

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI
TEFSİR BİLİM DALI

ÇAĞDAŞ SELEFİLİKTE TEFSİR ANLAYIŞI -İBN
USEYMİN ÖRNEĞİ

(DOKTORA TEZİ)

HAZIRLAYAN

Saim İNCEL

Öğrenci No: 2502110518

DANIŞMAN

Doç. Dr. Muhammed İsa YÜKSEK

İSTANBUL-2024

ÖZ

Çağdaş Selefilikte Tefsir Anlayışı -İbn Useymîn Örneği

Saim İNCEL

İslâm ilimlerinden tefsir, kelâm, fıkıh, hadis, filoloji, belagat gibi farklı disiplinlerinde uzmanlaşmış ve bu alanlarda çok sayıda eser veren çağdaş Selefi teolog İbn Useymîn dikkate değer bir dirâyet tefsir mirası bırakmıştır. Onun dirâyet metodolojisi ile ortaya koyduğu Kur'an tefsiri; Kur'an nüktelerini keşfetme, istinbat, üslup özellikleri, belagat, kelâm, Arap dilbilimi, ahkâm, şiir, kıraat, nahiv ve ulûmü'l-Kur'ân açısından zengin bir tefsir eseri niteliğindedir. Müfessirin eserleri, Selefi düşüncenin ana ilkelerine bağlı kalarak geliştirdiği tefsir metodolojisiyle öne çıkmaktadır. Araştırmamızın amacı, çağdaş Selefi tefsir ekolünün arka planını, temel prensiplerini, kaynaklarını, etkilerini, tefsir yaklaşımını ve kelâm anlayışını İbn Useymîn'in tefsiri özelinde analiz etmektir. Araştırmamızın konusu ise, İbn Useymîn'in Selefi tefsir metodolojisine göre yaptığı Kur'an tefsiridir. Bu çalışmada Selefi düşünce sistemini yansıtan kaynaklar ve İbn Useymîn'in tefsirle ilgili görüşleri tahlil edilmiş olup verilerin değerlendirilmesinde nitel analiz yöntemi kullanılmıştır. Araştırma neticesinde İbn Useymîn'in, İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye ve çağdaş Selefilik'in kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb'ın izinden giderek Selefi kelâmını çağdaş Kur'an yorumuna yansıttığı anlaşılmaktadır. Çağdaş Selefi tefsir ekolü Kur'an'da mecaz olgusunu kabul etmemekte ve müteşâbih nasların yorumunda, "tefvîzü'l-keyf" yaklaşımına dayanarak zâhirî ve hakiki anlamı savunmaktadır. Kelâmcılar ise müteşâbih nasların yorumunda Allah'a sıfat olarak ispat edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Selefiyye'nin aksine Ehl-i sünnet ve'l-cemâat ekolleri, müteşâbih lafızların teşbih çağrışımına yol açmaması için bu tür lafızları te'vil eder ve bunları Allah'a sıfat olarak izafe etmekten kaçınırlar. Araştırmamız giriş, incelemeyi haiz üç bölüm ve sonuç bölümünden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Selefilik ve tefsir kavramları analiz edilmiştir. Araştırmamızın iki bölümünde, İbn Useymîn'in eserleri ve müfessirin Selefi tefsir metodu çalışılmış olup araştırmanın üçüncü bölümünde ise Selefi kelâmının İbn Useymîn'in tefsirine yansıtılması değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbn Useymîn, Kur'an, Çağdaş Selefilik, Tefvîz, İbn Teymiyye.

ABSTRACT

The Concept of Tafsir in Contemporary Salafism- The Example of Ibn Usaymīn

Saim İNCEL

Ibn Usaymīn, a contemporary Salafi theologian who specialized in different disciplines of Islamic sciences such as tafsīr, kalām, fiqh, hadīth, philology, and rhetoric, and who produced numerous works in these fields, left a remarkable legacy of dirāyah exegesis. His exegesis of the Qur'ān is a rich exegetical work in terms of the discovery of the Qur'ānic insights, inference, stylistic features, rhetoric, kalām, Arabic linguistics, ahkām, poetry, qiraāt, nahw and ulūm al-Qur'ān. His works are distinguished by his exegetical methodology, which he developed by adhering to the main principles of Salafist thought. The aim of our research is to analyze the background, basic principles, sources, influences, exegetical approach, and theological understanding of the contemporary Salafī school of tafsīr with a special focus on Ibn Usaymīn's tafsīr. The subject of our research is Ibn Usaymīn's exegesis of the Qur'an according to the Salafi exegesis methodology. In this study, the sources reflecting the Salafi thought system and Ibn Usaymīn's views on tafsīr were analyzed and qualitative analysis method was used to evaluate the data. As a result of the research, it is understood that Ibn Usaymīn reflects the Salafist theology to the contemporary Qur'anic interpretation by following the footsteps of Ibn Taymiyya, Ibn Qayyim al-Jawziyya and the founder of contemporary Salafism, Muhammad b. Abdul Wahhab. The contemporary Salafi school of exegesis does not accept the phenomenon of metaphor in the Qur'an and defends the literal and literal meaning based on the “tafwīz al-qayf” approach in the interpretation of the mutashābih verses. Theologians, on the other hand, argue that in the interpretation of the mutabābih scriptures, they should be proved as attributes of God. In contrast to the Salafiyya, the schools of Ahl al-Sunnah wa al-jama'ah interpret the mutashābih words in order to avoid the connotation of tashbih and refrain from attributing them to God as attributes. Our study consists of an introduction, three analyzed chapters, and a conclusion. In the first chapter, the concepts of Salafism and tafsir are analyzed. In the second part, Ibn Usaymīn's works and his Salafist method of exegesis were studied, and in the third part, the reflection of Salafist theology on Ibn Usaymīn's tafsīr was evaluated.

Keywords: Tafsir, Ibn Usaymīn, Qur'an, Contemporary Salafism, Tafwīz, Ibn Taymiyya

ÖN SÖZ

“Çağdaş Seleflikte Tefsir Anlayışı- İbn Useymîn Örneği” adlı tezimizde İbn Useymîn’in tefsir metodolojisi üzerinden çağdaş selefliğin yorum yaklaşımı incelenmektedir. Bu çalışma, İbn Useymîn’in tefsir geleneğine olan katkılarını ve özellikle çağdaş Selefi tefsir ekolünün ilkesel temelleri doğrultusunda geliştirdiği Selefi tefsir metodolojisini ele alır. İbn Useymîn, tefsirinde, rivayet ve dirayet yöntemlerini bir arada harmanlayarak, Kur’an’ın dilbilimsel, kültürel ve sosyal kodlarını dikkate alarak anlam, belagat, ahkam, şiir, kıraat ve nahiv gibi tefsir araçları ile Kur’an’ı tefsir etmektedir. Müfessir, bu yaklaşımıyla, çağdaş tefsir alanında bir metodoloji oluşturmuştur.

Diğer yandan çalışmada, İbn Useymîn’in “tefvîzü’l-keyf” ilkesine dayalı olarak, özellikle, sıfat ve müteşâbih âyetlerin yorumu konusunda Selefi düşüncüyü nasıl koruduğu ve Selefi kelâmını Kur’an tefsirine yansıtmış olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, İbn Useymîn’in Kur’an’ı yorumladığı tefsir metodolojisinin sadece Kur’an’ın açıklanmasında değil, aynı zamanda İbn Teymiyye izinden gittiğini iddia eden çağdaş Selefliğin İslâm tarihini, geleneğini ve düşüncesini Selefi yaklaşımla algılama biçimi olarak nitelenmektedir. Müfessirin, geleneğin sınırlarını koruyarak dinin temel öğretilerini ve Selefi akîdenin savunmasını yapmış olduğu analiz edilmektedir. Ne var ki, Ehl-i kelâm’ın te’vil metodolojisini reddederek müteşâbih nasların anlaşılmasında paradigma değişimine giden çağdaş Selefi tefsir akımı, Allah’ın sıfatlarının yorumlanmasında eleştirilere konu olan zâhiri ve hakiki anlamı benimsemiştir. Oysa ki, Ehl-i sünnet kelâmcıları, şer’i naslarda geçen müteşâbih lafızların teşbih çağrıştırdığı için Allah’a sıfat olarak isnat edilmesini ve bu lafızların gerçek ve hakiki anlamlarıyla yorumlanmasına karşı çıkmaktadırlar.

Tefsir anlayışı, tarihi arka planı, kelâmi yaklaşımı, politik ve sosyal boyutu ile birçok unsuru bünyesinde barındıran çağdaş Selefi tefsir ekolü gibi kapsamlı bir konunun orijinal kaynaklarından tez olarak çalışılması bazı zorlukları beraberinde getirmektedir. Nitekim bu süreçte tezimizin planlanmasında, araştırılmasında, yürütülmesinde ve sonuçlanmasında kıymetli ilgi ve desteğini esirgemeyen, engin bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim, belirlemiş olduğu usul ve ilkeleriyle çalışmamın bilimsel karakter kazanmasında bana öncülük eden ve rehberlik ettiği her katkının önemini asla unutmayacağım sayın Doç. Dr. Muhammed İsa YÜKSEK hocama; çalışmanın hazırlanma sürecinin her aşamasında bilgilerini, tecrübelerini ve değerli zamanlarını esirgemeyerek bana her fırsatta yardımcı

olan ve çalışmam boyunca benden bir an olsun yardımlarını esirgemeyen sayın hocalarım Prof Dr. Müstakim ARICI, Prof. Dr. şevket Kotan, Dr. Öğr. Üyesi Mahmut AYYILDIZ, Dr. Öğr. Üyesi Abdulkerim SEYDAOĞLU, Prof. Dr. Kerim BULADI, Doç. Dr. Mahmut AY, Prof Dr. Yaşar DÜZENLİ, Prof Dr. Hidayet AYDAR, Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR, Prof Dr. Bilal GÖKKİR ve Prof. Dr. Muhammed ABAY’a sonsuz teşekkürlerimi borç bilirim. Ayrıca çalışmamı okuyarak katkı sağlayan ve kıymetli zamanlarını ayıran değerli çalışma arkadaşlarıma ve çalışma süresince desteklerini benden esirgemeyen aileme teşekkür ederim.

Saim İNCEL

İSTANBUL-2024

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iii
ÖN SÖZ	iv
KISALTMALAR.....	7
GİRİŞ	9

BİRİNCİ BÖLÜM

SELEFİLİK VE TEFSİR

I.1. Kavramsal Çerçeve	32
I.1.1. Selef.....	32
I.1.2. Ehl-i Hadîs.....	36
I.1.3. Selefîlik	38
I.1.3.1. Kelâmî Mezhepler Açısından Kavramın Analizi	38
I.1.3.1.1. Kavramın Doğuşu	38
I.1.3.2. Selefiyye Doktrinine Göre Kavramın Analizi.....	44
I.1.3.2.1. Selef.....	45
I.1.3.2.2. Selefî	46
I.1.3.2.3. Selefiyye	47
I.1.3.2.4. Selef Mezhebi	48
I.1.3.2.5. Değerlendirme.....	49
I.1.2.3. Muhammed b. Abdülvehhâb/Çağdaş Selefîliğin Doğuşu	54

I.1.2.3.1. İbnü'l-Vehhâb'ın Selefi Davetinin Usulleri.....	57
I.2. Çağdaş Selefi Tefsir Ekolü	60
I.2.1. Çağdaş Selefi Tefsir Ekolünde Paradigma Değişimi	65
I.2.1.1. Akıl ile Nakil Arasında Çatışma Olmadığının İddia Edilmesi	70
I.2.1.2. Kur'an ve Sünnetin Her Şeyi Beyan Etmiş Olduğunun İleri Sürülmesi	71
I.2.1.3. Kur'an'da Mecaz Olmadığının İddia Edilmesi	75
I.2.1.4. Müteşâbih Nasların Zâhiri ve Hakiki Anlamlarıyla Yorumlanması.....	77
I.2.1.5. Tefvîz Akîdesinin Farklı Yorumlanması	81
I.2.1.5.1. Selef mezhebi	82
I.2.1.5.2. Halef mezhebi.....	82
I.2.1.5.3. Selefiyye	83
I.2.1.5.4. Çağdaş Selefi Tefsir Ekolünün Tefvîz Akîdesi Anlayışının Tartışılması	86
I.2.2. Suudi Arabistan Selefi Tefsir Ekolünün İslahatçı Selefiyye Ekollerine Etkisi.....	92
I.2.2.1. Şevkânî	94
I.2.2.2. Reşid Rıza.....	95
I.2.2.3. Cemâleddin el-Kâsımî.....	97

İKİNCİ BÖLÜM

İBN USEYMÎN'İN ESERLERİ VE SELEFİ TEFSİR METODOLOJİSİ

I.1. Eserleri.....	100
I.1.1. Tefsir ile İlgili Eserleri:.....	101
I.2.2. Diğer Alanlardaki Eserleri	106
I.2.2.1. Siyer ve Hadis Alanındaki Eserleri	106

I.2.2.2. Akaid Alanındaki Eserleri	110
I.2.2.3. Fıkıh Alanındaki Eserleri	115
I.2.2.4. Usul Alanındaki Eserleri	123
I.2.2.5. Sunduğu Hutbeler ile İlgili Eserleri	125
I.2.2.6. Verdiği Fetvalar ile İlgili Eserleri	125
I.2.2.7. Nahiv Alanındaki Eserleri.....	128
I.2.2.8. Muhtelif Alanlardaki Eserleri.....	129
I.2. İbn Useymîn'in Tefsir Metodu.....	132
I.2.1. İbn Useymîn'in Tefsir İlmine Yaklaşımı.....	132
I.2.2. Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir Etmesi	137
I.2.2.1. Mücmeli Mübeyyene Hamletmesi	141
I.2.2.2. Mutlakı Mukayyedle Takyîd Etmesi.....	146
I.2.2.3. Amm Lafzı Hâs Lafızla Tahsis Etmesi	148
I.2.2.4. Müteşâbihi Muhkemle Açıklaması	154
I.2.3. Kur'an'ı Sünnet ile Tefsir Etmesi.....	164
I.2.4. Kur'an'ı Kıraatler ile Tefsir Etmesi	172
I.2.4.1. Yalnızca Kıraatleri Belirtmekle Yetinmesi.....	180
I.2.4.2. Her İki Kıraatin Manasının Geçerli Olduğunu İfade Etmesi	181
I.2.4.3. Kıraatler Arasında Tercihle Bulunması.....	183
I.2.4.4. Kıraatlerin İ'râb ve Dil Tahlillerini Yapması.....	184
I.2.4.5. Kıraatler Neticesi Ortaya Çıkan İşkalleri Yorumlaması	185

I.2.5. Kur'an'ı Arap Dil bilimine Göre, Tefsir Yapması	187
I.2.5.1. Kelimeyi Lügat ve Istılâhî Anlamları ile Açıklaması	193
I.2.5.2. Kelimeyi Kur'an'daki Siyaka Göre Açıklaması	197
I.2.5.3. Kur'an'daki Çok Anlamli Kelimeleri Açıklaması	198
I.2.5.4. Kelimelerin Morfolojik Tahlillerini Yapması	202
I.2.6. Tefsirinde Şiirle İstîşâd Etmesi.....	203
I.2.6.1. Nahiv ile ilgili Şiir İstîşâdı	204
I.2.6.2. Kelimenin Lügavi Anlamı ile İlgili Şiir İstîşâdı	206
I.2.6.3. Kelimelerin İştikakını Şiirle İstîşâd Etmesi	207
I.2.6.4. Belagat Meselelerini Şiirle İstîşâd Etmesi.....	209
I.2.6.5. Diğer Konularda Şiirle İstîşâd Etmesi.....	210
I.2.7. Nahiv İlmine Göre, Tefsir Yapması	212
I.2.8. Tefsirindeki Kaynaklar	219
I.2.8.1. İbn Teymiyye	220
I.2.8.2. İbn Kayyim el-Cevziyye	224
I.2.8.3. İbn Kesîr	225
I.2.8.4. Muhammed b. Abdülvehhâb	226
I.2.8.5. Muhammed el-Emîn eş-Şinkîti	227
I.2.8.6. İbn Cerîr et-Taberî	227
I.2.8.7. Diğer Kaynakları.....	228
I.2.9. Değerlendirme.....	228

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN USEYMÎN'İN TEFSİRİNDE SELEFÎ KELÂMİN İZDÜŞÜMLERİ

I.1. İbn Useymîn Selefliliği	231
I.1.1. Etkilendiği Çağdaş Selefî Şahsiyetler	234
I.2. İbn Useymîn'in Tefsirinde Kelâmî Muhteva	235
I.2.1. Tevhid ile İlgili Görüşleri	235
I.2.1.1. Giriş	235
I.2.1.2. Rubûbiyyette Tevhid	239
I.2.1.3. Ulûhiyyette Tevhid	241
I.2.1.4. İsim ve Sıfatlarda Tevhid	242
I.2.2. Tekfir Kavramını Yorumlaması	244
I.2.2.1. Şirk Büyük ve Küçük Olmak Üzere İki Kısma Ayırması	245
I.2.3. Tevessül Kavramını Yorumlaması	247
I.2.3.1. Giriş	247
I.2.3.2. Tevessül Amelleri Sebebiyle Müslümanların Tekfir Edilmesi	248
I.2.3.3. Tevessülü Caiz Görenlerin Görüşleri	250
I.2.4. Allah'ın İsim ve Sıfatları Hakkındaki Görüşleri	252
I.2.4.1. Kur'an ve Sünnette Allah'a İsnat Edilen Lafızları Allah Hakkında İspat Etmesi	252
I.2.4.2. Allah'ın İsim ve Sıfatlarını Zâhirî Anlamı Üzerine Tefsir Etmesi	254
I.2.4.2.1. Allah'ın Arşa İstivâ Etmesini İstikrar Kılması Olarak Anlaması	256
I.2.4.2.2. Allah'ın Ulûv/العلو Sıfatını İspat Etmesi	259
I.2.4.2.3. Allah'ın Hakiki İki Elinin Olduğunu Söylemesi	261

I.2.4.2.4. Allah'ın İki Gözü Olduğunu Söylemesi.....	263
I.2.4.2.5. Allah'ın Hakiki Yüzünün Olduğunu İddia Etmesi	265
I.2.4.2.6. Allah'ın Yeryüzüne Nüzulünü İspat Etmesi.....	265
I.2.4.2.7. Allah'a Hakiki Olarak Geliş İsnat Etmesi	267
I.2.4.2.8. Allah'a Bacak İsnat Etmesi.....	268
I.2.4.2.9. Allah'ın Maiyyet'inin Hakiki Olduğunu İddia Etmesi	269
I.2.4.2.10. Allah'a Azîz, Sevme, Sevilme, Kızma ve İntikam Sıfatlarını İsnat Etmesi	270
I.2.4.2.11. Rahman ve Rahîm'in, Allah'ın İki İsmi Olduğunu Söylemesi	272
I.2.4.2.12. Allah'a Razi Olma, Kahr ve Haya Sıfatlarını İsnat Etmesi.....	273
I.2.4.3. Allah'ın Sıfatlarını Belli Gruplara Ayırarak Tahlil Etmesi.....	275
I.2.4.4. Kulun Fiillerini Yorumlaması	277
I.2.4.5. Kader Kavramını Tartışması.....	279
I.2.4.6. Allah'ın Sıfatlarının Teceddüt Ettiğini İddia Etmesi	280
SONUÇ.....	283
KAYNAKÇA.....	290
ÖZGEÇMİŞ	320

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.mlf.	: Aynı Müellif
b.	: Bin
bs.	: Basım
bnt.	: Bint
bkz.	: Bakınız
bsk.	: Baskı
C.	: Cilt
d.	: Doğum
NCŞMUI	: Nedvetü Cuhûdi'sh-Şeyh Muhammed el-Useymîn el-İlmiyye,
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
h.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
İfav	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
MHAİ	: Mevsûatü'l-Hadâratı'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye
MŞMSUH	: Müessesetü'sh-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn el-
Hayriyye	
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm
r.a.	: Radiyallâhü anhü

s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallâhü aleyhi ve aellem
s.s.	: Sayfalar
tash.	: Tashih
Türkiye Diyanet Vakfı:	TDV
t.y.	: Tarih yok
thk.	: Tahkik
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
y.y.	: Yayım yeri yok

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Kur'an zaman ve mekân sınırlarını aşan evrensel bir kitap olmasının yanında beşer unsurları üzerinden yeryüzüne akseden bir ilâhi kelâmdır. Her dönemin kendine özgü kültürel ve entelektüel bağlamı dikkate alındığında, Kur'ân mesajının murâd-ı ilâhî doğrultusunda anlaşılması için tefsir edilmesi kaçınılmaz bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Hidayet için indirilmiş olan bu son vahyin dil, usul ve anlatım biçimleri, ilk muhatapları olan Arap toplumunun dilsel, kültürel ve medeniyet kodlarına uygun biçimde şekillenmiştir. Bu evrensel mesajın ilk tefsirini *tebliğ* ve *tebyin* vasıflarıyla donatılmış olan Hz. Peygamber gerçekleştirmiştir. Ardından, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn kuşakları kendilerine intikal eden metodoloji ve ilmi birikimleri doğrultusunda Kur'an'ı yorumlamışlardır. Ne var ki, Kur'an'ın evrenselliği, sosyokültürel açıdan değişen şartlara göre her çağın entelektüel aklına hitap etmesi açısından Kur'an'ın yeniden tefsir edilmesini gerekli kılmaktadır.

Müslüman entelektüeller de çağlarındaki değişim faktörleri ve düşünce yapılarını göz önünde tutarak Kur'an'ı yorumlamaktadırlar. Nitekim, Suudlu *Selefi* bilgin Muhammed b. Sâlih el-Useymîn (ö.1421/2001) Kur'an'ı Selefi tefsir metodolojine göre *dirâyet* yöntemi ile tefsir etmiştir. Tefsirden başka kelâm, fıkıh, hadis, filoloji, usul ve belagat ilimlerinde mütehasıs olan İbn Useymîn geride bıraktığı ilmî mirası ile çağımızda bıraktığı etki bakımında Selefi coğrafyanın en meşhur âlimleri arasında sayılmaktadır. İbn Useymîn'in, kelâmdan fıkha, tefsirden hadise geride bıraktığı muazzam ilmî mirası çağdaş İslâm yorumunun yansıtıldığı bir külliyyat niteliğindedir. Akâid, fıkıh, usul, tefsir, hadis ve filoloji gibi temel İslâm ilimlerini kapsayan bu zengin edebî verimler, tür bakımından pek çok te'lif, şerh, ta'lik ve özet gibi bir dizi çalışmayı içermektedir. İrili ufaklı bu eserlerin içinde *eş-Şerhu'l-Mümti' alâ Zâdi'l-Müstakni'* adlı eser on beş ciltten, *et-Ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî* adlı eser on dört ciltten, *et-Ta'lik ale'l-Müntekâ min Ahbâri'l-Mustafa-sallâhü aleyhi ve sellem* adlı eser beş ciltten, *Şerhu Riyâzü's-Sâlihîn* adlı eser dört ciltten oluşmaktadır. Müfessir, usul alanında, klasik metotlara bağlı kalarak bu alanda eserler bırakmıştır. Müellif, özellikle Hanbelî fıkıh kaynakları ile Selefliliğin önemli temsilcilerinden İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-

Cevziyye ve Muhammed b. Abdülvehhâb gibi meşhur Selefi âlimlerinin eserlerine yönelik yaptığı şerh, ta'lik, tashih ve ihtisar çalışmalarıyla dikkat çekmiştir.¹

Kur'an'ın Selefi tefsir metodolojisine göre tefsir edilmesi gerektiğini savunan müfessir, Selefi tefsir kaynaklarını dikkate alarak Kur'an'ı Kur'an ile, sünnet ile, ashap ve tâbiîn görüşleri ile ve Arap dilbilimine göre tahlil etmiştir. Bu bağlamda, Kur'an'ın ahkâmını istinbat etmiş, *müfredâtü'l-Kur'an*'ı analiz etmiş, âyetlerin *sebeb-i nüzullerini* tartışmış, *kıraat, nahiv, morfoloji, belagat* ve *ulûmü'l-Kur'an*'ı gözeterek âyetleri özgün bir yaklaşımla tefsir etmiştir. Ayrıca Kur'an kelimelerinin anlamlarını Arap şiiriyle *istişhâd* etmiştir. İslâm dinini eleştiren çağdaş akımlara karşı reddiyeler getirmiş ve Kur'an kavramlarının tahlillerinde bütüncül bir yaklaşım sergilemiştir. Onun tefsiri, Kur'an âyetleri arasında zâhirde var gibi görünen teâruzların giderilmesinde doyurucu tahliller içermektedir.

İbn Useymîn'in müntesibi olduğu çağdaş Selefiyye, âyetlerin yorumunda; Kur'an, sünnet, âsâr ve Selefi otoritelerin görüşlerini esas almakta, diğer yandan filolojik tahlillerle Kur'an'ın nüktelerini beyan etmektedir. Selefi ekol Kur'an'da akıl ile naklin çatışmadığını ve şer'î naslarda mecazın olmadığını iddia etmekte ve *müteşâbih* naslarda *te'vile* gidilmesini reddetmektedir. Bunun yanı sıra söz konusu ekol tefsir anlayışında, Kur'an nassının yorumunda akla sınırlı bir alan bırakmakta; fikri ve yaşam tarzı itibariyle bireysel ve sosyal hayatta ıslahatçılığa çağırmakta ve fûrû fıkhıta içtihadı gitmeyi teşvik etmektedir. Klasik Selefiyye'de olduğu gibi çağdaş Selefi tefsir ekolü de aynı şekilde dinî anlayışta Selef çağına dönme çağrısını yinelemektedir. Selefi tefsir ekolü, 19. asırla birlikte Müslüman dünyanın Batı medeniyeti karşısında aldığı yenilgilerin sebeplerini sosyal, kültürel, iktisadi ve dinî problemlerin nedenlerini Selef döneminin itikadî anlayışından ve metodolojisinden uzaklaşmış olmaya bağlamaktadır.²

İbn Useymîn, İbn Teymiyye düşüncesini yansıtmaya prensibine dayanarak, Kur'an'ın Selefi yorumunu kapsamlı bir şekilde bir kez daha güncellemiştir. Şüphesiz bu ekolün en meşhur temsilcilerinden birisi olan İbn Useymîn'in tefsiri bu özellikleri haizdir. Nitekim, onun tefsirinin en bariz özelliği çağdaş Selefi kelâmının Kur'an yorumuna bütüncül bir şekilde yansıtılmış olmasıdır. Bu bağlamda çalışmamızın ana konusu, çağdaş Selefi tefsir ekolünün en önemli temsilcilerinden olan İbn Useymîn'in Selefi tefsir metodolojisine göre yaptığı

¹ Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, **Mu'cemül-Müellifine'l-Muâsirîn- fi Âsârihimî'l-Mahtûta ve'l-Mefkûde vemâ Tubia' minhê ev Hukkika ba'de Vefâtihim: Vefeyât 1315-1424 (1897-2003)**), Mektebetü'l-Melik Fehd el-vataniyye, Riyad, 1425-2004, Cilt 2, s.618-621.

² Muhammed es-Sîsî, **el-Medresetü's-Selefiyye fi't-Tefsîr fi'l-Asri'l-Hadîs**, Kahire, Dârü's-selâm, 1421/2010, s. 51-58.

Kur'an tefsiridir. Çalışmamız, müfessirin tefsirinde yansıttığı Selefi tefsir metodolojisi ve kelâmî meseleleri kapsamaktadır. Çünkü, çağdaş Selefi tefsir ekolü Ehl-i sünnet tefsir geleneği içinde kelâmî görüşleri bakımından ilke ve usul itibariyle ayrı bir metodoloji benimsemektedir.

Araştırmanın Önemi ve Amacı

Tefsir, fıkıh, dil, hadis, usul ve akaid alanlarında uzman olan³ İbn Useymîn, 18. yüzyılda Muhammed b. Abdülvahhâb ile kurulan çağdaş Selefîyye'nin doğduğu Suudî Arabistan'da yaşamış ve Abdurrahmân es-Sa'dî, Bin B'âz, Şinkîti gibi tanınmış Selefi âlimleirnden ders almıştır. Yazdığı eserler, verdiği fetvalar ve savunduğu görüşlerle hayatı boyunca Selefî öğretinin yayılması için çaba sarf eden İbn Useymîn, çağdaş Selefîliğin en meşhur temsilcileri arasında yer almaktadır.⁴

İbn Useymîn, yaklaşık elli yıl süren öğretim hayatı boyunca İslâm ilimlerinde birçok öğrenci yetiştirmiş ve geride farklı İslâm ilimleri sahasında geniş bir külliyat bırakmıştır. İslâm disiplinlerinde ansiklopedik bir bilgiye sahip olan müfessir bu bilgisini tefsirde yetkin bir şekilde kullanmıştır. Tefsiri çetrefilli belagat veya girift i'rab çözümlemelerinden arındırılmıştır. Tefsirinde İsrâiliyata dayalı rivayetlere dayanmamış ve bu tür haberlere yer vermemiştir.⁵ Müfessirin Selefi tefsir metodolojisine göre dirâyet yöntemi ile yaptığı Kur'an tefsiri, çağımızda en önemli Selefi tefsirleri arasında sayılmaktadır. Bu eser, Selefi kelâmını yansıtmalarının yanı sıra elfâz-ı Kur'âniyye, ahkâm, usul, filoloji, morfoloji, kıraat, sentaks, belagat ve ulûmü'l-Kur'ân alanlarında zengin yorumlar içermektedir. Ayrıca müfessirin tefsiri, zâhiren var gibi görünen teâruzları giderme konusunda ender tefsir tahlillerini içermektedir. Bunlardan başka müfessir, Kur'an, sünnet, vahiy, din, bilim, ateizm, deizm gibi çağımızda çokça tartışılan kavramlarda görüşlerini beyan etmiştir. Müellifin tefsir alanındaki bilgi birikiminin, Kur'an'ın tefsiri için gerekli olan ilimler açısından yeterli olduğu aşikardır. Açıkça belirtmek gerekir ki Selefi kelâmî hariç tutulursa müellifin tefsirinin Ehl-i sünnet tefsir geleneği içinde doğmuş bir tefsir eseri olduğu görülür.

³ Ali Selâme Abdülhalîm Ebû Eşref, “*el-Ma'nâ ve eserühû fî tahdîdî'l-mevkû'i'l-i'rabî: Dirâse fî tefsîri's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymin*,” *Nedvetü Cühûdü's-Şeyh Muhammed el-Useymin el-ilmiyye*, ed. Mezîd b. İbrahîm el-Mezîd vd., Suudî Arabistan/Kasîm, Kasîm Üniversitesi, 1431-(1432)/2012, s.2339.

⁴ Abdûlmunsif Abdülfettâh, “Menhecü's-Şeyh İbn Useymîn fî beyânî müşkilî'l-Kur'ân'i'l-Kerîm”, *NCŞMUI*, ed. Mezîd b. İbrahîm el-Mezîd vd., Suudî Arabistan/Kasîm, Kasîm Üniversitesi, 1432/2012, s.427.

⁵ Abdurrahmân es-Sâlih ed-Dehş, “Menhecü's-Şeyh İbn Useymîn fî't-tefsîr”, *Mecelletü'l-beyân*, 1421/2001, C:160, s.45, s.45-51.

İbn Useymîn, çağdaş Kur'an yorumunda; rasyonalizm, meselelerin araştırılması, istidlal yöntemleri, delile itibar edilmesi, Selefi kelâmını savunması ve karşıt görüşlere reddiyeler getirilmesi gibi hususlarda İbn Teymiyye'nin izinden gitmektedir.⁶ İslâm tarihinin en önemli münekkit şahsiyetlerinden birisi olan İbn Teymiyye'nin yedinci yüzyıldaki gelişmeler neticesi bir doktrin olarak geliştirdiği Selefilik kavramı, savunduğu istinbât usulü, furû fıkıhla ilgili görüşleri, Kur'an, tefsir, kelâm, mantık, felsefe ve mezheplerle ilgili düşünceleri, geliştirdiği teoriler, epistemoloji ve marifetullâh anlayışı, rasyonalizmi ve kurduğu tefsir metodolojisi çağdaş Selefi tefsir ekolünce Kur'an'a birebir yansıtılmıştır. Bu bağlamda müfessir, İbn Teymiyye'nin yedinci yüzyılda doktrinini yazdığı yeni Selefi paradigmayı çağımızda Kur'an tefsirine birebir uygulamıştır.

Müfessir, müntesibi olduğu Selefiyye'nin görüşlerini tefsirinden başka diğer eserlerinde de takrir etmekte ve bu görüşleri açıkça savunmaktadır. Müfessirin İbn Teymiyye'nin eserleri üzerine yaptığı şerh, ihtisar, ta'lik çalışmaları, İbn Teymiyye düşüncesinin çağımızda anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu itibarla kelâmî tartışmalar bakımından İbn Useymîn'in tefsiri zengin bir modern kelâmî tefsir kaynağı niteliğindedir. Çünkü müellif, tefsirinde kendi mezhebinin usul ve görüşlerini müdafaa etmekle kalmamakta, aynı zamanda karşıt görüşleri ve onların iddialarını da delilleriyle tartışmaktadır. Bu parametrelerin çalışmamızın önemini vurguladığı düşüncesindeyiz.⁷

Araştırmamızın amacı, çağdaş Selefi tefsir ekolünün tarihi arka planını, temel ilkelerini, tefsir metodolojisini, kelâm anlayışını, evrilme süreçlerini ve diğer ıslahatçı Selefi tefsir yaklaşımlarına etkilerini İbn Useymîn'in tefsir anlayışı özelinde analiz etmektir. *Selefiyye* hareketi, Ahmed b. Hanbel ile doğmuş, yedinci yüzyılda İbn Teymiyye ile doktrinsel hüviyet kazanmış ve çağımızda Muhammed İbnü'l-Vehhâb ile yeniden ihya edilmiştir. Selefiyye, çeşitli kırılma dönemlerinden etkilenerak paradigma değişimlerine gitmiştir. Bu paradigma değişimleri Selefi tefsir metodolojisini etkileyen unsurlar arasında yer almıştır. Araştırmamız ayrıca, çağdaş Selefi tefsir akımının, neo-Selefi bir tefsir ekolü veya yedinci yüzyılda İbn Teymiyye'nin kuramladığı klasik neo-Selefiyye ekolünün çağdaş uzantısı olup olmadığı sorusuna gerçekçi bir cevap bulmayı amaçlamaktadır.

⁶ Bkz. Ebû Ubeyd el-İzdihâr, "Menhecü's-Şeyh İbn Useymîn fî Dirâseti'l-Akîdeti's-Selefiyyeti's-Sahîha", *Nedvetü Cühûdü's-Şeyh Muhammed el-Useymîn el-ilmiyye*, ed. Mezîd b. İbrahim el-Mezîd vd., Suudî Arabistan/Kasım, Kasım Üniversitesi, 1432/2012, s. 1019.

⁷ Bkz. İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtîha ve'l-Bakara*, 3. bs., Suudi Arabistan/Demmâm, Dâru ibni'l-cevzî, 1435/2014, "Mukaddime" s.50.

Araştırmanın Problemi

Selef devrinde müteşâbih lafızlar *tefvîz* akîdesine göre olduğu gibi anlaşılır, bu lafızlardan anlaşılan anlamlardan Allah tenzih edilirdi. Halef devrinde zâhirî anlamı verildiğinde teşbih çağrıştıran şer'î kaynaklardaki *haberî sıfatlar* Müşebbihe ve Mücessime gibi batıl düşüncelere engel olmak için tenzihle birlikte te'vil edilmiştir. Müteşâbih nasların tefsirinde seleften sonra te'vile giden kelâmcılar, her iki metodolojiyi mezcederek “selefin metodu eslem, halefin metodu a'lem” şeklinde bir anlayış sergilemiştir.

Ahmed b. Hanbel ve onun takipçileri ile kurulan Selefiyye'nin şer'î naslarda zâhirî yorumu ilke edindikleri bilinen bir gerçektir. Nitekim onlar, zâhirî anlamı savundukları müteşâbih naslarda Evzâî, İmam Mâlik gibi Selef âlimlerinin savunduğu *tefvîzü'l-ma'na ve'l-keyf* anlayışını sürdürmüşlerdir. Selef mezhebine göre, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili lafızları zâhirlerine göre olduğu anlarlar ve teşbih çağrıştırdığı için onların hakiki anlamlarını tefsir etmezler ve bu lafızlarda te'vile de gitmezlerdi.⁸

Hicri yedinci yüzyılda kelâm ilminin metodolojisini benimseyen entelektüellerin başlattığı aydınlanma hareketleri ve müteşâbih naslar ile ilgili mezhepler arasındaki tartışmalardan etkilenen İbn Teymiyye ile Selefiyye Kur'an yorumunda paradigma değişimine gitmiştir. İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyım ile neo-klasik bir Selefi bir ekol kurulmuştur. Bu ekol, fıkhıtan tefsire, hadisten kelâma dinin anlaşılmasında yeni teoriler geliştirmiştir. Özellikle yeni bir Selefi tefsir metodolojisi inşa eden İbn Teymiyye ve onun çağdaş müntesipleri haberî sıfatlar konusunda Selef mezhebinin inandığı *tefvîz* akîdesiyle ilgili İslâm dünyasında bilinenin aksine yeni bir anlayış benimsemişlerdir.

İbn Teymiyye, tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde, sıfat naslarında Selef mezhebinin metodunun *tefvîz* değil aksine ispat olduğunu söylemektedir.⁹ Bu bağlamda İbn Teymiyye, “Selef ve müctehid imamların mezhebinin, Allah'ın kendisi hakkında ispat ettiklerini O'nun hakkında ispat etmektir”¹⁰ demektedir. Ona göre, selefin sıfat naslarını ispatı hem isimleri hem sıfatları kapsamaktadır. Ne var ki Ahmed b. Hanbel'in savunduğu Selef mezhebi olan

⁸ Bkz. Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, **Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, I-II, 3. bs., y.y., Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Hâlebî ve Şürekâüh, t.y., C: II, s.275, 287.

⁹ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye el-Harrânî, **Der'ü Teârüzi'l-Akl ve'n-Nakl**, I-X, nşr. Muhammed Râşid Sâlim, Suûdî Arabistan, Câmi'atü'l-İmâm Muammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991, C: V, s.164.

¹⁰ İbn Teymiyye, **et-Tedmürîyye: Tahkîku'l-İsbâtî li'l-Esmâ ve's-Sıfât ve Hakâikatü'l-Cem' beyne'l-Kader ve's-Şer'**, thk. Muhammed b. Avde es-Süa'viyyü, Riyad, Mektebetü'l-uyeykân, 1421/2000, s.7.

tefvîz akîdesine göre, bu sıfatların lafızları tefsir veya te'vil edilmez, manaları hakkında söz söylenmektedir. Bilakis, onların anlamları Allah'a havale edilmektedir.¹¹

İbn Teymiyye açık bir şekilde, tefvîz akîdesinin yaygın şekilde bilindiği gibi selevin akîdesi olmadığını, bu anlayışın sonradan ihdas edildiğini iddia etmektedir. Nitekim bu görüşünü, “Böylece, sünnete ve selefe uyduklarını iddia eden tefvîz ehlinin sözlerinin, bid'at ve ilhad ehlinin en kötü sözlerinden birisi olduğu ortaya çıkmıştır”¹² şeklinde açıkça beyan etmektedir.

Şer'î sıfat naslarında “tefvîzü'l-ma'nâ” akîdesini reddeden İbn Teymiyye, buna karşılık “tefvîzü'l-keyf” akîdesini ilke olarak savunmuştur. Ona göre, sıfat naslarında dilbiliminin verilerine göre bilinmeyen bir anlam yoktur; “yüz”, “iki göz” “iki el”, “öfke”, “rıza” “şefkat” gibi sıfatlar Allah hakkında ispat edilebilmektedir. İbn Teymiyye'nin yaklaşımına göre, yaratılmışların sıfatları ile ilâhın sıfatları benzer özellikler taşıyabilmektedir. Ona göre bu benzerlik, mahiyetleri farklı olan iki varlık arasında bir teşbih çağrıştırmamaktadır.¹³ Üstelik sıfat naslarındaki problemleri çözmesi açısından kelâmcıların metodolojisine göre, Selevî akîdenin en doğru ve en tutarlı yol olduğu iddia edilmektedir. Ayrıca Selevîyye, ilke olarak sıfatları zât gibi telakki etmektedir. Onlara göre, Allah'ın zâtı nasıl hakiki olarak sabit ise O'nun sıfatları da aynı şekilde hakiki olarak sabittir.¹⁴

Velhasıl İbn Teymiyye izinden yürüyen ve çağdaş Selevî tefsir ekolünün en meşhur ilahiyatçılarından birisi olan müfessir İbn Useymîn, sıfat naslarında İbn Teyniyye'nin tefvîzü'l-keyf anlayışını savunmaktadır. O, ilke olarak müteşâbih âyetlerin yorumunda te'vili reddetmekte ve tefvîzü'l-keyf ilkesine bağlı kalarak zâhir ve hakiki anlamı savunmaktadır.¹⁵ Bu bağlamda müfessir, Ehl-i sünnet'in ya da selevin sıfatların anlamlarında tefvîz akîdesini benimsemediğini, bilakis onların bu lafızların anlamlarını okuyup ikrar ettiklerini, diğer

¹¹ Abdülaziz es-Sîlî, **el-Akîdetü's-Selevîyye beyne'l-İmâm Ahmed ve'l-İmâm İbn Teymiyye**, Kahire, Dârü'l-menâr li't-tab' ve'n-neşr ve't-tevzi, 1414/1993, s.88-93.

¹² İbn Teymiyye, **Der'ü Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl**, C: I, s.205.

¹³ Bkz. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye el-Harrânî, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, I-XXXV, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Medîne, Mucemmu'l-Melik Fehd litubâa'ti'l-Mushafi's-Şerîf, 1416/1995, C: V, s.113-114.

¹⁴ İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, C: V, s.114.

¹⁵ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.37, C: II, s.191, C: III, s.193; a.mlf., **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'n-Nisâ**, I-II, Riyad, Dâru ibni'l-cevzi, 1430/2009, C: II, s.17-18,170,543; Müfessir, müteşâbih naslar hakkındaki tefsir yaklaşımını tefsirinden başka diğer eserlerinde de aynı şekilde ele almaktadır. Bkz. a.mlf., **Mecmû'u Fetâvâ ve Resâili Fazileti's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn**, I-XXVI, nşr. Fehd b. nâsır b. İbrâhim es-Süleymân, y.y., Dârü'l-vatan-Dâru's-süreyyâ, 1413/1992, C: VIII, C: VIII, s.73, 77; **Şerhu Akîdeti's-Seffârîni – ed-Dürretü'l-Mudiyye fî Akdi Ehli'l-Fırkatî'l-Merdiyye**, Riyad, Dârü'l--vatan li'n-neşr, 1426, C: I, s.27 -28; a.mlf., **Esmâüllâhi ve Sıfâtühû ve Mevkîfû Ehli's-Sünneti minhâ**, s.21 vd.

yandan keyfiyetini ise Allah'a havale ettiklerini iddia etmektedir. Bu konuda şöyle söylemektedir: "Fakat onların anlamlarını Allah'a havale etmiyorlardı, bilakis onu söylerler, belirtirler ve açıklarlardı..."¹⁶

Müfessirin iddia ettiği şekliyle Allah Teâlâ Kur'an'da bilinmeyen lafızlarla bize hitap etmeyeceğine göre, müteşâbih sıfatlar mana bakımından anlaşılmaktadır. Ancak müfessir, bu sıfatların keyfiyet yönüyle bilinmesinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir.¹⁷

İbn Useymîn; ilim, sem', basar, irade gibi Allah'a hakiki sıfatları isnat ettiği gibi, Kur'an ve sünnetteki Allah hakkında caiz olmayan mecaz ifadeleri de zâhîrî ve hakiki anlamda Allah'a isnat etmektedir. Söz gelimi "kürsü'nün Allah'ın ayaklarını bastığı yer olması"¹⁸, "Allah'ın kıyamet gününde hakiki olarak gelmesi"¹⁹, "Allah'ın hakiki olarak arşın üstünde karar kılması"²⁰, "Allah'ın hakiki olarak mahlukattan ayrılmış şekilde yüksekte olması (العلو)"²¹, "Allah'ın gecenin bir bölümünde yeryüzü semasına inmesi"²², "i'ndiyyet" (العندية)²³, "cihet"²⁴, "maiyyet"²⁵ "yakın olma"²⁶, "sevme"²⁷; "haya etme"²⁸; "hayret etme"²⁹; "merhamet etme"³⁰, "râzı olma"³¹; "kızma/öfkelenme"³²; "tuzak kurma"³³; "düşmanlık etme"³⁴ gibi

¹⁶ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Mâide**, I-II, Suudi Arabistan, Dâru ibni'l-cevzî, 1435/2014, C: II, s.222; Krş. a.mlf., **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü Âl-i İmrân**, I-II, Riyad, Dâru İbni'l-Cevzî li'n-neşr ve't-tevzi, 1435/2014, C: I, s.37.

¹⁷ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.36-37; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.17-18.

¹⁸ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.254.

¹⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.239, C: III, s.15-16.

²⁰ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, "Mukaddime" 49, C: II, s.239; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.43-44,47; **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.267,368, 405-406, C: II, s.49, 187; **Tefsîru Mâide**, C: I, s.190,405-406, 491; **Tefsîru En'âm**, s.93-94, 120; **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Furkân**, Kasîm, Müessesetü's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1436/2014., s.238-242; **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'n-Neml**, Suudi Arabistan, 1436/2015, s.163. "*Müessesetü's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye*" ismi bundan böyle kısaltılarak **MSMSUH** şeklinde kullanılacaktır.

²¹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.83, 316, C: II, s.126,191,388, C: III, s.447; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.41, C: II, s.400; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.384, C: II, s.211, 449; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s.466, 474, C: II, s.128, 145, 159; a.mlf., **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kasas**, Kasîm, MSMSUH, 1436/2014, s.94, 189, 349; a.mlf., **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Ankebût**, Kasîm, MSMSUH, 1436/2014, s.174,258, 295.

²² İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.38,115.

²³ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.315; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.443; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.188.

²⁴ İbn Useymîn, **Tefsîrü'l-Ankebût**, s.124.

²⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.174, C: II, s.387; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.189-190; a.mlf., **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü's-Şuarâ'**, Kasîm/Suudi Arabistan, MSMSUH, 1436/2014, s.50.

²⁶ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.344.

²⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.375, C: II, s.391,446, C: III, s.85; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.347, 434, C: II, s.226, 374, 375; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.313, C: II, s.184, 382; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s.199, 417, C: II, s.42, 303, 374; a.mlf., **Tefsîrü'l-Kasas**, s.341.

²⁸ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.98.

²⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.270.

³⁰ Neml 27/30.

³¹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.452, C: III, s.329; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.105, C: II, s.452; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.86-87, 221; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s.28, 215.

somut fiilleri ihtiyârî sıfat olarak Allah hakkında ispat etmektedir. Bundan başka “hakiki iki el”³⁵; “hakiki yüz”;³⁶ “iki göz”³⁷ gibi yaratılmışlarda bir uzuv olan müteşâbih lafızları zâhirî ve somut anlamlarıyla Allah’a sıfat olarak isnat etmektedir. Müfessir, Kur’an ve sünnette mecazi anlam ifade eden müteşâbih lafızlardaki yaratılmışların sıfatlarını Allah’a hakiki olarak isnat etmesinin yanında onların hissi olduğunu iddia etmektedir. Örneğin “Allah’ın eli/يد الله” âyeti hakkında “Bu el hissidir, Allah c.c. onunla alır ve kabzeder, fakat keyfiyetini sorgulamayız.” demektedir.³⁸

Diğer yandan müfessir, Allah’ın meşîetine bağlı olarak O’na “hâdis” fiiller izafe etmekte³⁹; Kur’an ve Arap dilinde mecazın olmadığını, mecaz diye ileri sürülenlerin hakiki anlam içerdiğini savunmaktadır.⁴⁰

Aynı şekilde Şinkîti, istivâ, yüz, iki el, iki göz,⁴¹ “mülk”, “kibir”, “ceberut”, “izzet” “kuvvet”, “şevkat (الرافة)” gibi şer’î naslarda Allah’a izafe edilen her lafzı Allah hakkında hakiki sıfat olarak ispat etmektedir.⁴² Ne var ki, Selefîyye’nin Allah’a somut olarak isnat ettiği bu lafızlar, Ehl-i sünnet kelâm ekollerine göre hakiki anlamlarında anlaşılmazlar. Çünkü, Allah zât bakımından hiçbir şeye benzemeyeceği için muhakkak surette Allah’ın yaratılmışların sıfatlarından tenzih edilmesi gerekir. Bunun için şer’î kaynaklardaki müteşâbih lafızlar te’vil edilir.⁴³

³² İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.220, 296; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.71; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, 429,472; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: II, s.91,93, 249; a.mlf., **Tefsîrü’l-Kasas**, s.16.

³³ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.319.

³⁴ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.318.

³⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.18, 513; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s.386; C: II, s.108-109, 115.

³⁶ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.13,15; C: III, s.363-366; a.mlf., **Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Kerîm Sûretü’l-En’âm**, Riyad, Dâru ibni’l-cevzî, 1433/2012.s.266.

³⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.446, C: II, s.489.

³⁸ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.414; Krş. Muhammed b. Sâlih El-Useymîn, **Şerhü’l-Akîdeti’l-Vâsitiyye li Şeyhi’l-İslâm İbn Teymiyye**, I-II, 6. bs., thk. Sa’d b. Fevâz es-Sumeyl, Suudi Arabistan, Dâru ibni’l-cevzî, 1421., C: I, s.171-375.

³⁹ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru’l-Furkân**, s.246-247; a.mlf., **Tefsîrü’l-Ankebût**, s.91.

⁴⁰ İbn Useymîn, **Tefsîru Neml**, s.350-351.

⁴¹ Muhammed el-Emîn eş-Şinkîti, **Edvâü’l-Beyân Fî İzâhi’l-Kur’ân Bi’l-Kur’ân**, VII, Riyad-Beyrut, Dâru atââtî’l-ilm-Dâru ibni’l-cevzî, 1441/2019, C: VII, s.282.

⁴² Şinkîti, **Menhec ve Dirâsât li Âyâtî’l-Esmâ ve’s-Sıfât**, 4. bs., Küveyt, Dârü’s-Selefîyye, 1404/1984, s.23-26.

⁴³ Bkz. Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, **Te’vîlatü Ehli’s-Sünne**, I-X, thk. Mecdî Bâslûm, Bryrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1426/2005, C: I, s.411-412, C: III, s.551, C: IV, s.449-450; Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed Cârullâh ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi’t-Tenzîl**, 3. bs., Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-Arabî, 1407/1986, C: I, s.58, 654-656, C: III, s.52, C: IV, s.189, 213, 335; Ebü’l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Hâfizüddîn en-Nesefî, **Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl**, I-III, thk. Yusuf Ali Büdeyvi, Beyrut, Dârü’l-kelimi’t-tayyib, 1419/1998, C: I, s.48, 176, 237, 459, C: III, s.247, 336; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, **el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân**, I-XX, thk. Ahmed el-Berdûnî- İbrâhim Atfîş, Kahire, Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, 1384/1964, C: I, s.254, C: VI, s.238-239, C: VII, s.220; Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, **Envârü’t-**

Hanbelî âlimlerinden Şemsüddîn es-Seffârî (ö.1188/1774) Ehl-i sünnet'in üç fırkadan oluştuğunu şöyle beyan etmektedir: “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat: İmamları Ahmed b. Hanbel (r.anh) olan Eseriyye; imamları Ebu'l-Hasen el-Eşârî olan Eş'arîyye ve imamları Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olan Mâtürîdiyye olmak üzere üç kısımdır.”⁴⁴ O halde Ehl-i sünnet içinde üçüncü bir ekol olan çağdaş Selefiyye'nin şer'î naslardaki müteşâbih lafızları kelâmcıların metodolojisine aykırı olarak zâhirî ve hakiki somut anlamlarıyla Allah'a sıfat olarak isnat etmesi ne gibi paradoksal tutumlar ortaya çıkarmaktadır? Dolayısıyla, çalışmamızın hipotezi bu soruya yanıt aramaktadır.

Kur'an ve sünnette mecaz ifadelerin olmadığını savunan ve sıfat naslarının te'vil edilmesini reddeden çağdaş Selefiyye, Allah'ın iki elinin sağ el olduğunu ve O'nun sol elinin olmamasının O'nda bir noksanlık çağrıştırmadığını⁴⁵ söyler. Yine Selefiyye, Kur'an'da “el”, “ellerimiz” ve “iki el” gibi müteşâbih lafızlar yer aldığı halde, dikkat çekici bir şekilde “Allah'ın iki eli olduğunu” savunur. Üstelik beyanatlarında, “Selefin Allah'ın sadece ‘iki eli’ olduğuna dair icma ettiklerini”⁴⁶ belirtir. Filhakika yerine göre; iki el, iki göz, yüz, maiyyet gibi sıfat naslarında, siyaka göre zâhirle çelişen mana vererek en bariz te'villeri Selefiyye gerçekleştirmektedir. Söz gelimi Kur'an'da hiçbir şekilde Allah'a “iki göz” isnat edilmezken Selefiyye Allah'ın hakiki iki gözünün olduğunu iddia eder. Maalesef bu çıkarıma Deccal'in tek gözlü olduğunu belirten “Deccal” hadisinden yola çıkılarak ulaşılmaktadır (Ki, Allah bundan münezzehtir). Sonuç olarak Selefiyye doktrinde ittifak halinde, sıfat naslarında Kitap ve sünnetin zâhirine uymanın en temel prensip olduğu iddia edilmekte ve kelâmcıların te'vili reddedilmektedir. Anlaşılan o ki Selefiyye'nin bu teorileri ile Kur'an tefsirlerinde ortaya koydukları somut gerçeklik arasında ciddi eleştirilere kapı aralayan paradoksal tutumlar ortaya çıkmaktadır.

Şüphesiz İbn Teymiyye ekolüne mensup olan İbnü'l-Vehhâb, Bin Baz, Şinkîfî, Reşid Rızâ, Kasımî gibi diğer çağdaş Selefi müfessir ve otoriteler de aynı yaklaşımı izlemektedirler. Çağdaş Selefi ilahiyatçılarının bu yaklaşımları neticesi, *tevhid te'vil*, *tekfir*, *şirk*, *tevessül*,

Tenzil ve Esrârü't-Te'vil, thk. Muhammed b. Abdurrahmân, Beyrut, Dârü ihyâi't-türâsîl'-Arabî, 1418/1997, C: II, s.135.

⁴⁴ Ebû'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârî el-Hanbelî, **Levâmiu'l-Envârî'l-behiyye ve sevâtii'l-esrârî'l-eseriyye li şerhü'd-Dürrati'l-müziyye fi akdi'l-firkati'l-merziyye**, I-II, 2. bs., Dimeşk, Müessetü'l-hâfikîn ve mektebetühâ, 1402/1982, c.1, s.73.

⁴⁵ İbn Useymîn, **Mecmû'u Fetâvâ ve Resâil**, C: I, s.165, C: X, s.1123.

⁴⁶ İbn Useymîn, **Mecmû'u fetâvâ ve Resâil**, C: VIII, s.253.

tasavvuf, haberi sıfatlar, selef ve içtihad gibi kavramlar Kur'an ve sünnetin bağlamından koparılarak Ehl-i sünnet tefsirleri açısından girift bir probleme dönüşmüş durumdadır.

Hal böyle olunca Selefiyye'nin savunduğu tefvîzü'l-keyf akidesi, çağımızda Kur'an ve sünnette beyan edilenin aksine problemli bir teoloji anlayışı ileri sürmektedir. Mamafih ashap, tâbiîn ve tebe-i tâbiînden oluşan selef-i sâlihîn, haberî sıfatların teşbih çağrıştıran anlamlarından kati bir şekilde uzak durmuşlardır. Dolayısıyla çalışmamız, özellikle tefvîz akîdesi bağlamında sıfat naslarını zâhirî ve hakiki anlamında yorumlayan Selefi doktrinini analiz etmeyi problem edinmiştir. Bu bağlamda Selefi teolojisinin arka planını, teorilerinin akıl ve nakil açısından geçerli olup olmadığını, etkilerini, sosyolojik ve siyasi yansımalarını, sonuçlarını, paradoksal tutumlarını ve çağımızda Ehl-i sünnet tefsirleri açısından meydana getirdiği sorunları tahlil etmektir. Nitekim, çağdaş Selefi tefsir ekolünün sıfat naslarında benimsediği yeni tefvîz akîdesi ve bu akîdeye göre geliştirdiği zâhirî hakiki yorum yaklaşımı bu düzeyde bir çalışmaya konu olmamıştır.

Araştırmanın Yöntemi

Konumuz gereği nitel bir araştırma yöntemi takip edilen çalışmamızda ilk önce Çağdaş Selefilik ve İbn Useymîn hakkında literatür taraması yapılmıştır. Ulaştığımız dokümanların orijinallliği kontrol edildikten sonra, ilgili dokümanlar belirli bir sistem içinde ve birbirleriyle mukayeseli olarak tasnif edilmiştir. Tanzim edilen verilerden hareketle **bütünsel çıkarımlara** ulaşmak için birbirine benzeyen gruplar oluşturularak **örnekleme yöntemine** başvurulmuştur.

Konumuz, nitel bir araştırma yöntemi gerektirmektedir. Bu itibarla araştırmamızla ilgili topladığımız **bulgulardan** ilk önce **betimleme** yöntemini kullanarak, bu bulguların araştırmanın problemine ilişkin olarak neleri söylediği ve hangi sonuçları ortaya koyduğu belirlenmiştir. İkinci olarak **analiz** işlemi başlatılmış ve bu aşamada veri sistemimizde doğrudan görülemeyen, ancak kavramsal kodlama ve sınıflama ile metin içindeki bağlantılar ortaya çıkarılmıştır. Tanzim edilen verilerden hareketle **bütünsel çıkarımlara** ulaşmak için birbirine benzeyen gruplar oluşturularak **örnekleme yöntemine** başvurulmuştur. Kimi zaman seçkisiz örnekleme, kimi zaman sistematik ve küme örnekleme yöntemleri kullanılmıştır. Araştırmamızda alanda var olan kuramlardan veya gerekirse tarafımızdan kategorize edilecek olan temalardan yararlanılmıştır. İbn Useymîn'in Selefi anlayışını ve tefsir metodunu ortaya çıkarırken önceki kuramlardan yararlanılmıştır. Üçüncü olarak **yorumlama** metodu ile mantıksal sonuçlar elde edilmiştir.

Bu itibarla tezimizin mihverinde yer alan İbn Useymîn ve Seleflilik hakkında objektif yorum ve yargılara ulaşabilmek için müfessirin yaşadığı ve resmî öğreti olarak Selefliliğin hüküm sürdüğü Suudi Arabistan coğrafyasına yaptığımız seyahatlerde; din eğitim ve öğretimi, akademik camia, görsel ve işitsel medya takip edilmiştir. Diğer yandan Selefî sosyolojisi nesnel olarak gözlemlenmiştir. Ayrıca, bilginlerle görüşülmüş ve çağdaş Selefiyye'nin teoriden pratiğe yansımaları hakkında tespitler yapılarak tezin zihnî alt yapısı oluşturulmuştur.

Tezimizin ana problematiği çerçevesinde çalışmanın evreninde yer alan kaynaklar okunmuş, konumuzun arka planını oluşturan düşünce yapısı analiz edilmiş ve üç bölüm halinde planlanan tezimizin bölümler arasındaki ana temanın akışı dikkate alınarak tündengelim yöntemine başvurulmuştur. Ancak her bir bölüm kendi lokasyonunda analiz edilirken kimi zaman düşünceyi geliştirme metotlarından yeri geldikçe tezin pasajlarına göre tümevarım, analogi, betimleme, karşılaştırma ve söylem analizi yöntemlerinin kullanılması hedeflenmiştir. Araştırmamızın amacı ve evreni doğrultusunda planlandığı şekliyle tez kaynaklarımız tasnif edilip analiz edildiğinde Selefî tefsir metodolojisinin Selefî teolojisinden ayrı olarak analiz edilemeyeceği kanısı oluşmuş, bunun için birinci bölümün ilk faslındaki tema, tasvir ve tahliller bu doğrultuda planlanmıştır.

Araştırmamızın birinci bölümünde; Selef, Selefî ve Seleflilik kavramları, Selefiyye'nin doğuşu analiz edilmektedir. Ayrıca Seleflilik ve Tefsir başlığında, Selefî tefsir kaynakları, “Menâr” ekolü gibi diğer ıslahatçı çağdaş Selefî tefsir akımlarının müteşâbih naslara yaklaşımları ve tahlil ve analiz edilmektedir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Muhammed b. Sâlih el-Useymîn'in Selefî şahsiyeti üzerinde durulduktan sonra, onun ilmî kariyeri hakkında bir değerlendirme yapabilmek için eserleri incelenmekte ve daha sonra henüz ülkemizde herhangi bir çalışmaya konu olmayan müfessirin tefsir metodu ile tefsirinin kaynakları **örneklem** kullanılarak tespit edilmektedir. Şüphesiz İbn Useymîn'in etkilendiği en önemli şahıs İbn Teymiyye'dir. Ayrıca İbn Useymîn, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kurduğu çağdaş Suudi Arabistan Selefî ekolüne mensuptur. Dolayısıyla İbn Useymîn'in Selefî kimliğini etkileyen bu iki Selefî şahsın görüşleri ve davetleri değerlendirilmektedir.

Üçüncü bölümde ise çağdaş Selefî muhtevanın İbn Useymîn'in tefsirinde yansımaları söylem analizi üzerinden tespit edildikten sonra eleştirel bir üslupla Selefî tefsir muhtevası tahlil edilmektedir. Bölümlerin akabinde tezin sorunsalı çerçevesinde vardığımız bulgulara göre tespit ve önerilerimize yer verilmektedir.

Araştırmamızın Kaynakları

Kur'an'ın tefsir edilmesini farz bir eylem olarak gören İbn Useymîn'in kasetlerden çözülüp basılan sûre tefsirleri otuz üç cilttir. İbn Useymîn, toplamda Kur'an'ın yetmiş üç sûresini tefsir etmiştir. Farklı ilim meclislerinde ders olarak verilen ve kasetlere kaydedilen yetmiş üç sûreden yirmi tanesi Celâleyn'e yaptığı ta'liklerdir. İbn Useymîn adına kurulan *Müessetü's-Şeyh İbn Useymîn el-Hayriyye* isimli vakıf kanalıyla müfessire ait sûre tefsirlerinin tamamı tetkik ve tahkik edilerek yayımlanmıştır. İbn Useymîn vakfının yaptığı sûre tefsirlerinin basımı 2002 yılında başlamış ve son cildin baskısı 2015 yılında sona ermiştir.

Araştırmamızda Muhammed b. Sâlih el-Useymîn'in Kur'an tefsirine yansıttığı Selefi tefsir metodolojisi tezimizin kuramsal çerçevesini oluşturmaktadır. Konunun bilimselliği sebebiyle çağdaş Selefilğin ana vatanı olan Suudi Arabistan coğrafyası dikkate alınarak ana şemanın inşasında birincil nitelikli Arapça orijinal kaynakların kullanılması tercih edilmiştir. Tezimize kaynaklık eden İbn Useymîn'in basılan sûre tefsirleri özetle şu şekildedir:

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtiha ve'l-Bakara (III Cild); *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü Âl-i İmrân* (II Cild); *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'n-Nisâ* (II Cild); *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Mâide* (II Cild); *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-En'âm*; *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf*. Ayrıca *Celâleyn*'e ta'lik olarak tefsir ettiği yirmi sûreden Nûr, Furkân, Şu'arâ, Neml, Kasas, Ankebût, Rûm, Lokmân, Secde, Ahzâb, Sebe', Fâtır, Yâsîn, Saffât, Sâd, Zümer, Gâfir, Fussilet, Şûrâ, ve Zuhruf sûresi 45. âyete kadar her bir sûre müstakil olarak basılmıştır. Bundan başka, müstakil olarak tefsir ettiği Hucurât, Kâf, Zâriyât, Tûr, Necm, Kamer, Rahmân, Vâkıa' ve Hadîd sureleri bir cilt halinde basılmıştır. Diğer yandan otuz yedi sureden oluşan Amme cüzünün tamamının baskısı bir cilt halinde yapılmıştır.

Bir başka tefsir eseri Fâtiha sûresinden başlayıp Âl-i İmrân suresi 30. âyete kadar Kur'an'ın ahkâmını istinbat ettiği *Ahkâmün mine'l-Kur'ân*⁴⁷ isimli tefsir çalışmasıdır. Bir diğer tefsir eseri müstakil konulu ahkâm tefsiri çalışmasıdır ki bu eserde fıkıh bab başlıkları temel alınarak ahkâm âyetlerinden istinbat yapılmaktadır.

İbn Useymîn adına kurulan vakfın basım işlemine başlamadan önce, İbn Useymîn'in tefsirinin daha eski bir baskısı *et-Tefsîrû's-Semîn li'l-Allâme el-Useymîn* ismiyle Eşraf b. Kemal tarafından yayına hazırlanıp 2009/1430 yılında Mektebetü't-Taberî eliyle Mısır'da on

⁴⁷ İbn Useymîn, *Ahkâmün mine'l-Kur'ân*, II, 2. bs., Riyad, Medâri'l-vatan li'n-neşr, 1434/2013.

dört cilt halinde basılmıştır. Nâşire ait bir “Mukaddime”nin yer aldığı bu baskı müfessirin kasetlerinden çözülmüş olsa da neşreden de ifade ettiği gibi bu baskıda kasetlerden net bir şekilde çözülmeyen kesitler bulunmaktadır. Diğer yandan nâşir tefsirde şahsına ait bazı düzenlemeler yapmıştır.⁴⁸ Neticede çalışmamızda, İbn Useymîn vakfının yaptığı tetkikli baskılar esas alınmaktadır.

İbn Useymîn’in tefsirinin yanı sıra kelâmî görüşlerini yansıttığı diğer eserleri de çalışmamızın ana kaynakları arasında yer almaktadır. Bunlar;

1. *Mecmûu’ Fetâvâ ve Resâili Fazîleti’ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn*. İbn Useymîn’in akaid, tefsir, fıkıh, hadis ve usul alanında fetva, risale, şerh ve eserlerinin cem edildiği yirmi altı ciltlik külliyattan oluşmaktadır. Sayısız Kur’an âyetini tefsir etmesi, müfessirimizin Selefî görüşlerinin kapsamlı bir şekilde ele alındığı bir ana müracaat kaynağı olması itibarıyla, araştırmamızda ana kaynaklarımız arasında yer almaktadır.

2. *Usûlün fi’t-Tefsîr*.⁴⁹ İbn Useymîn’in tefsir usulü yaklaşımını ve ulûmü’l-Kur’ân ile görüşlerinin beyan edildiği bir eserdir. Özellikle müfessirin Kur’an’ı tefsir ederken ilmi ehliyet açısından yükleneceği vizyon ve misyonu dile getiren, yine tefsir kaynaklarının kategorik olarak nasıl sıralanacağı, rivayet tefsirindeki ihtilaf olgusuna nasıl yaklaşılabileceği, Kur’an’da teâruz kavramıyla ilgili meseleleri ele alan bir eser olması sebebiyle ana kaynaklar arasında değerlendirilmiştir.

3. *Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr li-İbn Teymiyye*.⁵⁰ Eserde, İbn Teymiyye’nin Selefî tefsir metodolojisini kuramladığı usul ve tartışmalar yer almaktadır. Rivayet ve dirâyet tefsiri kavramları, tefsirde ihtilaf olgusu, rivayet tefsirinin avantaj ve dezavantajları, salt re’y ile Kur’an tefsirinin hükmü gibi temel meseleleri ele alması sebebiyle tezimizde birinci derecede müracaat kaynağı olmuştur.

4. *Şerhu’l-Akîdeti’l-Vâsıtiyye li Şeyhi’l-İslâm İbn Teymiyye*. İbn Useymîn’in İbn Teymiyye’nin Akîdetü’l-Vâsıtiyye üzerine yaptığı bu şerhte, tefsirinden sonra Allah’ın isim ve sıfatlarının zâhirleri üzerine ve hakiki anlamda anlaşılması gerektiğini ayrıntılı delilleriyle

⁴⁸ Bkz. İbn Useymîn, *et-Tefsîru’s-Semîn li’l-Allâme el-Useymîn*, XIV, yay. haz. Eşref b. Kemâl, Kahire, Mektebetü’t-taberî, 1430/2009, C: I, s.17-19.

⁴⁹ İbn Useymîn, *Usûlün fi’t-Tefsîr*, thk. Kısmü’t-tahkîk fi’l-mektebe el-İslâmiyye, y.y., el-Mektebeu’l-İslâmiyye, 1422/2001.

⁵⁰ İbn Useymîn, *Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr li-İbn Teymiyye*, nşr. Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr, Riyad, Dâru’l-vatan, 1415/1995.

ispatlamış olması bakımından müfessirin esas görüşlerinin teyit edilmesini sağlaması cihetiyle ana kaynaklarımız arasına alınmıştır.

5. *Fethu Rabbi'l-Beriyye bi Telhîsi'l-Hameviyye*.⁵¹ Eserin aslı, Hamalîların Allah'ın isim ve sıfatları hakkında soruları üzerine İbn Teymiyye'nin Selefiyye akaidini takrir ettiği ve bu eserdeki görüşlerinden dolayı yargılandığı bir eserdir. İbn Useymîn'in özetlediği eser Selefiyye'nin temel kaynaklardan birisi olup eserde Kur'an ve sünnette geçen "el", "yüz" ve "göz" gibi haberi sıfatlar Selefî doktrinine göre yorumlanmıştır. Ancak, İbn Teymiyye bu eserdeki görüşleri sebebiyle çağındaki Ehl-i sünnet kelâm ekolleri tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

6. *el-Kavlü'l-Müfîd alâ Kitâb'i't-Tevhîd*.⁵² Çağdaş Selefiyye'nin en önemli kitabı olan *Kitâbü't-Tevhîd*⁵³ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Müslümanları tekfir etmek için *tevhid* kavramı üzerine başlattığı Selefî hareketinin teori, argüman ve usullerinin beyan edildiği, Suudi Arabistan Vehhâbî ekolünün akîdesinin takrir edildiği Selefiyye'nin baş ucu kitabıdır. İbn Useymîn, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın iddia ettiği tevhid anlayışının temelini oluşturan "tevhîdü'l-ibâde"ye zannınca aykırı gördüğü şirk unsurlarını açıkladığı eser üzerine tafsilatlı bir şerh yazmıştır. Müfessir yaptığı şerhte; İbnü'l-Vehhab'ın Selefîliğe dair görüşleri savunmuş, bunun yanında pek çok Kur'an kavramını açıklamış ve ilgili kitapta geçen âyetleri Selefiyye akımının usulleri bağlamında kapsamlı bir şekilde tefsir etmiştir.

7. *Esmâüllâh ve Sıfâtühû ve Mevkîfû Ehli's-Sünneti minhâ*.⁵⁴ Eser İbn Useymîn ve Selefiyye'nin Allah'ın isim ve sıfatlarında kelâmî görüşlerinin sistematik bir şekilde ele alınması açısından çalışmamızın problematiği alanında bize sağlıklı veriler sunmaktadır. *Şerhu Keşfi's-Şübühât*⁵⁵ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Selefî akîdesi doğrultusunda on küsur kadar şirk unsurunun İbn Useymîn'in tarafından rubûbiyyet, ulûhiyyet ve Allah'ın isim ve sıfatları bağlamında şerh edilerek tevhid açısından delilleriyle birlikte değerlendirildiği, tevhidle ilgili tefsirindeki görüşlerinin kapsamlı şekilde işlendiği bir eserdir.

⁵¹ İbn Useymîn, *Fethu Rabbi'l-Beriyye bi Telhîsi'l-Hameviyye*, Riyad, Dârü'l-vatan li'n-neşr, t.y.

⁵² İbn Useymîn, *el-Kavlü'l-Müfîd alâ Kitâb'i't-Tevhîd*, II, Suudi Arabistan, Dârü İbni'l-Cvezî, 1424/2003.

⁵³ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü't-Tevhîd* (Mü'ellafâtü's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb içinde), thk. Abdülaziz b. Abdurrahmân es-Saîd vd., Riyad, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, t.y.

⁵⁴ İbn Useymîn, *Esmâüllâhi ve Sıfâtühû ve Mevkîfû Ehli's-Sünneti minhâ*, y.y., Dârü's-şerîa, 1424/2003

⁵⁵ İbn Useymîn, *Şerhu Keşfi's-Şübühât ve Yelîhi Şerhu'l-Usûli's-Selâse*, Riyad, Dârü's-süreyyâ li'n-neşr ve't-tevzi, 1416/1996.

Ortaya koyduğu sistematik düşünceleri ile Selefliliğin kurucusu olan Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'l-Cehmiyye ve 'z-Zenâdika*'sı⁵⁶ çalışmanın kaynakları arasındadır.

Mecmû'u'l-Fetâvâ.⁵⁷ İbn Teymiyye'nin bütün eserlerinin, risale, görüş ve fetvalarının cem edildiği bir külliyattır. Hiç şüphesiz bu eser, İbn Teymiyye'nin tenkitlerini, tefsir, hadis, kelâm, tasavvuf, fıkıh ilimlerindeki ilmini ve onların meseleleriyle ilgili yorumlarını ve Selefiyye hakkındaki görüşlerini tespit etmek ve analiz etmek için müracaat ettiğimiz ana kaynaklardan birisidir.

Mukaddimetün fi Usûli't-Tefsîr.⁵⁸ Bu eserde İbn Teymiyye tefsir tarihine yön verecek şekilde ilk kez Kur'an tefsirini rivayet ve dirâyet olarak ikiye ayırmış ve her iki metodu zayıf ve güçlü yönleriyle tenkit etmiştir. Hacmi küçük ancak etkisi büyük olan eserinde özellikle, Kur'an tefsirinde te'vilci geleneği eleştirmiştir. Nitekim, Selefi tefsir metodolojisinin ilke ve kaynakların yer aldığı İbn Teymiyye'nin meşhur *Mukaddime*'si çağdaş Selefiyye'nin ana müracaat kaynakları arasında yer almıştır.

Derü' Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl.⁵⁹ İbn Teymiyye'nin, filozof, mütekellim, mutasavvıf ve mantıkçıların geliştirdikleri akıl ile nakli mezceden kelâmî metotları tenkit etmek için yazdığı eser, tahkikli basımıyla on ciltlik bir hacme ulaşmıştır. İbn Teymiyye eserinde ana fikir olarak Selefiyye'nin ana ilkelerinden birisi olan akıl ve nakil arasında çatışma olmadığını iddia etmektedir.

el-İntisâr li-Ehli'l-Eser(Nakzu'l-Mantık).⁶⁰ İbn Teymiyye'nin Seleflikle ilgili temel argümanlarının işlendiği ve "*Nakzu'l-Mantık*" ismiyle de yayımlanmış ve bu ismi ile meşhur olmuştur. Müellif eserinde, Selef mezhebini savunmuş ve diğer mezheplere karşı zemmettiği mantık ilmi çerçevesinde reddiyeler getirmiştir. Ancak onun bu tartışmalı görüşleri Ehl-i sünnet kelâm ekolleri tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk. Sabri b. Selâme Şâhîn, y.y., Dârü's-sebât li'n-neşr ve't-tevzi, t.y.

⁵⁷ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, I-XXXV, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Medîne, Mucemmu'l-Melik Fehd litubâa'ti'l-Mushafi's-Şerîf, 1416/1995.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Mukaddimetün fi Usûli't-Tefsîr*, Beyrut, Dâru mektebet'il-hayât, 1490/1980.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Derü' Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Suudi Arabistan, Cami'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.

⁶⁰ İbn Teymiyye, *el-İntisâr li-Ehli'l-Eser* (el-Matbû' bi-İsmi: Nakzü'l-Mantık), 3. bs., thk. Abdurrahmân b. Hasan Kâid, Riyad Dâru atâati'l-ilm- Beyrut Dâru ibn hazm, 1440/2019.

*Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakzi Kelâmî's-Şîa el-Kaderiyye.*⁶¹ İbn Teymiyye'nin Şîa'ya karşı reddiyelerini içeren meşhur bir eseridir.

*el-Akîdetü'l-Vâsıtiyye*⁶², İbn Teymiyye'nin Selefiyye akaidini özet bir şekilde takrir ettiği bir eserdir. Söz konusu eser çağdaş Selefiyye öğretisinde ana metinler arasında bulunmaktadır. Bundan dolayı, metin üzerine çağdaş Selefi otoriteler çeşitli şerhler yazmaktadırlar.

et-Tedmüriyye: Tahkîku'l-İspâiti li'i-Esmâi ve's-Sıfâti ve Hakikatü'l-Cem' beyne'l-Kaderi ve's-Şer', İbn Teymiyye'nin tevhid, Allah'ın isim ve sıfatları, kader gibi tartışmalı mevzularda Selefi akîdesini delilleriyle birlikte ispat edip savunduğu, tenzih, teşbih ve tecsîm kavramlarının tahlil edilip tartışıldığı bir eserdir. Ancak bu eserde ileri sürdüğü tartışmalı görüşleri sebebiyle İbn Teymiyye çağdaşı olan diğer mezhep taraftarlarınca ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur. Nitekim, çağdaş Selefiyye'nin İbn Teymiyye'nin Selefi kelâmıyla ilgili bu ve benzer eserlerindeki tercih ettiği uç görüşleri üzerine kurulmuş bir akım olduğu gözlemlenmektedir.

*er-Resâil eş-Şahsiyye.*⁶³ Araştırmamızda çağdaş Selefilik'in kurucusu olan Muhammed b. Abdülvehhâb'ın on sekizinci yüzyılda tevhid gayesiyle Müslüman bir coğrafyada, iddia ettiği şirk unsurlarına karşı başlattığı fikrî, siyasi ve silahlı cihat hareketinin arka planını ilk elden analiz edeceğimiz temel bir Selefi kaynaktır.

Çalışmamızın genelinde *Kitâbu'l-Ayn, Cemheretü'l-Lüga, Tehzîbü'l-Lüga, es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-Arabiyye, Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga, el-Muhît fî'l-Lüga, Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, Lisânü'l-Arab, el-Kâmûsü'l-Muhît* gibi mu'cemler kavramların analiz edilmesinde kaynaklarımız arasında bulunmaktadır.

Bağdâdî'nin *el-Fark Beyne'l-Fırak'ı, Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i*, Muhammed Ebû Zehra'nın *Târîhü'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye fî's-Siyâse ve-Akâid ve Târîhi'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye'si*; Makrîzî'nin *el-Mevâiz'i*; Zerkeşî'nin *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân'ı*; Suyûtî'nin *el-İtkân'ı*; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn'u*; Ebû Mansûr el-

⁶¹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakzi Kelâmî's-Şîa el-Kaderiyye*, I-IX, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, y.y., Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406/1986.

⁶² İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-Vâsıtiyye: İ'tikâdü'l-Firkati'n-Nâciyeti'l-Mensûra ilâ Kıyâmi's-Sâa' Ehl-i's-Sünne ve'l-Cemâa*, 2. bs., thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdi'l-Maksûd, Riyad, Edvâu's-Selef, 1420/1999.

⁶³ Muhammed b. Abdülvehhâb, *er-Resâil eş-Şahsiyye* (Mü'ellesâtü's-Seyh Muhammed b. Abdülvehhâb içinde, altıncı bölüm), thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdillâh el-Fevzân – Muhammed b. Sâlih el-Ukaylî, Riyad, Câmiatü'l-İmâm b. Muhammed Suûd, t.y.

Mâtürîdî'nin *Te'vîlatü Ehli's-Sünne'si*; Zemehşerî'nin *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl'i*; Nesefî'nin *Medârükü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl'i*; Kurtubî'nin *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an'ı*; İbn Âşûr'un, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr'i* gibi eserler çalışmamızın kaynakları arasında yer almaktadır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, *el-Mevsûatü'l-Arabiyye el-Âlemiyye ve Mevsûatü'l-Hadâratı'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye* ansiklopedilerinin “*es-Selefiyye*” maddeleri çalışmamızda Selefilğin yorumlanmasında kaynaklık etmektedir.

Çağdaş Selefiyye'nin analiz edildiği, Müfrih b. Süleymân el-Kûsî'nin, *el-Menheci's-Selefi*: (*Ta'rîfuhû, Târîhuhû, Mecâlâtühû, Kavâidühû, Hasâisühû*) isimli eseri; Mustafa Hilmi'nin, *Kavâidü'l-Menheci's-Selefi fi'l-Fikri'l-İslâmî'si*; Abdülazîz es-Sîlî'nin, *el-Akîdetü's-Selefiyye beyne'l-İmâm Ahmed ve'l-İmâm İbn Teymiyye'si*; Kerîm Şâtî es-Sirâcî, “*es-Selefiyye en-Neşe ve't-Tatavvur: Dirâse Tahlîliyye'si*”; Sa'dî b. Hamûd Eş-Şemmerî'nin *ed-Da'vetü's-Selefiyye Hakikatühâ-Usulühâ-Hasâisühâ-Meâlimühâ'sı* Selefilğin, doğuşu, arka planı, evrilme süreçleri ve çağdaş Selefilğin analiz edilmesinde temel kaynaklarımız arasında yer almaktadır.

Muhammed b. Halîfe b. Ali et-Temîmî'nin, *Mu'tekadü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa fi Tevhîdi'l-Esmâ ve's-Sıfât* isimli çalışması; Osmân b. Abdillâh b. Bîşr en-Necdî'nin, *Unvânü'l-Mecd fi Târîhi Necd* adlı eseri; Fehd b. Abdirrahmân b. Süleymân er-Rûmî'nin, *İtticâhâtü't-Tefsîr fi'l-Karni'r-Râbi' Aşar* ismindeki eseri; Müsâid b. Süleymân b. Nâsır et-Tayyâr'ın, *Envâü't-Tasnîfi'l-Mücellika bi't-Tefsîri'l-Kurâni'l-Kerîm, Fusûlün fi Usûli't-Tefsîr ve et-Tefsîrû'l-Lugavî li'l-Kurâni'l-Kerîm* gibi eserler, araştırmamızda çağdaş Selefi tefsir ekolünün tahlil edilmesinde müracaat edilen kaynaklar arasında bulunmaktadır.

Literatür Değerlendirmesi

a-Yurt İçinde Yapılan Çalışmalar

Araştırmamızın konusuyla ilgili akademik camiada yapılan çalışmalardan birisi Yakup Bıykoğlu'nun 2012'de hazırladığı *Kur'an'ın Selefi Yorumu: Şevkânî'nin Tefsir Yöntemi*⁶⁴ adlı doktora tezidir. Aslı doktora tezi olan ve 2012 yılında yapılmış olan bu çalışma, Yemen'li müfessir Şevkânî'nin yaptığı tefsir tahlilleri örnekleme yöntemiyle ele alınmış,

⁶⁴ Geniş bilgi için Bkz. Yakup Bıykoğlu, *Kur'an'ın Selefi Yorumu: Şevkânî'nin Tefsir Yöntemi*, İz Yayıncılık, 2015.

özellikle tefsir ve Kur'an ilimlerindeki görüşleri Müfessirin diğer eserleri de dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Yemen coğrafyasının kültürel yapısının Şevkânî üzerindeki etkileri de göz önünde tutularak, Şevkânî'nin tefsirinde uyguladığı tefsir yöntemi, tefsirinin kaynakları, Kur'an ilimleri ve tefsire dair görüşleri değerlendirilmiştir. Diğer yandan tefsirinin özellikleri Selefi yorum, fıkıh, dilbilim, tasavvuf ilimleri açısından analiz edilmiştir. Ne var ki, bu çalışma bizim tezimizin ana problemine cevap vermemektedir.

Bir diğer çalışma Resul Ersöz'ün *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*⁶⁵ başlığıyla 2018'de yayımladığı ve aslı doktora çalışması olan eserdir. Müellif eserinde Selefiyye'nin doğuşunu selef, Selefi, halef ve selef-i sâlihîn gibi kavramaları analiz etmiştir. Selefiyye'yi mütekaidimin Selefiyye ve İbn Teymiyye sonrasında Muhammed b. Abdülvehhâb'a kadar olan dönemi klasik dönem Selefiyye olarak ikiye ayırmıştır. Çağımızdaki Selefi hareketler hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Eser, erken ve klasik dönem Selefiyye'sinin tefsir yaklaşımlarını değerlendirmiş olması bakımından bir kaynak niteliğindedir. Ancak çalışma, tezimizin ana problemi olan çağdaş Selefilik'in müteşâbih nasları zâhirî ve hakiki anlamda yorumlamasıyla ilgili konuları ihtiva etmemektedir.

Bir diğer çalışma ise 2017 yılında Abdurrahim Kızılsöker'in *Kur'an'a Selefi Yaklaşım İbn 'Useymin Örneği*⁶⁶ isimli doktora çalışmasıdır. Ancak, bu çalışma İbn Useymin'in Selefi tefsir metodunu ana kaynak olarak *el-Kenzu's-Semîn fî Tefsîri İbn Useymin* isimli esere dayandırmaktadır. Bu eser, İbn Useymin'in eserlerinin İbn Useymin vakfının tahkikli basımından önce, İbn Useymin'in öğrencilerinden Âdil b. Sa'd'ın derlemesi ile, Nâşirûn Yayınevi tarafından 2010 yılında basılmıştır. Eser, İbn Useymin'in kelâmî görüşlerini yansıtmaları bakımından alana katkı sağlamaktadır. Çalışmamızın söz konusu tezden farkı, müteşâbih lafızlarda Selef ve Ahmed b. Hanbel'in mezhebi olan *tefvîzü'l-mana ve'l-keyf* akidesinin, Selefi ilahiyatçısı İbn Teymiyye'den sonra *tefvîzü'l-keyf* akidesine dönüşmesini konu edinmektedir.

el-Kenzu's-Semîn fî Tefsîri İbn Useymin adlı eser İbn Useymin'in kasetlerinden çözülmüş sûre tefsirlerine ve İbn Useymin'in tefsir etmediği diğer sûrelerin ise öğrenciler tarafından Abdurrahmân b. Sa'dî'nin tefsirine dayanarak metin içinde bazı düzenlemeler yapılmak suretiyle derlenmiştir. Henüz İbn Useymin'in tefsirinden çözülmeyen bazı ses

⁶⁵ Geniş bilgi için Bkz. Resul Ersöz, *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*, İstanbul, Ensar, 2018.

⁶⁶ Geniş bilgi için Bkz. Abdurrahim Kızılsöker, *Kur'an'a Selefi Yaklaşım İbn 'Useymin Örneği*, Sonçağ Akademi, 2021.

kayıtları bu eserde yer almamaktadır. Ancak, “Müessesetü’ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye” vakfı kurulan komisyonlar marifetiyle İbn Useymîn’in eserlerini tashihli olarak neşretmeye başlamıştır. Müessese, İbn Useymîn’in derslerde işlediği metinlerin kaydedildiği ses kayıtlarını çözüp tashih ettikten sonra basımını gerçekleştirmektedir. Nitekim, bu çalışmalar kapsamında, İbn Useymîn’in sûre tefsirlerinden oluşan tüm tefsir külliyatı “Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-Azîm: (Sûre ismi)” şeklinde neşredilmiştir. Müellifin eserlerinde artık, vakfın gözetiminde yapılan baskılar esas alınmaktadır.

Diğer yandan araştırmamızın ana konusunda olmamakla birlikte, konumuzun sahasıyla ilgili bir yönüne değinen bazı çalışmalar da mevcuttur. Bu çalışmalardan birkaçına burada değinmekte fayda vardır.

Mehmet Kadri Demir’in 2020’de hazırladığı *Cihâdî Selefîlik ve Kur’an Yorumu* adlı doktora tezi bu çalışmalardan bir tanesidir. Mehmet Kadri Demir, *Cihâdî Selefîlik ve Kur’an Yorumu*, Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi, 2020. Araştırma çağdaş Selefîliğin bir alt kolu halinde çağımızda ortaya çıkan Cihâdî Selefîliği tahlil etmek için, bu akımın fikri alt yapısını, ortaya çıkmasında etkili olan faktörleri, diğer Müslümanlara karşı tutumlarını, amaçlarını tespit etmeyi hedeflemiştir. Yine araştırmada Cihâdî Selefîlerin Kur’an’ı anlama, yöntem ve üsluplarını tespit etme ve Kur’an âyetlerini yorumlama usulleri, yorumladıkları âyetlerden yaptıkları çıkarımlar, faaliyetlerini âyetlerle nasıl destekledikleri, âyetleri yorumlama üslupları bazı müfessirler baz alınarak değerlendirilmiştir. Bu çalışma yöntem olarak Selefî tefsir metodolojisini içermemektedir.

Bir diğer çalışma ise, Kadir Eser, *Ashabu’l-Hadisten Günümüze Selefî Tefsir Geleneğinin Oluşumu*⁶⁷ isimli basılmış doktora tezi 2022 yılında tamamlanmıştır. Müellif çalışmasında Ashâbü’l-hadîs’ten günümüze kadar Selefî tefsir geleneğini ele almıştır. Bu bağlamda bu ekolün vahye yaklaşımları ve Kur’an ve Kur’an ilimleriyle ilgili görüşleri değerlendirilmiştir. Müellif, onların, Kur’an tasavvurunun Kur’an’ın aslı duruşuyla çeliştiği sonucuna varılmıştır. Araştırmada İbn Teymiyye’nin Kur’an tefsiri metodolojisini kuramladığı tespit edilmiştir. Yine İbn Teymiyye’nin tefsir ve te’vil kavramlarına yaklaşımları tahlil edilmiştir. Araştırmada tefsirde akıl meselesi tartışılmış, Ashâbü’l-hadîs’in katı akıl yaklaşımı ve bu okumaya aykırı davranan İbn Batta ve Ebû Ya’lâ’nın akla daha geniş alan açma çabaları değerlendirilmiştir. Çalışmada ayrıca bazı kavramlar hakkında Selefî tefsir örnekleri

⁶⁷ Geniş bilgi için Bkz. Kadir Eser, *Ashabu’l-Hadisten Günümüze Selefî Tefsir Geleneğinin Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, 2023.

serdedilmiştir. Filhakika, çalışmada içerdiği konular sebebiyle değerli görüşlere ulaşılmış olsa da İbn Teymiyye'den sonra Selefi tefsir paradigmasının değişmesi problemine değinilmemektedir.

Yine çalışmamızın bazı problemlerine değinilmiş makaleler yazılmıştır. Abdurrahim Kızılsöker tarafından kaleme alınan “İbn ‘Useymin’in Tefsiri Bağlamında Kader Meselesi”⁶⁸, “el-Kenzu’s-Semîn fî Tefsîri İbn ‘Useymin’ Tefsirinde Kur’ân İlimleri”⁶⁹ başlıklı çalışmalar ile Mustafa Öztürk tarafından kaleme alınan “Selefilik ve Tefsir”⁷⁰, “Tefsir Geleneginde Selefilik Ekolü”⁷¹, “Zâhirî-Literalist Anlayışın İslâm Düşüncesindeki ve Çağdaş Seleflikteki İzdüşümleri”⁷² başlıklı çalışmalar bunlardan bazılarıdır. Gerek yüksek lisans/doktora tezi gerekse makale düzeyinde Seleflikle ilgili yapılan bu çalışmalar tezimizin ana konusu olan İbn Useymin ve onun Selefi tefsir metodolojisini kapsamlı bir şekilde yansıtmamaktadır.

b-Yurt Dışında Yapılan Çalışmalar

İbn Useymin hakkında yurt dışında Arap dilinde doktora ve yüksek lisans tezi olmak üzere yüzün üzerinde araştırma tespit etmiş bulunmaktayız. Nitekim fikir vermesi ve bundan sonraki çalışmalara yön vermesi açısından bu çalışmaların listesine araştırmamızın ekler bölümünde yer vereceğiz. Bunlar içinde tezimizle ilgili olanlar şunlardır:

*Cuhûdü’ş-Şeyh İbn Useymin ve Ârâühû fî’t-Tefsiri ve Ulûmi’l-Kur’an*⁷³ isimli çalışma, aslı doktora tezi olan bir eserdir. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Büreydî, eserinde, İbn Useymin’in tefsire yaklaşımını, tefsir metodunu, tefsirindeki kaynaklarını ve *ulûmü’l-Kur’an* ile ilgili görüşlerini tespit ve tahlil ederek İbn Useymin’in tefsir metodolojisinin gün yüzüne çıkmasında önemli katkı sunmuştur.

Nedvetü Cuhûdü’ş-Şeyh Muhammed el-Useymin el-İlmiyye: Dirâsât Menheciyye Tahliliye. Suudi Arabistan’da İbn Useymin’in vefatından önce hocalık yaptığı Kasım Üniveristesi’nde

⁶⁸ Abdurrahim Kızılsöker, “İbn ‘Useymin’in Tefsiri Bağlamında Kader Meselesi”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C: IX, s.19, s.145-155, Diyarbakır 2017.

⁶⁹ Abdurrahim Kızılsöker, “el-Kenzu’s-Semîn fî Tefsîri İbn ‘Useymin Tefsirinde Kur’ân İlimleri”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, C: I, s.2, s.1-25, 2017.

⁷⁰ Mustafa Öztürk, “Selefilik ve Tefsir”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* 08-10 Kasım 2013, s.191-267.

⁷¹ Mustafa Öztürk, “Tefsir Geleneginde Seleflik Ekolü”, *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, C: I, s.1-2 (Seleflik), s.195-252.

⁷² Mustafa Öztürk, “Zâhirî-Literalist Anlayışın İslâm Düşüncesindeki ve Çağdaş Seleflikteki İzdüşümleri”, *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*, İstanbul 2019, s.295-332.

⁷³ Ahmed B. Muhammed B. İbrâhim el-Büreydî, *Cuhûdü’ş-Şeyh İbn Useymin ve ârâühû fî’t-tefsiri ve ulûmi’l-Kur’an*, Mektebetü’r-rüşd, Riyad, 1426/2005.

2012 yılında düzenlenen isimli uluslararası sempozyumda, İbn Useymîn'le ilgili tefsirden akaide, fıkhıtan hadise, filolojiden içtihadıtan ilâhiyat yaklaşımına kırk yedi tebliğ sunularak İbn Useymîn'in ilmi şahsiyeti tartışılmıştır. Ne var ki, ilgili sempozyumdaki tebliğler İbn Useymîn'in Selefi görüşlerini savunmakta, müfessirin Selefi tefsir metodolojisine bir eleştiri getirmemektedir. Sempozyumda sunulan tebliğlere aşağıdaki linkten ulaşılabilir. ⁷⁴

Bu tebliğlerden Hasan b. Ali b. eş-Şehrânî'nin sunduğu “*Menhecü's-Şeyh İbn Useymîn fî Tefsiri Garîbi'l-Kur'ân*” isimli tebliği, İbn Useymîn'in ilmi şahsiyeti hakkında bilgiler vermesinin yanında, onun *garîbü'l-Kur'ân* kavramına verdiği değeri ve tefsirinde garîbü'l-Kur'an'ı; Kur'an, Sünnet, şiir, siyak sibak ve dil bilimine göre tefsir etmesini ele almaktadır.

Bû Ubeyd el-İzdihâr'ın “*Menhecü's-Şeyh İbn Useymîn fî Dirâseti'l-Akîdeti's-Selefiyye e's-Sahîha*” isimli tebliği ve Muhammed b. Hamûd el-Fevzân'ın kaleme aldığı “*Cuhûdü's-Şeyh İbn Useymîn ve Menhecühû fî Takrîri Tevhîdi'l-Ulûhiyye*” adlı tebliğinde İbn Useymîn'in Selefi kelâm anlayışı tahlil edilmektedir. Söz konusu tebliğlerde, müfessirin eserlerinde Selefi kelâmını nakli ve akli delillerle savunması, çağdaş kelâmî meselelerle ilgi görüşlerini beyan etmesi ve diğer mezheplere karşı reddiyelerde bulunma yöntemini değerlendirilmektedir. Ayrıca, İbn Useymîn'in nasları yorumlama metodu, nakli akla takdim etmesi, tevhid anlayışı, Ehl-i kelâm'a reddiyeler getirmesi gibi tezimizde Selefi düşüncesini tahlil etmemize öncülük edecek konular ele alınmıştır.

Abdülazîz b. Süleymân b. İbrâhim el- Müzeynî'nin “*Mevkîfü's-Şeyh İbn Useymîn mine'l-Kirâati min Hılâli Tefsîrihi*” isimli tebliğinde, İbn Useymîn'in tefsirinde uyguladığı kıraat metodunu değerlendirilmektedir. Tebliğ sahibi, müfessirin, Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etmesi ve Kur'an'ın yedi kıraat üzerine indirilmesi hakkındaki görüşlerini yorumlamaktadır. Tebliğ sahibi, İbn Useymîn'in şahsî Mushaf'ına muttali olmuş onun kıraatlerle ilgili Mushaf'ından tuttuğu not ve rumuzları incelemenin yanında, müfessirin İslam ilimleri disiplinlerine olan hakimiyetini değerlendirilmiştir.

Recep Abdülmunsıf Abdülfettâh “*Menhecü's-Şeyh İbn Useymîn Beyâni Müşkili'l-Kur'âni'l-Kerîm*” başlığını taşıyan tebliğinde, müşkilü'l-Kur'anı kavram olarak açıklamakta, bu ilmin önemini belirten âlimlerin görüşlerine yer vermektedir. Yazar tebliğinde, müşkilü'l-Kur'an hakkında var olan belli başlı eserleri serdettikten sonra, İbn Useymîn'in gerek

⁷⁴ Buhûsü nedveti cühûdü's-Şeyh İbn Useymîn (li mecmua mine'l-ulemâ ve'l-esâtiz), *Tarîku'l-İslâm*, (Çevrimiçi): <https://ar.islamway.net/collection/12207/> 11.10.2021

tefsirinde ve gerekse şerh, risale, fetva ve gazete makalelerinde yer alan zâhirde teâruz izlenimi veren müşkil âyetlerdeki teâruzü gidermesine dair analizlerini değerlendirmektedir. Tebliğ sahibi İbn Useymîn'in teâruz anlayışının *ihtilâfû't-tezâd* ile *ihtilâfû't-tenevvu*'ya dayandığını belirtmektedir. Bunun haricindeki zâhiren teâruz içinde görülen âyetlerdeki ihtilafların ise, İbn Useymîn'in yaklaşımına göre, Kur'an'a muhatap olanların eksik, yanlış vb. şahsi anlayışlardan kaynaklandığı vurgulanır. Müfessirin benimsediği tefsir ilkesine göre, sarîh akıl ile sahîh naklin bir çatışma içine girmeyeceği, hatta Kur'an ve sünnetin birbiriyle teâruz içinde olmayacağı belirtilir.

Kâid Muhammed Abdü'l-Macid eş-Şümeyrî, *Menhecû's-Şeyh İbn Useymîn ve Cühûdühû fi't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'an*, Doktora Tezi, Ümmü Dermân Üniversitesi, 2000. Müellif, İbn Useymîn'e ait ana kaynakları referans alarak, İbn Useymîn'in hayatını, ilmi konumunu, Selefi davetinin esaslarını, tefsir ve Kur'an ilimlerine dair eserlerini konu başlıkları şeklinde değerlendirmiştir. Ayrıca, İbn Useymîn'in Kur'an'ın Kur'an ile, Kur'an'ın Sünnet ile Kur'an'ın sahâbe kavli ile tefsir ettiği Selefi tefsir metodolojisini ve tefsirinin kaynaklarını tahlil etmiştir. Şümeyrî'nin değerlendirmesine göre, İbn Useymîn'in tefsirinde kıraat ilmine yer verilmesi, zayıf hadisin delil olarak kullanılmaması, İsrâîliyyattan kaçınılması, müşkilü'l-Kur'ân il ilgili tahlilleri ve müfredâtü'l-Kur'ân tahlilleri ön plana çıkmaktadır.

Ayrıca Şümeyrî, İbn Useymîn'in görüşleri tercih etme usulünü, tefsirinde Selefi akîdesini savunması gibi özellikleri tahlil edip analiz etmiştir. Arap dilinde Sudan'da yapılmış olan söz konusu teze dijital platform olan "Dârü'l-Manzûme" üzerinde tarafımızdan yapılan spesifik alan çalışmaları esnasında ulaşılmıştır. Yalnız, eser İbn Useymîn'in Selefilîğinin ispatlanması üzerine yazılmış olup Selefiyye'nin görüşlerini tartışmaya açmamaktadır. Dolayısıyla kapsam olarak çalışmamızın temel sorusuna cevap vermemektedir.

Gerek Suudi Arabistan ve gerekse diğer Arap akademik camiasında İbn Useymîn hakkında yüzün üzerinde akademik çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan her biri tefsir, fıkıh, kelâm, belagat, hadis, tercihleri, dilbilimi, ulûmü'l-Kur'ân vb. alanlarda İbn Useymîn'in ilim anlayışını ele alması bakımından kıymetlidir. Ancak, çalışmamızın ana problemi bu çalışmalarda yer almamaktadır. Diğer yandan, ülkemiz akademik camiası açısından bu çalışmaların çoğuna erişme imkânı kısıtlıdır.⁷⁵

⁷⁵ İbn Useymîn hakkında Arap dünyasında yapılmış akademi çalışmalarının isimlerinin yer aldığı listeye şu linkten ulaşılabilir: er-Resâilü'l-câmiyye fi türâsi's-Şeyh İbn Useymîn, Hâni Hilmi, *hanyhelmy.com*, (çevrimiçi); <https://hanyhelmy.com/> 19. 05.2024

Ezcümle İbn Useymîn'in hakkında yapılan söz konusu çalışmalar tezimizle ilgili ortaya koyduğumuz problemlere lokal olarak değinmiş olsalar da kapsamlı olarak araştırmamızın ana sorusuna yanıt vermemektedirler. Bu itibarla biz İbn Useymîn'in Selefi tefsir metodolojisini, tarihi arka planından başlamak üzere çağımıza kadar geçirdiği evrilme süreçlerini tahlil ve analiz ederek incelemiş olacağız. Böylece, çağdaş Selefi tefsirinin İbn Teymiyye ve İbn Kayyım'ı izleyerek müteşâbih naslarda benimsediği zâhirî ve hakiki anlamın parametrelerini ve bu yaklaşımın ortaya çıkardığı paradoksal durumların analizini yapmış olacağız.



BİRİNCİ BÖLÜM

SELEFİLİK VE TEFSİR

I.1. Kavramsal Çerçeve

I.1.1. Selef

es-Selef/السَّلف sözlükte “geçmiş, önceki, öne geçmek ve önce gelmek” manalarına gelen سَلَفٌ يَسْلَفُ سَلْفًا وَسُلُوفًا kökünden türemiş bir sözcük olup “*es-Sâlif*/السَّالِف” kelimesinin çoğuludur. *Süllâf*/سُلَّاف ve *eslâf*/أَسْلَاف *selef*’in/السَّلف çoğullarıdır. “*es-Selîf*/السَّلِيف” ve “*es-sülfe*/السُّلْفَة” sözcükleri *es-Selef* ile aynı manadadır. Bazı dilcilere göre “سَلَفٌ” aynı zamanda *Sâlif*’in de çoğuludur. “سَلَفُ الرَّجُل” denildiğinde bununla “الجماعة المتقدِّمون” anlaşılır ki, bu da “önceki ve geçmiş atalar” demektir. Yine “kişinin yaş ve fazilet bakımından geçmiş soy ve akrabaları”na, “kulun sunduğu amel-i salih”e ve “kişinin önce vefat etmiş çocuğu”na da *Selef* denilir. Bu manalarından başka *Selef* sözcüğü ayrıca “borç vermek” ve “selem akdi” için de kullanılmaktadır.⁷⁶

Kur’an’da farklı türevleriyle birlikte sekiz âyette zamansal olarak “geçmiş” ve “önceki” manalarında kullanılmıştır. *Selef* sözcüğü, hadis-i şeriflerde de “geçmiş, önceki atalar, öne

⁷⁶ Bkz. Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî el-Basrî, **Kitâbu’l-Ayn**, I-VIII, thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrâhim es-Sâmirâî, y.y., Dâru mektebeti’l-hilâl, t.y., “slf” mad., C: VII, s. 258-260; Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd el-Ezdî, (ö.321), I-III, **Cemheretü’l-Lüga**, thk. Remzî Münîr Ba’lebekî, Beyrut, Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 1707/1987, “slf”, C: II, s. 847; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, **Tehzîbü’l-Lüga**, I-XIII, thk. Muhammed Avad Mürğib, 2001, Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, Beyrut, “slf” mad, C: XII, s.299-300; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, **es-Sihâh Tâcü’l-Lüga ve Sihâhü’l-Arabiyye**, I-VI, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Beyrut, Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 1407/1978, “slf” mad., C: IV, s.1376-1377; Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ el-Kazvîni er-Râzî, **Mu’cemü Mekâyisi’l-Lüga**, I-VI, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, y.y., Dâru’l-fikr, 1399/1979, “slf” mad., C: III, s.95-96; Ebû’l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbas, **el-Muhît fi’l-Lüga** I-XI, thk. Muhammed b. Hasan Âl Yâsîn, Beyrut, Âlemü’l-kütüb, 1414/1994, “slf”, C: II, s. 262; Meccüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsü’l-Muhît**, 2. bs., thk. Muhammed Naîm el-Arkusûsî, Beyrut, Müesssetü’r-risâle li’t-tibaa ve’n-neşr ve’t-tevzî’, 1426/ 2005, “slf”, s.820; Ebû’l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk el-Hüseynî Mürtezâ ez-Zebîdî, **Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs**, I-XXXX, thk. Komisyon, y.y., Dâru’l-hidâye, t.y., “slf” mad., C: XXIII, s.454; Ebû’l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, I-XV, Beyrut, Dâru Sâdır, 1414/1993, 3. bs., C: IX, s.158, “slf” mad.; Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, (ö.502/1108), **el-Müfredât fi Garîbi’l-Kur’an**, nşr. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Dimeşk-Beyrut, Dâru’l-kalem- ed-Dâru’s-Şâmiyye, 1412, s.420, “slf” mad.; Kahtân Abdurrahmân ed-Dûrî, **el-Akîdetü’l-İslâmiyye ve Mezâhibühâ**, 5. bs., Beyrut, Küttâb-Nâşirîn, 1437/2016, s.210.

geçme”⁷⁷ manalarına ilave olarak “selem akdi”⁷⁸, “ödenmesi beklenmeyen borç”⁷⁹ gibi diğer manaları ile de kullanılmıştır.⁸⁰ O halde *selef* sözcüğünün etimolojik yapısı incelendiğinde bu kelimenin zamansal olarak “geçmiş şanlı ata ve ecdat, hayır olarak takdim edilen şeyler” manalarına geldiği görülmektedir. Nitekim kişinin amel-i sâlih olarak takdim ettiği her şeye *selef* denilmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) vefatına yakın bir süreçte kızı Fâtıma’ya “فَاتِنَةُ نِعَمِ السَّلَفِ أَنَا لَكَ” /ben senin için ne güzel bir selefim”⁸¹ demiştir. İbnü’l-Esîr, vefat etmiş önceki ecdat ve akrabalara *Selefü’l-insân* denilmesi sebebiyle tâbiînin ilkelerine “السلف الصالح/es-Selefü’s-sâlih denildiğini, “نَحْنُ عُبابُ سَلَفِهَا” hadisinin önceki geçmiş topluluklar manasında buna delalet ettiğini söylemiş,⁸² benzer bir yaklaşımı Zebîdî de sergilemiştir.⁸³

Kavram olarak *Selef* kelimesi mutlak manada “dinde mezhebi taklit edilen ve peşinden gidilenler” anlamına gelmektedir. Bu itibarla Ebû Hanîfe ve ashabı, Mâlik, Şâfi ve İbn Hanbel gibi dinde mezhebi taklit edilen müctehid imamlar mutlak olarak seleftirler. Onlar bizim selefimiz; ashap ve tâbiînin de onların selefidir.⁸⁴ Ayrıca *Selef* kelimesinin sâlih sözcüğü ile pekiştirilmesi ile oluşan *selef-i sâlihîn* terkibi *Selef* ile aynı manada kullanılmaktadır.

Ashap ve onların takipçilerinden olan ilk üç neslin *selef-i sâlihîn* diye isimlendirilmesinde; etimolojik olarak *Selef* kelimesinin “geçmiş, önceki, atalar” gibi kıymet ve fazilet ifade eden

⁷⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmiu’l-Müsnedü’s-Sahîhu’l-Muhtasar min Umûri Resûlillâh sallâllâhü aleyhi ve sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih*, I-IX, thk. Muhammed Züheyr bin Nasır en-Nasır, ‘y.y’, Dâru Tavki’n-necât ,1422/2001, “Mevâkîtü’s-salâh” 17(No.557); “İsti’zân” 43(No.6285-6286); Ebû’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâburî, *el-Müsnedü’s-Sahîhu’l-Muhtasar bi Nakli’l-Adl ani’l-Adl ilâ Resûlillâh- sallâllâhü aleyhi ve sellem-*, I-V, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, t.y., “Fezâilü’s-sahâbe” 15(No.2450). Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre, kızı Zeynep vefat ettiğinde Hz. Peygamber (s.a.v.) “الْحَقِّي بِسَلَفِنَا الْخَيْرِ عُثْمَانُ بْنُ مَطْعُونٍ” / Bizim selef-i hayrımız olan Osmân b. Mazûn’a katıl!” (Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-XXXXX, thk. Şuayb el-Arnaût vd., C: IV, s.30-31(No.2127), C: X, s.216(No.3103))

⁷⁸ Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, s.820.

⁷⁹ Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, C: XXIII, s.454.

⁸⁰ Bkz. Necîb Celvâh, “Mustalahü’s-Selefiyye”, *Mecelletü’l-İslâh*, C: IX, s.45, (Cemâziye’l-evvel/April 2015), S. 59; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, C: IX, s.158-159.

⁸¹ Müslim, *Sahîh*, “Fezâilü’s-sahâbe” 15 (No.2450).

⁸² Mecdüddîn Ebû’s-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed İbn Abdülkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadîs ve’l-Eser*, I-V, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî- Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Beyrut, el-Mektebetü’l-ilmîyye, 1399/1979, C: II, s.390.

⁸³ Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, “slf” md., C: XXIII, s.455.

⁸⁴ Muhammed b. Ali İbn el-Kâdî Muhammed Hâmid Muhammed Sâbir el-Fârkî el-Hanefî et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi Istilâhâtü’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, I-II, thk, Ali Dahrûc, trc. (Farsça’dan Arapça’ya) Corc Zeynânî, Beyrut, Mektebetü Lübnân nâşirûn, 1996, “es-selef”, C: I, s.968.; Butros el-Büstânî, *Muhîtü’l-Muhîr Kâmûsun Mutavvelün li’l-Üğatî’l-Arabiyye*, Beyrut, Mektebetü Lübnân, 1987, “slf” mad.; Abdülaziz es-Sîlî, *el-Akîdetü’s-Selefiyye*, s.26.

manalar taşıması, Kur'an'ın mutlak övgüsü⁸⁵ ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ümmetinden ilk üç nesle yönelik mutlak tezkiyesi⁸⁶ önemli rol oynamıştır. Bu anlayış çerçevesinde ümmetin en hayırlı tabakaları için *Selef* tabirinin kullanılması bir prensip haline gelmiş, zamanla sahâbe nesline mutlak olarak *Selef* ismi verilmiş, sonra bu isim onları takip eden tâbiîn ve tebeü't-tâbiîn için de yaygın olarak kullanılır olmuştur.⁸⁷

Selef-i sâlihîni değerli kılan husus onların Kur'an ve sünneti en iyi bilenler olmalarındandır. Çünkü onlar bir yandan Resûl-i Ekrem'in en yakınında bulunmuşlar, diğer yandan Kur'an ve sünneti sahih bir şekilde anlayacak usul, muhakeme, din ve dil bilgisinin yanında gerekli adalet ve fazilete sahip olmuşlardır. Ayrıca selim bir fitrata sahip olan selef-i sâlihîn, bid'atlara meyletmekten de uzak durmuşlardır. Tüm bunlardan dolayı güven duymada ilk sırada gelmişlerdir.⁸⁸ Gerçekleştirdikleri fetihlerden kurdukları medeniyete; savundukları saf akîdeden yaşadıkları güzel ahlaka kadar her alanda İslam'ın en güzel yorumunu sunmuş olmaları, onların örnek alınmasını gerekli kılmaktadır.⁸⁹

Binaenaleyh seleften son tâbiîn'in vefatı Hicri iki yüz yirmilere dayandığına göre⁹⁰ bu tarih İslam'ın en faziletli ilk üç tabakasının yaşadığı zaman dilimi hakkında bir fikir vermektedir. Ne var ki *Selef* kavramının ilk üç tabakadan hangisi olduğu konusunda âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bu görüşler şöyledir:

⁸⁵ Lokmân 9/100.

⁸⁶ Hadisin metni şöyledir: “خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةَ أَحَدِهِمْ يَمِينُهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتُهُ” /Ümmetimin en hayırlısı benim çağımda olanlardır. Sonra onların peşinden gelenler, sonra onları takip edenlerdir. Daha sonra onların peşinden bir kavim gelir ki, onlardan kiminin tanıklığı yeminin önüne, kiminin de yemini tanıklığının önüne geçer” (Buhârî, **Sahîh**, “Şehâdât” 9 (2652), “Ashâpü'n-Nebî sallallâhü aleyhi ve sellem” 1(No.3651), “Rikâk” 7 (No.6429); Müslim, **Sahîh**, “Fezâilü's-Sahâbe” 52 (No.2533); Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, **Müsnedü el-İmâm Ahmed b. Hanbel**, I-XIII, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, el-Kâhire, Dârü'l-hadîs, 1416/1995, C: III, s.503 (No.3593), C: IV, s.101 (No.3962), s. 153,180 (No.4130), (No.4213); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eşâ's b. İshâk b. Beşîr el-Ezdî es-Sicistânî, **Sünen**, I-IV, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Beyrut-Sayda, el-Mektebetü'l-Mısriyye, “Sünne”6(No.4607).

⁸⁷ Ahmet Yalçın, **Selefî Düşüncenin Tarihsel Gelişiminde İbn Teymiyye**, Kayseri, Kimlik Yayınları, 2020, s.27.

⁸⁸ Bûtî, **es-Selefiyye**, s.12.

⁸⁹ Mustafa Hilmi, **Kavâidü'l-Menheci's-Selefi fi'l-Fikri'l-İslâmî: Buhûsün fi'l-Akîdeti'l-İslâmiyye**, Beyrut, Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2005, s.159.; krş. Mustafa Hilmi, **Menhecü Ulemâi'l-Hadîs ve's-Sünne fi Usûli'd-Dîn**, Beyrut, Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1426/2005, s.28.

⁹⁰ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, I-XIII, Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dârü'l-ma'rife, 1379, C: VII, s.6.; Bi'setten itibaren yüz yirmi yıl süren ashap tabakası en üstün mertebeyi; bundan sonra onları takip eden yetmiş yıl ise tâbiîn tabakasını; onların peşinden gelen otuz sene ise etbaü't-tâbiîn tabakasıdır. (Bkz. İbrâhim el-Bâcurî, **Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, yay. haz.: Muhammed Edîb el-Kîlânî-Abdülkerîm Tettân, y. y., yay. y., t.y. s.325-328.; Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî es-Sâvî, **Kitâbü Şerhi's-Sâvî alâ Cevhereti't-Tevhîd**, thk. Abdülfettâh el-Bezîm, Dîmeşk, Dârü İbn Kesîr, t.y., s. 314-316.

1. Selef ile sadece ashap kastedilir.⁹¹
2. Selef-i sâlihîn ashap ve tâbiîndir. Gazzâlî'nin (ö.505/1111) *İlcâm*'ında belirttiği görüşü budur.⁹²
3. Selef-i sâlihîn ashap, tâbiîn ve tebeü't-tâbiîndir.⁹³ Bu aynı zamanda cumhurun görüşüdür.⁹⁴ İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şatîbî⁹⁵ (ö.790/1388), Takıyyüddin İbn Teymiyye⁹⁶ (ö.728/1328), Şevkânî⁹⁷(ö.1250/1834), Nevevî (ö.676/1277), es-Seffârî⁹⁸(ö.1188/1274), Bâcûrî⁹⁹ (ö.1277/1860), Muhammed b. Sâlih el-Useymîn¹⁰⁰ (ö.1421/2001) ve diğerlerinin görüşü böyledir.¹⁰¹ İmam Nevevî Hz. Peygamber'in ashabının en hayırlı nesil olduğuna dair âlimlerin ittifak ettiklerini, bunların birincisinin ashap, ikinci neslin tâbiîn, üçüncü neslin ise tebeü't-tâbiîn olduğunu ifade eder.¹⁰² Bu tanım sahipleri görüşlerini Hz. Peygamber'in yukarıda zikredilen ve ilk üç nesli öven hadisine dayandırır.¹⁰³
4. Bir başka yaklaşıma göre ilk beş yüzyıldan öncekiler Selef, sonrakiler ise haleftir.¹⁰⁴

⁹¹ Muhammed Bâ Kerîm Muhammed Bâ Abdullâh, **Vesetiyyetü Ehl-i's-Sünne Beyne'l-Fırak**, y.y., Dârü'r-râye li'n-neşr ve't-tevzî, 1415/1994, s.97; Ahmed Yahya b. Abdillâh, **Tefsîrû's-selef: Masâdirühû ve Menhecühû ve Hucciyetühû**, Doktora Tezi, el-Kur'ânü'l-Kerîm ve İslâmî İlimler Üniversitesi, Ümmüderman 2000, s.22.

⁹² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Zeynüddîn el-Gazzâlî et-Tûsî eş-Şâfiî, **İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm**, Beyrut, Dârü'l-minhâc, 1439/2017, s.49.

⁹³ Bûfî, **es-Selefiyye**; Nâsır b. Abdülkerîm el-Akl, **Dirâsât fî'l-Ehvâ ve'l-Fırak ve'l-Bida' ve Mevkîfû's-Selefi minhâ**, Riyad, Merkezü'd-dirâsât ve'l'ilâm /Dâru İşbiliyyâ, 1418/1997, s.106; Muhammed el-Hıdır İbn Mâyâbî el-Ceknî eş-Şinkîfî, **İstihâletü'l-Ma'îyye bi'z-Zât ve mâ Yüdâhîhê min Mütешâbihi's-Sıfât**, Mısır, Matbaatü'l-Mahmûdiyye e-ticâriyyetü'l-kübârâ, t.y., s.74.

⁹⁴ Muhammed b. Halîfe b. Ali et-Temîmî, **Mu'tekadü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa fî Tevhîdî'l-Esmâ ve's-Sıfât**, Riyad, Edvâu's-selef, 1419/1999, s.47.

⁹⁵ Ebû İshak İbrâhîm b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî eş-Şatîbî, **el-Muvafakât**, I-VII, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Al-i Selmân, Dâru İbn Affan, 1997. C: II, 127.

⁹⁶ İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, C: XIII, s.23-24. İbn Teymiyye'nin *Mecmû'u'l-Fetâvâ* içinde yer alan *Mukaddimetü't-Tefsîr*'i ayrıca müstakil olarak *Mukaddimetü'n fî Usûli't-Tefsîr* isminde 53 sayfa halinde Lübnan'da Dâru mektebeti'l-hayât tarafından basılmıştır. Her iki kaynak aynı olmakla birlikte, *Mecmû'da* ki *Mukaddime* içinde tefsîr ilmi ile ilgili diğer eserde olmayan farklı konuların işlendiği meselelerin yer aldığı eser doksan üç sayfadır. Her iki eserde bizim referans kaynaklarımız arasındadır.; Krş. İbn Teymiyye, **Derü' Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl**, C: I, s.207; a.mlf., **Münâzaratün fî'l-Akîdeti'l-Vâsıtiyye** (*Mecmû' içinde*), C: III, s.169.

⁹⁷ Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî, el-Yemenî, **et-Tuhaf fî Mezâhibi's-selef**, thk. Seyyid Âsım Ali, Tanta/Mısır Dâru's-sahâbe li't-türâs li'n-neşr, 1409/1989, s.17.

⁹⁸ es-Seffârî, **Levâmiu'l-Envârî'l-Behiyye**, C: I, s.20.

⁹⁹ Ahmed Yahyâ, **Tefsîrû's-selef**, s.23.

¹⁰⁰ İbn Useymîn, **Fetâvâ Nûrûn ale'd-Derb**, I-XII, C: II, s.2, (Çevrimiçi): <https://shamela.ws/book/2300>, 17.06.2020. (Eser ayrıca basılmıştır: Riyad, Müessetü's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434/2013.)

¹⁰¹ Bâ Abdullâh, **Vesetiyye**, s.98,99.

¹⁰² Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şefer en-Nevevî, **el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc**, I-XVIII, 2. bs., Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392, C: XVI, s.85.

¹⁰³ es-Sîlî, **el-Akîdetü's-Selefiyye**, s.27.

¹⁰⁴ Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Beycûrî, **Hâşiyetü'l-İmam el-Beycûrî alâ Cevhereti't-Tevhîd- el-Müsemma Tuhfetü'l-Mürîd alâ Cevhereti't-Tevhîd**, thk. Ali Cuma' Muhammed eş-Şâfiî, Kahire, Dâru's-selâm li't-tibaa ve'neşr, 1422/2002, s.156.

Ayrıca hangi yüzyılda olursa olsun bütün müçtehidlere mutlak olarak da *Selef* denilir. Bundan başka bir mezhebin içinde o mezhebin önceki önderlerini ifade etmek için sözlük anlamında *Selef* tabiri kullanılagelmiştir.¹⁰⁵

Sonuç olarak kavramsal çerçevesi verildiği üzere sözlük anlamında “geçmiş, önce gelenler, fazilet bakımından geçmiş atalar” gibi manalara gelen *Selef* sözcüğü kavram olarak “mutlak manada kişinin önceki ataları” anlamına gelmektedir. Ayrıca sözlük anlamı doğrultusunda, kavram olarak ümmetin en hayırlı kesimlerini ifade etmek üzere Hz. Peygamber’in hadisinde dile getirdiği ashap, tabîîn ve tebeü’t-tâbiîn için kullanılmaktadır. Kavramsal olarak müçtehid imamlar da *Selef* diye isimlendirilmektedir. Bundan başka bir mezhebin önderleri ve büyüklerine de *Selef* denilmesi çok yaygındır. Selefiyye doktrininde ise İbn Teymiyye’nin ilk üç tabakayı kesin bir şekilde *Selef* ile kayıtlamasından sonra ashap, tâbiîn ve tebeü’t-tâbiîn tabakalarının *Selef* olduğu kesin bir şekilde ifade edilir olmuştur.¹⁰⁶ *Selef* kavramı yukarıda analiz edildikten sonra Selefiyye’nin temel prensiplerini savunan Ehl-i hadîs kavramı incelenecektir. Çünkü, Selefiyye’nin arka planı tarih sürecinde esasen Ehl-i hadîs ile atılmıştır.

1.1.2. Ehl-i Hadîs

Hicrî ikinci yüzyılda hadis rivayeti, cem‘, tedvin ve tasnifi alanında uzman olmaları sebebiyle “Ehl-i hadîs/Ashâbü’l-hadîs”¹⁰⁷ diye isimlendirilen Hicaz merkezli bu ekol, akaid ve ahkâmı tamamen ashap ve tâbiînin öncülerinin Hz. Peygamber’den (s.a.v.) yaptıkları rivayetlerin zâhirlerine dayandırarak te’vile gitmekten imtina etmişlerdir. Allah’ın zâtî ve subûtî sıfatlarının yanında “istivâ”, “nüzül”, “meci”, “ityân” gibi fiilî sıfatları; “el”, “yüz”,

¹⁰⁵ Bkz. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, **el-İbâne an Usûli’d-Diyâne**, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Kâhire, Dârü’l-Ensâr, 1397/1977, s.14.; Ebû Osmân İsmâil b. Abdîrahmân es-Sâbûnî, **Akâidetü’s-Selef Ve Ashâbi’l-Hadîs: Er-Risâle Fî İ’tikâdi Ehl-i’s-Sünne Ve Ashâbi’l-Hadîs ve’l-Eimme**, 2. bs., thk. Nâsır b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cerî‘, Riyad, Dârü’l-âsime li’neşr ve’t-tevzi‘, 1419/1998, s.173.

¹⁰⁶ Bkz. Ebû Ubeyd, **“Menhecü’s-Şeyh”**, s.1012-1013.

¹⁰⁷ İbn Kuteybe’nin tanımına göre, “Hakk’ı O’nun istikametinde araştırıp, künhünde O’na tabi olan ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünnetine ittiba edip, onun eser ve haberlerini araştırarak Allah Teâlâ’ya yaklaşanlardır.” (Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, İbn Kuteybe, **Te’vîlü Muhtelefi’l-Hadîs**, 2. bs., y.y., el-Mektebetü’l-islâmî-Müessesetü’l-ışrâk, 1419/1999, s.127.) Bunlar: Malik b. Enes ve ashabı, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî ve ashabı, Süfyânü’s-Sevrî ve ashabı, Ahmed b. Hanbel ve ashabı ve Dâvud b. Ali b. Muhammed el-Asfehânî ve ashabıdır. Bu isimle anılmalarının sebebi, hadis tahsili ile meşgul olmaları, rivayette bulunmaları ve kıyas-ı celî ve kıyas-ı hafiye gitmeden hükümleri haber olsun eser olsun nassa dayandırmalarıdır.” (Şehristânî, Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekir Ahmed eş-Şehristânî, **el-Milel ve’n-Nihal**, I-III, y.y., Müessesetü’l-Halebî, t.y., C: II, s.11.

“ayak” gibi haberî lafızları Allah’a izafe eden bir yöntem edinmişlerdir.¹⁰⁸ Ayrıca Ehl-i hadîs, re’y ve kıyası, nasların hükümlerinin illetlerinin araştırılmasını, müteşâbih nasların yorumlanmasını, Ehl-i kelâm’ı ve İslam medeniyetine dışardan gelen kadim felsefeyi eleştirmişlerdir.¹⁰⁹

Kendilerine ayrıca *Ashâbü’l-eser* de denilen bu grup teşbih içerikli ve mütenakız hadisleri bir araya getirip rivayet etmiş olmaları sebebiyle muarızlarınca; “haşviyye”¹¹⁰ “cehele”, “zâhiriyye” ve “müşebbihe”, “mücbere”, “nâbite”, “nâsıbe” gibi olumsuz sıfatlarla nitelendirilmişlerdir.¹¹¹

Tarihsel süreçte yaşanan kırılmalar hadis rivayeti ve dirâyeti ile meşgul olan hadisçiler elinde kelâmî tartışmalardan usule, fikhî metotlardan nas algısına kadar din ve hayatın tüm yönlerini kuşatan sünnet üzerine peyderpey kurulan bir hadis teolojisinin kurulmasıyla neticelenmiştir.¹¹²

Bu durum, Ashâbü’l-hadîs’in naslardaki zâhirî anlamın dışına çıkmadıkları ve metinlerin geniş kapsamlı kavramsal boyutunu göz ardı ettiklerini ortaya koymaktadır. Oysa, şümullü anlayış ile bu nasların farklı yönlerdeki anlamları kavranabilecektir. Onların bu yaklaşımı, Selefilğin düşünsel ve davranışsal temelini arka planındaki esas gayeyi gözler önüne sererken, aynı zamanda bu hareketin miras aldığı tarihsel ve fikri arka planı yansıtmaktadır.¹¹³ Diğer yandan Mekke ve Medine merkezleri ile Hicaz bölgesinin rivayet ve lafızcı kimliğiyle meşhur olması; Irak ekolünün akılcılığı; Ehl-i hadîs’ten olan Hanbelî âlimlerinin

¹⁰⁸ Kerim Şâtî es-Sirâcî, “es-Selefiyye en-neşe’ ve’t-tatavvur: Dirâse tahliliyye”, *el-Akîde*, s.XI, (Zü’l-hicce/Haziran, 1436/2015), s.10.; Krş. Sâbûnî, *Akîdetü’s-Selef ve Ashâbi’l-Hadîs.*, s. 160 ve aşağısı.

¹⁰⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi’l-Hadîs*, thk. Muhammed Saîd Hatiboğlu, Ankara, Dâru ihyâi’s-sünneti’l-Nebeviyye, 1431, s.39-43.; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te’vîlü Muhtelifi’l-Hadîs*, 2. bs., y.y., el-Mektebü’l-İslâmî-Müessesetü’l-işrâk, 1419-1999, s.127; Ebû’l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekir Ahmed eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, C: II, s.11.; Abdullâh Aydınî “Ehl-i Hadîs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (TDV Yayınları, İstanbul 1994), C: X, s.507.; Muhammed İmâra, *es-Selef ve’s-Selefiyye*, Kâhire, y.y. 1429/2008, s.15.

¹¹⁰ Haşviyye الخشو kelimesine yapılan bir nispet olup حشا kökünden türemiştir. *el-Haşvü fi’l-kelâm* denildiğinde, kendisine itibar edilmeyen gereksiz söz denilmektedir. el-Haşvü mine’n-nâs ile değersiz insanlar kastedilir. el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüga*, C: V, s.90; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, C: XIV, s.180.

¹¹¹ Gazzâlî, *İlcâm*, s.45; Sâbûnî, *Akîdetü’s-Selef ve Ashâbi’l-Hadîs*, s.299-305; Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbü’z-Zîne*, (el-Guluvvü ve’l-fırakü’l-Gâliyye fi’l-Hadâratı’l-İslâmiyye içinde), Abdullâh Sellûm es-Sâmerrâî, y.y., Dâru vasat li’n-neşr, t.y., s.267.

¹¹² Bkz. Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil el-Müzenî, *Şerhu’s-Sünne*, thk. Cemâl Azûn, Suudî Arabistan, Mektebetü’l-ğarbâ’ el-eseriyye, 1415/1995., 75-90.; Bkz. Ali Sâmî en-Neşşâr- Ammâr et-Tâlibî, *Akaidü’s-Selefi’l-Eimme Ahmed b. Hanbel ve’l-Buhârî ve İbn Kuteybe ve Osmân ed-Dârimî*, İskenderiye, Münşetü’l-meârif, 1971, s.6-7.; Bkz. Salim Ögüt, “Ehl-i Hadîs” (Fıkıh) *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (TDV Yayınları, İstanbul 1994), C: X, s.508-512.; İbn Kuteybe, *Te’vîlü Muhtelifi’l-Hadîs*, s.61-101.

¹¹³ es-Sirâcî, “es-Selefiyye en-Neşe’ ve’t-Tatavvur”, s.12.

“haşviyye”ci tutumları¹¹⁴ Selefliliğin Ehl-i hadîs ekolünün uhdesinde gelişmesine neden olmuş diğer unsurlardır.¹¹⁵ Bununla beraber Ashâbü’l-hadîs yalnız bir mezhebe veya bölgeye özgü bir grup olmayıp farklı mezhep ve ekollerden pek çok temsilciyi kapsamaktadır.¹¹⁶

I.1.3. Seleflilik

Çalışmanın ana konusu olan Selefliliğin doğru anlaşılabilmesi için bu kavramın iki şekilde analiz edilmesi gerekmektedir. Çünkü, Selefiyye ekolü kavramsal olarak Selefliği, kelâmî mezhepler tarihçilerinden çok daha farklı ele almaktadırlar. Ortaya çıkan bu ikilem, akademik çalışmada araştırmacının doğru analizlere ulaşmasının önünde bir risk olarak durmaktadır. Haddizatında Selefiyye, kendi usullerine uygun kavramlar üretebilmektedir. Bu nedenle kavram kargaşasından kurtulmak için Selefliliğin her iki perspektife göre değerlendirilmesi yerinde olacaktır.

I.1.3.1. Kelâmî Mezhepler Açısından Kavramın Analizi

I.1.3.1.1. Kavramın Doğuşu

Kavramsal çerçevesi verilen *selef* kavramı, “saygın geçmiş ve atalar” anlamında İslâm’ın ilk üç nesli, müçtehid imamlar ve önder kişiler için kullanılmaktadır. Mamafih, İslâm’ın yorumlanmasında geçmiş ve öncekiler olan selef-i sâlihîn’in dini anlayış ve yaşayış modelinin referans alınması bakımından selefe mensup olma herhangi bir cemaat veya gruba has bir tutum değildir. Ancak, tarihi süreçte Ehl-i hadîs menşeli Hanbelî geleneği içinde selefe müntesip olma anlamında bir mezhep olarak Selefiyye doğmuş ve bu kavram belli bir inançsal ve yöntemsel akımın ismi olmuştur. Ümmetin ilk üç tabakası olan selef-i sâlihîn çağına dönmeye, din ve dünya işlerinde onları örnek almaya çağıran Seleflilik, geçirdiği çeşitli evrilme süreçlerinden sonra bir doktrin dahilinde gelişerek kelâmî bir mezhep hüviyetine bürünmüştür.¹¹⁷

¹¹⁴ Haşviyye الحشو kelimesine yapılan bir nispet olup حشا kökünden türemiştir. el-Hasvü fî’l-kelâm denildiğinde, kendisine itibar edilmeyen gereksiz söz denilmektedir. el-Hasvü mine’n-nâs ile değersiz insanlar kastedilir. Ezherî, **Tehzîbü’l-Lüga**, C: V, s.90; İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, C: XIV, s.180.

¹¹⁵ es-Sirâcî, “es-Selefiyye en-Neşe’ ve’t-Tatavvur”, s.13.

¹¹⁶ Bkz. Muhammed Imâra, “es-Selefiyye”, **Mevsûatü’l-Hadâratü’l-Arabiyyeti’l-İslâmiyye**, I-III, ed. Abdurrahman Bedevî, Beyrut, el-Müesssetü’l-Arabiyye li’d-dirâse ve’n-neşr-Ammân- Dârül-fâris li’n-neşr ve’t-tevzi, 1995, C: II, s.274-275.

¹¹⁷ es-Sirâcî, “es-Selefiyye en-Neşe’ ve’t-Tatavvur”, s.10,19.

Bu mezhebin karakteristik özelliklerine bağlı olarak arka planı, doğuşu, gelişmesi diğer kelâmî fırka ve mezheplerden farklı seyretmiştir Selefiyye'nin doğuşu, gelişimi ve çağdaş Selefilğin ortaya çıkışı tarihsel süreçlerdeki kırılma dönemlerine bağlı olarak gerçekleşmiştir. İslâm kültürü ve medeniyeti üzerinde etkili olan tarihi dönemlerine ve kırılma noktalarına tanıklık eden Selefiyye, zaman zaman paradigma değişimlerine gitmiştir. Şüphesiz, Selefiyye düşüncesini şekillendiren ve onu değişime sürükleyen her bir merhalenin; bulunduğu çağa, coğrafyaya, siyaset ve sosyolojiye göre şekillendiği kendi iç dinamikleri vardır.¹¹⁸

Esasen Selefî söylemin doğuşunda, hicri ikinci yüzyılda selef çağından sonra halef döneminde fetihlerinin farklı kıtaların kesiştiği mümbit ilim ve kültür havzalarına doğru genişlemesiyle İslâm medeniyet unsurlarının gerçekleştirdikleri çeşitli köklü değişimler etkili olmuştur.¹¹⁹

İlk olarak, Selefiyye'nin doğuşunu etkileyen bu köklü değişimlerin başında diğer din ve mezheplerin şüphelerine karşı İslâm dinini müdafaa etmek için Mu'tezile'nin önderliğinde kurulan kelâm ilmi başat unsur olarak yer almaktadır. İkinci olarak, ashap ve tâbiîn nesillerinin sona ermiş olması Selefiyye'nin doğuşunda etkili olmaktadır. Hulefâ-i râşidîn devrinin sonlarına doğru hicri ikinci yüzyılın başlarından itibaren ashap ve tâbiîn nesillerinin tarih sahnesinden çekilmesi, İslâm tarihinde entelektüel kırılma döneminin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Selefiyye, zihinsel arka plan olarak ashap çağını sonraki asırlara literal bir anlayışla tatbik etme düşüncesidir. Üçüncü olarak, İslâm dünyasının genişleyen fetihler ile yeni kültür ve medeniyetlerle karşılıklı etkileşim içine girmiş olmasıdır. Özellikle, Arap olmayan toplulukların İslâm'a girişi, acem halklarıyla Arap halklarının karışmasına ve farklı dünya görüşlerinin İslâm dünyasına girmesine neden olmuştur. Dördüncü olarak, Me'mûn zamanındaki tercüme faaliyetleri neticesi, tabiat, mantık, cedel ilimleriyle Yunan felsefesinin İslâm dünyasına girmesi etkili bir unsur alagelmektedir. Ana etken olarak bu etkileşimler, kelâmî tartışmaların ortaya çıkmasına ve itikâdî fırka ve mezheplerin doğmasına zemin hazırlamıştır.¹²⁰

¹¹⁸ Selefilğin kuruluş süresince geçirdiği merhaleler için bkz Müfrih b. Süleymân el-Kûsî, **el-Menhecû's-Salefî: (Ta'rîfuhû, Târîhuhû, Mecâlâtuhû, Kavâr'Dühû, Hasâisüh)**, Riyad, Dârü'l-fazîle, 1422/2002, s.64-111.

¹¹⁹ Bkz. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir el-Hüseyinî el-Ubeydî Takiyyüddîn el-Makrîzî (ö.845/1441), **el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr**, I-IV, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1418, C: IV, s.188.

¹²⁰ Muhammed Imâra, "es-Selefiyye", **MHAİ**, C: II, s. 267; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldûn Veliyyüddîn el-İşbilî, **Mukaddime/Dîvânü'l-Mübtede ve'l-Haber fî Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âsârahüm min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber**, I-VIII, thk. Halil Şehâde, Beyrut, Dârü'l-

Selefiyye'nin doğuşuna doğrudan etki eden bu faktörlerden başka, Selefi söylemin ortaya çıkmasına neden olan diğer dolaylı faktörlerin de olduğu ileri sürülmektedir.¹²¹

Tarihî süreç içerisinde kesin olarak çıkışı bilinmemekle birlikte selef kavramıyla ilgili ilk tartışmalar kelâmî mezhepler arasında hicri ikinci yüzyılın başlarında, *usûlud-dîn*¹²² meselelerinde ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalarda mezhepler hak olduğunu iddia ettikleri kendi usûlü'd-dîn anlayışlarını selefe nispet ederek meşruiyet kazanmaya çalışmışlardır. Öyle ki Ehl-i hadîs'ten bazıları diğer din ve mezheplere karşı İslâm akaidini müdafaa ederken onların yöntemlerini kullanan Cehmiyye ve Mu'tezile'nin yöntemlerini reddetmiştir.¹²³ Ehl-i hadîs, bu fırkalarla giriştiği münazara ve reddiyelerinde ashab ve tâbiîn zamanında olmayan usuller oldukları gerekçesiyle *müteşâbih* nasların tartışmaya açılmasını, usûlud-dîn alanına *kelâm* ve *cedel* ilimlerinin dahil edilmesini bid'at saymıştır.¹²⁴

Diğer yandan, seleften Ehl-i sünnet ve'l-Cemâat'e mensup Abdullah b. Saîd, Ebû'l-Abbâs el-Kalanisî ve el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî gibi *Küllâbiyye* mezhebinden diğer bir grup ise usûlud-dîn alanına kelâm ilmine dahil edip aklî istidlallere yer vererek müteşâbih nasları te'vile gitmişlerdir.¹²⁵

fikr, 1408/1988, "Mukaddime", C: I, s.602-604.; Alâ Bekir, **Melâmih Reîsiyye li'l-Menheci's-Selefiyye: Muhâdarât fi's-Selefiyye**, y.y., Dârü'l-akîde, t.y., s.22.; Krş. İbn Kuteybe, **Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs**, s.61-101.

¹²¹ Selefiyye'nin tarihi arka planı için bkz. el-Kûsî, **el-Menhecû's-Selefi**, s.46-63.; Ali Mustafa el-Garâbî, **Târîhu'l-Fırak el-İslâmiyye ve Neşe'tü İlmi'l-Kelâm inde'l-Müslimîn**, (Kahire), Mektebe ve matbaa Muhammed Ali Sabîh ve evlâdüh, t.y., s.136-147.; Abdurrahman Bedevî, **et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-Hazâratî'l-İslâmiyye – Dirâsât li Kibârî'l-Müsteşrikîn**, Mısır, Mektebetü'n-nehzatî'l-Mısriyye, 1940, s.61-99; Muhammed İmâra, es-Selefiyye, **MHAİ**, C: II, s. 267.

¹²² Farklı tanımlara konu olan usûlü'd-dîn/أصول الدين ilm-i akaid, ilm-i kelâm ve el-fikhü'l-ekber diye de isimlendirilir. Keşfu'z-zunûn sahibi usûlü'd-dîni "Kesin deliller getirmek ve karşı şüpheleri izale etmek suretiyle kendisiyle dînle ilgili akîdevî ispatların yapıldığı bir ilimdir." diye tanımlamıştır. Din bizzat onun üzerine bina edildiği için asıl kabul edilmiştir. Zira Allah'a iman bütün fûrusu ile İslâm'ın aslıdır. Usûlü'd-dîn yine dînle ilgili sahih naslarla sabit olmuş itikadî, ilmi, ameli ve gaybi hakikatlerdir. (Bkz. "Usûlü'l-Ulûm" **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye**, I-XXXXV, ed. Heyet, 2. bs., Küveyt, (Vizâretü'l-evkâf ve'sûûni'l-İslâmiyye), Dârü's-selâsil, 1404-1427, C: V, s.60-61; Mustafa b. Abdillâh Kâtip Çelebî el-Kostantinî, Hacı Halife, **Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, I-II, Bağdat, Mektebetü'l-müsennâ, 1941/1360, C: II, s.1503).

¹²³ Bkz. Ebû Saîd Osmân b. Hâlid ed-Dârimî es-Sicistânî, **er-Red ale'l-Cehmiyye**, thk. Bedir b. Abdillâh el-Bedir, Kuveyt, Dâru İbnü'l-Esîr, 1416/1995; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl eş-Şeybânî (ö.241/856), **er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika**, thk. Sabri b. Selâme Şâhîn, y.y., Dârü's-sebât li'n-neşr ve't-tevzi, t.y.; Ebû Abdurrahman Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Bağdâdî (Ö.290/903), **es-Sünne**, I-II, thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, ed-Demmâm, Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986, C: I, s. 152, 305,347, 374; İbn Kuteybe, **Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs**, s.137.

¹²⁴ Ahmed b. Hacer Âl Bû Tâmi, **el-Akaidü's-Selefiyye bi Edilletihî'n-Nakliyye ve'l-Akliyye**, I-II, (Katar), y.y., 1415/1994, s.8-9; el-Makrîzî (ö.845/1441), **el-Mevâiz**, C: IV, s.191; Alâ Bekir, **Melâmih**, s.26-27; Ebû Osmân es-Sâbûnî, **Akâidetü's-Selef ve Ashâbî'l-Hadîs**, s.189,243.

¹²⁵ es-Sirâcî, "es-Selefiyye en-Neşe' ve't-Tatavvur", s.10-23.; M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2009, C: XXXVI, ss. 399-402.

Bu bağlamda, Ehl-i sünnet kelâm ekollerinden Ebû Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944) seleften Küllâbiye mezhebinin kelâm anlayışına tabi olarak Mu'tezile'ye karşı selef akîdesini kelâm delilleri ve aklî istidlallerle desteklemişlerdir. Ancak, Ahmed b. Hanbel taraftarları ise Allah'ın isim ve sıfatlarında, Mâlik b. Enes (ö.179/795), Süfyân es-Sevrî (ö.161/778) ve Evzâî (ö.157/774) gibi *Selefi* imamların savunduğu tefvîz akîdesini savunmaya devam ederek Ehl-i sünnet içinde Selefiyye mezhebinin pekişmesini sağlamışlardır.¹²⁶ Bu nedenle bu kavramı ifade etmek üzere, Ehl-i sünnet içindeki bu geleneğe ayrıca *Ehl-i sünnet-i Hâssa* denilmektedir. Zira, Selefiyye'nin müteşâbih naslara yaklaşım metodu, selef-i sâlihînin “bu nasları olduğu gibi kabul etme” yaklaşımını andırdığı için Selefiyye nitelemesi daha çok Ehl-i hadîs ismiyle meşhur olan Hanbelî geleneğinin ismi olmuştur.

Zayıf bir görüşe göre Selefiyye kavramının çıkış sebebi şöyle açıklanmaktadır. Te'vile giden Ehl-i sünnet ve'l-cemâat ekolleri kendilerini *halefiyye* diye nitelendirirken, bunun karşılığında halefin metodolojisine karşı çıkan Ehl-i hadîs'in kendilerine Selefiyye ismini nispet etmeleri ile bu kavram doğmuştur.¹²⁷

Diğer yandan, Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/856) Mu'tezile'ye karşı giriştiği *halku'l-Kur'ân* meselesinde¹²⁸ *mihne* mücadelesinden zaferle çıkıp Ehl-i sünnet'in yegâne imamı olarak şöhet bulması ve her dediğinin nas, *bid'at* dediğinin de bid'at sayılması, onu Selefi ekolün sembol ismi haline getirmiştir.¹²⁹ Böylece Selefilik ashap, tâbiîn ve etbaü't-tâbiîn yerine *selef mezhebini* ihya ettiği ve iddialarına göre ehl-i bid'atla mücadele ettiği gerekçesiyle en yakın selef addedilen Ahmed b. Hanbel'e nispet edilmiştir. Ehl-i hadîs'in önderlerinden olan Ahmed b. Hanbel savunduğu görüşleriyle, Selefi mezhebinin görüşlerini temellendiren bir kişi olmuştur.¹³⁰ Nitekim, Selefilik'in kurucusu Ahmed b. Hanbel'den sonra, ashap ve tabiîn

¹²⁶ Mustafa Hilmi, *Kavâidü'l-Menheci's-Selefi*, s.103-109. İbn Haldun, *Dîvânü'l-Mübtede ve'l-Haber*, c.I, s.600-606.

¹²⁷ Alâ Bekir, *Melâmiḥ*, s.23.

¹²⁸ Mu'tezile ile Ahmed b. Hanbel arasındaki halku'l-Kur'ân tartışmaları için bkz. el-Kûsî, *el-Menhecü's-Selefi*, s.58-64.

¹²⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Ahmed b. Hanbel” (Akaid Konularına Dair Görüşleri), *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 1989, C: II, s.82-87.; Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, y.y., Dâru hicr, 1409/1988, s.416-472; İbn Teymiyye, *Minhâc*, C: II, s.605-606; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s.206-210.

¹³⁰ es-Sirâcî, “es-Selefiyye en-Neşe' ve't-Tatavvur”, s.10-23.; Özervarlı, “Selefiyye”, ss.399-402; Mustafa Hilmi, *Kavâidü'l-Menheci's-Selefi*, s.113-121.

sükût ettiği yerde susmak ve her türlü yenilik ve değişimi reddetmek Selefi söylemin şiarı haline gelmiştir.¹³¹

Ayrıca, Hanbelîlerden başka kişilerce de aynı çağlarda selef akîdesi takrir edilmiş olmakla beraber¹³² bu usul daha çok Hanbelî geleneğinden gelen âlimlerce benimsenmiştir. Selefiyye mezhebinin gelişiminde, hicri dört ve beşinci yüzyılda özellikle Ahmed b. Hanbel'in müntesipleri olan *Hanbelî* âlimlerinin katkıları önemli rol oynamıştır. Ebû Abdurrahman Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed Hanbel (ö.290/903) *es-Sünne*'sinde;¹³³ Ebû Bekir el-Hallâl (ö.311/924)¹³⁴ *es-Sünne*'sinde;¹³⁵ Ebû Muhammed el-Berbehârî (ö.329/941) *Şerhu's-Sünne*'sinde;¹³⁶; İbn Batta el-Ukberî (ö.387/997) *el-İbâne*'sinde¹³⁷; Ebû Osmân es-Sâbûnî(ö.449/1057) *Akîdetü's-Selef ve Ashâbü'l-Hadîs*'inde¹³⁸ Ehl-i kelâm'a karşı katı bir durum sergilemişlerdir.

Müteşâbih nasların te'vil edilmesine karşı çıkan bu âlimler, sıfat naslarının zâhirî anlamları üzerine yorumlanması gerektiğini savunmuşlardır. Ayrıca, paradigma değişmelerine bağlı olarak bu dönemde, *sünnet*¹³⁹ münferit hadis kimliğinin yanında akaid alanında Kur'an gibi

¹³¹ es-Sirâcî, "es-Selefiyye en-Neşe' ve't-Tatavvur", s.21.

¹³² Bu eserlerden bazıları şunlardır: Mekkî Abdülaziz b. Yahyâ el-Kenânî'nin (ö.240) *Kitâbü'l-Hideti fi'r-Reddi ale'-Merisî'si*; Buhârî'nin (ö.256) *Kitâbü Halkı Efâli'l-İbâd'i*; İbn Kuteybe'nin (ö.276) *Kitâbü'l-İhtilâf fi'l-Lafz'ı*; Ebû nasr es-Sicî'nin (ö.444) *el-İbâne fi Meseleti'l-Kur'ân*'ında Selefi görüşler savunulmuştur.

¹³³ Bkz. Ebû Abdurrahman Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (ö.290), *es-Sünne*, I-II, thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, Demmâm, 1406/1986.

¹³⁴ Bkz. Ahmed b. Muhammed b. Hârûn Ebû Bekir el-Hallâl; fakih, muhaddis önde gelen Hanbelî alimlerinden. Şehirleri gezerek Ahmed b. Hanbel'in fıkhnı derlemiş ve tasnif etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in Hanbelî mezhebine ait meselelerini toplayıp derlediği el-Câmi', el-Emr bi'l-marûf ve'n-nehî ani'l-münker, es-Sünne ve daha başka eserlerin sahibidir. 311 yılında vefat etmiştir. Mervezî'nin yanına defnedilmiştir. Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I-II, tsh. Muhammed Hâmid el-Fakî, Kahire-Beyrut, Matbaatü's-sünneti'l-Muhammediyye-Dârü'l-ma'rife, 1371/1952, C: II, s.12-15.

¹³⁵ Bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârûn b. Yezîd el-Hallâl el-Bağdâdî el-Hanbelî, *es-Sünne*, I-VII, thk. Atiyye ez-Zehrânî, Riyad, Dârü'r-râye, 1410/1989, bkz. C: s.78,81-82,126, 143, 147,149,174, 203-204, 248, 268.

¹³⁶ Bkz. Ebû Muhammed el-Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, y.y., y.y., t.y.

¹³⁷ Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Batta el-Ukberî el-Hanbelî, *el-İbâne an Şerîati'l-Fırkati'n-Nâciye ve Mucâniyetü'l-Fıraki'l-Mezmûme*, I-IX, thk. Rıza b. Na'sân Mu'tî vd., Riyad, Dârü'r-râye li'n-neşr ve't-tevzi, t.y.,

¹³⁸ Bkz. Sâbûnî, *Akîdetü's-Selef ve Ashâbi'l-Hadîs*, s.161-174,186-187,191-322; Krş. Abdülaziz b. Abdillâh b. Abdirrahmân er-Râcihî, *Şerhu Akîdeti's-Selef ve Ashâbi'l-hadîs*, (çevrimiçi) <https://shamela.ws/book/37012/15,1/1,2,3/4,4/2.14.04.2022>.

¹³⁹ Bu merhalede Selefiyye'nin hadis kavramına yüklediği anlam, usulcüler, fıkıhçılar ve siyercilerin tanımlarından daha başka bir mefhum içermektedir. Bunun ötesinde Ehl-i eser tabi oldukları "rivayet" ve "eser"lere dayanarak *Sünnete* özellikle, Allah'a iman, kitaplarına, peygamberlerine, meleklerine ve ahiret gününe imanla ilgili meseleler, kader meseleleri, fazâilü's-sahâbe gibi konuları içeren itikat alanındaki şüpheleri giderecek yepyeni bir mana yüklediler ve bunun için rivayetleri tasnif ettikleri eserlere "kütübü's-sünne" ismini verdiler. Bkz. Fehd b. Abdirrahmân b. Süleymân er-Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr fi'l-Karnî'r-*

temel bir kaynak olarak kabul edilir olmuştur. Çağdaş Selefliliği etkileyen önemli bir kırılma noktası bu dönemde meydana gelmiştir. Ebü'l-Vefâ İbn Akîl (ö.513/1119) ve İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) gibi bazı Hanbelî âlimler Ehl-i kelâm'a yakın bir duruş sergilemiş olsalar da İbn Teymiyye'nin Berbehârî'nin temsil ettiği katı lafızcılığı desteklemiş olması Selefiyye'nin evrilmesinde ayrı bir dönüm noktası olmuştur.

Hasılı, genel olarak Mu'tezile'den Ehl-i sünnet ve'l-cemâat ekollerine kadar itikâdî İslam mezheplerinden her birisinin görüşlerini selef-i sâlihîne dayandırdığı bir gerçek olmakla birlikte, *es-selef*/السلف kavramı IV. yüzyıldan itibaren kesin bir şekilde Hanbelîleri ifade etmek üzere kullanılır olmuştur.¹⁴⁰

O halde, kelâmî mezhepler açısından Seleflilik;

*“Hicri IV. yüzyılda Ahmed b. Hanbel'in müntesiplerince “Selef mezhebi”ni ihya ettiği ve bid'atlarla mücadele ettiği gerekçesiyle tüm görüşlerini Ahmed b. Hanbel'e dayandırması ile doğmuş; sonra bazı ilaveler yapılarak yedinci yüzyılda İbn Teymiyye ile ihya edilmiş; sonra on dokuzuncu yüzyılda Arap Yarımadasında Muhammed b. Abdülvehhâb ile sahada tatbik edilmiş politik bir akîde mezhebidir.”*¹⁴¹

Şu var ki, Selefliliğin kelâmî bir mezhep olarak tanımlanması ilk dönem akaid mezhepleri kaynaklarında yer almamaktadır.¹⁴² Bu kelimenin *selefî* şeklinde en erken kaynaklarda Semâ'nî'nin *Ensâb*'ında yüzyılda *selefî* sözcüğünün bir mezhebe müntesip olma anlamında kullanıldığı görülmektedir.¹⁴³ Bazıları, İbnü'l-Esîr'in (ö.630/1233) Semânî'nin (ö.562/1167)

Râbi' Aşar, I-III, (Suud-i Arabistan), Müessetü'r-risâle (Beyrut), 1418/1997, C: I, s.35; Krş. el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, s.35.

¹⁴⁰ Kahtân, *el-Akîdetü'l-İslâmiyye ve Mezâhibühâ*, s.211.

¹⁴¹ Muhammed Ebû Zehra, *Târîhü'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-Siyâse ve'-Akaid ve Târîhi'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye*, Kahire, Dârü'l-fikr el-Arabî, t.y., s.177; Mustafa Hilmi, *es-Selefiyye Beyne'l- Akîdeti'l-İslâmiyye ve'l-Felsefeti'l-Garbiyye*, İskenderiye, Dâru'd-da've li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevzi', t.y., s.4; Mehmet Kubat, “Selefi perspektifin tarihselliği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C: XVII, s: III, 2004, s.235-251; Kahtân, *el-Akîdetü'l-İslâmiyye ve Mezâhibühâ*, s.211.

¹⁴² Sözelimi Bağdâdî'nin *el-Fark Beyne'l-Fırak*'ında, İbn Hazm'ın *Kitâbü'l-Fasl*'ında Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'inde, Seleflilikten bir kavram olarak söz edilmez. Tehânevî'nin *Keşşaf*'ında ise, Seleflilik İmâmiyye'den bir fırka diye tanımlanmaktadır. (Bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, C: I, s.969).

¹⁴³ es-Semânî'nin (ö.562) *el-Ensâb*'ında es-Selefi/السلفی (sîn ve lâmin fethası ve sonunda fâ ile) şeklinde nispetle kullandığı görülür. (Bkz. Ebü'l-Muzaffer Abdü'l-Kerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Semânî el-Mervezî, *el-Ensâb*, I-XIII, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî vd., Haydarabâd, Meclisü Dâireti'l-meârif el-Osmâniyye, 1382/1962, C: VII, s.168.)

bu tanımını hakkında “onunla bir grubu tanıttı”¹⁴⁴ demiş olmasından Selefilik isminin bir mezhep olarak VI. yüzyılda kullanıldığı görüşündedir.¹⁴⁵

Belirtmek gerekir ki selefe müntesip olma iddiası bakımından Selefilik tartışmalı bir kavramdır. Ehl-i kelâm, bir mezhep olarak selefe müntesip olmayı reddetmektedir. Bu isim ancak İbn Teymiyye’nin (ö.728/1328) Selefilîği yeniden ihya etmesi ve selefe mensubiyeti meşru hale getirmesiyle meşhur olmuştur. Bu bağlamda İbn Teymiyye şöyle demektedir: “Selef mezhebi üzerine olduğunu açıklayan, ona intisap eden ve onunla onur duyana herhangi bir kınama söz konusu olamaz. Dahası bunun ittifakla kabul edilmesi gerekir. Çünkü selef mezhebi haktan başka bir şey değildir.”¹⁴⁶

Yine bu bağlamda İbn Teymiyye, “Müslümanların pek çoğu bu ismi (nur ismini) te’vil etmezler, işte bu Selefiyyenin mezhebidir”¹⁴⁷ şeklinde beyan etmektedir. Bir diğer ifadesinde; “Bil ki, ne sarîh akılda ve de sahîh nakilde Selefilîğin yoluna muhalefet edecek bir durum söz konusu değildir”¹⁴⁸ demektedir. Ayrıca İbn Teymiyye, “Selefilik yolu için, en güzel yol denilir”¹⁴⁹ beyanında bulunmaktadır. Ona göre, “Kim ilâhî şer’î Selefilîğin yolundan yüz çevirirse şüphesiz ki o, yanılmıştır, çelişki içindedir ve cehl-i mürekkep veya cehl-i basit içinde kalmıştır.”¹⁵⁰ Anlaşılan o ki İbn Teymiyye’nin yaşadığı yüzyıl bir yandan buhranlarla dolu olduğu kadar, bir o kadar da ilmî ve fikrî iktisafa tanıklık edildiği bir dönemdir. Çağındaki mezhep çatışmaları ve yaşadığı çalkantılı hayat ve giriştiği münazaralar İbn Teymiyye’nin söylem ve yazın alanına etki etmiştir. Mamafih İbn Teymiyye düşüncesi sadece onun polemiklerine dayandırılarak anlaşılmaya çalışılırsa doğru neticelere varılamaz kanısındayız.

1.1.3.2. Selefiyye Doktrinine Göre Kavramın Analizi

Selefiyye’nin doğuşu ve gelişimi, tarihsel süreç içinde birkaç merhalede gerçekleşmiştir. Selefilik, İslâm kültürü ve medeniyeti üzerinde etkili olan tarihi dönemlerin ve kırılma noktalarının bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Selefiyye, tarihten günümüze üç aşama kat

¹⁴⁴ Ebü’l-Hasen Ali b. Ebi’l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdi’lkerîm b. Abdi’l-Vâhid eş-Şeybânî İzzüddîn İbnü’l-Esîr, **el-Lübâb fî Tehzîbî’l-Ensâb**, I-III, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y., C: II, s.126.

¹⁴⁵ Muhammed Bâ Kerîm Muhammed Bâ Abdullâh, **Vesetiyye**, s.110.

¹⁴⁶ İbn Teymiyye, **Mecmû’l-Fetâvâ**, C: IV, s.149.

¹⁴⁷ İbn Teymiyye, **Mecmû’u’l-Fetâvâ**, C: VI, s.379.

¹⁴⁸ İbn Teymiyye, **Mecmû’u’l-Fetâvâ**, C: V, s.28.

¹⁴⁹ İbn Teymiyye, **Mecmû’u’l-Fetâvâ**, C: X, s.99.

¹⁵⁰ İbn Teymiyye, **Derü’ Teâruzi’l-Akl ve’n-Nakl**, I-X, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Suudi Arabistan, Camia’tü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991 C: V, s.356.

ederek şekillenmiştir. Bunlardan her bir merhalenin bulunduğu çağa, coğrafya, siyaset ve sosyolojiye göre şekillendiği kendi iç dinamikleri vardır.¹⁵¹

Bu akımın metodolojisinde kavramlar üretilirken, ileri sürülen öncüller ve onlara dayalı çıkarımların bilimsel gerçeklikle uyum sağlamasına dikkat edilmez. Çünkü Selefiyye, mezhebî ilke olarak diğer mezheplerin koyduğu usul, kavram ve epistemolojiyi küllî olarak reddetmekte, tartışmalı akıl yürütme metotları kullanmak suretiyle kavramlar üretmektedir. Bu akım, nasların yorumlanmasında tek yetkili merci olarak kendisini görmektedir. Nitekim Selefiyye, şer'î delillere uyup uymamasını dikkate almaksızın kavramsallaştırdığı ilke ve prensipler üzerine ittifak halinde çağımızda bir Selefî perspektif sunmaktadır.

I.1.3.2.1. Selef

İbn Teymiyye ümmetin en değerli nesillerinden övgüyle söz eden hadis-i şerîfi literal bir okumaya tabi tutarak ümmetin en faziletli nesillerinin ashab, tâbiîn ve tebeü't-tâbiîn olduğunu beyan etmiştir. İbn Teymiyye, ashab ve tâbiîn dönemini nebîlerden sonraki en hayırlı iki tabaka olarak görmektedir.¹⁵² Onların ilmî, dinî ve amelî görüşlerinin bilinmesini, seleften sonra gelen müteahharînin bütün ulûmü'd-dinle ilgili görüşlerinin bilinmesinden daha hayırlı olduğunu ileri sürmektedir. İbn Teymiyye'nin iddia ettiğine göre, selefin icması mâsum olup ihtilaf etseler bile asla Hak yoldan ayrılmayacakları için ileri sürdükleri görüşleri hakkında Kur'an ve sünnete ters düşmedikleri sürece onlar hata ile muttasıf olunamazlar.¹⁵³

Bu bağlamda Selefîler, mezhebi doktrin olarak her türlü değişim, siyaset, sosyoloji ve esnek din yorumlarına karşı durmakta ve Müslümanları henüz fırkaların ortaya çıkmadığı selef-i sâlihîn çağına dönmeye çağırılmaktadır. Bu çağ onlara göre, dinî ve fikrî referansların saf bir şekilde anlaşılıp uygulandığı ve akîdevi ayrıklılara düşülmediği altın çağı temsil etmektedir.¹⁵⁴ Yine Selefiyye'ye göre, seleften sonra, halef döneminde müteşâbih nasların tartışılmaya açılmasıyla kelâmî fırkalara karşı mücadelede bir yol ayırımına gidildiğinde,

¹⁵¹ Selefilğin kuruluş süresince geçirdiği merhaleler için bkz. el-Kûsî, **el-Menhecü's-Selefi**, s.64-111.

¹⁵² el-İzdihâr, **Menhec**, s.1011-1012; İbrâhim Halil Bereke, **İbn Teymiyye ve Cühûdühû fi't-Tefsîr**, Beyrut, el-Mekteb el-İslâmî, 1405/1984, s. 124-126.; krş. a.mlf., **Nakzu'l-Mantık (el-İntisâr Liehli'l-Eser)**, 3. bs., thk. Abdurrahman b. Hasan Kâid, Riyad, Dâru 'atââtî'l-ilm- Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1440/2019, 222-223.

¹⁵³ İbn Teymiyye, **Mukaddimetü't-Tefsîr (Mecmû'u'l-Fetâvâ içinde)**, C: XIII, s.23-25.

¹⁵⁴ Nâsir b. Abdülkerîm el-Akl, **el-İftirâk Mefhûmühû, Asbâbühû, Sübûlü'l-Vikâya Minhâ**, Riyad, Dâru'l-Müslim li'n-Neşr ve't-Tevzi, t.y, s.31-32; Mustafa Hilmi, **Kavâidü'l-Menheci's-Selefi**, s.33-34; Muhammed Imâra, **es-Selef ve's-Selefiyye**, s.9; el-Berbehârî, **Şerhu's-Sünne**, s.91-98.

Selefiyye, sahaya inmiş ve en faziletli devir olan ashap ve tâbiîn çağının ilkelilerinden ödün vermemeyi tercih etmiştir.¹⁵⁵

I.1.3.2.2. Selefî

Selefiyye doktrininde kavram olarak *Selefî*/سلفي, selef-i sâlihîn'in inandığı gibi inanan, Kitap ve sünneti anlamada onların metodunu benimseyenlere¹⁵⁶ denir.

Bu akımın özellikle vurguladığı bir diğer tanımda *Selefî* “Kitap ve sünneti esas kılan, din anlayış ve yaşamada Hz. Peygamber’in ‘ben ve ashabımın yolu’ dediği ashap ve onların takipçilerinin anlayışı üzerine olan kişidir.”¹⁵⁷ diye tarif edilmektedir.

Selefî doktrininde, zamansal olarak selef kuşaklarından sonra yaşamış olsa dahi akîdede ve İslam’ı yaşamada selefin metoduna bağlı kalanlar kıyamete kadar Selefî kabul edilirler.¹⁵⁸ Bu ekolün mezhep anlayışında Selefî akımın kapsamına selef çağından uzak olmalarına rağmen öncekilerin metodolojisini takip eden diğer Selefî önderler ve onların müntesipleri dahil edilmiştir. İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Abdülvehhâb gibi önemli şahsiyetler, klasik ve çağdaş Selefî düşüncenin taşıyıcı ve liderleri olarak kabul edilir. Ayrıca, çağımızdaki ortaya çıkan farklı bölgelerdeki Selefî gruplar da selef akımın kapsamına dahil edilir.¹⁵⁹ Selefiyye’nin ilk önce kavramlar üretmekte, daha sonra bu kavramlar üzerine usuller inşa etmektedir. Bu davranış doğrultusunda bütün Müslümanlar ve mezhepler için en yüksek değeri ifade eden selef döneminin kapsamını Kitap ve sünnete bağlılık gibi genel ilkelerle sadece muayyen bir mezhebin bakış açısına göre tasnif etmesi vakıa ile örtüşmemektedir. Çünkü, her bir Müslüman metodolojik olarak sübut olma ve katîlik ve zannîlik durumlarına göre şer’î nasları esas almakta, Hz. Peygamber’e yakınlık mertebelerine göre Selef-i sâlihînin dini anlayış metodunu benimsemekte ve onlardan gelen âsârı rivayet usullerine göre dikkate almaktadır.

¹⁵⁵ Bkz. Alâ Bekir, **Melâmih**, s.17-19; Sa’dî b. Hamûd eş-Şemmerî, **ed-Da‘vetü’s-Selefiyye Hakikatühâ-Usûlühâ-Hasâisühâ-Meâlimühâ**, 2. bs., Beyrut, Dâriü’l-beşâiri’l-İslâmiyye, 1446/2020, “Mukaddime” s.6.; İbn Teymiyye, **Minhâc**, C: VI, s.231.; Ebû Amr Yûsuf b. Abdilber, **Câmiu’l-İlim ve’l-Hikem**, I-II, thk.Ebü’l-Eşbâl ez-Züheyri, Suud-i Arabistan, Dârü İbni’l-Cevzî, 1414/1994, C: II, s.1071.

¹⁵⁶ es-Sîlî, **el-Akîdetü’s-Selefiyye**, s.27-28.; Mustafa Hilmi, **es-Selefiyye**, s.4; Muhammed et-Temîmî, **Mu’tekad**, s.48.

¹⁵⁷ eş-Şemmerî, **ed-Da‘vetü’s-Selefiyye**, s.31.

¹⁵⁸ İbn useymîn, **Mecmû‘**, C: VIII, s.40; İbn Useymîn, **Şerhu’l- Akîdeti’l-Vâsıtiyye**, C: I,s.54 ; Muhammed et-Temîmî, **Mu’tekad**, s.48.

¹⁵⁹ Alâ Bekir, **Melâmih**, s.13-14.

I.1.3.2.3. Selefiyye

Selefiyye, Hz. Peygamber'in hadisinde selefin övülmesini metodolojik bir mesaj olarak anlamaktadır. Onların iddia ettiklerine göre bu metodoloji, din anlayışında övgüye mazhar olmuş ilk üç kuşağın, Kitap ve sünneti anlama ve yaşama metodu olarak anlaşılmaktadır.¹⁶⁰

Buna göre, Selefilik/السلفية “Bizim öncülerimiz ve selefimiz olmaları sebebiyle Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashabının metoduna tabi olmaktır.”¹⁶¹ şeklinde tarif edilir.

Aynı Selefiyye tanımı bir başka ifadeyle, “Selef-i sâlihînin akîdesine inanan ve Kitap ve sünnetin anlaşılmasında selefin metodunu takip edenlerdir.”¹⁶² şeklinde dile getirilmektedir. Nitekim bir sonraki aşamada, Selefiyye'nin “Kitap, sünnet ve bunlarda bildirilene ittiba eden Ashâbü'l-hadîs olduğu”¹⁶³ ifade edilmektedir.

Bir diğer mezhebî tanıma göre Selefiyye; Kitap ve sünneti “tahrif” etmeden ve işlevsiz kılmadan, “teşbih” ve “tecsîm”e düşmeden tatbik edenlerdir.¹⁶⁴

Hatta Selefiyye'nin bir mezhep, din, grup veya fikri bir akım olmadığı iddia edilmekte ve herhangi bir kurucusunun bulunmadığı belirtilmektedir. Bir başka iddiaya göre yalnız Selefilik'in İslâm'ı temsil ettiği, Kitap ve sünnete bağlı olduğu ve selefin yolunu muhafaza eden tek yöntem olduğu vurgulanmaktadır.¹⁶⁵ Yalnız, Selefiyye'nin dinin tek temsilcisi olduğu veya onların yorumunun yegâne anlayış olduğuna dair iddiaları, herhangi delile dayanmamakta ve yorumdan ileri gitmemektedir.

Selefi düşüncesini inşa eden bir diğer parametre “fırka-i nâciye” yaklaşımıdır. Onlar, Resûl-i Ekrem'in yetmiş üç fırka hadisinde ifade ettiği “kurtulacak tek fırka”nın Selefiyye

¹⁶⁰ el-İzdihâr, **Menhec**, s.1012, Sa'dî b. Hamûd eş-Şemmerî, **ed-Da'vetü's-Selefiyye**, s.29.

¹⁶¹ Mustafa Hilmi, **es-Selefiyye**, s.5; Müfrih b. Süleymân el-Kûsî, **el-Menhecü's-Selefi**, s.42; İbn Useymîn, **Likâü'l-Bâbi'l-Meftûh**, (236 Bölüm), Böl: 57, s.15, (Çevrimiçi): <https://shamela.ws/book/7687> 28.07.2022,

¹⁶² es-Sîlî, **el-Akîdetü's-Selefiyye**, s.32.

¹⁶³ es-Sîlî, **el-Akîdetü's-Selefiyye**, s.27; es-Sirâcî, “es-Selefiyye en-Neşe' ve't-Tatavvur”, s.22; eş-Şemmerî, **ed-Da'vetü's-Selefiyye**, s.30; Makrîzî, **el-Mevâiz**, C: IV, s.188-190.

¹⁶⁴ es-Sîlî, **el-Akîdetü's-Selefiyye**, s.32.; Selefi itikadına göre yapılmış bir diğer selef tanımı: “Ashap, tâbiîn ve tebeü't-tâbiînden başka inancın bekçileri, usulünü bildikleri şeriatın koruyucuları, söz, amel, itikat, gizli ve açık olarak onu yaşayan dirâyet ve rivayet bakımından Sünnet'i bilen alimlerdir.” es-Sîlî, **el-Akîdetü's-Selefiyye**, s.27.

¹⁶⁵ eş-Şemmerî, **ed-Da'vetü's-Selefiyye**, “Mukaddime”, s.6-7; Muhammed et-Temîmî, **Mu'tekad**, s.48,49; Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım el-Âsım en-Necdî vd., **ed-Dürerü's-Seniyye fî'l-Ecvibeti'n-Necdîyye: Mecmûa'tü Resâili ve Mesâili U'lemâu Necdî'l-A'lâm min Asri'sh-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb ilâ Asrinâ Hêzâ**, I-XVI; thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, y.y., 1417/1996, altıncı basım, y.y. s.29

olduğuna kâni gelmişlerdir.¹⁶⁶ Ne var ki, Hz. Peygamber'in bu hadisinde genel ifadelerle kurtulacak bir fırkadan bahsedilmektedir. Herhangi bir mezhep veya fırkanın adından söz edilmemektedir.

I.1.3.2.4. Selef Mezhebi

Yukarıda analizi yapılan kavramlar gibi Selefiyye aynı metotla kendi mezhebi bakış açısına göre bir selef mezhebi tanımı geliştirmiştir. Özellikle Seffârî'nin çerçevesini çizdiği tanım, çağdaş Selefîler tarafından ittifakla referans alınmaktadır. Bu tanıma göre, selef mezhebi ile kastedilen sahâbe-i kiram, tâbiîn ve bu iki neslin izinden giden, dinî alanda itibarı ve imamlığı kabul edilen şahsiyetlerin izlediğı yolu temsil eder. Seffârî'nin belirttiğıne göre selef mezhebi, bid'at olarak değerlendirilen görüşleri benimseyen Hâricîler, Râfizîler, Kaderiyye, Mürcie, Cebriye, Cehmiyye, Mu'tezile ve Kerrâmiyye gibi tarihsel fırkalarla özdeşleşen kimseleri dışlar. Bu durumda Selefîlik, İslâm'ın erken döneminde şekillenen bir düşünce sistemi olarak kendini kelâm alanında diğer fırkalardan ayırmakta ve dinî anlayışın sahâbe ve tabiîn dönemi ile sınırlı tutulması gerektiğini savunmaktadır.¹⁶⁷

Ne var ki selef mezhebi tartışmasında Eş'arî ve Mâtürîdî kelâm ekolleri Selefî anlayışın bu yaklaşımını kabul etmezler. Bu ekoller, İslâm dininin akıl ve nakil dengesi üzerine inşa edilmesi gerektiğini vurgular. Özellikle, bu iki Ehl-i sünnet ekolü, şer'î nasların zâhirî anlamlarının yanı sıra, bu nasların akıl yoluyla anlaşılmasının önemine vurgu yaparlar.

Anlaşıldığı üzere Selefîliğin doğuşundan klasik döneme, oradan çağdaş döneme kadar din anlayışını, Kur'an yorumunu, tefsir ve kelâm yaklaşımını belirleyen bir arka planı, ilkeler bütünü ve paradigması mevcuttur. Üstelik hem klasik ve hem modern Selefî otoriteler, farklı tarihsel düzlemlerde ortaya çıkan Selefî hareketleri, birbirinin devamı olarak değerlendirmektedirler.

¹⁶⁶ Mahmud Şükrî el-Âlûsî, **Târihu Necd**, thk. Muhammed Behce el-Eserî, Bağdât, Şirketü Dârü'l-varrâk, 2007, s.106-107; Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz, **Fetâvâ Nûrûn ale'd-Derb**, nşr. Muhammed b. S'ad eş-Şuvey'ır, I-XXII, y.y., t.y., C: III, s.139.

Krş. (Çevrimiçi): <https://binbaz.org.sa/index.php/fatwas/14512/> 10.09.2023; Krş. Muhammed b. Abdülvehhâb, **er-Resâilü's-Şahsiyye** (Mü'ellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb içinde altıncı kısım), thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdillâh el-Fevzân- Muhammed Sâlih el-Ukaylî, Suûdî Arabistan, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, t.y., s.8-11.

¹⁶⁷ Bkz. Seffârî'nî, **Levâmiu'l-Envâri'l-Behiyye**, C: I, s.20.

I.1.3.2.5. Değerlendirme

Bu ekol, benimsedikleri Selefilik anlayışının, ashâbı- kirâm, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn kuşaklarının din anlayışla birebir örtüştüğünü iddia etmektedir. Kaldı ki, selef-i sâlihînin “din anlayış şeklinin” kati bir delil olduğu hususunda bağlayıcı deliller bulunmamaktadır. Diğer yandan bu ekol, bir kavram olarak ürettiği selef kuşağının din anlayışını doğrunun ve yanlışın belirleyici ölçütü olarak sunmaktadır. Yine, bu akımın, Selefilik kavramı içine “Kitab”, “sünnet”, “İslâm”, “din”, “iman”, “icma”, “akaid”, “bid‘at” ve “tevhid” gibi pek çok alt kavramı dahil ettiği gözlemlenmektedir. Dolayısıyla, geliştirdiği Selefilik kavramının şer‘î delillere dayanmadığı, diğer pek çok alt anlayışın bu kavramın kapsamına alındığı ve bu kavramın doğrunun ve eğrinin ayrılmasında tek ölçüt kabul edildiği şeklinde Selefiyye’ye haklı itirazlar yapılmaktadır. Kavramsal itirazların yanında bu akımın metodoloji bakımından da eleştirildiği gözlemlenmektedir. Selefiyye’nin ilmî gerçekleri göz ardı ederek, zâhiren çelişkili gibi görünen rivayetleri esas alması; İslâm medeniyetinin gelişim süreçleri ve karşı karşıya kaldığı problemlere yeterince dikkat etmeksizin yalnızca rivayet ve âsârı nakletmesi; tenzih edilmesi gereken ilâh tasavvurunu yaratılmışlar kategorisine indirmesi; diğer mezheplerin kavram ve usullerinin önemsiz görerek olumsuz değerlendirilmelerde bulunması eleştiri konusu edilmektedir.¹⁶⁸

Selefiyye, seleften sonra şer‘î nasların yorumunda metodoloji değişikliğine gitmiş olmaları sebebiyle halef dönemine olumlu yaklaşmamaktadır. Ancak, Selefiyye’nin bu söylemi yersizdir. Ashab ve tâbiîn dönemlerinde var olan re’y, içtihad farklılıkları ortada iken böyle bir kesin mezhepsel kanıya gitmek yerinde değildir. Henüz Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken, dini hayatla ilgili teşriden ibadete, kazadan idareye kadar geniş bir yelpazede, dinin inşa döneminin muhatapları olan ashabin nas gereksinimine vahiy cevap veriyordu. Bu evrede en dikkat çeken husus, mebde itibariyle âyetler Allah c.c. katından inzal olur, sonra Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yorumundan geçerek tafsilatlı bir şekilde uygulanırdı. Şâyet ahkâmın tatbik edilmesinde bir sorunla karşılaşılsa,¹⁶⁹ ilgili çözüm merci çarşı, mescit, ev ve yolculukta daima onlarla beraber olan Allah Resûlü’nden başkası değildi.¹⁷⁰ Onları delaletten hidâyete sevk eden ve hayatlarının mihveri olan Resûlullah’ın söz ve fiillerine azami derecede

¹⁶⁸ Bkz. Ebû’t-Tayyib Mevlûd es-Serîfî es-Sûsî, “*el-İstisfâr an ma’nâ fehmi’s-Selefi*”, (Çevrimiçi): 07.21.2024, <https://www.youtube.com/watch?v=MRd37Yato0E>

¹⁶⁹ el-Makrîzî (ö.845/1441), *el-Mevâiz*, C: IV, s.188.

¹⁷⁰ Buhârî, *Sahîh*, “İlim” 27 (No.89); “Nikah” 84 (No.5191).

ihitimam gösterirler ve hatta Hz. Peygamber'in meclislerinde inzal olunan vahyi ve diğer gelişmeleri takip ederlerdi.¹⁷¹

Bu doğrultuda indirilen âyetlerde açıklandığı şekilde gelen vahye ashâb-ı kirâm iman etmiş, Allah'ın zât ve sıfatlarını âyetlerde belirtildiği şekilde anlamışlardır. Bundan öte bu sıfatların ayrıntıları hakkında soru sormamışlar ve onları araştırmaya girişmemişlerdir. Aynı şekilde İslâm topraklarının doğusundan batısına insanlar bu şekilde Allah'tan gelenin hak ve gerçek olduğuna inanmışlar, bu inanç doğrultusunda amel etmişlerdir. Allah'ın mükellef kıldığı iman ve tasdikten başka bir arayış içine girmemişlerdir. Ne var ki, müteşâbih nasların tartışmaya açılmasıyla Allah'ın sıfatlarının keyfiyeti hakkında soru sormaya başlamışlardır.¹⁷²

Nitekim, İbn Âşûr'un ifade ettiğine göre selef hicri ikinci yüzyılın ilk yarısına kadar, müteşâbih naslarda zâhirî anlam dışında maslahat gereği te'vilden kaçınmıştır. Ancak, müteşâbih nasların hakikatlerinin sorgulanmaya başlanmasıyla inkârcılara cevap vermek ve inananları desteklemek için sahih te'vilin kapsamı zamanla genişletilmeye başlanmıştır. Nitekim, Arap dilinde var olan unsurlardan hareketle müteşâbih naslar te'vil edilmiştir. İbn Âşûr, te'vile gidilmesinden sonra, iyi niyetli düşünceler ile kötü niyetli yaklaşımların temyiz edildiğini ve dinin temellerinin te'vil ehlinin yaptıklarıyla sağlamlaştığını vurgulamakta ve onların din alanında doğru olduğunu belirtmektedir.¹⁷³

Selefiyye, Hz. Peygamber'in övgüyle söz ettiği İslâm'ın ilk üç nesli olan selef-i sâlihîn çağını hüccet bakımından eşit bir şekilde tek merci kabul etmektedir. Oysa Selefiyye'nin bu söylemleri, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn tefsirinin bağlayıcılığı ile birebir çelişmektedir. Öncelikle sahâbenin kavli/tefsiri hakkında değerlendirmeler şöyledir: Eğer, sahâbenin tefsiri, sebeb-i nüzul gibi kendi görüşüne dayanması imkânsız olan durumlarla ilgili ise *merfû* hadis hükmündendir. Merfû hadis hükmünde olan sahâbenin bu tefsirlerin reddedilmesi âlimlerin ittifakı ile mümkün değildir. Buna karşılık eğer sahâbenin tefsiri kendi re'yine dayanıyorsa bu *mevkuf* hadis hükmündedir. Nitekim bu konuda âlimlerin farklı görüşleri vardır. Bir gruba göre, sahâbenin tefsiri mevkuf olduğu sürece onunla amel etmek gerekmez. Bu tefsirler içtihad kabilinden değerlendirilir. Müçtehid de içtihadında hata da edebilir ya da isabet de edebilir. Diğer bir grub ise, sahâbenin mevkuf tefsiriyle amel edilmesi görüşündedir. Onlara

¹⁷¹ Mustafa b. Hüsnî es-Sibâî, **es-Sünne ve Mekânetühâ fi't-Teşrii'l-İslâmî**, 3. bs., Dimeşk -Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1402/1982, s.57.

¹⁷² Ebû't-Tayyib Mevlûd es-Serîrî es-Sûsî, **el-Hulâfât el-Akadiyye**, y.y., yay. y., t.y., s.4-5.

¹⁷³ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr et-Tûnisî, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr: Tahrîrû'l-ma'nâ's-sedîd ve tenvîrû'l-akli'l-cedîd min tefsiri kitâbi'l-mecîd**, I-XXX, Tunus, ed-Dârü't-tûnisiyye li'n-neşr, t.y., C: I, s.197.

göre umulur ki, sahâbe bu tür tefsir çeşidini Hz. Peygamber'den işitmiş olabilir. Ayrıca sahâbe eğer re'yi ile tefsir etmiş ise, onlar kitabı ve dili en bilenler oldukları ve nüzul ortamına şahitlik ettikleri (...) için onların görüşlerini almak daha evladır.¹⁷⁴

Tâbiînin tefsirinin bağlayıcı olup olmadığı konusunda âlimler arasında farklı görüşler vardır. Eğer tâbiînin tefsiri rivayet kanalıyla Hz. Peygamber ve sahâbeye dayanmıyorsa, onların görüşleri ile amel edilip edilmemesi hakkında ihtilaf edilmiştir. Nitekim bu konuda Ahmed b. Hanbel'den iki görüş vardır. Bunlardan birinci görüşe göre, tâbiînin görüşlerinin hüccet olduğu; ikinci görüşe göre ise hüccet olmadığı ifade edilmektedir. Yani bu bağlamda bazılarına göre, tâbiînin görüşlerinin hüccet olduğu kabul edilmekte iken bazı âlimlere göre tâbiînin kendi görüşlerine dayanan tefsiri hüccet kabul edilmemektedir.¹⁷⁵ Diğer yandan müçtehid imamların yetiştiği tebe-i tâbiînin görüşleri ise içtihad hükmünde olup onların görüşlerinin hükmü içtihad kavramı çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Anlaşılmaktadır ki sahâbenin tefsiri merfû hükmünde olduğunda âlimlerin ittifakı ile bağlayıcı olmakta; eğer onların kavilleri bir re'ye dayanıyorsa bazı âlimlere göre onlar da bağlayıcı olmaktadır. Ancak, tâbiînin tefsirinin bağlayıcılığı hakkında görüşler daha farklıdır. İbn Teymiyye tâbiînin görüşlerinin hüccet değeri hakkında şu nakli yapmaktadır: “Şu'be b. Haccâc ve diğerlerinin dediğine göre, tâbiînin fıkıhtaki görüşleri hüccet değildir; pekala tefsirde nasıl hüccet olabilir!” İbn Teymiyye referans verdiği bu alıntıya dayanarak, tâbiînin birbirlerinden farklı olan ihtilaflı görüşlerinin başkaları için hüccet değeri taşımadığını belirtmektedir. Onların icmalarının ise hüccet olduğunu beyan etmektedir.¹⁷⁶ Görüldüğü üzere, selef tabakalarının görüşlerinin bağlayıcılığı eşit seviyede değildir. İbn Teymiyye'nin de beyan ettiği gibi ashap ve tâbiîn çağlarından ikincisinin görüşlerinin hüccet değeri sahâbe gibi değerlendirilmemektedir. Ancak, bu tabakalar icma etmiş ise, bu hükümler hüccettir. Ne var ki Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye gibi Selefi önderlerin tâbiîn dönemi hakkındaki görüşleri ortada iken Selefiyye'nin ilk üç asra paradoksal bir tutum ile ayrı bir anlam yüklemesi kabul edilemez.

Diğer yandan İbn Âşûr'un vurguladığına göre, kaynaklarda selef-i sâlihînin Kur'an âyetlerini tefsir etme konusundaki pek çok görüşü yer almaktadır. Onların kendi görüş ve

¹⁷⁴ Bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, I-III, Kahire, Mektebetü Vehbe, t.y., C: I, s.71-72.

¹⁷⁵ ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, C: I, s.96.

¹⁷⁶ İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, C: XIII, s.370.

bilgilerine dayanarak âyetlerden ne kadar çok istinbat etmiş oldukları bilinen bir gerçektir.¹⁷⁷ Diğer yandan, ashâb-ı kirâmın yapmış olduğu tefsirin tümü Hz. Peygamber'den işitilmiş olamaz. Bu, hem Hz. Peygamber'in tefsir ettiği âyet sayısını az olmasından, hem de ashâb-ı kirâmın aralarının cem edilmesi mümkün olmayacak şekilde tefsirde ihtilaf etmesinden ileri gelmektedir. Bu ihtilafların Hz. Peygamber'e dayandırılması imkansızdır.¹⁷⁸ Fahreddîn er-Râzî de (ö.606/1210) *Mefâtîhu'l-Gayb*'ında; "Usûl-ü fıkıhta sabit olmuştur ki, *mütekâddimîn* bir âyeti tefsirinde bir vecih ileri sürdüklerinde bu, *müteahhirîn* âlimlerinin bundan başka bir vecih çıkaramayacağı anlamına gelmemektedir"¹⁷⁹ demektedir.

Selefiyye'nin haber-i vâhid olan bazı hadislerdeki kavramlar ile kendilerini özdeşleştirdikleri gözlemlenmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen "yetmiş üç fırka" gibi bazı hadisler Selefizm paradigmasında önemli birer unsur haline gelmiştir. İslam mezhepleri tarihinde önemli bir yer tutan yetmiş üç fırka ile ilgili bazı rivayetler şöyledir:

Ebû Hüreyre'nin rivayetinde Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır:

*"Yahudiler yetmiş bir veya yetmiş iki fırkaya, Hristiyanlar da yetmiş bir/iki fırkaya bölündüler. Ümmetim ise yetmiş üç fırkaya bölünecektir"*¹⁸⁰; Abdullah b. Amr rivayetinde: *"...Benî İsrâîl yetmiş iki parçaya bölündüler. Ümmetim ise yetmiş üç fırkaya bölünecektir. Yalnız birisi hariç hepsi cehennemdedir. Onun kim olduğu sorusuna ise, ben ve ashabımın*

¹⁷⁷ Bkz. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: I, s.28.

¹⁷⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: I, s.29.

¹⁷⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan et-Teymî Fahreddîn er-Râzî et-Taberistânî, **Mefâtîhu'l-Gayb**, 3. bs., Dârü İhyâ-i't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420/1999, C: IX, s.490.

¹⁸⁰ Ebû Dâvûd, **Sünen**, C: IV, s.197 (No.4596); Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ b. ed-Dahhâk et-Tirmizî, **el-Câmi'us-Sahîh (Sünen)**, I-V, 2. bs., thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî-İbrâhim Adve Avad, Mısır, Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975, C: X, s.25(No. 2640); Hâkim, **el-Müstedrerk**, C: I, s.217 (No.441); Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, I-VIII, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire, Dârü'l-hadîs, 1416/1995, C: XIV, s.124(No.8396); İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yazîd el-Kazvînî, **es-Sünen**, I-V, y.y., thk. Şuayip el-Arnâvut vd., Dârü'r-risâle el-âlemiyye, 1430/2009, C: II, s.1321(No.3991, 3993); Ebû Abdullah el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Hamdiveyh b. Nuayim b. el-Hâkim ed-Dabî et-Tahmânî en-Neysâburî, **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, I-IV; thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1990, C: I, s.47; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî, **el-Müsnedü's-Sahîh ale't-Tekâsîm ve'l-Envâ' min Gayri Vücûdî Kat'în fî Senedihi velâ Sübuti Cerhin fî Nâkilihi**, I-VIII, thk. Muhammed Ali Sönmez- Halişs Aydemir, Beyrut, Dârü İbn Hazm, 1433/2012, C: IV, s.113 (No.3143); Ahmed b. Ali b. el-Müsenâ et-Temîmî el-Mevsilî, **Müsned**, I-X, tahric ve ta'lik. Ebû'l-Muzaffer Sâid b. Muhammed es-Sennârî, Kahire, Dârü'l-hadîs, 1434/2013, C: VIII, s. 185 (No.5910), 237 (No.5978).

Hâkim bu hadis için "Müslim'in şartına göre sahih bir hadis olduğunu ve şevâhidleri bulunduğunu" söylemiş, Zehebî de onaylamıştır. Tirmizî ise "hasen sahih" demiştir. Elbânî de hasen sahih demiştir. (Bkz. Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, **Silsiletü'l-Ehâdis es-Sahîha ve Şeyün min Fikhihi ve Fevâidihâ**, I-VII, y.y., Mektebetü'l-meârif, 1415/1995, C: I, s.402-404.

yolu üzerine olanlardır”¹⁸¹ buyurmuştur. Enes b. Mâlik’ten gelen zayıf bir rivayette ise, “Benî İsrâîl yetmiş iki fırkaya bölünmüştür. Sizde bir o kadar bölüneceksiniz. Bir fırka hariç hepsi cehennemdedir”¹⁸² buyurmuştur. Hadisin farklı bir rivayeti “cemaat”¹⁸³ ziyadesiyle gelmiştir. Sünen, müsned ve mu‘cemlerde başka rivayetlerle de yer alan iftirak hadisinin zayıf da olsa “es-sevâdü’l-a‘zam”¹⁸⁴, “İslâm ve cemaati”¹⁸⁵, şeklinde başka lafızlarla geldiği görülmektedir. Hatip el-Bağdâdî, iftirak hadisinin pek çok sahabî tarafından rivayet edildiğini belirtir.¹⁸⁶

Görüldüğü üzere, hadisin metninde genel olarak ümmetin içinde bir fırkanın kurtulacağı vurgulanmakta, onların da ashabın yoluna tabi olanlar veya cemaat ya da çoğunluk oldukları şeklinde bazı özellikleri açıklanmaktadır. Fakat özel anlamda herhangi bir mezhepten söz edilmemektedir. Selefiyye’nin bu hadisteki farka-i nâciyenin kendileri olduğunu iddia etmeleri oldukça şaşırtıcı görünmektedir. Çünkü, yukarıda değerlendirdiğimiz üzere mezkûr hadisin farklı rivayetlerinde fırka-i nâciyenin es-sevâdü’l-azam veya cemaat olduğu bildirilmektedir. Bir başka rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ümmetimden bir taife, Allah’ın emri gelinceye kadar hak üzerine daima galip olmaya devam edecektir. Onlara karşı olanlar, onlara zarar veremeyecektir.”¹⁸⁷ Selefiyye hadiste kıyamete kadar galip olacak taifenin kendileri olduğunu ve çağdaş Selefiyye’nin bu niteliklere haiz olduğunu iddia etmektedir.¹⁸⁸ Tarihi gerçekliğe bakıldığında zaman zaman etkisini kaybeden Selefiyye’nin hadislerde belirtilen bu nitelikleri taşımadığı söylenmektedir. Selefiyye’nin Ehl-i hadîs geleneğinden gelmiş olması, onların bu iddialarını geçerli kılmak için yeterli değildir. Nitekim

¹⁸¹ Tirmizî, **el-Câmi‘**, C: V, s.26 (No. 2641), Tirmizî, hadisin müfesser ve garib olduğunu belirtmiştir. Albânî ise hasen demiştir.

¹⁸² Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C: XIX, s.241 (No.12208); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdüssamed ed-Dârimî et-Temîmî es-Semerkindî, **Sünen**, (**Müsnedü’l-Dârimî**) I-IV, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Suûdî Arabistan, Dârü’l-Muğnî li’n-neşr ve’t-tevz’î, 1412/ 2000, C: III, s.1636 (No.2560);

¹⁸³ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C: XXVIII, s.134-135 (No.16937); Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş‘as b. İshak b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî, **Sünen**, I-IV, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, t.y., C: IV, s.198, (No.4597). (Ebû Dâvûd aynı isnadla, Ahmed b. Hanbel’den rivayet etmiştir.); Ebû’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb eş-Şâmî et-Taberânî, **el-Mu‘cemü’l-Kebîr**, I-XXV, 2. bs., thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî, Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, t.y., s.376 (No.884), 377 (No.885); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Neysâbü’rî, **el-Müstedrek**, C: I, s.218 (No.443). (Hâkim, bu hadisin akabinde “bu hadisin sahihliği hakkında bu isnatlarla hüccet olunur” demiştir. Zehebî de aynı sözü onaylamıştır.)

¹⁸⁴ et-Taberânî, **el-Mu‘cemü’l-Kebîr**, C: VIII, s.268 (No.8035), 273 (No. 8053), 274 (No.8054).

¹⁸⁵ et-Taberânî, **el-Mu‘cemü’l-Kebîr**, C: XVII, s.13 (No.3).

¹⁸⁶ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdillâh el-Bağdâdî et-Temîmî, **el-Fark Beyne’l-Fırak ve Beyânî’l-Fırkati’n-Nâciye**, 2. bs., Beyrut, Dârül-âfâk el-cedîde, 1988, s.5.

¹⁸⁷ Buhârî, Sahîh, “İtisâm”, 10 (No.7311); Müslim, Sahîh, “İmâre” 53 (No.1920).

¹⁸⁸ Bkz. İbn Useymîn, **Mecmû‘u Fetâvâ ve Resâil**, C: IV, s.314, C: VII, s.235, C: VII, s.153, C: VII, s.38.

buna benzer Selefîyye'nin nasları kendi mezhebi gerekçeleri doğrultusunda yorumladıkları pek çok durumdan söz edilebilmektedir.

I.1.2.3. Muhammed b. Abdülvehhâb/Çağdaş Selefîliğin Doğuşu

18. yüzyılda Vehhâbî hareketinin kurucusu olan Muhammed b. Abdülvehhâb¹⁸⁹ (ö.1206/1792) pek çok âlim yetiştiren bir aileye¹⁹⁰ mensup olarak Suudî Arabistan'ın Necid bölgesinde yer alan el-Uyeyne'de¹⁹¹ 1115/1703 yılında dünyaya gelmiştir.

Çağdaş Selefî doktrinin iddia ettiğine göre, İslâm tarihinde inkıta devirlerinden sonra türeyen fırka ve mezheplerin usul ve akaidleri sebebiyle bid'atlar türemiştir. Onlara göre İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye'nin izinden giden Muhammed b. Abdülvehhâb tevhid davetine dayalı cihadını başlatarak bid'atlarla mücadele etmiş, İslam dünyasında yitip giden Selefîliği yeniden ihya etmiştir.¹⁹² Ne var ki iddia edildiği gibi onun daveti sahih bir selef akidesine dönüş değil, aksine zamanında Osmanlı Devleti'ne karşı başlattığı isyan neticesi kurulmuş politik bir aşırı dinî harekettir. Nitekim, bu davete katılmayan her oluşum tekfirle itham edilmiştir.¹⁹³ Bu bağlamda Kâbe, Mescid-i Nebevî ve civar şehirlerdeki İslâm simgeleri ve kültür unsurları şirk kavramına dahil edilerek yıkılmış, İslâm ümran tarihinin simgeleri yok edilmiştir.¹⁹⁴

İbnü'l-Vehhâb, çağındaki Necd¹⁹⁵ bölgesi ve çevresinde Müslümanların itikat ve ibadet yöntemlerinde Selefî kökenlerine dönmeleri için kapsamlı reformlar yapılması gerektiğini iddia etmiştir. Onun Selefîlik anlayışı adında *tevessül*, *hurafe*, bid'atlar gibi kavramları bağlamından kopararak başlattığı tecdit ve ıslahat hareketi kelâm ilmi ve İslâm tasavvufuna

¹⁸⁹ Hayatı hakkında bkz. Mahmud Şükrî el-Âlûsî, **Târihu Necd**, 106-121; Osmân b. Abdillâh b. Bişr en-Necdî el-Hanbelî, **Unvânü'l-Mecd fi Târihi Necd**, I-II, 4. bs., thk. Abdurrahmân b. Abdüllâtîf b. Abullâh Âlû's-Şeyh, Riyad, Matbaatü Dâretü'l-Melikk Abdülazîz, 1402/1982, C: I, s.33-50; Abdullâh b. Abdurrahmân b. Sâlih Âl Bessâm, **Ulemâü Necd Hılâle Semâniyeti Kurûn**, I-VI, 2. bs., Riyad, Dârü'l-Âsime li'n-neşr ve't-tevzi, 1419, C: I, s.125-169; Türkçe ve Batı'da yazılmış kaynaklar için ayrıca bkz. Mehmet Ali Büyükkara, İhvandan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik, 2. bs., İstanbul, Klasik, 2018, s.41; "Muhammed b. Abdülvehhâb", **el-Mevsûatü'l-Arabiyye el-Âlemiyye**, (Editörler: Ahmed Mehdi Muhammed eş-Şüveyhât, Salâhaddîn ez-Zeyn et-Tayyib, Sa'd b. Abdurrahman el-Bâzî), I-XXX, 2. bs., Riyad, Müessesetü amâli'l-mevsûa'ti li'n-neşri ve't-tevzi', 1999-1419, C: XXII, s.366; Abdurrahmân b. Abdüllâtîf b. Abdillâh b. Abdüllâtîf b. Abdurrahmân b. Hasan b. Muhammed b. Abdülvehhâb, **Meşâhîru Ulemâi Necd ve Gayrühüm**, Riyad, Dârü'l-yemâme li'l-bahs ve't-terceme ve'n-neşr, 1392/1972, s.16.

¹⁹⁰ Âl Bessâm, **Ulemâü Necd**, C: I, s.127

¹⁹¹ Uyeyne kasabası Riyad kentinin kuzey batısında ve Riyad'a kırk beş km. mesafede bulunmaktadır.

¹⁹² Alâ Bekir, **Melâmiḥ**, s.17-19.

¹⁹³ Bkz. Abdurrahmân b. Muhammed en-Necdî vd., **ed-Dürerü's-Seniyye** C: I, s.117-119.

¹⁹⁴ Osman b. Bişr en-Necdî, **Unvânü'l-Mecd fi Târihi Necd**, s.26-28.

¹⁹⁵ Necd sözlükte yüksek yer anlamındadır. Suudi Arabistan'ın iç kesimlerinde Yemen, Irak ve Şam arasında kalan bir bölgenin ismidir. Doğal Necd sınırları hakkında tarihçiler arasında ihtilaflar vardır. Bugün Riyad, Kasım ve Hâil idari bölgelerini kapsar. Bkz. Mahmud Şükrî el-Âlûsî, **Târihu Necd**, s.16-18.

cephe almış ve Müslümanları tekfir eden vehmî bir tevhid yanılısamasıdır. Ne var ki, onun şer'î nasları ideolojisi doğrultusunda yorumlayarak selefin izinden giden âlim, ârif ve evliyalar üzerinden bir yapay şirk algısı oluşturmaya, çağımızda İslam dünyasını Avrupa orta çağ skolastik düşünce dönemindeki kanlı mezhepler savaşına sürüklemiştir.¹⁹⁶

Bu yönüyle İbnü'l-Vehhâb iddia edildiği gibi bir davetçi, âlim, *müceddit*, *şeyhu'l-İslâm*, davetçi veya Muhammedî değil,¹⁹⁷ siyasi ve politik hegemonya gereği krallık ve teokrasinin ittifakı¹⁹⁸ üzerine kurulmuş,¹⁹⁹ evrensel İslâm'ı belli bir statükoya hapsedmeyi amaçlayan bir reformist olabilir.

İbnü'l-Vehhâb, toplumdaki dini duyarlıkları harekete geçirecek ve çatışma oluşturacak hassas kodlarla oynamıştır Nitekim ilk Selefî faaliyet olarak onun önderliğinde kabirlerin yıkımı gerçekleştirilmiştir. Yıkılan türbeler arasında Zeyd b. el-Hattâb'ın kabri de vardı. Hatta halkın karşı çıkmasına rağmen altı yüz askerle bizzat Zeyd'in kabrinin yıkım işini İbnü'l-Vehhâb üstlenmiştir.²⁰⁰ Bundan başka ayrıca hadler uygulamıştır.²⁰¹

İbnü'l-Vehhâb iddia ettiği cihat davasında diğer bölge ve ülkelere olağanüstü bir dinî lider edasıyla²⁰² heyetler, davetçi, nasihatçi ve uyarıcılar göndermiş; onlarla uyarıcı pozisyonunda yazışmalar yapmış, heyetleri karşılamış, hazineyi kontrol etmiş, ganimet ve zekât gelirlerini düzenlemiştir. Onun cihadında, *emr-i bi'l-ma'rûf* ve *neyh-i ani'l-münker* bir akîde haline getirilmiş ve bu ilkeye karşı çıkan her unsurun bertaraf edilmesi suretiyle Selefî mezhebi politikanın aracı haline getirilmiştir.²⁰³

Arap Yarımadası'nın kuzeydoğusundaki Necd şehri Suûd emirliğinin *Vehhâbî* öğretilerinin yayıldığı sözde bir *dârü'l-hicre* merkezi olduktan sonra, devlet tarafından civar beldelerden buraya Vehhâbî öğretilerini yaymak için kabileler sevk edilmiştir. Gerek kılıç zoruyla ve

¹⁹⁶ Osmân Bîşr en-Necdî, *Unvânü'l-Mecd fi Târîhi Necd*, C: I, s.36-40.

¹⁹⁷ Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz, *Fetâvâ Nûrûn ale'd-Derb*, C: III, s.146-152.; el-Kûsî, *el-Menhecû's-Selefi*, s.94.

¹⁹⁸ Osmân Bîşr en-Necdî, *Unvânü'l-Mecd fi Târîhi Necd*, C: I, s.41.

¹⁹⁹ Muhammed b. Suûd, İbnü'l-Vehhâb'a "Ben sana senin vatanından daha hayırlı bir vatan ve izzet ve güçle müjdeliyorum." derken; İbnü'l-Vehhâb da ona, "Ben de seni izzet, hakimiyet ve apaçık yardımla müjdeliyorum. Kim peygamberlerin getirdiği bu tevhide tutunursa ... bütün ülkelere hükmeder. Ve sen görüyorsun ki, bütün Necd ve çevresi şirke, cehalete gark olmuştur..." diye karşılık vermiştir. (Bkz. Osmân Bîşr en-Necdî, *Unvânü'l-Mecd fi Târîhi Necd*, C: I, s.42.)

²⁰⁰ Bkz. Osmân Bîşr en-Necdî, *Unvânü'l-Mecd fi Târîhi Necd*, C: I, s.39.

²⁰¹ Bkz. Osmân Bîşr en-Necdî, *Unvânü'l-Mecd fi Târîhi Necd*, C: I, s. 39.

²⁰² Bkz. Osmân Bîşr en-Necdî, *Unvânü'l-Mecd fi Târîhi Necd*, C: I, s. 39.

²⁰³ el-Kûsî, *el-Menhecû's-Selefi*, s.93.; Bkz. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Usûlü'd-Dîni'l-İslâmî maa' Kavâr'dihi'l-Erba'*, thk. Muhammed et-Tîb b. İshâk el-Ensârî el-Medenî, Mekke, Dârül-Hadîs el-Hayriyye, t.y., s.5; Ahmed b. Abdülazîz b. Abdillâh el-Hüseyin, *Da'vetü'l-İmam Muhammed b. Abdülvehhâb Selefiyye lâ Vehhâbiyye*, Riyad, Dârü âlemi'l-kütüb, 1420/1999, s.98.

gerekse gönüllü olarak gelenler için *muhâcir* ismi kullanılmıştır. Necd adeta bir hicret yurdu gibi algılanmıştır. Bir peygamber edasıyla civar kabile, emir, âlim, kadı ve mezhep taraftarlarına onları Selefliğe davet eden mektuplar yazılmıştır. Vehhâbî düşünceleri kabul etmeyen yönetici ve halk tekfir edilmiş ve kafir sayılan bu lider ve kabilelerin malları, canları ve vatanları ganimet olarak alınmıştır.²⁰⁴

Nitekim başlatılan cihat faaliyetleri kapsamında, civar şehir ve kabilelere karşı gönderilen ordular ile İslâm tarihinin birer simgesi olan kültür varlıkları, ziyaret mekânları ve kabirler yıkılmıştır.²⁰⁵

Muhammed b. Abdülvehhâb Dır'ıye'de orta çağ zihniyetinde verilen bir ideoloji ile çağdaş din adamlarını yetiştirdikten sonra 1206/1792 yılında vefat etmiştir. Nitekim Suudi Arabistan ve çevresinde gerçekleştirilen antropolojik kabir operasyonlarından sonra siyasi, sosyal, dini ve eğitim reformlarıyla zihin, teoloji, sosyal yaşam ve çağdaş bir kült halinde kitlelere benimsetilen Seleflik; doğduğu Vehhâbî²⁰⁶ coğrafyasının sınırlarını aşarak çeşitli alt ekollere bölündükten sonra Yemen, Şam, Irak, Mısır, Hindistan, Afrika, Orta Asya gibi diğer bölge ve devletlerde yayılarak küresel boyutta İslâm'a zarar veren bir akıma dönüşmüştür.²⁰⁷

Muhammed b. Abdülvehhâb, ihdas ettiği Kur'an'a aykırı asılsız beyanlarla insanları tekfir etmesinden ve onları bid'atçılıkla suçlamasından dolayı kendisine yöneltilen eleştiriler üzerine yazdığı bir risalede şöyle demektedir: “*Ben kendimden haber veriyorum ki, ilim öğrendim, beni tanıyan bendeki ilmi bilir. Bana bu lütuf Allah'ın nimetiyle bahşedilmeden önce ben o zaman “Lâ ilâhe illâh”ın manasını ve İslâm dinini bilmiyordum. Hocalarımдан hiçbir kimse de bilmiyordu. Kim bildiğini iddia ederse yalan söylemiştir...*”²⁰⁸ Bu söylemlere bakıldığında İbnü'l-Vehhâb'tan önce Hanbelî âlimleri de dahil olmak üzere kelime-i tevhîdi fehmeden hiç kimse çıkmamıştır.

Modern Seleflik anlayışında nasların çarpıtılması, içi boş kavramların üretilmesi, Ehl-i kelâm, mutasavvıf ve felsefecilere karşı İslâm mezhepler tarihi ve bilim geleneğinde yeri

²⁰⁴ Osmân b. Abdillâh Beşir, *Unvânü'l-Mecd*, C: I, s.43-46; el-Kûsî, *el-Menhecü's-Selefi*, s.93.; Bkz. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Usûlü'd-Dîni'l-İslâmî maa' Kavâr'dihi'l-Erba'*, s.5.

²⁰⁵ Muhammed b. Abdülvehhâb, *er-Resâilü's-Şahsiyye* (Müellefâtü's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb içinde, altıncı kısım), s.40.

²⁰⁶ Vehhabilik ve Vehhabiliği eleştiren eserler hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *İhvandan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s.45-47.

²⁰⁷ Ahmed b. Hacer Âl Bûtâmî el-Ben'alî, *el-Akaidü's-Selefiyye bi Ediletihe'n-Nakliyye ve'l-a'kliyye*, s.10-12.; Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz, *Fetâvâ Nûrûn ale'd-Derb*, C: III, s.143-144; Bin Bâz, *Mecmû'u Fetâvâ ve Makâlât Münervia*, I-XXX, nşr. Muhammed b. saîd eş-Şuveyrî, Riâsetü idâreti'l-buhûsi'-ilmiyye ve'l-iftâ bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye, t.y., C: VIII, s.76.

²⁰⁸ Muhammed b. Abdülvehhâb, *er-Resâil eş-Şahsiyye*, s.187.

olmayan “ashâbü’l-kubûr”, “hurâfeciler”, “ehl-i bid’at”,²⁰⁹ “ehl-i hevâ”, “ehl-i te’vîl”, “ehl-i tebdil”, “ehl-i tahrîf “ehl-i tahayyül”²¹⁰ gibi sonu gelmeyen asılsız kavramlar üretilmektedir. Dahası bilimsel olmayan bu sonradan üretilmiş kavram ve ıstılahların İslâm naslarına dayandırılmasıdır ki bu davranış daha da sorunludur.

1.1.2.3.1. İbnü’l-Vehhâb’ın Selefi Davetinin Usulleri

I- İslam’ın aslına dönmek: İbnü’l-Vehhâb’ın iddia ettiğine göre Hz. Peygamber ve hulefâ-i râşidîn döneminde İslâm akîdesi en saf şekilde muhafaza edilmiş ve bu sayede büyük başarılar elde edilmiş, fetihler gerçekleştirilmiştir. Ancak selef devrinden sonra bu saf akîdeye şirk bulaşmış ve İslam dünyası gerilemiştir. Ona göre toplumun ıslahı için akîdenin tashih edilmesi gerekir.²¹¹ Ancak *Kitâbü’t-Tevhîd*’inde ikrar ettiği akîde tevessül amelleri sebebiyle Müslümanların tekfir etmesinin yanında Kur’an ve sünnetin sarih hükümlerine aykırı bir fasit çıkarımdır.

II- Tevhid: İbnü’l-Vehhâb’a göre tevhid “لا اله الا الله” sözünde mündemiçtir.²¹² Muhammed b. Abdülvehhâb’ın akaid anlayışında merkezi yer tutan ve aslen İbn Teymiyye tarafından tasnif edilen tevhid üç ana kısımdan oluşur: Tevhîdü’l-ibâde (tevhid-i ulûhiyye)²¹³ ve tevhid-i rubûbiyye ve tevhîdü’l-esmâ ve’s-sıfât. İbnü’l-Vehhâb, imanın sahih olması için şart kabul ettiği tevhidü’l-ibâdeye ayrı bir önem vermiştir. Onun Ehl-i kelâm’ın tevhid anlayışına aykırı olarak ifade ettiğine göre, en büyük tevhid ihlali tevhidü’l-ibâdede gerçekleşmektedir. Çağdaş Selefi tefsir ekolü İbn Teymiyye’nin teorileri ve tercihlerini burhan seviyesinde ilkeler kabul edip, bu nazariyeler üzerine bir alt Selefi ekol inşa etmişlerdir. Bu bağlamda, İbn Teymiyye’nin *Tedmüriyye* ve *Akîdetü’l-Vâsıtıyye* gibi çalkantılı devirlerde dile getirdiği Selefi düşünceleri, bu ekol tarafından tartışmasız bir nass gibi kabul edilmektedir. Nitekim, çağdaş Selefiyye’nin tartışmalı ve ispatlanmamış prensiplerinden birisi de câhiliyye Arapları’nın din anlayışı ile çağımızdaki Müslümanların din anlayışlarının kıyas edilmesidir. Çağdaş Selefiyye’nin iddia ettiğine göre, cahiliye Arapları da melek, enbiya ve salih kişilere

²⁰⁹ İbn Teymiyye, *Derü’ Teâruzi’l-Akl ve’n-Nakl*, C: I, s.194, 205,243,272; a.mlf., *Mecmû’l-Fetâvâ*, C: VII, s.435, 501,507 v.b.

²¹⁰ İbn Teymiyye, *Derü’ Teâruzi’l-Akl ve’n-Nakl*, C: I, s.8,12,15.

²¹¹ Bkz. Kûsî, *el-Menhec*, s.95.

²¹² Bkz. Muhammed b. Abdülvehhâb, Muhammed b. Abdülvehhâb, *Mecmû’atü’r-Resâil fi’t-Tevhîd ve’l-İmân* (Mü’ellefâtü’ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb içinde, birinci bölüm), thk. İsmâil b. Muhammed el-Ensârî, Riyad, Câmîatü’l-İmâm b. Muhammed Suûd, t.y., s.363-364.; a.mlf., *Keşfü’ş-Şübuhât*, s.8-9.

²¹³ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü’t-Tevhîd* (Mü’ellefâtü’ş-Şeyhi’l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb içinde), C: I, s.9.

tapınıyorlardı. Onlar, Allah'a ortak koştukları halde Allah'ın yaratıcı, rızık veren ve müdebbir olduğuna inanıyorlardı, bu da tevhîdü'r-rubûbiyye'yi tasdik etmeleri anlamına gelir.²¹⁴ Ancak, aşağıda değerlendirileceği üzere bu çıkarım fasit bir akıl yürütmedir.

III- Ehl-i kelâm'ı tekfir etmek. Selefi akaidini savunan İbnü'l-Vehhâb, Ehl-i kelâm'ı eleştirmeyi sürdürmüştür.²¹⁵ O, Allah'ın isim ve sıfatlarında te'vile gidilmesini tevhid ilkesine aykırı olarak değerlendirerek, bu yaklaşımın şirk âyetlerinin²¹⁶ mefhumuyla bir tutmuştur.²¹⁷ Bu bakış açısıyla, diğer gruplara ek olarak kelâmcıların²¹⁸ küfrüne hükmedecek kadar nasların bağlamından uzaklaşmıştır.²¹⁹

Akıl ve nakil ekseninde yüzyıllardır yerleşmiş olan İslâm anlayışını değiştirmek için tecdid ve ıslahat gibi etkili kavramları Hâricîlere benzer şekilde dinî ve politik hareketinde kullanan İbnü'l-Vehhâb'ın Ehl-i kelâm'ı ağır şekilde eleştirdiği bazı pasajlar şöyledir:

“İşte, Ehl-i kelâm ve onların takipçileri, insanların en akıllı ve zekileridir. Onlar akıllı insanı şaşırtan bir akıl, anlayış ve kavrayışa sahiptirler. Onlar ve takipçileri selef ile çatıştıklarını ikrar ederler...Yani onların mezhepleri fasit olmakla birlikte, aynı zamanda akıllara aykırı, İslâm dini, Kitap ve sünnet, bütün selef ile çatışmaktadır. Zaten onlar kitaplarında selefte aykırı hareket ettiklerini söylemektedirler.”²²⁰

IV- İctihad kapısının açılması: Diğer yandan İbnü'l-Vehhâb, iddia ettiği üzere, dördüncü yüzyıldan sonra kapanan içtihad kapısının açılması için çaba göstermiştir.²²¹

V- Selefilik ancak bu davet üzerine kurulacak ve ona çağırarak bir devlet mekanizması ile ihya edilebileceğini savunmuştur.²²²

²¹⁴ Süleymân b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülvehhâb, **Teyşîrü'l-Azîzi'l-Hamîd fî Şerhi Kitâbi't-Tevhîd ellezî Hüve Hakkullâhi Ale'l-Abid**, thk. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut-Dımeşk, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1423/2002, s.17-18; Muhammed b. Abdülvehhâb, **Mecmû'atür-Resâil**, s.365-369; Abdullâh b. Cârullah b. İbrâhim el-Cârullah, **el-Câmiu'l-Ferîd li'l-Es'ile ve'Lecvibe alâ Kitâbi't-Tevhîd**, y.y., Müessetü Kurtuba, 1408/1988, s.9.

²¹⁵ Muhammed b. Abdülvehhâb, **Mecmû'atü'r-Resâil**, s.263-300.

²¹⁶ ez-Zümer 39/3; Yunus 10/18.

²¹⁷ Abdurrahmân b. Muhammed en-Necdî vd., **ed-Dürerü's-Seniyye**, C: XIV, s.15-17; C: I, s.51.

²¹⁸ Bkz. Hüseyin b. Gannâm, **Târîhu Necd**, 4. bs., thk. Nâsiruddîn el-Esed, Beyrut, Dâru's-şurûk, 1415/1994, s. 221-223. (er-Risâle el-ûlâ)

²¹⁹ Bkz. Hüseyin b. Gannâm, **Târîhu Necd**, s. 225-241 (er-Risâle es-sâniye); (وقد من الله عليكم بإقرار علماء المشركين (بهذا كله، سمعتم إقرارهم أن هذا الذي يفعل في الحرمين، والبصرة، والعراق واليمن، أن هذا شرك بالله Bkz. Abdurrahmân b. Muhammed en-Necdî vd., **ed-Dürerü's-Seniyye**, C: 10, s.5.

²²⁰ Abdurrahmân b. Muhammed en-Necdî vd., **ed-Dürerü's-Seniyye**, C: I, s.52.

²²¹ Ali (Müflih Abdullâh) el-Muhâfeza, **el-İtticâhât el-Fikriyye inde'l-Arab fî Asri'n-Nehda 1798-1914: el-İtticâhâtü't-Dîniyye ve's-Siyâsiyye ve'l-İctimâiyye ve'l-İlmiyye**, Beyrut, el-Ehliyye li'n-neşr ve't-tevzi, 1987, s.40-43.

²²² el-Kûsî, **el-Menhecü's-Selefi**, s.95.

İbnü'l-Vehhâb'ın başlattığı sözde cihat mücadelesini, kendisinden sonra oğulları ve nesli aynı usuller üzerine sürdürmüştür. Bunun için her türlü radyo, televizyon basın yayın organı, konferanslar, seminerler, eğitim müessesesi, üniversite, akademi, camiler, dijital platformlar aracılığıyla Selefi davetinin yayılması sağlanmaktadır.²²³ Vehhâbî fikhının yer aldığı en muteber kaynaklar arasında yer alan *ed-Dürerü's-Seniyye fi'l-Ecvibeti'n-Necdiyye* isimli eserde, Vehhâbîlerin kılıç zoruyla hükmü altına aldıkları veya henüz hükmü altına almadıkları bölgelerle iliği tekfir meseleleri hakkında şöyle denmektedir:

“Allah'ın tevhidini ikame kılmak ve Allah'ın farzlarını yerine getirmede bizim davetimizin ulaştığı yerler, hala Allah'a şirk koşturmayı devam ediliyor ve İslâm'ın farzları terk ediliyorsa, işte o kişi tekfir edilir ve onunla savaşılr. Ona ve yurdu üzerine saldırılır. Biz kiminle savaşmış isek, ona davetimiz ulaşmıştır. Yemen, Tihâme, Haremeyn, Şam ve Irak'a davetimiz ulaşmıştır. Bizim ihlas ile Allah'a ibadeti emretmekteyiz. Allah'a şirk koştuktan ve O'ndan başkasına ibadet etmekten, zorluk zamanlarında onlardan yardım istemelerinden, ihtiyaçları için onlara yalvarmalarından dolayı İnsanların çoğunun yaptığını reddediyoruz... Bu tür insanların icabetleri savaştan önce kabul edilmez. Çünkü Hz. Peygamber Mekke'ye bir uyarı vermeden gaza etmiştir.”²²⁴

Çağımızdaki Necdiyye Selefi ekolünün en önemli akîde eseri İbnü'l-Vehhâb'ın sahih olmayan deliller ve şüpheler üzerine Kur'an ve sünnetin ruhuna aykırı olarak yazdığı tartışmalı bir metin olan *Kitâbü't-tevhîd'dir*. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Suûd emiri ile ittifak yapması sonucu ilan edilen yeni dinin zamanın emir ve müftülerine nasıl deklere ettirildiği şöyle açıklanmaktadır:

“Bizler -bu belgenin altına imzalarını atan ve mühür basan Mekke âlimleri olarak- şahitlik ederiz ki, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kurduğu ve Müslümanların lideri Suûd b. Abdülazîz'in davet ettiği, Allah'ın tevhidini ve şirki yok etmeyi içeren bu din, hiç şüphesiz haktr. Bu kitapta (Kitâbü't-tevhîd) bahsedilenlerin doğruluğundan hiç şüphe yoktur. Ve bu kitapta bahsedilen şirk türlerinden, daha önce Mekke ve Medine'de, bugüne kadar da Mısır, Şam ve diğer bölgelerde meydana gelenlerin her birisi küfürdür. Bu küfür çeşidi, kan ve malı helal kılan ve Cehennemde sonsuz kalışa götüren bir küfürdür. Kim bu dine girmez ve onunla amel etmez, yöneticisine biat etmez ve onların düşmanlarına karşı gelmezse, o kişi bize göre Allah'ı ve ahireti inkâr eden bir kafir olur. Bu durumda, Müslümanların liderine ve

²²³ Bin Bâz, **Mecmû'u Fetâvâ ve Makâlât Münnevvia**, C: VIII, s.77-78.

²²⁴ Abdurrahmân b. Muhammed en-Necdi vd., **ed-Dürerü's-Seniyye**, C: IX, s.253.

Müslümanlara, Allah’a tövbe edene ve bu dine göre amel edinceye kadar onlarla cihat etmesi ve savaşması vacip olur.”²²⁵

Ayrıca, *el-Usûl es-Selâse*:²²⁶ *Keşfü’ş-Şübühât*²²⁷; *el-Kavâidü’l-Erbâa*²²⁸; *Fadlû’l-İslâm*²²⁹; *Usûlü’l-İmân*²³⁰; İbn Hişâm’ın Sîreti’nin özeti olan *es-Sîre*²³¹; *Mesâilü’l-Câhiliyye*²³²; *el-Kebâir*, *el-Cevâhirü’l-Mudiyye*²³³ gibi eserlerinde nasları çarpıtan, haksız yere Müslümanları tekfir eden ve Ehl-i sünnet âlimlerine dil uzatan ifrat ve tefrite dayalı Selefi görüşlerini savunmaktadır.

I.2. Çağdaş Selefi Tefsir Ekolü

Tefsir lügatte سَفَر veya taklib sanatıyla el-fesr/فسر kökünden gelir. Kadının yüzünü açmasına, sabahın aydınlanmasına, tabibin hastalığı araştırmak için baktığı bekle *fesr* denilir. Tefsir; beyan etmek, açıklamak, keşfetmek veya müşkil bir lafzı açıklamak anlamlarında tef’îl kalıbından bir kelimedir.²³⁴ Zerkeşi tefsiri “Hz. Peygamber’e (s.a.v.) indirilmiş Allah’ın kitabının anlaşıldığı, manalarının açıklandığı, ahkâm ve hükmünün istinbat edildiği bir ilimdir”²³⁵ şeklinde tarif ederken Ebû Hayyân tefsir kavramını “Kur’an müfredatının nasıl telaffuz edildiğini, manalarını, münferit ve cümle halindeki hükümlerini ve terkip halini taşıyan anlamları araştıran bir ilimdir” şeklinde ifade etmiştir.²³⁶

²²⁵ Abdurrahmân b. Muhammed en-Necdî vd., *ed-Dürerü’s-Seniyye*, C: I, s.314.

²²⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Selâsetü’l-Usûl*, thk. Nâsir b. Abdillâh et-Tarîm vd., Riyad, Câmiatü’l-İmâm b. Muhammed Suûd, t.y.,

²²⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Keşfü’ş-Şübühât*, Suudî Arabistan, Vizâretü’ş-şüûni’l-İslâmiyye ve’l-evkâf ve’d-da’ve ve’l-irşâd, 1418/1997.

²²⁸ Muhammed b. Abdülvehhâb, *el-Kavâidü’l-Erbâa* (Mü’ellefâtü’ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb içinde), thk. Abdülaziz b. Abdurrahmân es-Saîd vd., Suudî Arabistan, Câmiatü’l-İmâm b. Muhammed Suûd, t.y.,

²²⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Fadlû’l-İslâm*, thk. İsmâil el-Ensârî, Muhammed Âd, Abdülaziz b. İbrâhim el-Füreyh, Riyad, Câmiatü’l-İmâm b. Muhammed Suûd, t.y.,

²³⁰ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Usûlü’l-İmân* (Mü’ellefâtü’ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb içinde), thk. Abdülaziz b. Abdurrahmân es-Saîd vd., Suudî Arabistan, Câmiatü’l-İmâm b. Muhammed Suûd, t.y.,

²³¹ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Muhtasarü Sîreti Resûlillâh Sallallâhü Aleyhi ve Sellem*, Suudî Arabistan, Vizâretü’ş-şüûni’l-İslâmiyye ve’l-evkâf ve’d-da’ve ve’l-irşâd, 1418/1997.

²³² Muhammed b. Abdülvehhâb, *Mesâilü’l-Câhiliyye*, y.y., y.y., t.y.

²³³ Muhammed b. Abdülvehhâb, *el-Cevâhirü’l-Mudiyye*, 3. bs., Riyad, Dârül-âsime, 1412/1991.

²³⁴ Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüga*, C: XII, s.282-283; el-Mu’cemu’l-vesît, Mecmeu’l-lugati’l-Arabiyye bi’l-Kâhire, yay. haz. İbrâhim Mustafa ve diğerleri, Dâru’d-da’ve’, t.y.

²³⁵ Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdîr ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, IV, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm, Kahire, Dâru İhyâi’l-kütübi’l-Arabiyye İsâ l-Bâbî el-Halebî ve şürekâih, 1376/1958, C: I, s.13.

²³⁶ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-Muhîr fî’t-Tefsîr*, thk. Sıdkî Muahmed Cemîl, Beyrut, Dârü’l-fikr, 1420/1999, C: I, s.26.

Zürkânî tefsir kelimesini, “Kur’an-ı Kerîm’in delaletlerini Allah’ın muradına göre beşer takati nispetinde araştıran ilimdir.”²³⁷ şeklinde tarif etmektedir.

Nitekim Kur’an’ın ilk tefsiri Hz. Peygamber tarafından yapılmış, ondan sonra da Arapçanın en fasih döneminde²³⁸ nübüvvet çağına tanıklık eden,²³⁹ Hz. Peygamber’in Kur’ân âyetlerini açıklama yöntemine şahitlik eden²⁴⁰ ashap; sünnet, Arap dili enstrümanları, örf, Ehl-i kitap kaynakları, bilgi birikimleri ve yorum kabiliyetlerine göre²⁴¹ Kur’an’ı tefsir etmişlerdir. Her ne kadar aralarında bazı farklar olsa da Kur’an’ı manası ve ahkamı itibarıyla anlamışlar, bunun ötesinde bilmedikleri dil meselelerini araştırmışlar; mücmel, mübeyyen, müşkil, müteşâbih vb. kavramları Hz. Peygamber’e müracaat ederek²⁴² öğrenmişlerdir.

Sahabe tefsiri genel özellikleri ile Kur’an kelimelerinin açıklanmasına, nâsih ve mensuha, kıssaların israiliyyat kaynaklarının kullanılarak anlatımına, âyetlerin sebep-i nüzullerine,²⁴³ garip lafızlara ve anlaşılmasında güçlük çekilen âyetlerde yoğunlaşırken, tâbiîn döneminde tefsir hareketi daha da genişlemiştir. Yaşanan siyasi gelişmeler, fetihler, İslam’a yeni giren farklı etnik gruplar ve ortaya çıkan fikir akımları İslam toplumu genelinde bir önceki çağda görülmeyen yeni gelişmelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.²⁴⁴ İctihad ve r’ey alanın genişlediği tâbiîn döneminde²⁴⁵ Kur’an tefsiri daha da gelişmiş, buna bağlı olarak tefsire dair ihtilaf ve görüşler artmış, ayrıca İslam’a yabancı unsurların dahil olması ve nüzül ortamından

²³⁷ ez-Zürkânî, **Menâhilü’l-İrfân**, C: II, s.3.

²³⁸ ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, “Muellifin Mukaddimesi” s.14.

²³⁹ Mustafa b. Hüsnî es-Sibâî, **es-Sünne ve mekânâtühâ fi’t-teşrî’l-İslâmî**, 3. bs., Dimeşk -Beyrut, el-Mektebetü’l-İslâmî, 1402/1982, s.57.

²⁴⁰ Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Âcurrî el-Bağdâdî, **eş-Şerîa**, I-V, thk. Abdullâh b. Amr b. Süleymân ed-Dümeycî, Riyad, Dâru’l-vatan, 1420/1999, C: V, s.2494.

²⁴¹ Hz. Ömer’in Şureyh’a gönderdiği bir yazıdaki şu tavsiyeleri dikkat çekicidir: “Allah’ın kitabında bir hüküm varsa başka şey aramadan onunla hükmet. Eğer Allah’ın kitabında olmayan bir durum ile karşılaşarsan o halde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünneti ile hükmet. Şâyet her ikisinde de olmayan bir şeyle karşılaşarsan ve senden önce hiç kimse onun hakkında hüküm bildirmemiş ise o takdirde; ister icihad eder ve sen ilk olursun ve dilersen beklersin ve geri durursun, ben senin için geri durmayı temenni ederim.” Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl b. Behrâm b. Abdüssamed ed-Dârimî et-Temîmî es-Semerkandî, (ö.181-255/797-869), I-IV, **Müsnedü’l-Dârimî (Sünenü’l-Dârimî)**, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Suudi Arabistan, Dâru’l-Muğnî li’n-neşr ve’t-tevzi, 1412-2000, C: I, s.265 (No.169); Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb b. Sa’d Şemsüddîn İbn Kayyım el-Cevziyye, (ö 691-751/1292-1350), **İlâmü’l-muvakkîn ‘an Rabbi’l-Âlemîn**, I-IV, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1411/1991, C: I, s.49.

²⁴² ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn**, C: I, s.29.

²⁴³ Sebeb-i nüzul hakkında daha geniş bilgi için Bkz. Muhammed İsa Yüksek, “*Tefsirde sebep-i nüzulün bağlayıcılığı ve işlevi*”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2018/2, C:17, s.34, s.407-437.

²⁴⁴ Muhammed İsa Yüksek, “*Tefsir metodolojisinde anlam-yorum ayrımının temelleri*”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Dergisi**, 22/1 (Haziran 2018), S. 122, s.113-139.

²⁴⁵ Tâbiîn döneminde tefsir hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hidayet AYDAR, “Hicri Birinci Asırda Tefsir: Tâbiûn ve Tefsir”, **Hicri Birinci Asırda İslâmî İlimler -I- Kur’ân İlimleri ve Tefsir**, Ed. Hidayet Aydar vd., İstanbul, Ensar Neşriyat, 2020, s.581-644.

uzaklaşmış olmanın doğurduğu sonuçlar sebebiyle ashop zamanında tefsir edilmeyen âyetler de tefsir edilir olmuştur. Diğer yandan tefsir kaynakları arasına Ehl-i Kitap unsurlarının dahil edilmesiyle tefsirde İsrailiyyat daha da belirgin hale gelmiştir.²⁴⁶

Tefsirin rivayet ilmi içinde aktarıldığı ashop ve tâbînden sonra etbaü't-tâbîn devrinde tedvin ve tasnif faaliyetleri sonucu Kur'an tefsirinin müstakil ilim haline gelmesiyle müfessirin uzmanlık alanına göre nahvî, belâgi, fikhî, felsefî v.b tefsirler yazılmaya başlanmasıyla rivayet çağından sonra tefsirde dirayet çağı başlamıştır.²⁴⁷ Sosyo-kültür ve jeopolitik hareketlerin doğurduğu radikal değişimlerin Kur'an tefsirini etkilemesi ile Selef'ten sonra, tartışmaya açılan müteşâbih naslardaki görüşlerin akîdelere evrilmesiyle²⁴⁸ Kur'an âyetlerinin farklı disiplinlerden felsefî düşünce, kelâm ilmi ve mezhep usullerine göre tefsir ve te'vil edildiği döneme girilmiştir.²⁴⁹ Emevîleri'in sonu ve Abbâsîler'in ilk yıllarına tekabül eden Selef çağının son halkasının yaşadığı bu etbaü't-tâbîn devrinde tefsirde bir yandan tüm Müslümanlar için örnek nesil addedilen Selef devri kapanırken, diğer yandan Selefî tefsir akımı doğmuştur.

Tebe-i tâbîn döneminde tefsirin müstakil bir ilim halini almasıyla birlikte müfessirin uzmanlık alanına göre nahvî, belâgi, fikhî, felsefî vb. tefsirler yazılmaya başlanmasıyla rivayet çağından sonra tefsirde dirâyet çağı başlamıştır.²⁵⁰

Nitekim tefsir ilmi, Selef kuşağından sonra rivayet ve dirâyet tefsir metodolojisi şeklinde iki ana yöntemle devam edegelmiştir. Rivayet tefsiri, müfessirin kendi içtihad ve görüşlerini de katarak rivayet ilmi verilerine göre Kur'an'ı tefsir etmesidir. Tefsirde dirâyet metodu ise müfessirlerin koymuş oldukları usuller çerçevesinde, bir müfessirin Kur'an'ı kendi yorumu ile tefsir etmesidir.²⁵¹ Gerek rivayet ve gerekse dirâyet metodolojisine göre telif edilmiş tefsir koleksiyonları İslâm medeniyetinin vahiy kaynağı olan Kur'an'ın anlaşılması için bir tefsir kültürü sunmaktadır.

Selefî Tefsir Kavramı

²⁴⁶ Fehd, *İtticâhâtü't-Tefsîr*, C: I, s.30-31.

²⁴⁷ Daha geniş bilgi için bkz. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, C: I, s.45-111.

²⁴⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, C: I, s.607.

²⁴⁹ Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm: Bahsün anî'l-Hayâtî'l-Akliyye fî Sadri'l-İslâmi ilâ Âhiri'd-Devleti'l-Ümeviyye*, 10. bs., Beyrut, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1969, s.230.; Fehd, *İtticâhâtü't-tefsîr*, C: I, s.33-34.

²⁵⁰ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, C: I, s.45-111; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, s.230.; Fehd, *İtticâhâtü't-Tefsîr*, C: I, s.33-34.

²⁵¹ Abdulkерim Seydaoğlu, "el-İtticâhâtü't-taklîdî fi't-tefsîri't-Türkiyyeti mâ beyne (1995-2020 ғ)", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: XI-Nisan 2023, s.94.

Selef tefsiri ile *Selefi tefsir* ifadelerinin aynı kavramlar olmadığını belirtmek gerekmektedir. Selef tefsiri kavramı, İslâm'ın ilk dönemlerindeki ashap, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde yapılan Kur'an yorumlarının tümünü kapsamaktadır. Genel kabule göre selef tefsiri Taberî ile son bulan bir devirdir. Diğer yandan genel olarak ashap, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn tabakalarının ifade edildiği selef tefsirinin özellikleri hakkında yapılmış çalışmalar mevcut olup onlara ayrıca müracaat edilebilir.²⁵²

Selefi tefsir kavramı ise belirli bir mezhebi veya akımın temsil ettiği tefsir anlayışını ifade etmektedir. Selefi tefsir, belirli bir ekolün tefsir metodolojisini yansıtır. Bu tefsir anlayışı, Selefiyye akımının usul ve akaid ilkelerine göre Kur'an'ı yorumlamaktadır. Bir tefsirin Selefi tefsir olduğunu belirleyen kriter yalnızca onun rivayet veya dirâyet metodolojisine göre yazılmış olması değildir. Bir tefsirin Selefi tefsir kategorisinde değerlendirilebilmesi için Selefiyye'nin savunduğu aslî görüşlere ve Selefi tefsir metodolojisine göre yazılması gerekir. Filhakika, Selefi tefsir ekolü, Ahmed b. Hanbel ve takipçileri ile ortaya çıkmış ve bir mezhebi tefsir türü olarak günümüze değin varlığını sürdürmektedir. Selefi tefsir akımı, ilk çıktığı andan itibaren günümüze değin rivayet kültürünün belli bir bakış açısına göre yorumlanması şeklinde bir gelişme göstermiştir.²⁵³

Haddizatında Ahmed b. Hanbel tefsir ilmine farklı yaklaşmış olsa da İbn Teymiyye'nin nazari ve pratik açıdan Selefi tefsir metodolojisini inşa etmesiyle tefsir, daha sahih bir yönergeye evrilmiştir. Nitekim İbn Teymiyye, rivayet geleneği ile dirâyet arasında rasyonalist bir denge kurmak için bir Selefi tefsir metodolojisi geliştirmiştir. Bu anlayışa göre en muteber tefsir metodu, rivayet unsurlarına dayanan; Kur'an'ın Kur'an'la, Kur'an'ın sünnetle, sonra sahâbe kavli, daha sonra tâbiîn içtihadı ve Arap diline göre tefsir edilmesidir. Malumdur ki, Selefiyye tefsir anlayışı Selefi teolojisi üzerine bina edilmiştir.²⁵⁴ Ne var ki, Ehl-i sünnet içinde bir ekol olan Selefi tefsir geleneğinin diğer kelâm ekollerinden ayrıldığı metot farklılığı, müteşâbih nasların tefsirinde ortaya çıkmaktadır. Bu ekole göre, Kur'an ve sünnette Allah'a izafe edilen her lafız Allah hakkında zâhirî olarak ispat edilmekte ve bunların zâhirî anlamlarının dışına çıkılmamaktadır.²⁵⁵

²⁵² Mustafa Müslim, **Menâhicü'l-Müfessirîn: el-Kismü'l-Evvel; e't-Tefsîru fî Asri's-Sahâbe**, Riyad, Dârü'l-müslim li'n-neşr ve't-tevzî, 1415/1994; Ahmed Yahya, **Tefsîrü's-Selef**.

²⁵³ Fehd, **İtticâhâtü't-Tefsîr**, C: I, s.27, s.52.

²⁵⁴ Fehd, **İtticâhâtü't-Tefsîr**, C: I, s.51-54.

²⁵⁵ Fehd b. Abdurrahmân er-Rûmî, **Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, 2. bs., y.y., 1424/2003, s.151; İbn Teymiyye, **Mukaddimetün fî Usûli't-Tefsîr**, s.39-45; İbn Useymîn, **Usûlün fî't-Tefsîr**, s.25-28.

Selefiyye'nin bu tefsir ilkesine göre, Allah hakkında sıfat olup olmamasına bakılmaksızın Kur'an ile sünnette Allah'a izafe edilen lafız Allah'a sıfat olarak verilmesi gerekmektedir. Bu tefsir geleneğinde, müteşâbih nasları zâhirî anlamı verildiğinde teşbih çağrıştırdığı için te'vil eden Ehl-i kelâm'ın metodunun zemmedilmesi ve müteşâbih nasların zâhirî ve hakiki anlamlarına göre tefsir edilmesi asıl unsurdur. Ayrıntılar bir yana bırakılacak olursa, Selefi ekolünün müteşâbih nasları zâhirî ve hakiki anlamları üzerine yorumlamaları ve şer'î naslardaki her lafzı Allah'a sıfat olarak isnat etmeleri, bu ekolü diğer Ehl-i sünnet ekollerinden bariz bir şekilde ayırmaktadır. Kaldı ki, paradigma değişimine giden çağdaş Selefi tefsir ekolü zâhirî anlamın üzerine müteşâbih naslardaki keyfiyeti de araştırma ve tefsir etme metodolojisini benimsemiştir. Bu davranış ise, vahye ve dine karşı şüphe içinde olan çağdaş akımlarla mücadele eden Ehl-i sünnet geleneği içinde ayrı bir tartışma alanının açılmasına neden olmuştur.

Selefi tefsir metodolojisi rivayet tefsirine önem vermekle birlikte arka planda Selefiyye'nin çizgisindeki âsârın izinden gidildiği sürece dirâyet tefsirini de makbul karşılamaktadır. Esasen bir tefsir Selefi bakış açısına göre şu kriterlere göre değerlendirilmektedir. Bunlar; müfessirin rivayetlere karşı tutumu, istidlal ve istinbat yöntemleri, zâhirî anlam meselesindeki hassasiyeti, kelâmî meselelerdeki metodu ve akıl ve nakil kavramlarındaki usulü şeklidir. Selefi tefsir yaklaşımına göre, rivayet tefsirleri içinde Kur'an'ı muttasıl senetlerle seleften yaptığı rivayetler ile ve kelâmî tartışmalara girmeden âyetleri tefsir etmiş olması sebebiyle en makbul tefsir Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an* tefsiri gelir. Daha sonra Sa'lebî'nin özeti olan Begavî'nin tefsiri en muteber tefsirler arasında kabul edilir. Onlara göre Begavî'nin Sa'lebî'deki zayıf hadis ve kelâmî meseleleri ayıklayarak bir özet yapmış olması Selefi kriterler açısından muteber kabul edilmektedir. Ayrıca Selefiyye nezdinde, Arapça dilbilimi açısından verimli olan Vâhidî'nin tefsiri de önemli addedilir. Bunun dışında; Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın, Vekî' b. Cerrâh, İbn Ebî Kuteybe, Ahmed b. Ahnbel İshâk b. Râhûye gibi şahısların tefsirle ilgili görüşleri önemli addedilir.²⁵⁶

Müteahhirun dönemde Taberî'den sonra en muteber rivayet tefsiri İbn Kesîr'in *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*'i kabul edilir. İbn Kesîr, ilk önce âyetleri Kur'an'ın Kur'an'la tefsir yöntemi ile açıklar. Daha sonra merfû hadisler, akabinde ashap, tâbiîn ve seleften yaptığı nakillerle

²⁵⁶ İbn Teymiyye, **Mukaddime fi't-Tefsîr**, s.51-53.

âyeti tefsir eder. İbn Kesîr, özellikle rivayet kültürüne önem veren Selefiyye'nin rivayetlerdeki olumsuz durumlardan birisi olan İsrâiliyyâta karşı dikkatli davranır.²⁵⁷

Selefiyye'nin muteber kabul ettiği bir başka tefsir; el-Emîr es-San'ânî ismi ile meşhur Muhammed b. İsmâîl'in *Mefâtihü (Miftâhü) Rıdvân fî Tefsîri 'z-Zikr bi'l-'Âsâri ve'l-Kur'ân* isimli Kur'an'ı Kur'an ile açıklamak suretiyle yaptığı tefsiridir.

Bir diğer çağdaş Selefi tefsiri, Şinkîti'nin *Edvâü'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* isimli çalışmasıdır. Şinkîti, Kur'an âyetlerini iç bağlamında, sentaks ve morfoloji gibi dilbilimsel metotlarla usul konularını açıklayarak tefsir etmiştir. Müfessir rivayetlerin senetlerinin tahliline önem vermiş, sıfat naslarının yorumunda zâhirî ve hakiki anlamı savunmuştur. İstinbatta Selefiyye usulünü benimsemiştir. Nitekim, bu özelliğiyle Şinkîti çağdaş Suudi Arabistan Selefi tefsir ekolünün en önemli temsilcileri arasında yer almaktadır.²⁵⁸

Bir diğer çağdaş Selefi tefsir, Abdurrahmân es-S'adî'nin *Tefsîrü'l-Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*'ıdır. Bir diğeri Muhammed Cemâleddîn el-Kâsımî'nin *Mehâsinü't-Te'vîl* isimli tefsirdir.²⁵⁹ Ahmed Şâkir'in İbn Kesîr'in tefsirini özetlediği, *Umdetü't-Tefsîr ani'l-Hâfiz İbn Kesîr*'i; Emin el-Eşgar'ın Şevkânî'nin tefsirinin bir özeti olan *Zübdetü't-Tefâsîr*'i; Seyyid Kutub'un *Fî Zilâli'l-Kur'ân*'ı gibi tefsirler, Selefi tefsir literatürü başlığı altında zikredilmesi gereken diğer eserler arasındadır.

I.2.1. Çağdaş Selefi Tefsir Ekolünde Paradigma Değişimi

Yedinci yüzyılda İslam dünyası, bir yandan batıdan gelen Haçlılar ile, diğer yandan doğudan gelen her tarafı yıkıp döken Moğollar ile mücadele etmek zorunda kalmıştır. Öyle ki Bağdat'ı işgal eden Moğollar bütün şehri yakıp yıkmışlar, başta halife olmak üzere çok sayıda insanı katletmişlerdir.²⁶⁰ Hayatı boyunca “emr-i bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker” kaidesini

²⁵⁷ Fehd, *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s.157.; Krş. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, C: I, s.173-176.

²⁵⁸ Fehd, *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s.159.

²⁵⁹ Bkz. Fehd, *İtticâhâtü't-Tefsîr*, C: I, s.122.

²⁶⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XXI, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dârü'l-hicre li't-tibaa ve'n-neşr, y.y., 1424/2003, C: XVII, s.362-363.

düstur edinen ve aksiyonist bir kişiliğe sahip olan İbn Teymiyye, halkı Moğollara karşı cihada teşvik etmiş ve bilfiil Moğollarla yapılan savaşların bazılarında iştirak etmiştir.²⁶¹

İbn Teymiyye'nin yaşadığı yüzyılda ayrıca, mezhepler arasındaki çekişmeler had safhada idi. Şüphesiz bu yüzyılda Müşebbihe mezhebinin antropomorfik ilah anlayışına karşı Ehl-i kelâm'dan Râzî gibi âlimler mücadele ediyordu. Diğer yandan Ehl-i kelâm ile Hanbeliler arasında şiddetli münazaralar vardı. Hanbelîler'in sıfat naslarının zâhirî yorumuna bağlı kalarak Allah'a “istivâ”, “nüzul” gibi sıfatları isnat etmeleri ve kelâmallahın harf ve sestene oluştuğunu iddia etmeleri onların yönetici ve halk kitleleri tarafından çeşitli baskılara maruz kalmalarına neden olmuştur.²⁶²

Diğer yandan, İslâm dünyası yedinci yüzyılda çeşitli aydınlanma hareketlerine şahitlik etmiştir. Düşünce tarihi göstermektedir ki, farklı medeniyet havzalarından âlimlerin eklektik bir düşünce sistemine yöneldiği görülür. Nitekim, İslâm muhitinde belli süreçlerden sonra vahiy kökenli bilgiden beslendikleri halde farklı bilgi türleri kök salmıştır. Özellikle İbn Sînâ düşüncesi, Yenî Eflâtuncu ve Meşşâî felsefenin temel meseleleri yanında, dönemindeki kelâmcıları ve mutasavvıfları meşgul eden problemler üzerine doğmuş eklektik bir felsefi düşünce sistemine dayanıyordu.²⁶³ İslâm tarihinde yedinci asır öncesi, akli ilimler alanında yapılan çalışmalar ile verimli bir dönemi yakalamıştır.²⁶⁴

Ayrıca, Gâzzâlî ile başlayan ve Fahreddîn er-Râzî ile sistemleşen “bilim-felsefe-din sentezine dayalı” kelâm ve felsefe arasındaki asırlarca sürececek yöntem ve mesâilin “terkip”, “cem” ve “mecz” edilmesiyle ilgili çalışmalar bu çağda olgunlaşmasını tamamlayacaktır. Şüphesiz, Fahreddîn er-Râzî, kelâm, tasavvuf ve felsefenin mezcedilmesiyle doğan eklektik düşüncesin en meşhur kişisi haline gelmiştir.²⁶⁵ Yedinci yüzyılda, dil ilimleri, kelâm, mantık,

²⁶¹ el-Kûsî, **el-Menhecû's-Selefi**, s.82-83; Muhammed Halîl Herrâs, **Bâr'sü'n-Nehzati'l-İslâmiyye -İbn Teymiyye es-Selefi -Nakdihi Limesâliki'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife fi'l-İlâhiyyât**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y., s.13-20.;

²⁶² Muhammed Halîl Herrâs, **Bâr'sü'n-Nehzati'l-İslâmiyye -İbn Teymiyye es-Selefi**, s.17-19.

²⁶³ Müstakim Arıcı, “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî**, ed. Ömer Türker – Osman Demir, İstanbul, İsam Yayınları, 2013, S.171-172. s.167-202.

²⁶⁴ Müstakim Arıcı, “VII. /XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddîn Râzî Ekolü”, **İslâm Araştırmalar Dergisi**, C. XXVI, 2011, S. 2, s.1-37.

²⁶⁵ Müstakim Arıcı, “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî**, ed. Ömer Türker – Osman Demir, İstanbul, İsam Yayınları, 2013, s.172.

felsefe ve tasavvuf disiplinleri alanındaki gelişmelere ek olarak, bu yüzyılda astronomi, coğrafya ve tıp alanında önemli gelişmeler kaydedilmiştir.²⁶⁶

Bu aydınlanma hareketlerinin ilk evresinde İbn Sinâ ve Gazzâlî ile, sonraki evrede, Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1210); Şihâbüddîn es-Sühreverdî (ö. 630/1233); İzzüddîn b. el-Esîr (ö.630/1233) ve “vahdet-i vücûd” düşüncesini savunan Muhyiddîn İbn Arabî et-Tâî (ö.638/1241) ve astronomi alanında Nasîruddîn et-Tûsî (ö.672/1274) gibi meşhur âlimler bu çağda etkili olmuşlardır.²⁶⁷

Takiyyüddîn İbn Teymiyye Allah’ın sıfatlarını te’vil eden Ehl-i kelâm’ı; ilahiyat, nübüvvet ve mead konularına felsefe ilmini dâhil eden filozofları; dinî ilimlere Aristo mantığını dâhil eden mantıkçıları ve işarî tefsir yapan mutasavvıfları kapsamlı bir tenkide girişmiştir. Nazari ve pratik olarak aklın ve naklin çatışabileceği ilkesini metodolojik olarak benimseyen bu gruplara karşı, sarîh akıl ile sahîh naklin çatışmayacağını iddia etmiştir.²⁶⁸

Bu düşüncelerini ispat için *Der’ü Teâruzi’l-Akl ve’n-Nakl*²⁶⁹ adlı eserini telif etmiştir. İbn Teymiyye, Ehl-i kelâm’a karşı giriştiği kapsamlı tenkit sisteminde bir “selef çağı” teorisi geliştirmiştir. Bu nazariye temelinde Ahmed b. Hanbel Selefilîğini restore ederek neo-klasik bir Selefilik doktrini kurmuştur. Selefiyye ilahiyatçısı münekkit kişiliğiyle meşhur olan İbn Teymiyye, tefsirden teolojiye yeni bir Selefî paradigma inşasına girişmiştir. İbn Teymiyye, sıfat naslarının anlamlarının zâhirî ve hakiki olduğunu iddia eden “tefvîzü’l-keyf” anlayışını savunmuştur. Bu küllî nazariyesini ispat etmek ve böylece Ehl-i kelâm’ın metodolojisini temelden sarsmak maksadıyla alt teoriler geliştirmiştir. Ne var ki zâhirî teşbih çağrıştıran müteşâbih lafızlarda Ahmed b. Hanbel’in de tabi olduğu selef mezhebine göre “tefvîzü’l-ma’nâ ve’l-keyf” akidesi benimsenmekte idi.

Nitekim bu doktrinin temel yasalarından birisi, aklın ve naklin çatışmayacağı ilkesine dayanmaktadır. İbn Teymiyye, nasların tefsirinde akliyât ile semiyâtın çatıştığını kabul eden ve bu çatışmayı giderebilmek için aklın yasalarına aykırı görünen nasları müteşâbih kabul edip Arap dilinin elverdiği imkânda te’vil eden Bâkîllânî (403/1013), İbn Fûrek (ö.406/1015), Râzî (ö.606), Kâdî Ebû Bekir İbn el-Arabî (543/1149), Gazzâlî (ö.505/1112) gibi âlimleri

²⁶⁶ Mustakim Arıcı, VII. /XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddîn Râzî Ekolü, *İslâm Araştırmalar Dergisi*, 26 (2011), s.3.

²⁶⁷ Muhammed Halîl Herrâs, *Bâ’sü’n-Nehzati’l-İslâmiyye -İbn Teymiyye es-Selefi*, s.20.

²⁶⁸ İbn Teymiyye, *Der’ü Teâruzi’l-Akl ve’n-Nakl*, C: I, s.3-13.

²⁶⁹ İbn Teymiyye, *Der’ü Teâruzi’l-Akl ve’n-Nakl*: Bu eser bu isminden başka *Beyânü Muvâfakati Sarîhi’l-Ma’kûl li Sahîhi’l-Menkûl*, *el-Cemu’ beyne’l-Akli ve’n-Nakl*, *Reddü Teâruzi’l-Akl ve’n-Nakl* gibi isimlerle anılmaktadır.

tenkit etmiştir. Na var ki onun bu düşünceleri diğer mezhepler tarafından şiddetle eleştirilmiştir.²⁷⁰

Ehl-i kelâm'a mensup bu âlimlerin çığır açan medeniyet tasavvurları ile usul, felsefe, kelâm, tefsir ve tabiat ilimlerinde atılımlar gerçekleştirilmiştir. Mamafih İslâm ilimleri ve düşünce alanında yeni kavramların üretilmesi ile gerek metafizik alemin keşfi ve gerekse maddi alemin iktisafî alanında gerçekleştirilen bu yeni atılımlar İbn Teymiyye tarafından ciddi tenkitlere tabi tutulmuştur. İbn Teymiyye'nin kelâmcıları eleştirisi ve Selefilîği savunması üç ana mihver etrafında yoğunlaşmıştır.²⁷¹

I. Akıl ile nakil arasında çatışma yoktur: Yukarıda analiz edildiği gibi, İbn Teymiyye akıl ile nakil arasındaki çatışmanın ancak delillerden birisinde veya her ikisinde bir zaaf durumunda ortaya çıkabileceğini ister akli ister nakli isterse her ikisi akli veya nakli olsun eğer deliller kati ise bunların arasında çatışmanın mümkün olamayacağını belirtir. Çünkü Kur'an pek çok münasebetle akli delile itibar etmiş gerek akli ve gerekse nakli deliller Kur'an'da biri diğerini nakzetsin olacak şekilde birbirine uygun ve muvafık olarak gelmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) de diğer Resuller akla aykırı hakikatler verilmiş olamaz. Bilakis onlar fitrata uygun ancak aklın kühünden aciz kaldığı şeyler ile gönderilmişlerdir.

II. Kelamcı ve felsefecilerin söylediklerinin ret veya kabul edilmesinden önce onların kullandıkları ıstıhlara bakmak gerekir: Bu savıyla İbn Teymiyye mütekellim ve filozofların kullandıkları ıstılah ve kavramların sahih İslam çağrışımlarına ulaştırmadıklarını, bunun karşısında Kur'anî kavramların iman hakikatlerini ifade etmede genellik, şüphe ve çekişme içeren ihdas edilmiş lafızlardan daha evla olduğunu belirtmiş, Kur'an ve sünnetteki delillerin sadece nakle dayalı deliller olmadığını, bununla birlikte onların akli olduklarını da ileri sürmüştür.

III. Aristo mantığını temelden ret etmiştir: İbn Teymiyye Aristo mantığı yerine Kur'an'da bildirilen tecrübi İslam mantığını savunmuştur. İslam aleminde Aristo mantığının tatbik edilmesini eleştirmiş, bunun yerine Allah Teâlâ'nın peygamberleri aracılığı ile insanlara "el-mîzân el-aklî"yi indirdiğini ileri sürmüş, Kur'an'ın bu özelliğinin, insanları düşünmede hataya

²⁷⁰ İbn Teymiyye, **Der'ü Teârüzi'l-Akl ve'n-Nakl**, C: I, s.4-11; a.mlf., **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, C: VII, s.586-597,631,639, C: VI, s.546-550, 558 C: VII, s.631, C: VIII, s.248, 457.

²⁷¹ Mustafa Hilmi, **Kavâidü'l-Menheci's-Selefi**, s.23; el-Kûsî, **el-Menhecü's-Selefi**, s.81-82.

düşmekten koruduğunu iddia etmiştir. Ona göre, Kur'an'da ki el-mîzân el-aklî peygamberler ile inkarcılar arasındaki tartışmalarda bir argüman yöntemi olarak kullanılmaktadır.²⁷²

İbn Teymiyye'nin Selefilik metaforu çerçevesinde kelâmcıların akli ve nakli mezceden metodolojilerine getirdiği eleştiriler, Ahmed b. Hanbel'in Selefi hareketinin aksine diğer mezhep ve siyasî temsilcilerin nazarında aynı şekilde bir karşılık bulamamıştır. Üstelik ona karşı güçlü bir muarız kitle oluşmuştur. Muarızları nezdinde Hz. Peygamber'den(s.a.v.) istigâsede bulunulamayacağını söylemesi, kabir ziyareti, talak ve yemin,²⁷³ cennet ve cehennem meselesinde mezheplerden farklı görüşte olması sebebiyle, yöneticiler, kelamcılar, mutasavvıflar ve fukaha tarafından şiddetli tenkide tabi tutulmuş, yazdığı *Akîdetü'l-Vâsıtiyye*'sindeki Selefi kelâmıyla ilgili görüşleri sebebiyle zamanın sultanının huzurunda kadı, müftü ve Şâfi, Hanefî, Mâlikî mezheplerinden âlimlerden oluşan heyetler nezdinde sorgulanmıştır. Zâhirî anlamı savunması sebebiyle Allah'ın sıfatlarında teşbihe düştüğü gerekçesi ile şiddetle tenkit edilmiştir.²⁷⁴ Onun savunduğu görüşlere karşı çeşitli risâleler kaleme alınmıştır.²⁷⁵

Nitekim, İbn Teymiyye muarızları nezdinde bazı görüşleri sebebiyle eleştirilmesi gereken bir kişi kabul edilirken²⁷⁶; onu destekleyenlere göre bir önder, müceddid ve modern İslami uyanışın bir lideri ve Müslümanları ıslah için gelmiş bir kurtarıcı rolü üstelenmiş bir Selefi şahsiyettir.²⁷⁷ Dolayısıyla, İbn Teymiyye'nin aksiyonist hayatı, düşüncesi, Selefi hareketi, çağdaş Selefiyye hareketini etkileyen en önemli faktör olmuştur.

²⁷² Bkz. el-Kûsî, *el-Menhecû's-Selefi*, s.87.

²⁷³ Bkz. Ebû'l-Hasen Takiyyüddîn Ali b. Abdi'l-Kâfi es-Sübkî el-Kebîr, *ed-Dürretü'l-mudiyye fi'r-redd alâ İbn Teymiyye*, Şam, Matbaatü't-terakkî, 1347/1928; a.mlf, *Nakdü'l-İctimâ' ve'l-İftirâk fi Mesâilî'l-İmân ve't-Talâk*; a.mlf, *en-Nazaru'l-Muhakkık fi'l-Halef bi't-Talâk el-Müallak*; a.mlf, *Rafu's-Şikâk fi Meseleti't-Talâk*; *el-İ'tibâr Bibekâi'l-Cenne ve'n-Nâr* (ed-Dürretü'l-Mudiyye içinde).

²⁷⁴ İbn Teymiyye, *Münazıratün fi'l-Akîdeti'l-Vâsıtiyye* (Mecmû' içinde), C: III, s.203-217.

²⁷⁵ Muhammed b. Şakir b. Ahmed b. Abdirrahman b. Şakir b. Hârûn b. Şâkir Selehaddîn, *Fevâtü'l-Vefeyât*, I-IV, thk. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru Sadr, C: IV, s.8; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdülhâdî ed-Dimeşkî es-Sâlihî, *el-U'kûdü'd-dürriyye min menâkıbi Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, thk. Tala't b. Fuâd el-Hulvânî, Kahire, 1422/2002; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I-III, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998, C: IV, s.192-193; Ferhat Koca, "Takiyyüddîn İbn Teymiyye", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, XX/391-405.

²⁷⁶ el-Makrîzî, *el-Mevâiz*, C: IV, s.193; Muhammed Halîl Herrâs, *Bâr'sü'n-Nehzati'l-İslâmiyye -İbn Teymiyye es-Selefi*, s. 7-8; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Mukaddime, C: XIII, s. 62-63;

²⁷⁷ Abdullah Ali el-Kasîmî, *es-Sıra' beyne'l-İslâm ve'l-Veseniyye*, I-II, Kahire, 1402/1982, ikinci baskı, c.1. s. 641-644.

I.2.1.1. Akıl ile Nakil Arasında Çatışma Olmadığının İddia Edilmesi

İbn Teymiyye'ye göre akıl ile nakil aynı kaynağa dayandığı için aralarında teâruz yoktur ve her ikisi de hüküm ifade eden delillerdir. Ona göre ilahiyat konuları ve maârif-i dîniyenin kaynağı Hz. Resul'dür.²⁷⁸ Din ve dünya namına her şeyi beyan eden Kur'an ve sünnetten her ikisinin de vahiy menşeli olduğunu söyleyen İbn Teymiyye'ye göre bunlar arasında asla bir çatışma söz konusu değildir. Şu var ki hidâyet için indirilen kitap ve onun tefsiri ve açıklayıcısı olan sünnet, din namına özellikle usûlü'd-dîn ve fûrûsunda her şeyi tafsîlî bir şekilde beyan etmiş ve tefrikaya düşecek bir ihtilafa meydan bırakmamıştır. Hal böyle olunca kemale ermiş bir dinin ve ihtilaflarını çözmek için gönderilmiş bir nebinin ne iman meselelerinde ne de Allah'ın zat ve sıfatlarında çelişkili hükümler beyan etmiş olması mümkün değildir. İnsanların hidâyeti için tenzil olunan Kur'an'da karıncadan arıya tabiattan uzaya farklı alanlarda bahsedilmişken bunun yanında ibadet, itikat ve dinin diğer temel alanlarındaki hükümlerin eksik veya kapalı bırakılması söz konusu olamaz. İbn Teymiyye'ye göre, insanlar arasındaki ihtilafları gidermek ve dinler tarihinde tartışmalı konulara son vermek için gönderilen ve kendisine Kitap ve hikmetin verildiği Hz. Peygamber'in itikat alanını kati bir şekilde beyan edip açıklamadığı düşünülemez.²⁷⁹ Ona göre Hz. Peygamber'in getirdiği vahiy çatışma içermeyen hükümler manzumesidir. Ayrıca İbn Teymiyye, ashabın hiçbir zaman akli ve yorumu Kur'an ile çatıştırmadığını ifade eder.²⁸⁰

İbn Teymiyye'ye göre akıl ile nakil arasındaki çatışma sadece delillerden birisinde veya her ikisinde bir zaaf durumunda ortaya çıkabilir. Aklî veya naklî olsun, eğer deliller kati ise bunların arasında çatışma mümkün değildir. Ancak Ehl-i kelâm'ın müteşâbih nasları te'vil etmelerinden kaynaklanan çatışma gibi görünen durumların²⁸¹ fasit kıyas sebebiyle gerçekleştiğini iddia eder. Bu bağlamda o, Allah'ın indirdiği akıl ölçüsünün/ميزان العقل Yunan mantığıyla indirilmiş olamayacağını vurgulamıştır.²⁸² Yalnız Selefiyye'nin bu eleştirilerine karşı Ehl-i kelâm reddiyeler getirmektedir. Şöyle ki ashap ve tâbiîn zamanında nass temel alınır, onun hükmüne tabi olunurdu. Fetihlerle birlikte yabancı unsurların din ve sosyolojiye

²⁷⁸ İbn Teymiyye, **Mukaddime**, C: XIII, s.138.

²⁷⁹ İbn Teymiyye **el-Fetvâ el-Hameviyyetü'l-Kübrâ**, s.439-440.

²⁸⁰ İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, C: XVI, s.47472.

²⁸¹ İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, C: XVI, s.440,471.

²⁸² İbn Teymiyye, **er-Red ale'l-Mantıkıyyîn**, Beyrut, Dârü'l-marife, t.y., s.373.

dâhil olmasından sonra, nistan ne kastedilene belirlemek için herkesin tabi olmasını sağlayacak bir metot arayışına gidilmesi kaçınılmaz olmuştur.²⁸³

Sonuç olarak İbn Teymiyye'ye göre sarîh akıl, sahîh nakille asla çatışmaz ve birbirleriyle zıtlık içinde olmazlar. Çatışıyor gibi görünüyorsa, bu durumda ya akılda bir problem vardır ya da naklin sübutunda bir sorun vardır. Ona göre akıl ve nakil her ikisi de Allah'tan gelen kaynaklar oldukları için her ikisi de hüccettir. Ayrıca akıl ve nakil kat'îyyet ve zannîyyet kabilinden sınıflandırılabilir. Ancak, statü bakımından eşit olan kati akıl ile kat'i nas, zannî akıl ile zannî nas arasında denklemler kurulabilir. Kati nas ile kati akıl arasında asla çatışma olamaz, çünkü arasında daima kati olan tercih edilir. Ancak her zaman akıl veya nakil tercih edilmez.²⁸⁴ Oysaki İbn Teymiyye'nin savunduğu bu nazari görüşler şer'î naslara pratize edilmesi mümkün görünmemektedir.

Şer'î naslarda zâhirî teşbih çağrıştıran bir ifade geldiğinde, Müslümanlar bu durumda iki türlü yol izlemişleridir. Bunlardan birinci yöntemde, aklın ve naklin birlikte desteklendiği selef mezhebine göre, Allah'ın kelâmının ne ifade ettiğinin bilinmesiyle birlikte bu lafızların hakiki anlamları tefvîz akidesine göre Allah'a havale edilir.

İkinci yöntem ise, te'vil yöntemi olan halef mezhebidir. Bu sadette Ehl-i kelâm, temel bir ilke olarak “dini hakikatlerin aslen aklî yasalar üzerine kurulmuş olduğunu” söylerler. Yani şer'î naslarda zâhirî olarak akla aykırı bir durum söz konusu olduğunda bu durumda akıl nakle tercih edilir.²⁸⁵ O halde, İbn Teymiyye'nin izinden giden çağdaş Selefî tefsir ekolünün savunduğu bu tür yaklaşımlar âlimler tarafından eleştirilmektedir.

I.2.1.2. Kur'an ve Sünnetin Her Şeyi Beyan Etmiş Olduğunun İleri Sürülmesi

Selefî yaklaşıma göre, dinle ilgili her konunun özellikle akaidin temel konularının Kur'an ve Sünette ihtilafa mahal bırakmayacak şekilde açıklandığına inanılır. Bu bağlamda ashabin usûlü'd-dîn meselelerinde konuşmadık bir şey bırakmadığı savunulur. Dolayısıyla yöntem

²⁸³ Bkz. Bûtî, **es-Selefiyye Merhale Zemeniyye**, s.7.

²⁸⁴ İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, C: I, s.4-19

²⁸⁵ Bkz. Sîsî, **el-Medresetü's-Selefiyye**, s.127.

olarak bu kaynakların dışına çıkan ve ashap zamanında dillendirilmeyen yeni yorum ve yaklaşımlar bu ekol tarafından reddedilir.²⁸⁶

Selefi tefsir ekolünün iddia ettiğine göre, Hz. Peygamber Kur'an'ın tümünü anlamış, Kur'an lafızlarını ashabına açıkladığı gibi aynı şekilde onlara manalarını da beyan etmiştir. Bu beyanın gereği olarak Resûlullâh Kur'an'ın muhkem-müteşâbih, nâsih-mensuh ve zâhirî-bâtînî yönlerini beyan ederek tümünü tefsir etmiş ve bu tefsir mirası ashaba intikal etmiştir.²⁸⁷ Bir sözdeki asıl maksadın onun anlaşılması olması; ashabın Kur'an ilimlerini öğrenmeye karşı pek düşkün olması; aynı şekilde Kur'an'da tedebbürün²⁸⁸ ve akledilmenin²⁸⁹ teşvik edilmesi Kur'an'ın tümünün tefsir edildiğinin kanıtları niteliğindendir. Keskin bir anlayış ve içtihad melekeseine sahip olan ashap Hz. Peygamber'den telakki ettiği tefsiri ve sünneti icmali ve tafsilî bir şekilde tüm yönleriyle tatbik ettikten sonra tâbiîne aktarmıştır, şeklinde beyan edilmektedir.²⁹⁰ Ne var ki Buhârî'nin Ebû Cuhfe'den rivayet ettiğine göre, "Ali'ye yanınızda Allah'ın Kitab'ından başka bir vahiy var mı?" sorusuna, Ali "Hayır! Çekirdeği yaran ve ruhları yaratan Allah'a yemin ederim ki, (Allah'ın Kitab'ı dışında) sadece Allah'ın bir kimseye Kur'an'da verdiği bir anlayıştan başka bir şey bilmiyorum" şeklinde cevap vermiştir.²⁹¹

İbn Teymiyye iddiasında, Resûlullah'tan dini birebir öğrenen ashabın, dinin ahkâmını uygularken te'vil, içtihad ve re'y gibi metotları kullandıklarını ifade eder. Sahabenin kendi aralarında zaman zaman farklı görüşlerin ortaya çıkmış olduğunu ancak ashabın âyetlerin zâhirî manasından ayrılmadığını, onların salt görüşleriyle hüküm vermediklerini ve Allah'ın isim, sıfat ve fiilleri hakkında ihtilafa düşmediklerini ileri sürer. İbn Teymiyye bir başka iddiasında, ashabın Kur'an âyetlerini mecazi olarak yorumlamadığını, âyetleri bağlamından

²⁸⁶ İbn Useymîn, **Fethu Rabbi'l-Beriyye bi Telhîsi'l-Hameviyye**, s.9-14; a.mlf., **Tefsîru Bakara**, C: II, s.162, 164, s.283; Krş. Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahyâ b. Mende el-Abdî, **Şurûtu'l-Eimme: Risâle fî Fadli'l-Ahbâr ve Şerhu Mezâhibi Ehli'l-Âsâr ve Hakîkâti's-Sünen**, thk. Abdurrahmân Abdülcebbâr el-Feryevâî, Riyad, Dârü'l-müslim, 1414, s.1993, s.19-21; Mstafa Himî, **Kavâ'idü'l-Menhec**, s.31.

²⁸⁷ Bkz. İbn Teymiyye, **Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr**, s.9-10.; İbn Kayyım el-Cevziyye, **Muhtasaru's-Savâ'iki'l-Mürsele**, s.534.; Sabri el-Mütevellî, **Menhecü Ehl-i's-Sünne fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse Mevdûiyye li Cühûdi İbni'l-Kayyım et-Tefsîriyye**, 2. bs., Kahire, Mektebetü zehrâü's-şark, 2002, s.48-49.

²⁸⁸ Nisâ, 4/82.

²⁸⁹ Yûsuf 12/2.

²⁹⁰ Bkz. İbn Teymiyye, **Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr**, s.9-10.

²⁹¹ Bkz. Buhârî, Sahîh, "Cihâd ve's-Seyr", 168 (No.3047).

koparmadığını ileri sürer.²⁹² Ashabın âyetlerin anlaşılmasında sabit bir yol izlediği teorisi Selefî tefsir ekolünü diğerlerinden ayıran en temel argümanlardan birisi olacaktır. Fakat selef-i sâlihîn döneminde teşrîden siyasete hadislerin kaynaklarının sorgulanmasından yorumlanmasına kadar pek çok meselede re'y, içtihad ve düzeylerine bağlı farklılıklar olagelmıştır. “Şüphesiz ki, Safâ ve Merve Allah’ın nişanelerindendir. Kim hac veya umre yaparsa o ikisini tavaf etmesinde bir beis yoktur.”²⁹³ âyetini, henüz genç yaşta olan Urve b. Zübeyr, “o ikisinin arasını tavaf etmeye ne herhangi bir şey gerekmez” şeklinde anlamış ve bu durumu Hz. Aîşe’ye sormuştur. Hz. Aîşe de âyetin nüzül sebebini açıklayıp Safâ ve Merve arasının tavaf edilmesi gerektiğini beyan etmiştir.²⁹⁴

İbn Teymiyye’ye göre hidâyet için indirilen Kitap ve onun tefsiri ve açıklayıcısı olan sünnet, usûlû’l-dîn ve fûrusuyla ilgili her konuda detaylı bir şekilde açıklama yapmış olduğu, bu nedenle dinin özünü oluşturan iman meseleleri ve Allah’ın zat ve sıfatları gibi temel konularda çelişkili hükümler bulunmadığı iddia edilir. Kur’an’da karıncadan arıya tabiattan uzaya farklı konular detaylı şekilde ele alınırken; ibadet, itikat ve dinin diğer temel alanlarındaki hükümlerin eksik veya kapalı bırakılmadığı ileri sürülür.²⁹⁵

İbn Teymiyye’nin iddia ettiğine göre dinin kemale ermiş olmasıyla birlikte Allah’ın sıfatlarının selef devrinde doğru bir şekilde anlaşıldığına inanılır. Dolayısıyla bu sıfatları yorumlamak için yeni bir metodolojiye ihtiyaç duyulmamaktadır. Bunun yapılması selef çağından sonra dinde bid’atçılık çıkarılmış olacağı anlamına gelir. Ona göre eğer selef döneminde sıfat âyetlerinin te’vil edildiğine dair bir açıklama yapılmış olsaydı, bu bilginin günümüzde bize ulaşmış olması gerekirdi.²⁹⁶

İbn Useymîn’e göre, Kur’an ve sünnet dinin temel kaynaklarıdır ve din adına ne varsa her şeyi beyan edip açıklamışlardır. Ona göre, “*Bugün size dininizi kemale erdirdim be size nimetimi tamamladım.*”²⁹⁷ âyetindeki “dinin kemale erdirilmesi/يُنَكِّمُ” onun ahkâmının tamamlanması anlamına gelmez. Bilakis, bir din olarak tayin edilmeyi ifade

²⁹² Bkz. İbn Teymiyye, **Mecmû‘u’l-Fetâvâ**, C: IV, s.1-3.; İbn Kayyım el-Cevziyye, **İ‘lâmü’l-Muvakkîn an Rabbi’l-Âlemîn**, thk. Muhammed b. Abdüsselâm İbrâhim, Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut, 1411/1991, C: I, s.39; **Muhtasaru’s-Savâ‘iki’l-Mürsele**, s.28.

²⁹³ Bakara 2/157.

²⁹⁴ Bkz. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tennvîr**, C: I, s.23-24.

²⁹⁵ İbn Teymiyye, **el-Fetvâ el-Hameviyyetü’l-Kübrâ**, s.177-180.

²⁹⁶ İbn Teymiyye, **Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr**, s.38-39.

²⁹⁷ Mâide 5/3.

eder.²⁹⁸ İbn Useymîn'e göre, "nimetin tamamlanması/وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي" ifadesi ise İslâm'ın kusursuz ve eksiksiz olduğunu vurgular.²⁹⁹ Ona göre bu âyette geçen "Ve sizin için din olarak İslâm'dan razı oldum" ifadesi ile sadece İslâm dininin geçerli din olduğu ve diğer dinlerin İslâm'dan sonra geçerli olamayacağı belirtilmektedir. Bu bağlamda İbn Useymîn, iddia edildiği gibi Yahudilik ve Hristiyanlığın İslâm'dan sonra geçerli bir din olmadığını savunur. Yahudi ve Hristiyanlara kendi resulleri üzerinden delil ulaştığı halde, onların inat etmeleri sebebiyle kafir olduklarını belirtir.³⁰⁰

İbn Useymîn'e göre dinin kemale ermesi, İslâm'ın bütün olarak eksiksiz bir şekilde belirlenmiş olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla dinin tamamlanmasından sonra ona yeni bir şey eklenemez veya mevcut olanlar değiştirilemez.³⁰¹ Ona göre İslâm'ın temel akaidi, ahkâmı, ibadetleri Hz. Peygamber döneminde tamamlandığı için, sonrasında dinde olmayan bir şeyin ihdas edilmesi mümkün değildir.³⁰²

Değerlendirme

Kur'an'da indirilen din küllî ve cüz'î hükümler içermektedir. Buna istinaden "Allah'ın sana gösterdiği şekilde hükmetmen için biz sana Kitab'ı hak ile indirdik."³⁰³ buyrulmaktadır. Diğer bir âyet Kur'an'ın "her şeyi beyan edici/تَبْيَانًا"³⁰⁴ olduğunu; bir başka âyet ise "dinin tamamlandığını"³⁰⁵ bildirilir. Dinin tamamlanmış olması ve âyetlerin açıklanmış olması genel hükümleri kapsadığı gibi "istinbât" ve "kıyâs" gibi cüz'î hükümleri de kapsamaktadır.³⁰⁶ İbn Âşûr, Gazzâlî'ye atıfta bulunarak onun şöyle dediğini aktarmaktadır: Gazzâlî "Allah Mûsâ ile konuşmakla konuştu." âyetine binaen Ehl-i kelâm'ın Allah'ın nefsî kelâmını ispat ettiği gibi, "müfessir, makâsıd-ı Kur'an çerçevesinde ilimlerle ilgili bilgiler üreten bir müfessirin tenkit edilemeyeceğini" belirtir.³⁰⁷

Buna istinaden sahâbe-i kirâm ortaya koydukları re'yy, içtihad ve tenkitçi yaklaşımlarıyla bir örneklik sunmuşlardır.³⁰⁸ Onların izinden giden halef bu metodolojiyi takip ederek fikhî ve

²⁹⁸ İbn Useymîn'in ifadesi şöyledir: "ما تدينون الله به من العبادة" {أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} Bkz. a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s.44.

²⁹⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.44.

³⁰⁰ İbn Useymîn, **Mecmû'u Fetâvâ ve Resâil**, C: III, s.20-23, s.247.

³⁰¹ İbn Useymîn, **Mecmû'u Fetâvâ ve Resâil**, C: I, s.48; C: II, s.18.

³⁰² İbn Useymîn, **Mecmû'u Fetâvâ ve Resâil**, C: II, s.298; C: V, s.195.

³⁰³ Nisâ 4/105.

³⁰⁴ Nahl 16/89.

³⁰⁵ Mâide 5/3.

³⁰⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: I, s.40.

³⁰⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: I, s.42.

³⁰⁸ Bkz. Buhârî, **Sahîh**, "et-Teheccüd", 34.

kelâmî mezhepleri kurmuşlardır. Dolayısıyla, Kur'an âyetlerinin istinbât ve akıl yürütme yöntemleriyle anlaşılması sadece selef dönemi ile sınırlandırılmaz.

İbn Rüşd, Kur'an'ın yorumlanmasında kelâmî burhanları, fakihin dayandığı kıyastan daha güçlü görmekte, burhana dayalı akıl yürütmenin kesin kıyaslara dayandığını söylemektedir. Burhanın kesin bir şekilde ortaya çıkardığı ve zâhirî olarak naslara aykırı görünen her meselenin, Arap dili ilkelerine göre te'vil edilebileceğini iddia eder. Bu bağlamda İbn Rüşd "Müslümanlar arasında, şer'î nasların ifadelerinin tamamının zâhirine göre anlaşılması gerektiği yahut hepsinin zâhirinden tamamen uzaklaştırılarak te'vil edilmesi gerektiği konusunda bir icma oluşmuştur. Ancak, hangi lafızların te'vil edilip hangilerinin zâhirine göre anlaşılması gerektiği hususunda ihtilaf vardır."³⁰⁹ demektedir.

I.2.1.3. Kur'an'da Mecaz Olmadığının İddia Edilmesi

Bir dilde kelimeler ya bir anlamı ifade etmek için konulmuştur ya da belirli bir anlamda o kelimenin kullanılmasının yaygınlaşması ile olur. Bir kelimenin bir manaya delaleti ya asıl itibarıyla bu manayı ifade etmesi ya da bir anlamı ifade etmek üzere kullanımının yaygınlaşmasıdır. Bir kelimenin bir manayı ifade etmesi ya bu kelimenin dilde bu anlam için konulmuş olması ya da bu lafzın belirli bir manayı ifade etmesinin yaygın kullanım haline gelmesi ile mümkün olur. Dilin yapısında bazı kelimeler temel anlamında kullanılırken, aynı dilde bu kelimeler ise temel anlamları dışında başka anlamlarda kullanılabilirler. Örneğin, "el" sözcüğü temel anlamında bir insanın bir organını ifade ettiği gibi bunun dışında mecaz anlamlarda da kullanılabilir.

Fakat bir dilde mecaz anlamında kullanılan bir kelimenin mecaz anlamı dışında bir zâhirî anlamıyla anlaşılması dilin kullanılış amacına uygun değildir. Kelimeler birden çok anlama gelebilirler. Kullanılış amacına göre siyak sibaktan veya karinelerden bir kelimenin mecazi anlamı doğrultusunda kullanılıp kullanılmadığı anlaşılır. Çünkü, dilde o kelime asıl itibarıyla zâhirî anlamının dışında bir mecazi anlamı ifade etmek için sarf edilmiştir. Te'vil, bir karineye dayanarak lafzın zâhirî anlamından dönmektir. "Mecaz" ise bir kelimenin asıl anlamının dışında bir anlamda kullanılmasıdır. Araplar doğal olarak konuştukları dilin kelimeleriyle bazen gerçek anlamları, bazen mecazi anlamları kastetmektedirler. Arapların dil üslupları, özellikle edebiyatçıların etkili ve güzel dil kullanımı en ileri seviye idi. Bundan

³⁰⁹ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî (İbn Rüşd el-hafîd), **Faslü'l-Makâl**, 3. bs., thk. Muhammed Imâra, y.y., Dârü'l-meârif, t.y., s.33.

dolayı konuştukları dillerinde mecaz, istiâre, temsil, kinaye, ta'rîz, iştirâk, mübalağa, emsâl, telmih vb. dil özellikleri had safhada idi. Araplar, zekâ ve dil becerileri açısından ileri derecede kabiliyete sahiptiler. Dolayısıyla, Arap dili yoğun şekilde mecaz içeren bir dildir.³¹⁰ Ancak Zâhirîler ve İbn Teymiyye gibi bazıları mezhebî gerekçeler sebebiyle Arap dilinde veya Kur'an'da mecazın varlığını inkâr etmişlerdir.

Selefiyye doktrinine göre Kur'an'daki bütün kelimelerin hepsinin hakikat anlamında kullanıldığı, dolayısıyla Kur'an ve sünnette mecaz olmadığı iddia edilmektedir. İbn Teymiyye "dildeki kelimelerin hakikat ve mecaz olmak üzere ikiye ayrılmasının selefin onaylamadığı bir bid'at ve ihdas edilmiş bir taksim olduğunu"³¹¹ söyleyip, Kur'an'da mecazı reddetmektedir. Selefiyye yaklaşımına göre, dilin hakikat ve mecaz gibi kısımlara ayrılmasının Cehmiyye, Mu'tezile ve kelâm ekolleri tarafından selef çağından sonra üretildiği iddia edilir.³¹²

Selefiyye anlayışına göre, ne tür bir formda olursa olsun, sözün bağlamının ifade ettiği şeyin hakikat olduğu belirtilir. Bir kelimenin hakikat anlamı dışında veya mecaz olarak kullanılması durumunda, kelime bağlam bilgisine göre değerlendirilmekte, onun mecaz bir ifade oluşu reddedilmektedir. Nitekim Selefiyye, hakikat anlamı savunurken bağlam bilgisi konusunda, "Kelimeler siyak sibak ve ona izafe edilene göre anlam kazanır." ilkesini tatbik etmektedir. Filhakika Selefiyye, Kur'an'da mecazın reddedilme gerekçeleri arasında sanatlı anlatımın kolay bir şekilde tekzip edilebileceği şeklinde bir inanç taşımaktadır.³¹³

Diğer yandan Selefiyye teologları arasında mecaz konusuna farklı yaklaşanlar da vardır. Söz gelimi İbn Useymîn, fıkıh ilkeleri bağlamında hükme medar olması bakımından dilde hakikat ve mecaz ayrımını kabul etmektedir. Ancak akîde gereği İbn Teymiyye, İbn Kayyım ve Şinkîfî'nin savunduğu "Kur'an'da mecaz yoktur" görüşünü tercih etmektedir.³¹⁴

Selefiyye, sınırlı sayıda dahi olsa Kur'an'da mecazı kabul etmekle birlikte, müteşâbih nasların mecaz ifadeler olduğu görüşünü kesin bir duruşla reddetmektedir.³¹⁵ Ona göre müteşâbih kavramı, âyetin manasının şüpheli ve kapalı olması, dolayısıyla mananın Allah'a, Kitabına veya Resûlullâh'a yakıştıramayacak şekilde vehmedilmesini gerektirecek bir durumu

³¹⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, "Mukaddime" s.93.

³¹¹ İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, C: VII, s.113.

³¹² İbn Kayyım el-Cevziyye, **Muhtsarü's-Savâiki'l-Mürsele ale'-Cehmiyye ve'l-Muattıla**, s.287 ve aşağısı.

³¹³ İbn Useymîn, **Mecmû'u'l-Fetâvâ ve Resâil**, C: III, s.107-108, 262, C: VIII, s.374, C: X, s.829.

³¹⁴ Bkz. İbn Useymîn, **el-Usûl min İlmi'l-Usûl**, 19-22; a.mlf., **Mecmûu 'l-fetâvâ**, C: I, s.164.

³¹⁵ İbn Useymîn, **Mecmû'u Fetâvâ ve Resâil**, C: I, s.22,236,275, C: III, s.299,305,350, C: IV, s.262, C: VII, s.256.

ifade eder. Bu tür âyetlerin doğrudan anlaşılması zordur. Ancak ilimde rusûh sahibi olanlar, vehim sahiplerinin aksine bu tür âyetlerin gerçek anlamlarını anlayabilirler.³¹⁶

I.2.1.4. Müteşâbih Nasların Zâhiri ve Hakiki Anlamlarıyla Yorumlanması

Selefiyye tefsir anlayışında, Kur'an ve sünnette Allah'a izafe edilen her lafız Allah hakkında sıfat olarak ispat edilmektedir.³¹⁷ İbn Teymiyye şöyle demektedir: "Allah'ın cisim olmayan yüzü ve iki elinin olması caiz olup, Allah'ın diğer yaratıkların sıfatlarıyla aynı koşullara tabi tutulması mümkündür." İbn Teymiyye devamında, Allah'ın zatının yaratıklarının zatına benzemeksizin sabit ve hakiki olduğunu; sıfatlarının da aynı şekilde mahlukatın sıfatlarına benzemeksizin sabit ve hakiki olduğunu ileri sürer. Bu yaklaşımı ile o, sıfat nasları hakkında "Sıfatlar zât gibidir" şeklinde bir ilke benimsemiştir.³¹⁸

Şöyle ki İbn Teymiyye, seleften hiç kimseden "Allah semada değildir, arşın üstünde de değildir." şeklinde bir bilgi gelmediğini söylemekte ya da onların, "O'nun zatının her yerde olamayacağını" söylemediklerini iddia etmektedir. Yani İbn Teymiyye'nin sıfat naslarında savunduğu literalist yaklaşıma göre Allah için bütün mekanlar eşit kabul edilmekte, onun mekândan münezze olduğu tenzih edilmemekte, hatta parmakla yapılan somut işaretin Allah hakkında caiz olduğu şeklinde Mücessime mezhebine yakın fikirler savunulmaktadır.³¹⁹

Ehl-i kelâm'ın Allah'ın bir cisim veya araz olmadığını söylemekte olduğu malumdur. Bu konuda Ehl-i kelâm'ı eleştiren İbn Teymiyye Allah'a cismânilik atfedilmesi konusunda tevakkuf etmiştir. İbn Teymiyye "Allah'ın kitabında, onun Resûl'ünün sünnetinde ve ümmetin selef ve imamlarının sözlerinden hiçbirinde, Allah'ın cisim olmadığı ve sıfatlarının cisimler veya arazlar olmadığına dair bir kavil yoktur."³²⁰ demektedir.

³¹⁶ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, "Mukaddime" s.46.

³¹⁷ Ebû Mûsâ el-Eşâ'rî, **Makâlât**, s.226-228; Ebû Osmân es-Sâbûnî, **Akîdetü's-Selef ve Ashâbi'l-Hadîs**, s. 160,166,174, 175-187, 207-208.; İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, C: III, s.3; a.mlf., **el-Akîdetü'l-Vâsıtiyye**, s.54-125; Ebû Saîd Osmân ed-Dârimî, **er-Red ale'l-Cehmiyye**, thk. Bedr b. Abdillâh el-Bedr, Küveyt, Dâu ibni'l-esîr, 1416/1995; İbn Useymîn, **Esmâüllâhi ve Sıfâtühü ve Mevkîfü Ehli's-Sünneti minhâ**, s.12-15.

³¹⁸ Bkz. İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, C: V, s.114.

³¹⁹ İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, C: V, s.15.

³²⁰ İbn Teymiyye, **Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye fî tesisi Bid'aihihi'l-Kelâmiyye**, I-X, thk. Komisyon, Mecmeu'l-Melik Fehd li tıbbâti'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1426/2005, C: I, s.373.

İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in veda haccında ümmetinden yaptığı tebliğe tanıklık yapmalarını isterken parmağını yukarıya kaldırıp, Allah'ı şahit tutması üzerinden bir somut zâhirî ilah tasavvuru çıkarmayı amaçlayan düşünceler ileri sürmektedir.³²¹

İbn Teymiyye öncesinde Ahmed b. Hanbel'den sonraki IV. yüzyılda Hanbelî geleneğinden gelen Ehl-i eser içinde aşırı lafızcılar, Kur'an ve sünnette gelen müteşâbih lafızları zâhirî anlamları üzerine anlamışlardır. Ehl-i eser içindeki bu Hanbelî grup, Allah'ın sıfatlarını inkâr eden Cehmiyye'ye ve müteşâbih lafızları te'vil eden Ehl-i kelâm'a karşı Allah'ın sıfatlarını ispat ederken, naklettikleri rivayetlerde müteşâbih lafızları bir araya getirerek adeta mücessem bir ilah anlayışının ortaya çıkmasına neden olmuşlardır. Söz gelimi, Allah'ın arşa istivâ etmesini "oturmak" şeklinde,³²² Allah'ın tecelli etmesini³²³ "avucunu uzattı ve başparmağını serçe parmağının üzerine koydu"³²⁴ ifadeleriyle açıklamaktadırlar. Nitekim bu grup, rivayetlerdeki müteşâbih âsârı zâhirî anlamıyla yorumlamakta ve Allah hakkında teşbih çağrıştıran başka rivayetleri bir araya cem ederek nakletmektedirler.³²⁵

Allah'ın mahlukattan ayrı ve semada olduğu, Allah'ın iki elinin olduğu ve ikisinin de sağ el olduğu şeklindeki teşbih çağrıştıran lafızları Allah'a izafe etmekten geri durmamışlardır. Allah'a "kabz", "bast", iki el", "gülme" "öfke" gibi her türlü teşbih çağrıştıran lafızları da Allah'a sıfat olarak isnat etmişlerdir.³²⁶

İbn Batûta, İbn Teymiyye'nin farklı dallarda söz sahibi olan büyük Hanbelî bir âlimi olduğunu belirttikten sonra: "Ben o zaman Dımeşk'ta idim. Bir gün cuma için camiye (Emevî) gittiğimde İbn Teymiyye vaaz ediyordu. O vaazında, benim bu minberden indiğim gibi –bir basamak inerek- Allah'ın dünya semasına indiğini söylüyordu..."³²⁷ demektedir.

İbn Hacer (ö.852/1448) İbn Teymiyye'nin nüzul hadisini açıklarken, onun minberden aşağı inmesi ve istigâse hakkındaki görüşleri sebebiyle yargılandığını ve hüküm giydiğini

³²¹ İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, C.V, s.137-138.

³²² Bkz. Ebû Abdurrahman Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, **es-Sünne**, I-II, thk. Muhammed b. Saîd b. sâlim el-Kahtânî, Demmâm, Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986, C: s.105.

³²³ A'raf 143.

³²⁴ Ebû Abdurrahman Abdullâh b. Ahmed, **es-Sünne**, C: II, s.525.

³²⁵ Bkz. Ebû Abdurrahman Abdullâh b. Ahmed, **es-Sünne**, C: II, s.454-512.

³²⁶ Ebû Saîd Osmân ed-Dârimî, **er-Red ale'l-Cehmiyye**, s.21-71.

³²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhim et-Tancî İbn Batûta, **Rihletü İbn Batûta el-Müsemmât Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr**, I-II, y.y., Dâru's-şark el-Arabî, y.y., C: I, s.71.

belirtmektedir.³²⁸ Ayrıca İbn Teymiyye nüzul hadisine yazdığı şerhte, diğer sıfatlar gibi nüzul hadisinin kelâmcılar tarafından teşbih çağrıştırdığı için te'vil edilmesine karşı çıkmakta ve bu tür “istivâ”, “ityân” “meci” gibi müteşâbih lafızları Allah hakkında ispat etmektedir.³²⁹

Kur'an'da kıyamet gününün dehşetini ifade eden âyetlerden birisinde mecaz olarak Allah'ın paçalarını kıvıracağından veya açacağından söz edilir. Bu âyette geçen “bacak” lafzını hakiki olarak yorumlayan İbn Kayyım el-Cevziyye Kur'an'ın zâhirî anlamalarına tabi olma tartışmaları sadedinde “Farz edelim ki, Allah Teâlâ kendisine ait bir sıfat olarak bir “sâk” (baldır/bacak) açacağını söylemiş olsun. O zaman Kur'an'ın zâhirinden, Allah'ın yalnızca tek sıfata sahip olduğu nasıl anlaşılabilir?” dedikten sonra, bu tür ifadelerin aslında birden fazla sayıyı kastettiklerini ve neticede iddiasına göre, Allah'ın birden fazla baldırının olduğunu³³⁰ söyler. Diğer haberî sıfatlar için de aynı metodu tatbik eden İbn Kayyım böylece Kur'an'ın zâhirî anlamından bariz bir şekilde uzaklaşmaktadır.

Kalsik Selefiyye'nin en önemli kelâmcısı olan İbn Useymîn, Allah'a “cihet”, “had”, “hudut”, “hakiki olarak yukarda olma/فوقية”, “mekân”, Allah'ın arşa temas etmesi vb. müteşâbih lafızları Allah hakkında ispat etmektedir. Bundan başka, Allah'a hâdis fiilleri izafe etmektedir.³³¹ Halbuki selef itikadında müteşâbih lafızların keyfiyeti sorgulanmazken, Selefiyye ise Allah'ın sıfatlarını zâhirî ve hakiki olarak tasavvur etmektedir.³³²

İbn Useymîn, “Yüce Allah Kur'an'da bize Arap diliyle hitap etmektedir, bu nedenle bir kelime Arap dilinde neyi ifade ediyorsa, o mana sabit olur.” kaidesine göre sıfat naslarını yorumlamaktadır. Onlara göre Kur'an'ın Arapça olarak indirilmesi onu anlaşılması ve kavranması içindir. Peygamberlerin kendi kavimlerinin dili üzerine gönderilmesi geleneği bu amaca mebnidir. Allah'ın isim ve sıfatlarını bu bağlamda Arap dilinin ifade ettiği anlamlar üzerine hakiki olarak anlayan İbn Useymîn, Allah'ın sıfatlarını temsil ve teşbihe gitmeden anlaşılacağını iddia eder.³³³

³²⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn hacir el-Askalânî, **ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine**, 2. bs., Hindistan, Dâiretü'l-maârif el-Osmâniyye bi Haydarabad, I-VI, 1392/1972, C: I, s.180.

³²⁹ Bkz. İbn Teymiyye, **Şerhu Hadîsi'n-Nüzûl**, 5. bs., Beyrut, el-Meketebetü'l-İslâmî, 1397/1977.

³³⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye, **es-Savâiku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla**, I-II, thk. Huseyin b. Ukkâşe b. Ramazan, tahrir: Huseyin b. Hüseyin Bâkır-Kerîm Muhammed İd, Riyad/Dâru atââtîl-ilm-Beyrut/Dâru İbn Hazm, 1442/2020, C: I, s.78-80.

³³¹ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.15; C: II, s.15, 272; a.mlf. **Tefsîru Al-i İmrân**, C: I, s.37; a.mlf. **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.367.

³³² Ömer Abdullâh Kâmil, **Kelimetün Hâdie fi Beyâni Hatai't-Taksîmi's-Sülâsî li't-Tevhîd**, Ammân, Dâru'r-râzî, t.y., s.40.

³³³ İbn Useymîn, **Mecmû'u Fetâvâ ve Resâil**, C: XXVI, s.37-38.

Dahası İbn Useymîn, zâhirî anlamı verildiğinde Allah'ı mahlukata benzemesine neden olan ve teşbih çağrıştıran müteşâbih lafızları, mecaz ifadeler kabul edip te'vil eden Ehl-i kelâm'ı nasların yorumunda çarpıtma yapmakla itham etmektedir.³³⁴ Oysaki, Kur'an ve sünnetteki teşbih çağrıştıran müteşâbih lafızlar mecaz ifadelerdir. Örneğin, Allah'ın arşa istiva etmesi, hakiki anlamında tefsir edilmesi durumunda Allah'ın mahlukata benzetilmesi söz konusu olacaktır. Kur'an ve sünnetteki bu tür ifadeler müteşâbih lafızlardır. Onların anlaşılması ancak muhkemler vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Sözlükte "istivâ" "oturma/الجلوس", "kudret/القدرة" ve "hükmetmek/الاستيلاء" anlamlarına gelir. "O'nun hiçbir benzeri yoktur"³³⁵ gibi muhkem âyetlere istinaden Selefiyye'nin hakiki anlam verdiği istivâ fiili "oturdu" vb. lafızlar ile tefsir edilemez. Buna karşılık âyet te'vil edilip "hükmetme" veya "kudret" kelimeleri ile tefsir edilebilir.³³⁶

İbn Useymîn Allah'ın sıfatlarını, fiilî, zâtî ve haberî olmak üzere üçe ayırır. Kitap ve sünnette sabit olmuş yüz, göz, bacak ve el gibi sıfatları Allah hakkında ispat eder. Bunların mana ve fiili sıfatlar grubuna dahil olmadığını ve bu sıfatların "bizim için uzuv ve cüz olduklarını, ancak Allah için böyle söylenmeyeceğini" belirtir.³³⁷

Müfessire göre "herhangi bir şekilde benzetmeyi reddetmek geçerli değildir; çünkü her iki varlığın, onları benzer kılan ve her birini kendine özgü olanla ayıran ortak bir şeye sahip olması gerekir." Ona göre söz gelimi "hayat" Yaratıcı ve yaratılarda sabit olan bir tanımdır, aralarında belirli bir müşterek anlam vardır. Fakat Yaratan'ın hayatı O'na göre, yaratılmışın hayatı da kendisine göredir.³³⁸

Kur'an ve sünnetteki haberi lafızları Allah'a izafe ederek hakiki sıfat kategorisine dâhil eden İbn Useymîn, bu durumda teşbihten kaçınmak için bu sıfatların teşbihe düşülmeden Allah'a isnat edildiğini söylese de teşbihten kaçınmış olmamaktadır. Ayrıca müfessir, Allah'ın sıfatlarının manalarının hakiki olduğunu, ancak onların şeklinin bilinemeyeceğini iddia etmektedir. Ona göre bu Allah'ın sıfatlarının bir şeklinin olmayacağı anlamına gelmez. Çünkü müfessire göre bir şeyin şeklinin olmaması, o şeyin mevcut olmamasını gerektirir. Müellif, sadece o şekillerin bizim tarafımızdan bilinmesinin imkânsız olduğunu belirtir. Dolayısıyla müfessire göre Allah'a izafe edilen istivâ, nüzul, el, yüz ve gözün her birisinin

³³⁴ İbn Useymîn, **Mecmû'u Fetâvâ ve Resâil**, C: XXVI, s.38-39.

³³⁵ Şûrâ 42/11.

³³⁶ en-Nesefî, **Medârikü't-Tenzîl**, C: I, s.237.

³³⁷ İbn Useymîn, **el-Kavlü'l-Müfid**, C: II, s188.

³³⁸ İbn Useymîn, **el-Kavlü'l-Müfid**, c: II, s.189.

bizim bilmediğimiz bir şekli bulunmaktadır.³³⁹ Fakat müfessirin bu yaklaşımı kabul edildiği takdirde, Allah'ın sıfatlarında teşbih ve tecsîme düşme tehlikesi vardır. Filhakika, Kur'an'ın muhkem nasları bu tür tefsir yaklaşımına izin vermemektedir.

İbn Useymîn'in mahlukata ait el, yüz, ayak v.b. lafızları Allah'a hakiki manada sıfat olarak isnat etmesi, Allah'ın yaratılmışlara benzetilmesine neden olmaktadır. Bu durumda apaçık bir teşbihe varılmaktadır. Ayrıca müfessir bu sıfatların Allah'a isnat edilmesine selefin ittifak ettiğini ileri sürmektedir, ki selefin böyle bir ittifakı söz konusu değildir. O halde müteşâbih lafızların zâhirî ve hakiki anlamları üzerine tefsir edilmesi gerektiğini iddia eden İbn Useymîn'in dayandığı şer'î ve aklî delilleri geçersizdir. İbn Useymîn, hissî olarak Allah'ın eli ile diğer mahlukatın elinin asla birbirine benzemeyeceğinin anlaşılabileceğini söylese de bu apaçık teşbihtir. Müfessir tarafından aklî delil olarak sunulan "Yaratıcı sıfatlarında yaratılana benzeyemez, çünkü bu Yaratıcı'da bir kusur olurdu"³⁴⁰ argümanı ise teşbihe mâni olmaktan yeterli değildir.

1.2.1.5. Tefvîz Akîdesinin Farklı Yorumlanması

Sözlükte, "mehirsiz evlendirmek, başıboşluk", birbiriyle karışmak, ortak olmak" gibi manalara gelen *tefvîz* yaygın kullanım olarak "bir işin yapılmasını ve o işte tasarrufta bulunulmasını başkasına havale etmek" anlamına gelir.³⁴¹

Tefvîz akîdesi kavram olarak, "sıfat naslarında zâhirî anlamından imtina edip murat edilen manayı açıklamadan bunların anlamlarını Allah'a havale etmektir."³⁴² Yani bu kavram, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak bunların keyfiyetinin insan zihninin kavrayabileceği bir şekilde sorgulanmadan Allah'a havale edilmesini ifade eder. Kelâmî meseleler bağlamında Allah'ın sıfatları hakkında Ehl-i kible arasında farklı ekol ve akımlar oluşmuştur. Bu görüşler genel olarak sıfat naslarının yorumunda beş kısma ayrılmaktadır. 1. Müşebbihe. 2. Ehl-i kelâm. 3. Tevakkuf veya sükût edenler. 4. Ehl-i tefvîz. 5. Selefiyye.³⁴³

³³⁹ İbn Useymîn, **el-Kavlü'l-Müfid**, c: II, s.1, s.189.

³⁴⁰ İbn Useymîn, **Mecmû'u Fetâvâ ve Resâil**, C: VIII, s.255-256.

³⁴¹ Cevherî, **Sihâh**, C: III, s.1099.

³⁴² Ahmed b. Abdîrahmân b. Osmân el-Kâdî, **Mezhebü Ehli't-Tefvîz fî Nusûsi's-Sıfât**, Özet 2. bs. (Uneyze, Suudi Arabistan), y.y., 1424/2003, s.18.

³⁴³ Ahmed el-Kâdî, **Mezhebü Ehli't-Tefvîz fî Nusûsi's-Sıfât**, s.9-12; İbn Useymîn, **Şerhu'l-Akîdeti's-Seffârînî**, C: I, s.28-29; İbn Teymiyye, sıfat naslarındaki grupları altı olarak belirlemiştir. Bkz. İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, C: V, s.113.

I.2.1.5.1. Selef mezhebi

Selef mezhebi ayrıca *müfevvisa* (مُفَوِّضَةً) diye de isimlendirilir. Tefvîz ehli de denilir. Bu anlayış ashap, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn'in yaklaşımıdır. Tefvîz ehli mülhitlerin şüphelerinin ortaya çıkmasından önce müteşâbih sıfatları te'vil etmeden kabul etmenin yolunu izlemişlerdir. Buna göre, teşbih çağrıştıran zâhirî anlamlardan Allah tenzih edilmekt ve bu müteşâbih lafızların anlamları ve keyfiyetleri Allah'a havale edilmektedir. Kelâmî tartışmalar çıkmadan önce, selef mezhebine göre bu lafızların tefsiri onları bulundukları haliyle kabul etmektir.

Tefvîz akîdesini savunan bir başka grup, sıfatların manalarının bilinmeyeceğini iddia eder. Onlar, sıfat lafızlarının anlamları hakkında konuşmadan, olduğu gibi sanki anlamıyormuşçasına kabul ederler. Bu mezhebe göre müteşâbih sıfatlarda tefvîzü'l-mana görüşü savunularak bu lafızların manaları tamamen Allah'a havale edilir. Sıfatların anlamlarının ancak Allah'ın ilminde saklı olduğunu kabul ederler. Onlara göre, zâhirî anlamın teşbih içermesi sebebiyle bu lafızlarda geçen zâhirî manalar Allah'ın murat ettiği manalar değildir. Allah'ın kastettiği anlamın ise bilinmediğini söylerler. Örneğin, Allah hakkında “geliş” sıfatı sabittir, ancak keyfiyeti bilinmez. Başka bir örnek vermek gerekirse “O'nun iki eli de açıktır.” (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) âyetinde geçen “iki el” lafzının anlamını “el” diye belirlemezler. Bunun gibi istivâ, ru'yet, nüzul, geliş gibi lafızların müteşâbih sıfatlar olduğunu onaylarken; diğer yandan ancak Allah'ın gelişinin mahlukatın gelişine benzemeyeceğini söylerler.³⁴⁴

I.2.1.5.2. Halef mezhebi

Selef devrinden sonra müteşâbih lafızları te'vil eden müteahhir âlimlerin mezhebidir. Eş'ariye ve Mâtürîdiye gibi Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezheplerine göre, sıfatların zâhirî anlamlarının imkânsız olduğu durumlarda bu sıfatlar belirli anlamlarda te'vil edilir. Tevil edilen bu yeni anlamlar dil bilgisel olarak ve akıl ile uyumlu şekilde Allah'ın şanına yakışır şekilde verilir. Onlara göre, sıfatların zâhirî anlamlarının teşbih çağrıştırdığı durumlarda, bu anlamaları Arap diline göre ve mantıksal çerçevede yorumlamak gerekmektedir. Söz gelimi, “Allah arşa istivâ etmiştir.” âyetindeki “istivâ” fiili gerçek anlamda Allah'a izafe edilemez. Çünkü istivâ'nın hakiki anlamı yaratılmışlara özeldir ve “oturma” anlamı taşımaktadır. Bu

³⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, C: II, s.284; Krş. İbn Useymîn, *Şerhu'l-Akîdeti's-Seffârîni*, C: I, s.28.

lafzın zâhirî anlamından dönölüp *mercuḥ* anlamlarından birisi tercih edilir. O da Allah'ın arşa hükmetmesidir. Aynı şekilde Kur'an'da geçen “Allah'ın eli” ifadesi “kuvvet”, “nimet” gibi zâhirî anlamının dışında bir mana ile tefsir edilir. Çünkü bunlar müteşâbih nas grubuna girmektedir.³⁴⁵

Mamafih Ehl-i kelâm'a göre, şâyet haberî sıfatlar Allah'a isnat edilirse, Allah'ın cisim olduğunu ve cisimlerin benzer olduğu kabul edilmiş olur. Ehl-i kelâm haberî sıfatların zâhirî anlamlarının Allah'a isnat edilmeyeceğini söyleyip bu sıfatları Allah'tan tenzih ederler. Zira bu lafızların zâhirî anlamları fiziksel bir varlığı ve hareketi çağrıştırır ki, bu da Allah'ı cisim haline getirir. Haddizatında Ehl-i kelâm'a göre, müteşâbih lafızların zâhirî anlamları kastedilen manalar değildir. Asıl kastedilen, yine Arap dilinde yaygın olarak kullanılan mecaz ifade eden başka anlamlardır. Onlara göre lafza zâhirî anlamı verildiğinde bir teşbih veya tecsîm doğuracaksa bu takdirde lafzın zâhirî anlamından dönölüp onun imkân verdiği manalarından birisine hamledilmek suretiyle te'vile gidilir. Yani zâhirî anlamın terk edilip mecâzî anlamın tercih edilmesi gerekir. Dolayısıyla kelâmcılar, zâhirî manalar verildiğinde Allah hakkında teşbih ve tecsîm çağrıştıracağı gerekçesiyle bu lafızları mecaza hamletmişlerdir.³⁴⁶

Sıfat naslarında, Ehl-i kelâm ile tefvîz mezhebi arasındaki benzerlik ve farklar şöyledir: 1. Her iki gruba göre, yaratılmışların özelliklerini taşıyan sıfat naslarının zâhir anlamları teşbih çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla bu sıfatlar Allah'a izafe edilemez. 2. Tefvîz akîdesine göre, bu sıfatların anlamları mahlukat tarafından bilinemez. Bilakis, Allah c.c. onların bilgisini kendisinde saklamaktadır. Dolayısıyla, onların anlamlarını açıklayacak bir “tefkîfî” nas gelmediği için bunların anlamlarının bilinmesine imkân yoktur.³⁴⁷

I.2.1.5.3. Selefiyye

Ne var ki hicri yedinci yüzyıldan sonra paradigma değişimine giden Selefiyye, müteşâbih lafızlar hakkında yeni teoriler geliştirmiştir. Çağdaş Selefiyye kaynaklarının ittifak halinde dillendirdiğine göre tefvîz akîdesinin selefin mezhebi olmadığını ilk kez İbn Teymiyye ortaya atmıştır. İbn Teymiyye, bu lafızların müteşâbih kategorisinde değerlendirilmesini reddetmiş, bu yaklaşımın en kötü bir bid'at olduğunu iddia etmiştir. Bu bağlamda tefvîz akîdesiyle ilgili

³⁴⁵ ez-Zürkânî, **Menâhilü'l-İrfân**, C: II, s.289; İbn Useymîn, **Şerhu'l-Akîdeti's-Seffârînî**, C: I, s.24-25.

³⁴⁶ İbn Useymîn, **Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye**, C: I, s.280.

³⁴⁷ Ahmed el-Kâdî, **Mezhebü Ehli't-Tefvîz fî Nusûsi's-Sıfât**, s.19.

görüşleri serdettikten sonra İbn Teymiyye “Böylece, sünnete ve selefe uyduklarını iddia eden tefvîz ehlinin sözlerinin, bid‘at ve ilhad ehlinin en kötü sözlerinden olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.” demektedir. Sonuç olarak akaid alanında İbn Teymiyye’nin görüşlerinden çıkmayan çağdaş Selefiyye de tefvîz akîdesi hakkında aynı görüşü benimsemiştir.³⁴⁸

Selefiyye tefvîz akidesi kapsamında şu ilkeleri benimsemiştir: 1. Sıfat naslarının manalarının bilinmezliğine götüren her çeşit tefvîz, te’vil, tevakkuf ve sukût eden yaklaşımlar reddedilmektedir. 2. Sıfat naslarının anlamları zâhirî ve hakiki olarak Allah hakkında ispat edilmektedir. 3. Tefvîz akîdesinin ashap ve tâbiînden olan selefin mezhebi olmadığı görüşü iddia edilmektedir.³⁴⁹ Selefiyye, “tefvîz akîdesinin selef-i sâlihînin mezhebi olduğunun söylenmesinin İslâm akâid tarihindeki en büyük hatalardan birisi olduğunu” söylem birliği halinde dillendirmektedir. Onlara göre selef akidesinin tefvîz olduğu anlayışı bir yanlış anlayış olarak yerleşmiş ve bu yanlışlama nesillerden nesillere aktarılacak çağımıza kadar intikal etmiştir.³⁵⁰

Selefiyye sıfat naslarında te’vile giden Ehl-i kelâm’ın yaklaşımını reddettiği gibi, tefvîz akîdesini benimseyen diğer grupların da yaklaşımlarını reddetmektedir. Tefvîz akidesi yorumunda Selefiyye çağdaş Kur’an tefsirinde şu ilkelere göre hareket etmektedir: 1. Kur’an ve sünnet her şeyi açıklamış ve bunların başında Allah’ın sıfatlarının esas olduğu akîde gelmektedir. 2. Kur’an ve sünnette mecaz yoktur. 3. Sahih nas ile sahih akıl arasında bir çatışma yoktur. 4. Şer’î kaynaklardaki sıfat nasları müteşâbih değildir. 5. Şer’î naslarda Allah’a izafe edilen her lafız yaratılmışların sıfatlarıyla aynı özellikte olsa dahi O’nun hakkında ispat edilir. Dolayısıyla, şer’î kaynaklarda Allah’a izafe edilen ve gerçek anlamda Allah’ın sıfatı olmayan lafızları müteşâbih naslar kategorisinde değerlendiren gerek Ehl-i kelâm ve gerekse tefvîz akidesi gereği bu lafızlar hakkında sukût eden gibi her türlü yaklaşım reddedilmektedir. Onlara göre, Kur’an’ın tedebbür edilmek ve akledilmek için indiği, sıfat naslarının bilinen gerçek bir anlamı olduğu ve bunların zâhirî ve hakiki anlamlar olduğu iddia edilir. Ancak ilâhi sıfatların keyfiyetlerinin bilinmesi aklın sınırları dışında kaldığı için tefvîzü’l-keyf yaklaşımı benimsenir. Selefiyye, sıfat naslarına zâhirî ve hakiki anlamlarının verilmemesi durumunda, Kitap ve sünnetin gerçeği tam olarak açıklamadığı ve bu nasların

³⁴⁸ İbn Teymiyye, **Derü’ teâruzi’l-akl ve’n-Nakl**, C: I, s.204-205; krş. İbn Useymîn, **Şerhu’l-Akîdeti’l-Vâsitiyye**, C: I, s.93.

³⁴⁹ İbn Useymîn, **Şerhu’l-Akîdeti’s-Seffârîni**, C: I, s.26-27.

³⁵⁰ Ahmed el-Kâdî, **Mezhebü Ehli’t-Tefvîz fi Nusûsi’s-Sifât**, s.21-22; Krş. a.mlf., **Şerhu’l-Akîdeti’s-Seffârîni**, C: I, s.17-19.

yalnızca inanılması gereken, ancak anlamı belirsiz hitaplar bütününü olduğu sonucuna varmaktadır. Bu yaklaşım, Selefi tefsir anlayışının temel ilkelerinden biri olarak, sıfat naslarının zâhirî ve bilenen hakiki anlamalarının olduğunun kabul edilmesi gerektiğini, aksi takdirde vahyin açıklayıcılık vasfının yitirileceğini vurgular. Selefiyye eleştirisine göre, bize hitap edilen ve tâbi olmamız emredilen bir şeyde hakikat belirsiz bırakılamaz. Yine onların iddiasına göre, te'vil veya tefvîz anlayışı, sıfat naslarının zâhirlerinin küfür ve batıla işaret ettiği sonucuna götürmektedir. Dolayısıyla, onlara göre, sıfat naslarında onları zâhirî anlamalarına göre ispat eden Selefiyye'nin *ispat* akîdesinin en doğru yaklaşım olduğu iddia edilmektedir.³⁵¹

Nitekim, İbn Teymiyye, tefvîz akîdesinin selevin veya Ehl-i sünnet'in akîdesi olduğunu kesin bir şekilde reddetmektedir.³⁵²

İbn Teymiyye, görülebilir varlıklarda bulunan özelliklerin, onların kendileri aracılığıyla bilinebilir olduğunu söylemektedir. Mesela ona göre, ahirette Allah, melekler ve cinler görülebilecektir. Çünkü, şu an gaip olan bir başka zaman gaip olmaktan çıkabilir.³⁵³

Nitekim İbn Useymîn, Nisâ sûresi 82. âyetini³⁵⁴ tefsir ederken, Allah'ın sıfatlarının manalarının hakikatının bilenemeyeceği ve yalnızca onların olduğu gibi kabul edileceğini söyleyen tefvîz akîdesini benimseyenlerin görüşlerini kabul etmemektedir. Müfessirin iddia ettiğine göre, sıfat âyetlerinin manaları bilinmekte ve bu zâhirî manaları vermek Allah hakkında bir teşbihi çağrıştırmamaktadır.³⁵⁵

Selefiyye, Kur'an'da yaratılmışların özelliklerini Allah hakkında hakiki sıfat olarak ispat ettikten sonra, bu lafızların Allah hakkında teşbih veya tecsîm çağrıştırmadığını iddia eder. Onlara göre, Allah'ın sıfatlarıyla yaratılmışların sıfatları arasında isim müşterek olsa da mahiyet itibarıyla bunlar birbirine teşbih edilemez.³⁵⁶

³⁵¹ İbn Teymiyye, **Der'ü Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl**, C: I, s.201-203, İbn Useymîn, **el-Kavâidü'l-Müslâ**, s.34-35.

³⁵² İbn Teymiyye, **Der'ü Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl**, C: I, s.205.

³⁵³ İbn Teymiyye, **Der'ü Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl**, C: VI, s.107.

³⁵⁴ Nisâ 4/82.

³⁵⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.16-17.

³⁵⁶ Şinkîti, **Menhec ve Dirâsât li Âyâtî'l-Esmâ ve's-Sıfât**, Küveyt, Dârü's-Selefiyye, 1404/1984, (4. s.), s.23-24.

1.2.1.5.4. Çağdaş Selefi Tefsir Ekolünün Tefvîz Akîdesi Anlayışının Tartışılması

Çağdaş Selefiyye sıfatların anlamlarını ve keyfiyetlerini Allah’a havale eden tefvîz akîdesiyle ilgili seleften gelen nakilleri mezhebi usulleri doğrultusunda çarpıtarak anlamaya çalışmaktadır.

İslâm ilâhiyat tartışmaları bağlamında fırka ve mezhepler arasında çokça zikredilen Evzâî, Süfyânî’s-Sevrî ve Mâlik b. Enes’e müteşâbih naslar hakkında sorulduğunda onların cevabı “Onları olduğu gibi bırakın. / أَمْرُهَا كَمَا جَاءَتْ”³⁵⁷ şeklinde gelmektedir. Nitekim, aynı ifade Âcurrî’nin (ö.360/970) ve İbn Batta’nın rivayetinde “أَمْرُهَا كَمَا جَاءَتْ بِهَا تَفْسِيرٌ”³⁵⁸ şeklinde gelmiştir.

Selef alimlerinin müteşâbih lafızları tefsir etmediklerini ispat eden diğer beyanları şöyledir. Müteşâbih lafızların mahiyetleri sorulduğunda müminlerin annesi Ümmü Seleme “İstivâ malûm, keyfiyeti mechûl, ona iman etmek vacip, onun mahiyetini sormak bid‘at ve araştırmak küfürdür” demiştir.³⁵⁹

Rabîa b. Abdurrahmân (ö.136/753) “الِاسْتِوَاءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ وَالْكَيفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ ، وَمِنْ اللَّهِ الرَّسَالَةُ وَعَلَى ”³⁶⁰ şeklinde cevap vermiştir. Onun öğrencisi Malik b. Enes aynı ilkeyi

“الِاسْتِوَاءُ مَعْلُومٌ، وَكَيْفِيَّتُهُ مَجْهُولَةٌ، وَسُؤَالُكَ عَنْ هَذَا بِدْعَةٌ”³⁶¹ açıklamıştır. İmam Malik’ten aynı konuda gelen başka rivayetler de vardır. Bu rivayetlerden birisine göre, Mâlik b. Enes “الِاسْتِوَاءُ ”³⁶² şeklinde açıklamıştır.

Selef alimlerinin bu ortak beyanlarından onların müteşâbih naslar hakkındaki tutumlarının bu sıfatların mahiyelerinin tefsir edilememesi şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Allah hakkında caiz olmayan sınır, intikâl, hudûs gibi yaratılmışların özelliklerini çağrıştırmaları sebebiyle bunların mahiyetleri yorumlanmaz. Nitekim, bir Hanbelî ilahiyatçısı olan Seffârîni (ö.1188/1774) müteşâbih lafızların keyfiyetini çağdaş Selefiyye gibi tefsir etmemektedir. O,

³⁵⁷ Ebü’l-Kâsım Hibetullâh b. el-Hasan b. Mansûr et-Taberî el-Lâlekâî, **Şerhu Usûli İ’tikâdi Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâa**, I-IX, 8. bs., thk. Ahmed b. Sa’d, b. Hamdân el-Gâmidî, Suudi Arabistan, Dâru tayyibe, 1423/2003, C: III, s.582.

³⁵⁸ el-Âcurrî, **eş-Şerîa**, C: III, s.1146; İbn Batta, **el-İbâne**, C: VII, s.241.

³⁵⁹ es-Seffârîni, **Levâmiu’l-Envârî’l-Behiyye**, C: I, s.199.

³⁶⁰ el-Lâlekâî, **Şerhu Usûli İ’tikâdi Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâa**, C: III, s.441.

³⁶¹ es-Seffârîni, **Levâmiu’l-Envârî’l-Behiyye**, C: I, s.199.

³⁶² el-Lâlekâî, **Şerhu Usûli İ’tikâdi Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâa**, C: III, s.581.

keyfiyeti çarpıştırdığı için sahâbenin bu konuda Hz. Peygamber’e soru sormadıkları gibi, tâbînin de sahabeye sormadıklarını ifade eder. Seffârîni, müteşâbih lafızların tefsir edilemeyeceğine dair seleften gelen bayanları delil göstererek, âyet ve rivayetlerdeki naslara tabi olan ispat ehlinin (Selefiyye), Allah’ şekil vermekten (tekyîf) ve bir sınır (tahdid) belirlemekten tenzih ettiklerini belirtir. Onların, Allah’ı cisimle nitelendiren ya da O’na bir keyfiyet atfeden kimseyi delalete düşmüş bir kişi olarak gördüklerini vurgular.³⁶³

İmam Mâlik ve Evzâi’nin yukarıdaki sözlerinden hareketle İbn Teymiyye, onların sıfatların keyfiyetini sorgulamayı yasakladıklarını, ancak “sıfatların hakikatini” men etmediklerini iddia eder. Dahası, pek çok kişinin selef mezhebinin tefvîz akîdesi olduğu konusunda yanlış olduğunu söyler. Ona göre, tefvîz akîdesi metodu sıfatların keyfiyetini yasaklarken, kastedilen ve bilinen bir asıl mananın var olduğunu kabul etmektedir. Bunu ispatlamak için İbn Teymiyye, eğer asıl mana bilinmemiş olsa idi, onlar keyfiyeti yasaklamazlardı şeklinde bir argüman geliştirmiştir. Ayrıca İbn Teymiyye, anlamları bilinmeyen sıfatların sadece alfabe harfleri niteliğinde kalacağını iddia etmektedir.³⁶⁴ Ancak seleften gelen nakillerde bu şekilde bir beyan yer almamaktadır. İbn Teymiyye, âsârın zâhirî anlamını terk edip, onları te’vil etmek suretiyle bu neticelere ulaşmaktadır.

Nitekim aynı tartışmalar bağlamında İbn Useymîn, selefın Allah’ın sıfatlarını iki yönden ispat ettiklerini söyler. Selefın ilk önce bu lafızların Arap dilinde bir karşılığı olan manalarının ispat edildiğini, sıfat lafızlarına anlamlar yüklediklerini ve bu lafızların bir keyfiyetinin bulunduğunu bildiklerini, onların sadece, sıfatların keyfiyetlerini sorgulamayı yasakladıklarını iddia etmektedir.³⁶⁵

İbn Useymîn, “Selef, bu sıfatların anlamlarını hakiki olarak ispat etmiştir.”³⁶⁶ demektedir. Bu bağlamda, şer’i naslardaki “el”, “yüz”, “gülme” “gelme” gibi lafızların, anlamlarının muhkem bir şekilde herkesçe bilindiğini belirtir. Ancak keyfiyetinin bilinmediğini ileri sürer. Söz gelimi insanlardaki “göz” uzvunun çeşitli tabakalardan müteşekkil olduğunun bilindiğini, Allah’ın gözünün mahiyetinin ise bilinmeyeceğini söyler. Dolayısıyla İbn Useymîn’i bu derece teşbih çağrıştıran bir tefsire yönlendiren etken, Kur’an kelimelerinin anlaşılmadığı

³⁶³ Bkz. es-Seffârîni, *Levâmiu’l-Envâri’l-Behiyye*, C: I, s.199-200.

³⁶⁴ İbn Teymiyye, *el-Fetvâ el-Hameviyyetü’l-Kübrâ*, 2. bs., thk. Hamed b. Abdülmuhsin et-Tüveycrî, Riyad, Dârü’s-sameyî, 1425/2004, s.296-307.

³⁶⁵ İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, “Mukaddime” s.49, C: I, s.15, C: III, s.337; a.mlf., *Esmâüllâhi ve Sıfâtüh*, s.19; a.mlf., *Şerhü’l-Akîdeti’l-Vâsıtiyye*, C: I, s.99-100; a.mlf., *el-Kavâidü’l-Müslâ*, s.28; a.mlf., *Şerhü’l-Akîdeti’l-Vâsıtiyye*, C: I, s.98-102.

³⁶⁶ İbn Useymîn, *Mecmû’u Fetâvâ ve Resâil*, C: I, s.243.

zannından kaçınmaktır. Ona göre, bu lafızların anlamlarının bilinmediği ileri sürülürse Kur'an'ın üçte birinin anlaşılmadığı sonucu çıkacaktır.³⁶⁷

Müfessire göre, bu lafızların olduğu gibi anlaşılması sadece lafzî bir okuma değildir. Ona göre bu lafızların tefsiri, lafzî ve manayî kapsamaktadır. Müfessire göre mana olmadan sadece lafzî okuma geçersiz bir yaklaşımdır. Bu itibarla müellif, İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi lafzî veya manayî Allah'a havale eden tefvîz akîdesine şiddetle karşı çıkar. O halde İbn Useymîn'e göre, bu lafızlar geldiği gibi hem zâhirleri üzerine hem de anlamları üzerine hakiki olarak ispat edilirler. Selefiyye anlayışında bu lafızların zâhirî ve hakiki anlamları bir teşbih çağrıştırmadığı için bunlarda te'vile gidilmez. Arap dilinde bu lafızlardan ne anlaşılıyorsa o anlam lafza yüklenir. Yani hakiki manalarından dönülüp mercuh veya mecâzî bir mana tercih edilmez.³⁶⁸

Oysa cumhur ulemanın tefvîz akîdesine yaklaşımı Selefiyye'nin görüşlerinin isabetli olmadığını ispatlamaktadır. Gazzâlî, *İlcâm*'ında; zâhirî anlamı verildiğinde teşbih çağrıştıran şer'î lafızlarda Selefiyye'nin Allah'a suret, el, ayak, iniş, intikal, arşa oturma ve orada istikrar kılma gibi sıfatlar isnat ettiklerini söylemektedir. Ayrıca Gazzâlî onların bu yaklaşımlarının selefîn akaidi olduğunu iddia etmelerini şiddetle tenkit etmektedir.³⁶⁹

Müteşâbih naslardan “geliş” gibi lafızların yer aldığı Bakara sûresi 210. âyetin tefsirinde Fahreddîn er-Râzî geliş ve gidiş gibi lafızların Allah'a sıfat olarak verilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Bu bağlamda Râzî, selef mezhebinin müteşâbih lafızlar hakkında yaklaşımını şöyle dile getirmektedir: Selef mezhebine göre “geliş, gidiş” gibi müteşâbih lafızlarda kastedilen anlam gerçekte Allah'ın gelişi veya gidişi değildir. Onlara göre murad-ı ilâhî bundan başka bir şeydir. Hatadan emin olmak için bunların te'viline gidilmez ve onların ayrıntılı anlamları Allah'a havale (tefvîz) edilir. Nitekim Râzî, İbn Abbas'ın tefsiri dört kısma ayıran görüşünün bunu ifade ettiğini belirtir. İbn Abbas, Kur'an tefsirini dört kısma ayırmakta, bunlardan bir kısmının sadece Allah tarafından bilinebildiğini söylemektedir.³⁷⁰

İmam Mâtürîdî *Te'vîlât*'ında; istivâ, geliş, iniş ve ru'yet gibi müteşâbih lafızların tefsirinde, selef âlimlerinden gelen çeşitli te'villeri zikreder. Mâtürîdî, Kur'an'da geçen bu tür durumların Allah'a nispet edilmesinin, onların tıpkı cisimlerde olduğu gibi Allah'ta hakikaten

³⁶⁷ İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: I, s.38-39.

³⁶⁸ İbn Useymîn, *Şerhu'l-Akîdeti's-Seffârîniyye*, C: I, s. 104-105.

³⁶⁹ Gazzâlî, *İlcâm*, s.45.

³⁷⁰ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C: V, s.358.

var oldukları anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Üstelik bu sıfat ve fiillerin halden hale değişimi veya bir mekândan başka mekâna intikal etmeyi çağrıştırmaları sebebiyle Allah'ın bunlardan münezzehtir olduğunu beyan eder. Bu müteşâbih lafızları kayıtlayan muhkem naslara dayanarak bu lafızların keyfiyetinin sorgulanmadan onların ikrar edilmesi gerektiğini vurgular.³⁷¹

Bir başka müteşâbih lafzın tefsirinde İmam Mâtürîdî aynı metodolojiyi izlemektedir. Mâide sûresi 64. âyetinde Yahudilerin Allah hakkında söyledikleri “Allah'ın eli bağlıdır. / يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ” ifadesinin tefsirinde, İbn Abbas'ın görüşünü referans vermektedir. İbn Abbas, “Allah'ın eli bağlıdır” ifadesi ile onların gerçekte Allah'ın bağlı olan hakiki elini kastetmediklerini, fakat Allah'a cimrilik -ki Allah bundan münezzehtir- izafe ettiklerini beyan etmektedir.³⁷²

Zemahşerî *Keşşâf*’ında Allah'ın gelmesini “O’nun emrinin gelmesi”³⁷³; ellerin kapalı veya açık olmasını ise “cimrilik veya cömertlik”³⁷⁴ şeklinde tefsir etmektedir. Allah'ın arşa istivâ etmesinin, kralların arşa çıkmasından kinaye olduğunu ve Arapların bu tür lafızlar ile hakiki zâhirî anlamı kastetmediklerini vurgular.³⁷⁵ Müteşâbih âyetlerin tefsirinde Kurtubî’nin³⁷⁶ de te’vil yöntemini benimsediği görülür. Bu bağlamda Kurtubî, müteşâbih lafızların Allah’a izafe edilmesinin mümkün olmadığını, çünkü O’nun cisim, teşbih ve hakikatini sorgulamaktan münezzehtir olduğunu ifade eder.³⁷⁷

İmam Nevevî; Bedreddîn b. Cemâ‘(ö.733/1333); Abdüsselâm b. İbrâhîn el-Lakkânî (ö.1078/1667) ve Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî (ö.1122/1710) gibi pek çok âlimin ifade ettiğine göre, müteşâbih lafızların yorumunda âlimler genel olarak iki mezhebe ayrılmıştır. Onlara göre Mücessime, Mu‘tezile, Müşebbihe ve Havâric gibi ehl-i bid‘at gruplarının, sıfat naslarında batıl anlamlara gitmesinden sonra, bu fırkalara karşı “Ehl-i kelâm” ve “selef mezhebi” olmak üzere tefvîz akîdesi iki hak mezhep şeklinde savunulmuştur.³⁷⁸ Nitekim, İmam Nevevî Müslim’in *Sahîh*’ine yaptığı şerhte, ru’yet hadisinin yorumunda selef mezhebinin yaklaşımını şöyle açıklamaktadır:

³⁷¹ el-Mâtürîdî, *Te’vîlat*, C: II, s.104.

³⁷² el-Mâtürîdî, *Te’vîlat*, C: III, s.551.

³⁷³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmzi’t-Tenzîl*, C: I, s.253, s.254-255; C: VII, s.220;

³⁷⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmzi’t-Tenzîl*, C: I, s.654.

³⁷⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmzi’t-Tenzîl*, C: III, s.51-52.

³⁷⁶ Bkz. el-Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C: VI, s.238,239.

³⁷⁷ Bkz. Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C: IX, s.30.

³⁷⁸ Ahmed el-Kâdî, *Mezhebü Ehli’t-Tefvîz fi Nusûsi’s-Sıfât*, s.22-27.

“Bil ki, sıfat âyetleri ve sıfat hadislerinde ilim ehli iki görüştedir. Bunlardan birisi, seleften pek çoğunun veya tamamının görüşüdür. Onlar, bu sıfatların anlamlarında konuşmazlar, aksine şöyle derler: ‘Onlara Allah’ın azametine yakışır şekilde bir anlam taşıdıklarına inanmak zorundayız. Yine, kesin bir şekilde inanmaktayız ki, Allah’ın hiçbir benzeri yoktur. O, cisimleşmekten, intikalden, yön ve mekândan ve sair yaratılmışların sıfatlarına benzemekten münezzehtir.’ Bu yaklaşım muhakkik mütekelliminin yaklaşımıdır.”³⁷⁹

İmam Nevevî tefvîz akîdesini benimseyen selef mezhebini açıkladıktan sonra diğer ehl-i hak grubun sıfat naslarını te’vil eden Ehl-i kelâm olduğunu beyan etmektedir.³⁸⁰

Selef mezhebinin bu yaklaşımla ilgili aklî ve naklî delilleri vardır. Zira Arap dilinin yaygın olan kullanımlarına göre gelen bu müteşâbih lafızların delaleti zan ifade eder. İtikat alanında zan geçerli değildir. Çünkü âyetin zâhirî manası kesin delillere göre Allah’a yakıştırılamayacak teşbih içermektedir. Bu tür müteşâbih nasların muhkemlere arz edilmesi gerekir.³⁸¹

Yukarıda tahlil ettiğimiz Evzâî ve Mâlik’ten gelen rivayetler Selefiyye’nin yorumundan farklı şeyler söylemektedir. Tabîînden Râbîa b. Ebî Abdurrahmân (ö.136/753) “*Allah arşa istivâ etti.*” âyeti hakkında: “İstivâ bilinmez, keyfiyeti meçhul, bize ve size hepsine iman etmek düşer.”³⁸² demiştir. Malik b. Enes, hocası Râbia gibi “istivâ malum, keyfiyeti meçhul, ona iman etmek vacip ve ondan soru sormak bid’attır.” demiştir.³⁸³ İmam Mâlik’in bu sözünden anlaşılan şudur: İstivâ Arap dilinin verilerine göre zâhirî olarak anlaşılan anlamdır. Ancak âyette kastedilen anlam zâhirî mana değildir. Sıfat lafızlarının keyfiyetinin bilinmesi ise imkânsızdır.³⁸⁴ Beyhakî’nin (ö.458/1066) rivayetinde el-Velîd b. Müslim (ö.195/810); Evzâî, Mâlik b. Enes, Süfyânü’s-Sevrî ve el-Leys b. Sa’d’e (ö.175/791) teşbih içeren Allah’ın sıfatlarından sorulduğunu, onların da keyfiyetini sorgulamaksızın zâhirine göre anlaşılabileceğini ifade ettiklerini bildirmektedir.³⁸⁵

³⁷⁹ Ebû Zekeriyâ Muhayyiddîn Yahyâ b. Şeref Nevevî, **el-Minhâc Şerhu Sahîhi’l-Müslim b. el-Haccâc**, I-XVIII, 3. bs., Beyrut, Dârü ihyâi’t-türâsîl’l-Arabî, 1392/1972, C: III, s.19.

³⁸⁰ İmam Nevevî, **el-Minhâc Şerhu Sahîhi’l-Müslim b. el-Haccâc**, C: III, s.19.

³⁸¹ ez-Zürkânî, **Menâhilü’l-İrfân**, C: II, s.287-288.

³⁸² Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Husrevî el-Horasânî el-Beyhakî, **el-Esmâ’ ve’s-Sıfât**, I-II, thk. Abdullâh b. Muhammed el-Hâşidî, Cidde, Mektebetü’s-sevâdî, 1413/1993, C: II, s.304, 306

³⁸³ Bkz. el-Beyhakî, **el-Esmâ’ ve’s-Sıfât**, C: II, s.305 (No.867); Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid b. Sâid ed-Dârimî es-Sicistânî, **er-Red ale’l-Cehmiyye**, 2. bs., thk. Bedr b. Abdillâh Bedr, el-Küveyt, Dâru İbni’l-Esîr, 1416/1995, C: I, s.66; el-Lâlekâî, **Şerhu Usûl-i İ’tikâdî Ehl-i’s-Sünne ve’l-Cemâa**, C: III, s.441, 581;

³⁸⁴ ez-Zürkânî, **Menâhilü’l-İrfân**, C: II, s.288.

³⁸⁵ Beyhakî, **el-Esmâ’**, C: II, s.377.

el-Lâlekâî'nin (ö.418/1027) *Şerhu Usûli's-Sünne*'sinde rivayet ettiğine göre Ebû Hanîfe'nin seçkin talebelerinden birisi olan Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (ö.189/805) şöyle demektedir:

“Doğudan batıya kadar tüm fakihler, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak Kur'an'da ve güvenilir ravilerden gelen sahih hadislerde ne bildirilmişse, değişiklik yapmadan, nitelemeden ve teşbihte bulunmadan onlara iman edilmesi konusunda ittifak etmişlerdir. Bu konuda herhangi bir açıklama yapmaya veya yorum getirmeye çalışan kimse, Hz. Peygamber ve sahabenin üzerinde bulunduğu metodun dışına çıkmış ve cemaatten ayrılmış olur. Çünkü sahabe ve selef, Allah'ın sıfatlarını nitelememişler ve tefsir etmemişlerdir. Yalnızca Kitap ve sünnette bildirilen ile hükmetmişler ve bu sıfatların anlamları hakkında konuşmamışlardır.”³⁸⁶

Tirmizî Sünen'inde, *ru'yet* ve *bacak* ifadelerinin geçtiği benzeri rivayetlerin Hz. Peygamber'den çokça rivayet edildiğini söylemektedir. Tirmizî, (ö.279/892) Süfyânü's-Sevrî (ö.161/778), Mâlik b. Enes (ö.179/795), İbnü'l-Mübârek (ö.181/798) İbn Uyeyne (ö.198/814) ve Vekî' b. Cerrâh (ö.197/813) ve diğer imamların mezheplerinin bu tür hadislerdeki lafızların keyfiyetini sorgulanmadan iman etmek olduğunu söyler. Onların, bu lafızların anlamlarını olduğu gibi anladıklarını ve aynı metotla rivayet ettiklerini belirtir. Bu mezhebi tercih eden Ehl-i hadîs'in de bu tür rivayetlerde tefsir ve yorumlamayı kabul etmediğini ifade eder.³⁸⁷

Diğer yandan, Makrîzî (ö.845/1441), Ehl-i sünnet'in tefvîz akîdesi hakkındaki görüşlerini açıklarken ashap ve tâbiînin Allah'a ulûhiyyet ve kemal sıfatlarını nispet ettiklerini belirtir. Ancak “istivâ, iniş, yüz, iki el, iki göz, geliş” gibi Allah'ın fiil ve sıfatlarında teşbih ve tecsîm çağrıştıran bu sıfatların delaletleri hakkında sessiz kaldıklarını ifade eder. Allah hakkında bir noksanlığa kapı aralamamak için bu tür terimlerin te'viline gitmeden, tefvîz akîdesi içinde kaldıklarını³⁸⁸ belirtir.

Makrîzî gibi düşünen hadisçi ve tarihçi Şemseddîn ez-Zehebî (ö. 748/1348) de İmam Mâlik ve Mâlik'in hocası olan Rabîa'dan gelen rivayetlerin Ehl-i sünnet'in görüşü olduğunu vurgular. İstivânın keyfiyetinin sorgulanamayacağını, çünkü Allah'ın kitabında geldiği gibi istivânın onun şanına uygun olarak malum olduğunu belirtir. Ayrıca, istivânın nitelikleri hakkında ayrıntılı bir tartışmaya girişmeden önce sükût edip selefin durduğu yerde durulması

³⁸⁶ el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, C: III, s.480.

³⁸⁷ Tirmizî, *Sünen*, C: IV, s.691 (No.2557).

³⁸⁸ el-Makrîzî, *el-Mevâiz*, C:4, s.188.

gerektiğini ifade eder. Eğer bir te'vili olsaydı, bunun mutlaka sahâbe ve tâbiînin tarafından açıklanmış olacağını ifade eder.³⁸⁹

Diğer yandan Selefîyye'nin, zâhirî anlamı verildiğinde teşbihe ve tecsîme düşülmesi söz konusu olan müteşâbih naslarda te'vile giden Ehl-i sünnet kelâm ekollerinin te'vil yaklaşımını reddetmesi, ayrıca literal anlamdan başka bir şekilde nassın yorumlanmasına imkân vermemesi, onların genel olarak, hâricîler ve zâhirîyye mezhepleri içinde değerlendirilmelerine neden olmuştur. Nitekim, İbn Âşûr'un deyişiyle Ehl-i kelâm'ın te'vil metodolojisini reddeden ve zâhirî anlamı benimseyen bu ekoller, icmali te'vil yapmaktadırlar.³⁹⁰

I.2.2. Suudi Arabistan Selefî Tefsir Ekolünün Islahatçı Selefîyye Ekollerine Etkisi

Yirminci yüzyılda pozitivist düşünce ve diğer akımların tesirinde kalmasıyla eğitimden iktisada, dinden siyasete buhranlar yaşayan ve çeşitli uyanış hareketlerine sahne olan İslâm dünyasında, 18. ve 19. yüzyılda aynı zamanda davet, asla dönüş ve ıslahat hareketleri kapsamında İslam dünyasının her köşesinde uyanış hareketlerine şahit olunduğu bir devirdir. Bir önceki yüzyılda Arap Yarımadasında ortaya çıkan Vehhâbilik akımından başka³⁹¹ farklı meşreplerden; Yemen'de, Muhammed b. İsmâil el-Emîr es-Sanâ'nî el-Kehlânî,³⁹² (ö.1182/1769); Libya'da Muhammed b. Ali es-Senûsî el-Hattâbî el-İdrisî (1276/1859); Muhammed b. Cemâleddîn Sâid el-Kâsımî (ö.1332/1914); Mısır'da Menâr ekolü kurucusu Muhammed Reşid b. Ali Rıza b. Muhammed el-Kalemônî (1354/1935); Cezayir'de Abdülhamîd b. Muhammed b. Bâdis (1359/1940); İbnü'l-Vezîr ismiyle meşhur Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhim b. Ali b. Mürtezâ el-Hasenî³⁹³ (ö.840/1436) gibi kişilerin öncülüğünde çağdaş Selefî akımlar ortaya çıkmıştır.³⁹⁴

³⁸⁹ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, **el-Ulûvvü li'l-Âliyyi'l-Gaffâr fî İzâhi Sahîhi'l-Ahbâr ve Sakîmihê**, thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd, Riyad, Mektebetü edvâi's-selef, 1416/1995, C: I, s.139

³⁹⁰ İbn Âşûr et-Tûnisî, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: XXIX, s.354-355.

³⁹¹ Lothrop Stoddard, **(The New World of İslam) Hâzırü'l-Âlemî'l-İslâmî**, çev. Şekip Arslan, Beyrut, Dârü'l-fikr, 1391/1971, "Mukaddimetü'l-müellif", s.23.

³⁹² Bkz. "Vefâtü'l-Allâme el- Emîr Muhammed es-San'ânî", **el-Mevsûatü't-Târihiyye**, Dorar.net, (Çevrimiçi): <https://dorar.net/history/event/4156> 11.03.2024

³⁹³ Bkz. Hayreddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali ez-Ziriklî ed-Dimeşkî, **el-A'lâm**, I-VIII, 15. bs., Dârü'l-ilmi li'l-melâyîn, 2002, C: V, s.300.

³⁹⁴ el-Kûsî, **el-Menhecû's-Selefî**, s.108-113, 121-122.; Çağdaş dini hareketler için bkz. Ali (Müflih Abdullâh) el-Muhâfeza, **el-İtticâhât el-Fikriyye inde'l-Arab**, s.44-94.

Bu modern Selefî hareketlerin ortak yanları, Kur'an'ın hidâyeti ve mukaddes öğretisinin Müslümanların dünyevi ve uhrevi kurtuluşunu sağlayacak din ilimleri ve fen bilimleri alanlarında ilerlemelerini sağlamaktır. Nitekim bu idealleri nazari ve pratik olarak ulaşmak için metotlar geliştiren çağımızdaki ıslahatçı Selefî tefsir ekolü, Kur'an'ın indiriliş amacı doğrultusunda reform niteliğinde yenilikçi usul ve fikirler geliştirmeye çalışmıştır.

Islahatçı Selefî tefsir anlayışı, Müslümanların siyaset, iktisat, sosyal, eğitim, düşünce ve hukukta dinden uzaklaştıklarını, böylece ilerleme ve kalkınmada çağın gerisinde kaldıklarını ileri sürmüşlerdir. Müslümanları bu uykudan uyandırıp harekete geçirmenin çarelerini düşünmeye başlamışlardır. Bunun için çağlarında var olan imkânları kullanarak dergi, gazete, kitap gibi neşriyatlar çıkarmışlardır. Müslümanları dinî ve vicdani uyanışa sevk etmek için Kur'an'ı ıslahatçı Selefî tefsir yaklaşımı ile tefsir etmişlerdir.³⁹⁵

Islahatçı tefsir yaklaşımı, klasik tefsir geleneğinin belirli alanlara yoğunlaştığını savunur. Bu gelenekte Kur'an âyetlerinin belagati, nükteleri, i'rab çözümlemeleri, garip lafızların çözümlenmesi, İsrâiliyyâta yer verilmesi, ibadet ve muamelatla ilgili fikhî istidlaller, kelâmî meselelerin ispatı ve karşıt görüşlere reddiyeler yazılması gibi konular ağırlıklı olarak ele alınmıştır. Ayrıca, bu tefsirler mezhebî görüşlere, mevize ve öğütlere dayalı yorumlara ve işarî tefsir gibi belirli alanlara hasredilmiştir. Onların iddiasına göre Kur'an tefsir geleneğinde bu özel amaçlardan birine yoğunlaşmak, birçok insanı ilahî kitaptan uzaklaştırmış ve gerçek anlamı unutturmuştur.³⁹⁶

Çağdaş Selefî tefsir akımı Müslümanların bilim ve teknikte Batı karşısında geri kalma sebeplerine de yoğunlaşarak Kur'an âyetlerini bilimsel açıdan tefsir etme eğilimindedir. Söz konusu ekol, tefsirin ilmî yönünü açıklarken, İslâm ilimlerinin sağlam ve güvenilir kaynaklar üzerine inşa edilmesi gerektiğini savunur. Bunun yanında modern bilimsel buluşlar ve gözlemler ışığında Kur'an âyetlerinin yorumlanabileceğini ancak bu bilimsel açıklamaların kesin bilgi içermesi gerektiğini savunurlar.³⁹⁷ Bu bağlamda Muhammed Abduh Tunus'ta verdiği bir derste İslâm dünyasında tarihsel olarak gelişmiş olan bilimsel ve entelektüel mirasın ihmal edilmesi ve yeterince değerlendirilmemesi eleştirilmektedir. Şöyle ki, Abduh, Kur'an'ın insanlara akıl, mantık ve bilim yoluyla hitap ettiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla

³⁹⁵ Bkz. Muhammed Reşid b. Ali Rıza b. Muhammed Şemsüddîn b. Muhammed el-Kalemônî el-Hüseyinî, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm**, I-XII, el-Heyetü'l-Mısıriyye el-âmmeh li'l-küttâb, 1990, "Mukaddime" C: I, s.18.

³⁹⁶ Reşid Rıza, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm**, "Mukaddime" C: I, s.17-18.

³⁹⁷ Kur'an'ın ilmî i'câzı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Saim İncel, **İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde İlmî İ'câz ile İlgili Görüşleri**, İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

İslâm'ın özü itibariyle düşünmeye, sorgulamaya ve bilimsel gelişmeye açık olduğunu savunur. Ancak, Abduh, İslâm dünyasının bu ilâhî çağrıya uygun hareket etmek yerine atalarından miras kalan kıymetli, eserleri kütüphanelerde tozlanmaya ve unutulmaya terk ettiğini eleştirmektedir.”³⁹⁸ demektedir.

I.2.2.1. Şevkânî

Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî (ö.1250/1834) Yemen'in ileri gelen âlimlerinden, fakih ve müçtehid bir âlimdir. Modern çağda ıslahatçı Seleflerin ileri gelenlerinden birisi olan Yemen'de Zeydiyye mezhebine mensup olmakla birlikte diğer mezheplerin metinlerini mütalaa eden Şevkânî, mezhep taklitçiliğine karşı içtihadı teşvik etmiş, nitekim kendisi sahip olduğu engin ilmi ile müçtehid melekesi kazanmıştır. Fıkıh, hadis, tefsir ve kelâm ilimlerinde söz sahibi olan Şevkânî, akaid alanında selef mezhebine tabi olmuştur. Tevhid akîdesine vurgu yapmış, zamanındaki iddia ettiği hurafelere karşı insanları uyarmıştır.³⁹⁹

İbn Teymiyye'nin bir hadis eseri üzerine yazdığı şerh olan *Neylû'l-Evtâr* ve tefsir eseri olan *Fethû'l-Kadîr* gibi, başka birçok sayıda eseri de geride bırakmıştır. Yemen'in Sana' şehrinde yaşamıştır. İlim alanında çok sayıda metni mütalaa etmiş, onları ezberlemiş ve nakiller yaparak meşhur bir âlim olmuştur. Çok sayıda öğrenci yetiştirmiş, kadılık yapmış ve fetvalar vermiştir. Fikri dünyasına gelince, ıslahatçı ve tecdit düşüncesini benimsemiştir. Özellikle taklidi tenkit etmiş, içtihada yönelmiştir. Modern çağda ıslahatçı hareketiyle İslâm ümmetini uyandırmaya çalışmıştır. Taklitçiliğe ve taassuba karşı sıkı bir mücadeleye girişen Şevkânî, delile dayanmaya ve Kitap ve sünnete dönmeye önem vermiştir.⁴⁰⁰

Şevkânî'nin Selefi tefsir anlayışı, çağdaş Necdiyye Selefi ekolünün metodolojisinden farklılık arz etmektedir. Bunun en bariz şekli Allah'ın sıfatlarının yorumlanmasında görünmektedir. Şevkânî, Allah'ın isim ve sıfatlarını Necdiyye ekolu gibi zâhirî ve hakiki anlamıyla tefsir etmez. Buna karşılık o, müteşâbih nasları Ehl-i kelâm'ın metodu ile te'vil eder.⁴⁰¹

³⁹⁸ Bkz. **el Multaka'l-Fikrî li'l-İbdâ'**, Ahmîde en-Neyfer, **Muhammed Abduh fî zikrâ vefâtih: Tehaddiyâtü'l-Hâzir- Esiletü'l-Mâzî**, (çevrimiçi): <https://almultaka.org/site.php?id=338&idC=2&idSC=7> 02.05.2024

³⁹⁹ Bkz. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî el-Yemenî, **Fethû'l-Kadîr**, I-VI, Dimeşk-Beyrut, Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-İlmi't-tayyib, 1414/1993, C: I, s.7.

⁴⁰⁰ Bkz. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî el-Yemenî, **Fethû'l-Kadîr**, C: I, s.5-6.

⁴⁰¹ Bkz. Şevkânî, **Fethû'l-Kadîr**, C: I, s.242.

Nitekim Şevkânî “*Bilakis O’nun iki eli vardır ve dilediği şekilde lütfeder...*”⁴⁰² âyetinin tefsirinde, Allah’a nispet edilen “el” lafzını te’vil etmektedir. Şevkânî ““el/الْأَيْدِ” Arap dilinde, âyetlerde bildirildiği üzere “azalara”,⁴⁰³ “nimete”,⁴⁰⁴ “kudrete”,⁴⁰⁵ “destek vermeye”⁴⁰⁶ ve başka anlamlara geldiğini⁴⁰⁷ söylemektedir. O halde ona göre, Allah’ın iki elinin olduğundan söz edilen âyette temsil sanatı kullanılmıştır. Müfessir, bu görüşünü “*Elini boynuna kenetleme*”⁴⁰⁸ âyetindeki anlam ile desteklemektedir. Ona göre Arap dilinde mecaz olarak “elin kenetlenmesi/غُلِّ الْأَيْدِ” cimriliğe, elin açılması ise cömertlik için kullanılmaktadır. Bu ifadelerden “aza” manası anlaşılmamaktadır.⁴⁰⁹ Müfessir, Kur’an’daki sıfat lafızlarının yorumlanmasında teşbih çağrıştıran lafızları cumhur müfessirîn gibi te’vil ederek Allah’ı mahlukta benzemekten tenzih etmektedir.⁴¹⁰

Neticede verilen bu örnekten açıkça anlaşılabileceği üzere Şevkânî, modern çağda Müslümanların problemlerine köklü çözümler ararken Müslümanların birliği, uyanışı, taklitten kurtulmaları, ilim öğrenmeleri ve hatta müçtehid seviyesine ulaşmaları için kendi hayatında bu ilkeleri tatbik ederek ıslahatçı Selefî kimliğiyle ön plana çıkmıştır. Ne var ki Şevkânî tefsir metodolojisinde ve kelâm anlayışında Necdiyye ekolünün savunduğu sıfat naslarının Allah’a izafe edilmesi ve onların zâhirî ve hakiki anlamları üzerine yorumlanması şeklindeki teoloji anlayışını reddetmektedir.

1.2.2.2. Reşid Rıza

Islahatçı Selefî tefsir ekolünün lideri olan Cemaleddin Afgânî (ö.1838/1897) ve Muhammed Abduh’un (ö.1849/1905) öncülüğünde Reşid Rıza ile kurulan *Menâr* ekolü, modern ıslahatçı Selefîliğin savunulduğu bir ekol olarak kabul edilir.⁴¹¹

Lübnan’ın sınırları içindeki Kalemôn’da doğup orada eğitimini alan Reşid Rıza, Muhammed Abduh’un talebesi olmak için Mısır’a yerleşmiştir. Dinde tecdit ve ıslah fikirlerini yaymak için *Menâr* dergisini çıkarmıştır. Bağlı bulunduğu ekolün anlayışı

⁴⁰² Mâide, 5/64.

⁴⁰³ Sâd 38/44 (V)

⁴⁰⁴ “يَقُولُونَ كَمْ يَدٌ لِي عِنْدَ فَلَانٍ”

⁴⁰⁵ Âl-i İmrân 3/73.

⁴⁰⁶ «يَدُ اللَّهِ مَعَ الْقَاضِي جِئِنَ يَقْضِي» (Hadis)

⁴⁰⁷ Bkz. Şevkânî, *Fethü’l-Kadîr*, C: II, s.66.

⁴⁰⁸ İsrâ 17/29.

⁴⁰⁹ Bkz. Şevkânî, *Fethü’l-Kadîr*, C: II, s.66.

⁴¹⁰ Bkz. Şevkânî, *Fethü’l-Kadîr*, C: II, s.564; C: V, s.328.

⁴¹¹ Bkz. Tâmir Muhammed Mahmûd Mütvellî, *Menhecü’s-Şeyh Muhammed Reşid Rızâ fi’l-Akîde*, y.y., Dârü mâcid useyrî, 1425/2004, s.92-93.

doğrultusunda, geçmiş mirası bir yana bırakarak aslî kaynaklardan içtihad yapmaya girişmiştir. Yenilikçi daveti meşhur olduktan sonra, çağındaki modern meseleler ve din arasındaki fetva ve görüşlerinde referans kaynağı olmuştur. Diğer yandan davet ve irşat okulunu kurduktan sonra yaydığı fikirleri tartışmalara konu olmuştur.⁴¹²

Reşid Rıza, tanıştığı ve ders halkasına oturduğu Muhammed Abdüh gibi şahsiyetlerden ve on sekizinci yüzyılda dinin aslına ve selef-i sâlihînin din anlayışına dönüş hareketleri kapsamında yaygınlaşan Selefî akımlarından etkilenmiştir. Özünde davet ve ıslahat reformlarını barındıran Reşid Rıza, İbn Teymiyye ve onun teori ve tercihlerinin somutlaştırılması ile kurulan Vehhâbîliği tanıdıktan sonra onlardan etkilenmeye başlamıştır. Selefî akîdesini ikrar ederek bu mezhebin görüşlerini savunmuş ve İbnü'l-Vehhâb'ın çağdaş Selefî hareketini desteklemiştir. Reşid Rızâ, Suudi Selefîlerinin tevhid, akîde ve ibadetle ilgili Müslümanları tekfir ettikleri görüşlerini desteklemiştir. Vehhâbî hareketinin ortaya çıkmasında temel bir güdü olan tasavvufa karşı olma düşüncesi Reşid Rızâ'nın Selefîlik anlayışında karşılığını bulmuştur. Mısır'da esasen Selefîliğin gelişmesini sağlayacak kültürel ve insani unsuru Reşid Rızâ gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda Müslümanları tekfir etmek için Vehhâbî hareketinin ürettiği *tevessül*,⁴¹³ *kubûriyyûn*⁴¹⁴ gibi sanal kavramları zamanındaki Osmanlı devleti ve onun tebaasına karşı kullanmış, Eş'arî ve Mâtürîdiyye taraftarları ile tartışmıştır.⁴¹⁵

Ne var ki tefsirindeki istidlal metodolojisi Selefî ilkelere göre, gerçekleşmiş olsa da⁴¹⁶ özellikle tefsirinde sıfat naslarının yorumlanmasında yer yer te'vile gitmiştir. Reşid Rıza, Allah'ın sıfatlarını zâhirî hakiki anlamlarına göre yorumlayan Necdiyye ekolünün tefsir anlayışını büsbütün kabul etmemiştir.⁴¹⁷ Çağındaki İslam dünyasındaki mezhepleri birleştirmek için mücadele eden ve mezhepler arasındaki ayrıştırmacı görüş ve düşüncelerden uzak durmaya çalışan Reşid Rıza, Allah'ın sıfatlarında selef çağının anlayışını hâkim kılmaya çalışmıştır. Bunun için sıfat tartışmaları bağlamında şer'î kaynaklarda Allah'a isnad edilen

⁴¹² Mütevellî, **Menhecü's-Şeyh Muhammed Reşid Rızâ fi'l-Akîde**, s.90.

⁴¹³ Reşid Rıza, **Tefsîrü'l-Kur'ân**, C: VI, s.304-312.

⁴¹⁴ Reşid Rıza, **Tefsîrü'l-Kur'ân**, C: XI, s.244.

⁴¹⁵ Mütevellî, **Menhecü's-Şeyh Muhammed Reşid Rızâ fi'l-Akîde**, s.181-186; Krş. Reşid Rıza, **Tefsîrü'l-Kur'ân**, C: VIII, s.402-403.

⁴¹⁶ Mütevellî, **Menhecü's-Şeyh Muhammed Reşid Rızâ fi'l-Akîde**, s.171-174.

⁴¹⁷ Bkz. Reşid Rızâ, **Tefsîrü'l-Kur'ân**, C: II, s.210.

sıfat lafızlarının hakiki veya mecazi olduğu şeklinde tartışmalarına girmeyi doğru bulmamıştır.⁴¹⁸

Neticede, Reşid Rıza ve hocası Muhammed Abduh'un Seleflilik anlayışı, modern dönemde İslâm'ın yeniden yorumlanması ve dinî düşüncesinin çağın şartlarına göre yeniden ihya edilmesi gerektiğini savunan yenilikçi Selefler olarak tanımlanmaktadır. Bu ekol, her ne kadar çağdaş Suudî Arabistan Selefliliğinin savunduğu bazı görüşlere destek vermiş olsa da müteşâbih nasların tefsirinde onların benimsediği zâhirî ve hakiki anlamları doğrudan vermekten kaçınmaktadır.

1.2.2.3. Cemâleddin el-Kâsımî

Çağdaş Selefî müfessirlerden birisi olan Kâsımî (ö.1332/1914) selef çağındaki asıl dine dönüş düşüncesini benimsemiş ve çok sayıda eser telif eden müellif, tefsir alanında *Mehâsinü't-Te'vîl*'ini yazmıştır. Şâm'da zamanının önde gelen âlimlerinden olan Kâsımî, Selefî mezhebini benimsemiş ve taklitçilikten sakınmıştır. Çeşitli İslâm beldelerine seyahatler gerçekleştirmiştir. Ortaya koyduğu görüşler tartışmalara sebep olmuştur. Dergi, gazete ve kitap alanında çok sayıda eser yayımlamıştır. Ziriklî'nin ifade ettiğine göre, eserlerinin sayısı yetmiş ikidir.⁴¹⁹

Kâsımî, ayrıca ıslahatçı Selefliliğin kurucusu Muhammed Abduh'tan etkilenmiş, tefsirinde Selefiyye akaidini savunmuş, İbn Teymiyye'yi referans alarak Ehl-i kelâm'a karşı reddiyeler getirmiştir. Tefsirinin mukaddimesinde belirttiği gibi, tefsir metodolojisini Selefiyye'nin usul ve ilkelerine göre telif etmiştir. Onun itikat alanındaki tefsirinde koyu bir şekilde Selefî anlayışın görüşlerini savunduğu görülür. Kâsımî, "En doğru mezhep selef mezhebidir. Çünkü onlar, sıfat lafızlarını ta'tîl etmeden ve teşbihe düşmeden tenzih etmişlerdir."⁴²⁰ şeklinde Selefiyye kelâmını savunmaktadır.⁴²¹

Müfessir Kâsımî, özellikle müteşâbih nasların te'vilini reddederek âyetleri İbn Teymiyye'nin benimsediği tefvîz akâdesinin ilkelerine dayanarak zâhirî anlamlarına göre

⁴¹⁸ Bkz. Reşid Rıza, **Tefsîrü'l-Kur'ân** C: III, s.164.

⁴¹⁹ Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ziriklî, **el-A'âlâm**, C: II, s.134-135.

⁴²⁰ Muhammed Cemâlidîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk el-Kâsımî, **Mehâsinü't-Te'vîl**, I-IX, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997, C: VIII, s.355.

⁴²¹ Kâsımî, **Mehâsinü't-Te'vîl**, C: I, s.7-12.

yorumlamıştır. Selefiyye akaidinin ilkeleri doğrultusunda, Sıfat naslarına zâhirî anlam vermenin teşbih çağrıştırmayacağını iddia etmiştir.⁴²²

Sonuçta, Şam kökenli bir âlim olan müfessir Kâsımî Selefi düşünceyle harmanlanmış bir ıslahatçı yaklaşıma sahiptir. Çağdaş Suudî Arabistan Selefi tefsir ekolünün sıkı takipçisi olan Kâsımî, müteşâbih nasların te'vil edilmesine şiddetle karşı çıkar ve bu lafızlarda zâhirî ve hakiki anlamları savunur.



⁴²² Bkz. Kâsımî, **Mehâsinü't-Te'vîl**, C: II, s.88- 90.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN USEYMİN'İN ESERLERİ VE SELEFİ TEFSİR METODOLOJİSİ

Ebû Abdillâh Muhammed b. Salih el-Useymîn b. Süleyman b. Abdirrahmân b. Osman b. Abdillâh b. Abdirrahmân b. Ahmed b. Mukbil, el-Vuheybî et-Temîmî 27 Ramazan 1347/29 Mart 1929 yılında Suudi Arabistan'ın kuzey doğusunda yer alan Kasım bölgesinin Uneyze kentinde dindarlığı ile maruf bir ailede dünyaya gelmiştir.⁴²³ Ataları olan Muhammed b. Alevî Vüheyb'in oğludur. Dördüncü batından dedesi olan Osman'a Useymîn denilmiş ve aile bu isimle şöret bulmuştur.⁴²⁴

Useymîn ailesi Necid sınırları içinde bütün Vehbe soyunun ilk yerleşim yeri olan el-Veşm'in beldelerinden önce Uşeykîra'ya, daha sonra Şakrâ'ya yerleşmiş,⁴²⁵ oradan da Kâsîm (diğer tarihi ismi Ress) bölgesinin en büyük ve merkezi şehri olan Uneyze'ye⁴²⁶ göç etmişlerdir.⁴²⁷

İbn Useymîn nitekim ilme adanmış bir ömrün ardından kanser hastalığına yakalanmış, tedavisi için 2000 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ne gitmiş⁴²⁸ ise de hastalığın pençesinden kurtulamamıştır. Nihâyet ilim uğruna harcanmış bir ömrün sonunda yetmiş dört

⁴²³ Nâsır b. Müsfir ez-Zehrânî, **İbn Useymîn el-İmâmü'z-Zâhid**, Mekke, Dâru İbnü'l-Cevzî li'n-neşri ve't-tevzi', 1422/2001, (1.bs.), s.26; Ahmed el-Büreydî, **Cühûdü's-Şeyh İbn Useymîn**, s.31; Hasan b. Ali b. Menî' eş-Şehrânî, "Menhecü's-Şeyh İbn Useymîn fi tefsiri garîbi'l-Kur'an", **NCŞMSUİ**, ed. Mezîd b. İbrâhîm el-Mezîd vd., Suudî Arabistan/Kasım, Kasım Üniversitesi, 1432/2012, s.230; hayatı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kâid Muhammed Abdülmecîd eş-Şümeyrî, **Menhecü's-Şeyh İbn Useymîn ve Cühûdühû fi't-Tefsiri ve Ulûmi'l-Kur'an**, Doktora Tezi, Ümmü Demân İslâm Üniversitesi, Sudan, s.21-131; Mağrâvî, Ebû Sehl Muhammed, "İbn Useymîn", **Mevsûatü Mevâkîfi's-Selefi fi'l-Akîdeti ve'l-Menhecî ve't-Terbiyeti-Ekseru min 900 Mevkîf li-Eksera min 1000 Âlimin Medâ 15 Karnen**, I-X., el-Mektebetü'l-İslâmiyye li'n-neşr ve't-tevzi', Mısır – Mektebetü'n-nübelâ, Merâkiş, 1428-2007.

⁴²⁴ Abdülmuhsin b. Hamed b. Abdülmuhsin b. Abdillâh b. Hamed el-Bedr, **eş-Şeyh Muhammed b. Useymîn mine'l-Ulemâi'r-Rabbâniyyîn**, y.y., Matbaatü'n-nercis, 1422/2001, s.5.

⁴²⁵ İşâm b. Abdu'l-Münim el-Müriyyü, **ed-Dürri's-semîn fi tercemeti fakîh'il-ümmet el-Allâme İbn Useymîn: rahimehullâhü Teâlâ- tercemetün şâmiletün li-hayâti's-Şeyh mine'n-neşeti ile'l-vefât**, Dâru'l-basîra, İskenderiye, 2003, s.17-18

⁴²⁶ Suudi Arabistan'ın Kasım bölgesinin önemli bir şehir olan Uneyze Hicaz, Şam, Irak, Mısır ve Hindistan ticaret yollarının kavşak noktalarından biri olmuştur. Uneyze'nin bu stratejik konumu, farklı kültürler, bilim adamları, âlimler, şairler ve tüccarlar arasında etkileşime sahne olmuştur. Nitekim Uneyze'nin bu özellikleri, İbn Useymîn'in erken dönemde zihin dünyasının şekillenmesinde ve düşüncelerinin oluşmasında da etkili olmuştur. Bkz. Ahmed b. Abdirrahmân el-Kâdî, "Tercemetü's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn", **NCŞMSUİ**, Ed. Komisyon, Suudî Arabistan/Kasım, Kasım Üniversitesi, 1432/2012, s.11-12.

⁴²⁷ Bkz. Velid b. Ahmed el-Huseyin, **el-Câmî' li-Hayati'l-Allâme Muhammed b. Sâlih el-Useymîn: - Rahimehullâh- el-İlmiyye ve'l-Ameliyye ve mâ Kîle fihî mine'l-Merâsi**, Britanya 1422/2002, s.10.; Ertuğrul Boynukalın, "USEYMİN, Muhammed b. Sâlih", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yay., İstanbul 2016, Ek-2, s.633-634.

⁴²⁸ Velid, **el-Câmî'**, s.127. (Müellif İbn Useymîn'in öğrencisidir.)

yaşında 25 Şevval 1421/11 Ocak 2001 tarihinde Suudi Arabistan'ın Cidde kentinde bir anneden beş erkek üç kız olmak üzere sekiz çocuk babası olarak vefat etmiştir. Mescid-i Harâm'da cenaze namazı kılınmış ve Mekke'de el-Adl kabristanlığına defnedilmiştir.⁴²⁹ Diğer yandan İbn Useymîn'in iki erkek ve bir kız olmak üzere üç kardeşi vardır. Kardeşlerinden Abdullâh b. Sâlih el-Useymîn üniversite hocalığı ve diğer önemli görevlerde bulunmuştur.⁴³⁰

I.1. Eserleri

İbn Useymîn'in hayatında ilk yazdığı eser, İbn Teymiyye'nin *el-Fetvâ el-Hameviyye* 'sini özetlediği *Fethu Rabbi'l-Beriyye bi Telhîsi'l-Hameviyye* isimli eserdir.⁴³¹

İbn Useymîn'in eserleri ile ilgili cem ve derleme çalışmaları yapılmıştır. Bunlardan birisi İbn Useymîn'in fetva, risale ve eserlerini yayımlaması için izin verdiği⁴³² seçkin talebelerinden birisi olan kadı Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleymân tarafından bir proje halinde müfessir hayatta iken gerçekleştirilen derlemedir.⁴³³ İbn Useymîn'in tashih ettiği bu cem ve derleme *Mecmû'u Fetâvâ ve Resâilî's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn* ismiyle yayımlanan mecmuadır.⁴³⁴ Bir diğeri ise Eşref b. Abdülmaksûd tarafından cem edilen ve İbn

⁴²⁹ ez-Zehrânî, **el-İmâm**, s.26.

⁴³⁰ İbn Useymîn'in kardeşlerinden biri, Riyad Melik Suûd Üniversitesinden emekli hoca Abdullâh b. Sâlih el-Useymîn'dir. O, emekli olmadan önce, üniversitede tarih bölümünün başkanlığı görevini yürütmüştür. Ayrıca, uluslararası Kral Faysal ödülleri genel sekreterlik görevinde bulunmuştur. Diğer yandan Suûd İstişâre Kurulu'nun bir üyesi olarak görev yapmıştır. İbn useymîn'in diğer kardeşi Abdurrahmân b. Sâlih el-Useymîn ise, bir resmi işte mali ve idare biriminin müdürlüğünü yapmıştır. Bkz. Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr, **Menhecû's-Şeyh İbn Useymîn fî Ta'îlîmi'l-Câmi'i**, s.161.

⁴³¹ Ahmed b. Abdurrahmân el-Kâdî, "Cühûdü's-şeyh İbn Useymîn fî beyânî'l-akîde ve menhecûhü fî takrîrihâ", **Mecelletü'l-Beyân**, 1421/2001, C. 160, s.34-45; Velid, **el-Câmi'**, s.152. Her ne kadar İbn Useymîn'in kendisi çeşitli kitap, risale, fetvâ ve ilmi meseleleri yazmış olsa da onun geride bıraktığı eserlerinin pek çoğu verdiği derslerdeki öğrencilerinin tuttuğu dokümanlara ve kasetlerle kayıt altına alınan büyük bir ilmi mirasa dayanmaktadır. Şöyle ki öğrencilerine dikte ettirdiği bu dersler kaset kayıtlarından çözümlenerek İbn Useymîn'e sunuluyor, onun tashih işleminden sonra basılıyordu. Pek çok kişinin emeğiyle kararlı bir şekilde yürütülen bu sistem meyvesini vermiş, irili ufaklı pek çok eser yayın hayatına kazandırılmıştır. Müellifin; *Mümti'* üzerine yaptığı on beş ciltlik, *Kitâbü't-Tevhîd*'ide yaptığı iki ciltlik, *Riyâzu's-Sâlihîn*'e yaptığı altı ciltlik, *Akâdetü'l-Vâsitiyye* üzerine gerçekleştirdiği iki ciltlik şerhleri ve yirmi altı ciltlik *Mecmû'u Fetâvâ ve Resâil* gibi hacimli eserleri bu yöntemle basılmıştır. Ne var ki müellifin bazı eserlerinin İbn Useymîn tarafından henüz tashih edilmeden, öğrencileri tarafında basılıp dağıtıldığı oluyordu. Bu itibarla bizzat İbn Useymîn, tashih işlemleri için bir üyesi kardeşi olan resmi bir komisyon kurmuş ve bu komisyonun çalışmalarıyla pek çok eserinin baskısı yapılmıştır. Dahası İbn Useymîn kültür mirasının doğru bir şekilde diğer nesillere aktarılması için eserlerini gerekli tahkik ve tashih işleminden geçirip tekrar basılmasını sağlayacak bir müessesenin kurulması için gerekli talimatları vermiştir. (Bkz. Velid b. Ahmed, **el-Câmi'**, s.147.)

⁴³² Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, **Şerhu Selâseti Usûl**, Riyad, Dâru's-süreyyâ li'n-neşr ve't-tevzi, 1417/1996, s.7.

⁴³³ Velid, **el-Câmi'**, s.127.

⁴³⁴ Bkz. İbn Useymîn, **Mecmû'u Fetâvâ ve Resâilî's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn**, nşr. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleymân, Dâru'l-vatan li'n-neşr-Dâru's-süreyyâ, Riyad, 1413.

Useymîn'e ait pek çok el yazısı ve fetvanın yer aldığı *Fetâvâ eş-Şeyh Muhammed es-Sâlih el-Useymîn isimli çalışmadır.*⁴³⁵

Müfessirin vefatının ardından onun adına kurulan “Müessesetü’ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye” (MŞMSUH) vakfı müellifin seçkin talebelerinden oluşan bir komisyon kurmuştur. Bu komisyon bir yandan kasetlerdeki kayıtları yazıya döküp tashih edip yayımlarken, diğer yandan daha önce gözden geçirilmeden basılmış eserleri de tashih edip yeniden yayımlamaktadır. Ayrıca, İbn Useymîn’in sesli ders kayıtları disiplin alanlarına tasnif edilerek sistematik hale getirilmiş ve kendi adına kurulan internet platformu üzerinden hizmete sunulmuştur.⁴³⁶

I.1.1. Tefsir ile İlgili Eserleri:

İbn Useymîn gerek telif ettiği ve gerekse verdiği tefsir derslerinde Kur’an âyetlerini dirâyet yöntemiyle Selefî tefsir metodolojisine göre, tefsir etmiş ve özgün bir çağdaş Selefî tefsir örneğini ilim dünyasına kazandırmıştır. Belirtmek gerekir ki İbn Useymîn’in Kur’an tefsiri asıl itibariyle onun verdiği derslerinde dikte edilen ve kayıtlara alınan tefsir çalışmalarından ibarettir. Yalnız İbn Useymîn’in gerçekleştirdiği Kur’an tefsiri tek bir çalışmadan ibaret değildir. Onun tefsir faaliyetleri genel olarak farklı işlevler yüklenmiş sûre tefsirlerine dayanmaktadır. Müfessir gerek bu dirâyet tefsirinde ve gerekse Celâleyn’e yazdığı ta’likte toplamda yetmiş üç sureyi tefsir etmiştir. Müfessirin tefsir çalışmaları şu şekildedir:

I-Tefsîrû İbn Useymîn: Baştan sona yaptığı tam bir Kur’an tefsiri: İbn Useymîn’in hocası Abdurrahmân b. Sa’dî’nin 1376(1956)’da vefatından sonra Uneyze’deki el-Câmiu’l-Kebîr’in imamlığını üstlenmeden önce yatsı namazları öncesi günlük olarak cemaate takrir ettiği tefsir dersidir. Fakat bu tefsir ne kayıt altına alınabilmiş ne de tedvin edilebilmiştir.

II- Uneyze İlimler Akademisi’nde 1374(1954) ila 1398(1978) tarihleri arasında verdiği tefsir dersleridir.

III- Uneyzede el-Câmiu’l-Kebîr’de 1376(1956) ve 1421(2000) yılları arasında ilmi halkalarda kırk beş yılı aşkın bir sürede yaptığı tefsir dersleridir. Ne var ki uzun yıllar verdiği

⁴³⁵ Bkz. İbn Useymîn, *Fetâvâ eş-Şeyh Muhammed es-Sâlih el-Useymîn*, 4. bs., nşr. Eşref b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim, Dâru âlami’l-kütübi li’t-tibâ’a ve’n-neşr ve’t-tevzî’, Riyad 1414-1994.

⁴³⁶ Bkz. Ahmed el-Büreydî, *Cühûdü’ş-Şeyh İbn Useymîn*, s.40-41; Krş. Mevkı’u eş-Şeyh Muhammed b. Sâlih b. Useymîn- rahimehullâhü Teâlâ, (çevrimiçi): <https://binothaimeen.net/site> 15.09.2020.

bu derslerin hepsi kayıt altına alınamamıştır. Bunlardan kayıtları gerçekleştirilen tefsir dersleri şunlardır:

a) Akşam ile yatsı namazları arasında Fâtiha, Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide ve En'âm suresi 52. âyete⁴³⁷ kadar dirâyet metoduyla gerçekleştirdiği Kur'an sûreleri tefsirleri.

b) Yaz tatillerinde Nûr, Furkân, Şuarâ, Neml, Kasas, Ankebût, Rûm, Lokmân, Secde, Ahzâb, Sebe', Fâtır, Yâsîn, Sâffât, Sâd ve Zuhurf sûresi (...) 45. âyete⁴³⁸ kadar sabah vaktinde Celâleyn'e ta'lik niteliğinde yaptığı tefsir dersleri.

III- Kehf sûresi tefsirini ise 1419(1998) yılında düzenlenen bir seminerde tefsir etmiştir.

IV- *el-İlmâm bi b'adi Tefsîri Âyâtî'l-Ahkâm* isimli eserini 1397(1977) tarihinde el-M'ahedü'l-İlmî'nin programlarında ders kitabı olarak okutulması için yazmıştır.

V- Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevîde verdiği derslerin başlangıcında namazlarda imamların okuduğu âyetler üzerine yaptığı tefsirler.

VI- Uneyze'de evinde haftalık gerçekleştirdiği "likââtî'l-bâbi'l-meftûh" isminde⁴³⁹ ilmi meclislerinde Nebe ile Nâs sûresi arasındaki 30. Cüzü tefsir etmiş, sonra Hucurât'tan başlayıp Kâf, Zâriyât, Tûr, Necm, Kamer, Rahmân, Vâkıa ve Hadîd sûrelerini tefsir etmiştir.

VII- Suûd-i Arabistan Kur'an-ı Kerim Radyosu'ndaki programlarda Fâtiha sûresinden başlayıp Âl-i İmrân sûresi 30.âyete⁴⁴⁰ kadar fikhî hükümleri ve ilmî fevâidleri istinbat ederek bir tefsir yapmıştır.

VIII- Hutbe ve verdiği diğer derslerde yaptığı sûre ve âyet tefsirleri.⁴⁴¹

Hasılı müfessir İbn Useymîn'in üniversite, bilim akademisi, câmi, radyo programları ile diğer ilmi meclislerde uzun yıllar Kur'an tefsiri ile meşgul olmuş ve tefsir ve tefsir usulü alanında eserler meydana getirmiştir. Bunlara ilaveten akaid, fıkıh, fıkıh usulü, dil bilgisi ve ahlak alanında verdiği derslerde, yazdığı eserlerde ve yaptığı ihtisar, ta'lik ve şerhlerde Kur'an'ın farklı fasıl ve âyetlerini tefsir etmiştir. Söz gelimi *el-Kavlü'l-Müfîd alâ Kitâbi't-Tevhîd* isimli şerhte yüz âyeti, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsıtiyye*'sinde ise yüz iki âyeti tefsir etmiştir. Müfessir İbn Useymîn'in tefsir ile ilgili tüm eserleri kayıtlardan(kasetlerden)

437 (وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ)

438 (وَسُئِلَ مَنْ أَرْسَلَنَا مِنْ قَبْلِكَ)

439 İbn Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: el-Hucurât Kâf ez-Zâriyât et-Tûr en-Necm el-Kamer er-Rahmân el-Vâkıa' el-Hadîd*, Dâru's-süreyyâ li'n-neşr, 1425/2004, "Nâşirin Mukaddimesi" s.5.

440 يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا

441 Ahmed el-Büreydî, *Cühûdü's-Şeyh İbn Useymîn*, s.64.

çözölmüştür. Gerek müstakil olarak ve gerekse ta'lik niteliğinde İbn Useymîn'in tefsir ettiğı sûre sayısı yetmiş üçtür.⁴⁴²

Müellifin tefsir ve tefsir usulü alanındaki eserleri şunlardır:

1) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtîha ve'l-Bakara*: İbn Useymîn'in izin verdiği öğrencilerden birisi olan Hâlid b. Hâmid b. Halîl tarafından ses kayıtlarından çözülmüş ve İbn Useymîn'in tashihinden geçtikten sonra Müfessirin bizzat kurdurduğu MMMüessesetü'sh-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye vakfının idaresinde kurulan ilmî komisyonunun çalışmasıyla yayına hazırlanmıştır. Dâru İbni'l-Cevzî tarafından üç cilt halinde ilk baskısı 1423/2003'te Demmâm'da gerçekleşen eser daha sonra pek çok kez basılmıştır.

2) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü Âl-i İmrân*: Uneyze'de el-Câmiu'l-Kebîr'de 1409/1988 ila 1412/1991 yılları arasında kaydedilen dersler arasındadır. Eserde yukarıda belirtilen usul takip edilmiştir. İbn Useymîn'in talebelerinin kasetlerden çözümllediğı tefsir, MŞMSUH İlmî Komisyonu'nca yayına hazırlamasıyla Dâru İbni'l-Cevzî tarafından Riyad'da 1426/2005'te iki cilt halinde ilk baskısı, 1435'te ise üçüncü baskısı yapılmıştır.

3) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'n-Nisâ*: 1413-1417/1992-1996 yılları arasında Uneyze'de el-Câmiu'l-Kebîr'de kayıtlara geçmiştir. İbrâhim b. Muhammed Kâsım el-Müyemmen'in çözümllediğı eser MŞMSUH İlmî Komisyonu'nca iki cilt halinde Dâru İbni'l-Cevzî yayınlarınca 1435 /2014 yılında Riyad'da yapılmıştır.

4) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Mâide*: Tefsir iki cilt halinde 1432/2011 Dâru İbni'l-Cevzî tarafından Riyad'da basılmıştır.

5) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-En'âm*: Eser 1433/2012 yılında Dâru İbni'l-Cevzî tarafından Riyad'da basılmış olup iki yüz yetmiş üç sayfadır.

6) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf*: Tefsir İbn Useymîn'in 1419/1998 yılında Uneyze'de el-Câmiu'l-Kebîr'de verdiği dersler arasındadır. Tefsir, Melik Suûd Üniversitesi öğretim üyesi olan Sâlih es-Sâlih'in çalışmalarıyla kayıtlardan çözümlenip İbn Useymîn'e sunulmuş, o da bir ders hariç altı dersi gözden geçirmiştir. es-Sâlih son dersi de kayıtlardan çözümledikten sonra eserin hadislerini tahrir etmiş ve İbn Useymîn vakfınca eser yayına hazırlanarak, 1323/1905 tarihinde Dâru İbni'l-Cevzî yayınları tarafından yüz elli üç sahife olarak Demmâm'da basılmıştır.

⁴⁴² İbn Useymîn'in tefsir eserleri için bkz. <https://binothaimeen.net/content/Menu/books?tid=1232> (Çevrimiçi tarihi: 08.11.2022); <https://ar.islamway.net/book/24731> (çevrim içi. 22.10.2023)

İbn Useymîn'in Celâleyn'e ta'lik niteliğinde Nûr sûresinden Zuhurf sûresi 45. âyete kadar tefsir yapmıştır. MŞMSUH tarafından hadisler tahric edilerek yayına hazırlanmış, yüz otuz iki ila beş yüz elli yedi sahife aralığında değişen sayılarda yayımlanmıştır.

- 7) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü 'n-Nûr*: MŞMSUH 1436/2014
- 8) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü 'l-Furkân: Kasîm*, MŞMSUH, 1436/2014
- 9) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü 'ş-Şüarâ': Kasîm*, MŞMSUH, 1436/2014
- 10) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü 'n-Neml: Kasîm*, MŞMSUH, (1436/2015)⁴⁴³
- 11) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü 'l-Kasas: Kasîm*, MŞMSUH, 1436/2014
- 12) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü 'l-Ankebût: Kasîm*, MŞMSUH, 1436/2014
- 13) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü 'r-Rûm: Kasîm*, MŞMSUH, 1436/2014
- 14) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü 'l-Lokmân: Kasîm*, MŞMSUH, 1436/2014
- 15) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü 's-Secde: Kasîm*, MŞMSUH, 1436/2014
- 16) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü 'l-Ahzâb: Kasîm*, MŞMSUH 1436/2014
- 17) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü Sebe': Kasîm*, MŞMSUH, 1436/2014
- 18) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü Fâtır: Kasîm*, MŞMSUH, 1436/2014
- 19) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü Yâsîn: Dâru's-süreyyâ li'n-neşr, t.y.*
- 20) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü 'z-Zümer: Kasîm*, MŞMSUH, 1436/2014
- 21) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü Gâfir: Kasîm*, MŞMSUH, (1437/2015)
- 22) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü Fussilet: Kasîm*, MŞMSUH, (1437/2015)
- 23) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü 'ş-Şûrâ: Kasîm*, MŞMSUH, (1437/2015)
- 24) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü 'z-Zuhurf: Kasîm*, MŞMSUH, 1436/2014
- 25) İbn Useymîn'in el-Câmiu'l-Kebîr'deki tefsir derslerinden olup MŞMSUH tarafından yayımlanmıştır.

26) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü 's-Saffât*: Tefsir İbn Useymîn'in el-Câmiu'l-Kebîr'deki tefsir ders kayıtlarından çözülüp MŞMSUH tarafından yayına hazırlanmış Dâru's-süreyyâ li'n-neşr tarafından 1424/2003'te Riyad'da basılmıştır.

27) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Sûretü 's-Sâd*: Eser İbn Useymîn'in el-Câmiu'l-Kebîr'deki tefsir derslerinden olup Dâru's-süreyyâ li'n-neşr tarafından 1425/2004'te Riyad'da basılmıştır.

⁴⁴³ Hicri-miladi tarih eşleştirilmelerinde tam tarihin karşılanmasından kaynaklanan problemler neticesi iki farklı tarih söz konusu olabilmektedir. Bu yüzden eserin baskısında 2015 tarihi verilmiştir.

28) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm el-Hucurât- el-Hadîd*: İbn Useymîn'in "likââtü'l-bâbi'l-meftûh" derslerinde yaptığı tefsirlerden; Hucurât, Kâf, et-Tûr, en-Necm, el-Kamer, er-Rahmân, el-Vâkıa ve el-Hadîd surelerini içerir. Dâru's-süreyyâ tarafından Riyad'da 1425/2003'te basılmıştır.

29) *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-Kerîm Cüzü' Amme*: Eser Fehd b. Nâsır es-Süleymân tarafından yayına hazırlanmış olup, Dâru's-süreyyâ tarafından 1423/2002'de Riyad'da basılmıştır.

30) *Ahkâmün mine 'l-Kur'an 'i 'l-Kerîm*: Eser radyo programında verdiği tefsir derslerindendir. Tefsirin ilk baskısı Fatiha'dan Bakara 188. âyete kadar Abdülkerîm b. Sâlih el-Mukrin tarafından yayına hazırlanıp basılmış, sonra tekrar İbn Useymîn Bakara 157. âyete kadar kontrol etmiş, ancak hepsini tamamlamaya ömrü yetmemiştir. Abdülkerîm el-Mukrin ve Hâlid b. Emânillâh es-Sâvî tarafından Âl-i İmrân 30. âyete kadar kasette yer alan kayıtların çözülerek hadisler tahrir edilmiş ve 1425 yılında MŞMSUH vakfı tarafından iki cilt halinde basılmıştır. Eserin bundan önce de Medârü'l-Vatan li'n-neşr tarafından baskısı yapılmıştır.

31) *Tefsîrû Sûreti 'l-Fâtiha*: İbn Useymîn müteaddit defa Fâtiha sûresini tefsir etmiştir. Bakara sûresi tefsiri ile basılsa da MŞMSUH tarafından önemine binaen müstakil basımı 1433/2012 ve 1434/2013 yıllarında gerçekleştirilmiştir.

32) *el-İlmâm bi ba'di Âyâtî 'l-Ahkâm Tefsîren ve İstinbâten*: Akademide okutulmak üzere bazı fıkıh bablarına göre, âyetlerin sebab-i nüzul, i'rab, kelimelerin şerhi gibi, çeşitli kriterler ışığında tefsir edilerek, hükümlerinin ve fâidelerinin beyan edildiği İbn Useymîn tarafından yazılmış bir ders kitabıdır. MŞMSUH tarafından 1436/2014'de Riyad'da basılmıştır. Tefsir sekiz yüz yirmi üç sahifedir.

33) *Fevâidü 't-Takvâ mine 'l-Kur'an 'i 'l-Kerîm*: İbn Useymîn'in takvânın dünya ve ahiretle ilgili yüz on yedi kazanımının âyetler ışığında değerlendirdiği bir risalesidir. MŞMSUH tarafından yayına hazırlanıp 1428/2007 yılında Riyad'da basılmıştır.

34) *Usûlün fi 't-Tefsîr*: Kelâmullahın manalarını açıklayan Kur'an tefsiri İbn Useymîn'e göre, en şerefli ilimlerden birisidir ve onun için âlimler bir dizi usul koymuştur. Bu hedefi gerçekleştirmek gayesiyle 1397/1977 senesinde *Usûlün fi 't-Tefsîr*'ini yazmıştır. Daha sonra önemine binaen pek çok defa bu eserini şerh etmiştir. Ancak şerhlerinden sadece iki tanesi kayıt altına alınabilmiştir. Bu eserde; esbâbü'n-nuzûl, Mekkî ve Medenî, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, rivayet tefsiri, sahâbe ve tâbiînden meşhur müfessirler, muhkem-müteşâbih, müşkilü'l-Kur'an, kasasü'l-Kur'an, isrâiliyat ve tefsir usulüne dair diğer meseleler ele alınmıştır. Eser ilk kez el-Mektebetü'l-İslâmiyye tarafından 1422/2001 yılında, yer zikredilmeden aynı

yaymevinin tahkiki ile neşredilmiştir. 1436/2013 yılında ise MŞMSUH tarafından Riyad'da basılmıştır.

35) *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr li Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiye*: İbn Teymiyye'nin Kur'an'ın nasıl yorumlanacağı ve bu yorumlama esnasında yanlış düşmekten koruyacak kaide ve usulleri belirttiği risaleyi, İbn Useymîn çeşitli açıklamalarla şerh edip özetlemektedir. İbn Useymîn'in Uneyze'deki el-Câmiu'l-Kebîr'de 1407 yılında verdiği derslerden birisidir. Kitap Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr'in İbn Useymîn'in belirlediği nizama göre, hazırlanıp 1415'te Riyad'da Dârü'l-vatan yayınlarınca ilk kez yüz atmış sayfa olarak basılmıştır. Şerhteki tahrirler ve tahkikler hariç diğer haşiyelerin hepsi ya İbn Useymîn'in kendi sözü ya da ona okunmuştur. MŞMSUH'nin baskısı ise 1425 tarihliidir.

36) *Şerhu Kavâ'idî'l-Hisân el-Müteallika bi Tefsiri'l-Kur'an*: Hocası Abdurrahmân es-Sa'dî'nin eseri üzerine İbn Useymîn'in 1407/1986 senesinde Uneyze'de yaptığı ta'likdir. Eser 1421 tarihinde Hâlid Osmân es-Sept tarafından yayına hazırlanıp Dârü İbni'l-Cevzî yayınlarınca basılmıştır. Daha sonra eserin başka tahkikleri de yapılarak müteaddit defa basılmıştır.

I.2.2. Diğer Alanlardaki Eserleri

I.2.2.1. Siyer ve Hadis Alanındaki Eserleri

1) İbn Useymîn, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-Ibâd* isimli eserinin bazı blümlerine *et-Ta'lik alâ Fusûlin min Zâdi'l-Meâd* ismiyle ta'lik yapmıştır. Bunlardan ilki 1411/1990'da Mescid-i Haram'da, diğeri ise yine 1411/1990 senesinde Uneyze'de gerçekleşmiştir. MŞMSUH tarafından neşre hazırlanan eser 1439'da Kasım'de basılmıştır. Eserin bu baskısı üç yüz elli beş sayfadan ibarettir.

2) İbn Useymîn'in, Muhammed b. Afîf el-Bâcûrî'nin (ö.1345/1926) *Nûri'l-Yakîn fî Sîreti Seyyidi'l-Mürselîn* isimli eserine *et-Ta'lik alâ Nûri'l-Yakîn fî Sîreti Seyyidi'l-Mürselîn* ismiyle yaptığı bir ta'likdir. Eser MŞMSUH tarafından 1439/2018'de Kasım'de yüz kırk üç sayfa halinde basılmıştır.

3) *Mustalahu'l-Hadîs*: İbn Useymîn'in mukaddimede belirttiğine göre, Allah insanlara hüccet olarak Kitap/Kur'an ve hikmet/sünneti indirmiştir. Sünnetin hükme medar olabilmesi için sübutu ve delaletinin bilinmesi gerekir. Müellif bu itibarla birinci hedef doğrultusunda ilmî akademilerde bir ve ikinci sınıflarda okutulması için *Mustalahu'l-Hadîs*'ini yazmıştır.

Eser 1415/1994'te Kahire'de Mektebetü'l-İlm'de altmış dört sayfa olarak basılmıştır. MŞMSUH baskısı ise Dâru İbni'l-Cevzî'ye aittir.

4) *Tenbîhü'l-Efhâm bi Şerhi Umdeti'l-Ahkâm*: İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi'ndeki el-Ma'hedü'l-İlmî'de ders kitabı olan Ebû Muhammed Abdülganî el-Makdisî'nin *Umdetü'l-ahkâm*'ına İbn Useymîn'in yazdığı ta'lik ve şerhtir. İki cilt halinde 1426/2005 yılında Mektebetü's-sahâbe (el-İmârât) ve Mektebetü't-tâbiîn (Kahire) yayınlarınca basılan eser, daha sonra 1436 senesinde MŞMSUH'nin yayınlarından çıkmıştır.

5) *Şerhu Riyâzü's-Sâlihîn min Kelâmî Seyyidi'l-Mürselîn*: İmam Nevevî'nin eserine İbn Useymîn'in ikinci namazlarından sonra el-Câmiu'l-Kebîr'de yaptığı ta'liklerden oluşur. Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr'ın yayına hazırlamasıyla ilk baskısı 1415 yılında dört cilt halinde yapılmış, daha sonra başka baskıları gerçekleştirilmiştir. Eser Türkçe'ye çevrilmiştir.

6) *Şerhu'l-Erbeîni'n-Neveviyye*: İmam Nevevî'nin ilgili eseri üzerine İbn Useymîn'in 1421'in yazında Uneyze'deki ders verdiği camide yaptığı şerhtir. MŞMSUH'nin girişimleriyle Fuâd b. Beşir el-Kerîm el-Cühenî ve Abdülazîz b. Nâsır es-Süleymân tarafından yayına hazırlanıp 1424 yılında basılmıştır. Eserin muhtelif baskıları mevcuttur.

7) *et-Ta'lik ale'l-Müntekâ min Ahbâri'l-Mustafâ sallallâhü aleyhi ve sellem*: Muhaddis Mecdüddîn Ebü'l-Berakât Abdüsselâm İbn Teymiyye'nin (ö.652/1254) *el- Müntekâ min ahbâri'l-Mustafâ sallallâhü aleyhi ve sellem* isimli eserine İbn Useymîn'in el-Câmiu'l-Kebîr'deki ders halkalarında 1401-1415 yılları arasında yaptığı ta'liklerdir. Müellifin ses kayıtları İbn Useymîn Vakfının girişimleriyle Sâmî b. Muhammed b. Câdillâh ve Abdülazîz b. Nâsır es-Süleymân tarafından çözümlenip yayına hazırlanmıştır. Eser beş cilt olarak 1436 yılında Riyad'da İbn Useymîn Vakfı'nca basılmıştır.

8) *Şerhu Hadîsi Câbir b. Abdillâh radiyallâhü anhüma*: İbn Useymîn'in Uneyzed'de el-Câmiu'l-Kebîr'de yaptığı bir hadis şerhidir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) haccının anlatıldığı ilgili şerh önemine binaen müferit olarak basılmıştır. Eser MŞMSUH vakfınca tahrir edilip yayına hazırlanmış ve Dâru'l-Muhaddis li'n-neşr ve't-tevzi tarafından Riyad'da 1421 yılında basılmıştır.

9) *Şerhu Hadîsi Cibrîl aleyhi's-selâm*: Eser Fehd b. Nâsır b. el-İbrâhim es-Süleymân tarafından yayına hazırlanmış, Dâru's-süreyyâ li'n-neşr yayınlarınca basılmıştır. Şerh seksen bir sayfa olup, şerhin basıldığı yer ve tarih tespit edilememiştir.

10) *et-Temessükü bi Sünneti'n-Nebeviyye ve Âsâruhû*: Eser MŞMSUH tarafından MeDârü'l-vatan li'n-neşr'de altmış dört sayfa olarak yayınlanmıştır. Bu eserin beşinci baskısıdır.

11) *Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbîh*: Hadis metinlerinin derslerde işlenip naslarının manalarının açıklanmasına ve onlardan şeri hükümlerin istinbat edilmesine büyük önem atfeden İbn Useymîn bu yolda muhaddis Veliyyüddîn Ebû Abdillâh Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö.741/1341) *Miškâtü'l-Mesâbîh*'ini şerh yapmıştır. Müellifin bu şerhi 1419 tarihinde Uneyze'de ders verdiği el-Câmiu'l-Kebîr'de ikinci namazlarından sonra günlük olarak okuttuğu hadis derslerinden kaydedilmiştir. Şârih 2689 nolu hadîs-i şerife kadar okumuş olup tüm kitabı bitirememiştir. İki cilt olan eser MŞMSUH tarafından 1437'de Kasîm'de basılmıştır.

12) *el-Beyânü'l-Mümti' fî Tahrîci Ehâdîsi'r-Ravdi'l-Mürbi'*: Sünnetin Kur'an gibi, lafzen ve mana bakımından mütevâtir bir şekilde nakledilmeyip ahad haberle bize ulaştığını vurgulayan İbn Useymîn, bunun neticesinde hadislerin sahih, hasen, zayıf, mevzu gibi, mevsukiyet açısından farklılık arz edip hükümlere konu olduğunu zikrederek, Hanbelî mezhebinde de temel fıkıh kitapları üzerine tahrir çalışmalarının yapılmasını temenni etmiştir. Bu amaçla müellif Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, Hanbeli mezhebinde muteber fıkıh kaynakları arasında yer alan Mansûr b. Yunus el-Bühûfî el-Hanbelî el-Mısırî'ni (ö.1051/1641) *er-Ravzu'l-Mürbi' Şerhu Zâdi'l-Müstakni'* isimli kitabını bab başlıklarına göre, hadislerin hükümlerini kaynaklardan beyan ederek tahrir etmiştir. İbn Useymîn'in bu kıymetli eseri MŞMSUH'nin kendi yayınları arasından 1437'de Kasîm'de basılmıştır. Bu eserin ilk baskısı olup yedi yüz otuz üç sayfadır.

13) *Şerhu Nüzheti'n-Nazar fî Tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker*: İlmi metinleri ders halkalarında işleyen ve öğrencilerin anlaması için onlar üzerine ta'lik ve şerhler yapan İbn Useymîn, bu alanda İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö.752/1351) *Nuhbetü'l-fiker fî mustlahi ehli'l-eser* ve onun üzerine kendi şerhi olan *Nüzhetü'n-nazar fî tevzîhi nuhbeti'l-fiker*'i seçmiştir. İbn Useymîn'in Uneyze'de en sonuncusunu 1417'de yaptığı üç şerh kaydedilmiştir. Eser, MŞMSUH'nin girişimleriyle şerhlerin karşılaştırılıp yayına hazırlanmasıyla 1437 yılında Kasîm'de neşredilmiştir. İlk baskı olup, beş yüz otuz altı sayfadır.

14) *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye fî Mustalahi'l-Hadîs*: İbn Useymîn Amr b. Muhammed el-Beykûnî'nin (ö.1080/1669) *el-Manzûmeti'l-beykûniyye*'yi Uneyze'de şerh etmiş ve bu şerh ses kayıtlarından çözülüp 1415 yılında basılmıştı. Daha sonra müellif ilk baskıyı elden geçirmiş ve Fehd b. Nâsir b. İbrâhim es-Süleymân'ın tahkik ve tahririnin

ardından MŞMSUH tarafından Dâru's-süreyyâ li'n-neşr yayınlarınca 1423/2002 yılında Riyad'da baskısı gerçekleştirilmiştir.

15) *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*: İbn Useymîn'in verdiği ders halkalarında açık ifade, kolay ibare, güzel bir sunum ile ne uzun ne de kısa olan orta seviyede Sahîh-i Buhârî üzerine yaptığı şerh ve ta'liklerdir. Ayrıca kitapta çağdaş bazı fıkhi meseleler ele alınmakla birlikte, bazı farazi meseleler değerlendirilmektedir. Yine şerhte hadislerde geçen kelimelerin manaları üzerinde durulmakta, diğer yandan fikhî ıstılahlar beyan edilmektedir. İbn Useymîn adeti gereği bütün hadisleri şerh etmemiştir. Yayıncı tahkik kurulu tarafından; yedi yüz yirmi yedi kasetten ilgili şerhi çözülmüş, gerekli tashih ve tahkikler yapılmış, eser harekelenmiş, eserde geçen hadisler ve rivayetler tahrir edilmiş, "müttefekun aleyh" olan hadisler belirtilmiş, tafsilatlı bir fihrist hazırlanıp 1428/2008'de Kahire'de el-Mektebetü'l-İslâmiyye/Kahire ve en-Nübelâ' li'l-Kitâb/Merâkiş ortak basımı ile on cilt halinde basılmıştır. Eser Nâsiruddîn el-Elbânî'nin tahriri ve Abdülazîz b. Bâz'ın ta'liki ile basılmıştır. Eserin MŞMSUH baskısı ise *et-Ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî* isminde 1439 yılında on altı ciltlik bir baskısı yapılmıştır.

16) *Şerhu Sahîhi'l-Müslim*: İbn Useymîn hadisler arasındaki teâruzları gidererek, açıklanmaya ihtiyaç duyulan lafızları açıklayarak ve delile dayalı ilmi yaklaşımını benimseyerek kolay üslubu ile Sahîh-i Müslim'i şerh etmiştir. Bu şerh ayrıca onun, talebelerine hazırlattığı çok sayıda çeşitli ilmi bahisleri içermektedir. Müellif yine bu şerhe has olarak eserlerinde istidlal ettiği "fâide"leri bir arada sunmuştur. Eserin yayın aşamaları şöyledir: Yayıncı tahkik kurulu tarafından, seçkin öğrencilerle birlikte 174 kaset çözülmüş, İbn Useymîn'in şerh etmediği hadislerin şerhleri, müellifin diğer hadis şerhleri olan *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, *Şerhu Bulûgi'l-Merâm* ve *Şerhu Riyazi's-Sâlihîn*'den alındıktan sonra - ki bu kısım 'kitabü'l-âdâb'ta 2131 nolu hadisten itibaren aynı kitabın sonuna kadardır- dil yapısı ve harekeleme gibi, tashihler yapılmış, talebelerce hazırlanan ilmi bahisler ilgili yerlere eklenmiş ve tahrir gibi, çalışmalardan sonra eser yayına hazır hale getirilmiştir. Ayrıca her cildin sonuna fihrist eklenmiş, kitabın sonunda indeks çalışması yapılmıştır. 1428/2008'de Kahire'de el-Mektebetü'l-İslâmiyye/Kahire ve en-Nübelâ' li'l-Kitâb/Merâkiş ortak basımı ile sekiz cilt halinde yayınlanmıştır. Eser Nâsiruddîn el-Elbânî'nin tahriri ve Abdülazîz b. Bâz'ın ta'liki ile basılmıştır. MŞMSUH'nin basımı ise *et-Ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî* isminde olup, 1435/2015 tarihli ve on cilttir.

1.2.2.2. Akaid Alanındaki Eserleri

1) *Şerhu'l-Kavâidi'l-Müslâ fî Sıfâtillâhi Telâla ve Esmâihi'l-Hüsnâ*: Selef akâdesine ayrı bir önem veren İbn Useymîn, bu akâdenin öğrenilip yayılması için selef âlimlerine ait pek çok eseri şerh etmiştir. Bunlardan birisi de 1404 yılında telif ettiği *el-Kavâ'idü'l-Müslâ*'dır. İlgili eserinde müellif Allah'ın isim ve sıfatlarında genel kaideleri belirtmiştir. Muhammed b. Sâlih el-Useymîn ders halkalarında zaman zaman bu eserini şerh, ta'lik ve açıklamalarla talebelerine okutmuştur. Müellifin yaptığı iki şerh kaydedilmiştir. Bunlardan 1420 yılında yaptığı ikincisi daha geniş olup, her ikisinin mukayesesi yapılarak Fehd b. Abdillâh es-Selmân tarafından yayına hazırlanmış ve MŞMSUH tarafından 1436 yılında basılmıştır. Eserin bu basımından önce Eşref b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm tarafından tahkik ve tahriri yapılmış ve pek çok yayınevi tarafından basımları yapılmıştır.

2) a) *Fethi Rabbi'l-Beriyye bi Telhîsi'l-Hameviyye*: b) *Şerhu Fethi Rabbi'l-Beriyye bi Telhîsi'l-Hameviyye*: Selef akâdesinin öğretimine ayrı bir önem veren Muhammed b. Sâlih el-Useymîn akâde alanında ilk kez 1370 yılında *Fethi rabbi'l-beriyye bi telhîsi'l-Hameviyye*'sini yazmıştır. Müellif, İbn Teymiyye'nin Hamalılara verdiği cevapları içeren *el-Fetvâ el-Hameviyye*'sini daha kolay anlaşılması için yer yer özet, yer yer de ziyadelerle düzenlemiş ve ilk baskısını 1380 senesinde gerçekleştirmiştir. Bunu diğer baskılar takip etmiştir. MŞMSUH'nin girişimleriyle basılan nüshası ise Dârü'l-İbni'l-Cevzî yayınlarından 1424 yılında çıkmıştır.

İbn Useymîn daha sonra 1405 yılında yukarıdaki eserini şerh etmiştir. Eserde soru-cevap şeklinde Ehl-i sünnet ve'l-cemâat teması altında Selefiyye akâdesi takrir edilmektedir. Fehd b. Abdillâh es-Selmân tarafından kasetlerden çözümlenmiş, İbn Useymîn'in akaid dersi için hazırladığı ders notları da eklenerek MŞMSUH eliyle 1436'da basılmıştır. Eserin bu tarihten önce farklı yayınevlerince başka baskıları gerçekleştirilmiştir.

3) *Şerhu Akâdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*: İbn Useymîn derslerde okutulmak için 1404 yılında telif ettiği *Akâdeti ehli's-sünne ve'l-Cemâa*'sı üzerine Uneyze'de el-Câmiu'l-Kebîr'de yaptığı şerh ve takrirlerdir. Talebelerin ezberlediği ders metinlerinden birisi olan bu eserde İbn Useymîn; tevhid, Allah'ın isim ve sıfatları, meleklerle, kitaplara, resullere, ahiret gününe ve kadere iman ve bunlarla ilintili diğer iman mevzularını kendine has üslubuyla beyan etmiştir. Bu şerhlerden ikisi kaydedilmiştir. MŞMSUH tarafından her iki şerh gözden geçirilip yayına hazırlanmış ve 1437 yılında Kasîm'de basılmıştır. Bundan başka eserin hem şerhli hem de şerhsiz metni farklı yayınevleri tarafından pek çok kez basılmıştır.

4) *Şerhu Keşfi's-Şubühât ve Yelîhi Şerhu'l-Usûli's-Sitte*: Muhammed b. Abdülvehhâb'ın *Keşfü's-şubühât* ve *el-Usûlü's-sitte* risaleleri üzerine yapılmış bir şerhtir. İlk eserde yirminin üzerinde, şirk alanlarına dair şüpheli durum izah edilirken; ikinci risalede ise dindeki altı usul belirtilmektedir. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleymân'ın derlediği eserin ilk baskısını Dâru's-süreyyâ li'n-neşr ve't-tevzî Riyad'da 1416/1996'da yapmıştır. Ayrıca eserin başka basımları da mevcuttur.

5) *Risâletün fi'l-Kâzâ ve'l-Kader*: Müellif risalenin mukaddimesinde belirttiğine göre, Kader konusundaki tartışmalara binaen hakikatin beyanı için kader hakkında diğer mezheplerin ihtilafları ile Ehl-i sünnet'in duruşunu sergiler. Risale 1423 yılında Dâru'l-vatan tarafından basılmıştır. Eser MŞMSUH vakfının girişimleriyle Medâru'l-vatan li'n-neşr tarafından basılmıştır. Bu baskının tarihi ve yeri tespit edilememiştir.

6) *el-Kavlü'l-Müfîd fi Kitâbi't-Tevhîd*: İbn Useymîn'in Muhammed b. Abdülvehhâb'ın *Kitâbü't-tevhîd'ine* ders halkalarında yaptığı şerhtir. Müellif İbn Useymîn'in mukaddimede belirttiğine göre müellifin ilgili şerhi ses kayıtlarından Süleymân b. Abdillâh Ebe'l-Hayl ve Hâlid b. Ali el-Müşeykîh'in çalışmalarıyla çözümlenip basılmıştır. İbn Useymîn'in şerhle ilgili tasarrufları üçüncü baskıya kadar devam etmiştir. Eser üç cilt halinde Dâru İbni'l-Cevzî tarafından MŞMSUH gözetiminde basılmıştır. Dâru'l-asîme'nin baskısı ise 1415 tarihli olup üç cildir.

7) *el-Edille alâ Butlânî'l-İştirâkiyye*: İbn Useymîn eğitim ve öğretim, telif, da'vet, ifta ve konferanslarına ilaveten sosyalizm gibi, çağında var olan İslam karşıtı çeşitli akım ve ideolojilerle yakından ilgilenmiştir. Toplumdaki adaletsizliğe son verip sosyal eşitliği sağladığı iddiasını güden sosyalizme eleştiri mahiyetindeki risalesini 1381 yazmıştır. MŞMSUH'nin girişimleriyle Muhammed b. Ali Ahmed Kuhâl tarafından nüshalar karşılaştırılıp tahrir ve tahkik edilerek 1430/2009 yılında Riyad'da doksan yedi sayfa olarak basılmıştır.

8) *Ta'likun Muhtasar alâ Kitâbi Lüma'ti'l-İtikâd el-Hâdî ilâ Sebîli'r-Reşâd*: İbn Kuâme el-Makdis'nin (ö.620/1223) *Lüma'tü'l-İtikâd'ına* İbn Useymîn'in yaptığı özet bir ta'lik çalışmasıdır. İbn Useymîn asıl eserin ehemmiyetine binaen ve bir şerhinin olmamasından hareketle; Allah'ın isim ve sıfatları, Kur'an ve özellikleri, kader, iman ve diğer semiyât bahisleri, hilâfet, fırka ve mezhepler, icma ve taklid gibi akîdeyle ilgili konuları Kur'an ve sünnetten delillerle ta'lik, şerh ve izahlarla beyan etmiştir. MŞMSUH'nin kurduğu ilmi komisyonlar marifetiyle İbn Useymîn'in eserlerinin derlenip yayınlanma faaliyetleri kapsamında hazırlanıp Dâru'l-vatan li'n-neşr yayınevi tarafından 1392'de basılmıştır. Eser

ayrıca Eşref b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm'in tahkik ve tahririyle Mektebetü edvâi's-selef tarafından baskı 1415/1990'da basılmıştır.

9) *Mebâhis fî Usûli'd-Dîn*: İbn Useymîn'in el-Ma'hedü'l-İlmî, İslâm Üniversitesi gibi, örgün eğitim kurumlarında ikinci sınıf öğrencilerine okutulmak için hazırladığı ders notlarıdır. İlgili risalede bir yandan İslam dininin itikat, iktisat, ibadet, siyaset, sosyal hayattaki mükemmel yapısı ortaya konulurken, diğer yandan diğer din ve inançların zaaf noktaları üzerinde durulur. Risale pek çok kez basılmış olup, MŞMSUH ise 1440 yılında beşinci baskısını gerçekleştirmiştir.

10) *Müzekkera ale'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye*: Bazı Vâsit kadılarının ortaya çıkan kelâmî tartışmalar sebebiyle İbn Teymiyye'den istekte bulunmaları üzerine İbn Teymiyye'nin Allah Teâlâ'nın c.c. isim ve sıfatları başta olmak üzere Ehl-i sünnet ve'l-cemaat/Seleflilik akîdesinin takrir edildiği el-Ma'hedü'l-İlmî'de ders kitabı olan *Akîdetü'l-vâsitiyye* hakkındaki İbn Useymîn'in hazırladığı ders notlarıdır. Eser MŞMSUH'nin gözetiminde MeDârü'l-Vatan li'n-neşr tarafından Riyad'da 1426 senesinde basılmıştır.

11) *Nebzetün fî'l-Akîdeti'l-İslâmiyye*: İbn Useymîn tevhid ilminin iyi bilinip sahih ve selim bir itikata sahip olunması için kaleme almıştır. Müellif eserinde İslam inanç esasları başta olmak üzere, İslam akaidinin gayelerini ve esaslarını çeşitli metotlarla ispat edip beyan ederken, bir yandan da bunlar hakkında ileri sürülen şüpheleri akli ve nakli delillerle bertaraf eder. Eser Dâru's-sika li'n-neşr ve't-tevzi'nin baskısıyla Mekke'de 1412/1992'de yayın hayatına kazandırılmıştır. MŞMSUH ise 1430 yılında Riyad'da ikinci baskısını gerçekleştirmiştir. Eser yetmiş yedi sayfa olup Fince'ye çevrilmiştir.

12) *et-Temessük bi's-Sünneti'n-Nebeviyye ve Âsârih* : Medine İslam Üniversitesi işbirliğiyle kurulan “Birinci Medine Festivali”nde İbn Useymîn'in vermiş olduğu bir konferanstır. Konferansın sonunda sorulan fikhî ve güncel soru ve cevaplarıyla birlikte altmış üç sahife olarak MeDârü'l-Vatan li'n-neşeti ve't-tevzi ve MŞMSUH vakfınca basılmıştır. Metin Bengalce'ye Abdullâh el-Me'mûn tarafından çevrilmiştir.

13) *Şerhu Selâseti Usûl*: Muhammed b. Abdülvehhâb'ın akîde konusunda Kitap ve sünnete dayalı bazı esasları açıkladığı risalesi Selefi öğretisine mensup kitlelerin önemli müracaat kaynakları arasındadır. el-Usûlü's-Selâse ismiyle de meşhur olan risaleyi İbn Useymîn şerh etmiştir. İlgili eser, İbn Useymîn'in eserlerini derleyip yayımlamasına izin verdiği önemli talebelerinden birisi olan Fehd b. Nâsir b. İbâhîm es-Süleymân tarafından yayına hazırlanarak neşredilmiştir. Eserin ilk baskısı Dâru's-süreyyâ li'n-neşr tarafından

1420/2000 senesinde Riyad'da gerçekleştirilmiştir. Pek çok baskısı yapılan eser Türkçeye de çevrilmiştir.

14) *Muhtârât min İktidâi's-Sırâti'l-Müstekâim*: Takiyyüddîn İbn Teymiyye'nin *İktidâü's-Sırâti'l-Müstekâim Muhâlefeti 'Eshâbi'l-Cehîm*'ine İbn Useymîn'in yaptığı bir derlemedir. Şerh MŞMSUH eliyle 1433 tarihinde Riyad'da basılmıştır. Diğer baskıları mevcuttur.

15) *Takrîbü't-Tedmüriyye*: Akaid alanında Tedmürlülerin sorduğu tevhid konusunda ki sorular üzerine İbn Teymiyye tarafından yazılan *et-Tedmüriyye*'de Allah'ın isim ve sıfatlarında Seleflerin yaklaşımları ve kelâmî meseleler özet olarak ele alınmıştır. İbn Useymîn de ilgili risaleyi anlaşılmasını kolaylaştırmak için bir mukaddimeyle birlikte yer yer ziyade ve yer yer de çeşitli hazf ve ihtisarlarla düzenlemiş ve *Takrîbü't-Tedmüriyye* ismini vermiştir. Eser ilk kez 1410 yılında yayınlanmıştır. MŞMSUH tarafından MeDârü'l-vatan li'n-neşr'de 1433'te basılmıştır.

16) *Şerhu Takrîbi't-Tedmüriyye*: Akâid alanında Tedmürlülerin tevhid konularında soruları üzerine İbn Teymiyye tarafından yazılan *et-Tedmüriyye*'sinde İbn Teymiyye Allah'ın isim ve sıfatlarında Selefi tevhid anlayışını ispat etmiş, tevhide dair kaideleri zikredip, Allah'ın isim ve sıfatlarında çarpıtma ve temsile giden diğer taifelerin görüşlerini beyan etmiştir. İbn Useymîn kendi eseri olan *Takrîbü't-Tedmüriyye*'yi Kasîm'deki İmâm Muammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesinde şerh ve takrirlerle derslerinde sunmuştur. Bu şerhlerden birkaç tanesi kaydedilmiştir. En sonuncusu 1421 yılında yapılan ses kayıtları baz alınarak İd b. Muhammed b. Rumeih eş-Şemmerî'nin yayına hazırlamasıyla MŞMSUH'nin baskıları arasında 1437'de Kasîm'de basılmıştır. Şerh altı yüz yetmiş beş sayfadır.

17) *Şerhu İktidâi's-Sırâti'l-Müstekâim*: İbn Useymîn talebelerin okuduğu ilmi metinlerin düzenlenmesi, şerh ve ta'liklerle kolaylaştırılması ve selef akîdesinin açık ve köklü bir şekilde beyan edilmesine büyük önem vermiştir. Bu bağlamda Uneyze'de ders verdiği el-Câmiu'l-Kebir'de 1416-1419 yılları arasında İbn Teymiyye'nin *İktidâü's-Sırâti'l-Müstekâim Muhâlefeti 'Eshâbi'l-Cehîm*'ini şerh etmiştir. Eser Fehd b. Muahammed es-Süneydân'ın eliyle kayıtlardan çözülerek yayına hazırlanmış ve MŞMSUH tarafından ilk baskısı 1435 yılında Riyad'da gerçekleştirilmiştir.

18) *Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsıtiyye*: İbn Useymîn'in talebelerin temel ezber metinlerinden olan, İbn Teymiyye'nin *Akîdeti'l-Vâsıtiyye*'sine yazdığı bir şerhtir. Ehl-i sünnet ve'l-cemaat akîdesinin muhtasar bir şekilde serdedildiği ve kelâmî konuların tartışıldığı risâleyi İbn Useymîn şerh edip, risâleye ta'likler eklemiştir. Bizzat müellif tarafından birinci baskı tashih

işleminde geçirilmiş, Sa'd b. Fevvâz es-Sumeyl'in tahrir ve fihrist çalışmalarıyla ikinci baskısı yapılmıştır. İki cilt olan eserin bunlardan başka çok sayıda baskısı vardır.

19) *Esmâüllâh ve Sıfâtihi ve Mevkîfû Ehli's-Sünne minhê*: İbn Useymîn'in verdiği konferanslardan birisi olup, müellif eserinde Selefî kelâmını delilleriyle ispat etmektedir. Metin Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleymân tarafından derlenen *Mecmû'u Fetâvâ ve Resâili Fazîleti's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn*'in içinde basılmış; ancak önemine binaen müstakil olarak basılmıştır. Kitapçık tahrirli olarak 2003 yılında Dâru's-şerîa eliyle basılmıştır. Başka baskıları da mevcuttur.

20) *el-İbdâ' fî Kemâli'-Şer' ve Hatari'l-İbtidâ'*: Müfessirin kelâmî tartışmaları Selefî mezhebi açısından değerlendirdiği bir eserdir. Eserde, müellif Selefî kelâmını savunmuş, diğer mezheplere reddiyeler getirmiştir. Kitapçık bir hayır sahibinin nafakasıyla 1410 senesinde yirmi altı sayfa olarak basılmıştır.

21) *Ta'likât ve Tenbîhât ale'l-Akaidi's-Seffârîniyye*: İbn Useymîn'in Hanbelî ulemasından Muhammed b. Ahmed es-Seffârînî en-Nabülüsî'nin *Akâidetü's-Seffârînî* ismiyle meşhur *ed-Dürretü'l-mudiyye fî akdi ehli'l-fırkatî'l-murdiyye*'sine 1410 yılında Uneyze'de el-Câmiu'l-Kebîr'de yaptığı bir şerhtir. İlgili şerh kayıtlardan çözümlenip müstakil olarak 1426'da basılmıştır. Daha önceki yıllarda mezkûr manzume üzerine yaptığı tenbih ve notların da eklenmesiyle Riyad'da 1424 senesinde Dâru'l-vatan li'n-neşr tarafından basılmıştır.

22) *İzâletü's-Sitâr ani'l-Cevâbi'l-Muhtâr li Hidâyeti'l-Muhtâr: Mesâilün Müteaddide fî'l-Akâide ani'l-Vâkı Ecâbealeyhâ Fazîletü'Şeyh*: İbn Useymîn'in akâide sahasında Seleflîğin dayandığı temel ilkeler muvacehesinde muarızların görüşlerini reddederek çeşitli inanç meselelerini kırk sekiz başlıkta değerlendirdiği yüz altı sayfalık bir eserdir. Basılmış olan eserin yayım bilgileri verilmemiştir.

23) *et-Ta'lik alâ Mevâzîa' min Şerhi'l-Akâide*: Şeri ilimlerde pek çok alanda ders veren İbn Useymîn akaid sahasında da öğrencilerine selef-i sâlihînin Allah'ın c.c. isim ve sıfatlarını el-Kâdî Ali b. Ali b. Muhammed ed-Dimeşkî el-Hanefî'nin (ö.792/1390) *Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâviyye*'sinin çeşitli bölümlerine ta'likler yaparak anlatmıştır. Bu ta'likler İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi Kasım şubesinde Şeriat Fakültesi ve Usûlüddîn Fakültesi'nde yapılmıştır. MŞMSUH'nin müellifin aynı mevzudaki diğer açıklamalarının da eklenip başlıkların tertip edilmesinin ardından eser 1440 yılında Kasım'da beş yüz elli dokuz sayfa olarak basılmıştır.

24) *el-Menâhî el-Lafziyye*: Akîdeye dair dinin telaffuz edilmesini yasakladığı çeşitli sözlerin hükümleri hakkında İbn Useymîne yöneltilmiş sorulara, müellif Kur'an ve sünnet ışığında fetvalar vermektedir. Eser müteaddit yayın evlerince pek çok kez basılmıştır.

25) *Şerhu'l-Kâfiyyeti's-Şâfiyye fi'l-İntisâri li'l-Fırkati'n-Nâciye (Nûniyyetü İbn Kayyım)*: İbn Useymîn'in öğrencilerine okuttuğu ilmi metinlerden birisi de Şemsüddîn İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (ö.751/1350) "Nûniyye" ismiyle meşhur olan mezkûr kasidesidir. Bu kasidesinde İbn Kayyım selef-i sâlihînin akîdesini savunmuş, karşıtlarına cevaplar vererek onların delillerini çürütüp yanlışlarını ortaya çıkarmıştır. İbn Useymîn 1391 yılı Zilhicce ayında ilmi bir okuma ile tedvin etmeye başladığı kasideyi el-Câmiu'l-Kebîr'de derslerinde şerh etmiştir. Kaydedilen şerhlerden ikincisi 1408 ila 1412 yılları arasında; kayıtlı son tafsilatlı şerhi ise 1419 ila 1421 arasında idi. MŞMSUH'nin girişimiyle Ali b. Abdülazîz eş-Şebl tarafından tahrir edilip yayına hazırlandıktan sonra 1435 tarihinde Riyad'da dört cilt halinde basılmıştır.

I.2.2.3. Fıkıh Alanındaki Eserleri

1) *Fusûlün fi's-Sıyâm ve't-Terâvîh ve'z-Zekât*: Muhammed b. Sâlih el-Useymîn'in bir Ramazan ayı münasebetiyle; oruç, teravih ve zekât hakkında çeşitli ahkâmın açıkladığı bir kitapçık olup, MŞMSUH tarafından basılmıştır. Kitabın basım yılı ve yeri zikredilmemiştir.

2) *Şerhu Kavâidi İbn Receb*: İbn Useymîn, meselelerin üzerine bina edildiği kaide, usûl ve kuralları, sahih bir fıkıh anlayışının olmazsa olmazı olarak görmekteydi. Bunun için Hafız Ebü'l-Ferec Zeynüddîn İbn Receb el-Bağdâdî'nin (ö.795/1393) *Kavâidü İbn Receb*'ini şerh etmiştir. İbn Useymîn 1370 yılında eseri Neylû'l-'Ereb min *Kavâidi İbn Receb* ismiyle özetlemiştir. Sonra yaz tatillerinde verdiği ders halkalarında ilgili kaideleri şerh etmiştir fakat kaidelerin bir kısmını şerh etmeye ömrü yetmemiştir. Muhtasar MŞMSUH eliyle 1434'te Kasım'da yetmiş iki sayfa olarak basılmıştır. Şerh ise yine aynı vakıf tarafından iki cilt halinde 1437 senesinde Riyad basımı olarak yayın hayatına kazandırılmıştır.

3) *Ta'likât ale'l-İhtiyârâti'l-Fıkhiyye li Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Teymiyye*: İbn Teymiyye'nin *el-İhtiyârâtü'l-Fıkhiyye*'sini, İbn Useymîn tetkik, nüsha karşılaştırılmalı tashih, şerh ve ziyadelerle, diğer fıkhi görüşlerini de ekleyerek düzenleyip yayımlamıştır. Eser beş yüz yetmiş dokuz sayfa olarak MŞMSUH eliyle 1437'te Kasım'da basılmıştır.

4) *es-Sıyâm ve Mecmûa'tü Esile fî Ahkâmih*: Muhammed b. Sâlih el-Useymîn'in oruçla ilgili yetmiş soruya verdiği cevapların bir araya getirilip MŞMSUH eliyle 1430'da Riyad'da basıldığı bir kitaptır.

5) *Şerhu Manzûmati'l-Kalâidi'l-Burhâniyye fî İlmi'l-Ferâiz*: Fakîh Muhammed b. Hıccâzî eş-Şâfiî'nin (ö.1205/1790) *Manzûmati'l-kalâidi'l-burhâniyye*'si üzerine Uneyze'de el-Câmiu'l-Kebîr'de İbn Useymîn birkaç defa şerh yapmıştır. Bu şerhlerden sadece ikisi kayıt altına alınabilmiştir. Bender b. Nâfi' el-Abdelî'nin yayına hazırlayıp tahrir etmesi ve sonuna İbn Useymîn'e ait iki metnin eklenmesiyle MŞMSUH'nin girişimiyle Medârü'l-vatan li'n-neşr yayınlarınca 1429/2008 yılında Riyad'da basılmıştır.

6) *Bahsün Muhtasarünfî Beyâni'd-Diyât*: Diyetle ilgili fikhî hükümlerin yer aldığı bir eserdir. MŞMSUH tarafından basılmıştır.

7) *Muhtârât min Zâdi'l-Meâd fî Hayri'l-Ibâd*: Müellif İbn Useymîn'in belirttiğine göre, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (ö.751/1350) *Zâdi'l-Meâd fî Hayri'l-Ibâd*'ini 17 Şubat 1384/1964 tarihinde okutmaya başlamış ve kitaptan ilgili yerleri belirleyerek bir seçki oluşturmuştur. Eser MŞMSUH'nin kendi yayınlarından olup 1433 yılında Riyad'da üç yüz yirmi sayfa olarak basılmıştır İkinci baskısı 1434'te yapılmıştır.

8) *Muhtârât mine't-Turuki'l-Hükmiyye fî's-Siyâseti's-Şeriyye*: İbn Useymîn'in bir grup âlimle birlikte 1406 yılında kendi evinde İbn Kayyım el-Cevziyye'nin İslam kaza usullerini beyan ettiği *et-Turuki'l-Hükmiyye* kitabını okumaya başlamış ve bu eserden sayfalarını vererek seçmeler oluşturmuştur. İlk baskısı 1433 Riyad olan kitabın MŞMSUH baskısı ise 1434 tarihli Kasım'dır.

9) *eş-Şerhu'l-Mümtâ' alâ Zâdi'l-Müstakni'*: İbn Kudâme (ö.620/1223) Hanbelî fikhına dair her meseleden ikişer kavil/rivayet/vech alarak *el-Mukni'* isimli kitabı yazmış; sonra Şerefüddîn Ebu'n-Necâ el-Haccâvî el-Hanbelî (ö.968/1270) bu kitabı *Zâdü'l-Müstakni' fî İhtisâri'l-Mukni'* ismiyle özetlemiştir. Hanbelî mezhebinin önemli kaynaklarından olan ilgili metin Abdurrahmân es-Sa'dî'den beri ders halkalarında okutulup ezberletilmiştir. İbn Useymîn de verdiği derslerde bu eser üstüne bir şerh yapmıştır. İbn Useymîn'in öğrencilerinden Süleymân b. Abdillâh Ebe'l-Hayl ve Hâlid b. Ali el-Müşeykîh'in çalışmalarıyla çözümlenip tahrir ve ta'lik lerle basılmıştır. Sonra şârih İbn Useymîn'in tashihinden geçirilen eser, Ömer b. Süleymân el-Hafyân'ın tahrirciyle MŞMSUH gözetiminde Dâru İbni'l-Cevzî yayınlarınca 1422-1428 yılları arasında on beş cilt halinde basılmıştır. Eserin daha farklı ciltlerde çeşitli yayınevlerince yapılmış baskıları vardır.

10) *Ahtâün Yertekühâ ba‘du’l-Huccâc*: İbn Useymîn, otuz iki sayfalık bu risalesinde; hacı ve umrecilerin bazı fetva ve görüşler sebebiyle ve delilsiz bir şekilde birbirlerini taklit etmeleri neticesinde haccın rükünlerinden olan; ihram, tavaf, Arafat’ta vakfe, şeytan taşlama ve veda tavafında sünnete muhalefet ederek hatalı davrandıklarını belirtip yanlış bulduğu bu hükümleri delilleriyle beyan etmiştir. Kitapçık MŞMSUH gözetiminde Medârü’l-vatan li’n-neşr yayınlarınca basılmıştır.

11) *et-Ta‘lik alâ Risâleti Hakîkati’s-Sıyâm ve Kitâbi’s-Sıyâm mine’l-Furû‘ ve Mesâilü Muhtâra minh*: İbn Teymiyye’nin *Hakîkati’s-Sıyâm* risalesine İbn Useymîn’in derslerinde yaptığı bir ta’liktir. Filhakika İbn Useymîn faziletli aylar ve mevsimlerde fıkhi dersler yapmaya özen gösterirdi. Onun bu ta’liki 1417 yılının Şaban ayında Uneyze’deki el-Câmiu’l-Kebîr’de gerçekleşmiştir. Diğer yandan 1419 Şaban ayında ise Şemsüddîn Muhammed b. Müflih’in (ö.763/1362) orucun fûrusuna dair *Kitabü’s-Sıyâm* üzerine bir ta’lik serdetmiştir. Sâmi b. Muhammed es-Sukayir tarafından İbn Useymîn’in kendi yazdıklarının da eklenmesiyle yayına hazırlanmış ve İbn Useymîn vakfınca 1428 senesinde Riyad’da dört yüz beş sayfa halinde basılmıştır.

12) *ez-Zevâcü ve Mecmûa‘tü Esiletin fî Ahkâmih*: İbn Useymîn’in Kasîm’deki Şeriat Fakültesi ve Arap Dili Fakültesinin düzenlediği “Kültür Mevsimi”inde 7 Mart 1398 tarihinde verdiği bir konferanstır. Metin İbn Useymîn vakfının girişimiyle Medârü’l-Vatan li’n-neşr tarafından ilk baskısı 1425 yılında yapılmış, bunu başka baskıları takip etmiştir.

13) *el-Müdâyene*: İslam dini gerek ibadet ve gerekse ahkâma dair mücmel olsun tafsilatlı olsun çeşitli hükümler beyan etmiştir. Bunlardan birisi de insanlar arasında yaygın olarak kullanılan olan “müdâyene” akdidir. Bu itibarla İbn Useymîn bu kavramla ilgili hükümleri altı bölüm halinde serdetmiştir. Metin MŞMSUH gözetiminde Dârü’l-vatan li’n-neşr’de 1423/2012’de Riyad’da basılmıştır.

14) *el-Menhec li Mezîdi’l-Umra ve’l-Hacc*: Müellif İbn Useymîn’in mukaddimede değindiğine göre, hac ve umrenin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünnetine göre ifa edilmesi gereğinden hareketle müellif, Kur’an ve sünnete dayanarak hac ve umre ile ilgili hükümleri sefer ahkâmından başlayıp, veda tavafına kadar on yedi “fâide”de açıklamıştır. Eser Sâlih Abdullâh el-Huvetir’in tahkikiyle Medine İslam Üniversitesince Medine’de 1405 yılında basılmıştır. Bunun yanında eserin tarihsiz ve MŞMSUH tarafından gerçekleştirilmiş diğer baskıları mevcuttur.

15) *Teshîlü’l-Ferâiz*: İbn Useymîn’in İlm-i ferâizle ilgili miras hukukunun İslam dininin ahkâmına göre, tafsilatlı bir şekilde açıklandığı bir eseridir. Kitap Dârü’t-tayyibe eliyle

1404/1983 tarihinde yüz on sekiz sayfa olarak Riyad'da basılmıştır. MŞMSUH'nin yaptırdığı baskı ise 1417 tarihli olup Dâru İbni'l-Cevzî yayınlarınca yüz otuz beş sayfa olarak basılmıştır.

16) *Telhîsu Kitâbi Ahkâmi'l-Üdhyye ve'z-Zekât*: Müellif İbn Useymîn ilk önce kurban ve zekâtın tafsilatlı ahkâmı hakkında doksan üç sayfalık bir kitap yazmış, bu kitabında ihtilaflı hükümleri ve farklı görüşleri ele almıştır. Sonra okuyucuya kolaylık olması açısından görülen lüzum üzerine yazar ilgili kitabını on bölüm halinde özetlemiştir. Kitabın ilk baskısı 1400 senesinde gerçekleşmiş, bundan sonra pek çok kez basılmış, MŞMSUH'nin kendi baskısı ise 1430 yılında Riyad'da kırk yedi sayfa olarak yapılmıştır.

17) *Telhîsu Fıkhi'l-Ferâiz*: İbn Useymîn tarafından lise birinci sınıfta yeni metoda göre, ferâiz fikhına dair ders kitabı olarak yazılmış otuz beş sayfalık bir risaledir. Kitap MŞMSUH tarafından Medârü'l-vatan li'n-neşr yayınlarında 1423 yılında Riyad'da basılmıştır. Kitabın başka baskıları mevcuttur.

18) *Devrü'l-mere' fî Islâhi'l-Müctema'*: İbn Useymîn'in Cidde'de Rabîu's-Sânî ayının 23'ünde 1412 tarihinde Kız Koleji Ortaokulu'nda verdiği bir konferanstır. Metnin daha eski tarihsiz baskıları mevcut olup, erişebildiğimiz ilk tarihli baskısı 1419 yılında Dâru'l-Kâsım li'n-Neşr eliyle gerçekleştirilmiştir. MŞMSUH'ni baskısı ise Medârü'l-vatan li'n-neşr'e aittir.

19) *Risâletü'l-Hicâb*: İbn Useymîn'i kadının başörtüsü konusunda yazmaya iten şey, başörtüsünün hükmü konusunda, “vacip mi? müstehap mı? adetten mi?” şeklinde ortaya atılan çeşitli görüşlerdir. Kur'an, sünnet, kıyastan deliller getirerek başörtüsünün dindeki hükmünü beyan eden yazar, başörtüsünün olmadığını söyleyenlerin delillerini tartışıp, onlara cevaplar vermektedir. Risale tarihsiz ve yayınevi belirtilmeden otuz altı sayfa halinde basılmıştır. Risalenin MŞMSUH'nin kendi baskısı da mevcuttur.

20) *Risâle fî'd-Dimâi't-Tabîyyeti fî'n-Nisâ*: İbn Useymîn, hayz, istihâze ve nifas gibi, kadınların hususi durumlarıyla ilgili hükümleri Kitap ve sünnete dayanarak ilgili risalesinde yedi bölüm halinde zikretmiştir. Risalenin ilk baskısı Vizâretü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd tarafından 1421 tarihinde yetmiş sekiz sayfa olarak yapılmıştır. Risalenin MŞMSUH'nin baskısı Medârü'l-vatan li'n-neşr'e aittir.

21) *Hukmü Târiki's-Salât*: Çağımızda pek çok Müslümanın namazı hafife alıp terk etmeleri ve ulemanın bu konuda farklı görüşlerde olması sebebiyle İbn Useymîn bu önemli konuda bir risale yazmıştır. İki bölüme ayırdığı risalesinin ilk bölümünde namazı terk edenin hükmünü; ikinci bölümde ise namaz veya dinin başka hükümlerini terk eden kişinin “mürted”

kavramıyla ilgili meselelerini tartışmaktadır. Risale 1423 tarihinde Dârü'l-vatan li'n-neşr eliyle otuz bir sayfa olarak basılmıştır. Risalenin daha eski baskıları mevcuttur.

22) *Risâle fî Sücûdü's-Sehv*: Namaz kılanların yanlış uygulamaları ve özellikle imamları ilgilendiren “sehv secdesi”inin ahkâmını İbn Useymîn bir risale halinde ortaya koymuştur. Risale MŞMSUH'nin baskısı Medârü'l-vatan li'n-neşr tarafından 1425/2005 tarihlidir ve yüz elli dört sayfadır. Kitabın başka baskıları mevcuttur.

23) *Risâletü Zekâti'l-Huliyyi*: İbn Useymîn ilgili risalesinde helal takıların zekatının hükümlerini ihtilafları ve tercih edilen görüşleri dikkate alarak beyan etmiştir. Eser Dârü'l-vatan li'n-neşr tarafından 1423'te otuz iki sayfa olarak basılmıştır.

24) *Risâle fî Mevâkîti's-Salât*: İbn Useymîn belirli vakitlerde çeşitli hikmetlere binaen farz kılınan namazın vakitleri ile ilgili hükümlerini ilgili risalesinde dört fasıl halinde dile getirmiştir.

25) *Şerhu Düâi Kunûti'l-Vitr*: İbn Useymîn'in Mescid-i Haram'da Ramazan aylarında verdiği derslerden birisi olup İbn Useymîn aslı bir hadis olan⁴⁴⁴ Hanbelî mezhebinde okunan kunut duasını kısaca şerh etmiştir. Şerh Muhammed el-Harbî tarafından derlenip müellife arz edildikten sonra 1417 yılında ilk baskısı yapılmıştır. Öneme binaen ilk nüshasının karşılaştırılmasının yapılması ve aynı konuda iki soru ve cevabının eklenmesiyle tekrar MŞMSUH'nin neşri ile 1435'te Riyad'da basılmıştır. Bu yedinci baskı olup otuz iki sayfadır.

26) *Sıfetü'l-Hacc*: Bir hac sezonun gelmesi münasebetiyle İbn Useymîn'in yolculuktan başlamak üzere hac ile ilgili fikhî hükümleri işlediği bir eser olup, MŞMSUH gözetiminde kırk sayfa halinde basılmıştır.

27) *Mecâlisu Şehri Ramazân*: Ramazan ayı; oruç, namaz, zekât ve diğer ameller bakımından zengin bir içeriğe sahip olması sebebiyle gündüz olsun gece olsun İbn Useymîn tarafından oturumlar düzenlenmiştir. Bu meclislerde İbn Useymîn *Kurrâtü'l-uyûni'l-mübsıra bi telhîsî Kitâbi't-Tefsîr* kitabını temel alarak ahkâma ve adâbâ değinmiş ve çeşitli düzenlemelerden sonra bu meclisleri *Mecâlisu şehri ramazân* ismiyle yayımlamıştır. Birkaç baskıdan sonra müellif tarafından tekrar müracaat edilerek ta'lik ve tahrir ve bazı ihtisar çalışmalarından sonra basılmıştır. Otuz meclis içeren eserin pek çok baskısı bulunmaktadır. Dârü's-süreyyâ li'neşr'e ait olan ikinci baskı iki yüz otuz sayfa olup 1424/2004 tarihli olup Riyad'da basılmıştır. MŞMSUH'nin de kendi baskısı vardır.

⁴⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C: III, s.245 (No.1718); C: III, s.252 (No.1727); Ebû Dâvûd, **Sünen**, C: II, s.63 (N0:1425).

28) *Mecmû'atü Esiletin Tehümmü el-Üsrâ'te'l-Müslime*: Giyimden aile hayatına, sosyal hayattan dini vecibelere kadar, gerek klasik meseleler ve gerekse modern gelişmeler olsun, İbn Useymîn'in İslâm'da kadınlarla ilgili verdiği fetvalardır. Yüz elli bir sayfalık eser Dârü'l-vatan li'n-neşr yayınlarınca neşredilmiştir. MŞMSUH'nin baskısı ise Medârü'l-vatan li'n-neşr'e aittir.

29) *Mecmû'atü Esiletin fî Bey' ve Şirâi'z-Zeheb*: İslam hukukunda altının alım-satım ve ribevi meselelerinin hükümlerinin izah edildiği fetvalardır. Kitap MŞMSUH tarafından Medârü'l-vatan li'n-neşr yayınevince otuz iki sayfa olarak bastırılmıştır. Başka baskısı da yapılmıştır. Ayrıca kitap Muhammed Emîn el-İslâm'ın tercümesiyle Bengalceye çevrilmiştir.

30) *Muhtârât min İ'lâmi'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*: 1380 Muharrem'de İbnü'l-Cevzî'nin *İ'lâmi'l-muvakkîn*'ininden ders vermeye başlayan İbn Useymîn ilgili kitaptan seçmeler meydana getirmiştir. Eserin ilk baskısı Müessesetü Âsâm li'n-neşr eliyle 1412/1991 tarihli olup yüz elli beş sayfa iken; MŞMSUH'nin Kasım'da yaptığı ikinci baskısı 1434 tarihli ve iki yüz atmış dört sayfadır.

31) 48 *Süâlin fî's-Siyâm*: İbn Useymîn'in oruçla ilgili sorulara verdiği fetvaların Ebû Muhammed Sâlim b. Muhammed el-Cühenî tarafından derlenip -müellifin izniyle- belirtilen başlıkla bir risale şeklinde yayımlanmasıdır. Risale daha sonra MŞMSUH nezdinde Medârü'l-vatan li'n-neşr tarafından 1432/2011 tarihinde atmış dört sayfa olarak yayımlanmıştır.

32) 60 *Süâlen fî Ahkâmi'l-Hayzi ve'n-Nifâs*: Kadınların hayız ve nifas hallerinde namaz, oruç, hac ve umre ibadetleriyle ilgili sorulara İbn Useymîn'in verdiği fetvaların bir araya getirilmesidir. Risale Dârü'l-kımmet tarafından yüz kırk dokuz sayfa halinde basılmıştır. İbn Useymîn vakfınca da Medârü'l-vatan li'n-neşr'e bastırılmıştır.

33) 70 *Süâlen fî Ahkâmi'l-Cenâiz*: İbn Useymîn'in cenazenin kefenlenmesi, namazı, defni ve yapılması gereken diğer amellerle ilgili sorulara verdiği fetvalardır. Eser Muhammed Zeyn b. İsa tarafından Vietnamcaya çevrilmiştir. MŞMSUH baskısı Medârü'l-vatan li'n-neşr tarafından gerçekleştirilmiştir.

34) *Sıfetu's-Salâh*: İbn Useymîn Hz. Peygamber'den (s.a.v) namazla ilgili gelen rivayetlerin şerhine ve açıklamasına önem vermiştir. Müellifin namazla ilgili beyan ve şerhleri 1432 tarihinde yayımlamıştır. MŞMSUH'nin baskısı ise ikinci baskı olup 1438 tarihlidir. İki yüz yirmi iki sayfa olan bu baskı Riyad'da gerçekleşmiştir.

35) *Menâsiku'l-Hacci ve'l-Umra ve'l-Meşrû' fî'z-Ziyâra*: İbn Useymîn kitabın mukaddimesinde dile getirdiğine göre,; sefer, hac, Mescid-i Nebevî'nin ziyareti konularında fikhî meclisler düzenlemiş ve bu sunumlarda ilgili konuları on bölüm halinde ele almıştır.

Yine bu konularla ilgili olan bazı soruları bu risaleye eklemiştir. Kitabın Uneyze’de Mektebetü’l-ümme tarafından 1413 yılında ilk baskısı yüz kırk yedi sayfa halinde yapılmıştır. Kitabın diğer baskılarını yanında MŞMSUH’nin Dâru İbni’l-Cevziyye’ye yaptırdığı baskısı da mevcuttur.

36) *Buhûsün ve Fetâvâ fi’l-Meshi ale’l-Huffeyn*: Muhammed b. Sâlih el-Useymîn’in fıkıhta “mesh”in hükümlerini seleften nakillerle ve mezheplere göre, mukayeseli olarak 1407’de yazdığı bir risale ve 19 Mayıs 1410 tarihinde aynı konuyla ilgili sorulara verdiği fetvalardır. Dârü’lvatan li’n-neşr’in baskısını yaptığı risale otuz iki sayfadır. MŞMSUH’nin kendi baskısı da mevcuttur.

37) *Mine’l-Ahkâmi’l-Fikhiyye fi’t-Tahâra ve’s-Salât ve’l-Cenâiz*: Şüphesiz ibadetlerin ihlasla ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünnetine mutabık olarak ifa edilmesi gerekir. Ayrıca ibadetlerin çeşitlendirilmesi daha doğru bir tercihtir. Bu aksiyonlardan hareketle İbn Useymîn zikredilen eserini yer yer özetle veya fıkhi ahkâma müracaatla kaleme almıştır. Kitap Vizâretü’ş-Şuûnü’l-İslâmiyye ve’l-Evkâf ve’d-Da‘ve ve’l-İrşâd’ın baskısıyla 1420 tarihinde yayın hayatına kazandırılmıştır. Bu baskı altmış yedi sayfadır. MŞMSUH’nin kendi baskısı 1430 tarihinde Riyad’da doksan bir sayfa olarak yayımlanmıştır.

38) *Ahkâmü’l-Üdhıyye ve’z-Zekât*: Müelifin mukaddimesinde zikrettiğine göre, dinin en önemli şiarlarından ve önemli ibadetlerinden birisi olan Kurban’ı, Allah c.c. namazla bir arada zikretmiş, Resûlullâh da kavli ve fiili sünnetiyle onu beyan etmiştir. Bu itibarla İbn Useymîn bu konuda bir risale kaleme alıp kurban ahkâmını on bölüm halinde sunmuştur. Risale es-Saydü’s-Semîn fi Resâili İbn Useymîn içinde matbudur. Risalenin bir baskısı Süleymân b. Abdirrahmân ed-Davyân’ın nafakasında tarihsiz ve yer belirtilmeksizin yüz üç sayfa olarak yapılmıştır. Bir başka baskısı Dâru’sika li’n-neşr ve’t-tevzî yayınlarınca 1412/1992’de Mekke’de basılmıştır. MŞMSUH ayrıca basmıştır.

39) *er-Ribâ Tarîku’t-Tahallusi minhâ fi’l-Mesârif*: İnsanların birbirleriyle muamelelerinden alış-veriş, kira, rehin, vakıf gibi, fiillerde Allah’ın kitabı ve sünnet-i Resûl’e göre, muamele edilmesi gerektiğini beyan eden İbn Useymîn telif ettiği risalesinde, İslam hukukunda riba konusunu Kitap ve sünnete dayandırarak iitikadî-fıkhî ve mali açıdan ortaya koyar. Müellif risalenin yazımını 19.08.1408 tarihinde bitirmiştir. Eser MŞMSUH’nin kendi baskısı olup 1429 tarihinde Riyad’da kırk bir sayfa olarak yayımlanmıştır.

40) *Müntekâ mine’l-Menâsik fi Kitâbi’l-Furû‘ ve min Teysîri’l-Vusûl ilâ Câmi’L-Usûl*: İbn Useymîn’in kaleme aldığı bir risales olup, iki fıkıh kitabının hac bölümlerinden yaptığı hacla ilgili fikhî hüküm ve meseleleri içeren alıntılardır. Bunlardan ilki; İbn Teymiyye’nin

öğrencilerinden Şemsüddîn Muhammed b. Müflih el-Makdisî'nin (ö.764/1363) *Kitabu'l-l-Furû'su*; ikincisi ise Muhaddis Abdurrahmân b. Ali ez-Zebîdî eş-Şâfiî İbn ed-Deyba'nın (ö.944/ *Teyşîrû'l-vüsûl ilâ Câmi'i'l-Usûl*)dür. Risale MŞMSUH'nin kendi yayını olup ilk baskısı 1438, ikinci baskısı 1439 tarihinde Kasım'de yapılmıştır ve seksen sayfadır.

41) *Ta'likun Muhtasarün alâ b'adi'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*: Müellif İbn Useymîn'in bazı fikhî kaideler üzerine yazdığı özet bir ta'liktir. Eser MŞMSUH eliyle 1438/2016'da Kasım'de yetmiş sayfa olarak basılmıştır.

42) *Likâât ve Fetâvâ el-Akalliyâti'l-Müslime*: İbn Useymîn bir yandan eğitim ve öğretim işleriyle meşgul olurken, diğer yandan azınlık olarak başka ülkelerde yaşayan Müslümanlara daima kulak kabartmış, onların durumlarıyla ilgilenmiştir. Uneyze'den telefonla çeşitli İslam merkezlerine bağlanıp Uneyze'deki el-Câmiu'l-Kebîr'den konferanslar ve görüşmeler gerçekleştirmiştir. Yine yurt dışından kendisine radyodaki programlarında sorular sorulur, o da cevapları. Hatta tedavi için gittiği Amerika Birleşik Devletleri'nde Müslümanlarla mülakatlar gerçekleştirmiştir. Yurt dışındaki öğrencilerin kayıtları müesseseye ulaştırıldıktan sonra bunlar tasnif edilerek 345 fetva halinde basılmıştır. MŞMSUH eseri 1440 tarihinde Kasım'de basmıştır. Eserin sayfa sayısı yedi yüz atmış dördttür.

43) *ed-Dürûsü'l-Fıkhiyye mine'l-Muhâdarâti'l-Câmiyye*: İbn Useymîn'in İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi Kasım şubesinde Usûlüddîn Fakültesinde tüm fıkıh bablarını içeren kendi yazdığı dersleri fıkıh müfredatı dahilinde okutmuştur. MŞMSUH'nin yetkilendirdiği ilgili kişilerin ses kayıtlarını yayına hazırlamasıyla eser 1438 senesinde Kasım'de üç cilt halinde basılmıştır.

44) *et-Ta'lik ale'l-Kâfi fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*: Hanbelî fıkıh kaynakları içinde yer alan Muvaffakuddîn İbn Kudâme el-Makdisî'nin (ö.620/1223) Hanbelî mezhebine göre, hükmü ve delilini bir arada ele aldığı kitabı üzerine İbn Useymîn'in derslerinde yaptığı ve bizzat kendisinin kaleme aldığı bazı notların yer aldığı bir ta'liktir. Eser MŞMSUH yayınlarından 1439/2107 yılında Kasım'de sekiz cilt halinde basılmıştır.

45) *Şerhu Muhtasari't-Tahrîr*: İbn Useymîn'in Muhammed b. Ahmed İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin (ö.798/1396) fıkıh usulüne dair *Muhtasaru't-Tahrîr* isimli eserine 1409 senesinde Uneyze'de ders verirken yaptığı bir şerhtir. Derslerdeki ses kayıtları Hamed b. Ali el-Guteymil tarafından çözülmüş ve MŞMSUH iş birliğiyle yayına hazırlanıp 1434/2013 tarihinde Riyad'da basılmıştır. Şerh sekiz yüz on altı sayfadır.

46) *et-Ta'lik ale'l-Kavâidi'n-Nûrâniyyeti'l-Fıkhiyye*: Takiyyüddîn İbn Teymiyye'nin ibadetler ve muamelat alanında özellikle hakkında ihtilaf edilen meselelerin delilleriyle ele

aldığı fıkıh usulü ve kaidelerini ihtiva eden *Kavâidü'n-nûrâniyye*'si üzerine İbn Useymîn'in derslerinde yaptığı bir ta'liktir. İlgili kayıtlar İbn Useymîn'in ders yaptığı Uneyze'deki el-Câmiu'l-Kebîr'de 1411 ila 1414 yılları arasında tutulmuştur. Eseri MŞMSUH baskıya hazırlayıp 1439'da Kasîm'de yedi yüz bir sayfa olarak neşretmiştir.

47) *Mecmû'atü Dürûs ve Fetâvâ'l-Haremi'l-Mekkî*: İbn Useymîn'in Mescid-i Harâm'da 1407 ila 1410 tarihleri arasında Ramazan'da verdiği dersler ve fetvalardır. Bu derslerin ses kayıtları yayınevince kurulan tahkik heyeti tarafından çözülüp, konu tasnifinin yapılması ve tahkik ve tahrir çalışmalarının gerçekleştirilmesinden sonra Dârü'l-yakîn li'n-neşr ve't-tevzi Mansûra/Mısır ve Dâru't-tayyibe/Riyâd ortak basımı olarak üç cilt halinde basılmıştır.

48) *Dürûsün ve fetâvâ mine'l-haremeyni's-şerîfeyn*: MŞMSUH'nin 1439'da neşrettiği eser on sekiz cilttir.

I.2.2.4. Usul Alanındaki Eserleri

1) *Şerhu't-T'abîrâtü'l-Vâzihât an Şerhi'l-Varakât*: İbn Useymîn fikhî istidlaller için fıkıh usulünün önemi daima dile getirmiş, bunun için talebelerine Muhammed Abdi Rabbi'r-Rasûl Hemmâm'ın *et-Ta'bîrâtü'l-vâdihât an şerhi'l-varakât fî usûli'l-fikh* isimli eserini şerh ederek okutmuştur. 1416 yılının yaz tatilinde Uneyze'deki el-Câmiu'l-Kebîr'de nesh başlığına kadar olan bu şerh kaydedilmiştir. Eserin MŞMSUH tarafından 1437'de Kasîm'de ilk baskısı üç yüz atmış sekiz sayfa halinde basılmıştır.

2) *Şerhu Kavâidi'l-Usûl ve Meâ'kidi'l-Fusûl*: Fıkıhta hüküm çıkartma yasalarını ve bunların delillerini konu alan fıkıh usulüne İbn Useymîn ayrı bir değer vermiş ve bu amaçla öğrencilerine bu alanda çeşitli eserler takrir etmiştir. Bunlardan birisi de Safiyyüddîn b. Kemâleddîn el-Bağdâdî el-Hanbelî'nin (ö.739/1339) *Kavâidi'l-usûl ve meâ'kidi'l-fusûl*'üne yaz tatillerinde Uneyze'de yaptığı şerhtir. İlgili şerhin son ders kaydı 1420 yılında gerçekleştirilmiştir. Bundan sonra müellif vefat etmiştir. Eser MŞMSUH tarafından basıma ve yayına hazır hale getirildikten sonra 1436 tarihinde Kasîm'de dört yüz elli altı sayfa olarak basılmıştır.

3) *Şerhu Nazmi'l-Varakât fî Usûli'l-Fikh*: Müellif İbn Useymîn'in Şerefüddîn el-Amrîtî'nin *Nazmi'l-varakât fî usûli'l-fikh*'hına Uneyze'de el-Câmiu'l-Kebîr'de 1415 senesinde yaptığı şerhtir. Şerh MŞMSUH'nin girişimleriyle Mûsâi'd b. Abdillâh es-Süleymân tarafından yayına hazırlanmış ve 1425 tarihinde Dâru İbni'l-Cevzî yayınlarınca basılmıştır. Eser iki yüz elli üç sayfadır.

4) *et-Ta'lik ale'l-Kavâidi ve'l-Usûli'l-Câmia*: Abdurrahmân es-Sa'dî'nin (ö.1376/1956) tam ismi *el-Kavâidü ve'l-usûlü'l-câmia* ve *l-furûku ve't-tekâsîmü'l-bedîa'tü'n-nâfia* olan eseri üzerine İbn Useymîn'in bir ta'likidir. Müellif ilgili ta'likini Uneyze'de talebelerine verdiği derslerde 1418'de gerçekleştirmiştir. Abdurrahmân b. Abdillâh b. el-Emîr'in çalışmalarıyla yayına hazırlanan eser, MŞMSUH'nin kendi baskıları arasından 1429'da Riyad'da çıkmıştır. Eser dört yüz elli bir sayfadır. Bundan başka diğer baskıları yapılmıştır.

5) a) *el-Usûl min İlmi'l-Usûl B) Şerhu'l-Usûl min İlmi'l-Usûl*: Fıkıhta cüzi meselelerin ancak küllî yasalar doğrultusunda tatbik edilip hükme bağlanmasından dolayı bu alana son derece ehemmiyet veren İbn Useymîn elli yıla yakın eğitim ve öğretim hayatında talebelerinin bu sahada meleke kazanmaları için onlara çeşitli eserler okutmuştur. Bu saikten hareketle ilgili eserini muhtasar bir şekilde kaleme almış, sonra birkaç kez metni şerh etmiştir. Bu şerhlerden sonuncusu 1411 yılında Uneyze'de şerî ve dil ilimlerini okuttuğu Uneyze'de el-Câmiu'l-Kebîr'de kaydedilmiştir. MŞMSUH'nin İbn Useymîn'in direktifleri doğrultusunda başlattığı çalışmalar kapsamında şerhin ve metnin yayına hazırlanması görevi Abdülmecîd b. Muhammed b. Abdillâh es-Sübhân'a tevdi edilmiş ve eser Dâru İbni'l-Cevzî yayınlarınca 1435'te yayımlanmıştır. Bu, eserin dördüncü baskısı olup yedi yüz seksen bir sayfadır. Ayrıca eser Ebû Yakûb Neşet b. Kemâl el-Mısırî'nin neşri ve ta'likiyle Mısır'da Dârü'l-Busayra'da tarihsiz olarak yayımlanmıştır.

6) *et-Ta'lik ale'l-Kavâidi'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'an*: İbn Useymîn'in ilk hocası Abdurrahmân b. Bâsır es-Sa'dî'nin tefsir ilminde kaideleri içeren *el-Kavâidi'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'an*'ına 1407'de yaptığı bir ta'likidir. MŞMSUH, kitabı yayına hazırlama görevini Ahmed b. Abdurrahmân el-Kâdî'ye tevdi etmiş, 1431 yılında Riyad'da Dâru İbni'l-Cevzî yayınları eliyle üç yüz dört sayfa olarak basımı gerçekleştirilmiştir. Diğer baskıları da yapılmıştır.

7) *Şerhu Usûlin fi't-Tefsîr*: İbn Useymîn'in Kur'an tefsiri için usule verdiği ehemmiyet bu alanda yazdığı risale ve yaptığı dersler göstermektedir. Kendi eseri olan *Usûlün fi't-Tefsîr*'ini şerh, ta'lik ve takrirlerle defalarca ele almıştır. Yalnız bu şerhlerden 1416 ve 1419 tarihli olanlar kayıt altına alınabilmiştir. Eser MŞMSUH'nin kendi yayınlarından olup 1434 yılında Riyad'da ilk şerh ve metin beraber ilk kez basılmıştır. Eserin sayfa sayısı dört yüz altmış sekizdir.

8) *Neylü'l-Ereb min Kavâidi İbni Receb*: Hanbelî mezhebinde fikhî kaideler üzerine yazılmış olan kitabı, İbn Useymîn beraberindeki bazı fûru meselelerden dolayı ezberlenmesi zor olduğu için ihtisar edip düzenlemiş ve belirtilen isim altında hazırlamıştır. Eser

MŞMSUH'nin kendi yayınlarından 1434'te Riyad'da yetmiş yedi sayfa olarak basıma çıkmıştır.

9) *Manzûmetü Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih*: İbn Useymîn'in fıkıh usulünü yüz üç beyitte akıcı bir üslupla nazma döktüğü bir eseridir. Müellif bu nazmını 1415 yılında el-Câmiu'l-Kebîr'de; 1419'da telefon vasıtasıyla Riyad İbn Teymiyye Üniversitesinde ve sonuncusu da muhtasar olmak üzere üç kez şerh etmiştir. MŞMSUH'nin İbn Useymîn'in eserlerini cem ve neşir kapsamında başlattığı çalışmalar muvacehesinde bu eserin neşre hazırlanması işi Fuâd b. Beşir el-Cühenî ve Fehd b. Abdillâh es-Selmân'a tevdi edilerek yayına hazırlanıp basılmıştır. Eserin ilk baskısı Dâru İbni'l-Cevzî li'n-neşir eliyle Riyad'da 1429'da gerçekleşmiş olup, eserin bu baskısı üç yüz seksen dört sayfadır. Başka baskıları da mevcuttur.

1.2.2.5. Sunduğu Hutbeler ile İlgili Eserleri

1) *ez-Ziyâü'l-Lâmi' mine'l-Hutabi'l-Cevâmi'*: İbn Useymîn 1392 tarihinde Cuma, bayram ve istiskâ hutbelerinden bazılarını yukardaki isim altında yayımlamıştı. Daha sonra MŞMSUH, müellifin 1376 ile 1421 yılları arasında Uneyze'de el-Câmiu'l-Kebîr'de verdiği yazılı hutbelerini cem edip konularına göre, tasnif etme görevini Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleymân'a tevdi etmiş, hutbeler yayına hazırlanıp altı cilt halinde 1424 tarihinde neşredilmiştir. Eserin daha eski versiyonu ve farklı yayınlarca baskısı söz konusudur. Bunlardan er-Riâsetü'l-Âmme li İdâratı'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd baskısı 1408/1988 tarihli olup yedi yüz yirmi yedi sayfa, bir başka yayın evi belirtilmemiş, tarihsiz ve yersiz baskı dokuz yüz atmış altı sayfadır.

1.2.2.6. Verdiği Fetvalar ile İlgili Eserleri

1) *Fetâvâ Nûrûn ale'd-Derb*: İbn Useymîn, Suudi Arabistan Kur'ân-ı Kerîm radyosunda yıllarca süren İslâmı anlatmak ve şeri hükümleri beyan etmek için günlük katıldığı "Nûrûn ale'd-Derb" programında ülkenin dört bir yanından gelen sorulara cevaplar veriyordu. Bu program İbn Useymîn'in vefat ettiği 1421 tarihine kadar yirmi yıl devam etmiştir. MŞMSUH'nin bu fetvaları neşir kapsamında Hâlid b. Abdillâh el-Muslih'in, İbn Useymîn'in öğrencilerinden seçtiği talebelerle program ses kayıtları çözülmüş, mukayese edilip konularına göre tasnif edilmiştir. Gelineen noktada altı bin dokuz yüz elli fetva ile on iki ciltlik bir külliyat neşre hazır hale getirilerek 1434 senesinde Riyad'da basılmıştır. Fetvalar içerik

olarak akîdeden ahkâma, ibadet ve muamelattan içtimai hayata kadar geniş bir alanı kapsamaktadır. Ciltlerin toplam sayfası altı bin altı yüz doksan sayfadır.

2) *Fetâvâ Fazîleti's-Şeyh fi'l-Hacci Ve'l-Umra*: İbn Useymîn daha fazla kişiye ulaşmasını sağlamak için verdiği fetvaların basılması için çaba gösterirdi. Bu amaç doğrultusunda Fehd b. Nâsır es-Süleymân'ın cem, tertip ve tasnifiyle 1411 yılında ilk risale mecmuaları birbirini takip eden ciltler halinde neşredilmeye başlanmıştır. İbn Useymîn'in çizdiği hedeflere binaen istifadesinin kolay olması amacıyla genel fetvalar içinden husûsî konular münferit olarak basılmaya başlanmıştır. Bu fetvaların bir kısmı müellifin kaleminden, bir kısmı “nûrûn ale'd-derb” radyo programından, diğer bir kısmı verdiği derslerdeki sorulardan, bir başkası konferans, dergi, gazete ve diğer meclislerdeki sorulara binaen serdedilmiştir. Eser Dâru's-süreyyâ li'n-neşr tarafından 1429/2008'de Riyad'da basılmıştır ve dokuz yüz on iki sayfadır.

3) *Fetâvâ Fazîleti's-Şeyh fi'z-Zekâti ve's-Sıyâm*: Eser madde ikide açıklanan serüvene sahip olup, 1429/2008'de Dâru İbni'l-Cevzî yayınlarınca Riyad'da dokuz yüz on iki sayfa halinde basılmıştır.

4) *Fetâvâ Erkânî'l-İslâm*: Müellif İbn Useymîn'in ilmi sedası Suûd dışına taşınca müdavimleri İbn Useymîn'in 1410 ila 1420 yılları arasında yayımlanan *Mecmûu'l- Fetâvâ* içinden tercümesi kolay olması için İslam erkânına ait meselelerin özel olarak basılmasını istediler. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleymân'ın seçim ve tertibiyle hazırlanan eser her yıl basılmış ve pek çok yabancı dile çevrilmiştir. Eserin bir hayır severin nafakasından yapılan Dâru's-süreyyâ li'n-neşr Riyad baskısı 1422 tarihli ve altı yüz yirmi sayfadır. Aynı yayınevinin başka baskısı da vardır.

5) *Fetâvâ fi't-Tahâratî ve's-Salât*: Eserin yayın yolculuğu fetvalar başlığındaki ikinci maddede zikredilen malumatlara tabidir. 1288 sayfa olarak iki cilt bir arada MŞMSUH tarafından Dâru's-süreyyâ li'n-neşr yayınlarınca bastırılmıştır.

6) *Fetâvâ fi's-Salâtî ve'l-Cenâiz*: Başlıktaki konularda 396 soru ve fetvasını içeren eser dört yüz yetmiş yedi sayfa olarak MŞMSUH tarafından basılmıştır. Diğer baskı bilgilerine ulaşamamıştır.

7) *Fetâvâ fi'l-Akîde*: Eserin yayımlanması bilgileri fetvalar başlığındaki ikinci maddede zikredilen malumatlara tabidir. MŞMSUH tarafından Dâru's-süreyyâ li'n-neşr yayınlarınca yedi yüz on sayfa olarak bastırılmıştır.

8) *Fıkhu'l-Ibâdât*: İlk baskısı 1416'da yapılan kitap Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr tarafından yayına hazırlanmıştır. Sonra İbn Useymîn'in eserlerini belli bir metot

dahilinde neşretme çalışmalarının başlamasıyla sorularını Süleymân b. Muhammed eş-Şebbâne'nin sorduğu ve İbn Useymîn'in fetvalarını verdiği eser ses kayıtlarından tekrar karşılaştırılmak suretiyle MŞMSUH'nin işrafında Medârü'l-vatan li'n-neşr tarafından 1425'te Riyad'da basılmıştır. Üç yüz yirmi iki soru ve fetvasını içeren eserin bu baskısı dört yüz doksan sekiz sayfadır.

9) *Î'lâmü'l-Müsâfirîn bi ba'zi Âdâbi ve Ahkâmi's-Sefer ve mâ Yahüssu'l-Mellâhîn el-Cevviyyîn*: İbn Useymîn'in Cidde'de sürekli seyahat halinde olan denizciler, mühendisler, pilotlar, hava yolu personeli ile gerçekleştirdiği ilmi meclislerde, katılımcıların yolculuğun ahkâmına dair ibadet, muamelât, adab ve davranış hakkında İbn Useymîn'e sordukları sorular ve bunların fetvalarıdır. Velîd b. Muhammed et-Tavîl bir grup mütehasıs öğrenciyle birlikte tahkik, tahrir ve fihrist çalışmalarını yaparak eseri yayına hazırlamıştır. Eser MŞMSUH'nin kendi baskıları arasından Riyad'da 1429 tarihinde yüz otuz sayfa olarak çıkmıştır.

10) *Ecvibetün Muhtasaratün fî Mesâili Mütenevvîa'*: Talebelerinden gerek şifahi ve gerekse yazılı olarak bir soru gelsin, İbn Useymîn mutlaka ilgili soruları yanıtlardı. Ali b. Muhammed el-Haşşân'ın kayıt altına aldığı bu türden bir oturumu MŞMSUH yayına hazırlamış ve 1438 tarihinde Kasîm'de kendisi yüz yirmi sekiz sayfa halinde basmıştır.

11) *Fetâvâ Süâlün ale'l-Hâtif*: İbn Useymîn'in ömrünün sonlarına doğru "süâlün ale'l-hâtif" isimli Suûd Radyosunda gerçekleştirdiği programda sorulan sorulara verdiği fetvaları içeren bir eserdir. Üç bin iki yüz on bir sayısına ulaşan bu fetvaları MŞMSUH tertip ve tasnif edip 1439 tarihinde Kasîm'de kendisi basmıştır. İki cilt olan eserin birinci cildi 1055 sayfa iken, ikinci cildi ise 912 sayfadır.

12) *Fetâvâ fî's-Sayd ve'r-Rehalâti'l-Berriyye*: Av ve karadaki yolculuklara dair İbn Useymîn'e pek çok soru sorulmuş, o da bunların fetvalarını beyan etmiştir. MŞMSUH ilmi heyetinin çalışmasıyla konu tasnifi yapılmış ve yüz otuz üç sayfalık eser 1440 tarihinde Kasîm'de yayımlanmıştır.

13) *Fetâvâ ale't-Tarîk fî Mesâile Mütenevvîa'*: İbn Useymîn'e yazılı, şifahi ve telefon vasıtasıyla çeşitli sorular sorulur oda bunların fetvasını verirdi. Bu tür bir fetva derlemesi 1412 ila 1421 yılları arasında Ahmed B. Abdillâh el-Kar'âvî'nin sorulan soruları İbn Useymîn'in Uneyze'de camiinden evine dönerken sormuş ve kayıt altına almıştır. Ses kayıtlarının yazıya dökümünden sonra eser yayına hazırlanarak MŞMSUH'nin kendi baskısı arasında 1439 yılında Kasîm'de neşredilmiştir.

1.2.2.7. Nahiv Alanındaki Eserleri

1) *Şerhu'd-Dürreti'l-Yetîme fî İlmi'n-Nahv*: Sâîd b. Sa'd et-Terîmî el-Hadramî'nin (ö.2354/1935) *ed-Dürretü'l-Yetîme* isimli nazmına “alâmâtü'l-fîl”den başlayıp “bâbü'l-mansûbât mine'l-‘esmâ”ya kadar İbn Useymîn'in yaptığı bir şerhdir. 1407 senesinde el-Câmiu'l-Kebîr'de kayıtlara geçen bu şerh MŞMSUH'nin kendi yayınları arasından 1437 tarihinde Kasîm'de yayın hayatına çıkmıştır. Şerh ve metin bir arada iki yüz beş sayfadır.

2) *Şerhu'l-Ecrûmiyye*: İbn Âcurrûm diye meşhur Abdullâh b. Muhammed b. Dâvûd es-Sanhâcî'nin (ö.723/1323) Ecûmiyye metnini İbn Useymîn defalarca şerh edegelmiş, ancak bunlardan 1407 yılındaki ve son şerhi olan 1411 tarihliler kaydedilebilmiştir. MŞMSUH eseri neşre hazırlayıp 1426/2005 tarihinde Mektebetü'rüşd tarafından beş yüz yetmiş altı sahife halinde basılmıştır.

3) *Muhtasaru Muğni'l-lebîb an Kütübi'l-Üârîb*: İbn Hişâm el-Ensârî'nin (ö. 761/1360) *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eârîb*'ini İbn Useymîn'in medresesinde talebelerinde verdiği derslerinde ihtisar etmiştir. İbn Useymîn'in talebelerinden Ferîd b. Abdilazîz az-Zâmil es-Süleymân bu muhtasarı tahrir etmiş, âyet, kavl ve şiirlerin yer ve sahiplerini tespit edip fihrist çalışmasıyla birlikte neşre hazırlamıştır. Eser MŞMSUH gözetiminde Mektebetü'r-rüşd tarafından 1427'de yüz atmış üç sahife halinde basılmıştır.

4) *Şerhu'l-Belâga min Kitâbi Kavâ'idü'l-Lügati'l-Arabiyye*: Nahiv, sarf ve belagat gibi, dil bilgisi kitaplarını şerh, ta'lik ve ihtisar çalışmalarıyla ilim talebelerine sunan İbn Useymîn; Hıfînî Nâsîf başta olmak üzere bir komisyonun eseri olan *Kavâ'idü'l-lügati'l-Arabiyye: fî'n-nahv ve's-sarf ve'l-belâga li't-telâmîzi'l-medârisi's-sâneviyye* isimli kitabı Uneyze'de şerh etmiştir. Eser MŞMSUH tarafından 1434 tarihinde Riyad'da üç yüz doksan bir sahife olarak basılmıştır.

5) *Şerhu Elfîyyeti İbn Mâlik*: İbn Useymîn Uneyze'deki el-Camiu'l-Kebîr'de okuttuğu şeri ilimler içinde temel sarf, nahiv ve belagat kitaplarını şerh ederdi. Bu minvalde Ebû Abdillâh Cemâleddîn Muhammed b. Mâlik'in (672/1274) sarf ve nahiv ilminde meşhur manzum eseri *Elfîyye*'sini şerh etmiştir. MŞMSUH tarafından İbrâhim b. Muhammed ed-Dübeyyân'a eseri yayına hazırlama görevi tevdi edilmiş ve eser Riyad'da Mektebetü'r-rüşd yayınlarınca 1434 tarihinde basılmıştır. Eser üç cilt olup, toplam sahife adedi bin dokuz yüz yirmidir.

6) *Şerhu Nazmi Kavâ'idü'l-İ'râb*: Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm'ın (ö.761/1360) *Kavâ'idü'l-İ'râb*'nı Muhammed b. Abdillâh b. Zahîre eş-Şâfîî nazma çevirdiği eseri İbn

Useymîn Uneyze’de 1414 senesinde derslerinde şerh etmiştir. Yalnız eserin tamamını şerh edememiştir. MŞMSUH eseri yayına hazırlayıp 1438’de Kasım’de doksan beş sahife halinde neşretmiştir.

I.2.2.8. Muhtelif Alanlardaki Eserleri

1) *et-Ta’lîk alâ Mukaddimetü’l-Mecmû’*: Muhaddis Muhyiddîn Ebû Zekerıyyâ en-Nevevî (ö.676/1278) *Mukaddimetü’l-Mecmû’*’unda ilim talebelerinin takınması gereken ahlak, hocalarına karşı göstermeleri gereken saygı ile ilmin şerefi, fazileti ve fetva verirken müftînin adabı gibi, konularda kıymetli öğütlerde bulunmuştur. İbn Useymîn de öğrencilerinin üstün faziletlerle donanmaları için gayret sarf etmiş, bu hedef doğrultusunda mezkûr eser üzerine 1417 senesinde değerli bir ta’lik gerçekleştirmiştir. MŞMSUH ilgili eseri yayına hazırlayarak 1436 yılında Kasım’de dört yüz otuz altı sahife halinde basmıştır.

2) *et-Ta’lîk alâ Risâleti Rafî’l-Esâtîni fî Hükmi’l-İttisâli bi’s-Selâtîn*: Temel eser Muhammed b. Ali eş-Şevkânî’nin (ö.1250/1834) başkasına muhtaç olmaya iten bazı davranışların kınandığı, yönetici, devlet erkanı, hakim, ve ilim ehlinin beytûlmalden ücret alabileceği, yöneticilerin vazifeleri, idarecilerin adalet ve zulümle ilgili uygulamaları ile yönetici ve halk münasebetlerini deneme tarzında sunulduğu zengin içeriğe sahip bir eseridir. Talebelerinin sahih bir ahlaki anlayış üzerine yetişmesini isteyen İbn Useymîn bu sahada belirtilen eseri onlara 1417’de okutmuş ve eser üzerine bir ta’lik gerçekleştirmiştir. MŞMSUH çizilen amaç doğrultusunda ilgili ta’liki gerekli çabayı göstererek yayına hazırlamıştır. Eser 1430 yılında Riyad’da Medârü’l-vatan li’n-neşr kırk yedi sahife olarak yayımlanmıştır.

3) *Ma’ Ricâli’l-Hısbe: Tevcihât ve Fetâvâ*: “Hısbe” terim olarak İslam toplumunda emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i ani’l-münker vazifesinin belirli gruplarca yürütüldüğü veya ümmet arasında iktisadi ve ticari işlemlerin doğru bir şekilde tatbik edilmesini sağlayan bir araçtır. İbn Useymîn kendi bölgesindeki emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i ani’l-münker vazifesini yerine getiren hısbe memurları ile her ay bir araya gelir, onların sorunlarını dinler ve bu alana ait bir kitap seçilip okunurdu. MŞMSUH’nin direktifleriyle ilgili ses kayıtları Muhammed b. Abdurrahmân en-Nûşân tarafından çözülüp yayına hazırlanmıştır. Hısbe alanındaki fetvalar ise İbn Useymîn’in kaleminden çıkmış ve Fehd b. Nâsır es-Süleymân’ın çalışmasıyla yayına hazırlanmıştır. İki yüz altmış altı sayfalık eser müessesinin kendi yayınları arasında basılmıştır.

4) *et-Ta’lîk ale’s-Siyâsati’s-Şer’iyye fî Islâhi’r-Râ’î ve’r-Ra’iyye*: Muhammed b. Sâlih el-Useymîn’in, İbn Teymiyye’nin belirtilen kitabı üzerine 1414 yılında el-Câmiu’l-Kebîr’de

verdiği derslerde yaptığı bir ta'likdir. İbn Useymîn'in talebelerinden Sa'd b. Matar el-Uteybî'nin katkılarıyla yayına hazırlanıp MŞMSUH'nin tevcihiyle Medârü'l-vatan li'n-neşr yayınlarından 1427 yılında beş yüz dört sahife olarak Riyad'da basılmıştır.

5) *Şerhu Hilyeti Tâlibi'l-İlm*: İbn Useymîn ders halkaları ve ilmi meclislerinde ahlaki açıdan en iyi meziyetlerle bezenmeleri için öğrencilerini yönlendirmiş ve Bekir b. Abdillâh Ebû Zeyd'in⁴⁴⁵ *Hilyetü tâlibi'l-ilmi*'ni Uneyze'de 1415 ila 1416 yıllarında şerh ederek okutmuştur. Eser MŞMSUH'nin kendi yayını olup, 1434'te Riyad'da dört yüz iki sahife halinde basılmıştır.

6) *et-Ta'lik alâ Mîmiyyeti İbn Kayyım*: Uneyze'de el-Câmiu'l-Kebîr'de İbn Useymîn'in ahlâkla ilgili mevâiz, irşat ve nasihatlere dair yaptığı derslerden birisi de İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (ö.751/1350) *el-Manzûmetü'l-Mîmiyye*'sini şerh etmesidir. MŞMSUH'nin direktifleri doğrultusunda, Musâ'd b. Abdillâh es-Selmân eseri yayına hazırlamış ve kitap 1429'da Riyad'da basılmıştır. Ta'lik yetmiş yedi sahifedir.

7) *el-Hilâfû beyne'l-Ulemâ Esbâbühû ve Mevkîfünâ minhâ*: Gerek ilmi meclislerde gerekse medya organlarında serdedilen farklı görüşlerin, kaynakları bilmeyen umum nezdinde şüphe oluşturmaları sebebiyle İbn Useymîn ihtilaf konusunu ele almış ve yedi maddede ulemâ arasındaki ihtilafların sebebini zikrettikten sonra kendi duruşunu beyan etmiştir. Kitapçık Dârü'l-vatan li'n-neşr tarafından 1423'te basılmıştır. MŞMSUH'nin kırk sayfalık baskısı ise Medârü'l-vatan li'n-neşr'e aittir. Eserin başka yayınevlerince yapılmış baskısı mevcuttur.

8) *es-Sahvetü'l-İslâmiyye Zavâbit ve Tevcihât*: Ali b. Hüseyin Ebû Levz'in ilk yayına hazırlamasının ardından ilk kez 1414 tarihinde basılan kitabın bundan sonra da pek baskısı yapılmıştır. MŞMSUH nezdinde tekrar asıl nüsha ile karşılaştırılmasının akabinde Dârü'l-vatan li'n-neşr yayınlarınca Riyad'da 1426'da yüz seksen beş sahife halinde basılmıştır.

9) *el-Müntekâ min Ferâdi'l-Favâi'd*: İbn Useymîn eserin mukaddimesinde belirttiğine göre, ezberlenmesi ve unutulmaması gereken bazı önemli meseleleri rast geldikçe "Ferâidü'l-fevâid" ismiyle not alıyordu. Bu notlarından çeşitli seçmeler yaptığı risalesine *el-Müntekâ min ferâdi'l-favâi'd* ismini vermiştir. Tefsir, hadis, akaid, fıkıh gibi, başlıklarda ele aldığı notların tamamı iki yüz doksan üçtür. Eser Dârü'l-vatan li'n-neşr yayınları tarafından 1424 yılında Riyad'da basılmıştır.

⁴⁴⁵ Suûdî Arabistan'da çağımızda te'lif, tahkik ve tetkik çalışmaları ile yeni gelişmeler ve çağdaş fıkıh konularında temayüz etmiş, adalet bakanlığı yapmış, Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî'ye bağlı olan el-Mecmeu'l-Fikhi'l-İslâmî kurul üyeliği ve Suûd Adalet Meclisi üyeliğinde bulunmuş ve 1429 tarihinde vefat etmiş çağdaş bir alimdir. Bkz. Nebzetün Muhtasaratün an Sîreti Faziletü's-Şeyh Bekir b. Abdillâh Ebû Zeyd, <http://www.saaidd.net/Warathah/1/bkar.htm> (Çevrimiçi Tarihi:31 Ocak 22).

10) *Kitâbü'l-ilm*: İbn Useymîn'in ilim konusunda yazdığı kıymetli bilgileri içeren risalelerle, aynı konuda verdiği fetvaları içeren, İslâm edebiyatı mirasına kazandırılmış değerli bir yapıttır. Eser gerek MŞMSUH ve gerekse diğer yayınevlerinde pek çok kez basılmıştır.

11) *Risâletün fi'l-Ezkâr*: İbn Useymîn'in bir Müslümanın günlük yaptığı eylemler, abdest, namaz, zekât, oruç, hac gibi, ibadetler, ara sıra karşılaşılan arızı durumlardaki dualar/zikirler ile ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) salavatın ele alındığı bir risaledir. MŞMSUH ile eserin 1435 yılında Riyad'da seksen sekiz sahife olarak ikinci baskısı yapılmıştır.

12) *Risâletün fi'd-Da'veti il'Allâh*: Allah resullerinin bir makamı olan da'vet risâlesinde İbn Useymîn; da'vetin vucubiyyeti, da'vetin vasıtaları ve yapılış şekli, Allah'a da'vet alanları, da'vetçinin özellikleri ve da'vetin başarısı için sebepleri irdelemektedir. Kitap MŞMSUH nezdinde Medârü'l-vatan li'n-neşr tarafından basılmıştır.

13) *Hukûkûn De'at İleyhê el-Fıtratü ve Karrarathê eş-Şerîa'*: İbn Useymîn bu kitapta hakkullâh'tan başlamak üzere gayr-i müslim'in hukukuna kadar on kısımda hak kavramını ele almıştır. Eser Muhammed Amr Abdüllatîf'in tahkiki ile Mektebetü't-tevî'yeti'l-İslâmiyye li ihyâi't-türâsi'l-İslâmî tarafından 1409 yılında fihristsiz yayımlanmıştır. MŞMSUH'nin fihristli kendi baskısı da yapılmıştır.

14) *Mekârimu'l-Ahlâk*: Eserin aslı İbn Useymîn'in Uneyze Bilimler Akademisi'nde "husnû'l-huluk" başlığında verdiği konferanstır. Halid Mustafâ Sâlim Ebû Sâlih'in yayına hazırlamasıyla 1417'de *Mekârimu'l-Ahlâk* ismiyle neşredilmiştir. MŞMSUH'nin yeniden basım çerçevesinde yaptığı baskı ise Riyad merkezli 1428 tarihli olup, Medârü'l-vatan li'n-neşr'e aittir.

15) *Zâdü'd-Dâ'iyeti il'Allâh*: İbn Useymîn risalesinde Allah yoluna davet eden kişinin altı özelliğini açıklamaktadır. Eseri yayına Fehd b.Nâsır es-Süleymân hazırlamıştır. Eserin daha eski baskısı Dârü'l-vatan li'n-neşr'e aittir. MŞMSUH'nin yeni baskısı ise Dâru's-süreyyâ'dan çıkmıştır.

16) *Min Müşkilâti's-Şebâb*: Bugünün gençlerinin yarının yetişkinleri olduğunu söyleyen İbn Useymîn; ümmetin gelecek nesilleri olarak gördüğü gençlerin sorunlarını, buhranlarını, onları ifsat eden düşünce ve eylemleri dile getirerek öne sürdüğü eylem ve fikirleriyle gençleri hayra ve kurtuluşa vesile etmektedir. Eser Riyad'da 1429 tarihinde MŞMSUH eliyle basılmış olup kırk altı sahifedir.

17) *Te'âvünü'd-Dü'âti ve Eserühû fi'l-Müctema*⁴⁴⁶: Riyad'da İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi Usûlü'd-dîn Fakültesinde İbn Useymîn'in 02. Rebû's-sânî.1410 tarihinde Çarşamba günü davetçilerin vasıfları hakkında verdiği bir konferanstır. Eserin eski basımları olmakla birlikte MŞMSUH'nin fihristli Medârü'l-vatan baskısı elli altı sahifedir.

18) *Fetâvâ Havle't-Tekfîri ve'l-Hukmi bi Gayri mâ Enzelallâh*: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî'nin *Fitnetü't-Tekfîr*'ine ta'lik yazmıştır. Aynı esere Abdülazîz Abdullâh b. Bâz ise bir takriz yazmıştır. Ali b. Hüseyin Ebû Levz tarafından yayına hazırlanmış olan ve yüz elli iki sahife olan eserin ikinci baskısı Dâru İbn Huzeyme li'n-neşr ve't-tevzî tarafından 1418/1997 senesinde Riyad'da yapılmıştır.

Gerek kendi tahriri ve gerekse öğrencilerinin katkısıyla İbn Useymîn'in matbu eser sayısı yüz yetmiş sayısının üzerine ulaşmıştır.

I.2. İbn Useymîn'in Tefsir Metodu

I.2.I. İbn Useymîn'in Tefsir İlmine Yaklaşımı

Nitekim İbn Useymîn'in ne derece bir ilmî müktesebata sahip bir âlim olduğu yukarıda değerlendirdiğimiz eserlerinin hacminden ve çeşitliliğinden anlaşılmaktadır. Fıkıh, hadis, kelâm, usul, filoloji gibi alanlarda sahip olduğu ilmi onun Kur'an tefsirine katkı sağlamaktadır. Ayrıca, müfessir, tefsir ilminin arka planını teorik olarak inşa ederek tefsire kapsamlı bir yaklaşım sergilemiş ve sonrasında bunu pratiğe dökmüştür. Tefsir ve Kur'an ilimlerine dair görüşlerini açıkladığı bir "mukaddime" yazmıştır. Gerek bu mukaddimesinde ve gerekse diğer eserlerinde İbn Useymîn Kur'an tefsirine dair bakış açısını ortaya koymuştur. Müfessir, tefsir yöntemi olarak Selefi tefsir metodolojisinin Kur'an tefsirinde en doğru yöntem olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda Kur'an tefsirinde, Selefi tefsir metodolojini uygulamış olup kelâm, ahkâm, dil ve tefsir üslup özellikleri açısından Selefi mezhebinin usul ve görüşlerini ispat etmiştir.⁴⁴⁷ İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye gibi, Selefi akımının önemli temsilcilerin Selefi tefsir anlayışlarını tercih etmiştir.

Diğer yandan, İbn Teymiyye takipçisi olması sebebiyle Kur'an'da mecaz olgusunu reddeden İbn Useymîn, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili lafızları zâhirî ve hakiki anlamda tefsir etmiştir. Allah'ın sıfatlarının yorumlanmasında; sıfatların anlamlarını ve keyfiyetini Allah'a havale eden selevin mezhebini reddetmiş, gerçek tefvîz akîdesinin sıfatların anlamlarının

⁴⁴⁶ Bkz. Velid, *el-Câmi'*, s.147-164; Ahmed el-Büreydî, *Cühûdü's-Şeyh İbn Useymîn*, s.42-54.

⁴⁴⁷ Bkz. İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, "Mukaddime", s.5-70; a.mlf., *Usûlün fi't-Tefsîr*, 23-30.

bilinmesi olduğunu iddia etmiştir. Üstelik sıfatların anlamlarının bilinmesinin; ashap, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn metodolojisi olduğunu savunmuştur.

İbn Useymîn, Zikr-i Hakîm'in anlaşılması için sahip olduğu ilm-i müktesebat ile mücehhez olarak mecîd Kur'an'ı tefsir etmiştir. Tefsir ilminin, en asil ve en şerefli ilim olduğunu ifade ederek, tefsiri kavram olarak "Cenab-ı Hakk'ın sözlerinin manalarını açıklamak."⁴⁴⁸ diye tanımlamıştır. Tefsir ilminde usulün önemine vurgu yaparak, bu disiplinin Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamak için üstlendiği role vurgu yapmıştır. İbn Useymîn, Kur'an'ın, eşsiz pek çok âyet ve âyetler bütünü olduğunu, her bir âyet içinde başka âyetlerin bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre, sadece Allah'ın, gönlünü iman ve amel ile açtığı kişilere bu âyetleri anlama kabiliyeti verilir.⁴⁴⁹

İbn Useymîn'in Kur'an tefsiri konusundaki görüşlerini dayandığı ilkelerden birisi, Kur'an'ın manalarına ulaşmak için Kur'an'ın lafızlarında tedebbür etmektir. Nitekim ona göre, Kur'an'ın indiriliş hikmetinin beyan edildiği âyetlerde düşünme ve öğüt almanın vurgulanması⁴⁵⁰ önemli bir referanstır. O, tedebbür kelimesini "Kelimelerin anlamlarına ulaşmak için düşünmektir."⁴⁵¹ ifadesiyle açıklamıştır. Onun yaklaşımına göre, Kur'an'ın asıl indiriliş sebebi onun âyetlerinin araştırılması ve fehmedilmesidir. İbn Useymîn "Tedebbür onun manalarına ulaşmak için lafızlarda düşünmektir. Eğer bu olmaz ise o takdirde Kur'an'ın indirilmesindeki hikmet yok olur ve sadece tesiri olmayan lafızlara dönüşür."⁴⁵² demektedir. Bu bağlamda İbn Useymîn tefsir faaliyetine tedebbür perspektifinden bakmış ve Kur'an âyetlerinin tefekkür edilmesini Kur'an'ı anlamının önemli bir unsuru kabul etmiştir.

Kur'an tefsirinde İbn Useymîn'in bir diğer dikkat çeken görüşü, Kur'an'ın araştırılmasının emredildiği âyetleri referans göstererek Kur'an tefsirini öğrenmenin farz olduğunu dile getirmesidir. Ona göre, tefsir ilmini bilmek, ya farz-ı ayın ya da farz-ı kifâyedir. Kur'an sadece ibadetlerde okunması için değil, bilakis okunup, ilim ve amel bakımından tatbik edilmek için inzal olunmuştur. Ona göre, selef-i sâlihîn, Kur'an'ın lafız ve manalarını öğrenme konusunda titizlik göstermeleri, Kur'an'la ilgili bu irtibatlarını düzenli olarak

⁴⁴⁸ İbn Useymîn, *Usûlün fi't-Tefsîr*, "Mukaddime" s.3.

⁴⁴⁹ Bkz. İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: I, s.349.

⁴⁵⁰ Sâd 38/29; Muhammed 47/23.

⁴⁵¹ İbn Useymîn, *Usûlün fi't-Tefsîr*, s.23.

⁴⁵² İbn Useymîn, *Usûlün fi't-Tefsîr*, s.23.

sürdurmeleri ve onunla amel etmeleri, ashabın Kur'an'ın anlaşılmasını vacip görmelerinin bir ifadesi olarak anlaşılır.⁴⁵³

İbn Useymîn'e göre, bilginler tarafından Kur'an tefsiri gibi, önemli bir ilmin insanlara yazılı veya sözlü yöntemlerle aktarılması gerekir. O, bu konuda âlimlere sorumlulukların düştüğü kanısındadır. İbn Useymîn'in anlayışında, Kur'an'da bildirilen tebyin/تبیین ancak Kur'an'ın lafız ve manalarının öğrenilmesi ile gerçekleşir. Bu esaslar yerine getirilirse Kur'an tefsir edilmiş olur. Yine ona göre, Kur'an tefsirini öğrenmenin amacı övgüye layık hedeflere ve ulvi semerelere ulaşmaktır. Bu da onun haberlerine inanmak, ondan istifade etmek, Allah'ın istediği şekilde onun ahkâmını uygulamaktır. Ayıca İbn Useymîn Kur'an tefsiri söz konusu olduğunda kişinin yükleneceği misyona da dikkat çekmektedir. Bunun için Kur'an'ı tefsir eden birisinin, Allah'tan gelen bir söze mütercim olduğunun bilincinde olması ve bilmeden Allah adına bir söz söylemenin sorumluluğunu yüklenmesi ve bunun sonuçlarını göz önünde tutması gerekmektedir.⁴⁵⁴

İbn Useymîn'in tefsir ilmiyle ilgili yaklaşımı, özellikle akîde konusunda ön plana çıkmaktadır. Ona göre, her ne kadar lügavi ve veya fıkhi açıdan faydalı olsa da Allah'ın isim ve sıfatlarında te'vile giden tefsirlerden kaçınılmalıdır. İbn Useymîn'e göre, örneğin el-Keşşâf belagat ve dil açısından eşsiz özelliklere sahiptir. Ancak Zemaşerî'nin bu tefsiri itizali düşünceler barındırmaktadır. Üstelik Zemahşerî, tefsirinde itizali düşünceleri çok dakik bir şekilde işlemiştir.⁴⁵⁵ Özellikle Allah'ın isim ve sıfatları gibi, temel akîde konularındaki tefsir yöntemi, İbn Useymîn'in, tefsire bakış açısını belirleyen bir ilke olmuştur.

İbn Useymîn, Kur'an tefsiri konusunda ilk başvurulacak kaynağın rivayet tefsiri olduğu görüşünü benimsemektedir. Bu bağlamda İbn Useymîn'in en değerli saydığı rivayet tefsiri İbn Cerir et-Taberî'nin tefsiridir. Fakat İbn Useymîn, İbn Cerir'in tefsirini sıhhat açısından sahih, hasen ve zayıf rivayetler içermesi sebebiyle eleştirmektedir. Diğer yanda İbn Useymîn, İbn Cerir et-Taberî'nin tefsirinde sahih olanlar dışında rivayetlere yer vermesinin çeşitli amaçlar taşıyabileceğini ifade eder. Ona göre, Taberî'nin tefsirindeki rivayetlerin sıhhati konusunda yapılacak değerlendirmelerle durum vuzuha kavuşabilir. İbn Useymîn'in bu yaklaşımı, tefsirde sahih rivayetlerin kullanılmasının gerekli olduğu düşüncesini yansıtmaktadır.⁴⁵⁶

⁴⁵³ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s. 381.

⁴⁵⁴ Bkz. İbn Useymîn, **Usûlün fi't-Tefsîr**, s.23-24.

⁴⁵⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.382.

⁴⁵⁶ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.383.

Tefsirler içinde İbn Useymîn'in değerli bulduğu tefsirlerden bir diğeri de İbn Kesîr'in tefsiridir. İbn Useymîn, İbn Kesîr'in tefsirini "rivayet ve teorik bir tefsir" olarak ifade etmektedir. Ancak İbn Useymîn, İbn Kesîr'i, tefsirindeki isrâiliyyât yaklaşımından dolayı eleştirmektedir. İbn Kesîr'in, bazı isrâiliyyât ve kıssalar hakkında görüşünü belirtmediğini ifade eder. İbn Useymîn'in muteber gördüğü tefsirlerden bir diğeri de Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine dayanan Şinkî'tin tefsiridir. İbn Useymîn'in yaklaşımında bir diğer muteber tefsir ise Kur'an'ın ahkâmını değerlendiren Kurtubî'nin tefsiri *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* gibi, tefsiridir. Ancak İbn Useymîn, çağımızda yazılan pek çok tefsiri bir âyet üzerine çok sayıda yorum içermesi sebebiyle eleştirmektedir. Ona göre, bu yorumların çoğu gerekli değildir.⁴⁵⁷

Nitekim İbn Useymîn'in tefsir metodolojisi Selefi tefsir geleneğine uygun olarak belli bir statü dahilinde sıralanır. İlk önce, Kur'an'ın kendi içinde Kur'an'la tefsir edilmesine dayanır. Ardından Kur'an sünnetle tefsir edilir. Daha sonra sahâbe kavli gelmektedir. Akabinde tâbiîn ve tebe-i tâbiîn görüşlerinin incelenmesini içerir. Bunları, Arapça dil bilgisine veya siyak-sibaka göre tefsir etmek takip eder. İbn Useymîn'e göre, sahâbe tefsirinde, özellikle İbn Abbâs, İbn Mesûd gibi, tefsirde söz sahibi olan fakih sahâbeler ön plana çıkar. Tâbiîn içinde ise tefsiri sahâbeden alan Mücâhid gibi, tâbiînün büyükleri gelir.⁴⁵⁸ Anlaşılan o ki Selefi doktrininde, İslam'ın temel kaynaklarına olan bağlılık ve tefsirin doğru anlaşılması için bu sıralamaya riâyet edilmesinin gerekli görülmektedir. İbn Useymîn rivayet ve dirâyet tefsiri bağlamında Kur'an tefsirinde izlenilecek usulle ilgili çeşitli ilkeleri savunmaktadır.

İbn Useymîn'e göre, tefsirde ihtilaf yaşandığında, öncelikle rivayet unsurları çerçevesinde anlam ilişkilerine başvurmak gerekmektedir. Bu nedenle İbn Useymîn, ihtilaf durumunda önce Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesi ilkesini vurgular. Daha sonra sırasıyla, sünnete, ardından sahâbelerden fakih olanların kavline ve sonrasında tâbiînün büyüklerinin görüşlerine başvurulmalıdır. Ona göre, örneğin "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ/Onlara karşı gücünüz yettiğince kuvvet hazırlayın" âyeti Hz. Peygamber tarafından "الرَّمِي/atış" olarak tefsir edilmiştir. İbn Useymîn'in yaklaşımına göre, bu atış her çağın özelliklerine göre belirlenecek bir durumdur. Bu bağlamda İbn Useymîn, rivayet unsurları dikkate alınmaksızın sadece lügavî tefsirle Kur'an'ın tefsir edilmesini yanlış bulmaktadır. Bu şekilde bir tefsir yaklaşımın kati şekilde hatalarla sonuçlanacağını düşünmektedir.⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.384.

⁴⁵⁸ Bkz. İbn Useymîn, **Usûlün fi't-Tefsîr**, s.25-28; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s.384.

⁴⁵⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.385.

Diğer yandan İbn Useymîn, Kur'an âyetlerinin manalarının geniş olması sebebiyle bir âyetin birden fazla mana taşıyabileceği gerçeğine dikkat çeker. Ona göre, bir âyetin birkaç farklı anlama gelebilmesi mümkündür. Nitekim ashap ve tâbiîn tarafından dile getirilen bir anlam, âyetin diğer muhtemel anlamalarından sadece biridir. Ancak İbn Useymîn, yapılan tefsirin ashap ve tabiîn tefsiriyle çatışmamasının önemli olduğunu belirtir.⁴⁶⁰ Neticede İbn Useymîn'in bu yaklaşımı, tefsir ilminde farklı görüşlerin meşru olduğunu ancak bu görüşlerde İslam'ın ilk nesillerinin anlam dünyasının kapsamından dışarı çıkılmaması gerektiğini vurgulamaktadır.

İbn Useymîn'in tefsir yaklaşımında dikkat çeken bir diğer prensip Kur'an'ın bazı âyetlerinin açık ve net olduğu durumlarda özel bir tefsire gerek olmadığı görüşünü yansıtır. Bu yaklaşım, Kur'an'ın bazı hükümlerinin anlaşılır olduğunu ve dolayısıyla bu tür âyetlerin tefsir edilmesinde ayrıca bir tefsire gerek olmadığını savunur. Örneğin İbn Useymîn, abdestle ilgili hükümleri açıkça beyan ettiği için Mîade sûresi 6. âyetinin ayrıca bir tefsire gereksinim duymadığını belirtir.⁴⁶¹

Müfessirin bir başka tefsir ilkesi, bir âyetin muhtemel anlamları arasında tercih yaparken “zâhir” olanın öncelikli kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Eğer bir âyetin açık anlamı ile gizli anlamı birebirine denkse yine zâhir olan anlam tercih edilmelidir. Ona göre, örneğin “بَيْنَ يَدَيْهِ مَبْسُوطَتَانِ/Bilakis, O'nun iki eli açıktır.”⁴⁶² âyeti iki anlama da muhtemeldir. Ancak bunlardan biri ikincisine göre, daha açıktır. Zâhir olan anlam Allah'ın alıp tuttuğu hakiki iki elidir. İbn Useym'in'in yaklaşımına göre, âyet aynı şekilde “القوة/kuvvet” anlamına da gelmektedir ancak bu anlam açık olmadığı için tercih edilmemektedir. Diğer yandan İbn Useymîn'e göre, bir âyet birbiriyle çelişmeyen farklı anlamlar içermesi durumunda bu âyetin her iki manaya hamledilmesi mümkün görünmektedir. Eğer iki anlam arasında çatışma hasıl olarsa bu durumda dışardan bir kanıt aramak gerekmektedir.⁴⁶³

İbn Useymîn, bir âyetin iki farklı anlama muhtemel olmasına “وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ”⁴⁶⁴ âyetindeki “إِذَا عَسْعَسَ” lafzını örnek verir. Bu lafız “أَدْبَرَ/geçti” anlamına geldiği gibi, “أَقْبَلَ/geldi” anlamına da gelmektedir. Bu durumda âyet her iki anlama da hamledilebilir. Ancak “وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ” âyetindeki “الْقُرُوءَ” lafzı “temizlik” anlamına geldiği gibi, “hayz” anlamına da

⁴⁶⁰ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.385.

⁴⁶¹ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.385.

⁴⁶² Mâide 5/64.

⁴⁶³ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.386.

⁴⁶⁴ Tekvîr 81/17.

gelmektedir. İbn Useymîn'e göre, bu iki farklı mana birbirine zıt anlamlar içermektedir ve birisini tercih etmeye imkân vermemektedir. Ancak sünnete, Arap diline veya başka bir harici bir delile başvurulmadıkça tercih yapılamaz. Bu durumda İbn Useymîn'in tefsir metodolojisine göre, bir âyetin farklı anlamları arsında bir tercih yapmak gerekiyorsa bu tercih için sünnet, Arap dili gibi, harici delillere başvurulmalıdır.⁴⁶⁵

İbn Useymîn'e göre, Kur'an'ın salt re'y ile yorumlanması kişinin kendi inançları ve görüşlerine dayanarak Kur'an'ı yorumlaması anlamına gelir. Hatta bazı fakihlerin Kur'an'ı kendi görüşleri doğrultusunda yorumladıklarını iddia eder. İbn Useymîn'e göre, Kur'an'ın salt re'y ile yorumlanması şeriatın ruhuna aykırıdır. Bu yaklaşım kişinin, şârinin yerine kendi görüşlerini koyması anlamına gelir. İbn Useymîn, Kur'an'ın bu şekilde yorumlanmasını sözün çarpıtılması olarak değerlendirir. Ona göre, bir delil olmadan lafzın zâhirinden dönülmesi sözün gerçek anlamından çarpıtılmasıdır.⁴⁶⁶

İbn Useymîn'in tefsir metodolojisi ve kaynakları üzerine yaptığımız bu genel değerlendirmeden sonra bu aşamada onun tefsir anlayışı ve yöntemleri hakkında detaylı analiz ve değerlendirme sunmayı hedeflemekteyiz. İbn Useymîn'in Selefi tefsir metodolojisi ve kaynakları analiz edilirken ilk önce ilgili kavramlar Kur'an ilimleri açısından genel olarak değerlendirilecek ve daha sonra İbn Useymîn'in tefsir metodu tahlil edilecektir.

1.2.2. Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir Etmesi

Allah Teâlâ Kur'an'ı apaçık bir Arapça ile indirmiştir.⁴⁶⁷ Yine o, öğüt alıp düşünmek için insanlara indirilen⁴⁶⁸ hikmetli ve her şeyi açıklayan bir Kitap'tır.⁴⁶⁹ Kelâmullahın âyetleri muhataplarına tafsilatlı şekilde⁴⁷⁰ ve bir zihin yapısı inşa edecek öğreti ile⁴⁷¹ açıklanmıştır.

İlmin temel kaynağının Kur'an olduğunu ve yüce Kitab'ın öncekilerin ve sonrakilerin ilmiyle dolu olduğunu vurgulayan İbn Mesûd: "Kim ilim öğrenmek isterse Kur'an'a yönelsin, şüphesiz öncekilerin ve sonrakilerin ilmi ondadır."⁴⁷² demiştir. Nitekim İbn Mesud'un

⁴⁶⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I. s.386-388.

⁴⁶⁶ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.388-390.

⁴⁶⁷ Şuarâ 26/195.

⁴⁶⁸ Bakara 2/221.

⁴⁶⁹ Yâsîn 36/2; Neml 27/1.

⁴⁷⁰ Tevbe 9/11.

⁴⁷¹ En'âm 6/105.

⁴⁷² Bkz. Saîd b. Mansûr, **es-Sünen**, V, thk. Sa'd b. Abdillâh b. Abdilazîz Âlu Humejd, y.y., Dâru's-sumey'î li'n-neşr ve't-tevzî', 1417/1997, C: I,s.7.(No.1); Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, **el-Câmi'**

Kur'an'ın önceliğini vurgulayan bu sözü konuya ışık tutması açısından değerli bulunmuş ve pek çok ulûmü'l-Kur'an sahibi tarafından zikredilmiştir.⁴⁷³

Malumdur ki Kur'an muhataplarına çeşitli ifade biçimleri ve dil üsluplarıyla hitap eder. Kur'an'ın pek çok âyeti mücmel-mübeyyen, umum-husus mutlak-mukayyed, muhkem ve müteşâbih gibi, çeşitli türlerde ifadeler içerir. Bu durum Allah kelâmının iç bütünlüğü ve ifade özelliğini yansıtır. Kur'an'ın üslup özelliklerinden olan bu ifade tarzlarının diğer Kur'an pasajlarıyla birlikte düşünülmesi gerekir. Çünkü Kur'an'daki mücmel bir âyet başka yerde tebyîn edilirken, mutlak veya umûm olan bir lafız bir başka yerde takyîd veya tahsis edilmiş olabilir. Örneğin Mâide sûresindeki “*İhramlı iken avlanmayı helal saymamak üzere (aşağıda) size okunacaklar dışında kalan hayvanlar, sizin için helâl kılındı.*”⁴⁷⁴ âyetindeki *إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ* kısmı yine Mâide sûresindeki “*Ölmüş hayvan size haram kılındı.* / *حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيِّتَةُ*” âyeti ile beyan edilmiştir. Yine Hz. Peygamber'in ashabına; “*İman edenler ve imanlarına bir zulüm bulaştırmayanlar.../الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ*”⁴⁷⁵ âyetindeki “zulmü” *إِنَّ الشَّرَّكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ*” âyeti ile tefsir ederek bu zulmün şirk olduğunu söylemesi⁴⁷⁶ mücmelin tebyin edildiğine dair bir diğer örnektir. Bir başka yerde “*وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ*” *Târik nedir bilir misin?*” âyeti onun peşinden gelen *النَّجْمُ الثَّاقِبُ* / *O (ışığıyla karanlığı) delen yıldızdır.*”⁴⁷⁷ âyeti ile tebyin edilmiştir.⁴⁷⁸

Şinkîti, Allah'tan başka Kelâmullahı en iyi bilen kimsenin olamayacağı gerçeğinden hareketle tefsir çeşitleri içinde âlimlerin icma ettiği en şerefli ve en kıymetli tefsirin Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri olduğu görüşünü taşımaktadır.⁴⁷⁹

Bunun için İbn Useymîn, Kuran'ın manalarını en iyi şekilde onu indiren Allah Teâlâ bileceği için Kur'an'ın ilk önce kendi içinde tefsir edilmesi gerektiği görüşündedir. Bunun için tefsirinde ilk merci saydığı Kur'an'ın Kur'an ile tefsirine önem vermiş ve âyetlerin

Şu'abü'l-îmân, XXIV, thk. Ali Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, y.y., Mektebetü'r-rüşd – ed-Dâru's-Selefiyye bi Bombay, 1423/2003, C: III, s.347 (No.10808).

⁴⁷³ Bkz. ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, “Mukaddimetü'l-müellif”, s.7; Abdurrahmân b. Ebî Bekir Celâleddîn **es-Suyûtî**, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an**, I-IV, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l-küttâb, 1394/1974, C: IV, s.28; ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, C: II, s.351.

⁴⁷⁴ Mâide 5/1.

⁴⁷⁵ En'am 6/82.

⁴⁷⁶ Mennâ' b. Halîl el-Kattân, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Mektebetü'l-meârif li'n-neşr ve't-tevzî, 1421/2000, s.346.

⁴⁷⁷ Târik 86/1,2

⁴⁷⁸ ez-Zürkânî, **Menâhilü'l-irfân**, C: II, s.12.; Diğer örnekler için bkz. Fehd, **Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s.152.; Buhârî, **Sahîh**, “Tefsîr” 75 (N0: 4574).

⁴⁷⁹ eş-Şinkîti, **Edvâü'l-Beyân fî îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân**, “Müellifin mukaddimesi” C: I, s.8.

yorumlanmasında bu metodu yoğun bir şekilde kullanmıştır.⁴⁸⁰ İbn Useymîn: “Her ne kadar Kur’an’ın âyetleri mufassal olsa da Kur’an mana ve anlam bakımından tek bir sözdür. Tek bir sözden kastımız yani (âyetlerin) birbiri üstüne bina edilmiş olmasıdır” dedikten sonra bazı müfessirlerin münâsebetü’l-âyâta, diğer bir kısmının ise tenâsübü’s-süvere önem verme sebeplerini Kur’an’ın Kur’an ile tefsir edilmesi kapsamında değerlendirmiştir.⁴⁸¹ Kur’an pasajlarını tefsir formatında birbirleriyle ilintili hale getiren İbn Useymîn, bu pasajlardan elde ettiği çıkarımlarda bir yandan pozitivizmin vahiy eleştirilerine cevap verirken diğer yandan da Selefilğin kelâmî görüşlerini savunmuştur. Dahası Müfessir, bir âyetin tefsirinde pek çok âyet zikretmekle kalmamış ayrıca istişhâd ettiği sayısız âyetin de tefsirini yapmıştır. O, bir âyetin lafız, istikak, mana, hüküm ve konu açısından bir başka âyet veya âyetler grubu ile ilintili olduğu her durumda Kur’an’ı ilk önce içsel anlam açısından yorumlamıştır.⁴⁸² İbn Useymîn’in tefsir metodunda ilk sırada gelen Kur’an’ı Kur’an ile tefsir etme metodunu ilgili örnekleri şöyle sıralayabiliriz:

Örnek 1:

مالك يوم الدين / (O)ödül ve ceza gününün tek hâkimidir.⁴⁸³

Bu âyetin tefsirinde İbn Useymîn iman şartlarından birisi olan ahiret gününün ispatına vurgu yapar. Bu âyeti Kur’an’ın diğer âyetleriyle birleştirerek ve içsel bağlam içinde değerlendirerek tefsir eder. Ona göre, âyetle geçen “din günü/يوم الدين” ifadesi “kıyamet günü” anlamındadır. Bu terkipte yer alan “الدين” lafzı Kur’an’da “amel/العمل ” ve “karşılık/الجزاء ” anlamlarında kullanılır. 1. Amel: Bu anlam Kur’an’da “Ve sizden din olarak İslâm’dan razı oldum.”⁴⁸⁴ âyetinde ifade edilmiştir. Ayrıca “Şüphesiz Allah katında din İslâm’dır.”⁴⁸⁵ âyetinde kullanılmıştır. 2. Karşılık(الجزاء): Bu mana ise “Sen din gününün ne olduğunu bilir misin?”⁴⁸⁶ âyetlerinde ifade edilmiştir. Aynı şekilde yukarıda verilen Fâtiha sûresi 4. âyetle karşılık anlamında kullanılmıştır.⁴⁸⁷

⁴⁸⁰ İbn Useymîn, *Usûlün fi’t-Tefsîr*, s.25.

⁴⁸¹ İbn Useymîn, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm: Sûretü’n-Nisâ*, II, Riyad, Dâru İbni’l-Cevzî li’n-neşr ve’t-tevzi, 1430/2009, C: I, s108.

⁴⁸² Bkz. İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: I, s.82; a.mlf., *Tefsîru Nisâ*, C: I, s.35.

⁴⁸³ Fâtiha 1/4.

⁴⁸⁴ Mâide 5/3.

⁴⁸⁵ Âl-i İmrân 3/19.

⁴⁸⁶ İnfitâr 82/17-18.

⁴⁸⁷ İbn Useymîn, *Ahkâmün mine’l-Kur’ân*, C: I, s.26.

Ona göre, “din gününün sahibi” ifadesi “karşılık gününün sahibi” anlamına gelir. Nitekim kıyamet gününün ceza günü olacağı Gâfir sûresi 15-17. âyetlerinde⁴⁸⁸ belirtilmiştir. Ayrıca, “din gününün sahibi” âyetinde ahiretin ispatı olduğu için ahirete iman etmek gerekir. O gün mutlaka gerçekleşecektir. Nitekim bu ispat diğer Kur’an âyetlerinde açıkça pekiştirilerek ifade edilmiştir: 1) “Sizi sırf boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?”⁴⁸⁹; 2) “Biz, göğü, yeri ve bunlar arasındakileri, oyuncular (iş, eğlencesi) olarak yaratmadık.”⁴⁹⁰; 3) “Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri biz boş yere yaratmadık.”⁴⁹¹; 4) “İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır!”⁴⁹²; 5) “Ey insan! Şüphe yok ki sen Rabbine karşı çaba üstüne çaba göstermektesin; sonunda O’na varacaksın.”⁴⁹³ Böylece İbn Useymîn ahiret gününü ispatına vurgu yapan âyetler arasında bağlantı kurarak, evvela Kur’an’ı kendi iç bağlamında tefsir etmektedir.⁴⁹⁴

Örnek 2:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ / Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.⁴⁹⁵

İbn Useymîn’e göre, âyette geçen “أُمَّةٌ” lafzı “hayra çağıran bir grup” anlamındadır. Ümmet kelimesi Kur’an’da, “topluluk, zaman, önderlik, millet” olmak üzere birkaç farklı anlamda kullanılmıştır. 1. Topluluk: Bu anlam yukarıdaki âyette geçen “Sizden bir topluluk/ وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ” ifadesinde dile getirilmiştir. 2. Millet: Bu mana “Biz atalarımızı bir din üzerine bulduk.”⁴⁹⁶ اِنَّا وَجَدْنَا اٰبَاءَنَا عَلَىٰ اُمَّةٍ/ ” âyetinde bildirildiği gibi, buradaki ümmet lafzı “millet” anlamındadır. 3. Önder: Bu mana “Şüphesiz İbrâhim bir ümmetti.”⁴⁹⁷ اِنَّا وَجَدْنَا اٰبَاءَنَا عَلَىٰ اُمَّةٍ/ ” âyetinde gelmiştir. 4. Zaman: “Belli bir zaman sonra onu hatırladı.”⁴⁹⁸ وَاذْكُرْ بَعْدَ اُمَّةٍ/ ” âyetinde ümmet lafzı zaman anlamındadır.⁴⁹⁹

⁴⁸⁸ Gâfir(Mü’min) 40/15-18.

⁴⁸⁹ Müminûn 23/115.

⁴⁹⁰ Enbiya 21/16.

⁴⁹¹ Sâd 38/27.

⁴⁹² Kiyame 75/36.

⁴⁹³ İnşikâk 84/6.

⁴⁹⁴ İbn Useymîn, **Ahkâmün mine’l-Kur’ân**, C: I, s.27-28; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, 123.

⁴⁹⁵ Âl-i İmrân 3/104.

⁴⁹⁶ Zuhruf 43/22.

⁴⁹⁷ Nahl 16/120.

⁴⁹⁸ Yûsuf 12/45.

⁴⁹⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.4-5.

Kur'an'ı iç özellikleri ile tefsir eden İbn Useymîn, aynı konuda geçen farklı âyetler arasındaki ilişkileri Kur'an bütünselliği içinde anlamış, detaylı ve kapsamlı bir tefsir ortaya koymuştur. Böylece Kur'an'ı mevzii tefsir yöntemiyle tahlil ederken bütünselliği daima gözeterek parçacı tefsir yaklaşımının problemlerinden uzak kalmayı başarmıştır. Kur'an'ın Kur'an'la tefsir yöntemi, mücmelin mübeyyene hamledilmesi, mutlak lafzın mukayyed ile takyid edilmesi, âmm lafzın has ile tahsis edilmesi ve müteşâbihin muhkem ile açıklanması unsurlarına dayanır. İbn Useymîn de tefsirinde bu unsurları gözeterek Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmiştir.

1.2.2.1. Mücmeli Mübeyyene Hamletmesi

Mücmel sözcüğü ج-م-ل kökünden gelen bir kelime olup “ifal” kalıbında türetilmiştir. Bu kelime özellikle özetleme için kullanılan bir terimdir. “أَجْمَلَ فَلَانَ الْجَوَابِ” ifadesi “Falanca cevabı özetledi.” demektir. Nitekim “*Kur'an ona bir defada toplu olarak indirilmiş olsa idi...*” *لَوْ لَا نَزَّلَ الْقُرْآنَ جُمْلَةً وَاحِدَةً*⁵⁰⁰ âyetinde mücmel bu manada kullanılmıştır.

Mücmel kavram olarak “delaleti açık olmayan bir lafızdır.”⁵⁰¹ diye tanımlanmıştır. Diğer bir deyişle mücmel, bir kelimenin veya ifadenin birden fazla anlama gelecek şekilde belirsiz veya genel bir şekilde kullanılması durumunu ifade eder. İslam âlimleri Kur'an'da mücmel lafızların bulunduğunu kabul etmişlerdir. Ancak Davud ez-Zâhirî ise mücmelin Kur'an'da varlığını reddetmiştir.

Mücmel kavramıyla ilgili çeşitli özellikler söz konusudur. Mücmel ifadeler, هَلُوْعًا lafzında olduğu gibi, lafzındaki garabet⁵⁰² sebebiyle, dilin yapısından kaynaklanan bir belirsizlik sonucu olabilir. Yine عَسْعَس lafzındaki gibi, bir lafzın birden fazla anlama gelebilmesi durumunu ifade eden iştirak⁵⁰³ sebebiyle olabilir. Bundan başka zamirin merciinde ihtilaf,⁵⁰⁴ bir zamirin kime veya neye işaret ettiği konusunda belirsizliğe sebep olabilmektedir. Ya da takdim veya tehir⁵⁰⁵ gibi, sebeplerden mücmel bir durum olabilir. Söz gelimi “إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ” *هَلُوْعًا* / *Şüphesiz insan aceleci yaratılmıştır.*⁵⁰⁶ âyetindeki “هَلُوْعًا” lafzının garabetinden dolayı

⁵⁰⁰ İbn Düreyd, **Cemhere**, “جلم” mad. C: I, s.491; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, “جمل” mad., C: I, s. 128.

⁵⁰¹ es-Suyûtî, **İtkân**, c: III, s.59.

⁵⁰² Meâric 70/19.

⁵⁰³ Tekvîr 81/17.

⁵⁰⁴ Fâtır 35/10.

⁵⁰⁵ Tâhâ 20/129.

⁵⁰⁶ Meâric 70/19.

mücmeldir. Ancak onun peşinden gelen “وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا” ile “وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا” âyetleri “هَلُوعًا” lafzını tefsir etmiştir.

Mücmel bir lafızdaki kapalılık giderildiğinde bu lafız ya “mufasssal” ya “müfesser” ya da “mübeyyen” olarak adlandırılmaktadır. Temel olarak Kur’an tefsiri önce iç anlam bütünlüğünün tahlil edilmesine dayandığı için prensip gereği tüm Kur’an konseptinin gözden geçirilmesi gerekir. Nitekim müfessirler, âyetlerin birbirleriyle olan ilişkileri bağlamında tamamlayıcı unsurları dikkate alarak âyetleri tefsir etmişlerdir. Bu, Kur’an tefsirinde doğru ve kapsamlı bir anlam çıkarmak için kullanılan temel bir yöntemdir. Çünkü Kur’an’da “tahsis” edilmesi gereken “âmm” lafız veya “takyîd” edilmesi gereken “mutlak” bir lafız var ise ya da “tafsil” edilmesi gereken mücmel var ise bunların başka yerlerde tahsis, takyid ve tafsil edildiği görülür.⁵⁰⁷

İbn Teymiyye’nin ifadesinde belirttiği gibi, “(Tefsirde) En güzel yol Kur’an’ın Kur’an ile tefsir edilmesidir. Çünkü bir yerde mücmel gelen bir başka yerde tefsir edilmiştir. Bir yerde özet gelen bir başka yerde ayrıntılı olarak ifade edilmiştir.”⁵⁰⁸

Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, mücmelin tarifinde “Mücmel, sözlükte, المبهم/kapalı ve المجموع/bütün demektir. Terim olarak, ondan murad edilenin ya tayininde ya sıfatının beyanında ve yahut miktarında bir başkasına gereksinim duyulmasıdır” demektedir. İbn Useymîn’e göre, örneğin “وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” /Boşanmış kadınlar üç kur iddet beklerler.”⁵⁰⁹ âyetindeki القراء lafzı hem “hayız” hem de “temizlik” manasında müşterek bir lafızdır. Bunlardan birisini tercih etmek için başka bir delile ihtiyaç duyulmaktadır. Yine ona göre, “وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ” /Namazı kılın!”⁵¹⁰ âyetinde namazın nasıl kılınacağı bildirilmediği için bu âyet bir başka beyan ediciye gereksinim duymaktadır. İbn Useymîn, “وَأَتُوا الزَّكَاةَ” /Zekâtı verin!”⁵¹¹ âyetini de mücmel kapsamında değerlendirmektedir. Ona göre, bu âyetin mücmel olması zekâtın miktarının âyette belirtilmemiş olmasıdır. Dolayısıyla İbn Useymîn’e göre, bu mücmeli beyan edecek bir başka açık ifadeye gereksinim vardır.⁵¹²

⁵⁰⁷ Subhî Sâlih, **Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân**, 24. bs., Beyrut, Dârü’l-ilm li’l-melâyîn, 2000, s.308-311.

⁵⁰⁸ İbn Teymiyye, **Mukaddimetün fi Usûli’t-Tefsîr**, Beyrut, Dârü’l-mektebeti’l-hayât, 1490/1980, s.39.

⁵⁰⁹ Bakara 2/228.

⁵¹⁰ Bakara 2/43.

⁵¹¹ Bakara 2/43.

⁵¹² İbn Useymîn, **Mecmû’u fetâvâ ve Resâil**, C: XI, s.45.

Mübeyyen kelimesi ise sözlükte “açıklanmış, tarif edilmiş, belirtilmiş” manalarına gelir.⁵¹³ Tefsir literatüründe mübeyyen âyetler, açık anlam içeren lafızlar olarak yer almaktadır. İbn Useymîn mübeyyen lafzını terim olarak “semâ, yer gibi ya aslı itibariyle manasının anlaşıldığı ya da “وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ” örneğinde olduğu gibi, mücmel olan bir lafzın şâri tarafından açıklandıktan sonra mübeyyen olmasıdır.” diye tanımlamaktadır. Müfessirin tefsir anlayışına göre, mücmel âyetlerin anlamının açıklanması ve doğru bir şekilde anlaşılması için mükellef olan kişinin bu âyetlere tutunması ve diğer açıklayıcı kavramlarla ilişkilendirmesi gerektiğini iddia eder. Hatta İbn Useymîn, âyetlerdeki mücmel ifadelerin hadisler tarafından açıklanmasını bir delil olarak kullanmıştır. Örneğin müfessir, “Zekâtı verin!” emrinin hükmünü açıklarken, Resûlullah’ın “فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعَشْرَ ”: “*Semâ’nın suladığında onda bir vardır*”⁵¹⁴ şeklindeki açıklamasının, “zekâtı verin” ifadesini tebyin ettiği görüşündedir. Çünkü müfessir İbn Useymîn, sünnet ile Kur’an arasında sıkı bir anlam ilişkisi kurmaktadır. Onun tefsir yaklaşımına göre, Hz. Peygamber İslam şeriatının bütün usul ve fûrusunu açıklamıştır. Genellikle sünnet’in Kur’an’ı açıklaması ya fiili ya kavli veya her ikisinin bir arada bulunması şeklinde gerçekleşmiştir.⁵¹⁵

İbn Useymîn’in belirttiğine göre, Kur’an’da mücmel ve mufassal lafızların bulunuşunun çeşitli gayeleri vardır. Mücmel lafızlar, kişiyi mücmelin bilinmesi hakkında istek uyandırmakta ve bu mübhem durumun giderilmesi için onu ilmi araştırmaya sevk etmektedir. Nitekim müfessir, “الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلَتْ” / *Elif. Lâ. Râ! Bu kitap ki âyetleri muhkem kılınmış, sonra da açıklanmıştır.*”⁵¹⁶ âyetini bu görüşünü desteklemek için referans olarak vermektedir.⁵¹⁷

Müfessir, Kur’an âyetlerinin tafsil edilmesi kavramını mücmel olgusu ile direkt olarak ilişkilendirmektedir. Tefsirinde, “كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ” / *Öyle bir kitap ki âyetleri tafsil edilmiştir.*”⁵¹⁸ âyeti bağlamında Celâleyn’e yaptığı ta’lik’a referansta bulunarak, Kur’an âyetlerinin tafsil edilmesini “lafzî” ve “manevî” olmak üzere iki kısım olduğunu belirtmektedir. O, âyetlerin müstakil olarak gelip açıklanmasının “lafzî tafsil” kategorisinde olduğunu düşünürken, bunun karşısında mücmel âyetleri ahkâm, kıssa ve öğütler ile açıklanıp tebyin edilmesini “manevi tafsil” kategorisinde değerlendirmektedir. Onun yaklaşımına göre, Kur’an âyetleri gerek lafzi

⁵¹³ Fîrûzâbâdî, **Kâmûsü’l-muhît**, s.1182.

⁵¹⁴ Buhârî, **Sahîh**, “Kitâbü’z-zekât” 55 (No.1483).

⁵¹⁵ İbn Useymîn, **Mecmû’u fetâvâ ve Resâil**, C: XI, s.45-46.

⁵¹⁶ Hûd 11/1.

⁵¹⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.126.

⁵¹⁸ Fussilet 41/3.

ve gerekse manevi tafsil yöntemleri ile açıklanmıştır. Bunun neticesinde, mücmel âyetler, tafsil edildikten sonra Kur'an'ın bütünü mufassal olmaktadır. İbn Useymîn'in tefsir yaklaşımında yer tutan temel bir düşünceye göre, Kur'an'da bir âyet mücmel gelmiş ise mutlaka bu mücmel beyan edilmiş olmalıdır, yargısıdır.⁵¹⁹

Yine bu bağlamda, İbn Useymîn, Kur'an'daki mücmel ve mübeyyen olgusunun Kur'an kavramlarının birbirleriyle iç bağlamında oluşan bir etkileşiminin bir sonucu olduğu görüşünü taşır. Ona göre, İslam dininin kaynakları bir bütün olarak değerlendirilmelidir. O, Kur'an'ın bu şekilde bir üsluba sahip olmasını, vahyin insanı araştırmaya ve deliller arasında mukayese etmeye sevk etmesi olarak algılar. Ona göre, Kur'an'da mücmel ifadelerin yer alması, insan zihninde araştırma isteğinin doğmasına neden olmaktadır. Bu tür genel ifadeler insan aklında soru işaretleri oluştururlar. Bu nedenle, insan dikkatlice araştırır, delilleri karşılaştırır ve birbirleriyle irtibatlandırır. Mücmelin mübeyyene hamledilmesi ile durum açıklığa kavuşur ve tüm metne hakimiyet sağlanır.⁵²⁰ İbn Useymîn'in, tefsirinde mücmeli mübeyyene hamlettiği bazı örnekler şunlardır:

Örnek 1:

اهدنا الصراط المستقيم / *Bizi dosdoğru yola ilet.*⁵²¹

Müfessirin tefsir anlayışına göre, “Bizi doğru yola ilet.” âyeti mücmeldir. Aynı sûrede bu âyeti takip eden, “(صراط الذين أنعمت عليهم) / *Nimetine erdirdiklerinin yoluna.*” âyeti ise bir önceki mücmeli açıklayan mufassaldır. Müfessirin ifade ettiğine göre, önce gelen mücmel âyet ile kişide bir beklenti öğrenme isteği uyandırılmıştır. Ardından gelen mufassal âyet, önceki teşvik edilmiş hükmün muhatap tarafından kabul edilmeye hazır hale geldiğinin güçlü bir ifadesi olmuştur.⁵²²

Örnek 2:

وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ / *Allah şükredenleri ödüllendirecektir.*⁵²³

⁵¹⁹ İbn Useymîn, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü Fussilet**, Suudi Arabistan (Kasîm), MSMSUH, 1437/2015, s.19-21; Nitekim İbn Useymîn bu görüşü doğrultusunda, İnfitâr sûresindeki “وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ” 17 ve 18. âyetlerin mücmel olduğu, ancak peşinden gelen “يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ” 19. âyet ile tafsil edildiği düşüncesini dile getirmektedir. Diğer yandan, Kâri'a sûresindeki mücmel olduğunu söylediği “وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ” (2) 1 ve 3. âyetlerin, manevi tafsil ile, bu âyetlerin peşinden gelen “يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ” âyeti ile açıklandığı görüşündedir. Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Fussilet**, s.21.

⁵²⁰ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.245.

⁵²¹ Fâtîha 1/6.

⁵²² İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.19.

⁵²³ Âl-i İmrân 3/144.

İbn Useymîn'e göre, bu âyet mücmeldir. Ancak “مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا”⁵²⁴ Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır; kim de kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır. Onlar haksızlığa uğratılmazlar.” âyeti ile bu mücmel durum tebyin edilmiştir. Ona göre, Hz. Peygamber'in “İyilikler on katından yedi yüz kata kadar artırılabilir.” hadisi de bu mücmel durumu açıklamıştır.⁵²⁵

Örnek 3:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ /Fecrin beyaz ipi siyah ipinden sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin için.”⁵²⁶ âyetindeki “من الفجر” lafzının, mücmel olan “الخيطة الأبيض” kesitini beyan ettiğini belirtmektedir.⁵²⁷

İbn Useymîn'in tefsirinde dile getirilen bir diğer örnek ise şöyledir. وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ /Namazı kılın ve zekâtı verin!⁵²⁸ âyetinde yer alan “وآتوا الزكاة” ifadesi, “onu verin” demektir. Onun görüşüne göre, buradaki ikinci meful hazfedilmiştir. Takdiri ise وآتوا الزكاة مستحقيها demektir. Yani, “الزكاة” birinci meful, onun verileceği yerlerin açıklandığı ikinci meful ise Berâe sûresi 60. âyetteki “إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ” /Sadakalar (zekât) ancak fakirler içindir...” ifadesiyle beyan edilmiştir.⁵²⁹

Mücmel ile ilgili zikredeceğimiz bir başka örnekte, İbn Useymîn, “وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجَلَهُنَّ” /Kadınları boşadığınızda ve onlar da bekleme sürelerini doldurduklarında...”⁵³⁰ âyetinin tefsirinde şu görüşleri ileri sürmektedir. Ona göre, âyetteki “الأجل” lafzı, burada mücmel gelmiştir. Fakat bu mücmel lafız Bakara sûresindeki bir başka âyet olan “وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ” /Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler.”⁵³¹ âyeti ile beyan edilmiştir.⁵³²

Örnek 4:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أِهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ /Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanmış hayvanlar size haram kılındı.⁵³³ Müfessirin tefsir yaklaşımına göre, “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ

⁵²⁴ En'âm 6/160.

⁵²⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.241-242.

⁵²⁶ Bakara 2/187.

⁵²⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.348.

⁵²⁸ Bakara 2/110.

⁵²⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.362.

⁵³⁰ Bakara 2/231.

⁵³¹ Bakara 2/228.

⁵³² İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.125-126.

⁵³³ Mâide 5/3.

أَجَلْتُ لَكُمْ بَيْمَةً الْأَنْعَامِ إِلَّا “ Size ölü haram kılındı” âyeti mücmeldir. Ancak Mâide sûresindeki “أَجَلْتُ لَكُمْ بَيْمَةً الْأَنْعَامِ إِلَّا” Size sağmal hayvanların etleri helal kılındı.” âyeti yukarıdaki mücmel durumu ortadan kaldırmıştır. Buradaki “المَيْتَةُ” kelimesindeki “أل” lafzının “hakikatin beyanı için” geldiğini belirten, müfessire göre, her ölü haram kılınmıştır.⁵³⁴

Serdedilen seçkilerden anlaşılacağı üzere İbn Useymîn’in tefsir metodolojisi, mücmel âyetleri, mümkünse ilintili olan diğer tafsil, tefsir veya tebyin eden âyetler veya hadisler ile açıklamaya dayanır. O, bu şekilde Kur’an kavramları ve vahiy kaynakları arasında bütünselliği gözetmeyi hedeflemektedir. Münferit âyetleri birbiriyle ilintili olarak tefsir etmesi, onun Kur’an tefsirindeki derinliğini ortaya koymaktadır. Onun tefsir anlayışının dikkat çeken bir diğer tarafı da eğer, mücmeli açıklayan bir başka lafız bulunmaz ise bu âyeti mücmel haliyle bırakmış olmasıdır.⁵³⁵ Nitekim bazı örneklerini vererek bu konudaki yaklaşımını tahlil etmeye çalıştığımız müfessirin, bu metodunu tefsirinde pek çok yerde uyguladığı görülmektedir.⁵³⁶

I.2.2.2. Mutlakı Mukayyedle Takyîd Etmesi

Mutlak sözcüğü develerin bağlandığı deri halka manasına gelen الطَّلَق kökünden gelir. Sözcük “ifal” babından türemiştir. Bu kelime bir şeyin bağlı olduğu, sınırlı veya kısıtlanmış bir durumdan serbest bırakıldığı anlamına gelir. Dilde “salıverilmiş develer, serbest bırakılan esirler, yürürken adımları arasını açma, elini hayra açmak” tabirleri bu bağlamda kullanılır.⁵³⁷ Yine “وَأَطْلَقْتُ النَّاقَةَ مِنْ عِقَالِهَا فَطَلَقَتْ” /deveyi ipinden çözdüm ve serbest kaldı” ifadesi kullanılır.⁵³⁸

Terim olarak mutlak lafız, hakikate kayıtsız olarak delalet eden şeydir. Bu kavramla ilintili olan “mukayyed” ise bir şeyin hakikatine bir kayıtla delalet eden lafızdır. Mutlak lafız takyid eden bir mukayyed var ise o takdirde mutlak lafız ona hamledilir. Mesela “zıhar” kefaretiyle ilgili hükmün açıklandığı Mücâdele sûresi 3. âyette, köle azat edilmesi mümin veya kafir diye sınırlandırılmaksızın mutlak olarak “فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ” şeklinde yer almaktadır.⁵³⁹ Ancak bu mutlak âyet, Nisâ sûresi 92. âyet ile “فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ” şeklinde, azat edilecek köleyi mümin lafzı ile sınırlandırılarak mukayyed hale gelmiştir. Arap dilinde bir lafzın bazen mutlak olarak, bazen

⁵³⁴ İbn Useymîn, *Tefsîru Mâide*, C: I, s.35.

⁵³⁵ İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: II, s.393; a.mlf., *Tefsîru Nisâ*, C: II, s.247; a.mlf., *Tefsü'l-Kur'âni'l-Kerîm: Cüzü' Amme*, Nşr. Fehd b. Nâsir es-Süleymân, Riyad, Dâru's-süreyyâ li'n-neşr ve't-tevzî, 1423/2002, s.133-134.

⁵³⁶ Bkz. İbn Useymîn, *Tefsîru Mâide*, C: I, s.7,18, a.mlf., *Tefsîru Nisâ*, C: I, s.506.

⁵³⁷ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüga*, “ط-ق-ل” mad., C: II, s.922-923.

⁵³⁸ el-Cevherî, *Sihâh*, C: IV, s.1518.

⁵³⁹ Bkz. es-Suyûtî, *İtkân*, C: III, s.101.

de mukayyed olarak gelmesi bu dilin beyansal durumlarıyla ilgili olan yapısal özelliklerinden ileri gelmektedir.⁵⁴⁰

İbn Useymîn de mutlak kavramını “فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا”⁵⁴¹ âyetini referans vererek “kayıtsız bir şekilde hakikate delalet eden lafız diye” tanımlamaktadır. Ona göre, mukayyed ise “فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمَنَةٍ”⁵⁴² misalinde görüldüğü gibi, “hakikate bir kayıtla delalet eden lafızdır.” İbn Useymîn’in tefsir anlayışında, mutlak lafzı sınırlandıran bir delil olmadığı sürece, mutlak ifade ile amel edilmelidir. Yine onun anlayışında, mutlak ve mukayyed bir nas geldiğinde eğer hükümleri aynı ise mutlak mukayyede hamledilerek amel edilmelidir. Ancak aralarında bir çatışma ihtimali belirirse her hükmün ayrı ayrı değerlendirileceğini ifade eder. Nitekim İbn Useymîn, bu tefsir yaklaşımını verdiği örneklerle şöyle dillendirmektedir. Müfessire göre, zihar kefaretinde “فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا” âyeti ve adam öldürme kefaretindeki “فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ” âyetlerinin hükümleri aynıdır. Yani her ikisi de kefaret olarak “köle azat etme” durumunu ifade etmektedir. Ona göre, aralarındaki hüküm birliğinden dolayı zihar kefaretindeki mutlak nassın, adam öldürme kefaretindeki mukayyed lafız ile takyid edilmesi vaciptir. Bunun neticesinde o, her iki âyette, azat edilecek kölede iman şartı aranması gerektiğini savunur. Gelgelelim ki mutlak ve mukayyede konu olan naslar arasında hüküm farklı ise o takdirde İbn Useymîn, her iki hüküm ile amel edileceğini belirtir. Onun yaklaşımına göre, “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” âyeti⁵⁴³ ile, “فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ”⁵⁴⁴ abdest âyeti arasındaki hüküm farklılığı bulunmaktadır. Bu âyetlerde söz konusu edilen “eller” ile ilgili olarak, âyetin birisinde el kesme cezasından bahsedilirken, diğer âyette elin yıkanması hükmünden söz edilmektedir. Dolayısıyla onun tefsir anlayışına göre, bu iki âyet arasında mutlak ve mukayyed olma açısından bir ilinti olamaz. Abdestte kollar (eller) dirseklere kadar yıkanırken el kesme ise elin bittiği yer olan mafsala kadardır.⁵⁴⁵

Örneğin,

⁵⁴⁰ Mennâu'l-Kattân, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, 3. bs., Riyad, Mektebetü'l-meârif li'n-neşr ve't-tevzi, 1421/2000, s.253-256.

⁵⁴¹ Mücâdele 58/1.

⁵⁴² Nisâ 4/92.

⁵⁴³ Mâide 5/38.

⁵⁴⁴ Mâide 5/6.

⁵⁴⁵ İbn Useymîn, **el-Usûl min ilmi'l-usûl**, 4. bs., Demmâm, Dâru ibni'l-cevzî, 1430/2009, s.45-46; Krş. a.mlf., **Mecmû'u Fetâvâ ve Resâil**, C:XI, s.43-44; **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.74.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ Ey/iman edenler! Alım satım, dostluk ve aracılığın olmadığı bir gün gelip çatmadan Allah'ın size verdiklerinden O'nun için harcama yapın. Kâfirler zalimlerin ta kendileridir.⁵⁴⁶

İbn Useymîn, zâhirî manasına bakıldığında bu âyette yapılması istenilen infakın mutlak olarak geldiğini düşünür. Ona göre, diğer yandan bu âyetteki mutlak ifade, başka âyetlerce sınırlandırılmıştır. Onun ifade ettiğine göre, “مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ /Mallarını Allah yolunda harcayanların misâli...”⁵⁴⁷ âyeti ve “وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ/Allah yolunda harcama yapın!”⁵⁴⁸ âyeti ile mukayyed hale gelmiştir. Bundan dolayı müfessirin tefsir anlayışı, yukardaki âyette mutlak gelen “infak” emrinin في سبيل الله/Allah yolunda olmasını gerekli kılmaktadır.⁵⁴⁹

İbn Useymîn, âyetleri bazen mukayyede hamlelerken bazen de onları ıtlakı üzerinde bırakarak âyetleri yorumlamaktadır. Örneğin, Kur'an'ın farklı âyetlerinde geçen “الْلَعْنَةُ” ve “لَعْنَتِي” lafızları arasındaki mutlak ve mukayyed durumunu iki türlü tefsir eder. 1. İbn Useymîn, Celâleyn tefsiri üzerine yaptığı ta'likta dile getirdiği gibi, “وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ” Hicr sûresi 15. âyetteki “الْلَعْنَةُ” lafzının mutlak bir ifade olduğunu belirtir. Sâd sûresi 78. âyette geçen “وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ”/Kıyamet gününe kadar rahmetimden uzak kalacaksın!”⁵⁵⁰ âyetindeki “لَعْنَتِي” ifadesinin ise mukayyed bir lafız olduğunu ileri sürer. İki lafız arasında bu iç bağlam unsurları dikkate alınırsa mutlak olan lanet lafzı, mukayyed olan لَعْنَتِي ifadesi ile sınırlandırılmış olmaktadır. 2. İbn Useymîn'e göre, الْلَعْنَةُ lafzı ıtlakı üzerine bırakılır ve bundan Allah, melekler ve bütün insanların lanetinin İblis'in üzerine olması anlaşılır.⁵⁵¹

Eğer âyetler arasında mutlak ve mukayyedlik açısından bir hüküm ilişkisi söz konusu ise müfessirimiz Kur'an tefsirinde hükme medar olan bu hususu yeri geldikçe dikkate almıştır.⁵⁵²

1.2.2.3. Amm Lafzı Hâs Lafızla Tahsis Etmesi

Kur'an'ın uslubu ve dili Arap kültürünü ve dilsel özelliklerini temel alır. Allah'ın kelamı olan Kur'an, kullandığı Arapça üsluplar içinde, kapsayıcılığı göz önünde tutması açısından

⁵⁴⁶ Bakara 2/254.

⁵⁴⁷ Bakara 2/262.

⁵⁴⁸ Bakara 2/195.

⁵⁴⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.249.

⁵⁵⁰ Sâd 38/78.

⁵⁵¹ İbn Useymîn, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü Sâd**, Riyad, Dâru's-süreyyâ li'n-neşr ve't-tevzî, 1425/2003, s.249.

⁵⁵² Bkz. İbn Useymîn, a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.133-134; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: II, s.311,528; a.mlf., **Tefsîru Sâd**, s.29-30; a.mlf., **Sûretü's-Şûrâ**, s.274.

muhataplarına Arapların kullandığı umum lafızlar ile hitap etmiştir.⁵⁵³ İslam şeriatı genellikle genel hükümlere dayanır. Bu genel hükümler yer yer belirli durumları düzenleyen özel hükümler içerebilir. Bazen teşriye medar olan hüküm, özelliği gereği bütün fertleri kapsarken veya bütün durumlara intibak ederken, daha sonra bu hükümle ilgili olarak istisnai durumlardan söz edilerek bu genel hüküm takyid edilebilir. Nitekim Arapçanın zengin kelime çeşidi ve ifade yapısı onun hitap çeşitliliğinde ortaya çıkan bir realitedir.⁵⁵⁴ Dolayısıyla umum-husus tefsir literatüründe âyetlerin kendi iç bağlamında değerlendirilmesini konu alan önemli kavramlar arasındadır.

Sözlükte عَمَّ عُمُومًا şeklinde ع-م-م kökünden gelen *âmm* kelimesi “kapsama” manasındadır. Nitekim “Yağmur yeryüzünü kapladı/عَمَّ الْمَطَرُ الْأَرْضَ”.⁵⁵⁵ Umûm lafız, ıstılâhî olarak, “Herhangi bir sınırlama olmaksızın kendine uygun olan her şeyi kapsayan bir ifade biçimi”⁵⁵⁶ diye tarif edilir. Ne var ki Kur’an’daki umum ifade eden lafızların kullanılış amaçlarına göre, umum veya husus ifade etmeleri söz konusudur. Bu açıdan Kur’an’daki umum lafızların delaletleri birkaç açıdan değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Kur’an’da, 1. Umûmiliği değişmeyenler, 2. Kendisinden husus kastedilen umum lafızlar, 3. Tahsis edilmiş *âmm* ifadeler yer almaktadır.⁵⁵⁷

Sözlükte, خ-ص-ص kökünden gelen *hâss* lafız ise *âmm*ın zıddı olup terim olarak, “Bir kişi veya sayı olarak tek başına bir anlam ifade etmek üzere sınırlandırılmış lafız” diye tanımlanır.⁵⁵⁸ Bir diğer ifade ile tahsis “Umûmdan bazı fertlerin çıkarılmasına” denilir. Umumun kapsamından çıkarılanlar kişi veya sayı olabilirler.⁵⁵⁹

İbn Useymîn’in tefsir anlayışına göre, Kur’an’da umum ifade eden lafızlar yedi kısımdır. Bunlar: 1. “Küllü” (كُلُّ), “cem” (جمع) “kâffe” (كافة) gibi, yapısı itibariyle umum ifade eden lafızlar. 2. Şart isimleri. 3. İstifhâm isimleri. 4. İsm-i mevsuller. 5. Siyak-ı nefi, nehiy, şart ve istifhâm-ı inkârîde nekra, 6. “El” takısını ile belirlilik kazananlar. 7. İstiğrâk manasındaki “el” takısı. Ona göre, “ahd” ifade eden el takısı başına geldiği kelimenin umum veya hususi

⁵⁵³ Subhî Sâlih, **Mebâhis**, s.304.

⁵⁵⁴ Mennâu'l-Kattân, **Mebâhis**, s.227.

⁵⁵⁵ Bkz. Cevherî, **Sihâh**, C: V, s.1993; İbrâhimMustafa vd., **Mu‘cemü’l-Vasît**, C: II, s.629.

⁵⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan et-Teymî Fahreddîn er-Râzî, **Mahsûl**, I-VI, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, y.y., Müessesetü’r-risâle, 1417/1997, C: II, s.309; İbn Useymîn, **Mecmû’u fetâvâ ve Resâil**, C: XI, s.33; İbn Useymîn, **el-Usûl min İlmi’l-Usûl**, s.34; Suyûtî, **İtkân**, C: III, s.48.

⁵⁵⁷ Suyûtî, **İtkân**, C: III, s.48-58.

⁵⁵⁸ Bkz. Muhsin Demirci, **Tefsir Terimleri**, s.83.

⁵⁵⁹ İbn Useymîn, **el-Usûl min İlmi’l-Usûl**, s.38.

oluşuna göre, hükmü değişir. Yine ona göre, “beyân-ı cins” için gelen el takısı umûmîlik ifade etmez.⁵⁶⁰

İbn Useymîn’in tefsir metodolojisine göre, “tahsis eden/المخصص” Allah’tır. Tahsis eden delil için “muhassıs” tabirinin kullanıldığını belirtir. Ona göre, Kur’an’da bağımsız olmayan (muttasıl) ve bağımsız olan olmak üzere iki türlü muhassıs vardır. Bunlardan “istisnâ”, “şart” ve “sıfat” bağımsız olmayan tahsis edicilerdir. Bağımsız tahsis ediciler ise his, akıl ve şeriattır. Ona göre, şeri tahsis ediciler; Kitap, sünnet, icma ve kıyastır. Kitap ve sünnet birbirini tahsis edebildiği gibi, aynı şekilde kıyas ve icma bu açıdan aynı hükme tabidir. İbn Useymîn, Kitap ve sünnetin naslarıyla amel etmenin bir gereği olarak, tahsis edilinceye kadar Kur’an’daki bir umumi lafız ile amel etmenin gerektiği görüşündendir. Yine ona göre, eğer umûm lafız hususi bir sebeple gelmişse yine umûm olarak kalır. O, bu görüşünü, “İtibar, lafzın umûmî oluşudur, sebebin hususi oluşuna değil.” kaidesine dayandırmaktadır. Nitekim müfessir, bu durumu “Zihar” âyeti ile örneklendirmektedir. Ona göre, her ne kadar zihar âyeti Evs b. Sâbit hakkında inmiş olsa da bu âyet umûmidir.⁵⁶¹

İbn Useymîn, kendisinden hâs kastedilen umûmun Kur’an ve sünnette çokça yer aldığını düşüncesindedir. Söz gelimi, *الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ*, “*İnsanlar onlara: "Düşmanınız olan insanlar size karşı bir ordu topladılar, onlardan korkun" dediler.*”⁵⁶² âyetindeki *قَالَ لَهُمُ النَّاسُ* kesitindeki “insanlar” lafzı ile umum değil bilakis bunu söyleyen bir kişinin murad edildiğini belirtir. Yine aynı âyetteki bir diğer lafızda müfessir, *إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا*, { *لَكُمْ* } âyetindeki insanlar ile de bütün insanların kastedilmediğini, çünkü onlara karşı sadece Kureyş’in toplandığını ifade eder. Yine müfessir, *وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ*, “*Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi ve sizi (bir zamanlar) cümle âleme üstün kıldığımı hatırlayın.*”⁵⁶³ âyeti kendisiyle husus murad edilen bir umum lafız olduğu şeklinde âyeti tefsir etmiştir.⁵⁶⁴

Müfessirin bu bağlamda savunduğu görüşlerin genel hatları ile şöyledir. Öncelikle ona göre, Kitap ve sünnetin naslarının delaletlerinin mucibince amel etmek gerekir. Bu bağlamda, umum lafız bir delil ile tahsis edilinceye kadar onunla amel etmek gerekir. Eğer âmm lafız tahsis edici bir delil yok ise âmm lafız bu hal üzere bırakılır. Bir diğer yaklaşımı, âmm lafız özel bir sebebe binaen gelmiş olsa da yine umum ifade eder şeklindedir. Çünkü, ona göre,

⁵⁶⁰ İbn Useymîn, *el-Usûl min İlmi’l-Usûl*, s.34-36.

⁵⁶¹ İbn Useymîn, *el-Usûl min İlmi’l-Usûl*, s.36-37.

⁵⁶² Âl-i İmrân 3/173.

⁵⁶³ Bakara 2/47.

⁵⁶⁴ İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: II, s.53.

“İtibar lafzın umumiliğine olup, sebebin hususiliğine değildir”.⁵⁶⁵ Nitekim İbn Useymîn’in tefsir anlayışına göre, kendisiyle husus kastedilen âmm lafızlarla ilgili hükümleri tefsirinde beyan etmiştir.⁵⁶⁶

İbn Useymîn’in tefsir metodolojisinde umûm-husûs ilişkisi bağlamında, “umûm bir lafızdan sonra onun bazı fertlerini ilgilendiren bir hüküm eklenirse, bu onun umûmiliğini tahsis etmiş olur mu” yaklaşımını tartışmalı meselelerden birisi kabul edilmektedir. Bu konuda âlimler arasında tartışmaların olduğuna dikkat çeken müfessir, diğer bir yaklaşımla bazı fertlere has durumların açıklandığı hükümlerin tahsis olmayacağını belirtir. Müfessir bu bağlamda, Câbir’in “Hz. Peygamber, bölünmemiş yerlerde şuf’a hükmetti, bölündükten sonra sınırlar çizilip, yollar ayrılırsa, artık şuf’a yoktur.”⁵⁶⁷ hadisindeki umûm-husûs durumunu referans verir. O, râcih görüşe göre, şuf’a hakkının her ortak mal için sabit olduğunu, yol veya sınırların olmasının bunun için gerekli olmadığını ifade eder. Nitekim müfessir, bu konuda, “أَنَّهُ إِذَا وَرَدَ لَفْظُ عَامٍّ ثُمَّ أَتِيَ بَعْدَهُ بِحُكْمٍ يَخْتَصُّ بَعْضَ أَفْرَادِهِ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَقْتَضِي التَّخْصِصَ” / Bir umum lafzından sonra onun fertlerinden birisini tahsis eden bir hüküm/hâs gelirse bu tahsisi gerektirmez.” kaidesini tüm tefsirinde ilgili âyetlere tatbik eder. Tefsirinde pek çok yerde ele aldığı bu konuyu şu örneklerle sunabiliriz:

Örnek 1:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ انفِرُوا جَمِيعًا / Ey iman edenler! Tedbirinizi alın; bölük bölük savaşa çıkın yahut (gerektiğinde) topyekûn savaşın.⁵⁶⁸

Müfessirin yaklaşımına göre, “فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ انفِرُوا جَمِيعًا” âyetteki الحذر/tedbir ifadesi ile “حذر السلاح/silahlara dikkat etmek” kastedilmiştir olabilir. Fakat ona göre, mananın umurun bazı fertleri üzerine atfedilmesi tahsisi gerektirmediği kaidesi mucibince, bu âyette silahlara dikkat çekmek lâzımı bir durum değildir. Bir başka örnek وَالمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... وَبُعُولَتُهُنَّ / “Boşanmış kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer kocalar barışmak isterlerse, bu durumda boşadıkları kadınları geri almaya daha fazla hak sahibidirler.”⁵⁶⁹ Âyetindeki boşanmış kadınlarla ilgilidir. Zira âyetten anlaşıldığı üzere velev ki bâin talak ile de olsa bütün boşanmış

⁵⁶⁵ İbn useymîn, **el-Usûl min İlmi’l-Usûl**, s.36; a.mlf., **Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr li-İbn Teymiyye**, yay.haz. Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr, Riyad, Dârü’l-vatan, s.120.

⁵⁶⁶ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.449; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: II, s.69; a.mlf., **Sûretü’l-En’âm**, s.105.

⁵⁶⁷ Buhârî, **Sahîh**, “Şerike” 9 (No.2496).

⁵⁶⁸ Nisâ 4/71.

⁵⁶⁹ Bakara 2/228.

kadınların üç kur iddet bekleyeceği ifade edilir. Yani boşanmış bir kadın üç hayız iddet bekler. Fakat, âyette ifade edilen “onların eşleri/وَبُعُولَتُهُنَّ” lafzından anlaşıldığına göre, bu kadınlar bâin talakla değil ricî talakla boşanmışlardır. O halde buradaki {وَالْمُطَلَّاتُ} umumi lafzının {وَبُعُولَتُهُنَّ} lafzı ile tahsis edildiği söylenebilir mi? Ya da “boşanmış kadınlar” kelimesinin umumi olduğu ve umumun bazı fertleri üzerine mananın atfının tahsisi gerektirmediği mi söylenebilir? Müfessirin tercihinine göre, bu tür âyetler umûmiliği üzerine kalmaktadırlar. Tahsis söz konusu olmamaktadır.⁵⁷⁰

Örnek 2:

*Her kim, dünya nimetini isterse, kendisine ondan veririz; kim de ahiret sevabını isterse, ona da bundan veririz. Biz şükredenleri mükâfatlandıracağız.*⁵⁷¹

İbn Useymîn’in’e göre, âyette geçen “نُؤْتِيهِ مِنْهَا” ifadesindeki “min” lafzından anlaşılmaktadır ki kişinin dünyadaki her istediği ona verilmemektedir. Yani kişi dünyanın tümüne sahip olmak ister, ancak dünyadakilerin bir kısmının sahibi olabilir. Ancak kişi dünyadan istediklerinin bir kısmını elde edebilir. Âyetteki “نُؤْتِيهِ مِنْهَا” ifadesindeki zamir kişinin istediği şeye veya “dünya” olmasına imkân vermektedir. Eğer kişinin istediklerine raci olursa, bu durumda ona, bazı şeyler verilir. Eğer zamir umum kabilinden dünya lafzına dönerse bu durumda kişi dünyadan her talep ettiğine ulaşabilecektir. Her ne takdir de olursa olsun, bu âyet İsrâ sûresindeki 18. âyet ile takyid edilmiştir. İsrâ sûresinde, “مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا” *Kim bu geçici dünyayı isterse orada ona, (evet) dilediğimiz kimseye dilediğimiz kadar hemen veririz.*” âyetine göre, “الْعَاجِلَةُ” dünya demektir. Âyette, “kim dünyayı isterse, ona dilediklerimizden veririz” ifadesi dikkat çekmektedir. Bu âyette, her talebinin karşılanacağı/ *مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ مَا يَرِيدُ* şeklinde bir ifade gelmemiştir. Ancak kişi Allah’ın dilediği kadar dünya malına ulaşabilecektir. Yani dünya için ne kadar çalışırsa çalışsın tüm istediklerine ulaşılma imkânı yoktur. Çünkü “مَا نَشَاءُ” ifadesi önceki âyeti takyit etmiştir.⁵⁷²

İbn Useymîn’in tefsirinde, âyetten bağımsız gelen bir başka tahsis edicinin umûm bir lafzı tahsis etmesi şu şekildedir:

⁵⁷⁰ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.509-515. Daha geniş bilgi için bkz. a.mlf., **Tefsîru Bakara**, C: III, s.103-104; a.mlf., **Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Kerîm Sûretü Yâsîn**, Suudi Arabistan, Dâru’s-süreyyâ li’n-neşr, t.y., s.23, 42-43; a.mlf., **Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Kerîm Sûretü’z-Zümer**, MŞMSUH, Kasım 1436/2014, s.254-255; a.mlf., **Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Kerîm Sûretü Gâfir**, Riyad, Dâru’s-süreyyâ li’n-neşr, 1425/2004., s.11-12; a.mlf., **Tefsîru Fussilet**, s.162,168; a.mlf., **Sûretü’ş-Şûrâ**, s.85.

⁵⁷¹ Âl-i İmrân 3/145.

⁵⁷² İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.247-248.

*Eşlerine وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allah'ı tanık göstermesi; beşinci olarak da "eğer yalan söyleyenlerden ise Allah'ın lânetine uğramasını" söylemesidir.*⁵⁷³

Müfessirin beyanına göre, bu âyet, umum ifade eden “ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ ” / *Muhsan kadınlara iftira atanlar...*” Nûr sûresi 4. âyetini tahsis etmiştir. Yukarıdaki Nûr sûresi 6. âyetin indiriliş hikmeti, “eş” hakkında bir özel hükme mercidir. Yani bu eşin kendisinden başka şahidi yoktur. Müfessire göre, “ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ ” âyeti munfasıl bir tahsistir. Ona göre, bu munfasıl tahsis edici durum gerçekleşmemiş olsa ve âyet umûmiliği üzere kalsa idi, bir eş hanımına bir zina suçu isnat ettiğinde yukarıda geçen kazf suçuyla ilgili hükümler onun için terettüp etmiş olurdu. Neticede müfessire göre, bu tahsisle eş hakkında farklı bir hüküm verilmiş olup söz konusu eş bu hükümle münferit olarak diğerlerinden ayrılmıştır. O halde eşlerin tahsisi umum ifade eden “ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ” âyetinden munfasıl bir tahsis edici ile tahsis edilmiştir. Çünkü o müstakil bir nastır.⁵⁷⁴

Verilen örneklerde de görüldüğü gibi müfessir, âyetleri ya umum üzerine bırakarak yahut tahsis edecek bir delil var ise tahsis ederek Kur'an tefsirinin geneline bu metodu uyguladığı görülür.⁵⁷⁵

İbn Useymîn'in tefsirinde umum kabul ettiği dil kavramlarıyla ilgili görüşlerini değerlendirdiği yerler söz konusudur. Bunlardan bazı örnekler şöyledir. en-Nâfiye li'l-cins ve lâ en-nâfiye, nefiden sonra gelen zaid “min”⁵⁷⁶, siyakı nefide gelen nekra,⁵⁷⁷ ism-i mevsuller⁵⁷⁸, “كل شيء”⁵⁷⁹, “كل”⁵⁸⁰, الشرط / النكرة في سياق الشرط, şart siyakında nekra,⁵⁸¹ cemi kelime izafet yapıldığında⁵⁸² ve (كل)⁵⁸³ lafzıdır.

⁵⁷³ Nûr 24/6.

⁵⁷⁴ İbn Useymîn, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'n-Nûr*, Kasîm, MSMSUH, 1436/2014.s.32-33.

⁵⁷⁵ Bkz. İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: II, s.45, s.306-307, 321-322,400, C: III, s.21, 103; a.mlf., *Tefsîru Nisâ*, C: I, s.549; a.mlf., *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: I, s.178, 192, 213, 426, 527, C: II, s.130, 282; a.mlf., *Tefsîru Nisâ*, C: I, s.403; a.mlf., *Tefsîru Mâide*, C: I, s.315, 440; a.mlf., *Tefsîru Neml*, s.524; a.mlf., *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kasas*, Kasîm, MŞMSUH, 1436/2014, s.219; a.mlf., *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'r-Rûm*, Suudi Arabistan (Kasîm), MSMSUH, 1436/2014, s.89; *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Ahzâb*, Suudi Arabistan (Kasîm), MSMSUH, 1436/2014, s.381-382; a. mlf., *Tefsîru Yâsîn*, s.42-43.

⁵⁷⁶ İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: II, s.378.

⁵⁷⁷ İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: II, s.386.

⁵⁷⁸ İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: II, s.398.

⁵⁷⁹ İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: II, s.414.

⁵⁸⁰ İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: II, s.511.

I.2.2.4. Müteşâbihi Muhkemle Açıklaması

Sözlükte, المنع/حكما kökünden gelen *muhkem* men etmek/حكما manasındadır. Sözcük temel anlamını “حَكَمْتُ الْفَرَسَ وَأَحْكَمْتُهُ/ ata gem vurdum” denilir. Bundan başka fesada uğramaktan korunan her şey için حَكَمْتُهُ وَحَكَمْتَهُ وَأَحْكَمْتُهُ denilir. Ayrıca, sözcük “ilim, fıkıh, adaletle hükmetmek, zalimi zulmünden alıkoymak” manalarına gelir. حَكَمْتُ السَّيِّئَةِ وَأَحْكَمْتُهُ / حَكَمْتُ الْيَتِيمِ / denildiğinde; “yani onu kötülükten korumak ve ıslah etmek” anlaşılır. Kişiyi cehaletten koruduğu için “hikmet” bu sözcükten türemiştir. أَحْكَمْتُ / denildiğinde, onun “muhkem” olduğu anlaşılır.⁵⁸⁴

Şüphesiz ki Allah Teâlâ Kur’an’da “Elif-lâm-râ. Bu, hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından âyetleri sağlam kılınmış, sonra da şu şekilde açıklanmış bir kitaptır.”⁵⁸⁵ diye buyurarak, Kur’an’ın muhkem bir kitap olduğunu beyan etmiştir. İbn Cerir et-Taberî, âyetin “أَحْكَمْتُ آيَاتِهِ ثُمَّ فَصَّلْتُ” kesitindeki “muhkem kılınmasını” onda herhangi bir bozukluk, noksanlık ve batıl durumun olmaması ile ve “âyetlerinin tafsil edilmesini” kesitini ise emir ve nehiyelerinin birbirinden ayrılıp, beyan edilmiş olması ile açıklamıştır.⁵⁸⁶

İbn Kesîr, Kur’an’ın lafzıyla muhkem, manası bakımından tafsil edilmiş olduğunu, nazım ve mana açısından kâmil olduğunu belirterek bu görüşün Mücâhid ve Katâde’ye dayandığını ve İbn Cerir tarafından tercih edildiğini ifade etmektedir.⁵⁸⁷

Müteşâbih kelimesi “benzemek” manasındaki الشَّبَه kökünden türemiştir. “Birisinin bir başka benzeri” için شَبَّهَهُ، شَبَّهَتْهُ، شَبَّهَتْهُ lafızları kullanılır. Nitekim “Bunu buna benzettim” denilir. “مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ” âyetinde buyrulduğu gibi, “مُتَشَابِهَاتٌ” kelimesi “birbirine benzeyen” demektir. Kelimede ayrıca işlerin sorunlu olması (المُشْكَلَاتُ), karışması (اختلط)، benzerlik sebebiyle aralarının ayırt edilememesi anlamları vardır. الشَّبَه “karıştırma”

⁵⁸¹ İbn useymîn, *Sûretü'l-En'âm*, s.83.

⁵⁸² İbn useymîn, *Sûretü'l-En'âm*, s.121.

⁵⁸³ İbn useymîn, *Sûretü'l-En'âm*, s.254.

⁵⁸⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, C: III, s.66-67; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüga*, C: I, s. 564; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, C: IV, s.69-71; el-Cevherî, *Sihâh*, C: V, s.1901-1902; Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya el-Kazvînî er-Râzi, *Mu'cemü Mekâyisü'l-Lüga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, I-VI, y.y., Dârü'l-fikr, 1399/1979, C: II, s. 91-92.

⁵⁸⁵ Hûd 11/1.

⁵⁸⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, XXIII, thk. Muhammed Şâkir, Mekke, Dâru't-terbiye ve't-turâs, t.y., C: XV, s.227.

⁵⁸⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, C: IV, s.303.

dır. *المُتَشَابِهَاتُ* “*benzerler*” manasındadır. *اشْتَبَهَ* ve *تَشَابَهَ* iltibas hasıl olacak şekilde her birinin diğerine benzemesidir.⁵⁸⁸

Müteşâbih, ıstılah olarak manası lafzından doğrudan çıkarılamayan bir terimdir. Kur’an’da yer alan müteşâbih lafızlar manalarının bilinip bilinmemesi açısından iki kısma ayrılmıştır. Bunlardan birisi muhkeme arz edildiğinde manaları bilinen, diğeri ise hakiki manasını bilmeye imkân elvermeyenlerdir. Allah c.c. Kur’an’ın genel vasıflarını belirtirken, onun âyetlerinin tümünün muhkem kılındığını,⁵⁸⁹ yine bunların birbirine benzemede ve birbirini desteklemede müteşâbih olduğunu⁵⁹⁰ beyan etmiştir. Elbette, Kur’an’ın tümünün muhkem oluşu yapısındaki sağlamlık ve çelişkiden arındırılmış olmasıdır.

Muhkem ve müteşâbih kavramları, müfessirler tarafından çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Bir grup müfessir, muhkem âyetleri, zâhirî anlamıyla ya da te’vil ile anlamları bilinen âyetler olarak tanımlamışlardır. Bu tanıma göre, müteşâbih âyetler; kıyametin kopuşu, Deccal’in çıkışı, hurûf-u mukattaa gibi, manalarını sadece Allah’ın bilebileceği lafızlar olarak açıklamaktadır. Diğer bir tarifte göre, muhkem, manası açık olan âyetleri ifade ederken, müteşâbih, manası kapalı olanları ifade eder. Bir başka tanıma göre muhkem, sadece bir yoruma imkân veren âyetleri kapsarken, müteşâbih, birkaç farklı yorumu mümkün kılan âyetleri ifade eder. Yine bir diğer bakış açısına göre, muhkem âyetler, kendisi ile bir yargıya varılabilenlerdir. Müteşâbih âyetler ise, manasının anlaşılması için bir başkasının yardımına gereksinim duyan âyetlerdir. Hiç şüphesiz, muhkem ve müteşâbihle ilgili olarak verilen tarifler bunlarla sınırlı değildir; başka tarif ve yaklaşımları kaynaklarda bulmak mümkündür.

591

İbn Âşûr Kur’an’ın yapısal olarak hatasızlığını “el-ihkâm” kavramı üzerinden değerlendirmekte ve bu kavramı, sağlam bir yapıya sahip olma ve hikmetten türemiş olma olarak tanımlamaktadır. Ona göre el-ihkâm, nesnelerin kendi sınıfında maruz kalabileceği kusurlarından arınarak sağlam ve mükemmel kılınması anlamına gelir. Bu, Kur’an’ın âyetlerinin, vakiya muhalefet etmekten, mana ve lafız hatalarından kaçınarak söz cinsinde

⁵⁸⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, C: III, s.404; İbn Düreyd, *Cemheretü’l-Lüga*, C: I, s.347; Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüga*, C: VI, s.58-59; Cevherî, *Sihâh*, C: VI, s.2236; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü’l-Muhît*, s.1247.

⁵⁸⁹ Hûd 11/1.

⁵⁹⁰ Zümer 39/23.

⁵⁹¹ Bkz. Suyûtî, *İtkân*, C: III, s.3-5; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, C: III, s.155-156; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, I-X, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Atfîş, Kahire, Dârü’l-kütübî’l-Mısriyye, 1384/1964, C: IX, s.9-11.

tam bir mükemmelliğe ulaşması demektir.⁵⁹² İbn Âşûr'un bu perspektifi, Kur'an'ın dilinin ve ifadesinin özgünlüğüne vurgu yaparak Kur'an'ın içsel bütünlüğünü ve kusursuzluğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda, İbn Âşûr'un değerlendirmesi, Kur'an'ın yapısının muhkem oluşuna dair bir tez sunmaktadır.

Diğer yandan, Kur'an'ın tümüyle müteşâbih olduğu âyetlerde ifade edilmiştir. Onun, bütünüyle müteşâbih olması, yapısındaki mükemmellikte, mucizevi oluşunda ve hakkı beyan etmede birbirine benzer özelliklere sahip olması anlamına gelir.⁵⁹³ Kur'an âyetlerinin, diğerleriyle uyum içinde olması ve bir bütün olarak Kur'an'ın içerisinde eşsiz bir nazım ve mana bütünlüğü oluşturması, onun içsel mükemmeliyetini ve beyan edilen hakikatleri daha etkili bir şekilde iletebilme özelliğini ortaya koymaktadır. Nitekim Kur'an'ın bu özelliği, onun mucizevi bir kelim oluşuyla doğrudan ilintilidir. O halde, Kur'an'ın bir kısmının muhkem, diğer bir kısmının müteşâbih olması, onun eşsiz bir üslup ve ifade güzelliğine sahip olmasının yanında, müteşâbih âyetlerin birbirlerini tamamlayarak bir anlam bütünlüğü oluşturmasıyla da ilgilidir. Dolayısıyla Kur'an'daki muhkem ve müteşâbih olgusunun birbirini nazım, mana ve yargı açısından tamamlaması, onun nazmı ve anlatımında bir tezat durum olarak algılanmaya imkân vermemektedir.

İbn Âşûr, Kur'an'da müteşâbih kavramını açıklarken, bu özelliğin temelinde güzellik, belagat, hakkaniyet, benzerlik ve rehberlik gibi, özelliklerin bulunduğunu belirtmektedir.⁵⁹⁴ İbn Âşûr, yaklaşımında Kur'an dilinin estetik bir boyutta oluşuna dikkat çeker. Ayrıca İbn Âşûr, Kur'an'ın bütün parçalarının fesahat ve manalarında birbiriyle benzer olduğunu, her bir âyetin güzellikte birbirine orantılı ve denk geldiğini ifade eder. Ona göre, Kur'an manalarının sıhhat, hüküm, doğruluk üzerine bina edilmesi ve tümünün belîğ gelmiş olması onun icaz özellikleriyle ilgilidir. Delil getirmedeki ustalık, hasmını susturma kabiliyeti ve insanların hidâyeti için bir rehber oluşu, Kur'an'ın kusursuzluğunu ortaya koyan unsurlar arasındadır.⁵⁹⁵

Diğer yandan, Al-i İmran sûresinde geçen “*O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır, diğerleri de müteşâbihtir.*”⁵⁹⁶ şeklindeki âyet, Kur'an'ın bir kısmının muhkem ve müteşâbih âyetlerden müteşekkil olduğunu bildirmektedir.

⁵⁹² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: XI, s.314.

⁵⁹³ Suyûtî, **İtkân.**, C: III, s.3; Mennâu'l-Kattân, **Mebâhis**, s.220.

⁵⁹⁴ İbn Âşûr **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: III, s.156.

⁵⁹⁵ İbn Âşûr **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: XXIII, s.385-386.

⁵⁹⁶ Al-i İmrân 3/7.

Ancak bu âyette bahsedilen muhkem ve müteşâbih kavramları üzerinde âlimler arasında ihtilaf söz konusudur.

Muhammed b. Sâlih el-Useymîn muhkem ve müteşâbih kavramlarına yönelik yaklaşımında, Kur'an'ın üç temel özelliğini vurgulamaktadır. İlk olarak, İbn Useymîn'e göre, Kur'an'ın tamamı muhkemdir. Nitekim bu husus, Kur'an'da ilgili âyetlerde beyan edilmiştir.⁵⁹⁷ Bu muhkemlik, belagat ve fesahati ile lafız ve manasında sağlam ve orijinal bir yapıda olmayı ifade eder. Kur'an, haberleri doğru ve yerinde ileterek içinde herhangi bir yalan, çelişki veya boş bir ifade barındırmaz. Onun hükümlerinin tamamı adalet prensibi üzerine bina edilmiştir. İkincisi olarak, İbn Useymîn'e göre, Kur'an genel olarak müteşâbihtir. Bu benzerlik, Kur'an'ın tamamının kelimeler, nitelik ve övgüye değer amaçlar bakımından benzer olmasıdır. Nitekim bu özellik, Zümer sûresi 23. âyette dile getirilmiştir. Onun yaklaşımına göre, Kur'an'ın tamamının birbirine benzerlik içinde olması, onda herhangi bir ihtilafın olmamasını gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda o, Nisâ sûresi 82. âyeti referans vermektedir. Üçüncü olarak, İbn Useymîn, Âl-i İmrân sûresinde geçen âyette belirtildiği üzere⁵⁹⁸ Kur'an'ın bir kısmının hususi muhkem, diğer bir kısmının hususi müteşâbih olduğunu belirtir.⁵⁹⁹

İbn Useymîn, muhkem kavramını Kur'an'da açık ve seçik olan, hiçbir kapalı anlamı olmayan âyetler olarak tanımlar. Ona göre, bu tür âyetlerde hiçbir şekilde kapalı veya muğlak mana bulunmamaktadır. Kur'an'da muhkem olduklarını ileri sürdüğü bir dizi âyeti örnek vererek⁶⁰⁰ onların manalarındaki açıklık ve kesinliğe vurgu yaptığını savunmaktadır.⁶⁰¹

İbn Useymîn'in Selefi tefsir metodolojisine göre, tefsir yaklaşımını belirleyen konulardan birisi, Âl-i İmrân sûresi 7. âyetinde belirtilen müteşâbih kavramıdır. Bu bağlamda İbn Useymîn, müteşâbihi; "Âyetin manasının çelişkili ve kapalı olmasıdır. Bu duruma bakarak vehim sahibi kimse, Allah'a, Kitabına ve O'nun resulüne yönelik bir vehme kapılmaktadır. Oysa ilimde râsih olan bundan farklı bir anlam çıkarmaktadır."⁶⁰² şeklinde tanımlamıştır. Onun bu tanımı, müteşâbih âyetlerin potansiyel olarak yanıltıcı olabilecek bir yapıda

⁵⁹⁷ İbn Useymîn' göre, Kur'an'ın tümünün muhkem olduğunun beyan edildiği âyetlerden bazıları şunlardır: Hûd 11/1; Yûnus 10/; Zuhuruf 43/4.

⁵⁹⁸ Âl-i İmrân 3/7).

⁵⁹⁹ İbn Useymîn, *Usûlün fi't-Tefsîr*, s.40.

⁶⁰⁰ İbn Useymîn'in muhkem olarak değerlendirdiği bazı âyetler şunlardır: Hucurât 49/13; Bakara 2/21; Bakara 2/285; Mâide 5/3.

⁶⁰¹ İbn Useymîn, *Usûlün fi't-Tefsîr*, s.40-41.

⁶⁰² İbn Useymîn, *Usûlün fi't-Tefsîr*, s.40-41; a.mlf., *Tefsîru Fussilet*, s.21.

olduğunu düşünmesiyle ilgilidir. Yine bu şekilde bir tanım getirmekle İbn Useymîn, Allah'ın sıfatlarında bir delile dayanmaksızın te'vile gidenlere bir telmihte bulunmaktadır.

Nitekim İbn Useymîn'in iddiasına göre, “بَلَّ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ/Bilakis, O'nun iki eli açıktır.”⁶⁰³ Âyetine bakarak “Allah'ın mahlukata benzeyen iki eli olduğunu” söyleyenlerin, müteşâbih âyetler hakkında vehme düşenler olmaktadır. Yine müfessire göre, “Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır. Sana ne kötülük gelirse kendindendir.”⁶⁰⁴ ile “De ki: Hepsi Allah'tandır.”⁶⁰⁵ âyetleri arasındaki mana farklılıklarına bakarak, Kur'an'da tenakuz olduğunu vehmedilebilmektedir. Veya bir başka âyetteki “Eğer sana indirdiğimiz şeyden şüphe içinde isen, senden önce Kitab'ı (Tevrat'ı) okuyanlara sor. Andolsun ki sana Rabbinden hak gelmiştir. O halde sakın şüphe edenlerden olma!”⁶⁰⁶ manadan hareketle, Hz. Peygamber'in şüphe içinde olduğu sanılabilmektedir.⁶⁰⁷

Dolayısıyla, İbn Useymîn'in yaklaşımına göre, Kur'an'daki müteşâbih lafızlar, ilimde söz sahibi olanlar/الرَّاسِخُونَ tarafından, onlarda herhangi bir çelişki ve aralarında bir ihtilaf olmadığına kani olarak sahih bir değerlendirmeye tabi tutmaktadırlar. Nitekim İbn Useymîn'e göre, müteşâbihleri doğru yorumlayan ilim sahipleri, Allah'ın şanına yakışır şekilde, mahlukatın ellerine benzemeyen hakiki iki elinin olduğunu kabul ederler. Diğer yandan, kalplerinde eğrilik bulunanlar/فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ müteşâbih âyetleri, Kur'an'ı eleştirmek, insanları fitneye düşürmek, Allah'ın murat etmediği anlam dışında te'vil etmek için bir araç olarak kullanıp batıl bir değerlendirme içinde olmaktadır.⁶⁰⁸

İbn Useymîn'e göre, Kur'an'da kuşkulu bir durum (الاشتباه), anlamın tam olarak açık olmaması, manada bir belirsizlik veya âyetlerin birbirine zıt olması durumunda ortaya çıkabilir.⁶⁰⁹ Bu tür durumlarla karşılaşıldığında, müteşâbih âyetler muhkem âyetlere arz edilerek bütün âyetlerin muhkem olduğu bir anlam bütünlüğü sağlanır.⁶¹⁰ İbn Useymîn'in tefsir perspektifine göre, müminin vazifesi Kur'an'ın sadece müteşâbih kısımlarıyla yoruma gitmek değil, muhkem kısımlarına sıkı sıkıya bağlı kalarak müteşâbihleri muhkemlere hamlederek anlamaktır.⁶¹¹ Onun bu vurgusu, Kur'an'ın bütün âyetlerinin birbirini

⁶⁰³ Mâide 5/64.

⁶⁰⁴ Nisâ 4/79.

⁶⁰⁵ Nisâ 4/78.

⁶⁰⁶ Yûnus 10/94.

⁶⁰⁷ İbn Useymîn, *Usûlün fi't-Tefsîr*, s.40-41.

⁶⁰⁸ İbn Useymîn, *Usûlün fi't-Tefsîr*, s.42.

⁶⁰⁹ İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: I, s.31

⁶¹⁰ İbn Useymîn, *Usûlün fi't-Tefsîr*, s.42.

⁶¹¹ İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: II, s.515; a.mlf., *Tefsîru Furkân*, s.13.

tamamladığı ve çelişmediği bir çerçeve içinde anlaşılmasına dayanmaktadır. Nitekim İbn Useymîn'in savunduğu bu tefsir ilkesi Selefi tefsirinin en bariz özellikleri arasında yer almaktadır.

İbn Useymîn, muhkem ve müteşâbih kavramlarını sadece Kur'an âyetleri ile sınırlı tutmamaktadır. Ona göre, sünnette dahi müteşâbih ve muhkem hadisler varid olmuş ise hepsinin muhkem olması için müteşâbih olanlar muhkem kısımlara arz edilmeli şeklinde değerlendirilmektedir.⁶¹² Bu itibarla Kur'an'ı bir usul çerçevesinde tefsir eden İbn Useymîn tefsirinde müteşâbih nasları muhkeme arz etmiştir. Müfessirin tefsirindeki bu metodunu şu örneklerle sunabiliriz:

Örnek 1:

إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ

*/Hani melekler şöyle demişti: "Ey Meryem! Allah seni kendi tarafından bir kelime ile müjdeliyor ki adı Meryem oğlu İsa Mesih'tir. Dünyada da ahirette de itibarlı ve Allah'a çok yakın olanlardandır."*⁶¹³

Ona göre, âyette bahsi geçen “بِكَلِمَةٍ مِنْهُ” /ondan bir kelime” ifadesinde, eğer “kelime” ile “kendisiyle müjdelenen” kastedilmiş ise o halde “منه” lafzının manasındaki et-tebîz bir problem oluşturmaktadır. Şöyle ki “منه” lafzında açıklama, başlangıç ve parçadan ayrışma manası bulunmaktadır. Ona göre, “parça” manası dikkate alındığında buradaki anlam, İsa'nın (a.s.) Allah'tan bir cüz olduğu sonucunu doğurabilir fakat İbn Useymîn, bu tefsir anlayışını reddetmektedir. O, Hristiyanların bu tür müteşâbih âyetlerdeki ifadeleri, kendi teolojik anlayışlarına uygun bir şekilde yorumlamalarını kabul etmemektedir. Aynı şekilde müfessire göre, Kur'an'daki “*Şüphesiz o zikri (Kur'an'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.*”⁶¹⁴ âyetindeki “إِنَّا” lafzının çoğul olması Hristiyanların iddia ettiği gibi, Allah'ın bir parçası veya bir ortağı olduğu anlamına gelmemektedir. Ona göre, bu durum Kur'an'ın müteşâbihine tabi olmaktır. İbn Useymîn'in beyan ettiğine göre, “إِنَّا” lafzı aded değil tazim bildirmektedir. Önceki âyetteki “مِنْ”in iptidaiye veya beyâniyye olduğunu ifade etmektedir. Nitekim İbn Useymîn, bu yargısını “وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ” âyetindeki “مِنْ” lafzının manası ile açıklamaktadır. Zira ona göre, Hristiyanlar da dahil olmak üzere hiçbir kimse, gökyüzü ve yerde her ne var ise Allah'ın bir parçası olduğunu iddia

⁶¹² İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.44-45.

⁶¹³ Âl-i İmrân 3/45.

⁶¹⁴ Hicr 15/9.

etmemektedir. Hasılı, bu âyette zikri geçen “min” lafzının aynı şekilde, beyan için geldiğini dile getirmektedir.⁶¹⁵

Örnek 2:

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ /Her nerede olursanız olun, Allah sizinle beraberdir.⁶¹⁶

Âyetin tefsirinde İbn Useymîn’in ifade ettiğine göre, özellikle Allah’ın isim ve sıfatlarıyla ilgili müteşâbih âyetlerin yanlış anlaşılması durumu önemli bir meseledir. O, bu âyetin söylediklerine bakarak Allah’ın zatı ile bizimle beraber olduğu zannı hasıl olabileceği düşüncesindedir fakat başka âyetlerde, Allah’ın yukarıda عَلَّوِّ اللهُ olduğunu ifade eden nasların bulunduğundan hareketle İbn Useymîn de Allah’ın zâtı itibarıyla her yerde bizimle birlikte olmasının imkânsız olduğu görüşünü savunur. Müfessir, kalplerinde eğrilik bulunan bazı yorumcuların müteşâbih nassa tâbi olup, muhkem nasları dikkate almadan tefsir yaptıklarını ve bunun neticesinde, “Allah’ın her yerde, zatıyla beraber bizimle olduğunu” iddia ettiklerini dile getirmektedir.⁶¹⁷ Dolayısıyla İbn Useymîn, müteşâbih nasların anlamının çeşitli zorluklar taşıdığının farkındadır. O, metodoloji olarak bu lafızların Kur’an bütünlüğü çerçevesinde, muhkem nasların temel alınarak yorumlanması görüşünde ısrar etmektedir.

Örnek 3:

وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا /O kıyamet günü, Allah’ı inkâr edip Peygamber’e isyan edenler, yer yarılıp içine girmiş olmayı isterler ve Allah’tan hiçbir söz gizleyemezler.⁶¹⁸

İbn Useymîn’in tefsir yaklaşımına göre, “Allah’tan hiçbir söz gizleyemezler./ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا” âyeti kıyamet gününde kafirlerin durumunu tasvir etmektedir. Nitekim bu âyetin tefsiri, kafirlerin kıyamet gününde dünyadaki inkâr ettiklerini dahi yalanlayacakları gerçeğini dile getirmektedir. Müfessirin bu âyette dile getirdiği problem, âyette geçen “حَدِيثًا” lafzının yorumundan ileri gelmektedir. Ona göre, hadisen sözcüğü mezkûr âyette, “siyâkı nefide nekra olarak” geldiği için her şeyi kapsamaktadır. Yani hangi söz olursa olsun, onlar onu asla gizleyemezler, manası hasıl olmaktadır. İbn Useymîn’in tefsir anlayışına göre, Kur’an’da

⁶¹⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.264-266. Benzer âyetler için bkz. a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.261; C: II, s.9, 417; a.mlf., **Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Kerîm Süretü’s-Sâffât**, Riyad, Dâru’s-süreyyâ li’n-neşr, 1424/2003, s.315; a.mlf., **Tefsîru Sâd**, s.188; a.mlf., **Tefsîru Zümer**, s.20; a.mlf., **Tefsîru Gâfir**, s.367-368.

⁶¹⁶ Hadîd 57/4.

⁶¹⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Furkân**, s.13.

⁶¹⁸ Nisâ 4/42.

farklı âyetlerde değinildiği üzere,⁶¹⁹ kıyamet gününde kafirler yaptıkları her şeyi ikrar edeceklerdir. Diğer yandan İbn Useymîn'in tefsirine göre, kafirlerin kıyamet günündeki durumlarının tasvir edildiği bir başka pasaj olan En'âm sûresindeki âyette⁶²⁰ farklı bir söylem yer almaktadır. Bu âyetin içeriğine göre, kâfirlerin gerçekleri itiraf etmeleri yerine onlar: *"Rabbimiz! Biz Allah'a ortak koşanlar olmadık."*⁶²¹ şeklinde mazeret beyan etmektedirler. İbn Useymîn'in belirttiğine göre, her iki âyet arasındaki söylem farkı, âyetler arasında çelişkili bir durumun meydana geldiği zannına sebebiyet vermektedir. Müfessir, bu iki âyet arasındaki zâhirî tenakuzu şöyle çözüme kavuşturmaktadır. Ona göre, kıyamet, sözlerin birbiriyle çarpışacağı bir veya iki saatlik bir dilim değildir. Aksine onun müddeti elli bin senedir. Kıyametteki durumlar değişken olup başka hallere intikal etmektedir. Kafirler, azaptan kurtulmak istedikleri için farklı ağızlarla konuşmaktadırlar. Müfessirin yaklaşımına göre, kafirler mütenakız bir duruma düşseler dahi, azaptan kurtulmak için düşündükleri her yola tutunmaya çalışmaktadırlar. Sonuçta onlar, Allah'tan hiçbir sözü gizleyemezler. İbn Useymîn'in tefsir yorumuna göre, kafirler ne zaman ki ehl-i tevhidin kurtulduğu görseler, yukarıdaki âyette dile getirildiği gibi gerçeği yansıtmayan çeşitli beyanatlarda bulunmaktadırlar. Onun görüşüne göre, kafirlerin tezat içeren beyanları onların kurtuluşunu gerçekleştirmeyecektir. Bu durum, kafirlerin inkarları ve günah işlemeleri karşısında mahşer gününde suçlu olduklarını itiraf etmeleri anlamına gelmektedir. Zira âyetlerde vurgulandığına göre, *"Dilleri, elleri ve ayakları onların aleyhine şahitlik yapacaktır."*⁶²² O halde İbn Useymîn, iki âyetin arasını kıyamet gününün durumlarının değişimi ile izah etmektedir. İbn Useymîn bu tefsir yorumunda, *"O gün bazı yüzler bembeyaz, bazıları ise kapkara kesilir."*⁶²³, *"O günahkârları, gözleri (korkudan) gömgök bir halde mahşerde toplarız."*⁶²⁴ şeklinde kıyamet ahvalinin değişeceğini belirtilen âyetleri baz almaktadır.⁶²⁵

Bir diğer örnek şöyledir:

وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ /O, göklerde ve yerde tek Allah'tır. Gizlinizi, açığınızı bilir. (Hayır ve şerden) ne kazanacağınızı da bilir.⁶²⁶

⁶¹⁹ Mülk 67/9.

⁶²⁰ En'âm 6/24.

⁶²¹ En'âm 6/23.

⁶²² Nûr 24/24.

⁶²³ Âl-i İmrân 3/106.

⁶²⁴ Tâhâ 20/102.

⁶²⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Nüsâ**, C: 339-340; a.mlf., **Tefsîru Zümer**, s.196-197.

⁶²⁶ En'âm 6/3.

İbn Useymîn, âyette geçen “فِي السَّمَاوَاتِ” ibaresine göre, Allah’ın semavâtın üzerinde olduğu şeklinde algılamaktadır. Bu, O’nun yaratılmış varlıkların ötesinde olması durumudur. Ona göre, Allah’ın kuşatmış şekilde semavâtın içinde olması imkânsızdır. İbn Useymîn, benzer bir tefsir yaklaşımını “*Gökteki İlâh da yerdeki İlâh da O’dur. O, hakîmdir, her şeyi bilendir.*”⁶²⁷ âyetinin anlaşılmasında dile getirmektedir. Âyette, Allah’ın göklerde ve yerde olduğu şeklindeki ifadesinin Allah’ın varlık bakımından sevavâtın içinde fiziksel bir mekânda bulunduğu anlamına gelmediğini savunmaktadır. Nitekim ona göre, Mücâdele sûresindeki “*Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a şikâyetle bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah, sizin konuşmanızı işitir.*”⁶²⁸ âyetinde zikredildiği üzere, diyalog yeryüzünde gerçekleşmiştir. Oysa, bu diyalogu duyup cevap veren Allah semadadır. Öyle ise müfessire göre, yukarıdaki diyalog âyeti “وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ” âyetini tefsir etmiştir. Aynı konuda âyetler hakkında iddialarını sürdüren İbn Useymîn, “*Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O’dur. Beş kişinin gizli konuştuğu yerde altıncısı mutlaka O’dur.*”⁶²⁹ âyetini ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*Kulun Rabbine en yakın anı secdeye vardığı andır.*”⁶³⁰ hadisini delil göstererek Allah’ın her mekânda mevcut olduğunu söyleyenleri eşleştirmektedir. O, Allah’ın yer yüzünde olabileceğini kabul edenleri, Allah’ın yer ve gökten ayrı (بَإَيْنٍ) olduğunu söyleyen muhkem âyetleri göz ardı edip müteşâbihe tabi olmakla itham etmektedir.⁶³¹

Bir başka örnekte,

Onlar, ille de هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ / Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah’ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler? Halbuki iş bitirilmiştir. (Allah nizamı artık değişmez.) Bütün işler yalnızca Allah’a döndürülür.⁶³²

Âyetin tefsirinde, Allah’ın c.c. kıyamet gününde hakiki olarak gelişini inkâr edip, O’nun emrinin gelmesi ile te’vil edenlerin⁶³³ görüşüne şöyle karşı çıkmaktadır:

“Âyette Allah’ın c.c. kıyamet günü kulların arasında hüküm vermek için gelişinin ispatı vardır. Ki bu Allah Teâlâ’nın şanına uygun olan ve keyfiyeti bilinmeyen hakiki bir gelmedir. Diğer sıfatlarında olduğu gibi, onun keyfiyeti sorulmaz. İmam Mâlik’e “Rahman arşa istivâ

⁶²⁷ Zuhruf 43/84.

⁶²⁸ Mücâdele 58/1.

⁶²⁹ Mücâdele 58/7.

⁶³⁰ Müslim, **Sahîh**, “Salât” 42(No. 215).

⁶³¹ İbn Useymîn, **Tefsîru En’âm**, s.26-28.

⁶³² Bakara 2/210.

⁶³³ Bkz. er-Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, C: X, s.356.

etmiştir” âyeti hakkında istivânın nasıl olduğu sorulduğunda; ‘istivâ malum, keyfiyeti bilinmez, ona iman etmek vacip ve ondan soru sormak bidattir’ demiştir. Ehl-i ta’tîl Allah’ın gelişine emrinin gelmesidir demektedir. Bu ise sözü çarpıtma etmek ve delilsiz bir şekilde sözü zâhirinin dışına çıkarmaktır. Ne var ki akli delil diye ileri sürdükleri şey gerçekte vehmidir ve akli değildir. O halde Allah’ın c.c. gelişinden anlaşılan onun kendisidir. Bu durum “Şüphesiz Allah’ın emri gelmiştir”⁶³⁴ ve “veya Rabbinin emrinin gelmesi”⁶³⁵ âyetleri ile çelişmez. Biz şunu söylüyoruz: Bu gaybî bir durumdur ve sıfatlar tevkîfidir. Her ne gelmiş ise onun hakkında tevakkuf ederiz. Şu var ki Allah, emrinin gelişini kendine izafet etmişse, bu O’nun emrinin gelişidir. Çünkü biz Allah hakkında bilmediğimiz bir şeyi söyleyemeyiz. Bilakis bize düşen varid olanın durumuna göre, tevakkuf etmektir.”⁶³⁶

Hasılı, İbn Useymîn’in tefsir metodolojisi, Kur’an’ın kendi içindeki muhkem ve müteşâbih âyetler arasında ilişkiyi çözme çabasını yansıtmaktadır. Öncelikle müfessir, müteşâbih olgusunu Kur’an’da kabul etmiş ve akabinde bu âyetleri muhkem âyetlerin verileri doğrultusunda çözme yoluna giderek, aralarındaki teâruzları giderme çabasında olmuştur. Nitekim müfessir, muhkem ve müteşâbih âyetler arasındaki çatışmaları gidermek ve Kur’an’ın içsel tutarlılığını korumak için kendi içinde tefsir geleneğinde daha önce dile getirilmeyen yorumlar ortaya koymuştur. Ayrıca İbn Useymîn, kendi mezhebi olan Selefîlik kriterlerini tefsirinde ön planda tutmuştur. Selefî tefsir anlayışına göre, Kur’an’da gerek naslar ve gerekse akıl cihetinden bir tenakuz durum söz konusu değildir. Selefî tefsir geleneğinin yaklaşımına göre, Kur’an’daki Allah’ın sıfatlarıyla ilgili olan âyetler zâhirleri bakımından herhangi bir teşbih veya tecsîm içermemeleri sebebiyle de müteşâbih değildir. Selefî doktrinine göre, bu âyetler asıl manalarının keyfiyetinin bilinmesi bakımından müteşâbihtir. Çünkü, bu ekolün tefsir yaklaşımı Allah’ın zâtının yaratılmışlar bakımından kıvranılmasının imansızlığını dile getirmektedir.⁶³⁷

⁶³⁴ Nahl 16/1.

⁶³⁵ Nahl 16/33.

⁶³⁶ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s. 15-16.

⁶³⁷ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.30-31; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.92-93,149, C: II, 224-225; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: II, s.7, 455-456; a.mlf., **Tefsîru Zümer**, s.196-197; a.mlf., **Tefsîru Gâfir**, s.130-134, 392-393; a.mlf., a.mlf., **Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Kerîm Sûretü’ş-Şûrâ**, Suudi Arabistan (Kasîm), MSMSUH, 1437/2015, s.68-69; a.mlf., **Tefsîru Ankebût**, s.12-15.

I.2.3. Kur'an'ı Sünnet ile Tefsir Etmesi

Sünnet sözlükte, “kesici/delici aletleri bileylemek” manasına gelen سَنَّ يَسُنُّ سُنًّا kökünden türemiş kelime olup, “izlenecek yol” demektir. “Falanca güzel/kötü bir yol edildi” denilir. من سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمَلَ بِهَا وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً hadisi bu manayı ifade etmiştir.⁶³⁸ İstilah anlamı itibariyle sünnet, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) söz, fiil ve takrirlerine denilir.⁶³⁹

Kıyâmet sûresinde geçen “Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde, biz onu okuduğumuz zaman, onun okunuşuna uy. Sonra onu açıklamak da bize aittir.”⁶⁴⁰ âyetleri, Kur'an'ın Allah resulüne indirilmesi ve açıklanmasına dair önemli bir gerçeği ifade eder. Buna göre, Kur'an'ın açıklanmasında Allah'ın elçisine özel olarak bir vazife verileceği beyan edilmektedir.

Nitekim ilâhî kelâmın açıklanması görevinin, “وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ” İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik.”⁶⁴¹ âyetinde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) tevdi edildiği bildirilmektedir. Bu tebyin vazifesini bir diğer âyet “Sana kitabı, ancak ayrılığa düştükleri şeyleri onlara açıklamak için ve iman eden bir topluma doğru yolu gösterici ve rahmet olarak indirdik.”⁶⁴² diye vurgulamıştır. Bir başka âyet “Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik.”⁶⁴³ şeklinde aynı vurguyu teyit etmiştir.

O halde bir grup âyetin dile getirdiği gibi, sünnetin Kur'an tefsirindeki beyan görevi sarih bir şekilde açıklanmış bulunmaktadır. Bunun neticesinde Kur'an tefsiri ilk önce Kur'an'ın kendisi ile ve daha sonra da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadisi ile yapılır. Çünkü sünnet Kelâmullahın açıklayıcısıdır.⁶⁴⁴ Bir başka âyet, herhangi bir konuda anlaşmazlığa düğüldüğünde bu anlaşmazlığın Allah ve resulüne götürülmesi gerektiğine⁶⁴⁵ vurgu yapmıştır.

⁶³⁸ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüga*, C: I, s.135-136; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, C: XII, s.210.

⁶³⁹ Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Ta'rîfât*, thk. Komisyon, Lübnan, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1983, s.122.

⁶⁴⁰ Kıyâme 17-19.

⁶⁴¹ Nahl 16/44.

⁶⁴² Nahl 16/64.

⁶⁴³ Nisâ 4/105.

⁶⁴⁴ Fehd er-Rûmî, *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.165.

⁶⁴⁵ Nisâ 4/59

Begavî'nin bu bağlamda “Hz. Peygamber (s.a.v.) vahyin açıklayıcısı idi. Zira Kitabın beyanı sünnetten talep edilir”.⁶⁴⁶ şeklinde dile getirdiği ifadesi, sünnetin Kur'an'ın açıklanmasındaki rolüne vurgu yapmaktadır. İbn Atiyye, Mücâhid'î referans göstererek Hz. Peygamber'e tevdi edilen tebyin görevinin mücmelin tefsir edilmesi, müşkil lafzın tavzih edilmesi olarak yorumlamaktadır. Yine ona göre, sünnetin şeriatla ilgili beyan ettiklerini bu kapsamda değerlendirmektedir.⁶⁴⁷ Tefsirdeki en doğru yöntemin ilk önce Kur'an'ın Kur'an'la, sonra da sünnetle tefsir edilmesi olduğunu söyleyen İbn Kesîr, bu yargısını sünnetin Kur'an'ın şârihi ve açıklayıcısı olduğu gerekçesine dayandırmıştır.⁶⁴⁸ es-Seâlebî, tebyin görevinin kendisine verildiği Hz. Peygamber'in Allah'tan gelen âyetleri açıklayarak ve tavzih ederek bu vazifeyi ifa ettiğine dikkat çekmekte, ayrıca Hz. Peygamber'in Allah'ın dini hakkında beyanatta bulunma ve fasih söz söyleme yetisinin bütününe ifade eden “cevâmiu'l-kelim” ile donatılmış olmasına vurgu yapmaktadır.⁶⁴⁹

İbn Useymîn'in tefsir metodolojisine göre, Hz. Peygamber'in tebliğ görevine bağlı olarak Allah'tan aldığı vahyin, Kur'an'ın tefsirinde ikinci bir merci olarak kabul edilmesi Allah'ın kelamındaki muradı en iyi bilen kişinin Hz. Peygamber olduğu yargısına dayanmaktadır. Nitekim ona göre, “*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır.*”⁶⁵⁰ Âyetinde geçen الزيادة/ziyade lafzını Hz. Peygamber, kıyamet gününde “Allah'a bakmak” ifadesiyle açıklamıştır.⁶⁵¹ Ayrıca İbn Useymîn'e göre, “*Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın.*”⁶⁵² âyetindeki “kuvveti” Hz. Peygamber'in “atış” olarak tefsir etmesi⁶⁵³ sünnetin Kur'an'ı tebyin ettiğine dair örnekler olarak yorumlanmaktadır.⁶⁵⁴

Müfessir İbn Useymîn'e göre, sünnet teşride ikinci bir kaynak olup, bu sıralamanın bir tertip değil, aksine Hz. Peygamber'den gelen sahih bir hadis Kur'an ile aynı mertebede olduğunu ifade eder. Onun bu yaklaşımı, sünnetin değer bakımından Kur'an tefsirinde

⁶⁴⁶ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Begavî, Muhyi's-sünne, **Meâlimü't-Tenzil fî Tefsîri'l-Kur'ân/ Tefsîru'l-Begavî**, I-VIII, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr- Osmân Cuma' ed-Dumeyriyye-Süleymân Müslim el-Hareş, y.y., Dâru tayyibe li'n-neşr ve't-tevzi, 1417/1997, C: V, s.21.

⁶⁴⁷ Ebû Muhammed Abdülhakk b. Galib b. Abdirrahmân b. Temmâm b. Atiyye el-Endelüsî, **el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbil-Azîz**, I-VI, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001, C: III, s.395.

⁶⁴⁸ İbn Kesîr, **Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm**, “Müellifin Mukaddimesi”, C: 1, s.7.

⁶⁴⁹ Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlebî, **el-Cevâhirü'l-Hısân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, I-V, thk. Muhammed Ali Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1418/1997, C: III, s.420.

⁶⁵⁰ Yûnus 10/26.

⁶⁵¹ Müslim, **Sahîh**, “İmân” 80 (No.297-298).

⁶⁵² Enfâl 8/60.

⁶⁵³ Müslim, **Sahîh**, “İmâre” 52 (No.167).

⁶⁵⁴ İbn Useymîn, **Usûlün fi't-Tefsîr**, s.25-26.

yüklendiği rolü yansıtmaktır. Mamañih, sahih bir sünnet haberinin tasdik edilmesi ve hüküm koymada sünnetin Kur'an ile aynı mertebeye konulmasını ifade eden bu yaklaşım, İbn Useymîn'in bağılı bulunduğı Selefi geleneğın tefsir metodolojisini belirleyen en önemli unsurlardan birisidir. Nitekim İbn Useymîn'e göre, sünnet, Allah tarafından Hz. Peygamber'e verilen hikmet olarak anlaşılmaktadır. O, bu anlayışını “ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ /Allah sana Kitabı ve hikmeti indirdi.” âyetine atıfta bulunarak ispat etmektedir.⁶⁵⁵ Müfessir, Bakara sûresinde 286. âyette geçen “وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا /ve bize indirilene” kesatine atıfta bulunarak sünnetle bağılı olarak gelen vahyin bir “ilim” olduğı düşüncesini taşımaktadır.⁶⁵⁶

İbn Useymîn'in tefsir anlayışına göre, Kur'an'ın açıklanması (tebyin) ya Kur'an'ın bizzat kendi kelâmî ile ya da Hz. Peygamber'in sünneti vasıtasıyla gerçekleşir. Bu bağlamda ona göre, sünnet, Kur'an'ın mücmel ifadelerini açıklar, müşkil olanları tefsir eder, mutlak ifadeleri sınırlar, âmm lafızları tahsis eder. İbn Useymîn'in sünnet'e yüklediğı bu misyonlardan başka, sünnet'in Kur'an'ın işaret ettiğı yerleri tamamladığını ifade etmektedir. Yine ona göre, her ne kadar âlimler arasında ihtilaf söz konusu olsa da sünnet, Kur'an'ın muhkemini de nesh eder. İbn Useymîn'in tefsir yaklaşımına göre, “İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik.”⁶⁵⁷ âyeti gereğince, Allah resulü (s.a.v) Kur'an'ı lafzı ve manasıyla açıklama sorumluluğunu yüklenmiştir. Yine o, Hz. Peygamber'in bir emri ve yasağı müstakil olarak tayin etme yetkisinde olduğı düşüncesindendir. Müfessir, sünnetin gerçekleştirdiğı eylemlerin Allah Teâlâ tarafından onaylanması durumunda şeriatın hükümleri arasına dahil olacağını vurgulamaktadır.⁶⁵⁸

İbn Useymîn'in tefsir anlayışında, sünnet ile amel etmenin vacip olduğı konusundaki görüşü, Nisâ sûresi 42. âyette geçen “وَعَصُوا الرَّسُولَ” kesatine dayandırılmaktadır. Bu âyet kıyamet gününde kafirlerin pişmanlıklarından bahsetmektedir. İbn Useymîn'e göre, sünnet, Kur'an'da olmayan hükümleri bildirmiştir. Kur'an'da olmayıp yalnız sünnete dayanan bu hükümlerle amel etmek vaciptir.⁶⁵⁹

İbn Useymîn'in tefsir metodolojisinde dikkat çeken bir diğeri önemli yaklaşım, vahiy kaynakları arasındaki çatışma hakkındaki görüşüdür. Ona göre, Hz. Peygamber'e hem Kur'an

⁶⁵⁵ İbn Useymîn, *Şerhü'l-Akîdeti'l-Vâsıtiyye*, C: II, s.5-6; *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Kerîm Sûretü'l-Lokmân*, Suudi Arabistan (Kasım), MSMSUH, 1436/2014, s.128; a.mlf., *Tefsîru Bakara*, C: II, s.86-87,242; a.mlf., *Tefsîru Ahzâb*, s.246, 249.252,253.

⁶⁵⁶ İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: II, s.32-33.

⁶⁵⁷ Nahl 16/44.

⁶⁵⁸ İbn Useymîn, *Tefsîru Ahzâb*, s.387-388; a.mlf., *Tefsîru Bakara*, C: III, s. 265.

⁶⁵⁹ İbn Useymîn, *Tefsîru Nisâ*, C: I, s.339; a.mlf., *Tefsîru Ahzâb*, s.291, 296; a.mlf., *Tefsîru Zuhurf*, s.231.

hem de sünnet indirilmiştir ancak bu iki kaynak arasında çatışma olmamıştır. İbn Useymîn, Kur'an âyetlerine atıfta bulunarak⁶⁶⁰ Allah'ın Resûlüne daha önce bilmediği konuları öğrettiğini belirtir, Kur'an ve sünnetin belîğ ve hikmetli hükümler içerdiğini savunur.⁶⁶¹ Onun bu perspektifine göre, her iki vahiy kaynağı arasında herhangi bir uyumsuzluk söz konusu olmamıştır.

İbn Useymîn'in Kur'an ve sünnet arasındaki *nesh* tartışması üzerinde durduğu konu oldukça dikkat çekicidir. Ona göre, âlimler genel olarak sünnetin Kur'an'ı tahsis ettiği konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak İbn Useymîn, sünnetin Kur'an'ı nesh etmesi konusunda ihtilaf edildiğini belirtir. İbn Useymîn'e göre, sünnetin Kur'an'ı nesh etmesine karşı çıkanlar iki ana delile dayanmışlardır. Birincisi; Kur'an'ın kesin olarak sabit, sünnetin ise zannî olmasıdır. İkincisi; Kur'an'ın lafız ve mana olarak tevatür yoluyla ulaştığı ancak sünnet için aynı durumun geçerli olmadığıdır. Filhakika İbn Useymîn'in anlayışında, sünnetin sahih bir şekilde sübutu kesinleşmişse, Kur'an'ı teorik olarak nesh edebilmektedir. Yalnız İbn Useymîn, böyle bir sünnet örneğinin vakıada bulunmadığı görüşünü taşımaktadır.⁶⁶² Ayrıca İbn Useymîn, iman ve itaat sadece Kur'an'a değil aynı zamanda sünnette de yönelik olduğunu vurgular. Bu bağlamda o, Kur'an'ın yanı sıra sünnetin de şeriatta ilmi ameli olarak beyanda bulunduğunu savunur. Yine o, statü bakımından sünnetin beyanının Kur'an'ın beyanı ile aynı olduğu görüşünü savunmaktadır.⁶⁶³ Sünnetin dindeki tahkimatına ayıca vurgu yapan İbn Useymîn, bu bağlamda sünnetin Kur'an'ı lafız ve mana yönünden beyan ettiğini dile getirmektedir.⁶⁶⁴ İbn Useymîn'in perspektifine göre, sünnet dinde zaruri bir konumda olup bu kaynağın inkâr edilmesi dinde pek çok hükmün işlevsiz kalmasına neden olabilecektir. İbn Useymîn, özellikle namaz örneğinde olduğu gibi, sünnetin Kur'an'daki hükümleri tamamladığını ve açıkladığını belirtir. O, Kur'an'da inzal olanlar ile amel etme ne kadar vacipse, sünnette tefsir mahiyetinde gelenler ile amel etmenin bir o kadar vacip olduğu kanısını taşımaktadır.⁶⁶⁵

O halde, İbn Useymîn'in sünnetin dindeki yerini vurgulayan tefsir metodolojisiyle ilgili bazı örnekler şöyle sunulabilir:

⁶⁶⁰ Ankebût 29/48; Şûrâ 42/52; Nisâ 2/103.

⁶⁶¹ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.207-208.

⁶⁶² İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.7-8.

⁶⁶³ İbn Useymîn, **el-Kavâi'dü'l-Müslâ fî Sıfâtillâhi ve Esmâihî'l-Hüsnâ**, Medine, el-Câmia'tü'l-İslâmiyye, 1421/2001, s.32.

⁶⁶⁴ İbn Useymîn, **el-Kavâi'dü'l-Müslâ**, s.34.

⁶⁶⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Nûr**, s. 259-260,350., 371; a.mlf., **Tefsîru Neml**, s.144; a.mlf., **Tefsîru Kasas**, s.9; a.mlf., a.mlf., **Tefsîru Ahzâb**, s.442.

Örnek 1:

بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ/O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır.
Bir işe hükmetti mi ona sadece "ol" der, o da hemen oluverir.⁶⁶⁶

İbn Useymîn'in görüşüne göre, âyette geçen "semâvât"ın çoğul yapısı belli bir sayıyı ifade etmektedir. Bu durum evrenin sınırlı ve belirli bir yapısı olduğunu gösterir. Ona göre, kozmosun belli bir yapısı olduğu Kur'an'da beyan edilmiş, sünnet ile sabit olmuş ve Müslümanlar bu anlayış üzerine icma etmişlerdir. Mülhidlerin iddiasına karşı İbn Useymîn, evrenin sınırsız olmadığını aksine belirli bir yapısı olduğunu belirtir. Ayrıca, "Allah, yedi göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır".⁶⁶⁷ âyetinde yer kürenin de yedi kat olduğuna dair bir işaret olduğunu vurgulamaktadır. İbn Useymîn bu konudaki tefsir yaklaşımını, "Kim yeryüzünden bir karış yeri zulümle alırsa, kıyamet gününde Allah c.c. onun boynuna yedi yeri geçirir."⁶⁶⁸ hadisini referans göstererek desteklemektedir.⁶⁶⁹

Örnek 2:

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ/Kimsenin kimse namına bir şey ödemeyeceği, hiç kimseden fidye alınmayacağı, kimseye şefaatin (aracılığı) yarar sağlamayacağı ve hiç kimsenin hiçbir taraftan yardım göre,meyeceği günden sakının.⁶⁷⁰

İbn Useymîn'e göre, âyetteki "شَيْئًا" lafzı "siyâk-ı nefîde nekredir ve umum bildirmiş olmasından" tüm şeyleri kapsamaktadır. Yani kıyamet gününde hiç kimsenin bir başkasına yardımda bulunamayacağı ifade edilmektedir. Ancak İbn Useymîn, sünnetle sabit olan şefaatin bu genel hükmün kapsamına girmediğini ve hiçbir şefaatin olmadığını söyleyen yukarıdaki âyetin sünnet ile tahsis edildiğini iddia eder. Kıyamet gününde şefaatin aslen sabit olduğunu savunur. İbn Useymîn, kıyamet gününde Hz. Peygamber'in çeşitli gruplara yönelik şefaatinin gerçekleşeceğini dile getirmektedir. Bunlardan bir tanesi "ehl-i mevkıf", bir diğeri büyük günah sahipleri, bir başkası ise cehenneme girmiş olan müminlerdir. O halde İbn Useymîn'e göre, "وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ" âyeti sünnette gelen açıklayıcı ifadeler doğrultusunda tahsis edilmiştir.⁶⁷¹

⁶⁶⁶ Bakara 2/116-117.

⁶⁶⁷ Talâk 65/12 (الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن)

⁶⁶⁸ Buhârî, *Sahîh*, "Bedü'l-vahy" 2(No.3195-3196); Müslim, *Sahîh*, "Müsâkât" 30(No. 1610).

⁶⁶⁹ İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: II, s.20; C: III, s.436-437; a.mlf., *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: I, s.181,467, 481, C: II, s.149; a.mlf., *Tefsîru Nisâ*, C: II, s.274; a.mlf., *Tefsîru Mâide*, C: I, s.225.

⁶⁷⁰ Bakara 2/123.

⁶⁷¹ İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: II, s. 38-40.

Örnek 3 (Beyan):

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ / *Haccı da umreyi de Allah için tamamlayın, eğer mahsur kalırsanız kolayınıza gelen bir kurban kesmek gerekir.*⁶⁷²

İbn Useymîn'in bu konudaki tefsir yaklaşımına göre, ihramlı birisinin başını tıraş etmesi durumunda fidye vermesi gerekmektedir. Bu fidye ya üç gün oruç tutmak ya da altı fakiri doyurmaktır. Verilecek bu fidye her bir fakir için yarım sa' veya bir koyunun boğazlanıp fakirlere dağıtılmasıdır. İbn Useymîn, bu hükmün kaynağının sünnet olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü ona göre, sünnetin Kur'an'ı tebyin etme görevi vardır.⁶⁷³

Bir başka yerde İbn Useymîn, “وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ/ *Ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın.*” âyetinde geçen “إِلَى” lafzının “مع” manasında olduğu görüşünü taşımaktadır. Çünkü, Hz. Peygamber'in, abdest aldığı anda her iki dirseğini de yıkamış olmasıyla açıklanmaktadır. Ona göre, Hz. Peygamber'in bu fiili, sünnetin Kur'an'ı tebyin etme konusunda üstlendiği rolün yansımasıdır.⁶⁷⁴

Örnek 4 (Tespit):

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ / *Yoksa siz, sizden öncekilerin başına gelenler, sizin de başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız?*⁶⁷⁵

İbn Useymîn'in tefsir yorumuna göre, söz konusu âyette Allah'ın ümmetine verdiği değer ön plana çıkmaktadır. Âyet, bu ümmetin moralini önceki ümmetlerden alınan derslerle takviye etmektedir. İbn Useymîn'in tefsir metodolojisine göre, bu durum aynı şekilde sünnette de belirtilmiştir. Ona göre, Mekke'de Müslümanlar zulme uğradıklarında Hz. Peygamber, oradaki müminlerin direncini artırmak için onlara önceki peygamberlerin yaşadıkları sıkıntılara benzer olayları hatırlatmış ve bu zorlukların bir sınav olduğunu sabretmeleri gerektiğini ifade eden açıklamalarda bulunmuştur.⁶⁷⁶

Örnek 5 (Delalet):

⁶⁷² Bakara 2/196.

⁶⁷³ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.406; Diğer örnekler için bkz. a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.154-158.; İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.138.

⁶⁷⁴ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.88-89.

⁶⁷⁵ Bakara 2/214.

⁶⁷⁶ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.40; diğer örnekler için bkz. a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.74.; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.184-186.; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.209-212; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.24.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve yerden sizin için çıkardıklarımızdan Allah yolunda harcayın.⁶⁷⁷

İbn Useymîn, yukarıdaki âyette geçen “ومما أخرجنا لكم من الأرض/ve topraktan çıkardığınız mahsullerde...” kesit gereği topraktan elde edilen mahsullerden zekât vermenin vacip olduğunu ifade eder. Âyetin genel ifadesine bakarak mahsulün miktarının az ya da çok olmasının, ölçülüp tartılmasının zorunlu olmadığını savunur. Bu durum, toprak mahsullerinden zekâtın vacip olduğu konusunda genel bir tutum ortaya koymaktadır. Ne var ki İbn Useymîn, bazı âlimlerin âyetin umum lafzına bakarak toprak mahsullerinden her ne alınırsa zekâtın vacip olduğunu söyleyenlerin görüşlerine katılmamaktadır. Ona göre, daha isabetli olan hüküm Hz. Peygamber’in “Beş veskten daha az olana zekât yoktur.”⁶⁷⁸ hadisine uygun hareket edilmesidir. O, sünnetin zekât hakkında belirli bir miktar ve cins şartını öne sürdüğünü belirtir. Dolayısıyla hadisin belirttiği şekilde az miktardaki mahsullerden zekât verilmez.⁶⁷⁹

Örnek 6:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin.⁶⁸⁰

İbn Useymîn’in tefsir anlayışına göre, âyette geçen hırsızlık cezasının uygulanacak vücut bölgesiyle ilgili olarak “el/kol” iki şekilde mutlak gelmiştir. İbn Useymîn’e göre, âyette cezanın uygulanacağı bölge olan elin, spesifik olarak bilek, dirsek veya omuzdan mı uygulanacağı zikredilmemiştir. Ayrıca, âyette cezanın hangi kola uygulanacağı da belirtilmemiştir. Bu yönüyle de âyet müphemdir. Nitekim ona göre, اليد/kol kelimesi mutlak olarak zikredilmişse, omuzdan başlayıp parmaklarda biten kol kastedilmektedir.⁶⁸¹

İbn Useymîn’in el kesme cezasıyla ilgili tefsir perspektifine göre, ceza karşılığında kesilecek el sağ eldir. O, bu görüşünü İbn Mesûd’dan gelen “فاقطعوا أيمنهما/Sağ elini kesin.”⁶⁸² kıraatine dayandırmaktadır. Ona göre, bu kıraat sıhhat bakımından Hz. Peygamber’e dayanıyorsa o halde Kur’an’dır. Şâyet, İbn Mesûd’un tefsirine dayanıyorsa da onun büyük bir

⁶⁷⁷ Bakara 2/267.

⁶⁷⁸ Buhârî, **Sahîh**, “Zekât” 32(No. 1447), 56(No.1484); Müslim, “Zekât” 1(No. 979).

⁶⁷⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.342-343.

⁶⁸⁰ Mâide 5/38.

⁶⁸¹ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.347-349.

⁶⁸² Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: X, s.294.

sahâbe olmasından dolayı bu görüş muteberdir. Diğer yandan İbn Useymîn, ceza uygulanacak yerin el mafsalı olduğunu belirtmektedir. Bu görüşünü ise teyemmüm âyetine dayandırmaktadır ve “فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ”/Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meşhedin!”⁶⁸³ şeklinde gelen teyemmüm âyetindeki “أَيْدِيكُمْ” lafzını da sarıh sünnet tarafından “mafsallara kadar eller”⁶⁸⁴ diye açıklamıştır. Ona göre, abdest âyetinde yıkanacak uzuv bileği geçtiği için {وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ} denilmiştir.⁶⁸⁵

Örnek 7:

Müfessir, “Evlenmeye güçleri yetmeyenler de Allah kendilerini lütfuyla zengin edinceye kadar iffetlerini korusunlar.”⁶⁸⁶ âyetinin, evlenmeye gücü yetmeyenleri oruç tutmayı tavsiye eden⁶⁸⁷ sünnet tarafından pekiştirildiğini dile getirmektedir. Onun yaklaşımına göre, bu durum sünnetin Kur’an’ı teyit etmede üstlendiği rolünün bir yansımasıdır.⁶⁸⁸

Serdedilen bu örneklerden başka İbn Useymîn tefsirinde pek çok yerde Kur’an âyetlerini Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirleriyle tefsir etmiştir.⁶⁸⁹ İbn Useymîn’in tefsir metodolojisi, sünnetin Kur’an’ı açıklama, mücmelini tebyin etme,⁶⁹⁰ tefsir etme,⁶⁹¹ tahsis etme,⁶⁹² ta’bir etme⁶⁹³ ya da tekit etme⁶⁹⁴ gibi, çeşitli fonksiyonlara sahip olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, Kur’an ve sünnet bir bütün olup, esasen sünnet, Kur’an’ın anlaşılmasında ana rolü üstlenmiş vahyin daha spesifik yansımasıdır.

⁶⁸³ Mâide 5/6.

⁶⁸⁴ Müslim, **Sahîh**, “Hayz” 28(368).

⁶⁸⁵ İbn useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.348-349.

⁶⁸⁶ Nûr 24/33.

⁶⁸⁷ Buhârî, **Sahîh**, “Nikah” 2(5065).

⁶⁸⁸ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: s.228-229.

⁶⁸⁹ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.85-86, C: II, s.38,328,357, C: III, s.267. a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.435.

⁶⁹⁰ İbn Useymîn, a.mlf., **Tefsîru Bakara**, C: III, s.84, 117,267; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.77; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s.30, 114,116, 130; a.mlf., **Tefsîru’l-Kur’ani’l-Kerîm Sûretü’l-Kehf**, Demmâm, Dâru’s-süreyyâ li’n-neşr ve’t-tevzî, 1423, s.15-16; a.mlf., **Tefsîru Nûr**, s.201,259; a.mlf., a.mlf., **Tefsîru Ahzâb**, s.357,441; a.mlf., **Tefsîru Zümer**, s.107, a.mlf., **Tefsîru Fussilet**, s.51 vd.

⁶⁹¹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.366; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s.384, 388.

⁶⁹² İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.390-392; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.200; a.mlf., **Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Kerîm Sûretü’s-Secde**, Suudi Arabistan (Kasîm), MSMSUH, 1436/2014, s.84, 86.

⁶⁹³ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.364, 398, 416, 428, 438; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.229, 550, C: II, s.338, a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.86-87,435; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s. 387-388, C: II, s.292; a.mlf., **Tefsîru En’âm**, s.6; a.mlf., **Tefsîru Kehf**, s.58; a.mlf., **Tefsîru Nûr**, s.20; a.mlf., **Tefsîru Neml**, s.504, 519; a.mlf., **Tefsîru Kasas**, s.124; a.mlf., **Tefsîru Rûm**, s.93; a.mlf., **Tefsîru Ahzâb**, s.278, 318; a.mlf., **Sûretü Yâsîn**, s.294 vd.

⁶⁹⁴ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.376,397, 399; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.14, C: II, s.298-299; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.13, 36, 37, 134, C: II, s.106,305, 403; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: II, s.421; a.mlf., **Tefsîrul-Kurâni’l-Kerîm, Sûretü’s-Suarâ**, Suudi Arabistan (Kasîm), MSMSUH, 1436/2014, s.198; a.mlf., **Tefsîru Neml**, s.369, 450; a.mlf., **Tefsîru Ahzâb**, s.113; a.mlf., **Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Kerîm Sûretü Fâtır**, Suudi Arabistan (Kasîm), MSMSUH, 1436/2014, s.141 vd.

İbn Useymîn'in Kur'an tefsirinde âyetlerin arka planı olan sebab-i nüzullerin manalara katkısını yorumladığı gözlemlenmektedir. Örneğin,

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ/Namazlara ve özellikle orta namaza devam edin ve Allah'a huşu ile namaza durun.⁶⁹⁵ âyetinin tefsirinde İbn Useymîn, “والصلاة الوسطى” lafzının sünnette açıklandığı gibi, ikinci namazı olduğunu ifade eder. Âyetteki “وقوموا لله قانتين” lafzının, namaz kılma emri ile ilişkili oluşuna dikkat çeker. Huşu lafzının namazda kıyamda durmaya delalet ettiği gibi bir şeye yoğunlaşmayı da ifade ettiğini belirtir. Ona göre, âyette “hal” olarak gelen “قانتين” lafzından her ikisi de kastedilmektedir. Ona göre, bu lafız “ibadetlerin sürekli yapılması” anlamına geldiği gibi “الخشوع” anlamına da gelmektedir. Nitekim âyetin sebab-i nüzulü buna işaret etmektedir. İbn Useymîn, önceden namazda kişinin yanındaki ile konuşabildiğini⁶⁹⁶ fakat daha sonra bu âyetin inerek namazda konuşmanın yasaklandığını ifade etmektedir.⁶⁹⁷

1.2.4. Kur'an'ı Kıraatler ile Tefsir Etmesi

Kırâat sözlükte قِرَاءَة/kırâe' mastarının çoğuludur. قَرَأَ fiilinden gelen قِرَاءَة veya قُرْآنًا mastarları “okumak, tilavet etmek”, “bir şeyi bir araya getirmek, toplamak” manalarına gelmektedir. Sûreleri ve âyetleri bir araya cem ettiği için Mushaf'a Kur'an denilmiştir. قَرَأْتُ “Kitabı okudum” denilir. قَرَأْتُ الْكِتَابَ قِرَاءَةً “suyu havuzda topladım” الماء في الحَوْض “Kârînin çoğulu kurrâdır.⁶⁹⁸

Kıraat terim olarak, “Kur'an kelimelerinin nasıl okunacağına ve nakledene nispet edilen bu kelimelerin okuyuş farklılıklarından bahseden bir ilimdir.”⁶⁹⁹ diye tarif edilmiştir. Bir diğer tanıma göre, kıraat, “Kurrâ imamlardan her birinin rivayet ve tariklerin ittifakı ile harflerin seslendirilmesinde veya şeklinin telaffuzunda Kur'an'ı Kerim'in nutkunda diğerlerine muhalif olarak tuttuğu yoldur.”⁷⁰⁰ Tariflerden anlaşıldığına göre, kıraat ilmi, Kurra imamların rivayetleri ve tarikleri üzerinden Kur'an harflerinin fonetik bakımından seslendirilmesi, okunuşundaki farklılıklar ve şekillerin nasıl telaffuz edileceğini konu almaktadır.

⁶⁹⁵ Bakara 2/238.

⁶⁹⁶ Müslim, **Sahîh**, “Kitâbü'l-mesâcid ve mevâkîtü's-salâh” 7(No.537).

⁶⁹⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.178-179.

⁶⁹⁸ Ezherî, **Tehzîbü'l-Lüga**, C: IX, s.206 ve sonrası; Cevherî, **Sihâh**, C: I, s.64-65.

⁶⁹⁹ Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf Şemsüddîn Ebü'l-Hayr İbn el-Cezerî, **Müncidü'l-Mukrîm ve Mürşidü't-Tâlibîn**, y.y., Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/1999, s.9.

⁷⁰⁰ ez-Zürkânî, **Menâhilü'l-İrfân**, C: I, s.412.

Zerkeşî'nin ifade ettiğine göre, Kur'an ve kıraat arasında bir ayırım bulunmaktadır. Kur'an, Hz. Peygamber'e beyan ve mucize olarak indirilmiş ilahi bir vahiydir. Kıraatler ise bu vahyin telaffuz ediliş biçimindeki farklılıkları baz almaktadır. Bu farklılıklar, telaffuz edilen vahyin yazımına bağlı lafız farklılıkları veya okuma tarzlarındaki çeşitliliklerin (eda şekli) bir yansıması sebebiyle olabilmektedir.⁷⁰¹

İsrâ sûresi 17. âyet, Allah'ın Hz. Peygamber'e Kur'an'ı tane tane okuması için âyet âyet ayırdığını ve peyderpey indirdiğini belirtir. Nitekim Kur'an'ın tertil⁷⁰² ile okunuşu Cebrâil, Resûlullah ve ashap arasındaki hoca-talebe ilişkisi formatında çeşitli aktarımlarla gerçekleşmiştir. Filhakika Hz. Peygamber, Übey b. Ka'b'a "Allah bana sana Kur'an'ı okutmamı emretti."⁷⁰³ şeklindeki ifadesi de bu öğretimin görevini teyit etmektedir. Diğer yandan Kur'an'ın yedi harfle indirilmiş olduğu tartışma götürmeyen bir hakikattir.⁷⁰⁴

Rivayetlerin aktardığına göre, Resûlullah'ın eğitiminden geçen ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'de Kur'an eğitiminin onlardan alınmasını tavsiye ettiği sahâbeler vardır. Kur'an kıraatinde uzman olan bu kurrâ sahâbiler arasında, Abdullâh b. Mesûd, Ebû Huzeyfe'nin kölesi Sâlim, Muaz b. Cebel ve Übeyy b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit gibi, meşhur isimler bulunmaktadır.⁷⁰⁵ Bu isimlere ilaveten yine Osmân, Ali, İbn Mesûd, Ebû Mûsa el-Eşârî, Ebû'd-Derdâ kıraatte meşhur kişiler arasında yer almışlardır.

Tâbiînden pek çok kişi ashaptan aldığı kıraati diğerlerine öğrettiler. İntikal eden kıraat farklılıklarına kârielerin içtihad ettikleri kıraat vecihlerinin de eklenmesiyle şehirlerde meşhur kişiler adına kıraat merkezleri kuruldu. Kıraatler tedvin edilmesi ve ıstılahlarının teşekkül etmesiyle kıraat ilmi müstakil bir disiplin alanı oldu ve bu alanda ortaya çıkan ilk eseri, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (v.224) telif etmiştir.⁷⁰⁶

Hicri ikinci yüzyılda pek çok tarikin ve veçhin ortaya çıkması ile "kıraati seba", "kıraati aşere" gibi, kavramlar kıraat literatürüne girmiştir. Kıraatte kendisi de huccet olan Ahmed b. Mücâhid mütevatir rivayetlere dayanarak *Seba'* kitabında "yedi kıraat"i cem etmiştir. İbn Mücâhidin bu tasnifi meşhur olmuş ve insanlar nezdinde kabul görmüştür. Ayrıca bu yedi

⁷⁰¹ Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s.318.

⁷⁰² Müzzemmil 73/4.

⁷⁰³ Buhârî, **Sahîh**, "Tefsir" 98, "Menâkıbü'l-Ensâr" 16(No.3809); Müslim, **Sahîh**, "Salâtü'l-müsâfirîn" 39(No.799).

⁷⁰⁴ Bkz. Buhârî, **Sahîh**, "Fezâilü'l-Kurân" 5(No. 4991, 4992).

⁷⁰⁵ Buhârî, **Sahîh**, "Menâkıbü'l-Ensâr" 16(No.3808), 17 (No.3810).

⁷⁰⁶ İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr fi'l-Kırââtü'l-Aşr**, I-II, thk. Ali mUhammed ed-Dabbâğ, y.y., el-Matbaatü'l-ticâriyyetü'l-kübrâ, t.y., s.33-34.

kıraatten başka, “kıraat-i aşere”, “kıraat-i erbeate aşar” gibi, sayıları farklı olan diğer tasnifler de yapılmıştır.⁷⁰⁷

Kıraat âlimleri kıraatin sahih olabilmesi için belirli şartlar ortaya koymuşlardır. Bu şartlar: 1. Kıraatin Arap diline uygun olması. 2. Hz. Osman’ın Mushaf’ına uygun olması ve senedinin sahih olması şeklindedir. Bir kıraat veçhinin bu üç şartı yerine getirmesi durumunda, tasnif edildiği sınıfa bakılmaksızın bu kıraat Hz. Peygamber’e indirilen yedi harften kabul edilip sahih kategorisinde değerlendirilir. Aksi takdirde, bu şartlardan birisinde ihlal söz konusu olursa, o kıraat zayıf, şâz ya da batıl hükmünde kabul edilir.⁷⁰⁸ Kıraat kavramı altında ayrıca mütevâtir, meşhur, âhâd, şâz, mevzu ve müdrec şeklinde çeşitli alt kavramlar bulunmaktadır.⁷⁰⁹

Müfessirin Kur’an tefsirinde kıraat ilmini değerlendirmesi, kıraatlerin lafızları, i’rab durumları ve manaya etkileri konularında detaylı bir tahlil içermektedir. Ayrıca, kıraatlerin “yedi harf” (سبعة أحرف) içindeki durumuyla ilgili tartışmalı görüşlere ve özellikle Kur’an’ın yedi harf üzerine nazil olması meselesinde belli bir bakış açısını içermektedir. O, Kur’an’ın yedi harf üzerine nazil olması durumunu, Arap dilinin fasih yedi lehçesi olduğu konusunda bir kanıya sahiptir.⁷¹⁰

İbn Useymîn’in belirttiğine göre, ordudaki askerlerin Kur’an’ın farklı kıraatler ile tilavet etmesi sebebiyle, ordu içinde tartışmalar meydana gelmiştir. Hz. Osman, bu durumu çözmek ve Kur’an’ın aslını korumak amacıyla istişarelere dayanan Kur’an’ın, tek bir lehçe ile istinsah edilmesi yönünde bir karar almıştır. Nitekim Hz. Peygamber’in konuştuğu dilin, fesahat ve safi Arapça olması sebebiyle Kur’an’ın Kureyş dili üzerine istinsahı gerçekleşmiştir.⁷¹¹

Kur’an’ın farklı kıraatlerle tilavet edilmesi meselelerinde İbn Useymîn’e göre, bir âyetteki farklılık, kıraat-ı seb’adan kaynaklanıyorsa bu durumda sünnete uygun olanın veya her iki kıraatın da geçerli kılınması şeklindedir. Örneğin, “{تُزَلُّ} lafzında (تُزَلُّ)/ (تُزَلُّ) teşdidi’z-zâ ve tahffî’z-zâ şeklinde, her ikisi de kıraat-i seba’ olan iki okuma tarzı bulunmaktadır. İbn Useymîn’e göre, bu her iki kıraat da Hz. Peygamber’den gelmiştir ve her ikisiyle okumak

⁷⁰⁷ Zürkânî, **Menâhil**, C: I, s.412-417.

⁷⁰⁸ Bkz. İbnü’l-Cezerî, en-Neşr fi’l-kırââtî’l-aşr **en-Neşr**, s.9; Krş. Ebü’l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhim Ebû Şâme el-Makdisî, **el-Mürşidü’l-Vecîz ilâ Ulûmin Tete’allaku bi’l-Kitâbi’l-Azîz**, thk. Tayyâr Altıkulaç, Beyrut, Dâru Sadr, 1395/1975, s.173.

⁷⁰⁹ Suyûtî, **İtkân**, c: I, s.264-265.

⁷¹⁰ Abdülazîz b. Süleymân b. İbrâhim el-Müzeynî, “Mevkıfû’s-şeyh ibn useymîn mine’l-kırââtî min hılâli tefsîrihi”, **NCŞMÜİ**, s.342-343.

⁷¹¹ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.18-19.

caizdir. İbn Useymîn, kıraat-i seba' olduğu sürece Kur'an lafızlarının ilk önce bir kıraat ile daha sonra diğer kıraat ile okunmasının daha doğru bir usul olduğu görüşündendir. Ona göre, farklı okuma biçimleri olan her kıraatler ile sadece birisi ile okunup, diğeri terk edilirse sünnet tam olarak yerine getirilmemiş olur. O, Kur'an kelâmullah olduğundan, okunan kıraatlerin doğruluğundan emin olmayı önemli görmektedir. Eğer kıraatlere emin olunamıyorsa, bu durumda tilavet edilen kıraatle Allah'a iftira edilmiş olacağını belirtir.⁷¹²

İbn Useymîn'in tefsirinde ihticac ettiği kıraatler, kıraati seba'dan başka kıraatleri içermemektedir.⁷¹³ O, sadece kıraat-i seba'yı mütevatir kabul eder. Kıraati seba' haricindeki kıraatleri şâz olarak değerlendirir. Ancak tevatürle gelen kıraat-i seba' dan herhangi birisiyle yapılan Kur'an tilaveti sahihtir.⁷¹⁴

İbn Useymîn'in tefsir anlayışına göre, mütevatiren gelen bu kıraatler aslı itibariyle yedi harfe dayandığı için tevkîfidir. Yani bunlar kesin olarak Kur'an'dır.⁷¹⁵ Yine ona göre, şâz kıraatlerle namaz kılınmaz. Fakat sahih iseler sadece onlar hüküm çıkarmada değerlendirilirler. Onun tutumuna göre, şâz ile seba' arasındaki fark, kıraat-i seba' tariklerinin meşhur kabul edilmesi ve sahih olsalar bile diğerlerinin şâz olmasıdır.⁷¹⁶ İbn Useymîn'in benimsediği bir diğer görüşe göre, aynı yapıya sahip olan kelimelerin farklı vecihlerle kıraat edilmesini ilk Mushafların harekesiz ve noktasız olmasına bağlar. Daha sonra Kur'an'ın noktalanıp, i'rabının (harekeleme) yapılmış olması ona göre, bu kıraatlerin sayısının artmasında önemli bir unsur olmuştur.⁷¹⁷

Müfessirin kıraat anlayışına göre, bir veçhin veya tarikin kıraat-i seba'dan olması, dil bilgisi içinde meşhurluk, kaideye ve kıyasa uygunluk gibi, kriterler açısından aynı seviyede olduğunu göstermese de onlardan herhangi biriyle yapılan tilavetin caiz olması anlamına gelir.⁷¹⁸ Çünkü kıraatler ibadetler gibi, önemli ve dini bir boyut içerir. Halk önünde olmaması kaydıyla, özellikle her tilavette farklı bir veçhin tercih edilmesi en güzel olandır.⁷¹⁹

İbn Useymîn, Kur'an'da kelimelerin kıraatinde okuyucunun belirli bir formda bu farklı kıraatleri okuması gerektiğini söylemektedir. Gaip, muhatap, tekil ve çoğul gibi formları

⁷¹² İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.532-533, C: II, s.100.

⁷¹³ Bkz. el-Büreydî, **Cühûdü's-Şeyh İbn Useymîn**, s.209.

⁷¹⁴ İbn Useymîn, **Tefsîru Rûm**, s.335.

⁷¹⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.143.

⁷¹⁶ İbn Useymîn, **Tefsîru Zümer**, s.368.

⁷¹⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru En'âm**, s.128.

⁷¹⁸ İbn useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.98.

⁷¹⁹ İbn useymîn, **Tefsîru Ahzâb**, s.22-23; a.mlf., **Tefsîru Kasas**, s.180; a.mlf., **Tefsîru Sâffât**, s.324.

okunmasında bir insicamın olduğunu vurgulamaktadır. Söz gelimi, müfessire göre, bir âyette iki kez geçen “فَتَنَّبَتُوا” kavlinde iki farklı kıraat vardır. Diğer kıraat ise “فَتَنَّبَتُوا” şeklinde okunmaktadır. Nitekim her iki yerde “فَتَنَّبَتُوا” veya “فَتَنَّبَتُوا” şeklinde okumak mümkündür. Şu var ki müfessir, ilk kıraatin “فَتَنَّبَتُوا” diye okunması durumunda, ikincisini de insicama uygun olarak okunması gerektiğini vurgular. Bu bağlamda müfessir, formlar arasında insicamı bozan farklı okuma şekillerini caiz görmemektedir.”⁷²⁰

İbn Useymîn’e göre, kırat-i seba‘ ile Kur’an sabit olduğu için tevatürle gelen bu kıraatler hangi vecihlerle gelirse gelsin, onlarda herhangi bir değişikliğe gitmek caiz değildir. Ona göre, kıraat-i seb‘a makbul olunmaları için belirtilen üç şarta göre sabit olmuşlardır. Veleve ki bir kıraat nadir bir vecihle gelse bile aynı hükme tabidir. Örneğin, “وَقَالَ مُوسَى رَبِّي أَعْلَمُ بِمَنْ جَاءَ” âyetindeki “وَقَالَ” lafzı hem vav ile hem de vav olmadan “قَالَ” şeklinde kıraat-i seba‘ ile okunması gibi bu durumda bile değişiklik yapmak uygun değildir.

İbn Useymîn’in tefsir metodolojisine baktığımızda, kelimelerin farklı vecihlerinin tefsire olan etkilerini tahlil ettiği gözlemlenmektedir. O, bir âyette kıraat farklılığı söz konusu olduğunda mutlaka bu konuya değinir, kıraat vecihlerine işaret eder, onların dil ve i‘rab tahlillerini yapar ve eğer bu farklılıkların manaya ve hükme etkisi varsa bu sonuçları detaylı bir şekilde tahlil eder. İbn Useymîn’in Arap diline hakimiyeti, tefsiri üzerinden kıraatler aracılığıyla dil, i‘rab ve bu unsurların birleşimiyle ortaya çıkan mana analizlerine girişmesi ile belirginleşir. Nitekim bu özellik, onun tefsirine ayrı bir derinlik katmaktadır. İbn Useymîn’in tefsir metodundaki özelliklerden biri de kıraatlerle ilgili uyguladığı yöntemidir. Bu yöntemde, kıraatleri zikrettiği halde imamlarının isimlerine özellikle vurgu yapmamaktadır. Tefsirinde tahlil ettiği kıraatleri karfînelerine nispet etmeden, burada “iki kıraat var”⁷²¹, “iki kıraat-i seba”⁷²², “iki sahih kıraat-i seba”⁷²³, “üç kıraat var”⁷²⁴ ve ya “dört kıraat var”⁷²⁵ şeklindeki ifadeleriyle sevk eder. İbn Useymîn’in, bu terkiplerle tahrir ettiği kıraatler kırat-i seba‘ diye

⁷²⁰ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.90.

⁷²¹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.261, C: II, s.17,27,44,52,57,73,74,145,251,273,335,414,451, C: III, s.5,14,31,39,69,144,146,168,184,202,206; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.295, s.332, s.433; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.91; a.mlf., **Tefsîru En’âm**, s.80,81,146,167,172 vd.

⁷²² İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.17, 181, C: II, s.114; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.100,330,332,563; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.252,272,282, C: II, s.219,285, a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s.411,479.

⁷²³ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.98,478; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s.90, s.396.

⁷²⁴ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.529; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: II, s.62; a.mlf., **Tefsîru Furkân**, s.267.

⁷²⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Yâsîn**, s.221.

isim vermese dahi kıraat-i seba'dandır.⁷²⁶ O, tefsirinde, eğer bir vecih kıraat-i seba' dışında ise o zaman bu kıraatin şâz olduğunu mutlaka belirtir.⁷²⁷

İbn Useymîn'in tefsirinde sevk ettiği bu kıraatlerin kaynağını araştırdığımızda, kendisinin referans verdiği kıraat vecihlerinde isabet ettiğini gözlemledik. Müfessirin metodu gereği, lafzı farklı okuyanın ismini belirtmeden zikrettiği kıraatlerin kaynaklarına nispet edildiğinde, bu kıraat vecihlerinin birebir doğru olduğu ortaya çıkar. Müfessirin kıraatlerle ilgili tefsir metodundan bazı örnekler şöyle verilebilir:

Örnek 1:

مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ / (O) Ceza gününün sahibidir.⁷²⁸

İbn Useymîn, âyette geçen “مَالِكِ” lafzının yedi kıraat içinde yer alan bir kelime olup, aynı zamanda “مَلِكِ” şeklinde de okunmuş olduğunu ifade etmiştir. “Melik” ve “mâlik” kelimeleri arasındaki farkı vurgulayarak, melik kelimesini daha özel bir anlam taşıdığını belirtmiştir. Bu iki kıraatin bir arada bulunmasının önemli bir faydasının bulunduğunu dile getirmiştir. Bu iki kıraat Allah'ın gerçek bir mülk sahibi olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü, insanlar arasında kral olan biri olabilir ancak gerçek anlamda bir güce sahip olmayabilir. Diğer taraftan bir kişi mülk sahibi olabilir ancak iktidarını kullanamayabilir. Allah ise hem mâlik hem de melik olarak nitelendirilebilir.⁷²⁹ Nitekim İbn Useymîn, bu kıraat farklılığından çıkarılan tefsiri mananın Allah'ın eşsiz ve kapsamlı mülkiyetine vurgu yaptığına dikkat çeker.

Örnek 2:

وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ / Allah dilediğini doğru yola iletir.⁷³⁰

Müfessir, âyette geçen “الصراط” kavlinde iki farklı kıraat-i seba' olduğunu belirtmiştir. Birinci kıraat, “الصراط” şeklinde sad ile ukunurken, diğer kıraat ise “السرائ” şeklinde sin ile okunmuştur. Müfessir, sad ve sin harflerinin birbirlerinin yerine kullanıldığını açıklayarak, “sırât” kelimesinin hızlıca yutmak anlamına gelen “السَّرَط” kelimesinden türediğini ifade eder. Nitekim sırat kelimesinin geniş bir yol anlamına geldiğini ve bu yolun, yolcusunun meşakkat olmadan hızlı bir şekilde içine çektiği için “زراطاً” diye de telaffuz edildiğini belirtir. Müfessir,

⁷²⁶ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.114.

⁷²⁷ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Nûr**, s.153; a.mlf., **Tefsîru Furkân**, s.49; a.mlf., **Tefsîru Ankebût**, s.77; a.mlf., **Tefsîru Ahzâb**, s.429,527.

⁷²⁸ Fâtîha 1/4.

⁷²⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.12; a.mlf., **Mecmû'u Fetâvâ ve Resâil**, C: X, s.1114.

⁷³⁰ Bakara 2/213.

bu noktada bir lokmanın hızlıca yutulduğunda kullanılan “زُرطَهَا” ifadesinde benzere bir telaffuz olduğunu vurgular.⁷³¹

Nitekim İbn Useymîn’in serdettiği bu kıraat vecihleri, kıraat uzmanlarından, Asım, Kisâî, Yakub ve Halef’in okuyuşunda “مَالِكٍ” şeklinde elif ile uzatılarak okunurken, diğer kıraat imamaları ilgili lafzı (مَلِكٍ) diye okumuşlardır.⁷³²

Örnek 3:

وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ /Söyledikleri yalana karşılık da onlara elem dolu bir azap vardır.⁷³³

Müfessirin ifadesine göre, “بما كانوا يكذبون” âyetinde iki farklı kıraat bulunmaktadır. Birincisi, “يَكْذِبُونَ” şeklinde sülasi kökten gelip “Allah’a ve ahirete iman ettik diye yalan söylemeleri” anlamına gelir ve bu durumda onlar gerçek mümin değildirlerdir. İkinci kıraat ise tefil babından gelip, “يَكْذَّبُونَ” şeklinde “Allah ve resulünü yalanlıyorlar” olmalarını ifade eder. Sonuç olarak, her iki özellik, âyette bahsedilen münafıklarda bulunmaktadır. Yani, onlar hem yalancıdır hem de Allah’ın ve resulünün sözlerini yalanlayıcı bir ikircikli tutum içindedirler.⁷³⁴

Âyetteki ilgili kelimeyi Kûfeliler (Asım, Hamza, Kisâî) {يَكْذِبُونَ} şeklinde tahfifi’l-yâ(üstün) ve tehfifi’z-zâl ile okurken, Nafi, İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn âmir {يَكْذَّبُونَ} şeklinde tefil babından dammi’l-yâ ve teşdidi’z-zâl ile okumuşlardır.⁷³⁵

Örnek 4:

بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ /Bunun sebebi, onların; Allah’ın âyetlerini inkâr ediyor, peygamberleri de haksız yere öldürüyor olmaları idi.⁷³⁶

İbn Useymîn’in tefsirinde sergilediği yaklaşıma göre, âyette geçen “النَّبِيِّنَ” lafzında iki farklı kıraat söz konusu olmaktadır. İlk kıraat, teşdidi’l-yâ ve hemzesiz olarak kelimenin “النَّبِيِّنَ” şeklinde okunur. Diğer kıraat ise tahfifi’l-yâ ve hemze ile ve “النَّبِيِّنَ” şeklinde

⁷³¹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.31; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.576, C: II, s.563; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.494, C: II, s.533.

⁷³² Bkz. Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî Ebû Bekir b. Mücâhid el-Bağdâdî, **es-Seba**, 2. bs., thk. Şevki Dayf, Mısır, Dârü'l-meârif, 1400/1980, s.104; Osmân b. Saîd b. Osmân b. Ömer Ebû Amr ed-Dânî, **et-Teyşîr fi'l-Kırâati's-Seba**, thk. Otto Pretzl, Beyrut, Dârül-kitâbi'l-Arabî, 1404/1983, 2. bs., s.18.

⁷³³ Bakara 2/10.

⁷³⁴ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.43.

⁷³⁵ İbn Mücâhid, **es-Seba**, s. 143; Ebû Amr ed-Dânî, **et-Teyşîr**, s.72; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr**, C: II, s.207-208.

⁷³⁶ Bakara 2/61.

okunur. İbn Useymîn, ilk kıraate göre, iki farklı yorumun yapılabileceğini belirletmektedir: a) Kelime, “النَّبَا” kelimesinden türemiş olup, nebilerin makamlarının yüksek oluşu sebebiyle yükseklik anlamına gelir. b) Hemze şeddesiz ya’ya ibdal edilerek “النَّبَا” kelimesinden türemiştir. İkinci kıraate göre, ise nebiler Allah’tan haber verdikleri için bu kelimenin “أَنْبَأَ” kökünden gelen “النَّبَا” kelimesinden türediğini ifade eder.⁷³⁷

İlgili âyetteki kelimeyi, Nâfi أَنْبَأَ يَنْبِئُ’den hemzeli ve med ile okumuştur ki Allah’tan haber vermek demektir. Kâlûn da Kur’an’da iki yer hariç ona katılmıştır. Diğerleri ise hemzesiz okumuşlardır.⁷³⁸

Âyetleri kıraatler ile tefsir etmesi bağlamında İbn Useymîn’in tefsirinden sunmak istediğimiz ve tartışmalı meseleler arasında yer alan bir diğer örnek şöyledir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ
*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın).*⁷³⁹

Müfessirin beyan ettiğine göre, “وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” âyetinde sahih iki farklı kıraat-i seba‘ bulunmaktadır. İlk kıraat fetha ile “وَأَرْجُلَكُمْ” şeklinde, diğeri ise kesre ile {وَأَرْجُلَكُمْ} şeklindedir. Birinci veçhe göre, fetha okunması “وَجُوهَكُمْ” kavline matuf olmasındandır. Çünkü, atfedilenler birden fazla ise bu atıflardaki amil ilk kendisine atfedilendir. Âyetin mecrür kıraatine gelince bu vecihte bazılarına göre işkal bulunmaktadır. Bazılarına göre, en yakın lafza binaen mecrür olduğu iddia edilmektedir. Çünkü yakınlık durumu kelimenin i‘râbında aynı olmayı gerektirir. İbn Useymîn’in tercihinine göre, mecrür kıraatte bir sorun bulunmaktadır. İbn Useymîn, İbn Teymiyye’ye referansta bulunarak onun, bu tartışmalı duruma hoş bir yorum getirerek şöyle dediğini belirtmiştir: “Allah (c.c.) fetha ile "وَأَرْجُلَكُمْ" ve kesre ile "أَرْجُلَكُمْ" buyurmuştur. Çünkü ayaklar çıplak veya giyinmiş olma durumu söz konusu olabilir. Nitekim çıplak olduğunda yıkanılır, kapalı olduğunda da mesh yapılır.”⁷⁴⁰

İbn Useymîn, {وَأَرْجُلَكُمْ} lafzındaki kıraat şekilleri ve bunları ahkâma etkisi bağlamında dile getirdiği bir başka tefsir yorumu söz konusu edilmiştir. Ona göre, öncelikle teorik olarak sahih

⁷³⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.213, 298; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.488; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.498.

⁷³⁸ İbn Mücahid, **es-Seba‘**, s.157-158; **Ebû Amr ed-Dânî, et-Teyisr**, s.72-73; Ebû Abdillâh h, el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh, **el-Hucce fi'l-kırâati's-seba‘**, thk. Abdü'l-Âl Sâlim Mükrim, Beyrut, Dârü's-şurûk, 1401, s.80-81.

⁷³⁹ Mâide 5/6.

⁷⁴⁰ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.90-91.

kıraatlerin her birinin hükmünün geçerli olabileceği ifade edilmektedir. Ancak bu farklı kıraatler arasında sadece en tutarlı olanının tespit edilebileceğini belirtir. Nitekim “وَأَرْجُلَكُمْ” lafzında, Hz. Peygamber’den gelen sahih iki kıraati seba‘ yer almaktadır. Ona göre, bu lafzın “وَجَوْهَكُمْ” kavline atfedilerek nasb okunması durumunda ayakların yıkanması gerekir. Eğer mecrür okuyan kıraat dikkate alınırsa “رُؤُوسَكُمْ” lafzına atfedilir ve ayakların mesh edilmesi gerekir. Ona göre, bu tercihleri belirleyen ölçüt sünnettir. Hz. Peygamber ayakları çıplak ise onları yıkamış, mesh giymiş ise ayaklarını mesh etmiştir.⁷⁴¹

Neticede müfessire göre, âyetin “وَأَرْجُلَكُمْ” şeklinde mecrür kıraate göre, okunması ya mücavirlik gereği ya da ayakların yıkanmasını meshe benzetme yahut her kıraatin ifade ettiği mana üzerine yapılan bir tercih olabilir. Müfessire göre, ayaklar çıplak ise yıkanır, giyinmiş ise meshedilir.⁷⁴²

Müfessirimizin tefsirinde arz edilen örneklerde de görüldüğü üzere İbn Useymîn, Kur’an tefsirinde metod olarak âyetlerini kıraatlerle tefsir etmektedir.⁷⁴³

1.2.4.1. Yalnızca Kıraatleri Belirtmekle Yetinmesi

İbn Useymîn, manaya ciddi etkisi olmayan kıraatlerin “iki kıraat” veya “iki kıraat-i seba‘” diye ifade edilip, eğer lafız farklılıklarına dayanan kıraatler tefsirde mana ile ilgili önemli bir nüans oluşturmuyorsa, sadece âyette farklı kıraat olduğunu belirtmekle yetinir veya manalarının aynı olduğunu zikreder.

Örneğin müfessir, *سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ* /İnkâr edenlerin kalplerine korku salacağız.⁷⁴⁴ âyetinde geçen “الرُّعْبَ” kavlinde; “الرُّعْبَ” ve “الرُّعْبَ” şeklinde iki farklı kıraatin olduğunu belirtmektedir. O, bu tür kelimelerin Arap dilinde çokça bulunduğunu, bunların sükûn olarak okunmasının tahfif gereği harekeli olarak okunmasının kelimenin aslına riâyet edilmesiyle gerçekleştiğini ifade eder. Nitekim “النَّهْرُ وَالنَّهْرُ” kelimelerinde de bu durumun belirgin olduğunu, kelimenin her iki yapısına göre, manasının aynı olduğunu belirtir.⁷⁴⁵

⁷⁴¹ İbn Useymîn, **Mecmû’u fetâvâ ve Resâil**, C: XI, s.157-158, C: XII, s.485.

⁷⁴² İbn Useymîn, **eş-Şerhu’l-mümti‘ alâ zâdi’l-müstakni‘**, I-XV, Dâru ibni’-cevzî, 1422/1428, C: I, s.215-216.

⁷⁴³ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.15-16,17,28, 181,261-262,327, C: II, s.17,28-29,44-45,52, 114,273, 45, C: III, s.14,31,70,144,184,245,287,408; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.123,133,185,233.

⁷⁴⁴ Âl-i İmrân 3/151.

⁷⁴⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.294.

Kurra imamlardan Ebû Amr, Yakûb, Hamza ve Kisâî âyeti “تَكُونُ” diye okurken; diğerleri nasb ile okumuşlardır.⁷⁴⁶ Kelimeyi Ebû Ca’fer, Ebû Amr, Kisâî ve Ya’kub ayn’ın sukûnü ile الرُّعْبُ diye okurken; İbn Âmir ve Kisâî ayn’ın dammesi ile الرُّعْبُ şeklinde okumuştur. Bu okuyuş iki lehçedir.⁷⁴⁷

Konuyla ilgili bir diğer örnekte İbn Useymîn, وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ *Allah’ın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı akli ermeyenler vermeyin.*⁷⁴⁸ âyetinde geçen kıraat vecihlerini tefsirinde analiz etmektedir. Ona göre, ilk olarak “السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ” kesitinde iki farklı kıraat vardır. Birincisi, “السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ” şeklinde hemzelerin tahkiki, diğeri ise “السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ” şeklinde hemzenin tahfifi şeklinde okunmaktadır. Ayrıca âyette geçen “قِيَامًا” lafzında da iki farklı kıraat yer almaktadır. Bunlar, “قِيَامًا” ve “قِيَمًا” şeklinde okunurlar. Ona göre, her iki kıraat durumuna göre de mana aynı kalmaktadır.⁷⁴⁹

Kurralardan Verş, Kunbul, Ebû Câ’fer ve Ruveys, “السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ” kavlini ilk hemzenin düşürülüp ve ikincisinin hemze ve elif arasında teshili ile kıraat eylemiştir. Diğer yandan Âsım, Hamza, Kisâî, Halef, İbn Âmir ve Ravh ise tahkik ile okumuşlardır. (قِيَامًا) lafzını ise Nâfi ve İbn Âmir elif ile uzatarak okurken, diğer imamlar (قِيَمًا) şeklinde elifsiz okumuştur.⁷⁵⁰ Müfessirin bu metodunu tefsirinin her alanında görmek mümkündür.⁷⁵¹

I.2.4.2. Her İki Kıraatin Manasının Geçerli Olduğunu İfade Etmesi

Eğer âyetteki farklı kıraat vecihleri sahih ve kıraat-i seba’dan birisi ise Müfessir her iki kıraati de tercih eder. Çünkü ona göre, kıraatler sahih ve kıraat-i sebadan ise o Kur’an’dır. Dolayısıyla Kur’an iptal edilemez. Vereceğimiz örnekler müfessirin bu yaklaşımına dikkat çekmektedir.

Örnek 1:

⁷⁴⁶ Bkz. İbn Mücâhid, **es-Seba’**, 247; ed-Dânî, **et-Teysîr**, s.100.

⁷⁴⁷ Bkz. Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl b. Yûnus en-Nahhâs, **İ’râbü’l-Kur’ân**, Ta’lik: Abdülmünim Halîl İbrâhîm, Beyrut, Menşûrâtü Muhammed Ali Beydûn, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1421/2000, s.184; İbn Mücâhid, **es-Seba’**, s.217; Ebû Amr ed-Dânî, **et-Teysîr**, s.91;

⁷⁴⁸ Nisa 4/5

⁷⁴⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.37-38.

⁷⁵⁰ Nahhâs **İ’râbü’l-Kur’ân**, C: I, s.201; Begavî, **Meâlimü’t-Tenzîl**, C: II, s.164; Mücîrüdîn b. Muhammed el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî, **Fethu’r-Rahmân fî Tefsîri’l-Kur’ân**, nşr. Nûrüdîn Tâlib, y.y., Dâru’n-Nevâdir (Vizâretü’levkâf ve şuûnü’l-İslâmiyye yayınları), 1430/2009, s.86.

⁷⁵¹ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.451; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.272,330,346; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s.288, 411, 479, C: II, s.537, 540; a.mlf., **Tefsîru En’âm**, s.80, 81,167, 172; a.mlf., **Tefsîru Kehf**, s.31; a.mlf., **Tefsîru Nûr**, s.233, 360; a.mlf., **Tefsîru’l-Kur’ani’l-Kerîm: Sûretü’s-Şuarâ**, Kasım, MŞMSUH, 1436/2014, s.50,195,211; **Tefsîru Neml**, s.447, 542; **Tefsîru Kasas**, s.286; **Tefsîru Ankebût**, s.77,83,158, 217; **Tefsîru Rûm**, s.97 vd.

وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ / Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının.⁷⁵²

İbn Useymîn, âyette geçen “تَسَاءَلُونَ” lafzında iki farklı kıraatin bulunduğunu ifade etmektedir. İlk kıraate göre, Mushaf'ta olduğu gibi, “تَسَاءَلُونَ” dür. İkincisi ise “تَسَاءَلُونَ” şeklindedir. Onun belirttiğine göre, “تَسَاءَلُونَ” lafzı aslında تتساءلون dür. Diğer yandan, “وَالْأَرْحَامَ” lafzının da iki kıraati olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan birisi, mecrür olarak okunmakta, diğeri ise meftuh olarak okunmaktadır. Onun yaklaşımına göre, lafzın “وَالْأَرْحَامَ” diye meftuh okunması durumu “الله” lafzına atfedilmesinden ileri gelmektedir. Bu durumda bu âyetin manası, “akrabalara dikkat edin, onu zayi etmeyin” şeklinde anlaşılır. Lafzın “وَالْأَرْحَامَ” şeklinde mecrür kıraate göre, okunması durumu “بِهِ” kavlindeki zamire matuf olmasından ileri gelmektedir. Bu kıraatten İbn Useymîn’in çıkardığı anlam, “Allah ve akrabalarınız ile dilek ve istekte bulunursunuz.” şeklinde gerçekleşmektedir.⁷⁵³

Kurra imamlarından İbn Kesîr, Nâfi ve İbn Âmir “تَسَاءَلُونَ” şeklinde şeddeli okumuş, Âsım, Hamza ve Kisâî ise “تَسَاءَلُونَ” şeklinde muzarat te’sinin hazfî ile şeddesiz okumuştur. Kurraların büyük çoğunluğu {وَالْأَرْحَامَ} lafzını nasb ile okurken, Hamza mecrür okumuştur.⁷⁵⁴

Örnek 2:

قُلْ إِنَّ الْأُمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ / De ki: "De ki, Bütün işler yalnızca Allah'a aittir."⁷⁵⁵

Müfessirin âyetin tefsirinde izlediği yaklaşıma göre, âyette geçen “كُلَّهُ” lafzında “كُلَّهُ” ve “كُلَّهُ” şeklinde iki kıraat bulunmaktadır. Ona göre, bu kıraatlerden her ikisi de kıraat-i seba‘ olduğu için tercih edilmeyi gerekli kılmaktadır. O, eğer “كُلَّهُ” lafzı mansub alınırsa bu takdirde “الْأَمْرَ” lafzının tekidi olarak mansub olmaktadır. Merfu kıraate itibar edilirse, bu durumda “الْأَمْرَ” lafzı innenin ismi, “كُلَّهُ لِلَّهِ” kesiti ise innenin haberi olmaktadır. “كُلَّهُ لِلَّهِ” kesiti kendi içindeki i‘rabına göre, “كل” mübteda, “لله” da haberi olmaktadır.⁷⁵⁶

Âyeti Ebû Amr ve Ya‘kûb lâmin refî ile mübteda olarak (كُلَّهُ) diye okumuş, diğerleri de tekid olarak nasb ile okumuştur. Bu durumda لله haber olur.⁷⁵⁷

Örnek 3:

⁷⁵² Nisâ 4/1.

⁷⁵³ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.14-15.

⁷⁵⁴ Bkz. İbn Mücâhid, **es-Seba‘**, s.226; Ebû Amr ed-Dânî, **et-Teyisîr**, s.93; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr**, C: II, s.247; Begavî, **Meâlimü't-Tenzîl**, C: II, s.159.

⁷⁵⁵ Âl-i İmrân 3/154.

⁷⁵⁶ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.330.

⁷⁵⁷ Bkz. İbn Mücâhid, **es-Seba‘**, s.145; Ebû Amr ed-Dânî, **et-Teyisîr**, s. 91.

ولا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ اَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اَنْ تَعْتَدُوْا /Rablerinin lütuf ve rızasını arayarak Beyt-i Haram'a yönelmiş kimselere saygısızlık etmeyin.⁷⁵⁸

Müfessirin açıkladığına göre, “شَنَاٰنُ” kelimesinde nûn’un sükunu ve fethası olmak üzere iki farklı kıraat bulunmaktadır. Aynı şekilde, “اَنْ صَدُّوْكُمْ” lafzında da hemze’nin fetha ve kesra olması ile iki kıraat yer almaktadır. Müfessirin tefsir anlayışına göre, kelime hemzenin kesresi ile “اِنْ صَدُّوْكُمْ” diye okunursa mana “eğer onlar sizi Mescid-i Haram’dan alıkoyarlarsa kininiz sizi sınırı aşmanıza götürmesin” şeklinde olur. Bu durumda onların Mescid-i Haram’dan engelleyeceklerine dair işaret bulunmaktadır. Diğer kıraat olan “اَنْ صَدُّوْكُمْ” (hemzenin fethası ile) kıraatine göre, bu kesit cümlenin sebebini bildirir. Yani sizi alıkoymaları sebebiyle sizin onlara olan kininizin sizi aşırılığa sevk etmemesi gerektiğini ifade eder. Sonuç olarak, her iki kıraatle beraber mana da değişiklik göstermektedir. İbn Useymîn, meksür kıraate göre, mana olacak bir durumdan bahsederken, diğerine göre, ise olmuş bir durumdan söz etmektedir.⁷⁵⁹

Bu örneklerden başka İbn Useymîn’in tefsirinde muhtelif yerlerde bu metodunu uygulandığı gözlemlenmektedir.⁷⁶⁰

1.2.4.3. Kıraatler Arasında Tercihle Bulunması

Müfessir, tefsirinde kıraatleri dikkate alarak birçok detaya odaklanmış ve bu ayrıntılara dayanarak tercihlerde bulunmuştur. Ancak onun yaptığı tercihler kıraat-i seba’dan bir veya birkaç kıraatın geçersiz kılındığı anlamına gelmez. Aksine müfessir, sahih kıraat-i seba’nın her birinin mütevatir bir şekilde Kur’an olduğunu belirtir. O, tercihlerini sadece rivayetler üzerinden değil, aynı zamanda dil tahlilleri ve anlam üzerinden de gerçekleştirir.

Örneğin, *O gün gökyüzü beyaz bulutlar ile yarılacak ve melekler bölük bölük indirileceklerdir.*⁷⁶¹ âyetinin tefsirinde İbn Useymîn, “تَنْسَقُّ” lafzında iki kıraat olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu kıraatlerden birisi meşhur kıraat olan “تَنْسَقُّ”

⁷⁵⁸ Mâide 5/2

⁷⁵⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.21-22.

⁷⁶⁰ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.105,439; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.549; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s.189, 255, C: II, s.86; a.mlf., **Tefsîru En’âm**, s.146; a.mlf., **Tefsîru Kehf**, s.76, 130; a.mlf., **Tefsîru Nûr**, s.256; a.mlf., **Tefsîru Furkân**, s.203; a.mlf., **Tefsîru Kasas**, s.373; a.mlf., **Tefsîru Ankebût**, s.344.

⁷⁶¹ Furkân 25/25.

şeklindedir. Diğerisi ise aslı “تَشَقَّقُ” olan te harfinin şîn harfine idgamı ile okunan “تَشَقَّقُ” kıraatidir. O, bu iki vecihten “تَشَقَّقُ” kıraatinin daha belîğ olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶²

Kurralardan Ebû Amr ve Kûfeliler âyeti şeddesiz şîn ve te’lerden birisinin hazfi ile (تَشَقَّقُ) şeklinde okumuş, İbn Kesîr, Âsım, Hamza ve Kisâf ise şîn’in idgamı ile olarak (تَشَقَّقُ) diye okumuştur.⁷⁶³

Bir diğer örnekte İbn Useymîn, “فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا” âyetinde “نُؤْتِيهِ” ve “يُؤْتِيهِ” diye iltifat içeren iki kıraat-i seba‘ olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶⁴ Diğer yandan “أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا” âyetinde “سَنُؤْتِيهِمْ” ve “سَيُؤْتِيهِمْ” şeklinde iki farklı kıraatin söz konusu olduğunu belirtmektedir. O, kelimenin kıraat-i seba‘ ile yâ harfi (gaib) ile okunma durumunun siyaka göre, gerçekleştiğini belirtir. Ancak “سَنُؤْتِيهِمْ” şeklinde nun ile okunuşunda gaipen mütekellime bir geçiş söz konusu olduğundan, bu iltifatta bir yarar olduğunu vurgular.⁷⁶⁵

Örneklerde görüldüğü üzere Müfessir zaman zaman kıraatleri bazı sebeplere dayanarak tercih etmektedir. Eğer bir tercihte bulunmuş ise mutlaka bunu ilgili delilleriyle gerekçelendirir. Diğer yandan İbn Useymîn’in, sahih kıraatleri tercih ederken kullandığı yöntemlerinden biri, bir kıraatin diğerlerine göre, harf ziyadesi taşımasıdır. O, bu tür ziyadelere dikkat ederek, kıraatler arasında tercih yapmaktadır.⁷⁶⁶ Nitekim müfessirin bu üslubunu tefsirinin pek çok yerinde gözlemlemek mümkündür.⁷⁶⁷

I.2.4.4. Kıraatlerin İ‘râb ve Dil Tahlillerini Yapması

İbn Useymîn’in tefsir metodolojisi, sevk ettiği kıraatleri değerlendirirken dil, i‘rab ve belagat yönlerini dikkate alır.

Bununla ilgili bir örnekte İbn Useymîn, اَهْلُ الْاِنْجِيلِ بِمَا اَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ / *İncil’e inananlar, Allah’ın onda indirdiği (hükümler) ile hükümler.*⁷⁶⁸ âyetinde geçen “وَلْيُحْكَمْ” lafzında iki kıraatin bulunduğunu ifade etmektedir. İlk kıraat, lâm ve mim harflerinin sükûnu ile {وَلْيُحْكَمْ} diye okunurken, diğer kıraat ise lam harfinin kesresi ve mîm’in fethası ile “وَلْيُحْكَمْ” şeklinde okunmaktadır. Onun belirttiğine göre, ilk kıraat dikkate alındığında “lâm” “lâmü’l-emr” olur. Bu durumda ifade, Ehl-i İncil’e Allah’ın onlara indirdikleriyle hükmetmelerini bildiren bir

⁷⁶² İbn Useymîn, **Tefsîru Furkân**, s.79.

⁷⁶³ İbn Mucâhid, **es-Seba‘**, s.464; ed-Dânî **et-Tefsîr**, 163-164.

⁷⁶⁴ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.219.

⁷⁶⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.472.

⁷⁶⁶ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Ahzâb**, s.36.

⁷⁶⁷ Bkz. **Tefsîru Tefsîru Mâide**, C: I, s.90-91; a.mlf., **Tefsîru Furkân**, s.325; a.mlf., **Tefsîru Neml**, s.160.

⁷⁶⁸ Mâide 5/47.

şeklinde anlaşılır. Ayrıca, emirin takdiri “وَقُلْنَا وَلِيْحُكْمُ” şeklinde mahzûf bir kavle göre, olabileceği gibi, ibtidâî bir emir de olabilir. Müfessire göre, ikinci kıraat olan “وَلِيْحُكْمُ” şeklindeki ibarede lââm, “lâmü key” de denilen “lâmü’t-ta‘lil” olur. Bu durumda, bir önceki âyetteki “مُصَدَّقًا” kavline atfedilmiştir. Ona göre, iki kıraat bağlamında ortaya çıkan i‘rab durumundan her ikisi de geçerlidir fakat yine ona göre, takdir edilmeden i‘arab gerçekleşebiliyorsa, i‘rabın takdir edilmemesi daha evlâdır.⁷⁶⁹

Âyeti Hamza (وَلِيْحُكْمُ) diye lââmın kesresi ve mîm’in fethası ile okumuş ve لي يحكم demektir. Diğerleri ise lââmın sükûnu ve mîm’in cezm edilmesi ile okumuşlardır.⁷⁷⁰

Tefsirinde bir başka yerde İbn Useymîn, وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةً/Bir belâ olmayacak zannettiler.⁷⁷¹ âyetinin üzerinde durmaktadır. Ona göre, âyette geçen “أَلَّا تَكُونَ” kavlindeki fiilde nûn harfinin dammesi ve fethası ile iki farklı kıraat bulunmaktadır. Dammeli okunuşa göre, fiilin başındaki “أَنْ” “sakîleden muhaffefedir”. Bu durumda, “أَنْ” lafzının ismi mahzûf olan “zamîru’s-şe’n/ضمير الشأن” olmaktadır. “تكون” ile başlayan cümle, mahallen merfu olan haber cümlesi olur. Diğer yandan, nasb kıraatine göre, ise “أَنْ” kelimesi masdariyye, “لَا” ise nâfiye olur. “تكون” ise bir fiili muzari olup “أَنْ” masdriyye ile mansup olur.⁷⁷²

İbn Useymîn, bu örneklerden başka sayılamayacak kadar âyetin tefsirinde zikrettiği kıraatleri nahiv ve dil tahlilleri açısından yorumlar.⁷⁷³

1.2.4.5. Kıraatler Neticesi Ortaya Çıkan İşkalleri Yorumlaması

İbn Useymîn’in, Kur’an tefsirinde, Kur’an’da beliren çeşitli kıraat farklılıklarının ortaya çıkardığı teâruz durumlarını gidermeye çalışarak bu konuda detaylarla ilgili de tahliller yapmıştır. Bu konuda şu örnekler dikkat çekicidir.

Örnek 1:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً
haksızlıkla yemeyin; ancak karşılıklı rızânıza dayanan ticaret böyle değildir.⁷⁷⁴

⁷⁶⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.464.

⁷⁷⁰ Bkz. İbn Mücâhid, **es-Seba**, s.244; ed-Dânî **et-Teysîr**, s.99.

⁷⁷¹ Mâide 5/71.

⁷⁷² İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: II, s.187.

⁷⁷³ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.67; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: II, s.29, 519; a.mlf., **Tefsîru Kehf**, s.71; a.mlf., **Tefsîru Furkân**, s.58-60, 142-143; a.mlf., **Tefsîru Neml**, s.297-298, 471; a.mlf., **Tefsîru Kasas**, s.183; a.mlf., **Tefsîru Rûm**, s.63; a.mlf., **Tefsîru Secde**, s.113.

⁷⁷⁴ Nisâ 4/59.

Müfessirin tefsir tahlillerine göre, söz konusu âyette “إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً” kavlinde iki farklı kıraat-i seba‘ bulunmaktadır. Bunlar, “تِجَارَةً” şeklinde ref ile ve “تِجَارَةً” şeklinde nasb ile okunmaktadır. Lafzın ref durumuna göre, okunmasında herhangi bir işkal söz konusu olmamaktadır. Çünkü, “كان” tam fiil alınmakta, mananın ise “aranızda bir ticaretin husule gelmesi” şeklinde olacağını belirtir. Ancak nasb kıraatine göre, “كان”nin nâkıs fiil olacağını ve “تجارة” lafzının onun haberi, isminin ise takdiri “هي” şeklinde müstetir zamir olacağını ifade eder. “لَا تَأْكُلُوا” lafzındaki “الأكل” kelimesinin müzekker olmasından dolayı bir fiil-fail uyuşmazlığının belirdiğine dikkat çekmektedir. Ancak burada bir faide bulunduğunu vurgular. Eğer müzekker veya müennes olarak veya zıddı olarak iki şey arasına zamir veya ism-i işaret girerse, bu durumda birinci veya ikinciye itibar etmek caiz olduğunu ifade eder.⁷⁷⁵

Örnek 2:

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَرَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ / Kim bir iyilikle gelirse, ona daha fazlası vardır. O gün onlar büyük korkudan emniyet içindedirler.⁷⁷⁶

İbn Useymîn’in tefsir yorumuna göre, âyette geçen “مِنْ فَرَعٍ” kesitinin kıraati ve onun manaya etkisi değerlendirdiğinde, bu kesitte üç farklı kıraat bulunmaktadır. Bunların ikisi, “مِنْ” ve “فَرَعٍ يَوْمَئِذٍ”, ve “مِنْ فَرَعٍ يَوْمَئِذٍ” şeklinde izafetli olarak gelen iki kıraattir. Üçüncü bir kıraat ise “مِنْ” şeklinde “فَرَعٍ يَوْمَئِذٍ” deki mîm harfinin fethası ile gelmiştir. O, üçüncü kıraat şeklinde işkal bulunduğu düşüncesindendir. Bu işkal, izafet olan fetha halindeki “يوم” sözcüğünün mecrür olmamasından ileri gelmektedir. Bu durumda müfessir, işkal durumu gidermek için iki tercih sunmaktadır. Buna göre, “يوم” sözcüğün fetha üzerine mebni olduğu kabul edilmesi durumunda, “فَرَعٍ” kelimesi muzâf olup “يوم” de fetha üzerine mebni, muzafun ileyh ve mahallen mecrür olmaktadır. Diğer tercihe göre, “فَرَعٍ” kelimesinin aslının tenvinli olduğu düşünülerek tahfîf için birisinin hazf olduğu söylenebilir. Bu yoruma göre, “فَرَعٍ يَوْمَئِذٍ” kıraatinde “يوم” sözcüğünün zarf-ı zaman olarak meful olduğunu belirtmektedir.⁷⁷⁷

Nitekim müfessir, kıraat vecihlerinden birisi dil kaideleriyle örtüşmeyen herhangi bir şekilde varid olmuşsa bu uyuşmazlıkları tefsirinde belirtip yorumlamıştır.⁷⁷⁸

⁷⁷⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.252.

⁷⁷⁶ Neml 27/89.

⁷⁷⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Neml**, s.508-509.

⁷⁷⁸ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Nûr**, s.337-338; a.mlf., **Tefsîru Furkân**, s.252; a.mlf., **Tefsîru Ankebût**, s.115-116, 168-169; a.mlf., **Tefsîru Rûm**, s.69-70.

1.2.5. Kur'an'ı Arap Dil bilimine Göre, Tefsir Yapması

Kur'an'ın hidâyet için indirilmiş olduğu bir gerçektir.⁷⁷⁹ Eğrilikten korunmuş eşsiz bir üsluba ve nazma sahip olan bu Kur'an aynı zamanda apaçık bir Arapça lisan ile indirilmiştir.⁷⁸⁰ İlk Peygamberden itibaren yeryüzündeki insanlara peygamberler aracılığı ile hitap eden vahiy her topluma kendi diliyle mesajını bildirmiştir. Nitekim Kur'an vahyi içinde aynı yasa geçerli olmuş ve Kur'an Arap toplumuna Arapça nazil olmuştur. Şüphesiz bu metafizik alemden sınırlılıkları ile muttasıf maddi aleme doğru bir seyir kelim-i ilahînin muhataplarının anlam dünyasında teşekkül etmesine olanak sağlamıştır. Sözün muhatap için bir anlam ifade etmesi sözün irad edilme gayesini oluşturur.⁷⁸¹

Kur'an'da birçok yerde doğrudan veya dolaylı olarak onun Arap toplumuna indirildiği belirtilmektedir. Şüphesiz dinin tebliğinde ilk muhatap olarak Arapların seçilmesinde çeşitli hikmetler bulunmaktadır. Bunun başlıca sebepleri arasında, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde dil özellikleri açısından Arapların sahip olduğu fesahat en önemli niteliktir. Arapların bu derece bir fesahate sahip olmaları onların dil ve edebiyata verdikleri önemden ileri gelmektedir. Şüphesiz, şair ve onların edebi eserleri olan şiir Arap toplumunun tüm kültürel alanına etki etmekte idi. Son hidâyet kitabının evrensel mesajının Arap dili ve indiği coğrafi zeminin Arap kültürünün unsurlarıyla şekillenmiş olmasında başka hikmetler de vardır.⁷⁸² Arapçanın en önemli dil özelliği lafız-mana açısından bir ilâhi metnin içereceği tüm edebi anlatımları yüklenebilecek olan morfoloji, sentaks (i'rab), belagat ve fesahate ve zengin kelime dağarcığına sahip olmasıdır.

Nitekim ashap devrinde, Kur'an nassının anlaşılması için çeşitli metot ve teknikler kullanılmıştır. Bu metotlardan biri de garip kelimelerin açıklanmasında şiir ve kabile lehçelerine başvurmayı içerir. Örneğin, bir ilim meclisinde Hz. Ömer'in "وَفَاكِهَةٌ وَأَبَا" âyetindeki {وَفَاكِهَةٌ} kelimesinin anlamını bilmediği bir durumu Abdullâh b. Abbas'a sorarak öğrenmeye çalıştığı bilinen bir durumdur. Abdullâh b. Abbas'ın "Ebb insanların yemediği ancak hayvanların yediği bir bitkidir" şeklinde cevap vermesi, ashap devrindeki tefsir pratiğine tipik bir örnektir.⁷⁸³

⁷⁷⁹ Bakara 2/1.

⁷⁸⁰ Zümer 39/28; Şuarâ 26/193.

⁷⁸¹ Muhammed İsa Yüksek, **Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi**, 2. bs. İstanbul, İfav, 2018, s.13.

⁷⁸² Bkz. Mahmut Ayyıldız, "İbn Âşûr'a Göre, Kur'an'ın Arapça Oluşu ve Evrensel Mesajı", **Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2021, Cilt: X, sayı: XIX, s. 73-74.

⁷⁸³ Bkz. en-Neysâbü'rî, **el-Müstedrek**, C: I, s.604(No. 1597), C: II, s.559(No.3897) C: III, s.621(No.6297); Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, I-XI, 3. bs., thk. Muhammed

İbn Kesîr'in tefsirinde Mücahid'in İbn Abbas'tan naklettiğine göre, İbn Abbas, bir su kuyusu hakkında tartışan iki bedevi Arap'tan birisinin “أَنَا فَطَرْتُهَا/kuyuyu ben açtım” yani “بَنَدْتُهَا/ben ilk başladım” demesiyle “fâtürü's-semâvât”ın manasını anladığını söylemiştir.⁷⁸⁴

Yine bu bağlamda, Taberî'nin tefsirinde rivayet ettiğine göre, Katâde, İbn Abbas'ın “رَبَّنَا نَعَالَ”⁷⁸⁵ âyetini anlamasının, İbnetü Zî Yezzen'in (eşine) “أَفَاتَحْ/haydi davalasalım” dediğini duyduktan sonra gerçekleştiğini belirtmiştir.⁷⁸⁶

Yaşadığı çevrenin ve toplumun dilini, ifadelerini ve kültürünü çok iyi bilen İbn Abbas'ın ifadesindeki “Bana sorduğunuz dilin garip lafızlarını şiirde arayın, çünkü şiir Arab'ın divanıdır.”⁷⁸⁷ sözü, Kur'an'ın anlaşılmasında dilin zenginliğine ve kullanımına dikkat çekmektedir. Bu açıklamasıyla özellikle o dönemdeki garip veya farklı lafızların, Arap şairlerinin şiirlerine başvurarak daha iyi anlaşılabilirliğini belirtmektedir.

Bir yaklaşıma göre, tefsir ilminin konusu olan âyetler iki ana kısma ayrılarak değerlendirilmiştir. İlk kısım, Kur'an'ın elfâzı ile ilgilenir ve bu alan “lafzî tefsir” olarak adlandırılır. İkinci kısım ise Kuran'ın manalarıyla ilgilidir ve bu alan “âyetlerin manalarını açıklayan tefsir” olarak tanımlanır. Lafzi tefsir, özellikle garîb lafızları ve dildeki kelimelerin anlamlarını ve yapılarını bilmeye dayanır. Bu bağlamda, özellikle morfoloji ve i'rab ilmi önemli yer tutar. Ayrıca mütevatir kıraatleri bilmek, meşhur ve şaz kıraatleri tanımak bu kısım içinde dikkat çeken unsurlar arasında yer alır.⁷⁸⁸

Tarihi süreçte ortaya çıkan ve Kur'an'ın sentaks yapısına ağırlık veren “meâni'l-Kur'ân” ve lafızların anlamlarına ağırlık veren “garîbü'l-Kur'ân” ilmi her ne kadar spesifik yapıda olsalar bile bunların ortak özelliği Kur'an'ın filolojik tefsirini ele almış olmalarıdır. Çünkü

Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dârü'l-kütübi'lilmiyye, 1424/2003, C: IX, s.515(No.8559); Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme b. el-Muğîre b. Sâlih b. Bekir es-Sülemî en-Neysâbü'rî, **Sahîhu İbn Huzeyme**, I-IV, thk. Muhammed Mustafa el-Azami, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, t.y, C: III, s.322(No.2172), (Azâmî isnadı sahih demiştir)

⁷⁸⁴ Bkz. İbn Kesîr, **Tefsîru'l-Kur'ân**, C: XI, s.471; Rivayet için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. el-Abbâs b. Osmân b. Şâfi' el-Kureşî el-Mekkî (ö.204), **Müsned**, I-II, neşr.: es-Seyyid Yûsuf Ali ez-Zevâvî el-Hüseyinî-es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseyinî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye,1370/1951, C: I, s.74(No216); Beyhâkî, **Şu'abü'l-îmân**, I-XIV, thk./thric. Abdülali Abdülhamîd Hâmid, Riyad, Mektebetü'r-rüşd li'n-neşr ve't-tevzi, 1423/2003, C: III, s.3; Ebû Bîşr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd el-Ensârî el-Verrâk ed-Dûlâbî er-Râzî, (ö.310) **el-Künâ ve'l-Esmâ**, I-III, thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Fârâyâbî, Beyrut, Dârü İbn Hazm,1421/2000, C: I, s.252(No.447).

⁷⁸⁵ A'raf 7/89.

⁷⁸⁶ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C: XII, s.564.

⁷⁸⁷ Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s.292. Âyetlerin şiirle istişadlarında başka örnekler için bkz. (Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Herevî el-Bağdâdî, **Fezâilü'l-Kur'ân**, thk. Mervan el-Atiyye- Muhsin Harâbe-Vefâ Takiyyüddîn, Beyrut, Dârü İbn Kesîr, 1415/1995, s.343; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C: XXIV, s.319; Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s.293.)

⁷⁸⁸ Hâlid Abdurrahmân el-Ak, **Usûlü't-Tefsîr ve Kavâidüh**, 2. bs., Beyrut, Dârü'n-nefâis, 1406/1986, s.46.

garîbü'l-Kur'ân ile sadece Kur'an'daki manası kapalı kelimeleri kastedilmez, bilakis genel olarak Kur'an müfredatının açıklanması söz konusudur. Haddizatında garîbü'l-Kur'ân eserleri Kur'an kelimelerinin delaletlerini açıklarlar.⁷⁸⁹ Diğer yandan, i'râbü'l-Kur'ân ve müşkilü'l-Kur'ân ilimleri, meâni'l-Kur'an ilminden doğmuş ve zamanla müstakil hale gelmiştir.⁷⁹⁰ Bu durum, Kur'an'ın anlaşılmasında dilsel özelliklerin geniş bir kapsama sahip olduğunu belirtmektedir

Meâni'l-Kur'an istilâh olarak "Kur'an'ın lafız ve Arapça terkiplerinin sözlük manalarını açıklamaktır" diye tarif edilmiştir.⁷⁹¹ Bu tanım, meâni'l-Kur'an'ın temel amacını belirtir. Bir diğer tarifte ise "Kur'an'ın ihtiva ettiği anlamları sarf, nahiv, lügat gibi, filolojik imkânlarla belirlemeyi amaç edinen ilimdir." denilmiştir.⁷⁹² Bu tanımda ise meâni'l-Kur'an'ın kapsamı daha geniş tutulmaktadır.

Zerkeşî, garîbü'l-Kur'ân'ı, "medlulün bilinmesidir" diye açıklamıştır.⁷⁹³ Daha geniş bir tanımda garîbü'l-Kur'ân, "Kur'ân-ı Kerîm'deki garib lafızların tefsirini konu alan ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı" şeklinde ifade edilmiştir.⁷⁹⁴

Ferrâ, Zeccâc, Ahfeş ve Nahhâs'ın *Meânil-Kur'ân* isimli eserleri, Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı, Ebû Mansur el-Ezherî'nin *Tehzîbü'l-Lüga*'sı, İbn Sîde'nin *el-Muhkem*'i, Cevherî'nin *es-Sihah*'ı, İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*'ı, Ragıb el-İsfehânî'nin *Müfredât*'ı bu alanda yapılan pek çok çalışma içinde ön plana çıkan eserler arasında yer almaktadır.⁷⁹⁵

Ebû Hayyân, Kur'an'ı tefsir etmede ilk şart olarak dil bilgisini belirtmiştir. Tefsir yapacak kişinin Kur'an'da geçen kelimelerin dil bilgisine hâkim olması gerektiğini ifade eder. İkinci olarak, Arapça kelimelerin yalın ve terkip hallerindeki hükümlerini konu alan nahiv ilminin bilinmesini şart koşturmuştur.⁷⁹⁶ İbn Useymîn'in tefsir perspektifi belirtilen bu durumları fazlasıyla kapsar niteliktedir.

⁷⁸⁹ Ahmed el-Büreydî, *Cühûdü's-Şeyh İbn Useymîn*, s.259; eş-Şehrânî, "Menhecü's-Şeyh", s.239.

⁷⁹⁰ İsmail Aydın, "Meâni'l-Kur'ân", *DİA*, Ankara, TDV Yayınları, 2019: (Gözden geçirilmiş üçüncü basım), C: Ek-2, s.208.

⁷⁹¹ Müsâid et-Tayyâr, Müsâid b. Süleymân b. Nâsır et-Tayyâr, *Envâü't-tasnîf el-Mütea'llika b. Tefsîri'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*, y.y., Dârü İbn el-Cevzî, 1434/2013, 3.bs, s.56.

⁷⁹² Aydın, "Meâni'l-Kur'ân", *DİA*, C: Ek-2, s.208.

⁷⁹³ Zerkeşî, *el-Burhân*, C: I, s.291.

⁷⁹⁴ İsmail Cerrahoğlu, "Garîbü'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 1996, C: XIII. S.379.

⁷⁹⁵ Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, C: I, s.291-292; Suyûtî, *İtkân*, C: II, s.5; Müsâid et-Tayyâr, *Envâü't-Tasnîf*, s.56; Aydın, "Meâni'l-Kur'ân", *DİA*, C: Ek-2, s.207-209.

⁷⁹⁶ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, C: I, s.14.

İbn Useymîn'in tefsirinde, Kur'an müfredatının tefsiri için arz ettiği önemin bilincinde olması⁷⁹⁷ ve âyetlerin tefsirine kelimelerin açıklanmasıyla başlaması, onun tefsir metodolojisini yansıtmaları açısından dikkat çekmektedir. Onun tefsir metodolojisi özellikle, kelimelerin dilbilgisine uygun şekilde anlaşılması ve kullanıldığı bağlamın analiz edilmesine dayanmaktadır. İbn Useymîn'in tefsir yaklaşımında, Kur'an müfredatını Kur'an'ın bütününe dikkate alarak tefsir etmeye önem verir. Bu bağlamda, Kur'an kelimelerini Kur'an siyâkında şer'î ve lügavî manalar açısından tahlil etmektedir. Onun tefsir ilkesine göre, tefsir ettiği âyetin, hem şer'î hem de lügavî manası söz konusu ise bu durumda, âyeti iki yönden de açıklama yöntemini benimsemiştir. Ayrıca o, bir kelimede eğer şerî mana ile lügat mana farklı olursa, bu durumda şerî mananın öncelikli olduğu bir yaklaşımı tefsirinde yansıtır. İbn Useymîn, Kur'an'ın esas indiriliş amacının şer'î manaları beyan etmek olduğu düşüncesini taşımaktadır. Ayrıca, lügavî manayı tercih ettirecek bir delil var ise o takdirde lügavî mananın esas alınması yönünde bir prensip benimsemiştir.⁷⁹⁸

İbn Useymîn'in, Kur'an'ın Kureyş dili üzerine indiğini ve Kureyş dilinin Arapların arasında ne kadar fasih bir dil olduğunu vurgulayan bir görüşü benimsemesi, onun tefsir metodolojisinin fikri art bölgesinin temelini oluşturur.⁷⁹⁹ Diğer yandan, İbn Useymîn'in Kur'an'da "şaz" ifadelerin bulunmadığı görüşü, Kur'an'ın açık, anlaşılır ve tenakuzdan uzak bir kitap olduğu görüşünü de yansıtmaktadır.⁸⁰⁰ Nitekim müfessir, Kur'an'ı indiği dil üzerinden anlamak amacıyla dilbilgisi, lügat, siyak-sibak, çokanlamlılık, morfoloji, ıstılah ve kavram özellikleri ile tefsir etmiştir. Özellikle gerek kelime gerek anlam düzeyinde tefsirinde şiirle istişâh etmiş olması tefsir metodolojisinde tüm dilbilgisi unsurlarını dikkate almadaki maharetini göstermektedir.

Müfessirin tefsirinden vereceğimiz ilk örnek, fıkıh bablarına göre, yazılmış konulu tefsir olan eserinde her bir kelimeyi tek tek açıkladığı⁸⁰¹, *el-İlmâm bi Ba'di Âyâtî'l-Ahkâmî Tefsîren ve İstinbâten*⁸⁰² isimli eserinden olacaktır.

⁷⁹⁷ eş-Şehrânî, "Menhecü's-Şeyh", s.642.

⁷⁹⁸ İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, "Mukaddime" s.32-34.

⁷⁹⁹ Bkz. İbn Useymîn, *Tefsîru Mâide*, C: II, s.217.

⁸⁰⁰ Bkz. İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, c: III, s.98.

⁸⁰¹ Bkz. İbn Useymîn, *el-İlmâm bi ba'zi Âyâtî'l-Ahkâm Tefsîren ve İstinbâten*, Riyad, MŞMSUH, 1436/2014, s.47-48, 59-61,92-94 vd.

⁸⁰² Bu eser İmam Muhammed b. Suûd İslam Üniversitesine bünyesindeki bilimler akademisinde tefsir dersinde ders kitabı olarak hazırlanmıştır.

وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا / Rüzgârları rahmetinin önünde müjdeci olarak gönderen O'dur. Biz, ölü toprağa can vermek, yarattığımız nice hayvanlara ve nice insanlara su vermek için gökten tertemiz su indirdik.⁸⁰³ Âyetin tefsirinde, İbn Useymîn “Kelimelerin Tefsiri” başlığında şu ifadelerle yer vermektedir:

İbn Useymîn’e göre, âyette geçen “أَرْسَلَ” lafzı “أَطْلَقَ” veya “وَجَّهَ” anlamına gelir. Ayrıca “الرِّيحَ” kelimesi “رِيح” sözcüğünün çoğulu rüzgarları ifade eder ve bu rüzgarlar dört ana yönden eser. 1. الصَّبَا, Sâd’ın fethası ile doğudan esen bir esintidir. 2. الدَّبُّورُ, (Dâl’in fethası ile) Batıdan esen bir batı esintisidir. 3. الشَّمَالُ, Şîn’in fethası ile güneşin batısının sağ cihetinden eser. 4. الْجَنُوبُ: Cîm’in fethası ile ki güneşin batısının sol yönünden eser. İbn Useymîn, her bir rüzgârın farklı özelliklere sahip olduğunu ve Allah’ın kudreti ile bu rüzgarların çeşitli etkilere sahip olduğunu belirtir.

Onun tefsir yaklaşımına göre, âyetteki “يُبَشِّرًا” lafzı “الرِّيحَ” kelimesinden hal olarak geldiği için mansup olarak okunmaktadır. Bu kelime aynı zamanda “بَشِيرٌ” kelimesinin çoğuludur ki o da müjdeli bir haberi vermek anlamına gelir. İbn Useym’in yaklaşımına göre, “بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ” ifadesi, “أَمَامَ رَحْمَتِهِ” şeklinde anlaşılmalıdır. “مِنَ السَّمَاءِ” lafzı ise “bulutlardan” veya “yüksekten” anlamına gelmektedir. Çünkü, semâ sözcüğü yükseklik ve üst taraf anlamında kullanılır. “مَاءً” lafzı “yağmur” demektir ve “طَهُورًا/tahûran” ifadesi ise “temiz” ve “temizleyici” anlamına gelir.

Âyette geçen “لِنُخَيِّ بِهٖ بَلَدَةً مَّيِّتًا” kesitindeki “لِ” harfî “ta‘lil” yani sebep anlamına gelir. Bu durumda âyetin tefsiri, “yağmurun azlığı sebebiyle yeryüzündeki bitkilerin kurumasından sonra onun ekin ve bitkilerinin canlandırılması” şeklinde anlaşılır. Ona göre, “أَنْعَامًا” lafzı نَعَم kelimesinin çoğulu olup “develer” manasına ya da diğer hayvanları ifade ediyor olabilir. “وَأَنْسِيَّ” sözcüğü اِنْسِيَ kelimesinin çoğulu olmaktadır ve “insan” manasına gelmektedir. Âyette geçen diğer bir ifade olan “صَرَفْنَاهُ” “onu dağıttık” anlamında olup bu durumda “gökyüzünden inen yağmur” diye tefsir edilmektedir. “بَيْنَهُمْ” lafzı “insanlar arasında” anlamına gelmekte olup yağmurun “bazısına çok, bazısına az yağması veya bazısına ise hiç yağmaması” şeklinde tefsir edilmektedir. Yine ona göre, âyetteki “لِيَذْكُرُوا” lafzı “يَذْكُرُوا” şeklinde açıklanmaktadır. Bu durumda bu lafzın “insanların Allah’ın hikmetinden öğüt alıp, yağmur yağdığında şükretmeleri, yağmur yağmadığında ise O’na niyazda bulunmalarını” ifade ettiğini

⁸⁰³ Furkân 25/48.

belirtmektedir. Âyette geçen diğer bir kelime olan “فَأَيُّ” lafzı “imtina etti” anlamında “razı olmamayı” ifade etmektedir.⁸⁰⁴

Kur'an müfredâtını açıklamasıyla ilgili bir diğer örnek İbn Useymîn'in *Ahkâmün mine'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*'inde şöyle tahlil edilmektedir.

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ /Allah size ancak ölüyü (leşi), kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı. Her kim bunlardan yemeye mecbur kalırsa, başkasının hakkına saldırmadan ve haddi aşmadan bir miktar yemesinde günah yoktur. Şüphe yok ki Allah çokça bağışlayan çokça esirgeyendir.⁸⁰⁵

İbn Useymîn'in tefsirine göre, âyette geçen “إنما حرم” ifadesinin “men” manasında olduğu vurgulanmaktadır. Aynı zamanda, cümlede yer alan “إنما” lafzı “hasr” ifade etmektedir. Hasr, belirtilen hükmün sadece belirtilen durumla ilgili olduğunu ve diğer durumları içermediğini ifade eder. Müfessirin beyanına göre, “إنما حرم عليكم الميتة” âyeti “Size sadece leş haram kılındı” şeklinde anlaşılmaktadır.

İbn Useymîn'in yaklaşımına göre, âyette geçen “الميتة” kelimesi, âlimlerin tarifine göre, şeri bir kesim olmadan ölen her şeyi ifade etmektedir. Bu tanım, kendi başına ve şeri bir kesim haricinde ölen her şeyin bu kapsama girdiğini belirtmektedir. Ona göre, “والدم” canlı hayvanlardan akan bilinen kırmızı bir sıvı şeklinde tanımlanmıştır. Kan kelimesinin burada mutlak olarak gelmesine karşın, En'âm sûresinde “كَمَا مَسْفُوحًا” şeklinde mukayyed olarak geldiğini belirtmektedir. Bir diğer “ولحم الخنزير” “domuz eti” anlamındaki ibare ile domuz etinin pis ve habis olduğu için haram olduğu ifade edilmektedir.

Ona göre, âyette geçen “وما أهلك به لغير الله” parça, “Allah dışındakiler için ya da Allah'ın adından başkasının zikredilerek boğazlanan hayvanları” kastetmektedir. Bu bağlamda, putlar için bir hayvanın boğazlanması durumunda Allah'ın adının anılması veya anılmamasının onların haram olmalarıyla ilgili hükmü değiştirmeyeceğini iddia eder. Ayrıca âyette geçen “فمن اضطر” lafzından, “ölü, kan, domuz eti ve Allah adı dışında boğazlananları yemeğe mecbur kalırsa” şeklinde bir yaklaşım sergilemektedir. İbn Useymîn'e göre, “اضطر” lafzı morfolojik olarak “iftiâl” babından “اضْطَرَّ” kelimesinden gelmektedir. Kelimedeki te(ت) harfi dâd(ض) harfine idgam yapılmak suretiyle tâ(ط) harfine dönüşmüştür. Kelime “الضرر”

⁸⁰⁴ İbn Useymîn, *el-İlmâm*, s.23-25.

⁸⁰⁵ Bakara 2/173.

kökünden gelmiş olup tefsiri olarak, “kim yemeği terk etmekle bir zarara uğrar ve bir hastalık veya ölümden korkarsa” anlamını içerdiğini vurgulamaktadır.

Müfessir, âyetteki bir diğer ifade olan “غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ” lafzının zarurî bir durumu belirttiğini söyler. “غَيْرَ بَاغٍ” kesiti Ona göre, zaruri durumda yenmesi gereken miktarla ilgili olup “haramda aşırılığa gitmemeyi ve arzu etmemeyi” ifade etmektedir. “وَلَا عَادٍ” ise “ihtiyaç miktarından fazlasının yenilmemesi gerektiğini” bildirmektedir. “فَلَا إِنْكُمْ عَلَيْهِ” lafzına göre, “zaruret durumunda haram eti yenilmesinin bir ceza gerektirmediğini” ifade etmektedir. İbn Useymîn’in tefsir anlayışına göre, zaruret miktarı aşılsa bu durumda kişi günahkâr olmaktadır. Âyetteki “إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ” kesitindeki “غفور”, Allah’ın kullarının günahlarını affedici olduğunu ifade etmektedir. “رَحِيمٌ” lafzını “رَحِيمٌ بِهِمْ” şeklinde anlayan müfessir, bu ifadenin “Allah’ın, zaruret durumunda insanların yediklerini onlara haram kılmaması ve onlara bu yediklerinin faydalı olması” olarak değerlendirmektedir.⁸⁰⁶

İbn Useymîn tefsirini dilbilimsel ve anlamsal açıklamalar üzerine kurarak Kur’an müfredâtının zâhirî manalarını, sözlük manası, istikak ilmi, siyak-sibak ve şeri anlamlar açısından tahlil etmektedir. İbn Useymîn’in Kur’an âyetlerini detaylı bir şekilde incelediği bu tefsir metodolojisinin özelliklerinin şu başlıklarda analiz edildiği gözlemlenmektedir.

1.2.5.1. Kelimeyi Lügat ve Istılâhî Anlamları ile Açıklaması

İbn Useymîn, Kur’an’ın hem sözlük manasını hem de şer’î manalarını detaylı bir şekilde inceleyerek, her iki açıdan da âyetlerin anlamını ortaya koymaya çalışmaktadır. Nitekim İbn Useymîn’in Kur’an kelimelerinin hem sözlük hem de ıstılâhî manalarını tahlil etmesini şu örneklerde görebiliriz.

Örnek1:

وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ / *Namazı kılar ve zekâtı verir.*⁸⁰⁷

Müfessir İbn Useymîn, âyetin tefsirinde “الصَّلَاةَ” kelimesini tahlil ederken şunları ifade etmektedir: Salat sözcüğün farz ve nafilâ namazlar anlaşılmaktadır. Nitekim namaz kelimesinin âyette “إِقَامَةً” ile gelmiş olması “namazın tam bir şekilde yerine getirilmesini” vurgulamaktadır. Ona göre, “أَقَامَ الشَّيْءُ” ifadesi “bir şeyin dosdoğru bir şekilde yerine getirilmesidir.” Müfessir, âyetle ilgili bir diğer yaklaşımda, “ikâmetüs-salâh” kesitinin

⁸⁰⁶ İbn Useymîn, *Ahkâmün mine’l-Kur’ân*, C: I, s.597-599.

⁸⁰⁷ Bakara 2/177

namazın başladığını ilan edilmesi değil namazı doğru bir şekilde yerine getirilmesidir. Ayrıca İbn Useymîn'in tefsir yaklaşımına göre, "الصَّلَاةُ" kelimesi sözlük anlamıyla "dua"yı ifade eder. Tevbe sûresinin 104. âyetinde geçen "وَصَلِّ عَلَيْهِمْ" ifadesinde olduğu gibi lügavi anlamıyla kullanıldığında "dua etmek" olarak anlaşılır. Bu kullanım, onlara salât ile dua et demektir, ancak bu kelime Kur'an'ın belli bir kavramsallaştırma amacına uygun olarak, şer'i manada kendisiyle "namaz kılma"nın kastedildiği bir ıstılahi kavrama dönüşmüştür. Müfessire göre, kavram olarak namaz, tekbirle başlayıp selamla biten belirli söz ve belirli fiillere dayalı bir ibadet diye ifade edilmektedir.⁸⁰⁸

Yine müfessir aynı âyette geçen "وَأَتَى الزَّكَاةَ" lafzını, zekâtın hak ettiği şekilde verilmesi olarak tefsir etmektedir. Onun beyanına göre, "الزَّكَاةُ" kelimesi lügavi manasından ayrı olarak kavramsal mana kazanmıştır. Ona göre, sözlükte يَزْكُو kökünden gelen zekât kelimesi artma ve çoğalma anlamlarına haizdirler. Ayrıca müfessire göre, "قد أفلح من زكاها" / Onu tezkiye eden şüphesiz kurtulmuştur"⁸⁰⁹ âyetinde zekât kelimesinin "ıslah" manasında olduğunu vurgulamaktadır. Müfessire göre, kavramsal bir anlam kazandıktan sonra zekât, "muayyen bir gruba, belli bir maldan vacip bir malı ibadet kastıyla vermek" diye tanımlanmaktadır.⁸¹⁰

İbn Useymîn, bu bağlamda Kur'an'da açıklanan namaz,⁸¹¹ oruç,⁸¹² zekât,⁸¹³ hac⁸¹⁴, umre⁸¹⁵ itikaf,⁸¹⁶ gibi ibadetleri dilbilgisi, morfoloji, siyak-sibak gibi özelliklerin yanında lügavi ve kavramsal anlamlarını dikkate alarak Kur'an'ı tefsir etmiştir.⁸¹⁷

İbn Useymîn'in kelimeyi lügavi ve kavramsal anlamda tefsir etmesiyle ilgili olan bir diğer örnek şöyledir:

فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ / Bunun üzerine Allah iman edenlere, üzerinde ihtilafa düştükleri gerçeği izniyle gösterdi.⁸¹⁸

İbn Useymîn'in tefsir yaklaşımına göre, "فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا" kesitinde ifade edilen hidâyet, öncesinde ilim ve irşat hidâyeti olan "hidâyetü't-tevfik" olarak anlaşılmaktadır. Ona göre,

⁸⁰⁸ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.278.

⁸⁰⁹ Şems 91/9

⁸¹⁰ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.278.

⁸¹¹ İbn Useymîn, **el-İlmâm**, s.51.

⁸¹² İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.316; a.mlf., **el-İlmâm**, s.245.

⁸¹³ İbn Useymîn, **el-İlmâm**, s.214.

⁸¹⁴ İbn Useymîn, **el-İlmâm**, s.229.

⁸¹⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, c: II, s.184.

⁸¹⁶ İbn Useymîn, **el-İlmâm**, s.262.

⁸¹⁷ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.362-363, C: III, s.178; a.mlf., **Ahkâmün mine'l-Kur'ân**, C: I, s.201-202,

⁸¹⁸ Bakara 2/213.

peygamberler kitaplarla herkese gelmiş ve hakikatleri beyan etmişlerdir. Ancak sadece Allah'ın hidâyet ettikleri muvaffak olmuşlardır. İman kelimesi sözlükte tasdik etmek anlamına gelir, ancak şeri tanımda kabul ve rızayı iltizam eden tasdik anlamı taşımaktadır. Yani, sadece tasdik etmek imanın tam anlamını ortaya koymaz. İmanın tam olabilmesi için içerisinde kabul ve rızanın bulunması gerekir.⁸¹⁹

Nitekim müfessirin tefsir metodolojisinde iman kavramına yaklaşımının bu özelliklere göre, gerçekleştiği gözlemlenmektedir.⁸²⁰

İbn Useym'in Kur'an kelimesini kavramsal anlamıyla tefsir ettiği bir başka örnek şöyledir:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ/Bunlar sana vahiy yoluyla bildirmekte olduğumuz gayb haberlerindendir.⁸²¹

İbn Useymîn, âyette geçen “نُوحِيهِ إِلَيْكَ” kavlindeki “vahiy” kelimesinin sözlükte “bir şeyi hızlı ve gizli şekilde bildirmek” anlamında olduğunu açıklamaktadır. Ona göre, sözlükte bir kişinin gizli olarak hızlı bir şekilde bildirmesi vahiy diye adlandırılır. Ancak şeri anlamda vahiy kelimesinin, “Allah Teâlâ'nın peygamberlerinden birisine şeriatinden dilediğini bildirmesi” anlamına geldiğini de belirtmektedir. Eğer bu bildirileni Allah tebliğ etmekle yükümlü kılsa “resul”, kılmaz ise “nebi” olur.⁸²²

Verdiğimiz örnekten başka İbn Useymîn, eğer vahiy kelimesi Kur'an'da bir kavram olarak yer almışsa, o âyetleri de kazandıkları kavramsal anlamlarıyla bütüncül bir yaklaşımla tefsir etmektedir.⁸²³

Bu bağlamda, bir başka Kur'an kavramı olan “tövbe” kelimesi, İbn Useymîn'in anlayışında Kur'an'da lügat manasına göre, “dönmek” demektir. Ancak şeri anlamda ise bu kelime Allah'a isyandan O'na itaate dönmek anlamına gelir. Bu da kişinin günahlardan vazgeçip tövbe ederek Allah'a yönelmesini ifade eder.⁸²⁴

⁸¹⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s. 30.

⁸²⁰ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.52, C: III, s.30,62; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.304, C: II, s.465; a.mlf., **Tefsîru Kasas**, s.297.

⁸²¹ Âl-i İmrân 3/44.

⁸²² İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s. 262.

⁸²³ İbn Useymîn, **Tefsîru Şuarâ**, s.117; a.mlf., **Tefsîru Ankebût**, s.235; a.mlf., **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: Tefsîru Sebe'**, Kasîm, MŞMSUH, 1436/2014, s.298.

⁸²⁴ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.196; a.mlf., **Tefsîru Furkân**, s.303.

Müfessirin sözlük ve kavram açısından tahlil ettiği bir diğer kelime “şükür”dür. Ona göre, Kur’an’da “şükür” kelimesi lügat anlamıyla “övmek” manasına gelmektedir. Kavram olarak şükür ve nimet verene itaati yerine getirmek anlamındadır.⁸²⁵

İbn Useymîn’in, Kur’an müfredâtını sözlük ve kavramsal boyutuyla tefsir ettiği bir başka kelime “zulüm” kavramıdır. Müellif, *وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ* /Allah’ın mescitlerinden alıkoyandan daha zalim kim olabilir!⁸²⁶ âyetinde geçen “أظلم” kelimesinin “ism-i tafdil” olduğunu, kelimenin sözlükte köken olarak “eksiklik” manasına geldiğini ifade eder. Bu kök mana “kişinin yapması gereken bir şeyde aşırılığa/ifrata düşmesidir. Ya da yasak olan sınırları aşmasıdır. İbn Useymîn’in tefsir yaklaşımına göre, *كَلَّمَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أَكْلَهَا وَلَمْ تَظْلَمْ مِنْهُ شَيْئًا*,⁸²⁷ âyetinde geçen “لم تظلم” ifadesi “لم تنقص” azaltmadı şeklinde anlaşılmaktadır. İbn Useymîn, zulüm sözcüğünün kavramsal olarak kökeni gibi aynı anlamda kullanıldığını belirtir. Çünkü, yapılması gereken bir şeyde ifrata düşmek yahut bir haramda sınırı aşmak zulümdür.⁸²⁸ Nitekim, bu seçkide belirtildiği gibi İbn Useymîn’in tefsir metodolojisinde, zulüm kavramıyla ilgili yaklaşımının bu tefsir bakış açısıyla tahlil edildiği gözlemlenmektedir.⁸²⁹

Bu bağlamda tefsir ettiği bir diğer örnek şöyledir:

أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ /Onlara altlarından ırmaklar akan cennetler vardır.⁸³⁰

İbn Useymîn’in tefsir anlayışına göre, âyetinde geçen “جَنَّاتٍ” lafzının, “جَنَّة/cenne” kelimesinin çoğulu olup dilde köken olarak “her tarafı kaplayacak şekilde ve bürünmüş halde ağaçları çok olan bir bahçe” anlamına gelir. Kavramsal anlamda cennet, “Allah’ın muttaki kullarına hazırlamış olduğu yurt” anlamını taşır. Nitekim, orada hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiç kimsenin aklına gelmediği nimetlerin olduğunu ifade eder.⁸³¹ İbn Useymîn, Kur’an kavramı olarak cennet kelimesini tüm tefsirinde aynı yaklaşımla ortaya koyar.⁸³²

⁸²⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.247.

⁸²⁶ Bakara 2/114

⁸²⁷ Kehf 18/33

⁸²⁸ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.5.

⁸²⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Rûm**, s.55; a.mlf., **Tefsîru Lokmân**, s.79; a.mlf., **Tefsîru Sebe**, s.257; a.mlf., **Tefsîru Sâd**, s.105.

⁸³⁰ Bakara 2/25

⁸³¹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.91.

⁸³² Bkz. İbn Useymîn, **Ahkâmün mine’l-Kur’ân**, C: I, s.136; a.mlf., **Tefsîru Bakara**, C: III, s.38; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.572,579,588-589; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.110-111,433, C: II, s. 250-251; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s.174, C: II, s.137-138, 270, 293. 567.

Bu kavramlardan başka müfessir, “sabır”⁸³³; “cihad”⁸³⁴; {المِيتَة} “ölü”⁸³⁵; (الكفر) “inkâr”⁸³⁶; “nikah”⁸³⁷; “ribâ”⁸³⁸ gibi kelimeleri şeri anlamları ile tefsir etmiştir.⁸³⁹

1.2.5.2. Kelimeyi Kur’an’daki Siyaka Göre Açıklaması

Tefsirde *siyak* terimi, bir kelimenin kullanıldığı âyetteki bağlamını ifade eder. Kelimenin anlamını bilmek için sadece o kelimenin değil, aynı zamanda diğer kelime ve cümlelerin bağlamının da dikkate alınması gerekir.⁸⁴⁰

İbn Kayyım el-Cevziyye’nin belirttiğine göre, siyak terimi sözü söyleyenin maksadını ortaya koyan önemli karinelere birisidir. Ona göre, siyakı ihmal etmek, yorumlamada hatalara düşmeye ve münazara sırasında kusurlara neden olabilir. Kur’an’daki siyak sayesinde mücmelin tebyini, muhtemelin ta’yini, âmmın tahsisi ve mutlak ifadenin takyidi mümkün olabilmektedir.⁸⁴¹

İbn Useymîn, “وَالصَّافَّاتِ صَفًّا” âyetinde geçen “Sâffât” ifadesinin bir sözlük manasının bir de lafzın bu bağlamda kullanılmasıyla kastedilen başka bir mananın olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla dil açısından kelime sözlükte ne ifade ediyorsa bu bir anlamdır. Konuşanın kastettiği şey ise esasen bu kelimenin sevk edilmesindeki amaçtır.⁸⁴² Yani bir kelimenin sözlük anlamının yanında, o kelimenin kullanıldığı bağlamdaki manası da önemlidir.

İbn Useymîn’e göre, Kur’an’daki müşterek kelimelerin birden fazla anlamı ifade ettiği durumlarda, bu anlamların hangisinin öne çıkacağının belirlenmesinin siyak sayesinde mümkün olabileceği ifade edilmektedir.⁸⁴³ Neticede, Kur’an’ın anlaşılmasında siyaka önem veren İbn Useymîn’in tefsir metodolojisinde, bir kelimenin anlamının sadece lügat anlamıyla sınırlı tutulmayıp, bağlam ve siyakın da göz önünde tutulduğu gözlemlenmektedir.

⁸³³ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.279-280; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.519.

⁸³⁴ İbn Useymîn, **el-İlmâm**, s.317.

⁸³⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.250.

⁸³⁶ Âl-i İmrân, C: II, s.162.

⁸³⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.76.

⁸³⁸ İbn Useymîn, **Tefsîru Rûm**, s.232.

⁸³⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.349, 350,

⁸⁴⁰ eş-Şehrânî, “**Menhecü’ş-Şeyh**”, s.655.

⁸⁴¹ İbn Kayyım el-Cevziyye, **Bedâiü’l-Fevâid**, I-IV, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-Arabî, t.y., C: IV, s.9.

⁸⁴² İbn Useymîn, **Tefsîru Sâffât**, s.10.

⁸⁴³ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.197.

1.2.5.3. Kur'an'daki Çok Anlamlı Kelimeleri Açıklaması

Kur'an'daki çok anlamlı kelimeleri konu edinen ulûmü'l-Kur'an ilminin adı *el-vucûh ve 'n-nezâir*dir. el-Vucûh ve 'n-nezâir ıstılah olarak “Kur'an'da lafzı ve harekesi aynı olan bir kelimenin farklı yerlerde başka anlamlarda kullanılmasıdır.”⁸⁴⁴

Sözlükte, “وَجْهٌ” kökünden gelen “الْوُجُوهُ /Vücûh” kelimesi “وَجْهٌ” kelimesinin çoğuludur. Bu kök “bir şeyin mukabili” olmayı ifade etmektedir.⁸⁴⁵

“النَّظَائِر/Nezâir”, “نَظِيرَةٌ” sözcüğünün çoğulu olup “benzeri/eşdeğeri” demektir. Birbirlerine benzeyenler için “Falanca falancanın benzeridir.” denilir.⁸⁴⁶ Vucûh kavram olarak, bir kelimenin birden fazla bağlamda farklı anlamlarda kullanılmasıdır. Dolayısıyla bu tür lafızlara müşterek (sesteş) denilir Nezâir, aynı lafızlardaki kelimelerin aynı manayı ifade etmesidir. Vucûh lafızlarda, nezâirin ise manalarda olduğu söylenmiştir.⁸⁴⁷

İbn Useymîn Kur'an'da çok anlamlı kelimelerin bulunmasını “Şâyet Arap dilinde bu tüp tabirler var ise biz onu kabul ederiz. Çünkü Kur'ân Arapçadır ve bir tenakuz olmadıkça bir mana veya bir lafzın birden çok anlama gelmesinde bir beis yoktur.”⁸⁴⁸ şeklinde ifade etmektedir. İbn Useymîn'in tefsir metodolojine göre, Kur'ân müfredatı birbiriyle çelişmeyen birden fazla manaya delalet ediyorsa bu takdirde bütün manalara hamledilir.⁸⁴⁹ Ona göre, Arap dilinde müşterek olan bir kelime birden fazla âyette yer almışsa mutlaka bu durumda her bir mana bağlam ve durum karineleri ile tayin edilir.⁸⁵⁰

Ayrıca İbn Useymîn Arapçada sesteş kelimelerin çok sayıda bulunmasıyla ilgili çeşitli tartışmaları da gündeme getirmektedir. Bu bağlamda, Arapların her bir manaya karşılık gelecek bağımsız bir kelime üretmekten yoksun olmakla eleştirilmelerinin bir haksızlık olduğunu ifade etmektedir. O, Arap dilinin eşanlamlı kelimeler açısından da ne denli zengin olduğuna dikkat çekmektedir. İbn Useymîn, Arap dilinde sesteş kelimelerin çok olmasını Arapların dil becerileri, dirâyeti ve zekâsal özelliklerine dayandırmaktadır. Arapların, belirtilen bu dilsel kabiliyetlerine göre, sesteş kelimeleri bağlamına göre, yorumlamada

⁸⁴⁴ M. Suat Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 2013, C: XXXXIII, s.141.

⁸⁴⁵ er-Râzî, *Mekâyis*, C: VI, s.89.

⁸⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C: V, s.219.

⁸⁴⁷ Zerkeşî, *Burhân*, C: I, s.102. Daha geniş bilgi için bkz. Bkz. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve 'n-nezâir*, s.31-37; Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 85-87; Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûh ve 'n-Nezâir*, thk. Muhammed Abdüklerîm-Kâzım er-Râdî, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1404/1984, s.142-144.

⁸⁴⁸ İbn Useymîn, *Tefsîru Ahzâb*, s.57.

⁸⁴⁹ İbn Useymîn, *Tefsîru Sebe'*, s.166.

⁸⁵⁰ İbn Useymîn, *Tefsîru Gâfir*, s.394.

başarılı olduklarına işaret etmektedir. Söz gelimi, bir sesteş kelime olan “العین/göz” sözcüğü Arapların dil kabiliyetleri sayesinde bağlam içinde anlamını belirleme konusunda onların dil becerilerini yansıtmaktadır. Ayrıca İbn Useymîn, sesteş kelimelerin cümlelerde farklı anlamlarda kullanılması, amaçlanan anlamını tespit etmek için düşünme ve tefekkür etmeye hizmet ettiğini dile getirir. Fakat müfessir, tüm insanların dilin özelliklerini anlamada eşit kabiliyetlere sahip olamayacağını da iddia etmektedir.⁸⁵¹

Örnek 1:

وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ (Erkek ve kadından) her biri için ana-babanın ve akrabasının bıraktıklarından (pay alan) varisler kıldık.⁸⁵²

İbn Useymîn, âyette geçen “مَوَالِيَّ/mevâlî” kelimesinin “مَوْلَى”nın çoğulu olduğunu ve bu kelimenin çeşitli manalarının bulunduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre, bu manalardan hangisinin tayin edileceği siyak (bağlam) ve durum (zarf) karineleri ile gerçekleşmektedir. Onun tefsir metodolojisine göre, bağlam sözel bir karine olarak anlaşılmaktadır. Diğer yandan zarflar ne kastedildiğini gösteren hali hazırdaki karinelerdir. Nitekim, bir kelimenin birden fazla anlamının olması “müşterek (sesteş)” diye tanımlanmaktadır.⁸⁵³

İbn Useymîn’in tefsir yaklaşımına göre, bir sesteş kelime olan yukarıdaki Nisâ sûresi 33. âyette geçen “مَوَالِيَّ/mevâlî” sözcüğü “birisinden sonra mülkü devralan kişi”, yani “vâris” diye ifade edilmektedir. Mevla kelimesine bu bağlamda varis manası verilmesi, diğer naslardaki bağlam dikkate alınarak verilmiştir. Nitekim müfessir, bu tefsir yaklaşımını, “فَمَا بَقِيَ فَلأُولَىٰ رَجُلٍ”⁸⁵⁴ Miras payından geri kalan pay en yakın olan erkek kişiye aittir.” hadisine ve “وَأُولُوا الْأَرْحَامِ”⁸⁵⁵ âyetine dayandırmaktadır. İbn Useymîn’e göre, bir sesteş kelime olan mevla kelimesi bundan başka çeşitli anlamlarda da kullanılmaktadır. Bunlar, “yardımcı”,⁸⁵⁶ “dostluk”,⁸⁵⁶ “köle azat eden kişi”⁸⁵⁷, “azat edilen köle”,⁸⁵⁸ ve “veliyyü’l-emr” ve “ilim erbabı” şeklinde farklı manalarda yer almıştır.⁸⁵⁹

⁸⁵¹ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.278.

⁸⁵² Nisâ 4/33.

⁸⁵³ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.278.

⁸⁵⁴ Enfâl 8/75.

⁸⁵⁵ Tahrîm 66/4.

⁸⁵⁶ Enfâl 8/40.

⁸⁵⁷ Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “إنما الولاء لمن أعتق”: “Velâ ancak azad edenin hakkıdır”. Bkz. Buhârî, **Sahîh**, “Büyû”, 67(No.2156); Müslim, **Sahîh**, “İtk”, 2(No.1504).

⁸⁵⁸ Hadîs-i şerifte “مولى القوم من أنفسهم”: “Azad edilen, azad edenlerdendir” buyurulmuştur. Bkz. Buhârî, “Ferâiz”, 24(No.6761);

⁸⁵⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.278-280.

Örnek 2:

تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ / Onlar gelip geçmiş bir ümmettir. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Siz onların yaptıklarından sorumlu tutulacak değilsiniz.⁸⁶⁰

İbn Useymîn'e göre, âyetteki geçen "الأمّة/ümmet" sözcüğü "tâife" yani bir topluluk anlamındadır. Ancak bu kelime, aynı lafızları ile Kur'an'da birkaç farklı anlamda kullanılmaktadır. İlk olarak, "taife" anlamına gelir. İkincisi, Yûsuf sûresinde⁸⁶¹ geçtiği gibi "belli bir zaman dilimini" ifade eder. Üçüncüsü, "İbrâhim bir önderdi."⁸⁶² âyetindeki gibi "liderlik" (الإمام) anlamı taşır. Dördüncüsü ise "Hayır! Sadece, biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk."⁸⁶³ âyetinde geçtiği gibi "yol" anlamına gelir.⁸⁶⁴

Örnek 3:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ... / Ve kadınlardan evli olanlar (haram kılındı).⁸⁶⁵

İbn Useymîn'in beyan ettiğine göre, "الْمُحْصَنَاتُ" ifadesi, ifal babından "أحسن" fiilinden türetilmiş bir ism-i mefuldür. "el-ihsân" kelimesi çeşitli anlamlara gelmektedir. Bunlar; hür kadınlar, iffetli kadınlar ve evli kadınlar manalarını içermektedir. Onun ifade ettiğine göre, bu manaların hepsi Kur'an'da âyetlerde kullanılmıştır. Örneğin, ilk anlamı; "İçinizden mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mümin câriye kızlarınızdan alabilir"⁸⁶⁶ âyetinde geçtiği gibi hür kadınlar anlamına gelir. İkinci anlamı; "Namuslu, kötülüklerden habersiz mümin kadınlara zina isnadında bulunanlar, dünya ve ahirette lânetlenmişlerdir"⁸⁶⁷ âyetinde bahsedilen namuslu kadınlardır. Üçüncüsü anlamı ise yukarıda belirtilen "Evli kadınlar da size haram kılındı" âyetinde geçen evli kadınlar anlamını içerir.⁸⁶⁸

Örnek 4:

⁸⁶⁰ Bakara 2/134.

⁸⁶¹ Yûsuf 12/45.

⁸⁶² Nahl 16/120.

⁸⁶³ Zuhruf 43/22.

⁸⁶⁴ İbn Useymîn, **Tefsîrul-Bakara**, C: II, s.81; a.mlf., **Tefsîru Zuhruf**, s.99-100.

⁸⁶⁵ Nisâ 4/123.

⁸⁶⁶ Nisâ 4/25.

⁸⁶⁷ Nûr 24/24.

⁸⁶⁸ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.197-198; a.mlf., **Tefsîru'n-Nûr**, s.126. Bkz. Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh el-Askerî, **el-Vücûh ve'n-Nezâir**, thk. Muhammed Osmân, Kahire, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1428/2007, s.449-451; Ragıb el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s.239-240; Ebü'l-Ferec, Cemâleddîn İbnü'l-Cevzî, **Nüzhetu'l-A'yün**, s.552-554.

كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفَجَّارِ لَفِي سَجِّينٍ /Hayır, günahkârların yazısı, muhakkak "Siccîn"dedir.⁸⁶⁹

İbn Useymîn'in tefsirinde belirttiğine göre, "كَلَّا /Hayır!" lafzı Kur'an'da siyaka göre, farklı manalar içerebilir. Bu kelime, "azarlama" ve "kınama" ifadesinin yanı sıra "gerçekten" manasını da ifade edebilir. Ayrıca, bağlamın tayin edeceği başka manalar da alabilmektedir. Müfessirimiz, Arapça kelimelerin lügatte kısıtlı manalarla sınırlı olmadığını bilakis bir kelimenin bağlama göre, farklı anlamlar içerebileceğini ve pek çok Arapça kelimenin bu özelliği taşıdığını vurgulamaktadır.⁸⁷⁰

Örnek 5:

وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ /Biz, yeryüzünde nice nice hurma bahçeleri, üzüm bağları yarattık ve oralarda birçok pınarlar fışkırttık.⁸⁷¹

İbn Useymîn'in tefsir yaklaşımına göre, âyette geçen "جَنَّاتٍ" lafzı "جَنَّة/cenne" kelimesinin çoğuludur ve meyve ağaçlarının bolca bulunduğu bahçe anlamına gelir. Bu kelimenin bu ismi almasının sebebi, oraya gireninin örtülmesi ve kaplanmasıdır. Kelimenin aslı cîm ve nûn "ج ن" kökünden gelir ve örtünme, gizlenme anlamlarını içerir. Kalp de kapalılığından dolayı "cinân" diye isimlendirilmiştir. Aynı kökten türetilen "el-Cin" kelimesi de kapalı gizliliğinden ötürü bu ismi almıştır. Korunma manasındaki "جَنَّة/zırh" de kendisiyle gizlendiği için bu kökten türemiştir. İbn Useymîn, bu kökün genel olarak, gizlenme ve örtünme anlamlarını taşıdığını ifade etmektedir. Bu itibarla, meyve ağaçlarının yoğunluğu sebebiyle dallarının birbirine girdiği bir bahçede kimsenin görünmez olduğuna vurgu yapılmaktadır.⁸⁷²

Hasılı, bir kelimenin kullanıldığı bağlam ve duruma bağlı olarak değişen anlamı ifade eden siyak, İbn Useymîn'in tefsir metodolojisinde dikkate şayan bir şekilde uygulandığı gözlemlenmektedir.⁸⁷³

Bu örneklerden başka İbn Useymîn, "el-kunût/القنوت"⁸⁷⁴, "mevâlî/الموالي"⁸⁷⁵, "zât/ذات"⁸⁷⁶, "el-mesel/المثل"⁸⁷⁷, "es-sultân/السلطان"⁸⁷⁸, "lemmâ/لَمَّا"⁸⁷⁹ edatı, "lev/لَوْ"⁸⁸⁰ edatı, cemisi

⁸⁶⁹ Mutaffifîn 83/7.

⁸⁷⁰ İbn Useymîn, **Tefsîru Cüzü' Amme**, s.97.

⁸⁷¹ Yâsîn 36/34.

⁸⁷² İbn Useymîn, **Tefsîru Yâsîn**, s.119;

⁸⁷³ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.192-193,199,200,319, C: II, s.35, 213, s.279-280, 299, 349,350,369, C: III, s.272,279,293,317, a.mlf., **Ahkâmün mine'l-Kurân**, C: I, s.198-199; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.40,88,492, C: II, 28; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.181,221,369; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s.449, C: II, s.210.

⁸⁷⁴ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.178-179; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.113-114.

⁸⁷⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.278-280.

⁸⁷⁶ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.139-140.

{وَالْوَابِ} olan “dâbbe”⁸⁸¹, “imâm/الإمام”⁸⁸², “rab/الرب”⁸⁸³, “zîkr/الذكر”⁸⁸⁴ gibi çok anlamlı kelimeleri vücûh ve nezâir ilmi açısından tefsir etmiştir.

I.2.5.4. Kelimelerin Morfolojik Tahlillerini Yapması

İbn Useymîn tefsirinde, kelime açıklamalarını Arap dilinin zenginliği ve Kur'an'ın çeşitli anlamlar içermesi bağlamının yanında bunları köken ve morfoloji yönüyle de açıklamaktadır. Verilecek örnekler İbn Useymîn'in kelime açıklamalarında köken ve morfolojiye dair yaptığı tefsiri tahlillerin önemini vurgulamaktadır. Onun Kur'an kelimeleri üzerindeki bu analizleri tefsir metodolojisini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً / *Hani, Rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti.*⁸⁸⁵

İbn Useymîn'in tefsir anlayışına göre, âyette geçen “للملائكة” kelimesindeki “lâm” harfi geçişlilik (mütaddi) içindir. “el-Melâike” sözcüğü “meleke / مَلَكٌ” kelimesinin çoğuludur. Kelimenin aslı “مَلَكٌ” şeklindedir ve “elçilik” manasına gelen الألوكة kelimesinden türetilmiştir. Fakat i‘lâl sebebiyle nakil gerçekleşmiş olup harfler birbirleriyle yer değiştirmiştir. Ona göre, aslı “شَيْءٌ” olan kelimenin أَشْيَاءُ şeklinde ifade edilmesinde de aynı durum söz konusu olmuştur.⁸⁸⁶

Bir diğer örnek şöyle verilebilir. İbn Useymîn'e göre, مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا / *Allah'ın âyetleri hakkında inkâr edenlerden başkası tartışmaya girmez.*⁸⁸⁷ âyetinde geçen “المُجَادِلَةُ” ifadesi, çekişme ve hesaplaşma anlamına gelir ve “الْجَدَلُ” kelimesinden türemiştir. İbn Useymîn, bu kelimenin aslının ipin sağlam oluncaya kadar bükülmesi olduğunu belirtir. Sonuç olarak, الْجَدَلُ kelimesinin aslı çekişmedir.⁸⁸⁸

Müfessirin tefsirinde dil bilimiyle ilgili köken araştırmaları yaptığı bir başka örnek şöyledir:

⁸⁷⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Rûm**, s.147-148.

⁸⁷⁸ İbn Useymîn, **Tefsîru Rûm**, s.207.

⁸⁷⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Lokmân**, s.188.

⁸⁸⁰ İbn Useymîn, **Tefsîru sebe'**, s.202-203.

⁸⁸¹ İbn Useymîn, **Tefsîru Fâtır**, s.198.

⁸⁸² İbn Useymîn, **Tefsîru Yâsîn**, s.49.

⁸⁸³ İbn Useymîn, **Tefsîru Yâsîn**, 206.

⁸⁸⁴ İbn Useymîn, **Tefsîru Yâsîn**, s.248.

⁸⁸⁵ Bakara 2/30.

⁸⁸⁶ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.112.

⁸⁸⁷ Gâfir (Mü'min) 40/4.

⁸⁸⁸ İbn Useymîn, **Tefsîru Gâfir**, s.66.

إنا مرسلوا الناقة فتنة لهم فارتقبهم واصطبر / (Salih'e şöyle demiştik:) "Şüphesiz biz, onlara bir imtihan olmak üzere, o dişi deveyi göndereceğiz. Şimdi onları gözetle ve sabret."⁸⁸⁹

İbn Useymîn'in tefsirine göre, âyette yer alan "واصطبر" lafzı "sabret" anlamına gelir. İftiâl babından olan اصطبر kelimesinin aslı اصتبر şeklindedir ve bu kelimedeki "te" harfi mübalağa içindir. Ne var ki te harfi Arap dilinin yapısı gereği çekim sebebiyle tâ(ط) harfine dönüştürülmüştür.⁸⁹⁰

Örneklerde görüldüğü gibi İbn Useymîn'in dilbilgisi analizleri ve kelimelerin kökenleri dair bilgileri kullanarak Kur'an'ı tefsir ettiği gözlemlenmektedir. Nitekim onun bu metodolojisini farklı tefsir türevlerinde görmek mümkündür.⁸⁹¹

1.2.6. Tefsirinde Şiirle İstişhâd Etmesi

Sahabe ve tâbiînün Arap dil verilerini baz alarak Kur'an'ı tefsir ettikleri bilinen bir hakikattir. Araplar günlük kültür yaşamlarından, eğlence, üzüntü gibi sosyal ilişkilerden, kabileler arası medeni ilişkilere kadar geniş bir alanda dillerini sözlü anlatım ile ifade etmişlerdir. Bu ifade şekilleri bazen sade bazen deyiş, bazen de seci ve şiirde olduğu gibi sanatlı olabilir. Bunların içinde şiir Arap dilinin en fasih ve en belîğ deyişlerinin yer aldığı bir dil manzumesi olmuştur. Haddizatında Arap denilince akla kabile, kabile denilince akla bir secileriyle develeri süren bir deve başı, kabilenin şairi ve kabile reisi gelir. Bunların içinde kabilelerin soyunu, kahramanlıklarını ve meziyetlerini söz sanatlarıyla nazma döken kişi şairden başkası değildir.

"Şiirle istişhâd" kavram olarak, herhangi bir sebepten dolayı bir delil getirmek amacıyla kullanılan şiir ifadesine denilir.⁸⁹²

Dilci kimliği ile temayüz eden İbn Useymîn'in Kur'an tefsirinde şiirle istişhâd etmeyi sıkça kullandığı görülür. Tefsirinde şiirle istişhâdın gerekçesini "Arap kelâmında bir delil getirmek istiyorsan şairin dediğine kulak ver"⁸⁹³ diye beyan etmiştir. Bu çerçevede o, âyetlerde geçen kelimelerin nahvi bir durumunu yahut lügavi anlamalarını belirlemek için

⁸⁸⁹ Kamer 54/27.

⁸⁹⁰ İbn Useymîn, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Hucurât- el-Hadîd**, Riyad, Dâru's-süreyyâ li'n-neşr, 1425/2004., s.282.

⁸⁹¹ Bkz. İbn Useymîn, **Ahkâmün mine'l-Kur'ân**, C: II, s.262-263; a.mlf., **Tefsîru Bakara**, C: III, s.425; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.81.

⁸⁹² Büreydî, **Cühûd**, s.252.

⁸⁹³ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.391.

şiiirle istişhâd etmiştir. ⁸⁹⁴ İbn Useymîn'in tefsirinde şiiirle istişhâdı, sadece dilbilgisi ve lüğavi anlamaları belirlemek için değil aynı zamanda Kur'an'ın mesajını vurgulamak, tefsiri desteklemek ve tercih ettiği bir görüşü güçlendirmek amacıyla kullanıldığını görebiliriz. Bu durum onun tefsir metodolojisinde şiiirin dil özellikleri içinde etkileyici bir ifade unsuru olarak görülmesinden ileri gelmektedir.

Müfessir tefsirinde genellikle, istişhâd ettiği şiiirleri şairine nispet etmediği gibi bunların kaynağını da belirtmez ve “şairin şiiirinde dediği gibi”, “şair demiştir ki”, “şair diyor ki” vb. ifadeler kullanır ve beyti alıntılar. ⁸⁹⁵ Genellikle istişhâd ettiği beyiti ve ihticac ettiği kelimeyi açıklar.

I.2.6.1. Nahiv ile ilgili Şiiir İstişhâdı

İbn Useymîn'in dilbilimci bir kişi olması, özellikle filolojik bilgisini Kur'an tefsirinde etkili bir şekilde kullanmasına olanak sağlamıştır. O, âyetleri salt nahiv ilmi açısından özellikle İbn Mâlik'in *Elfiye*'sindeki gramer kaideleri ışığında yorumlamıştır. Âyetleri dil kuralları ve gramer unsurlarına göre, yorumlaması tefsirinde dil bilgisi ve gramerin anlama etkisini göstermesi bakımından onun tefsir yeteneğini güçlendirmektedir. O halde bu konuda İbn Useymîn'in yorumlarından bazı örnekleri şöyle serdedebiliriz.

Örnek 1:

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا / Allah için, yoluna gücü yetenlerin o evi (Kâbe'yi) haccetmesi, insanlar üzerine bir borçtur. ⁸⁹⁶

İbn Useymîn'in tefsirine göre, âyette geçen “مَنِ اسْتَطَاعَ” kavlindeki “مَنِ” lafzı, âyetteki bir diğer ifade olan “النَّاسِ” kelimesinden bedel olduğu, bu ifadenin “bedelü ba'z mine'l-kül” türünden olduğu belirtmiştir. Âyetin bu şekilde gelmesi insanların gücü yeten ve yetmeyenlere dikkate almasından ileri gelmektedir. Müfessirimiz, bu bedel türünün dil özellikleri açısından Arapça'da çokça yer aldığını vurgulamaktadır. Örneğin, “ekmeğın üçte ikisini yedim” ifadesi bedelü ba'z mine'l-kül olarak sıkça kullanılmaktadır. İbn Useymîn'e göre, bir diğer bedel türü olan “bedelü'l-kül mine'l-ba'z” ise dilde sıkça kullanılan bir ifade değildir. Nitekim, müfessir, istişhâd olarak şu beyiti ele almaktadır:

رحم الله أعظمًا دفنوها ... بسجستان طلحة الطلحات

⁸⁹⁴ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.76.

⁸⁹⁵ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.82, 181.

⁸⁹⁶ Âl-i İmrân 3/97.

Ona göre, bu beyitteki şâhit “طلحة” kelimesi olmaktadır. Bu sözcük “الأعظم” dan bedeldir ve الأعظم insanların bir kısmı olarak ifade edilmektedir.⁸⁹⁷

Örnek 2:

إِنَّكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيَّكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ / İşte bunlar, Allah'ın, sana hak olarak okuduğumuz âyetleridir. Allah hiçbir kimseye haksızlık etmek istemez.⁸⁹⁸

İbn Useymîn'in tefsirinde, yukarıda geçen âyetteki “ما” lafzı üzerinde gramer bakımından durulmaktadır. Âyette geçen ifadelerde gramer bakımından “mâ” lafzı amel etmiştir. “Allah” lafzı celâlesi mâ'nın ismi, peşinden gelen fiil cümlesi de mâ'nın haberidir. Adet olarak mâ'nın ismi müfret gelir. Bu âyette de böyle olmuştur. Mâ lafzının nâfiye ve hicâzî olduğu belirtmektedir. Müfessir, âyetteki mâ lafzının “leyse”ye benzeyen mâ olduğunu ve Hicâz lügatine göre onun gibi amel ettiğini, ancak Temimoğullarına göre bu mâ'nın amel etmediğini vurgular. Onun bu görüşe varmasının sebebi âyette “mâ” ile ilgili şartların tam olarak bulunmasından ileri gelmektedir. Bu durumda, âyetteki mâ Hicâzî dilbilgisi özelliği taşımaktadır. İbn Useymîn bu durumun sadece Hicaz bölgesinde konuşulan bir dil özelliği olmayıp, aynı zamanda diğer Araplar arasında da kullanıldığını vurgulamaktadır. Ayrıca İbn Useymîn, Hicazlıların bu “mâ” lafzını "ليس" gibi amel ettirirken, Temimoğullarının bu şekilde kullanmadıklarını ifade etmektedir. Bu iki kullanım arasındaki ayırımı vurgulayan İbn Useymîn, "ما زيدٌ موجودٌ" şeklinde ifade edildiğinde bunun Hicâzî olduğunu, "ما زيدٌ موجودٌ" diye söylendiğinde ise Temimoğullarının dil özelliklerini yansıttığını belirtir. Nitekim, Temimoğullarının anlayışına göre aşağıda müfessirin istişad ettiği şiirde mâ lafzı amel etmemektedir:

ومنهف الأعراف قلت له انتسب ... فأجاب ما قتل المحب حرام / "Ve ince yapılı, nazik endamlı birine 'Kendini tanı' dedim... Bana 'Aşık olanı öldürmek haramdır' dedi."

İbn Useymîn'in beyan ettiğine göre, şiirde "ما قتل المحب حرام" diye ifade edildiği için bu kural Temimoğullarının dil özelliklerini yansıtmaktadır. Şâyet beyitte "حرماً" şeklinde ifade edilmiş olsa idi Hicâzî dilbilgisi özelliklerine sahip olacağı vurgulanmaktadır.⁸⁹⁹

Nitekim, İbn Useymîn, tefsirinde pek çok yerde nahvi kaide ve meseleleri şiirle istişâd etmiştir.⁹⁰⁰

⁸⁹⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.551.

⁸⁹⁸ Âl-i İmrân 3/108.

⁸⁹⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.36-37.

1.2.6.2. Kelimenin Lügavi Anlamı ile İlgili Şiir İstişhâd

İbn Useyim'in tefsirinde Kur'an kelimelerinin lügavi anlamlarını açıklarken şiirle istişhâd yöntemini kullandığı gözlemlenmektedir. Bu yöntemle belirli bir kelimenin anlamını vurgulamak için Arap divanından referanslarda bulunması, onun tefsirinden verilecek örnekler ile daha açık şekilde anlaşılmasına imkân verecektir.

Örnek 1:

...إِلَّا اللَّهُ / Şüphesiz bu gerçek kıssadır. Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur...⁹⁰¹

İbn Useymîn'in ifade ettiğine göre, âyette geçen “إِلَه” lafzı “sevilen/مألوه” anlamına gelmektedir. İsm-i meful formundaki “المألوه” ifadesi “kendisine sevgi ve saygı ile ibadet edilen” manasındadır. Müfessir, kelimenin kazandığı bu sevilme anlamının sadece Allah'a ait bir özellik olduğunu vurgulamaktadır. إله kelimesi فِعَال vezninde türemiş olmasına rağmen ism-i meful manasında olduğunu belirtir. Ona göre, bu tür kalıplar Arapça'da yaygın olarak bulunmaktadır. Söz gelimi غراس lafzı مغروس manasına gelmektedir. Aynı şekilde بناء lafzının مبني anlamında, فراش sözcüğünün ise مفروش manasına geldiğini vurgular.⁹⁰²

Örnek 2:

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ / Allah'ın kabul edeceği tevbe, ancak bilmeden kötülük edip de sonra tez elden tövbe edenlerin tövbesidir.⁹⁰³

İbn Useymîn tefsir yaklaşımında, âyette ifade edilen “السُّوء” ve “بِجَهَالَةٍ” lafızlarının anlamları üzerine yoğunlaşır. Ona göre, السُّوء/kötülük burada kötü işler, yasakların yapılması, farzların terk edilmesi gibi amelleri ifade eden “العمل السيئ/kötü ameller” diye ifade edilmektedir. İbn Useymîn'e göre, âyette bu kötü fiilleri işleyenlerin “بِجَهَالَةٍ” lafzı ile sınırlandırılmış olması bu kelimeden “السفاهة” anlamının kastedilmiş olduğu vurgulanmaktadır. Müfessir, burada kelimenin الجهل şeklinde tefsir edilmeyeceğini belirtir. O, “Rabbimiz eğer biz unutur ya da hata edersek, bizi sorumlu tutma!”⁹⁰⁴ âyetini referans göstererek cehaletle

⁹⁰⁰ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.358, C: III, s.166,425; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.76, C: II, s.181,195, C: II, s.181; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.43,58,259,271,323,468, C: II, s.144,206,234,279; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: II, s.29,51-52,137,252,536; a.mlf., **Tefsîru En'âm**, s.44,135,145,248; a.mlf., **Tefsîru Kehf**, s.68; a.mlf., **Tefsîru Nûr**, s.320,340.

⁹⁰¹ Âl-i İmrân 2/62.

⁹⁰² İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.361.

⁹⁰³ Nisâ 4/17.

⁹⁰⁴ Bakara 2/286.

kötülük yapılması durumunda o kişinin mazur sayılmasıyla bunun bir günah sayılmayacağını dile getirir. Nitekim, âyetin tefsirinde vurguladığı bu anlamı istişhâd etmek için şu beyiti referans verir:

Kimse bize karşı cahilce davranmasın; yoksa biz, cahillikte cahillerin üstüne çıkarız." / ألا لا يجهلن أحد علينا ... فنجهل فوق جهل الجاهلينا

Ona göre, şairin de belirttiği gibi buradaki cehaletin sefâhet anlamında kullanıldığı ifade edilir.⁹⁰⁵

Bir diğer örnek olarak:

Temiz toprakla teyemmüm edin. / فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا⁹⁰⁶

İbn Useymîn'in tefsirine göre, "فَتَيَمَّمُوا" kavline ve "teyemmüm edin" ifadesi kastedin/ anlamına gelir. Çünkü, "التيمم" lügatte "kasd" anlamında kullanılmıştır. İbn Useymîn bu kelimenin kasdı ifade ettiğini Bakara sûresindeki "Size verilse, gözünüzü yummadan alamayacağınız kötü malı hayır diye vermeye kalkışmayın"⁹⁰⁷ âyetindeki "وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ" kesitinde de aynı mananın yer aldığını belirtir. Şu hâlde şair demiştir ki

Azerat'tan onunla teyemmüm ettim ve onun halkı, Medine'nin en yakın yerinde yer almaktadır." / تيممتها من أذرعات وأهلها ... بيثرب أدنى دارها نظر عال

İbn Useymîn, mısradaki تيممتها sözcüğü قصدتها manasında kullanıldığı vurgulamıştır.⁹⁰⁸

Bu misallerden başka diğer yerlerde Kur'an müfredatının lügavi izahları için şiirle istişhâd etmiştir.⁹⁰⁹

1.2.6.3. Kelimelerin İştikakını Şiirle İstişhâd Etmesi

İbn Useymîn'in tefsir metodolojisi, Kur'an'daki kelimelerin hem manaları hem de iştikakını analiz etmeye yönelik bir usul çerçevesinde gelişmiştir. Onun tefsirinde, Kur'an müfredatını tahlil ederken kelimelerin iştikak durumlarıyla ilgili kökenini, türetilme şekillerini ve diğer dilbilimsel özelliklerini belirlemek için şiirle istişhâd ettiği gözlemlenmektedir.

⁹⁰⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.137.

⁹⁰⁶ Mâide 5/6.

⁹⁰⁷ Bakara 2/267.

⁹⁰⁸ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.348-349.

⁹⁰⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.76,246,367; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.15,218, C: II, s.221; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.165,401,455, C: II, s.270; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: II, s.51; a.mlf., **Tefsîru En'âm**, s.48; a.mlf., **Tefsîru Kehf**, s.8; a.mlf., **Tefsîru Nûr**, s.354; a.mlf., **Tefsîru Furkân**, s.15,

Nitekim tefsirinden değerlendireceğimiz bazı kesitler onun bu tefsir yaklaşımının tespit edilmesine olanak sağlayacaktır.

Örnek 1:

... شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ / *Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur'an'ın indirildiği aydır.*⁹¹⁰

İbn Useymîn'in tefsir anlayışına göre, âyette geçen “لِلنَّاسِ” kelimesinin aslı “الْأَنَاسُ/el-ünâs” lafzıdır. الْأَنَاسُ lafzındaki hemze kullanımdan kaynaklanan bir hafiflik hazfedilmiştir. Müfessire göre, şairin beytindeki أَنَاس kelimesinde de görüldüğü gibi orada da aynı durum söz konusu olmuştur.

دويهية تصفر منها الأنامل - وكل أناس سوف تدخل بينهم / "Her grubun içinde yer alacaksın, bir 'düvehiye' ile, parmakların sarılaşacak."

İbn Useymîn, aynı şekilde ism-i tafdil olan «خَيْرٌ» ve «شَرٌّ» kelimelerinde çok kullanımdan dolayı hemzenin hazfedildiğini ifade etmektedir.⁹¹¹

Örnek 2:

هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ / *Rahimlerde sizi dilediği gibi şekillendiren O'dur. O'ndan başka ilâh yoktur. O mutlak güç ve hikmet sahibidir.*⁹¹²

İbn Useymîn'in açıklamasına göre, âyette geçen “الْحَكِيمُ” kelimesi “فَعِيل” kalıbında olup “مُفْعِل” manasındadır. Aslında bu kalıp فَاعِل anlamındadır. Onun belirttiğine göre, فاعِل ve فعيل kalıpları morfoloji açısından aynı manayı ifade etmektedir. Arapçada فاعِل kalıbında olup فاعل manasında kullanılan pek çok kelime bulunmaktadır. Söz gelimi, سَمِعَ kalıbı مُسْمِع manasında olup işiten demektir. İbn Useymîn, kelimenin iştikakı ve manaya etkisi açısından yaptığı bu tefsir tahlilini şairin ifade ettiği şu beyitle istişhâd etmektedir:

أمن ريحانة الداعي السميع ... يورقني وأصحابي هجوع / "Ey, çağrılarını işiten ve duyan rüzgar! Beni, arkadaşlarım derin bir uykuya dalmışken rahatsız ediyorsun."⁹¹³

Müfessirin ifade ettiğine göre, bu beyitteki السميع kelimesi “bana işittiren” manasına gelmekte ve o da الْمُسْمِع kalıbındaki anlamı ifade etmektedir.⁹¹⁴

⁹¹⁰ Bakara 2/185.

⁹¹¹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.333.

⁹¹² Âl-i İmrân 3/6.

⁹¹³ Uzun bir kasidenin parçası olan beyit Amr b. Ma'dikerib'indir. Bkz. Abdülkâdir b. Amr el-Bağdâdî, **Hızânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-Arab**, I-XIII, thk ve şerh: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire, Mektebetü'l-Hâncı, 1418/1997, C: XIII, s.178-119.

Verilen örneklerde görüldüğü üzere İbn Useymîn, tefsirinde kelimelerin iştikakını açıklarken şiirle istişhâd etmiştir. Bu, İbn Useymîn'in filoloji alanındaki bilgisini ve Kur'an tefsirine yansıtması bakımından dikkat çekici bir özelliğini belirtmektedir.⁹¹⁵ Bu şekilde tefsirinde kelimelerin kökenini ve iştikakını anlamak için tahliller otaya koymuştur. Elde ettiği bu tahlilleri Arap dilinde filoloji açısından muteber bir kaynak olarak kabul gören şiirle istişhâd etmiştir. Tefsirinde uyguladığı bu metod ile İbn Useymîn, Arap dili ile Kur'an lafızlarının birebir irtibatını kurarak Kur'an tefsirinde Arap dilini bir kaynak olarak değerlendirmiştir. Dilbilimsel izahlar, Arapça kelimelerin kök manalarıyla ilgili incelemeler ve bunların Arap divanından istişhâd edilmesi onun tefsirinde önemli yer tutmaktadır. Neticede, İbn Useymîn'in tefsiri Arap dil bilgisi unsurları ve filolojik özelliklerle zenginleştirilmiş bir tefsir olarak ön plana çıkmıştır.

I.2.6.4. Belagat Meselelerini Şiirle İstişhâd Etmesi

İbn Useymîn'in Kur'an tefsirinde Arap divanlarındaki şiirlere başvurarak Kur'an'ı yorumlaması, onun tefsir metodolojisinde dil bilimine ve belagatine verdiği önemi gösterir. Bu bağlamda, İbn Useymîn'in tefsirinde şiirle istişhâd ettiği bazı seçkiler şöyledir:

Örneğin:

(Onlara) *قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقُمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلُ وَأَنْ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ* (Onlara) *şöyle de: Ey kitap ehli! Yalnızca Allah'a, bize indirilene ve daha önce indirilene inandığımız için mi bizden hoşlanmıyorsunuz? Oysa çoğunuz yoldan çıkmış kimselersiniz.*⁹¹⁶

İbn Useymîn, âyette geçen “هَلْ تَنْقُمُونَ” kavlindeki “هَلْ” lafzının istifhâmiyye (soru sorma) anlamında kullanılan bir kelime olarak değerlendirir. Ona göre, bu kelime burada olumsuzluk/النفى içeren bir manada kullanılmıştır. Zira onun tefsir yaklaşımına göre, istisnâ sorudan sonra gelirse istifham nefy ifade etmektedir. Bu durumda, “هَلْ تَنْقُمُونَ” kavli “ما تَنْقُمُونَ” şeklinde bir olumsuz manaya dönüşür. Bu yorumu desteklemek için müfessir, Burûc sûresinde geçen “وَمَا نَقْمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ”⁹¹⁷ âyetini örnek verir. Bu âyette de benzer bir durum olduğu vurgulanır ve şu manaya ulaşılır: Siz bizi bir kusurumuz olduğu için

⁹¹⁴ İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: I, s.26, 522.

⁹¹⁵ İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: II, s.16; a.mlf., *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: II, s.531; a.mlf., *Tefsîru Nisâ*, C: II, s.179, 461; a.mlf., *Tefsîru Mâide*, C: I, s.152, C: II, s.557; a.mlf., *Tefsîru En'âm*, s.87-88,

⁹¹⁶ Mâide 5/59.

⁹¹⁷ Burûc 85/8. (Onlardan, sırf, göklerin ve yerin mülkü kendisine ait olan, azîz ve hamîd olan Allah'a iman ettikleri için intikam aldılar)

ayıplamıyorsunuz, bilakis Allah'a ve indirdiğine iman etmiş olduğumuz kâmil bir şeyden dolayı ayıplıyorsunuz. İbn Useymîn bu tür bir belagat üslubuna, belagatte “zemme benzeyen medhin te’kidi/المَدْحُ بِمَا يَشْبَهُ الذَّمَّ” denildiğini ve iki kısım olduğunu belirtir. Bu belagat ilkesinin kullanım şekillerinden birisinin aynı zamanda nefy ve ispat ifade ettiğini vurgulayarak örnekteki beyit ile bu yaklaşımını istişhâd eder:

ولا عيب فيهم غير أن نزيلهم ... يعاب بنسيان الأحبة والوطن
"Onlarda tek bir hata var, o da onların
yşadıları yerin, dostları ve vatanı unutturmalarıdır."

İbn Useymîn, verilen beyitte şairin onlara gelen misafirler hakkında ilk önce hiçbir ayıplamanın olmadığını söylediğini ancak daha sonra bu misafirlerin dostlarını ve vatanlarını unutmaları sebebiyle tenkit edildiğini vurgular. İbn Useymîn, bu şiirde esas şairin kastettiği mananın, misafire karşı yapılan ikramlar ve ağırlama sebebiyle misafirin her şeyi unutması olduğunu ifade eder. Nitekim ona göre, bu bir övgü ifadesi olarak anlaşılmaktadır.⁹¹⁸

Bu örneklerden başka İbn Useymîn’in, tefsirinde Kur’an’ın belagatini şiirle istişhâd etme pratiğini yansıtan daha pek çok örnek söz konusudur.⁹¹⁹

I.2.6.5. Diğer Konularda Şiirle İstişhâd Etmesi

İbn Useymîn, tefsirinde şiirle istişhâd unsurlarını kullanarak Kur’an’ı açıklama ve izah etme yöntemi tefsirinde bulunan farklı temaların daha iyi pekişmesine hizmet etmektedir. Bu bağlamda İbn Useymîn’in, Kur’an’ın mesajını pekiştirmek,⁹²⁰ tefsiri bir izahı kuvvetlendirmek⁹²¹ ve özellikle ahlak⁹²², nahiv⁹²³ ve akaid⁹²⁴ konularında şiirler alıntılanmış olması dikkat çekmektedir.

Örneğin:

وَوَرَزْتُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ / *Ve dilediğine sınırsız bir şekilde rızık verirsin.*⁹²⁵

⁹¹⁸ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: II, s. 76-77.

⁹¹⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.313; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.195.

⁹²⁰ Bkz. **Tefsîru Bakara**, C: II, s.53, C: III, s.322; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.97.

⁹²¹ Bkz. **Tefsîru Bakara**, C: I, s.358; **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.162,330, C: II, s.85,234,241,373,388,389,499,601; **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.332, C: II, s.93,448; **Tefsîru Mâide**, C: I, s.98,365, C: II, s.313.

⁹²² İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.82,181,195, C: II, s.98,169, C: III, s.322; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.174,236,255; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.80-81.

⁹²³ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.440; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s.57,188, C: II, s.29; a.mlf., **Tefsîru En’âm**, s.14.

⁹²⁴ İbn Useymîn, **Tefsîru En’âm**, s.191.

⁹²⁵ Âl-i İmrân 3/27.

İbn Useymîn tefsirine göre, Allah'ın kullarına rızık vermesi karşılıksız bir şekilde gerçekleşmektedir. Ona göre, "ترزق" lafzı "karşılıksız verme" anlamını ifade etmektedir. Âyette geçen "يَغِيرُ حِسَابَ" ifadesini "hesapsız bir şekilde" rızık verilmesi olarak tefsir etmektedir. İbn Useymîn, Allah'ın kulları üzerimizdeki sayısız nimeti olmasına rağmen onları hesaba çekmediğini belirtir. Ona göre, kulu Allah'ın nimetlerine şükretti takdirde bu şükür de bir lütuf ve ikinci bir nimet olarak algılanır. Yani onun yaklaşımında, kulun rabbinin nimetlerine şükretmesi aynı zamanda bir nimet olarak anlaşılmaktadır. İbn Useymîn bu tefsir yaklaşımını desteklemek için şu beyitleri alıntılar:

إذا كان شكري نعمة الله نعمة ... عليَّ له في مثلها يجب الشكرُ / "Şayet şükürüm, Allah'ın bir nimeti ise, ben de o nimete karşı şükretmeliyim."

كيف بلوغ الشكر إلا بفضلِهِ ... وإن طالت الأيام واتصل العمرُ / "Peki, Allah'ın lütfu olmadan şükürün ulaşması mümkün mü? Zaman uzasa da ömür devam etmiş olsa da."

İbn Useymîn'in belirttiğine göre, verilen beyitlerde bir kişinin şükreden birisi olmasının, ayrıca şükürü gerektiren bir nimet olduğu ifade edilmektedir. Öyle ki her şükür bir başka şükürü gerekli kılmakta ve bir şükürün peşinden diğer şükürün gelmesi gerekmektedir.⁹²⁶

Şiir istişhâdı İbn Useymîn'in tefsir metodolojisinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu çerçevede, tefsirinde istişhâd ettiği şiirlerin bazılarının söyleyeni belli olduğu, ancak bazılarının da kim tarafından söylendiğinin bilinmediği gözlemlenmektedir. Ayrıca, müfessirin istişhâd için verdiği şiir örneklerinden pek çoğu yaygın olarak Arap geleneğinde istişhâd için kullanılan edebiyattan oluştuğu dikkat çekmektedir.

İbn Useymîn'in tefsir metodunda şiir istişhâdında dikkat çeken bir başka özellik, aynı veya benzer temalı âyetlerin istişhâdında aynı şiirlerin tekrarlanmış olmasıdır. Söz gelimi, İbn Useymîn "أفادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا"⁹²⁷ mısrasını tefsirinde pek çok yerde referans göstermiştir.⁹²⁸ Yine bir diğer şekilde "فإنه أشرفُ أسمائي ... فَادْعُنِي إِلَّا بِنَا عِبْدَهَا"⁹²⁹ ifade edilen beyiti tefsirinde istişhâd kabilinde farklı yerlerde alıntılanmıştır.⁹³⁰ Aynı şekilde

⁹²⁶ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.165.

⁹²⁷ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülvehhâb Muhammed b. Abdidâim Şihâbüddîn el-Kureşî et-Teymî el-Bekirî, **Nihâyetü'l-e'reb fi funûni'l-edeb**, I-XXXIII, Kahire, Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, t.y, C: III, s.248. Beyitin söyleyeni belli değildir.

⁹²⁸ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.181,195, C: II, s.169; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.127,241,255; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s.98,313; a.mlf., **Tefsîru Neml**, s.101.

⁹²⁹ Ebü'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârî, **Gızâü'l-elbâb fi şerhi Manzûmeti'l-Âdâb**, I-II, Mısır, Müessetü Kurtuba, 1414/1993, C: II, s.474-475. Devamı bulunan beyitin söyleyeni belli değildir.

مَسْلَكَ الرُّوحِ مِنِّي ... وَبِذَا سُمِّيَ الْخَلِيلُ خَلِيلًا şeklinde ifade edilen bir başka dizeyi tefsirinde birkaç yerde tekrar ederek referans olarak değerlendirmiştir.⁹³¹

I.2.7. Nahiv İlmine Göre, Tefsir Yapması

İbn Atiyye el-Endelüsî'nin (ö.542/1148) tefsirinde çeşitli rivayetleri referans alarak belirttiğine göre, sahâbeden tâbiine kadar gelen birçok rivayet Kur'an'ın i'rabının önemini vurgulamaktadır. Bu bağlamda rivayetlerden birinde, şeriatın üzerine bina edildiği manaların bizzat Kur'an âyetlerinin i'rabına dayandığı belirtilmiş ve i'râbü'l-Kurân'ın dinin aslı olduğu ifade edilmiştir.⁹³²

Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, tefsir metodolojisinde i'râbü'l-Kur'ân'a ayrıca önem vermiştir. İbn Useymîn, cümlelerdeki sentaks yapıyı belirleyen i'rabı esas alarak âyetlerin manalarını tespit etmiştir. Ona göre, ashab da Kur'an'ın i'rabını teşvik etmiş ve bu yöntemi ön planda tutmuştur.⁹³³

İbn Useymîn'in İ'râbü'l-Kur'ân konusundaki yöntemi, Kur'an'ın dilbilgisel yapısını anlamak ve onun vasıtasıyla âyetlerde bildirilen hükümlere ulaşmak için önemli bir yaklaşımı temsil eder. İbn Useymîn, ilk etapta anlaşılması nispeten daha kolay olan Kur'an'ın âyetlerini genelde i'rab yapmaz. Ancak âyetlerdeki i'rabların anlama etkisi olması durumunda müfessir mutlaka bu âyetlerdeki terkip ve cümlelerin i'rab özelliklerini açıklar. Özellikle kompleks cümlelerin i'râblarını da ihtilaflı yönleriyle değerlendirip irap tahlilleri yapmaktadır. İbn Useymîn'in i'rab tahlillerinde, manayı etkileyecek i'rab hususlarını vurgulaması dikkat çekicidir. Ayrıca, farklı i'rab vecihleri söz konusu olduğunda bunları belirtip tercihlerini de ifade eder. Bazen âyetin tümünü i'rab açısından tahlil ederken,⁹³⁴ bazen de âyetteki bir kelime veya bir kesitin i'rab tahliliyle yetinir.⁹³⁵ Onun bazı âyetlerin i'rabına değinmemesi, âyetin i'rabının açık olduğu düşüncesinden ileri gelmektedir.⁹³⁶

⁹³⁰ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.82, C: II, s98; a.mlf., **Tefsîru Kehf**, s.8; a.mlf., **Tefsîru Furkân**, s.15; a.mlf., **Tefsîru Neml**, s.137.

⁹³¹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.246; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.270; a.mlf., **Tefsîru Furkân**.

⁹³² İbn Atiyye el-Endelüsî, **el-Muharrerü'l-Vecîz**, "Mukaddime" C: I, s.40.

⁹³³ İbn Useymîn, **Şerhu Lema'tü'l-İ'tikâd el-Hâdî ilâ Sebîli'r-Reşâd**, y. y., Müessesetü'r-risâle-Mektebetü'r-rüşd, 1404/1984, s.47.

⁹³⁴ Bkz. **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.478-479.

⁹³⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.69-70, 160; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.257; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.15; a.mlf., **Tefsîru'-Mâide**, C: I, s.463,479-480, C: II, s.166,496; a.mlf., **Tefsîru En'âm**, s.99-100.

⁹³⁶ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.320.

İbn Useymîn'in ilmi doktrininde benimsediği sade ve kolay anlaşılır üslubu i'rab tahlillerinde de kendini gösterir. Nitekim İbn Useymîn, "Nahiv âlimleri ne zamanki bir kelime veya cümlemin i'rabında ihtilaf etseler, biz mana imkân veriyorsa bunlardan daha kolay olanını tercih ediyoruz"⁹³⁷ diye bu yaklaşımını ifade etmiştir.

İbn Useymîn'in tefsir metodunda önemli bir yer işgal eden âyetlerin i'rabına dair bazı örnekler şöyledir:

Örnek 1:

وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ / *Yaptığınız her harcamayı ve adadığınız her adağı muhakkak Allah bilir. Zalimler için hiç yardımcı yoktur.*⁹³⁸

İbn Useymîn'in tefsiri doğrultusunda, âyette "ما" lafzı ile ilgili olan şart ve cevap cümlesi yer aldığı için bu "ما" şartiye olarak tefsir edilmektedir. Bu durumda, "أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ" kesiti şart cümlesi, "فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ" ifadesi ise cevap cümlesidir. Diğer yandan İbn Useymîn, âyetteki "مِنْ نَفَقَةٍ" kesitinde geçen "مِنْ" lafzıyla ilgili "zâid, zâid" ifadesini kullanmaktadır. Ona göre, bu tabir min lafzının hem i'rab, hem de mana bakımından zaid bir öge olmasını ifade etmektedir. İ'rab açısından "مِنْ" zaid harf-i cer olduğu için "نَفَقَةٍ" kelimesi mefulün bih diye açıklanır. Öte yandan İbn Useymîn, âyette geçen "مِنْ" lafzının "beyâniyye" olabileceği ihtimalinde de söz etmektedir. Çünkü, "ما أَنْفَقْتُمْ" kavlindeki şart ismi olan "ما" mübhem olup bir beyan ediciye ihtiyaç duymaktadır. Ayrıca, cevap cümlesi olan "فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ" kesitinin bir isim cümlesi olması hasebiyle, bu cümlemin başına "fâ"nın bitişmesinin vacip olduğunu belirtir. İbn Useymîn, cevap cümlesinin isim cümlesi olması durumunda başına fâ'nın gelmesinin vacip olması durumunu "اسمية طلبية وبجامدٍ وبما وقد وبلن وبالتنقيس" kavline referans vererek açıklar.⁹³⁹

İbn Useymîn'e göre, âyetin diğer kesiti olan "وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ" ifadesi olumsuzluk bildiren bir cümledir ve "مِنْ أَنْصَارٍ" kısmı müahhar mübtedadır. Onun için "مِنْ" lafzı i'rab man ve i'rab bakımından zaid olduğu için manayı güçlendirmek amacıyla kullanılmıştır. Mübtedanın ref alameti mahallinin zaid bir harf-i cer ile işgal etmesi sebebiyle ortaya çıkışı engellenen mukadder bir damme içerir.⁹⁴⁰

Örnek 2:

⁹³⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.129.

⁹³⁸ Bakara 2/270.

⁹³⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.354.

⁹⁴⁰ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.354-355.

رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ / Ey Rabbimiz! Doğrusu sen, kimi cehenneme koyarsan, artık onu rüsvay etmişsindir. Zalimlerin hiç yardımcıları yoktur.⁹⁴¹

İbn Useymîn'in ifadesine göre, "رَبَّنَا" lafzı münâdâdır ve nidâ edatı hazfedilmiştir ve aslı "يا" şeklindedir. "إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ" kavlindeki "إِنَّكَ" lafzındaki "كَ" lafzı innerinin ismidir. "مَنْ" kesiti şart cümlesi olup innerinin haberidir ve mahallen merfu konumundadır. Diğer yandan İbn Useymîn, "وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ" cümlesinin mübteda ve haberden oluştuğunu ifade eder. Yalnız haber takdim etmiştir. "الأنصار" müahhar mübtedadır ve zaid olan "من"den dolayı mecrür olmuştur. Cümlemin takdiri (وما للظالمين أنصار) şeklindedir.⁹⁴²

İbn Useymîn'in tefsir metodolojisinde Kur'an cümlelerini i'rab açısından tahlil yaparken sergilediği metot genelde şu şekillerde karşımıza çıkmaktadır:

- Âyetin i'rab vecihlerinin manaya etkisinin olmadığını belirtmesi

Örneğin,

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ... / Sana Allah yolunda ne harcayacaklarını soruyorlar...⁹⁴³

İbn Useymîn'in tefsirine göre, âyette geçen "مَاذَا يُنْفِقُونَ" kavlindeki "مَا" ism-i istifhâmdır ve mübteda durumundadır. "ذَا" ise ism-i mevsuldür ve haber niteliğindedir. "يُنْفِقُونَ" cümlesi ise sıla cümlesi olup "âid" mahzup bir cümledir. Bu cümlemin takdiri ise "مَاذَا يُنْفِقُونَهُ" şeklindedir. "ذَا"nın ilga edilmediği durumda i'rab veçhi budur. Ona göre, "ذَا"nın ilga edilmesi durumunda "مَاذَا" ism-i istifhâm olarak görev alır. Bu durumda "يُنْفِقُونَ" fiilinden mukaddem bir meful olarak sükûn üzerine mebni ve mahallen mansub kabul edilir. "يُنْفِقُونَ" fiili ise muzârî bir fiil olup "vav" harfi faili ifade eder. İbn Useymîn sonuç olarak her iki i'rab şekline göre, mananın değişmediğini vurgular.⁹⁴⁴

- İhtilafı i'rab vecihlerinden birisini tercih etmesi⁹⁴⁵

Örneğin,

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ... / Kendilerine kitab verdiğimiz kimseler, onu gereği gibi okurlar...⁹⁴⁶

⁹⁴¹ Âl-i İmrân 3/192.

⁹⁴² İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân** C: II, s.550.

⁹⁴³ Bakara 2/215.

⁹⁴⁴ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.42.

⁹⁴⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.91-92; C: III, s.166; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.529; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.67,114, C: II, s.393-394; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.469.

İbn Useymîn'in açıklamasına göre, âyette geçen "الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ" kavli mübtedadır. "يَتْلُوهُ" "يَتْلُوهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ" cümlesinin i'rabıyla ilgili iki farklı görüş vardır. İlk görüşe göre, "يَتْلُوهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ" cümlesi mübtedanın haberi olup "أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ" cümlesi ise "İsti'nâfiye"dir. Diğer görüşe göre, ise "يَتْلُوهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ" kısmının hal olduğunu, "أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ" cümlesinin de haber olduğunu öne sürer. Bu iki görüş arasında İbn Useymîn'in tercih ettiği vecih ikincisidir.⁹⁴⁷

Bir diğer örnekte,

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ / De ki: "Her kim Cebrail'e düşman ise bilsin ki o, Allah'ın izni ile (Kur'an'ı) senin kalbine indirmiştir..."⁹⁴⁸

İbn Useymîn'in tefsir anlayışına göre, "فإنه نزل على قلبك" ifadesinde iki farklı i'rab bulunmaktadır. İlk görüş, bu cümle şartın cevabını ifade etmektedir. Bu cümlelerin şart cümlesi ile arasındaki irtibat manevi bir bağ olup, Cebrail'e düşmanlık besleyen Yahudilerin zemminin te'kidî olarak değerlendirilir. Bu durum, "zemme benzeyen tekîdü'l-medh/ تأكيد المدح بما يشبه الذم"e benzemektedir. Diğer ikinci görüş ise şartın cevabı mahzûf olup, takdir edilen ifade "kim Cebrîl'e düşman olursa kininden çatlasın" şeklindedir. Müfessir, ilk görüşü tercih etmektedir.⁹⁴⁹

- İ'rab Müşkillerini Çözümlemesi⁹⁵⁰

Örneğin,

لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ / Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar ve mü'minler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler. O namazı kılanlar, zekâtı verenler...⁹⁵¹

Müfessirin, âyetteki kendisinden öncesi ve sonrası merfu olduğu halde mansub gelen "وَالْمُقِيمِينَ" lafzıyla ilgili müşkili giderme yöntemi şöyledir:

İbn Useymîn bir görüşe göre, "وَالْمُقِيمِينَ" lafzı "بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ" kesitine atfedilmektedir. Bu veçhe göre, anlaşılan söz dizimi "namaz kılanlara" iman edenler/ "وَالْمُؤْمِنُونَ بِ{وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ}" şeklinde mecrûr olarak anlaşılmaktadır. Bu yaklaşıma göre, "namaz kılanların" melekler olduğu belirtilmektedir. Zaten Hz. Peygamber semanın ibadet eden meleklerle dolu olduğunu

⁹⁴⁶ Bakara 2/121.

⁹⁴⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.34-35.

⁹⁴⁸ Bakara 2/97.

⁹⁴⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.313-314.

⁹⁵⁰ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.279; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.211,385; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.479, C: II, s.29; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s.90, 262, C: II, s.210,480.

⁹⁵¹ Nisâ 4/162.

bildirmesi bu yaklaşımı desteklemektedir. İbn Useymîn, diğer görüşün ise âyetin “المُقِيمِينَ الصَّلَاةَ” şeklinde mansub gelmesinin, “namaz kılanlar” ifadesinin genel bir özellik olarak alınıp, meleklerden ve diğerlerinden namaz kılan herkesi kapsayan bir “medh” ifadesi olarak mansup gelmiştir. Bu durumda cümle âmili mahzûf olarak “{المُقِيمِينَ الصَّلَاةَ}” şeklinde anlaşılmaktadır. Bu veçhe göre, cümle mecrûr kabul edilmemektedir. Neticede, her ikisi de ihtimal dairesinde olsa da İbn Useymîn’e göre, ikinci görüşün daha tutarlı olduğu ifade edilmektedir.⁹⁵²

Örneğin,

وَإِنْ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيُطِئَنَّ / İçinizden bazıları vardır ki pek ağırdan alır.⁹⁵³

İbn Useymîn, yukarıdaki âyette geçen “مَنْ” lafzının “tebîdiyye” olduğunu ifade eder. Ayrıca âyette yer alan iki tane lââm lafzının i‘rabına da dikkat çeker. Ona göre, “لَمَنْ” kavlindeki lââm “ibtidâ” ifade etmektedir. Çünkü, innenin muahhar ismine bitişmiştir ve pekiştirme ifade eder. Ancak “لَيُطِئَنَّ” lafzındaki diğer lââm ise kasem lââmıdır. Bu durumda “لَيُطِئَنَّ” lafzı ise kasemin cevabı olmaktadır. Kesemin takdiri de “وَاللَّهُ لَيُطِئَنَّ” şeklindedir. İbn Useymîn’in belirttiğine göre, bu âyetteki “lââmü’l-ibtidâ”nın cümle başında gelmemesi bir işkal olarak durumu ortaya çıkarmaktadır. Çünkü, hem lââmü’l-ibtidâ olduğu halde cümle başında yer almamaktadır. Müfessire göre bu işkalın çözümü şöyledir: “Bu cümlede her iki tekid lââmının cümle başında yer almaması için lââmü’l-ibtidâ tehir edilmiştir”. Müfessir bunun için bazılarının, bu tekid lââmına “lââmül-müzahleka/المزحلة” ismini verdiğini de ifade etmektedir.⁹⁵⁴

- İ‘rab tahlillerini Arap dilbilgisi kaynaklarından yaptığı alıntılarla desteklemesi⁹⁵⁵

Örneğin,

وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُذًّا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا / Yaptığınız her harcamayı ve adadığınız her adağı muhakkak Allah bilir. Zalimler için hiç yardımcı yoktur.⁹⁵⁶

⁹⁵² İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.469-470. Bu âyetteki işkali giderme bağlamında müellif, Kur’an’da buna benzer i‘rab müşkillerine bakarak, Mushafın yazımına bağlı olarak bazı hataların olduğunu düşünenlerin yaklaşımlarını reddetmektedir. Bu bağlamda, “المُقِيمِينَ الصَّلَاةَ” lafzının İbn Mesûd’un mushafında “والمقيمون” şeklinde merfû olarak doğru bir i‘rabla geldiğini söyleyenlerin görüşlerini de temelsiz bulur. Ona göre, bu yaklaşımın kabul edilmesi, Kur’an’ın korunmuş olduğu prensibine aykırı bir tutum olarak değerlendirilir.

⁹⁵³ Nisâ 4/72.

⁹⁵⁴ **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.517.

⁹⁵⁵ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.590; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.496, C: II, s.123,320; **Tefsîru Mâide**, C: II, s.169; **Tefsîru En’âm**, s.26.

⁹⁵⁶ Nisâ 4/30.

İbn Useymîn'in tefsir yaklaşımına göre, belirtilen âyetin i'rab analizi şu şekildedir: Âyette geçen "مَنْ" kelimesi şartiyyedir. Şart cümlesi "يَفْعَلُ" yapısında olup cevap cümlesi ise "فَسَوْفَ" cümlesidir. Cevap cümlesi "سَوْفَ" kelimesi ile başlamakta olup cevap cümlesinin başına "فَ" bitişmiştir. "Fâ"nın gelmesi gereken bu yerler şairin şu sözünde bir araya getirilmiştir,

اسمية طلبية وبجامد ... وبما وقد وبلن والتنفيس

Ona göre, beyitte geçen "سوف" kelimesi şairin şiirinde "وبالتنفيس" ifadesiyle dile getirilmiştir.⁹⁵⁷

İbn Useymîn'in nahiv konularında genellikle başvurduğu eser İmam Mâlik'in Elfiye adlı eseridir.⁹⁵⁸

- Dil Bilgisi Terim ve Kavramlarını Açıklayarak İ'rab Yapması⁹⁵⁹

İbn Useymîn'in tefsir metodolojisinde izlediği i'rab metodu, ne aşırı uzun ne de aşırı kısa olup gereksiz bilgilerden kaçınarak gerekli malumatı eksiksiz sunma usulüne dayanır. Dil bilgisi kurallarını ölçülü bir şekilde tahlil ederek âyetlerin mantuk ve mefhumun doğru bir şekilde anlaşılması sağlar. Dil bilgisi terimleri ve kavramlarını, ihtiyaç duyulan noktalarda açıklamak suretiyle tefsirine lafız ve mana bütünlüğüne göre yön verir.

Örneğin, "وَاتَيْنَا مَا وَعَدْنَاهُ عَلَىٰ رُسُلِكَ" / *Rabbimiz! Peygamberlerin aracılığı ile bize vadettiklerini ver bize.*⁹⁶⁰ âyetinin tefsirinde "ما" kelimesinin "ism-i mevsül" olduğu ve i'rabta "آت" fiilinin ikinci mefulü olduğu ifade edilir. Çünkü "آت" fiili iki meful alan bir fiildir ve "أعطى" fiilinin kardeşlerindendir. Ona göre, bu grupta yer alan fillerin aslı mübteda ve haber değildir. İbn Useymîn'in yorumuna göre, iki meful alanlarla ilgili şöyle bir yöntem izlenir. Eğer bunların aslı mübteda ve haber ise bu durumda "ظن"nin kardeşlerinden olurlar. Eğer bunların asılları mübteda ve haber değilse "كسا ve أعطى"nin kardeşleriyle aynı kaideye tabi olurlar.⁹⁶¹

- Mahzuf Cümle ve Kelimeleri Takdir Etmesi⁹⁶²

⁹⁵⁷ İbn Useymîn, *Tefsîru Nisâ*, C: I, s.259.

⁹⁵⁸ Bkz. İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: II, s.356.

⁹⁵⁹ İbn Useymîn, *Tefsîru Mâide*, C: II, s.549,

⁹⁶⁰ Âl-i İmrân 3/194.

⁹⁶¹ İbn Useymîn, *Tefsîrû Âl-i İmrân*, C: II, s.564-565.

⁹⁶² Bkz. İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: II, s.362; a.mlf., *Tefsîru Nisâ*, C: II, s.22, C: II, s.69,217; a.mlf., *Tefsîr Âl-i İmrân*, C: I, s.382, 556C: II, s.39; a.mlf., *Tefsîru Mâide*, C: I, s.337.

İbn Useymîn, Kur'an âyetlerini tefsir ederken sadece mevcut olan i'rab öğelerini değil aynı zamanda âyetlerdeki hazfedilmiş i'rab öğelerini de takdir eder ve bunların manalarını tayin etmeye dikkat eder.

Örneğin,

الله لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ / Allah kendisinden başka hiçbir ilah olmayandır. Andolsun sizi kıyamet gününde mutlaka bir araya toplayacaktır.⁹⁶³

İbn Useymîn'in tefsir anlayışına göre, âyette geçen Zât-ı İlâhî'nin özel ismi olan "الله" lafzı mübteda konumundadır. Ardından gelen "لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ" kesiti ise haber konumundadır. Müfessirin tefsir yaklaşımına göre, âyetteki "إِلَه" lafzının "لَا"nın ismi olduğu ve bu lâ'nın "lâ nâfiye li'l-cins" olduğu belirtilmektedir. Cinsini nefyeden lâ lafzının özelliği umum ifade eden bir nas olarak, bütün fertlerini mutlak olarak nefyeden bir manaya sahip olmasıdır. Bu durumda "لَا" lafzının haberi mahzuf olup takdiri "لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ" şeklinde olmaktadır. "إِلَه"dan sonraki "هُوَ" ise mahzuf haberden bedeldir. Ona göre, bu yapıda özellikle bedele vurgu söz konusudur. Bu görüşünü desteklemek için müfessir, İbn Mâlik'in Elfiye'sinden bedele vurgu yapan kaidenin ifade edildiği "التابع المقصود بالحكم بلا واسطة هو المسمى بدلاً" ilgili kesiti referans vermektedir. Âyetin i'rabında başka vecihler olduğu halde İbn Useymîn tarafından bu yorum diğer varlıklardan ilahlık özelliğini katiiyetle reddettiği için tercih edilmektedir.⁹⁶⁴

- Zâid Harflerin İ'rab Durumunu Açıklaması

İbn Useymîn, nahiv ilminin verileriyle Kur'an'ın dil yapısı arasında birebir bağlantı kurmak suretiyle Kur'an'ı yorumlama çabası içinde olmuştur. Nitekim Arap dil bilgisinde önemli bir unsur olan "zâid" kavramına bu çerçevede yaklaşmıştır. İbn Useymîn'in ifadesinde dile getirdiği gibi isimlerde zâid durum söz konusu olmazken, harflerde birçok zâidin bulunduğu vurgulanır.⁹⁶⁵

İbn Useymîn, Kur'an'daki zâid harfleri çift taraflı nükte içeren dilsel özellikler olarak değerlendirmiştir. Bunun için tefsir metodolojisinde "زائدة إعراباً مفيداً معنى",⁹⁶⁶ "زائدة زائدة"⁹⁶⁷ şeklinde ifade tarzları geliştirmiştir. İbn Useymîn'in tefsir metodolojisine göre, Kur'an 'da yer alan zâid harfler hem i'rab açısından zâid, hem de mana cihetinden zâid olmaktadır. Ona

⁹⁶³ Nisâ 4/87.

⁹⁶⁴ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.250-251; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.42.

⁹⁶⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.92.

⁹⁶⁶ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.354; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.478; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: II, s.419,450.

⁹⁶⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.246; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: II, s.205.

göre, zâid harfler, bir yandan dilbilgisi yapısını güçlendiren unsurlar olarak lafız cihetiyle söze vurgu katarken diğer yandan anlamı vurgulayan tekid unsurları olarak işlev görmektedir.⁹⁶⁸ Ayrıca bu harfler, cümlelere yeni anlamlar kazandıran ifadeler olarak değerlendirilmektedir.⁹⁶⁹

Örneğin,

وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا / (Onlara) Kavurucu bir ateş olarak cehennem yeter.⁹⁷⁰

İbn Useymîn, âyetteki {وَكَفَىٰ} sözcüğünün “bâ” ile geçişli olduğunu, fakat “bâ”nın lafzî olarak (i‘rab) zâid ancak mana olarak geçişlilik sağladığını ve cümledeki failin "جهنم" olduğunu açıklar.⁹⁷¹

- Nahiv Kaidelerini Zikretmesi⁹⁷²

Örneğin,

İbn Useymîn tefsirinde “وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ” âyetindeki “يُطِيعِ” kelimesinin aslında “يُطِيعُ” olduğunu ve fiilin meczûm durumunda olması sebebiyle “yâ” hazfedildiğini ifade eder ve “iki sakın bir araya geldiğinde, eğer ilk harf sahih ise meksûr yapılı, illetli bir harfse hazfedilir” nahiv kaidesiyle açıklama yapar.⁹⁷³ Bu kural Arapça dilbilgisinde yaygın olarak karşılaşılan bir husustur. Nitekim İbn Useymîn’in, bu tür dil bilgisi kurallarını tefsirinde kullanarak âyetlerin, dil bilgisi temelinde doğru bir şekilde anlaşılmasına yönelik çaba sarf ettiği gözlemlenmektedir.

I.2.8. Tefsirindeki Kaynaklar

İbn Useymîn’in tefsirinde en fazla kaynak aldığı kişiler arasında kendi Selefi ekolüne mensup âlimler öne çıkmaktadır. Bu âlimler arasında İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye, İbn Kesîr ve Muhammed b. Abdülvehhâb gibi Selefi otoriteler bulunmaktadır. Müfessir, sahip oldukları ilim, güttükleri dava ve savundukları görüşleri sebebiyle Selefiyye içinde önemli bir konuma sahip olan İbn Teymiyye ve onun öğrencisi İbn Kayyım el-

⁹⁶⁸ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.207-208.

⁹⁶⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.36-361.

⁹⁷⁰ Nisâ 4/55

⁹⁷¹ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.421.

⁹⁷² Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru âl-i İmrân**, C: II, s.356,377.

⁹⁷³ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.496.

Cevziyye'den etkilenmiştir. Taassup içinde olmamakla birlikte bu iki Selefi âlimin görüşlerine itimat etmiştir.⁹⁷⁴

İbn Useymîn, tefsirinde bu şahsiyetlerin akaid, fıkıh, tefsir alanındaki görüşlerine dayanarak kendi tefsir metodolojisinde, Selefi tefsir yaklaşımı inşa etme eğilimini taşımaktadır. Özellikle, İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye'nin eserleri, İbn Useymîn'in tefsir çalışmalarında önemli bir referans kaynağı olmuştur. Bu iki Selefi otoritenin fıkıh, akaid ve tefsir konularında yaptıkları derinlikli çalışmalar ve Selefi düşünce savunuları, İbn Useymîn'in tefsir anlayışına önemli katkı sağlamıştır. Ayrıca İbn Useymîn, İbn Kesîr'den de etkilenmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ı ise daha çok çağdaş Selefilikle ilgili tartışmalar söz konusu olduğunda kaynak olarak kullanmıştır.

İbn Useymîn'in, tefsirinde pek çok ilmi meseleyi tartışırken kaynak veya görüş sahiplerinin isimlerini zikretmeden ifade ettiği görülmektedir. Bu bağlamda, “Bazı âlimler şöyle dedi” şeklinde farklı görüş ⁹⁷⁷ilm”-“Kâle ehlü'lve ⁹⁷⁶” müfessirler şöyle dedi Bazı, “⁹⁷⁵ ve yorumları ifade eden âlimlerin görüşlerini aktarır. Bu tür ifadelerle, genel bir görüşü temsil eden veya farklı yaklaşımları içeren meseleleri tahlil ve analiz eder. Yine müfessirlerin ihtilaf ettiği meseleleri tartışırken, belirli bir müfessirin ismini zikretmeden “ihtelefe'l-müfessirûn/ اختلف المفسرون ⁹⁷⁸” şeklinde ifadeler kullanır.

Bizim araştırmamızda, tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Useymîn'in tefsirinde değerlendirdiği ve atıfta bulunduğu kaynaklar ve şahsiyetler şunlardır:

1.2.8.1. İbn Teymiyye

Şüphesiz her kişinin yaşadığı yüzyılın onun üzerinde etkileri olduğu bilinen bir gerçektir. Nitekim, Harran'da 661/728 yılında dünyaya gelen ve Şâm'a yerleşen ve Selefiligi doktrin

⁹⁷⁴ Süleymân, “Cühûdü's-Şeyh İbn Useymîn fi'l-Fıkıh”, s.125.

⁹⁷⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.84, 123, 314, C: II, s.119, 168, C: III, s.308,404; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.97, 171, 306,514, C: II, s.514, 104, 143,150,181,377, 407; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.22, 36,38, 44, 55,65,79,94, 105, 130,140,145,167,179,185, 187, 220, 477, 497, 536, C: II, s.9, 35, 86, 116, 139, 229, 306, 474.; a.mlf., **Tefsîru Nûr**, s.66, 220, 234, 295.

⁹⁷⁶ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.167,180,373, C: II, s.51, 450; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.223, 399, C: II, s.347; a.mlf., **Tefsîru En'âm**, s.234.

⁹⁷⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.9,105, 161,318, C: II, s.158,235,309,323,338, C: III, 257; a.mlf., **Tefsîru Bakara**, C: I, s.10,270,278,288,420,460,547, C: II, s.30,80,112,131,158,378,519,570.

⁹⁷⁸ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.443, C: III, s.237, 288,374; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.356, C: II, s.55, 210,256.

olarak kuramsallaştıran Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn İbn Teymiyye'nin⁹⁷⁹ fikirlerinin şekillenmesinde yaşadığı yüzyılın siyasi, sosyal, dini ve ilmi gelişmeler etkili olmuştur. Fakih, müfessir, hafız ve muhaddis olmasının yanında zamanındaki felsefe ve kelâmî mezhepleri iyi bilen, engin bir Kitap ve sünnet bilgisine hâkim olan ve üstün bir zekaya sahip olan İbn Teymiyye, çağdaş Selefî doktrininde bir otorite olarak kabul edilmekte ve Şeyhu'l-İslâm ismiyle anılmaktadır.⁹⁸⁰

İbn Useymîn'in tefsiri, özellikle Selefî doktrininin kuramcısı İbn Teymiyye'nin görüşleri ve tercihlerinde ciddi oranda etkilenmiştir. İbn Useymîn, Takiyyüddîn İbn Teymiyye'nin tefsir metodolojisini ve Selefî düşünce yapısını benimsemiş, tefsirinde de sistematik bir şekilde İbn Teymiyye'nin görüşlerine referansta bulunmuştur. İbn Useymîn'in, İbn Teymiyye'i referans alma biçimleri genelde şu temalarda gerçekleşmiştir:

Örneğin İbn Useymîn, *Usûlün fi't-Tefsîr*'inde Kur'an tefsirinde başvurulması gereken mercileri sıralarken, ashaptan sonra tâbiînin geldiğini ifade eder. Müfessire göre, tâbiînin dini salâhiyet bakımından en hayırlı insanlar arasında yer almaları ve henüz değişikliğe uğramamış bir Arapça'ya sahip olmaları, tefsirde hataya düşmekten onları daha emin kılmaktadır. Müfessir, bu görüşünü desteklemek için İbn Teymiyye'den bir nakilde bulunmaktadır. İbn Teymiyye, tâbiînin bir konuda icma etmesi durumunda bu konuda şüpheye mahal kalmayacağını, aralarında ihtilaf söz konusu olmuşsa bunun bir hüccet olmayacağını vurgulamıştır. İbn Useymîn, yaptığı bu nakille İbn Teymiyye'nin tâbiînin icmanın sağlam bir delil olduğu yönündeki bu görüşünü desteklemektedir.⁹⁸¹

Yine İbn Useymîn, tefsirde takip edilecek metodoloji bağlamında İbn Teymiyye'ye atıflarda bulunmaktadır. İbn Teymiyye ifadesinde belirttiği üzere: “Kim ki ashab ve tâbiînin yolundan ve tefsirinden dönüp ona aykırı bir durum ortaya koyarsa, o takdirde hata etmiş olmakla kalmayıp bilakis bid'atçı olmuş olur. Eğer bunu yapan müctehid ise hatası affedilmiş olur”. Bu yaklaşıma göre, İbn Useymîn tefsir anlayışında ashab ve tâbiînin tefsir yönteminden

⁹⁷⁹ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Abdülhâdî b. Yusuf ed-Dımeşkî el-Hanbelî (ö.744), **el-Ukûdû'd-Dürriyye min Menâkıbı Şeyhilislâm Ahmed b. Teymiyye**, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-Arabî, t.y.; Muhammed b. Şâkir Selahaddîn, **Fevâtü'l-Vefeyât**, C: I, s.74-80; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, **ed-Dürerü'l-Kâmine fi Ayâni'l-Mietî's-Sâmine**, I-XI, thk. Muhammed Abdilmü'd Zân, Saydarâbâd-Hindistan, Meclisü dâireti'l-meârif el-Osmâniyye, 1392/1972, C: I, s.168-186, (409); Ziriklî, **el-A'lâm**, 1, s.144.

⁹⁸⁰ Bkz. İbn Teymiyye, **Mecmû'**, C: IX, s.10 ve sonrası.

⁹⁸¹ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, “Mukaddime”, s.32; Krş. İbn Teymiyye, **Mukaddimetü't-Tefsîr**, (**Mecmû'u'l-Fetâvâ içinde**), C:XIII, s.370.

sapmayı bir hatadan ziyade, bir bid‘at olarak değerlendirilmektedir. Ancak bu hatanın bir müctehid tarafından yapılması durumunda hatanın affedileceği belirtmektedir.⁹⁸²

Bir başka örnekte İbn Useymîn, Âl-i İmrân sûresi yirmi sekizinci “وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ” /Allah sizi kendisi hakkında uyarmaktır.” âyetinin tefsirinde geçen “نَفْسَهُ” kelimesini “zât” olarak tefsir etmiştir ve İbn Teymiyye’nin görüşüne atıfta bulunarak nefsin örfi kullanımda zâtı ifade ettiğini belirtmiştir. İbn Teymiyye, zât kelimesinin asıl olarak tamlama halinde kullanıldığını ve “zâtü cemâl”, “zâtü dîn”, “zâtü mâl” gibi ifadelerle geldiğini, zât ile sıfatlarla nitelenmiş özne kastedilmekte iken sonra terkipteki izafetin atıldığını ve zât kelimesini izafetsiz olarak kullanıldığını ifade eder.⁹⁸³

Bir başka yerde, İbn Useymîn’in, İbn Teymiyye’ye atıfta bulunma durumu şöyledir: İbn Useymîn’in “قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ” /Size (hakikati) açıklayan elçimiz (Muhammed) geldi.”⁹⁸⁴ âyetin tefsirinde, Selefî tefsir anlayışı doğrultusunda Hz. Peygamber’in insanlara her şeyi açıkladığını belirtir. Ona göre, Kur’an ve Hz. Peygamber’in onun açıklaması sadedinde olan sünnette kapalı ve belirsizlik söz konusu değildir. İbn Useymîn bu anlayışı doğrultusunda bazı görüşlere, karşı bir duruş sergilemektedir. Nitekim, “Allah’ın isim ve sıfatlarının manalarını bilemeyiz, bizim görevimiz ancak tafsilatına girmeden onu okumamızdır” diyen “mufavvaziyye”nin bu görüşü İbn Useymîn tarafından fasid bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir. İbn Useymîn, bu anlayışını İbn Teymiyye’nin şu kavli ile desteklemiştir. Şöyle ki, İbn Teymiyye, Ehl-i sünnet ve’l-cemaat’e mensup olduğunu iddia edenlerin tefvîz akîdesini benimsemelerini, bid‘at ve ilhadçıların en tehlikeli sözlerinden birisi olarak görmektedir. İbn Teymiyye, selevin mezhebinin, ancak aklın idrak edemeyeceği keyfiyetin sorgulanmasına sınırlama getirdiğini söyler. Selevin Allah’ın isim ve sıfatlarının anlamlarında bir bilinmezlikten söz etmediğini ifade eder. Dolayısıyla, müfessirimiz, tefvîz akîdesini İbn Teymiyye’den referans alarak onun görüşü doğrultusunda yorumlamaktadır.⁹⁸⁵

İbn Useymîn’in İbn Teymiyye’ye referansta bulunduğu bir başka pasaj ise şöyledir:

(Bu) وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةً فَعَمُوا وَصَمُوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ / (Bu yaptıklarında) bir bela olmayacağını sandılar da kör ve sağır kesildiler. Sonra (tövbe ettiler),

⁹⁸² Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, “Mukaddime”, s.32; Krş. İbn Teymiyye, **Mukaddimetü’-Tefsîr, (Mecmû‘u’l-Fetâvâ içinde)**, C:XIII, s.361.

⁹⁸³ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s. 175; Krş. İbn Teymiyye, **Mecmû‘u’l-Fetâvâ**, C: VI, s.341.

⁹⁸⁴ Mâide 5/19.

⁹⁸⁵ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.249; Krş. İbn Teymiyye, **Derü’ teâruzi’l-akl ve’n-Nakl**, C: I, s.205

Allah da onların tövbesini kabul etti. Sonra yine onlardan çoğu kör ve sağır kesildiler. Allah onların yaptıklarını hakkıyla görendir.”⁹⁸⁶ âyetinin tefsirinde İbn Useymîn, bazı milletlerin dinle ilgili akılsız davranmalarını değerlendirdikten sonra bu görüşünü İbn Teymiyye’nin şu ifadesine atıfta bulunarak desteklemektedir. İbn Teymiyye’nin kelâmcılar hakkındaki sert polemiklerinden birisi olan ifadesi özetle “onlara zekâ verilmiş ancak tezkiye verilmemiş, anlayış verilmiş ancak ilim verilmemiş” şeklindedir. İbn Useymîn, İbn Teymiyye’den yaptığı bu nakille, kelamcıları eleştirmektedir.⁹⁸⁷ Fakat, cumhur müfessirin belirttiğine göre, âyet İsrail oğullarının yaptığı taşkınlıklar ve bunun karşılığında çarpıtıldıkları ağır yaptırımlardan söz etmektedir.⁹⁸⁸ Mamafih, İbn Teymiyye ve İbn Useymîn’in bu tür âyetlerdeki anlamlar ile kelâmcıları polemik konusu yapmaları Kur’an’ın tefsiri ile bağdaşmamaktadır.

Bir diğer yerde, İbn Useymîn; *إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ / Ben ancak bana vahyolunana tabi oluyorum*⁹⁸⁹ cümlesindeki “إِنْ” lafzının dilde siyaka göre, “nâfiye”, “şartıyye”, “إِنْ” lafzından muhaffefe”, “zâid” gibi kullanımlarının olduğunu belirtmektedir. Onun tefsir yaklaşımına göre, âyette geçen “إِنْ” lafzı “مَا” anlamında nâfiye (olumsuz) bir mana ifade etmektedir. Yine onun vurguladığına göre, “إِنْ” kelimesindeki bu mana, âyetin bağlamından (siyak) çıkarılmıştır. Müfessir bu tefsirini desteklerken, İbn Teymiyye’nin dilde mecaz olmadığını ancak sözcüklerin bağlam içinde anlamlandırılması gerektiğine dair görüşünü referans göstermektedir. İbn Useymîn’in savunduğu bu Selefi tefsir metodolojisine göre, Kur’an ve sünnet mecaz ifadeler içermemektedir. Bu anlayış, dil bilgisi kuralları ve ifadelilerinin bağlam içinde anlam kazandığı Selefi tefsir metodolojisi ilkesine dayandırılmaktadır. Bu tefsir yaklaşımı, Selefi tefsir geleneğinin önemli bir özelliği olarak dikkat çeker.⁹⁹⁰

Verdiğimiz bu seçkilerden başka İbn Useymîn’in tefsirinde pek çok yerde İbn Teymiyye’yi isim vererek referans verdiği gözlemlenmektedir.⁹⁹¹

⁹⁸⁶ Mâide 5/71.

⁹⁸⁷ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: II, s.187-191; Krş. İbn Teymiyye, **el-Fetvâ el-Hameviyyetü’l-Kübrâ**, thk. Hamed b. Abdülmuhsin et-Tüveycirî, Riyad, Dâru’s-Sumeyî ‘, 1425/2004, s.555-556.

⁹⁸⁸ en-Neseî, **Medârik**, C: I, s.463-464; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, C: VI, s.275-277.

⁹⁸⁹ En’âm 6/50. (قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَغْنَىٰ عَنِ الْغَيْبِ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ (وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ)

⁹⁹⁰ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru En’âm**, s.249; Krş. İbn Teymiyye, **Mecmû’u’l-Fetâvâ**, C: XI, s.366, C: XII, s.87; a.mlf., **Derü’ Teâruzi’l-Akl ve’n-nakl**, C: I, s.22, C: V, s.335

⁹⁹¹ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, “Mukaddime”: s.23,29,32, C:1, s.23,24,56,110,115,119,122,169,191, 319, C: II, s.133,191,267, 292,327,430, C: III, s.254,286,387; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.48,175,210,469,512,556,602, C: II, s.16,29,78,188,203,255,293,30,350,374, 426; a.mlf., **Tefsîru Furkân**, s.54,85,93,155,169,192,288,291,302 vd.

Bunlar göstermektedir ki İbn Useymîn'in tefsirinde İbn Teymiyye'nin görüşlerine sıkça atıf yapılarak desteklenip açıklanmıştır. İbn Useymîn'in bu yaklaşımı İbn Teymiyye'nin tefsir metodolojisini benimsediğini göstermektedir. İbn Useymîn'in, tefsirinde İbn Teymiyye'yi referans olarak bazen kaynak vermeden bazen ise kaynak belirterek kullandığı gözlemlenmiştir. İbn Useymîn'in tefsirinde yaptığımız taramalarda tefsirinde isimlerini vererek nakillerde bulunduğu, İbn Teymiyye'ye ait eserler ise şunlardır: *Akîdetü'l-Vâsıtiyye*:⁹⁹² *Şerhu Hadîsi'n-Nuzûl*:⁹⁹³; *el-Fetvâ el-Hameviyye*⁹⁹⁴; *et-Tis'îniyye*⁹⁹⁵; *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*⁹⁹⁶; *Usûlü't-Tefsîr*⁹⁹⁷; *İktidâü's-Sırâtil'-Müstekîm fî Muhâlefeti Ashâbi'l-Cahîm*.⁹⁹⁸ Bu eserler İbn Teymiyye'nin özellikle Selefi görüşlerinin savunulduğu ve onun düşünce sistemini yansıtan ve çağdaş Selefiyye akımı metodolojinde önemli etkiye sahip temel eserler arasında yer almaktadır.

1.2.8.2. İbn Kayyım el-Cevziyye

İbn Useymîn'in tefsirinde İbn Teymiyye'den sonra en çok atıfta bulunduğu kaynakların başında İbn Kayyım el-Cevziyye gelmektedir. İbn Teymiyye'nin Selefi öğretilerini savunan ve onun düşünce sistemiyle özdeşleşen İbn Kayyım el-Cevziyye, çağdaş Selefilik içinde önemli bir otoritedir. İbn Useymîn'in tefsirinde, İbn Kayyım'dan yapılan atıflar bazen kaynak verilmek suretiyle bazen de kaynak zikretmeden referans gösterilmektedir.⁹⁹⁹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla, İbn Useymîn'in tefsirinde isim vererek referans gösterdiği eserler; *Medâricü's-Sâlikîn fî Menâzli's-Sâirîn*,¹⁰⁰⁰ *İğâsetü'l-Lehvân min Mesâyidi's-Şeytân*,¹⁰⁰¹

⁹⁹² İbn useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: III, s.286; a.mlf., *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: II, s.29; a.mlf., *Tefsîru Nisâ*, C: I, s.341, C: II, s.188,191,532; a.mlf., *Tefsîru Mâide*, C: I, s.151,180; a.mlf., *Tefsîru Nûr*, s.232; a.mlf., *Tefsîru Şuarâ*, s.16; a.mlf., *Tefsîru Kasas*, s.9; a.mlf., *Tefsîru Lokmân*, s.20, 144; a.mlf., *Tefsîru Ahzâb*, s.429; a.mlf., *Tefsîru Sebe'*, s.300; a.mlf., *Tefsîru Zümer*, s.72 vd.

⁹⁹³ İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: II, s.492; a.mlf., *Tefsîru Sebe'*, s.303.

⁹⁹⁴ İbn useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: II, s.132.

⁹⁹⁵ İbn useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: III, s.240; a.mlf., *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: II, s.496; a.mlf., *Tefsîru Mâide*, C: II, s.498,506.

⁹⁹⁶ İbn Useymîn, *Tefsîru Zümer*, s.302; a.mlf., *Tefsîru Sâd*, Riyad, s.45.

⁹⁹⁷ İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: I, s. 319.

⁹⁹⁸ İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: I, s.210, C: II, s.29; a.mlf., *Tefsîru En'âm*, s.13.

⁹⁹⁹ İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: I, s.23, 83, 87,94, 128, 231, C: II, s.258, 4 32,162, CIII, s.266, 317, 373, 376; a.mlf., *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: I, s. 48, 332, 540, 578, C: II, s.41, 109, 173, 193, 337, 342, 352, 426, 441, 456, 501, 573; *Nisâ*, C: I, s.112, 148, 268, 408, 459, 556, C: II, s.20, 185, 225, 229, 322, 400 vd.

¹⁰⁰⁰ İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: I, s.20; a.mlf., *Tefsîru Nisâ*, C: I, s.148, a.mlf., *Tefsîru Zümer*, s.183; a.mlf., *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm Cüzü' Amme*, Riyad, Dâru's-süreyyâ li'n-neşr, 1423/2002, s.24.

¹⁰⁰¹ İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: I, s.231; a.mlf., *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: I, s.381; a.mlf., *Sûretü'Nisâ*, C: II, s.422; a.mlf., *Tefsîru Mâide*, C: I, s.262, C: II, s.112; a.mlf., *Tefsîru Kehf*, s.91, a.mlf., *Tefsîru Şuarâ*, s.142.

Miftâhu Dâri's-Seâde ve Menşûrû Velâyeti'l-İlm ve'l-İrâde,¹⁰⁰² *Şifâü'l-Alîl fî Mesâili'l-Kâdâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl*,¹⁰⁰³ *Es-Sâvâi'ku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye Ve'l-Muattıla'*,¹⁰⁰⁴ *Et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân*,¹⁰⁰⁵ *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayrîl-Ibâd*,¹⁰⁰⁶ *Ravzatü'l-Muhibbîn ve Nüzhetü'l-Müşâtâkin*,¹⁰⁰⁷ *el-Kâfiyetü's-Şâfiyye fî'l-İntisâri li'l-Fırkati'n-Nâciyye (El-Ka'îdetü'n-Nûniyye)*¹⁰⁰⁸ şeklindedir.

1.2.8.3. İbn Kesîr

İbn Useymîn'in tefsirinde görüşlerini referans verdiği bir diğer Selefî şahsiyet İbn Kesîr'dir. (ö.774/1373) Müfessirin, özellikle İbn Kesîr'in *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm*'indeki görüşlerini pek çok yerde referans aldığı gözlemlenmektedir.¹⁰⁰⁹

İbn Useymîn'in tefsirinde, *وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ* / *Topuklarınıza kadar ayaklarınızı (yıkayın)*.¹⁰¹⁰ âyetinin yorumunda Şia'nın abdestte ayakları mesheden görüşünü İbn Kesîr'in görüşünü referans alarak tenkit ettiği gözlemlenmektedir. İbn Kesîr'in naklettiğine göre, Şia üç konuda Ehl-i sünnet'e muhalefet etmiştir. 1. Abdeste ayak sınırının ayağın üstünde yer alan çıkıntıya kadar olduğunu söylemeleri. 2. Ayakları yıkamanın değil mesh etmenin vacip olduğunu savunmaları. 3. Meshin üstüne bir başka meshi kabul etmemeleri. İbn Useymîn, İbn Kesîr

¹⁰⁰² İbn Useymîn, *Tefsîru En'âm*, s.206; a.mlf., *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm: Tefsîru Furkân*, Kasîm, MŞMSUH, 1436, s.54; a.mlf., *Tefsîru Rûm*, s.45; a.mlf., *Tefsîru Lokmân*, s.59; a.mlf., *Tefsîru Sâffât*, s.282; a.mlf., *Tefsîru Fussilet*, s.132; a.mlf., *Tefsîru Şuarâ*, s.245; a.mlf., *Tefsîru Hadîd*, s.129.

¹⁰⁰³ İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: I, s.87; a.mlf., *Tefsîru Furkân*, s.70; a.mlf., *Tefsîru Sâffât*, s.158; a.mlf., *Tefsîru Fussilet*, s.132.

¹⁰⁰⁴ İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: I, s.66,68,69,70; a.mlf., *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: I, s.478; a.mlf., *Tefsîru Nisâ*, C: II, s.229,255, a.mlf., *Tefsîru Kasas*, s.372; a.mlf., *Tefsîru Rûm*, s.131,132,307; a.mlf., *Tefsîru Sebe'*, s.83,300, a.mlf., *Sûretü Yâsîn*, s.270; a.mlf., *Tefsîru Sâffât*, s.293; a.mlf., *Tefsîru Gâfir*, s.199,200.

¹⁰⁰⁵ İbn Useymîn, *Tefsîru Nisâ*, C: I, s.556; a.mlf., *Tefsîru Kasas*, s.45; a.mlf., *Tefsîru Sâd*, s.15; a.mlf., *Tefsîru Hadîd*, 129,348, a.mlf., *Tefsîru Cüzü' Amme*, s.147.

¹⁰⁰⁶ İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: III, s.373,376; a.mlf., *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: II, s.109,337; a.mlf., *Tefsîru Kasas*, s.343, a.mlf., *Sûretü Fâtır*, s.109; a.mlf., *Tefsîru Sâffât*, s.369.

¹⁰⁰⁷ İbn Useymîn, *Tefsîru Nisâ*, C: II, s.185; a.mlf., *Tefsîru Mâide*, C: II, s.30,370; a.mlf., *Tefsîru Ahzâb*, s.424.

¹⁰⁰⁸ İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: I, s.83,94,C:III,s.317; a.mlf., *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: I,s.332, s.540,578, C:II,s.193, 401, 426, 472, 501, 573, 589; a.mlf., *Tefsîru Nisâ*, C: I, s.112, 268, C:II, s.322; a.mlf., *Tefsîru Mâide*, C: I,s.174, 175, 373, 483; a.mlf., *Tefsîru En'âm*, s.69, 183; a.mlf., *Tefsîru Neml*, s.434; a.mlf., *Tefsîru Kasas*, s.85; a.mlf., *Tefsîru Ankebût*, s.346; a.mlf., *Tefsîru Ahzâb*, s.250; a.mlf., *Tefsîru Sâffât*, s.100,271; a.mlf., *Tefsîru Sâd*, s.110, 198, 216; a.mlf., *Tefsîru Zümer*, s.107,302; a.mlf., *Tefsîru Gâfir*, s.267; a.mlf., *Tefsîru Fussilet*, s.226; a.mlf., *Tefsîru Şûrâ*, s.118, 191 vd.

¹⁰⁰⁹ Bkz. İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: II, s.402; C: II, s.403; a.mlf., *Tefsîru Mâide*, C: I, s. 64,112, C: II, s.467,468...480,545; a.mlf., *Tefsîru Nûr*, s.220; a.mlf., *Tefsîru Furkân*, s.143; a.mlf., *Tefsîru Mâide*, C: II, s. 354; a.mlf., *Tefsîru Şuarâ*, s.70; a.mlf., *Tefsîru Neml*, s.84,246,460; a.mlf., *Tefsîru Kasas*, s.32,97; a.mlf., *Tefsîru Ankebût*, s.107; a.mlf., *Tefsîru Rûm*, s.313,329; a.mlf., *Tefsîru Lokmân*, s.71; a.mlf., *Tefsîru Secde*, s.36 vd.

¹⁰¹⁰ Mâide 5/6.

aracılığıyla Şia'nın abdest âyetini tefsir şekline eleştiri getirmektedir. İbn Useymîn, bu yaklaşımı ile Ehl-i sünnet'in görüşünü savunmaktadır.¹⁰¹¹

Diğer bir örnekte,

Allah da, Ben onu size indireceğim. Ama ondan sonra sizden her kim inkâr ederse artık ben ona kâinata hiçbir kimseye etmeyeceğim azabı ederim, demişti.”¹⁰¹² İbn Useymîn Celâleyn'e yaptığı ta'likte müfessirin “وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ” âyetindeki “istifhâmı/ما” “O nedir?” şeklinde tefsir etmesini doğru bulmamıştır. Bunun yerine âyetin tefsirinin فما هذه الربوبية التي زعمت أن الله تعالى şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. İbn Useymîn, Celaleyn'in bu yaklaşımının İbn Kesîr tarafından da kabul edilmediğini ifade etmiştir.¹⁰¹³

Bir başka örnekte,

Nitekim âyetlerimiz kendilerine gerçeği gösterecek biçimde gelince, "Bu apaçık bir sihirdir" dediler.”¹⁰¹⁴ Neml sûresindeki âyetin tefsirinde İbn Useymîn, “قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ” kesitiyle ilgili, Arap dilinde sebebi gizli ve saydam olan her şeyin sihir olarak adlandırıldığını belirtmektedir. Bu bağlamda, müfessir, sihrin pek çok çeşidinden söz edilen İbn Kesîr'in tefsirindeki sihirle ilgili yorumları referans olarak almaktadır.¹⁰¹⁵

Diğer yandan, İbn Useymîn'in tefsir kaynakları arasında sıklıkla olmasa da İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'sinin de yer aldığı görülmektedir.¹⁰¹⁶

I.2.8.4. Muhammed b. Abdülvehhâb

İbn Useymîn tefsirinde kaynak verdiği referanslar arasında bir diğer Selefî otorite Muhammed b. Abdülvehhâb gelmektedir. İbn Useymîn, özellikle onu tevhide vurgu yapan *Kitâbü'-Tevhid*'ini Selefî teolojisi kapsamında kaynak almıştır.¹⁰¹⁷

¹⁰¹¹ Bkz. İbn Useymîn, *Tefsîru Mâide*, C: I, s. 112-113. Krş. Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dımeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Dâru tayyibe li'n-neşr ve't-tevzî, 1420/1999, C: III, s.58-59.

¹⁰¹² Mâide 5/115.

¹⁰¹³ İbn Useymîn, *Tefsîru Şuarâ*, s.70. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, C: VI, s.138

¹⁰¹⁴ Neml 27/13.

¹⁰¹⁵ İbn Useymîn, *Tefsîru Neml*, s.84. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, C: I, s. 367 ve sonrası.

¹⁰¹⁶ İbn Useymîn, *Tefsîru Nisâ*, C: I, s.566; C: II, s.504; a.mlf., *Tefsîru Ankebût*, s.114.

¹⁰¹⁷ İbn Useymîn, *Âl-i İmrân*, C: I, s.509; a.mlf., *Tefsîru En'âm*, s.50; a.mlf., *Tefsîru Sebe'*, s.254; a.mlf., *Tefsîru Zümer*, s.452; a.mlf., *Tefsîru Mâide*, C: II, s.125, 132; a.mlf., *Tefsîru En'âm*, s.50; a.mlf., *Tefsîru Ahzâb*, s.311; a.mlf., *Tefsîru Sâffât*, s.172; a.mlf., *Tefsîru Zümer*, s.452; a.mlf., *Tefsîru Gâfir*, s.73; a.mlf., *Tefsîru Cüz'ü Amme*, s.86; a.mlf., *Tefsîru En'âm*, s.111.

Örneğin,

وَلَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ ۚ وَاعْبُدُوا اللَّهَ ۚ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا / Allah'a ibadet edin ve O'na hiçbir şekilde ortak koşmayın!"¹⁰¹⁸

âyetinin tefsirinde İbn Useymîn, şirkin haram kılındığını belirtir. Onu tefsir anlayışına göre, bu âyet tevhidin temel ilkesini umum bir lafızla ifade etmektedir. Küçük-büyük, gizli-açık her ne şekilde olursa olsun şirkin her türlü bu âyetin kapsamına girdiği için yasaktır. Bu durumda, “riya”, “Allah’tan başkası adına yemin etmek”, “Allah’ı başkasıyla eşit tutmak” yasaktır. İbn Useymîn bu bağlamda, İbnü’l-Vehhâb’ın şirk konusunda yazmış olduğu ve şirk çeşitlerini değerlendirdiği *Kitâbü't-Tevhid*’inin en güzel eserlerden birisi olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰¹⁹

I.2.8.5. Muhammed el-Emîn eş-Şinkîti

İbn Useymîn’in tefsirinde kaynak aldığı bir diğer Selefi şahsiyet Muhammed Emîn eş-Şinkîti’dir. (ö.1973) Şinkîti’nin Kur’an’ı Kur’an’la açıklama tefsir metodu üzerine yazılmış olan *Edvâü'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur’âni bi'l-Kur’ân*¹⁰²⁰ ¹⁰²¹ ve *Defu'l-İfhâmi'l-Izdirâb an Âyâtî'l-Kitâb*¹⁰²² İbn Useymîn’in tefsirinde kaynak aldığı eserler arasındandır.¹⁰²² İbn Useymîn’in Şinkîti’nin bu eserlerini referans alması, Şinkîti’nin tefsir anlayışına olan güvenini göstermektedir.

I.2.8.6. İbn Cerîr et-Taberî

İbn Cerîr, Kur’an’ı rivayet unsurlarından hadis, sahâbe kavli ve tâbiînin görüşleri ile tefsir etmesi cihetinden zengin bir arka plana dayanması itibariyle tefsir geleneğinde rivayet tefsiri açısından önemli bir yere sahiptir. Ayrıca İbn Cerîr’in tefsiri Selefi otoritelerinin muteber gördüğü tefsirler arasındandır. Nitekim İbn Useymîn’in tefsir metodolojisinin temelini oluşturan rivayet tefsirlerinden birisi de Taberî’nin tefsiri olmuştur. Müfessirimiz, İbn Cerîr’in tefsirini yer yer kaynak olarak kullanmıştır.¹⁰²³

¹⁰¹⁸ Nisâ 4/36.

¹⁰¹⁹ Bkz. İbn Useymîn, *Tefsîru Nisâ*, C: I, s.308-309.

¹⁰²⁰ İbn Useymîn, *Tefsîru Zuhurf*, s.102.

¹⁰²¹ İbn Useymîn, *Tefsîru Mâide*, C: I, s.383; a.mlf., *Tefsîru Şuarâ*, s.8; a.mlf., *Tefsîru Zuhurf*, s.100.

¹⁰²² İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: II, s.31; a.mlf., *Tefsîru Nisâ*, C: II, s.19; a.mlf., *Tefsîru En’âm*, s.131; a.mlf., *Tefsîru Fussilet*, s.61.

¹⁰²³ Bkz. İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: I, s. 282; a.mlf., *Tefsîru Mâide*, C: I, s. 64.

I.2.8.7. Diğer Kaynakları

İbn Useymîn'in tefsirini beslediği ana kaynaklardan başka yine tefsir metodolojisinde atıflarda bulunduğu diğer kaynaklar da bulunmaktadır. Bunlar arasında; Ebü'l-Hasen el-Eş'arî,¹⁰²⁴ İbn Hazm,¹⁰²⁵ Zemahşerî,¹⁰²⁶ Râzi,¹⁰²⁷ Zehebî¹⁰²⁸ ve Muhammed Reşid Rızâ,¹⁰²⁹ Şemsüddîn Muhammed b. Abdülkavî el-Merdâvî el-Hanbelî'nin (ö.699/1300) Manzûmetü'l-Âdâb ismi ile meşhur el-Elfiye fi'l-Âdâbi's-Şer'iyeye¹⁰³⁰ gibi kişiler ve eserler yer almaktadır.

I.2.9. Değerlendirme

İbn Useymîn akaid, fıkıh, hadis, dil ve usul bilimlerinde uzmanlaşmış bir âlim olarak tefsir sahasında önemli bir etki bırakmıştır. İbn Useymîn'in Kur'an'ı tefsir etmenin farz olduğuna inanması bu alandaki çalışmalarına yön vermiştir. Kur'an'ın yetmiş üç sûresinin tahlil edildiği İbn Useymîn basılmış tefsirinin toplam hacmi otuz üç cilttir. İbn Useymîn, bir müfessir olarak yüklendiği misyon ile dirâyet metodunu kullanarak Kur'an'ı Kur'an, sünnet, ashap ve tâbiünden gelen rivayet unsurları, dilbilim, kıraat, i'rab, belagat, şiir, ulûmü'l-Kur'ân gibi çeşitli disiplinlerle tefsir etmiştir. Bu yöntemi, onun Kur'an'ı yorumlarken Selefi prensiplere sıkı sıkıya bağlı kaldığını vurgulamaktadır. Müfessir, genellikle tefsirinde nakiller yaptığı kaynakların veya görüşlerini değerlendirildiği âlimlerin isimlerini zikretmemekle birlikte yer yer kaynak aldığı eser ve kişilerin isimlerini belirtmektedir.¹⁰³¹

İbn Useymîn'in tefsir anlayışının usul odaklı olması, delillere dayalı bir metodoloji benimsemesi ve bu usulü tez, tahlil ve sentezlerle geliştirmesi onun tefsir metodunun temel özelliklerini oluşturur. İbn Useymîn tefsirinde sade ve akıcı bir dil kullanmıştır. Onun bu sade ilmi üslubu, Kur'an'ın anlaşılmasında ilim talebelerine kolaylık sağlamaktadır. Müfessir

¹⁰²⁴ a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.72; **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.377; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: II, s.35,569; a.mlf., **Tefsîru Kasas**, s.349; a.mlf., **Tefsîru Ankebût**, s.419.

¹⁰²⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.101,102,103.

¹⁰²⁶ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.508,515; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s.114; a.mlf., **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: Tefsîru Mâide**, C: I, s.381,382; a.mlf., **Tefsîru En'âm**, Riyad, Dâru İbni'l-Cevzî li'n-neşr ve't-tevzi, 1433/2012, s.268; a.mlf., **Tefsîru Furkân**, s.196.

¹⁰²⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.15; a.mlf., **Tefsîru Ankebût**, s.264.

¹⁰²⁸ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.23.

¹⁰²⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.212

¹⁰³⁰ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.264.

¹⁰³¹ Abdurrahmân es-Sâlih ed-Dehş, "Menhecû's-Şeyh İbn Useymîn fi't-tefsîr", **Mecelletü'l-Beyân**, 1421/2001, C:160, S.45. s.45-51.

<https://ketabonline.com/ar/books/2053/read?part=160&page=3827&index=2499890/2499899> Çevrimiçi: 03.05.2020.

İslâm ilimlerindeki derin bilgisini karmaşık konuları sade bir dil kullanarak ifade etme becerisiyle birleştirmiştir ve ayrıca ulûmü'l-Kur'ân, açısından âyetleri tefsir etmiştir.

İbn Useymîn'in tefsir metodolojisinde format olarak iki aşamalı bir yaklaşım benimsemesi önemli bir özelliktir. Bu iki aşama, onun tefsirinin daha sistematik ve öğretsel olmasına imkân tanımaktadır. 1. Âyet tefsiri: İlk aşamada İbn Useymîn, Kur'an âyetlerini tefsir eder. Bu fasılda âyetlerin kelime anlamları, cümle yapıları, dil özellikleri, kıraat ve belagat unsurları incelenir. İbn Useymîn, bu aşamada âyetin zâhirî anlamını anlamaya ve ilgili konularda tahliller yapmaya özen gösterir. 2. Fâideler(فوائد): İkinci aşamada ise İbn Useymîn, *fâideler* başlığı altında âyetlerden çıkardığı hükümleri madde madde açıklar. Bu bölümde, âyetlerin içerdikleri ahkâm, ibadet, kelam, ahlak gibi konulardaki tefsir nükteleri üzerinde durulur. Bu iki aşamalı yaklaşım, İbn Useymîn'in tefsirini ilmi ve Kur'an'ın mesajlarını detaylandırıp iletmesi açısından değerli kılmaktadır.

İbn Useymîn'in tefsir çalışmalarına baktığımızda, Kur'an'ın Selefi tefsir metodolojisine göre, geniş bir şekilde değerlendirdiğini göstermektedir. Bu metodoloji Selefi doktrinine göre, nazari ve pratik açıdan çeşitli ilkelere dayanmaktadır. İbn Useymîn bu ekolün yaklaşımına göre, Kur'an tefsirinde ilk önce rivayet unsurlarına öncelik vermiştir. Rivayet unsurları içinde ilk başta Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmiştir. Sonrasında, tefsirinde kaynak olarak sünnete yer vermiştir. Ancak bu noktada, sünnet algısında sadece sahih rivayetlere yer vermiş ve bu doğrultuda sünneti tefsirinde kaynak olarak kullanmıştır. İbn Useymîn, üçüncü kaynak olarak, Kur'an âyetlerini, sahâbe ve tâbiîn'in görüşleriyle yorumlamıştır. Özellikle ashaptan fakih olan ve tefsirle iştigal edenleri, tefsirinde önemli bir otorite olarak kabul etmiştir. Tâbiînden ise Mücâhid gibi önemli isimlerin tefsir görüşlerine değer vermiştir.

İbn Useymîn'in tefsirde yer verdiği bir diğer rivayet unsuru dil bilimidir. Bunun için o, Kur'an müfredâtını anlam, nahiv ve morfoloji ilmi açısından tahlil etmiştir. Bu arada dil unsurlarıyla ilgili tahlillerini şiirle istişhâd etmiştir. Kelimeleri kıraatler açısından çözümlemiş, onların manaya etkilerini göstermiş ve ayrıca i'rab durumlarına da değinmiştir. Ona göre, kıraat-i seb'a Kur'an'dır. Bu nedenle şaz kıraatleri dikkate almamıştır.

Onun tefsirinde kelimelerin anlamlandırılmasında bağlamın ayrı bir yeri vardır. Kur'an kelimelerinin sözlük anlamı veya kavram anlamlarını ifade etmelerini Kur'an siyaki ile tespit etmiştir. Tefsir metodolojisinde öne çıkan bir diğer özellik ise onun âyetleri tahlil ederken sebep-i nüzül ilmini dikkate almasıdır. Selefi tefsirinin bir diğer ilkesi olan İsrailiyata karşı datefsirinde dikkatli bir tutum sergilemiştir.

İbn Useymîn, Kur'an'ın ahkâmını da istinbat etmiştir. Tefsirinde geniş bir ilmi bakış açısı ile meselelere yaklaşmış, delile önem vermiş, farklı görüşleri tartışmış ve bunlar arasında tercihlerde bulunmuştur. Tartışmalı fikhî meseleleri mukayeseli olarak değerlendirmiş ve fikhî konularda Hanbelî mezhebinin görüşlerini benimsemiştir. Hanbelîler arasında özel olarak İbn Teymiyye'nin fikhî görüşlerini tercih etmiştir.

Selefî tefsir geleneğinde gerçek bir delil olmadıkça âyetlerin zâhirî anlamlarından dönülmez. İbn Useymîn de aynı prensibe bağlı kalarak Allah'ın isim ve sıfatlarında âyetleri zâhirî anlamlarına göre, yorumlamıştır. Selefî tefsirinde ayrıca naslar ile akıl arasında bir çatışmanın olmadığı iddia edilir. Bu itibarla İbn Useymîn, Kur'an, sünnet ve akıl arasında bir çatışmanın olmadığı prensibinden hareket ederek bunların arasındaki teâruz durumlarını gidermek için analizlerde bulunmuştur.

İbn Useymîn Selefî gelenek içinde tercihini çağdaş Selefilikte etkili olan İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye öğretileri yönünde kullanmıştır. Filhakika, İbn Useymîn Selefî tefsir metodolojisinin teorisyeni olan İbn Teymiyye'den etkilenmiş ve tefsirinde bu metodolojiyi de güncellemiştir. Bu açıdan İbn Useymîn'in özelde çağdaş Selefî tefsir ekolüne; genelde İslâm düşüncesine en büyük katkısı, İbn Teymiyye'nin grift düşüncelerini anlaşılır hale getirmesi, sadeleştirmesi ve çağdaş Selefî perspektifiyle yorumlaması olmuştur. Müfessirin, tefsir metodolojisi, geleneksel Selefî düşünce ile çağdaş Selefî yaklaşımını bir arada harmanlayarak Kur'an yorumunu gerçekleştirmesi açısından öne çıkar. Onun tefsiri üslup, içerik, hacim, mesajını iletmedeki başarı gibi özellikler açısından Selefî tefsir geleneğinde İbn Kesîr'i aşmış görünmektedir. Ne var ki, müfessir, Selefî kelâmın ilkelerine göre hareket ederek müteşâbih âyetlerin yorumunda Ehl-i kelâm'ın te'vil metodunu reddetmektedir. Bunun neticesinde o, müteşâbih naslarda teşbih ve tecsîmi çağrıştıracak şekilde zâhirî ve hakiki anlamı savunmuştur. Bu yorum türü Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye kelâm ekolleri tarafından reddedilmiştir. Bu nedenle, İbn Useymîn'in tefsiri savunduğu Selefî kelâmî açıdan şiddetle eleştirilmektedir. Mamefih çalışmamızın üçüncü bölümünde müfessirimizin tefsirinde Selefî muhtevayı, yansıtmayı değerlendirecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN USEYMÎN'İN TEFSİRİNDE SELEFÎ KELÂMİN İZDÜŞÜMLERİ

Selefiyye'nin, ister bir hareket veya akım isterse mezhep olarak değerlendirilsin, klasik dönemden çağdaş döneme kadar dayandığı birtakım genel ilke ve yaklaşımları bulunmaktadır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: 1. Kur'an ve sünnete bağlılık. 2. Selef metodunu takip etmek. 3. Şer'î delillerin sınırlarında kalmak. Dini hükümler, sadece Kitap ve sünnetin ifade ettiği sınırlar içinde değerlendirilir. Din dışı kaynaklardan bilgi almaktan kaçınılır. 4. Şer'i delillerden çıkarılmış akıl yürütme metotlarını kullanmak. 5. Naslar arasında bir çatışma olmadığını savunmak. 6. Nakli akla takdim etmek. 7. Kelâmî te'vili reddetmek. 8. Haber-i vâhid ile amel etmek.¹⁰³² İbn Useymîn, dirâyet tefsirinde yöntem olarak Selefî tefsir metodolojisini dikkate aldığı gibi, bu tefsirinde kelâmî konularda Selefî düşüncüyü yansıtan bir yaklaşımı benimsemiş ve bu yaklaşımı metot ve içerik açısından tefsirine titizlikle yansıtmıştır. Müfessir, tefsirinde hem metot hem de muhteva olarak Selefî ilkelere titizlikle bağlı kalmıştır.

I.1. İbn Useymîn Selefilîği

Müfessirin ardında bıraktığı fıkıh, tefsir, hadis, usul ve akîde alanlarında geniş bir yelpazede İslâmî ilim dallarında ürettiği eserler, özellikle Selefî anlayışın anlaşılmasına ve bu geleneğin devam etmesine imkân sağlamaya devam etmektedir. Selefler açısından, müceddit ve İslam davetçilerinden birisi olarak kabul edilen İbn Useymîn'in, Selefî daveti yolunda yaptığı ilmî çalışmalardan daha kendisi hayattayken pek çok müntesibi istifade etmiştir.¹⁰³³

Müfessirin Selefilîğe yaptığı en büyük katkı hiç şüphesiz İbn Teymiyye Selefilîğini çağımızda güncellemesi olmuştur. Nitekim çağdaş Selefî çevrelerde İbn Useymîn takip edilen meziyetli bir Selefî âlim olarak kabul görmüştür. Yukarıda analizi yapılan eserleri ve tefsirine yansıttığı Selefî tefsir metodolojisi, onun Selefî düşüncesine ne denli hizmet ettiğini göstermeye yeter niteliktedir. Müfessir, Selefî davetinin kökleşmesi için büyük gayretler göstermiştir. Bu bağlamda, Uneyze'de Câmîi Kebir'de okuttuğu derslerde, irat ettiği hutbelerde, fetvalarında, hac mevsimlerinde dünyanın her yerinden gelen kitlelere yaptığı irşat faaliyetlerinde Selefî akîdesini temel alarak İslâm'ın hakikatlerini açıklamış ve tartışmıştır.

¹⁰³² Bkz. Kûsî, **Menhec**, s.357-405.

¹⁰³³ Ebû Ubeyd, "**Menhecü's-Şeyh**", s.1021.

Gerek Suudi Arabistan ve gerekse ülke dışından pek çok bilgin onun görüş ve eserlerini incelemiş, düşünce ve fetvalarından etkilenmiştir. İbn Useymîn, İslam dünyasının karşılaştığı modern problemlerin ana sebebini sahih bir akîdeden yoksun olmaya bağlamıştır. Müslüman milletlerin sorunlarının ancak Selefî akîdesi ile çözülebileceğine kanaat getirmiş ve bu amaçla eserler ve risaleler telif etmiştir.¹⁰³⁴

Şüphesiz, bir müfessirin en ulvi gayelerinden birisi insanın hidâyetine vesile olarak onun kurtuluşunu gerçekleştirmektir. Bunun başında da insanın Allah’a sahih bir şekilde nasıl inanması gerektiğini gösteren akîde gelmektedir. Her türlü şüpheden arındırılmış bir kalpte gerçekleşen iman ile kişi şirk, ateizm, deizm gibi batıl inançlardan uzaklaşarak gerçek rabbini tanıma saadetine kavuşur.¹⁰³⁵ Nitekim mucizevi bir şekilde inen ilâhî kelâm hitabında; Arapların kullandığı hakikat, mecaz, kinaye, teşbih, dolaylı anlatım ve direkt anlatım gibi her türlü dil özellikleri kullanılmak suretiyle beşer aklına hitap edilmiştir. Farklı kültür, medeniyet ve çağlardaki insanları muhatap alan ilâhî hitabın evrensel dili sadece sığ bir anlatım olan zâhirî anlam üzerine kurgulanmış olamaz. Bu bağlamda Selefiyye’nin müteşâbih naslarda aklı sınırlandırarak savunduğu teoloji anlayışı, sıfat naslarında teşbih ve tecsîmi çağrıştıran paradoksal tutumlar ortaya çıkarmaktadır.

Fıkıhta Hanbelî mezhebine mensup bir âlim olarak öne çıkan İbn Useymîn, yaptığı çalışma ve katkılar ile Hanbelî fıkında etkili bir rol oynamıştır. Özellikle, Hanbelî fıkının temel kaynaklarından biri olan *Zâdü’l-Müstekni*’ üzerine bir şerh yazarak fıkıh sahasında bir otorite olduğunu ispatlamıştır. Zira onun bu şerhi, Hanbelî mezhebi içindeki fikhî meselelere dair derinlemesine bir anlayışını ve uzmanlığını yansıtmaktadır. İbn Useymîn’in sadece Hanbelî mezhebiyle sınırlı kalmayan fıkıh anlayışı kuşkusuz onun Selefî tefsir metodolojisini etkileyen en önemli unsurlar arasında olacaktır. Diğer yandan Hanbelî mezhebinde delile önem verilir ve özellikle Kur’an ve sünnette geçen delillere aralarında mertebe ayırımına gidilmeksizin eşit oranda yaklaşılarak hüküm verilir. Ayrıca Hanbelî fıkıh geleneğinde hüküm çıkarma yöntemleri arasında deliller arasında tercih meselesi önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim İbn Useymîn’in bu ilkeye bağlı kalarak fıkıh istinbat ettiği görülür. Ayrıca İbn Useymîn’in usulcû kimliğiyle öne çıkması, cüzi meseleleri anlama ve yorumlamada onun tefsir anlayışına etki etmiştir.¹⁰³⁶

¹⁰³⁴ Bkz. Ebû Ubeyd, “*Menhecü’s-Şeyh*”, s.1021.

¹⁰³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, C: I, s.40.

¹⁰³⁶ Süleymân, “*Cühûdü’s-Şeyh İbn Useymîn fi’l-Fıkıh*”, s.124.

İbn Useymîn'in çağımızda dile getirdiği Selefilik anlayışı, İslam'ın ilk nesillerin anlayışına bağlılığın vurgulandığı belli ilkeler üzerine kurulmuş bir Selefi okuma biçimidir. Müellif, Selefi akaidini müdafaa etmek ve öğretme amacıyla bir dizi eser telif etmiştir. Özellikle *el-Kavâidü'l-Müslâ fî Sıfâtillâhi ve Esmâihi'l-Hüsnâ, Akîdetü Ehl-İ's-Sünne ve'l-Cemâa ve Esmâüllâh ve Sıfâtühü ve Mevkîfü Ehli's-Sünneti minhâ* gibi eserler çağdaş Selefi öğretisinin yayılmasında önemli rol oynamıştır.

İbn Useymîn'in çağdaş Selefi ekoller içinde ilmi Selefiyye'ye mensup bir Selefi âlim olarak bilinir. Onun öğrencilerinin yetiştirmede izlediği yol ve verdiği eserler çağdaş ilmi Selefiyye'nin doktrinlerinin işlendiği temel kaynakları vurgulamaktadır. Aynı zamanda bu eserlerin daha iyi anlaşılması için onlar üzerine şerh, ihtisar, ta'lik gibi çalışmalar yapmıştır. Mamafih, ilmî Selefiyye geleneğinde bu eserlerin takrir edilmesi bir usuldür. Bu bağlamda, İbn Useymîn, İbn Teymiyye'nin *et-Tedmürüyye, Fethu Rabbi'l-Beriyye, el-Akîdetü'l-Vâsıtıyye* ve *el-Akîdetü'l-Hameviyye*'sini şerh etmiştir. Ayrıca Muhammed b. Abdülvehhâb'ın, *Kitâbü't-Tevhid, Keşfü's-şübühât* ve *el-Usûlü's-Sitte* isimli eserlerine şerhler yapmıştır. Selefi akaidinde önemli bir eser olan es-Seffârî'nin *ed-Dürretü'l-Mudiyye fî Akîdeti'l-Fırkati'n-Nâciye* isimli akîde kitabını da şerh etmiştir. İbn Useymîn, bunların yanında güncel pek çok akîdevî meseleleri, Selefi bakış açısıyla icra ettiği program ve verdiği fetvalarında değerlendirmiştir.¹⁰³⁷ İbn Useymîn'in en önemli ilmî meziyetleri arasında delile itibar etmesi, nasların yorumlanmasında geniş bir akıl yürütme melekesine sahip olması, donukluk ve taassuptan uzak durma, taklit yerine düşünce ve ilme dayalı bağımsız bir yaklaşım benimseme ve selef metoduna bağlı kalma özelliklerinin olduğu dile getirilmektedir.

Müfessir, çağımızdaki tevhid tartışmalarında Kitap ve sünnettın ardından başvurulın önemli kaynaklardan birisi olarak Muhammed b. Abdülevehhâb'ın *Kitâbü't-Tevhid*'ini, İbn Teymiyye'nin *Akîdetü'l-Vâsıtıyye* ve *Akîdetü't-Tedmürüyye*'sini, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin *Muhtasaru's-Savâiki'l-Mürsele*'sini görmektedir.¹⁰³⁸ Fakat müfessirin müteşâbih naslarda Selefi kelâmını savunup Ehl-i sünnet ekollerinden Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâm ekollerinin savunduğu akideyi reddetmesi eleştirilmektedir. Ancak onun Kur'an yorumunda kelâmî görüşleri dışındaki tefsir yaklaşımı Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın tefsir anlayışı ile örtüşmektedir.

¹⁰³⁷ ez-Zehrânî, **el-İmâm**, s.344.

¹⁰³⁸ Bkz. İbn Useymîn, **Fetâvâ Nûrûn Ale'd-Derb**, C: IV, s.2. https://binothameen.net/content/Menu/ftawa?tid=89&Term_page=2 (Çevrimiçi: 04.02.2021); el-Mektebetü's-şâmile, sürüm 2.

Müfessirin din, şer'î nass, akıl, vahiy, mu'cize, bilim, ilâh, nübüvvet, usul ve fîrû fıkıh gibi konulardaki Kur'an tasavvurunun Ehl-i sünnet ve'l-cemaat yaklaşımına göre şekillendiği belirtilmektedir. Tefsirinde ontolojik tahliller yapmak suretiyle inkârcı, ateist ve deistlere karşı Allah'ın varlığını, birliğini, ilâh ve rab oluşunu ispat etmesi¹⁰³⁹; Allah'ın zâtî, subûtî ve selbî sıfatlarını ispat etmesi¹⁰⁴⁰; nübüvveti inkâr edenlere karşı Hz. Peygamber ve diğer nebîlerin risâletlerini savunması¹⁰⁴¹; Allah'ın yarattığı âlemle ilgili olarak yaratıcı, dileme¹⁰⁴², rızık verme gibi tasarruf yetkisini savunması¹⁰⁴³; dirilişin gerçekleşeceğini ispat etmesi¹⁰⁴⁴; kıyâmet günü, hesap, cezâ, cennet, cehennem gibi Kur'an'ın bildirdiği gaybî meselelerin hakikat oluşunu vurgulaması¹⁰⁴⁵ Ehl-i sünnet'in savunduğu görüşlerle tema olarak aynı argüman ve ispatları içermektedir. Bunun yanı sıra Kur'an kavramlarının tasavvurunda¹⁰⁴⁶, Kur'an ahkâmının ta'lilinde¹⁰⁴⁷, çağımızda İslâm dini ve Müslümanlara yöneltilen haksız eleştirilere cevap vermede¹⁰⁴⁸, diğer dinlerle ilgili görüşlerin tahlilinde¹⁰⁴⁹ vb. meselelerde Ehl-i sünnet'in savunduğu görüşlere göre tahliller yapmaktadır.

1.1.1. Etkilendiği Çağdaş Selefi Şahsiyetler

Muhammed Sâlih el-Useymin, yaşadığı ülkede hâkim olan Vehhâbîlik öğretisinin tesiri altında yetişmiştir. İbnü'l-Vehhâb'tan itibaren Selefilik'in geleneksel Necid uleması içinde önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. İbn Useymin'in en çok etkilendiği hocaları şunlardır:

1- Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî: Hiç şüphesiz İbn Useymin'in etkilendiği âlimlerin başında müfessir es-Sa'dî gelir. Sa'dî'nin ilmî metodu meselelerin aslına inip tahlil etmesi, delile önem vermesi, ilmî konuları maddelere ayırarak işlemesi en önemli özellikleri arasında idi. Nitekim bu ilmî metot yaklaşık on altı sene ders aldığı hocası Sa'dî'den İbn Useymin'e

¹⁰³⁹ İbn Useymin, **Tefsîru Bakara**, "Mukaddime" s.53, s.99, C: II, s.73, s.80, s.208; a.mlf, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.17, s.30

¹⁰⁴⁰ İbn Useymin, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.121, 203,279,344,349; a.mlf, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.212,215,216,238.

¹⁰⁴¹ İbn Useymin, **Tefsîru Bakara**, "Mukaddime" s.59, C: I, s.285,355, C: II, s.59,60, C: II, s.117; a.mlf, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.201,358,380,394.

¹⁰⁴² İbn Useymin, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.71, 294,343, C: II, s.108; a.mlf, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.28,84,117,151,153.

¹⁰⁴³ İbn Useymin, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.6.10-12, s.74, 111,195, C: II, s.148,192,345, C: III, s.25; a.mlf, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.181, 295.

¹⁰⁴⁴ İbn Useymin, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.13, 106.

¹⁰⁴⁵ İbn Useymin, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.95,142, 166, 264, 266, 279, 334,375, C: II, s.11,39,56,71,125,264,265,435,437, C: III, s.89; a.mlf, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.69,340.

¹⁰⁴⁶ İbn Useymin, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.205, C: II, s.177.

¹⁰⁴⁷ İbn Useymin, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.297; a.mlf, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.341,

¹⁰⁴⁸ Bkz. İbn Useymin, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.56.

¹⁰⁴⁹ İbn Useymin, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.340, 342,357, C: II, s.94.

intikal etmiştir. İbn Useymîn hocasının vefatından ardından Câmiu'l-Kebîr'de müderrislik, imam ve hatiplik görevlerini üstlenmiştir.¹⁰⁵⁰

2- Abdülaziz b. Bâz: İbn Useymîn zamanının Suud baş müftüsü fakih İbn Bâz'dan *Bilimler Enstitüsü*nde ve özel olarak hadis ve fıkıh ilimlerinde dersler almış ve Abdülaziz b. Bâz'dan İbn Teymiyye'nin risalelerini, Sahih-i Buhârî ve bazı fıkıh kitaplarını okumuştur. İlmî şahsiyet özellikleri bakımından Sâ'dî'den sonra Bin Bâz İbn Useymîn'in etkilendiği ikinci şahıs olmuştur.¹⁰⁵¹

3- Muhammed Emîn el-Muhtâr eş-Şinkîti: İbn Useymîn müfessir Şinkîti'den usul ve tefsir alanında istifade etmiştir.¹⁰⁵² Ayrıca, İbn Useymîn, İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye ve çağdaş Selefîliğin kurucu olan Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Selefî öğretilerinden etkilenmiştir. Selefî otoriteler içinde onun en çok etkilendiği kişi İbn Teymiyye'dir.

I.2. İbn Useymîn'in Tefsirinde Kelâmî Muhteva

I.2.1. Tevhid ile İlgili Görüşleri

I.2.1.1. Giriş

Akîde kelimesi kök olarak, عَقَدَ - يَعْقِدُ fiilinin عَقْدًا mastarından gelip çözmenin zıddı olan “sıkıca bağlamak ve çekmek” demektir. Genellikle “ipi bağlamak, anlaşma yapmak ve alış-veriş akdi” için bu kök kullanılır. Aynı zamanda “güvence, söz, sırtından bağlanılmış deve, evlilik akdi, binanın sağlam bir şekilde inşa edilmesi” gibi anlamlara gelir. Kelimenin çoğul şekli “ukûd/العُقُود” şeklindedir. “İtikat” kelimesi ise “إِعْتَقَدَ” fiilinin mastarı olup “bir şeye sağlam ve güçlü şekilde inanmak, onaylamak, kanıtlamak, vicdan ve kalbin bir şeye bağlanması” anlamına gelir. Bu nedenle “إِعْتَقَدَ الإِخَاءَ بَيْنَهُمَا” aralarında kardeşlik perçinleştirdi” gibi ifadelerle kullanılır.¹⁰⁵³

İstilahî manada itikat, hiçbir şek ve şüpheyi mahal bırakmayacak şekilde kalbin tasdik etmesi gereken, kişinin özünün onunla güven duyduğu bir haldir.¹⁰⁵⁴ Bu itibarla itikat, kesin bir zihinsel yargıdır ki eğer vakıa ile mutabık ise sahih, değilse fasittir.¹⁰⁵⁵

¹⁰⁵⁰ ez-Zehrânî, *el-İmâm*, s.231.

¹⁰⁵¹ Bkz., Velid, *el-Câmi'*, s.65-66; ez-Zehrânî, *el-İmâm*, s.28,31-32.

¹⁰⁵² Bkz. Ahmed el-Kâdî, “Tercemetü's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn”, s.13.

¹⁰⁵³ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C: III, s.296-300; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-Muhît*, s.300; İbrâhim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, C: II, s.613-614.

¹⁰⁵⁴ Ebû Ubeyd, “*Menhecü's-Şeyh*”, s.1010.

¹⁰⁵⁵ İbn Useymîn, *Ta'lik Muhtasar alâ Kitâb Lem'atü'l-İtikâd el-Hâdî ilâ Sebîli'r-Reşâd*, thk.Eşref b. Abdülmaksûd b. Abdülkerîm, y.y., Mektebetü edvâü's-selef, 1415/1995, s.29.

Dinin üzerine bina edildiği temel esasları içermesi sebebiyle akîde en başat konular arasında yer alır. Akîdenin de en temel konuları Allah'ın zât ve sıfatlarıyla ilgili olanlarıdır. Bunların hepsi öz olarak tevhide döner.

Sözlükte “tek ve bir olmak” anlamında وحده kökünden türeyen *tevhîd*, “bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek” demektir. Terim olarak *tevhîd* “Allah'ı zâtında, sıfatlarında ve mâbud oluşunda bir ve tek olduğuna iman etmek” anlamına gelir. Bu anlamda “vâhid, ehad, zü'l-vahdâniyye ve mütevahhit” lafızları Allah için kullanılan ve O'nun birliğini ifade eden lafızlardır. Özellikle *ehad* sıfatı yalnızca Allah için kullanılır. *Vâhid* ile Allah'ın sayı bakımından bir benzerinin ve eşinin olmaması, *ahad* ise Allah'ın manen bir ve tek olmasını ifade eder.¹⁰⁵⁶

Allah Teâlâ insanlara hakikati açıklamak ve tevhidi korumak için peygamberler göndermiştir. Kur'an, insanları ontolojik bağı en sahih şekilde tesis edecek ve onları inanç krizinden kurtaracak olan tevhid, nübüvvet, ibadet, hükümler ve meâd (ahiret) gibi temel kavramları ayrıntılı bir şekilde şüpheyi mahal bırakmayacak şekilde açıklamıştır.¹⁰⁵⁷ Bu bağlamda Kur'an'da sayısız âyette Allah'ın yaratma, mülk ve idarede, dünyevi ve uhrevi ceza vermede vahdaniyeti ifade edilirken,¹⁰⁵⁸ birçok âyette Allah'ın hiçbir şerikinin bulunmadığı belirtilmiştir.¹⁰⁵⁹ Ulvi ve süflî âlemin farklı şekil ve tarzlarda yaratılışı, sağlamlığı, mahiyetleri ve faydaları düşünüldüğünde, bunları yoktan var edenin kudreti, hikmeti, ilmi ve gücünün boyutları ortaya çıkacaktır.¹⁰⁶⁰ Allah'ın bir ve ortağının olmadığını ifade eden ve akîdeyi yakından ilgilendiren tevhid, zamanla akîdenin kapsamı altında müstakil bir ilim haline gelmiş ve yakîni deliller ile dinin inanılması gereken unsurlarını ispat eden ilmin adı olmuştur. Nitekim, çağımızda tevhid ilmini konu alan müstakil eserler yazılmıştır.¹⁰⁶¹

Ehl-i kelâm'a göre Cenâb-ı Hak zât, sıfat ve fiilleri bakımından bölünmeyen birdir (واحد) ve O'nun zât, sıfat ve fiillerinin hiçbir eşi ve ortağı yoktur. Tevhid; Allah'ın ibadette, zât, sıfat ve fiillerinde bir olmasıdır. Allah'ın zâtındaki vahdâniyyeti O'nun cevher, araz veya

¹⁰⁵⁶ Bkz. Ezherî, *Tehzîb*, C: V, s.125; Cevherî, *Sihâh*, C: II, s.547-548; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, C: IX, s.266; İbrâhim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, C: II, s.1016.

¹⁰⁵⁷ Bkz. Muhammed b. Abullâh Ebû Bekir b. el-Arabî el-İşbîlî, *Kânûnü't-Te'vîl*, thk. Muhammed es-Süleymânî, Cidde-Beyrut, Dârü'l-kıble li's-sekâfeti'l-İslâmiyye-Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1406/1986, s.312; Krş. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, “Müellifin Mukaddimesi” s.17.

¹⁰⁵⁸ Bkz. Muhammed Bessâm Rüşdî ez-Zeyn, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Meâni'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-II, Beyrut, Dârü'l-fikr'il-muâsır – Dimeşk Dârü'l-fikr, 1417/1996, C: I, s.691-710.

¹⁰⁵⁹ Bkz. Muhammed Bessâm, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, C: I, s.621-631.

¹⁰⁶⁰ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, C: I, s.197.

¹⁰⁶¹ İbrâhim b. Muhammed el-Büreykân, *el-Medhal li Dirâseti'l-Akîdeti'l-İslâmiyye alâ Mezhebi Ehl-i's-Sünne ve'l-Cemâa*, Riyad/Dâru ibni'l-kayyim-Mısır/Dârü ibn affân, 1423/2003, s. 17.

parçalardan oluşmaması ve O’ndan başka bir kemal varlığın bulunmamasıdır. Çünkü her bir parçalardan oluşmuş varlık yaratılmıştır. Sıfatlarındaki vahdâniyeti, Allah’ın iradesinin yanından başka bir iradenin olmaması ve Allah’ın sıfatlarından birisinin mahlukatta bulunmamasıdır. Fillerindeki vahdâniyet ise Allah’ın fiillerinde tek ve eşsiz olmasıdır. Çünkü, Allah Teâlâ’nın fiillerinde hiçbir ortağı yoktur. Bir şeyin var edilmesi veya yok edilmesinde Allah fiilleri bakımından tektir. Bu tevhidin özü kelime-i tevhidde mündemiçtir. Allah yaratıklarının hiç birisine benzemez ve zât, sıfât ve fiilleriyle tasarruf eder.¹⁰⁶²

Selefi akaidinde tevhid; tevhid-i ulûhiyyet¹⁰⁶³, tevhid-i rubûbiyyet¹⁰⁶⁴ ve tevhid-i esmâ ve’s-sıfât¹⁰⁶⁵ olmak üzere üç kısma ayrılır. İbn Teymiyye sonrası klasik Selefi kaynaklarında tevhid, bu üçlü taksimatı içerecek şekilde genel olarak iki ana kısma ayrılır. Buna göre birincisi “tevhîdü’l-marife ve’l-ispât”tır. Bu tevhid, rubûbiyyet ve isim ve sıfatlardaki tevhidi kapsar. Klasik kaynaklardaki ikinci tevhid çeşidi ise “tevhîd fi’t-talep ve’l-kast” şeklinde isimlendirilmiştir. Bu tevhid çeşidi ise Seleflerin mezheplerinde pek çok hükmü onun üzerine inşa ettikleri tevhîdü’l-ulûhiyye yani tevhîdü’l-ibâdedir.¹⁰⁶⁶

Bu taksimat kelâmcıların tevhid anlayışını eleştiren İbn Teymiyye ile şekillenmiş ve çağımızda çağdaş Selefler tarafından aynı şekilde benimsenmiştir. Haddizatında, tevhidin üçe ayrılması şeklinde selef-i sâlihînden gelen herhangi bir kavil veya nakil yoktur. İbn Teymiyye’nin iddiasına göre kelâmcılar tevhidi sadece rubûbiyyette tevhid olarak anlamışlar, ancak ulûhiyyet ve isim ve sıfatlardaki diğer iki tevhidi yok saymışlardır. Dahası İbn Teymiyye’nin Ehl-i Sünnnet kelmâcılarının Allah’ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bölünmezliği üzerine kurdukları tevhid anlayışındaki “bürhân-ı temettü” gereği Allah’ın yaratıcı özelliğine dikkat çekmelerini, Müşrikler tarafından ikrar edildiğini söylemektedir. Ona göre, kelâmcıların savunduğu tevhîdü’r-rubûbiyyeti, müşrikler zaten ikrar etmekte idiler. Zira Müşrikler, Allah’ın yaratıcı olduğunu kabul ediyorlardı. “Eğer onlara yeri ve göğü kim

¹⁰⁶² Ebü’l-Muîn en-Nesefî el-Mâtürîdî, **Tebîrâtü’l-Edille fî Usûli’-d-Dîn**, I-II, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsa, Kahire, Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs-el-Cezîre li’n-neşr ve’t-tevzi, 2011, s.228-232; Ömer Abdullâh Kâmil, **Kelîmetün Hâdie**, “Giriş” s.6-7.; Ahmed Mahmud Kerîme, **es-Selefiyye beyne’l-Asîl ve’d-Dahîl**, Kahire, Dârü’l-küttâbi’s-sûfî, 1433/2012, s.68-69; Molla Aliyyülkârî, **Şerhu Kitâbi’l-Fıkhi’l-Ekber**, 5. bs., thk. Ali Muhammed Dandal, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1440/2019, s.30-31.

¹⁰⁶³ İbn Teymiyye, **Mecmû‘**, C: I, s.1; C: XXII, s.448.

¹⁰⁶⁴ İbn Teymiyye, **Mecmû‘**, C: II, s.1.

¹⁰⁶⁵ İbn Teymiyye, **Mecmû‘**, C: V, s.5.

¹⁰⁶⁶ Abdurrahmân b. Hasan b. Muhammed b. Abdülvehhâb b. Süleymân et-Temîmî, **Fethü’l-Mecîd Şerhu Kitâbi’t-Tevhîd**, 6. bs., thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Kahire, Matbaatü’s-sünnetil-Muhammediyye, 1377/1957, s.11.; Krş. İbn Kayyım el-Cevziyye, **Medârü’s-Sâlikîn fî Menâzili’s-Sâirîn**, I-IV, thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî vd., Riyad, Dârü atââtî’l-İlm/Beyrut, Dârü İbn Hazm, 1441/2019, 3. bs., C: IV, s.449-451.

yarattı diye sorsan, muhakkak Allah diyecekler.”¹⁰⁶⁷ Dolayısıyla İbn Teymiyye’ye göre, zaten Allah’ın rubûbiyyeti ikrar edildiği için, bununla beraber, insanlar Allah’a ibadette ortak koşuyorlardı. Peygamberler de insanlara şirke düştükleri tevhid-i ulûhiyyeti gerçekleştirmek için gönderilmiştir. Ona göre tevhîdü’l-ulûhiyye, tevhîdü’r-rubûbiyyeti kapsamaktadır. Tevhîdü’r-rubûbiyyet şirkin terk edilmesi için yeterli değildir. Tevhîdü’l-ulûhiyye ile ancak Allah’ın vahdâniyyeti gerçekleşecektir.¹⁰⁶⁸

Muhammed b. Abdülvehhâb da aynı şekilde “Peygamberlerin gönderiliş amacı tevhîdü’l-ibâdeyi gerçekleştirmektir. Tevhid, Allah’ın ibadette tek olmasıdır.” şeklinde yaptığı tanımla, Selefi akîdenin anlayışını benimsemektedir. Ona göre Hz. Nuh’tan son peygamber Hz. Peygamber’e kadar tüm elçilerin asıl görevi, sâlih kişilerin put edinilmesini engellemektir. İbnü’l-Vehhâb’a göre elçilerin gönderildiği kavimler, Allah’a ibadet etmek tasadduk etmek, Allah’ı çokça anmak gibi çeşitli ritüelleri yerine getirmekle beraber onlar, melekleri, İsâ’yı Meryem’i ve diğer sâlihleri Allah’a ortaklar koşuyorlardı. İbnü’l-Vehhâb, Hz. Peygamber’in gönderildiği Müşrikler’in de Allah’ın yaratma, rızık verme, öldürme, diriltme... gibi tasarruflarında tek olduğunu ikrar ettiklerini ve tevhîdü’r-rubûbiyyeti ikrar ettiklerini iddia etmektedir.¹⁰⁶⁹

Selefler içinde bunlara ilaveten “tevhîdü’l-hâkimiyeye”yi dördüncü tevhid çeşidi olarak kabul edenler olmuştur. Selefler arasında tartışmalara bir konu olan hâkimiyet tevhidi anlayışına dayanan alt ekoller çıkmıştır. Bu tevhid ile kastedilen, Kur’an ve sünnete ittiba edilerek onların hâkim kılınmasıdır.¹⁰⁷⁰

İbn Useymîn, Mevdûdî ve onu takip eden Seyyid Kutub’un ortaya koyduğu dördüncü tevhid türü olan hakimiyet tevhidini kabul etmez. Ona göre çağımızda tartışma konusu olan hâkimiyet tevhidi, çağımızdaki gelişmeler neticesinde günümüzdeki yöneticilerin uyguladığı kanunlar nedeniyle yönetimlerinin tartışılması için ortaya atılmıştır. Onun belirttiğine göre bu tevhid, zaten rubûbiyyet ve ulûhiyyet tevhidi içinde mündemiçtir. Diğer yandan İbn Useymîn, Hz. Peygamber’e itaate dayanan “mütabbat tevhidi” yaklaşımını da kabul etmez.¹⁰⁷¹ Nitekim,

¹⁰⁶⁷ Lokmân 31/25.

¹⁰⁶⁸ İbn Teymiyye, **Mecmû‘**, C: I, s.155-156,311; II, s.129; III, 97,99; VIII, s.103; a.mlf., **Minhâc**, C: III, s.289-190.

¹⁰⁶⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb, **Keşfü’s-Şübühât**, s.3-5.

¹⁰⁷⁰ Müna Yâsin Tâha er-Rufâi, “Kaziyyetü’t-tevhid ve mezâhiruhû fi’l-akîdeti’l-islâmiyye” **Mecelletü’l-Câmiati’l-İrâkiyye**, Irak Üniversitesi, s.56, C: II, s.180-203.

¹⁰⁷¹ Bkz. İbn Useymîn, **Şerhu’l-Kavâidi’l-Müslâ fi Sıfâtillâhi Teâlâ ve Esmâihi’l-Hüsnâ**, MŞMSUH, Kasım, 1436/2014, “Müellifin Mukaddimesi”, s.22-27.

çağdaş Suudi Arabistan'ın etkisi altında olan Selefiyye grupları içindeki tevhid tartışmaları ciddi boyutlarda ihtilaf ve çekişmelere götürmesinden sonra Suudî Arabistan Selefi ekolü alt Selefi gruplara bölünmüştür.

I.2.1.2. Rubûbiyyette Tevhid

İbn Useymîn'e göre kavram olarak tevhid, "Allah'ın rubûbiyyette, ulûhiyyette, isim ve sıfatlarında bir tek kılınmasıdır."¹⁰⁷² Ona göre "kelime-i tevhid", bu üç unsuru bünyesinde barındırmaktadır.¹⁰⁷³ İbn Useymîn, tevhid-i rubûbiyyet, tevhid-i ulûhiyyet ve tevhidü'l-esmâ ve's-sıfât yaklaşımında imanın sahih olabilmesi için ancak Selefiyye'nin akaidine göre inanılması düşüncesini savunmaktadır.¹⁰⁷⁴

İbn Useymîn'e göre rubûbiyyette tevhid, Allah'ın yaratma, mülk ve idarede etmede tek olmasıdır. Ona göre rubûbiyyette tevhid, ulûhiyyette tevhidi, bu ikisi de Allah'ın isim ve sıfatlarında kemal ile muttasıf olmayı gerektirir. Daha öncesinde İbn Teymiyye'nin ikrar ettiği gibi İbn Useymîn'e göre Allah'ın yaratıcı, rızık veren ve müdebbir olduğunu hakiki olarak kabul eden müşrikler Allah'ın rubûbiyyette tevhidini ikrar etmekte idiler (Zuhuruf 43/9,87; Mü'minûn 23/84,85). Ancak onlar, ulûhiyyette tevhidi reddettikleri için (Sâd 38/5; Zümer 39/3) putlara tapınmaları sebebiyle) müşrik olmuşlardır.¹⁰⁷⁵

İbn Useymîn, Firavun'un Hz. Musa ile tartışmasında Allah'ın rubûbiyyetine iman ettiğini ileri sürer. İbn Useymîn, Hz. Musa'nın "*Mûsa dedi ki: Sen muhakkak biliyorsun ki, bunların hepsini göğün ve yerin sahibi olan Allah indirdi.*"¹⁰⁷⁶ âyetinde geçen "sen biliyorsun ki" ifadesine karşılık Firavun'un "hayır" dememiş olmasını, Firavun'un rubûbiyyet tevhidine inandığına bir delil olduğunu ifade eder. Ona göre Neml sûresi 14. âyetinde¹⁰⁷⁷ belirtildiğine göre Firavun'un inatçılığı ve küstahlığı sebebiyle rubûbiyyet tevhidini sözde reddetmiştir. Onun inkârı gerçeği yansıtmamaktadır.¹⁰⁷⁸

¹⁰⁷² İbn Useymîn, **el-Kavlü'l-Müfid**, C: I, s.11-12.

¹⁰⁷³ Bkz. İbn Useymîn, **el-Kavlü'l-Müfid**, C: I, s.25-26.

¹⁰⁷⁴ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.430; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.387; a.mlf., **Şerhu'l-Akâdeti'l-Vâsitiyye**, C: I, s.21-36.; a.mlf., **Fetâvâ Nûrûn**, C: I, s.2.

¹⁰⁷⁵ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.76-77, C: III, s. 430; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.295; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.220-221; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.295-297.

¹⁰⁷⁶ İsrâ 17/102.

¹⁰⁷⁷ Neml 27/14.

¹⁰⁷⁸ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.46; a.mlf., **Tefsîru Gâfir**, s.127; a.mlf., **Şerhu'l-Akâdeti'l-Vâsitiyye**, C: I, s.396.

Selefiyye'nin tevhid taksimatının nakle ve akla aykırı olduğunu belirtmek gerekmektedir. Çünkü Allah Teâlâ hem rab/الرب hem de ilah/الله dır. Bu ikisi birbirlerinin yerine Kitap sünnet ve selef-i sâlihînin sözünde kullanılagelmiştir. Âyetlerde “Rab” ve “İlah” kavramları “yaratma” “dileme” “rızkı verme” gibi Allah'ın fiillerinde birbirlerinin yerine müradif olarak kullanılmışlardır.¹⁰⁷⁹ Selefi tefsir geleneği, sırf mezhebî tutumları sebebiyle Kur'an âyetlerinin açık beyanlarına aykırı hareket etmişlerdir.¹⁰⁸⁰

Kelâmcılar ise Selefilere tevhid taksimatını kabul etmezler. Kelâmcılara göre Müşrikler hiçbir şekilde müvahhid değillerdi. Onlara göre bu âyetler bir Sâni'nin var olduğunu ispatlamak için değil, vâhdâniyeti ispatlamak için gelmiştir. Âyetlerin bu üslupla gelmiş olması, Müşriklerin batıl inançlarının geçersizliğini ortaya çıkarıp ilan etmek içindir. Mamafih Müşriklerin Kâbe'yi tavaf ederken getirdikleri *telbiye*de bir yandan Allah'ın hiçbir şerikinin olmadığını söylerken, diğer yandan O'na mülkünde başka ortaklar atadıkları görülür. Bu bir paradoksal tutumdur. Dolayısıyla Müşriklerin bu çarpık inancı üzerinden hareket edilerek Selefiyye'nin bir yandan Müşriklerin tevhid akîdesine sahip olduklarını diğer yandan da şirk koştuklarını söylemeleri paradoksal bir tutum içermektedir. Kur'an ve hadislerde yer alan en temel konu olan tevhid anlayışı bu tutarsızlıklar üzerine inşa edilemez.¹⁰⁸¹

Müşriklerin müvahhid olduğu iddiası ancak Kur'an kavramlarının çarpıtılmasıyla mümkün olabilir. Çünkü, Kur'an'ın en önemli ana konusu Allah'ın vâhdâniyetidir. Kur'an, tevhidi parçalayan her türlü şirk unsurlarıyla mücadele etmektedir. Bu bağlamda Kur'an'da; müşriklerin Allah'a eş ve denk tuttıkları ortaklar edindikleri¹⁰⁸² cinlere tapındıkları,¹⁰⁸³ Allah'a çocuk isnat ettikleri¹⁰⁸⁴ yıldızlara ve taşlara tapındıkları,¹⁰⁸⁵ meleklerin Allah'ın kızları olduğuna inandıkları,¹⁰⁸⁶ peygamberleri ve melekleri rabler edindikleri¹⁰⁸⁷ ve böylece koyu bir şirk içine düştükleri¹⁰⁸⁸ bildirilmektedir. O halde Selefiyye'nin müşriklerin Allah'ın rubûbiyyetini ikrar ettikleri ve bu bağlamda O'nu şirk koştukları hiçbir unsura denk tutmadıkları yönündeki iddiaları geçersizdir. Üstelik müşrikler, Allah'a ortak koştukları

¹⁰⁷⁹ “Yaratma” fiili: En'âm 6/1; Alak 96/1; A'raf 7/54; Kasas 28/68; “Rızık verme” fiili R'ad 13/26; İsrâ 17/30).

¹⁰⁸⁰ Ömer Abdullâh Kâmil, **Kelimetün Hâdie**, s.12-13.

¹⁰⁸¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: XVII, s.38-39; Ahmed Mahmûd Kerîme, **es-Selefiyye beyne'l-Asîl ve'd-Dahîl**, s.9.

¹⁰⁸² Bakara 2/22.

¹⁰⁸³ En'âm, 6/100.

¹⁰⁸⁴ Yunus 10/66.

¹⁰⁸⁵ Fussilet 41/37; Necm 53/19-22.

¹⁰⁸⁶ Nahl 16/57.

¹⁰⁸⁷ Âl-i İmrân 3/79.

¹⁰⁸⁸ Yûsuf 12/39; Enbiyâ 21/68; Yûnus 10/66; Fâtır 35/40).

putların Allah'ın mülkünde ortak olduklarını, onların dilemede yetkili olduklarını göstermektedir. Âyetlerin belirttiğine göre müşrikler rubûbiyyette Allah'a ortak koşuyorlardı.¹⁰⁸⁹

Dinde *küfür* genel manada dinde inkârcılar için kullanılan bir kavramdır. Bu kavrama göre itikat alanında sadece cüzi durumları ikrar eden için müvahhid denilemez. Nitekim Kur'an'da her türlü şirk fiili küfür kapsamında değerlendirilmiştir. Buna Allah'a yaklaşmak için putlar edindiklerini söyleyen müşrikler de dahildir (Zümer 39/3). Allah Teâlâ Müşrikleri her türlü küfür, yalanlama, iftira... içinde olduğunu bildirmiştir.¹⁰⁹⁰

Diğer yandan müşrikler pek çok farklı inançlar içinde bulunuyordu. Onlar arasında dehrîler, mülhidler, müşrikler ve ehl-i kitap müntesipleri vardı. Dolayısıyla hepsi Allah'ın yaratıcı olduğunu ikrar etmiyordu.¹⁰⁹¹

I.2.1.3. Ulûhiyyette Tevhid

İbn Useymîn, Selefi akaidinin bir iz düşüm alanı tevhidi İbn Teymiyye'nin akaid anlayışın dışına çıkmadan yorumlar. Ne var ki Selefi akâdesinde müteşâbih naslar İslâm geleneğinde görülmemiş bir şeklide çarpıtılarak yorumlanır. Bu bapta Selefiyye, Allah'ın birliğine dayanan ulûhiyyet kavramını kulların ibadetine bağlayacak kadar yanlış bir ilah tasavvuru benimsemiştir. Nitekim İbn Useymîn bu akîdeyi savunmuş ve tevhîdü'l-ulûhiyye "Allah'ın ibadette (kullukta) tek olmasıdır."¹⁰⁹² şeklinde tarif etmiştir.

Onun söylediğine göre ilahlık ve ibadette tek olan Cenâb-ı Hakk'tır. Allah Teâlâ'nın sevgi ve ibadette hiçbir ortağı bulunmamaktadır. Bunun için bu tevhide "tevhîdü'l-ibade" de denilmiştir. İbn Useymîn'e göre bu tevhid, Allah'a bakan yönüyle tevhid-i ulûhiyye; kula bakan yönüyle tevhid-i ibâde olarak ön plana çıkar. (Enbiyâ 21/90).¹⁰⁹³

Kur'an'da müşriklerin kıyâmet gününde, tapındıkları putları hakkında "Biz sizi âlemlerin rabbiyle eşit tutuyorduk" şeklinde gelen âyetle ve diğer âyetlerde belirtildiği üzere müşriklerin

¹⁰⁸⁹ Ömer Abdullâh Kâmil, **Kelimetün Hâdie**, s.18.

¹⁰⁹⁰ Hasan b. Ali es-Sakkâf el-Kureşî eş-Şâfiî, **et-Tendîf bimen Addede't-Tevhîd: İptâlû Muhâveleti't-Teslîs fi't-Tevhîdi ve'l-akîdeti'l-İslâmiyye**, 2. bs., Ammân, Dârü'l-İmam Nevevî, 1413/1996, s.9.

¹⁰⁹¹ Ömer Abdullâh Kâmil, **Kelimetün Hâdie**, s.13.

¹⁰⁹² İbn Useymîn, **Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye**, C: I, s.24.

¹⁰⁹³ İbn Useymîn, **Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye**, C: I, s.24.

Allah’a ortak koştukları putlar hakkında “شُرَكَاءُكُمْ”¹⁰⁹⁴ ifadesinin kullanılması Selefler’in iddiasını çürütmektedir.¹⁰⁹⁵

Kur’an’da Allah’ın vahdaniyetini ispat eden âyetlere göre, müşriklerin edindikleri ilahlar sebebiyle şirk inancına düştükleri ve çok tanrılı bir inanç içinde oldukları beyan edilerek, müşriklerin bu çok tanrılı din anlayışlarının geçersiz olduğu bildirilmektedir.¹⁰⁹⁶

Kur’an’ın en büyük gayesi bireysel, sosyal ve kentleşmeyle ilgili işlerin ıslah edilmesi için edep ve düşüncenin kaynağı olan itikadın ıslah edilmesidir. Bundan sonra iç arınmayı sağlayacak ibadet, muamelât ve ahlak gibi diğer unsurlar gelir.¹⁰⁹⁷ Dolayısıyla Selefiyye’nin öne sürdüğü önermeleri hakikate tekabül etmemektedir.

Enbiyâ sûresi 22. âyetin¹⁰⁹⁸ tefsirinde İbn Âşûr, “Bu müşriklerin inancının geçersiz olduğuna bir delildir, çünkü onlar, yaratılışı idare etmesinde O’na ortak tanrılar atadılar. Yani kâinatı yarattıktan sonra Allah’ın yeryüzünde ortaklar edindiğine inandılar.” demektedir. Çünkü insanların Allah’a ortaklar atfetmeleri, dolaylı olarak onların Allah’ın sahip olduğu her şeyi yöneten ortaklar olduğunu zımni olarak kabul etmeleri anlamına gelir. Haddizatında onlara yöneltilen metafizikle ilgili sorular, müşriklerin Hz. Peygamber’i yalanlamalarına karşılık tuhaf inanç krizlerinin durumunu ortaya çıkarmayı hedefleyen hayret kabilinden durumlarının sözlere dökülmesiyle ilgilidir. Şâyet Hz. Peygamber onlara tartışma kabilinden mahlukatın yaratıcısından sormuş olsa, Allah’ın yarattığı taşlardan yonttukları putların gerçek hakikatini düşündüklerinde, bunların tümünün Allah tarafından yaratıldığını ikrar edeceklerdir.¹⁰⁹⁹

I.2.1.4. İsim ve Sıfatlarda Tevhid

İbn Useymîn, sıfat naslarının yorumlanması meselesini, tevhidin aslî unsuru olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda sıfat naslarının çağdaş Selefiyye’nin benimsediği zâhirî ve hakiki anlama dışında yorumlayanları reddetmektedir. Onun İslâm’ın temel naslarına açık bir şekilde aykırı olan iddiasına göre kelâmcılar, ulûhiyyeti tam olarak kavrayamamış ve müşriklerin rubûbiyyet ve ulûhiyyet anlayışı seviyesine düşmüşlerdir.¹¹⁰⁰

¹⁰⁹⁴ Arâf 7/195; E’nâm 6/22.

¹⁰⁹⁵ Şuarâ 36/98.

¹⁰⁹⁶ Enbiyâ 21/21 “Yoksa onlar, yeryüzündeki mabutları mı edindiler de onlar mı diriltiyorlar.”

¹⁰⁹⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, “Mukaddimât” C: I, s.38, 40.

¹⁰⁹⁸ Enbiyâ 21/22.

¹⁰⁹⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, C: XXV, s.167.

¹¹⁰⁰ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.121; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.46.

Ehl-i kelâm’a karşı şiddetli muhalefet eden bir Selefi Hanbelî âlimi olan İbn Batta ilk kez tevhid taksimatını itikâdî anlamda genel olarak üçe ayırmış,¹¹⁰¹ daha sonra bu taksimatı İbn Teymiyye geliştirmiştir. Çağdaş Selefiyye de İbn Teymiyye’nin izinden yürümüştür.

Selefiyye akımının İslâm’ın mutedil Ehl-i sünnet ve’l-cemâat çizgisiyle bağdaşmayan bir akaid inşa etmiştir. Onlara göre isim ve sıfatlarda tevhid, Kitap ve sünnette gelen Allah’ın isim ve sıfatlarında O’nun bir olmasıdır. Allah’ın isim ve sıfatlarında bir olması demek, şer’î naslarda Allah’a izafe edilen her isim ve sıfatın Allah hakkında ispat edilmesi demektir. Ayrıca, sıfat naslarına zâhir anlamları üzerine iman edilmelidir. Selefiyye mezhebine göre bu sıfatların lafızlarında veya anlamlarında herhangi bir şekilde “tahrif”e¹¹⁰² gidilmez. Ayrıca onlardan herhangi birinin yok sayılmasıyla “ta’tîl”e gidilmez. Onların keyfiyetlerini açıklayan tekyife gidilmez.¹¹⁰³ Selefiyye’nin diğer fırka ve mezhepleri müteşâbih naslarda zâhirî yorumu benimsememiş oldukları için eleştirmesi ve bu lafızlarda zâhirî ve hakiki anlamı savunması¹¹⁰⁴ Kur’an âyetlerinin hakikat, mecaz, kinâye gibi Arap dilinin unsurlarına göre inmiş olması ilkesine aykırı bir durumun ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Selefiyye Müşriklerin Allah’a ortak koşmaları sebebiyle işledikleri şirk kavramı hakkında âyetlerin sarîh hükümlerinin reddettiği nazariyeler geliştirmişlerdir. İbn Useymîn’in iddia ettiğine göre, Müşrikler Allah’ın varlığını fitri olarak ikrar ettikleri için zaten rubûbiyyette müvahhid idiler (Zümer 39/38; Zuhuf 43/9). Ona göre Allah’ın yaratıcı olduğunu kabul eden müşrikler, bununla birlikte Allah’a ibadette Allah’a şefaateci kıldıkları putlara tapınmak suretiyle ortak koşmaktadırlar. Ayrıca İbn Useymîn, müşriklerin Allah’a yaklaşmak ve O’na şefaateci kılmak için putlara tapındıklarını söylemektedir. Diğer yandan İbn Useymîn, Kur’an’ın en önemli konusunun tevhîdü’l-ulûhiyye olduğunu ileri sürer. Hatta bütün peygamberlerin gönderiliş amacının, tevhîdü’l-ıbâdeye (ulûhiyyet) çağırma olduğunu belirtir

¹¹⁰¹ İbn Batta el-Ukberî, **el-İbâne**, C: VI, s.149.

¹¹⁰² Selefiyye mezhebinde sıfatlarda tahrif: “Allah’ın isim veya sıfatlarında lafız veya mananın Kitap ve Sünnet’in kastetmediği bir şekilde geçersiz kılınmasıdır. Örneğin, “Allah Musa ile konuştu” Nisâ 4/164 âyetinin failinin Mûsa kılınması durumunda lafzi tahrif meydana gelir. Manevi tahrif ise, naslarda Allah’a isnat edilen iki elin “kuvvet, nimet” diye yorumlanmasıdır. Selefiyye’nin anlayışında “ta’tîl” ise ispat edilmesi gereken Allah’ın isim ve sıfatlarının inkar edilmesidir. Tekyîf ise, Allah’ın sıfatlarında şeklin açıklanmasıdır.

¹¹⁰³ İbn Useymîn, **Şerhu Keşfi’s-şubühât ve yelhi Şerhu’l-Usûli’s-selâse**, Riyad, Dârü’s-süreyyâ li’n-neşr ve’t-tevzi, 1416/1996, s.16; a.mlf., **el-Kavlü’l-Müfid ala Kitâbi’t-Tevhîd**, C: I, s.16-17.

¹¹⁰⁴ İbn Useymîn, **Şerhu’l-Akîdeti’l-Vâsitiyye**, C: I, s.29-33.; a.mlf., **Mecmû’ Fetâvâ ve Resâil**, C: I, s.20-25; a.mlf., **Şerhu Akîdeti’s-Seffârînî**, C: I, s.20-26; a.mlf., **Akîdetü Ehli’s-Sünne ve’l-Cemaât**, nâşir: el-Câmi’atü’l-İslâmiyye el-Medîne el-Münevvera, 1422/2001, s.8.

(Nahl 16/36; Enbiyâ 21/25; Zâriyât 51/56; A'raf 7/70). Hasılı bu tefsir şekliyle İbn Useymîn, izinden yürüdüğü İbn Teymiyye akadini literal bir şekilde çağımıza tatbik etmektedir.¹¹⁰⁵

İbn Useymîn'in Allah'ın isim ve sıfatlarında tevhid üzerine olan grubun yalnızca Kur'an ve hadislerde geçen sıfatlarla ilgili lafızları zâhir anlamlarına göre yorumlayan Selefiyye olduğunu iddia etmesi, üstelik Allah'ı yaratılmışlara benzeten bu akaidin selef-i sâlihînin metodu olduğunu söylemesi¹¹⁰⁶ mütenakız bir durumdur. Ne var ki, tevhidin bu şekilde üç kısma ayrıldığını hicri yedinci yüzyıldan önce ne Kitap ne sünnet ne de bir Selef tarafından söylenmiştir. Görünen o ki, ahkâmda Kur'an ve sünneti esas aldığı iddia eden Selefiyye önce Kur'an'ın sarîh âyetleriyle çatışan iddialar ortaya atmakta, daha sonra bunların üstüne Müslümanların tekfir edilmesine varan akaid inşa etmektedir.¹¹⁰⁷

Çağdaş Selefiyye din yorumunda ifrat ve tefrite daha çok düşmektedir. İbn Useymîn'in bir Hanbelî âlimi olan Seffârî'nin Ehl-i sünnet ve'l-cemâat fırkalarının Selefiyye, Eş'arîyye ve Mâtürîdîyye şeklinde üç ekol olduğunu söyleyenlerin görüşlerini¹¹⁰⁸ kabul etmemesi bunun açık kanıtıdır.

Selefiyye'nin vardığı daha sorunlu bir yaklaşım ise İbn Useymîn'in Allah'ın isim ve sıfatlarında te'vile gittikleri gerekçesiyle Eş'arî ve Mâtürîdîliği Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezheplerinden saymamasıdır.¹¹⁰⁹

1.2.2. Tekfir Kavramını Yorumlaması

Sözlükte شرك kökü iki temel anlam ifade eder. İlki, tek olmanın zıddı olan karşılaştırmadır. Bu, bir şeyin sadece birisine özgü olmamakla birlikte iki kişi arasında olması olan ortaklık anlamındadır. Birisine ortak olma durumunda “Bir kişiyle bir şeyi paylaştım/ شَارَكْتُ فَلَانًا فِي الشَّيْءِ” denilir. Bir kişiyi ortak yaptığında “falancayı ortak yaptım/ أَشْرَكْتُ فَلَانًا” denilir. Tâhâ sûresindeki “*Ve onu işime ortak kıl!*”¹¹¹⁰ âyeti bunu ifade eder.¹¹¹¹

¹¹⁰⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.294-295; İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, C: IV, s.222-223, C: XI, s.51-52, C: IX, s.122-123.

¹¹⁰⁶ İbn Useymîn, **Şerhu Akîdeti's-Seffârîni**, s.17-19.

¹¹⁰⁷ es-Sakkâf, **et-Tendît bimen Addede't-Tevhîd**, s. 8-9.

¹¹⁰⁸ Hanbelî alimlerinden Şemsüddîn es-Seffârîni (ö.1188/1774) Ehl-i sünnet'in üç fırkadan oluştuğunu şöyle beyan etmektedir: “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat: İmamları Ahmed b. Hanbel (r.anh) olan Eseriyye; imamları Ebû'l-Hasan el-Eşarî olan Eş'arîye ve imamları Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olan Mâtürîdiye olmak üzere üç kısımdır.” Bkz. es-Seffârîni el-Hanbelî, **Levâmiu'l-Envâri'l-Behiyye**, C:1, s.73.

¹¹⁰⁹ İbn Useymîn, **Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye**, C: I, s.53-54.

¹¹¹⁰ Tâhâ 20/32.

¹¹¹¹ er-Râzî, **Mekâyis**, C: III, s.265.

Çağdaş Selefiyye, tevhidü'l-ibâdeye dayanarak zamanındaki Müslümanları tekfir etmektedir. Câhiliyye Araplarının Allah'ın rubûbiyyetine iman ettiklerini ve onların şirk durumlarının zamanımızdaki Müslümanlardan daha hafif olduğunu iddia etmektedir. Kur'an'daki müşrikler hakkında inmiş olan şirk âyetlerini Müslümanları tekfir etmek için kıyas-ı fasit çıkarımlara dayanarak yorumlamaktadır.¹¹¹² Nitekim İbnü'l-Vehhâb "bir kişinin ibadetine şirk karıştığında o ibadet batıl olur" şeklinde ihdas ettiği sofistike bir öncül ile Kur'an'dan tekfirci bir yaklaşım çıkarmaktadır.¹¹¹³

Çağdaş Selefiyye, İslâm'ın Allah inancını çarpıtarak ileri sürdüğü tevhid görüşüne dayanarak, mescitleri ziyaret etmek, istigâse, şefaât, tevessül, nezir kurbanı, tasavvuf ve kabilelerle ilgi ahkâm sebebiyle Müslümanları şirke düşmekle itham etmektedir.¹¹¹⁴

1.2.2.1. Şirk Büyük ve Küçük Olmak Üzere İki Kısma Ayırması

Nitekim, bu ekolün yaklaşımına göre, küfür dinden çıkarak "büyük küfür" (الشرك الأكبر) ve dinden çıkarmayan "küçük küfür" (الشرك الأصغر) olmak üzere çeşitli kısımlara ayrılmaktadır.¹¹¹⁵ Müslümanların tevessül amelleri Allah'tan başkasına ortak koşmak olarak addedilip büyük şirk kapsamında değerlendirmektedirler. Zamanımızdaki Müslümanları tevessül amellerinden dolayı, Kur'an'daki âyetlerde¹¹¹⁶ zikredilen şirk unsurlarını Müslümanlara hamlederek onları tekfir etmektedirler.¹¹¹⁷

İbn Useymîn, tevhidü'r-rubûbiyyeti Müşriklerin ikrar ettiklerini ifade etmektedir. Ancak, peygamberlerin gönderiliş gayesi olan tevhidü'l-ulûhiyyette ise müşriklerin tapındıkları putları Allah'a ortak koştukları için kâfir olduklarını söylemektedir.¹¹¹⁸

¹¹¹² Süleymân b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülvehhâb, **Teysîrü'l-azîzi'l-Hamîd fî Şerhi Kitâbi't-Tevhîd ellezî Hüve Hakkullâhi ale'l-Abîd**, s.17-18; Muhammed b. Abdülvehhâb, **Mecmû'atür-Tesâil fi't-Tevhîd ve'l-İmân** s.365-369; Krş. Abdullâh b. Cârullah, **el-Câmiu'l-Ferîd li'l-Es'ile ve'Lecvibe alâ Kitâbi't-Tevhîd**, s.9.

¹¹¹³ Abdurrahmân b. Muhammed en-Necdî vd., **ed-Dürerü's-Seniyye**, C: II, s.6-8; krş. İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.386-388; **Fetâvâ nûrûn**, C: IV, s.2.

¹¹¹⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb, **er-Resâilü's-Şahsiyye**, s.44-48;52-58; a. mlf., **Keşfü's-Şübühât**, s.5-7.; y.y., yay. y., t.y., (Bu risalede yüz yirmi mesele zikredilmiştir).

¹¹¹⁵ Muhammed b. Abdülvehhâb, **er-Resâil eş-Şahsiyye**, s.71

¹¹¹⁶ el-Fâtır 35/13-14; el-Enâm 6/51; el-Bakara 2/165, 22; el-A'raf 7/180; ez-Zümer 39/67; el-Mü'minûn 23/59

¹¹¹⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb, **er-Resâilü's-Şahsiyye**, s.44-48, 52-54,58,105; a.mlf., **Keşfü's-Şübühât**, s.5-7.; Krş. **Mesâilü'l-Câhiliyye**, (Bu risalede yüz yirmi mesele zikredilmiştir); Muhammed b. Abdülvehhâb, **Kitâbü't-Tevhîd** (Mü'elleftü's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb içinde), s.25;43;90;110; a.mlf., **el-Cevâhirü'l-Mudiyye**, s.3;22;46; Abdurrahmân b. Muhammed en-Necdî vd., **ed-Dürerü's-Seniyye**, C: I, s.120-122; krş. İbn Useymîn, **Mecmû' Fetâvâ ve Resâil**, C: II, s.202-203; a.mlf., **Fetâvâ Nûrûn**, C: IV, s.2.

¹¹¹⁸ Bin Bâz, **Mecmû'u Fetâvâ ve Makâlât Münnevvia**, C: I, s.34-43.

Bu bağlamda İbn Useymîn'in iddiasına kabir, türbe ve makamlarda dua etmek, kabir sahibinden yardım istemek, onlara yakınlık göstermek, onları tazim etmek ve onlara hürmet etmek gayesiyle ziyaret yapmak şirk-i ekberdir / الشرك الأكبر . Ona göre, bu büyük şirk kişiyi müşrik yapar ve İslam milletinden çıkarır. Onlar için “*Kim ki, Allah’a ortak koşarsa Allah ona cenneti haram kılmıştır.*”¹¹¹⁹ âyetinin hükmünün uygulanacağı ifade edilir.

Dahası Allah’ın rubûbiyyetini ikrar edip sergiledikleri tevessül amelleri ile ibadette Allah’a ortak koşanları, işledikleri büyük şirk sebebiyle Allah’ın affetmeyeceğini ileri sürülmektedir.¹¹²⁰

Tevhidü’l-ibâde hakkında Bin Bâz şöyle demektedir: “Tevhîd’l-ibâdeyi hem müşrikler hem de bugünün müşrikleri inkâr etmektedirler. Onlar Allah’a iman etmiyorlar, bilakis ondan başkasına tapınıyorlar, ağaç, taş, put, evliya, sâlih kişilere tapınıp, onlardan yardım istemektedirler. Onlara kurban kesip, nezirler adamaktadırlar. Buna benzer şekilde “Kabirlere ibadet edenler” ... müşrik ve kâfirdirler, öldüklerinde affolunmayacaklardır.”¹¹²¹

İbnü’l-Vehhâb insanların çoğunun kelime-i şehadeti putlara tapanları yadırgamadan ve anlamını kavramadan müşrikler gibi üstünkörü söylediklerini,¹¹²² ancak kelime-i tevhidin sıdk, muhabbet ve kalpten inanılarak, melek, nebi ve sâlihlerin ortaklığı nefyedilerek söylenirse Tevhidü’l-ulûhiyyenin gerçekleşebileceğini iddia eder ki, bu anlayış temelden reddedilir.¹¹²³

İbnü’l-Vehhâb peygamber, sahâbe, sâlih kişilerin metfun bulunduğu yerlerin ziyaret edilmesi hakkında “Bu yerler ve bu gibi durumda olanlara “es-sâbikûne’l-evvelûn” gelmiyor, oraları ziyaret etmiyorlardı, çünkü buralar şirk mekânlarıdır. Bundan dolayı oralarda çok fazla şeytan bulursun”¹¹²⁴ şeklinde bir batıl itikat ileri sürmektedir. Bütün evliya, sâlih kişi ve âriflerin mekân ve kabirlerini aynı kategoride şirk unsuru olarak değerlendirdikten sonra, Hz. Peygamber’in hadislerinde dayanarak onların tekfir edilmesine hükmetmektedir.¹¹²⁵

¹¹¹⁹ Mâide 5/72.

¹¹²⁰ Bkz. Muhammed b. Abdülvehhab, **Mecmû‘atü’r-Resâil**, s.398-399; a.mlf., **Kitâbü’t-Tevhid**, s.90; a.mlf., **el-Cevâhirü’l-Mudiyye**, 3. bs., Riyad, Dârü’l-asıme, 1412, s.33-34; a.mlf., **er-Resâilü’s-Şahsiyye**, s.19-26; 44-45; 64-65.

¹¹²¹ Bin Bâz, **Mecmû‘u Fetâvâ ve Makâlât Münnevvia**, C: I, s.40-41.

¹¹²² Muhammed b. Abdülvehhâb, **er-Resâil eş-Şahsiyye**, s. 278.

¹¹²³ Muhammed b. Abdülvehhâb, **Mecmû‘atü Resâil**, s. 363-366,376; a.mlf., **er-Resâil eş-Şahsiyye**, 278;

¹¹²⁴ Abdurrahmân b. Muhammed en-Necdî vd., **ed-Dürerü’s-Seniyye**, C: II, s.11.

¹¹²⁵ Abdurrahmân b. Muhammed en-Necdî vd., **ed-Dürerü’s-Seniyye**, C: XIV, s.12-14.

Ne var ki bu söylemler Haricîlerin ashap zamanında Müslümanları tekfir etmek için söylenenler ile aynıdır. Buhârî *Sahîh*'inde, Hâricîler hakkında bab başlığı açtığı bölümde, İbn Ömer'in Hâricîler'i yaratıkların en şerlileri olarak gördüğünü ve İbn Ömer'in onlar hakkında "Nitekim onlar, kâfirler hakkında nazil olan âyetleri müminler için yorumladılar" dediğini belirtmektedir.¹¹²⁶

Bu eserlerinde İbn Teymiyye'ye ve İbn Kayyim'a dayandırdığını iddia ettiği Müslümanları asılsız tekfir eden ve İslâm dünyasını çeşitli mezhep çatışmalarına sürükleyerek İslâm birliğini parçalayan kaotik Vehhâbî ideolojiler yer almaktadır. İbnü'l-Vehhâb'ın Kur'an ve sünneti ve âlimlerin görüşlerini çarpıtarak yazdığı bu eserlerdeki akîde ve görüşlerin selef akîdesi olduğu iddia edilmesi¹¹²⁷ büyük bir çarpıtmadan ileri gitmemektedir.

I.2.3. Tevessül Kavramını Yorumlaması

I.2.3.1. Giriş

Sözlükte "arzu" ve "istek" anlamlarında *وسل* (الْوَسِيلَةُ) kökünden türeyen *tevessül*/التوسل, "yaklaşmak" anlamına gelir. "Falanca, rabbine bir vesile ile tevessül etti" şeklindeki kullanımlar, Allah'a bir amel ile yaklaşmak için bir vesile edinmeyi ifade eder. Vesîle, amacın elde edilmesini sağlayan bir araçtır. Vâsil, Yüce Allah'a yönelen kişidir.¹¹²⁸

Kur'an- Kerim'de *tevessül* kelimesi geçmemekle birlikte, iki âyette aynı kökten olan *vesile* yer almaktadır. Bunlardan biri Mâide sûresinde "O'na yaklaştırmaya vesile arayın."¹¹²⁹ ifadesiyle gelmiştir. *Vesîle* kelimesi, İsrâ sûresi 57. âyetinde "Onların yalvardıkları bu varlıklar, "hangimiz daha yakın olacağız" diye Rablerine vesile ararlar."¹¹³⁰ şeklinde ifade edilmiştir.¹¹³¹

Tevessül, kavram olarak sözlük anlamına yakın olmak üzere "sâlih amellerde bulunmak, haramlardan kaçınmak" gibi Allah'a yaklaştıran şeylere denilir. *Tevessül* "başkalarından dua talep ederek Allah'a yaklaşmak ve O'na yakınlaşmak" için de kullanılır. Cenâb-ı Allah'a

¹¹²⁶ Buhârî, *Sahîh*, "İstîtâbetü'l-mürteddîn ve'l-müânîdîn ve kılâlühüm" 6.

¹¹²⁷ Bin Bâz, *Mecmû'u Fetâvâ ve Makâlât Münnevvia*, C: VII, s.179.

¹¹²⁸ Cevherî, *Sihâh*, C: V, s.1841.

¹¹²⁹ Mâide 5/35 (وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ). Vesîle kelimesi, İsrâ sûresi 57. âyetinde "Onların yalvardıkları bu varlıklar, "hangimiz daha yakın olacağız" diye Rablerine vesile ararlar." Şeklinde ifade edilmiştir.

¹¹³⁰ İsrâ 17/57.

¹¹³¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, C: X, s.290; el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, C: III, s.509; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân*, C: VI, s.159; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, C: VI, s.187.

O'nun bir ismi, sıfatı, bir nebi, sâlih kişi ve arş gibi vasıtalarla tevessülde bulunulabilir. Yalnız zikredilen maddeler hakkında tevessül konusunda çeşitli görüş farklılıkları vardır.¹¹³² Tevessülle ilgili diğer yakın bir kavram “*istigâse/الِاسْتِغَاةُ*” dir. *İstigâse* sözlükte “yardım ve zafer talebinde bulunmaktır.” Kavram olarak da aynı anlamdadır.

Hadislerde *vesile* ve *tevessül* kelimeleri yer almıştır. Kuraklık sebebiyle Hz. Peygamber'den tevessülde bulunmuş, onun duası neticesi yağmur yağmıştır. Yine Hz. Peygamber âmâ bir sahâbeye gözleri görmesi için kendisinin tevessül kılınarak Allah'a dua etmesini tavsiye etmiş ve gözleri görür olmuştur. Resûlullah'ın vefatından sonra da amcası Abbas ile tevessül edilerek Allah'a istekler Allah'a arz edilmiştir.¹¹³³

I.2.3.2. Tevessül Amelleri Sebebiyle Müslümanların Tekfir Edilmesi

Tevessülü akîdeyle ilişkilendiren Selefler'e göre tevessül, caiz olan ve olmayan diye ikiye ayrılır. Allah'ın isim ve sıfatları, iman, itaat, amel-i sâlih, bir durumun arzı, günahlardan kaçınmak ve Peygamber hayatta iken veya kıyamet gününde ondan bir dua ile tevessülde bulunulması caizdir. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun zâtı, makamı, kabri hakkı için tevessülde bulunmak caiz değildir. Bu itibarla çağdaş Selefiyye, diğer mezheplere hatta Hanbelî mezhebine muhalefet ederek ilgili âyetleri¹¹³⁴ bağlamından koparak yorumlamakta tevessül amellerini aşırı bir yorumla şirk kapsamında değerlendirmektedir.¹¹³⁵

İbn Teymiyye “Kim peygamberlerin ve salih kişilerin kabirlerine yapılan ziyaretin bir yakınlaşma, ibadet ve taat olduğuna inanırsa icmaya aykırı davranmıştır”¹¹³⁶ demektedir.

İbn Teymiyye'ye göre, bir peygamber veya veli gibi vefat etmiş birine dua etmek, yardım istemek, veya istigâsede bulunmak meşru kabul edilmemektedir.¹¹³⁷ Onun iddiasına göre kabir, türbe, makam ve evliyaların kabirlerinde onlardan dua istemek, hacet dilemek, şefa'at istemek gibi bir gaye ile yapılan ziyaretler caiz görülmemektedir. Bu tür eylemlerin,

¹¹³² “Tevessül”, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye*, C: XIV, s.149-150.

¹¹³³ Buhârî, *Sahîh*, Ezân, 8(No.614; “Tefsîr”, (Sûretü Benî isrâîl), 11(No.4719).

¹¹³⁴ Yûnus 10/18; Âl-i İmrân 3/80.

¹¹³⁵ İbn Useymîn, *Mecmû' Fetâvâ ve Resâil*, C: II, s.335-343; Krş. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdüsselâm Hıdır, *el-Kavlü'l-Celiyyü fi Hükmi't-Tevessülü bi'n-Nebiyyi ve'l-Veliyyi*, nşr. İsmâil el-Ensârî, Riyad, Rîâsetü idâretü'l-buhûsü'l-İslâmiyye ve'l-iftâ, 1423/2002, s.24-30, 42-43.

¹¹³⁶ İbn Teymiyye, *Kitâbü'z-Ziyâre min Ecvibeti Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, ta'lik: Seyfüddîn el-Kâtip, Beyrut, Dâru mektebetü'l-hayât, 1400/1980, s.22.

¹¹³⁷ İbn Teymiyye, *Risâletü't-Tevessül ve'l-Vesîle (Mecmû'u'l-Fetâvâ içinde)*, C: I, s.162 ve sonrası; a.mlf., *Mecmû'*, C: XXVII, s.183 ve aşağısı; a.mlf., *Kâidetün Celîle fi't-Tevssülü ve'l-Vesîle*, thk. Rabî b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, Acman, Mektebetü'l-furkân, 1422/2001, s.26-38.

kabirlerin mescitlere çevrilmesini yasaklayan hadislerle¹¹³⁸ aykırı olduğu değerlendirilmektedir. Ona göre, bu tür davranışların şirke yol açabileceğini ve İslâm'ın tevhid inancıyla çeliştiği ileri sürülür. İbn Teymiyye bu tür davranışları ibadet kapsamında değerlendirip tüm duaların yalnızca Allah'a yöneltilmesi gerektiğini savunur.¹¹³⁹

Muhammed İbnü'l-Vehhâb'tan günümüze kadar Necdiyye ekolünün fetvalarının derlendiği ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye'de "Fakat onun (şirkin) en büyük türleri arasında ve bu çağda en yaygın olanı, ölümlerden ihtiyaçlarını istemek, onlardan yardım talep etmek ve onlara yönelmektir ki, müfessirlerin de belirttiği gibi, dünyadaki şirkin kökeni de budur."¹¹⁴⁰ denilmektedir.

Bu bağlamda İbn Useymîn'in tefsirinde, Allah'ın isim ve sıfatları genel olarak tevessül kavramıyla iliği değerlendirilmektedir. Ona göre Allah'ın rubûbiyeti, esması, sıfatları, fiilleri, halin arz edilmesi, iman, salih bir kişinin duasının istenmesi veya bir amel-i sâlihîn vesilesi gibi eylemlerle Allah'a dua etmede tevessül edilebilir (Kasas 28/24; Âl-i İmrân 3/16). Şeriatta izin verilen tevessülü genel olarak yedi kısım olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu sayılan tevessül amellerinin her biri caiz olan tevessül vasıtalarıdır. Örneğin en güzel isimler Allah'ın olup onlarla tevessül edilir (Âl-i İmrân 3/194; A'raf 7/180; Nisâ 5/76). Buhârî'nin rivayet ettiği "Ya Rabbi! Hz. İbrâhim'in âline salat ettiğin gibi Hz. Peygamber'in âline de salat et!"¹¹⁴¹ duası da Allah'ın fiilleri grubuna dahildir. Ukkâşe b. Muhsan'ın Hz. Peygamber'den cennet ehlinden olması için dua istemesi,¹¹⁴² bir Bedevî'nin yağmur yağması için dua istemesi¹¹⁴³ caiz olan tevessül çeşitleridir. Bunun haricinde tevessülün aracılık manasında tefsir edilmesini kabul etmez. Şeriatta belirtilmediği için bunların haricindekiler ise yasaktır. Bir veliye veya Hz. Peygamber'e veya onun bir yakınına veya bir velinin yakınına tevessül edilmesini çarpıtma olarak değerlendirir.¹¹⁴⁴

İbn Useymîn'in iddiasına göre Hz. Peygamber ister hayatta olsun ister vefat etmiş olsun onun zâtından tevessül edilmesi caiz görülmez. Ona göre bu tür fiiller hem bid'at hem de şirk kapsamına dâhil edilir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in makamıyla da tevessülde bulunmak

¹¹³⁸ Buhârî, **Sahîh**, "Salât", 55 (No.435,437); Müslim, **Sahîh**, "Salât", 3(No.532)

¹¹³⁹ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, C: XXVII, s.187.

¹¹⁴⁰ Abdurrahmân b. Muhammed en-Necdî vd., **ed-Dürerü's-Seniyye**, C: I, s.199.

¹¹⁴¹ Buhârî, **Sahîh**, "Ehâdisü'l-Enbiyâ", 13 (No. 3370).

¹¹⁴² Buhârî, **Sahîh**, "Libâs", 18 (No.5811).

¹¹⁴³ Buhârî, **Sahîh**, "İstiskâ" 5 (No.1013).

¹¹⁴⁴ Bkz. İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.135, C: II, s.62-65, C: III, s.461.; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.55-56,116, 228, 238; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s-534-539.

caiz değildir. Bu meyanda bir kişinin Hz. Peygamber'in kabri başında ondan kendisi için Allah'tan istiğfar etmesini veya şefa'at etmesinin istemesi caiz değildir.¹¹⁴⁵

Sonuç olarak İbn Useymîn, Allah'a tevessül etmeyi ibadet çeşitlerinden birisi olarak görür. Tevessülü caiz olan ve olmayan şeklinde ikiye ayıran müfessir; caiz olan tevessülü şeriattın haber verdikleri ile, caiz olmayan tevessülü ise şeriatta olmayıp bid'at olanlar ile açıklar. Aynı şekilde İbn Useymîn'e göre, Hz. Peygamber'in "istiska" duasında Hz. Ömer tarafından tevessül kılındığı gibi¹¹⁴⁶ bunların hepsi ile tevessül edilebilir. Ancak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şahsiyeti, makamı veya zâtı ile tevessül edilemez. Bunun yanında bir peygamberin ittibas, muhabbeti gibi eylemlerle tevessül edilirse bu da caizdir.¹¹⁴⁷

I.2.3.3. Tevessülü Caiz Görenlerin Görüşleri

İbn Teymiyye'nin çağdaşı olan Hâfız es-Subkî, (ö.756) İbn Teymiyye'yi Hz. Peygamber'in zâtı ile Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret, tevessül ve şefa'atle ilgili görüşlerinden dolayı eleştirmiş ve bu konuda İbn Teymiyye'ye karşı tafsilatlı bir reddiye yazmıştır.¹¹⁴⁸ Hâfız es-Sübki, Hz. Peygamber'e tevessül etmenin, ondan yardım dilemenin ve şefa'at istemenin caiz olduğunu, Hz. Peygamber'in kabrinin ziyaret edilmesinin caiz olduğu ve bu durumun bilinen bir gerçek olduğunu, İbn Teymiyye'nin bu konuda ilk kez tartışma çıkartıp meseleyi tam bilmeyenlerin kafasını karıştırmaya kadar din ehlinde kimse tarafından bu meselelerin reddedilmediğini belirtir.¹¹⁴⁹

Hadislere, âlimlerin sözlerine ve mezheplerin görüşlerine dayanarak İbn Teymiyye'nin iddialarının geçersiz olduğunu ispatlamış olan Subkî, "Hz. Peygamber ile tevessül etmenin yaratılmadan önce, yaratıldıktan sonra hayatı boyunca, vefatından sonraki berzah aleminde ve dirilişten sonra kıyamette ve cennette daima caiz olduğunu"¹¹⁵⁰ söylemektedir.

¹¹⁴⁵ İbn Useymîn, **Mecmû' Fetâvâ ve Resâil**, C: II, 345-346.

¹¹⁴⁶ Hz. Ömer'in kullandığı ifade şöyledir: (اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا فتنسقين، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا. فيقوم العباس فيدعو (فيسقون)

¹¹⁴⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.331-332; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.534-538; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.56, 116, 238, 312, 547; C: II, s. 548, 558-563; a.mlf., **Tefsîru Bakara**, C: I, s.135; a.mlf., **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.558-563; a.mlf., **Fetâvâ Nûrûn**, C: IV, s.2; a.mlf., **el-Kavlü'l-Müfid**, C: I s. 296-297.

¹¹⁴⁸ Bkz. Ebü'l-Hasan Takiyyüddîn Ali b. Abdülkâfi es-Sübki, Bkz. Ebü'l-Hasan Takiyyüddîn Ali b. Abdi'l-Kâfi es-Sübki el-Kebîr eş-Şâfiî, **Şifâü's-Sekam fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm**, thk. Huseyin Muhammed Ali Şükkerî, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1429/2008.

¹¹⁴⁹ Takiyyüddîn es-Subkî, **Şifâü's-Sekam**, s.357.

¹¹⁵⁰ Takiyyüddîn es-Subkî, **Şifâü's-Sekam**, s.358.

H. Peygamber'in zâtında ve vefatından sonra tevessülü kabul etmeyen ve Kur'an'daki putlara tapan müşrikler hakkında inen şirk âyetlerini Müslümanların ziyaret ettiği kabirlere benzetip fasit kıyas yapan Seleflerin iddiaları geçersizdir. Çünkü, Selefler H. Peygamber'in kabrinin ziyaret edilmesi ve H. Peygamber'e tevessül edilmesi hakkında gelen hadisleri bazen zayıf diyerek reddetmekte, bazen akla dayanarak kabul etmemektedirler. Ayrıca hadisleri farklı yorumladıkları görülmektedir. Dolayısıyla Kur'an ve sünnetten ileri sürdükleri deliller yeterli değildir.¹¹⁵¹

İbn Hacer el-Heytemî, "İbn Teymiyye'nin H. Peygamber'in ziyaret sünnetini inkâr etmesi şaşırtıcı değildir, çünkü o, el-İzz b. Cemaat'ın de belirttiği gibi Allah'ın saptırdığı bir kişidir ve et-Taki es-Subki ayrı bir eserde ona uzun cevap vermiştir"¹¹⁵² demektedir. Heytemi ayrıca İbn Teymiyye'nin Allah'a el, ayak, göz isnat etmesinin de şaşırtıcı olmadığını belirtir.

H. Peygamber'in "Kim benim kabrimi ziyaret ederse, ona şefaati vacip olur."¹¹⁵³, "Kim hac yapar ve kabrimi vefatımdan sonra ziyaret ederse, sanki beni hayatımda iken ziyaret etmiş gibi olur."¹¹⁵⁴ şeklinde gelen hadisler H. Peygamber'in kabrinin ziyaret edilmesinin meşru ve teşvik edilmiş olduğunu ispatlamaktadır. Selefiyye ise sırf H. Peygamber'in kabrine yapılan ziyaretleri geçersiz saymak için bu kadar hadisi zayıf, mevzu gibi asılsız iddialarla yok saymaktadır.¹¹⁵⁵

İbn Kudâme el-Hanbelî (ö.620/1223) el-Muğnî'sinde, Dârekutnî'nin rivayet ettiği yukarıda geçen hadise dayanarak H. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin müstehab olduğunu bildirmektedir. İbn Kudâme bu hadislerden başka Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde geçen bir hadisi¹¹⁵⁶ de ayrıca delil göstermektedir. İbn Kudâme, Utbî'nin şöyle dediğini nakleder: "Bir gün H. Peygamber'in kabri yanında oturuyorken bir Arabî geldi ve şöyle dedi: 'Essâlâmü

¹¹⁵¹ Hasan es-Sakkâf, **Behçetü'n-Nâzır fi't-Tevessülü bi'n-Nebiyyi't-Tâhir**, y.y., y.y., 1405/1985. s.5-16.

¹¹⁵² Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, **Hâşiyetü İbn Hacer el-Heytemî alâ Şerhi'l-İzâh fi Menâsiki'l-Hac li'n-Nevevî**, Beyrut, Dâru'l-hadîs, t.y., s.489.

¹¹⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, **Sünen**, I-II, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru ihyâ-i kütübi'l-Arabiyye, t.y., C: II, s.1039 (No.3112); Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî ed-Dârakutnî, **Sünen**, I-V, thk. Şuayib el-Arnâvut vd., Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1424/2004, C: III, s.334 (No.2695); Ebû Dâvud, Süleymân b. Dâvud b. el-Cârûd et-Tayâlisî, **Müsned**, I-V, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Mısır, Dâru hicr, 1419/1999, C: I, s.66 (No.65). Hadis bu kaynaklardan başka daha pek çok sayısız hadis mecmuasında yer almaktadır.

¹¹⁵⁴ Dârekutnî, **Sünen**, C: III, s.333 (No.2693).

¹¹⁵⁵ İbn Teymiyye, **Kitâbü'z-Ziyâre**, s.11-12.

¹¹⁵⁶ (مَا مِنْ أَحَدٍ يُسَلِّمُ عَلَى عِنْدَ قَبْرِى، إِلَّا رَدَّ اللَّهُ عَلَى رُوحِى، حَتَّى أَرُدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ), Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C: XVI, s.477 (No.10815). Ancak Müsned'in bu nüshasında İbn Kudâme'nin Muğnî'sinde geçen hadisteki "عِنْدَ قَبْرِى" kesiti bulunmamaktadır. İbn Kudâme'nin rivayet ettiği hadis varyantı "إِلَّا رَدَّ اللَّهُ عَلَى " şeklinde "رُوحِى، حَتَّى أَرُدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ" şeklindedir.

aleyke Yâ Resûlellâh! Allah'ın şöyle buyurduğunu işittim...¹¹⁵⁷ Sana günahımın bağışlanmasını dileyerek, Rabbime şefaati dileyerek sana geldim...” Sonra Utbî rüyasında Hz. Peygamber'i görmüş ve Arabî'nin bağışlandığını Hz. Peygamber ona söylemiştir.¹¹⁵⁸

I.2.4. Allah'ın İsim ve Sıfatları Hakkındaki Görüşleri

I.2.4.1. Kur'an ve Sünnette Allah'a İsnat Edilen Lafızları Allah Hakkında İspat Etmesi

Mahlukata ait her türlü organ, duygu, hareket ve fiilleri Allah'a isnat eden Selefiyye, sıfat naslarının te'vil edilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Sıfat naslarının müteşâbih kategorisine dahil edilip te'vil edilmesinin Hz. Peygamber, ashop ve selefin metodu olmadığını ileri sürmekte ve Ehl-i kelâm'ın iddia ettiği gibi bu sıfat naslarına zâhirî anlamı verildiğinde teşbih içermediğini iddia etmektedir.¹¹⁵⁹

İbn Useymîn'e göre Selefiyye'nin görüşü ise şer'î naslarda geçen “el” kavramının insanlar için organ ve uzuv olarak ifade edilen bir şey olup Allah'ın hakiki eli olduğunu belirtir. Ancak yaratılmışlar için bir uzuv olanın Allah'ın hiçbir sıfatına uygulanamayacağını, çünkü parçanın külden ayrılmasının mümkün olmadığını ifade eder. Dolayısıyla, bu sıfatların hakiki olarak anlaşılmasında Allah hakkında teşbihe düşülmüş olmaz. İbn Useymîn'in tefsirinde sıkça dile getirdiği bir kıyasa göre, devenin ve karıncanın ayakları ortak bir ad taşıyarak “ayak/رجل” isminde müşterek bir kelimeye birleşmektedir. Ona göre bu iki canlı arasındaki hacimsel cisim farklılığı her ikisinin ayaklarının birbirine benzer olmadığını göstermektedir. Böylece, İbn Useymîn yaratılmışların sıfatlarını Yaratan'a kıyas ederek sıfat naslarında teşbihe düşmektedir. Bu zâhirî yaklaşım metodolojisi, Selefiyye'nin savunduğu tefvîzü'l-keyf akîdesinin işlevselliğini kaybettiğini göstermektedir.¹¹⁶⁰

Müfessirin zâtî ve subûti olmak üzere gerçek anlamda Allah'ın sıfatları olan nasları ve zâhirî anlamı verildiğinde teşbih çağrıştıran Allah'ın sıfatı olamayacak müteşâbih lafızları

¹¹⁵⁷ Nisâ 4/21.

¹¹⁵⁸ Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî el-Hanbelî, **el-Muğnî**, I-XV, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî- Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad, Dâru ilmi'l-kütüb, 1417/1997 3. bs., C: V, s.465-466.

¹¹⁵⁹ Alevî b. Abdülkâdir es-Sekkâf vd., “Ehli's-sünne ve'l-cemâa”, **Mevsûatü'l-Fıraki'l-Müntesibeti li'l-İslâm**. I-X, nşr. Mevkiû'd-düreri's-sünniyye ale'l-internet, C: I, s.174,177, el-Mektebetü's-şâmile, (çevrimiçi) <https://shamela.ws/book/32150/180#p2> 09.05.2022.; Krş. İbn Teymiyye, **Mecmû'**, C: III, s.262-265; İbn Useymîn, **el-Kavâidü'l-Müslâ**, s.40-46.

¹¹⁶⁰ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.17.

Allah’a isnat etmesi veya bazı lafızları Allah’a isnat etmemesi genel olarak şu şekilde tasnif edilmektedir.

1. İbn Useymîn’e göre sıfatlar “subûtî” ve “selbî” olmak üzere iki ana gruba ayrılır. Bu sıfatlar kemal ve övgü içermektedir. Bu durumda, hayat, ilim, kudret, basar, irade, meşîet, rahmet, izzet, hikmet, rızâ, sevgi, öfke, hoş görmemek, ulûv, istivâ, nüzul, mecî, tutma, baskın/البطش, yüz, iki göz, iki el v.b. her lafız Allah’a isnat edilir. Bu lafızlar içinde zâhirî anlamları verildiğinde Allah’ın mahlukata benzetilmesine sebep olan ve teşbih çağrıştıran el, yüz, göz, öfkelenme, sevmek, nefret etme gibi lafızlar Allah hakkında isim veya sıfat olarak ispat edilir.¹¹⁶¹

2. Diğer yandan bir başka taksimatla subûtî sıfatlar, “zâtî” ve “fiilî” olmak üzere ikiye ayrılır. Allah’ın ezelden beri muttasıf olduğu ilim, kudret, görme, izzet, hikmet yükseklik, azamet gibi sıfatların yanında, iki el, yüz, iki göz gibi haberi sıfatlar bu gruba dahil edilir. Fiili sıfatlar ise Allah’ın dilemesine (meşîet) bağlı olarak gerçekleşen arşa istivâ etmesi, dünya semasına nüzulü gibi sıfatlardır. Ayrıca müfessire göre, “kelâm” gibi sıfatlar zâtî veya fiilî sıfatlar grubuna dahil edilir. Yani Allah ezelden beri mütekellim iken, zamanı geldiğinde meşîeti gereği konuşması ise fiilî sıfatlardandır.¹¹⁶²

3. Selbî sıfatlar ise, ölüm, bilmeme, unutma, sağırlık, körlük gibi tüm yönüyle eksiklik içeren ve naslarda Allah’ın kendisini mutlak olarak nefyettiği sıfatlardır. Bu sıfatlar hiçbir şekilde Allah’a isnat edilmez.¹¹⁶³

4. Şâyet “hile”, “tuzak”, “ihânet” gibi bir sıfat bir yönüyle kemal, bir diğer yönüyle noksanlık ise bu durumda bu sıfatlar mutlak olarak Allah’a isnat edilmez veya O’ndan nefyedilmez. Bu sıfatlar eğer bir tuzağı bozmaya, bir hileyi açığa çıkarmaya yönelik kemal ifade eden bir tutum sergiliyorsa sadece kemal ifade etmeleri açısından Allah’a isnat edilebilir. Noksanlık içermesi sebebiyle hıyanet, tuzak kurmak vb. sıfatlar Allah’a isnat edilemez.¹¹⁶⁴

¹¹⁶¹ İbn Useymîn, **el-Kav’idü’l-Müslâ**, s.24.

¹¹⁶² İbn Useymîn, **el-Kav’idü’l-Müslâ**, s.25.

¹¹⁶³ İbn Useymîn, **el-Kav’idü’l-Müslâ**, s.19.

¹¹⁶⁴ İbn Useymîn, **el-Kav’idü’l-Müslâ**, s.20.

1.2.4.2. Allah'ın İsim ve Sıfatlarını Zâhirî Anlamı Üzerine Tefsir Etmesi

İbn Useymîn, naslarda yer alan sıfat lafızlarını zâhirî anlamlarına göre tefsir edilmesi gerektiğini savunur. Bunun için “Kitap ve sünnetin zâhirinden dönmeyi gerekli kılacak kati bir delil bulununcaya kadar Kitap ve sünnetin zâhirine bağlı kaldığını” belirtir. Eğer böyle bir delil yoksa nasların zâhirine tutunmanın vacip olduğunun iddia eder.¹¹⁶⁵

İbn Useymîn'in iddialarına göre Selefiyye, Allah'ın sıfatlarını, mahlûkatın sıfatlarına benzetmeden ve herhangi bir tahrif veya ta'tîl yapmadan kabul eder. Onlar, Allah'ın sıfatlarını zâhirî anlamı ile Allah'a layık bir şekilde yorumlarlar, ancak bu zâhirî hakiki anlamları yaratılmışların sıfatlarına benzetmezler. Onun iddiasına göre Selefiyye'nin sıfat anlayışına muhalefet eden Ehl-i kelâm Allah'ın sıfatlarını inkâr ederler veya yanlış yorumlarlar. Klasik Selefiyye'nin önemli ekollerinden olan İbn Teymiyye'de olduğu gibi Selefiyye geleneğinde hâkim olan Ehl-i kelâm karşıtlığını İbn Useymîn de sürdürmektedir. İbn Useymîn, Allah'ın kendisinden tenzih edilen her sıfat, O'nun kemal-i vacibe (mutlak kusursuzluk) uygun olmayan özellikler olduğunu bu nedenle, noksanlık ifade eden sıfatların Allah'a nispet edilmediğini söylemektedir. Ancak zâhirî anlamları verildiğinde teşbih çağrıştıran pek çok sıfatı Allah'a isnat etmektedir.¹¹⁶⁶

İbn Useymîn, Kur'an ve sünnette Allah hakkındaki gelen haberî sıfatların hakiki manada anlaşılmasının selefin mezhebi olduğu şeklindeki asılsız ve çarpıcı Selefî iddiayı aynı kazyelerle sürdürmektedir. İbn Useymîn sıfat naslarında zâhirî ve hakiki anlam vermenin Selefiyye'nin benimsediği akîdenin Hz. Peygamber ve ashabının yolunu takip eden selef akîdesi olduğunu iddia eder. Ona göre Selef, sıfatların zâhirî anlamlarını hak olarak kabul ederler ve bu anlamları Allah'a layık bir şekilde yorumlarlar. Üstelik iddiasında daha da ileri giden İbn Useymîn, sıfatların zâhirî anlamları üzerine anlaşılması hususunda selefin icma ettiğini, bu lafızların keyfiyeti sorgulanmadan ve mecaza gidilmeden hakiki olarak anlaşıldığını, İbn Teymiyye'nin de benimsediği gibi sıfat naslarındaki en doğru yaklaşımın bu usul olduğunu ileri sürer. Dahası Allah'ın O'na yakışır şekilde, ancak mahlukatın eline benzemeyen hakiki olarak iki elinin olduğuna dair selefin icması olduğunu iddia eder.¹¹⁶⁷

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın sıfatlarıyla ilgili lafızlar Arap dilinin gerektirdiği şekilde anlaşılır. Ona göre âyetlerde geçen iki el sayı bildirildiği için “nass” kabul edilirken, tekil

¹¹⁶⁵ İbn Useymîn, **Mecmû'u Fetâvâ ve Resâil**, C: I, s.71.

¹¹⁶⁶ İbn Useymîn, **Fethu Rabbi'l-Beriyye**, s.15-18.

¹¹⁶⁷ İbn Useymîn, **Fetâvâ Nurun**, I-XXIV, C: IV, s.2.

olarak gelen el sözcüğü ise “cins” olarak anlaşılır. Eğer el lafzı çoğul olarak gelir ise “tazîm” ifade eder. Onun yaklaşımına göre sayı bakımında lafızlar içinde Allah’ın sıfatlarına delalet eden lafız “iki” sayısıdır. Âyetlerde gelen “iki el” ifadesi, tekil olarak gelen lafızlar ile aynı zamanda cins olarak gelen lafızları da kapsamaktadır. Çoğul lafızlar ise tazîm bildirdiği için iki sayısı ile çelişmez. Bundan dolayı müfessire göre, âyetlerde farklı sayılarda gelen lafızların ortak odak noktası iki sayısıdır.¹¹⁶⁸

Selefiyye tefsir anlayışına göre Allah’a nispet edilen bir ismin aynı zamanda sıfatlara taalluk ettikleri de Allah hakkında ispat edilir. Müfessir İbn Useymîn âyetlerdeki Allah’ın isim ve sıfatları ispat sadedinde aynı tutumu sergiler. Allah’ın bir ismi söz konusu olduğunda;

- 1- Onun Allah’ın isimlerinden birisi olduğunu ispat edilir.
- 2- Bu ismin gerektirdiği sıfat ispat edilir.
- 3- Bu sıfata bağlı hükümlere itibar edilir.

Söz gelimi “alîm/العليم” Allah’ın isimlerinden birisi olduğu ispat edildikten sonra, bu alîm isminin ‘ilm/العلم şeklinde delalet ettiği bir sıfatın olduğu, alîm lafzının bir anlamdan türemiş olması sebebiyle türetildiği anlamı da içermesi gerektiği, dahası isim geçişli bir mastardan/kökten türemişse ismin etkisinin delalet ettiği şeyin de ispat edildiğini, zira bunun dil kuralları gereği böyle olduğu belirtilir. Ona göre Allah’ın tüm isimleri türemiştir. Eğer isim geçişli bir kökten türemiş ise bu ismin türediği manadan hem bir sıfat hem de ismin gerektirdiği etkinin Allah’tan başkası üzerinde ortaya çıktığı ispat edilir. Alîm, rahîm, semî‘ ve bâsîr gibi isimler böyledir. Ancak isim geçişsiz bir kökten türemiş ise o takdirde bu isimden üçlü sonuç değil ikili bir netice çıkar. “Hay” ismi geçişsiz bir kökten türediği için bir sıfata delalet eder, ancak hayat/الحياة sadece kendisine ait bir vasıf olup başkasında bir etkisi görülmez. Özetle Allah’ın isimlerini lazım ve müteaddi olup olmaması açısından ikiye ayıran Selefiyye Allah’ın isimlerinde iman edilmesi gereken isim, sıfat ve etki olmak üzere üç unsurun şart olduğunu söyler.¹¹⁶⁹

İbn Useymîn’e göre Allah’ın kendisi için ispat ettiği sıfatlar, akıl tarafından tam olarak kıvranılsa da aynen ispat edilirler. Örneğin hadislerde Allah’ın gecenin kalan üçte birinde yeryüzüne indiği bildirilmiştir. Bu durumda aklen inişin keyfiyeti sorgulanmadan Allah’ın

¹¹⁶⁸ İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsi’l-Cehmiyye fî Te’sîsi Bid’ahimi’l-Kelâmiyye*, I-X, thk. Komisyon, Mecmeu’l-melik fehd litbâati’l-Mushafi’ş-şerîf, 1426/2005, C:VIII, s.484-485.

¹¹⁶⁹ İbn Useymîn, *Esmâullâhi ve Sıfâtüh*, t.y, Dârü’ş-şerîa‘, 1424/2003, s.14-15.; a.mlf., *Minhâcû Ehl-i’s-Sünne*, y.y, Dârü’ş-şerîa‘, 1424/2003, s.10-13.

nüzulü tasdik edilir.¹¹⁷⁰ Ehl-i kelâm Allah'ın nüzulünün gerçek bir iniş olmadığını, bu ifadelerin mecaz olduğunu söyleyerek bu lafızları te'vil eder.

Selefiyye, zâhirî anlamı verildiğinde Allah'ı mahlukta benzeten ve teşbih çağrıştıran haberî sıfatların Allah hakkında ispat edilmesinin temsil ve tekyîf çağrıştırmadığını iddia eder. Onlara göre yaratıcı ile yaratılanın zâtında farklılık olduğu zorunlu olarak bilinir ve bu da sıfatlarında farklılık olmasını gerektirir. Onlara göre bir devenin gücünün atomla eş değer olamaması örneğinde olduğu gibi aralarında her ne kadar müşterek isim benzerliği var ise yaratılmışlar arasında sıfatlardaki farklılığın gösterdiği gibi, yaratıcı ile mahlukat arasında bu farklılığın daha fazla olduğu iddia edilir. Ayrıca mükemmel olan yaratıcının nakıs olan yaratılmışlara benzetilemeyeceği ileri sürülür. Her ne kadar yaratıcı ve yaratılmışlar arasında el, yüz, göz gibi sıfatlarda isim benzerliği varsa da bunların gerçekte bir olamayacağını söylerler. Bir yandan teşbih çağrıştıran lafızları Allah'a isnat ederken, diğer yandan bu durumun sonuçlarından kaçınmak için Allah'ın eli ile mahlukatın elinin bir olamayacağını söylerler ki, bu yaklaşımın kabul edilmesi mümkün değildir.¹¹⁷¹

1.2.4.2.1. Allah'ın Arşa İstivâ Etmesini İstikrar Kılması Olarak Anlaması

İbn Useymîn'e göre, “*Rahmân arşa istivâ etmiştir.* / الرحمن على العرش استوى”¹¹⁷² âyetinde ifade edildiği şekliyle, Allah gerçek anlamda arşa istivâ etmiştir. Zira “istivâ” “alâ” harf-i cerri ile müteaddi olarak kullanıldığı için “istivâ'nın hakiki manası “yükselmesi/العلو” veya “istikrar kılmak/الاستقرار” şeklinde ifade edilir. Yani Allah'ın arşa istivâsı, arş üzerine yücelmesi ve sabitlenmesi/yerleşmesi olarak anlaşılır. *Ulûv* aynı zamanda dildeki diğer kullanımlar olan “çıkma/ارتفع” ve “tırmanma/صعد” lafızlarını kapsamaktadır. Onun iddiasına göre istivânın “استولى على العرش” şeklinde “hükmetmek” diye te'vil edilmesi kabul edilmesi bir çarpıtmadır. İbn Useymîn, sıfat lafızlarının yorumlanmasında, Allah ve Hz. Peygamber'den gelen açık ifadelerin zâhirî anlamı üzerine anlayıp keyfiyetini sorgulamadan inanılması gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre istivânın bilinen zâhirî hakiki anlamı, konum olarak Allah'ın arşının üstünde olmasıdır.¹¹⁷³

¹¹⁷⁰ İbn Useymîn, **Fetâvâ Nurun**, C: IV, s.2.

¹¹⁷¹ Bkz. İbn Useymîn, **el-Kavâidü'l-Müslâ**, s.25-27.

¹¹⁷² Tâhâ 20/5.

¹¹⁷³ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.337; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.367-368; a.mlf., **Şerhu'l-Akâidetü'l-Vâsitiyye**, C: I, s. 90, 96-100, 383-385.

İbn Useymîn'e göre "arş" semâvâtın üstünde olup tüm mahlukatı kuşatan en büyük yaratılmış bir yapı olarak tanımlanır. Ona göre naslarda bildirildiği veçhi ile Allah, semâvâtın üstünde olan ve mahlûkâtın çatısı mahiyetindeki "arş"a isitvâ ederek mahlukatın üstünde bulunmaktadır. Selefî geleneğinde olduğu gibi İbn Useymîn'e göre istivâ ve bununla birlikte *ulûv* Allah'ın iki sıfatı olarak kabul edilmektedir. Allah Teâlâ böylece mahlukatın üstündedir.¹¹⁷⁴

İbn Useymîn'e göre, "استوى على" ifadesinin anlamı "علا عليه" "üstüne çıkmak/binmek" şeklindedir. Kur'an'daki istivânın/الاستواء genel olarak birçok manaya geldiğini ve bunların "kemal" ve "sonlanma" manasının etrafından döndüğünü belirtir. Ona göre isitivâ fiili Kur'an'da üç kategoride kullanılmıştır. Bunlardan birisinde mutlak olarak (yalın) "olgunlaşma" anlamında kullanılmıştır (Kasas 28/14). İkinci kullanımda "إلى" lafzı ile mukayyet olarak kullanılmıştır (Bakara 2/29). Bu durumda anlam "tam iradesiyle kastetti" demektir. Üçüncü kullanımı ise "على" lafzı mukayyet olarak kullanılmıştır (Zuhuruf 3/13). "Alâ" harf-i cerri ile kullanımında "yücelme/yüksek olma(العلو) ve sabitlik (الاستقرار)" anlamındadır.¹¹⁷⁵

İbn Useymîn'e göre Allah'ın arşa istivâ etmesi, yücelmesi ve orada sabit olması anlamına gelir. O'nun yüksekte bulunması ve arşa yerleşmesi, O'nun azametine ve büyüklüğüne uygun bir yücelme ve istikrar şeklidir. Bu Kitap, sünnet ve icma ile gösterilen fiilî özelliklerinden biridir. "Rahman arşa istivâ etmiştir"¹¹⁷⁶ âyeti de Kitap'ın en açık delillerindendir. Dolayısıyla istivâ'nın zâhirî anlamından dönülüp "hükmetmek" gibi bir anlamla te'vil edilmesi kabul edilemez.¹¹⁷⁷

Ancak İbn Âşûr'un beyan ettiğine göre *istivâ* fiilinin Arap dilinde özel bir kullanım amacı vardır. Bu fiil, Allah'ın sıfatlarına uygun olarak yücelik ve azamet kavramlarını ifade etmede daha uygun bir seçenektir. Bu nedenle Kur'an'daki belli bir grup âyette (yedi âyet) bu fiil, Allah'ın yüceliğini ve büyüklüğünü insanlara daha iyi anlatabilmek için tercih edilmiştir. Bu kelime, Allah'ın azametini ve yüceliğini anlatmak için mecaz ve temsil yoluyla kullanılmıştır. Zira bu tür istiare ve temsil gibi mecaz anlatım Kur'an'ın üslup özellikleri arasında yer almaktadır.¹¹⁷⁸

¹¹⁷⁴ İbn Useymîn, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye*, C: I, s.374.

¹¹⁷⁵ İbn Useymîn, *Fetâvâ Nûrûn*, s.47.

¹¹⁷⁶ Tâhâ 20/5.

¹¹⁷⁷ İbn Useymîn, *Fethu Rabbi'l-Beriyye*, s.47-55.

¹¹⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, C: VIII, s.163.

Nitekim müteşâbih naslar hakkında selef zamanında tartışmalar çıkmazdan önce bu tür sıfatların anlamlarını icmalî olarak bilirler, benzer lafızları müteşâbih kabul ederlerdi. Ancak kelâmî tartışmalar başladıktan sonra Selef, bu lafızları olduğu gibi kabul edip keyfiyetini sorgulamayı doğru bulmamış ve te'vil etmekten geri durmuşlardır. Ancak halef İslâm dinî ve akaidini dış etkilerden kaynaklanan şüphelerden ve ehl-i bid'at mezheplerinin hatalı yorumlarından korumak için müteşâbih lafızları te'vil etmiştir. Buna göre istivâ lafzını “alâ” harfi cerri ile geçişli kılınması “hükmetmek/الاستيلاء” olarak te'vil edilmiştir. İstivâ fiilinin alâ harf-i cerri ile hükmetmek manasında kullanımı Arap şiirinde yer almaktadır.¹¹⁷⁹

Seleflerin iddia ettiğinin aksine Allah'ın arşa istivâ etmesi, O'nun en büyük mahlukat olan arşa hükmetmesidir. Arap dilinde istivâ fiilinin “oturma/الجلوس”, kudret, hükmetme vb. manalarının olduğu muhakkaktır. Ancak, Allah hakkında sabitlik ve istikrar ifade eden “oturma” manası kullanılmaz. Zira arşa hakimiyet Allah'ın tüm mahlukat üzerindeki hakimiyetini simgelemektedir. Arşın bir hükümdarın tahtı gibi, istivânın da ona yerleşmek şeklinde anlaşılması yanlış bir tefsir tutumudur. Zâhirî anlamının verilmesine bir başka muhkem âyet olan “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur” âyeti mâni olmaktadır. Bu âyet Allah'ın mahlukata benzer oturma gibi sıfatlardan tenzih eder. Allah, arş yaratılmadan önce de vardı ve O hiçbir mekâna ihtiyaç duymaz. Allah'ın varlığında ve sıfatlarında herhangi bir dönüşüm ve değişiklik düşünülemez, çünkü değişim ancak mahlukatın sıfatlarındandır. Mahlukata benzemekten münezzeh olan Allah Teâlâ'ya mekân ve sınır gibi kullarının sıfatları izafe edilemez. Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın asıl tefsir yöntemi bu şekildedir.¹¹⁸⁰

Ehl-i sünnet'in müteşâbih âyetleri bir karineye dayanarak te'vil etmesine karşın Selefiyye Allah'ın arşa istivâ etmesini zâtın mekânsal olarak bir yere yerleşmesi olarak anlamışlar ve teşbihe düşmüşlerdir. Âyetin zâhirî anlamının kastedilerek “isitkrar” manasının verilerek O'nun bir yerde bulunduğunu veya bir yerde bulunmadığını söylemek imkânsızdır. Bir kişinin kral dahi olsa bir yerde bulunması, o yerin bir parçası olması anlamına gelir. Allah bu tür sınırlandırmadan, hâdis olmaktan münezzehdir. Ayrıca, Allah'ın yüce olmasını/العلو ifade eden bu tür lafızlar, Allah'a saygı ve tazim ifade etmektedir.¹¹⁸¹

İbn Useymîn'in Allah'ın arşa istivâ etmesini te'vil etmeden Allah'a bir sıfat olarak ispat etmesi ve istivâyı zâhirî manasında hakiki olarak yorumlaması kabul edilemez.

¹¹⁷⁹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: VIII, s.163-164.

¹¹⁸⁰ en-Nesefî, **Medârikü't-Tenzîl**, C: I, s, 237-238,572-573; C: II, s.6, 141, 356-357; el-Mâtürîdî, **Te'vîlat**, C: I, s. 411-412.

¹¹⁸¹ el-Mâtürîdî, **Te'vîlat**, C: IV, s.450-451.

I.2.4.2.2. Allah'ın Ulüv/العلو Sifatını İspat Etmesi

İbn Useymîn Selefi tefsir metodolojisine göre Allah'ın isim ve sıfatlarını Kur'an ve sünnette geldiği üzere herhangi bir ayırma gitmeden zâhirî üzerine ispat eder. Allah'ın zât ve sıfatları açısından ele alır. İbn Useymîn'e göre Allah'ın en yukarıda olması, mahlukatın üstünde olması anlamına gelir. Bu durum Kitap, sünnet, akıl, fitrat ve icma ile sabittir. Özellikle, Allah'ın sıfatları bakımından yukarıda olması, her türlü mükemmelliğin ve yüceliğin Allah'a ait olduğunu ifade eder. Zât bakımından yukarıda bulunması ise bütün mahlukatın en üstünde bulunmasını ifade eder. Ona göre Kur'an'da geçen "istivâ etmek", "yukarıda olmak", "üstünde olmak", "yukarı çıkmak"¹¹⁸² gibi âyetler Allah'ın evrenin üstünde olduğuna delildir. Ayrıca "aşağı iniş" bildiren¹¹⁸³ âyetler de Allah'ın semavâtın üstünde olduğunu ispatlamaktadır.¹¹⁸⁴

İbn Useymîn'e göre "Allah yücedir, büyüktür" (Nisâ 4/34) âyeti gereği, Allah-ü Zülcelal'in el-aliyy/العلي ve el-kebîr/الكبير biçiminde iki ismi vardır. Bu isimlerin tefsirinde, Allah'ın yüksekte oluşu hissî ve manevî şeklinde anlaşılır. Bu, Allah'ın zâtı, sıfatı, kudreti ve kahrının yüksekte olduğu anlamına gelir.

Mâide sûresi 48. âyette geçen "أُنْزِلَ إِلَيْهِ"¹¹⁸⁵ ve 81. âyetteki "وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ"¹¹⁸⁶ ifadeleri Allah'ın yukarıda olduğunun ispatıdır.¹¹⁸⁷ Yine Firavun'un, Hâman'dan yüksek bir burç inşa etmesini istemesi¹¹⁸⁸ Allah'ın yüksekte olduğunun kanıtıdır.¹¹⁸⁹

İbn Useymîn'e göre Kelâmullahın sahibi olarak Kur'an'ı indiren Allah Teâlâ'dır ve Kur'an'da geçen "inzal" ifadesi indirenin yukarıda olduğu ifade eder. Yani Allah zâtı itibariyle yüksektedir. İbn Useymîn, seleften ashap, tâbiîn ve müçtehid imamların Allah'ın semada olduğuna dair icma ettiklerini, ancak onlardan Allah'ın semada olduğuna yahut her yerde olduğuna yönelik bir açıklama gelmediğini belirtir. Bu konuda ayrıca Allah'ın yüksekte olduğunu beyan eden kavî, fiilî ve onaylayıcı sünnet bulunduğunu ifade eder. İbn Useymîn'e göre, sünnette Allah'ın yüceliğine işaret eden deliller arasında şu örnekler verilebilir: Hz.

¹¹⁸² "اسْتَوَى" Tâhâ 20/5; "مَنْ فِي السَّمَاءِ" Mülk 67/16; "فَوْقَ عِبَادِهِ" En'âm 6/18; "الْعَلِيِّ" Şûrâ 42/4; "يَصْعَدُ" Fâtır 35/10; "بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ" Nisâ 4/158.

¹¹⁸³ "تَنْزِيلٍ" Vâkıa 56/8; "قَالَ نَزَّلْنَاهُ" Nahl 16/102; Secde 32/5.

¹¹⁸⁴ İbn Useymîn, **Tefsîru En'âm**, s.86; a.mlf., **Fethu Rabbi'l-Beriyye**, s.39-42.

¹¹⁸⁵ Mâide 5/47.

¹¹⁸⁶ Mâide 5/81.

¹¹⁸⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Sebe'**, s.168-169.

¹¹⁸⁸ Gâfir/Mü'min 36/36-37.

¹¹⁸⁹ İbn Useymîn **Tefsîru Bakara**, C: I, s.83; a.mlf., **Tefsîru Al-i İmrân**, C: I, s.41, 538.

Peygamber'in "سبحان ربي الأعلى"¹¹⁹⁰ demesi kavli sünnete; yine Hz. Peygamber'in, bir cariyeye "Allah nerede?" diye sorması ve cariyenin "Semadadır" (في السماء) diye cevap vermesini onaylayıcı sünnete (takrîrî sünnet); Veda hutbesinde Hz. Peygamber'in dini ümmetine tebliğ ettiğini Allah'ı şahit göstermesi için şahadet parmağını havaya kaldırması ise filî sünnete kanıt olarak gösterilir.¹¹⁹¹

Müfessire göre aklî olarak, üstün konumda olmak nasıl kemal olmaya delalet ediyorsa, Allah da kemal ile muttasıf olduğuna göre, aklen O'nun yüce olduğu anlaşılır. Diğer yandan fitrat da Allah'ın yüksekte olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Allah Teâlâ "kahr, kadr ve zât" olmak üzere üç açıdan yüksektir. Bu O'nun her yönden yüceliğini vurgular.¹¹⁹²

İbn Useymîn, insanın bulunduğu mekânda Allah'ın da birlikte olduğuna inanmak veya O'nun semanın üstünde olması ya da O dünya semasına indiğinde diğer semanın O'nu gölgelediği gibi anlayışları yanlış olduğunu beyan eder. Bu tür yanlış anlayışlardan kaçınılmalıdır, çünkü Allah Teâlâ yüksektir. Çünkü, O'nun ulviyeti zâtının lâzımından olan zâtî sıfatlarındandır.¹¹⁹³

Allah'a yer ve konum izafe etmeyip O'nun zâtı ile her yerde olduğunu söyleyen Hulûliyye/Cehmiyye anlayışı İbn Useymîn'e göre Kur'an, sünnet, akıl, fitrat ve icmaya aykırıdır ve batıldır. Allah'ın her yerde olduğuna inanmaları iman açısından risklidir. Eş'arî ve Mâtürîdîler ise Allah'a herhangi bir şekilde yön, cihet ve konum isnat etmezler. Bu, İbn Useymîn'e göre neredeyse hakiki t'atîl/تعطيل durumuna düşmektir. Üçüncü görüş sahibi Selefiyye ise Allah'ın her şeyin üstünde olduğunu ve bütün alemleri kuşattığını kabul eder. Ancak, insanların mekânında olmamakla birlikte insanların yanında bulunduğuna inanır. Ona göre, istikamet üzerine olan görüş Selefiyye'nin yaklaşımıdır.¹¹⁹⁴

Allah hakkında uluv sıfatını ispat eden Selefiyye'nin aksine, Allah'ın arşa istiva etmesi, yukarda olması gibi ifadeler yön, konum ve sınır çağrıştırdığı için Ehl-i kelâm âlimlerince Allah'a sıfat olarak verilemezler. Ehl-i kelâm Vâcübü'l-Vucûd olan Allah'ın sıfatlarını yaratılmışların sıfatlarına benzettikleri için Müşebbihe'nin yaklaşımını reddetmektedir. İstiva, uluv, geliş gibi müteşâbih lafızları istikrâr, gerçek anlamda yukarda olma, gerçek geliş

¹¹⁹⁰ Müslim, **Sahîh**, "Salâti'l-müsâfirîn ve kasrûhe" 27(No. 772)

¹¹⁹¹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.83, s.250; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: I, s.466-467, C: II, s.253-254; a.mlf., **Tefsîru En'âm**, s.94-95; a.mlf., **Tefsîru Gâfir**, s.129

¹¹⁹² İbn Useymîn, **Tefsîru Sebe'**, s.167-170.

¹¹⁹³ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: I, s.180-181; a.mlf., **Tefsîru Mâide**, C: II, s.129-132.

¹¹⁹⁴ İbn Useymîn, **Tefsîru Mâide**, C: II, s.128-129; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.300-301; a.mlf., **Tefsîru En'âm**, s.93-94.

şeklinde tefsir eden edilmesini kabul etmezler. Ehl-i kelâm'a göre, şer'î naslardaki müteşâbih lafızlar gerçek anlamlarının dışında mecaz olarak kullanılmıştır. Allah'ın arşın üzerinde olması ve “وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ”¹¹⁹⁵ gibi lafızlar O'nun saltanatının, mülkünün kemale ermesi, üstünlük ve yücelik, üstünlük vb. olarak anlaşılmaktadır. Bu lafızların Allah'ın zâtı hakkında yaratılmışların sıfatları olan mekân, zaman, yön, konum gibi bir sıfatı ifade etmesi söz konusu değildir.¹¹⁹⁶

1.2.4.2.3. Allah'ın Hakiki İki Elinin Olduğunu Söylemesi

Selefiyye tefsirini diğer akımlardan ayıran en temel görüşlerden birisi de Allah Teâlâ'ya iki el isnat edilmesidir. Selefiyye akîdesine göre Allah (c.c.) eliyle Adem'i yaratır, eliyle yeryüzünü kabzeder, sağ eliyle semavatı dürer ve O'nun iki eli açıktır. Selefiyye Kur'an âyetlerinde¹¹⁹⁷ ve sünnette gelen naslara göre Allah'ın iki elini ispat eder.¹¹⁹⁸

Âyet ve hadislerde geçen Allah'ın sıfatlarını te'vile gitmeden Allah'a izafe eden müfessir Muhammed b. Sâlih el-Useymîn aynı şekilde *Allah'ın eli*/يُدُّ اللَّهَ ile ilgili gelen nasları zâhirine göre tefsir edip Allah'ın iki eli olduğunu söyler. Şöyle ki;

İbn Useymîn, Kur'an âyetlerinde geçen “Allah'ın eli/يُدُّ اللَّهَ ve O'nun iki eli/يَدَاۥهُ”¹¹⁹⁹ ifadelerinin tefsirinde bu sayının ne üstünde ne de altında Allah'ın iki eli olduğunu belirtir. Allah'ın iki elinin olduğu hakikatine, Kur'an ve sünnetin delalet ettiği şekliyle tüm selevin icma ettiğini, ancak Allah'ın elinin mahlukatın eline benzemediğini söyler.¹²⁰⁰

İbn Useymîn Yâsîn süresindeki “ellerimizle yaptığımız/أَيْدِينَا”¹²⁰¹, “ellerimiz/أَيْدِينَا” şeklinde çoğul gelen lafız ile hakiki el kastedilmediğini, yapılan amelin ele izafe edildiğini belirtir. Yani âyet “ellerimizin yaptıkları” şeyler anlamına gelmektedir. Bunun gibi, “مَا مَنَعَكَ أَنْ”¹²⁰² âyetinde Allah, yaratılışı kendine izafe etmiştir. Fiilin ele izafe edildiği benzer durum “فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ”¹²⁰³ âyetinde de geçerlidir. Zira Arabin “el”i mutlak olarak bir

¹¹⁹⁵ Şûrâ 42/5.

¹¹⁹⁶ el-Mâtürîdî, **Te'vîlât**, C: IV, s.443-444; C: IX, s.101-102; C: X, s.197.

¹¹⁹⁷ Sâd 38/75; ez-Zümer 39/67; Yâsîn 36/71; el-Mâide 5/64.

¹¹⁹⁸ Fehd b. Abdîrahmân b. Süleymân er-Rûmî, **İtticâhâtü't-Tefsîr**, C: I, s.69.

¹¹⁹⁹ Mâide 5/64.

¹²⁰⁰ İbn Useymîn, **Tefsîr Tefsîru Mâide**, C: II, s.110; a.mlf., **Fethu Rabbi'l-Berîyye**, s.69-70.

¹²⁰¹ Yâsîn 36/71.

¹²⁰² Sâd 38/75.

¹²⁰³ Şûrâ 42/30.

işi yapan için kullanmıştır. Dolayısıyla müfessir bu tahlillerden sonra, Allah'ın elinin sadece iki olduğunu, bu sayının değişmeyeceğini ifade etmektedir.¹²⁰⁴

İbn Useymîn, Allah'a izafe edilen iki elin “hakiki” olduğunu iddia eder. Allah'ın iki elini “nimet” ile tefsir eden görüşleri reddeder. Ona göre nasları te'vil edenler iki türlü hata içindedirler. İlk neden, nasların zâhirinden bir delile dayanmadan dönmelerinden ileri gelir. İkinci neden, Allah'ın bildirmediği bir anlamı naslara yüklediklerinden ileri gelir.¹²⁰⁵

İbn Useymîn'e göre zâhirî anlamı verildiğinde temsil çağrıştırdığı iddia edilen lafızlar “O'na benzer hiçbir şey yoktur/لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ”¹²⁰⁶ âyetinin kapsamında değerlendirilir. Bu âyete göre Allah yaratılmışlardan hiçbir şeye benzemez. Bu nedenle, Allah'ın sıfatlarını mahlukata benzeten Müşebbihe reddolunur. Zümer 39/67'de geldiği üzere Allah'ın naslarda bildirdiği veçhi ile bu iki eliyle tutup aldığını söyler. Bunlara ilaveten Allah'ın iki elinin sağ mı sol mu şeklinde olduğu hususundaki tartışmalarda İbn Useymîn Allah için her iki elin sağ el olduğunu ifade eder.¹²⁰⁷

İbn Kesîr, Kur'an'da zâhirî anlamı teşbih çağrıştıran lafızları hakikat ve mecaz arasında bir denge kurarak anlamaktadır. Buna karşılık İbn Teymiyye'nin “Kur'a'da mecaz yoktur” ilkesiyle başlattığı akım doğrultusunda Kur'an'ı tefsir eden çağdaş Necdiyye ekolü sıfat lafızlarının zâhirî anlamlarını hakiki olarak anlamaktadır. Bu minvalde, İbn Kesîr ile Vehhâbiyye tefsir ekolü müntesiplerinin tefsir metodolojisinde karşılaştırılacak olan birkaç örnek yeterli olacaktır, kanaatindeyiz.

1. İbn Kesîr tefsirinde, *Allah'ın eli* lafzını, “Allah'ın onların yanında olması, söylediklerini işitmesi ve iç ve dışlarını bilmesi” şeklinde tefsir etmektedir.¹²⁰⁸ Şinkîti ise *Edvâü'l-Beyân*'ında Allah'ın “iki el” şeklinde sıfatının olduğunun kati burhanla sabit olduğunu, ancak iki elin keyfiyetinin bilinmediğini belirtmektedir.¹²⁰⁹

2. Kur'an'da “Bizim gözetimimizde gemiyi yap! /وَاصْنَعِ الْفُلَکَ بِأَعْيُنِنَا” âyetindeki *göz/bâ'ünînâ* lafzı¹²¹⁰ İbn Kesîr'in tefsirinde, “gözetimimiz altında” şeklinde tefsir edilirken;¹²¹¹ aynı lafız Necdiyye Selefî ekolünün önemli bir şahsiyeti olan İbn Useymîn'in tefsirinde “gözlerimiz/

¹²⁰⁴ İbn Useymîn, **Tefsîr Mâide**, C: II, s.115-117; a.mlf., **Tefsîru Yâsîn**, s.258-259.

¹²⁰⁵ İbn Useymîn, **Tefsîr Mâide**, C: II, s.117-118.

¹²⁰⁶ Şûrâ, 42/11.

¹²⁰⁷ İbn Useymîn, **Tefsîr Mâide**, C: II, s.117.

¹²⁰⁸ İbn Kesîr, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm**, C: VII, s.329-330.

¹²⁰⁹ Şinkîti, **Edvâü'l-Beyân**, C: VII, s.496.

¹²¹⁰ Hûd 37.

¹²¹¹ İbn Kesîr, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm**, C: IV, s.319.

”بَاعَيْنَا“den kastedilen anlamın “iki göz” olduğu beyan edilmektedir. Yani geminin yapılmasının bizim gözlemimiz altında, yani gözlerimizin bakışıyla birlikte olmasıdır, denilmektedir.¹²¹² Ayrıca İbn Useymîn, Allah’ın hakiki iki gözü olduğunu kabul etmenin bir inanç meselesi olduğunu belirtir. Hatta bu akîdesini “O’nun örtüsü nurdur. Eğer onu açacak olsaydı, yüzünün parıltıları, bakışının ulaştığı her şeyi yakardı”¹²¹³ şeklinde zâhirî anlamının Allah’a isnat edilmesinin imkânsız olduğu Hz. Peygamber’den gelen müteşâbih bir habere dayandırır.

Dolayısıyla her ne şekilde olursa olsun İbn Useymîn’in tefsir anlayışında Allah’ın elinin iki ve hakiki olduğu, cemi veya müfret lafızlarla gelen sözcüklerin başka anlamlara te’vil ve tefsir edildiği görülür.

I.2.4.2.4. Allah’ın İki Gözü Olduğunu Söylemesi

Selefiyye kelâmında Allah’ın iki gözünün olduğu savunulmaktadır. Onlar, Allah’ın isim ve sıfatlarını Kur’an ve sünnetle bildirildiği şekilde zâhirî anlamalarının dışına çıkmadan yorumlamayı tercih ederler. Bu bağlamda, İbn Useymîn de Allah’ın sıfatlarına Kur’an ve sünnette belirtildiği şekliyle yaklaşarak te’vile imkân vermeyen bir görüş benimser.

İbn Useymîn’e göre âyetlerde Allah’ izafe edilen “göz” âyetlerde müfred ve çoğul olarak gelmiştir. Tâhâ 39. âyette “وَلْيُصْنَعْ عَلَىٰ عَيْنِي / Benim gözetimimde yapman için” manasında “عَيْنِي” şeklinde tekil olarak; Kamer sûresi 14. âyet ve Tûr 48. âyette “بَاعَيْنَا” şeklinde çoğul olarak gelirken, göz lafzının âyetlerde tesniye (ikil) olarak gelmediği belirtilir. Ona göre Allah’ın hakiki olarak baktığı onun şanına layık olarak mahlukatın gözüne benzemeyen, “ilim” gibi lafızlarla te’vile imkân vermeyen iki gözü vardır. Allah’ın iki gözünün olması Kitap ve sünnetle sabittir.¹²¹⁴

İbn Useymîn, Allah’ın iki gözünün olmasının temelini, “إِنرَبَكُمْ لَيسَ بِأَعُورَ” / Muhakkak Rabbiniz tek gözlü değildir”¹²¹⁵ hadisine dayandırır.¹²¹⁶

İbn Useymîn, Allah’ın iki hakiki gözü olduğuna tüm selevin icma ettiğini ileri sürer ki, bu iddianın doğruluğun kabul edilmesi selev mezhebinin anlayışıyla çelişmektedir. Haddizatında selev-i sâlihînin böyle bir görüşü bulunmamaktadır.¹²¹⁷

¹²¹² İbn Useymîn, *Şerhu’l-Akîdeti’l-Vâsıtiyye*, C: I, s.317.

¹²¹³ Müslim, *Sahîh*, “îman” 79, (No.179)

¹²¹⁴ İbn Useymîn, *Fethu Rabbi’l-berıyye*, s.73.

¹²¹⁵ Buhârî, *Sahîh*, “Megâzî” 79 (No.4402).

¹²¹⁶ İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: I, s.445-446; a.mlf., *Fethu Rabbi’l-Berıyye*, s.71-72.

Âyetlerde ve hadislerde geçen “el”, “göz” gibi kelimelerin tekil veya çoğul gelmesini İbn Useymîn tefsirinde şöyle yorumlar: 1. Bu tür ifadelerin çoğul veya tekil oluşunun onların Allah’ın sıfatlarının genel ifadesine engel olmadığı şeklinde açıklar. Ona göre Allah lafzına muzaf olan müfred ifade, (örneğin: عَيْنُ اللَّهِ) umum ifade edip ikil ve cemi ifadeleri kapsar. 2. Ceminin en az iki olduğunu ileri süren yaklaşım dikkate alınır, bu durumda âyetlerde ikil veya çoğul gelmesi arasında bir fark olmadığı ifade edilir. Eğer meşhur olan görüşe göre ceminin en az sayısının “üç” olduğu görüşü kabul edilirse bu durumda, bu tür cemi gelen haberî sıfatların tazim ve münasebet için çoğul olarak geldiği anlaşılır. Çoğul olarak gelen bu ifadeler ile aslen sayı kastedilmemiş olur.¹²¹⁸

Zâhirî anlamı verildiğinde yaratılmışların özelliklerini taşıyan şer’î naslardaki bazı ifadeler Kur’an’ın Arap dilinde yaygın olarak kullanılan mecaz ve kinaye gibi belagat unsurlarına göre inmiş olmasından ileri gelmektedir. Bu tür lafızların Allah’tan tenzih edilemsi gerekir. Âyetlerde geçen “فَأَنَّا بِأَعْيُنِنَا” gibi ifadeler bu kabildendir.¹²¹⁹ Kur’an’daki bazı müteşâbih lafızların zâhirî anlamları deliller ya da karineler sebebiyle bu lafızların zâhirî anlamlarından dönülmesi gerekmektedir. Nitekim, bu tür lafızlar bu durumda müteşâbih kategorisinde değerlendirilir. Böylesi bir durumda, bir lafzın te’vil edilmesi, lafzın konuluş amacına göre belagatli dildeki kullanıma uygun bir anlamla kolaylıkla mümkün olabilir. Neticede, bu tür bir te’vil, kast edilen mananın güçlü bir zanla o olduğu kanaatini verebilir. O halde Kur’an’da geçen “eller” ve “gözler” gibi âyetler dildeki mecâzî kullanıma uygun te’vil edilir. Aksi takdirde lafzın zâhirî anlamına bağlı kalmak durumu daha da girift hale getirebilir.¹²²⁰

Kur’an âyetlerinde zâhirî anlamı verildiğinde Allah’ın şanına yakışmayan bir mana ortaya çıkacaksa bu mana Allah’a isnat edilmez. Zira Arap dili, dil özellikleri açısından çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. Bunlardan birisi de mecazlar ve kinayelerdir.¹²²¹ Söz gelimi, “Gemiye gözetimiz altında yap! وَأَصْنَعِ الْفُلَ بِأَعْيُنِنَا” âyetindeki “بِأَعْيُنِنَا” lafzı mecâzî bir anlamda bir kinaye olup “geminin yapımında eksiklik veya herhangi bir hatanın olmaması” demektir.¹²²² Diğer müteşâbih lafızlar da zâhirî anlamlarından dönülüp yine kelimenin Arap dilindeki mercur bir anlamına göre te’vil edilirler.

¹²¹⁷ İbn Useymîn, *Akîdetü Ehl-i’s-Sünne ve’l-Cemâa*, s.12.

¹²¹⁸ Bkz. *Fethu Rabbi’l-Beriyye*, s.73-74.

¹²¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, C: III, s.159.

¹²²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, C: III, s.167-168.

¹²²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, C: III, s.159.

¹²²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, C: XII, s.66.

1.2.4.2.5. Allah'ın Hakiki Yüzünün Olduğunu İddia Etmesi

İbn Useymîn “Siz ancak Allah'ın rızasını kazanmak için harcarsınız.”¹²²³ / وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ / وَجْهِ اللَّهِ âyetinin tefsirinde, Selefiyye'nin ikrar ettiği gibi Allah'ın yaratılmışların yüzüne benzemeyen azamet ve şerefle muttasıf hakiki yüzü olduğunu ifade eder.¹²²⁴ Ona göre Allah'ın yüzü tasnif olarak zâtî haberî sıfatlara dahildir. Bu tür zâtî haberî sıfatlar daima Allah ile muttasıftırlar. Ancak bu tür haberî sıfatların isim benzerlerinin bizim için azalar ve cüzler olduğunu belirtir.¹²²⁵ Teşbih çağrıştırdığı gerekçesiyle sıfatları te'vil edip “الوجه” lafzını sevap veya yön ile tefsir eden kelâm ekollerini ise reddeder ve lafzın zâhirine ve selefin icmasına aykırı olduğu için onların bu yaptıklarının çarpıtma olduğunu iddia eder. “Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır” (Rahmân 55/27) âyeti gereği veçhin sevap ve yön gibi kelimeler ile te'vil edilemeyeceğini ifade eder.¹²²⁶

“Nereye yönelirseniz Allah oradadır” (Bakara 2/115) âyetinde yer alan “وجه الله” lafzının tefsirinde selef ve halefin bu lafzın tefsirinde ihtilaf ettiğini, kiminin onun Allah'ın hakiki yüzünü kastettiğini, kiminin ise onu yön diye tefsir ettiğini söyledikten sonra kastedilenin Allah'ın “hakiki yüzü olduğunu”, yöneliş nereye olursa olsun Allah'ın orada olacağını iddia eder.¹²²⁷

Oysa Allah'a hakiki anlamada yüz isnat edilmesi Allah'ın mahlukata benzetilmiş olacağından bu yorum kabul edilemez. Çünkü, Arap dilinde “yüz” zâtı ifade etmek için de kullanılmaktadır. Yüzün zât yerine kullanılması, insanın en şerefli azasının olmasından ileri gelmektedir.¹²²⁸

1.2.4.2.6. Allah'ın Yeryüzüne Nüzulünü İspat Etmesi

Selefi doktrinde inanılması gereken temel akaid meselelerinden birisi olan Allah'ın yeryüzüne inişi (nüzulü) Kur'an'da yer almamakta, ancak hadislerde geçmektedir. Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan hadise göre¹²²⁹ Allahü Zülcelâl gecenin son çeyreğinde her gece dünya semasına indiği bildirilir. İtikadî meselelere konu olması açısından “nüzul hadisi” Selefiyye açısından meşhur bir hadistir. Hatta mütevatir derecesine çıktığını söyleyenler dahi

¹²²³ Bakara 2/272.

¹²²⁴ İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: III, s. 363.

¹²²⁵ İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: III, s.365.

¹²²⁶ İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: III, s.365.

¹²²⁷ İbn Useymîn, *Tefsîru Bakara*, C: II, s.13-14.

¹²²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c: I, s.674-675.

¹²²⁹ Bkz. Buhârî, *Sahîh*, “Tevhîd” 35(No.7494).

bulunmaktadır. Selefiyye açısından önemine binaen İbn Teymiyye müstakil bir eserde nüzul hadisini şerh etmiştir.¹²³⁰

İbn Useymîn, Allah Teâlâ'nın yeryüzüne inişinin (نزول) hakiki anlamda olduğunu iddia eder. Her ne kadar nüzulün bir yerden başka yere bir hareket çağrıştırdığını söylese de ona göre, hadiste bildirilen Allah'ın yeryüzüne inişini "hakiki olarak anlamaya bir mâni yoktur." Ona göre nüzul, Allah'ın fiilî sıfatıdır. İbn Useymîn, Allah'ın gerçek anlamda yüksekte olması gibi nüzulünün de aynı şekilde gerçek anlaşılacağını belirtir. Diğer yandan Allah'ın inişinin keyfiyetinin bilinemeyeceğini söyler. Ayrıca Selefiyye arasında Allah'ın yeryüzüne inmesi sonucu arşın boş kalıp kalmaması tartışmaları vardır. İbn Teymiyye'nin de tercih ettiği birinci görüşe göre nüzul esnasında arş boş kalmaz. Yani arşa istivâ ettiği halde yeryüzüne de nüzul eder. Bir diğer görüşe göre, bu konuda tevakkuf edilir. Üçüncü görüşe göre, arş boş kalır. İbn Useymîn, bu görüşler içinde tevakkuf etmeyi tercih eder.¹²³¹

Müfessir, Allah'ın yeryüzüne inmesinin Allah'ın fiilî sıfatlarından biri olduğunu belirtir. Allah'ın yeryüzüne inişinin, doğrudan Allah'ın varlığının gerçek manada inmesi olduğunu ifade eder. Çünkü alemin en fasih kişisi olan Hz. Peygamber, "ينزل ربنا" şeklinde Allah'ın yeryüzüne inişini bildirmiştir. Allah'ın yeryüzüne inmesini, "O'nun emrinin inmesi, rahmetinin inmesi veya bir meleğin inmesi" gibi yorumları kabul etmez. Bu tür yorumları, yanlış anlamalar olarak değerlendirir. Çünkü dayanağı olmayan bir yorumun geçersiz olduğunu belirtir. Bu tür yorumların kabul edilmemesi durumunda, Hz. Peygamber'in bilgisizlikle suçlanabileceğini açıklar.¹²³²

Allah'ın her gece dünya semasına inmesi O'nun zâtı itibariyle mahlukatın üstünde olması O'nun nüzulüne veya mahlukatla beraber olmasına bir mâni teşkil etmez. Allah c.c. yüksekte olduğu halde mahlukatla birlikte olur. Aynı şekilde kıyamet günü kulların arasında hüküm vermek için gelmesinde bir sakınca yoktur, çünkü O her şeyin üzerinde olduğu halde gelir. İbn Useymîn, bu ve benzeri meselelerde akla aykırı yorumların ortaya çıktığının farkındandır. Bunun için bu tür akla aykırı gibi görünen durumların mahlukat için geçerli olduğunu, ancak Yaratıcı söz konusu olduğunda "Allah'ın kendinden her haber verdiğinin hak olduğunu" söyler ve ashabın bu tür konularda soru sormadıklarına dikkat çeker.¹²³³

¹²³⁰ Bkz. İbn Teymiyye, **Şerhu Hadîsi'n-Nuzûl**, Beyrut, el-Mektebû'l-İslâmî, 1397/1977.

¹²³¹ İbn Useymîn, **Mecmû' Fetâvâ ve Resâil**, C:VIII, s.400-402, C: IX, s.10-11; a.mlf., **Şerhu'l-Akâidet'l-Vâsıtiyye**, C: I, s.100-101.

¹²³² Bkz. İbn Useymîn, **Mecmû' Fetâvâ ve Resâil**, C: I, s.203-219.

¹²³³ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.341-342; a.mlf., **Fethu Rabbi'l-Beriyye**, s.63-66.

Lakin, insanlara hidâyet için indirilen Kur'an ve onu açıklayan sünnet dil olarak insanların dikkatini çekmek ve soyut mefhumları somutlaştırmak için belagat vasıtalarından çeşitli anlatım tekniklerine yer vermiştir. Allah'ın gecenin son üçte birinde Allah'ın yeryüzüne ineceğini belirten hadis hakkında İbn Âşûr “Bu müteşâbihdir. O'nun inmesi kullarından razı olmasıdır” demektedir.¹²³⁴

1.2.4.2.7. Allah'a Hakiki Olarak Geliş İsnat Etmesi

İbn Useymîn, Allah hakkında şer'î naslarda geçen “gelme eylemini/الْإِنْيَانُ” Allah hakkında hakiki ve zâhirî anlamında tefsir eder. Kur'an'da Allah'ın gelmesiyle ilgili “*Onlar kıyamet gününde ancak, Allah'ın bulutlar içinde gelmesini beklemektedirler...*”¹²³⁵, “*Rabbin gelir ve melekler de saf saf gelir.*”¹²³⁶ şeklinde Allah'a sıfat olarak verilmesi imkânsız olan zâhirî anlamı verildiğinde teşbih çağrıştıran lafızları hakiki olarak Allah'a isnat etmektedir.

Allah Teâlâ'nın gelişinin zâti ve hakiki olduğunu, âyetin zâhirinden dönecek bir karinenin olmadığını, ancak Allah'ın gelişinin keyfiyetinin bilinmediğini iddia eder. Zâhirî anlamı teşbih ve tecsîme götürdüğü için Allah'ın gelmesini “emrinin gelmesi” olarak te'vil eden Ehl-i sünnet kelimcilerinin tefsir anlayışını tenkit eder. Üstelik Allah'ın kelamının anlaşılması ve delaleti açısından en belîğ ve en fasih kelim olduğunu ileri sürer.¹²³⁷

İbn Useymîn'in Allah'ın sıfatlarını yorumlama usulüne göre, Allah'a izafe edilen sıfatlarda; bir eylem şâyet bir harf-i cer ile Allah'a isnat ediliyorsa bu durumda anlaşılan o eylemdir. Eğer sıfatlarla ilgili eylemler kayıtsız olarak Allah'a isnat ediliyorsa bu durumda onların tefsiri zâhirî anlamlarına göre onları Allah'a izafe etmektir.¹²³⁸

İbn Useymîn, keyfiyetini Allah'ın bileceği şekilde gelmesinin aklen caiz olduğunu, hakiki olarak Allah'a gelme isnat edilmesinin teşbih çağrıştırmadığını iddia etmektedir. Üstelik bu yargısını Allah'ın sıfatlarını mahlukatın sıfatlarına benzetmektedir. Ona göre insanlar arasındaki fiziksel ve konum olarak geliş farklılıkları birbirinden farklı olması sebebiyle Allah'ın gelişine benzetilemez.¹²³⁹ Selefiyye'nin iddia ettiği gibi Allah'a hakiki bir geliş isnat

¹²³⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: XXIX, s.290.

¹²³⁵ Bakara 2/210.

¹²³⁶ Fecr 89/21-22.

¹²³⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.11-16.

¹²³⁸ İbn Useymîn, **Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye**, C: I, s.282.

¹²³⁹ İbn Useymîn, **Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye**, C: I, s.280-281.

edilmesi kabul edilemez. Zira bu yaklaşım Kur'an âyetlerine aykırı olup Ehl-i sünnet ve'l-cemâat müfessirlerine göre teşbih çağrıştırılmaktadır.

Gelme, zâtın bir yerden bir başka yere intikal etmesidir. Âyette bu geliş zâhirî olarak Allah'a isnat edilmiştir. Ancak bir yere gelmek, daha önce orada bulunmayanın oraya gelmesini gerektirir. Bu, gelmenin tam olabilmesi için hareket etmeyi veya genişlemeyi gerektirir. Neticede, bu hareket etme, cisim olmayı gerekli kılar ki Allah bundan münezzehtir. Bu durumda, aklî delile binaen lafzın zâhirinden dönülüp te'vil yöntemlerinden birisi ile lafzın te'vil edilmesi gerekli hale gelmiştir.¹²⁴⁰

Ehl-i sünnet müfessirlerinden cumhura göre bu ve diğer âyetlerdeki Allah'a izafe edilen gelme “Allah’ın emri/الله أمر ” veya “azabı/بأسه ” ya da mahzûf bir “getirilen şey/به المأتي ” olarak te'vil edilir. Zira güçlü bir karine olarak başka âyetlerde “*Ya da Rabbinin emrini mi bekliyorlar...*”¹²⁴¹ve “*Onlara azabımız geceleyin geliverdi...*”¹²⁴² şeklinde emrin ve azabın geleceğine işaret edilmiştir.¹²⁴³ Bu bağlamda âyette doğrudan Allah’ın bizzat gelmesi değil, Allah’ın emri veya azabının gelmesi gibi anlamlar kastedilmektedir.

1.2.4.2.8. Allah’a Bacak İsnat Etmesi

İbn Useymîn “*O gün paçalar sıvanır.*”¹²⁴⁴ âyetinde geçen *sâk/bacak* lafzının iki şekilde anlaşıldığını söyler. Birinci görüşe göre âyetteki bacadan anlaşılan “şiddet”tir. İkinci görüşe göre *sâk* lafzından anlaşılan “Allah’ın bacağı” ifadesidir. Ancak İbn Useymîn’in ileri sürdüğü ikinci tefsir şekli olan âyetten Allah’ın bacağının anlaşılması, teşbih çağrıştırdığı için zâhirî anlamıyla yorumlamaktan kaçınmak gerekir.

Nitekim müfessirlerin açıkladığına göre, âyetteki *sâk* kelimesi, İbn Useymîn’in “şiddet” şeklinde tefsir ettiği zorluk durumundan bir benzetmedir. Bu tür lafızlar Arap dilinde yaygın şekilde kullanılmaktadır. Hatta dilde “*كشفت الحرب عن ساقها*/savaş şiddetlendi” şeklinde kullanımlar yaygındır.¹²⁴⁵

¹²⁴⁰ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: II, s.284-285.

¹²⁴¹ Nahl 16/34.

¹²⁴² A'raf 7/4.

¹²⁴³ en-Nesefî, **Medârikü't-Tenzîl**, C: I, s.176.

¹²⁴⁴ Kalem 68/42.

¹²⁴⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: XXIX, s.96-97.

Ehl-i sünnet müfessirleri, bu lafızları Allah’a isnat etmezler. Âyette geçen “sâk” kelimesini “şiddet” şeklinde tefsir ederler. Burada “zorluk ve dehşet yerini ortaya çıkarmak” anlamı kastedilir.¹²⁴⁶

I.2.4.2.9. Allah’ın Maiyyet’inin Hakiki Olduğunu İddia Etmesi

İlk Selefîlerden klasik döneme, oradan çağdaş Selefîliğe değişmeyen tefsir anlayışına göre Allah’ın sıfatları Kur’an ve sünnette gelen Allah’ın isim ve sıfatlarının her birisi Allah hakkında ispat edilir ve onların tefsirinde zâhirî manalarının dışına çıkılmaz. Selefî akımın önemli çağdaş temsilcilerinden olan İbn Useymîn de aynı şekilde Allah’ın sıfatlarının tefsirinde onların zâhirî manalarının dışına çıkmamıştır.

İbn Useymîn’e göre Kur’an’da “*Şüphesiz Allah sabredenlerle beraberdir.*¹²⁴⁷ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ” âyetinde belirtildiği gibi, Kur’an’da Allah’ın kullarıyla beraber olduğunu ifade eden âyetlerde¹²⁴⁸ Allah’ın kulları ile beraber olması ifade edilmektedir. Ona göre bu âyetlerde, Allah’ın kullarıyla beraber olduğunun ispatı vardır. Ona göre Allah’ın kullarıyla beraber olması ifadesi hakiki anlamda anlaşılır. Allah’ın beraber olması izafe edildiği duruma göre değişir. Allah’ın hem semada oluşu ve hem de bizimle bulunuşunda bir zıtlık söz konusu değildir.^{1249 1250}

İbn Useymîn, Allah’ın hem semada oluşunu hem de kullarıyla birlikte oluşunun akıl dışı olmadığını üç şekilde şöyle ispatlar: 1. Allah, Hadîd suresinin 4. âyetinde hem arşa istivâ ettiğini hem de insanlarla beraber olduğunu bildirir. Bu hem O’nun yüce bir mekânda olduğunu hem de yarattığı mahlukatla birlikte olduğunu gösterir. 2. Bu tür bir farklı cinsler arasındaki birliktelik insanlar arasında da geçerlidir. Örneğin Araplar, “Ay bizimle beraber olduğu halde yürüyoruz.” derler. Eğer semada olan ay ile yeryüzünde olan insanların bir arada olabilmesi mümkünse bu durumda Yaratıcının farklı mekanlarda aynı anda bulunması son derece mümkündür. 3. Eğer yaratılmışlar hakkındaki farklı cinsler arasındaki bu tür birlikteliğin imkânsız olduğu düşünülse bile, bu Allah için geçerli değildir. Çünkü, Allah’ın mahlukatla bir araya gelmesi, yaratılmışların özelliklerine benzemez. Ona göre Allah’ın

¹²⁴⁶ Mâtürîdî, **Te’vîlât**, C: X, s.153.

¹²⁴⁷ Bakara 2/249.

¹²⁴⁸ Hadîd 57/4; Mücâdele 58/7; Nahl 16/128; Tâhâ 20/46; Tevbe 9/40 ve Nisâ 4/108.

¹²⁴⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.226, a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: II, s187.

¹²⁵⁰ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.226-227.

bizimle beraber olmasının bizim bulunduğumuz yerde olacağı anlamına gelmez. Tam aksine Allah'ın semada olduğu halde bizimle beraber olacağı şeklinde anlaşılır.¹²⁵¹

1.2.4.2.10. Allah'a Azîz, Sevmeye, Sevilme, Kızma ve İntikam Sıfatlarını İsnat Etmesi

İbn Useymîn'e göre “*Bil ki, Allah azizdir, hakîmdir.*”¹²⁵² âyetindeki “العزیز” ve “الحكيم” lafızları Allah'ın “azîz” ve “hâkîm” şeklinde iki isminin olduğunu ispatlamaktadır. Aynı şekilde bu isimlerin bir gereği olan العزة/izzet ve الحكمة/hikmet sıfatları vardır. Çünkü kurala göre her bir isim Allah'ın bir sıfatını gerekli kılar. İsimlerin “alem” ve “sıfat” özellikleri olduğu için onlardan birer sıfat elde edilir. Ancak sıfat ismi gerekli kılmaz. Bir diğer deyişle her sıfattan bir isim meydana gelmez.¹²⁵³

İbn Useymîn'e göre Allah'ın sevmeye ve sevilme şeklinde iki sıfatı vardır. Kur'an'da “*Allah sabredenleri sever.*”¹²⁵⁴ gibi ifadelerle Allah'ın çeşitli vasıflardaki kullarını sevdiği, buna karşı bazı vasıfları taşıyanları da sevmediği ifade edilmektedir. İbn Useymîn Allah'ın sevgisinden bahseden bu âyetleri delil göstererek mahabbet/المحبة'in Allah'ın meşietine taalluk eden bir fiilî sıfat olduğunu; rızâ, sevinç, gülme gibi bir sebebe bağlı olan bu tür sıfatların fiilî sıfat grubuna dâhil olduğunu açıklar.¹²⁵⁵

İbn Useymîn'in tefsir yaklaşımında Allah ile ilgili her türlü sevmeye, hoşnut olma lafızlarını gerçek manasıyla ifade edilir. Diğer yandan sıfatların hakikatini reddederek Allah'ın sevgisinden maksadın “sevap verme” veya “irâdetü'l-sevâp” diye tefsir eden Ehl-i kelâm'ın görüşleri reddedilir.¹²⁵⁶ Ne var ki, Ehl-i sünnet müfessirlerine göre, müteşâbih âyetlerdeki zâhiri anlamlar Allah'a hakiki sıfat olarak isnat edilemez. Bu bağlamda, Allah'ın sabredenlerle berâber olduğunu bildiren âyetler “Allah'ın yardım etmesi veya da'vete icabet etmesi” şeklinde te'vil edilir.¹²⁵⁷

Ona göre Allah'ın sevmesi O'nun için sabittir. Allah sever ve bu hakiki bir sevgidir. Ehl-i sünnetin bilenen kaidesine göre Allah'ın sıfatlarında nasları zâhirine göre icra etmek vaciptir

¹²⁵¹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s. 227; a.mlf., **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.187-189.; a.mlf., **Fethu Rabbi'l-Beriyye**, s.55-58.

¹²⁵² Bakara 2/260.

¹²⁵³ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: III, s.307.

¹²⁵⁴ Âl-i İmrân, 3/146.

¹²⁵⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.263.

¹²⁵⁶ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.263

¹²⁵⁷ Bkz. Kadî Beydâvî, **Envârü't-Tenzîl**, C: I, s.114; Krş. Neseî, **Medârik**, C: I, s.143.

ve Allah sever. Mâide sûresi 54. âyetinde ¹²⁵⁸ {يَقَوْمُ يُحِبُّهُمْ} وَيُحِبُّونَهُ zikredildiğine göre aynı zamanda Allah sevilir. Yani Allah Teâlâ kemal sıfatlarıyla sevilir. Allah'ın sevmesi ile ilgili Kur'an ve sünnette naslar mevcuttur. Hadiste "Allah'a en sevimli gelen amel vaktinde kılınan namazdır"¹²⁵⁹ buyurulmuştur.¹²⁶⁰

Selefiyye tefsir anlayışının bir gereği olarak İbn Useymîn tefsirinde, Allah'ın hakiki olarak "öfkeli olduğunu" ve "intikam" aldığını savunur. Ona göre Kur'an'da "*Allah'tan bir gazaba çarptırıldılar.*"¹²⁶¹ âyeti ile Âl-i İmrân sûresi 162. âyetinde geçen "öfke/الغضب" ifadesi ve aynı manadaki "kıзма/السخط" gibi lafızlar hakiki manasında alınıp Allah hakkında ispat edilir. Buna karşılık Allah'a kızmak sıfatının ispat edilmeyeceğini, O'nun bu lafızlarla ifadesinin intikam alma veya intikam alma iradesi olduğunu söyleyenlerin görüşlerini reddeder.¹²⁶²

İbn Useymîn'e göre Allah kendisine öfke sıfatını isnat etmiş olduğundan dolayı ona öyle inanılması gerektiğini belirtir. Ona göre Allah'ın kendisi hakkında bildirdiği sıfatların hepsinin bir kategoride değerlendirilmesi gerekir ve teşbihe düşmeden bu sıfatlar Allah'a isnat edilir. Öte yandan intikam almak maksadıyla insanlarda fizyolojik olarak meydana gelen kıзма hadisesinin Allah hakkında aynısının düşünülmesi gerekmez. Çünkü Yaratıcı ve mahlukatın zatlari hakkında bariz fark olduğu gibi kızmaları da birbirlerinden farklıdır. Yalnızca kızmanın keyfiyeti bilinmez. İbn Useymîn, "Allah'ın kızması" ile ilgili görüşlerini bu şekilde belirtmek suretiyle Selefiyye'nin sıfat anlayışının altını çizerek savunur.¹²⁶³

Allah'ı inkâr edenlerin karışılacağı kötü sonuçlarla ilgili beyanlarda bulunan Fâtır 35/39'te yer alan âyetteki "مَقْتًا" lafzını İbn Useymîn, عَضَبًا şeklinde tefsir eder. Bundan başka Sâff 37/2-3; Gâfir 40/10'da yer alan kıзма/الْبُغْضُ sıfatını ve kızmayı ifade eden sıfatları Allah hakkında ispat eder. İbn Useymîn'in ifade ettiğine göre Selefiyye akaidine göre Allah'ın meşietine bağlı olan sıfatların fiilî sıfat olduğunu beyan eden kaideye göre, *makten* sıfatı da Allah'ın meşietine taalluk eden bir sıfattır. Bu nedenle, *makten* sıfatı fiili sıfatlardan kabul edilir.¹²⁶⁴

¹²⁵⁸ Mâide 5/54.

¹²⁵⁹ Buhârî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim b. el-Muğîra el-Ca'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Komisyon, Bulak/Mısır, (es-Sultâniyye Baskısı) Matbaati'l-kübrâ el-emîriyye, 1411. "Mevâkitü's-salâh" 5(527), "Edep" 1(No. 5970)

¹²⁶⁰ İbn Useymîn, *Tefsîru Mâide*, C: II, s.123-124; a.mlf., *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: II, s.226, 274, 374; a.mlf., *Tefsîru Maide*, C: II, s.123-124.

¹²⁶¹ Âl-i İmrân 3/112.

¹²⁶² İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: II, s.396.

¹²⁶³ İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: II, s.71-73.

¹²⁶⁴ İbn Useymîn, *Tefsîru Fâtır*, s.274-275.

1.2.4.2.11. Rahman ve Rahîm'in, Allah'ın İki İsmi Olduğunu Söylemesi

İbn Useymîn'e göre “Allah çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir.”¹²⁶⁵ âyetine geçen “çok bağışlayıcı/عَفُورٌ” lafzı Allah'ın isimlerinden bir isim kabul edilip Allah'a izafe edilir. Ona göre bir isim olan “الغفور” lafzıyla ilgili olarak üç duruma iman edilmelidir:

1. *Gafûr* lafzının Allah'ın bir ismi olduğuna iman etmek gerekir. (الغفور)
2. Onun gereği olan sıfata iman etmek gerekir. (المغفرة)
3. Bu sıfat gereği Allah'ın bağışladığına inanmak gerekir.

İbn Useymîn'e göre “الرحيم” ismi de aynı şekilde “nimet ve ihsanı gerekli kılan rahmet sahibi olma” manasında bir isimdir. *Gafûr* isminin taşıdığı hükümler bu *Rahîm* ismi için de geçerlidir. İhsanda bulunma ve nimet verme *rahmet* değildir. İbn Useymîn *Rahîm*'in, şefkat, merhamet/esneklik, bir duruma teslim olma gibi manaları olduğu için bunu Allah'a izafe etmeyen ihsan veya irâdetü'l-ihsân diye tefsir eden Eş'arîler'i eleştirir. Rahmetteki bu tür eksiklikler ile ancak beşerin muttasıf olabileceğini, Allah için söz konusu olduğunda bir noksanlık ifade etmeyeceğini, çünkü O'nun mahza kemal ile muttasıf olduğunu, diğer yandan merhamet ve şefkatin sert olma durumuna göre "إن رحمتي سبقت غضبي" hadisininden geçtiği üzere övülen bir durum olduğunu belirtir.¹²⁶⁶

Tefsirinde edindiği metoda göre karşıt görüşlere karşı mutedil bir ilmi üslup kullanan İbn Useymîn, Allah'a rahmet sıfatını izafe etmeyip onu nimet/الإنعام veya nimet verme/إرادة الإنعام ile te'vil eden, bununla birlikte Allah'ın “irade” sıfatını ispat eden Eş'arîlerin rahmet kavramının manasını çarpıttıklarını iddia eder.¹²⁶⁷

İbn Useymîn tefsirinde, Allah'ın rahmetini umumî ve hususî olmak üzere ikiye ayırır. Umumi olması, bütün mahlukata şamil olurken ahiret hayatını kapsamaz. Sadece ahiretle ilgili Allah'ın mümin ve kafirlere karşı adaletli oluşunu kapsar. Allah'ın bağışlayıcı ve rahmet sahibi olduğunu söyleyen Kehf 18/58'deki rahmet aynı şekilde umumidir. Diğer yandan rahmet sıfatındaki husus ise, bu rahmetin yalnızca müminlere has olmasıdır ki, bu rahmet dünya ve ahiret olmak üzere iki alemde de geçerlidir. Allah'ın rahmetinin müminlere olduğunu bildiren Ahzâb 33/43 ise hususî rahmeti ifade eder.¹²⁶⁸

¹²⁶⁵ Âl-i İmrân 3/129.

¹²⁶⁶ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II. s.151-152.

¹²⁶⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.226.

¹²⁶⁸ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: I, s.196.

Neticede İbn Useymîn, Allah'ın isimlerinden birisi kabul ettiği *rahmetin* yapısında taşıdığı esneklik, şefkat ve acıma manaları gereği Allah'a izafe etmeyip, bu sıfatı ihsan ve inam gibi manalarla te'vil eden görüşler reddeder. Çünkü acıma, merhamet etme, şefkat etme gibi manaların ancak beşer mahlukat için bir noksanlık olabileceğini, yaratıcı olan Allah hakkında bunların bir noksanlık oluşturmayacağını, Allah'ın rahmetinde teslimiyet olmayacağını söyler.

İbn Useym'in'e göre Âl-i İmrân sûresi 68. âyetinde “وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ” ifade edildiğine göre Allah'ın velâyeti O'nun hakkında ispat edilir. Müfessirin metafizik anlayışının bir etkisi olarak velâyet de umumi ve hususi olmak üzere ikiye ayrılır. Allah'ın müminlerin velisi olduğunu, kafirlerin velililerinin ise şeytanlar olduğunu söyleyen Bakara sûrei 257. âyetteki velâyet/اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا müminlere hastır. Diğer yandan insanların vefatından sonra onların gerçek Mevlalarına döndürüleceklerini belirten En'âm sûresi 61 ve 62. âyetler ise kafirleri de kapsayan umumi velâyete örnektir. Müfessirin anlayışında umumi velâyet kâinatta ve idaredeki tasarruftur. Hususi velâyet ise velâyeti altına alınana zoru kolay kılmak, zorluktan uzak tutmaktır.¹²⁶⁹

1.2.4.2.12. Allah'a Razi Olma, Kahhâr ve Haya Sıfatlarını İsnat Etmesi

Razı olma sıfatı: Allah-ü Zülcelâl Allah'ın rızasına tabi olan kişi ile Allah'ın gazabına uğrayanlar ile bir olmayacağını haber vermektedir. İbn Useymîn'e göre, Âl-i İmrân sûresi 162. âyetinde¹²⁷⁰ ifade edilen “Allah'ın rızası/رِضْوَانُ اللَّهِ” Selefiyye'nin temel kaidelerden birisi olan “Allah'ın kendine izafe ettiği her sıfatı inanmak ve onunla Allah'ı nitelemek gerekir” anlayışına göre Allah hakkında ispat olunur. İbn Useymîn, rızanın bir sebebe dayanması neticesinde olduğunu ve bu nedenle fiili bir sıfat olduğunu ifade eder. Çünkü, “sebebe dayanan her bir sıfat, fiilî sıfat grubunda yer alır. Diğer yandan Allah'a bur tür sıfatları isnat etmeyip Allah'ın razı olmasını “sevap vermesi” veya “sevap verme iradesi” ile tefsir eden karşıt görüşleri eleştirir.¹²⁷¹

Ehl-i kelâm'a göre, Allah'ın râzı olması gerçek anlamda değil, kullarına sevap lütfetmesi şeklinde, kulların râzı olması ise, kulların Allah'ın kendilerine verdiği dini ve dünyevi nimetlere olan memnuniyetini dile getirir.¹²⁷²

¹²⁶⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.393,395.

¹²⁷⁰ Âl-i İmrân 3/162.

¹²⁷¹ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: II, s.395-396.

¹²⁷² en-Nesefî, **Medârik**, C: I, s.705.

Kahhâr sıfatı: İbn Useymîn, “O kullarının üstünde mutlak hâkimdir.”¹²⁷³ âyeti gereği Allah’ın “kahredici/القاهر” ve aynı anlamda bir diğer kelime olan “kakhhâr/القَهَّار” (Gâfir 40/16) ismi Allah hakkında ispat olunduğunu ifade eder. Ona göre, bu isimden kaynaklanan sıfat, el-kahr/القهر şeklinde gelir. Onun yaklaşımına göre, Allah’ın isimleri bir veya daha fazla manaya gelebilir. Bu yönüyle, isimler hem isim ve hem de sıfat olarak kabul edilirler. Yani isimler zâta taalluk etmeleri bakımından isim, manaya delalet etmesi açısından sıfatlardır.¹²⁷⁴ Oysa Ehl-i sünnet müfessirlerine göre kakhhâr lefzı Allah’ın hakiki bir sıfatı olamaz. Onlara göre, bu lafızlar, somut ve hissi olarak anlaşılmaz. Allah’ın kakhhâr olduğunu ifade eden bu âyet vb. mecaz ifadelerdir. Buna göre, âyet, Allah’ın mutlak kudreti, hikmeti ve kulları üzerindeki hâkimiyeti vurgulanmaktadır.¹²⁷⁵

Haya sıfatı: Selefiyye tefsir metodolojisinin Kur’an’da geçen Allah’ın sıfatlarını zâhirine göre yorumlanmasının bir sonucu olarak Kur’an’da var olan her sıfatı Allah hakkında ispat eden İbn Useymîn, aynı şekilde Allah’ın haya etmesini hakiki olarak algılar ve ilgili âyetleri bu doğrultuda tefsir eder. Ona göre “Allah herhangi bir misal vermekten haya etmez.”¹²⁷⁶ âyetinde Allah’ın haya ettiğinin delili vardır. Diğer yandan sünnette açık bir şekilde Allah’ın haya ettiği bildirilmiştir.¹²⁷⁷ Ona göre, Allah hakkında sabit olan haya kulların haya etmesine benzemez. Çünkü kulların hayasında acziyet, kendini ifade edememe ve haya edinilen şeye mukabil bir şey yapamama durumu olduğundan bu davranış onlar için kusur ve eksiklik olur.¹²⁷⁸ Ancak, âyet bu yaklaşım ile tefsir edilemez.

Ehl-i kelâm’ın tefsir yaklaşımına göre, “haya” kavramı, insanın dışarıdan gelebilecek etki ve tepkilere göre korkarak kendini değişik bir duruma hissetmesi anlamına gelir. Ancak, Allah’ın mutlak kudretinin ve bilgisinin böyle bir değişime uğraması söz konusu değildir. Yani Allah için utanç ve değişim mümkün olamayacağı için bu özellikler Allah’a sıfat olarak verilemez. Âyette bir benzetme olarak “sivrisinek” gibi küçük ve önemsiz bir varlığın Allah tarafından örnek verilmesi, insanların bazı şeylere karşı duyduğu utancı vurgular.¹²⁷⁹

¹²⁷³ En’âm 6/18.

¹²⁷⁴ İbn Useymîn, **Tefsîru En’âm**, s.92.

¹²⁷⁵ en-Nesefî, **Medârik**, C: I, s.495.

¹²⁷⁶ Bakara 2/26; Tirmizî, **Sünen**, C: V, s.556 (No.3556).

¹²⁷⁷ Ebû Dâvûd, **Sünen**, C: II, s.78 (No.1488).

¹²⁷⁸ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.98.

¹²⁷⁹ en-Nesefî, **Medârik**, C: I, s.71-72.

Münafıkların Müslümanlara karşı alaycı tutumlarına karşı Allah'ın onlarla alay ettiğinin bildirildiği Bakara sûresi 15. âyetinde¹²⁸⁰ Allah'ın bu müstehzilere karşı alay etmesinin O'nun kemali, kuvveti ve onlara karşı vermekten aciz olmaması sebebiyle müstehzilere karşı kemal sıfatlarından birisi olduğu şeklinde tefsir edilir.¹²⁸¹

İbn Useymîn'e göre Allah Teâlâ'nın tuzak kuranlara karşı kendisinin de tuzak kurduğunu bildiren Târik sûresi 16. âyetindeki “وَأَكِيدُ كَيْدًا” lafzı zâhirî anlamı üzerine tefsir edilmektedir. İbn Useymîn, tuzak kurma kavramında olduğu gibi bu tür sıfatları Allah'a mutlak ispat etmek yerine mütekâbiliyet kurallarına göre açıklar. Manasında noksanlık barındıran bu tür sıfatları, Allah'ın kendisine tuzak kuranlara karşı, gücü ve kudreti sayesinde onlara karşılık verebilecek bir sıfat olarak telakki edilir. Ona göre, Allah'ın tuzak kurması “أَيُّ أَعْظَمَ مِنْهُ كَيْدًا” şeklinde anlaşılır. Ne var ki, ifade edilen âyetlerde Allah'ın tuzak kurması gerçek olarak Allah'a izafe edilemez. Bu tür müteşâbih lafızların Allah'a hakîki sıfatlar gibi verilmesi caiz değildir. Âyetinde asıl kastedilen Allah'ın yapılan amellere mukabili ile karşılık vermesidir.¹²⁸²

Diğer yandan, İbn Useymîn, Saffât sûresi 12. âyetinde “*Hayır! Sen onların haline şaştın, onlarsa alay ediyorlar.*”¹²⁸³ âyetinde kıraat-i seb'â ile sabit olan {بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ} ifadesini kelâmî açıdan yorumlar. Ona göre bu âyetinde ve hadiste belirtildiği¹²⁸⁴ üzere “Allah'ın hayret etmesi” de O'nun hakkında ispat edilir.¹²⁸⁵

I.2.4.3. Allah'ın Sıfatlarını Belli Gruplara Ayırarak Tahlil Etmesi

Selefi akaidinde Allah'ın isim ve sıfatları çağrıştırdıkları anlam veya anlamlara bağlı olarak pek çok tasnife tabi tutulur. İbn Useymîn'in tefsir yaklaşımında Allah'ın sıfatlarını çeşitli gruplara göre sınıflandırması şu şekildedir:

A- *Sıfatları mükemmellik açısından tasnif etmesi*

I- Kemaliyetle beraber noksanlık içeren sıfatlar: Kemal durumunu ifade eden bu tür sıfatlardır ki, bazen onlarda nâkısılık olabilir. Eğer bir sıfattan noksanlık var ise Allah Teâlâ onunla isimlendirilmez. Fakat bu Allah'ın bir sıfatı olabilir. Söz gelimi “mütekellim” ve

¹²⁸⁰ Bakara 2/15.

¹²⁸¹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.57.

¹²⁸² en-Nesefî, **Medârik**, C: III, s.629.

¹²⁸³ Saffât 37/12.

¹²⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, **Müsned.**, C: VII, s.61 (No.3949), C: XIII, s.388 (No.8013)

¹²⁸⁵ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.267.

“mürîd” Allah’ın birer ismi değil, ancak bir sıfatı olabilirler ve nitekim “Allah mütekkellimdir” denilebilir. Selefiyye tefsir anlayışına göre bu tür sıfatların Allah’a isim olarak verilmemesinin sebebi bunların hayra/şerre, doğruluğa/yalana, adalete/zulme imkân veriyor olmasından ileri gelir.

II- Mutlak olarak kemal olan sıfatlar: Bunlar rahmân, rahîm, semî‘, besîr gibi sıfatlar olup bunlarla Allah isimlendirilir. Bunlar aynı zamanda sıfatları da içerirler.

III- Mutlak olarak kemaliyet içermeyen sıfatlar: Selefiyye’de bu tür sıfatlar sınırlı olarak Allah hakkında ispat edilir. Hıyanet etme/الخداع , plan kurma/المكر , alay etme/الاستهزاء , tuzak kurma/الاستهزاء sıfatları Allah hakkında mutlak olarak isnat edilmez, yani mutlak manada “Allah tuzak kurar” denilmez. Fakat O’nun bir peygamberine tuzak kurulduğunda bu tuzağa karşılık O da tuzak kurar.¹²⁸⁶

IV- Mutlak olarak noksanlık içeren sıfatlar: Selefiyye teolojisinde aciz olmak/العاجز , zayıf olmak/الضعيف , tek gözlü olmak/الأعور gibi sıfatlar yapılarında taşıdıkları ayıplar sebebiyle bunlarla Allah tavsif edilmez.¹²⁸⁷

B- Sıfatları fiilî, zâtî ve haberî şeklinde üç kısma ayırması:

I- Zâtî sıfatlar: Selefiyye tefsirinde zâtî sıfatlar Allah’ın zâtından ayrılmayan Onunla daima muttasıf olan hayat, ilim, kudret, sem‘, basar, izzet, ulûv, celâl, azamet ve hikmet gibi sıfatlardır.

II- Fiilî sıfatlar: Selefî doktrininde fiilî sıfatlar Allah Teâlâ’nın meşietî ile ilgili olan ve isterse yaptığı ve isterse yapmadığı sevmek, hoş görmemek, razı olmak, kızmak, gülmek, arşa istivâ etmesi, kıyamet günü gelmesi, gecenin bir bölümünde yeryüzüne inmesi gibi sıfatlardır. Müfessire göre, fiilî sıfatlar türlerinde ve tekilliklerinde hâdistirler.¹²⁸⁸ Söz gelimi istivâ ancak arşın yaratılmasından sonra gerçekleşmiştir veya dünya semasına nüzul ancak gökyüzünün yaratılmasından sonra meydana gelmiştir.¹²⁸⁹

III- Haberî sıfatlar: Bunlar bir benzerlerinin bizim için azalar olduğu/هي التي نظير مُسَمَّاهَا , el, göz, bacak ve parmak gibi sıfatlardır. Yalnız bunlar Allah hakkında bir organ olduğu söylenmez. Sadece bizim için birer organdırılar. Mahlukata benzemesi açısından bundan dolayı haberî sıfatların tanımlanmasında لانا نظير مُسَمَّاهَا أَجْزَاءُ kullanılması

¹²⁸⁶ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.55.; a.mlf., **el-Kavâidü’l-Müslâ**, s.18-29.

¹²⁸⁷ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: I, s.55-57.

¹²⁸⁸ Müfessirin ifadesi şu şekildedir: “هي صفات حادثة في نوعها وأحادها”

¹²⁸⁹ İbn Useymîn, **Mecmû‘u Fetâvâ ve Resâil**, C: I, s.124-125.

tercih edilir. Bundan başka bu sıfatlar ehl-i t'atîlin yaptığı gibi manevi sıfatlardan sayılmaz.¹²⁹⁰ Diğer yandan iki el, iki göz, yüz gibi haberi sıfatlar zât ile mülazim oldukları için zâtî sıfatların grubuna dahildir. Zâtî sıfatlar ayrıca manevî sıfatlardır.¹²⁹¹

IV- Zâtî ve fiili sıfatlar: Bu tür sıfatlar Allah ile daima muttasıf olup O'nun zâtı ile kaimdir. Yalnız tekilliğine bakıldığında Allah'ın meşietiyile ilgili olduğu, ancak zâtıyla kaim olmadığı görülür. Bunun misali de kelâmullahtır. Bir yandan O kelâmî ile ezelden ebede mütekellim, diğer yandan meşieti ile dilediği zaman konuşması açısından fiilî sıfatlar grubuna dahildir.¹²⁹²

C- *Allah'a izafesi açısından sıfatları taksim etmesi*

I- Subûfî Sıfatlar: Bunlar Allah'ın kendisinde ispat ettiği hayat ve ilim gibi sıfatlardır.

II- Selbî Sıfatlar: Allah'ın kendisinden nefyettiği zulüm ve yorgunluk gibi sıfatlardır.¹²⁹³

D- *Sıfatları süreklilik ve hâdis olması açısından ikiye ayırması*

I-Dâimî sıfatlar: Allah'ın sürekli muttasıf olduğu ilim, kudret ve hayat gibi sıfatlardır.

II-Hâdis sıfatlar: Allah'ın meşietiyile ilgili olan ve dilediği zaman yaptığı, dilediğinde yapmadığı sıfatlardır. Yer yüzüne nüzulü böyledir.¹²⁹⁴

I.2.4.4. Kulun Fiillerini Yorumlaması

Muhammed b. Sâlih el-Useymîn dilediği zaman ve dilediği şekilde yaptığı Allah'ın fiillerini O'nun hakkında ispat eder. Müfessir, *كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ*/Dedi ki; Allah dilediğini yapar¹²⁹⁵; *لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ* / O yaptığından sorulmaz, onlar sorulurlar¹²⁹⁶ âyetlerinden hareketle Allah'ın kendine ve başkalarına taalluk eden “ihtiyârî” fiilleri olduğunu söylemektedir.

Müfessir “Allah'ın fiilleriyle ilgili gerçekleşen her şeyin ancak Onun seçmesi/ *ولا شيء يقع* *من أفعال الله إلا باختياره* ile olduğunu, istivâ, nüzul, gülme, sevincin Onun zâtına taalluk ettiğini, ancak yaratılmışlara da taalluk eden fiillerinin bulunduğunu, Ehl-i sünnet'in her iki fiil türünü Allah hakkında ispat ettiğinin altını çizer.¹²⁹⁷

¹²⁹⁰ İbn Useymîn, *Tefsîru Fâtır*, s.275.

¹²⁹¹ İbn Useymîn, *Mecmû'u Fetâvâ ve Resâil*, C: I, s.124.

¹²⁹² İbn Useymîn, *Mecmû'u Fetâvâ ve Resâil*, C: I, s.125.

¹²⁹³ İbn Useymîn, *Mecmû'u Fetâvâ ve Resâil*, C : IV, s.263.

¹²⁹⁴ İbn Useymîn, *Mecmû'u Fetâvâ ve Resâil*, C : IV, s.263.

¹²⁹⁵ Âl-i İmrân 3/41.

¹²⁹⁶ Enbiyâ 21/23.

¹²⁹⁷ İbn Useymîn, *Tefsîru Âl-i İmrân*, C: I, s.251.

Bunun karşısında fiillerin hâdis olduğu, hâdis bir fiilin ancak hâdis varlıklar ile gerçekleştiğini, Dolayısıyla Allah'ın fiil sıfatının olmadığını, yani Allah'ın arşa istivâ etme, nüzul, konuşma, gülme, sevinme, hayret etme gibi sıfatlarının olmadığını söyleyen Eş'arî ve Mu'tezile'ye karşı şöyle reddiyede bulunur:

1. Allah'ın fiilî sıfatlarının reddedilmesi âyetlere aykırıdır.
2. Allah'ın fiilî sıfatların hâdis olmaları ile ilintili kılınması asılsız bir iddiadır. Çünkü, hâdisler evvelinde hiçbir şeyin olmadığı ilkler olabilirler.
3. Cenâb-ı Allah'ın dilediğini gerçekleştirmesi O'nun ve sıfatlarının kemalindendir. Çünkü bir şey yapmayan ya bilmiyor ya da irade sahibi değil ya da acizdir ki bunlar Allah hakkında mümtendir.¹²⁹⁸

İbn Useymîn kulların fiillerinin yaratılmış olduğunu savunur. Anlaşılan odur ki, Allah kulun fiillerini yaratır. Kula kesp edip amel etmek, Allah'a ise onu takdir edip yaratmak nispet edilir.

İbn Useymîn tefsirinde ontoloji ile ilgili âyetler geldikçe kelâmî mesele ve tartışmalara yoğunlaşmış, diğer fırka ve mezheplerin kelâmî görüşlerini değerlendirmiş ve onları İbn Teymiyye'den sonra kurumsallaşan Selefiyye öğretisine göre reddetmiştir (Maide 2/5).

“Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir. / وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ.”¹²⁹⁹; “Artık kim onu, işittikten sonra değiştirirse.../ فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ”¹³⁰⁰; “Biz onu onlara müsahhar kıldık. / وَذَلَّلْنَاهَا”¹³⁰¹ âyetlerinde olduğu gibi Allah ile kullar arasındaki bu tür âyetlerin tefsirinde kulların fiilleriyle ilgili şu görüşlere varmıştır:

Kulun fiillerini seçme hürriyetinin ve iradesinin olmadığını, kulun fiillerini yapmaya mecbur olduğunu, kulun “rüzgârın önünde yaprak gibi olduğunu” söyleyen Cebriyye'nin görüşleri nakil ve akıl açısından geçersiz bulunup reddedilir. Eğer Cebriyye'nin dediği gibi kulun hiçbir iradesi olmaz ise o takdirde emir, nehiy, sevap ve cezadaki hikmet boşa çıkmış olur.¹³⁰²

Cebriyye'ye karşılık Allah'ın kulun fiillerine müdahil olmadığını, kulun fiillerinin Allah'ın meşietine, takdirine, yaratmasına bağlı olmadığını ve kulun fiillerini seçmede tamamen hür

¹²⁹⁸ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.252.

¹²⁹⁹ Bakara 2/49.

¹³⁰⁰ Bakara 2/181.

¹³⁰¹ Yâsîn 36/72.

¹³⁰² İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.152, 311.

olduğunu hatta daha da ileri gidip Allah'ın kulların yaptıklarını hiç bilmediğini, kul bir fiili yaptığında Allah'ın onu o anda bildiğini veya işittiğini söyleyen Mu'ezile'nin görüşleri nakil ve akıl cihetinden aynı şekilde reddedilir.¹³⁰³

Neticede İbn Useymîn'e göre, Bakara sûresi 181. âyeti "فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ" Allah'ın kudretini ispatta ifrata giden ve kulların fiillerinde tefrite düşen Cebriyye ile Allah'ın kulun fiillerinde ifrata düşüp, Allah'ın ilmi ve iradesinde tefrite düşen Kaderiyye'ye karşı bir reddiyedir.¹³⁰⁴

"يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ" /Onu dilediğine verir"¹³⁰⁵ âyetinden anlaşılan tefsire göre Allah hakkında ihtiyarî fiilleri yaptığı ispat olunur ve Allah meşietine taalluk eden fiillerin sıfatı ile nitelenir. Çünkü bu âyetteki vermek iradeye bağlı bir eylemdir. Dolayısıyla Allah'ın iradesine bağlı istivâ etmesinin, nüzulünün söz konusu olmadığını, bütün sıfatların ezelî olduğunu, sonradan hâdis bir sıfatı olmasının ancak hâdis varlıklar için mümkün olabileceğini söyleyenlerin görüşleri reddolunur.¹³⁰⁶

Ancak kulun fiillerini Allah'ın yarattığını belirtir. "فَأَنْقَذَكُمْ" /Allah sizi kurtardı"¹³⁰⁷ âyeti Allah'ın kullarının fiillerini yarattığına delildir. Mamafih Allah hem kulları hem onların amellerini yaratıcısıdır. "وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ" /Allah sizi ve yaptıklarınızı yaratandır"¹³⁰⁸ âyetine göre "ما" ifadesinin mastar ya da ism-i mevsûl olmasına bakılmaksızın anlaşılması gereken mana Allah'ın kulların amellerini yarattığıdır.¹³⁰⁹

I.2.4.5. Kader Kavramını Tartışması

Allah Teâlâ'nın ezeldeki ilmi ve kullarının imtihanı meselesinde İbn Useymîn Bakara suresi 143. âyette "...bilelim diye/لِنَعْلَمَ" ibaresinde yer alan لنعلم kesitini "ilm-i zuhûr" ve "karşılık verilmesini gerektiren ilim" şeklinde iki ayrı mana ile tefsir eder. Çünkü, kader konusunda "Allah Teâlâ'nın ezeldeki ilminin kişinin imtihan oluncaya kadar herhangi bir şekilde onun hakkında bir yaptırıma sebep olmayacağını" söyler. Allah Zülcelal'in bir şeyin vuku bulmadan önceki bilgisi ile, bu şeyin vuku bulmasından sonraki bilgisi arasında fark olduğunu, öncesinde O'nun bir şeyi olacak şeklinde bildiğini belirtir. Diğer yandan "bilelim

¹³⁰³ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.152, 311-312.

¹³⁰⁴ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s, 312; a.mlf., **Tefsîru Yâsîn**, s.273-275.

¹³⁰⁵ Âl-i İmrân 3/73.

¹³⁰⁶ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.416-417.

¹³⁰⁷ Âl-i İmrân 3/103.

¹³⁰⁸ Saffât 37/96.

¹³⁰⁹ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.605.

diye/لنعلم/” kesatine bazılarının mazi manası verip “لَعَلِمْنَا /lealimnâ” biz onu bildik” diye tefsir eden yaklaşımını zayıf bulur.¹³¹⁰

Kulun fiilleri hakkında Cebriyye ve Mu‘tezile’ye karşı, kulun fiillerinde seçme hürriyetinin bulunduğunu, aynı zamanda Allah’ın dilemesi ile ilgili olduğu, kul bir şeyi yapmak istediğinde Allah’ın onu dileyeceği ve onu yaratacağı, bunun karşısında Allah’ın dilemediği hiçbir şeyin Allah’ın mülkünde gerçekleşmeyeceği, olan her şeyin Allah’ın iradesi ve O’nun tarafından yaratılmış olduğunu söyleyen Ehl-i sünnet ve’l-cemaat’in görüşünü savunur.¹³¹¹

Çünkü müfessirin nazarında insan Allah tarafından yaratılmıştır. O halde “insanın fiilleri” samimi kararlılık ve istitat/قدرة olmak üzere iki unsura dayanır. Zaten insandaki kararlılığı ve istidat kabiliyetini yaratan Allah’tır. Diğer yandan insan her haliyle mahluktur.¹³¹²

1.2.4.6. Allah’ın Sıfatlarının Teceddüt Ettiğini İddia Etmesi

Çeşitli devirlerde farklı ivmeler seyreden Selefîzmin akaid doktrini İbn Teymiyye ile başka bir boyut kazanmıştır. İbn Teymiyye, Allah’ın sıfatlarını hâdis varlıklara taalluk edip etmemeleri açısından tasnif edip ikiye ayırmıştır. Buna göre, bazı sıfatların hâdis varlıklar ile husule gelerek teceddüt ettiğini söylemiştir. Mesela “semî” ve “basîr” gibi Allah’ın sıfatlarının işitilen ve duyulan varlığa taalluk ederler ki, bu taalluk “yokluk” değil, varlıkla ilgilidir. Yani bu tür sıfatlar bunların işitilen (المسموعات) görülenlerin (المُبْصَرَات) olmasıyla teceddüt etmektedir demiştir.

Müfessire göre, Allah’ın ilim sıfat vacip, mümkün ve imkânsız olan her şeyi kuşatmış, geçmiş ve gelecekteki her şeye de taalluk eder. Allah’a taalluk etmeyen kâinattaki her oluş mümkün varlıklar kategorisindedir. Allah’ın kendi zâtını bilmesi vacip bir ilimdir. Ancak O’nun ilminin mümkün varlıklara taalluku ise kâinatta olanları bilmesidir. Üstelik her oluş hâdistir ve yok olmaya kabildir. Bunun manası her şeyin fani olacağı anlamına gelmez. Fakat yok olabilir. Bu çıkarım İbn Useymîn tarafından ruhun, cennet ve cehennemin yoktan var edilseler bile yok olmayacağını ispatlamak için yapılır.¹³¹³

İbn Useymîn, Allah’a ihtiyârî fiilleri ispat ettikten sonra istivâ, nüzul, kıyamet gününde “fasl” için inişi gibi ihtiyârî fiillerin Allah hakkında ispat edildiğinde Onunla hâdis bir fiilin

¹³¹⁰ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.110.

¹³¹¹ İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.153.

¹³¹² İbn Useymîn, **Tefsîru Bakara**, C: II, s.153.

¹³¹³ İbn Useymîn, **Tefsîru Nisâ**, C: II, s.385-387.

meydana geleceği, zira hâdisin ancak bir hâdisten neşet edeceği iddia edenlerin görüşlerine şu şekilde cevap verir: Failden sonra meydana gelen eylemlerin kıdemliği sebebiyle kadim olmadığını, hudûs olması ile de hâdis olmadığını, Allah'ın varlığının onlara sebkat ettiğini ifade eder.¹³¹⁴

Çağdaş Selefi tefsir ekolü, Kur'an yorumunda genel olarak Ehl-i sünnet tefsir ekollerinin savunduğu görüşleri benimsemiş olsa da kelâmi meselelerde Ehl-i sünnetin tefsir metodolojisinin dışına çıkmıştır. Allah'ın fiilleriyle ilgili yorumlar bağlamında O'nun istivâ, gelme, nüzul gibi bazı sıfatlarının tecettüd ettiğinin iddia edilmesi de böyledir. Selefiyye'nin Ehl-i kelâm'a aykırı olan bu görüşlerinin, onları Allah'ı hakkıyla tenzih edemedikleri sonucuna götürmektedir. Ehl-i sünnet âlimleri, Allah'a zâtî, subûtî ve selbî olmak üzere hakîki sıfatlarla niteleyerek, hakkıyla tenzih etmişlerdir. Bu bağlamda, Ehl-i sünnet'e göre, *vucud* sıfatı Allah'ın var olması ve yok olmaktan münezze olmasını ifade eder. *Kıdem*, Allah'ın ezeli olması ve hâdis olmamasıdır. *Bekâ*, Allah'ın ebedî olması ve yok olmamasıdır. *Muhâlefetün li'l-havâdis*, yaratılmışlara benzememesidir. *Kıyâm b. nefsihî*, kendi kendine yetmesi ve başkasına ihtiyaç duymamasıdır. *Vahdâniyyet*, bir olması ve hiçbir surette bölünmemesidir. Allah'ı hakiki meânî sıfatları ise şunlardır: *Kudret*, herşeye gücü yetmesi ve âciz olmamasıdır. *İrâde*, Allah'ın her dilediğini gerçekleştirmesidir. *İlim*, Allah'ın her şeyi bilmesi, buna karşılık bilmeme duurmundan tenzih olmasıdır. *Hayat*, diri olması, *Sem'*, işitmesi, *basar*, görmesi *kelâm* konuşmasıdır. Mâtürîdîler'e özgü bir sıfat olan *tekvin* ise, Allah'ın diğer sıfatlarını kapsayacak şekilde yoktan yaratma demektir.¹³¹⁵

Vâcibü'l-vucûd olan Allah'ın zâtı her türlü değişim ve noksanlıktan münezzehtir. O'nun diri olması bir eksiklik veya fani olmamasını gerektirir.¹³¹⁶ Kur'an'da Allah'a izafe edilen hakiki sıfatlarda, Sâni Teâlâ'nın ezeli ve ebedî olduğu, yaratılıştan önce var olduğu için ezeli olduğu, varlığının ebedî olduğu belirtilmektedir. Allah'ın zâtı ebedî olduğu gibi O'nun ne aynısı ve ne gayrısı olan sıfatları da ebedidir. O'nun bu sıfatları, kemal sıfatını ifade etmek ve eksiklik ile yokluktan arındırmak içindir. Bu, O'nun varlıkta bir değişim ve yok olma

¹³¹⁴ İbn Useymîn, **Tefsîru Âl-i İmrân**, C: I, s.417.

¹³¹⁵ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, **Tebsîratü'l-Edille**, C: I, s.353-355; Krş. Câmiatü'l-kütübi'l-islâmiyye, "Hâzihi Akîdetü's-Selef ve'l-Halef fî Zâtillâhi Teâlâ ve Sifâtihi ve Efâlihi", bs., Zeyd b. Sâbit, C: I, s. 127, Çevrimiçi: 10.06.2024.

<https://ketabonline.com/ar/books/103162/read?part=1&page=130&index=1805213/1805234>

¹³¹⁶ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, C: XIV, s.183, C: XXIII, s.85; C: XXIV, s.192.

ihtimalinden uzak olduğunu gösterir. O, kendi zatıyla ebedîdir; varlığı zorunludur, yaratıklarının varlığı ise mümkün bir varlıktır.¹³¹⁷



¹³¹⁷ en-Nesefî, **Medârik**, C: I, s.71.

SONUÇ

Araştırmamızda tezimizin kapsamı ile ilgili klasik ve modern Selefi̇i metin tahlillerinden şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Çağdaş Suudi Arabistan Selefi tefsir ekolü, İbn Teymiyye ve onun öğrencisi İbn Kayyim'in sistemleştirdiği Selefi ekolü temel almaktadır. Çalışmada yapılan tahliller neticesinde İbn Teymiyye ekolünün hicri yedinci yüzyılda Ehl-i kelâm'a karşı mücadelesinde paradigma değişimine gitmiş olduğu anlaşılmıştır. Eklektik metotları İslâm'a dâhil eden İbn Sina, Gazzâlî, Râzî, Sühreverdi, İbn Arabî gibi şahsiyetlerin etrafında gelişen aydınlanma hareketleri, Selefi ilahiyatçısı İbn Teymiyye'yi derinden etkilemiştir. İbn Teymiyye, filozof, mantıkçı, Ehl-i kelâm ve mutasavvıflara karşı girdiği kapsamlı tenkidinde yeni teoriler geliştirerek, Ahmed b. Hanbel'den sonra çağının şartlarına göre yeni bir Selefi ekol kurmuştur. Çağdaş Selefi tefsir ekolü arka plan bakımından İbn Teymiyye Selefilikinden beslenmektedir. Ne var ki, çağdaş Selefi ekolünün İbn Teymiyye okuması, kadim bir rasyonalist düşünce sistemi olan İbn Teymiyye geleneğini, akıl tutulmasının yaşandığı dar bir coğrafyaya hapsetmekten başka bir şey değildir.

İbn Teymiyye Selefilîği'nin kapsayıcı ve ilmi özelliğe sahip bir yapıda olmasına rağmen çağdaş Selefi tefsir ekolünün donuk bir yapıda olduğu görülmektedir. Çağdaş Selefiyye'nin en büyük handikabı, İbn Teymiyye'nin ispatlanmamış, önermelere dayanan engin soyut düşünce sistemini, literal bir okuma ile somutlaştırmış olmasıdır. Çağdaş Selefi ekol, onun çağında yaşadığı çatışmaları göz ardı ederek İbn Teymiyye metinlerinin sadece belirli kısımlarını dikkate almıştır. Özellikle, İbnü'l-Vehhâb'ın tekfir ve şirk kavramlarını tartışmaya açarak onun üzerine Müslümanları aforoz ettiği Selefi düşüncesi, İbn Teymiyye'nin düşünce sisteminden oldukça uzaktır. Bundan başka Selefi tefsir yaklaşımın paradoksal yorumlar taşıdığı gözlemlenmektedir. Bu ekolün başlıca paradoksal tutumları aşağıda sıralanmıştır.

Selefiyye'nin müteşâbih naslarda te'vile gitmiş olmaları sebebiyle Ehl-i sünnet ve'l-cemaat kelâm ekollerini eleştirmesi yerinde değildir. Müteşâbih nasların tartışmaya açılmasıyla Hâricîler, Cehmiyye, Mu'tezile, Müşebbihe ve Mücessime gibi mezhepler şer'î nasları kendi usul ve metodolojileri doğrultusunda yorumlayarak Allah'ın sıfatlarında, *teşbih*, *tecsîm* ve *ta'tîl* gibi kavramlara dayanan şer'î nasların hakikatine aykırı bir ilah tasavvuru savunmaya başlamışlardır. Ehl-i kelâm bu hatalı yorumların önüne geçmek için, Selef'ten sonra onların tenzih ilkeleri doğrultusunda müteşâbih nasları te'vil etmiştir. Ehl-i kelâm'ın görüşleri tahlil

edildiğinde onların sıfat naslarında tenzihle birlikte Allah'ın şanına uygun teşbih çağrıştırmayan bir anlam ispat etmekte oldukları görülmüştür. Selefiyye ise, Kur'an tefsirinde şer'î naslarda geçen müteşâbih lafızları Allah'a gerçek anlamda isnat ederek teşbihe düşmüştür. Nitekim çağdaş Selefi tefsir ekolü, sıfat naslarında selef mezhebinin zâhirî anlamı üzerine ispat olduğunu iddia ederek Allah'a el, yüz göz, bacak, parmak gibi somut organlar; inme, gelme, arşın üzerinde karar kılma, yüksekte olma gibi eylemler isnat etmek suretiyle somut bir antropomorfik bir ilah anlayışı tasavvur etmektedir. İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve onların çağdaş temsilcisi olan İbn Useymîn Allah'a bu lafızları isnat ederken bu lafızların yaratıcı ile mahlûkat arasında "kadr müşterek" olduğunu iddia ederler. Bu yaklaşım apaçık teşbihi çağrıştırmaktadır. Filhakika, Selefiyye yaratıcı ile yaratılmışlar arasında belirli oranda benzerliğin olabileceğini, ancak temsilin olamayacağını söyler. Ne var ki bu yaklaşımlar Ehl-i sünnet müfessirleri tarafından reddedilmektedir.

Selefiyye bir başka iddiasında, müteşâbih naslarda manaların bilinmeyeceğini savunan Tefvîz akîdesini reddetmekte ve bu akîdenin selef mezhebi olmadığını beyan etmektedir. Ancak, çalışmamızda klasik kaynaklar analiz edildiğinde Selefiyye'nin bu temel iddiasının zaman olarak İbn Teymiyye'den öteye gitmediği görülmektedir. Üstelik çalışmamızda analiz edildiği üzere cumhur ulema selef mezhebinin tefvîz akîdesi olduğunu belirtmektedir. Kaldı ki, selef-i sâlihîn müteşâbih naslarda ifade edilen anlamları olduğu gibi anlamış, onlar hakkında ayrıntılı soru sormamış, bu lafızların keyfiyeti hakkında konuşmamıştır. Selefiyye'nin bu iddiası ispatlanamamaktadır. Dolayısıyla Selef nesillerinin Kur'an ve sünnet anlayışına tabi olduğunu iddia eden bir akımın çağımızda müteşâbih lafızların keyfiyetlerini somut bir şekilde tefsir etmeleri onları Selef çağının din anlayışından uzaklaştırmaktadır.

Çağdaş Selefiyye, Allah'ın isim ve sıfatları hakkında Kur'an ve sünnete Allah'ın kendisine isnat ettiği her lafzı -teşbih durumuna bakmaksızın- Allah hakkında ispat ettiklerini ve Allah Teâlâ'nın kendisinden nefyettiği her sıfatı O'ndan tenzih ettiklerini ileri sürmektedir. Çağdaş Selefiyye Allah hakkında ispat olunan bu sıfatların hepsinin Allah c.c. hakkında kemal ifade ettiğini söylemektedir. Öncelikle Selefîlerin teolojilerinde temel aldıkları bu kaidenin seleften geldiğine dair bir bilgi yoktur. Diğer yandan Allah'ın naslarda kendisine ispat ettiği her lafzın sıfat sayılması konusunda bir delil yoktur. Dolayısıyla akaid alanında koymuş oldukları küllî kaidelere diğer cüzi kaidelerle muhalefet etmektedirler. Hakikatte naslarda "mekân", "sınır" gibi kavramlar gelmediği halde Selefiyye bu ifadelerle Allah'ı nitelemektedir.

Selefiyye tefsir metodolojisine göre Kur'an âyetlerindeki Allah'ın sıfatlarının zâtî, subûtî, selbî olarak çeşitli şekillerde taksim edildiği ve Allah'ın her türlü noksanlıktan ve yaratılmışların sıfatlarına benzemekten tenzih ettiği görülür. Ancak Kur'an'da zikri geçen ilim, semi, basar, kudret gibi sıfatlardan rahmet, rıza, nüzul, gazap etme, sevmek, tuzak kurma, gelme gibi gelme gibi sıfatlar ile mahlûkatta birer uzuv olan el, yüz, göz gibi haberî sıfatların hakiki anlamlarıyla tefsir edilip Allah'a isnat edildiği tespit edilmiştir. Ayrıca müteşâbih lafızlarda te'vil reddedildiği halde âyetlerde tekil, çoğul ve ikil olarak gelmelerine karşın el, yüz, göz gibi lafızların zâhirî anlamlarına aykırı olacak şekilde te'vil edildiği gözlemlenmiştir. Nitekim Müfessir, Kur'an ve sahih sünnette geçen Allah'ın sıfatlarını olduğu gibi zâhirleri üzerine ispat etmiş, bu şekilde bu lafızlara zâhirleri üzerine mana verilmesinin teşbih ve tecsîm çağrıştırmadığını söylemiştir. Diğer yandan Selefiyye tefsir yaklaşımında, Allah'ın arşa hakiki olarak istivâ ettiği ve kâinattan ayrı olarak arşının üstünde olduğu, kullarının yanında bulunduğu, mütekellim olduğu ve konuşmak istediğinde iradesi ile ses ve harfler ile konuştuğu bir akîde halinde savunulmaktadır.

Yaratılmışların sıfatlarının Allah'a isnat edilmesi Selefiyye'nin Kur'an'da mecaz olgusunu reddetmesinden ileri gelmektedir. Temelde Arap dilinde, özelde âyet ve hadislerde bir anlatım çeşidi olarak yer alan mecaz ifadelerin hakiki anlamıyla anlaşılmasına çalışılması Selefiyye akidesini, İslâm ve Ehl-i sünnet ve'l-cemâat anlayışıyla çelişen sorunlu bir inanç sistemi haline getirmiştir. Bu bağlamda çağdaş Selefiyye'nin Kur'an ve sünnette ilahî sıfatlardaki mecaz ifadelerin hakiki anlamıyla yorumlaması, Allah'a yaratılmışların sıfatlarının verilmesine ve teşbih ve tecsîme düşülmesine sebep olmuştur. Ne var ki, yön, mekân, intikal gibi yaratılmışların sıfatlarını Allah'a verilmiş olacağından Seffârî'nî gibi Selefi kelâmcıların çağdaş Selefiyye'nin savunduğu tefvîz yaklaşımını benimsemedekileri gözlemlenmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde İbn Useymîn'in eserleri, Selefi tefsir metodolojisi ve tefsirindeki kaynakları tahlil edilmiştir. Sonuç olarak çağdaş Selefi tefsir ekolü -İbn Useymîn örneğinde görüldüğü gibi- tefsirde rivayet metodunun önemini vurgulamaktadır. Ancak görünen o ki, Selefi tefsir geleneği belli bir bakış açısına göre, klasik âlimlerden Taberî, İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye, İbn Kesîr, Şinkî'tî vb. sınırlı kişilerin rivayet ve görüşleri etrafında yoğunlaşmaktadır. Buna karşılık Ehl-i sünnet müfessirlerinin ortaya koyduğu muazzam tefsir kültürü göz ardı edilmektedir. Dolayısıyla Kur'an yorumu zâhirî anlamın savunulduğu sınırlı sayıda kişilerin görüşlerini yansıtan dar bir alana hapsedilmektedir.

Selefiyye bir doktrin olarak; sahih sünnete Kur'an gibi muamele etmesi, akaid alanında sünneti delil sayması, nassın sahih isnadi varlığının hükme medar olmasının yeterli görülmesi, nasların yorumlanmasında hiyerarşi içinde âsâra bir imtiyaz tanımış olması, nasların zâhirlerine göre tefsir edildiği bir tefsir metodolojisi inşa etmiş olması bakımından diğer kelâmî ekollerden ayrılmıştır. Nitekim bu özellikleri ile Selefiyye İslâm yorumuna çoğulcu bir katkı sağlamaktadır. Ancak Selefiyye'nin dinin siyasi arenada tatbik edilmesiyle ilgili siyasi görüşleri içeren kompleks bir yapı arz etmesiyle kelâmî, amelî ve siyasi bir mezhep yapılanmasına doğru evrilmesi, onarılmaz bir şekilde pek çok din ve mezhep sorununun ortaya çıkmasını tetiklemektedir. Selefiyye'nin evrilme süreçleri göz önüne alındığında, bu akımın konjonktürel süreçlere bağlı olarak paradigma değişimine gittiği görülmektedir. Bu süreçte, temel usuller korunmakla birlikte, nasların yorumlanmasında Ehl-i sünnet geleneğinin sınırlarını aşındıran farklı alt ekoller ortaya çıkmıştır.

Nitekim çağdaş Selefi tefsir ekolünde, asla dönüş çabaları kapsamında ıslahatçı bir düşünce sistemi benimsenmiştir. Reşid Rıza, Bin Bâz, Şinkîfî, İbn Useymîn, Kasımî ve Şevkânî gibi ıslahatçı Selefi müfessirlerin delile dayalı bilgiye önem verdiği, Kur'an'ın bütünselliği çerçevesinde Kur'an kavramlarını yorumladığı, müşkilü'l-Kur'ân'a eğilerek âyetler arasındaki teâruzları giderdiği, isrâiliyat yorumlarından kaçınıldığı, makâsıd-ı şerîaya göre Kur'an'ın yorumlandığı görülmektedir. Ayrıca bu müfessirlerin modern çağın inanç, sosyal, psikolojik problemlerinden Müslümanların yaşadığı savrulma, bölünmüşlük, buhran ve medeniyet krizlerine kadar pek çok güncel sorunu Kur'an perspektifinden çözmeye gayret ettiği görülmektedir. Bu ekol, modern ilhadî akımlardan İslam'a yönelen tenkit ve fikrî saldırılara karşı vahiy ve akıl merkezli bir savunma hattında İslam'ı müdafaa etmektedir. Bunun ötesinde Selefi ekolün müfredâtü'l-Kur'ân'ın zengin manalarını dilbilimi açısından tahlil ederek Kur'an tefsirine yansıtması bu ekolün Kur'an tefsirine sağladığı çağdaş katkılar arasında zikredilmektedir.

Selefi söyleminde yoğun olarak kullanılan bazı argümanlar bulunmaktadır. Bunlardan ilki sıfatların ashap zamanında tartışılmadığı yönündedir. Selefiyye'ye göre sıfatların ashap zamanında tartışılmış olması durumunda kendilerine intikal eden rivayet ilminde tüm ayrıntılarıyla bundan bahsedilmiş olması gerekirdi. Selefi söylemin yoğun olarak kullandığı bir başka argüman ise Selefi'nin uyguladığı din nizamının herhangi bir şekilde itikadî ve metodik ihtilafa düşmeden sünnet yorumu üzerine icma edilmiş olduğu yönündedir. Selefiyye'ye göre fetih hareketleriyle birlikte Yunan felsefesi, Aristo mantığı, Sâbiî ve

yabancı unsurlar Müslüman entelektüelleri etkilemeye başladığı andan itibaren ilâhiyât, semiyât ve meâd alanında yeni kelâmî usuller İslâma dâhil olmuştur. Oysa geriye doğru rivayet verilerinden bir okuma yapıldığında selefî re'y ve içtihad ve ihtilaflarının rivayetlerde azımsanmayacak derecede yer tuttuğu tespit edilmektedir. Ayrıca pek âlimin selef-i sâlihîn çağını Selefiyye gibi değerlendirmedeği tespit edilmiştir.

Kur'an'ın insanları kozmostaki yaratılışı ve bu yaratılıştaki sırları keşfetmesini sağlayan ve varlık ve yaratıcı arasındaki ontolojik ilişkiyi spesifik kanıtlarla ispatladığını, belli bir yöntemi olduğunu, selef-i sâlihîn Kur'an'ı ve sünneti rehber edinerek yaşadıklarını söyleyen İbn Teymiyye, kuşkusuz bu yargılarında isabetlidir. Ancak İbn Teymiyye'nin ashabın yaşayan sünnet üzerine icma ettiğini söylemesi, üstelik halef çağında Allah'ın zât ve sıfatları, tevhid, nübüvvet, semiyât bahisleri, ontoloji, peygamberler tarihi ve gaybî konularda tartışılan her türlü kelâmî ve felsefî meselenin Kur'an'da açıklandığını iddia etmesi ispatlanmamış teoriden başka bir şey değildir.

Şüphesiz İbn Teymiyye, Ehl-i sünnet'i bu günkü Seleflerden farklı şekilde kavrar. Ona göre ilk üç halifeyi tasdik eden Şîâ haricindeki tüm gruplar Ehl-i sünnet ve'l-cemâat çatısı altındadır. Ancak İbn Teymiyye, Kur'an'ın mahluk olduğunu reddeden ve sıfatları ispat eden Selefiyye'yi "Ehl-i hadîs ve's-sünneti'l-mahza" olarak değerlendirir. Makrîzî de Ehl-i sünnet ve'l-cemaat gruplarını Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye olmak üzere üç ekol olarak saymıştır. Çağdaş Selefiyye Ehl-i sünnet ekollerinin alanını daraltarak Allah'ın isim ve sıfatlarında te'vile gidip nasları çarpıttıkları argümanından hareketle Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'nin sadece kendilerinin Ehl-i sünnet ve'l-cemâat olduğunu iddia etmiştir. İbn Useymîn, Eş'arî ve Mâtürîdilerin Allah'ın sıfatlarını zâhirleri ve hakikatleri üzerine tefsir etmedikleri için Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ten olmayacaklarını, sıfatları hakiki manaları üzerine ispat eden Selefiyye ile diğerlerinin bir kabul edilemeyeceğini iddia eder.

Ne var ki, İbn Teymiyye selef mezhebini ispat ederken, bir yandan Selefiyye'den gelen rivayetler ile istidlal etmiş, diğer yandan cumhurun görüşlerine itimat ederek çoğulcu bir yaklaşım sergilemiştir. Çağdaş Selefler, İbn Teymiyye'nin İslam ilim anlayışındaki çoğulcu yaklaşımını sınırlandırmışlardır.

Hakikatte Selefî tefsir ekolü nasların literal okunmasından, metafizik alemden epistemolojiye, nübüvvetten meâd konularına, ahkâmdan usule "haber-i vâhid" üzerine inşa edilen bir Hanbelî teoloji sistemi olup haber-i vâhid'i din kaynakları açısından doğru

konumlandıkları ölçüde çelişkiler yumağından kurtulurken, bunun tersine hareket ettikleri alanlarda paradoksal tutumlar içine düşmüşlerdir.

Sonuç olarak; Selefiyye'nin doktrinini kuramlayan İbn Teymiyye düşüncesini çağımızda güncelleyen İbn Useymîn, Selefi kelâmını tefsirine yansıtmıştır. Muhammed b. Abdülvehhâb ile kurulan, çağdaş Suudî Arabistan Selefi tefsir ekolü, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin izinden gitmektedir. Bu ekole göre, Kur'an ve sünnette her şeyin açıklanmış olduğu iddia edilmekte ve şer'î naslardaki mecaz olgusu da reddedilmektedir. Müteşâbih nasların yorumunda, "tefvîzü'l-keyf" yaklaşımına göre zâhirî ve hakiki anlam savunulmaktadır. Bu yaklaşım, kelâmcıların metodolojisine aykırı olarak, Kur'an ve sünnette Allah'a izafe edilen her lafzın, teşbih unsuru taşıyıp taşımadığına bakılmaksızın, Allah'a sıfat olarak ispat edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Selefiyye'nin aksine Ehl-i sünnet ve'l-cemâat ekolleri, müteşâbih lafızların teşbih çağrışımına yol açmaması için bu tür lafızları te'vil eder ve bunları Allah'a sıfat olarak izafe etmekten kaçınırlar.

Araştırmamız sonucunda kanaatimiz şudur ki, vahiy ürünü olan dinî nasların zâhirî-bâtınî veya her ikisinin rol aldığı bir orta yorum olup olmaması veya bu nasların anlaşılmasında akla rol verilip verilmemesi ile ilgili tartışma ve bunlara göre benimsenen usuller farklı dil, kültür, mizaç, coğrafya, medeniyet ve çağ algısının beşer üzerindeki etkilerine bağlı olarak kaçınılması mümkün olmayan bir olgudur. Nitekim tarih sürecinde belirli evreler halinde Selefiyye ekolünün çıkışı ve Kur'an yorumlarının usullerinin inşa edildiği Selefi tefsir metodolojisi art bölge zihinsel şemasının bir sonucu olan Selefi akla bağlı bir yorumsamasıdır. Dünya bakış açıları, zihin algıları ve kültür unsurları değişmesi mümkün olmayan Arap-Hanbelî unsurları somut gerçeklikte var oldukça bu ekol konjonktür değişimlerine bağlı olarak paradigma değiştirerek varlığını şu veya bu şekilde sürdürecektir. Kur'an'ın Selefi yorumu denge unsuru olması açısından bir zenginlik olarak düşünülmelidir. Selefilerin söylemek istedikleri aslında nasların yorumlanması bir kez açıldığında nereye varılacağı kestirilememesinden kaynaklı endişeler taşımasıdır. İbnü'l-Vehhâb ile Selefilğin bir alt ekolü olarak on sekizinci yüzyılda politik, dinî ve mezhebi güdülerin etkisi altında aşırı yorumları ile kurulan Çağdaş Selefi tefsir ekolü, İbn Useymîn gibi mutedil ilmî Selefiyye mensuplarının Selefi Kur'an yorumu ile Ehl-i sünnet ile çelişen unsurlarından bir nebze uzaklaşmıştır. Ancak, müteşâbih nasların zâhirî ve somut anlamlarıyla yorumlanması meselesinde Ehl-i kelâm ile olan metodolojik farklılık müfessir İbn Useymîn ile daha da pekişmiştir. Müfessir Selefi kelâmını tüm ayrıntılarıyla ilke, akla ve nassa dayalı delil ve

karşıt delil gibi unsurları kullanmak suretiyle Kur'an yorumuna yansıtmıştır. Bu yüzden tüm paradoksal tutumlarıyla birlikte İbn Useymîn'in Selefi tefsir yaklaşımı bir zenginlik olarak kabul edilmelidir.

KAYNAKÇA

- Abdülcevâd, Halef Muhammed: **Medhal ile't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân**, Kahire, Dârü'l-beyân el-Arabî, t.y.
- Abdulfettâh, Ali el-Mağribî: **el-Fırak el-Kelâmiyye el-İslâmiyye Medhal ve Dirâse**, 2. bs., Kahire, Mektebetü Vehbe, 1415/1995.
- Abdülmunsif, Abdulfettâh: "Menhecü's-Şeyh İbn Useymîn fî Beyâni Müşkili'l-Kur'ân'î'l-Kerîm", **NCŞMUI**, ed. Mezîd b. İbrahim el-Mezîd vd., Suudî Arabistan/Kasîm, Kasîm Üniversitesi, 1432/2012, s.405-452.
- Âcurrî, Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin: **eş-Şerîa'**, I-V, thk. Abdullâh b. Amr b. Süleymân ed-Dümeycî, Riyad, Dârü'l-vatan, 1420/1999.
- Ak, Hâlid Abdurrahmân: **Usûlü't-Tefsîr ve Kavâidüh**, 2. bs., Beyrut, Dârü'n-nefâis, 1406/1986.
- Akl, Nâsır b. Abdülkerîm: **Dirâsât fi'l-Ehvâ ve'l-Fırak ve'l-Bid'a ve mevkifü's-Selefi minhâ**, Riyad, Merkezü'd-dirâsât ve'l'ilâm /Dâru İşbiliyyâ, 1418/1997.
- Akl, Nâsır b. Abdülkerîm: **el-İftirâk Mefhûmühû, Asbâbühû, Sübülü'l-Vikâya minhâ**, Riyad, Dârü'l-müslim li'n-neşr ve't-tevzi, t.y.
- Âl Bessâm, Abdullâh b. Abdirrahmân: **Ulemâü Necd Hılâle Semâniyeti Kurûn**, I-VI, 2. bs., Riyad, Dârü'l-âsime li'n-neşr ve't-tevzi, 1419/1998.
- Âl Bûtâmî, Ahmed b. Hacer el-Ben'alî: **el-Akaidü's-Selefiyye bi Ediletihe'n-Nakliyye ve'l-Akliyye**, I-II, (Katar), y.y., 1415/1994.
- Âl Şeyh, Abdurrahmân b. Abdüllatîf: **Meşâhîru Ulemâi Necd ve Gayrühüm**, Riyad, Dârü'l-yemâme li'l-bahs ve't-terceme ve'n-neşr, 1392/197.
- Aliyyülkârî, Molla: **Şerhu Kitâbi'l-Fıkhî'l-Ekber**, 5. bs., thk. Ali Muhammed Dandal, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1440/2019.
- Âlûsî, Mahmud Şükrî: **Târihu Necd**, thk. Muhammed Behce el-Eserî, Bağdât,

Şirketü Dârü'l-varrâk, 2007.

Arıcı, Mustakim: “VII. /XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddîn Râzî Ekolü”, **İslâm Araştırmalar Dergisi**, C. XXVI, 2011, s.1-37.

Arıcı, Mustakim: “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, **İsâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî**, ed. Ömer Türker – Osman Demir, İstanbul, İsam Yayınları, 2013, s.167-202.

Aydar, Hidâyet: “Hicri Birinci Asırda Tefsir: Tâbiûn ve Tefsir”, **Hicri Birinci Asırda İslâmî İlimler -I-Kur'an İlimleri ve Tefsir**, Ed. Hidâyet Aydar vd., İstanbul, Ensar Neşriyat, C. I, 2020, s. 581-654.

Aydın, İsmail: “Meâni'l-Kur'ân”, **DİA**, (Ankara, TDV Yayınları, 2019: Gözden geçirilmiş üçüncü basım), C. Ek-2, s.207-209.

Ayyıldız, Mahmut: “İbn Âşûr'a Göre Kur'an'ın Arapça Oluşu ve Evrensel Mesajı”, **Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. X, sayı: XIX, 2021, s.69-87.

Bâ Kerîm, Muhammed Bâ Abdullâh: **Vesetiyyetü Ehl-i's-Sünne beyne'l-Fırak**, y.y., Dârü'r-râye li'n-neşr ve't-tevzî, 1415/1994.

Bâcurî, İbrâhim: **Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, yay. haz. Muhammed Edîb el-Kîlânî-Abdülkerîm Tettân, y. y., yay. y., t.y.

Bağdâdî, Abdülkâdir İbn Amr: **Hızânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-Arab**, I-XIII, thk. ve şerh: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire, Mektebetü'l-Hâncı, 1418/1997.

Bağdâdî, Ebû Mansur: **el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkatî'l-nâciye**, 2. bs., Beyrut, Dârü'l-âfâki'l-cedide, 1988.

Baktır, Mehmet: “Mütekaddimûn Selefiyye ve Metod Anlayışı”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Aralık-2004, Sivas. C. VIII/2, 25-48.

- Bedevî, Abdurrahman: **et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-Hazâratî'l-İslâmiyye – Dirâsât li Kibâri'l-Müsteşrikîn**, Mısır, Mektebetü'n-nehzatî'l-Mısriyye, 1940.
- Bedr, Hamed: **eş-Şeyh Muhammed b. Useymîn mine'l-Ulemâi'r-Rabbâniyyîn**, y.y., Matbaatü'n-nercis, 1422/2001.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn: **Meâlimü't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân**, I-VIII, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr- Osmân Cuma' ed-Dumeyriyye- Süleymân Müslim el-Hareş, y.y., Dâru tayyibe li'n-neşr ve't-tevzi, 1417/1997.
- Bekir, Alâ: **Melâmih Reîsiyye li'l-Menheci's-Selefiyye: Muhâdarât fi's-Selefiyye**, y.y., Dârü'l-akîde, t.y.
- Berbehârî, Ebû Muhammed el-Hasen: **Şerhu's-Sünne**, y.y., y.y., t.y.
- Bessâm, Muhammed Rüşdî: **el-Mu'cemü'l-Müfehres li Meâni'l-Kur'âni'l-Azîm**, I-II, Beyrut, Dârü'l-fikr'il-muâsır – Dimeşk Dârü'l-fikr, 1417/1996.
- Beycûrî, Burhâneddîn İbrâhim b. Muhammed: **Hâşiyetü'l-İmam el-Beycûrî alâ Cevhereti't-Tevhîd – el-Müsemma Tuhfetü'l-Mürîd alâ Cevhereti't-Tevhîd**, thk. Ali Cuma' Muhammed eş-Şâfiî, Kahire, Dâru's-selâm li't-tıbaa ve'neşr, 1422/2002.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin: **es-Sünenü'l-Kübrâ**, I-XI, 3. bs., thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dârü'l-kütübi'lilmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin: **Şu'abü'l-İmân**, I-XIV, thk./thric. Abdülali Abdülhamîd Hâmid, Riyad, Mektebetü'r-rüşd li'n-neşr ve't-tevzi, 1423/2003.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin: **el-Esmâ' ve's-Sıfât**, I-II, thk. Abdullâh b. Muhammed el-Hâşidî, Cidde, Mektebetü's-sevâdî, 1413/1993.
- Beyzâvî, Ebû Saîd: **Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl**, thk. Muhammed b. Abdurrahmân, Beyrut, Dârü ihyâi't-türâsil'-Arabî,

1418/1997.

- Bıyıkoglu, Yakup: **Kur'an'ın Selefi Yorumu: Şevkânî'nin Tefsir Yöntemi**, İz Yayıncılık, 2015.
- Bin Bâz, Abdülaziz b. Abdillâh: **Mecmû' Fetâvâ ve Makâlât Münevvia**, I-XXX, nşr. Muhammed b. saîd eş-Şuveyrî, Riâsetü idâreti'l-buhûsi'-ilmiyye ve'l-iftâ bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye, t.y.
- Bin Bâz, Abdülaziz b. Abdillâh: **Fetâvâ Nûrûn ale'd-Derb**, I-XXII, nşr. Muhammed b. S'ad eş-Şuveyrî.y., t.y.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl: **Sahîhu'l-Buhârî**, thk. Komisyon, Bulak/Mısır, (es-Sultâniyye Baskısı) Matbaati'l-kübrâ el-emûriyye, 1411.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân: **es-Selefiyye Merhale Zemeniyye Mübâreke lâ Mezhebün İslâmiyye**, Dimeşk, Dârü'l-fikr, 1407/1988.
- Büreydî, Ahmed b. Muhammed: **Cuhûdü's-şeyh İbn Useymîn ve Ârâühû fi't-Tefsiri ve Ulûmi'l-Kur'an**, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 1426/2005.
- Büreykân, İbrâhim, b. Muhammed: **el-Medhal li Dirâseti'l-akîdeti'l-İslâmiyye alâ Mezhebi Ehl-İ's-Sünne ve'l-Cemâa**, Riyad/Dâru ibni'l-kayyim-Mısır/Dâru ibn affân, 1423/2003.
- Büstânî, Butros: **Muhîtü'l-Muhît Kâmûsun Mutavvelün li'l-Ligati'l-Arabiyye**, Beyrut, Mektebetü Lübnân, 1987.
- Büyükkara, Mehmet Ali: **İhvandan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik**, 2. bs., İstanbul, Klasik, 2018.
- Cârullah, Abdullâh b. Cârullah: **el-Câmiu'l-Ferîd li'l-Es'ile ve'l-Ecvibe alâ Kitâbi't-Tevhîd**, y.y., Müessetü Kurtuba, 1408/1988.
- Celvâh, Necîb: "Mustalahü's-Selefiyye", **Mecelletü'l-islâh**, C: 9, (Cemâziye'l-Evvel/April 2015), 57-61.
- Cerrahoğlu, İsmail: "Garîbü'l-Kurân", **DİA**, (İstanbul, TDV Yayınları, 1996), XIII, 379-380.
- Cevherî, Ebû Nasr el- **es-Sihâhu Tâcu'l-Lügati ve Sihâhu'l-Arabiyye**, I-VI,

- Fârâbî: thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dârü'l-‘ilmi li'l-melâyîn, Beyrut, 1407-1987.
- Cürcânî, Ali b. **et-Ta‘rîfât**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403/1983.
- Muhammed:
- Çelebî, Kâtip Hacı **Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, I-II, Halîfe: Bağdat, Mektebetü'l-müsennâ, 1941/1360.
- Dânî, Ebû Amr: **et-Teysîr fi'l-Kırâati's-Seba'**, thk. Otto Pretzl, 2. bs., Beyrut, Dârül-kitâbi'l-Arabî, 1404/1983.
- Dârakutnî, Ebu'l-Hasan **Sünen**, I-V, thk. Şuayib el-Arnâvut v.d., Beyrut, Ali b. Ömer: Müessesetü'r-risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Abdullâh b. **Sünen (Müsnedü'd-Dârimî)**, I-IV, thk. Hüseyin Selîm Abdirrahmân et-Temîmî: Esed ed-Dârânî, Suudi Arabistan, Dârü'l-Muğnî li'n-neşr ve't-tevzi, 1412-2000.
- Dârimî, Abdullâh b. **er-Red ale'l-Cehmiyye**, thk. Bedreddîn Abdullâh el-Abdirrahmân et-Temîmî: Bedr, Küveyt, Dâru İbni'l-Esîr, 1416/1995.
- Dehş, Abdurrahmân: “Menhecü'ş-Şeyh İbn Useymîn fi't-tefsîr”, **Mecelletü'l-Beyân**, 1421/2001, C.160, s. 45-51.
- Demirci, Muhsin: **Tefsir Terimleri Sözlüğü**, 4. bs., İstanbul, İFAV, 2015.
- Ebû Abdillâh, Ahmed b. **el-Müsned**, I-VIII, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Hanbel: Kahire, Dârü'l-hadîs, 1416/1995.
- Ebû Abdillâh, Ahmed b. **er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika**, thk. Sabri b. Hanbel: Selâme Şâhîn, y.y., Dârü's-sebât li'n-neşr ve't-tevzi, t.y.
- Ebû Abdillâh, Ahmed b. **Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, I-XXXXX, thk. Hanbel: Şuayib el-Arnâvut v.d. y.y., Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Ebû Abdillâh, el- **el-Hucce fi'l-Kırâati's-Seba'**, thk. Abdülâl Sâlim Hüseyin b. Ahmed: Mükrim, Beyrut, Dârü's-şurûk, 1401/1981.
- Ebû Abdullah, **el-U'kûdû'd-Dürriyye min Menâkibi Şeyhi'l-İslâm İbn Muhammed ed-Dîmeşkî: Teymiyye**, thk. Talat b. Fuâd el-Hulvânî, Kahire, 1422/2002.

- Ebû Abdurrahman, Abdullâh b. Ahmed: **es-Sünne**, I-II, thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, ed-Demmâm, Dâru İbni'l-Kayyım, 1406/1986.
- Ebû Bişr, Muhammed b. Ahmed ed-Dûlâbî: **el-Künâ ve'l-Esmâ**, I-III, thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Fârâyâbî, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1421/2000.
- Ebû Ca'fer, et-Taberî: **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an**, I-XXIII, thk. Muhammed Şâkir, Mekke, Dâru't-terbiye ve't-turâs, t.y.
- Ebû Dâvud, et-Tayâlisî: **Müsned**, I-V, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Mısır, Dâru hicr, 1419/1999.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî: **Sünen**, I-IV, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Sayda, Beyrut, el-Mektebetü'asriyye, t.y.
- Ebû Eşref, Ali Selâme Abdülhalîm: "el-Ma'nâ ve Eserühû fî Tahdîdi'l-Mevkii'l-İ'rabî: Dirâse fî tefsîri's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymin", **NCŞMUI**, ed. Mezîd b. İbrahîm el-Mezîd vd., Suudî Arabistan/Kasîm, Kasîm Üniversitesi, 1432/2012, s. 2339-2394.
- Ebû Hayyân, el-Endelüsî: **el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr**, thk. Sıdkî Muahmed Cemîl, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1420/1999.
- Ebû Hilâl, el-Askerî: **el-Vücûh ve'n-Nezâir**, thk. Muhammed Osmân, Kahire, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1428/2007.
- Ebû Mansur, el-Mâtürîdî, **Te'vîlatü Ehli's-Sünne**, I-X, thk. Mecdî Bâslûm, Bryrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1426/2005.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn el-Makdisî: **el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin Tete'allaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz**, thk. Tayyâr Altıkulaç, Beyrut, Dâru Sadr, 1395/1975.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed: **Târîhü'l-Mezâhib el-İslâmiyye fi's-Siyâse ve'l-A'kâid ve Târîhi'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, Kahire, Dâru'l-fikri'l-Arabî, t.y.
- Ebû'l-Abbâs, İbn Teymiyye: **Şerhu Hadîsi'n-nüzûl**, 5. bs., Beyrut, el-Meketebetü'l-İslâmî, 1397/1977.

Ebü'l-Abbâs, İbn
Teymiyye:

**Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bid'ahimi'l -
Kelâmiyye**, I-X, thk. Komiyon, Mecmau'l-melik fehd
litibâati'l-Mushafi's-şerîf, 1426/2005.

Ebü'l-Abbâs, İbn
Teymiyye:

el-Fetvâ el-Hameviyyetü'l-Kübrâ, 2. bs., thk. Hamed b.
Abdülmuhsin et-Tüveycrî, Riyad, Dâru's-sumeyî,
1425/2004.

Ebü'l-Abbâs, İbn
Teymiyye:

Kâidetün Celîle fî't-Tevssüli ve'l-Vesîle, thk. Rabî b.
hâdî Umeyr el-Medhalî, Acman, Mektebetü'l-furkân,
1422/2001.

Ebü'l-Abbâs, İbn
Teymiyye:

**Kitâbü'z-Ziyâre min Ecvibeti Şeyhi'l-İslâm İbn
Teymiyye**, ta'lik: Seyfüddîn el-Kâtip, Beyrut, Dâru
mektebeti'l-hayât, 1400/1980.

Ebü'l-Abbâs, İbn
Teymiyye:

**et-Tedmüriyye: Tahkîku'l-İsbâtî li'l-Esmâ ve's-Sıfât
ve Hakikatü'l-Cem' beyne'l-Kader ve's-Şer'**, thk.
Muhammed b. Avde es-Süa'viyyü, Riyad, mektebetü'l-
uyeykân, 1421/2000.

Ebü'l-Abbâs, İbn
Teymiyye:

Derü' Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl, I-X, thk. Muhammed
Reşâd Sâlim, Suudi Arabistan, Cami'atü'l-İmâm Muhammed
b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.

Ebü'l-Abbâs, İbn
Teymiyye:

Mecmû'u'l-Fetâvâ, I-XXXV, nşr. Abdurrahmân b.
Muhammed b. Kâsım, Medîne, Mucemmeu'l-Melik Fehd
litibâa'ti'l-Mushafi's-Şerîf, 1416/1995.

Ebü'l-Abbâs, İbn
Teymiyye:

**el-Akîdetü'l-Vâsıtiyye: İ'tikâdü'l-Firkati'n-Nâciyeti'l-
Mensûra ilâ Kıyâmi's-Sâa' Ehl-i's-Sünne ve'l-Cemâa**, 2.
bs., thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdi'l-Maksûd, Riyad,
Edvâü's-Selef, 1420/1999.

Ebü'l-Abbâs, İbn
Teymiyye:

**el-İntisâr li-Ehli'l-Eser (el-Matbû' bi ismi: Nakzü'l-
mantık)**, 3. bs., thk. Abdurrahmân b. Hasen Kâid, Riyad
Dâru atâati'l-ilm- Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1440/2019.

Ebü'l-Abbâs, İbn

er-Red ale'l-Mantikiyyîn, nşr. Abdüssamed Şerefüddin

- Teymiyye: el-Kütübî, Beyrut, Müessesetü'r-reyyân, 1426/2005.
- Ebü'l-Abbâs, İbn
Teymiyye: **Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmî's-Şîati'l-Kaderiyye**, I-IX, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, y.y., Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406/1986.
- Ebü'l-Abbâs, İbn
Teymiyye: **Mukaddimetün fî Usûli't-Tefsîr**, Beyrut, Dâru mektebet'il-hayât, 1490/1980.
- Ebü'l-Ferec, İbnü'l-
Cevzî: **Menâkıbü'l-İmâm Ahmed**, thk. Abdullâh b. Abdü'l-Musin et-Türkî, 2. bs., y.y., Dâru hicr, 1409/1988.
- Ebü'l-Ferec, İbnü'l-
Cevzî: **Def'u Şübehi't-Teşbîh**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Kahire) el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, t.y.
- Ebü'l-Ferec, İbnü'l-
Cevzî: **Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir**, thk. Muhammed Abdüklerîm, kâzım er-Râdî, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1404/1984.
- Ebü'l-Hasan, el-Eş'arî: **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn**, I-II, thk. Naîm Zarzûr, y.y., el-Mektebetü'l-asriyye, 1427/2005.
- Ebü'l-Hasan, el-Eş'arî: **el-İbâne an Usûli'd-Diyâne**, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Kâhire, Dârü'l-Ensâr, 1397/1977.
- Ebü'l-Hasan,
Takiyyüddîn es-Sübki el-
Kebîr: **ed-Dürretü'l-Mudiyye fî'r-Redd alâ İbn Teymiyye**, Şam, Matbaatü't-terakkî, 1347/1928.
- Ebü'l-Hasan,
Takiyyüddîn es-Sübki el-
Kebîr: **Şifâü's-Sekam fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm**, thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükri, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1429/2008.
- Ebü'l-Kâsım, Cârullâh
ez-Zemahşerî: **el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmzi't-Tenzîl**, I-IV, Dârü'l-kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1407/1986.
- Ebü'l-Kâsım, el-Lâlekâî: **Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa**, I-IX, 8. bs., thk. Ahmed b. Sa'd, b. Hamdân el-Gâmidî, Suudi Arabistan, Dâru tayyibe, 1423/2003.

- Ebü'l-Kâsım, İsmâil b. Abbâd: **el-Muhît fi'l-lüğa**, I-XI, thk. Muhammed b. Hasan Âl Yâsîn, Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1414/1994.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn: **Silsiletü'l-Ehâdis es-Sahîha ve Şeyün min Fikhihâ ve Fevâidihâ**, I-VII, y.y., Mektebetü'l-meârif, 1415/1995.
- Emin, Ahmed: **Fecrü'l-İslâm: Bahsün ani'l-Hayâti'l-akliyye fi Sadri'l-İslâmi ilâ Âhiri'd-Devleti'l-Ümeviyye**, 10. bs., Beyrut, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1969.
- en-Necdî, Muhammed b. Abdülvehhâb: **Kitâbü't-Tevhîd** (Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb içinde), thk. Abdülazîz b. Abdirrahmân es-Saîd v.d., Riyad, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, t.y.
- en-Necdî, Muhammed b. Abdülvehhâb: **Selâsetü'l-U'sûl**, thk. Nâsır b. Abdillâh et-Tarîm v.d., Riyad, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, t.y.
- en-Necdî, Muhammed b. Abdülvehhâb: **el-Cevâhirü'l-Mudiyye**, 3. bs., Riyad, Dârül-âsime, 1412/1991.
- en-Necdî, Muhammed b. Abdülvehhâb: **el-Kavâidü'l-Erbâa'** (Mü'ellesâtü's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb içinde), thk. Abdülazîz b. Abdirrahmân es-Saîd v.d., Suudî Arabistan, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, t.y.
- en-Necdî, Muhammed b. Abdülvehhâb: **Fadlû'l-İslâm**, thk. İsmâil el-Ensârî, Muhammed Âd, Abdülazîz b. İbrâhim el-Füreyh, Riyad, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, t.y.
- en-Necdî, Muhammed b. Abdülvehhâb: **Keşfü's-Şübühât**, Suudî Arabistan, Vizâretü's-şüûni'l-İslâmiyye ve'l-evkâf ve'd-da' ve ve'l-irşâd, 1418/1997.
- en-Necdî, Muhammed b. Abdülvehhâb: **Mesâilü'l-Câhiliyye**, y.y., y.y., t.y.
- en-Necdî, Muhammed b. Abdülvehhâb: **Muhtasaru Sîreti Resûlillâh Sallallâhi Aleyhi ve Sellem**, Suudî Arabistan, Vizâretü's-şüûni'l-İslâmiyye ve'l-evkâf ve'd-da' ve ve'l-irşâd, 1418/1997.

- en-Necdî, Muhammed b. **Usûlü'l-Îmân** (Mü'ellefâtü's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb içinde), thk. Abdülaziz b. Abdirrahmân es-Saîd v.d., Suudî Arabistan, Câmiatü'l-Îmâm Muhammed b. Suûd, t.y.
- en-Necdî, Muhammed b. **Usûlü'd-Dîni'l-İslâmî maa' Kavâidihi'l-Erba',** thk. Muhammed et-Tîb b. İshâk el-Ensârî el-Medenî, Mekke, Dârül-Hadîs el-Hayriyye, t.y.
- en-Necdî, Muhammed b. **er-Resâil eş-Şahsiyye** (Mü'ellefâtü's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb içinde, altıncı bölüm), thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdillâh el-Fevzân – Muhammed b. Sâlih el-Ukaylî, Riyad, Câmiatü'l-Îmâm b. Muhammed Suûd, t.y.
- en-Necdî, Muhammed b. **Mecmû'atür-Resâil fi't-Tevhîd ve'l-Îmân** (Mü'ellefâtü's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb içinde, birinci bölüm), thk. İsmâil b. Muhammed el-Ensârî, Riyad, Câmiatü'l-Îmâm b. Muhammed Suûd, t.y.
- Ersöz, Resul: **Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı**, İstanbul, Ensar, 2018.
- Eser, Kadir: **Ashabu'l-Hadisten Günümüze Selefi Tefsir Geleneğinin Oluşumu**, Ankara Okulu Yayınları, 2023.
- es-Sekkâf, Alevî b. Abdülkâdir v.d.: Alevî b. Abdülkâdir es-Sekkâf vd., “Ehli's-sünne ve'l-cemâa”, **Mevsûatü'l-Fırakî'l-Müntesibeti li'l-İslâm**. I-X, nşr. Mevkiû'd-düreri's-sünniyye ale'l-internet, C. I, s.129-195, el-Mektebetü's-şâmile, (çevrimiçi):
<https://shamela.ws/book/32150/180#p2> 09.05.2022.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed: **Kitâbu'l-Ayn**, I-VIII, thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrâhim es-Sâmirâî, y.y., Dâru mektebeti'l-hilâl, t.y.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir: **el-Kâmûs'ü'l-Muhît**, Tahkik: Muhammed Naîm el-Karkusûsî, Müesssetü'r-risâle li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevzî', Beyrut, İkinci baskı, 1426/ 2005.
- Garâbî, Ali Mustafa: **Târîhu'l-Fırak el-İslâmiyye ve Neşe'tü İlmi'l-Kelâm**

- inde'l-Müslimîn**, (Kahire), Mektebe ve matbaa Muhammed Ali Sabîh ve evlâdüh, t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid: **İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm**, Beyrut, Dârü'l-minhâc, 1439/2017.
- Hallâl, Ebû Bekir Ahmed: **es-Sünne**, I-VII, thk. Atiyye ez-Zehrânî, Riyad, Dâr'ur-Râye, 1410/1989.
- Hatîb, el-Bağdâdî: **Şerefü Ashâbi'l-Hadîs**, thk. Muhammed Saîd Hatipoğlu, Ankara, Dâru ihyâi's-sünneti'n-nebeviyye, t.y.
- Herrâs, Muhammed b. Halîl: **Bâ'isü'n-Nehdati'l-İslâmiyye İbn Teymiyye es-Selefi: Nakdühû li-Mesâliki'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife fi'l-İlâhiyyât**, Tanta, el-Matbaatü'l-Yûsüfiyye, 1372/1952.
- Hetlân b. Ali b. Hetlân vd.: "Vefâtü'l-Allâme el- Emîr Muhammed es-San'ânî", **el-Mevsûatü't-Târihiyye**, Dorar.net, (Çevrimiçi): <https://dorar.net/history/event/4156> 11.03.2024
- Heyet: "Usûlü'l-Ulûm" **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye**, I-XXXXV, 2. bs., Küveyt, (Vizâretü'l-evkâf ve'shûûni'l-İslâmiyye), Dârü's-selâsil, 1404-1427. C. V, s.60-61.
- Heyet: "Teveessül", **el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye**, I-XXXXV, 2. bs., Küveyt, (Vizâretü'l-evkâf ve'shûûni'l-İslâmiyye), Dârü's-selâsil, 1404-1427, C. XIV, s.149-150.
- Hıdır, Muhammed b. Ahmed: **el-Kavlü'l-Celiyyü fi Hükmi't-Teveessüli bi'n-Nebiyyi ve'l-Veliyyi**, nşr. İsmâil el-Ensârî, Riyad, Riâsetü idâreti'l-buhûsi'l-İslâmiyye ve'l-iftâ, 1423/2002,
- Hilmi, Mustafa **Kavâidü'l-Menheci's-Selefi fi'l-fikri'l-İslâmî: buhûsün fi'l-'kîdeti'l-İslâmiyye**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.
- Hilmi, Mustafa **Menhecü Ulemâi'l-Hadîs ve's-Sünne fi Usûli'd-dîn**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.

- Hilmi, Mustafa **es-Selefiyye beyne'l- Akîdeti'l-İslâmiyye ve'l-felsefeti'l-ğarbiyye**, İskenderiye, Dâru'd-da've li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevzi', t.y.
- Hüseyin b. Gannâm: **Târîhu Necd**, 4. bs., thk. Nâsiruddîn el-Esed, Beyrut, Dâru's-şurûk, 1415/1994.
- Hüseyin, Ahmed b. Abdülaziz: **Da'vetü'l-imam Muhammed b. Abdülvehhâv Selefiyye lâ Vehhâbiyye**, Riyad, Dârü âlemi'l-kütüb, 1420/1999.
- Hüseyin, Velid b. Ahmed: **el-Câmi' li-Hayati'l-Allâme Muhammed b. Sâlih el-Useymîn: -Rahimehullah- el-İlmiyye ve'l-Ameliyye ve mâ Kîle fîhi mine'l-Merâsi**, Britanya, 1422/2002.
- İmâra, Muhammed: "es-Selefiyye", **Mevsûatü'l-Hadâratü'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye**, I-III, ed. Abdurrahman Bedevî, Beyrut, el-Müesssetü'l-Arabiyye li'd-dirâse ve'n-neşr-Ammân, Dârü'l-fâris li'n-neşr ve't-tevzi, 1995. C. II, s. 261-310.
- İmâra, Muhammed: **es-Selef ve's-Selefiyye**, Kâhire, y.y. 1429/2008.
- İbn Abdilber, Ebû Amr: **Câmiu'l-İlim ve'l-Hikem**, I-II, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri, Suud-i Arabistan, Dârü İbni'l-Cevzî, 1414/1994
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir: **et-Tahrîr ve't-Tenvîr: Tahrîrü'l-Ma'nâ's-Sedîd ve Tenvîrü'l-Akli'l-Cedîd min Tefsiri Kitâbi'l-Mecîd**, I-XXX, Tunus, ed-Dârü't-tûnisiyye li'n-neşr, t.y.
- İbn Atıyye, el-Endelüsî: **el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbil-Azîz**, I-VI, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2001.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah el-Ukberî: **el-İbâne an Şerîati'l-Fırkati'n-Nâciye ve Mücânibetü'l-Fıraki'l-Mezmûme**, I-IX, thk. Rıza b. Na'sân Mu'tî v.d., Riyad, Dârü'r-râye li'n-neşr ve't-tevzi, t.y.
- İbn Batûta, Muhammed b. Abdillâh: **Rihletü İbn Batûta el-Müsemmât Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr**, I-II, y.y., Dârü's-şark

el-Arabî, y.y.

İbn Cezerî, Muhammed
b. Muhammed Şemsüddîn:

Müncidü'l-Mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn, y.y., Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/1999.

İbn Düreyd, Ebû Bekir
Muhammed el-Ezdî:

Cemheretü'l-Lüga, I-III, thk. Remzî Münîr Ba'lebekî, Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-melâyîn, 1987.

İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-
Hüseyn Muhammed:

Tabakâtü'l-Hanâbile, I-II, tash. Muhammed Hâmid el-Fakî, Kahire-Beyrut, Matbaatü's-sünneti'l-Muhammediyye-Dârü'l-ma'rife, 1371/1952.

İbn Hacer, el-Askalânî:

ed-Dürerü'l-Kâmine fî Ayâni'l-Mieti's-Sâmine, I-XI, thk. Muhammed Abdlmü'd Zân, Saydarâbâd-Hindistan, Meclisü dâireti'l-meârif el-Osmâniyye, 1392/1972.

İbn Hacer, el-Askalânî:

Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, I-XIII, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dârü'l-marife, 1379/1959.

İbn Hacer, el-Askalânî:

Tehzîbü't-Tehzîb, XII, Hindistan, Matbaatü dâireti'l-meârifî'n-nizâmiyye, 1326/1908.

İbn Hacer, el-Askalânî:

Takrîbü't-Tehzîb, thk. Muhammed Avvâme, Sûriye, Dârü'r-Reşîd, 1406/1986.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd:

Mukaddime/Dîvânü'l-Mübtede ve'l-Haber fî Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve men Âsârahüm min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber, thk. Halil Şehâde, Beyrut, Dârü'l-fikr, 1408/1988.

İbn Hıbbân, Ebû Hâtim
et-Temîmî:

el-Müsnedü's-Sahîh ale't-Tekâsîm ve'l-envâ' min gayri vücûdi kat'in fî senedihâ velâ sübuti cerhin fî nâkilihâ, I-VIII, thk. Muhammed Ali Sönmez- Halis Aydemir, Beyrut, Dârü İbn Hazm, 1433/2012.

İbn Huzeyme, Ebû Bekir
es-Sülemî:

Sahîhu İbn Huzeyme, I-IV, thk. Muhammed Mustafa el-Azami, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, t.y,

İbn Kayyım, el-
Cevziyye:

Medârü's-Sâlikîn fî Menâzili's-Sâirîn, I-IV, 3. bs., thk. Muhammed Ecmel el-islâhî v.d., Riyad, Dârü atââtî'l-

ilm/Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1441/2019.

İbn Kayyım, el-
Cevziyye:

es-Savâiku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla, I-II, thk. Hüseyin b. Ukkâşe b. Ramazan, thric. Hüseyin b. Hüseyin Bâkır-Kerîm Muhammed İd, Riyad/Dâru atââtıl-ilm-Beyrut/Dâru İbn Hazm, 1442/2020.

İbn Kayyım, el-
Cevziyye:

İ'lâmü'l-Muvakkûn an Rabbi'l-Âlemîn, I-IV, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhim, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1411/1991.

İbn Kayyım, el-
Cevziyye:

Bedâiü'l-Fevâid, I-IV, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-Arabî, t.y.

İbn Kayyım, el-
Cevziyye:

Esmâü Müellefâti Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye, thk, Salâhuddîn el-Müncid, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-cedîd, 1403/1983.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ:

Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm, VIII, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, Dâru tayyibe li'n-neşr ve't-tevzî, 1420/1999.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ:

el-Bidâye ve'n-Nihâye, I-XXI, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî, y.y., Dâru Hicr li't-tibâ' ve'n-neşr ve't-tevzi ve'l-ilân, 1424/2003.

İbn Kuteybe, ed-
Dîneverî:

Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs, 2. bs., y.y., el-Mektebetü'l-islâmî-Müessesetü'l-işrâk, 1419/1999.

İbn Mâce, el-Kazvînî:

Sünen, I-II, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru ihyâ-i kütübi'l-Arabiyye, t.y.

İbn Mâlik, Cemâleddîn
et-Tâî:

Elfiye, y.y., Dâru't-teâvun, t.y.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl:

Lisânü'l-Arab, I-XV, 3. bs., Beyrut, Dâru Sâdır, 1414/1993.

İbn Mende, Ebû
Abdillâh:

Şurûtu'l-Eimme: Risâle fî Fadli'l-Ahbâr ve Şerhu Mezâhibi Ehli'l-Âsâr ve Hakîkâti's-Sünen, thk. Abdurrahmân Abdülcebbâr el-Feryevâî, Riyad, Dâru'l-

müslim, 1414/1993.

İbn Mende, Ebû
Abdillâh:

er-Red ale'l-Cehmiyye, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır
el-Fukayhî, Medîne, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1401/1981.

İbn Mücâhid, Ebû Bekir:

es-Seba', 2. bs., thk. Şevki Dayf, Mısır, Dârü'l-meârif,
1400.

İbn Receb, Zeynüddîn:

**Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem fî Şerhi Hamsine Hadisen
min Cevâmîr'l-Kelim**, I-II, thk. Şuayip el-Arnâvut- İbrâhim
Bâcis, Beyrut, Müessetü'r-risâle, 1417/1998.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd
Muhammed el-Kurtubî:

Faslü'l-Makâl", thk. Muhammed Imâra, y.y., Dârü'l-
meârif, t.y.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtîha ve'l-Bakara, I-III,
Demmâm, Dâru ibni'l-cevzî, 1423/2002.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü Âl-i İmrân, I-II,
Riyad, Dâru ibni'l-cevzî, 1435/2014.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'n-Nisâ, I-II, Riyad,
Dâru ibni'l-cevzî, 1435/2014.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Mâide, I-II, Riyad,
Dâru ibni'l-cevzî, 1435/2014.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-En'âm, Riyad,
Dâru ibni'l-cevzî, 1433/2012.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf, Demmâm,
Dâru ibni'l-cevzî, 1323/1905.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'n-Nûr, Kasîm,
MŞMSUH, 1436/2014(2015).

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Furkân, Kasîm,
MŞMSUH, 1436/2014.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü's-Şüarâ', Kasîm,
MŞMSUH, 1436/2014.

İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih	Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Arabistan, 1436/2014.	Sûretü'n-Neml,	Suudi
İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih	Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm MŞMSUH, 1436/2014.	Sûretü'l-Kasas,	Kasîm,
İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih	Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm MŞMSUH, 1436/2014.	Sûretü'l-Ankebût,	Kasîm,
İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih	Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Arabistan, MŞMSUH, 1436/2014.	Sûretü'l-Ahzâb,	Suudi
İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih	Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm MŞMSUH, 1436/2014.	Sûretü'r-Rûm,	Kasîm,
İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih	Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm MŞMSUH, 1436/2014.	Sûretü'l-Lokmân,	Kasîm,
İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih	Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm MŞMSUH, 1436/2014.	Sûretü's-Secde,	Kasîm,
İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih	Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm MŞMSUH, 1436/2014.	Sûretü'l-Ahzâb,	Kasîm,
İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih	Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm MŞMSUH, 1436/2014.	Sûretü Sebe',	Kasîm,
İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih	Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm MŞMSUH, 1436/2014.	Sûretü Fâtır,	Kasîm,
İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih	Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm süreyyâ li'n-neşr, t.y.	Sûretü Yâsîn,	Dâru's-
İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih	Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm MŞMSUH, 1436/2014.	Sûretü'z-Zümer,	Kasîm,
İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih	Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm MŞMSUH, 1437/2015.	Sûretü Fussilet,	Kasîm,
İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih	Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Dâru's-süreyyâ li'n-neşr, 1424/2003.	Sûretü's-Saffât,	Riyad,

- İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih **Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü's-Sâd**, Riyad, Dâru's-süreyyâ li'n-neşr, 1425/2004.
- İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih **Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü Gâfir**, Riyad, Dâru's-süreyyâ li'n-neşr, 1425/2004.
- İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih **Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Hucurât- el-Hadîd**, Riyad, Dâru's-süreyyâ li'n-neşr, 1425/2004.
- İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih **Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm Cüzü' Amme**, Riyad, Dâru's-süreyyâ li'n-neşr, 1423/2002.
- İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih **Ahkâmün mine'l-Kur'an'i'l-Kerîm**, I-II, 2. bs., Suudi Arabistan, Medârü'l-vatan li'n-neşr, 1434/2013.
- İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih **Akâidetü Ehli's-sünne ve'l-Cemaâ**, nşr. el-Câmi'atü'l-İslâmiyye el-Medîne el-Münevvera, 1422/2001.
- İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih **Şerhu Lema'ti'l-İ'tikâd el-Hâdî ilâ Sebîli'r-Reşâd**, y. y., Müessetü'r-risâle-Mektebetü'r-rüşd, 1404/1984.
- İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih **el-İbdâ' fî Beyâni's-şer' ve Hatari'l-İbtidâ'**, y.y.,y.y.,1410/1989.
- İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih **el-İlmâm bi ba'zi Âyâtî'l-Ahkâm Tefsîren ve İstinbâten**, I-II, Riyad, MŞMSUH, 1436/2014.
- İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih **el-Kavâi'dü'l-Müslâ fî Sıfâtillâhi ve Esmâihî'l-Hüsnâ**, Medine, el-Câmia'tü'l-İslâmiyye, 1421/2001.
- İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih **el-Kavlü'l-Müfîd alâ Kitâbi't-Tevhîd**, I-II, Suudî Arabistan, Dâru İbni'l-Cevzî, 1424/2003.
- İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih **Esmâüllâhi ve Sıfâtühû ve Mevkıfû Ehli's-Sünneti minhâ**, y.y., Dârü's-şerîa, 1424/2003.
- İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih **eş-Şerhu'l-Mümte' alâ Zâdi'l-Müstakni'**, I-XV, Dâru İbni'l-Cevzî, 1422/1428.
- İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih **et-Tefsîrû's-Semîn li'l-Allâme el-Useymîn**, XIV, yay. haz. Eşref b. Kemâl, Kahire, Mektebetü't-taberî, 1430/2009.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Fetâvâ Nûrûn ale'd-Derb, I-XII, Riyad, Müessetü's-Şeyh Muhammed b.Sâlih el-Useymîn el-hayriyye, 1434/2013.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Fethu Rabbi'l-beriyye bi Telhîsi'l-Hameviyye, Riyad, Dârü'l-vatan li'n-neşr, t.y.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Likâü'l-Bâbi'l-Meftûh, (236 Bölüm), (çevrimiçi) <https://shamela.ws/book/7687> 28.07.2022; <https://al-maktaba.org/book/26332/1148>. 28.07.2022.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Mecmû'u Fetâvâ ve Resâili Fazîleti's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, XXVI, nşr. Fehd b. nâsır b. İbrâhim es-Süleymân, y.y., Dârü'l-vatan-Dârü's-süreyyâ, 1413/1992.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Minhâcü Ehl-i's-Sünne ve'l-Cemâa fi'l-Akîdeti ve'l-Amel, y.y, Dârü's-şerîa', 1424/2003.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Muhammed b. Sâlih, **Şerhu Selâseti'l-Usûl**, 4. bs., y.y., Dârü's-süreyyâ li'n-neşr, 1424/2004.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Şerhü'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye li Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye, I-II, nşr. S'ad b. Fevvâz es-Sumeyl, Suûdî Arabistan, Dârü İbni'l-Cevzî li'neşr ve't-tevzi, 1421.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Usûlün fi't-Tefsîr, thk. Kısmü't-tahkîk fi'l-mektebe el-İslâmiyye, y.y., el-Mektebeüt'l-İslâmiyye, 1422/2001.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Şerhu Akîdeti's-Seffârînî – ed-Dürretü'l-Mudiyye fi Akdi Ehli'l-Fırkati'l-Merdiyye, Riyad, Dârü'l-vatan li'n-neşr, 1426/2005.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Şerhu Keşfi's-Şubühât ve Yelîhi Şerhu'l-Usûli's-Selâse, Riyad, Dârü's-süreyyâ li'n-neşr ve't-tevzi, 1416/1996.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Şerhu Lema'ti'l-İ'tikâd el-Hâdî ilâ Sebîli'r-Reşâd, y.y., Müessetü'r-risâle-Mektebetü'r-rüşd, 1404/1984.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr li-İbn Teymiyye,
Yay.Haz. Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr,
Riyad, Dârü'l-vatan, 1415/1995.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Şerhu'l-Kavâidi'l-Müslâ fî Sıfâtillâhi Teâlâ ve Esmâihî'l-Hüsnâ, MŞMSUH, Kasım, 1436/2014.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Ta'lik Muhtasar alâ Kitâbi Lem'ati'l-İ'tikâd el-Hâdî ilâ Sebîli'r-Reşâd, thk.Eşref b. Abdülmaksûd b. Abdülkerîm, y.y., Mektebetü edvâü's-Selef, 1415/1995.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Takrîbü't-Tedmüriyye, Demmâm/Suudî Arabistan,
Dârü İbni'l-Cevzî, 1419/1998.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Mevkî'u eş-Şeyh Muhammed b. Sâlih b. Useymîn-
rahimehullâhü Teâlâ, (çevrimiçi):
<https://binothaimeen.net/site> 15.09.2020.

İbn Useymîn,
Muhammed b. Sâlih

Fetâvâ eş-Şeyh Muhammed es-Sâlih el-Useymîn, 4. bs.,
nşr. Eşref b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim, Dâru âlami'l-
kütübi li't-tibâ'a ve'n-neşr ve'-tevzî', Riyad 1414/1994.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-
Hasen:

el-Kâmil fî't-Târîh, I-X, thk. Ömer Abdüsselam
Tedmürî, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1417/1997.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-
Hasen:

el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb, I-III, Beyrut, Dâru Sâdır,
t.y.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-
Hasen:

en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser, I-V, thk. Tâhir
Ahmed ez-Zâvî- Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Beyrut, el-
Mektebetü'l-ilmiyye, 1399/1979.

İbrâhim Mustafa vd.:

el-Mu'cemu'l-Vesît, Mecmeu'l-lugati'l-Arabiyye bi'l-
Kâhire, Dâru'd-da've', t.y.

İncel, Saim:

**İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde İlmî
İ'câz ile İlgili Görüşleri,** İstanbul, Marmara
Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans
Tezi, 2010.

- İşbîlî, Ebû Bekir Muhammed: **Kânûnü't-Te'vîl**, thk. Muhammed es-Süleymânî, Cidde-Beyrut, Dârü'l-kible li's-sekâfeti'l-İslâmiyye-Müessetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1406/1986.
- İzdihâr, Ebû Ubeyd: “Menhecü's-Şeyh İbn Useymîn fî dirâseti'l-akîdeti's-Selefiyyeti's-sahîha”, **NCŞMUİ**, ed. Mezîd b. İbrahîm el-Mezîd vd., Suudî Arabistan/Kasîm, Kasîm Üniversitesi, 1432/2012, s. 1003-1056.
- Kâdî, Ahmed b. Abdirrahmân: **Mezhebü Ehli't-Tefvîz fî Nusûsi's-Sıfât**, Özet 2. bs., (Uneyze, Suudi Arabistan), y.y., 1424/2003.
- Kâdî, Ahmed b. Abdirrahmân: “Cühûdü's-Şeyh İbn Useymîn fî beyâni'l-akîde ve menhecühû fî takrîrihâ”, **Mecelletü'l-beyân**, 1421/2001, No:160, s.34-45.
- Kâdî, Ahmed b. Abdirrahmân: “Tercemetü's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn”, **NCŞMUİ**, ed. Mezîd b. İbrahîm el-Mezîd vd., Suudî Arabistan/Kasîm, Kasîm Üniversitesi, 1432/2012, s.5-39.
- Kahtân, Abdurrahmân ed-Dûrî: **el-Akîdetü'l-İslâmiyye ve Mezâhibühâ**, 3. bs., Küttâb-Nâşirîn, Lübnan, 1433/2012.
- Kâmil, Ömer Abdullâh: **Kelimetün Hâdie fî Beyâni Hatai't-Taksîmi's-Sülâsî li't-Tevhîd**, Ammân, Dâru'r-râzî, t.y.
- Kâsımî, Muhammed Cemâleddîn: **Mehâsinü't-Te'vîl**, I-IX, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418/1997.
- Kattân, Mennâ' b. Halîl: **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, 3. bs., Mektebetü'l-meârif li'n-neşr ve't-tevzî, 1421/2000.
- Kerîme, Ahmed Mahmûd: **es-Selefiyye Beyne'l-Asîl ve'd-Dahîl**, Kahire, Dârü'l-küttâbi's-sûfî, 1433/2012.
- Kızılsöker, Abdurrahim: **Kur'ân'a Selefi Yaklaşım İbn 'Useymîn Örneği**, Sonçağ Akademi, 2021.
- Kızılsöker, Abdurrahim: “el-Kenzu's-Semîn fî Tefsîri İbn 'Useymîn' Tefsirinde Kur'ân İlimleri”, **Batman Üniversitesi İslami İlimler**

Fakültesi Hakemli Dergisi, C: I, s.1-25.

- Koca, Ferhat: **İslam Düşüncesinde Selefilik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları**, 2. bs., Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2018.
- Koca, Ferhat: “Takiyyüddîn İbn Teymiyye”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1999, C. XX, s. 391-405.
- Kotan, Şevket: “Nass ve Tarih”, **İslâmî İlimler Dergisi**, yıl.3, s.2, Güz 2008, s.205-218.
- Kubat, Mehmet: Selefi Perspektifin Tarihselliği, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C: XVII, s: III, 2004, s.235-251.
- Kureşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed et-Teymî: **Nihâyetü'l-E'reb fî Funûni'l-Edeb**, I-XXXIII, Kahire, Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, t.y.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh: **el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kurân**, I-XX, thk. Ahmed el-Bereddûnî – İbrâhim Etfiyyîş, Kahire, Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kûsî, Müfrih b. Süleymân: **el-Menhecü's-Selefi: (Ta'Rîfuhû, Târîhuhû, Mecâlâtühû, Kavâr'Dühû, Hasâisühû)**, Riyad, Dârü'l-fazîle, 1422/2002.
- Kuşeyrî, Müslim b. el-Haccâc en-Neysâbü'rî: **el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adl Ani'l-adl ilâ Resûlillâh- Sallâllâhü Aleyhi ve Sellem-**, I-V, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Kütübî, Muhammed b. Şakir b. Ahmed: **Fevâtü'l-Vefeyât**, I-IV, thk. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru Sadr, t.y.
- Mağrâvî, Ebû Sehl Muhammed: “İbn Useymîn”, **Mevsûatü Mevâkıf's-Selefi fi'l-Akîdeti ve'l-Menheci ve't-Terbiyeti-Ekseru min 900 Mevkıf li-Eksera min 1000 Âlimin Medâ 15 Karnen**, I-X., el-Mektebetü'l-İslâmiyye li'n-neşr ve't-tevzi', Mısır – Mektebetü'n-nübelâ, Merâkiş, 1428-2007.

- Makdisî, İbn Kudâme: **el-Muğnî**, I-XV, 3. bs., thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî- Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad, Dâru ilmi'l-kütüb, 1417/1997.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbâs: **el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr**, I-IV, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418/1997.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr: **Te'vîlâtü Ehl-i's-Sünne**, I-X, thk. Mecdî Baslom, Lübnan, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.
- Molla, Aliyyü'l-Kârî: **Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber**, 5. bs., thk. Ali Muhammed Dandal, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1440/2019.
- Muhâfeza, Ali Müflih
Abdullâh: **el-İtticâhât el-Fikriyye inde'l-Arab fî Asri'n-Nehda 1798-1914: el-İtticâhâtü't-Dîniyye ve's-Siyâsiyye ve'l-İctimâiyye ve'l-İlmiyye**, Beyrut, el-Ehliyye li'n-neşr ve't-tevzi, 1987.
- Mücîrüddîn, Ebi'l-Yümn
el-Makdisî: **el-Menhecü'l-Ahmed fî Terâcimi Ashâbi'l-İmâm Ahmed**, I-VI, thk. Abdülkâdir el-Arnâvût v.d., Beyrut, Dâru Sâdır, 1997.
- Müriyyü, Isâm b.
Abdu'l-Münim: **Ed-Dürrü's-Semîn fî Tercemeti Fakîh'il-Ümmet el-Allâme İbn Useymîn: Rahimehullâhü Teâlâ- Tercemetün Şâmiletün li-Hayâti'Şeyh mine'n-Neşeti ile'l-Vefât**, Dârü'l-basîra, İskenderiye, 2003.
- Müslim, Mustafa: **Menâhicü'l-Müfessirîn: el-Kısmü'l-evvel; e't-Tefsîrû fî asri's-sahâbe**, Riyad, Dârü'l-müslim li'n-neşr ve't-tevzî, 1415/1994.
- Mütevelli, Sabri: **Menhecü Ehl-i's-Sünne fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse mevdûiyye licühûdi İbni'l-Kayyım et-tefsîriyye**, 2. bs., Kahire, Mektebetü zehrâü's-şark, 2002.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm
İsmâîl b. Yahyâ: **Şerhu's-Sünne**, thk. Cemâl Azûn, Suudî Arabistan, Mektebetü'l-ğarbâ' el-eseriyye, 1415/1995.

- Nahhâs, Ebû Ca'fer: **İ'râbü'l-Kur'an**, Ta'lik: Abdülmünim Halîl İbrâhim, Beyrut, Menşûrâtü Muhammed Ali Beydûn, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2000.
- Necdî, Abdullâh b. Beşîr el-Hanbelî: **Târîhu Necd**, I-II, 4. bs., thk. Abdurrahmân b. Abdüllâtîf b. Abullâh Âl-ü's-Şeyh, Riyad, Matbaatü Dâretü'l-Melikk Abdülazîz, 1402/1982.
- Necdî, Abdurrahmân el-Âsım vd.: **ed-Dürerü's-Seniyye fi'l-Ecvibeti'n-Necdiyye: Mecmûa'tü Resâili ve Mesâili U'lemâü Necdî'l-A'lâm min Asri's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb ilâ Asrinâ Hêzâ**, I-XVI, 6. bs., thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, y.y., 1417/1996.
- Necdî, Osman b. Bişr: **Unvânü'l-Mecd fi Târîhi Necd**, I-II, 4. bs., thk. Abdurrahmân b. Abdüllâtîf Âl-ü's-Şeyh, Riyad, Matbaatü dâreti'l-Melik Abdilaziz, 1402/1982.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât: **Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl**, I-III, thk. Yusuf Ali Büdeyvî, Beyrut, Dârü'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn: **Tebîrâtü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn**, I-II, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsa, Kahire, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs-el-Cezîre li'n-neşr ve't-tevzi, 2011
- Tâmir, Muhammed: **Menhecü's-Şeyh Muhammed Reşîd Rızâ fi'l-Akîde**, y.y., Dâru mâcid useyrî, 1425/2004.
- Neşşâr, Ali Sâmî-Ammâr et-Tâlibî: **Ali Sâmî en-Neşşâr- Ammâr et-Tâlibî, Akaidü's-Selefli'l-Eimme Ahmed b. Hanbel ve'l-Buhârî ve İbn Kuteybe ve Osmân ed-Dârimî**, İskenderiye, Münşetü'l-meârif, 1971.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya, Muhyiddîn: **el-Minhâc Şerhu Sahîhi'l-Müslim b. el-Haccâc**, I-XVIII, 3. bs., Beyrut, Dârü ihyâi't-türâsil'l-Arabî, 1392/1972.
- Neyfer, Ahmîde: **el Multaka'l-Fikrî li'l-İbdâ', Muhammed Abduh fi Zikrâ Vefâtih: Tehaddiyâtü'l-Hâzır- Esiletü'l-Mâzî**,

(çevrimiçi):

<https://almultaka.org/site.php?id=338&idC=2&idSC=7>

02.05.2024

- Neysâburî, Ebû Abdillâh el-Hâkim: **el-Müstederek ale's-Sahîhayn**, I-IV; thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dâru kütübi'l-ilmîyye, 1411/1990.
- Öğüt, Salim: "Ehl-i Hadîs" (Fıkıh) **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, (TDV Yayınları, İstanbul, 1994), C: X, s.508-512.
- Özervarlı, M. Sait: "Selefiyye", **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2009, C. XXXVI, s. 399-402.
- Öztürk, Mustafa: "Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü", **İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi**, C. I, (Selefilik), s.195-252.
- Öztürk, Mustafa: "Zâhirî-Literalist Anlayışın İslâm Düşüncesindeki ve Çağdaş Selefilikteki İzdüşümleri" **Zâhirî ve Selefi Din Yorumu**, İstanbul 2019, s.295-332.
- Öztürk, Mustafa: "Selefilik ve Tefsir", **Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 08-10 Kasım 2013**, s.191-267.
- Râcihî, Abdülazîz b. Abdillâh: **Şerhu Akîdeti's-Selefve Ashâbi'l-Hadîs**, C: I, s.2- (çevrimiçi: 14.04.2022.) <https://shamela.ws/book/37012/2>
- Râgıb, el-İsfahânî: **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an**, nşr. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Dimeşk-Beyrut, Dârü'l-kalem- ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412/1994.
- Râzî, Ahmed b. Fâris el-Kazvînî: **Mu'cemü Mekâyîsi'l-Lüga**, I-VI, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, y.y., Dârü'l-fikr, 1399/1979.
- Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân: **Kitâbü'z-Zîne, (el-Guluvvü ve'l-Firakü'l-Gâliyye fî'l-Hadârati'l-İslâmiyye içinde)**, Abdullâh Sellûm es-Sâmerrâî, y.y., Dâru vasat li'n-neşr, t.y.
- Râzî, Fahreddîn: **Mefâtihu'l-Gayb**, I-XXXII, 3. bs., Beyrut, Dârü ihyâi't-

türâsi'l-Arabî, 1420/1999.

- Râzî, İbn Ebî Hâtim: **el-Cerh ve't-T'adîl**, I-VIII, Tabatü meclisi dâireti'l-meârif el-Usmâniyye, Haydar Âbâd (Hindistan)- Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1271-1952.
- Rızâ, Muhammed Reşid: **Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Hakîm**, I-XII, el-Heyetü'l-Mısriyye el-âmmelî'l-küttâb, 1990.
- Rufâî, Müna Yâsin
Tâha: "Kazîyyetü't-Tevhîd ve Mezâhiruhû fî'l-Akîdeti'l-İslâmiyye" **Mecelletü'l-câmiati'l-İrâkiyye**, Irak Üniversitesi, C. II, s.180-203.
- Rûmî, Fehd b. Nâsır: **Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'ân**, 2. bs., (Riyad), 1424/2003,
- Rûmî, Fehd b. Nâsır: **İtticâhâtü't-Tefsîr fî'l-Karni'r-Râbi'** Aşar, I-III, (Suud-i Arabistan), Müessesetü'r-risâle (Beyrut), 1418/1997.
- Sâbûnî, Ebû Osmân: **Akîdetü's-Selefve Ashâbi'l-Hadîs -ev- er-Risâle fî İ'tikâdî Ehl-i's-Sünne ve Ashâbi'l-Hadîs ve'l-eimme**, 2. bs., thk. Nâsır b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Cerî', Riyad, Dâru'l-âsime li'neşr ve't-tevzi', 1419/1998.
- Sakkâf, Hasan: **et-Tendît bimen Addede't-Tevhîd: İptâlû Muhâveleti't-Teslîs fî't-Tevhîdi ve'l-Akîdeti'l-islâmiyye**, 2. bs., Ammân, Dâru'l-İmam Nevevî, 1413/1996
- Sakkâf, Hasan: **Behçetü'n-Nâzır fî't-Tevessülü bi'n-Nebiyyi't-Tâhir**, y.y., y.y., 1405/1985.
- Sâlih, Subhî: **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, 24. bs., Beyrut, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2000.
- Sâvî, Ahmed b.
Muhammed: **Kitâbü Şerhi's-Sâvî alâ Cevhereti't-Tevhîd**, thk. Abdülfettâh el-Bezîm, Dimeşk, Dâru İbn Kesîr, t.y.
- Seâlebî, Ebû Zeyd: **el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ali Muavvîz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1418/1997.
- Seffârîni, Şemsüddîn: **Levâmiu'l-Envâri'l-Behiyye ve Sevâtî'i'l-Esrâri'l-**

Eseriyye li-Şerhî'd-Dürrati'l-Müziyye fî Akdi'l-Firkati'l-Merziyye, I-II, 2. bs., Dimeşk, Müessetü'l-hâfikîn ve mektebetühâ, 1402/1982.

Seffârînî, Şemsüddîn: **Gızâü'l-Elbâb fî şerhi Manzûmeti'l-Âdâb**, I-II, Mısır, Müessetü Kurtuba, 1414/1993.

Semâ'nî, Ebü'l-Muzaffer **el-Ensâb**, I-XIII, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Abdü'l-Kerîm el-Mervezî: Muallimî el-Yemânî v.d., Haydarabâd, Meclisü Dâireti'l-meârif el-Osmâniyye, 1382/1962.

Serîrî, Ebü't-Tayyib **el-Hılâfât el-Akadiyye**, y.y., yay. y., t.y.
Mevlûd:

Seydaoğlu, Abdulkerim: “el-İtticâhâtü't-Taklîdî fî't-Tefsîri't-Türkiyyeti mâ beyne (1995-2020 ۛ)”, **Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı:XI, -Nisan 2023, s.93-108.

Sibâî, Mustafa: **es-Sünne ve mekânetühâ fî't-teşrîi'l-İslâmî**, 3. bs., Dimeşk -Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1402/1982.

Sicistânî, Ebû Saîd **er-Red ale'l-Cehmiyye**, thk. Bedir b. Abdillâh el-Bedir, Osmân b. Hâlid ed-Dârimî: Kuveyt, Dâru İbnü'l-Esîr, 1416/1995.

Sîlî, Abdülaziz: **el-Akîdetü's-Selefiyye beyne'l-İmam Ahmed ve'l-İmâm İbn Teymiyye**, Kahire, Dârü'l-menâr li't-tab' ve'n-neşr ve't-tevzi, 1414/1993.

Sirâcî, Kerîm Şâtî: “es-Selefiyye en-Neşe' ve't-tatavvur: Dirâse Tahlîliyye”, **el-Akîde**, s.XI, (Zü'l-hicce/Haziran, 1436/2015).

Sîsî, Muhammed: **el-Medresetü's-Selefiyye fî't-Tefsîr fî'l-Asri'l-Hadîs**, Kahire, Dârü's-selâm, 1421/2010.

Stoddard, Lothrop: **(The New World of İslam) Hâzırü'l-Âlemi'l-İslâmî**, çev. Şekip Arslan, Beyrut, Dârü'l-fikr, 1391/1971.

Suyûtî, Abdurrahmân b. **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an**, IV, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l-küttâb, 1394/1974.

Süleymân b. Abdillâh b.
Muhammed:

Teyşîrû'l-Azîzi'l-Hamîd fî Şerhi Kitâbi't-Tevhîd ellezî hüve Hakkullâhi ale'l-Abîd, thk. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut-Dımeşk, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1423/2002.

Şâfîî, Ebû Abdillâh
Muhammed b. İdrîs:

Müsned, I-II, neşr.: es-Seyyid Yûsuf Ali ez-Zevâvî el-Hüseynî-es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1370/1951.

Şâtîbî, Ebû İshâk
İbrâhim b. Musa:

el-Muvafakât, I-VII, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Al-i Selmân, Dâru İbn Affân, 1997.

Şehrânî, Hasan b. Ali b.
Menî':

“Menhecü's-Şeyh İbn Useymîn fî tefsiri garîbi'l-Kur'an”, **NCŞMUÎ**, ed. Mezîd b. İbrahîm el-Mezîd vd., Suudî Arabistan/Kasîm, Kasîm Üniversitesi, 1432/2012, s.221-286.

Şehristânî, Ebû'l-Feth
Muhammed b. Abdülkerim:

el-Milel ve'n-Nihal, I-III, y.y., Müessesetü'l-Halebî, t.y.

Şemmerî, Sa'dî b.
Hamûd:

ed-Da'vetü's-Selefiyye **Hakikatühâ-USûlühê-Hasâisühâ-Meâlimühâ**, 2. bs., Beyrut, Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1446/2020.

Şemseddin, Muhammed
b. Ahmed el-Hanbelî:

el-Ukûdü'd-Dürriyye min Menâkıbı Şeyhilislâm Ahmed b. Teymiyye, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-Arabî, t.y.

Şevkânî, Muhammed b.
Ali b. Muhammed:

Fethü'l-Kadîr, I-VI, Dımeşk-Beyrut, Dâru İbn Kesîr, Dârü'l-ilmi't-tayyib, 1414/1993.

Şihâbüddîn, Ahmed b.
Muhammed el-Heytemî:

Hâşiyetü İbn Hacer el-Heytemî alâ Şerhi'l-Îzâh fî Menâsiki'l-Hac li'n-Nevevî, Beyrut, Dârü'l-hadîs, t.y.,

Şinkîtî, Muhammed el-
Emîn el-Ceknî:

İstihâletü'l-Ma'iyye bi'z-Zât ve mâ Yüdâhîhê min Müteşâbihi's-Sıfât, Mısır, Matbaatü'l-Mahmûdiyye e-ticâriyyetü'l-kübrâ, t.y.

Şinkîtî, Muhammed el-
Emîn el-Ceknî:

Menhecü ve Dirâsâtü li Âyâtî'l-Esmâ ve's-Sıfât, 4. bs., Küveyt, Dârü's-Selefiyye, 1404/1984.

Şinkîtî, Muhammed el-

Edvâü'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân, I-VII,

- Emîn el-Ceknî: Riyad-Beyrut, Dâru atââ'ti'l-ilm-Dâru İbni'l-Cevzî, 1441/2019.
- Şümeyrî, Kaid
Muhammed Abdü'l-Macid: **“Menhecü's-Şeyh İbn Useymîn ve Cühûdühû fi't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'an”**, Doktora Tezi, Ümmü Dermân Üniversitesi, 2000.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım
Süleyman b. Ahmed: **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, I-XXV, 2. bs., thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî, Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.
- Tâmir, Muhammed: **Menhecü's-Şeyh Muhammed Reşîd Rızâ fi'l-Akîde**, y.y., Dâru mâcid useyrî, 1425/2004.
- Tayyâr, Musâid b.
Süleymân: **et-Tefsîrû'l-Lügavî li'l-Kurâni'l-Kerîm**, y.y., Dâru İbni'l-Cevzî, 1432/2011.
- Tayyâr, Musâid b.
Süleymân: **Envâü't-Tasnîfi'l-Mücellika bi-Tefsîri'l-Kurâni'l-Kerîm**, 3. bs., y.y., Dâru İbni'l-Cevzî, 1434/2013.
- Tayyâr, Musâid b.
Süleymân: **Fusûlün fi Usûli't-Tefsîr**, 2. bs., y.y., Dâru ibni'l-cevzî, 1423/2002.
- Tehânevî, Muhammed b.
Ali el-Hanefî: **Mevsûatü Keşşâfi Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm**, I-II, thk. Ali Dahrûc, trc. (Farsça'dan Arapça'ya) Corc Zeynânî, Beyrut, Mektebetü Lübnân nâşirûn, 1996.
- Temîmî, Abdurrahmân
b. Hasan b. Muhammed: **Fethü'l-Mecîd Şerhu Kitâbi't-Tevhîd**, 6. bs., thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Kahire, Matbaatü's-sünnetil-Muhammediyye, 1377/1957.
- Temîmî, Muhammed b.
Halîfe: **Mu'tekadü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa fi Tevhîdi'l-Esmâ ve's-Sifât**, Riyad, Edvâü's-Selef, 1419/1999.
- Tirmizî, Ebû İsa: **el-Câmi'us-Sahîh**, I-V, 2. bs., thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İbrâhim Adve Avad, Mısır, Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Uleymî, Mücîrüddîn el-
Makdisî: **Fethu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'ân**, thk. ve thric: Nûrüddîn Tâlib, y.y., Dâru'n-Nevâdir(Vizâretü'levkâf ve

şuûnü'l-İslâmiyye yayınları), 1430/2009.

- Yahya, Ahmed b. Abdillâh: **Tefsîrû's-Selef: Masâdirühû ve Menhecühû ve Huciiyetühû**, Doktora Tezi, el-Kur'ânü'l-Kerîm ve İslâmî İlimler Üniversitesi, Ümmüderman 2000.
- Yalçın, Ahmet: **“Selefi Düşüncenin Tarihsel Gelişiminde İbn Teymiyye”**, Kayseri, Kimlik Yayınları, 2020.
- Yaran, Rahmi: **“Bid‘at” DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1992, C. VI, s.129-131.
- Yavuz, Yusuf Şevki: **“Ahmed b. Hanbel” (Akaid Konularına Dair Görüşleri)**, **DİA**, (İstanbul, TDV Yayınları, 1989), C. II, s.82-87.
- Yavuz, Yusuf Şevki: **“Tekfir” DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2011, C: XXXX, s.350-356.
- Yusuf, Muhammed Hayr Ramazan: **Mu'cemül-Müellifine'l-Muâsırîn- fî Âsârihimi'l-Mahtûta ve'l-Mefkûde vemâ Tubia' minhê ev Hukkika ba'de Vefâtihim: Vefeyât 1315-1424 (1897-2003)**, Mektebetü'l-Melik Fahd el-vataniyye, Riyad, 1425-2004.
- Yüksek, Muhammed İsa: Muhammed İsa Yüksek, **Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi**, 2. bs., İstanbul, İfav, 2018.
- Yüksek, Muhammed İsa: **“Tefsir Metodolojisinde Anlam-Yorum Ayrımının Temelleri”**, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Dergisi**, C. 22/1 (Haziran 2018), s.113-139.
- Yüksek, Muhammed İsa: **“Tefsirde Sebeb-i Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi”**, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2018/2, C.XVII, s.407-437.
- Zebîdî, Mürtezâ: **Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, I-XXXX, thk. Komisyon, y.y., Dârü'l-hidâye, t.y.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn: **Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ**, I-XXV, thk. Şuyib el-Arnâvût v.d., y.y., Müessetü'r-risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh: **el-Ulûvvü li'l-Aliyyi'l-Gaffâr fî İzâh Sahîhi'l-Ahbâr ve**

- Şemsüddîn: **Sakîmihê**, thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdilmaksûd, Riyad, Mektebetü edvâi's-Selef, 1416/1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn: **Tezkiretü'l-Huffâz**, I-III, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin: **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, III, Kahire, Mektebetü vehbe, t.y.
- Zerkeşî, Bedreddîn: **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, IV, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Kahire, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye Îsâ l-Bâbî el-Halebî ve şürekâih, 1376/1958.
- Ziriklî, Hayreddîn: **el-A'lâm**, I-VIII, 15. bs., Dârü'l-ilmi li'l-melâyîn, 2002.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa: **el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî**, I-II, 2. bs., Dimeşk, Dârü'l-hayr li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevzi, 1427/2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm: **Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, II, 3. bs., y.y., Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve şürekâüh, t.y.

ÖZGEÇMİŞ

Bu çalışmanın müellifi Saim İNCEL, İlkokulu bitirdikten sonra hafızlık eğitimini tamamladı. 1994 yılında Fatih İmam Hatip Lise'sinden mezun oldu ve aynı yıl Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni kazandı. 1999 yılında fakültenen mezun oldu. 2002 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde göreve başladı ve İmam Hatip, Vaiz ve Eğitim Görevlisi olarak çalıştı. 2008 yılında Pendik (Haseki) Eğitim Merkezi'nden mezun oldu. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nden Prof. Dr. Hasan ELİK'in danışmanlığında hazırladığı “İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde İlmî İ'câz ile İlgili Görüşleri” başlıklı yüksek lisans teziyle 2010 yılında mezun oldu. 2010-2011 yılları arasında Ürdün/ Amman Üniversitesi uluslararası Arap Dili ve Belagati Dil Bursunu kazandı ve eğitim aldı. 2014 yılında Mekke/Ümmü'l-Kura Üniveristesi Enstitüsü Arapça'yı Akıcı Konuşma kursuna katıldı. 2018 yılında Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Öğretim Görevlisi kadrosuna atandı. İleri derecede Arapça ve orta derecede İngilizce bilmektedir. Evli ve üç çocuk babasıdır.