

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**NECMÜDDİN ET-TÜFÎ'NİN EL-İŞÂRÂTÜ'L-İLÂHİYYE İLE'L-
MEBÂHİSİ'L-USÛLİYYE'Sİ (İNCELEME VE DEĞERLENDİRME)**

Doktora Tezi

FAYSAL ARPAGUŞ

İSTANBUL, 2018



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**NECMÜDDİN ET-TÛFÎ'NİN EL-İŞÂRÂTÜ'L-İLÂHİYYE İLE'L-
MEBÂHİSİ'L-USÛLİYYE'Sİ (İNCELEME VE DEĞERLENDİRME)**

Doktora Tezi

FAYSAL ARPAGUŞ

Danışman
PROF. DR. YAKUP ÇİÇEK

İSTANBUL, 2018



MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

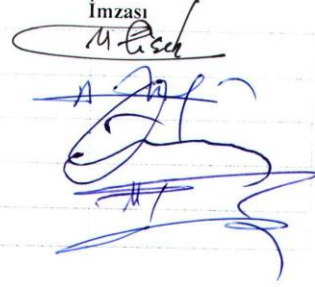
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi
Faysal Arpaguş'nın NECMÜDDİN ET-TÜFİNİN EL-İŞÂRÂTÜ'L-İLÂHİYYE İLE'L-
MEBÂHİSİ'L-USÜLİYYE'Sİ (İNCELEME VE DEĞERLENDİRME)
adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 31.10.2018 tarih ve 2018-31/18 sayılı
kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 12/11/2018

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

1. Tez Danışmanı	Prof. Dr. YAKUP ÇİÇEK
2. Jüri Üyesi	Prof. Dr. ABDULAZİZ HATİP
3. Jüri Üyesi	Prof. Dr. AHMET HAKKI TURABI
4. Jüri Üyesi	Doç. Dr. MEHMET ÇİÇEK
5. Jüri Üyesi	Doç. Dr. GÖKHAN ATMACA

İmzası





ÖZ

Beşerî manada Kur'ân'ın ilk müfessiri, şüphesiz Hz. Peygamberdir. Ancak o (s.a.v.), Kur'ân'ı bütünüyle de tefsir etmiş değildir. Vefatından sonra, önce “sahabe” diye isimlendirilen yakın arkadaşları, daha sonra da bilgi ve tecrübesiyle toplumda temayüz etmiş ilim adamları, Kur'ân'ın kapalı kalan manalarını insanlara açıklamışlardır. Değişimin kaçınılmazlığı ve anlayışların farklılığı sebebiyle, asıl metne bağlı kalınmasına rağmen, yöntem ve muhteva olarak birbirinden farklı pek çok tefsir ortaya çıkmıştır. Mesela; Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) *et-Tefsîru'l-kebir*'i, Zemahşerî'nin (538/1144) *el-Keşşâf*'ı, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-gayb*'ı ve Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl*'i bunlardan sadece birkaçıdır. Necmüddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*'si de bütün bu yazın içerisindeki yerini almıştır.

Onun, *el-İşârât*'ının incelendiği bu araştırmada, hayatı ile birlikte eserinin metot ve muhtevası ele alınmıştır. İlk bölümde klasik kaynaklarda yer aldığı kadarıyla müellifin hayatı irdelenmiş ve yaşadığı dönemle birlikte ders aldığı hocaların onun üzerindeki etkilerine değinilmiştir. İkinci bölümde ise eserin tanıtımı yapılarak metodu ortaya konmuştur. Varmak istediği sonuç bakımından usulü dîn için “kader”e, usulü fıkıh için de “umum ve husus”a merkezî bir konum vermesinden hareketle düşünce ve ekol olarak Eş'arî-Hanbelî çizgisinde olduğu anlaşılmıştır.

Çalışmada, muhtevadan hareketle kelâm veya fıkha ait ihtilaf örneklerine üçüncü bölümde yer verilmiştir. Bu yapılırken kelâm konuları, klasik kelâmın kendi içindeki tasnife uygun olarak ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret olarak tasnif edilmiştir. Şî'a ve felsefecilerle ulema arasındaki tartışmalı konular ise konu bütünlüğü gözetilerek “diğer bazı ihtilaf konuları” başlığı ile verilmiştir. Fikhî ihtilaflar, eserin muhtevasıyla irtibatlı olarak usulü fıkıh konuları ile mükellef, nesih ve içtihat gibi belli başlı konular üzerinden ilerlemiştir.

Tefsir literatürü içerisinde mezheplerin kendi meşruiyetleri için delil getirdiği ayetleri, Kur'ân'ın kendi tertibine uygun olarak nasıl yorumladıklarını ele alması, büyük çoğunluğun onlara karşı ne şekilde cevap verdiğini belirtmesi ve bunu yaparken de müellifin objektif kalmaya azamî derecede özen göstermesi, *el-İşârât*'ı oldukça farklı yapmaktadır. Bu bakımdan *el-İşârât*'ın özgün bir tefsir olduğu kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimer: Tefsîr, Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, kelâmî ve fikhî tartışmalar



ABSTRACT

The first interpreter of Qur'an is undoubtedly Prophet Muhammed (peace be upon him). However, he did not interpret all Qur'an. After his death, his close friends, called ṣaḥābah, and later on scientists who were popular in the society continued to interpret the parts of Qur'an, not known by everybody. Since change is impossible, there have been many tafsîrs different from one another in terms of method and content despite the fact that they were based on the Qur'anic text. Some of them are *al-Tafsîru 'l-Qabîr* by Mukatil b. Suleyman (150/767), *al-Kashshâf* by Zamahsharî (538/1144), *al-Tafsîru 'l-Qabîr* or also named *Mafâtîḥu 'l-Gayb* by Faḥraddîn al-Râzî (606/1210) and *Anvâru 't-Tanzîl* by Qâdî Baydâvî (685/1286). *al-Ishârâtü 'l-ilâhiyye ila 'l-mabâḥiṣi 'l-osouliyyah* by Najmuddîn al-Tûfî'nin (716/1316) is also one of these in the literature.

The present study investigates the method and content of *al-Ishârât* and the life story of the writer as well. Based on the information found in classical works, the first chapter discusses the life of the writer and his period and also the effects of his teachers on himself. The second chapter introduces the book and discusses his method. It has been understood that the book is in line with Ash'arî-Hanbalî school, since it gives a central role to "fate/destiny" for al-osûl al-dîn and to "omûm and hosûs" for al-osûl al-fiqh.

Based on the content, the third chapter presents disagreement examples belong to kalâm or fiqh. The kalâm topics were categorised as godhead, prophethood and hereafter in accordance with the classical kalâm. Controversy topics between al-ahl al-sunne and al-shia and philosophers are discussed under the title "some other controversy topics" regarding topic integrity. In accordance with the content of the book, fiqh disagreements are discussed along with topics of al-osûl al-fiqh and religious, nash and precedent.

What makes *el-İşârât* a quite remarkable book is that it discusses how sects interpret verses in accordance with the organization of Quran for their own justification, how the majority respond to themselves and the writer's taking care to be objective while doing all these. Thus, it has been found that *el-İşârât* is an original tafsîr.

Key words: Tafsîr, al-Toufî, al-Ishârâtü'l-ilâhiyyah, kalâm and fiqh disputes

ÖNSÖZ

İslâm'ın temel kaynağı Kur'ân'a ve onun manalarını beyan etmek demek olan tefsire dair araştırmalar, gerek ülkemizde gerekse ülke dışında ivme kazanarak devam etmektedir. Bu çalışmalardan bazısı referansını tarihten/tarihi verilerden alırken diğer bazısı da mevcut konjonktürden almaktadır. Zamanın değişmesi, coğrafi koşullar, bakış açılarının farklılığı, yeni şartların bambaşka bir noktaya evrilmiş olması gibi durumlar, farklı fikirlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Aynı konuda ortaya çıkan bu farklı fikirlere "ihtilaf" dendiği malumdur.

Hakkında araştırma yaptığımız Tûfî'nin *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*'si de İslam'da mezheplerin teşekkülünden 8/14. y.y'a kadar, Müslümanların Kur'ân'ı anlama kaynaklı ihtilaflarını ele almaktadır. Muhtevası yanında orijinalliği, tarihî veri sunması ve benzer problemlerin günümüzde de var olması ya da bir şekilde gündeme taşınması sebebiyle *el-İşârât* –kanaatimizce- güncelliğini korumaktadır. Çünkü tefsir bağlamında ihtilaf edebiyatına dair böyle bir örneğin varlığı, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına yapacağı katkı bakımından, şüphesiz önemlidir.

Günümüz akademik çalışmaları, örneğin İslami ilimler sahasında tefsir, fıkıh, hadis, kelam gibi bir alanda ve o alanın da bir konusunda derinleşip uzmanlaşma şeklinde tezahür etmektedir. Bu, bir konuyu derinlemesine araştırıp inceleme bakımından yararlı iken ilgili diğer konulara bîgâne kalınması halinde de olumsuz bir durumu ifade etmektedir. *el-İşârât*'ı bu açıdan değerlendirecek olursak müellifin tefsir, kelâm ve fıkıh üçgeninde bir eser ortaya koyması, hatta ihtiyaç ölçüsünde bazı tasavvufî ve felsefî tartışmalara yer vermesi, onu ayrıca değerli kılmaktadır. Bu değerli eser hakkında ülkemizde herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması, kanaatimizce bir eksiklik olsa gerektir. Çeşitli alternatiflerden sonra adını *Necmüddîn et-Tûfî'nin el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye'si (inceleme ve değerlendirme)* olarak belirlediğimiz çalışma, müellifin hayatı ve ilmi kişiliği, *el-İşârât*'ın metodu, tefsir bağlamında kelâmî ve fikhî ihtilaflar şeklinde vücut bulmuştur.

Şüphesiz, böyle bir çalışmanın teşekkülünde fikirleri ve yardımları sebebiyle kendilerine teşekkür etmem gerekenler olduğunu belirtmeliyim. Mekân ve kaynak konusunda sağladıkları katkı bakımından İSAM yetkililerine, çalışma arkadaşlarımdan olup bilimsel araştırma yöntem ve teknikleri bakımından katkı sağlayan Dr. Ramazan DİLER, Dr. Mehmet AYAS ve Dr. Kubatalı TOPCUBAEV'e, müşkil meselelerin

Müellif Tûfî'nin, eserin mukaddimesinde dile getirdiği arzusuyla arzumu birleştirerek çalışmanın ilgililerine faydalı olmasını diliyorum.

Faysal ARPAGUŞ

İÇİNDEKİLER

ÖZ	vii
ABSTRACT	ix
ÖNSÖZ.....	xi
İÇİNDEKİLER	xiii
KISALTMALAR.....	xix
GİRİŞ	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI	1
B. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ	2
C. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	3
Kapsamı, Sınırları ve Kaynakları	3
I. BİRİNCİ BÖLÜM: NECMÜDDİN ET-TÜFÎ	7
A. MÜELLİFİN YAŞADIĞI DÖNEM	7
1. Siyasî Durum	7
2. Toplumsal Durum	8
3. İktisadî Durum	9
4. İlmî Durum	11
B. MÜELLİFİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ	14
1. Hayatı	14
2. Mezhebi	16
a. Amelde Mezhebi.....	16
b. İtikatta Mezhebi	16
3. İlmî kişiliği	20
a. Eserleri	20
b. Hocaları	30
c. Öğrencileri	34
Değerlendirme.....	35
II. İKİNCİ BÖLÜM: EL-İŞÂRÂTÜ'L-İLÂHİYYE (METOT)	39
A. ESERİN TANITIMI	39
1. Eserin Adı ve Müellife Nispeti	39
2. el-İşârât'ın Yazılma Nedeni	41
3. el-İşârât'ın Yazılma Tarihi	43
4. el-İşârât'ın Tertibi ve Muhtevası	43

5. <i>el-İşârât'ın Kaynakları</i>	44
Değerlendirme.....	47
B. ESERİN METODU.....	48
1. <i>Kavramsal Çerçeve</i>	48
2. <i>Müellifin Kelâm İlmine Yaklaşımı</i>	50
3. <i>Müellifin Usûlü Fıkıh ve Fıkıh İlmine Yaklaşımı</i>	52
a. Umûm, Umûm Edatları, Nevileri ve Hükmü.....	53
b. Husûs, Edatları, Çeşitleri ve Hükmü.....	55
4. <i>Tûfî'nin Ayetleri Tefsir Etmedeki Yaklaşımı</i>	57
5. <i>Tefsir Usûlü Açısından el-İşârât</i>	61
a. <i>el-İşârât'ta Ulûmu'l-Kur'ân'a Dair Bazı Meseleler</i>	61
(1) Kur'ân'ın Sebeb-i Nüzûl ile Tefsiri	63
(2) Kıraat.....	66
(3) Muhkem ve Müteşâbih	69
(4) Kısasu'l-Kur'ân	72
b. Rivâyet Metodu	75
(1) İhtilaf Bağlamında Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri	76
(a) Ayetin Mânâsını Açıklamak İçin Kur'ân'ın Kur'ânla Tefsiri	76
(b) Âmmın Tahsîsindeki İhtilafı Açıklamak İçin Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri.....	78
(c) Mübhemi Tebyîn İçin Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri	80
(d) Mücmeli Tafsîl İçin Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri.....	80
(e) Mutlakı Takyîd İçin Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri.....	82
(f) Müşkili Tavzîh İçin Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri	83
(2) İhtilaf Bağlamında Kur'ân'ın Sünnetle Tefsiri	84
(a) Ayet Hakkındaki İhtilafı Açıklamak İçin Sünnetten Delil Getirilmesi	85
(b) Kelimenin Mânâsını Açıklama	87
(c) Mutlak ve Mukayyet Konusundaki İhtilafı Açıklama	88
(d) Mübhemin Tebyîni	90
(e) Âmmın Tahsîsi	91
(f) Mücmelin Tafsîli	92
(g) Müşkilin Tavzîhi	93
(3) Kur'ân'ın Sahâbe Kavliyle Tefsiri	94
(a) Sahâbe Arasındaki İhtilafı Açıklama	95
(b) Ayetin Değişik Yönlerini Açıklamak İçin Sahâbe Kavlini Delil Getirme	95
(c) Farklı Görüş İçin Sahâbe Uygulmasını Delil Getirme	96
(d) Ayetin Sahâbe Üzerindeki Tesirini İfade Etmek İçin Sahâbe Kavlini Delil Getirme	98
(4) Kur'ân'ın Tabiûn Kavliyle Tefsiri	98
(5) İhtilaf Bağlamında İsrâiliyyât.....	101
c. Dirâyet Metodu.....	105
(1) Dil Bilimlerindeki Metodu	107
(a) Lügat	107
(b) Sarf ve Nahiv.....	112

(c) Belâgat	115
Değerlendirme	120
III. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: EL-İŞÂRÂT'TA KELÂMÎ VE FIKHÎ İHTİLAFLAR (MUHTEVA)	123
A. KELÂMÎ İHTİLAFLAR	126
1. Uluhiyyet Konusundaki İhtilaflar	126
a. Dehrîlik	126
b. Mecûsîlik	128
c. Hristiyanlık	130
d. Putperestlik	132
Değerlendirme	133
f. Allah'ın varlığı ve birliği	135
(1) Allah'ın Zâtı ve Sıfatları Tartışması	139
(2) Müşebbihenin Yaklaşımı	139
(3) Mu'tezileye Göre Allah'ın Sıfatları	140
(4) Müellifin Allah'ın Sıfatları Hakkındaki Görüşü	142
(5) Allah İçin Kerâhet Sıfatının Varlığı Tartışması	143
(6) Kelâm Sıfatı Etrafındaki Tartışmalar	144
(a) Kur'ân'ın Kadîm Olduğunu Söyleyenlerin Delilleri	146
(b) Kur'ân'ın Hâdis Olduğunu Söyleyenlerin Delilleri	148
(c) Allah'ın Harf ve Seslerle Konuşması Meselesi	151
(7) İstivâ ve Cihet Meselesi	152
(a) Allah'a Cihet Nispet Edenlerin Delilleri	152
(b) Ciheti Reddedenlerin Delilleri	154
(8) Rü'yetullah: Allah'ın Görülmesi	155
Değerlendirme	160
g. Kulların Fiilleri	162
(1) Kulların Fiillerinde Ulûhiyyete Taalluk Eden Meseleler	162
(a) Halk Kelimesinin Mânâsı ve Allah'ın (c.c) Her Şeyin Yaratıcısı Olması	163
(b) Allah'ın (c.c.) Vâhid ve Kahhâr Olması	164
(c) Kulların İradesi	165
(2) Kulların Fiillerinde Fiile Taalluk Eden Meseleler	176
(3) Kulların Fiillerinin Beşerî Boyutu	177
Değerlendirme	183
2. Nübüvvet Konusundaki İhtilaflar	183
a. Nübüvvete İtirazlar	184
(1) Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Delilleri	186
(2) İ'câzü'l-Kur'ân	191
Değerlendirme	194
b. Peygamberlerin Mertebeleri ve Efdaliyet	195
(1) Peygamberlerin ve Beşerin Fazileti	197
(2) Peygamberleri Yüceltme	199
(3) Peygamberlerin Mertebeleri	200

(4) Hz. İsa'nın Üstünlüğü Konusundaki İhtilaf.....	200
(5) Kadın Peygamber Tartışması.....	203
Değerlendirme.....	204
c. İsmet: Günahtan Korunmuşluk	206
(1) Peygamberlerin Günahtan Korunmuş Olması.....	207
(2) Meleklerin Günahtan Korunmuş Olmaları	209
Değerlendirme.....	211
3. Ahiret Konusundaki İhtilaflar	212
a. Ölüm	213
b. Kabir Azabı.....	213
c. Sûra Üflenmesi ve Kıyametin Kopuşu	215
d. Öldükten Sonra Dirilme	215
e. Haşır, Allah'a Arz Olunma ve Hesap	218
f. Büyük Günah İşleyenlerin Ahiretteki Durumu ve Mürcie	219
g. Şefâat.....	220
h. Cennet ve Cehennem Hâl-i Hazırda Var Olup Olmadığı Tartışması	222
Değerlendirme.....	222
4. Diğer Bazı İhtilaf Konuları	224
a. Şî'a ile Ehl-i Sünnet Arasındaki İhtilaf Meseleleri	224
(1) Şî'a'ya Göre Hz. Ali'nin Fazileti ve Ebûbekir-Ali Polemiği	226
(2) Şî'a'ya Göre Sahâbenin İrtıdadı.....	232
(3) Ehl-i Beyt'in Mâsum Olduğu Fikri	234
(4) Takiyye.....	237
Değerlendirme.....	243
b. Felsefecilerle Ulema Arasındaki Tartışmalar	245
(1) Akıl-vahiy Tartışması	245
(2) Hikmet Tartışması	246
(3) Varlık Tartışması.....	247
(4) Zamanın Ezeli ve Ebediliği	248
(5) Öldükten Sonra Dirilme, Ruh ve Nefis Tartışması	249
Değerlendirme.....	250
B. FIKHÎ İHTİLAFLAR	253
1. Şer'î deliller	253
a. Kitap ve Sünnet.....	253
b. İcmâ'	253
(1) İcmâ'nın Hüccet Olup Olmadığıyla Alakalı Tartışmalar	254
c. Kıyâs.....	256
d. Şer'u Men Kablenâ	262
Değerlendirme.....	264
2. Mükellef.....	265
a. Teklifle Alakalı İhtilaflar	265
b. Değerlendirme.....	266
3. İstinbât Metotları	267

a. Umûm ve Husûs.....	267
b. İstisnâ	271
c. Emir.....	275
d. Müşterek Lafız	278
e. Kullanıldığı Mânâ Bakımından Lafızlar	279
f. Açıklık ve Kapalılık Bakımından Lafızlar	282
g. Mânâya Delâletin Şekli Bakımından Lafızlar	284
Değerlendirme.....	290
4. Nesih	291
a. Neshi Reddedenler ve Delilleri	293
(1) Yahûdiler	293
(2) Kur'ân'da Nesih Yoktur Diyenler	295
b. Neshi Kabul Edenlerin Delilleri	296
Değerlendirme.....	301
5. Taklîd ve İctihâd.....	302
a. Taklîd	302
b. İctihâd.....	304
Değerlendirme.....	307
SONUÇ	309
KAYNAKÇA	317



KISALTMALAR

a.s. aleyhi's-selâm

bk. bakınız

c. cilt

c.c. celle celâlühû

cm. santimetre

çev. çeviren

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

edi. editör

h. hicrî

haz. yayına hazırlayan

Hz. Hazreti

İfav. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları

Ktp. Kütüphanesi

M.Ü. Marmara Üniversitesi

m.ö. milattan önce

ö. ölümü

r.a. radiyallahu anh

r.anhüm. radiyallahu anhüm

s. sayfa

s.a.v. sallallâhu aleyhi ve sellem

tah. tahkik eden

vb. ve benzeri

vd. ve diğerleri

vr. varak

y.y. yüzyıl

yay. Yayınları



GİRİŞ

“Kur’ân’ı yorumlama faaliyeti” olarak tarif edilen tefsir, Hz. Peygamber’le (s.a.v.) başlayıp sahâbe ile devam etmiş ve günümüze kadar gelmiştir. Bu süreçte karşımıza pek çok müfessir ve tefsir çıkmıştır. Mukâtil b. Süleymân’ın (ö.150/767), *et-Tefsîru’l-kebîr* ya da *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*’ı, Muhammed b. Cerîr et-Taberî’nin (ö. 310/923) *el-Câmiu’l-beyân*’ı, Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*’ı, Fahreddîn er-Râzî’nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu’l-gayb*’ı, Celalüddîn es-Suyûtî’nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü’l-mensûr*’u ve Âlûsî’nin (ö. 1270/1874) *Rûhu’l-meânî*’si, bunlardan sadece birkaçıdır. Tarihi süreç, rivâyet ve dirâyet gibi Kur’ân’ı farklı yorumlama yöntemlerini de beraberinde getirmiştir. Kimileri rivâyeti öncelerken kimileri de zamanın, dolayısıyla anlayış ve ahkâmın değişmesiyle dirâyeti öncelemiştir.

Îlâhî metnin tek olmasına rağmen onu anlama yolunda müfessirlerin farklı yöntem önerisi ve eser telif etmesine pek çok sebep sayılabilir. Dikkatle incelendiğinde ortaya konan bu telifatın ortak özellikleri yanında her birini diğerinden ayıran nevi şahsına münhâsır özellikler olduğu da göze çarpar. Bunlar arasında hicrî 7. asrın ikinci yarısı ile 8. asrın ilk çeyreğinde yaşayân, bibliyografya kitaplarında tam ismi Necmüddîn Ebü’r-Rebi‘ Süleymân b. Abdülkavî et-Tûfî [Tûhî] (ö. 716/1316) olarak verilen ve ilim dünyasında Necmüddîn et-Tûfî olarak meşhur olan bir müfessir de vardır. Telifatına baktığımızda onun çok yönlü bir âlim olduğu kolayca anlaşılmaktadır. Öyle ki bibliyografya kitapları, farklı disiplinlerde ona nispetle 40 civarında eserden bahseder. Bunlardan bir kısmının yurt içinde ve yurt dışında çeşitli araştırmalara konu olması, haklarında yüksek lisans ve doktora tezlerinin yapılması, eserlerin kıymetini göstermesi bakımından önemlidir. En son kaleme aldığı ise *el-İşârâtü’l-ilâhiyye ile’l-mebâhisi’l-usûliyye** adlı eserdir ki tarihi süreç içerisinde tefsirler arasındaki yerini almıştır.

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Söz konusu eserin konu edildiği araştırma için, “*Necmüddîn et-Tûfî’nin el-İşârâtü’l-ilâhiyye ile’l-Mebâhisi’l-Usûliyye’si (İnceleme ve Değerlendirme)*” çalışma

* Tez içerisinde eserden kısaca *el-İşârât* diye bahsedilecek, dipnotlarda ise *el-İşârâtü’l-ilâhiyye* şeklinde dipnot verilecektir.

adı olarak belirlenmiştir. Bununla, bir tefsir olarak *el-İşârât*'ın gerek metodunun gerekse muhtevasının ele alınıp incelenmesi yanında orijinalitesi, alanda hangi boşluğu doldurduğu ve ortaya koyduğu şeyle müellifin varmak istediği neticenin ne olduğu sorularına cevap bulunması hedeflenmektedir.

B. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Bazı araştırmacılar *el-İşârât*'ı Tûfî'nin kelâm ve fıkha dair eserleri arasında saymaktadır. Fakat Fâtihâ ile başlayıp Nâs sûresi ile bitmesi, sevk-i kelâm (siyak ve sibak ilmi), sebep-i nüzûl, rivâyet ve dirâyet metotlarına müracaat gibi tefsire dair meselelerin *el-İşârât*'ın görünen yüzünü oluşturması, onun tefsir yönünün ağır bastığının açık tezahürüdür. Ayrıca fıkıh ve kelâm, Kur'ân ve onun açıklaması olan tefsirden müstağnî kalamayacağı gibi tefsir de bu ikisinden müstağnî kalmaz. Zaten eserin yazması bulunan kütüphanelerdeki nüshaların tamamı tefsir bölümünde yer almaktadır. Hatta Süleymâniye Kütüphanesi'ne bağlı Murâd Mollâ No: 83'te yer alan yazmanın vikaye varağındaki: ***“Selef ü halefin müctehidin ü müfessirînin ihtilaf u ilhakı olan âyât-ı izâmın mehma emken tahkîkîni göstermişdür.”*** kaydı, eserin muhtevası hakkında bilgi vermesi bakımından önemlidir. Bu bakımdan *el-İşârât*, fikhî ve kelâmî problemleri tefsir bağlamında ele alan inter-disipliner bir çalışma olarak nitelendirilebilir.

Son zamanlarda maslahat anlayışı ile de gündeme gelen bu çok yönlü âlimin* tefsir hakkında söyledikleri elbette önemlidir ve *el-İşârât*'ın bu açıdan tedkike ihtiyacı vardır. Her ne kadar müellifin hayatı, eserleri, tefsir usûlüne yaklaşımı ve tefsirdeki metoduna dair bazı çalışmalar yapılmış olsa da *el-İşârât* hakkında doktora düzeyinde bir çalışma bulunmamaktadır.

Kelâm ve fıkıh, İslâm dininin inanç ve eylem yönünden, bir diğer tabirle itikat ve amel yönünden ilkelerini belirleyen iki önemli disiplindir. Bunların kendine özgü yöntemlerle Kur'ân'ı açıkladığını yani tefsir ettiğini söylemek yanlış olmaz. Öze inildiğinde ise Müslüman toplumların inanç ve eylem konusundaki ihtilaflarının da bu

* Tûfî'nin maslahat anlayışına dair yapılan çalışmalardan birkaçı şunlardır: Dr. Mustafa Zeyd, **el-Maslahatü fi teşri'i'l-islâmî**, Kâhire, Dâru'l-Yüsr, 1954; Dr. Ali Pekcan, “Necmuddîn Tûfî (ö. 716/1316)'nin Maslahat Risâlesi (Çeviri Ve Değerlendirme)” **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III**, 2003, Sayı: 1, s. 267-313; Dr. Mehmet Dirik, **Tûfî'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat**, İzmir, Tıbyan Yayıncılık, 2012; Ferhat Koca, “Tûfî” **DİA**, İstanbul, 2012, c. 41, s. 327-330.

ikisi kaynaklı olduğu görülür. Tûfî'nin kendi zamanına kadar her iki alandaki ihtilafları, görüş sahiplerinin gerekçesiyle Kur'ân temelinde ele almış olması, tefsir açısından araştırmının önemini ortaya koymaktadır.

Bir başka nokta ise hedeflenen amacı gerçekleştirmek için müellifin konuyu hangi usûlle ele aldığıdır. Bu çerçevede Tûfî, bilinen tefsir usûllerinden farklı nasıl bir yöntem takip etmiştir? Onun takip ettiği metot, genelde ulûmu'l-Kur'ân bağlamında yazılan tefsir usûlü eserlerine herhangi bir katkı sağlamakta ve yeni bir açılım getirmekte midir? Eserin metodu ortaya konulurken bu soruların da cevap bulması, tefsir araştırmaları açısından önem arz etmektedir.

C. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmanın konusuna uygun olarak temel başlıklar belirlenmiş ve hedeflenen amacı gerçekleştirebilmek için veri toplama yöntemi kullanılmıştır. Bunun için ilgili kaynaklar taranarak birincil ve tâlî olmak üzere tasnif edilmiş, araştırmanın omurgasını oluşturan meselelerde birincil kaynaklara müracaat edilmiştir. Ancak tâlî olanlar da araştırmayı tamamlayıcı nitelikte olduğu için onlara da ihtiyaç ölçüsünde yer verilmiştir.

Bir araştırmada kaynaklar kadar bu kaynaklarda yer alan bilgiler de önemlidir. Bilgilerin sadece toplanmış olması, akademik bir çalışma için herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Bu sebeple bilgilerin içerik analizine ihtiyaç vardır. Birincil ve tâlî kaynaklardan içerik analiziyle tasnif edilen bilgiler, bilimsel bir yöntemle sunulduğu takdirde ancak bir netice ortaya koyabilir. Bu sebeple bilimsel bilgi, problem çözebilmek için bilgilerin sistemli olarak aktarılma sürecini ifade etmektedir¹. Böylece çalışma, verilerin toplanması, içerik analizi, tasnif ve sistemli aktarma şeklindeki süreçlerin yanı sıra değerlendirme sürecini de kapsamaktadır.

Kapsamı, Sınırları ve Kaynakları

Araştırma, Necmüddîn et-Tûfî'nin *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'si ile sınırlıdır. Belki eserin muhtevassından hareketle, mevcut tefsir literatüründeki kelâmî ve fikhî ihtilafların daha ayrıntılı ele alınması da düşünülebilirdi. Fakat takdir edileceği gibi bu, çok iddialı

¹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 15. Baskı, Ankara, Nobel Yayın Dağıtım, 2005, s. 12-13.

olmanın ötesinde konunun başka taraflara kaymasına ve *el-İşârât*'ın yeterince tedkik edilememesine zemin hazırlama gibi bir riski de içerisinde barındırmaktadır. Bu sebeple çalışma, *el-İşârât*'la sınırlıdır.

Çalışma için, Ebû Âsım Hasan b. Abbâs b. Kutb'un tahkikini yaptığı ve 2002 yılında Kâhire'de el-Fârûku'l-Hadîsiyye tarafından *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhsi'l-usûliyye* adıyla 3 (üç) cilt olarak neşredilen metin esas alınacak, dipnotlar buna göre verilecektir. Böyle bir tercihte bulunmaya bizi iten sebep ise muhakkikin, eserin bilinen en eski yazmalarından biri olan Mısır Yazma Eserler Kütüphanesine bağlı Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'deki Yahya b. Abdurrahman el-Ulvânî adına temellük kaydı bulunan, h. 757'de müellif nüshasından istinsah edilen nüshaya ulaşmış olmasıdır.

Araştırmanın üç bölümden oluşması, birinci bölümde yaşadığı asrın koşullarıyla birlikte müellifin tanıtılması, ikinci bölümde *el-İşârât*'ın metodu ve üçüncü bölümde de *el-İşârât*'ın muhtevası yani kelâmî ve fikhî ihtilafların ele alınması düşünülmüştür.

Birinci bölümde ele almayı düşündüğümüz müellifin hayatı ve yaşadığı asırla alakalı bilgiler için biyografi ve İslâm tarihinin temel kaynaklarından yararlanılmış; dönemin siyasî, iktisadî, sosyal ve ilmî durumu, çalışma için alt yapı niteliği taşıdığından ilgili klasik, modern, yerli ve yabancı kaynaklara ihtiyaç ölçüsünde müracaat edilmiştir. Bu çerçevede Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*'ı, Safedî'nin (ö. 764/1363) *el-Vâfi bi'l-vefeyât*'ı, İbn Receb'in (ö. 795/1393) *Zeylû tabakâti'l-Hanâbile*'si, Makrîzî'nin (ö. 845/1442) *el-Mevâiz ve'l-itibar bi zikri'l-hitat ve'l-âsâr*'ı, Nuaymî'nin (ö. 927/1521) *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*'i, M. S. Hudgson (ö. 1968)'in *The Venture of İslâm*'ı, Prof. Dr. İsmâil Yiğit'in *Memlûkler*'i ile C. E. Bosworth'un *The İslâmic Dynasties: A Chronological And Genealogical Handbook* adlı eserleri, başvuru kaynaklardan bazıları olarak zikredilebilir.

İkinci bölümde ise ilk olarak *el-İşârât*'ın tanıtımı yapılmıştır. Bunun için eserin adı, müellife nispeti, yazma nüshaları ve yazılma tarihi gibi bilgilerin vuzuha kavuşturulması gerektiğinden terâcîm ve tabakât kitaplarının yanı sıra bibliyografik eserlere ihtiyaç vardır. Bu çerçevede örnek olarak birkaçı zikredilecek olursa Suyûtî, Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Bağdatlı İsmâil Paşa (ö. 1920), Ömer Rıza Kehhâle (ö.

1987) ve Fuat Sezgin (ö. 2018) gibi alanda hatırı sayılır müellifler karşımıza çıkmaktadır ki onların ilgili eserleri, başvuru kaynakları arasında yerini alacaktır. Müellifin *el-İşârât*'taki metodu da yine bu bölümde ele alınıp değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde ise *el-İşârât*, içerdiği konular itibariyle incelenecektir. Tûfî'nin eserini kelâmî ve fikhî ihtilaflara hasretmesi sebebiyle konular tasnif edilecek, kelâmî ihtilaflar, klasik kelâmın kendi içindeki tasnife uygun olarak ulûhiyyet, nübüvvet ve ahiret; fikhî ihtilaflar da müellifin metoduna uygun olarak fıkıh usûlünden hareketle fûru fıkıh meselelerine temas etme şeklinde ele alınacaktır. Yine burada ilgili klasik ve modern kaynakların yanında ayetlerin anlamının verilmesinde, genellikle heyet tarafından tercüme edilen ve Hâdimü'l-Haremeyni's-Şerîfeyn Kral Fehd Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu tarafından basılan *Kur'ân'ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli* ile Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (1878 -1942) meâline müracaat edilmiştir.

Çalışmanın hadis kaynakları için herhangi bir konuya delil olarak hadise müracaat edilecekse usûl gereği başta Buhârî ve Müslim olmak üzere muteber hadis kitaplarına, müellifin herhangi bir meseleye delil olmak üzere zikrettiği fakat kaynağını belirtmediği hadisler için de ilgili kaynaklara başvurulmuştur.

Tûfî'nin telifâtına baktığımızda onu sadece bir müfessir olarak görmek, kanaatimizce eksik kalmaktadır². Usûlü fıkıh, fıkıh, hadis, kelâm, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı, mukayeseli dinler tarihi ve daha başka alanlardaki eserleri göz önüne alındığında müellif için dönemin ilmî geleneğine uygun olarak “ansiklopedik âlim” nitelemesini yapmak mümkündür. Nitekim kendisi de zaman zaman *el-İşârât*'ta, diğer alanlarda yazmış olduğu bu eserlerine atıflar yapmıştır³. O halde çalışma için ihtiyaç duyulan klasik veya modern, İslâm mezhepler tarihi içerisindeki farklı fraksiyonlar ve Ehl-i Kitab'ın kaynakları gibi geniş yelpazedeki kaynaklardan imkân ölçüsünde istifade edilmiştir.

² Ferhat Koca, “Tûfî” **DİA**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, c. 41, s. 327.

³ Mesela Tûfî'nin “*Def'u't-teâruz 'ammâ yühimü't-tenâkuz*” ile “*Ref'u'l [Def'u'l] melâm 'an ehli'l-mantık ve'l- kelâm*” adlı eserlerine yaptığı atıflar için bk. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, c. 2, s. 34 ve c. 3, s. 304.



I. BİRİNCİ BÖLÜM: NECMÜDDİN ET-TÛFÎ

Bu bölümde, hakkında araştırma yaptığımız *el-İşârât*'ın müellifi Necmüddîn et-Tûfî'nin tanıtılmasına gayret edilecektir. Her insanın, kendi devrinin insanı olduğu söyleminden hareketle önce müellifin yaşadığı dönemin siyasî, toplumsal, ekonomik ve ilmî durumu ele alınacak, ardından koşulların müellif üzerindeki muhtemel tesirlerine değinilmeye çalışılacaktır. Bu esnada müellifin hayatı, mezhebi ve ilmî kişiliğine de yer verilecektir. İlgili kaynaklardan doğup büyüdüğü, ilim tahsili için gittiği, müderrislik yaptığı ve vefat ettiği yerlerle alakalı bilgiler, hakkında doğru kanaat oluşturacak şekilde aktarılacaktır. Mezhebi; amelî ve itikadî olmak üzere iki kısımda ele alınacak, ilmî faaliyetleri; eserleri, hocaları, öğrencileri ve tesirleri gibi başlıklar altında incelenecektir. Hâsılı yaşadığı devrin ve ilmî kişiliğinin bir tasviri yapılacaktır.

A. MÜELLİFİN YAŞADIĞI DÖNEM

1. Siyasî Durum

Bağdat civarında Sarsar'a bağlı Tûfâ'da dünyaya gelen Necmüddîn et-Tûfî'nin yaşadığı hicrî 7. asrın ikinci yarısı ile 8. asrın ilk çeyreğine (657-716/1259-1316) baktığımızda doğudan batıya Çin İmparatorluğu, Moğollar, Memlûkler ve Bizans gibi büyük devletlerin varlığı göze çarpar⁴. Müellifin yaşadığı coğrafya bu tarihlerde Memlûk⁵ (1250-1517) idaresindedir. Memlûklerin merkezi Mısır-Kâhire olup o günkü sınırları, Torosların güneyinden itibâren Fırat nehri boyunca Irak, Suriye ve bugünkü Suudi Arabistan topraklarını içine almaktadır⁶.

Bu tarihlerde Müslüman coğrafya, büyük oranda batıdan haçlı, doğudan da Moğol tehdidi altındadır. 1258'de Hülâgu idaresinde Bağdat'ı elen geçiren Moğollar,

⁴ Marshall G. S. Hudgson, **İslâm'ın Serüveni** Heyet (çev.), 1. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, c. 2, s. 413.

⁵ Arapça kökenli memlûk kelimesinin her ne kadar bir kimsenin mülkiyetinde bulunan esir, köle gibi anlamları olsa da burada memlukle kastedilen; halife, hükümdar veya emirlerin, köle olarak alıp özel bir eğitimle yetiştirerek muhafız birliklerini teşkil ettikleri ücretli Türk kökenli askerlerdir. Bunlar zamanla iktidarı ele geçirmiş ve 1250-1517 yılları arasında Mısır'da 250 yıldan fazla hüküm süren bir devlet kurmuşlardır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Prof İsmail Yiğit, **Memlûkler**, 1. Baskı, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2008, s. 9.

⁶ **A'dan Z'ye Kültür ve Tarih Ansiklopedisi** Niyazi Akşit (haz.), Yeni Şafak Yay., İstanbul, 2004, c. 2, s. 81.

halîfe Mu‘tâsımbillâh’ı idam ederek Abbâsi Devleti’ne son verir⁷. Tebriz’i başkent yapar ve batısında bulunan Anadolu Selçuklu Devletini de kendisine bağlar⁸.

Moğollar’ı, önce 1260 yılında, Filistin topraklarındaki Ayn Câlût’ta Memlûk sultanlarından Kutuz, daha sonra halefi I. Baybars 1277’de Elbistan’da yenilgiye uğratır. Baybars, devam eden Moğol tehdidine karşı devlet sistemini sağlam temeller üzerine oturtmaya çalışmıştır⁹. 1292’de merkezi İran’da bulunan İlhanlı hükümdarı Gazan Han’ın İslâm’ı seçmesinin ardından Moğol birliği çözülmeye başlamış¹⁰, yine bu tarihlerde son haçlılar da Suriye’den çıkarılmıştır¹¹. Böylece Memlûkler, Müslüman coğrafyayı tehdit eden iki büyük tehlikeye karşı çok önemli görevler icra etmiştir.

Her ne kadar kaynaklarda müellifin, mevcut siyasî şartlardan nasıl etkilendiğine dair doğrudan bir bilgiye rastlanmasa da şunu söylemek mümkündür: Memlûklerin, Moğol ve Haçlı tehdidini Müslüman coğrafyadan bertaraf etmesi, siyasî istikrârı getirmiş, bu da toplumsal, iktisadî ve ilmî durumun gelişmesine zemin hazırlamıştır. Müellif de böyle bir konjoktürde yaşamıştır.

2. Toplumsal Durum

İbn Haldun, insanların bir arada yaşamasının kaçınılmaz bir gereklilik olduğunu söyler¹². Bu gereklilik sebebiyle toplumlar, din, dil, mezhep gibi farklılıklara rağmen bir arada yaşar. Müellifin yaşadığı topraklara hâkim olan Memlûk halkının çoğunluğu, Müslüman Arap olmakla birlikte Yahûdî ve Hristiyanları da bünyesinde barındırmaktaydı. Toplumsal yapıdaki müslim-gayr-i müslim farklılığının yanı sıra sünnî-şî‘î ve bunların kendi içerisindeki mezhep farklılıkları, Memlûklerde dinî-kültürel dinamikliği oluşturan temel unsur olmuştur¹³.

⁷ Clifford Edmund Bosworth, **İslâm Devletleri Tarihi**, E. Merçil, M. İpşirli (çev.), 1. Baskı, Oğuz Yay. İstanbul, 1980, s. 188.

⁸ Abdülkadir Yuvalı, “İlhanlılar”, **DİA**, c. 22, s. 102.

⁹ Bosworth, **İslam Devletleri Tarihi**, s. 83.

¹⁰ Hudgson, **İslâm’ın Serüveni**, c. 2, s. 413.

¹¹ **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, Kenan Seyithanoğlu (edi.), Çağ Yayınları, İstanbul 1987, c. 6, s. 473-4.

¹² Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî İbn Haldûn, **Kitâbü’l-iber-Mukaddime** Halil Kendir (çev.), Yeni Şafak, İstanbul, 2004, c. 1, s. 79.

¹³ Yiğit, “Memlûkler”, **DİA**, c. 29, s. 96.

Halk, Türklerden oluşan yönetici imtiyazlı askeri sınıf ve bunun dışında kalan vatandaşlar olmak üzere iki kısma ayrılmıştı. Bu ayrımın halktan birinin yönetici sınıfına geçmesi söz konusu değildi¹⁴. Dinî ve adlî görevlere getirilen, böylelikle toplum nezdinde kendisine önemli bir yer edinen âlimler ve tüccarlar bundan istisnâ edilebilir. Ayrıca yöneticiler, sadece Müslüman memlûklerden olabilmekteydi¹⁵. Halkla idareciler arasında âlimler ve tasavvuf erbabı kimseler olup bunların hem halk hem de devlet ricali yanında itibarı vardı. Tüccarlar, yine kendileri gibi ticaretle uğraşan idarecilerle içli dışlı olmaktaydı¹⁶.

Ülke nüfusunun çoğunluğu, tımarlı askerlerin topraklarında çalışan genellikle ekonomik sıkıntı içinde olan çiftçiler, küçük esnaf, sanatkârlar ve göçebe yaşâyân bedevî Araplardan oluşmaktaydı. Memlûklerde çobanlık yapan ve göçebe yaşâyân bedevî Arapların ekonomik sıkıntılar sebebiyle sık sık isyana kalktığı ve idarecileri uğraştırdığı da bir vakıdır¹⁷.

Memlûk toplumundaki Yahûdî ve Hristiyan cemaat, tam bir inanç özgürlüğüne sahipti. Bunlar vakıf ve dernek kurabiliyor, kendi eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdürebiliyorlardı. Sultan da devlet nezdinde temsîl edilebilmeleri için onların içinden istedikleri birini başlarına nazır olarak atamaktaydı¹⁸.

3. İktisadî Durum

Memlûklerin iktisadî durumuna bakıldığında onların gerek doğu ve gerekse batıdaki ülkelerle geniş bir ticaret ağı kurdukları görülmektedir. Kûs şehrini kendilerine ticarî merkez yapan yerli tüccarlar –ki bunlara Kârimiye denilmekteydi- hem iç pazarı hareketli tutuyor, hem de Hindistan’dan getirdikleri baharatları Avrupa’ya taşıyorlardı. Sırf tüccarların işleri ile ilgilenen ve karşılaşacakları zorlukları ortadan kaldırmak için vezirliğe denk “nâziru’l-hâslık” makamı ihdas edilmişti¹⁹.

¹⁴ Fatih Ayaz, “Türk Memlûkler Döneminde Mısır Halkının Siyasî Olaylara Karşı Tutumu”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 7 (1), s. 45.

¹⁵ Yiğit, “Memlûkler”, **DİA**, c. 29, s. 96.

¹⁶ Yiğit, “Memlûkler”, **DİA**, c. 29, s. 96.

¹⁷ Yiğit, “Memlûkler”, **DİA**, c. 29, s. 96.

¹⁸ Yiğit, “Memlûkler”, **DİA**, c. 29, s. 96.

¹⁹ Bahattin Keleş, “Memlûklerde Ticaret”, **Türkler**, c. 5, s. 431-435.

Memlûklerin Anadolu Selçukluları, Venedik, Ceneviz, Girit, Kıbrıs'ın yanı sıra Piza gibi Avrupa'daki bazı şehir devletleriyle olduğu gibi doğuda Altınordu, İlhanlı ve uzakdoğu ülkeleriyle ticarî ilişkileri olmuştur. Bu esnada uygulanan gümrük vergileri de devlet için önemli bir gelir kapısıydı. Ticarî mal türünden alınıp satılan şeylerin ise zeytinyağı, hububat, eritilmiş külçe altın, gümüş, keten, ipekli kumaş, züccaciye ürünleri, baharat, misk, karanfilin yanı sıra köle ticareti, kereste, demir, zift ve daha başka pek çok şey yer almaktadır²⁰.

Memlûklerde vakıf ve özel mülk dışında kalan ziraata elverişli araziler, yöneticiler arasında taksim edilmekteydi. İktâ arazileri 24'e ayrılıp 4'ü sultanlara, 10'u emirlere ve kalan diğer 10'u da askerlere verilmekteydi. Bu taksimat zamanla değişikliğe uğramış, araziler için verilen satış izni ve arazi intikallerinde veraset şartının kaldırılması, çiftçileri ve kimi sanatkârları arazi sahibi yapmıştır²¹.

Nil nehri, Mısır tarımı için hayati bir öneme sahipti. Kabarması, taşması veya kuraklığın olması gibi durumlar ziraî mahsullerin fiyatlarını doğrudan etkilemekteydi. Memlûk sultanları, Nil'den daha iyi yararlanabilmek için eski kanalları tamir ettirdikleri gibi yenilerini de inşa ettirmişler, ziraatı teşvik için Nil boyunca yeni köyler kurmuşlardır²². Buğday, arpa, nohut, bezelye, mercimek, keten, soğan, sarımsak, kavun, karpuz, susam, pamuk, marul, karnabahar gibi pek çok şey, Mısır'da yetiştirilen tarım ürünleri arasında yerini almıştır²³.

Dokumacılık, çömlekçilik, bakır işlemeciliği, dekoratif züccaciye ürünleri, dericilik, kılıç ve hançer gibi silah üretimi, gemicilik, maden işletmeciliği ve kıymetli taş işleme gibi sanatkârlığa dayanan iş ve üretim kolları, ülkenin gelir ve geçim kaynakları arasında sayılabilir²⁴.

²⁰ Keleş, **Türkler**, c. 5, s. 431-435.

²¹ Yiğit, **Memlûkler**, s. 223-4.

²² Yiğit, **Memlûkler**, s. 224-5.

²³ Ahmed b. Ali b. Abdülkadir el-Makrîzî, **el-Mevâiz ve'l-itibâr bi zikri'l-hitati ve'l-âsâr**, 1. Baskı, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418, c. 1, s. 95-127.

²⁴ Yiğit, **Memlûkler**, s. 224-5.

Makrîzî, ülkedeki ticarî faaliyetler ve bunları geliştirmek için yapılan çarşılar, hanlara, otel ve lîmânları ve diğer ticarî altyapı unsurlarına *el-Hitat* ismiyle meşhur *el-Mevâiz ve'l-itibâr bi zikri'l-hitati ve'l-âsar* adlı eserinde ayrıntılı olarak yer verir²⁵.

4. İlmî Durum

Memlûkler devri, İslâmî ilimlerin en parlak dönemlerinden biri olmuştur. Doğuda Moğol istilasından, batıda ise Endülüs'e yapılan haçlı saldırılarından kaçan Müslüman âlimler, Memlûklere sığınmışlar, Tûfî de bu zengin kültürel ve ilmî ortamda yetişmiştir. İlmî merkez olan Bağdat'ın Moğol istilasıyla yakılıp yıkılmasından sonra onun yerini Kâhire almıştır²⁶.

Bu dönemde Kâhire ve Dımeşk, en önemli iki ilim merkezidir. Devlet adamları, ilim adamlarını ve ilmî çalışmaları desteklemiş, Eyyûbî ve Zengîlerden kalan medreselere yenilerini eklemişlerdir. Kâhire'deki medreseleri ve cami-medreseleri tanıtan dönemin tarihçilerinden Makrîzî, el-Câmiu'l-Atîk, el-Câmiu'l-Ezher, Câmiu İbn Tulun ve Câmiu'l-Mikyâs gibi yükseköğretim yapan onlarca kurumun ismini eserinde zikreder²⁷. Bu medreselerin çoğu Ehl-i Sünnet fikhî üzere eğitim yapmakta olup içlerinden bazısında da dört mezhebin fikhî okutulmuştur²⁸.

ed-Dâris fî târihi'l-medâris'in müellifi Nuaymî de Memlûkler dönemi Dımeşk medreselerini sayarken Kâhire'dekinden çok daha fazlasını, hatta iki katını sayar. Bunların arasında fıkha ilaveten dâru'l-hadîs, dâru'l-Kur'ân medreseleri ve üç adet tıp medresesi vardır²⁹. Dinî ilimlerin okutulduğu bu medreselerde yetim ve yoksul çocuklar için yapılmış ilk yatılı mektepler de bulunmaktadır³⁰.

Medreselerin ihtiyacının karşılanması için sultanlar tarafından vakıflar tahsîs edildiği de kayıtlarda yer alır. Mesela Sultan Rükneddîn Baybars'ın Şam valisi

²⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Makrîzî, *el-Mevâiz*, c.3, s. 167-181.

²⁶ Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Durumuna Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 11-12, s. 28.

²⁷ Makrîzî, *el-Mevâiz*, c. 4, s. 4-147.

²⁸ Makrîzî, *el-Mevâiz*, c. 4, s. 4-147. Medreselerin mezheplere göre dağılımı şu şekilde verilmiştir: Şâfiî fikhî medreseleri: 14, Malikî fikhî medreseleri: 4, Hanefî fikhî medreseleri: 10, Şâfiî-Mâlikî: 3, Şâfiî-Hanefî: 6, Malikî-Hanefî: 1, Dört mezhep fikhî medreseleri: 4.

²⁹ Abdülkadir b. Muhammed en-Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, 1. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990, c. I-II.

³⁰ Yiğit, *Memlûkler*, s. 246.

Cemaleddîn b. Yağmur'a Zâhirîyye medresesi için tahsîs ettiği vakıfları bildirmesi ve medresenin yapımı esnasında inşaatta çalışan usta ve işçilere ücretlerinin eksiksiz ödenmesi yönündeki tâlimatları, buna örnektir³¹.

Müellifin yaşadığı asrın önemli ilim adamlarına gelince, burada zikredilen isimler her ne kadar bir yönü ön plana çıkarılarak anlatılmış olsa da çoğu, başka ilim dallarında da önemli eserler ortaya koymuş kimselerdir. Aslında dönemin ilmî karakteri de bu yöndedir.

Dinî ilimlerden kıraat alanında Yâkûb b. Bedrân Takiyyüddîn el-Cerâidî (ö. 688/1289)³² ve el-Ca'berî'nin (ö. 732/1332)³³ ismi öne çıkmaktadır. *Şâtibiyye*'nin müellifi meşhur kıraat âlimlerinden Ebû Muhammed Kâsım eş-Şatibî (ö. 590/1193 [4])³⁴ ve *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-neşr* gibi eserlerin sahibi İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1424)³⁵ de Memlûk döneminin önemli kıraat âlimlerindendir.

50 tefsiri bir araya getirip 70'le 100 cilt arasında mufassal bir tefsir ortaya koyan İbnu'n-Nakîb el-Makdisî (ö. 698/1298)³⁶ başta olmak üzere İbnu'l-Münîr (Müneyyir) el-İskenderî (ö. 683/1284)³⁷, Şeyh Abdülaziz ed-Dirinî (ö. 695/1295)³⁸ ve İbn Kesîr (ö. 774/1373)³⁹ dönemin önemli müfessirlerindendir⁴⁰.

Memlûkler dönemi, hadis ve hadis ilimleri için de önemli eserlerin ortaya konulduğu bir dönemdir. *ed-Dâris*'in birinci cilt 15-95'nci sayfalarını dâru'l-hadîs ve dâru'l-hadîs ve'l-Kur'ân'a ayıran Nuaymî, dönemin muhaddisleri ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgiler verir. Bu dönemde Dımaşk'ta 16 dâru'l-hadîs ve 3 dâru'l-hadîs ve'l-Kur'ân, Kâhire'de ise 2 dâru'l-hadîs bulunmaktadır. *el-Minhâc fî şerh-i Sahih-i*

³¹ Makrîzî, **el-Mevâiz**, c. 2, s. 224-225.

³² Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-a'sâr**, 1. Baskı, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417 h./1997 m., s. 332.

³³ Muhammed b. Şakir b. Ahmed b. Abdurrahman, **Fevâtü'l-vefeyât** İhsan Abbas (tah.), 1. Baskı, Beyrut, Daru Sadr, 1973, c. 1, s. 39.

³⁴ Şemsüddîn ez-Zehebî, **Marifetü'l-kurrâi'l-kibâr**, s. 344.

³⁵ Şemsüddîn Muhammed Ebu'l-Hayr İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr fî kirââtü'l-aşr** Ali Muhammed ed-Dabba' (tah.), el-Matbaatü't-Ticariyye, c. 1, s. 4.

³⁶ Şemsüddîn ez-Zehebî, **el-Muîn fî tabakâti'l-muhaddisîn**, 1. Baskı, Ammân, Dâru'l-Furkan, 2004, s. 233.

³⁷ Muhammed b. Şakir, **Fevâtü'l-vefayât**, c. 1, s. 149.

³⁸ Siracüddîn Ebû Hafs Ahmed eş-Şâfiî, **Tabakâtü'l-evliyâ** Nureddîn Şüreybe (tah.), 2. Baskı, Kâhire, Mektebetü'l-Hancî, 1994, s. 447.

³⁹ Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, **Tehzibü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl** Beşşâr Avvâd (tah.), 1. Baskı, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1980, c. 1, s. 64.

⁴⁰ Yığit, **Memlûkler**, s. 264-266.

Müslim'in müellifi –ki bu şerh *Sahih-i Müslim*'in en muteber şerhi kabul edilmektedir- İmam Nevevî (ö. 676/1277)⁴¹, hadis hafızı ve Şâfiî fakihî Abdülmümin ed-Dimyâtî (ö. 705/1306)⁴² gibi hadis sahasında otorite şahsiyetler sayılabilir.

İzzeddîn b. Abdüsselâm (ö. 660/1262)⁴³ –ki aynı zamanda *Tefsiru'l-Kur'ân* adında bir tefsiri vardır- ve İbn Cemâ'a (ö. 733/1333)⁴⁴, dönemin Şâfiî fakihlerinden; Zeyleî (ö. 743/1342)⁴⁵ ve Ekmeleddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384)⁴⁶ de Hanefî fakihlerindendir. Hanbelî fakihlerinden İbn Teymiye (ö.728/1328)⁴⁷, İbn Kudâme (ö. 744/1343)⁴⁸ ve İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350)⁴⁹; Mâlikî fakihlerinden de özellikle usûl alanında eserler telif eden Ahmed b. İdrîs el-Karâfî (ö. 684/1385)⁵⁰ ve İbn Ferhûn (ö. 799/1397)⁵¹ zikredilmelidir.

Lügat alanında hacimli ve oldukça meşhur olan *Lisânü'l-Arab*'ın müellifi İbn Manzûr (ö. 711/1311)⁵² da Tûfî'nin çağdaşıdır. Memlûk Mısır'ında Türkçe'ye verilen önem sebebiyle Araplara Türkçe öğretmek için yazılan *Kitâbü'l-idrâk li lisâni'l-etrâk*'ın müellifi Ebû Hayyan el-Endelûsî (ö. 1345)⁵³ ve nahve dair önemli bir eser olan *Katru'n-nedâ*'nın müellifi İbn Hişâm (761/1360)⁵⁴ da bu dönemin mümtaz şahsiyetlerindendir.

Memlûkler dönemi, naklî ilimlerde olduğu kadar aklî ilimlerde de önemli isimlerin yetiştiği ve önemli eserlerin ortaya konduğu bir dönemdir. Hekimlik ve baytarlık alanında öne çıkan isimler arasında, küçük kan dolaşımını ilk defa keşfeden İbnu'n-Nefis'i (ö.687/1288)⁵⁵, tıp tarihine dair *Uyûnu'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ*'nın

⁴¹ Tâcüddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, **Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ** Mahmud Muhammed et-Tanâhî (tah.), 2. Baskı, Hecr, c. 8, s. 395.

⁴² Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemü'l-müellifin**, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, c. 6, s. 197.

⁴³ Selahüddîn Halil es-Safedî, **el-Vâfi bi'l-vefayât** Ahmed el-Arnâvut-Türkî Mustafa (tah.), Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000, c. 18, s. 318.

⁴⁴ Muhammed b. Şakir, **Fevâtü'l-vefeyât**, c. 3, s. 297.

⁴⁵ Hayrüddîn Ziriklî, **el-A'lâm**, 15. Baskı, Beyrut, Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 2002, c. 4, s. 373; Vizâretü'l-Evkâf el-Mısriyye, **Terâcimü mücezetün li'l-a'lâm (Mevsûâtü'l-a'lâm)**, c. 1, 255.

⁴⁶ Ahmed b. Muhammed el-Ednevî, **Tabakâtü'l-müfessirîn** Süleyman b. Salih (tah.), 1. Baskı, Susud-i Arabistan, Mektebetü'l-Ulum, 1997, s. 299.

⁴⁷ Ziriklî, **el-A'lâm**, 2002, s. 144.

⁴⁸ Ziriklî, **Terâcimü mücezetün li'l-a'lâm**, Vizâratü'l-Evkâf el-Mısriyye, c. 2, s. 142.

⁴⁹ Safedî, **el-Vâfi bi'l-vefayât**, c. 2, s. 195.

⁵⁰ İbn Hacer el-Askalânî, **ed-Dürerü'l-kâmine** Muhammed Abdülmüid (tah.), 2. Baskı, HaydArabâd, Meclis-i Dâirati'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1972, c. 5, s. 351.

⁵¹ Safedî, **el-Vâfi**, c. 22, s. 72.

⁵² Ziriklî, **Terâcim**, c. 2, s. 30.

⁵³ Yiğit, **Memlûkler**, s. 310.

⁵⁴ Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 1, s. 147.

⁵⁵ Ebûbekir b. Ahmed b. Muhammed, **Tabakâtü's-şâfiyye**, 1. Baskı, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, c. 2, s. 186.

müellifi İbn Ebi Usaybia'yı (ö. 668/1270)⁵⁶, *Kitâbu's-sinâateyn el-baytara ve'z-zartaka*'nın müellifi İbnu'l Münzir el-Baytar'ı (ö. 741/1340)⁵⁷ sayabiliriz. İbn Hallikân (ö. 681/1282)⁵⁸ ve Ebu'l-Fidâ (ö. 1273/1332)⁵⁹ da Tûfi'nin çağdaşı olan tarih ve coğrafyacılar arasında zikredilmektedir.

Neticede Tûfi'nin yaşadığı dönem hakkında şunları söylemek mümkündür: Müslüman coğrafya, Moğol ve haçlı istilalarından, Memlûkler'in askeri başarısı sayesinde rahata kavuşmuştur. Siyasî istikrâr, büyük oranda, iktisadî ve toplumsal istikrârı beraberinde getirmiş, bu durum Memlûk topraklarında ilmî faaliyetlerin en üst düzeyde gerçekleşmesine zemin hazırlamıştır. Öyle ki –yukarıda da zikredildiği gibi– gerek naklî ve gerekse aklî ilimlerde kıymetli eserler ortaya konmuştur. Kâhire siyasî merkez olma yanında kültürel olarak da merkezdir. İlim adamları, halk üzerinde etkili olduğu gibi devlet ricali yanında da itibarlıdır. Siyasî, iktisadî, toplumsal ve ilmî açıdan müellifin yetiştiği ortam, özetle bu şekildedir.

B. MÜELLİFİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1. Hayatı

Kaynaklarda Tûfi'nin, hicrî yedinci asrın ikinci yarısında 657 ile 675 civarında doğduğu bilgileri yer almaktadır⁶⁰. Tam ismi, Ebu'r-Rebi' Süleymân b. Abdülkavî b. Abdülkerîm b. Saîd Necmüddîn et-Tûfi'dir. Hanbelî mezhebine mensuptur⁶¹. *ed-Dürerü'l-kâmine*'de onun 657'de Bağdat'a bağlı Tûfâ'da –ki bir diğer telaffuz şekliyle

⁵⁶ Cemâlüddîn Ebu'l-Mehâsin İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûku Mısır ve'l-Kâhire*, Mısır Dâru'l-Kütüb, 1963.

⁵⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 2, s. 70.

⁵⁸ İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân* İhsan Abbas (tah.), Beyrut, Dâru's-Sadr, 1900, c. 1, s. 1.

⁵⁹ Eslem b. Sehl b. Eslem, *Târîhu Vâsıt* K. Avâd (tah.), 1. Baskı, Beyrut, Alemü'l-Kütüb, 1406, 1, s. 280.

⁶⁰ İbn Hacer *ed-Dürer*'de 657, Ednevî *Tabakâtü'l-müfessirîn*'de 670 civarında, İbn Recep de *Zeyl-i tabakâti'l-Hanâbile*'de onun 675'de doğduğunu belirtir. *'Alemü'l-cezel fî ilmî'l-cedel*'in tahkikli neşrini yapan Wolfhart Henrichs ise İbn Hacer'in 657 tarihini yazım hatası olarak değerlendirir ve İsâbetli olanın 675 olduğunu belirtir. (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. *'Alemü'l-cezel fî ilmî'l-cedel*, Temhîd, s. yh) Müellifin hangi tarihte doğduğuyla alakalı bir değerlendirme yapmak gerekirse 670 tarihini verenler, kesin tarih belirtmez ve 670 civarında doğduğunu söylerler. Başta İbn Hacer (ö. 852) olmak üzere Alâüddîn el-Merdâvî (ö. 885) *el-İnsâf fî marifeti'r-râcih mine'l-hilâf*'da, Muhammed b. Ahmed el-Halvetî (ö. 1088) *Hâşiyetü'l-Halvetî*'de, Ziriklî (ö. 1396) *el-A'lâm* ve Ömer Rıza Kehhâle de *Mu'cemü'l-müellifîn*'de ٦٥٧ fiilini kullanarak 657 tarihini verir. Her ne kadar W. Henrichs İbn Hacer'in 657 tarihini yazım hatası olarak değerlendirirse ve Lejla Demiri de *DİA* 'ya yazdığı "Necmüddîn et-Tûfi" maddesinde 670 tarihini verse de müellifin ortaya koyduğu eser sayısının çokluğu ve İbn Teymiye'ye hocalık etmesi hâsebiyle onun 657'de doğduğu bizce daha İsâbetli görünmektedir.

⁶¹ Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri min zeheb* Mahmud el-Arnâvut (tah.), 1. Baskı, Beyrut-Dımaşk, Dâru İbn Kesîr, 1986, c. 8, s. 71.

Tûhâ'da⁶²- doğduğu, sonra Şam'a gidip bir müddet orada ikâmet ettiği ve ardından Mısır'a yerleştiği bilgileri yer almaktadır⁶³.

Öğrenim hayatına, doğduğu yer olan Tûfâ'da, Hanbelî fıkhnına dair Hırakî'nin (ö. 334/946) *Muhtasar*'ı ve İbnu'l-Cinnî'nin (ö. 392/1002) nahve dair *el-Lüma' fi'l-Arabiyye* adlı eserlerini ezberleyerek başlamıştır. Sarsar'da bulunduğu sırada İbnu'l-Bûkî diye bilinen Hanbelî fakih Zeynüddîn Ali b. Muhammed'den (ö. ?) fikhı öğrenmiştir. Sonra Bağdat'a gitmiş ve orada Mustansiriyye Medresesi'nde Ebû Abdillâh Muhammed b. Hüseyin el-Mevsîlî (ö. ?) ve Ebû Bekir el-Kalânîsî (ö. ?) gibi âlimlerden ders almıştır. 704 senesinde Şam'da bulunduğu sırada İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) talebesi olmuştur. 705 yılında Mısır'a gitmiş ve kendisini Kâhire'nin âlimleri karşılamıştır. Nâsiriyye ve Mansûriyye gibi zamanın en meşhur medreselerinde tedris görevini üstlenmiş, bu esnada pek çok eser telif etmiştir. Tam da o sırada hocası Kâdî'l-kudât Mes'ûd b. Ahmed el-Hârisî (ö. 711/1311) ile aralarında çıkan anlaşmazlık sebebiyle olumlu hava çabuk değişmiş ve görevinden alınarak 711'de (1311) hapsedilmiştir⁶⁴. Suyûtî, *Buğye* 'de Safedî'nin onun hakkında şöyle dediğini kaydeder:

Fakîh, şâir, edîb, fazıl; usûl, nahiv, sarf ve tarihte otorite fakat aynı zamanda Şî'î görünen birisidir. Kendi el yazısıyla Şeyhayn'a (Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'e) yazmış olduğu hicvi bulunmuştur. Bu yüzden o hâkim karşısına çıkmış ve onlar da Râfîzî olduğu yönünde hüküm vermiştir. Ardından darp edilerek Kûs'a⁶⁵ sürülmüştür... Pek çok musannefâtı vardır⁶⁶.

Hicrî 714 yılına kadar Kûs'ta kalan Tûfî, o yıl hacca gitmiş, bu esnada Mekke ve Medine'nin âlimleri ile görüşme imkânı bulmuştur. 715'te bir defa daha haccettikten sonra Şam'a dönmüştür. Ardından Beytû'l-Makdis'e gitmiş ve orada bulunduğu sırada, 716'da *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye* adlı eserini telif etmiştir. Aynı yıl,

⁶² Abdurrahman b. Muhammed Mücîruddîn, *el-Ünsü'l-celîl bi târihi'l-kudûs ve'l-halîl*, Amman, Mektebetü Dendîs, trh'siz, c. 2, s. 257.

⁶³ İbn Hacer, *ed-Dürer*, c. 2, s. 295.

⁶⁴ İbn İmad, *Şezerât*, c. 8, s. 71-72

⁶⁵ Mısır'ın güneyindedir.

⁶⁶ Suyûtî, *Buğyetü'l-vüât* Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (tah.), Lübnan, el-Mektebetü'l-Asriyye, c. 1, s. 599

Belde-i Halîl'e⁶⁷ döndüğünde vefat etmiştir⁶⁸. Müellif, ilim dünyasında “Tûfî” veya “Necmüddîn et-Tûfî” olarak şöhret bulmuştur.

2. Mezhebi

a. Amelde Mezhebi

Tûfî hakkında bilgi edindiğimiz en eski kaynaklardan biri, Safedî'nin *el-Vâfi bi'l-vefeyât* adlı eseridir. O, Tûfî'nin öğrencisi İbn Fazlullah'tan (ö. 745/1344-5 [takriben]) bahsederken: “*Nahiv, usûl ve edebiyatı, Necmüddîn et-Tûfî el-Bağdâdî el-Hanbelî'den okumuştur.*”⁶⁹ demektedir. Yine Safedî'nin çağdaşı olan Muhyiddîn el-Hanefî (ö. 775/1374) onun için: “*Necmüddîn Süleymân et-Tûfî el-Hanbelî*”⁷⁰ diye bahsetmektedir. Daha başka tabakât kitaplarında⁷¹ da Hanbelî mezhebine mensup olduğu ifade edilmektedir. Onun parlak bir şâir olduğunu söyleyen İbn Receb, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ve Ahmed b. Hanbel'e yazmış olduğu kasidelerinden bahseder⁷². Muhammed Ebû Zehra da Hanbelî mezhebinin hükümlerini toplayan ve mezhebin fûrûu bilgisini ortaya koyan kaideler için *el-Kavâidü's-Suğrâ*'yı yazarak mezhebe büyük katkı sağladığını ifade etmektedir⁷³. Dolayısıyla onun amelî yönden Hanbelî mezhebine mensup olduğu ortadadır.

b. İtikatta Mezhebi

Tûfî'nin itikatta mezhebi konusunda birtakım tartışmalar vardır. Her nasılsa onun teşeyyü' ettiği ve Râfızî olduğu kaynaklarda yer almaktadır. Bu sebeple o, önce hapsedilmiş sonra da Kâhire'den Mısır'ın güneyindeki Kûs'a sürgün edilmiştir⁷⁴. Mesela İbn Receb onun itikadını bozarak şiileştğini, Tûfî'nin:

حنبلې رافضي ظاهري... — أشعري انها إحدى الكبر

⁶⁷ Kudüs'e yakın olup bugün Filistin toprakları içerisinde yer almaktadır.

⁶⁸ İbn İmad, *Şezerât*, c. 8, s. 73

⁶⁹ Safedî, *el-Vâfi*, c. 4, s. 235

⁷⁰ Abdülkadir b. Muhammed Muhyiddîn el-Hanefî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-hanefiyye*, Karaçi, Mir Muhammed Kütüphanesi, c. 2, s. 410

⁷¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Suyûtî, *Buğye*, c. 1, s. 599; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, c. 8, s. 71

⁷² İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 409

⁷³ Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi* Sıbğatullah Kaya (çev.), Ankara, İmaj, trh'siz, s. 521-2

⁷⁴ İbn Hacer, *ed-Dürer*, c. 2, s. 299

beytine istinaden söylemektedir⁷⁵. İbn Hacer ise daha ihtiyatlı davranarak, Zehebî'nin onun hakkındaki kanaatini dîndar, sakın, kanaatkâr olduğu şeklinde ifade etmektedir. Fakat Zehebî'ye de Tûfî'nin yukarıdaki şiir sebebiyle Râfızî olduğu; ancak bundan tevbe ettiği de söylenmiştir⁷⁶. *el-İşârât*'ın tahkikinde Ebû Âsım : “*Belki de Tûfî'nin şiileştiği iddiası, en çok tartışılan meselelerden birisidir.*”⁷⁷ demektedir ve kimi yerde Şî'a'nın delillerini toplayıp ortaya koyduğu kadar Ehl-i Sünnet'in ona reddiyesini ortaya koymadığından bahsetmektedir⁷⁸.

Her ne kadar bunlar söylense de Tûfî hakkındaki bu iddiaların doğru olduğunu söylemek için çok daha fazla ve ikna edici delillerin olması gerektiği kanaatindeyiz. Aşağıda sayacağımız gerekçeler sebebiyle bunların isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Şöyle ki:

1. Tûfî meselelere yaklaşırken objektif olmaya âzamî derecede gayret etmiş, bu sebeple Mu'tezilenin veya başka herhangi bir mezhebin delilini zikrederken o mezhebin bakış açısıyla vermeye özen göstermiştir. Mesela: “*Hayır senin elindedir.*”⁷⁹ ayeti ve Hz. Peygamber'in: “*Şer senden değildir.*”⁸⁰ hadisi ile Mu'tezilenin, günah ve kötülükleri Allah'ın yaratmadığına delil getirdiğini söyler. Tûfî, onların bu iddiasına kısaca: “*İki zıttan birini zikretmekle iktifa etmek, edep öğretmek içindir.*” dedikten sonra çoğunluğun da: “*Şer senden talep edilmez.*” şeklinde bunu tevil ettiklerini söylemiştir⁸¹.

2. Şî'a, kendi lehine tevil edebileceği her ayeti tevil etmiş ve haklılığını ortaya koymaya çalışmıştır: Meselâ Hz. Ali'nin Hz. Peygamber için Hârûn (a.s.) menzilesinde olduğu⁸², imâmetinin hak olduğu ve bunun gasp edilmek sûretiyle sahâbenin irtidâdına hükmedileceği⁸³, Hz. Ali'nin Hz. Ebûbekir'den daha üstün olduğu⁸⁴,

⁷⁵ İbn Receb, **Zeyl**, c. 4, s. 409

⁷⁶ İbn Hacer, **ed-Dürer**, c. 2, s. 298

⁷⁷ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 1, s. 88

⁷⁸ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 1, s. 89

⁷⁹ Âl-i İmrân 3/26.

⁸⁰ Müslim b. Haccâc en-Nîsâbü'rî, **Sahih** M. Fuad Abdülbâkî (tah.), Beyrut, Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, c. 1, s. 534 (hadis no: 201/771); Ebû Dâvûd Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistânî, **Sünen** Muhammed Muhyiddîn (tah.), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, c. 1, s. 201 (hadis no: 760)

⁸¹ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 1, s. 385.

⁸² Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 1, s. 345; c. 3, s. 7.

⁸³ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 1, s. 418-9; 421-2.

⁸⁴ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 1, s. 406-7; c. 2, s. 119-121.

müt‘anın⁸⁵ ve takiyyenin⁸⁶ cevâzı konuları, bunlardandır. Şî‘a’nın bu iddialarına, *el-İşârât*’ta verilen cevapları kısaca belirtmek gerekirse şunlar söylenebilir:

- Hz. Ali (r.a.), her bakımdan Hz. Peygamber (s.a.v.) için Hârûn (a.s.) menzilesinde olamaz. Çünkü Hârûn (a.s.), Hz. Mûsâ’dan daha düzgün konuşmaktaydı. Oysa Hz. Peygamber (s.a.v.), Arabın en fasihidir ve Ali’nin ondan daha fasih konuştuğu rivâyetlerde dahi yer almamaktadır⁸⁷.

- Sahâbeye kin besleyenler, (ليغيظ بهم الكفار) “*kâfirleri öfkelenmek için*”⁸⁸ ayetinin delâletiyle kâfirdir. Çünkü sahâbeye ancak kâfirler kin besler. O halde Râfıziler kâfirdir (dolayısıyla bu ifadeler, onun Râfızî⁸⁹ olduğu iddialarını boşa çıkarmaktadır)⁹⁰.

- Çoğunluk, Şî‘a’nın, Hz. Ali’nin Hz. Ebûbekir’den üstün olduğuna delil getirdiği ayetlerin Ali’yi tahsîs ettiğini kabul etmez. Bu ayetlerin umûmu üzere alınmasının daha isabetli olduğunu ve belirtilen ayetlerdeki vasıfları her kim taşırsa, o kimselerin ayetin kapsamına gireceğini söyler⁹¹.

- Müt‘a konusuna gelince; Şî‘a, Hz. Ali’nin imâmetini gasp edenleri, şeytanın ana-babasına ortak olduğu kimseler olarak vasıflandırmakta ve buradan hareketle diğer üç halifeye, Hz. Ebûbekir, Ömer ve Osman’a (r.a.) ta‘rîzde bulunmaktadır. Buna cevaben Tûfî *el-İşârât*’ta şu satırlara yer verir:

Çoğunluk: Biz Ali’yi seviyor ve ona kin beslemiyoruz. Sizin söylediğiniz bu ayıbı da kendimize yakıştırmıyoruz. Ama size gelince; müt‘a zinâ olduğu halde siz onu mubah görmekle bu söylediğiniz şeye bizden daha layıksınız. Çünkü sizden pek çoğu bu şekilde (müt‘a ile) dünyaya geliyor, diye cevap vermiştir⁹².

⁸⁵ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 15-20; c. 2, s. 407.

⁸⁶ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 386-392.

⁸⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 95.

⁸⁸ el-Fetih 49/29.

⁸⁹ Şî‘a’nın bir kolu olarak mütalaa edilen Rafızilik, ileride Şî‘a ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaflar konusunda tekrar ele alınacaktır.

⁹⁰ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 263. Tûfî’nin buradaki ifadeleri şu şekildedir: لَأَنَّ الْقُرْآنَ إِنَّمَا دَلَّ عَلَى أَنَّ كُلَّ كَافِرٍ يَغْتَاظُ مِنَ الصَّحَابَةِ بِالضَّرُورَةِ.

⁹¹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 406-7; c. 2, s. 119-121.

⁹² Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 407.

Eğer Tûfî hakkındaki teşeyyu‘ iddiaları doğru olsaydı çoğunluğun Şî‘a hakkındaki bu ağır ithamını dile getirmemesi gerekirdi.

- Yine müellif, takiyye konusunda çoğunluğun delillerini zikrederek takiyyenin nifak olduğunu müdellel bir şekilde ortaya koymuştur. Bu meseleler ileride Şî‘a ile Ehl-i Sünnet arasındaki kelâmî ihtilaflar bahsinde ayrıntılı olarak ele alınacağı için burada daha fazla ayrıntıya yer verilmemiştir.

3. Tûfî, *Şerhu muhtasari’r-ravza*’da İbn Teymiye’den “şeyhunâ” diye bahsetmektedir. Cinlerin, dinin fûrûundan sorumlu olup olmadıkları fukaha arasında tartışılmış ve: “Allah onu teyit etsin, şeyhimiz İbn Teymiye’den bu konuda fetva istenmiştir.” demektedir⁹³.

İşte bu sayılan gerekçeler sebebiyle Tûfî’nin teşeyyu‘ ettiği yahut Râfîzî olduğu söylemleri, bizce isabetli görünmemektedir. *el-İşârât*’ın tahkikinde de muhakkik, her ne kadar yukarıdaki ihtimalleri dile getirse de Tûfî’nin meselelere yaklaşımındaki insafı, Şî‘a’nın delilinin zayıflığı ve zayıf delille cedele girişi, ليغيظ بهم الكفار ibâresinden hareketle sahâbeye kin besleyen küfrüne hükmedileceği gibi sebepler ve daha başka gerekçelerle şî‘îleşme ve Râfîzîlik meylini, ihtimal dışı görür⁹⁴.

el-İşârât’ta Tûfî, hurufu mukatta‘a konusuna hiç yer vermemiştir. “O, göklerdeki ve yerdeki ilahtır.”⁹⁵ ayetini delil göstererek, Allah için ciheti savunanların iddia ettiği gibi Cenâb-ı Hakk’ın semâvâtta vakfettiğini söylemenin, mümkün olmadığını dile getirir⁹⁶. Rü’yetullah konusunda Mu‘tezileye karşı çoğunluğun yanında yer alır⁹⁷. Kulların fiilleri konusunda, baskın unsurun Allah’ın irâdesi olduğuna vurgu yapar. Eş‘arîlerin cebr-i tavassut fikrini temellendirdikleri devâî ve savârif kavramlarını; yani Allah kulunu bir şeye yönlendirecekse bunun davetçilerini ve bir şeyden de alıkoyacaksa

⁹³ Tûfî, *Şerhu muhtasari’r-ravza* Abdullah b. Abdülmuhsin Et-Türki (tah.), 1. Baskı, Suud-i Arabistan, Vizaratü’ş-Şüûni’l-İslamiyye ve’l-Evkâf, 1419/1997, c. 1, s. 298; c. 3, s. 214 ve 628.

⁹⁴ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 89-91. Tûfî’nin teşeyyu‘ ettiği konusunda ayrıntılı bilgi için Mustafa Zeyd’in *el-Maslahatü fi teşrîi’l-islâmî* yanında İbrahim Bayram tarafından kaleme alınan “Teşeyyu‘ İle İtham Olunan Necmüddîn et-Tûfî’nin Şî‘a’nın İmamet Anlayışına Bakışı”adlı makalesi (**Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Tokat 2017, c. V, sayı II, s. 161-190) ile Dr. Mehmet Dirik’in Tûfî’ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat adlı eserlere bakılabilir.

⁹⁵ ez-Zuhruf 43/84.

⁹⁶ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 147.

⁹⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 404.

da onun sarf edicilerini yaratacağını bu çerçevede ele alır⁹⁸. Bütün bunların neticesinde Tûfî için söyleyebileceğimiz onun Eş‘arî-Hanbelî çizgisinde olduğudur.

3. İlmî kişiliği

Daha önce müellifin hayatı ele alınırken az da olsa öğrenim hayatından bahsedilmişti. Burada ise orada verilen bilgilere ilaveten eserleri, hocaları ve öğrencileri hakkında bilgi verilecektir.

a. Eserleri

*Hizânetü’l-türâs-Fihris mahtûtât*⁹⁹ adlı çalışmada bazı tekrarlarla birlikte müellife nispetle 40’ın üzerinde eser ismi zikredilir. *el-İşârat*’ın tahkikli neşrinde ise 44 tane sayılmıştır¹⁰⁰. Hanbelî tabakâtına dair *Zeylû tabakâti’l-Hanâbile*’nin müellifi İbn Receb, Tûfî’nin 30’dan fazla eseri olduğundan ve pek çok usûl ve hadis kitabını ihtisâr ettiğinden bahseder¹⁰¹. Bu ön bilgiler ışığında onun eserlerine¹⁰² ve sayısının ne kadar olduğuna daha yakından bakmak gerekir. Sıralayacak olursak:

1. İbtâlû’l-hiyel: Brockelmann bu isimde bir eseri Tûfî’ye nispet etmektedir¹⁰³. Fakat *ed-Dürerü’l-kâmine*’de şu ifadeler yer alır:

“Tûfî onu [İbn Teymiye’yi kastediyor] şöyle derken işittim: ‘Kim istifade etmek için sorarsa ona yardım ederim. Ama kim de maksatlı sorarsa onunla da tartışırım’ demiştir. Tûfî onun mûsânnefatını saymış ve çok faydalı bir kitap olduğunu söylediği **İbtâlû’l-hiyel**’den bahsetmiştir”¹⁰⁴.

⁹⁸ Tûfî, *el-İşâratü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 163 ve 193.

⁹⁹ **Hizânetü’l-türâs-Fihris mahtûtât:** Kral Faysal İslami Araştırmalar Merkezi tarafından hazırlanan, Müslüman dünyadaki yazmaları gösteren bir fihrist çalışmasıdır. Bahsi geçen araştırma merkezi, Suud-i Arabistan Riyad’dadır.

¹⁰⁰ Tûfî, *el-İşâratü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 125-152. Buna Tûfî’nin sûre tefsirleri de dâhildir.

¹⁰¹ İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 406-408.

¹⁰² Tûfî’nin eser listesinin yer aldığı bazı kaynaklar için bk. Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Receb. **Zeylû Tabakâti’l-Hanâbile** Dr. Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymin (tah.), 1. Baskı, Riyad: Mektebetü Ubeykân, 1425/2005; Kehhâle, **Mu‘cemü’l-müellifin**, c. 4, s. 266; Kâtib Çelebi, **Silmü’l-vusûl ilâ ma‘rifeti’l-fuhûl** Mahmud el-Arnâvut (tah.), İstanbul, İrsika, 2010, c. 2, s. 148; İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî, **Hediyetü’l-ârifin esmâü’l-müellifin ve âsârü’l-mûsânnifin**, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1951, c. 1, s. 400-1.

¹⁰³ Carl Brockelman, **Geschichte der Arabischen Litteratur (G.A.L.)**, c. 6, s. 444.

¹⁰⁴ İbn Hacer, **ed-Dürer**, c. 1, s. 179.

Başka kaynaklarda da buna benzer ifadeler vardır¹⁰⁵. Görüldüğü üzere Tûfî *İbtalü'l-hiyel*'i İbn Teymiye'ye nispet etmektedir. İbn Teymiye'nin müellefatı arasında da onun bu isimdeki eserinden bahseden kaynaklar vardır¹⁰⁶. Gerek matbû ve gerekse mahtût, Tûfî'nin pek çok eseri mevcut iken, Brockelmann'ın ona nispetle böyle bir eserden bahsetmesi bir yanlışlık olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Burada *İbtâlü'l-hiyel*'in Tûfî'nin eserleri arasında zikredilmesi, sadece bu sebeptir.

2. el-Âdâbü's-şer'iyye: Müellif, *Şerhu muhtasari'r-ravza*'da¹⁰⁷ ve *el-İntisârâtü'l-İslâmiyye*'de¹⁰⁸ kendine nispetle bu eserinden bahseder. İslâm ahlak ve adabı hakkında olduğu düşünülen eserin herhangi bir nüshası mevcut değildir¹⁰⁹.

3. İzâletü'l-inkâr fî mes'eleti'l-ibkâr: Suyûtî¹¹⁰, Kâtib Çelebi [Hacı Halife] (ö. 1067/1657)¹¹¹ ve Bağdadî¹¹² eserin ismini *İzâletü'l-inkâr fî mes'eleti'l-ibkâr* şeklinde verir. Fakat Dr. Mustafa Zeyd'in *el-Maslahatü fî teşrîi'l-islâmiyye* adlı eserinde ondan *İzâletü'l-enkâd fî mes'eleti kâd* diye bahsedilir¹¹³. Eserin herhangi bir nüshası mevcut değildir.

4. el-İksîr fî kavâidi't-tefsîr¹¹⁴: Telif tarihi h. 704 veya 705'tir. Tefsir usûlü hakkındaki eser, belağatı esas alarak alışılandan farklı bir tefsir usûlü önermektedir. Buna göre eser, Kur'ân'ın tefsir ve teviline duyulan ihtiyacı açıklayarak başlar ve Kur'ân'ın ihtiva ettiği ilimlere değinerek devam eder. Ardından beyân ve meânî ilimlerinin bizzat Kur'ân ilimlerinden olduğu, bunların fazileti, kendisiyle başlanması gereken şeyi öne almanın gerekliliği, sarf, nahiv ve idğam yönünden Arapçayı bilmenin gerekliliği, Arabın günleri ve darb-ı meselleri, öncekilerin bu ilme dair söyledikleri, devlet başkanlığı ve

¹⁰⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi mehâsini min karni's-sâbi'*, Beyrut, Daru'l-Marife, c. 1, s. 71; Muhammed Aziz el-Umrânî, *el-Câmi' li sîrati şeyhi'l-islâm İbn Teymiye*, Mekke, Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1422, s. 542.

¹⁰⁶ Ömer b. Ali b. Mûsâ b. Halil el-Bağdâdî, *el-A'lâmü'l-'aliyye fî menâkibi İbn Teymiyye* Züheyr eş-Şâviş (tah.), 3. Baskı, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400, s. 25; İbn Hacer, *ed-Dürer*, c. 1, s. 179; Ebû İshâk, *Neslü'n-nebbâl bi mu'cemi'r-ricâl*, 1. Baskı, Mısır, Dâru İbn Abbâs, 2012, c. 1, s. 178.

¹⁰⁷ Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza* Abdullah et-Türkî (tah.), Riyad, Evkaf Bakanlığı, c. 1, s. 80.

¹⁰⁸ Tûfî, *el-İntisârâtü'l-islâm iyye fî keşfi şübehi'n-nasrâniyye* Ahmed Hi 'câzî (tah.), Kâhire, Mektebetü'n-Nâfize, s. 44.

¹⁰⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 126-127.

¹¹⁰ Suyûtî, *Buğye*, c. 1, s. 599. Ancak ilgili yerde Suyûtî, *İzâletü'l-İnkâr*'dan sonraki kısmı "Fî Mes'elet-i Kâde" şeklinde tamamlar.

¹¹¹ Hacı Halife (Kâtib Çelebi), *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, 1. Baskı, İstanbul, Matbaatü'l-Alem, 1311, c. 1, s. 88.

¹¹² Bağdadî, *Hediyetü'l-'ârifin*, c. 1, s. 400.

¹¹³ Mustafa Zeyd, *el-Maslatü fî teşrî'i'l-islâmî*, Kâhire: Dâru'l-Yüsr, 1424. s. 60. Mustafa Zeyd'in buradaki açıklamaları şu şekildedir: *Keşfü'z-zunûn* sahibi, Safedî'nin: "Onun kâde كَاد meselesi hakkında bir tasnifi vardır ki adı *İzâletü'l-enkâd*'dır" sözüne rağmen eserin ismini *İzâletü'l-inkâr fî mes'eleti'l-efkâr* şeklinde vermesi hatadır, demektedir.

¹¹⁴ Mücîruddîn, *el-Ünsü'l-celîl*, c. 2, s. 257; İbn Receb, *Zeyl* c. 4, s. 407.

kazayı bilmenin gerekliliği, hakikat ve mecâz, fesahat ve belağat gibi konuları açıklayarak devam eder. Neredeyse verilen her kural için ayetlerden ve şiirden delil getirilmiştir¹¹⁵. Dr. Abdülkadir Hüseyin'in tahkik ettiği eser, 1976 yılında Mektebetü'l-Âdâb tarafından Kâhire'de *el-İksîr fî ilmî't-tefsîr*¹¹⁶ adıyla neşredilmiştir. Daha sonra 2009'da Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilen ikinci tahkiki, Muhammed Osman yapmıştır.

5. el-İntisârâtü'l-islâmiyye fî keşfi¹¹⁷ şübehi'n-nasrâniyye: Müellifin h. 707'de telif ettiği eserin konusu, Hristiyanlığa reddiyedir¹¹⁸. Lejla Demiri de *DİA*'ya yazdığı "Tûfî" maddesinde bunu destekler mahiyette şu bilgilere yer vermektedir: "*Dört İncil, Tevrât'ın Tekvîn bölümü ve Kitâb-ı Mukaddes'in diğer bazı kısımlarının tefsiri olup Hristiyanlığa reddiye şeklinde kaleme alınmıştır*"¹¹⁹. Eser, Ahmed Hi 'câzî tarafından tahkik edilerek 1983'te Daru'l-Beyân tarafından neşredilmiştir. Sâlim b. Muhammed el-Karnî'ye ait 1999 tarihli tahkik ise Mektebetü Ubeykân tarafından basılmıştır.

6. İzahu'l-beyân ân ma'nâ ümmî'l-Kur'ân: Ulûmu'l-Kur'ân'a dair bu eseri müellif hapiste olduğu sırada h. 711'de telif etmiştir. Muhtevasını, Fâtihâ sûresinin fazileti, Kur'ân'ın maksatları, lafızlar ve anlamları, küçük ameller için büyük ecirler gibi konular oluşturur. Brockelmann'ın Tûfî'ye nispetle zikrettiği¹²⁰ Berlin Kütüphanesi'ndeki tek nüshadan hareketle Ali Hüseyin el-Bevvâb eserin tahkikini yapmıştır. Küçük bir rîsâle mahiyetindeki bu çalışma, Mecelletü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye tarafından 2000 yılında Riyad'da basılmıştır.

7. el-Bâhir fî ahkâmi'l-bâtini ve'z-zâhir: İbn Receb'in *Zeyl*'inde ve Hacı Halife'nin *Keşfu'z-zunûn*'unda zikrettiği eserin, Vahdet-i Vücutçulara reddiye için yazıldığı söylenir¹²¹. Herhangi bir nüshası mevcut değildir.

¹¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, *el-İksîr fî kavâidi ilmî't-tefsir* Muhammed Osman (tah.), 1. Baskı, Lübnan, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009. Ayrıca Hüseyin Yıldırım, *Necmeddîn et-Tûfî'nin "El-İksîr Fî İlmi't-Tefsîr" Adlı Eserinin Kur'ân İlimleri Açısından Değerlendirilmesi*, 2005, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Prof. Dr. M. Zeki Duman.

¹¹⁶ Her ne kadar nâşir, eseri bu isimle neşretmiş olsa da müellif mukaddimede ona *el-İksîr fî kavâidi't-tefsîr* ismini verdiğini açıklamaktadır. Konu hakkında geniş bilgi ve bir değerlendirme için bk. Mustafa Karagöz, "*El-İksîr Fî Kavâidi't-Tefsîr* Örneğinde Tefsir Usûlü Yazımına Bir Katkı" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2010/1, c. 9, s. 172.

¹¹⁷ Kâtib Çelebi eserin ismini "... fî def'i şübehi'n-nasrâniyye" farklılığı ile verir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. *Keşfü'z-zunûn*, c. 1, s. 174.

¹¹⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 132; Mücîruddîn, *el-Ünsü'l-celîl*, c. 2, s. 258.

¹¹⁹ Lejla Demiri, "Tûfî", *DİA*, c. 41, s. 326.

¹²⁰ Brockelmann, *G.A.L.*, c. 2, s. 108

¹²¹ İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 407. Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 131; Mücîruddîn, *el-Ünsü'l-celîl*, c. 2, s. 257-8

8. el-Bâri‘ fî‘ş-şer‘i‘r-râi‘: Terâcim ve tabakât kitaplarının yanı sıra bibliyografik eserlerde Tûfî‘ye nispetle böyle bir eserden bahsedilmez. Fakat *el-İşârât*‘ın tahkikli neşrinde müellifin: “Şiire insanların en şereflişi itina göstermiştir. Bunu el-Bâri‘ fî‘ş-şer‘i‘r-râi‘ adlı kitapta zikretmiştik.” sözü nakledilerek ona nispetle bunun varlığından söz edilir. Şiir ve edebiyat eleştirisi hakkında yazıldığı sanılan eser, mevcut değildir¹²².

9. Risâle fî mâ vaka‘a fî‘l-Kur‘ân mine‘l-a‘dâd: Eserin bir diğer adı da *Beyânü mâ vaka‘a fî‘l-Kur‘âni mine‘l-a‘dâd* şeklinde verilir¹²³. Mevcut iki yazmadan biri, Devlet Kütüphanesi Almanya-Berlin no. 436‘da, diğeri de Melik Faysal Kütüphanesinde Tefsir: Ulûmu‘l-Kur‘ân, sıralı rakam: 41806 numarada yer almaktadır¹²⁴. Dr. Yûsuf Cârullah tarafından tahkik edilen eser, Darû‘l-Beşâiri‘l-İslâmiyye tarafından 2011 yılında neşredilmiştir.

10. Sûre Tefsirleri (Tefsîru sûreti Kâf, Tefsîru sûreti‘l-Kıyâme, Tefsîru sûreti‘n-Nebe‘, Tefsîru sûreti‘l-İnşikâk, Tefsîru sûreti‘t-Târık)¹²⁵

Müellife nispet edilen beş sûre tefsiri vardır. *Tefsîru sûreti‘l-İnşikâk*‘ın ketebe kaydında, Süleymân b. Abdülkavî el-Bağdâdî tarafından 711 senesinin 11 Receb Salı günü hapiste iken yazıldığı kaydı yer almaktadır. Diğer sûre tefsirleri için de aynı ayın farklı günleri zikredilir¹²⁶. Akide ahkâmını ve bunun naklî delillerini merkeze alan eser, sûre tefsiridir. Tûfî, bu sûreyi tefsir ederken şiirden pek çok delile müracaat etmiş, bunun yanında Kur‘ân‘ın Kur‘ân‘la tefsiri metoduna ağırlık vererek eserini telif etmiştir. Diğer sûre tefsirleri için de benzer şeyleri söylemek mümkündür. Dr. Ali Hüseyin el-Bevvâb tarafından tahkiki yapılan bu beş sûre *Tefsîr u Süver Kâf-Kıyâme-Nebe‘-İnşikâk-Târık* ismiyle Mektebetü‘t-Tevbe tarafından Riyad‘da basılmıştır.

11. Telhîsu‘l-mevzûât: Tûfî, *es-Saikatü‘l-ğadabiyye fî‘r-reddi ‘alâ münkiri‘l-Arabiyye* adlı eserinde: “Bu konuda yeterince sözü Telhîsu‘l-mevzûât‘ta söyledik.” demektedir¹²⁷. Ancak eserin herhangi bir nüshası mevcut değildir.

¹²² Tûfî, *el-İşârâtü‘l-ilâhiyye*, c. 1, s. 131

¹²³ *Hizânetü‘t-türâs*, c. 42, s. 997

¹²⁴ *Hizânetü‘t-türâs*, c. 21, s. 345, sıralı rakam: 19609

¹²⁵ Brockelmann, *G.A.L.*, c. 6, s. 444-5

¹²⁶ Tûfî, *Tefsîru süver: Kâf-Kıyâme-Nebe‘-İnşikâk-Târık* Ali Hüseyin el-Bevvâb (tah.), s. 10

¹²⁷ Tûfî, *es-Saikatü‘l-ğadabiyye fî‘r-reddi ‘alâ münkiri‘l-Arabiyye*, Muhammed Halid Fazıl (tah.), 1. Baskı, Riyad, Mektebetü‘l-Abîkân, 1416, s. 319.

12. Hallâlû'l-ukad fî beyâni ahkâmi'l-mu'tekad¹²⁸: *Hizânetü't-türâs*, sıralı rakam: 41806 kaydında, eserin bir diğer adı *Kudvetü'l-mühtedîn ilâ mekâsıdı'd-dîn* olarak verilir. Bu isimdeki nüshanın bir örneği, Devlet Kütüphanesi, Almanya-Berlin, no. 1795'te yer almaktadır. Müellifin h. 711 tarihinde telif ettiği eser, itikâdî konuları ihtiva etmektedir ve hakkında Kâhire Dâru'l-Ulûm'da bir master tezi hazırlanmıştır¹²⁹. Brockelmann da onu Tûfî'ye nispet etmektedir¹³⁰. Lejla Demiri ve İslâm Deyye'nin birlikte tahkikini yaptığı eser, 2016'da Daru'l-Fârâbî tarafından neşredilmiştir.

13. er-Red 'alâ cemâatin mine'n-nasârâ veya Ta'lik 'alâ enâcîlî'l-erba'a¹³¹ ve't-Tevrât ve kütübî'l-enbiyâi isnâ aşera: Eserin bir diğer adının er-Red 'alâ kitâbî's-seyfi'l-mürhef fî'r-reddi 'ale'l-mushaf şeklindedir. Bu isimle bilinmesine sebep, Tûfî'nin kendi asrında Kur'ân'a reddiye olarak yazılan *es-Seyfü'l-mürhef fî'r-reddi 'ale'l-mushaf* olduğu belirtilir¹³². Konusu mukayeseli dinler tarihidir. Köprülü, no. 795'te bir yazması olup nesih yazı ile 60 varak ve her bir sayfası 21 satırdan oluşmaktadır. Eser, Mûsâ b. Muhammed ez-Zehrânî tarafından tahkik edilmiş ve 2016'da neşredilmiştir.

14. İbtâlû't-tahsîn ve't-takbîh¹³³: Bazı kaynaklarda eserin adı *Der'ü'l-kavli'l-kabîh fî't-tahsîn'i ve't-takbîh¹³⁴* bazısında ise *İbtâlû't-tahsîn ve't-takbîh¹³⁵* olarak verilmiştir. Hacı Halife ve Bağdâdî ise eserin adını *Reddü'l-kavli'l-kabîh fî't-tahsîni ve't-takbîh¹³⁶* olarak zikreder. *el-İşârât*'ın tahkikli neşrinde eserle alakalı şu bilgilere yer verilmektedir:

Üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde insanların hüsün ve kubuh konusundaki ihtilafı, ikinci bölümde Kaderiyye'ye red ve Kur'ân'da kadere dair ayetlerden istikrâ yoluyla elde edilen ahkâm, üçüncü bölümde ise Mu'tezilenin kader hakkında söylediği şeyler sebebiyle tekfir edilip edilemeyeceği meselesi yer almaktadır¹³⁷.

Eserin bir yazması da Şehit Ali Paşa, no. 2315'te kayıtlıdır. Dr. Eymen Mahmud Şehhâde tarafından tahkik edilen eser, matbûdur.

¹²⁸ Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, c. 1, s. 400. Eserin yazma nüshaları için Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. *Hizânetü't-türâs*, sıralı rakam: 41806, Devlet Kütüphanesi Berlin-Almanya, no. 1795; sıralı rakam: 112237, Merkezî'l-Melik Faysal, Riyad-Suud no. 2304-f.

¹²⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 134.

¹³⁰ Brockelmann, *G.A.L.*, c. 6, s. 444-445.

¹³¹ *Hizânetü't-türâs*'ta eserin adı *Teâlik 'ale'l-enâcîl'il-erba'a* şeklinde kayıtlıdır.

¹³² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 135.

¹³³ Mücîruddîn, *el-Ünsü'l-celîl*, c. 2, s. 257. Burada eserin adı *el-Kavlü'l-kabîh fî't-tahsîni ve't-takbîh* şeklinde verilir.

¹³⁴ İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 407.

¹³⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. *Hizânetü't-türâs*, Sıralı rakam: 112862.

¹³⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. 1, s. 837; Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, c. 1, s. 401.

¹³⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 136.

15. *Def‘ü’t-teâruz ammâ yûhimü’t-tenâkuz (fî’l-kitâbi ve’s-sünne)*¹³⁸: Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*’de Nisâ 4/82. ayetin tefsirinde buradaki ihtilaftan kastın, mahza şartlarını taşıyan “tenakuz” olduğunu ve bunu da “*Def‘ü’t-teâruz ammâ yûhimü’t-tenâkuz*” adlı eserinde izah ettiğini söyler¹³⁹. Eser hakkında başka herhangi bir bilgiye rastlanamamıştır.

16. *Ref‘ul-melâm ‘an ehli’l-mantuk ve’l-keîâm*: Müellif, *el-İşârât*’ta Rahmân sûresi 2 ve 3. ayetlerin tefsirinde bu eserinden bahseder¹⁴⁰. Ancak eser hakkında başka herhangi bir bilgi yoktur.

17. *er-Riyâzu’n-nevâzir fî’l-eşbâh ve’n-nezâir*: Adından, Kur’ân ilimlerinden *el-eşbâh* ve’n-nezâir hakkında olduğu anlaşılan eser hakkında İbn Receb, Hacı Halife, İbn İmâd ve daha başkaları, Tûfî’ye nispetle ondan bahsetse de eser mevcut değildir¹⁴¹.

18. *Muhtasaru’r-ravza*: Hanbelî fakih İbn Kudâme’nin (ö. 620/1223) *Ravzatü’n-nâzir ve cünnetü’l-münâzir* adlı eserinin Tûfî tarafından *el-Belbel fî mezhebi Ahmed İbn Hanbel* adıyla ihtisarıdır –ki *el-Belbel* adıyla şöhret bulmuştur¹⁴². Şeyh Aliyyülhamd es-Sâlihî’nin çalışmasıyla neşre hazırlanan eser, h. 1383’te Müessesetü’n-Nûr tarafından Riyad’da basılmıştır¹⁴³. *Nüzhetü’l-havâtir ve keşfu ğavâmidî’s-serâir f’ihtisâri ravzati’n-nâzir*, Kral Faysal İslâmî Araştırmalar Merkezi, sıralı rakam: 122510, f-1-2849’da yer alan yazma da eserle alakalı bir başka nüshadır.

19. *Şerhu muhtasari’r-ravza*: Yukarıda belirttiğimiz *Ravzatü’n-nâzir* adlı esere Tûfî’nin yazdığı bir şerhtir. ‘*Alemü’l-cezel*’ adlı eserinde Tûfî, *Şerhu muhtasari’r-ravza*’yı kendisine nispet etmektedir¹⁴⁴. Abdullah b. Muhsin et-Türkî de onu tahkik ederek üç cilt halinde neşretmiştir. İlk basım tarihi 1407/1987 olan eseri Müessesetü’r-Risâle basmıştır.

¹³⁸ Mücîruddîn, *el-Ünsü’l-celîl*, c. 2, s. 257. Mücîruddîn *El-Ünsü’l-Celîl*’de eser adını verirken sondaki “fî’l-kitâbi ve’s-sünne” ifadesini, kitabın isminin bir parçası gibi “دفع التعارض عما يوافقهم التناقض في الكتاب والسنة” şeklinde vermektedir. Oysa diğer kaynaklar, *Def‘u’t-Teâruz*’un “kitab ve sünnet hakkında” olduğunu ifade etmek için eser adın ı “*Def‘u’t-teâruz ammâ yûhimü’t-tenâkuz*” kitap ve sünnet hakkındadır, şeklinde verirler. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 407; Kâtib Çelebi, *Silm*, c. 2, s. 148; *Keşfü’z-zunûn*, c. 1, s. 706.

¹³⁹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 136.

¹⁴⁰ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 137; c. 3, s. 305. Müellifin buradaki ifadesi şu şekildedir: وقد بسطت القول في هذا في كتاب رفع الملام عن أهل المنطق والكلام

¹⁴¹ İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 407; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, c. 1, s. 938; İbn İmâd, *Şezerât*, c. 8, s. 72; Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 138.

¹⁴² Zirîklî, *el-A‘lâm*, c. 3, s. 128.

¹⁴³ İbn Kudâme el-Makdisî, *Ravzatü’n-nâzir ve cünnetü’l-münâzir*, 2. Baskı, Beyrut, Müessesetü’r-Reyyân Matbaası, 1423/2002, c. 1, s. 40.

¹⁴⁴ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, ‘*Alemü’l-cezel*’ Wolfhart Heinrichs (tah.), Amman, Dâru’n-Neşr, 1987, s. 137

20. Muhtasaru'l-hâsil: Usûlü fıkıh hakkındadır¹⁴⁵. Bu aynı zamanda *Şerhu muhtasari'r-ravza*'da bahsedilen *Telhîsu'l-hâsil* olma ihtimalini de akla getirmektedir¹⁴⁶. Ancak onunla aynı mı yoksa başka başka bir eser mi olduğu tespit edilememiştir.

21. 'Alemü'l-cezel fî ilmî'l-cedel veya Cedelü'l-Kur'ân: Elimizde matbû olarak bulunan eser, Alman müsteşrik Wolfhart Heinrichs (ö. 2014) tarafından neşredilmiştir. Konusu, Kur'ân ve sünnet temelli münazara ve cedel usûlüdür¹⁴⁷.

22. el-'Azâbü'l-vâsib 'alâ ervâhi'n-nevâsib: İbn Receb'e göre Tûfî'nin Şî'î olduğunun en önemli göstergelerinden biri, bu eserdir¹⁴⁸. Tacüddîn Ahmed b. Mektûm'a (ö. ?) göre Ebûbekir ve kızı Âişe hakkında hoş olmayan sözleri vâkidir ve Râfızîliği meşhurdur¹⁴⁹. Kendisinin Râfızîliğini itiraf ettiği kasideleri vardır ve musannefatı içerisinde Râfızî olduğuna gönderme yapan pek çok ifade bulunmaktadır¹⁵⁰. Ziriklî, bu eser sebebiyle Tûfî'nin önce hapsedildiğini sonra da Kâhire'den sürgün edildiğini yazar¹⁵¹. Eser hakkında başka bilgi olmadığı gibi yazması da mevcut değildir.

23. es-Saikatü'l-ğadabiyye fî'r-reddi 'alâ münkiri'l-Arabiyye: Dr. Muhammed Halid Fazıl'ın neşre hazırladığı eser matbû olarak mevcuttur. Adından da anlaşılacağı üzere Arap dili gramerinden hareketle usûlü din konularını ele alır. Fakat zarflar, edatlar, kasem, istisnâ, temyîz gibi gramere ait konuların çokluğu sebebiyle gramerin ağır bastığını söylemek daha isabetlidir. Kısaca muhtevâsından bahsetmek gerekirse eser, bir mukaddime ile başlar. Üç fasıldan sonra bir hâtime ile son bulur. Fasıllar baplara ayrılmıştır. Örneğin birinci babda Arap dili kurallarının vaz'ını gerektiren sebebin zikri, dördüncü babda Arapçayı bilmenin usûlü din ve şeriatın dayanağını bilme konusu işlenir. Eserde dikkat çeken diğer bazı başlıklar da şu şekildedir: Kitap, sünnet ve sarîh akıldan hareketle Arapça'nın delâlet konusundaki üstünlüğü bâbı; Hz. Peygamber (s.a.v.) dört halife ve İslâm büyüklerinin sözlerinden örnekler; irabın Kur'ân beyânını açıklamadaki rolü; Ehl-i Sünnet ile Şî'a ve diğer gruplar arasındaki ihtilafta dilin etkisi... Mektebetü'l-Abîkân tarafından basılıp neşredilen eserin ilk baskısı, 1417/1997 tarihlidir.

¹⁴⁵ İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 407.

¹⁴⁶ Tûfî, *Şerhu muhtari'r-ravza*, c. 3, s. 199 ve 426.

¹⁴⁷ Tûfî, *'Alemü'l-cezel fî ilmî'l-cedel* Wolfhart Heinrichs (neş.), Wiesbaden, 1987.

¹⁴⁸ İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 409-410.

¹⁴⁹ İbn İmâd, *Şezerât*, c. 8, s. 73.

¹⁵⁰ İbn İmâd, *Şezerât*, c. 8, s. 72.

¹⁵¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 3, s. 128.

24. Gaflētü'l-müctâz fî ilmî'l-hakîkati ve'l-mecâz: İbn Receb ve Hacı Halife bu isimde bir eseri Tûfî'ye nispet eder¹⁵². Adından hareketle eserin hakikat ve mecâz konusunda olduğu zannedilmektedir. Fakat hakkında bundan başka herhangi bir bilgi mevcut değildir.

25. Buğyetü'l-vâsil ilâ marifeti'l-fevâsil: Ulûmu'l-Kur'ân'ın kıraat konularını ihtiva eden eserin bir nüshasının, Kral Faysal İslâm Araştırmalar Merkezi'nde Riyad'da (مركز الملك فيصل للبحوث الإسلامية والدراسة) sıralı rakam 4729'da kayıtlı olduğu bilgisi vardır¹⁵³. Ancak ilginçtir ki İbn Receb eserin adını verdikten sonra “mûsânnefün fî l-cedel/cedel hakkında tasnif edilmiştir.” demektedir¹⁵⁴.

26. Buğyetü's-sâil fî ümmehâti'l-mesâil: Kâtib Çelebi, eserin adını verdikten sonra “fî't-tıb”¹⁵⁵, İsmâil Ruhi Paşa ise “fî'l-usûl”¹⁵⁶ kaydını eklemiştir. *el-İşârât*'ın tahkikli neşrinde Tûfî'ye nispetle böyle bir eserden bahsedilmez. Fakat Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*'da: “Akâid meselelerinin büyük olanlarını bu eserde araştırdım ve adını ‘Buğyetü's-sâil ‘an ümmehâti'l-mesâil’ koydum.” demektedir¹⁵⁷.

27. Şerhu'l-erbaîn en-Neveviyye: Tabakât kitaplarında ve bibliyografya eserlerinde Tûfî'ye nispet edilen, Nevevî'nin 40 hadisine yazdığı bir şerhtir¹⁵⁸. Ebû Âsım, *el-İşârât*'ın tahkikinde şu ifadelere yer vermektedir:

Şeyh Cemalüddîn el-Kâsımî eserin, لا ضرر ولا ضرار hadisine kadar olan ve Tûfî'nin maslahat görüşlerini¹⁵⁹ ihtiva eden kısmını tahkik etmiştir. Sonra Mustafa Zeyd, ilave iki nüshayı¹⁶⁰ Kâsımî'nin bu tahkiki ile karşılaştırarak daha güzel bir tahkik yapmıştır. Allah rahmet eylesin, Tûfî'nin maslahat görüşleri, hakkındaki teşeyyü' töhmetini ortadan kaldırma konusunda bize önemli veriler sağlamaktadır¹⁶¹.

Eser, Ahmed Muhammed Osman tarafından *et-Ta'yîn fî şerhi'l-erbaîn* adıyla tahkik edilerek neşredilmiştir.

¹⁵² İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 407; Kâtib Çelebi, *Silmü'l-vusûl*, c. 2, s. 148.

¹⁵³ *Hizânetü't-türâs*, c. 5, s. 699.

¹⁵⁴ İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 407.

¹⁵⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. 1, s. 248.

¹⁵⁶ Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, c. 1, s. 400.

¹⁵⁷ Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, c. 2, s. 59.

¹⁵⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 408; İbn Hacer, *ed-Dürer*, c. 2, s. 298; Suyûtî, *Buğye*, c. 1, s. 599.

¹⁵⁹ Tûfî'nin maslahat görüşleri konusunda ayrıntılı bilgi için daha önce zikretmiş olduğumuz Mehmet Dirik'in, *Tûfî'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat* adlı eserine bakılabilir.

¹⁶⁰ Bu iki nüsha, Mısır Yazma Eserler Kütüphanesi, 328 ve 446 numarada, Hadîs-i Timur kısmında kayıtlıdır.

¹⁶¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 138-9.

28. *el-Mi'râc*: Konusu siyer olan eserin bir nüshası, Süleymâniye Kütüphanesi'nde 792 numarada kayıtlıdır ve Tûfî'ye nispet edilmektedir. Ancak *Zeylû tabakâti'l-Hanâbile*'de müellifin eserleri sayılırken *Mi'râcû'l-vusûl*'ün usûlü fıkha ait olduğu belirtilir ve ayrıca içerisinde “mirâc” ismi geçen ve müellife nispet edilen başka herhangi bir eser zikredilmez¹⁶². Ziriklî'nin görüşü de bu doğrultudadır¹⁶³.

29. *eş-Şiâr 'alâ muhtâri'l-eş'âr*: Eserin bilinen iki nüshasından biri Riyad'da Kral Faysal Araştırma Merkezi, sıralı rakam: 7409, no. 0091-f'de, diğeri ise Şam Zâhirîye Kütüphanesi, genel, no. 232'de kayıtlıdır¹⁶⁴. Nadir yazmalardandır. Tahkikli neşirde Abdülaziz el-Mâni', ferağ kaydı bilgilerine göre eserin h. 712 yılında kaleme alındığını söylemektedir. Kırk varak ve her bir sayfası 21 satır olan eser, okunaklı nesih yazı ile yazılmıştır. Müellif kitabında şiiri(n meşruiyetini) savunur. Görüşlerine ve açıklamalarına delil olmak üzere şiirden istişâhları vardır. Dört bölümden müteşekkil eserin ilk bölümü, şiirin değerine, ikinci bölüm şiiri oluşturan öğeler ve şiirde ihtiyaç duyulan şeylere, üçüncü bölüm nasıl şiir yazılacağına ve dördüncü bölüm de şiir eleştirmenliğine ayrılmıştır. Abdülaziz el-Mâni'in tahkikli neşri, Câmiatü'l-Melik Suûd tarafından 2011'de basılmıştır. Bir diğ. tahkik ise Abdullah el-Hamr'a aittir.

30. *Mevâidü'l-hays fî fevâidi*¹⁶⁵ ***İmruuni'l-Kays*:** Kaynaklar bazı kelime farklılıklarıyla birlikte bu isimdeki eseri Tûfî'ye nispet eder¹⁶⁶. Adından da anlaşılacağı üzere Arap şâirlerin en büyüklerinden olan İmruu'l-Kays'ın (ö. 25/645) şiirlerini konu edinir. Dr. Mustafa Ulyân'ın tahkikini yaptığı eser, tek cilt olarak Kuveyt Vakıflar ve Dîn İşleri Bakanlığı tarafından 2014 yılında basılmıştır. Diğ. tahkik ise Mustafa Uveys'e aittir ki bu da Mısır'da Mektebetü Talîa tarafından basılmıştır.

31. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*: Muhammed b. Hasan el-Fâsî'nin ifadesine göre alanında bir benzeri daha yoktur¹⁶⁷. Tezimizin de konusu olan bu eser hakkındaki geniş bilgi, ileride verilecektir.

32. *Muhtasaru't-Tirmizî*: Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*'da: “*Hadislerin ahkâmının kolay yolla meramına vakıf olma ihtiyacı hâsıl olduğu için bu babda*

¹⁶² İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 407.

¹⁶³ Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 3, s. 127-8.

¹⁶⁴ Brockelmann, *G.A.L.*, c. 6, s. 444-5.

¹⁶⁵ İbn Receb, eserin adını “...fî şi'ri...” şeklinde verir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. *Zeyl*, c. 4, s. 408.

¹⁶⁶ Mücîruddîn, *el-Ünsü'l-celîl*, c. 2, s. 258. Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn*, c. 2, s. 1897-8.

¹⁶⁷ Muhammed b. Hâsan el-Caferî, *el-Fikru'sâmî fî târihi'l-islâmî*, Daru'l-Kürûbi'l-İlmiyye, 1995, Beyrut, c. 2, s. 438.

Muhtasaru't-Tirmizî'yi telif ettim.” demek sûretiyle eseri kendisine nispet etmektedir¹⁶⁸. Tirmizî'nin tertibi üzere olan eserin bilinen iki yazmasından biri, iki büyük cilt halinde Mısır Yazma Eserler Kütüphanesi, no. 487'de kayıtlıdır¹⁶⁹. Bir diğeri ise Riyad, Kral Faysal Araştırma Merkezi Kütüphanesi, sıralı rakam: 114569 ve 114570 ile no. 2581-f'de kayıtlıdır.

33. Şerhu't-Tebrîzî: Suyûtî ve Kâtib Çelebi, *Şerhu't-Tebrîzî*¹⁷⁰ adıyla eseri Tûfî'ye nisbet ederken İbn Receb ve Bağdâdî *Şerhu muhtasari't-Tebrîzî*¹⁷¹ adıyla nispet eder. Eserin nüshasına dair bibliyografik eserlerde ve kataloglarda herhangi bir bilgi mevcut değildir.

34. ez-Zerî'a ilâ marifeti esrâri's-şerîa: Bibliyografik eserler Tûfî'ye nispetle böyle bir eserden bahseder¹⁷². Fakat eser hakkında bundan başka herhangi bir bilgi mevcut değildir.

35. er-Risâletü'l-ulvîyye fî'l-kavâidi'l-Arabiyye: Bibliyografya eserleri Tûfî'ye nispetle böyle bir eserden bahsetmektedir¹⁷³.

36. Şerhu makâmâtî'l-Harîrî: Harîrî'nin *Makâmât*'ına, Tûfî'nin yaptığı bir şerhtir. Edebiyata dairdir¹⁷⁴.

37. Şerhu muhtasari'l-Hirâkî: İbn Receb *Zeyl*'inde, Hirakî'nin fıkha dair *Muhtasar*'ının yarısını, Tûfî'nin şerh ettiğini söyler¹⁷⁵. Merdâvî (ö. 885 h.) de *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf*'da Tûfî'nin bu şerhine atıfta bulunur¹⁷⁶. *el-Ünsü'l-celîl* müellifi ise bizzat Tûfî'nin bazı eserlerinde buna atıf yaptığını kaydetmektedir¹⁷⁷. Eser hakkında kaynaklarda yer alan bilgiler, bunlardan ibârettir.

38. el-Kavâidü's-suğrâ¹⁷⁸: *Şerhu muhtasari'r-ravza*'da müellif bu eserinden şöyle bahseder: “Bu ikisinin itlaflı sebebiyle doğacak olan tazmine gelince şeriatta bunun aslı, teklîf ve denklik olarak vârid olmuştur. *el-Kavâid-i suğrâ*'da açıkladığım üzere bu

¹⁶⁸ Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, c. 3, s. 579.

¹⁶⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 150.

¹⁷⁰ Suyûtî, *Buğye*, c. 1, s. 599; Kâtib Çelebi, *Silmü'l-vusûl*, c. 2, s. 148; *Keşfü'z-zunûn*, c. 2, s. 1626.

¹⁷¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 408; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, c. 1, s. 401.

¹⁷² İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 408; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. 1, s. 827.

¹⁷³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. 1, s. 878; İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 407.

¹⁷⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 141; Mücîruddîn, *el-Ünsü'l-celîl*, c. 2, s. 258.

¹⁷⁵ İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 408.

¹⁷⁶ Alaüddîn el-Merdâvî, *el-İnsâf fî marifeti'r-racih mine'l-hilâf*, Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, tarih yok, c. 1, s. 185.

¹⁷⁷ Mücîruddîn, *el-Ünsü'l-celîl*, c. 2, s. 258.

¹⁷⁸ Mücîruddîn, *el-Ünsü'l-celîl*, c. 2, s. 257.

iki bab ihtilaflıdır.”¹⁷⁹ Yine aynı eserin değişik sayfalarında *el-Kavâidü's-suğra*'ya atıflar vardır¹⁸⁰. Eserin yazmasının mevcut olup olmadığına dair herhangi bir bilgiye rastlanamamıştır.

39. *el-Kavâidü'l-kübrâ*: İbn Receb ve Hacı Halife, fikhî kaidelere dair Tûfî'nin böyle bir eser telif ettiğinden bahseder¹⁸¹. Tûfî kendisi de *Şerhu muhtasari'r-ravza*'da: “Bu konuda *el-Kavâidü'l-kübrâ* ve *Telhîsu'l-hâsil*'de pek çok örnek zikrettim.” demek sûretiyle bu iki eserine atıfta bulunur¹⁸². Ancak eserin herhangi bir nüshası mevcut değildir.

40. *Mukaddime fî'l-ferâiz*: İbn Receb Tûfî'ye nispetle “*Mukaddime fî ilmî'l-ferâiz*” adında bir eserden bahseder¹⁸³; ancak hakkında başka herhangi bir bilgi mevcut değildir.

b. Hocaları

1. es-Sarsarî (?): Tûfî'nin hocaları arasında tam adı, Zeynüddîn Ali b. Muhammed es-Sarsarî el-Hanbelî olarak geçer. İbn Receb onun hakkında: “*Nahvî ve İbn Bûkî olarak bilinir.*” ifadesini kullanır ve fazıl, sâlih bir kimse olduğundan bahseder¹⁸⁴. Hakkında bundan başka herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

2. Takiyyüddîn Ebû Bekir ez-Zerîrâtî (ö. 729/1329): Kaynaklarda tam adı Abdullah b. Muhammed b. Ebîbekr b. İsmâil İbn Ebi'l-Berekât b. Mekî b. Ahmed ez-Zerîrâtî olarak geçer¹⁸⁵. 7 yaşında iken Kur'ân'ı ezberlemiş, Bağdat'ta İsmâil b. Tabbâl ve Ebû'l-Fazl Muhammed b. Nâsır gibi zevâttan hadis, Şeyh Müfîdüddîn'den de fıkıh okumuş, Mustansiriyye'nin müderrislerinden olmuştur¹⁸⁶. İbn Receb onu “fakih-i Irâk müftûy-i âfâk” olarak nitelendirir¹⁸⁷. Tûfî, h. 691'de Bağdat'ta iken *el-Muharrer*'i ezberleyince hocası Takiyyüddîn ez-Zerîrâtî ile müzakere etmiştir¹⁸⁸.

¹⁷⁹ Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, c. 1, s. 184.

¹⁸⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, c. 1, s. 184, 214, 340; c. 2, s. 47, 507 ve c. 3, s. 139, 209, 661.

¹⁸¹ İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, 407.

¹⁸² Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, c. 3, s. 426.

¹⁸³ İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 408.

¹⁸⁴ İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 404.

¹⁸⁵ İbn Receb, *Zeyl*, c. 5, s. 104; İbn Hacer, *ed-Dürer*, c. 3, s. 70; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. 5, s. 207.

¹⁸⁶ İbn Hacer, *ed-Dürer*, c. 3, s. 70.

¹⁸⁷ İbn Receb, *Zeyl*, c. 5, s. 1.

¹⁸⁸ İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 404.

3. Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Abdullah el-Bağdâdî el-Hanbelî (ö. 704/1304):

Hali hayatında Bağdat'ın en gözde muhaddislerindendir. İbn Receb onun hakkında şöyle demiştir: “*Muntansırıyye'nin hadis üstadı ve Bağdat'ın hisbe yöneticisi idi. Hâfız Zehebî de onlardan olmakla birlikte büyük bir topluluğa i 'câzet vermiştir.*”¹⁸⁹ Tûfî Bağdat'ta iken ondan hadis, ferâiz ve mantık okumuştur. *Kasîde fi's-sünneti'l-meşhûra* adlı manzum hadis kitabı, Ayasofya Kütüphanesi, no: 4914/2'de kayıtlıdır.

3. İmâdüddîn İsmâil b. Ali b. Tabbâl (ö. 708/1308):

Kaynakların belirttiğine göre o, Tûfî'nin pek çok hadis hocasından biri ve Mustansırıyye'nin şeyhlerindendir¹⁹⁰.

4. İbnu'l-Ferrâ (ö. 729/1329):

İsmâil b. Muhammed b. İsmâil b. el-Ferrâ el-Harrânî, Mecdüddîn Ebû'l-Fidâ, mezhebin büyüklerindendir. 645 veya 646'da Harran'da doğmuş, 671'de ailesiyle Dımaşk'a gelip yerleşmiştir. Tûfî onunla Dımaşk'ta karşılaşmıştır. İbn Receb *Zeyl*'inde Tûfî'nin ondan şöyle bahsettiğini aktarır:

Allah'ın yarattıkları içerisinde en iyi ve en dindar olanlardandır. Sanki başının üstünde kuş var da kaçmasın diye titizlenen bir kimse gibi hâssastı. Hadis, fıkıh, usûlü fıkıh, ferâiz ve cebiri çok iyi bilirdi. O kadar çabuk müteessir olurdu ki dersi esnasında Peygamber (s.a.v.) anılsa gözü yaşarırdı¹⁹¹.

5. İbn Kudâme (ö. 715/1315):

Kaynaklarda ismi, Süleymân b. Hamza b. Ahmed b. Ömer İbn Kudâme el-Makdisî el-Hanbelî şeklinde geçen bu zatın zeki, mütevazı, güzel ahlaklı ve ibadeti çok olan bir kimse olduğu belirtilir. İbn Zebîdî'nin (ö. ?) Buhârî derslerinin çoğunda hazır bulunmuştur. Yüzden fazla hocadan hadis almış ve yedi yüzden fazla kişiye i 'câzet vermiştir. Tûfî onunla Dımaşk'ta karşılaşmıştır¹⁹².

6. Takiyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328):

Tam adı, Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselâm'dır. Tatarların (Moğolların) saldırısı esnasında babasıyla Şam'a hicret etmiş, orada ilim tahsil etmeye başlamıştır. İki yüzden fazla hocadan ders almıştır. Naklî ve aklî ilimlerde, akranlarının da parlak zekâsını takdir ettiği gibi, ileri bir noktaya

¹⁸⁹ İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 405.

¹⁹⁰ Şemsüddîn Ebû Abdullah b. Muhammed ez-Zehebî, *el-Muîn fî tabakâtî'l-muhaddisîn*, Amman, 1404, c. 1, s. 75; İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 405.

¹⁹¹ İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 532-533.

¹⁹² Zehebî, *el-Mu'cemü'l-muhtas bi'l-muhaddisîn* Muhammed el-Habib (tah.), 1. Baskı, Taif, Mektebetü's-Sâdık, 1998, s. 104-5; Şemsüddîn ez-Zehebî, *Mu'cemü's-şüyûhu'l-kebîr*, c. 1, s. 268.

varmıştır. Geride pek çok eser bırakan İbn Teymiyye Dimeşk kalesinde tutuklu iken vefat etmiştir. Daha önce geçtiği gibi Tûfî'nin eserlerinde bazen ona atıfları, hatta onun için yazmış olduğu bir methiyesi vardır¹⁹³.

7. Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hüseyn el-Mevsilî (?): Tûfî kendisinden Arapça ve sarf okumuştur¹⁹⁴.

8. Abdurrahman b. Süleymân b. Abdülaziz el-Hanbelî, Müfîdüddîn Ebû Muhammed (ö. 700/1300): Mustansırıyye Medresesinde Hanbelîlerin muîni, şeyhlerin ve âyanın büyüklerindendi. Arap dilinde derinleşmiş fıkıh ve hadis gibi ilimlerde parlamıştı. Tûfî, Bağdat'ta iken kendisinden hadis öğrenmiştir¹⁹⁵.

9. el-Fârûsî (ö. 706/1306): Şeyhulimâm Allâme Nâsiruddîn Ebûbekir el-Fârûsî Abdullah b. Ömer b. Ebi'r-Rıza. Usûlü fıkıh ve fıkıhın yanında münazaranın da en iyilerinden olan bu zât, Edebiyat ve Arapça'da müdakkik idi. Mustansırıyye ve daha başka büyük medreselerde tedris görevi üstlenmiştir. Tûfî Bağdat'ta iken kendisinden usûlü fıkıh okumuştur¹⁹⁶.

10. Hafız Dimyatî veya Abdülmümin b. Halef ed-Dimyâtî eş-Şâfî (ö.705/1305): Tûfî onunla h. 705'te Kâhire'ye gittiğinde karşılaşmıştır. Dimyatî'nin vefatına kadar az da olsa ondan ders almıştır. Mizzî onun için: "*Hafızası ondan daha iyi olan birini görmedim.*" demiştir¹⁹⁷.

11. İsâ el-Mut'im (ö. 719/1319): Tam adı, İsâ b. Abdurrahman b. Meâlî el-Makdisî el-Hanbelî'dir. Kendisi, zamanının büyük muhaddislerindendir¹⁹⁸.

12. Kâsım b. Yûsuf el-Berzâlî eş-Şâfî, 'Alemüddîn Ebû Muhammed (ö. 739/1338): *et-Târîhu'l-Hatîr ve'l-Mu'cemü'l-Kebîr* adında bir eseri olan bu zat,

¹⁹³ İbn Receb, **Zeyl**, c. 4, s. 405; Ferhat Koca, "İbn Teymiyye Takiyyüddîn", **DİA**, c. 20, s. 391-394.

¹⁹⁴ İbn Receb, **Zeyl**, c. 4, s. 405.

¹⁹⁵ İbn Receb, **Zeyl**, c. 4, s. 329.

¹⁹⁶ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir ed-Dımaşkî, **Tabakâtü's-şâfiyyîn** Ahmed Ömer Haşim vd. (tah.), Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 1993, s. 949.

¹⁹⁷ İbnu'l-İrâkî, Ahmed b. Abdürrahîm b. Hüseyin, **Tuhfetü't-tahsil fi zikri rûvâti'l-mürâsîl** Abdullah Nevvâre (tah.), Riyad, Mektebetü Rûsd, trh'siz, s. 17.

¹⁹⁸ Safedî, **A'yânü'l-asr ve avânü'n-nasr** Ali Ebû Zeyd (tah.), Beyrut, Daru'l-Fikri'l-Muâsir, 1998, c. 3, s. 712-3.

“Müerrihü’l-İslâm ve Müfidü’s-Şâm” olarak lakaplandırılmıştır¹⁹⁹. Hadis âlimidir. Kendisinin hadis aldığı kişi, iki binden fazla ve kendisinden hadis alan da binden fazladır. Tûfî onunla Dımaşk’ta karşılaşmış ve ondan hadis öğrenmiştir²⁰⁰.

13. el-Ba’lî (ö. 709/1309): Tam adı Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû’l-Feth İbn Ebi’l-Fazl el-Ba’lî el-Hanbelî’dir. Ba’lebek’ta doğmuş, hadisle meşgul olmuş ve İbn Mâlik’ten Arapça okumuştur. Onun *Elfiye*’sine yazmış olduğu bir şerhi de vardır. Zehebî onun hakkında: “*Arapça’da ve hadiste önder, faydalı, salih ve selefin yolunda mütevazı bir kimse idi.*” demiştir. Tûfî ondan İbn Mâlik’in *Elfiye*’sini okumuştur²⁰¹.

14. İbn Ebi’l-Kâsım (ö. 707/1307): Allâme Reşidüddîn Muhammed b. Abdullah b. Ebi’l-Kâsım el-Bağdâdi el-Hanbelî, âlim ve fazıl bir şahsiyetti. Bağdat’ın önde gelen muhaddislerindendir²⁰².

15. Ebû Hayyân en-Nahvî (ö. 735/1334): Tam adı Muhammed b. Yûsuf en-Nahvî el-Gırnâtî’dir. Sübkî onu anlatırken: “*Nahivcilerin en büyüğü, zamanın Sibeveyhi ve Müberred’idir.*”²⁰³ demiştir. Tûfî onunla Kâhire’de iken karşılaşmış ve ondan Sibeyh’in kitabına yazmış olduğu *Muhtasar*’ı okumuştur²⁰⁴.

16. Sa’düddîn el-Hârisî (ö. 711/1311): Tam adı Mes’ûd b. Ahmed b. Mes’ûd el-Hârisîdir. Fakih, muhaddis, hâfız, kadî’l-kudât Sa’düddîn el-Mısırî olarak da bilinir. Ebû Dâvûd’un *Sünen*’ine yamış olduğu *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*’u vardır. Hanbelîlerin Mısır kadî’l-kudâtlığını yapmıştır²⁰⁵. Zehebî *Mu’cem*’inde onun için: “*Fakih, müftî, hadis ve hadis ilimlerinde âlim, Arapça ve usûl ilimlerinde behre sahibi bir kimse idi.*”²⁰⁶ der. Kâhire Medreselerinde ve Mustansırıyye’de ders vermiştir. Tûfî onunla Mustansırıyye’de

¹⁹⁹ Mer’â b. Yûsuf b. Ebibekr, *eş-Şehâdetü’z-zekiyye fî senâi’l-eimmeti ‘alâ İbn Teymiyye* Necm Abdurrahman Halef (tah.), 1. Baskı, Beyrut, Dâru’l-Furkân, 1404, s. 47.

²⁰⁰ Velîd b. Hüsnî b. Bedevî, *Mu’cemü ashabi şeyhi’l-islâm İbn Teymiyye*, s. 118.

²⁰¹ Safedî, *A’yânü’l-asr*, c. 5, s. 51-2.

²⁰² Şemsüddîn Ebu’l-Hayr Muhammed es-Sehâvî, *et-Tuhfetü’l-latîfe fî târihi’l-Medineti’s-şerife*, 1. Baskı, Beyrut, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994, c. 2, s. 499.

²⁰³ Tacüddîn Abdülvehhab es-Sübkî, *Mu’cemü’s-şüyûh*, 1. Baskı, Tunus: Daru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2004, s. 508-9.

²⁰⁴ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 121.

²⁰⁵ Ebu’t-Tayyib Muhammed Siddık Kannûcî, *et-Tâcu’l-müklil min cevâhiri meâsiri’t-turâzi’l-âhir*, 1. Baskı, Katar, Vakıflar ve Dîn İşleri Bakanlığı, 2007, s. 255.

²⁰⁶ Şemsüddîn ez-Zehebî, *Mu’cemü’s-şüyûhi’l-kebir*, c. 2, s. 339.

karşılaşmış; fakat aralarında çıkan anlaşmazlık sebebiyle o Tûfî'yi teşeyyu‘ ile itham etmiştir²⁰⁷.

17. Hafız el-Mizzî (ö. 742/1341): Tam adı, Yûsuf İbnu'z-Zekî Abdurrahman b. Yûsuf b. Ali el-Mizzî eş-Şâfiî'dir. Kur'ân'ı ezberlemiş sonra da hadise yönelmiştir. İbn Ebi'l-Hayr'dan Taberânî'nin *Mu'cem*'ini, Erbilî'den de *Sahih-i Müslim*'i okumuştur²⁰⁸. Hadisteki müşkil konulara dair *Tehzîbü'l-kemâl* adında bir telifi vardır²⁰⁹. Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve İbn İmâd onun hakkında son derece taltifkâr sözler sarf etmiş, Tûfî de onu hocaları arasında sayarak ondan “şeyhunâ el-Mizzî” diye bahsetmiştir²¹⁰.

18. Cemâlüddîn el-Bağdâdî (ö. 726/1326): Tam adı, Yûsuf b. Mahmûd b. Abdüsselâm el-Bağdâdî'dir. Mustansiriyye'de muîd idi. İbn Receb: “*Ömrünün sonunda mihneye uğramıştır. Ziyaret meselesinde İbn Teymiyye'yle aynı görüşte olması sebebiyle tutuklanmıştır.*” demektedir. Tabakât kitapları onu, Tûfî'nin hocaları arasında zikretmez. Fakat Tûfî kendisi ondan çok istifade ettiğini belirtir. Kendisi, Kur'ân, Arapça, Fıkıh ve usûlü fıkıh, Ferâiz ve Mantık'ta önemli bir yere sahiptir²¹¹.

c. Öğrencileri

Her şeyden önce Tûfî'nin Nâsiriyye ve Mansûriyye gibi medreselerde hocalık yaptığını göz önünde bulundurursak pek çok öğrenci yetiştirmiş olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak kaynaklarda onun öğrencisi olarak ismi geçen birkaç meşhur ismi zikretmekle yetineceğiz.

1. İbn Teymiye (ö.728/1328)

Daha önce Tûfî'nin hocalarını sayarken İbn Teymiye'den bahsetmiştik. Burada ilave olarak şunu söyleyebiliriz: İbn Teymiye, Tûfî'nin sadece hocası olmamış, aynı

²⁰⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 122.

²⁰⁸ Şemsüddîn Ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1. Baskı, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, c. 4, s. 193.

²⁰⁹ Abdurrahman b. Ebûbekir es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 1. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403, s. 521.

²¹⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 122.

²¹¹ İbn İmâd, *Şezerât*, c. 8, s. 131-133.

zamanda ona talebelik de yapmıştır. İbn Receb'in aktardığına göre o Tûfî'den sarf ve nahiv olmak üzere önce Arap dilini, sonra da Sibeveyhi (ö. 180/796) okumuştur²¹².

2. Edîb Abdurrahman el-Kûsî (ö. 724/1324): Kaynaklarda adı Mecdüddîn Abdurrahman b. Mahmûd b. Kırtâs el-Kûsî olarak geçmektedir. Her ne kadar Kâhire'de iken devrinin büyüklerinden hadis okumuş olsa da tasavvufa olan düşkünlüğü ve edibliği ön plandadır. Allâme Esîrüddîn'den (ö. ?) nahiv, Tûfî ve Sadrüddîn b. el-Vekîl'den (ö. 716/1317) nahiv okumuştur. Kûs Sârim Üniversitesinde hitabet görevini üstlenmiş, kitaplarını da yine buraya vakfetmiştir. Kendisi divanları toplayıp onlardan seçmeler yaptığı gibi onlara talikler de yazmıştır. Devrinin insanları onu iyi bir kimse olarak tanımlamaktadır²¹³. Mücîruddîn b. el-Lem'atî كَأْسُ الْحَمَامِ عَلَي الْأَنَامِ تَدُورُ – يَسْقِي بِهَا ذُو الصَّحُورِ beytini ondan nakletmiştir. Yine: يَزْهِي بِهِ النِّعَشُ الَّذِي هُوَ فَوْقَهُ – وَكَذَاكَ يَزْهِي بِالْأَمِيرِ سَرِيرِ²¹⁴ beyti de onundur.

3. İbn Kâtib el-Merec (ö. 745/1344 [takriben]): Safedî, onun adını Muhammed b. Fazlullah İbn Ebî Nasr b. Ebi'r-Rızâ es-Sedîd el-Kûsî şeklinde verir. Yine onun aktardığına göre Kemalüddîn Cafer el-Edfevî (ö. ?) *Târihü's-saîd* adlı eserinde onun edîp, mükemmel bir şâir ve fazıl bir kimse olduğunu söylemiştir²¹⁶. Kûs beytülmal vekâletini yürütmüş, Tûfî'den sarf ve nahiv okumuştur. Cömert fakat Hristiyan olan ailesi, onun vesilesiyle Müslüman olmuştur²¹⁷. Şu beyit ondandır:

بَرَقَ بَدَا مِنْ دَارِ عُلُوهِ – أَوْ قَلْبِ صَبِيٍّ صَارَ جَنُوهُ²¹⁸.

Değerlendirme

Müellifin eserleri hakkında yapılan araştırma neticesinde eser sayısı, eserlerinin mahtût veya matbû olma hali, muhtevaları ve müellifin ilgi alanı gibi çeşitli açılardan ele alınarak değerlendirilecek olsa şunlar söylenebilir:

²¹² İbn Receb, *Zeyl*, c. 4, s. 494.

²¹³ Safedî, *A'yânü'l-asr*, 1998, c. 3, s. 44. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hacer, *ed-Dürer*, c. 3, s. 138.

²¹⁴ Safedî, *el-Vâfi*, c. 18, s. 158.

²¹⁵ Safedî, *el-Vâfi*, c. 18, s. 158.

²¹⁶ Safedî, *el-Vâfi*, c. 4, s. 234-5.

²¹⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 124.

²¹⁸ Safedî, *el-Vâfi*, c. 4, s. 235.

Tam sayı vermek mümkün olmamakla birlikte Tûfî, oldukça velûd bir müelliftir. *Beyânü mâ vakaa' fi'l-Kur'âni mine'l-'adâd*, *Tefsîru sûret-i Kâf* gibi küçük hacimli; *Hallâlû'l-ukad* ve *'Alemü'l-cezel* gibi orta hacimli ve *Şerhu muhtasari'r-ravza*, *es-Saikatü'l-ğadabiyye* gibi büyük hacimli olmak üzere 40'ın üzerinde eseri vardır. Tam sayı veremeyişimizin asıl nedeni, *İbtalü'l-hiyel*, *el-Mirâc* ve *el-'Azâbü'l-vâsib* gibi ona nispetle zikredilen kimi eserlerin aynı zamanda başkalarına da nispet ediliyor olması, yazmalarının elde mevcut olmayışı ve daha başka sebeplerle Tûfî'ye ait olup olmadığının kesinleştirilememesidir.

Eserlerinden *Şerhu muhtasari'r-ravza*, *Der'u kavli'l-kabîh*, *es-Saikatü'l-ğadabiyye*, *el-İntisârâtü'l-islâmiyye*, *'Alemü'l-cezel*, *eş-Şiâr 'ala nakdi muhtari'l-eş'âr*, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, *el-İksîr* gibi pekçoğu tahkik edilerek neşredilmiştir. Ancak *Gafletü'l-müctâz*, *Mukaddime fi'l-ferâiz*, *el-Kavâidü's-suğra* ve *el-Kavâidü'l-kübrâ* gibi yazması bugüne ulaşmayan veya kayıtlarda sadece isimlerinden bahsedilenler yanında tahkik edilmeyi bekleyen eserleri de vardır.

Muhteva yönünden değerlendirmek gerekirse tefsirde farklı bir yöntem önerdiği için *el-İksîr*, tartışma adabına dair soru, cevap ve bunlarda bulunması gereken nitelikleri ele alma bakımından *'Alemü'l-cezel fi ilmî'l-cedel* ve Muhammed b. Hasan el-Fâsî'nin de ifade ettiği gibi alanında bir benzeri olmayan *el-İşârâtü'l-İlâhiyye* gibi son derece orijinal eserleri vardır. Bununla birlikte Tebrîzî, Harîrî, Hirâkî ve İmruu'l-Kays gibi edebî yönü olan şahıslardan derleme yaparak onlara şerh yazması ya da onların eserlerini ihtisâr etmesi, onun musannif yönünü öne çıkarmaktadır. Bu sebeple bibliyografya eserleri aynı zamanda onu “musannif” diye nitelendirmiştir.

Hallâlû'l-ukad ve *el-İşârât*'tan hareketle kelâm-akâid, *Şerhu muhtasari'l-Hirâkî*, *Mukaddime fi'l-ferâiz* ve *el-Kavâidü's-suğrâ*'dan hareketle fıkıh, *el-İksîr*, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye* ve *İzâhü'l-beyân* gibi eserlerinden hareketle tefsir, *Muhtasaru't-Tirmizî* ve *Şerhu'l-erbaîne'n-Nevevî*'den hareketle hadis, *Mevâidü'l-hays*, *Şerhu makâmâtü'l-Harîrî* ve *eş-Şiâr*'dan hareketle de edebiyat gibi pek çok alana dair eser telif etmiştir. Neticede o, biraz az biraz fazla, elli yıllık ömre bu kadar çok ve değerli eserler sıgdırmıştır.

Hocaları ve öğrencileriyle alakalı bir değerlendirme yapılacak olursa Tûfî'nin hayatına kaynaklık eden eserlerde, kendisinden ders aldığı şöhret sahibi hocaların sayısı 15 civarındadır. Ders verdiği meşhur öğrencilerin sayısı ise bir elin parmaklarından daha azdır. Onun Bağdat, Şam ve Kâhire gibi devrin önemli ilim merkezlerinde bulunması ve buralarda hocalık yapması, en azından öğrencilerinin bundan kat be kat fazla olmasını gerektirir. Ancak kaynaklarda onlardan sadece ikisinin ismi zikredilir: Abdurrahman el-Kûsî ve İbnu Fazlullah. Hele modern kaynaklarda, teşeyyu' ile itham edildiği, yahut büyüklüğüne halel geleceği düşüncesiyle midir bilinmez, İbn Teymiyye'nin onun öğrencileri arasında yer aldığı hiç zikredilmez. Hâlbuki daha önce geçtiği üzere İbn Receb'in *Zeyl*'inde onun Tûfî'den sarf ve nahiv olmak üzere Arap dilini ve ayrıca Sibeveyhi okuduğu ifade edilmişti.

Benzer bir tutumun hocalarından Cemalüddîn el-Bağdadî'ye karşı sergilendiği de görülmektedir. Ömrünün sonunda mihneye uğramış bu zâtın, Tûfî'nin hocalarından olduğu, tabakat kitaplarında yer almaz. Sadece İbn İmâd *Şezerât*'ında Tûfî'nin ondan çok istifade ettiğini dile getirdiğini söyler. Belki de Bağdadî'nin yaşça ondan küçük olması, onun Tûfî'nin hocalarından sayılmamasına sebep olmuştur. Neticede, kaynaklarda geçtiği üzere, hocalarının ve öğrencilerinin burada sayıldığı kadar olduğunu düşünmek, kanaatimizce eksik kalacaktır.



II. İKİNCİ BÖLÜM: EL-İŞÂRÂTÜ'L-İLÂHİYYE (METOT)

A. ESERİN TANITIMI

Araştırmanın bu bölümünde önce *el-İşârât*'ın tam adı, müellife nispeti, yazım tarihi, tertibi, müellifin konuları ele alış üslubu ve kaynakları ortaya konularak tanıtımı yapılacak, ardından tefsir araştırmalarındaki yöntem üzere metoduna yer verilecektir.

1. Eserin Adı ve Müellife Nispeti

Eserin en eski yazmalarından biri olan Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye rakam: 687 tefsir kısmındaki h. 757 tarihli nüsha ile Murâd Molla no. 83'te kayıtlı h. 855 tarihli nüshada eserin müellifi, Necmüddîn Ebû'r-Rebi' Süleymân b. Abdullah b. Abdülkavî Abdülkerîm et-Tûfî es-Sarsarî olarak verilmektedir²¹⁹. Bibliyografik eserler de *el-*

²¹⁹ *el-İşârât*'ın diğer yazma nüshalarıyla alakalı bilgiler şöyledir: Eserin Süleymaniye ve ona bağlı kütüphanelerde 4 yazması mevcuttur. Bunlardan ilki; Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 9'da kayıtlıdır. Tamamı 248 varak olan bu yazma, miklepli, şirazeli, üzeri kirli vişne renginde olup tek cilttir. 210x150 mm. ebadında, nesih yazıyla harekesiz olan yazmanın her bir sayfası 25 satırdan oluşmaktadır. İzahı yapılan ayetler, kırmızı renk mürekkeple yazılmış olup çoğunlukla sonuna الآية ibaresi konulmuştur. 1146 yılında Vezir-i Azam Hekimoğlu Ali Paşa Kütüphanesi'ne vakfedilmiş olup müstensih ve istinsah tarihi belli değildir. İkincisi, Rağıp Paşa, nr. 23'te kayıtlı nüshadır. Tek cilt ve 189 varaktan oluşan yazmanın müstensih belli değildir. Üçüncüsü, Abdurrahman b. İsmail tarafından 1088/1677 yılında tek cilt halinde istinsah edilen ve Murat Buhari nr. 150'de kayıtlı nüshayı zikredebiliriz. Dördüncü nüsha ise daha önce bahsi geçen Murad Molla nr. 83'te kayıtlı nüshadır. Hekimoğlu Ali Paşa'daki nüsha ile benzerlik gösterir. Ciltleme esnasında tahribata uğramıştır. Baş tarafı eksik olduğu için Bakara 2/106'nci ayetle başlar. 224 varak olup her bir sayfası 21 satırdır. Nesih yazı ile yazılmıştır ve kısmen harekelidir. Üzerindeki rika hatla "*Tefsiru Harizmi*" kaydı sebebiyle eser, Fuat Sezgin ve Süleyman Molla İbrahimoğlu tarafından Ali b. Muhammed el-Hârizmî'ye (h. 565) nispet edilmiştir. Fakat nüsha karşılaştırması yapıldığında yazmanın *el-İşârâtü'l-îlâhiyye*'den başkası olmadığı açıktır (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Faysal Arpaguş, "Murad Molla Kütüphanesi Numara 83'te Kayıtlı "Tefsir-i Hârizmî"nin Aidiyet Sorunu" **Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Tokat, 2016, c. IV, sayı: 1, s. 101-114).

Süleymaniye ve ona bağlı kütüphaneler dışında eserin, Konya Karatay Yusufaga Kütüphane koleksiyonunda da bir yazması mevcuttur. Arşiv numarası 41 Yu 451 olarak verilen bu nüshanın istinsah tarihi h. 1052'dir; fakat müstensih belli değildir. Tam meşin, şemseli, miklepli, şirazeli; 243 varak ve her bir sayfası 19 satır olan yazma 160x85 mm ebatlarında talik yazı ile yazılmıştır.

Ülke dışında İslam coğrafyasının değişik yerlerinde de eserin yazmaları mevcuttur. Bunlardan bir tanesi Kral Faysal İslamî Araştırmalar Merkezi (Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye)'de bulunmaktadır. Sıralı rakam: 54331 ve rakam: 0560-FH'da kayıtlı bulunan yazma, Suudi Arabistan-Riyad'dadır. Mısır Yazma Eserler Kütüphanesi ve bağlı kütüphanelerdeki üç nüshadan da bahsetmek gerekir. Bunların ilki Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye'de Yahya b. Abdurrahman el-Ulvânî adın a temellük kaydı bulunan h. 757'de istinsah edilen nüshadır. Tefsir, Nr. 687'de yer alan yazma, 219 varak olup sayfaları 250x180 mm. ebadındadır. Her bir sayfa 25 satırı ihtiva etmektedir. İkinci olarak el-Mektebetü'l-Ahmediyye, rakam: 758'de kayıtlı nüsha zikredilebilir. 250 varak olan yazma, 230x170 mm ebadındadır. Sayfa satırlarının sayısı 25 olup ortalama her bir satır 14 kelimayı ihtiva etmektedir. Nüsha zarar gördüğü için istifadesi zordur. Üçüncü nüsha el-Mektebetü't-Teymüriyye'de bulunmaktadır. Yazmalar, Tefsir, rakam: 251'de kayıtlı nüsha, 276 sayfa olup 150x100 mm. ebadındadır. Ancak bu yazma, eksiklerinin çokluğu sebebiyle daha çok *el-İşârât*'ın muhtasarı gibi görünmektedir. Bu üçüne ilaveten Daru'l-Kütübi'l-Mısıriyye kayıt no. 20561, okunaklı nesih yazı ile 450 sayfa ve her bir sayfa 25 satırdan oluşan bir de mikrofilm vardır. Ebû Asım Hasan b. Abbas b. Kutub, yukarıda bahsettiğimiz Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye'deki üç nüsha ve bu mikrofilm esas alarak eserin tahkikini yapmıştır. Eserin bir diğer tahkiki ise Dr. Kemal Muhammed Muhammed İsa'ya aittir. Kâhire Daru'l-Ulûm Fakültesi 1394/1974 yılına ait bu tahkik, yayınlanmamıştır.

İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye adındaki eseri Necmüddîn et-Tûfî'ye nispet etmektedir²²⁰. Her ne kadar bazısında eserin adındaki *إلى* harf-i cerri "...ve'l-mebâhisi'l-usûliyye"²²¹ şeklinde verilse de Tûfî, esere yazdığı mukaddimede ona "*el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*" ismini verdiğini bizzat kendisi söylemektedir. Mukaddimede ise ona neden bu ismi verdiğini açıklamak gerektiğini söyler. Bu çerçevede onun öncelediği birtakım asıllar ve bu asılları ihtiva eden birtakım fasıllar vardır²²².

Birinci fasıl, kitabın ismine dairdir. İsimden hareketle usûl konuları çerçevesinde ilâhî işaretlerle kastedilen mânâ için; işaret kelimesinin çoğulu olan işârâtın söz, fiil veya iş olarak îmâ anlamında olduğu, sonra fiille îmâ etmenin göz kırpma veya kaşını oynatma gibi bir duruma karşılık geldiğini ifade eder²²³. Gözlerin haince bakışı²²⁴, elin işaretle bir şeyi göstermesi ve benzeri durumların bu cümleden olduğunu belirttikten sonra işaret konusunda şâir Süheym'in şu beytini zikreder:

أشارت بمدارها وقالت لتربها – أعبدُ بني الحسحاس يُزجي القوافيا²²⁵.

Ona göre sözle îmâ, mânâsı anlaşılır, veciz bir sözle tembihte bulunmak olduğu "*Kuluna vahy edeceği şeyi vahy etti.*"²²⁶ ayetinin delâletine dayanmaktadır. Nitekim İmruu'l-Kays'ın (ö. 25/645):

على هيكَلٍ يعطيك قبل سؤاله – أفانين جري غير كز ولا وان²²⁷.

beytindeki *أفانين جري* tabiri de az sözle çok mânâyı ihtiva eden veciz bir deyimdir. Bu, atın geçip gitmesinden kinâye olarak onun türlü hallerini ifade sadedinde söylenmiştir ve Kur'ân'da bu meyanda pek çok ayet vardır. Mesela: "*Sizi ilkin yarattığı gibi tekrar da*

²²⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 3, s. 128; Adil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, Müessesetü Nüveyhiz, Beyrut, 1988, c. 2, s. 814; İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî, *İzahu'l-meknûn fi'z-zeyl 'âlâ keşfi'z-zunûn*, Beyrut, Daru İhyâi't-Türâs, c. 3, s. 83.

²²¹ Eserin adı müellifin söylediğinden farklı olarak "*el-İşârâtü'l-ilâhiyye ve'l-mebâhisi'l-usûliyye*" veya çok nadir de olsa "...ale'l-mebâhisil-usûliyye" olarak verilmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 3, s. 128; Adil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, Müessesetü Nüveyhiz, Beyrut, 1988, c. 2, s. 814; İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî, *İzahu'l-meknûn fi'z-zeyl 'âlâ keşfi'z-zunûn*, Beyrut, Daru İhyâi't-Türâs, c. 3, s. 83.

²²² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 203.

²²³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 203-4.

²²⁴ Burada: (يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور) "Allah, gözlerin hain bakışını ve kalplerin gizlediğini bilir." meâlindeki Gâfir 40/19'uncu ayete telmih vardır.

²²⁵ Beyit için bk. Ebûbekir el-Enbârî, Muhammed b. Kâsım b. Muhammed, *ez-Zâhir fi meâni kelimâti'n-nâs* Salih ed-Dâmin (tah.), 1. Baskı, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1992, c. 2, s. 91. Bunu şöyle tercüme edebiliriz: "Tarağıyla işaret ederek hizmetçisine: 'Kafiyeleri dalgalandıran Benî Hâşhâs'e tapıyorum.'edi".

²²⁶ en-Necm 53/10.

²²⁷ Ebu'l-Ferec Kudâme b. Cafer, *Nakdü's-şîir*, İstanbul, Matbaatü'l-Cevâib, 1302, s. 56.

yaratır.”²²⁸, “İlkin yarattığımız gibi onu iade de ederiz.”²²⁹, “İlk yaratmada yorulduk mu ki tekrar yaratmada âciz kalalım?”²³⁰ ayetleri böyledir²³¹.

Eserin ismindeki “ilâhiyye” hakkında müellifin izahı, kendisine kulluk edilen ve varlığı zorunlu olan ilâha, Allah’a nispetle kullanıldığı; çünkü Kur’ân’ın Allah kelâmı olduğu şeklindedir. “Mebâhis” ise mebhâs kelimesinin çoğulu olup araştırma konusu ve mahalli olan şey için kullanılır²³². Bu aslında altta bulunan defîne ve başka kıymetli şeyleri bulmak için toprağın üstünü açmaya denmiş; sonra mânâ derinliklerini keşfetmeye aktarılarak mecâzî anlam kazanmıştır²³³.

2. el-İşârât’ın Yazılma Nedeni

İkinci faslı sebeb-i telife ayıran müellif, küllî ve cüzî olmak üzere eserin iki amacının olduğunu belirtir. Küllî olanı izah sadedinde o, İslâm’ın ortaya çıkışından müellifin kendi yaşadığı zamana kadar, Müslümanların dinlerinin üzerinde yükseldiği asıllara ilaveten onun teferruatıyla ilgili ortaya koydukları değerleri, Allah’ın kitabından istifade ederek ortaya koyduklarına, böylece dengeli ve âdil bir toplum oluşturdıklarına değinir. Öyle ki bundan başka toplumlar da istifade etmiş, kimileri İslâm’ın aklî kaziyyelerini felsefe ile mezc etmiştir. Ardından gelen ilimce zayıf kimseler, dinî temellerinden yoksun olarak birtakım felsefî tartışmaları hazır bulduklarında din önderlerinin yadırgadığı yabancı örfe meylederek dinlerinin asıllarını kaybetmişlerdir. Bunu, hüküm çıkarmadaki cehaletleri veya sem’î delilin aklî delil üzerine bina edildiğini zannederek yapmışlar, kitap ve sünnete dayalı usûlü dînden sapmışlardır. Netice olarak felsefeciler, zındıklar ve daha başka kimseler, vahyin bilgisini delil olarak kabul etmemiştir²³⁴.

²²⁸ el-A’râf 7/29.

²²⁹ el-Enbiyâ’ 21/104.

²³⁰ Kâf 50/15.

²³¹ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 204.

²³² قَطَعَ fiili gibi üçüncü babdan olan ابْتَحَثَ ve اَرَاَحَثَ “araştırdı, teftiş etti” mânâsına gelmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Ebûbekir er-Râzî, **Muhtaru’s-sihâh**, 5. Baskı, Beyrut, el-Mektebetü’l-Asriyye, 1999, s. 29.

²³³ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 205. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Faris el-Kazvînî er-Râzî, **Mu’cemü mekâyîsi’l-lüğa** Abdüsselam Muhammed Harun (tah.), Beyrut, Daru’-fikir, 1979, c. 1, s. 204.

²³⁴ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 206.

Cüz'î sebebe gelince müellifin vakıadan hareketle durumu izahı şöyledir:

Bazı ilim ehli kimseler tarafından sorulan sorulara cevap niteliğinde yazılan birtakım kitaplar gördüm. Bu sorulardan bir tanesi de insanlar için usûlu dinin olup olmadığıydı. Eğer onlar için usûlü din yoksa kendisi için dinin aslı olmayan bir kimsenin nasıl olur da dinî olur? Eğer varsa bu, İmam Fahrreddîn b. Hatîb (ö. 606/1210)²³⁵ ve onun tâbîleri gibi halk arasında dolaşan kimselerin kitapları mıdır? Bu durumda din önderleri, nasıl olur da din için gerekli olan bu asıllara rağmen usûlü dinle meşgul olmayı kınarlar?²³⁶

Buna müellifin cevabı şu şekildedir: Gerçekte usûlü din, kitap ve sünnetle farz-ı kifâye bir ilimdir. Mütakellim veya filozoflar buna herhangi bir ekleme yapamaz. İnsanlar için usûlü din denince İslâm akâidinin ahkâmını araştırmak akla gelir. Bunlar da kitap ve sünnetçe tasrih edilen Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe ve kadere îmândır. Bu hususlar felsefî olsun veya olmasın gerek evvelkilerin ve gerekse sonrakilerin eserlerinde mevcuttur. İmam Fahrreddîn'in felsefe ile usûlü dini mezc ederek telif ettiği kitaplarında da bu mevcuttur. Din önderlerinin usûlü dinle meşgul olmayı kınamalarına gelince; bunun ardında din hakkında araştırmaksızın ortaya çıkacak şüphenin olmasıdır. Yoksa ulemâ, dinin dayanaklarını öğrenmek demek olan usûlü din için farz-ı kifâye hükmünü vermiştir²³⁷.

İlgili yerde müellifin şu meyanda izahları da yer almaktadır: Bazen İslâm akâidinin ahkâmı denilince aklî burhânlarla sağlamlaştırılmış şer'î deliller vasıtasıyla kesin hükme bağlanan ilim kastedilir. Bunu yasaklayan olmadığı gibi bu türlü ilim, farz-ı kifâyedir. Bazen de dinin zaruretinden olmayıp entelektüel düzeyde kelâmî ve felsefî bilgiler sözkonusu olur. Dinin kemâlâtından olmayan bu bilgi ise bazı sakıncalı tarafları olması sebebiyle din önderleri tarafından kınanmıştır. Netice olarak hakkın ortaya

²³⁵ Künyesi Ebû Abdullah olup asıl adı Muhammed b. Ömer b. Hüseyin'dir. Fahu'r-Râzî veya Fahrreddîn er-Râzî diye meşhur olmuştur. Şâfi mezhebine mensuptur. Tefsir, fıkıh ve kelâm gibi sahalarda otoritedir. H. 606'da vefat etmiştir. *et-Tefsîru'l-kebîr* ya da diğer adıyla *Mefâtihu'l-ğayb*, *el-Mahsûl*, *el-Metâlibü'l-âliye* eserlerinden sadece birkaçıdır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Yakût el-Hamevî, **Mu'cemü'l-udebâ** İhsan Abbas (tah.), 1. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993, c. 6, s. 2585-2592; Mübarek b. Ahmed el-Erbilî, **Târîhu Erbil** Sami b. Seyyid es-Sakâr (tah.), Irak, Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1980, c. 2, s. 538-9; İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, c. 4, s. 248-250.

²³⁶ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 1, s. 206-7.

²³⁷ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 1, s. 207-8.

çıkmasına ve bâtılın da yok olmasına hizmet eden ilim övülürken aksi veya sırf cedel için elde edilen ilim de yerilmiştir²³⁸.

Onun bu cümleleri sarf etmedeki amacının, yukarıda söylediklerini teyit etmek olduğu anlaşılmaktadır.

3. el-İşârât'ın Yazılma Tarihi

Tahkikli neşirde Ebû Âsım, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye'deki nüshanın 218. varlığında yer alan müellifin ketebe/ferağ kaydının şu şekilde olduğunu aktarır:

وكان الإبتداء فيه يوم السبت ثالث عشر ربيع الأول. والفراغ منه يوم الخميس الثالث والعشرين من ربيع الآخر. كلاهما في سنة ست عشرة وسبعمئة ببيت المقدس²³⁹.

Yani bu satırlar: “Başlangıç, Rebûlevvel ayının 13'ü Cumartesi günüdür. Bitirme, Rebûlâhirin 23'ü Perşembe günüdür. Her ikisi de Beytü'l-Makdis'te 716 senesindedir.” demektir. Bu demek oluyor ki müellif, el-İşârât'ı²⁴⁰ vefatından kısa bir süre önce tamamlamıştır.

4. el-İşârât'ın Tertibi ve Muhtevası

Mukaddimenin üçüncü faslını, el-İşârât'ta takip edeceği metoda ayıran Tûfî, Kur'ân'ı baştan sona usûlü din ve usûlü fıkıh açısından ele alacağını belirtir²⁴¹. Bu bakımdan eser mürettep bir tefsir görünümündedir. Fâtihâ ile başlar ve Nâs sûresi ile biter. Ancak muhteva yönünden kelâmî ve fikhî ihtilaflar ağırlıktadır. Bu yönüyle de eserin

²³⁸ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 1, s. 208-9.

²³⁹ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 1, s. 127.

Murâd Mollâ nüshasının –ki bu, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'den sonra mevcut nüshalar içerisinde en eski nüsha olup istinsah tarihi h. 855'tir- istinsah edildiği nüshanın ferağ kaydı şu şekilde verilmektedir:

صورة خط المصنف على النسخة التي نقل منها هذا الكتاب وقيل بها هذه. وكان الإبتداء فيه يوم السبت ثالث عشر ربيع الأول. والفراغ منه يوم الخميس الثالث والعشرين من ربيع الآخر. كلاهما في سنة سبع وخمسين وسبعمئة-----.

Bunu değerlendirecek olursak; müstensih'in kendisine ulaşan musannif hattındaki istinsah tarihi, h. 757 olarak verilmektedir. Bunun dışında eserin yazılmaya başlandığı tarihle bitirilişi, ay ve gün olarak müellif hattıyla aynıdır. Burada yılın farklı olup ay ve günün aynı olması, bunun bir müstensih hatası olduğunu akla getirmektedir. Çünkü Tûfî'nin h. 716'da vefat ettiği gözönüne alınırsa eserin h. 757'de yine Tûfî tarafından yazılma ihtimali yoktur. Netice olarak el-İşârât'ın en eski yazmaları hakkında şunları söylemek mümkündür: Eserin yazılma tarihinin h. 716 olduğu ve bunun da müellif hattından istinsah nüshalarla sabit olduğu kesindir. Müellif hattından istinsah edilen en eski yazma, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'deki Ulvânî temellük kayıtlı h. 757 tarihli nüshadır. Musannif hattından h. 757'de istinsah edildiği söylenen Murâd Mollâ'daki nüshanın ferağ kaydındaki ay ve gün doğru; fakat yıl hatalıdır.

²⁴¹ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 1, s. 209.

konusu kelâm ve fıktıdır. Bizce bütün yönleriyle *el-İşârât*’ı en iyi özetleyen cümle Murâd Mollâ vikaye varağındaki: “*İş bu tefsîr-i şerîf, selef ü halefin, müçtehidin ü müfessirînin, ihtilaf u ilhâkı olan âyât-ı izâmın, mehmâ emken tahkikini göstermişdür.*” kaydıdır. Dolayısıyla *el-İşârât*, inter-disipliner bir çalışmadır.

5. *el-İşârât*’ın Kaynakları

Evvelâ bu babda Tûfî’nin *el-İşârât*’ta doğrudan zikrettiği kaynaklara temas edileceğini, dolaylı kaynakların ise ilgili yerlere bırakılacağını belirtmek gerekir.

İkinci olarak da eserin sebeb-i telifinde, sonraki nesiller içerisinde, ilimce zayıf kimselerin dinin temellerinden yoksun bir şekilde yabancı örf meylettiği söylenmiş, bunun tabî sonucu olarak Müslümanların dinlerinin üzerinde yükseldiği asılları zâyî ederek hüküm çıkarmadaki cehaletleri ya da sem’î delilin aklî delil üzerine bina edildiği düşüncesiyle kitap ve sünnete dayalı usûlî dinden saptıkları tespitinde bulunulmuştu²⁴². Müellife göre bu durum, pek çok ihtilafın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İhtilaf ise bazen itikatla, bazen fıktıla, bazen tefsirle, bazen tasavvufla ve bazen de daha başka herhangi bir alanla alakalıdır. O halde Tûfî için bunların hepsi potansiyel kaynak durumundadır. Bu sebeple eserini kaleme alırken müellif, yelpazeyi oldukça geniş tutmuştur.

el-İşârât’ta zikredilen isim ve eserlerden hareketle Tûfî’nin kaynakları sayılacak olursa tefsir kaynaklarının ilki olarak Fahreddîn er-Râzî’nin *Mefâtîhu ’l-gayb*’ı ya da diğer adıyla *et-Tefsîru ’l-kebîr*’i zikredilebilir. Mesela *el-İşârât*’ta: “*Başlarınızı meshedin!*”²⁴³ ayeti vesilesiyle Râzî’ye atıfta bulunan Tûfî, برؤسکم kelimesinin başındaki “ba” harfi için şu ifadelere yer verir:

(Bir diğer görüşe göre) bâ’nın teb’îz-baziyet için olduğu söylenmiştir. O halde mesh denilen şeyin gerçekleşmesi için saçın bir teli bile olsa başın cüzlerinden bir kısmını mesh etmek gerekli olur. Bu İmam Şafî’nin görüşüdür. Başın bir kısmını mesh etme hükmü, bânın teb’îz için olması dışında başka bir hükme binâendir ki bu hüküm, ayetteki ifadenin mutlak olarak zikredilmesi sebebiyledir. O halde ayet, iki duruma ihtimali olması

²⁴² Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 206.

²⁴³ el-Mâide 5/6.

cihetiyle mücmeldir (ve mücmel için delâlet yoktur). Mükemmel yapmak isteyen kimse için en azı denilmekle yetinilmiştir ki mesh ismi verilen şey gerçekleşsin. İmam Fahrreddîn tefsirinde meseleyi bu şekilde takrir etmektedir²⁴⁴.

İkinci olarak o, Abdürrezzâk es-San‘ânî’nin (ö. 211/826-27) tefsirine atıfta bulunur. Bakara 2/223’ncü ayetin tefsirinde Abdürrezzak’ın İbn Ömer’e isnad ederek onun: “*Rabbinizin sizin için yarattığı eşlerinizi bırakıp da insanlar içinden erkeklere mi yaklaşıyorsunuz?*”²⁴⁵ ayetini okuduğunu ve bununla erkeklerde benzeri olan şeyi kastettiğini söylemiştir. İbn Ömer: “*Bunun avama söylenmesi gerekmez.*” demiş veya buna benzer bir şey söylemiştir²⁴⁶.

Son olarak da Kurtubî’nin (ö. 671/1273) *el-Câmi‘ li ahkâmi‘l-Kur‘ân*’ına dolaylı olarak yaptığı atfı zikrelelim. “*Benim kullarım üzerinde senin hiçbir yetkin olmayacak!*”²⁴⁷ ayetinin tefsirinde Tûfî, Ehl-i Sünnet’i ilzâm²⁴⁸ için, Şî‘a’nın Kurtubî’de geçtiğini söylediği mevkuf bir haberi²⁴⁹, Hz. Ali’nin hilafetini gasp edenler ve Hâricîler aleyhine delil olarak kullandığını söylemiştir. Haber şöyledir:

A‘meş, Ebû Vâil’den o da Abdullah İbn Mes‘ûd’dan (r.a.) rivâyetle demiştir ki: Biz Ali b. Ebî Tâlib ile Medîne’nin sokaklarında yürüyorduk. Şeytan ona musallat oldu. İnsanlar rahat etsin diye Ali (r.a.) derhal şeytanı öldürmeye niyetlendi. Şeytan ona dedi ki: Hele dur ey Ebû Hasan! Bu senden çektiğim nedir? Ali (r.a.) dedi ki: Ey mel‘ûn! Neymiş o benden çektiğin? Şeytan dedi ki: Allah’a yemin ederim ki seni, baba ve anasına ortak olduğum kimseden daha çok kızdıran hiçbir kimse yok!

Tûfî yukarıdaki rivâyeti aktardıktan sonra şunu söyler: Bu Şî‘a’ya göre, Hâricîler ve Hz. Ali’nin hilafetini gasp edenler için bir ta‘rîzi ifade etmektedir²⁵⁰. Buradaki

²⁴⁴ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 95. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, c. 11, s. 304-5.

²⁴⁵ eş-Şu‘arâ’ 26/165-6.

²⁴⁶ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 333.

²⁴⁷ el-İsrâ’ 17/65.

²⁴⁸ İlzam: Lüzûm (لزوم) kökünden olup gerektirmek, mecbur etmek ve susturmak anlamındadır. Münazarada taraflardan birinin, karşı tarafın doğru ve bağlayıcı kabul ettiği delil veya delillerden hareketle diğer tarafı cevap veremeyecek şekilde susturmaya çalışması olarak tarif edilmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Bekir Topaloğlu-Ilyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 4. Basım, İsam, İstanbul, 2015, s. 153. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Hilal el-Askerî, *Mu‘cemü’l-furukü’l-lügaviyye*, 1. Baskı, en-Neşru’l-İslami, 1412, s. 265-267.

²⁴⁹ Burada şu hususa dikkat edilmelidir: Aktarılan bu hadisi Tûfî değil Şî‘a : “Kurtubî’de böyle bir hadis var” diye iddia etmektedir. Oysa ne hadis kaynaklarında ne de Kurtubî’de böyle bir hadis bulunmamaktadır. Kurtubî’de (Ahmed el-Berdûnî vd (tah.), 2. Baskı, Kâhire, 1964, c. 1, s. 91) aşağıda geçen lafızlarla bir hadis vardır; fakat bu Şî‘a’nın iddia ettiği gibi değildir. Hadis şöyledir: رَوَى الْأَعْمَشُ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَمَنْ هَذَا الَّذِي تَلْعَنُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: هَذَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ الصَّفَا وَهُوَ مُقْبِلٌ عَلَى شَخْصٍ فِي صُورَةِ الْفِيلِ وَهُوَ يَلْعَنُهُ، قُلْتُ: وَمَا جَزَاؤُكَ مِنِّي يَا عَبْدَ اللَّهِ؟ قَالَ: وَاللَّهِ مَا الشَّيْطَانُ الرَّجِيمُ" قُلْتُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ: وَاللَّهِ لَا أَقْبَلُكَ وَلَا رِيحَنَ الْأُمَةِ مِنْكَ، قَالَ: مَا هَذَا جَزَائِي مِنْكَ، قُلْتُ: وَأَيُّكُمْ أَحَدٌ قَطُّ إِلَّا شَرَّكَتُ أَبَاهُ فِي رَجْمِ أُمِّهِ.

²⁵⁰ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 407.

ta'rîzden maksadın Şî'a'nın Ali (r.a.) dışında diğer üç halife ve sahâbe için: "Onlar, şeytanın ana-babasına ortak olduğu mel'ûn kimselerdir." demeye getirdiği anlaşılmaktadır.

el-İşârât'ın hadis kaynakları için başta Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *Sahih*'leri²⁵¹ olmak üzere Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i²⁵², Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sünen*'i²⁵³ ve Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *Müsned*'ini²⁵⁴ sayabiliriz. Onun doğrudan ve dolaylı iktibasta bulunmasının yanısıra hadis tekniği açısından maktu' rivâyetlere de rastlanmaktadır. Ancak Tûfî'nin çok yönlü bir âlim olduğunu ve hadis alanında da eserler verdiğini hesaba katarak hadis kaynaklarının sadece bunlar olduğunu söylemek yeterli olmayacaktır. Çalışma içerisinde *el-İşârât*'ın hadis kaynakları verilirken bu açıkça görülmektedir.

Kelâm sahâsında Tûfî, Abdülaziz el-Mekkî'nin (ö. 240/854 [?]) *Kitabü'l-hayde*'si²⁵⁵ ile İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *İbtalü'r-ra'y*²⁵⁶ ve *el-Milel ve'n-nihal*²⁵⁷ adlı eserlerine atıflar yapmaktadır.

Tarih ve siyer alanında Kadı İyâz'ın (ö. 544/1149) *Şifâ*'sı²⁵⁸, İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târihu Dimeşk*'i²⁵⁹, İbn Ebi Üseybi'a'nın (ö. 668/1269) *Târihu'l-etibbâ*'sı²⁶⁰, Vesîme b. Mûsâ'nın (ö. ?) *Kıyasu'l-enbiyâ*'sı²⁶¹ ve *el-Lübâb fî hâsâis-i Ebî Tûrâb*'ını²⁶² da kaynakları arasında saymak gerekir.

²⁵¹ Müttefakun aleyh rivayetler için bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 434 ve c. 3, s. 79. Müstakil atıflardan Buhârî için bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* Muhammed Züheyr b. Nâsır (tah.), 1. Baskı, Daru Tavki'n-Necât, 1422, c. 1, s. 395 ve c. 2, s. 17; Müslim *Sahih*, c. 1, s. 46 ve c. 2, s. 16.

²⁵² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 346; c. 3, s. 7 ve 309.

²⁵³ Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*'da (c. 3, s.579): "Hadislerin ahkâmının kolay yolla meramına vakıf olma ihtiyacı hâsıl olduğu için bu babda *Muhtasaru't-Tirmizî*'yi telif ettim" demektir. Her ne kadar *el-İşârât*'ta Tirmizî'nin *Sünen*'ine doğrudan bir atıf olmasa da Tûfî'nin *Muhtasaru't-Tirmizî*'yi telif etmesine binaen onun kaynakları arasında sayılması gerektiğini ifade etmeliyiz.

²⁵⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 333 ve c. 2, s. 115.

²⁵⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 328.

²⁵⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 227.

²⁵⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 184.

²⁵⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 202.

²⁵⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 315.

²⁶⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 201.

²⁶¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 233.

²⁶² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 290.

Tasavvuf alanındaki ihtilaflar için kendisine en çok atıf yaptığı isim Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fusûsu'l-Hikem*'idir²⁶³. Ayrıca İbn Kemmûne'nin (ö. 683/1284) *Şerhu't-telvîhâti's-Sühreverdî'si*²⁶⁴ ile *Mir'âtü'l-ervâh*²⁶⁵ adlı esere de atıflar vardır.

Dinî ilimler dışında Tûfî'nin kendisine atıf yaptığı diğer isim ve eserler arasında Aristo'nun (m.ö. 384-322) *el-Âsâru'l-ulvîyye* ve *Kitâbu'l-ahcâr*'ını²⁶⁶, Şerif er-Radî'nin (ö. 406/1015) *Nehcü'l-belâğa'sını*²⁶⁷, Harîrî'nin (ö. 516/1122) *Makâmâtü'l-Harîrî'sini*²⁶⁸ ve İbnu'n-Nefis'in (ö. 687/1288) *eş-Şâhil*'ini²⁶⁹ sayabiliriz.

Bütün bunlara ilaveten çalışmanın kaynaklarını tespit etmede araştırmayı zorlaştıran önemli bir problem vardır ki o da *el-İşârât*'ta *قالت المعتزلة* veya *قالت الشيعة* gibi genel ifadelerle rastlanmasıdır. Bunların, hangi mezhep zikrediliyorsa aslında o mezhebin yerleşik görüşü olduğu kolayca anlaşılmakla birlikte²⁷⁰ sözkonusu iddiayı mezhebe ait herhangi bir kitapta da bulmak mümkündür. Müellif bunun için herhangi bir kaynak da zikretmemektedir. O halde şunu söylemek mümkündür: Müellifin bu konudaki üslubu, mezhebin genel kabulünü, kendi cümleleriyle aktarma şeklindedir. Üstelik müellif, yukarıda bizzat ismini vererek atıfta bulunduğu eserlerden de doğrudan değil dolaylı iktibasta bulunmuştur. Bu bakımdan, “Tûfî bu görüşü filanca kaynaktan veya kişiden almıştır” demek, oldukça güçtür. Bunun örnekleri ileride çokça gelecektir.

Değerlendirme

el-İşârât'ın tanıtımı başlığı altında ilkin, eserin tam adı ve müellife nispeti meselesi ele alınmıştır. Bazı kaynaklardaki “ve'l-mebâhis” ve “ale'l-mebâhis” şeklindeki kayıtların gerçeği ne kadar yansıttığı değerlendirilmiş; fakat müellifin bizzat

²⁶³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 302-309-393 ve c. 3, s. 362.

²⁶⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 273.

²⁶⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 279.

²⁶⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 195.

²⁶⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 95.

²⁶⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 233.

²⁶⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 307.

²⁷⁰ Örneğin Âl-i İmrân sûresi 3/28 ayeti tefsir ederken verdiği şu satırlar (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 391) böyledir: *قالت الشيعة فقد تبين بطلان شبهتكم في إبطال التقية ووضح برهاننا على صحتها وجوازها وأنها من دين الله عز وجل ورسله وأولي العلم. وإنما ناز عتمونا في أصل التقية لأجل فرع من فروعها وجريئ من جزئياتها وهو أن بيعة علي لأبي بكر كانت تقية فطردتم المنع في الأصل الكلّي لأجل المعني الجزئي كما منعت اليهود أصل النسخ لئلا يلزمهم نبوة محمد والمسيح.*

mukaddimede ona “*el-İşârâtü’l-ilâhîyye ile’l-mebâhisi’l-usûliyye*” ismini verdiğini söylemesinden hareketle, eserin tam adının bu şekilde olduğu neticesine varılmıştır. Aynı zamanda esere bu ismi neden verdiği yönündeki açıklamalardan hareketle müellifin bununla varmak istediği nihâî amaç arasındaki irtibata da işaret edilmiştir. Özetle, Müslümanların Allah’ın kitabı ekseninde oluşturarak yükseldikleri değerleri kaybetmeleri ve usûlî din konusunda insanların yanlış tartışmalar içinde olma kaygısından hareketle onlara usûl bahislerinden hareketle ilâhî işaretleri gösterme gibi ulvî bir amaç gözetildiği kanaatine varılmıştır.

Ardından eserin hangi tarihte yazıldığı problemine geçilmiştir. Müellif hattı olduğu söylenen nüshadaki ferağ kaydı ile bibliyografik kaynaklardaki bilgiler mukayese edilerek eserin h. 716’da yazıldığı kanaatine varılmıştır. Tertibi ve muhtevâsından hareketle de onun nasıl bir tefsir olduğu belirtilmiş, kaynakları kısmında ise *el-İşârât*’ta bizzat isimleri zikredilen eserlerden bahsedilerek yapmış olduğu alıntılarının çoğunlukla dolaylı iktibaslar şeklinde olduğu görülmüştür.

B. ESERİN METODU

Tûfî’nin *el-İşârât*’taki metodu iki açıdan ele alınacaktır. Birincisi, bizzat kendisinin, eserin mukaddimesinde takip edeceğini söylediği metodun tespiti, ikincisi ise tefsir araştırmalarındaki yöntem üzere ulûmu’l-Kur’ân bağlamında müellifin *el-İşârât*’ta hangi konulara değindiğidir.

İlkiyle alakalı olarak, müellifin Kur’ân’ı baştan sona usûlî din ve usûlî fıkıh açısından ele alacağı daha önce ifade edilmişti. Burada onun kelâm ve fıkha bakışını da görmek mümkündür. Konumuzla alâkası ve araştırmayı tamamlayıcı unsurlardan olması sebebiyle, müellifin ayetleri nasıl ele aldığına geçmeden önce onun kelâm ve fıkha bakışına yer vermek gerekir. Ayrıca tefsirdeki metodu incelenirken tefsir usûlî konularının tamamı değil, müellifin *el-İşârât*’ta yer verdikleriyle yetinilecektir.

1. Kavramsal Çerçeve

Müellif meseleye “usûl” kelimesinin tanımı ile başlar. Usûl için: “*Asl kelimesinin çoğuludur. Bir şeyin aslı için, o şeyin asıl maddesi ve başka bir şeyin o asıl*

üzerine bina edildiği şey ya da bir şeyin varlığının gerçekleşebilmesi için kendisine yaslandığı şeydir diye tarif edilir.”²⁷¹ demektir. Aklî ve tabîî olmak üzere iki kısım olduğunu ve kıyâs yoluyla her ikisine de örnek olmak üzere, dalın ağaca ve çocuğun babaya delâlet ettiği gibi delilin medlûle ve neticenin de kıyâsa delâlet ettiğini ifade eder²⁷².

Ardından fikhın tarifine geçen müellif onu, kelime olarak “anlayış (فهم)” mânâsı yanında bir görüşe göre “ilim” mânâsında olduğu; ıstılahta ise vücup, nedb ve kerâhet, mübahlık ve haramlık, sıhhat ve fesat yönünden, gerek hitabî ve gerekse vad’î olarak mükellefin fiillerini araştıran ilim, diye tarif eder²⁷³. “Dilersen sen ona; fıkıh, şer’î siyasettir, de!” şeklindeki ifadelerine: “Temeli, şeriatın yüceltilmesi; amacı itaat ve adâlet; neticesi de kıyamet gününde saadettir.”²⁷⁴ ifadelerini ekler. Burada siyaset ve fıkıh arasında kurduğu münasebet de zikredilmeye değerdir. Ona göre siyaset, kamunun maslahatını, düzen ve âdâbını gözetmek için konulan kanun iken fıkıh da bunun şer’î cihetten tayin edilmesidir²⁷⁵.

Usûl, şeriat ve fıkıh kavramlarının kelime ve ıstılah anlamlarını verdikten sonra usûlî dini, sıhhat ve fesat yönünden kendisiyle akâid ahkâmının araştırıldığı ilim, usûlî fikhî da şer’î fer’î hükümlere muttasıl olması cihetiyle sem’î ve nazarî delilleri araştıran ilim, diye tarif eder²⁷⁶. Ona göre fûrûya dair hükümlerin kendisine medâr olduğu fikhî delillerin sayısı 19’dur. Bunlar içerisinde ulemânın ittifak ettiklerinin yanı sıra ihtilaf ettikleri de vardır. “Büyüklerin kitaplarında serdettiği deliller” nitelemesiyle müellif bunları; kitap, sünnet, icmâ’, kıyâs, sahâbe kavli, maslahat-ı mürsele, istishâb, berâet-i asliyye, avâid, istikrâ, sedd-i zerâi, istidlâl, istihsân, ahz bi’l-chaff ve ısmet olarak sayar²⁷⁷.

²⁷¹ Tûfî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye, c. 1, s. 212.

²⁷² Tûfî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye, c. 1, s. 212.

²⁷³ Tûfî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye, c. 1, s. 213.

²⁷⁴ Tûfî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye, c. 3, s. 213.

²⁷⁵ Tûfî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye, c. 3, s. 214.

²⁷⁶ Tûfî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye, c. 1, s. 209.

²⁷⁷ Tûfî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye, c. 1, s. 209-210.

2. Müellifin Kelâm İlmine Yaklaşımı

Müellif, usûlü din ve usûlü fıkıhın her biri için temel bir kavramı esas alır. Onun usûlü din için esas aldığı ve “büyük kaide” dediği kavram “**kader**”dir. O bunu: “*Bundan sonra bilesin ki usûlü din için genel ve büyük bir kaide vardır. İşte bu kaide kaderdir.*”²⁷⁸ cümleleriyle ifade eder. Bunu usûlü fıkıhın umûm ve husûs kavramlarına benzettiğini de şu cümlelerle açıklar:

Aynı şekilde usûlü fıkıhta da böyle bir kaide vardır. Bu, **umûm ve husûs** kaidesidir. Ben, telif sûretiyle bu iki kaideyi birleştirmeye gayret ettim. Fakat bu kaide, usûlü fıkıhın cüz’iyyatından olduğu için yazdıklarımda onun dereceleri olduğunu gördüm. Bu iki kaide, kitap ve sünnette mevcuttur. Öyleyse bunların küllî olanını burada kesinleştirip sonra onun üzerine cüz’iyyatı ekleyelim. Ya da tevil esnasında cüz’iyyatı zikrederken onunla alakalı küllî olanı zikretmekle yetinelim²⁷⁹.

Ardından kaderin kelime anlamı, tanımı, hükmü, insanların bu konudaki ihtilafı, delillerin bazen bir tarafı, bazen de diğer tarafı haklı çıkaracak şekilde gidip gelmesi ve kaderin sırrını keşfetme konularına geçerek açıklamalarını şu şekilde sürdürür:

“Biz onu (Kur’ân’ı) Kadir gecesinde indirdik.” (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ)²⁸⁰ ve “Sonra takdire göre (bu makama) geldin ey Mûsâ!” (ثُمَّ جِئْتَ عَلَيَّ قَدْرًا يَا مُوسَى)²⁸¹ ayetlerinde geldiği şekliyle kader, birinci veya üçüncü babdan ölçmek, takdir etmek mânâsında mastardır. Istılahtaki anlamı ise çoğunluğa göre, kadîm kudret ile kulların fiillerini yaratmak ve hâdis kudret mahallinde –ki bu mahal fiili kesb eden azalardır- onu icra etmektir. Ancak Mu‘tezile bu tanıma, mabuda isyan konusunda kulu lütuflardan men etmek şeklinde şerh koymuştur. Bir başka tanıma göre de kader, mümkün bir işin meydana gelmesinde onu çeken irâdenin veya mümkün fiilin iki tarafından birini ilâhî irâdenin tesiriyle tercih etmektir²⁸².

Kaderin hükmüne gelince; müellife göre Allah tarafından meydana gelmesi kesinleşmiştir. Bu bakımdan kul için rıza ve teslimiyet göstermek vâcibdir. Ancak insanlar

²⁷⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 214.

²⁷⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 214.

²⁸⁰ el-Kadr 97/1.

²⁸¹ Tâ-hâ 20/40.

²⁸² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 215.

bu konuda ihtilaf etmiş ve fırkalara ayrılmıştır. Neticede üç görüş ortaya çıkmıştır. Birinci görüşe göre kul kendi fiilinin yaratıcısıdır ve fiili yaratmada kula müşareket eden/ortak olan herhangi bir kimse yoktur. Bu Mu‘tezilenin görüşüdür. İkinci görüşe göre, fiiller mahzâ Allah tarafından yaratılmaktadır ve bu konuda O’na müşareket eden herhangi bir kimse yoktur. Bu da Cebriyenin görüşüdür. Cebriyeye göre kul, Allah’ın irâdesi karşısında rüzgârın önündeki yaprak gibidir²⁸³. Üçüncü görüşe göre yaratma Allah’a, kesbetme-fiili işleme ise kula aittir. Bu da Kesbiye’nin görüşüdür. Bunlar, yaratmanın bir şeyi yoktan var etmek ve inşa etmek demek olduğu için yaratma ile kesbi yani kulun fiilini birbirinden ayırmıştır. Yaratıcı mucit, kul da sebeplenendir. Bu durumda çocuğun yaratılması Allah’a, kesbedilmesi de icmâ‘en anne-babaya aittir. Tûfî; cumhûru ulema, muhaddislerin çoğunluğu ve fakihlerin bu görüşte olduğunu söylemektedir²⁸⁴. Bunlara ilaveten:

1. İki müessir kudret arasında fiil, kulun iştiraki ile Allah’a aittir.
2. Allah kudreti ile kul da kudreti ile fiili işlemek sûretiyle fiili icat eder.
3. Fiili “umûmî cihetiyle Allah’a ve husûsî tarafıyla da kula” nispet eden görüş şeklinde üç görüş daha olduğunu dile getirir. Fakat yukarıdakilerle bu görüşlerin kimi yönden örtüşmesine rağmen bunların kim tarafından ortaya atıldığına ve onlardan ayrılan taraflarına değinmez²⁸⁵.

Bu konuda farklı görüşlerinin ortaya çıkmasına sebep olarak da şunlar sayılır:

1. Kur’ân fiilleri, bazen kullara nispet eder. Mesela: “Onlar îmân etmezler.”²⁸⁶, “Secde etmekten seni alıkoyan nedir?”²⁸⁷, “Yapmakta oldukları iftiraları yüzünden...”²⁸⁸, “Yaptıkları sebebiyle...”²⁸⁹ ayetlerinde olduğu gibi.

²⁸³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 216.

²⁸⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 217.

²⁸⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 216-7.

²⁸⁶ el-İnşikâk 84/20.

²⁸⁷ el-A‘râf 7/12.

²⁸⁸ el-En‘âm 6/138.

²⁸⁹ el-En‘âm 6/159.

2. Bazen de fiilleri Kur'ân, Allah'a nispet eder. Mesela: “Allah her şeyin yaratıcısıdır.”²⁹⁰, “Sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı.”²⁹¹, “Herşeyi O yarattı.”²⁹² ayetlerinde olduğu gibi. Buradan hareketle Mu‘tezile, Allah’ın (c.c.), kulların günahını yaratıp yani takdir edip sonra da onları cezâlandırırmasını adâlet ilkesine aykırı bulmuştur. Cebriye ise bunun aksini söylemiş ve kul kendi fiilini yaratırsa o zaman Allah ile beraber pek çok yaratıcı olur, demiştir ki bu da –onlara göre- zulûmât ve nur farklı kaynaktan neşet eder diyen müşrik Mecûsîlerin söylediğinin bir başka çeşididir²⁹³.

Kelâmî mezheplerin bakış açılarından kaynaklanan bu farklılığa değindikten sonra müellif, işin sırrını keşfetmek için öncüllere bakmak gerektiğine işaret ederek Eş‘arîlerin cebr-i tavassut fikriyle örtüşen şu cümlelerle kendi kanaatini ortaya koyar:

Bu meselenin aslı şöyledir: Allah (c.c), kulun bir fiili işlemesini dilediğinde onun için önce dilemeyi yaratır. Sonra kulun kapasitesi doğrultusunda onun irâdesine muvafık fiili yaratır. Bu hüküm: “Âlemlerin rabbi Allah dilemeden siz dileyemezsiniz!”²⁹⁴ ayetinden çıkarılmıştır. O halde Allah’ın dilemesi uzak müessir sebep, kulun dilemesi ise yakın müessir sebeptir²⁹⁵.

3. Müellifin Usûlü Fıkıh ve Fıkıh İlmine Yaklaşımı

Tûfî’nin usûlü fıkıh için merkeze alarak büyük kaide dediği kavram “umûm ve husûs” kavramlarıdır. *عموم* fiilinden mastar olan *عموم*’un, hem vezin hem de mânâ olarak *شمل* (kapsadı) fiili ile benzer olduğunu söyleyen müellif bunu: “Çünkü umûm şümul mânâsıdır.” diye açıklar. Bu yüzden: *اللهم عَمَّا بِرَحْمَتِكَ* yani: “Allah’ım! Rahmetinle bizleri umûmî kıl!” denmiştir. Bu da “Bizi onunla sarıp kuşat!” anlamındadır²⁹⁶.

Ona göre umûm, lafzın tek bir vaz‘ ile kullanıma elverişli olan şeyleri kapsamasıdır. Âmm ise; bu şekilde elverişli olan kapsayıcı lafızdır²⁹⁷. Müellif bu noktada mutlak ile âmm lafızların birbirine karıştırılmaması gerektiğini tembihler. Çünkü mutlak ile âmm, birbirine benzetilir. İlave bir kayıt yoksa herhangi bir mahiyete delâlet eden

²⁹⁰ ez-Zümer 39/62.

²⁹¹ es-Sâffât 37/96.

²⁹² el-Furkân 25/2.

²⁹³ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 219.

²⁹⁴ et-Tekvîr 81/29.

²⁹⁵ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 221.

²⁹⁶ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 224.

²⁹⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 225.

lafız, mutlaklıdır. Mesela “adam”, “köle” ve “hayvan” böyledir. Fakat “adamlar”, “köleler” ve “hayvanlar” ise (bunun) aksine umûmîdir. Ancak bu da “mümin kimse”, “kâfir köle” ve “başboş hayvan” ifadelerinin aksinedir. Çünkü bu ifadeler mukayyettir²⁹⁸.

a. Umûm, Umûm Edatları, Nevileri ve Hükümü

Müellif: “*Bil ki müfid*²⁹⁹ *umûm içindir.*” diyerek söze başlar ve müfîdin lûgat, örf veya aklın bilinebileceğini söyler. Lûgat olarak bilinmesi, cemî‘ (çoğul) olması veya bedel olmasıyla. Bu ya bir mânâyı ifade etmesi için konulan (vaz‘î) isim veya ona bitişmekle onun ifade ettiği mânâyı ifade eden şeydir. Konulduğu mânâyı ifade etmesi, ya sadece ilim erbabı için konulmuş şart ve istifhamdaki “kim (من)” edatı olabilir. Mesela: “*Her kim bir kötülük işlerse onunla karşılık bulur.*”³⁰⁰, “*Eğer ben âsî olursam Allah’a karşı bana kim yardım eder?*”³⁰¹ ve “*Yanıdaki kim?*” örneklerinde olduğu gibi. Ya da ilim ehli ve başkalarının bilebileceği bir mânâ için konulmuş olabilir. Şart veya istifham için olan “hangi (أي)” böyledir. Mesela: “*Hangisiyle dua ederseniz, güzel isimlerin hepsi O’nundur.*”³⁰² ve: “*Bu ikisinden hangisi güveni daha çok hak ediyor?*”³⁰³ ayetlerinin yanısıra: “*Hangi adamlarla karşılaştın?*” ifadesinde olduğu gibi³⁰⁴.

Birşeyin tamamını ifade etmek için kullanılan كل ve جميع lafızları da umûm ifade eder. Mesela: “*Hepsi katımızda hazır edilmiştir.*”³⁰⁵ hem akıllılar ve hem de gayr-ı âkilliler için kullanılır. Gayr-ı âkil için kullanılması, tamamı veya bir kısmı için olabilir³⁰⁶.

²⁹⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 225.

²⁹⁹ Lügatte kelime; “*Rabbim! Beni dünyaya tekrar gönder de terk ettiğim salih ameli işleyeyim.*” ayetine işaretle “*Bu sadece onun söylediği bir kelime!*” (el-Mü’minûn 23/99-100) olarak, cümley-i müfîdeye itlak olunur. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hişam el-Ensârî, *Şerhu katri’n-nedâ ve belli’s-sadâ*, 11. Baskı, Beyrut, el-Mektebetü’l-Asriyye, 2000, s. 31. Ayrıca Ukberî *Mesâil Hilâfiyye Fi’n-Nahvi* adlı eserinde kelâmın müfid ve gayr-i müfid olabileceğini ve bu konudaki tartışmaları ayrıntılı bir şekilde izah eder. Kelâmı, mânâsı tam olan cümley-i müfîde ve lafız diye ikiye ayırdıktan sonra, “*Zeyd gitti*”, “*Gelirsen sana ikram ederim*” ve “*Kalk!*” cümlelerini müfid için; “*Zeyd*” ifadesini de müfred lafız yani kelime için örnek verir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ebu’l-Beka Abdullah b. Hüseyin el-Ukberî, *Mesâil hilafiyeye fi’n-nahv* Muhammed Hayr el-Hulvânî (tah.), 1. Baskı, Beyrut, Daru’s-Şarkî’l-Arabî, 1992, s. 35-40.

³⁰⁰ en-Nisâ 4/123. من يعمل سؤاً يُجز به.

³⁰¹ Hûd 11/63. فمن ينصرني إن عصيته.

³⁰² el-İsrâ’ 17/110. أيًا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى.

³⁰³ el-En‘âm 6/81. فأَيَ الفريقين أحقُّ بالأمن.

³⁰⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 225.

³⁰⁵ Yâsîn 36/32. وإن كلَّ لما جميع لدينا محضرون.

³⁰⁶ Müellif bunu şu şekilde izah eder: Gayr-i akilın tamamı için örnek olmasına -ki bu durumda çoğunlukla ما edatı gelir- “*Hiçbir hayvana binmedim*” التَّوَابَ-ما ركبتُ من التَّوَابَ sözü gösterilebilir. Ya da ما nadiren akıllı kimseler için kullanılır: “*Ant olsun göğ ve onu bina edene!*” والسماء وما بنيتها! ayetinde olduğu gibi. Gayr-i akilın bir kısmı için kullanılan ve umûm ifade eden edatları konusunda, zaman için متى ve mekân için أين ve edatlarını zikreder. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 226.

İsme bitişmekle umûm ifade eden müfide örnek olmak üzere müellif, bunun izafet, lâmü'l-cins veya nefiyde olacağını söyler. Mesela عبيدي ve الرجال lafızları izafet ve lâmü'l-cins için, “Evde hiç kimse yok!” (لا رجل في الدار) sözü de nefiy için örnektir³⁰⁷.

Nekra isimlerin, bedel olarak umûm ifade etmesine: “Köle azat et!” (أعتق رقبة) cümlesi örnektir. Bunun ifade ettiği mânâ, “Hangi köleyi azat edersen et karşılığını görürsün.” demektir. Nitekim bu sebeple bazıları, hepsine şâmil olduğunu, bedel olmak üzere umûmuyla kastedilen mânânın delâlet ettiği her bir ferдин yerine diğerinin geçmesinin sahih olduğunu söylemiştir³⁰⁸.

Örfen müfide de: “*Analarınız size haram kılınmıştır.*”³⁰⁹ ayeti örnektir. Bunun anlamı, cinsel olarak onlardan faydalanmanın her türlü, yani umûmu yasaklanmıştır, demektir³¹⁰.

Aklen bilinebilecek müfidin türlerine örnek olmak üzere müellif, illet, delîlü'l-hitap ve soruya cevap olarak söylenen sözü zikreder. İletin bulunduğu yerde hüküm de olacağı için illet, umûm ifade eder. Sorunun cevabı için vârid olan söze gelince: “(Vaktinden evvel) iftar eden kimse hakkındaki hüküm nedir?” diye sorulsa şöyle cevap verilir: “Kaza veya keffâret gerekir”. Bu, orucu bozan herkes için umûm ifade eder. “Kim (من)” tahkikte umûm, cevapta mukadderdir. Delîlü'l-hitaba örnek olmak üzere: “*Sâime için zekât vardır.*”³¹¹ ifadesi, bunun dışında kalanlar için zekâtın olmadığı konusunda umûm ifade eder. O halde bunların tamamı, umûm içindir³¹².

Umûmun hükmüne gelince, bir delille tahsîs edilen şey dışında onu (bütünüyle) itibara almak gerekir. Mesela: “Müşrikleri ya da kâfırları kılıçtan geçirin!” denilse bu, umûm ifade eder; ancak ehl-i zimmet, ahd ve müste'men bundan tahsîs edilmiştir³¹³. Ya da ayet, umûm ifade etse muradın husûsî olduğuna delâlet edebilir: “*İnsanlara, insanlar sizin (üzerinize gelmek) için toplandı, diyenler...*”³¹⁴ ayeti her ne kadar lafzen âmm olsa

³⁰⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 226.

³⁰⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 226.

³⁰⁹ en-Nisâ 4/23.

³¹⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 226.

³¹¹ Ahmed b. İsmail b. Osman eş-Şâfiî, *el-Kevseru'l-cârî ilâ riyâdi ehâdisi'l-Buhârî*, Şeyh Ahmed İnaye (tah.), 1. Baskı, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008, c. 1, s. 442.

³¹² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 227.

³¹³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 227.

³¹⁴ Âl-i İmrân 3/173.

da Urve b. Mes'ûd es-Sekaffî'nin Ebû Süfyân'a söylediği söz kastedildiği için husûsîdir³¹⁵.

b. Husûs, Edatları, Çeşitleri ve Hükümü

Tûfî husûsu daha önce ele aldığı kader ve umûm meseleleri gibi lafzı, tanımını, edatları ve hükümü üzerinden ele alır. *يُخَصِّنْ-يُخَصِّنْ* 'dan mastar olan husûsu, "bir hükümle bir ferdin veya fertlerin tayin edilmesi" şeklinde tarif eder. Bunu: *محمد رسول الله "Muhammed Allah'ın elçisidir."*³¹⁶ ve *والسابقون الأولون "Önden giden ilkler..."*³¹⁷ ayetleriyle de örneklendirir³¹⁸.

Müellif, daha önce geçtiği üzere umûmun bazen husûs ifade edebileceğine örnek vermişti. Burada da hâs lafzın, bazen başka bir cihete nispetle umûm ifade edebileceğini söyler. *"Onunla beraber olanlar..."*³¹⁹ ayeti, sohbet ve beraberliğe nispetle husûsî iken Peygamber'in (s.a.v.) yanında bulunan bütün fertlere nispetle de umumîdir³²⁰.

Kendisiyle âmmın tahsîs edildiği tahsîs edatları; muttasıl, munfasıl veya âmmın hâs üzere tahsîsidir. Muttasıl tahsîs edatları da istisnâ, şart, gaye ve sıfattır. Bunları açıklamak gerekirse:

1. İstisnâ: *لَا* veya istisnâ mânâsındaki bir kelimeyle, cümlelerin bazı fertlerini, cümlelerin genelinden çıkarmaktır. Mesela: *"(Nûh) kavmi içerisinde, elli sene hariç, bin sene kaldı."*³²¹ ayetinde bin seneden *لَا* edatı ile elli sene istisnâ edilmiştir.
2. Şart: *"Eğer o kadınlar hamile ise, onlara infâk edin, onlar için harcayın!"*³²² ayetinde olduğu gibi.
3. Gaye –ki en son sınır anlamındadır–: *"Bundan sonra sana başka bir kadını nikâhlaman helal olmaz."*³²³, *"Onlar temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın!"*³²⁴ ve:

³¹⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 227.

³¹⁶ el-Fetih 48/29.

³¹⁷ et-Tevbe 9/100.

³¹⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 228.

³¹⁹ el-Fetih 48/29.

³²⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 228.

³²¹ el-'Ankebût 29/14.

³²² et-Talâk 65/6.

³²³ el-Ahzâb 33/52.

³²⁴ el-Bakara 2/222.

“... dirseklerinize kadar (yıkayın)”³²⁵ ayetlerinde olduğu gibi. Bu örneklerin tamamında gaye için *إلي، حتي* ve *بعد* edatları kullanılmıştır.

4. Sıfat: “*Tevbe eden âbidler*”³²⁶ ve “Âlim, şerefli, faziletli kimselere ikram et!” gibi³²⁷.

Munfasıl tahsîs edatlarının aklî, hissî ve sem‘î olabileceğini söyleyen müellif, bunu da şu örneklerle izah eder:

1. Aklî olan: “*Allah her şeyin yaratıcısıdır.*”³²⁸ Ayette Allah’ın zâtı ve zâtı ile kâim olan sıfatlarının aklen tahsîsi vardır³²⁹.

2. Hissî olan: “*Her şeyi yıkan*”³³⁰ ve “*Her şeyden verilen*”³³¹ örneklerinde hissen umûmun dışında kalan şeyler vardır. Mesela gökler, yerler ve Süleymân’ın mülkü gibi.

3. Sem‘î olan: Kitap ve sünnetin, tafsîlatta, yine misliyle tahsîs edilmesi gibi. Mesela: “*Bunun dışında kalanlar, size helal kılınmıştır.*”³³² ayeti Hz. Peygamber’in (a.s.): “*Bir kadın, halası veya teyzesi ile birlikte nikâhlanamaz!*”³³³ hadisi ile tahsîs edilmiştir³³⁴.

İki delilin teâruzu durumunda âmm lafız hâs üzerine bina edilir ve hâs ile amel edilir. Tahsîsin dışında kalan şeyler konusunda yine umûmuyla amel edilir. Mesela: “*Göğün suladığında öşür vardır.*”³³⁵ hadîsi, “*Beş veskten az olan ekinde öşür yoktur.*”³³⁶ hadîsiyle tahsîs edilmiştir. Bundan fazla olursa zekât vâcib olur. Çünkü hâs, delâlet bakımından daha kuvvetlidir³³⁷.

³²⁵ el-Mâide 5/6.

³²⁶ et-Tevbe 9/112.

³²⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 229.

³²⁸ ez-Zümer 39/62.

³²⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 230.

³³⁰ el-Ahkâf 46/25.

³³¹ en-Neml 27/23.

³³² en-Nisâ 4/24.

³³³ Buhârî, “Kitabu’n-Nikâh” 9, *Sahih*, hadis no: 5109-5110.

³³⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 230.

³³⁵ Buhârî, “Kitâbü’z-Zekât”, 56 (hadis no: 1483).

³³⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Müsnedü’s-Şâfiî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1951, c. 1, s. 231 (hadis no: 636).

³³⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 231.

Husûsun hükmüne gelince; o âmma mukaddemdir, öne geçirilir. Ancak hâs ile âmmın kastedildiği delil, bunun istisnâsıdır³³⁸.

Tûfî umûm ve husûs konusunda, bazılarının da dediği gibi, Arabın kelâmının şu dört şeyin birinden hâlî olamayacağını belirtir:

1. Kendisiyle âmm kastedilen âmm lafız: “*O her şeyi bilendir.*”³³⁹ ayeti böyledir.

2. Kendisiyle hâs kastedilen hâs: “*Ey İbrâhim!*”³⁴⁰, “*Zeyd, ondan ayrılmaya karar verdiğinde...*”³⁴¹ ayetleri gibi.

3. Kendisiyle hâs kastedilen âmm: “*Onlara, insanlar, sizin (üzerinize gelmek) için toplandı.*”³⁴² sözünde olduğu gibi.

4. Kendisiyle âmm kastedilen hâs: “*O ikisine öf deme!*”³⁴³ Çünkü özellikle kastedilen öf demenin tahsîs yoluyla yasaklanması değil; bilakis eziyet veren her türlü ifadeden uzak durulmasıdır³⁴⁴.

4. Tûfî'nin Ayetleri Tefsir Etmedeki Yaklaşımı

Burada Tûfî'nin *el-İşârât*'ta herhangi bir ayeti tefsir ederken nasıl yaklaşım bir sergilediğine yer vermek istiyoruz. Öncelikle ifade edelim ki müellif, Kur'ân'ın bütün ayetlerini tefsir etmez. Meselâ Bakara sûresine, ikinci ayetin sonu ve üçüncü ayetin başı olan: هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب kısmıyla başlar³⁴⁵. Âl-i İmrân sûresinin tefsiri de üçüncü ayetteki: ثواباً من عند الله مصدقاً لما بين يديه ibâresi ile başlayıp 195. ayette yer alan: المعوذتين diye birlikte verir. Burada sadece Felak sûresinin ikinci ayeti

³³⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 231.

³³⁹ el-Bakara 2/29.

³⁴⁰ Meryem 19/46.

³⁴¹ el-Ahzâb 33/37.

³⁴² Âl-i İmrân 3/173.

³⁴³ el-İsrâ' 17/23.

³⁴⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 231.

³⁴⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 241.

³⁴⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 428.

olan *القول في سورة* ibâresi ile *من شرّ ما خلق* ayetini doğrudan zikreder³⁴⁷. Her bir sûreye *القول في سورة* ibâresi ile başlayan müellifin herhangi bir ayeti ele alış şekli de genellikle şu tertip üzeredir:

1. Ayetin konusu nedir? Mesela: “*Kendilerine rızık olarak verdiklerimizden harcarlar.*”³⁴⁸ ayeti için: “*Bu, rızık ve ecel meselelerindendir ki kader konusuna tabidir.*”³⁴⁹ demektir.

2. Ayeti kim ne için delil getirmiştir? Müellif, Bakara 2/3’üncü ayetin ilgili kısmı için: *بل العبد يرزقه نفسه* ifadelerini kullanır. Yani bu satırlar: “*Mu‘tezile, bu ayetle haramın rızık olmadığına delil getirmiştir. Bilakis, kul onu kendisi için rızık edinir.*”³⁵⁰ anlamına gelmektedir.

3. Delil getirenin ayeti açıklama şekli nasıldır? Müellif, yukarıdaki satırların ardından Mu‘tezilenin, “Haram rızık değildir.” önermesini hangi gerekçelere dayandığını açıklar. Karşı görüş olarak haramdan harcamanın icmâ‘en yerildiğini belirttiği satırları da *وتقريره* “ve takrîruhu” diye izah eder³⁵¹. Burada özellikle belirtilmesi gereken nokta şudur: Tûfî, herhangi bir görüşü verirken görüş sahiplerinin delilleri ve bakış açısıyla vermeye özen göstermiştir. Bu görüşün Mu‘tezile, Şî‘a veya başka herhangi bir fırkaya ait olması da fark etmez.

4. Karşı görüşte olan veya olanlar buna ne şekilde cevap vermiştir? İlgili ayette haramın yenilmesini kabul etmedikleri halde çoğunluğun görüşüne yer vererek haramın da Allah’ın rızıkından olduğunu söylediklerini ve bunu Kur’ân’ın muhtelif ayetlerinden delillerle açıkladıklarını belirtir³⁵².

5. Kendi görüşünü açıkladığı kısım

Eğer bu konuda bir genelleme yapacak olursak, müellifin kendi görüşünü çoğu zaman üstü kapalı olarak verdiğini söylemek daha doğrudur. O bunu genellikle *الجواب*, *والجمهور في هذا* yani: “el-Cevâb, bunun cevabı, (nihâî noktada bunun) takrîri, bundan şu netice çıkarılır ve çoğunluk bu konuda şu kanattedir” ifadelerini kullanır.

³⁴⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 425-6; Murad Molla nüshâsı, s. 223.

³⁴⁸ el-Bakara 2/3.

³⁴⁹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 241.

³⁵⁰ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 241.

³⁵¹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 242.

³⁵² Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 241-2.

Bu babda müellifin ayetleri ele alışı içerisinde açıklamamız gereken bir başka nokta da onun mantık terimlerine çokça yer veriyor olmasıdır. Mesela büyük önerme için: “kübra-kübra”, küçük önerme için: “suğra-suğra”, tümel önerme için “külli-külli”, tikel önerme için “cüzî-cüzî” ve sonuç için de “netice-netice” kökünden herhangi bir kelimeyi sıkça kullanmaktadır. Örnek vermek gerekirse yukarıda bahsi geçen ayet için Mu‘tezilenin delilini zikrederken şu ifadeler yer verir:

فالمنفق من الحرام ليس بممدوح بالإجماع؛ ولأنَّ الحرام لا يُملكُ. فالمنفق منه فضوليٌّ في إنفاقه. والفضول مذموم. **يُنْتَجَى** أن المنفق من رزق الله ليس بمنفق من الحرام. **وينعكس كلياً أو جزئياً**. المنفق من الحرام ليس بمنفق من رزق الله³⁵³.

Yani: Haramdan infâk eden kimse, icmâ‘en övülecek değildir; çünkü haram mülk edinilmez. **Öyleyse** ondan infâk edenin bu infâkı, yetkisiz harcama yapan fuzûlînin tasarrufu konumundadır. Yetkisiz harcama ise kınanmıştır. Bundan **çıkarılan sonuç**, Allah’ın rızık olarak verdiğinden infâk edenin, haramdan infâk etmediğidir. **Küllî** veya **cüzî aksî (döndürmesi)** de, haramdan infâk eden kimsenin Allah’ın rızık olarak verdiğinden infâk etmediğidir.

Tûfî’nin bu satırlara verdiği cevap da en az yukarıdaki satırlar kadar mantık terimlerini içerir. Şöyle ki: el-Cevâb: Haramdan infâk eden, kazancının haramlığı yönünden kınanmıştır. Ama infâk ve fedakârlık cihetiyle de övülmüştür. **O halde**; eğer (infâk edenin bu harcamasının) haram kazanç yönünden övülmediğini kastetmişseniz bunu kabul ederiz. Fakat **orta önermede birlik (aynı vasıfta ortak olma illet birliği özelliği)** bulunmadığı için yaptığınız **kıyâstan** bu **netice** çıkmaz. **Yok, eğer** infâk yönünden övülmediğini kastetmişseniz bunu da kabul etmeyiz. **O halde kıyâsınız tam bir kıyâs değildir** (eksik kıyâstır). (Yetkisiz tasarruf sahibi) fuzûlînin yerildiğine gelince; bu ancak başkasının mülkiyetindekini infâk cihetiyle yerilmiştir. Yoksa bizzat infâkın kendisi sebebiyle yerilmiş değildir.” Müellifin kendi cümleleri şu şekildedir:

والجواب: أنَّ المنفق من الحرام مذموم من جهة إكتساب الحرام؛ ممدوح من جهة الإنفاق والبذل. **وحنن** **إن** أردتم انه ليس بممدوح من جهة كسب الحرام، سلمناه. **ولكن لا ينتج قياسكم لعدم إتحاد الأوسط فيه. وإن** أردتم انه

³⁵³ Tûfî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye, c. 1, s. 242.

ليس بممدوح من جهة الإنفاق، منعنا ذلك؛ فلا يتم دليلكم. وامّا كونه فضولياً مذموماً فإنما ذلك من جهة تصرفه في ملك الغير بالإنفاق؛ لا من جهة نفس الإنفاق³⁵⁴.

Görüldüğü üzere yukarıdaki satırlarda dikkat çekmeye çalıştığımız ifadelerin tamamı, mantıkta karşılığı olan şeylerdir. Basit önerme, şartlı önerme, önermenin unsurları, önerme edatları gibi pek çok husûs, kolaylıkla göze çarpmaktadır.

el-İşârât'ın değinmemiz gereken bir başka özelliği de aynı konunun tekrar geçtiği yerlerde müellifin konuyu ele alma şeklidir. Tûfî bu husûsta birkaç farklı yaklaşım sergiler. Bunlardan ilki, daha önce aynı konuda söylediklerine ilave yapacak ve farklı bir şey söyleyecekse bunu ele alır. Fakat her defasında konuyu bütünüyle tekrar etmez. Mesela Şî'a'nın, Bakara 2/247'nci ayetteki Tâlût kıssasından³⁵⁵ hareketle Hz. Ali'nin, nübüvvet dışında her bakımdan Hz. Peygamber için hâruniyyet menzilesinde olduğu iddiası buna örnek gösterilebilir. Burada Şî'a ve çoğunluğun delillerini uzun uzadıya zikreden müellif aynı konuyu Tâ-hâ sûresi 29-32. ayetlerde³⁵⁶ daha kısa geçer. Fakat: “*Kardeşim Hârûn'un dili benimkinden daha düzgündür.*”³⁵⁷ ayetinde ise önceki söylediklerine bir şey daha ilave eder. O da Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'den daha fasih olamayacağıdır. Çünkü Hz. Peygamber: “*Ben dad harfini en güzel telaffuz edeninizim.*”³⁵⁸ demiştir. Ali'nin bu konuda Hârûn menzilesinde olma imkânı yoktur. Dolayısıyla Şî'a, iddia ettiği şeyler konusunda ayetin delâletiyle açıkça çelişkiye düşmektedir³⁵⁹.

Yine aynı konunun tekrar geçtiği yerlerde müellifin bir başka yaklaşımı da سبق القول ifadesini kullanması, yani: “Bu konuda (söylenecek) söz, daha önce geçmişti.” demesidir. Yukarıda Mu'tezile ile çoğunluk arasında haramın rızık olup olmadığı tartışmasına yer verilmişti. Buna, müellifin şu satırlarını örnek olarak verebiliriz:

³⁵⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 242.

³⁵⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 345-350.

³⁵⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 7.

³⁵⁷ el-Kasas 28/34.

³⁵⁸ İbn Kesir, 1/228. İbn Kesir, bu sözün aslı yok, demiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. *Keşfü'l-hafâ*, c. 1, 200-1; Suyûtî *el-Leâli*'de: Mânâsı sahih olmakla birlikte aslı yoktur, demiştir.

³⁵⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 95.

كلوا من طيبات ما رزقناكم اي: من حلال رزقنا. ومفهومه لا تأكلوا من حرام ما رزقناكم. وهو يقتضي ان الحلال و الحرام من رزق الله عز وجل هو يرزقه خلأاً للمعتزلة. اذ قالوا لا يرزق الحرام وقد سبق القول عليهم³⁶⁰.

Tercüme olarak bu satırlar: “Size verdiğimiz rızıkların temiz olanından yeyin!”³⁶¹ Yani: Rızıklandırdığımızın helalinden demektir. Ayetin mefhûmu, size rızık olarak verdiğimiz haram olanından yemeyin, demektir. Bu (mantûk ve mefhûm), Mu‘tezilenin (iddiasının) aksine helal ve haramın, Allah’ın rızkı olduğunu gerekli kılar. Çünkü onlar, Allah haramla rızıklandırmaz, demektedirler. Bu konuda söz, onlar aleyhine daha önce geçmişti.” demektir

Son olarak da ihtimal belirttiği; fakat pek bir açıklama getirmediği ayetlere değinmek istiyoruz. Bu konuda en çok seyf ayetiyle nesih mi yoksa ayetin bir tehdidi mi ifade ettiği konusunda müellifin değinip geçtiği ayetleri zikredebiliriz. منسوخ بآية السف ifadesini kullandığı ondan fazla yer vardır. Örnek vermek gerekirse:

وما أنا عليكم بحفيظ ونظائره مُحكم وعيدى او منسوخ بآية السيف وكذلك: وأعرض عن المشركين والنسخ فيها أظهر³⁶²

demektedir ki bu satırlar da: “Ben üzerinize bekçi değilim!”³⁶³ (ayeti ve) benzerleri, ya bir tehdidi ifade konusunda muhkem veya seyf ayetiyle mensûhtur. “Müşriklerden yüz çevir!”³⁶⁴ ayeti de aynı şekildedir. (Fakat bunda) nesih daha belirgindir, mânâsına gelir.

5. Tefsir Usûlü Açısından el-İşârât

a. el-İşârât’ta Ulûmu’l-Kur’ân’a Dair Bazı Meseleler

Tefsir usûlünün meseleleri içerisinde ele alınan konulardan birisi de ulûmu’l-Kur’ân’dır. “Kur’ân ilimleri” mânâsına gelen bu tabirle kastedilenin, Kur’ân’ın nüzûlü, tertibi, toplanıp yazılması, okunması, tefsiri, i‘câzı, nâsîh ve mensûhu, muhkem ve müteşâbihinin yanı sıra hakkındaki şüphelerin giderilmesi gibi çeşitli açılardan Kur’ân’ın

³⁶⁰ Tûfî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye, c. 1, s. 307.

³⁶¹ el-Bakara 2/172.

³⁶² Tûfî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye, c.2, s. 192.

³⁶³ el-En‘âm 6/104.

³⁶⁴ el-En‘âm 6/106.

anlaşılmasına hizmet eden ilimler olduğu söylenmiştir³⁶⁵. Konumuz açısından Tûfî'nin *el-İşârât*'ta bunlara ne kadar yer verdiği önem arz etmektedir.

Bilinen Kur'ân ilimlerini ihtiva etmesi bakımından ilklerden sayılan Zerkeşî'nin (ö. 794/1391) *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân* adlı eserine göre bunların sayısı 47, Suyûtî'nin *el-İtkân fî ulûmi 'l-Kur'ân* adlı eserine göre de bunun çok daha üzerindedir³⁶⁶. Nelerin Kur'ân ilimlerinden sayılması gerektiği ve bunların sayısının ne kadar olduğu, çalışmanın çerçevesi dışında kaldığından burada sadece ulûmu'l-Kur'ân'a örnek olabilecek bazı konular, *el-İşârât*'ta ele alındığı şekliyle aktarılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda sebeb-i nüzûl, kıraat, kısasu'l-Kur'ân, muhkem ve müteşâbih konularına temas edilecek; nesih, i'câz, müşkil, müphem gibi çalışmanın başka alanlarıyla ilgili kısımlar, ilgili yerlere bırakılacaktır. Böyle bir tercihte bulunmaya bizi sevk eden nedenler ise şunlardır:

1. Tûfî, Kur'ân ilimlerinden bir bahis olan hurufu mukatta'a konusuna *el-İşârât*'ta hiç yer vermemiştir.
2. Halku'l-Kur'ân'a dair söylenenler, kelâm sıfatı etrafındaki tartışmalarda, ulûhiyyet konusundaki ihtilaflarda ele alınacaktır. Çünkü müellifin bakış açısına göre bu mesele, ulûmu'l-Kur'ân'ın herhangi bir meselesi olmaktan çok ulûhiyyetin meselesidir.
3. İ'câzü'l-Kur'ân'ı ele aldığı i'câz ve tahaddî ayetlerinin tamamında müellif, meselenin nübüvvet meselesi olduğuna vurgu yapar. Çalışmanın kelâmî ihtilaflar bölümünde nübüvvet konusundaki tartışmalar, müstakil bir başlıkta ele alındığı için konu bütünlüğüne uygun olarak bu meseleye orada yer verilecektir.
4. Nesih konusunda ise şu başlıklar karşımıza çıkmaktadır:
 - a. Neshin tanımı ve mânâları,
 - b. Kabul ve reddedenlerin görüşleri,
 - c. Namaz, oruç, kıblenin değişmesi, mîras, iddet, hadler gibi konularda nesih vâkî olmuş mudur, olmamış mıdır?
 - d. Muhkem ile mensûh arasındaki münasebet, tahsîsin ya da neshin öne alınması,
 - e. Hükmün ifasından önce neshin câiz olup olmaması,

³⁶⁵ Muhsin Demirci, **Tefsir Usûlü**, 7. Baskı, İstanbul, İfav, 2008, s. 143.

³⁶⁶ Demirci, **Tefsir Usûlü**, s. 144-146.

f. Bedel olmaksızın neshin câiz oluşu.

Netice itibariyle nesih de fıkıh ve fıkıh usûlü açısından ele alındığından ona da fikhî ihtilaflar bahsinde yer verilmesi daha uygun gözükmetedir. Bu ön bilgilerden sonra ulûmu'l-Kur'ân içerisinde mütalaa edilen Kur'ân'ın sebep-i nüzûl ile tefsiri konusunda müellifin nasıl bir yaklaşım sergilediğine geçebiliriz.

(1) Kur'ân'ın Sebeb-i Nüzûl İle Tefsiri

Kur'ân ayetleri, özel bir sebebe bağlı olarak indirilmekle birlikte herhangi bir sebebe bağlı olmadan sırf kulların hidâyeti için indirilenler olmak üzere iki kısımda mütalaa edilir³⁶⁷. “Ayetlerin iniş sebepleri” demek olan esbâb-ı nüzûl, Hz. Peygamber'in risâlet döneminde meydana gelen ve Kur'ân'ın bir veya birkaç ayetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olay ve durumları aktaran nakilleri ifade etmektedir³⁶⁸.

Kur'ân ilimleri arasında yer alan esbâb-ı nüzûl için; hükmün hikmetinin anlaşılması, mânâdaki işkâli gidermeye yardımcı olması, hasr vehmini gidermesi ve hükmü tahsîs etmesi gibi çeşitli faydalar sayılmıştır³⁶⁹. Bir tarafta doğru mânânın anlaşılmasına sağladığı katkı, diğer tarafta ise farklı sebep-i nüzûllerin zikredilmesi, ilk dönemden itibaren tefsirde ihtilafın ortaya çıkmasına zemin hazırlayan unsurlardan olmuştur³⁷⁰.

el-İşârât'ta nüzûl sebeplerine yer verilen veya doğrudan sebep-i nüzûle değinilen ayet sayısı oldukça azdır. Verilen örneklerde görüleceği üzere Tûfî, ayetin ifade ettiği mânâyı açıklamada, umûmun tahsîsi veya muhkemi ifade etmede, başka bir ayetteki muhtemel yanlış anlamayı gidermede, kendi görüşünü teyit etmek isteyen için sebep-i nüzûlün delil olarak kullanılmasında az da olsa sebep-i nüzûle yer vermiştir. Bunlara örnek vermek gerekirse:

Örnek 1) Ayetin mânâsını açıklamak için sebep-i nüzulü zikretmesi

³⁶⁷ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaatü İsa El-Bâbî, c. 1, s. 106.

³⁶⁸ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV, İstanbul, 2011, s. 58.

³⁶⁹ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, c. 1, s. 107-112.

³⁷⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2010, s. 121.

Hucurât sûresinin ilk ayetinde müellif *لا تقدموا بين يدي الله ورسوله* şeklinde ayetin bir kısmını verir ve ardından, “*Allah’ın ve Resûlünün önüne geçmeyin!*”³⁷¹ demenin “Görüş beyân etmekte ve söz söylemekte önüne geçmeyin!” manasında olduğunu ifade eder. Ona göre ayetin sebep-i nüzûlü de buna delâlet etmektedir. Bu sebebin ne olduğu, Hz. Ebûbekir ve Ömer’in (r.a.), Akra‘ b. Hâbis veya Ka‘ka‘ b. Amr’ın velâyetini üstlenme konusunda Resulullah’ın huzurunda yaptıkları tartışma olduğunu da ifade eder. Görüldüğü üzere müellif, ayetin mânâsını açıklamak için sebep-i nüzûle müracaat etmiştir³⁷².

Örnek 2) Sebeb-i nüzûlü, umûmun tahsîsi veya muhkemi ifade için delil getirmesi

Buna müellifin: “*Kadınlara verdiklerinizden (boşanma sırasında) bir şey almanız size helal olmaz.*”³⁷³ ayetindeki yaklaşımı örnektir. Ayet, bir kimsenin karısını boşadıktan sonra verdiği mihirden herhangi bir şeyi geri alamayacağına delâlet etmektedir. Çünkü kişi, verdiği mihre karşılık onu helal edinmiştir. Bu şekliyle ayet umûm ifade etmektedir. Fakat devamında yer alan: “*Ancak erkek ve kadın Allah’ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam yerine getirememekten korkarlarsa bu durum müstesnâ!*” ifadesi ile de tahsîs edilmektedir. Tûfî konuyla alakalı olarak kocasıyla arasında anlaşmazlık meydana gelen Ensâr’dan bir kadının kıssasını anlatır ve sonuçta: “*Bu kıssa, ya bu ayetin sebep-i nüzûlüdür veya ayette ifade edilen (tahsîs) konusunda muhkemdir.*” demektedir. Özetle aktardığımız satırlar, Tûfî’nin ifadeleriyle *el-İşârât*’ta aşağıdaki şekilde yer almaktadır:

ولا يحلّ لكم أن تأخذوا مما آتيتموهنّ شيئاً. اي اذا طلق الرجل امرأته لا يحلّ له ان يرجع عليها بشيء من مهرها. لانها إستحقّه بما إستحلّ منها. وهذا عام خصّ بما يعده وهو: إلا أن يخافا، الآية. فخصّ العموم المتقدم بما إذا خاف الزوجان في المقام علي الزوجيّة الإثم بسوء العشرة بينهما وتمانعهما حقّ الزوجية وان لا يقيما حدود الله بينهما ويأبى الزوج طلاقها بلا عوض فحينئذ يجوز لهما ان يصطلحا علي شيء تبذله الزوجة له؛ إمّا المهر الذي ساقه اليه او بعضه او غير ذلك من المال، ويطلقها إفتداءً لنفسها منه بذلك. ومن الإثم بالمقام، وهذا كما قالت المرأة الانصارية، وقد تشعث الحال بينها وبين زوجها: يا رسول الله! إني لا أنقم من فلان شيئاً غير اني اكره الكفر في الإسلام. تعني

³⁷¹ el-Hucurât 49/1.

³⁷² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 264.

³⁷³ el-Bakara 2/229.

انها تخشى ان لا تقوم بينهما حدود الله فتأثم او نحو هذا. فقال عليه السلام: أتردين عليه حديقته؟ يعني الذي كان قد ساقها إليها مهرأ. قالت: نعم. فقال للزوج: يا فلان! خذ الحديقة وطلقها تطليقة، ففعل. وهذه القصة أما انها سبب نزول هذه الآية او انها محكم بالآية فيها³⁷⁴.

Örnek 3) Yanlış anlamayı gidermek için sebep-i nüzûlü zikretmesi

Tûfî: “Siz ve Allah’ın dışında taptığınız şeyler, cehennem yakıtıdır.”³⁷⁵ ayetinin tefsirinde şu izahı yapar: Ayet nâzil olduğunda Abdullah b. Zübe’rî Hz. Peygamber’e (s.a.v.): “Ey Muhammed! Ben meleklerle ve Mesîh’e taptım. Onların cehennem yakıtı olup olmadığı konusunda ne dersin?” diye sormuştur. Denir ki: “Taraflarımızdan kendilerine güzel âkıbet takdir edilmiş olanlar...”³⁷⁶ ayeti nâzil oldu ve bu ayetin umûmunu tahsîs etti. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) İbn Zübe’rî’ye şöyle cevap verdiği de söylenmiştir: “Kavminin dilini bilmekte ne kadar câhilsin!” Allah (c.c.) ancak: “Siz ve taptığınız şeyler...” buyurmuştur. Fakat: “Siz ve taptığınız kimseler” dememiştir³⁷⁷. O halde ayet, melekler ve Mesîh gibi akıllı kimseleri kapsamaz. Tûfî, belirtilen sebep-i nüzûlü değil de Hz. Peygamber’in (s.a.v.) cevabını daha güzel bulduğunu ifade etmektedir³⁷⁸.

Örnek 4) Bir görüşü teyit için sebep-i nüzûlü delil olarak getirmesi

Müellifin aktardığına göre Şî’a, “Şu iki grup Rableri hakkında çekişen iki hasımdır.”³⁷⁹ ayetini, Hz. Ali’nin Hz. Ebûbekir’den daha üstün olduğuna delil getirmiştir. Ayet, Bedir’de Utbe, Şeybe ve Utbe’nin oğlu Velîd’e karşı savaşmak için ortaya çıktıklarında Ali, Hamza ve Ubeyde (r.anhüm) hakkında nâzil olmuştur. Ali (r.a.): “Rabbimin önünde savaşmak için diz çöken ilk kişi benim!” demiş ve sonra bu ayeti okumuştur. Şî’a bununla: “Bedir günü ilk savaşçı Ali idi. Ebûbekir o esnada Peygamber’in (a.s.) yanında çardakta bulunuyordu. En büyük mücâhid Ali’dir. O halde: ‘(Allah) mücâhidleri, oturanlardan çok büyük bir ecirle üstün kılmıştır.’³⁸⁰ ayeti, Ali’nin

³⁷⁴ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 338-339.

³⁷⁵ el-Enbiyâ’ 21/98.

³⁷⁶ el-Enbiyâ’ 21/101.

³⁷⁷ Esbâb-ı nüzûle dair eserlerde, hadis metinlerinde, tahrir ve zevâid kitaplarında böyle bir rivayete rastlanamamıştır.

³⁷⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 32-33.

³⁷⁹ el-Hacc 22/19. Ayet: هَٰذَا خِطْمَانُ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ.

³⁸⁰ en-Nisâ 4/95.

Ebûbekir'den üstün olduğuna delâlet eder.” diyerek sebep-i nüzûlü kendi görüşlerini teyit için delil getirmişlerdir. Tûfî, Şî'a'nın bu iddiasını kabul etmez ve buna şöyle cevap verileceğini belirtir: Bu muhâldir. Çünkü Nebî (a.s.) hükümdar ise Ebûbekir onun yanındaki vezir konumundadır³⁸¹.

Örnek 5) Bir tafsîlatı ortaya koymada sebep-i nüzûle müracaat etmesi

Tûfî: “*Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar*”³⁸² ayetiyle, müennes sîgasının cemî müzekker sâlim içinde yer almadığını ve bunu iddia eden görüşe göre sebep-i nüzûlün buna delil getirildiğini ifade eder. Ayetin sebep-i nüzûlü olarak Ümmü Seleme (r.ha.) validemiz: “*Ya Rasulallah! Kadınlar (Kur’ân’da) erkeklerle beraber zikredilmiyor. Onların durumu ne olacak?*” diye sormuş, bunun üzerine: “*Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar...*” ayeti nâzil olmuştur. Ümmü Seleme anlamıştır ki müzekker sîgası kadınları kapsamamakta; çünkü gelen vahiy de onun düşüncesine muvâfık olarak kadınları ayrıca zikreder şekilde gelmiştir. Müellif konunun ayrıntıları bağlamında tercüme olarak şu ifadelere yer verir: Erkek veya kadından herhangi birini ifade etmek için konulmuş lafız diğerini kapsamaz. Mesela adamlar ve erkekler, kadınlar ve dişiler gibi. من yani kim lafzı hangisi için söylenirse söylensin her ikisini de kapsar. Fakat müminler ve Müslümanlar lafızlarının karîne olmadan ‘dişiler’ lafzını kapsayıp kapsamadığında ihtilaf edilmiştir. Bu konuda iki görüş vardır. Birincisi, zikrettiğimiz sebepten dolayı kapsamayacağı yönündedir. Aynı şekilde Müslüman ve mümin kadınlar tabiri de erkekleri kapsamaz. İkinci görüşe göre de kapsar. Çünkü Kur’ân’ın pek çok hitâbı, müzekker sîgasıyladır ve hüküm, kadınları da kapsar. Buna şöyle cevap verilir: Kadınları kapsayıp kapsamadığı vaz‘ olunduğu (konulduğu) mânâ ile değil, tağlib tarîki (çoğunluk için konulmuş olması) iledir. Tartışma buradadır. Yoksa karînelerin delâletinde değildir³⁸³.

(2) Kıraat

Kıraatleri bilmenin ve her bir kurrânın kıraat vechini izah edebilmenin güzel bir sanat olduğu, mânâ güzelliklerinin ve çeşitliliğinin ancak onunla bilinebildiği

³⁸¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 39.

³⁸² el-Ahzâb 33/35.

³⁸³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 136-7.

söylenmiştir. Ümmetin bu ilme itina göstermesi ve pek çok eser telif etmesi de bu yüzdendir. Yine bu ilimde bir kıraatin diğer kıraate neden tercih edileceğinin bilinmesinin delili vardır³⁸⁴.

Şu bir gerçektir ki Kur’ân’dan kolayca gelenin okunması³⁸⁵ ve onun yedi harf üzere nâzil olduğu³⁸⁶ yönündeki naslar, bir ruhsatı ifade etmenin yanında zamanla pek çok farklı okuyuşun ve ihtilafın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. *el-İşârât*’ı ihtilaf ekseninde kaleme alan Tûfî, onda farklı kıraatlere işaret etmiştir. Fakat tamamı göz önüne alındığında onun kıraat kaynaklı zikrettiği ihtilaf örnekleri, bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar azdır. Müellifin kıraatlere yaklaşımındaki ipuçlarını veren bu örnekler şu şekildedir:

Örnek 1) Abdestteki ihtilafın kıraatle alâkası

Abdestte ayakların yıkanması mı yoksa mesh edilmesi mi gerektiği konusundaki ihtilaf meşhurdur. Tûfî, ilgili ayetin³⁸⁷ tefsirine: “Kurrânın yarısı وأرجلكم “ayaklarınızı” kelimesini, yüz ve ellerin yıkanması üzerine atfederek lâmi fethâsiyle okumuş, çoğunluk bununla delil getirmiştir. Geriye kalan yarısı da بروسكم kelimesine, başların mesh edilmesi üzerine atfederek lâmi esre ile okumuş, Şî’a da bununla delil getirmiştir. Sonra her biri diğerinin kıraatini, zâhirin hilafına okuduğu yönünde tevil etmiştir³⁸⁸ diye meseleye giriş yapar. Bundan sonra her iki tarafın delillerini sıralar ve şaz kıraat-meşhur kıraat, yakın veya uzak olanın üzerine atfetmenin imkânı, Hz. Peygamber’in uygulaması gibi her iki taraf için lehte ve aleyhteki delilleri zikreder³⁸⁹. Bilinen hususlara ilaveten burada kayda değer nokta ise müellifin sonuç kısmında söylediği şu sözlerdir:

Bu meselede ihtilaf, her iki tarafın delili kuvvetli olduğu için ulemâdan bir kısmının (ayakları) yıkama ve mesh etme konusunda muhayyer kalmış olmasındadır. Diğerleri ise ihtiyaten bu ikisinin arasını cem etmiştir. Neticede (ayakların yıkanması, mesh

³⁸⁴ Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmî'l-Kur’ân*, 1. Baskı, Beyrut, Daru ihyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957, c. 1, s. 339.

³⁸⁵ el-Müzzemmil 73/20.

³⁸⁶ Nesâî, “Câmiu mâ câe fî'l-kur’ân”, *es-Sünenü's-suğrâ* Abdülfettah Ebû Ğudde (tah.), 2. Baskı, Halep, Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, 1986, c. 2, s. 153.

³⁸⁷ el-Mâide 5/6.

³⁸⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 98.

³⁸⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 99.

edilmesi, mesh veya yıkama konusunda muhayyerlik ve bu ikisini cem edilmesi şeklinde) dört farklı görüş ortaya çıkmıştır³⁹⁰.

Örnek 2) Mânâyı kaldıracak diğer okuyuşların muteber kabul edilmesi

Tûfî هل يستطيع ربك ayetinin (Mâide, 5/112) muhatap vechiyle هل يستطيع ربك şeklinde okunmasında bir müşkil olmadığı kanaatindedir. Çünkü kıraat imamlarından Kisâî هل يستطيع ربك şeklinde ta ile lââmı idğam ederek, (ربك) kelimesindeki bâyı da mansub olarak okumuştur. Diğer kıraatler ise yâ (ي) ile ve (ربك) kelimesini de) merfû olarak okumuştur³⁹¹. Müellifin bu okuyuş hakkındaki görüşü şu şekildedir:

هل يستطيع ربك'nin muhatap kıraatiyle okunmasında bir işkâl yoktur. Çünkü takdîri: “Ey Îsâ! Rabbinden (bizim için gökten bir sofrayı indirmesini) istemeye güç yetirebilir misin?” demektir. Ama çoğunluğa göre ayetin mânâsı, “İstediğin takdirde Rabbim bunu yapabilir mi?” demektir. Onlar buradaki fiili istitâat olarak tabir etmiştir. Çünkü mânâ, bu kullanımın gereklerindendir³⁹².

Örnek 3) Farklı okumayı mümkün kılan kıraatin tefsirine değinme

Bununla alakalı olarak müellif: “Putperestler diyecekler ki: Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız... Onlardan öncekiler de aynı şekilde (peygamberleri) yalanladılar ve sonunda azabımızı tattılar.” (el-En‘âm 6/147) meâlindeki ayette şu meyanda açıklamalara yer verir:

Ayette geçen fiil, كَذَّب şeklinde şeddeli okunmuştur ki bu okuyuşta Mu‘tezile için delil yoktur. Fakat tahfif ile yani şeddesiz okunursa mânâ, yalanlarını ve şirklerini Allah’ın dilemesine havale etmiş olmalarını ihtiva eder. Eğer ortak koşmaları, Allah’ın dilemesiyle olmuşsa onlar doğru söylemiş, Allah da onları tekzip etmemiştir. O halde fiil كَذَّب şeklinde şeddesiz okunduğunda onunla delil getirebilirler. Hâlbuki mubahın haram kılınması ya da bunun dışında herhangi bir günah, Allah’ın dilemesiyle değil; ancak fâilinin dilemesi ve yaratmasıyla olur³⁹³.

³⁹⁰ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 2, s. 100.

³⁹¹ Ebû Amr ed-Dânî, et-Teyisîr fî kırıâtî's-seb' Otto Pretzl (tah.), Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1984, s. 101.

³⁹² Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 2, s. 140.

³⁹³ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 2, s. 198.

Tûfî'nin bahsettiği bu mesele Taberî'de (ö. 310/923) de vardır³⁹⁴. Ancak Tûfî için mesele burada bitmez. O, Mu'tezilenin delilini aktardıktan sonra çoğunluğun buna ne şekilde cevap verdiğini de ilave eder. Ona göre: *"Allah dileseydi biz ortak koşmazdık."* sözü, onların yalanlamalarına râcî değildir. Bu ancak onların haber verdiği itikadın ihtiva ettiği şeye râcîdir. Sanki Allah (c.c.) onlara şöyle cevap vermiştir: *"Allah'ın irâdesinin, şirkinize nüfuz ettiğine olan itikadınızı haber verme konusunda yalan söylediniz."* Çünkü onların: *"Allah dileseydi ortak koşmazdık."* sözü, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) ilzâm etmek için onunla alay etme babında söyledikleri bir sözdü. *"Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden hayra sarf ediniz, denildiğinde, kâfirler müminlere dediler ki: Allah'ın dilediği takdirde doyuracağı kimseleri biz mi doyuracağız?"*³⁹⁵ ve münafıklar hakkında: *"Şahitlik ederiz ki sen Allah'ın peygamberisin, derler. Allah da bilir ki sen elbette, O'nun peygamberisin. Allah münafıkların kesinlikle yalancı olduklarını bilmektedir."*³⁹⁶ ayetleri de aynı şekilde bunun benzeridir³⁹⁷.

Görüldüğü üzere müellif, کذب fiilinin tahfif veya teşdîd ile okunmasından hareketle mânânın ne şekilde olacağını değerlendirmiş, konu hakkında fikir beyân edenlerin görüşlerini derleyerek tercih ettiği mânâ için başka ayetleri de delil göstermiştir.

(3) Muhkem ve Müteşâbih

Muhkem ve müteşâbihin ne olduğu konusunda pek çok şey söylenmiştir. Kayravânî (ö. 479/1086) daha öncekilere ait bu görüşlerden bir kısmını, *en-Nüket* adlı eserinde bir araya getirmiştir. Onun zikrettiği tanımlara göre muhkemin nâsih, müteşâbihin de mensûh olduğu söylenmiştir. Bu, İbn Abbâs ve Katâde'nin görüşüdür. Mücâhid de muhkemi, mânâsı açık olup karıştırılmayan, müteşâbihi ise mânâsı karıştırılan şeklinde açıklamıştır. Muhammed b. Cafer ve İbn Zübeyr'e göre muhkem, tek bir mânâyâ delâlet eden ve teville ihtimali olmayan, müteşâbih ise başka mânâlara da

³⁹⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân* Ahmed Muhammed Şakir (tah.), 1. Baskı, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2000, c. 12, s. 210. Ahmed el-Kassâb (ö. 360/970 [?]) da *en-Nüket* adlı eserinde Mutezile ve Kaderiyenin, bu ayetle Ehl-i Sünnet aleyhine delil getirdiğini belirtir. Cevaben: "Onları reddedeni temyiz edebilselerdi bahsettikleri hususta kendileri için bir delilin olmadığını anlardı. Sözlerinde onları reddeden, gerçeği söylemedikleri için delillerini en iyi şekilde bilen Allah (c.c.)'tır" ifadelerini kullanır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed Muhammed b. Ali el-Kassâb, *en-nüketü'd-dâlle 'ale'l-beyân fi envâi'l-ulûm ve'l-ahkâm* Ali b. Ğazi vd. (tah.), Dâru'l-kiyem, 2003, c. 1, s. 392.

³⁹⁵ Yâsîn 36/47.

³⁹⁶ el-Münâfikûn 63/1.

³⁹⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 199.

ihtimali olandır. İbn Zeyd'e göre muhkem, lafzı tekrarlanmayan, müteşâbih ise tekrarlanandır. Câbir b. Abdullah muhkemi, tevilinin tayin ettiği şeyin bilinip anlaşılması, müteşâbihi de tevilinin tayin ettiği şeyin bilinip anlaşılabilmesi, diye tarif etmiştir³⁹⁸.

Verilen bu tanımlarda müteşâbih için ortak nokta, “anlamın neye delâlet ettiğinin açık olmaması” şeklinde anlaşılabilir. Tûfî bu durumu dikkate alarak insanların, muhkem ve müteşâbih konusunda ihtilaf ederek on iki farklı görüş ileri sürdüğünü, en doğru görüşe göre muhkemi, mânâsı açıklanmış, müteşâbihi de müştereklik veya teşbîhi vehmettirmesi gibi sebeplerle mânâsı müşkil olan, diye tarif etmiştir³⁹⁹. “...Onun (Kur’ân’ın) bazı ayetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir.”⁴⁰⁰ ayetinin tefsirinde muhkem ve müteşâbihle alakalı olarak şunları söylemektedir:

Müteşâbihin, muhkeme döndürülmesi vâcibtir. Çünkü Allah (c.c.), kitabın aslını, ‘muhkemât’ olarak isimlendirmiştir. (Kural olarak) işkâlin olduğu yerde nesneleri (şeyleri), asıllarına döndürmek vâcibtir. Bu yüzden: “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.”⁴⁰¹ (ayetinde) müteşâbihlerin zât ve sıfat konusunda muhkeme ircâsı vâcib olmaktadır. Fiillerdeki müteşâbihlerin muhkeme ircâsına gelince bu da: “De ki: Kesin delil, Allah’ındır.”⁴⁰² ayetinde izah edilmiştir⁴⁰³.

Zât ve sıfat konusundaki müteşâbihlerin muhkeme ircâ edilmesinde müellifin yaklaşımı şöyledir: Ayetin başı tenzîh, sonu ispattır. Her kim bu ikisinin arasını cem ederse, yani; Allah için sübût bulan şeyi ispat eder ve Allah’a atâlet izafe etmeden, temsîle de kaçmadan O’na layık olmayan mahlûkâtın benzer hallerini (teşbîhi) O’ndan tenzîh ederse işte o kimse isabet etmiştir. Kim de tenzîhi atâlete vardırırsa ya da ispatı temsîl ve teşbîhe kaydırırsa o da hata etmiştir⁴⁰⁴.

Fiillerdeki müteşâbihin muhkeme ircâsını ise aynı ayetin tefsirindeki şu cümlelerde bulmaktayız: (Zât ve sıfatlardaki müteşâbihin muhkeme ircâsı konusunda)

³⁹⁸ Ebu’l-Hâsen Ali b. Faddâl el-Kayravânî, **en-Nüket fî ulûmi’l-Kur’ân** Abdullah Abdülkadir (tah.), 1. Baskı, Beyrut, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1428/2007, s. 173.

³⁹⁹ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 376.

⁴⁰⁰ Âl-i İmrân 3/7.

⁴⁰¹ eş-Şûrâ 42/11.

⁴⁰² el-En’âm 6/148.

⁴⁰³ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 376.

⁴⁰⁴ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 3, s. 222.

ayetin bir benzeri: “*De ki: Kesin delil, Allah’ındır.*”⁴⁰⁵ ayetidir. Çünkü bu ayetin başı itizâl-i kaderî, sonu ise tefvîz-i cibrîdir. Kim bunun ortasını bulur ve yaratılmışlar konusunda Allah’ın galip gelen dilemesine yani onlar hakkındaki takdîrine ve kesin delilin Allah’ın lehine kulların da aleyhine olduğuna inanırsa işte o isabet etmiştir. Kim de bunu eğip bükerse ve sonunda itizale kayar yahut lem yezel olan Cenâb-ı Hakk’a zulüm isnat ederse o da hata etmiştir. İşte tevhîdin en zirve noktası budur⁴⁰⁶.

Yine müellife göre muhkem ve müteşâbih kelimelerinin geçtiği Âl-i İmrân sûresi yedinci ayetin kendisi de müteşâbihâtandır. Şöyle ki: *والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* ile *إِلَّا اللَّهُ* arasındaki vakıfta tereddüt vardır. Ayrıca kelimenin başındaki vavın istinaf mı yoksa atıf mı olduğu ihtilaflıdır. Ağırlıklı görüş, istinaf olduğu ve *إِلَّا اللَّهُ* kelimesinde vakıf olduğu yönündedir. (Ayetin) “*Hepsi Rabbimiz tarafındandır.*” kısmı ise müteşâbih olsun veya olmasın hepsine şâmil ve söylenilenlerin gereğini teslim etmektir⁴⁰⁷.

Müellifin muhkem ve nesih arasında tereddütte kaldığı örnekler de vardır. Mesela: “*Ben üzerinize bekçi değilim!*”⁴⁰⁸ Bu ve benzeri ayetler⁴⁰⁹, ya bir tehdidi ifade sadedinde muhkemdir veya seyf ayetiyle mensûhtur. “*Müşriklerden yüz çevir!*”⁴¹⁰ ayeti de aynı şekildedir. Fakat müellife göre ikincisinde nesih daha belirgindir⁴¹¹.

Konu hakkında açıklama yaptığı bir başka örnek ise: “*Yüz çevirene gelince, seni onların başına bekçi göndermedik.*”⁴¹² ayetidir. Tûfî, bu ayet ve “*onlara aldırma!*”⁴¹³ gibi benzer ayetlerin, bir tehdidi ifade etme ihtimaline değinir. Böyle olursa ayet muhkemdir. Fakat zâhirine bakıldığında onlara destek olmaktan ve onlarla savaşmaktan yüz çevirmeye de ihtimali vardır. Bu durumda ise ayet, seyf ayetiyle nesh edilmiş; hatta nesh edildiği neredeyse küllî kaide haline gelmiştir. Ancak müellife göre birinci ihtimal

⁴⁰⁵ el-En‘âm 6/148.

⁴⁰⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 222.

⁴⁰⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 377-8.

⁴⁰⁸ el-En‘âm 6/104.

⁴⁰⁹ Müellifin benzer ayetler grubuna dâhil ettiği ve bu babda zikrettiği ayetler şunlardır: *وما أنا عليكم بوكيل* (Yunus 10/108); *قل كفي بالله شهيدا بيني وبينكم* (er-Ra’d 13/43); *فاصفح الصفح الجميل* (el-Hicr 15/85); *وأعرض عن المشركين* (el-Hicr 15/94). Verilen ayetlerde yaklaşık olarak aynı mânâyâ gelecek ifadeler yer verir.

⁴¹⁰ el-En‘âm 6/106.

⁴¹¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 191.

⁴¹² en-Nisâ 4/80.

⁴¹³ es-Sâffât 37/174 ve Zâriyât 51/54.

daha ağır basmaktadır ve nesih yoktur. Asıl olan da neshin olmadığıdır. “Onlara aldırma (onlardan yüz çevir)! ”⁴¹⁴ ayeti de bu babdandır⁴¹⁵.

Tûfî, **fiillerin ahkâmı konusundaki müteşâbihlik** Mu‘tezile ile Ehl-i Sünnet arasında ihtilafı olduğunu: “Allah bir topluluğu doğru yola ilettikten sonra, sakınacakları şeyleri kendilerine açıklayıncaya kadar onları saptıracak değildir.”⁴¹⁶ ayetinde açıklar. Bu ayetle her iki grubun da delil getirdiğini; çoğunluğun, hidâyet ve dalâleti Allah’ın kendine nispet etmesini, Mu‘tezilenin ise sakınacakları şeyleri yani takvayı onlara beyân etmesini esas aldıklarını belirtir. Burada Mu‘tezilenin cumhûra karşı çıkışı, takvayı terk edip sakınmazlarsa bunun cevabının belli olduğu yani Allah’ın onları saptıracağı hükmüne dayanır. Müellif, daha önce kendi usûlünde de beyân ettiği üzere her iki tarafın haklılık payı olduğu gerekçesiyle ayetin, fiillerin ahkâmı konusunda müteşâbih olduğunu söyler⁴¹⁷.

Hidâyet ve dalâlet konusundaki müteşâbihliğe gelince; bu konu daha sonra kulların fiilleri bahsinde ayrıca ele alınacaktır.

(4) Kısasu’l-Kur’ân

“Kur’ân kıssaları” demek olan bu tabirle ifade edilmek istenen, geçmiş ümmetlerin hallerinden ve onların başına gelen hadiselerden haber vermektir. Kur’ân bu türlü geçmişe ait pek çok olayı ihtiva etmektedir⁴¹⁸. Kısasu’l-Kur’ân:

- a. Nûh, İbrâhim, Mûsâ (a.s.) ve diğerleri gibi peygamber kıssaları,
- b. Sayıları binlerce olduğu halde ölüm endişesiyle yurtlarından çıkarılanlar, Tâlût ve Câlût, Zülkarneyn, Ashâb-ı Sebt gibi unutulmuş kimselerin kıssaları,
- c. Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında meydana gelen hadiseler olmak üzere üç sınıfta mütalaa edilebilir⁴¹⁹.

Kur’ân’ın bu kıssalara yer vermesinde Allah’ın dinine davet, şeriatın temellerini beyân etmek, Allah’ın dini konusunda Hz. Peygamber’in ve müminlerin kalbini

⁴¹⁴ en-Nisâ 4/63.

⁴¹⁵ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 2, s. 33.

⁴¹⁶ et-Tevbe 9/115.

⁴¹⁷ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 2, s. 286.

⁴¹⁸ Mennâü’l-Kattân, **Mebâhis fi ulûmi’l-Kur’ân**, 3. Baskı, Mektebetü’l-Maarif, 2000, s. 316.

⁴¹⁹ Mennâü’l-Kattân, **Mebâhis**, s. 317.

sağlamlaştırma amaçlarının gözetildiği ifade edilmiştir. Ayrıca peygamberlerin doğruluğunu tasdik etmek, Ehl-i Kitab'ın gizlediklerini açığa çıkarmak, akıl sahiplerinin bunlar vasıtasıyla ibret almasını sağlamak⁴²⁰, onları dikkatle takip eden kimsenin her birisinden ona münasip netice çıkaracağı⁴²¹ ve kıssalarda sadece ibret alma değil aynı zamanda İslâmî hakikatlerin olduğu gibi faydalar da sayılmıştır⁴²².

Tûfî'nin Kur'ân kıssalarına *el-İşârât*'ta yer verme şekli, öteki meselelerde olduğu gibi kıssanın kim tarafından neye delil getirildiğini belirtme ve buradaki ihtilafı ortaya koyma şeklindedir. Mesela Mûsâ (a.s.) ile kıptî arasında cereyan eden olayda istiğâsenin⁴²³ câiz olup olmadığı etrafındaki ihtilaf ve tartışmaları irdelleyişi buna örnektir. Tûfî, İbn Teymiyye'nin *el-Minhâc fî usûli'l-fıkıh* adlı eserinin şârihi Şeyh Şemsüddîn el-Cezerî'nin (ö. ?) bir çıkarımından yola çıkarak bu konuyu ele alır. Şeyh Cezerî'ye göre, Allah Resûlü'nden (s.a.v.) istiğâse istenmez. Çünkü istiğâse, Allah'a (c.c.) aittir ve O'nun husûsî hukukundandır. Bu bakımdan ibadet gibi bir konuda Allah'tan başkasından yardım talebinde bulunmak uygun olmaz⁴²⁴.

İlgili ayette Hz. Mûsâ'dan yardım isteyen bir kimse hakkında meâlen: “(Mûsâ'nın) kavminden olan bir adam, düşmanına karşı ondan yardım istedi.”⁴²⁵ denilmektedir. Ayetteki istiğâseden hareketle diriden ve ölüden yardım istemenin câiz olup olmadığı, ahiretteki şefâat talebinin bir tür istiğâse sayılıp sayılamayacağı hususunda ihtilaf edildiğini belirten müellif, istiğâsenin mahiyetine bakmak gerektiğini söyler. Yardım istemek (istinsâr) ve yardım için seslenmek (istisrâh) gibi kelime anlamlarını verdikten sonra İsrailî zâtın Mûsâ'dan (a.s.) yardım isteyişini ve ona seslenişinin ardındaki mânâyı şu şekilde açıklar:

Bu, kulun yine bir başka kuldan yardım istemesidir. Mûsâ (a.s.), bu zâtın talebine karşılık vermiş, Allah (c.c.) da bu konuda Hz. Mûsâ'yı onaylamıştır. Ayet nâzil olduğunda Hz. Peygamber (s.a.v.) bunu inkâr etmemiştir. Öyleyse bu, Allah'ın (c.c.) ve

⁴²⁰ Mennâü'l-Kattân, *Mebâhis*, s. 317-8.

⁴²¹ Seyyid Kutup, *et-Tasvîrü'l-fennî fî'l-Kur'ân*, 7. Baskı, Dâru's-Şurûk, s. 169.

⁴²² Muhammed Ebû Zehrâ, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s. 141.

⁴²³ İstiğâse, yardım istemek mânâsında olup literatürde; sıkıntılardan kurtulmak için peygamberlerin veya velilerin rûhânîyetinden yardım isteme, diye tarif edilmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Bekir Topaloğlu-İyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 4. Basım, İstanbul, İSAM, 2010, s. 165.

⁴²⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 90.

⁴²⁵ el-Kasas 28/15.

elçisinin, mahlûkun mahlûka yardımını onaylaması demektir. Mûsâ (a.s.) için bu câiz olduğuna göre Hz. Peygamber (a.s.) için de pekâlâ câizdir. Çünkü Hz. Peygamber, icmâ' ile ondan daha faziletlidir⁴²⁶.

Müellif, bu konudaki bir başka delilin ise oğluna su bulmak için koşuşturan Hz. Hacer'in hadisesi olduğunu zikreder. Hacer, vadiden bir fısıltı işitir ve şöyle der: *"Eğer bir yardımın dokunacaksa seni işittim."*⁴²⁷. Bu, Cebrâîl'den yardım isteme mânâsıdır ve Hz. Peygamber (s.a.v.) bunu da onaylamıştır⁴²⁸. Bu türden yardım talebi için o, şu ifadeleri kullanır:

Tevhîd, İslâm'ın gereklerindendir. Kuldan yardım isteyen bir Müslüman gördüğümüzde biliriz ki onun bu talebi kesinlikle şirk değildir. Bu sadece bir yardım talebidir veya mahlûkun bereketini Allah'tan dilemektir. Kıyamet gününde beklerken sıkıntıyı hafifletmede peygamberlerin şefâati için insanların seslenmesi, başka bir makamda câiz olan yardım talebidir⁴²⁹.

Tûfî, Mûsâ (a.s.) ile İsrailî arasındaki olayın, bu mahalde bir tartışma konusu olmadığını, ayrıca bir faraziye üzerinden ele alır. Mesela: "O zaman Mûsâ (a.s.) hayatta idi. Biz ancak ölüden istiğâseye, yardım istenmesine karşı çıkıyoruz. Ayrıca Mûsâ'dan yardım isteyen kişinin bu talebi, onun yapacağı mümkün bir iştir. Bu da hasma karşı mutad bir yardım talebidir." diye itiraz etse, ona göre buna şöyle cevap verilir: Biz ancak; rahmet, mağfiret, rızık ve hayat gibi Allah'ın kendine husûsî kıldığı bir iş konusunda mahlûktan yardım istenmesine karşı çıkıyoruz. Bu bakımdan: *"Ey Muhammed! Beni bağışla! Bana merhamet et! Beni rızıklandır! Bana icabet et! Bana mal ve evlat ver!"* denilemez. Çünkü bu şirktir⁴³⁰.

Müellif, Mûsâ (a.s.) ile İsrailî kıssasından hareketle diriden istiğâse istemenin câiz olacağını belirttikten sonra diriye kıyasla ölünün çeşitli açılardan⁴³¹ Allah'a daha

⁴²⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 89-90.

⁴²⁷ Buhârî, "Kitâbü ehâdîsi'l-enbiyâ", 9/17. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Buhârî, *Sahih*, Mahmûd Nassâr (thk.) s. 615 (hadis no. 3364).

⁴²⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 90.

⁴²⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 91.

⁴³⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 91.

⁴³¹ Müellifin burada ölünün Allah'a çeşitli açılardan yakın olması babında zikrettiği hususlar şunlardır: Birincisi: O, ikram ve ceza yurdundadır. Diri ise teklîf ve sorumluluk yurdundadır. İkincisi: Ölü, ahirete ulaşmakla tabi hayattan soyutlanmıştır. Üçüncüsü: Şehitler, hal-i hayatlarında mahrum iken öldükten sonra rableri katında diri olarak rızıklandırılırlar. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 91-92.

yakın ve üstün olduğunu, bu sebeple ölüden de istiğâse istemenin câiz olacağını izah eder⁴³².

Tûfî'nin diğer Kur'ân kıssalarına yaklaşımı da yukarıdaki gibidir. Yani kıssayı kim neye delil getirmiş, aksi görüşte olanlar buna nasıl cevap vermiştir? Bu meyanda müellif, Hz. Meryem'in seçilmiş olduğunu⁴³³ ve Hz. Mûsâ'nın annesine vahy edildiğini belirten ayetlerden⁴³⁴ hareketle “kadın peygamber” tartışmasını⁴³⁵, Cumartesi günü yasağını delenlerin sınındığını belirten ayetten⁴³⁶ hareketle fiillerde hâkim olan irâdenin kulun mu yoksa Allah'ın irâdesi mi olduğu, bu meyanda şer'î hilenin dînen câiz olup olmadığı tartışmalarına, lehte vealeyhte delillerle *el-İşârât*'ta yer vermiştir⁴³⁷.

b. Rivâyet Metodu

Tefsirde rivâyet metodu –ki bir diğer tabirle me'sûr tefsir- denince Kur'ân nasslarında Allah'ın muradını beyân etmek üzere Kur'ân'ın bizzat kendi kendini beyân ve tafsîl etmesi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) onu açıklaması, sahâbe ve tabiûnun Kur'ân'ı açıklamak üzere yaptıkları nakiller, diye tarif edilmiştir⁴³⁸. Bir başka tanıma göre me'sûr tefsir, kat'î nassla sabit olan tefsirdir⁴³⁹. Mütevâtir olsun veya olmasın nakille yapılan tefsirdir⁴⁴⁰, şeklinde bir tanım da kitaplarda yer almaktadır. Bazıları da bunu kısaca rivâyetle alakalı olan tefsir diye tanımlamışlardır⁴⁴¹.

Bu metodun kaynaklarını hadis, siyer, meğâzî ve tarih kitapları oluşturmaktadır. Ayet mânâlarının yanı sıra kıraat vecihleri, esbâb-ı nüzûl, nâsih ve mensûh gibi Kur'ân ilimleri konusunda bilgi veren bu tefsir şekli, rivâyetlerin tahkiksiz ve senetsiz nakledilmesi sebebiyle uydurma haberlerin ve isrâiliyâtın tefsire girmesine yol açmıştır.

⁴³² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 92.

⁴³³ Âl-i İmrân, 3/42. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 397.

⁴³⁴ el-Kasas 28/7.

⁴³⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 395.

⁴³⁶ el-A'râf 7/163.

⁴³⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 242-244.

⁴³⁸ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kâhire, Mektebetü Vehbe, c. 1, s. 112.

⁴³⁹ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, c. 2, s. 64.

⁴⁴⁰ Muhammed Ebû Şübhe, *el-isrâiliyyât ve'l-mevzûât fî kütübi't-tefsîr*, 4. Baskı, Kâhire, Mektebetü's-Sünne, 1408, s. 43.

⁴⁴¹ Ebû Şübhe, *el-İsrâiliyyât*, s. 28.

rivâyet metodu, işte bu olumsuz yanları sebebiyle eleştirilirken olumlu yanları sebebiyle de hiçbir müfessirin müstağnî kalamayacağı bir metot olmuştur⁴⁴².

(1) İhtilaf Bağlamında Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, müfessirin ictihâdıyla Kur'ân'ın bir kısım ayetlerinin yine diğer bir kısmı ile tefsir edilmesi şeklinde tarif edilmiştir⁴⁴³. Nitekim “(Bu sana indirilen), hikmet sahibi (ve) her şeyden haberdar olan (Allah) tarafından ayetleri sağlamlaştırılan, sonra da açıklanan bir kitaptır.”⁴⁴⁴ ayeti de buna delil sayılabilir. Çünkü Taberî, ayetteki فَصَّلْتَ آيَاتِهِ ifadesi için şu izahı yapar:

Ayetlerinin tafsîli demek, gerek helal ve haram, gerekse emir ve nehiy yönünden açıklamak sûretiyle bir kısmının diğer bir kısmını temyîzi/ayırt etmesi demektir. Bazı müfessirler, söylediğimize benzer şekilde ayetteki “fussilet” kelimesinin, “tefsir edilmiş” anlamında ‘fussirat’ mânâsında olduğunu söylemiştir⁴⁴⁵.

Görüldüğü üzere bu izahtaki “bir kısmının diğer bir kısmını temyîzi” ifadesi önemlidir. Tûfî de müteşâbihin muhkeme, mutlakın mukayyede ircâsından⁴⁴⁶, muhkemin mukayyetle, müteşâbihin de ona karşılık gelen mutlak ile tefsirden uzak kalamayacağını söylemektedir⁴⁴⁷. Bu sebeple o *el-İşârât*'ta mübhem, mücmel, mutlak, müşkil gibi kavramlar etrafında Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine yer vermiştir. Tûfî'nin *el-İşârât*'ta, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri meselesine dair örneklerle, ayetin mânâsını açıklama, âmmın tahsîsi, mübhem ve mücmelin tebyîni, müşkilin tavzîhindeki ihtilafı açıklama konularında yer verdiği görülmektedir.

(a) Ayetin Mânâsını Açıklamak İçin Kur'ân'ın Kur'ânla Tefsiri

Buna örnek olarak Tûfî: “*Ahirete inanmayanlar, meleklere dışilerin adlarını takıyorlar.*”⁴⁴⁸ ayetinde Cenâb-ı Hakk'ın bu ayeti: “*Onlar, Rahman'ın kulları olan*

⁴⁴² Ferihan Özmen, *Abdüssamed el-Gaznevi ve Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'i, Basılmamış doktora tezi, Bursa, 2010, s. 270

⁴⁴³ Müsaid b. Süleyman, *Mefhûmu't-tefsir ve't-tevil ve'l-istinbâd ve't-tedbir*, 2. Baskı, Daru İbni'l-Cevzi, Suudi Arabistan, 1427, s. 36.

⁴⁴⁴ Hûd 11/1.

⁴⁴⁵ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, c. 15, s. 227.

⁴⁴⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 376.

⁴⁴⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 392.

⁴⁴⁸ en-Necm 53/27.

melekleri dışı saydılar.”⁴⁴⁹ ayeti ile açıkladığını söylemiş ve mânâsının da “Onları dışı olarak adlandırdılar.” şeklinde olduğunu belirtmiştir⁴⁵⁰.

Bir başka örnek de: “*Dağlar ufalanıp savrulduğunda...*”⁴⁵¹ ayetidir. O: Rüzgârı ona musallat eder. O da un ufak olur. Yahut tıpkı hali hazırda şahit olunduğu gibi şiddetli bir yağmur, sonra çok sıcak bir güneşle onu ayırıştırır. Ya da Allah (c.c.), gökleri ve yeri kudret kabzasıyla yakalayıp çarpar. O da parçalara ayrılır. “*Yeryüzü ve dağlar kaldırılıp birbirine tek çarpışla çarpılıp darmadağın edildiği zaman...*”⁴⁵² ayeti de buna delâlet eder. Yahut bundan başka takdir etmeye nihayet olmayan ezeli kudrete dair tasarruflarından bir tasarrufla bunu yapar, demektedir⁴⁵³.

Bir başka örnek de Tîn sûresindeki “esfel-i safilîn” tabiri için yaptığı izahtır. “*Andolsun ki biz insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra onu esfel-i sâfilîne döndürdük. Fakat imân edenler bunun dışında...*”⁴⁵⁴ demek, onları küfrün, inkârın hüsrânına döndürdük, demektir. Bunun delili ise esfel-i safilin/aşağıların aşağısı ifadesinden, müminlerin istisnâ edilmiş olmasıdır. Bu: “*Elbette insan ziyandadır. Ancak imân edenler hariç...*”⁴⁵⁵, “*Onları, daha çok hüsrâna uğrayanlar durumuna soktuk.*”⁴⁵⁶ ve bir başka yerde: “*Böylece onları daha aşağılık duruma düşürdük.*”⁴⁵⁷ ayetlerinin delâletiyle mümine değil; ancak kâfire karşılık geldiği ifade edilmiş, bu ayetlerde Allah’ın süfliyeti/aşağılık olmayı, husr/zıyan olarak tefsir ettiği söylenmiştir. Mümini, adi/aşağılık kimseden istisnâ etmesi ise kastın, inkârın hüsrânı olduğuna delâlet eder. Öyleyse en süfli olan, en fazla kaybeden ve en fazla kaybeden de inkâr edendir. Bu kesin olduğuna ve çoğunluğun da kesin kanaatine göre, “*Kazandıkları şey sebebiyle Allah onları baş aşağı etmiş, gerisin geriye çevirmiştir.*”⁴⁵⁸ ayetinin muktezâsınca, Allah (c.c.) onları, küfrün ziyanına ve süfliyetine döndürmüştür, diye açıklamaktadır⁴⁵⁹.

449 ez-Zuhruf 43/19.

450 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 296.

451 el-Mürselât 77/10.

452 el-Hâkka 69/14.

453 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 396.

454 et-Tîn 95/4-5.

455 el-Asr 103/2-3.

456 el-Enbiyâ’ 21/70.

457 es-Sâffât 37/98.

458 en-Nisâ 4/88.

459 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 414-415.

(b) Âmmın Tahsîsindeki İhtilafı Açıklamak İçin Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri

Daha önce müellifin metodu açıklanırken mânâya delâlet yönünden lafız, umûm ve husûs olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Hükümü konusunda ise tahsîs dışında kalan umûmun bütünüyle, husûsun da tahsîs ettiği şeyle itibara alınması gerektiği belirtilmişti. Burada umûm ve husûs terimleri yeniden ele alınmayacaktır. Ancak müellifin iddiasına göre umûm ve husûsu dikkate almamak ya da umûm ve husûsa ait başka durumları gözardı etmek dinin üzerinde yükseldiği asılları ihmal etmek demek olduğu için problem teşkil edecektir⁴⁶⁰. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin alt başlıkları içerisinde yer alan âmmın tahsîsindeki ihtilafı açıklama konusunda Tûfî'nin şu izahı buna örnektir:

*“Allah'tan O'na yaraşır şekilde korkun!”*⁴⁶¹ ayeti hakkında denilmiştir ki: Umûmidir; fakat *“Allah'tan gücünüz yettiğince korkun!”*⁴⁶² ayetiyle tahsîs edilmiştir. Bir başka ifadeyle kendisiyle hâs kastedilen âmm lafızdır. Diğer bir görüşe göre de bir kısmı nesh edilmiştir. Bu ise güç yetirilemeyen kısımdır. Belki de sen, âmm-ı mahsus ve kendisiyle hâs kastedilen âmmı bilmek istersin –ki bu ikisi arasında önemli fark vardır. Konuşan kimse, lafzı âmm olarak kullanıp onun muayyen bir kısmını kastetmişse, bu kendisiyle hâs kastedilen âmmdır. Eğer bazısından hükmü olumsuzlamayı (selbetmeyi) kastetmişse bu da âmm-ı mahsustur. Mesela: “İnsanlar kalktı.” denilmiş olsun. Başkası değil bununla sadece Zeyd'in kalktığını ispat etmek istemişsen bu, kendisiyle hâs kastedilen âmm lafızdır. Eğer bu sözle Zeyd'in kalkmasını nefyedecek olursan o zaman da bu âmm-ı mahsus olur. Aynı şekilde kendisiyle hâs kastedilen âmm olur. Burada ancak tamamını kastetmekten ayırıcı bir manevî delil olması gerekir ki böylelikle bazısının kastedildiği ortaya çıksın. Âmm-ı mahsus, çoğunlukla, **şart, gaye, sıfat** veya **munfasıl** gibi lafzî bir tahsîs ediciye ihtiyaç duyar. Mesela: Topluluk ayağa kalktı. Sonra da ‘(Fakat) Zeyd kalkmadı’ demek gibidir. Tercümesini verdiğimiz bu satırlar da *el-İşârât*'ta şu şekilde yer almaktadır:

⁴⁶⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 206-7.

⁴⁶¹ Âl-i İmrân 3/102.

⁴⁶² et-Teğâbûn 64/16.

اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ قِيلَ عَامٌّ خَصَّ بقوله عز وجل: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ. وقيل عَامٌّ أريد به ذلك الخاصُّ. وقيل منسوخ به في البعض وهو ما لا يستطاع. ولعلَّكَ تطلب الفرق بين العامِّ المخصوص والعامِّ الذي أريد به الخاصُّ. وهو فرق مهمٌّ. وهو أنَّ المتكلم إذا أطلق اللفظ العامِّ فإن اراد به بعضاً معيَّناً منه فهو العامِّ يراد به الخاصُّ. وإن اراد سلب الحكم عن بعضٍ منه فهو العامِّ المخصوص. مثاله: قام الناس، فإن أردت إثبات القيام لزيد مثلاً لا غير فهو عامٌّ أريد به الخاصُّ. وإن أردت سلب القيام عن زيد فهو عام مخصصٌ. وأيضاً العامِّ الذي يراد به الخاصُّ إنما يحتاج إلي دليل معنوي يمنع من إرادة الجميع. فيتعيَّن له البعض. والعامُّ المخصوص يحتاج الي مخصِّصٍ لفظيٍّ غالباً كالشرط والإستثناء والغية والصفة والمنفصل نحو: قام القوم ثم تقول ما قام زيد⁴⁶³.

Yukarıdaki satırlarda konuşan kimsenin lafzı âmm olarak kullanıp onun muayyen bir kısmını kastetmişse bunun, kendisiyle hâs kastedilen âmm olduğu ve eğer bazısından hükmü olumsuzlamayı kastetmişse bunun da âmm-ı mahsus olduğu ifade edilmişti. İhtiyaç duyulan lafzî tahsîs ediciler arasında **istisnâ** da sayılmıştı. Buna da şu örnek verilebilir:

“*(Canlı çeşitlerini) her birinden iki eş olmak üzere gemiye yükle, dedik.*”⁴⁶⁴ ayeti umûm ifade etmekte; fakat ardından gelen istisnâ ile “*ancak sözün aleyhine sebkat ettiği kimse dışında*” kısmı ise bunu tahsîs etmektedir. Bu tahsîs, Hz. Nûh’un boğulan oğlu hakkında vârid olmuştur⁴⁶⁵.

Bir başka örnek de: “*Biz, şu belde halkını helak edeceğiz.*”⁴⁶⁶ ayetinin tefsirinde söyledikleridir. Şöyle ki: İbrâhim (a.s.)’ın: ‘*Orada Lût var*’ sözüne karşılık meleklerin de: “*Elbette onu ve ailesini kurtaracağız.*” sözü, umûm sîgası için delildir. Çünkü İbrâhim (a.s.), bu sîga sebebiyle belde halkının tamamını anlamış, bu yüzden Lût’u husûsî olarak zikretmiştir⁴⁶⁷. Müellifin ilk örnekte yaptığı açıklama doğrultusunda: “*Biz şu belde halkını helak edeceğiz.*” ifadesi umûmîdir. Meleklerin: “*Elbette onu (Lût’u) ve ailesini kurtaracağız.*” sözü ise ayetin mânâsının aslında kendisiyle hâs kastedilen âmm olduğunu ortaya koymaktadır. Devamındaki “*ancak karısı hariç*” ifadesi ise âmm-ı mahsustur ve istisnâ gibi lafzî bir karîne, bunun delilidir.

⁴⁶³ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 414.

⁴⁶⁴ Hûd 11/40.

⁴⁶⁵ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 2, s. 317.

⁴⁶⁶ el-‘Ankebût 29/32.

⁴⁶⁷ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 3, s. 109.

(c) Mübhemi Tebyîn İçin Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri

Kelime olarak “karışık ve anlaşılmaz hale getirmek” mânâsındaki ابهم’den ism-i meful olan mübhem, muayyen olmayan isme delâlet eden lafızdır⁴⁶⁸. “Emrun mübhemün (أمر مبهم)” şeklindeki sıfat tamlaması, mecrası ve nereye vardığı belli olmayan iş anlamında kullanılmıştır⁴⁶⁹. Zeccâc (ö. 311/923), hayvanlara alem olarak “behîme”nin kullanılmasını, temyîz yetilerinin kapalı oluşlarıyla açıklamaktadır⁴⁷⁰. İfadedeki kapalılık sebebiyle neye delâlet ettiği açık olmayan mücmel ayetlere de “mübhemâtü’l-Kur’ân” tabiri kullanılmaktadır⁴⁷¹.

Mübhemin delâletini belirlemek için karîneye ihtiyaç vardır. Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri bağlamında Tûfî, kurbanın İsmâil mi yoksa İshâk mı olduğu konusundaki ihtilafı ele alırken, “*İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın!*”⁴⁷² ayetinde mübhem bırakılan şahısla alakalı olarak ayette sözü söyleyenin, sabırla vasıflandırılarak mübhem bırakıldığını söylemektedir. Bu, Enbiyâ’ sûresindeki: “*İsmâil’i, İdrîs’i ve Zülkifl’i de hatırla! Hepsi sabreden kimselerdendi.*”⁴⁷³ ayetiyle beraber düşünüldüğünde ilkin müphem bırakılan, ikincisinde isimleri sayılarak açıklanmış ve sabırla vasıflandırılmıştır. O halde karîne “sabır”dır. **Mübeyyen, mücmel ve müphem üzerine hükmlunur.** Sonuç olarak sabreden, aynı zamanda kurban edilendir, açıklamasını yapar⁴⁷⁴.

(d) Mücmeli Tafsîl İçin Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri

Kelimelerin bir araya gelmesiyle anlamlı bir bütünü oluşturan “cümle”yle aynı kökten olan mücmel sözlükte; genel toplamı, tafsîlatı ortaya konmamış hesabı ve toplu olmayı ifade eder⁴⁷⁵. Bir tefsir terimi olarak müfesserin aksine, kendisiyle kastın ne olduğunu bilmeye imkân tanımayan⁴⁷⁶; ancak Allah, Peygamber ve Ashâb tarafından izah

⁴⁶⁸ Temmâm Hâssân Ömer, **el-Lügatü’l-Arabiyye ma’nâha ve mebnâhâ**, 5. Baskı, Beyrut, Âlemü’l-Kütüb, 2006, s. 95.

⁴⁶⁹ Zeynüddîn Abdülkadir er-Râzî. **Muhtaru’s-sihâh** Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (tah.), 5. Baskı, Beyrut, El-Mektebetü’l-Asriyye, 1999, s. 41.

⁴⁷⁰ İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, 3. Baskı, Beyrut, Dar u Sâdır, 1414, c. 12, s. 56.

⁴⁷¹ Demirci, **Tefsir Terimleri Sözlüğü**, s. 206.

⁴⁷² es-Sâffât 37/102.

⁴⁷³ el-Enbiyâ’ 21/85.

⁴⁷⁴ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 3, s. 171.

⁴⁷⁵ İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, c. 11, s. 128; Râzî, **Muhtaru’s-sihâh**, s. 61.

⁴⁷⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, **el-Furûku’l-lügaviyye** Muhammed İbrahim (tah.), Daru’l-İlm, Kâhire, s. 58.

edilmesiyle tam olarak ne olduğu anlaşılan lafız veya ayet olarak tarif edilmiştir. **Zıt anlamlılık, lafızdaki garâbet, zamirin mercii gibi husûslar mücmelliğe sebep olan husûslardır**⁴⁷⁷.

Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirine, “Onlara ufuklarda ve kendi nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz ki onun gerçek olduğu kendilerine iyice belli olsun.”⁴⁷⁸ ayeti örnek gösterilebilir. Tûfî, ayetin çok mücmel olduğunu, bu sebeple pek çok şeye ihtimali bulunduğunu belirtir. Ayrıca mütekellimler, Müslüman filozoflar ve sûfilerin, kendi iddialarını ispat sadedinde bu ayeti çokça kullandıklarını ifade eder. Açıklamaları şu şekildedir:

أي في الآفاق بفتحها وفي أنفسهم بهلاكهم حتى يتبين لهم ان الله ودينه ورسوله هو الحق. ويحتمل ان معناه سنريهم آياتنا في آفاق السموات والأرض وأقطارها من بديع الصنعة ولطيف الحكمة وفي أنفسهم من عجائب خلق الإنسان التي أفادها علم التشريح وغيره. ويشهد لهذا التأويل قوله عز وجل: وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون. وهذه الإشارة لشدة إجمالها وكثرة إحتمالها يستشهد بها المتكلمون والفلاسفة والصوفية كل علي بعض مطالب علمه، فكل منها وردّ وعنها صدر⁴⁷⁹.

Yani bunun anlamı, ufukları açma ve canları helak etme konusunda, Allah’ın dini ve elçisinin hak olduğu ortaya çıksın diye ayetlerimizi onlara göstereceğiz, demektir. Mânânın şuna da ihtimali vardır: Onlara ayetlerimizi, yaratmadaki harikulâdelik bakımından, göklerin ufuklarında ve yeryüzünde, yeryüzünün çeşitli bölgelerinde, nefislerinde, ilm-i teşrîh ve daha başka ilimlerin ortaya koyduğu hakikatlerle insanın yaratılış acayıpliklerini kendilerine göstereceğiz. Bu tevile Cenâb-ı Hakk’ın şu sözü de şahitlik eder: “*Yakinen inanalar için yeryüzünde ayetler vardır. Nefislerinde de... Görmez misiniz?*”⁴⁸⁰

Görüldüğü üzere müellif, birinci ayetteki mücmelliği, ikinci bir ayeti delil getirerek yani Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsir ederek aşmaya çalışmıştır.

⁴⁷⁷ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 208.

⁴⁷⁸ Fussilet 41/53.

⁴⁷⁹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 219.

⁴⁸⁰ ez-Zâriyât 51/21.

(e) Mutlakı Takyîd İçin Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri

Müellif, “*Muhakkak Allah size bir ineği kesmenizi emrediyor.*”⁴⁸¹ ayeti hakkındaki tartışmaları ele alırken ihtiyaç anında beyânın geciktirilmesinin câiz olup olmadığı meselesine ve satır aralarında da mutlak ile mukayyedin tarifine yer verir. Şöyle ki; herhangi bir kayıt olmaksızın ayet, ineğin mahiyetine delâlet bakımından mutlaktır. Bunda teklîfin cevâzı ve hitâbın mutlaklığı söz konusudur. Sonra Allah'ın ilminde, ineğin sarı olması, üzerinde alacanın olmaması gibi zikredilen kayıtlarla mukayyet olmuştur. Bu sebeple, bazı usûlcülere muhâlefetle, hitap anından ihtiyaç anına ve kendisiyle amel edilene kadar beyânın tehirini câiz görenler, bu ayeti delil getirmiştir, demektedir⁴⁸².

Ardından müellif şu muhtemel soruyu sorar: “Acaba bu durum, yanlış bir şeye inanmayı vehmettirmekte midir?” denirse cevaben: (Hitâbın ardından onun gereği olan fiili yapmak) mefsedet olsa bile bu böyledir. Fakat hitap bazen taat niyetindeki bir maslahatla alakalı olabilir. O halde yapmaya azmetmek, tercihe en layık olandır. Bazen de mücmel, maslahatı gerçekleştirmek için en uygun şeye tekabül eder. Bu sebeple câiz olur. Çoğunluğa göre hitap anından ihtiyaç anına kadar beyânın tehiri câizdir, açıklamasını yapar⁴⁸³.

Yukarıdaki satırlardan mutlakın, herhangi bir kayıtla kayıtlanmadığını; mukayyedin ise bir kayda veya vasma bağlı olarak zikredilen lafız olduğunu söylemek mümkündür. Zaten lügatler de mutlak⁴⁸⁴ ve mukayyedin⁴⁸⁵ tanımını bu şekilde vermektedir.

Konuyla bağlantılı olması sebebiyle müellif, mutlak ve muhkemin mukayyetle; müteşâbihin de kendisine uygun düşen mutlaklarla tefsir edilmekten uzak kalamayacağını dile getirir. Buna örnek olmak üzere o: “*Her kim bu çarçabuk geçen dünyayı dilerse ona dilediğimiz kadarını çabucak veririz.*”⁴⁸⁶ ayeti için: Ayet, iki kayıtla kayıtlanmıştır. Birincisi, dileme –ki bu ما نشأ ifadesi(nde)dir. İkincisi de dileyendir; bu da لمن نريد

⁴⁸¹ el-Bakara 2/67.

⁴⁸² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 273-4.

⁴⁸³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 274-5.

⁴⁸⁴ Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 10, s. 226-7; Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 202.

⁴⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 3, s. 373-4; Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 198.

⁴⁸⁶ el-İsrâ' 17/18.

ifadesi(nde)dir. Bununla birlikte ayet, “Her kim, dünya nimetini isterse kendisine ondan veririz.”⁴⁸⁷ ve “Kim de dünya kârını istiyorsa ona da dünyadan bir şeyler veririz.”⁴⁸⁸ ayetleriyle mukayyettir. Aynı şekilde “Kim de ahireti diler ve bir mümin olarak ona yaraşır şekilde çaba sarf ederse...”⁴⁸⁹ ayeti de iki kayıtlı mukayyettir: Bunlar “uygun çaba” ve “îmân”dır. Muhkem bu ve benzeri kayıtlarla, müteşâbih de kendisine uygun düşen mutlaklarla tefsir edilmekten uzak kalmaz, demektedir⁴⁹⁰.

(f) Müşkilî Tavzîh İçin Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri

Arapça’da شكل fiili fetha ile okunduğunda “benzemek” ve “misli olmak” anlamlarına gelmektedir⁴⁹¹. Kelime if’âl babına aktarıldığında اشكل tabiri, benzerlik ve misli olmaktan kaynaklanan iş veya durumun zorluğunu ifade etmektedir. أمور أشكال tamlaması, karışık ve anlaşılması güç işler için kullanılmıştır⁴⁹². If’âl babından ism-i fâil olan müşkil, ıstılah olarak, benzerlerinin arasında kendisinden maksadın ne olduğunun anlaşılmasında zorluk bulunan ve diğerlerinden ancak bir delille ayrılan lafız olarak tanımlanmıştır⁴⁹³.

Bir tefsir terimi olarak müşkil, zâhiren ayetler arasındaki ihtilaf (teâruz) ve tezat gibi görünen hususları ifade eder⁴⁹⁴. Ayetler arasında böyle bir zıtlık olduğu vehmine kapılan insanların, bu durumdan kurtulmalarına yardımcı olacak şekilde onları telif etmeye çalışan ve bunu kendine konu edinen ilme de “müşkilü’l-Kur’ân” denmiştir⁴⁹⁵. Kur’ân’da müşkil için kıraat farklılığı, hakikat ve mecâz, ayetin mücmel veya müteşâbih oluşu gibi birtakım sebepler sayılmıştır⁴⁹⁶.

Yukarıdaki tanımlardan müşkilin, biri ayetin lafzındaki güçlük, diğeri de ayetler arasında var olduğu vehmedilen tezat sebebiyle ortaya çıkan güçlük olmak üzere iki farklı

⁴⁸⁷ Âl-i İmrân 3/145.

⁴⁸⁸ eş-Şûrâ 42/20.

⁴⁸⁹ el-İsrâ’ 17/19.

⁴⁹⁰ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 392.

⁴⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 11, s. 356.

⁴⁹² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 11, s. 357.

⁴⁹³ Muhammed b. A’la Et-Tehânevî, *Mevsûâtü keşşâfi ıstılâhi’l-fünûn ve’l-ulûm* Ali Dahrûc (tah.), Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1996, c. 2, s. 1551.

⁴⁹⁴ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 214.

⁴⁹⁵ Süleyman Pak, *Müşkilü’l-Kur’ân*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2000, s. 115.

⁴⁹⁶ Âdem Yerinde, “Müşkilü’l-Kur’ân”, *DİA*, c. 32, s. 164.

türünün olduğu anlaşılmaktadır. Mesela Tûfî'ye göre: “Allah onlarda bir hayır görseydi elbette onlara işittirirdi. İşittirseydi yine de onlar yüz çevirerek dönerlerdi.”⁴⁹⁷ ayetinin zâhiri müşkildir ve iki şartı ihtiva eden mürekkep bir kıyâs sûretindedir. Müfessirlerden ve mantıkçılardan nakille bu müşkili değerlendiren müellif, müfessirlerin görüşü için özetle şunları söyler: Allah onlarda bir hayır görmemiş ve işittirmemiştir. Fakat “Eğer bir hayır görseydi ve işittirseydi...” şeklinde şartla kurulan cümlede (hâşâ) Allah için cehl söz konusudur. Hâlbuki bu imkânsızdır. Mezkûr cümle, iki istisnâ cümlesini ihtiva etmektedir. Bunların her birinde istisnâ ifade eden öncül, hazfedilmiştir. Birincisi, onlarda bir hayır görseydi elbette onlara işittirirdi; fakat görmedi ve bu yüzden işittirmedi. İkincisi de eğer işittirseydi yine de yüz çevirirlerdi demek, onlarda bir hayır görmediği takdîri üzere şu şekildedir: İşittirseydi yine de yüz çevirirlerdi. Fakat işittirmedi. Bu durumda sağır ve dilsiz hayvanları kastetmiş olmaktadır. Zaten hayvanlar için sırtını dönme veya yüz çevirme gibi haller tasavvur edilmez⁴⁹⁸.

İkincisi de mantıkçıların görüşüdür. Fakat mantıkçıların, şartlı büyük önerme için “eğer işittirseydi” ifadesini kabul etmelerinden dolayı, belirtilen şekillerin ortaya çıkmayacağını ifade eder. “Kitabın mukaddimesinde de işaret ettiğimiz üzere bu ayette kaderin sırrına işaret vardır.” diyen müellife göre buradaki sır, Allah’ın onlar hakkındaki ilmi sebebiyle amellerinin gûnahtan başka bir şey olmadığı ve cebren de onların buna mecbur oldukları şeklindedir⁴⁹⁹.

(2) İhtilaf Bağlamında Kur’ân’ın Sünnetle Tefsiri

Tefsir araştırmalarında rivâyet metodu içerisinde yer verilen bir diğer konu da Kur’ân’ın sünnetle tefsiridir. İslâm âlimleri, sünnetin Kur’ân’ı beyân görevinden hareketle ittifakla onu şer‘î deliller arasında ikinci sırada saymıştır. Çünkü Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Kur’ân’ı tebliğ görevinin yanı sıra beyân görevinin de olduğu bizzat Kur’ân’ı Kerim’de ifade edilmiştir⁵⁰⁰.

⁴⁹⁷ el-Enfâl 8/23.

⁴⁹⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 261-2.

⁴⁹⁹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 262.

⁵⁰⁰ “Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O’nun elçiliğini yapmamış olursun” (el-Mâide 5/67) ayeti, Hz. Peygamber’in tebliğ görevini ve: “İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu kitabı indirdik” (en-Nahl 16/44) ayeti de beyân görevini açıkça ifade etmektedir.

Kur'ân'da namaz emri vardır; fakat nasıl kılınacağı tarif edilmemiştir. Bu, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bırakılmıştır. Zekâtın verilmesi emredilmiş; fakat nelerden ve hangi oranda verileceği açıklanmamıştır. Bu da Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bırakılmıştır. Kur'ân'da mutlak, mücmel ve mübhem gibi tam olarak neye delâlet ettiği bilinmeyen ancak karîne ile bilinebilen hususların yanı sıra mecâz, kinâye ve istiâre gibi farklı anlamaya müsait belâğî unsurların olduğu da aşîkârdır. Bu gibi konularda sünnetten herhangi bir şeyin olması durumunda o delil kabul edilmiş; müfessirler de umûmun tahsîsi, mücmelin tafsîli ve müşkilin tavzîhi gibi konularda sünnetin Kur'ân'ı tefsirinden müstağnî kalamamıştır.

Kur'ân'ın sünnetle tefsiri konusunda Tûfî'nin *el-İşârât*'taki yaklaşımı, öteki meselelerde olduğu gibi ihtilaf eksenindedir. O, bir ayet hakkındaki ihtilafı ele alırken mezheplerin kendi görüşlerini teyit için, yukarıda bir kısmı sayılan husûslarda sünnetten delil getirdiklerini yani sünneti kendi görüşlerini desteklemek için kullandıklarını belirtir. Kur'ân'ın sünnetle tefsiri bağlamında *el-İşârât*'ta, kelimenin ne anlama geldiği, mutlak ve mukayyet konusundaki ihtilaf, mübhemin tebyîni, âmmın tahsîsi gibi örneklerle yer verilmiştir. Buna göre:

(a) Ayet Hakkındaki İhtilafı Açıklamak İçin Sünnetten Delil Getirilmesi

Müellif: “*Bana ailemden bir vezir (yardımcı) ver, kardeşim Hârûn'u. Onunla arkamı kuvvetlendir ve onu işime ortak kıl!*”⁵⁰¹ ayetlerini Şî'a'nın: “*Sen bana Hârûn'un Mûsâ'ya konumu menzilesindesin. Şu kadar var ki benden sonra peygamber yoktur.*”⁵⁰² hadisi ile tefsir ettiklerini belirtir ve şu açıklamaları yapar: Şî'a bu ayeti, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra Ali'nin (r.a.) hak imam olduğuna delil getirmiş ve nassı, Hz. Hârûn'un Hz. Mûsâ'ya işinde ortak olmayı gerektirdiği şeklinde anlamıştır. (Onlara göre) Hz. Peygamber'in Ali'ye söylediği: “*Sen bana Hârûn'un Mûsâ'ya konumu menzilesindesin. Ancak benden sonra peygamber yoktur.*”⁵⁰³ sözü, nübüvvet dışında Ali'nin kendisine Hârûn menzilesinde olmasını gerekli kılar. O halde Muhammed'in

⁵⁰¹ Tâ-hâ 20/29-32.

⁵⁰² Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Muh. Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Hadîs, Kâhire, 1995, c. 2, s. 255 (hadis no: 1547).

⁵⁰³ Ahmed b. Abdurrahman Elbânî, “Nebi (s.a.v.)'in Ali'yi Sancağı Taşımakla Görevlendirmesi”, **el-Fethu'r-rabbânî li tertîbi müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel**, 2. Baskı, Beyrut, Dar u İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, c. 23, s. 129 (hadis için 'sahih hâsen' hükmü verilmiştir).

işinde Ali onun ortağıdır. Sonra Hz. Peygamber'in hali hayatında nübüvvet ve imâmet, Nebî'nin (a.s.) uhdesinde idi. Ali'nin nübüvvet ortaklığı istisnâ edildiğine göre imâmete ortaklığı hükmü, kendisine vâcibtir. Fakat bu ve bu konudaki icmâ'nın geçerliliği, Hz. Peygamber'in hal-i hayatında olmadığı yönündedir. O halde, mâni* ortadan kalktığı için, Ali'nin imâmeti Peygamber'in vefatından sonra kesindir. Ayrıca Şî'a bunu, Hz. Peygamber'in: *"Ali benden ve ben de Ali'denim. Benden sonra o her müminin velisidir."*⁵⁰⁴ hadisiyle tekit etmeye çalışmıştır. Ahmed b. Hanbel bunu İmrân b. Husayn'dan rivâyet etmiştir. Ali'nin faziletinden bahseden Büreyde b. Husayb'ın rivâyetinde de: *"O benden sonra sizin velinizdir."*⁵⁰⁵ ifadesi yer almaktadır⁵⁰⁶.

Konuya bir başka örnek olması için "varlığın birliği" şeklinde sistematize edilen ve "Vahdet-i Vücûd" olarak bilinen tasavvuf erbabı kimselerin, kendi görüşlerini temellendirmek için Kur'ân'dan ve bunu teyit etmek üzere hadisten getirdikleri delilleri zikretmek yerinde olacaktır. Tûfî onlardan "İttihâdiyye" diye bahseder ve onların görüşleri hakkında şunları söyler:

İttihâdiyye, suyun ağaca sirâyet ettiği gibi, yaratıcının da âleme sirâyet ettiğini söylemiş; *"O latîf ve habîrdir."*⁵⁰⁷ ayetini, Allah'ın letafetle âleme sirâyet ettiğine işaret saymıştır. *"Nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şah damarından daha yakınız."*⁵⁰⁸, *"(O anda) biz ona sizden daha yakınız; ama göremezsiniz."*⁵⁰⁹, *"Nerede olsanız O sizinle beraberdir."*⁵¹⁰, *"Muhakkak sizinle beraberim."*⁵¹¹ ayetlerini, Nebî'nin (s.a.v.): *"Namaz kılan Rabbine fısıldamaktadır."*⁵¹², *"Allah, elbette sizinle kâbleniz arasındadır."*⁵¹³ ve *"Siz ne bir sağıra ne de bir gaibe dua etmektesiniz. Şüphesiz ki siz,*

* Buradaki "mâni", fıkıhtaki anlamıyla kullanılmıştır. fikhî olarak mâni' ise, bir şey ile ondan maksûd olan şey arasına girip aralarını ayıran durum; vaz 'î hükümlerden olup varlığı, sebebe hüküm bağlanmaması veya sebebin gerçekleşmemesi sonucunu doğuran durum olarak tarif edilmiştir. (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, 3. Baskı, İstanbul, Ensar Yayınları, 2010, s. 343).

⁵⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, **Müsned** Şuayb el-Arnâvut (tah.), Müessesetü'r-Risâle, 2001, c. 33, s. 154 (hadis no. 19928)

⁵⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 38, s. 117 (hadis no. 23012. Hadis için bu isnatla zayıf hükmü verilmiştir).

⁵⁰⁶ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 7.

⁵⁰⁷ el-Mülk 67/14.

⁵⁰⁸ Kâf 50/16.

⁵⁰⁹ el-Vâkı'a 56/85.

⁵¹⁰ el-Hadîd 57/4.

⁵¹¹ Tâ-hâ 20/46.

⁵¹² Muvatta', "Salât", 264/76. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Mâlik b. Enes, **Muvatta'** Mustafa el-Azamî (tah.), Müessesetü Zayid, Abu Dabi, 2004, c. 2, s. 109.

⁵¹³ Bedrüddîn el-Aynî, **Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, c. 23, s. 161. İlgili kaynakta hadisteki "kıbletihi-قِبْلَتِهِ" kelimesi, "kalbihi-كَلْبِهِ" şeklinde verilmiştir.

işiten ve yakın olan (Allah) 'a dua etmektesiniz. O size birinizin bineğinin boynundan daha yakındır."⁵¹⁴ hadisleri ile açıklamışlardır⁵¹⁵.

Müellifin ayetlerin mânâsını açıklamak için hadisten delil getirme şekli genelde bu minval üzere iken nadiren de olsa herhangi bir ayeti açıklamak için kendisinin de hadise müracaat ettiği olmuştur. Mesela Enfâl 8/25. ayetin tefsirinde şu ifadeleri kullanır:

وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً يَحْتَمِلُ أَنَّ الْمُرَادَ إِتَّقُوا مَعْصِيَةً لَا تَخْتَصُّ عَقُوبُهَا بِمُبَاشَرِهَا
بل يتعدّي الي من ترك انكارها فتكون فيها حجة علي وجوب انكار المنكر وإن تارك الإنكار مع القدرة في حكم فاعل
المنكر في لحوق الوعيد كما أنّ الرد كالمباشر في قطاع الطريق وسامع الغيبة احد المغتابين وروي الكذب عالماً به
أحد الكاذبين ونحو ذلك. ويدل علي هذا التأويل ما روي عن النبي عليه السلام انه قال: إذا ظهر فيكم المنكر فلم ينكروه
أوشك ان يعصمكم الله بعقاب من عنده⁵¹⁶.

Yani: “Öyle bir fitneden sakının ki o içinizden sadece zulmedenlere erişmekle kalmaz.”⁵¹⁷ (ayetinden) maksadın; cezâsının, doğrudan yapana hâs kılınmadığı günahıtan sakının! Bilakis o (günahı) reddetmeyi terk edene de geçer demeye ihtimali vardır. O halde ayette, münkerin inkârının vâcib oluşuna, kudreti olduğu halde onu inkâr etmeyi terk edene, o kötülüğü yapana hak olan vaîdîn (tehdidin) gerçekleşmesine delil vardır. Tıpkı bu, yol kesiciye zemin hazırlayanla yol kesicinin o iki kişiden biri olması, gıybet edenle onu dinleyenin o iki kişiden biri olması ve yalan rivâyet edenin de yine o iki yalancıdan biri olması gibidir. Bu teville Nebî'den (s.a.v.) rivâyet edilen şu söz şahitlik eder: “Bir kötülük zuhur ettiğinde onu bertaraf etmezseniz Allah'ın cezâlandırması sizin için kendi nezdinde neredeyse umûmî hale gelir.”⁵¹⁸ demektir.

(b) Kelimenin Mânâsını Açıklama

Rivâyetle tefsirin bir başka meselesi de ayette geçen herhangi bir kelimenin Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından şerh edilmesidir. Müellif: “Allah yolunda öldürülenlere

⁵¹⁴ Buhârî, “Meğâzî”, [Babu gazvet-i Hayber], 40. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Buhârî, **Sahih**, Muhammed Zühayr b. Nâsir (tah.), Daru Tavki'n-Necât, 1422, c. 5, s. 133.

⁵¹⁵ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 2, s. 187-8.

⁵¹⁶ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 2, s. 263.

⁵¹⁷ el-Enfâl 8/25.

⁵¹⁸ Muhammed b. İsa Tirmizî, “Fiten”, 2169. Ayrıntılı bilgi için bk. Tirmizî, **Sünen-i Tirmizî**, Ahmed Muhammed Şakir vd. (tah.), Şerike Mektebe, Mısır, 1975, c. 4, s. 468. Muhakkik Ebû Âsım, hadisin bu varyantının Ebû Amr ed-Dânî'nin *Kitabü's-Sünen*'inde yer aldığını söylemektedir. Tirmizî'de geçen rivayet ise *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'takinden farklı lafızla şu şekilde geçmektedir: عن حذيفة بن اليمان عن النبي (ص): والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه. ثم تدعون فلا يستجاب بكم.

‘ölüler’ demeyin! Bilakis onlar diridirler.”⁵¹⁹ ayetindeki “diriler” anlamına gelen أحياء kelimesinin anlamını, hadisten delil getirerek şöyle açıklar: Bu ayet hakkında iki mesele vardır. Birincisi, Allah yolunda öldürülen her insanın diri olup rızıklandırıldığı konusunda umûm ifade ettiği, ikincisi ise ayetin mefhûmundan hareketle Allah yolunda öldürülmeyene diri denilemeyeceğidir. Bilakis o, ölüdür. Bunların tamamı, sünnette açıklanan: “Şehitlerin ruhları, cennette otlayan yeşil bir kuşun karnındadır.”⁵²⁰ hadisine müttecihtir, açıklamalarını yapar⁵²¹.

Kelimenin mânâsını açıkladığı bir başka örnek de vahyin, “ilham” ve “kelâmı nefiste yaratma” mânâsına geldiğini söylediği şu satırlardır: “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahy eder.”⁵²² ayetini, Allah’ın harf ve sesle konuştuğu görüşünde olanlar delil getirmiştir. Çünkü Allah (c.c.), beşerle konuşmasını üç duruma hasretmiştir. Birincisi, vahiydir. Vahiy, “Şüphesiz Rûhu’l-kudûs kalbime üfledi.”⁵²³ hadisinde de belirtildiği üzere “ilham” ve “kelâmı nefiste yaratmak” mânâsına gelir⁵²⁴.

(c) Mutlak ve Mukayyet Konusundaki İhtilafı Açıklama

Mutlak ve mukayyet konusundaki ihtilafı açıklamada Kur’ân’ın sünnetle tefsirine örnek olarak suyun yokluğunda hurma nebîzinin suyun yerine geçip geçmeyeceği tartışması zikredilebilir. Müellif: “Su bulamadığınızda teyemmüm edin!”⁵²⁵ ayetini açıklarken önce kendi kanaatini belirtir. Sonra da bu konudaki tartışmalara değinir. Ona göre kelâmın söyleniş itibarıyla nekra olması, umûma delâlet eder. Bu, mutlak mânâda suyun fertlerinden herhangi biri bulunduğu teyemmümün câiz

⁵¹⁹ el-Bakara 2/154.

⁵²⁰ Buhârî, “Meğâzî” [Babu gazvet’i Uhud], 17. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Buhârî, **Sahih**, Muhammed Zühayr b. Nasır (tah.), Dar u Tavkı’n-Necât, 1422, c. 5, s. 93; İbn Ebî Şeybe’nin Mûsânef’inde hadisin metni şu şekilde geçmektedir: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): لَمَّا أَصِيبَ إِخْوَانُكُمْ بِأَحَدٍ جَعَلَ اللَّهُ أَرْوَاحَهُمْ فِي أَجْوَافِ طَيْرٍ خُضِرَ تَرْدُ أَنْهَارِهَا وَتَأْكُلُ مِنْ ثَمَارِهَا وَتَسْرَحُ فِي الْجَنَّةِ حَيْثُ شَأْنَتْ فَلَمَّا رَأَوْا حُسْنَ مَقِيلِهِمْ وَمَطْعَمَهُمْ وَمَشْرِبَهُمْ. قَالُوا: يَا لَيْتَ قَوْمَنَا يَعْلَمُونَ مَا صَنَعَ اللَّهُ لَنَا كَيْ يَرْغَبُوا فِي الْجِهَادِ وَلَا يَتَّوَلَّوْا عَنْهُ. Yani: İbn Abbas’ın rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Uhud’da kardeşlerinizin başına musibet geldiğinde Allah onların ruhlarını cennette, cennetin nehirlerine (varıp oradan) içen, meyvelerinden yiyen ve orada olmaktan huzur içerisinde olan yeşil bir kuşun karnında diriltti...” (c. 4, s. 204. hadis no. 19332). Benzer lafızlarla hadis Taberânî’nin **el-Mu’cemü’l-kebîr**’inde c. 9, s. 183, h. n. 8905; Beyhakî’nin **el-Ba’s ve’n-nüşûr** s. 151 h. n. 200’de yer aldığı gibi başka kaynaklarda yer almaktadır.

⁵²¹ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 299.

⁵²² eş-Şûrâ 42/51.

⁵²³ Ebû Muhammed el-Hüseyn el-Begâvî, **Şerhu’s-sünne** Şuayb el-Arnâvut (tah.), el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut, 1983, c. 14, s. 304 (hadis no. 4112).

⁵²⁴ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 3, s. 230.

⁵²⁵ el-Mâide 5/6.

olmamasını gerekli kılar. İşte bu noktada çeşitli tartışmalar olduğunu söyleyen müellif, şu açıklamaları yapar:

Mâ-i müteğayyir, temiz olmakla birlikte değişmiş; fakat su olma tabiatından ve kuvvesinden çıkmamış olan sulardır. Mutlak su olmasına binâen bununla abdestin câiz olup olmadığı tartışılmıştır. Bir diğeri de hadisin giderilmesi için kullanılmış olan sudur. İmam Mâlik, mekruh olmakla birlikte bunun tahâret için kullanılmasına cevâz verirken diğerleri kullanılmış veya necis hale gelmiş olduğu için reddetmiştir. Bir diğeri de seferde iken suyun yokluğu esnasında hurma şırası (nebüzü't-temr) ile abdest alınıp alınmayacağıdır. Ebû Hanîfe (r.a.) buna cevâz verirken diğerleri cevâz vermemiştir. Yasaklayanların gerekçesi, suyun fertlerinin tamamı ortadan kalktığı için hükmün bir diğer şeye intikal ettiği yönündedir ki bu, teyemmümdür. Câiz görenlerse bunu, İbn Mes'ûd rivâyetiyle gelen bir hadise dayandırmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.), nebîzden başka bir şey bulunmadığında: *“Meyvenin kendisi temiz, suyu da temiz!”*⁵²⁶ diye buyurmuş olmasına binâen nebîzi “su” olarak açıklamıştır⁵²⁷.

Dikkat edilecek olursa Ebû Hanîfe'nin buradaki yaklaşımı, hadisin de delâlet ettiği gibi hurma suyunun mutlak mânâdaki sudan ayrı görülemeyeceği yönündedir. Müellifin buna cevabı, hadisin zayıf olduğu ve nebîzdeki suyun, su ismini almaktan ve su tabiatlı olmaktan çıktığı yönündedir. O halde müellife göre umûmunu kapsamaz ve kullanılması vâcib değildir⁵²⁸.

Bir diğer ihtilaf konusu da abdest alırken tertibe riayetini farz olup olmadığı tartışmasıdır. Bu tartışma: *“Başlarınızı mesh edin!”*⁵²⁹ ayetinde ele alınır. İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel, kendi görüşlerini teyit etmek için, Hz. Peygamber'in abdestine işaret ederek hadisten delil getirmiştir. Müellif, bu ikisinin gerekçelerini: *“Çünkü onlara göre abdestte yıkanacak uzuvlar arasında başın meshi, tertibe tembihi ifade etmektedir.”*⁵³⁰ diye aktarmaktadır. Tûfî bu tertibin, vücûbiyet değil müstehaplığı ifade ettiği

⁵²⁶ Ebûbekir İbn Ebî Şeybe, **el-Kitabü'l-mûsânnef fi'l-ahâdis ve'l-âsâr**, Kemal Yusuf (tah.), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409, c. 1, s. 31 (hadis no. 263 ve 300). Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hacer el-Askalânî, **Fethu'l-Bârî**, c. 1, s. 354 (hadis no. 242).

⁵²⁷ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 2, s. 103.

⁵²⁸ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 2, s. 103.

⁵²⁹ el-Mâide 5/6.

⁵³⁰ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 2, s. 96.

kanaatindedir. Çünkü Şafî'ye göre abdestte bazı uzuvlar, tertip ifade eden vâv (و) ile diğer bazıları üzerine atıf yapılarak zikredilmiştir. Ayrıca tertibin vâcib olduğunu söyleyen bu kimseler: “İşte abdest budur. Allah, namazı ancak bununla kabul eder.”⁵³¹ hadisini bu meseleye ikinci bir delil saymıştır.

Yine abdestte tertibin vâcib olmasını, icmâ'nın aksine bir durum olarak gören müellif, şu soruyu sorar: Hz. Peygamber'in abdestinde mazmaza ve istinşak da vardı. Tertibin vâcib olduğunu iddia eden kimse, acaba bunların da vâcib olduğunu iddia edebilir mi? Doğru olan, mutlak olarak geçtiği için tertibin olmamasıdır⁵³².

Görüldüğü üzere buradaki ihtilaf, tertibe riayetin farz olduğunu iddia edenlere göre Hz. Peygamber'in abdest alma şekli, ayeti mukayyet hale getirmektedir. Oysa müellif, ayetin mutlak olarak geldiğini ve Hz. Peygamber'in abdestindeki mazmaza ve istinşakın, bu tertip içerisinde neden vâcib olarak görülmediğini karşı delil olarak ileri sürmüştür.

(d) Mübhemîn Tebyîni

Kur'an'ın mübhemlerini, müfessirin ictihâdıyla bir başka Kur'an ayeti açıkladığı gibi hadisler de açıklamaktadır. Tûfî: “Biz dünya hayatında ve ahirette sizin dostlarınız.”⁵³³ ayetinin mantûkuyla meleklerin müminlere dostluklarının müjdelendiğini; fakat bu dostlukların mahiyetinin müphem bırakıldığını söyler. Meleklerin ahiretteki dostluklarının müminlere ikram ve hizmet etmek, onlarla selâmlaşmak şeklinde olduğunu ifade ettikten sonra dünyadaki dostluklarını da: “Her insan için gerek şeytanlardan ve gerekse meleklerden bir topluluk vardır. Mâsum, Allah'ın koruduğu kimsedir.”⁵³⁴ hadisiyle açıklar. Hadisin, Allah'ın yardımı ve meleklerin de o kimseye dostluğuyla, hayrı tavsiye ve şerden alıkoymakla dünyada istikâmet üzere olmayı ifade ettiğini söyleyen müellif şu satırlara yer verir:

⁵³¹ İbn Mâce, **Sünen-ü İbn Mâce** Fuâd Abdülbâki (tah.), Mısır, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, c. 1, s. 145 (hadis no. 419).

⁵³² Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 2, s. 96.

⁵³³ Fussilet 41/31.

⁵³⁴ Hâkim **Müstedrek**'inde (3/543) bunu Ebûbekir (r.a.)'tan mevkuf olarak rivayet etmiştir. Buhari şerhi **Umdetü'l-kârî**'de (23/156) ise hadisin metni şu şekilde verilmiştir: Ebû Seleme'nin Ebû Said el-Hudrî'den rivayet ettiğine göre Nebi (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Bir halife için ona halef olan iki sırdaş vardır: Hayrı emreden ve ona teşvik eden, şerri emreden ve ona teşvik eden. Masum, Allah'ın koruduğu kimsedir.”

نحن أوليائكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة. أما في الآخرة فبالإكرام والسلام والخدمة ونحوها. وأما في الدنيا فبلمة الملك، المشار إليها في الحديث النبوي: ان لكل إنسان لمة من الملك ولمة من الشيطان. والمعصوم من عصم الله، او كما قال. وهذا يدل علي إستقامة من استقام في الدنيا بإعانة من الله بتولي الملائكة له ينفثون في روعه بالخير وتقبيح الشر⁵³⁵.

Görüldüğü üzere o, müphem bırakılan dünyadaki dostluğun mahiyetini bir hadisle açıklamaktadır.

(e) Âmmın Tahsîsi

Sünnetin Kur’ân’ı tahsîsi, İslâm âlimlerinin genel kabulüdür ve Kur’ân tefsirinde ihmal edilmemesi gereken önemli bir husûstur. Tefsir, hadis ve fıkıh kitaplarında bir kadının hala veya teyzesiyle birlikte nikâhlanmasının câiz olmadığını ifade eden hadis, buna örnek sayılır. Tûfî de kendileriyle evlenilmesi haram kılınan kadınlarla alakalı tartışmayı zikrettikten sonra: “*Bunların dışında kalanlar size helal kılınmıştır.*”⁵³⁶ ayetinde sünnetin Kur’ân’ı tahsîs ettiğini söyler. Çünkü ayet, kendileriyle evlenilmesi haram kılınan bu kadınların dışındakilerle nikâhlanmanın câiz olduğunu umûmî mânâda ifade eder. Fakat bir kadının teyzesi veya halasıyla birlikte nikâhlanmasının haramlığı⁵³⁷ sünnette yer almaktadır⁵³⁸.

Âmmın tahsîsi için *el-İşârât*’taki bir başka örnek de yeme içme konusundadır. Müellif: “*Allah size ancak ölüyü (leşi), kanı, domuz etini ve Allah’tan başkası adına kesileni haram kıldı.*”⁵³⁹ ayetinin, “*Sizi rızıklandırdıklarından yeyin!*”⁵⁴⁰ ayetinin umûmundan tahsîs edildiğini söyler. Dolayısıyla tahsîs dışındakiler helal olarak kalmıştır. Bu, “**Tahsîsten sonraki âmm lafız, geriye kalanlar için hüccettir.**” (العام بعد التخصيص) (حجة في الباقي) hükmü üzerine bina edilmiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yırtıcılardan köpek dişlileri ve kuşlardan da pençelileri yasaklamış olması⁵⁴¹, yine sünnetin ayetin umûmunu

⁵³⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 215.

⁵³⁶ en-Nisâ 4/24.

⁵³⁷ Buhârî, “Nikâh”, 28.

⁵³⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 14.

⁵³⁹ el-Bakara 2/173.

⁵⁴⁰ el-Mâide 5/88.

⁵⁴¹ Buhârî, “Kitâbü’z-zebâih ve’s-sayd” [Babu lühûmi’l-humuri’l-insiyyeti], 28/7.

tahsîs ettiğinin bir başka delilidir. “Ölü (leş)” ifadesinden: “*Bize iki ölü ve iki kan helal kılınmıştır: Balık ve çekirge ile dalak ve ciğer.*”⁵⁴² hadisi de bu çeşit tahsîse örnektir⁵⁴³.

(f) Mücmelin Tafsîli

Tûfî: “*Güneşin doğuşundan önce de batışından önce de Rabbini hamd ile tesbih et!*”⁵⁴⁴, “*Batışından önce...*”⁵⁴⁵, “*Haydi! Siz akşama ulaştığınızda ve sabaha kavuştuğunuzda Allah’ı tesbih edin!*”⁵⁴⁶ ve: “*Gündüzün güneş dönüp gecenin karanlığı bastırincaya kadar namaz kıl!*”⁵⁴⁷ ayetlerinin, namaz vakitleri için delil getirildiğini söyler⁵⁴⁸. Bu vakitler sabah, akşam gibi bir zaman dilimine işaret etse de şer’î olarak, örneğin sabahın ne zaman başlayıp ne zaman bittiğinin ayrıntılı olarak açıklanmasına ihtiyaç vardır. Yani ayetler mücmeldir. O bu konuyu: Ayetlerin bazıları diğer bazılarına göre daha açıktır. Sonra sünnet gelmiş ve İbn Abbâs, Câbir, Ebû Mûsâ ve diğerlerinin de rivâyet ettiği gibi bu vakitlerin neler olduğunu belirlemiştir. Bazılarında icmâl (kapalılık) hali olsa da daha sonra fukaha bunları izale ederek gidermiştir. Böylece mezkûr ayetlerin ahkâmı, açıklık konusunda ulaşacağı nihâî noktaya varmıştır, diye izah eder⁵⁴⁹.

Diğer mücmel naslar için de aynı şeyin yapıldığını belirten müellif, lafızlardaki açıklık ve kapalılık mertebelerinin fark edildiğini, namazın bütün ayrıntılarının sünnet tarafından mübeyyen hale getirildiğini şu cümlelerle açıklar: Lafızlardaki açıklık ve kapalılık için mücmel ve mübeyyen mertebeleri ortaya çıkmıştır. (Mesela): Namazı kılın, (emrinin ardından Hz. Peygamber’in): “*Namazı, beni nasıl namaz kılıyor gördüyseniz öylece kılın!*”⁵⁵⁰ hadisi gelmiş ve onu beyân etmiştir. Namazını düzgün kılmayan kimseyle alakalı hadiste de icmâlin bir mertebesi söz konusudur. Sonra bazı usûlcüler, “**Beyân, mücmelin zımnındadır.**” hükmünü koymuşlar ve mücmel olarak emredilen:

⁵⁴² Ebû Nuaym el-İsfahânî, **et-Tıbbü’n-nebevî** Mustafa Hızır (tah.), 1. Baskı, Dar u İbn Hazm, 2006, c. 2, s. 747 (hadis no. 874); Ebûbekir el-Beyhakî, **es-Sünenü’l-kübrâ** Muhammed Abdülkadir Ata (tah.), 3. Baskı, Beyrut, Daru’l-Küttübi’l-İlmiyye, 2003, c. 1, s. 384 (hadis no. 1196).

⁵⁴³ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 309-310.

⁵⁴⁴ Kâf 50/39.

⁵⁴⁵ Tâ-hâ 20/130.

⁵⁴⁶ er-Rûm 30/17.

⁵⁴⁷ el-İsrâ’ 17/78.

⁵⁴⁸ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 3, s. 280-1.

⁵⁴⁹ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 3, s. 281.

⁵⁵⁰ Şâfiî, **Müsnedü’ş-Şâfiî**, s. 55.

“*Namazı kılın!*”⁵⁵¹ ayetinde onun bütün tafsîlat ve fiillerinin, sünnet tarafından mübeyyen haline getirildiğini söylemişlerdir⁵⁵².

(g) Müşkilin Tavzîhi

Daha önce Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri meselesi ele alınırken müşkilin ne demek olduğu açıklandığı için buna tekrar değinilmeyecektir. Ancak okuyucuya veya muhabata müşkil gelen durumun tavzîh edilmesinin bir ihtiyaç olduğu da belirtilmelidir.

Müfessir, işkâli giderme yollarından birini kullanarak sözkonusu sıkıntılı durumu açmaya çalışır. Bunu yaparken ictihâd edeceği için, ictihâdında isabet etmesi kadar hata etmesi de muhtemeldir. Bu durumda sözkonusu işkâl için başka bir müfessirin başka bir yaklaşım sergilemesi de ihtilaf için bir sebeptir. *el-İşârât*’ta müellifin bu konuyla alakalı zikrettiği en çarpıcı örnek mîras meselesidir. Bir tarafta: “*Birinize ölüm geldiğinde eğer bir hayır bırakacaksa anaya, babaya ve yakınlarla uygun biçimde vasiyet etmek, Allah’tan korkanlar üzerine bir haktır.*”⁵⁵³ denilirken diğer tarafta mîrastan kimin ne hisse alacağı yine başka bir ayetle tayin edilmiştir. Mîras ve vasiyet arasındaki bu müşkil durum için Tûfî şunları söyler:

كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الآية هو عام في كل من حضره الموت ممن له مال واقارب يوصي لهم. ثم قيل: انه نسخ بأية الميراث، وقوله عليه السلام: ان الله قد اعطي كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث. فارتفع حكمه بالكآفة. وقيل لم ينسخ؛ وانما خص بمن له ميراث فلا وصية له. وبقي علي اصل عمومه فيمن لا ميراث له من الاقارب فتجب له الوصية وهو أشبه. ولان التخصيص ايسر من النسخ فكان التزامه اولي⁵⁵⁴.

Yani: “*Birinize ölüm geldiğinde...*” ayeti, geride bıraktığı mal ve kendilerine vasiyette bulunacağı akrabaları olduğu halde kendisine ölüm gelen kimse hakkında umûmîdir. Sonra, mîras ayetiyle ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.): “*Allah, her hak sahibine hakkını vermiştir. Vâris için vasiyete gerek yoktur.*”⁵⁵⁵ hadisiyle de ayetin nesh edildiği söylenmiştir. Bir diğer görüşe göre de nesh edilmediği, ancak mîras hakkı olan kimse için tahsîs edildiği söylenmiştir. O halde onun için vasiyete ihtiyaç yoktur. Bu durumda ayet,

⁵⁵¹ el-Bakara 2/109.

⁵⁵² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 281.

⁵⁵³ el-Bakara 2/180.

⁵⁵⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 316.

⁵⁵⁵ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd* Şuayb el-Arnâvut (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Daru'r-risâle, 2009, c. 3, s. 114 (hadis no. 2870).

akrabalardan olup da mîras hissesi olmayan kimse hakkında umûmu üzere kalır. Yani o kimseye vasiyet gerekir. Bu daha uygun görünmektedir. Çünkü tahsîs, nesihten daha kolay, iltizamı daha önceliklidir.

Görüldüğü üzere ulemâdan pek çoğunun “neshedilmiştir” dediği Bakara 2/180’nci ayet hakkında Tûfî, tahsîsin daha öncelikli olduğunu ve akrabalardan mîras hissesi olmayan kimse için, ayetin umûmu üzere kalmasının daha uygun olduğu yönünde görüş beyân etmektedir. Nesih veya tahsîsten hangisinin daha öncelikli olduğu yönündeki usûl tartışmaları yanında mîras konusundaki ihtilaf, ileride fikhî tartışmalarda ayrıntılı olarak tekrar ele alınacağı için burada müellifin tercih ettiği görüş aktarılacak konunun ayrıntıları ilgili yere bırakılmıştır.

(3) Kur’ân’ın Sahâbe Kavliyle Tefsiri

Tûfî, şer‘î bir delil olarak sahâbe kavlinde maksadın, fetvasında kendisine muhâlefet edilmeyen, ictihâd ehli sahâbenin verdiği fetva olduğunu söyler⁵⁵⁶. Bu, sahâbe kavlinin fıkıh usûlündeki tanımıdır ve bundan her sahâbe sözünün şer‘î delil olmadığı neticesi çıkmaktadır. Nelerin “sahâbe kavli” kapsamına girdiği ise bu çalışmanın dışındadır.

Sahâbe kavline itibar edilmesinin sebebi, onların Hz. Peygamber’in (s.a.v.) rahle-i tedrisinden geçmeleri ve bu sebeple ilgili konuda Hz. Peygamber’den bir şey işitmiş olma ihtimallerine binâendir⁵⁵⁷. Ayrıca Kur’ân’ın nâzil olduğu ortamda bulunup vahye şahitlik etmeleri de onları bu konuda önemli kılmaktadır. Ancak usûl âlimleri sahâbe kavlinin delil olabilmesi için rey ve ictihâd alanında olmaması gerektiğini söylemişlerdir⁵⁵⁸. Nitekim İmam Şafîî, isnadının Hz. Peygamber’e dayanmama ve sahâbenin kendi reyî olma ihtimaline binâen sahâbe kavlini şer‘î bir delil olarak kabul etmemiştir⁵⁵⁹. Fakat Kur’ân tefsirinde Hz. Peygamber’den sonra rivâyetle tefsirin bir diğer kaynağıdır.

⁵⁵⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 210.

⁵⁵⁷ Abdülvehhâb el-Hallâf, *İlm ü usûli'l-fıkıh*, Dımaşk, Dâru'l-Müttehîde, 1962, s. 95.

⁵⁵⁸ Celalüddîn es-Suyutî, *Mu‘terakü'l-akrân fî i‘câzi'l-Kur’ân*, 1. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988, c. 3, s. 335. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, c.1, s. 45; Subhî Salih, *Mebâhis li ulûmi'l-Kur’ân*, 24. Baskı, Beyrut, Daru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2000, s. 134.

⁵⁵⁹ Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkıh*, s. 96.

Tûfî'nin delil olarak hadislerle çokça müracaat etmesine rağmen sahâbe kavline aynı oranda yer vermediği görülür. Hatta *el-İşârât*'ta sahâbe kavlinin oldukça sınırlı olduğunu söylemek daha doğrudur. Ancak Kur'ân'ın sahâbe kavliyle tefsiri bağlamında sahâbe arasındaki ihtilafı açıklamada, ayetin değişik vechelerine işaret etmede, ayetin sahâbe üzerindeki etkisini belirtmede ve aksi görüş için sahâbe uygulamasını delil getirilmesinde sahâbenin görüşüne müracaat etmiştir. Bu bağlamda ilkin, ayeti yorumlamada sahâbe arasındaki ihtilafa değinilecektir.

(a) Sahâbe Arasındaki İhtilafı Açıklama

İbn Abbâs ve onun görüşünde olan bir topluluk: “*Gözü kaymadı ve sınırı aşmadı.*”⁵⁶⁰ ayeti için: “*Hız. Peygamber (a.s.), bu ayetin zâhirine göre baş gözüyle Rabbini görmüştür.*”⁵⁶¹ demektedir. İşte buna binâen Tûfî'nin açıklamaları şu şekildedir:

Ayet, Hız. Peygamber'in (s.a.v.) Rabbini bilinen gözle gördüğüne işarettir. Fakat bu konuda ihtilaf edilmiştir. Ayet, İbn Abbâs ve onun görüşünde olan bir topluluğa göre ayetin zâhiri için, Hız. Peygamber'in (s.a.v.), baş gözüyle Allah'ı (c.c.) gördüğüne delalet etmektedir. Hız. Âişe ise, “*Gözler O'nu göremez.*”⁵⁶² ayetinin delâleti ile bunu reddetmiştir. Çünkü o bu ayeti, muhteşem ve aslî sûretiyle Hız. Peygamber'in Cebrâîl'i iki defa gördüğüne hamletmiştir⁵⁶³.

Tûfî'nin, her iki görüşü verdikten sonra *والأشبه الأول* ifadesinden, birinci görüşü yani İbn Abbâs'ın görüşünü tercihe şâyân bulduğu söylenebilir.

(b) Ayetin Değişik Yönlerini Açıklamak İçin Sahâbe Kavlini Delil Getirme

“*Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve sizin hakîkaten bize getirilmeyeceğinizi mi sandınız? Mutlak hâkim ve hak olan Allah, çok yücedir.*”⁵⁶⁴ ayeti için müellif, âlemin

⁵⁶⁰ en-Necm 53/17.

⁵⁶¹ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, Beyrut, Daru'l-Fıkr, c. 9, s. 222. Fakat Abdülmecid el-Bârî, *er-Rivâyâtü't-tefsîriyye fî fethi'l-bârî* adlı eserin ilgili dipnotunda şu bilgilere yer vermektedir: İbn Ebi'l İz el-Hanefî, Sehavi'ye yaptığı şerhinde (s. 213): “Hız. Peygamber (s.a.v.)'in Rabbini baş gözüyle gördüğü hususunda nas vârid olmamıştır. Bilakis, Müslim'in *Sahih*'inde Ebû Zerr'den rivayet ettiğine göre, rû'yeti nefye delalet eden nas vârid olmuştur ki o da şöyledir: “Rasulullah'a, Rabbini gördün mü diye sordum. O da: O (c.c.) nurdur. Onu nasıl göreyim?” Diğer bir rivayette de: “O'nu nur olarak gördüm” demektedir.

⁵⁶² el-En'âm 6/103.

⁵⁶³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 292-3.

⁵⁶⁴ el-Mü'minûn 23/116.

mücerret varlığından daha öte büyük bir amacı olduğunu söyledikten sonra özetle şu cümleleri sarf eder:

Bunun için şu iki mânânın olduğu söylenebilir: Birincisi; dünya, itaatkâr ve isyankâra verilmesi münasip düşen sevap ve ikâb (cezâ) âleminin arasındadır. Bu âlem, ne itaatkâra sevap, ne de isyankâra cezâ için uygun bir yerdir. Bunun için uygun olan yer ahirettir ve: “*Ancak kıyamet günü yaptıklarınızın karşılığı size tastamam verilecektir.*”⁵⁶⁵ ayeti buna delâlet eder. Ayetin ikinci yönü de şudur: İnsanlar arasında zâlim ve mazlumlardan vardır. Akıl, zâlimin zulmüne münasip cezâyı öngörür. Sonra dünyada zâlim pek çok insan vardır ki dünyadan ayrılırken bile kendisine bir musibet ve bela dokunmamıştır. O halde ayet, onun zulmüne münasip düşecek bir yurdun olması gerektiğine delâlet eder. İbn Abbâs’tan rivâyet edilen şu hâdis de buna işaret etmektedir: O bir cenaze görmüş ve bunun kim olduğunu sormuştu. Ona, hayatı boyunca hoşlanmayacağı bir musibetin kendisine dokunmadığı zâlim bir adam olduğu söylenmiştir. Bunun üzerine İbn Abbâs: “Allahü ekber! İnsanlar için zâlimden mazlumin hakkının alınacağı bir günün olduğuna şahitlik ederim.” demiş veya buna benzer bir söz söylemiştir⁵⁶⁶.

Tûfî, konunun başında verilen insanın boş yere yaratılmadığını ve herkesin Allah’ın huzuruna getirileceğini belirten ayeti sevap ve ikab açısından değerlendirmiş, bunu başka bir ayetle, kıyamet gününde dünyada yapılanların karşılığının tastamam verileceğini belirten ayetle tefsir etmiştir. Ardından kendisine musibet dokunmayan zâlim kimse için de ayetin tefsiri niteliğinde sahâbe sözünü delil getirmiştir.

(c) Farklı Görüş İçin Sahâbe Uygulmasını Delil Getirme

Hükmü konusunda sarîh bir ifadenin veya uygulamanın olmadığı durumlarda ulemâ ictihâd etmiştir. Bunu yaparken onların bir metodu olduğu, delillerden birini diğerine önceledikleri muhakkaktır. Haliyle böyle durumlarda birbirinin aksi hükümlerin olması veya ihtilafların çıkması da kaçınılmazdır. Müellif: “*Atları, katırları ve eşekleri binmeniz için...*”⁵⁶⁷ ayetinde böyle bir ihtilaftan bahseder. Çünkü Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik, Allah onlara rahmet etsin, bu ayetle at etinin haramlığı konusunda delil

⁵⁶⁵ Âl-i İmrân 3/185.

⁵⁶⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 49-50.

⁵⁶⁷ en-Nahl 16/8.

getirmiştir⁵⁶⁸. Gerekçeleri ise Allah'ın (c.c.) atı, eti yenilmeyen eşek ve katırla yan yana zikretmesidir. Sevk-i kelâm da bunların yaratılmasındaki hikmeti lütufta bulunma olarak tavsîf etmektedir. Onlara göre yaratılışlarında binme dışında başka bir hikmet olsaydı, hayvanlar hakkında beyân ettiği şu ayette olduğu gibi lütufta bulunma babında bunun da yer alması gerekirdi: *“Kimine binmeniz ve kiminden de yemeniz için...”*⁵⁶⁹ Nitekim Allah (c.c.) bu hayvanlar için beş hikmet saymıştır. Atı ise bir hikmet dışında başka herhangi bir hikmete mebni yaratmadığını zikrettiği için sözü sanki şöyle bir mânâ için söylemiştir: Attan, binme dışında başka herhangi bir amaçla faydalanmayın! Nastan matlup olan budur⁵⁷⁰.

Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in bu ictihâdlarına karşı, at etinin yenilmesi konusunda müellif, İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel'in, Rasulullah'ın onayından geçen sahâbe uygulamasını esas aldıklarını söyler. Kendi görüşü de bu doğrultudadır. Çünkü İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel: *“Biz, Rasulullah zamanında at kesiyor ve etini de yiyorduk.”*⁵⁷¹ hadisini yukarıdaki ictihâda tercih etmişlerdir. Müellifin bundan sonraki izahı şu şekildedir:

Belki de sakındırmak için at etinin mubah olmasına mânî olanlar, onu atın savaş aleti olmasıyla illetlendirmiştir. Hoş, deve de cihâd aletidir; fakat ittifakla etinin yenilmesi mubahtır. *“Allah'ın peygamberine verdiği ganimetler için siz, at ve deve koşturmuş değilsiniz.”*⁵⁷² ayetinin delâletiyle devenin cihad aleti olmasına mânî olan bir kimse de olmamıştır⁵⁷³.

Burada Hanbelî mezhebine mensup biri olarak Tûfî'nin, at etinin yenilmesinin mübahlığına hükmetmesi anlaşılabilir. Fakat Hz. Peygamber'e isnadının zayıflığı veya sahâbenin kendi görüşü olma ihtimaline binâen sahâbe görüşünü delil kabul etmeyen İmam Şafî'nin bu konuda sahâbe görüşünü delil kabul etmesi ayrıca düşünülmelidir.

⁵⁶⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 363.

⁵⁶⁹ el-Mü'min 40/79.

⁵⁷⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 364-5.

⁵⁷¹ Buhârî, “Kitâbü'z-Zebâih ve's-sayd” [Babu luhûmi'l-hayli], 27.

⁵⁷² el-Haşr 59/6.

⁵⁷³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, s. 364.

(d) Ayetin Sahâbe Üzerindeki Tesirini İfade Etmek İçin Sahâbe Kavlini Delil Getirme

el-İşârât'ta, ayetin sahabî üzerindeki tesirini ifade etmek için sahâbe kavline yer verilen bir başka ayet de: “*Acaba onlar, herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar yoksa kendileri mi yaratıcıdırlar?*”⁵⁷⁴ ayetidir. Müellif, Cübeyr b. Mut'im'in, akşam namazında Rasulullah'ı bu ayeti okurken işittiğini ve: “*Ayetin tesiriyle neredeyse kalbim sökülüyordu.*” dediğini dile getirmektedir. Tûfî burada:

İşte bu (ayet), yaratıcının varlığının delillerindendir. Şöyle ki: Bu inkârcılar, bir yaratıcı olmadan yaratılma veya kendi kendilerini yaratma durumlarından hali olamazlar. Ya da onları (üçüncü bir ihtimal) bir başkası yaratmıştır. Birincisi bâtıl ve boş bir iddiadır. Çünkü hem yaratıcının olmaması hem de yaratılmak birbiriyle çelişir. İkincisi de bâtıldır. Çünkü kendi kendilerini yaratmaları, yaratma anında hem varlıklarını ve hem de yokluklarını gerekli kılar. Bu ise imkânsızdır. O halde üçüncü ihtimalin olması kesinlik kazanmaktadır. Bu da kadîm bir yaratıcının onları yaratmasıdır, açıklamalarına yer verir⁵⁷⁵.

Netice olarak müellif, Cübeyr (r.a.)'ın, ayetin bu istidlâlini çok iyi kavradığını, bu sebeple yukarıdaki sözü veya buna benzer bir sözü sarf ettiğini belirtir.

(4) Kur'ân'ın Tabiûn Kavliyle Tefsiri

Sahâbeden sonra onlara öğrencilik yapan ve bilgilerinin çoğunu onlardan alan tabiûn nesli vardır. İçlerinde, Allah'ın kitabında kapalı kalan bazı şeyleri açıklığa kavuşturmak için tefsir sahasında öne çıkanlar olmuş ve muasırlarına bunları izah etmişlerdir⁵⁷⁶. Kur'ân'ın tabiûn kavliyle tefsiri bu sebeple önem arz etmektedir.

İslâm coğrafyasının genişlemesi ve sahâbenin çeşitli yerlere dağılmasıyla oralarda ilim halkaları meydana gelmiş, tabiûn dönemindeki en önemli üç ilim merkezi Mekke, Medine ve Irak olmuştur. Mekke'de İbn Abbâs'ın öğrencilerinden Said b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Mücâhid (ö. 103/721), İkrime (ö. 105/723), Tâvûs b. Keysân el-Yemânî

⁵⁷⁴ et-Tûr 52/35.

⁵⁷⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 287.

⁵⁷⁶ Muhammed Hüseyin Ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 1, s. 76.

(ö. 106/725) ve Ata b. Ebi Rebah'ın (ö. 114/732) isimleri öne çıkmaktadır. Bunların tamamı mevâlîdendir⁵⁷⁷. Medine'de de Zeyd b. Eslem (ö. 136/754), Ebû'l-Âliye (ö. 90/709), Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö. 108/726 [?]) tefsirle meşguliyeti maruf kimselerdir⁵⁷⁸. Irak'ta ise İbn Mes'ûd'un öncülüğünde Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mesrûk (ö. 63/683), Esved b. Yezîd (ö. 75/694), Mürre el-Hemedânî (ö. 76/695), Hasanü'l-Basrî (ö. 110/728) ve Katâde b. Diâme (ö. 117/735) gibi zevâtın isimleri sayılmaktadır. Bu ekollerin içerisinde rey ve ictihâd yönüyle Irak, diğerlerinden farklıdır⁵⁷⁹.

Ulemâ, tabiûn tefsirine müracaat etme ve onların sözlerini delil olarak alma konusunda ihtilaf etmiştir. Ahmed b. Hanbel'e isnad edilen tabiûn rivâyetini kabul ve red yönünde iki farklı görüş vardır. Ebû Hanîfe'nin ise: *"Hz. Peygamber'den gelmişse baş göz üstüne! Sahâbeden mervî ise bu konuda muhayyer bırakıldık. Ama tabiûndan ise onlar insansa biz de insanız."* sözü meşhurdur. İbn Teymiyye de Şu'be b. Haccâc'ın: *"Tabiûn sözleri hüccet değilken tefsir için nasıl hüccet olsun?"* sözüne istinaden delil olamayacağını söylemiştir. Ancak müfessirlerin çoğu tefsirde tabiûn sözlerine itibar edilmesi gerektiği görüşündedir⁵⁸⁰.

Tûfî *el-İşârât*'ta zaman zaman tabiûnun görüşlerine yer vermiştir. Ancak çoğu zaman onların ne dediğini doğrudan aktarmaz. Ayetin tefsiriyle alakalı görüşlerini aktarmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte doğrudan aktardığı da vardır. Bu babda sayılabilecek bazı örnekler şunlardır:

Örnek 1) *"Ancak kâfirlerden (gelebilecek) bir tehlikeden sakınmanız başkadır"*⁵⁸¹

Tûfî, Şî'a'nın, ayette geçen تَقِيَّةٌ kelimesini "takiyyeten" (تقية) şeklinde okuduğunu ve bunu da Nahl 16/106. ayeti ve Hz. Peygamber'in bazı hadislerinin delâletiyle takiyyenin cevâzına delil getirdiklerini söylemektedir. Bu vesileyle müellif, Şî'a'nın bir başka delili olarak Hasanü'l-Basrî'nin: *"Takiyye kıyamete kadardır."* dediğini, bunu da

⁵⁷⁷ Muhammed Hüseyin Ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 1, s. 77.

⁵⁷⁸ Muhammed Hüseyin Ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 1, s. 86.

⁵⁷⁹ Muhammed Hüseyin Ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 1, s. 89.

⁵⁸⁰ Muhammed Hüseyin Ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 1, s. 96.

⁵⁸¹ Âl-i İmrân 3/28.

Buhârî'nin "İkrah" babında zikrettiğini söyler. Gerçekten de öyledir ve Buhârî bunu ikrâh babının başında zikreder. Yani (Hasanü'l-Basrî Şî'a'ya göre takiyye) kıyamete kadar bâkî ve câiz demek istemiştir. Cafer b. Sadık'tan naklettiklerine göre o da: "*Takiyye benim ve âbâ-yı ecdadımın dinidir.*" demiştir⁵⁸². Yoksa Tûfî kendisi bu görüşte değildir.

Örnek 2) Kocası ölen kadının iddet ve nafakası

Bilindiği üzere Bakara 2/234 ve 240'ncı ayetler, ölüp de geride dul eşler bırakan kimseler hakkındadır. Bunların ilkinde: "*Sizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler.*"⁵⁸³ denilirken ikincisinde de: "*Sizden ölüp de geride (dul) eşler bırakan kimseler, zevcelerinin, evlerinden çıkarılmadan, bir yıla kadar bıraktıkları maldan faydalanmaları hususunda (sağlıklarında) vasiyet etsinler.*"⁵⁸⁴ denilmektedir. Bu iki ayete göre geride kalan dul eşin dört ay on gün mü yoksa bir yıl mı kalacağı tartışılmış ve ilk ayetin ikincisini nesh ettiği söylenmiştir. Buna göre kadın, iddeti olan süreyi yani dört ay on günü tamamlar ve vefat eden kocasıyla alâkası kesilir. Konuyla alakalı olarak Tûfî, Mücâhid'in ve ulemâdan bazı kimselerin farklı görüşte olduğunu şu satırlarla aktarır:

والذين يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ، الآية. المشهور أنها نسخت بعدة أربعة أشهر وعشراً. وحكي عن مجاهد وغيره من أهل العلم أنها نسخت في الإعتداد بالحول. أما الوصية لها فلم ينسخ. فتعتد بأربعة أشهر وعشراً بالآية السابقة. ويصرف لها من تركة الزوج نفقة سبعة أشهر وثلاثي شهر تمام نفقة الحول بهذه الآية⁵⁸⁵.

Yani bu ayetin, dört ay on gün ayetinin sınırlamasıyla nesh edildiği bilinmektedir. Mücâhid ve daha başka ilim ehlinde bazı kimselere göre bunun hükmü, havl-i itidâd ile yani sene ile sınırlıdır; fakat kadına vasiyet konusunda ayette nesih yoktur. 4 ay 10 gün ise daha önce "*Sizden ölenlerin, geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler.*"⁵⁸⁶ ayetinde geçmişti. O halde bu iki

⁵⁸² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 389.

⁵⁸³ el-Bakara 2/234.

⁵⁸⁴ el-Bakara 2/240.

⁵⁸⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 342.

⁵⁸⁶ el-Bakara 2/234.

ayet beraber düşünülüğünde kadın için kocasının terikesinden 7 ay 20 güne denk gelecek şekilde harcanır. Böylece nafaka bir yıla tamamlanmış olur, demektedir.

Örnek 3) Fasığın İmametî (Devlet Başkanlığı)

Tûfî, “*Allah: Ahdim zâlimlere ermez, buyurdu.*”⁵⁸⁷ ayetiyle fasığın imâmetini câiz görmeyenlerin delil getirdiğini söylemektedir. Çünkü imâmet, Allah’ın ahdidir. Allah’ın ahdi ise fasığa nâil olmaz. Buna rağmen fasık bir kimse, devlet başkanı olmuşsa o ancak kaderin hükmü ile ona ulaşmıştır. Yoksa Allah’ın hükmü izniyle değil. İşte bu (ayet), kendi zamanlarında, itikatlarındaki bozukluğa rağmen devlet başkanlığına gelen kimseler aleyhine selefin önde gelenlerince başkaldırmaya delil teşkil etmiştir. Bu sebeple Hz. Hüseyin ve İbn Zübeyr (r.a.) ayaklanmış; Şa‘bî ve onun görüşünde olan Saîd b. Cübeyr gibi bir topluluk da ayeti bu şekilde tevil etmiştir⁵⁸⁸.

(5) İhtilaf Bağlamında İsrâiliyyât

İsrâîl kelimesi, on iki Yahûdî boyunun atası olan Hz. Yâkûb’u (a.s.) ifade için Kur’ân’da kullanılmıştır⁵⁸⁹. İsrâiliyyât da İsrâîl’e mensup anlamındaki “İsrâîlî” kelimesinin cemî müennes sâlimidir. Yahûdîlikten gelen rivâyetlerin, diğer din ve kültürlerden gelenlere oranla daha çok olması, kelimenin İsrâîl’e nispetle çoğulu olan İsrâiliyyât’ın kullanılmasına ve yaygınlık kazanmasına sebep olmuştur⁵⁹⁰.

Literatürde, herhangi bir sınırlandırma olmadan İslâm’a ve özellikle tefsire girmiş Yahûdî, Hristiyan ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla, dinin gerek lehine ve gerekse aleyhine uydurulup Hz. Peygamber’e ve onun muasırları olan sahâbe ve müteakip nesillere izafe edilen her türlü haber, diye tanımlanmıştır⁵⁹¹.

İsrâiliyyâtın daha çok sahâbe ve tabiûn rivâyetlerine dayanılarak yapılan tefsirlerde karşımıza çıktığı ve bunların pek çok hurafeyi içinde barındırdığı söylenir. Şayet zanna dayalı olarak itikat gibi bir konuda hüküm bildirmek için söylenmişse bu tür rivâyetlerin İslâm açısından ne kadar sakıncalı olduğu aşîkârdır. Hz. Peygamber’in

⁵⁸⁷ el-Bakara 2/124.

⁵⁸⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 294.

⁵⁸⁹ Âl-i İmrân 3/93.

⁵⁹⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 5. Baskı, Ankara, Fecr Yayınları, 2010, s. 95.

⁵⁹¹ Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, 1. Baskı, İstanbul, Beyân Yayınları, 2000, s. 29.

(s.a.v.), Tevrât ve İncil gibi aslı vahye dayalı kitaplardan bile sahih nakilde bulunma hususunda tevakkufu emretmesi, konunun hâssasiyetini ortaya koyma bakımından önemlidir⁵⁹². Bu sebeple isrâiliyyâtın değerini ifade sadedinde şu satırlara yer vermek istiyoruz:

Hiçbir faydası ve hiçbir ihtiyaç yokken müfessirlerden bazısının Ehl-i Kitap'tan isrâiliyyâtı nakletmeleri belki de ihtilafa sebep olmuştur. Mesela Ashâb-ı Kehf'in isimleri, sayıları ve köpeklerinin rengi, Nûh'un gemisinin hangi ağaçtan olduğu ve büyüklüğü, Hızır'ın öldürdüğü çocuğun adı, çağırdığında İbrâhim'e (a.s.) gelen kuşların neler olduğu ve Mûsâ'nın âsâsının hangi ağaçtan olduğu gibi⁵⁹³.

İsrâiliyyât tefsire en fazla yaratılışa dair kıssalarda girmiştir⁵⁹⁴. Başlangıçta halkın çoğu, Kur'ân'da işaret edilen hadiselerin tafsîlatını Yahûdî ve Hristiyanlardan dinlemeye meyyal idi. Tabiûn da bu konuda gevşek davranarak, araştırma ve tedkik olmadan pek çok şeyin tefsire girmesine sebep olmuştur. Kendisinden en çok rivâyette bulunan kimseler; Abdullah b. Selâm, Kabû'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih ve Abdülmelik Cüreyc'tir⁵⁹⁵.

Tûfî'nin *el-İşârât*'ta isrâiliyyâtı ele alma şekline gelince, öteki meselelerde olduğu gibi ihtilaf bağlamındadır. Mesela: “Yahûdîler bu ayeti, Tevrât'ın sıhhatine delil getirmiştir.” ya da: “Hristiyanlar bu ayeti, nübüvvetin inkârına delil saymıştır.” şeklinde ifadeler yer verir. Ardından onların görüşlerine ve bu görüşlere nasıl cevap verildiğini ele alır. Örneğin Yahûdîlerin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetine itirazları konusunda: “*Mûsâ'ya emrimizi vahyettiğimiz zaman sen batı yönünde bulunmuyordun.*”⁵⁹⁶ ve: “*Hani seslendiğimiz sırada sen, Tûr'un yanında da değildin.*”⁵⁹⁷ ayetlerini, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvveti konusunda Yahûdîler aleyhine delil olduğunu söyler. Âl-i İmrân 3/44'te ifade edilen: “*Bu hadiseler olurken sen orada değildin.*” meâlindeki ayetle bu iki ayetin mânâca aynı şeyi ifade ettiğini belirterek aslında: Biz, Mûsâ'ya vahy ederken sen şahitlik etmedin, yazmadın, tedris etmedin, haber

⁵⁹² Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, c. 2, s. 23-24.

⁵⁹³ Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, s. 360.

⁵⁹⁴ Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s. 403; Muhammed Hüseyin Ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 1, s. 97.

⁵⁹⁵ Muhammed Hüseyin Ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 1, s. 97.

⁵⁹⁶ el-Kasas 28/44.

⁵⁹⁷ el-Kasas 28/46.

de almadın. Onun kıssasını ancak rabbinin bir rahmeti olarak haber aldın, mânâsında olduğunu söylemektedir⁵⁹⁸.

Aslında müellif bu ayetleri, Tevrât'taki muharref bir kıssadan hareketle Yahûdîlerin itirazlarına karşı delil olarak getirir ve orada anlatılan kıssanın şu meyanda olduğunu zikreder. Tevrât'ta İshâk veya Yâkûb peygamberin bir koyun sürüsünü sulamak için gittiğinde suyun başında iki kadınla karşılaşma hikâyesi vardır. Onlardan birini nikâhlar⁵⁹⁹. Bu tıpkı Kasas sûresinin ihtiva ettiği, Hz. Mûsâ'nın, Hz. Şuayb'ın iki kızından birini nikâhladığı kıssaya benzer. Mûsâ'nın kıssası da Tevrât'ta, Kur'ân'ın anlattığı siyak ile değildir. Yahûdîler kıssayı, Müslümanların Hz. Mûsâ'ya atfen okuduklarını işitince kaş göz işaretleriyle alay ettiler. Yani: “Bakın! Muhammed'in kıssası nasıl da benzedi!” ya da: “Ona kim telkin etti de kıssayı değiştirdi?” gibi sözler sarfettiler. Çünkü onlar bunu İshâk'ın ya da Yâkûb'un kıssası olarak biliyorlardı⁶⁰⁰.

Müellif onların bu iddialarına, Tevrât'ın tahrîf edilmiş olması sebebiyle bağlayıcılığını yitirdiğini söyleyerek karşı çıkmıştır. Hem Hz. Yâkûb ve İshâk (a.s.), Hz. Mûsâ'dan daha öncedir. Mûsâ'dan (a.s.) sonra da Buhtunnasr Tevrât'ı yakmış ve Yahûdîler Üzeyir'e (a.s.) kadar ona ulaşamamışlardır. Üzeyir, Tevrât'ı ezberinden yazdırmış, onlar da ancak Allah'ın oğlunun bunu yapabileceğini iddia ederek ona kutsiyet atfetmişlerdir. Ayrıca bu işin içinde hahamların, toplum üzerindeki riyasetlerinin devamı, îmân ederler endişesiyle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vasıflarını halktan gizlemeleri ve nübüvvete delâlet eden hallerini tahrîf etmeleri de vardır. Yahut belki de halkın kalbinde şüphe oluşturmak için Kur'ân'da bu kıssayı, Mûsâ'ya izafeten işittiklerinde onu İshâk'a nispet ederek tahrîf etmişlerdir⁶⁰¹.

Konu için ikinci bir örnek de Hz. Dâvûd'un (a.s.) kıssasıdır. Tûfî: “(Dâvûd): *Andolsun ki senin koyununu istemekle sana haksızlıkta bulunmuştur.*”⁶⁰² ayeti için özetle şunları söylemektedir: Siyerde anlatıldığı şekliyle Dâvûd kıssasının özeti şudur: O: Yâ

⁵⁹⁸ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 96.

⁵⁹⁹ Kıssanın Yâkûb'a izafe edileni için bk. **Kitâb-ı Mukaddes**, Eski Ahit, Tekvin 29:13-20.

⁶⁰⁰ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 97.

⁶⁰¹ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 97. Müellif bu bilgilerle alakalı kaynaklarını şu satırlarla ifade eder: Ebû Fahr el-İskenderî en-Nasrânî adında Yahûdî iken Hristiyan olmuş, Tevrât'tan Yahûdîlerin tahrif ettiği kısımları, kendisi veya bir başkası için bir cüz olarak toplayan birini gördüm. Bu, tahrif-i tevil değil, tahrif-i tebdil idi. Bu cüzü, hakîm Ebu'l-Beşâir b. Ferecullah en-Nasrânî'nin yanında Saîd beldesi kasvında gördüm.

⁶⁰² Sâd 38/24.

Rabbi! Atalarım İbrâhim, İshâk ve Yâkub'un adını yücelttiğin gibi benim de adımlı yücelt, diye dua etti. Allah buyurdu ki: Onları sınadım, sabrettiler. Dâvûd: O halde beni de sına! Ta ki sabredeyim, dedi. Allah (c.c.): O halde kendini filanca gün ve vakit için hazırla, buyurdu. Dâvûd, belirlenen vakitte mihrapta dikkatlice Zebûr okuyordu. İşte o esnada önünde garip ve küçük bir kuş belirdi. Hoşuna gitti ve küçük çocukları için onu almak niyetiyle elini uzatınca kuş bir çırpıda ilerledi. Dâvûd da ilerledi. Kuş tekrar ilerledi. Bu şekilde Dâvûd onu yakalamayı umarak takip etmeye devam etti. Ta ki mihrâbın üzerine uçu. Kuş uçunca Dâvûd gözüyle onu takip etti. Bu esnada gözü yıkanmakta olan bir kadına takıldı. Kadının güzelliği Dâvûd'u cezbedi. Kocasını Uriya b. Hanân cephede cihad etmekteydi. Bunun üzerine Dâvûd, ordu komutanına mektup yazarak Uriya'nın tabutu almasını ve cephede en öne geçmesini emretti. Hiç kimse onun önüne geçemiyordu. Tabut'u ona defalarca takdim etti. Sonunda Uriya şehit düştü ve Dâvûd Uriya'nın karısıyla evlendi. Dâvûd'un ayrıca doksan dokuz karısı daha vardı. Fakat Uriya'nın sadece bir karısı vardı ve o da buydu. Bu sebeple Dâvûd'a koyunlar konusunda davalâşan iki hasım çıka geldi. Gayet açık ve celî bir kıyâsla her ikisi de ona delilini arz etti⁶⁰³.

Tûfî'nin bu kıssayı değerlendirmesi şu şekildedir: İnsanlar bu konuda ihtilaf etmiş, kimi kıssayı sahih kabul ederken kimisi de reddetmiştir. Sahih kabul edenler, bu ve daha başka benzer ayetlerle peygamberlerin büyük günah işlemesinin câiz olduğunu söylemişlerdir. Diğerleri ise bunun, kıssacıların haberlerinden olduğu ve ayrıca tahrîf ve tebdîl ehli olan Ehl-i Kitab'ın, bununla peygamberlerin gûnahtan korunmuş olmaları gerçeğinin üzerini kapattıkları için reddettiğini söylemiştir⁶⁰⁴.

Ardından Yahûdîlerin daha büyük günahları peygamberlerine nispet etmekten çekinmediklerini örnekleriyle anlatan müellif, eğer kıssa doğru ise bununla ancak kıyâsın ispatı için delil getirilebileceğini söyler. Şöyle ki; nasıl ki doksan dokuz koyunu olanın, bir tek koyunu olana galip gelip onu da elinden alması kendisi için söz konusu değilse doksan dokuz karısı olanın da Uriya'nın bir tek karısını alması, onun için câiz değildir⁶⁰⁵.

⁶⁰³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 180.

⁶⁰⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 180.

⁶⁰⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 181.

Son olarak: “*Müjdecî gelince gömleği onun yüzüne koyar koymaz (Yâkub) görür oldu.*”⁶⁰⁶ ayetinin tefsirinde söylediklerine yer verebiliriz ki bu, az da olsa müellifin bu türden rivâyetleri kullandığı anlamına gelir.

يقال ان هذا القميص كان من حرير الجنة جاء به جبريل فكساه يوسف او وضع في قسبة او نحوها، وعلق في عنقه. وبكل حال هذه معجزة ليوسف⁶⁰⁷.

Yani: Bu gömleğin cennet ipeğinden olduğu ve Cebrâîl’in getirip onu Yûsuf’a giydirdiği söylenir. Yahut onu kamıştan bir ruloya veya ona benzer bir şeye koymuş ve (Yûsuf’un) boynuna asmıştır. Her ne olursa olsun bu, Yûsuf’un mûcizelerindendir, demektedir.

c. Dirâyet Metodu

Dirâyet tefsiri için klasik kaynaklarda ve usûl kitaplarında “et-tefsir bi’r-ra’y” veya “et-tefsîr bi’l-akl” tabiri kullanılır⁶⁰⁸. Türkçe’deki telaffuz şekliyle tamlamadaki rey; itikat, ictihâd ve kıyâs için ıtlak olunur. Rey ehli demek, kıyâsı kabul edenler mânâsına gelmektedir. Rey ile tefsir ise müfessirin, Arap kelâmını ve sözündeki mânâ inceliklerini, lafızların çeşitli yönlerini ve delâletlerini, cahiliye şiiriyle istişhâdı, ayetlerin sebeb-i nüzûlünü, nâsih ve mensûhunu bildikten sonra ictihâd ederek yaptığı tefsirdir⁶⁰⁹. Bir diğer ve daha açık tanıma göre Kur’ân’ın rivâyete bağlı kalmadan dil ve edebiyat, dînî ve felsefî ilimler gibi müspet ilimlere dayanarak yapılan tefsiridir⁶¹⁰.

Âlimler, Kur’ân’ı rey ile tefsir etmenin hükmü konusunda ihtilaf etmiştir. Onlardan kimisi bunu câiz görürken kimisi de keyfîliğe sebep olacağı gerekçesiyle câiz görmemiştir. Diğer taraftan reyle tefsiri kendi içerisinde muteber (mahmûd) ve gayr-i muteber (mezmûm) olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Muteber olanı için; ilmi, ilimde ehil olmayı ve bu ilmin gereği olarak Kur’ân hakkında kelâm edebilme yetisine sahip olmayı

⁶⁰⁶ Yûsuf 12/96.

⁶⁰⁷ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 2, s. 335.

⁶⁰⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ebu’l-Hâsen Mukatil b. Süleyman, **Tefsîru Mukâtil b. Süleymân** Abdullah Mahmût Şehate (tah.), 1. Baskı, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabi, 1423, s. 174; Suyûtî, **el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân**, c. 4, s. 219; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî el-Yemenî, **Fethü’l-kadîr**, 1. Baskı, Dımaşk-Beyrut, Dâru İbn Kesîr-Daru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1414, s. 13.

⁶⁰⁹ Muhammed Hüseyin Ez-Zehbî, **et-Tefsîr ve’l-müfessirûn**, c. 1, s. 183.

⁶¹⁰ Demirci, **Tefsir Tarihi**, s. 159.

şart koşmuşlardır. Yerilen ve muteber olmayanı da ancak mânânın fesada uğramasına yardım eden veya cehaletle aslı olmadan söylenen söz olarak nitelendirmişlerdir⁶¹¹.

Farazî bir sorudan hareketle rey ile tefsirin meşruiyetine dair şu satırlar da konunun farklı boyutlarını ortaya koyması bakımından önemlidir. Buna göre; Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Ashâbının sözlerine dayanmayan ve ulûmu'l-Kur'ân'dan hareketle sayılan pek çok tefsir hakkında ne söylenebilir? Bunlar belli bir birikim ve anlayışın neticesinde ortaya çıkmış ve Kur'ân'ın başkalarına açılmayan mânâları ulûmu'l-Kur'ân sayesinde o kimselere yani reyîyle tefsir edenlere mi açılmıştır? Üstelik Tirmizî'nin İbn Abbâs tarîkiyle Rasulullah'tan rivâyet ettiği: “*Kim Kur'ân hakkında kendi reyine göre konuşursa ateşteki yerine hazırlansın!*”⁶¹² şeklindeki sakındırması ve daha başka aynı mânâyı ifade eden hadisler⁶¹³ varken... O halde Kur'ân'ı reyîyle tefsir eden kimsenin durumu nedir? Buna şu şekilde cevap verilmiştir:

İlim ehlinin, Allah'ın kitabı konusundaki anlayışları, Kur'ân'ın mânâsındaki hüküm istinbâtlarıyla rızıklandırılmaları sayesinde ilim dalları haline gelip tefsir gelişmemiş midir? Sonra âlimlerimizin: “Kur'ân'ın hariküladelikleri bitmez.” sözü, tefsirdeki mânâ genişliğinin artmasıyla gerçek hayatta tahakkuk etmiyor mu? Eğer böyle olmasaydı tefsir, muhtasar birkaç varaktan öte gitmezdi. Hem Hz. Aişe de, Rasulullah'ın, Cebrâîl'in kendisine öğrettiği sayılı ayetler dışında Kur'ân'ın tamamını tefsir etmediğini söylemektedir⁶¹⁴.

Bu satırlara ilaveten reyle tefsiri câiz görenler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Muaz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak gönderirken aralarında geçen konuşmaya atıfla Kur'ân'da ve sünnette bulamadığını, ictihâdla hükme bağlamasına izin verdiğini, dirâyet tefsiri için delil saymıştır⁶¹⁵. Yine sahâbeden İbn Mes'ûd (r.a.) öncülüğündeki Irak/Kûfe ekolü, “Ashâb-ı Rey” olarak tarihteki yerini almıştır⁶¹⁶.

⁶¹¹ Halid b. Abdülaziz, **et-Tefsîru'n-nebevî**, 1. Baskı, Riyad, Dâru Küñûz-i İşbiliyye, 2011, s. 83-84.

⁶¹² Muhammed b. İsa et-Tirmizî, **Sünenü Tirmizî** Ahmed Muhammed Şâkir vd. (tah.), 2. Baskı, Mısır, Mustafa el-Bâbî Matbaası, 1975, c. 5, s. 200 (hadis no. 2952).

⁶¹³ Metinde geçen diğer hadisler için ilgili yere Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Tâhir b. Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, Tunus, ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984, c. 1, s. 28-29.

⁶¹⁴ Muhammed Tahir b. Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, c. 1, s. 28.

⁶¹⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 5, 230.

⁶¹⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-müfessirûn**, s. 89.

Tûfî her ne kadar kendi zamanına kadarki müktesebâtı tasnif ederek eserinde pek çok rivâyete yer vermişse de *el-İşârât*'ın rivâyetten çok dirâyeti öncelediği belirtilmelidir. Onun rivâyet malzemesini nasıl kullandığının örnekleri daha önce geçmişti. Bu kısımda ise müellifin dil bilimlerindeki ve belağattaki metodu, eserin dirâyet yönü hakkında kanaat oluşturacak kadar ele alınıp incelenecektir.

(1) Dil Bilimlerindeki Metodu

Tefsir araştırmalarında herhangi bir eserin dil bilimlerindeki metodu incelenirken, genellikle şu üç başlıkta ele alındığı görülmektedir: Lügat, sarf-nahiv ve belağat. Lügat, daha çok kelime ile alakalı meseleleri inceler. Bu bağlamda konu içerisinde kelimenin eş anlamlıları, yakın anlamlılar, yakın anlamlılar arasındaki farklar, zıt anlamlılar, aynı anda zıt mânâ ifade eden kelimeler, kelimenin anlamı için şiirden istişhâd gibi başlıklar bu kapsamda değerlendirilir.

Sarf ve nahiv açısından ele alınan meselelerde kelime kökleri yani iştikâk, iştikâk ve sîgadan hareketle çıkarımda bulunma, bazı harflerin tefsire kattığı anlamlar, cümle yapısı ve irabtaki farklılığın mânâyâ tesiri gibi husûslar ele alınmaktadır. Belağatta ise beyân, bedi' ve meânî ilimlerinin alt dalları olan mecâz, istiâre, kinâye, ta'rîz, seci', itnâb, kasr gibi pek çok husus vardır. Bütün bunlar bir tefsirin dirâyet yönünü oluşturan yapı taşları olarak görülmektedir.

(a) Lügat

Tûfî'nin *el-İşârât*'ta mânâsını açıkladığı kelime sayısı çok olmamakla birlikte yeri geldikçe açıkladığı bazı kelimeler de vardır. Mesela dîn, şükür ve hamd, zan, beyân, burhân, hikmet ve sihir gibi kelimeler bunlardandır. Örneğin, Bakara 2/102'nci ayette yeryüzüne gönderilen iki meleğin kıssası anlatılır. Burada kâfir cinlerin sihri, ilaveten Hârût ve Mârût'a öğretilenleri insanlara öğrettiğinden bahsedilir. Tûfî ayetteki "sihir" kelimesini; semâvî kuvvetlerle arzî kuvvetleri harekete geçirmektir, diye tanımlar ve bu ikisi arasında meydana gelip cisimlere ve durumlara tesir eden müessir bir kuvvet olduğu,

açıklamasını yapar⁶¹⁷. Şimdi müellifin lügat yönünden tanımlarını yaptığı kelimelerin, tefsir için nasıl malzeme olduğuna bakalım.

(i) Kelimenin Tanımını Yapma

Müellif: “*Ona beyânı öğretti.*”⁶¹⁸ ayetini açıklarken şu ifadelere yer vermektedir:

إِعلم أنّ البيان قد قيل في حدّه: انه إخراج المعني من حيز الخفاء إلي حيز التجلّي. وقيل فيه غير ذلك وأجود ما يقال فيه: انه إيضاح المعني الخطابي أم ما قام مقامه بحيث لا يليق سامعه لبس. ولا يحتاج في فهمه إلي تخمين وحدث. وربما استغني عن هذا الأخير وهو لا يحتاج إلي آخره⁶¹⁹.

Tercüme edecek olursak bu satırlar: Bil ki beyân, mânâyı kuşatan gizlilikten, kuşatıcı bir açıklığa kavuşturmadır, diye tanımlanmıştır. Bundan başka onun en güzel tanımlarından birinde de hitâbî mânânın izahı veya dinleyicinin zihninde ve idrâkinde başka mânâyı çağrıştırmaya ihtiyaç bırakmayacak şekilde onun yerine geçen şey olduğu söylenmiştir, mânâsına gelmektedir.

Başka bir yerde de benzetme yoluyla: “Beyân, tıpkı madencinin toprağın altındakini araştırıp keşfettiği gibi, mücmelin zımnındakini ortaya çıkarır. Madenler araştırmakla çıkarıldığı gibi mânâ ve ahkâm da böyledir. Mücmel, beyân ile bu şekilde keşfedilir.”⁶²⁰ diye açıkladığı satırlarda beyânın maksadını ortaya koyar. Bu yüzden nahivciler ve mantıkçılar, vazifeleri beyân olduğu için ilimlerinin şerefini ortaya koymak maksadıyla bu ayeti delil getirmiştir. Ayrıca tanımdaki “onun yerine geçen” tabiriyle yazı, işaret gibi benzer şeylerin kastedildiğini de ilave eder⁶²¹.

(ii) Kelimelerin Eş Anlamlılarını Verme

Türkçe’de yazılışları farklı olmakla birlikte anlamları aynı olan kelimelere anlamdaş veya eşanlamlı sözcük denilir⁶²². Arapça’da bunun karşılığı, “müterâdif”tir.

⁶¹⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 285.

⁶¹⁸ er-Rahmân 55/4.

⁶¹⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 305-6.

⁶²⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 282.

⁶²¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 305.

⁶²² **TDK Türkçe Sözlük** İsmail Parlatır vd. (haz.), Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara, 1998, c. 1, s. 732.

Ayrıca “nazîre” terimiyle de ifade edilmiştir⁶²³. Müfessirler eserlerini telif ederken ihtiyaca binâen zaman zaman eş anlamlı kelimelere müracaat etmiştir. *el-İşârât*’ta bunun örneği yok denecek kadar azdır. Mesela:

قد افلح من زكّٰىها اي طهرها وكمّلها باكتساب العلم والعمل. وقد خاب من دسّٰىها اي ترك جهلها وفجورها
كامناً فيها لم يطهرها منه⁶²⁴.

Yani: “*Nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir.*”⁶²⁵ demek, onu temizleyen, ilim ve amel iktisâbı ile onu mükemmelleştiren demektir. “*Kim de onu gömerse kaybetmiştir.*”⁶²⁶ demek, onu cehaletine terk etmek ve arındırmaksızın onda gizlenmiş günahlar üzere onu bırakmak demektir.

Görüldüğü üzere müellif, زكّٰى kelimesini, onun eş anlamlısı olan طهر ile ve دسّٰى kelimesini de aynı anlama gelecek iki kelime ترك ve كامناً ile açıklamıştır.

(iii) Kelimenin Yakın Anlamlı Kelimelerle Farkını ve Zıtlarını Belirtme

Buna örnek olmak üzere müellifin şu satırlarına yer verebiliriz:

إعملوا آل داود شكراً. يحتجّ به عليّ ان الشكر بالعمل، والحمد بالقول بدليل: **وقل الحمد لله. وقيل الشكر**
الإعتراف بالنعمة، وضدّه الكفر. والحمد الثناء عليّ الحيّ بأوصافه الجميلة وضدّه الذمّ⁶²⁷.

Yani: “*Ey Dâvûd ailesi! Şükredin!*”⁶²⁸ Bu ayetle şükürün amelle olduğuna; “*Ve şöyle de: Hamd Allah’a mahsustur.*”⁶²⁹ ayetinin delâletiyle de hamdin sözle olduğuna delil getirilmiştir. Şükürün nimeti itiraf olduğu söylenmiştir ki zıddı nankörlüktür. Hamd ise diri olanı güzel vasıflarıyla övmektir. Zıddı zem, yani kınamaktır.

⁶²³ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 217.

⁶²⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 409.

⁶²⁵ eş-Şems 91/9.

⁶²⁶ eş-Şems 91/10.

⁶²⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 145-6.

⁶²⁸ eş-Sebe’ 34/13.

⁶²⁹ en-Neml 27/93.

(iv) Kelimenin Ait Olduğu İlim Dahındaki Anlamını Verip Din Dilindeki Mânâsını Belirtme

Buna örnek olarak mantıkta kesin delil anlamındaki “burhân” kelimesini zikredebiliriz. Tûfî kelimenin tanımını yaptıktan sonra bunun dinde neye karşılık geldiğini kısaca izah eder. “İşte bu ikisi sana Rabbin tarafından (verilen) iki burhândır.”⁶³⁰ ayetinde burhânı “kesin hüküm bildiren iki öncülünden müteşekkil hüccet” diye tanımladıktan sonra örnek olarak Mûsâ’nın (a.s.) âsâsı ve yed-i beyzâsının onun peygamberliği için kesin hüccet mânâsında burhân olduğunu söyler. Çünkü bunlardan her biri hakkında “İşte bu harikulâdedir.” denir. Her harikulâde, kimin elinden sâdır olmuşsa o kimsenin, iddiasında doğru olduğuna delâlet eden bir mûcizedir. Öyleyse bunun, Mûsâ’nın doğruluğuna delâlet eden bir mûcize olduğunu söylemek mümkündür⁶³¹.

(v) Kelimenin Tanımını Yaptıktan Sonra İhtilaf Edilen Hususlara Değinme

“Kime hikmet verilirse ona pek çok hayır verilmiş demektir.”⁶³² ayetinin, sevk-i kelâm itibariyle umûm ifade ettiğini belirten müellif, “Fakat bu hikmet nedir?” diye sorar. En doğru tanıma göre, Allah’ın varlığını bilmeye ulaştıran ve O’nun hakkında câiz olan ve olmayan şeyi bilmek diye tarif eder. Sonra “muâmelâtı bilmeye ulaştıran ilim” diye de ekler. O halde ilki usûlü dinî, ikincisi ise edeb-i zâhir demek olan fıkıhı, üçüncüsü de edeb-i bâtın demek olan kalplerin amelini yani tasavvufu tanımlamaktadır. Bu sebeple hikmetin rûknü üçtür: Likâ, amel ve ahlak. Likâ, kulun Allah ile karşılaşacağını bilmesi; amel, tekliften doğan zâhirî hükümlerin yerine getirilmesi ve ahlak, edeb-i bâtın demek olan ubûdiyeti ifade eder⁶³³.

Fakat Tûfî’nin belirttiğine göre İslâm filozofları, zikredilen hikmetin, kendi anladıkları hikmet olduğuna, ayetin hemen devamında yer alan: “Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar.”⁶³⁴ ifadesini delil getirmiştir. Bunun karînesi de: “Çünkü (ibâredeki) tezekkür (وما يذكّر), nazar (görüş) anlamına gelir. Elbâb (الباب) da akıllı kimseler demektir. O halde mezkûr hikmetin; ancak aklî nazarla idrâk edilen hikmet olduğuna

⁶³⁰ el-Kasas 28/32.

⁶³¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 94.

⁶³² el-Bakara 2/269.

⁶³³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 362-3.

⁶³⁴ Âl-i İmrân 3/7.

işaret vardır. Bunu da en çok hak edenler biziz. Çünkü felsefî hikmet, aklî nazar ve istidlâl üzerine kurulmuştur, dediklerini aktarır⁶³⁵.

(vi) Kelimenin Farklı Anlamlarına İşaret Etme

Bu başlık altında müellifin “zan” kelimesi için yaptığı izaha yer vermek istiyoruz. O zannın lügatte, (doğruluğu) kesin olmayan itikat, ıstılahta da iki ihtimalden birini râcih hüküm diye tarif edildiğini söyler. Zan, ilim mânâsına da gelmektedir ve Kur’ân’da bunun pek çok örneği vardır. Mesela: “...onu boylayacaklarını zannettiler.”⁶³⁶ ya da: “Zannetiler (bildiler) ki kendilerinin kaçacak yeri yok!”⁶³⁷ ve “Dâvûd kendisini sındırdığımızı zannetti.”⁶³⁸ ayetlerindeki mânâ böyledir⁶³⁹. “Onlar, Rableriyle karşılaşacaklarını zannederler.”⁶⁴⁰ ayetine gelince buradaki يظنون fiili, Rableriyle karşılaşacaklarını bilirler ya da O’nunla karşılaşacaklarına inanırlar demektir. Yoksa itikadî konularda mücerret zan yeterli değildir. (Zan, ilim ve itikat) bu üçü arasındaki fark şöyledir: İlim, şüphe kabul etmez ve kesindir. Mesela; “Bir, ikinin yarısıdır.” bilgisi gibi. Zan; şüphe kabul eder, kesin de değildir. Abdestte niyetin şart olması böyledir. İtikat da ilim gibi kesindir. Fakat şüphe kabul eder. Bu sebeple itikat ehli, Kaderî iken Cebrî, Mu‘tezilî iken Eş‘arî olabilmektedir, demektedir⁶⁴¹.

(vii) Kelimenin Anlamını İstişadla Açıklama

Bir tefsir terimi olarak istişâd; şahit getirme, şahit tutma mânâsında olup herhangi bir ayette yer alan kelimenin anlamını tespit etmek veya kuvvetlendirmek için ayet, hadis, eski Arap şiiri yahut da atasözlerinden delil getirmeyi ifade eder⁶⁴². Tûfî’nin “din ” kelimesini izahı, aşağıda da görüldüğü üzere, şu istişâdlardır:

والدين يطلق بالإشتراك علي الجزاء، نحو: مالك يوم الدين. وعلي العادة، نحو: كدينك من أم الحويرث قبلها. وقوله: أهدا دينه أبداً وديني؟ أي كعادتك... وعلي الطريقة السياسية، نحو: ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك. والولاية التي يدين لها الرعية، نحو قول الزهير: لئن حلت بجو من بني أسد – في دين عمرو وحالت بيننا فذك.

⁶³⁵ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 1, s. 363.

⁶³⁶ el-Kehf 18/53.

⁶³⁷ Fussilet, 41/48.

⁶³⁸ Sâd 38/24.

⁶³⁹ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 1, s. 268.

⁶⁴⁰ el-Bakara 2/46.

⁶⁴¹ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 1, s. 267-8.

⁶⁴² Demirci, Tefsir Terimleri Sözlüğü, s. 134.

وعلي الشريعة الإلهية، نحو: ومن يبتغ غير الإسلام، ورضيت لكم الإسلام، إنّ الدين عند الله الإسلام. وهو المراد ههنا؛ أي اصول الشريعة الإلهية⁶⁴³.

Yani, din kelimesi, mutlak olarak **cezâ** ve **âdet** mânâları için müşterektir. “*O din gününün mâlikidir.*”⁶⁴⁴ ayetinde cezâ mânâsı olduğu gibi. Şâir İmruu'l-Kays'ın (ö. 25/645): ⁶⁴⁵ قبلها: أم الحويرث كدينك من أم هذا دينه أبداً و هذا ديني dizesiyle: denildiği gibi âdet mânâsı vardır. Kelimenin **siyaset etme** ve **hükmetme** anlamı için: “*Yoksa kralın hükmüne göre kardeşini tutamayacaktı.*”⁶⁴⁶ ayetinin delil getirildiği gibi **gözetiminde olanlara velâyet etme** mânâsı da şâir Züheyr'in: ⁶⁴⁷ لئن حللت بجو من بني أسد – في beytinde ifade edilmektedir. Kelimenin: **ilahî şariat** anlamı için: “*Her kim din olarak İslâm'dan başkasını ararsa...*”⁶⁴⁸ ayetiyle: “*Sizin için din olarak İslâm'a razı oldum.*”⁶⁴⁹, “*Allah katında din İslâm'dır.*”⁶⁵⁰ ayetinde vardır. Buradaki murat, ilahî şariatın asılları demektir.

(b) Sarf ve Nahiv

Müfessir, bazen bir kelime kökünden bazen de kelimenin türevlerinden hareketle önemli bir veriye ulaşabilmekte ve okuyucuya farklı ufuklar açabilmektedir. Arapça'nın kelime ve cümle yapısını inceleyen sarf ve nahiv ilmi bu yüzden önemlidir ve tefsirde dirâyet metodunun zeminini teşkil eder. Mesela Kûfe'nin nahiv âlimleri arasında sayılan Ferrâ ismiyle meşhur Ebû Zekariyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân*'ı, dilbilimsel (filolojik) bir Ku'ân tefsiridir. Bu sebeple, her ne kadar *el-İşârât*'ta öyle derinlemesine kelime ve cümle tahlilleri olmasa da örnek olması için birkaçı zikredilebilir.

⁶⁴³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 213.

⁶⁴⁴ el-Fâtîha ¼.

⁶⁴⁵ Ebû Ali el-Kâlî, *el-Emâlî (Şüzûru'l-emâlî: en-Nevâdir)*, 3. Baskı, Kâhire, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1926, c. 2, s. 295.

⁶⁴⁶ Yûsuf, 12/76.

⁶⁴⁷ Ebû Hilal el-Askerî, *Cemheratü'l-emsâl*, Daru'l-Fikr, Beyrut, c. 1, s. 116.

⁶⁴⁸ Âl-i İmrân, 3/85.

⁶⁴⁹ el-Mâide 5/3.

⁶⁵⁰ Âl-i İmrân 3/19.

(i) Kelime Köklerine Yer Verme

Tûfî: “İnsan düşünmez mi, kabirlerde bulunanlar diriltilip dışarı atıldığı zaman?”⁶⁵¹ ayetinde öldükten sonra dirilmenin, haşrin ve neşrin ispatı var demek, (ayetteki) بعث kelimesinin diriltme anlamındaki بعث ile nakletme ve hareketlendirme anlamındaki آثار kelimesinden olduğunu söylemektedir⁶⁵². İlgili yerdeki: وبعث من بعث وأثار ifadesinden بعث kelimesinin mürekkep bir fiil olduğunu ve kendisini oluşturan her iki kelimenin de mânâsını ihtiva ettiği anlaşılmaktadır.

(ii) Kelimenin Sîgasından Hareketle Çıkarımda Bulunma

Buna: “Hayır! Onlar yeni bir yaratma hususunda şüphe içindedirler.”⁶⁵³ ayeti örnektir. Müellif ayette geçen خلق kelimesinin mastar mı yoksa yeni bir yaratılış mânâsında meful mü olduğunu değerlendirmiş ve mânânın her ikisi için de muhtemel olduğunu söylemiştir. Birincisinin yani mastar mânâsının açık olduğunu belirten müellif, ikincisi için de: Bundan maksat, yeni bir yaratılmanın sahih olmasıysa, o zaman yeniden dirilmenin bu cisimlerin aynısı olmayıp benzer ve başka şekilde olacağını beyân eden kimsenin bu iddiasının sahih olmasına imkân verir. Çünkü kastedilen, cismin bizzat kendisi değildir. Bilakis kastedilen ruhun nimeti ve azabı tatmasına alet olan cisimdir, izahını yapar⁶⁵⁴.

(iii) Bazı Harflerin Mânâsını Açıklama

“Nihayet Firavun ve ailesi onu yitik çocuk olarak (nehirden) aldı.”⁶⁵⁵ ayetindeki lâmin, lâmü'l-âkibe olduğunu güzel bir deyimle açıklayan Tûfî bunun: “Tedavi olun! Âkıbet ölüm... Bina yapın! Âkıbet harap olmaktır.” sözündeki gibi olduğunu söyler. İlgili satırlar el-İşârât'ta şu şekildedir:

فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً. هذه لَامُ العاقبة. أي لتكون عاقبتهم ذلك نحو: "إِدُوا للموتِ وابنوا

للخراب!"⁶⁵⁶.

⁶⁵¹ el-Âdiyât 100/9.

⁶⁵² Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 3, s. 419.

⁶⁵³ Kâf 50/15.

⁶⁵⁴ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 3, s. 277.

⁶⁵⁵ el-Kasas 28/8.

⁶⁵⁶ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 3, s. 89.

(iv) Sarf, Nahiv ve Belağattan Hareketle İhtilafa Değınme

Buna: “*Onlar, Rahman’ın kulları olan melekleri dışı saydılar.*”⁶⁵⁷ ayetindeki açıklamaları örnek gösterilebilir. Tûfı, ayeti tefsir ederken ihtilaf bağlamında şı ifadelere yer vermiştir:

Ayette çeşitli durumlara işaretler vardır. **Birincisi:** **جعل**’nin bazen (سَمِي وَاَعْتَقَدَ) “isimlendirdi” ve “inandı” mânâsı vardır. Yani melekleri isimlendirdiler ve dışı olduklarına inandılar, demektir. Kur’ân’ın mahlûk olduğunu söyleyen görüşe göre bu mânâ: “*Biz onu Arapça Kur’ân kıldık.*”⁶⁵⁸ ayetiyle çelişir. Çünkü **جعل** kökünden **مَجْعُول** kelimesinin mânâsı, mahlûk anlamına gelmektedir. Ona şöyle cevap verilmiştir: Melekleri dışılar olarak vasıflandıran insanlar, onları yaratmadığı halde: “*Onlar, Rahman’ın kulları olan melekleri dışı saydılar.*” ayeti, bu söylediğini (yani **مَجْعُول**’ün **مَخْلُوق** mânâsında olduğu iddiasını) boşa çıkarır. Çünkü bunda bir çelişki yoktur. “*Biz onu Arapça Kur’ân kıldık.*” ayetinde bu söylediğin mânâ ancak sahih olur. Fakat “Onu isimlendirdik.” yahut “Ona Kur’ân olarak itikat ettik.” demek doğru olmaz. Burada mânâ sadece, “Kudretimizle İbrânice veya Süryânice yapabileceğimiz gibi onu Arapça bir Kur’ân yaptık.” mânâsınadır.

İkincisi: Meleklerin iki açıdan erkek olduğu iddia edilebilir. Birincisi Allah onları “Rahman’ın kulları” (عِبَادُ الرَّحْمَنِ) olarak isimlendirmiştir. Buradaki ibâd kelimesinin müfredi “abd”dir. Bu Arab’ın dilinde akıllı müzekker için isimdir. İkincisi de onlardan dişiliğin nefyedilmesidir. Öyleyse onlar için erkeklik vasfı ortaya çıkmış olur.

Üçüncüsü: (Ayetteki) “*Onların şahitlikleri yazılacak.*” kısmı ile Allah (c.c.) **جعل**’yi, sanki şöyle söylemiş gibi “şahitlik” olarak tefsir etmiştir: Onlar meleklerin dışı olduklarına şahit oldular. Sonra “yazılacak” sözü, şı ana kadar yazılmadığını ancak gelecekte yazılacak olmasını gerektirir. Hâlbuki bu konudaki icmâ’, insandan sâdır olan şeylerin melekler tarafından anbean yazıldığıdır. Bunun cevabı şöyledir: Yazılacak demek, “Bununla karşılık görecektir ve bu sebeple cezâlandırılacaklar.” demekten

⁶⁵⁷ ez-Zuhuf 43/19.

⁶⁵⁸ ez-Zuhuf 43/3.

mecâzdır. Fakat ameli yazmak sûretiyle muhafaza etmek, onunla karşılık vermek için sebeptir ki müsebbepten sebebe böyle bir geçiş yapılmıştır⁶⁵⁹.

Görüldüğü üzere müellif, önce kelimenin –ki burada جعل fiilidir- bulunduğu yere göre farklı anlam kazanabileceğini izah etmiş, buradan hareketle halku'l-Kur'ân meselesindeki ihtilafa açıklık getirmeye çalışmıştır. Ardından sarfa ait bir konu olan ismin cinsiyet özelliklerinden ve istimalden hareketle, düz mantıkla düşünülecek olursa, melekler için erkeklik vasfının zorunlu olarak çıkarılabileceğini dile getirmiştir. Son olarak da ayetteki belâğata ait incelikleri göz ardı etmenin, anlama problemine sebep olacağına işaret etmiştir.

(c) Belâgat

Sözlükte, varmak ve hedefe ulaşmak mânâsına gelen belâgat; doğru mânâyı kendisine uygun olan üstün ifadelerle anlatmak diye tarif edilmiştir⁶⁶⁰. Belâgat; bir mânâyı farklı söz ve usûllerle anlatmayı öğreten beyân'ı⁶⁶¹; sözün muktezâ-yı hale uygunluğu demek olan meânî'yi⁶⁶²; ifadelerin benzeşmesinden ve dış güzelliklerinden bahseden bedî⁶⁶³ ilimlerini ihtiva etmektedir.

Arapça indirilen⁶⁶⁴ ve sözlerin en güzeli olarak vasıflandırılan Kur'ân⁶⁶⁵, Arap dilinin belâgat özelliklerini, pekâlâ ihtiva etmektedir. Sadece lafza dayalı okuma, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına yetmeyeceği için yanlış anlamaya da sebebiyet verecektir. Bu bakımdan müfessirin Arapçayı bilmesi yeterli görülmemiş, belâgatı da bilmesinin gerekli olduğu söylenmiştir⁶⁶⁶.

el-İşârât'ta Tûfi'nin mecâz, istiâre, kinâye, hazf gibi belâgat unsurlarına yer verdiği görülmektedir. Şimdi onun bunları nasıl ele aldığına yer verelim.

⁶⁵⁹ Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 235.

⁶⁶⁰ Nusretin Bolelli, *Belâgat Arap Edebiyatı*, İFAV, İstanbul, 2011, s. 27-28.

⁶⁶¹ Bolelli, *Belâgat*, s. 33.

⁶⁶² Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 34.

⁶⁶³ Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *DİA*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1992, c 5, s. 381.

⁶⁶⁴ Yusuf, 12/2.

⁶⁶⁵ ez-Zümer 39/23.

⁶⁶⁶ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1, 256.

(i) Mecâz

Lafzın, konulduğu mânâ için kullanılmasına hakikat denir. Zıddı ise mecâzdır. Mecâz; lafzın konulduğu mânâ dışında başka bir mânâ için kullanılmasıdır⁶⁶⁷. Eğer bir alâka ve irtibat sebebiyle lafız, hakikî mânâsının dışında kullanılıyorsa buna mecâz-ı lügavî denmiştir⁶⁶⁸. Benzerlik alâkası sebebiyle kelimenin mânâsını başka bir kelimeye aktarmaya ise istiâre denmiştir ki bu, müşebbehün bih kullanılarak yapılan bir mecâz çeşididir⁶⁶⁹. Asıl mânâyı kastetmeye engel karîne varsa ve benzerlik dışında başka bir alâka sebebiyle kelime, aslî mânâsı dışında kullanılıyorsa bu da mecâz-ı mürseldir⁶⁷⁰.

Müellifin mecâza değindiği ve *el-İşârât*'ta mecâzın tanımını yaptığı ilk ayet Bakara 2/93'tür. Ona göre *"İnkârları sebebiyle kalplerine buzağı içirildi."* demek, "buzağı sevgisi (içirildi)" demektir. Bu, istiâre ve hazfın arasını cem eden mecâzdır. İstiâre olması; içilen herhangi bir meşrubatın vücuda sirâyet etmesi gibi buzağı sevgisinin de buna benzetilerek kalplere sirâyet etmesi yönüyledir. (Şurb) içme lafzı emaneten (istiâre olarak) kullanılmıştır. Hazf olmasına gelince bu da şu şekildedir: Buzağının kendisi, kalplere sirâyet edemez. Öyleyse onun sevgisinin takdir edilmesi ortaya çıkar. *"Kalplerinde hastalık vardır."*⁶⁷¹ demek yani nifak ve şüphe var demektir. Bu da mecâzdır. *"Günün bir yüzünde"*⁶⁷² ve *"tevazu kanadı"*⁶⁷³ gibi mecâz örneği Kur'an'da çoktur. Zâhirîlerin aksine çoğunluk da Kur'an'da mecâzın olduğunu kabul etmektedir. Mecâz; lafzın, örfe veya ıstılahen, ilk mânâsı dışında başka bir mânâ için kullanılmasıdır. Zıddı ise hakikattir...⁶⁷⁴, demektir.

Tûfî واسئل القرية ayetinde de mecâzın çeşitlerini cem ederek kısaca şunları söyler:

واسئل القرية. أي اهلها. وهو من باب المجاز الحذف والنقصان. والمجاز إما بزيادة، نحو: ليس كمثل شيء. أو نقصان نحو: اسئل القرية. أو بنقل واستعارة نحو: وجه النهار، جناح الدل واشباه ذلك⁶⁷⁵.

⁶⁶⁷ Ali el-Cârim-Mustafa Emin, *el-Belâğatü'l-vâziha*, Dimaşk, 1999, s. 79.

⁶⁶⁸ Ali el-Cârim-Mustafa Emin, *el-Belâğatü'l-vâziha*, s. 79.

⁶⁶⁹ Ali el-Cârim-Mustafa Emin, *el-Belâğatü'l-vâziha*, s. 85.

⁶⁷⁰ Ali el-Cârim-Mustafa Emin, *el-Belâğatü'l-vâziha*, s. 118.

⁶⁷¹ el-Bakara 2/10.

⁶⁷² Âl-i İmrân 3/72.

⁶⁷³ el-İsrâ' 17/24.

⁶⁷⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c.1, s. 281.

⁶⁷⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 334-5. Kadı Abdülcebbar ve Ebû İshâk arasında geçen bu tartışma için çalışmanın ilerleyen sayfalarına tarize ve *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'ta ilgili yere bakılabilir.

Yani: “*Şehre sor!*”⁶⁷⁶ demek, “şehir ahalisine (sor)!” demektir. Bu mecâz-ı hazf veya mecâz-ı noksan diye adlandırılır. (Çünkü) mecâz ya ziyâde ile yapılır: “*Hiçbir şey O’nun benzeri gibi değildir.*”⁶⁷⁷ ayetinde olduğu gibi. Ya da kısaltmakla yapılır: “*Şehre sor!*” demek gibi. Yahut nakille ve istiâre ile de yapılabilir: “*Günün bir yüzünde*”⁶⁷⁸ ve “*tevazu kanadı*”⁶⁷⁹ örnekleri ve benzerlerinde olduğu gibi.

Bu örneklerde dikkat çeken husûs, “*Hiçbir şey O’nun benzeri gibi değildir.*” örneğinin teşbîh olarak değil de mecâz-ı ziyâde olarak isimlendirilmiş olmasıdır.

Müellif, sadece bunlara değil aynı zamanda söz ustalarının birbirlerine yönelttikleri tenkitlere de yer vermiştir. *واخفض لهما جناح الذل من الرحمة* ayetinde, Attâbî (ö. 220/835) ile Ebû Temmâm et-Tâî (ö. 231/846) arasındaki tartışmaya sözü getiren müellif şunları söyler:

“*O ikisine merhametle tevazu kanadını indir.*”⁶⁸⁰ ayeti, çocuğa teşbîhle, yavrularını gölgeleyip korumak için kanatlarını indiren bir kuş misali mecâzdır. Aynı şekilde: “*Müminlere (tevazu) kanadını indir.*”⁶⁸¹ ayeti de böyledir. Ebû Temmâm et-Tâî meşhur kasidesinde:

لا تسقني ماء الملام فإنني – صبُّ قد استعذبت ماء بكأى

Yani: “Susuzluğumu, ayıplama suyuyla gidermeye çalışma! Ben zaten üzerime boca edilen gözyaşı ile azap çekmekteyim.” demiştir. Bu istiâre yadırganmış ve hoş karşılanmamıştır. Attâbî, bir şişe ile hizmetçisini ona göndererek: “De ki: Bizim ayıplama suyuna ihtiyacımız var. Bu şişeye koyup bize ondan ver!” demiştir. Ebû Temmâm da yaptığı istiârenin hoş karşılanmadığını anlamış ve alaylı bir şekilde hizmetçiye: “Efendine dön ve ona de ki: “Bana tevazu kanadından kopartıp bir tüy göndersin!”

Buradan anlaşılan şudur: Attâbî, Ebû Temmâm’a: “Ayıplama suyu diye bir şey yokken nasıl oldu da ondan istiâre yapmayı uygun gördün?” demek istemiş, Ebû

⁶⁷⁶ Yûsuf 12/82.

⁶⁷⁷ eş-Şûrâ 42/11.

⁶⁷⁸ Âl-i İmrân 3/72.

⁶⁷⁹ el-İsrâ’ 17/24.

⁶⁸⁰ el-İsrâ’ 17/24.

⁶⁸¹ el-Hicr 15/88.

Temmmâm da ona: “Kur’ân tevazu kanadını nasıl istiâreli kullanmışsa ben de öyle yaptım.” demek istemiştir⁶⁸².

(ii) İstiâre

Yukarıda istiârenin, mecâzın türleri arasında yer aldığını belirtmiştik. Ancak hiç mecâza değinmeden Tûfî’nin sadece istiâreden bahsettiği yerler de vardır. Mesela: “*Kalbini bağlamamış olsaydık, neredeyse durum ortaya çıkacaktı.*”⁶⁸³ meâlindeki *إن ربطنا علي قلبها* ayeti böyledir. Tûfî’nin burada şu açıklamalara yer verir:

(Ayetin ifade ettiği mânâ), Mûsâ’nın durumu ortaya çıkmasın diye (annesinin) kalbini sebât ettirdik, demektir. İşte bu, ona ilham etmemiz ve onun kalbinde olayı yaymayı engelleyici ketum davetçileri yaratmamızla olmuştur. Rapt (bağlama) kelimesinin burada istiâreten kullanılması, kalbin bir kap gibi muhafaza ettiğine teşbîhle bedî-i istiâredendir. Çoğunluk ayetle (bu şekilde) delil getirmiştir. Çünkü Allah (c.c.), kalpte bir şeyin tutunmasına ve serbest kalmasına hükmettiğinde onun bu tasarrufu kalpte, hidâyet ve dalâlet olabilmektedir⁶⁸⁴.

(iii) Kinâye

Sözlükte “bir şeyi gizleyerek söylemek ve açıktan söylememek” anlamına gelen kinâye, ıstılahta, sözün hem gerçek mânâsında ve hem de gerçek mânâsı dışında başka bir anlama gelecek şekilde kullanılmasıdır⁶⁸⁵. Kinâyeye örnek olmak üzere Tûfî’nin şu ifadelerine yer verebiliriz:

*وجعلنا علي قلوبهم أكنة ان يفقهه وفي آذنهم وقراً. هذا إما علي حقيقته علي وجه يعلمه الله عز وجل او كناية عما يخلق في قلوبهم من دواعي المخالفة والصوارف عن متابعة الخلق وقد سبق القول في: ختم الله علي قلوبهم وهو من هذا الباب*⁶⁸⁶.

“*Kalplerinin üzerinde perdeler, kulaklarında da ağırlıklar kıldık.*”⁶⁸⁷ ayeti, bir yönüyle Allah’ın öğrettiği şey sebebiyle hakîkî mânâsındadır. Yahut da hakka tabi

⁶⁸² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 394-5.

⁶⁸³ el-Kasas 28/10.

⁶⁸⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 89.

⁶⁸⁵ Bolelli, *Belâgat*, s. 171.

⁶⁸⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 152.

⁶⁸⁷ el-En‘âm 6/25.

olmaktan sarf ediciler ve ona muhâlefet edici şeyleri o (inkârcıların) kalplerinde Allah'ın yaratması sebebiyle kinâyedir. Bu konuda söz daha önce: “Allah onların kalplerini mühürlemiştir.”⁶⁸⁸ ayetinde geçmişti.

Müellifin atıf yaptığı yerde de meâlen şunlar yer alır: “Allah onların kalplerini mühürlemiştir.” sözü çoğunluğa göre orada küfrü yaratmasıyla olur. Böylece kalp, ağzı mühürlenerek kapatılmış ve içerisine î mânın girmedığı bir kap halini alır. Denilmiştir ki; kalp, cism-i müceff yani içi boşaltılmış bir kap gibidir. O açık kaldığı sürece dimağdan akıl nuru ve marifet oraya gelir. Ama Allah'ın dilemesiyle o mühürlenirse marifet nuru oraya giremez. Böylece kararır ve sapar⁶⁸⁹.

(iv) Ta‘rîz

Kinâyenin bir çeşidi olan ta‘rîz, sözü edebî maharetle söylendiği mânâ dışında başka yöne çevirmektir⁶⁹⁰. İnsanlara zarar veren bir kimseye: “İnsanların en hayırlısı, insanlara en faydalı olandır.”⁶⁹¹ demek sûretiyle zarar vermemesini söylemek böyledir. Tûfî de el-İşârât'ta: “De ki: Muhakkak Allah kötülüğü emretmez.”⁶⁹² ayetinde fiillerin yaratılması konusunda Mutezilî Kâdı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ile Ehl-i Sünnet olan Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) arasındaki şu ta‘rîzli konuşmayı aktarır: Anlatılır ki Şeyh Ebû İshâk el-İsferâyînî Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) huzuruna çıkar. Yanında Kâdı Abdülcebbâr el-Hemedânî vardır. Kâdı, Ebû İshâk'ı görünce ona ta‘rîzli bir şekilde: “Kötülükten münezzeh olan Allah'ı tesbih ederim.” der. Ebû İshâk da (Kâdı Abdülcebbâr'ın ne demek istediğini anlar ve): “Dilediğini dilediği gibi yapan Allah'ı tesbih ederim.” diye aynı şekilde tar‘rîzli olarak ona cevap verir⁶⁹³.

(v) Seci‘

Muhâssinât-ı lafziyye yani lafızla alakalı süsleme sanatlarından biri olan seci‘, nesirde iki fasılanın son harflerinin birbirinin aynı olması, diye tarif edilmiştir⁶⁹⁴. يَا أَيُّهَا

⁶⁸⁸ el-Bakara 2/7.

⁶⁸⁹ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 1, s. 244.

⁶⁹⁰ Bolelli, Belağat, s. 182.

⁶⁹¹ Zeynüddîn Muhammed Münâvî, Feyzü'l-kadîr, 1. Baskı, Mısır, El-Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübra, 1356, 3/481 (hadis no. 4044).

⁶⁹² el-A'râf 7/28.

⁶⁹³ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 2, s. 212.

⁶⁹⁴ Bolelli, Belağat, s. 447.

⁶⁹⁵ وَرَبِّكَ فَكْبِرُ – قُمْ فَأَنْذِرْ – المَدِّتْرُ ayetlerinde olduğu gibi Kur’ân’da pek çok örneği vardır. Tûfî: “Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik.”⁶⁹⁶ ayetini açıklarken: “Ayet; şeriat kitabına, göğüslerden süt emen siyaset kılıcına ve yarış atına işarettir. Bunlardan biri diğerinden müstağnî kalamaz.” dedikten sonra şu seci’li ifadeye yer verir: ⁶⁹⁷ .فَكَتَابٌ بِلا سِيفٍ كَالِ وَسِيفٍ بِلا كِتَابٍ ضَالٌّ Yani: “Kılıcsız kitap, noksan; kitapsız kılıç da şaşkındır”. Görüldüğü üzere buradaki كَالِ ve ضَالٌّ kelimeleri birbiriyle seci’li olarak kullanılmıştır.

Yine Mu‘tezilenin, el-menzile beyne’l-menzileteyne delil getirdiğini belirttiği (هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان) “Onlar o gün, îmândan çok kâfirliğe yakın idiler.”⁶⁹⁸ ayetindeki münafık benzetmesi de oldukça ilginçtir. Münafıklar, ne mümin ne de kâfir oldukları için erkekle kadın arasındaki hünsaya benzetilmiştir. Buradaki secili ifade şu şekildedir: ⁶⁹⁹ .ان المنافقين لا كفار ولا مؤمنون كالخنثي بين الذكر والأنثى

Değerlendirme

el-İşârât’ta müellifin metodunun incelendiği birinci kısımda evvela kavramsal çerçeveye yer verilmiş, bu bağlamda usûl, usûlü din, usûlü fıkıh, akâid ve kelâm kavramlarının öne çıktığı görülmüştür. Kavramların birbiriyle alâkası, ahkâmı ve bunların fiiliyatta neye karşılık geldiğinin ortaya konması oldukça dikkat çekicidir. Mesela ona göre usûlü din için odak noktada yer alan kavram “kader”dir.

Kader konusundaki farklı yaklaşımların neler olduğunu belirttikten sonra müellif, Kur’ân’dan hareketle herbirinin hangi açıdan haklı olabileceklerini göz önünde bulundurmuştur. Çünkü naslar bazen o tarafı bazen de bu tarafı haklı çıkaracak mahiyettedir. Buna rağmen, nasların anlaşılmasında gözetilmesi gereken sıra, hakîkate isabet etmek için önemlidir. Tûfî’ye göre kaderi doğru anlayabilmek için gözetilmesi gereken sıra Allah, kul ve fiil şeklindedir. Yani önce Allah, sonra da kul diler. Neticede Allah’ın kula bahsettiği istitâat ölçüsünde kul o fiili yapmaya muvaffak olur. Oysa

⁶⁹⁵ el-Müddessir 74/1-3.

⁶⁹⁶ el-Hadîd 57/25.

⁶⁹⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 324. Arap dili ve belâğat kitaplarında bu sözün kaynağına rastlanamamıştır.

⁶⁹⁸ Âl-i İmrân 3/167.

⁶⁹⁹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 423.

Mu‘tezile bu tertibi aksi yönde işletmiştir ki işte Kur’ân’ın anlaşılmasında ortaya çıkan ihtilaf sebeplerinden birisi, merkeze alınacak kavramın doğru tespit edilememesidir.

Aynı şeyi usûlü fıkıh için de yapan müellif, bu sefer “umûm ve husûs” kavramlarını merkeze almaktadır. Tanımları, edatları, çeşitleri ve hükümleri açısından her birini değerlendirmiş, benzeşen ve ayrışan yönlerine değinmeyi ihmal etmemiştir. Kavramların içlem ve kaplam yönünden mânâyâ delâleti, neticede onlar hakkındaki ahkâmı belirleyecektir. Mesela “adam”, “köle” ve “hayvan” gibi mutlak lafızlar, “adamlar”, “köleler” ve “hayvanlar” gibi umûm ifade eden lafızlarla karıştırılmamalıdır. Hatta husûsun kendi içerisinde mütalaa edilen “köle” ve “hayvan” gibi mutlak lafızlarla “kâfir köle” ve “başıboş hayvan” kullanımındaki mukayyet, aynı mânâyı ifade etmemektedir. Görüldüğü üzere burada sadece usûl değil aynı zamanda mantığın dille olan bağlantısına dikkat çekilmiş, bu gözetilmediği takdirde aynı kitabı yani Kur’ân’ı okuyan kimselerin ondan farklı hükümler çıkaracağına işaret edilmiştir. Nitekim müellifin bu babda zikrettiği her bir kural için Kur’ân’dan delili vardır. Bunların *el-İşârât*’ta tafsîlatlı bir şekilde ele alınmasından şu iki neticeyi çıkarmak mümkündür: İlki genel sabiteleri belirlemek ve ikincisi de o genel sabitelere hangi özel kriterlerle ulaşıldığını göstermektir.

Bir tefsir olarak *el-İşârât*’ın metodunun ele alındığı ikinci kısımda ise tefsir usûlü konuları içerisinde mütalaa edilen ulûmu’l-Kur’ân ile rivâyet ve dirâyet metotları incelenmiştir. Ulûmu’l-Kur’ân’a dair *el-İşârât*’ta hem Kur’ân tarihi hem de tefsir usûlü konuları içerisinde yer alan kıraat, Kur’ân’ın sebep-i nüzûl ile tefsiri, muhkem ve müteşâbih, nâsîh ve mensûh ile kıyasu’l-Kur’ân ve bunların alt başlıklarına dair pek çok örneğe rastlanmıştır. Ancak müellifin neshe yaklaşımı fıkıh usûlü çerçevesinde olduğu için bu konu ilgili yere bırakılmıştır.

el-İşârât’ın rivâyet metodu, tefsir araştırmalarındaki usûl üzere Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri, Kur’ân’ın sünnetle tefsiri, Kur’ân’ın sahâbe ve tabiûn kavliyle tefsiri, isrâiliyyâta yer verilip verilmediği yanında bunlara ait bazı alt başlıklar altında ele alınmıştır. Bu çerçevede kelimenin ve ayetin mânâsını açıklamak, âmmın tahsîsi, mübhemin tebyîni, mücmelin tafsîli, mutlakın takyîdi ve müşkilin tavzîhi gibi rivâyet metodu konularının, daha önce müellifin herhangi bir ayeti tefsir etmedeki yaklaşımında açıklandığı üzere hep “ihtilaf” ekseninde olduğu görülmüştür. Öyle ki lügat, sarf, nahiv ve belâgat açısından incelenen dil bilimlerindeki metodu da yine ihtilaf eksenindedir.

Zaten müellifin amacı, Kur'ân'ı rivâyet veya edebî açıdan ele almak değildir. Bilakis Kur'ân'ın doğru anlaşılması için gözetilmesi gereken aslî ilkelerden sapmamaktır. O bunu mukaddimede izah etmiştir. İşte bu yüzden Müslümanların Allah'ın kitabından hareketle üzerinde yükseldikleri değerleri kaybetmiş olmaları ve usûlü dine dair insanların itimat edecekleri bir esasın olup olmadığı tartışması, daha anlamlı hale gelmektedir.

Bütün bunlara ilaveten, müellifin konuları ele alış şekli ve rivâyeti kullanma biçiminden hareketle *el-İşârât*'ın bir rivâyet tefsiri olmadığı kanaati bizde daha ağır basmaktadır. Çünkü rivâyetlerin, ilgili meselede taraflardan sadece birinin delili olduğu görülmüştür. Diğer tarafın buna nasıl cevap verdiği, Tûfî'ye göre meselenin nasıl olması gerektiği ya da bunu ihsâs ettirdiği husûslar göz önüne alındığında, içerisinde onca nakil ve rivâyete rağmen bizce *el-İşârât*'ın dirâyet yönü daha ön plandadır. Özellikle mecâz, istiâre ve kinâye gibi belâğata dair izahları da bunu teyit etmektedir.

III. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: EL-İŞÂRÂT'TA KELÂMÎ VE FİKHÎ İHTİLAFLAR (MUHTEVA)

Metodunun ardından *el-İşârât*'ın muhtevasının inceleneceği bu bölümün, kelâmî ve fikhî ihtilaflar olmak üzere iki başlıkta ele alınması düşünülmüştür. Ancak burada şu sorunun cevaplandırılması gerekmektedir: “Tefsire ait bir çalışmada, neden “tefsirde ihtilaf” değil de “kelâmî ve fikhî ihtilaflar” başlığı tercih edilmiştir?”

Evvela müellifin, bir problemten hareketle eserini telif ettiğini, bu problemin de Müslümanların Kur’ân’dan hareketle oluşturdukları medeniyetin üzerinde yükseldiği asılları kaybetmiş olmaları ve sonraki nesiller içerisinde ilimce zayıf kimselerin birtakım felsefî tartışmaları, dinlerinin asıllarından zannetmeleri olduğunu belirtmek gerekir. Ona göre Müslümanların böyle bir noktaya savrulmaları, itikat veya amellerindeki yanlışlıklar sebebiyle olmuştur. İtikadı ilgilendiren akâid ve kelim, ameli ilgilendiren de usûlû fıkıh ve fıkıh ilmidir. Bu ikisinin kaynağı ise Kur’ân’dır. Kur’ân’da, her ne kadar bazen o tarafı bazen de bu tarafı destekleyen naslar olsa da şeriatın gözettiği nihaî hedefler aynıdır⁷⁰⁰. O halde asıl mesele, Kur’ân’ın doğru anlaşılmasıdır. Bu sebeple müellif, kelâmî ya da fikhî herhangi bir meseleye delil teşkil ettiği söylenen ayetin, nasıl anlaşıldığını yani ayetin tevil cihetini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle “kelâmî ve fikhî ihtilaflar” başlığı, kelâma veya fıkha konu olan ayetin nasıl tevil edildiğini ifade etmektedir ki mesele, aynı zamanda tefsiri ilgilendirmektedir.

Bunu belirttikten sonra başlıkta yer alan “kelâmî ve fikhî ihtilaf” tamlamalarına da kısaca temas etmek istiyoruz. Kelime kökünden olan kelâm, bir fikri tam olarak anlatan söz mânâsıdır⁷⁰¹. Allah’ın konuşma yetkinliğine sahip olduğunu belirten sübûtî sıfatı için de bu tabir kullanılmıştır⁷⁰². Her ne kadar konusu ve amacına göre farklı tanımları yapılsa da bir ilim olarak kelâm, İslâm dininin ana ilkelerinden bahseden ilim diye tarif edilmiştir⁷⁰³. Fıkha gelince o da kelime olarak bir şeyi bilmek ve anlamak mânâsıdır⁷⁰⁴. İstılahta ise tafsîlî delillerden fer’î şer’î hükümleri çıkarmaya yarayan kaideler bütünü

⁷⁰⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 206

⁷⁰¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 12, s. 523.

⁷⁰² Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 181.

⁷⁰³ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabü't-ta'rîfât*, 1. Baskı, Beyrut, 1983, s. 156.

⁷⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 13, s. 522.

olarak tanımlanmıştır⁷⁰⁵. Bu tanımın evveleminde yapılan fıkıh tanımı ile hadiste ifade edilen dinde fakih kılmaya⁷⁰⁶ nitelendirmesini sınırladığı da belirtilmelidir⁷⁰⁷.

İhtilaf ise h-l-f (خلف) kökünden olup bir şeyin diğer bir şeyin peşinden gelmesi, ayrı görüşe sahip olma⁷⁰⁸ şeklindeki kelime mânâlarının yanında söz veya davranışta birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak şeklinde tarif edilmiştir⁷⁰⁹. Şu halde kelâmî ihtilaf denilince, kelimedeki nispet yâsı göz önüne alınarak, kelâm ilmine ait farklı söz, fikir ve hükümler, fikhî ihtilaf denilince de fıkha ait farklı söz, fikir ve hükümler kastedilmiş olmaktadır. Bu ister mezhepler arasındaki farklılığı, isterse de mezhep içi farklılığı ifade etsin, fark etmemektedir. Aynı şey tefsir için de geçerlidir. Zaten müfessirlerin Kur’ân’ı yorumlarken hem diğer mezheplerden hem de kendi mezheplerindeki birtakım görüşlerden farklı fikir beyanına özgün mânâda “ihtilaf” denmiştir⁷¹⁰.

Dinî ilimlerin her bir alanında ihtilaf edebiyatına dair oldukça geniş bir literatur oluşmuşken bugüne kadar kelâm, fıkıh ve tefsir sahasında yazılan tüm eserlerdeki farklı söz ve fikirlerin bir araya getirilmesi neredeyse imkânsızdır. Sadece kelâm, sadece fıkıh ve sadece tefsir sahasındaki farklı hükümlerin dahi bir araya getirilmesi oldukça güçtür. Fakat belli bir bakış açısı, belli bir örnek ve belli bir metotla yani sınırları belli ve dar bir çerçevede bunu yapabilmek mümkündür. Nitekim üzerinde çalıştığımız *el-İşârât*’ta da bu yapılmıştır. Mu‘tezile, Eş‘arî, Şî‘a ve Havâric gibi mezheplerden herhangi birinin itikadî konudaki genel yaklaşımı; Hanefî, Şafîî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin ahkâma dair verdikleri hüküm; Yahûdî ve Hristiyanlar gibi farklı din mensuplarının kendilerine alan açmak için serdettiği fikirler; genel mânâda filozoflar ve özel mânâda İslâm felsefecilerinin kendi sahalarıyla alakalı çoğunluktan farklı fikirleri, Kur’ân’ın kendi

⁷⁰⁵ Tûfî, **Şerhu muhtasari’r-ravza** Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî (tah.), 1. Baskı, Suud-i Arabistan, Müessesetü’r-rîsâle, 1987, c. 1, s. 120.

⁷⁰⁶ Ebû Hanife (r.a.), fikhî mutlak mânâda kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi (معرفة النفس ما لها وما عليها) diye tanımlamışken sonradan buna عملاً kaydı eklenerek fikhî kastedilir olmuştur. Yoksa “Allah kime hayır dilerse onu dîn de fakih kılar” (Buhari, el-İlmü kable’l-kavli ve’l-amel, **Sahih**, c. 1, s. 24) hadisi ilim olarak mutlak mânâda fikhî ifade etmemektedir.

⁷⁰⁷ İbn Kudâme, **Ravzatü’n-nâzir**, 3. Baskı, Müessesetü’r-reyyân, 2002, c. 1, s. 54.

⁷⁰⁸ İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, c. 9, s. 89-90.

⁷⁰⁹ Şükrü Özen, “İhtilâf” **DİA**, c. 21, s. 565.

⁷¹⁰ Demirci, **Kur’ân Tefsirinde Farklı Yorumlar**, c. 1, s. 23. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ferruh Kahraman, **Ulumü’l-Kur’ân Özelinde Tefsirde İhtilaflar**, 1. Baskı, Rağbet Yay. İstanbul, 2011, s. 11-14 ve Muhammed Vehbi Dereli, **Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları**, 1. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara, 2009.

tertibî ile *el-İşârât*'ta derlenmiştir. Üstelik bunu yaparken müellif, söylenenleri, usûlî din ve usûlî fıkıh açısından ele alıp değerlendireceğini de belirtmiştir. Bu sebeple araştırmanın, müellifin *el-İşârât*'ta ele aldığı kelâmî ve fikhî ihtilaflarla sınırlı olduğu, tekrar hatırlatılmalıdır.

Kelâmî ihtilaflar, klasik kelâmın kendi içindeki tasnife uygun olarak ulûhiyyet, nübüvvet ve ahiret konusundaki ihtilaflar başlıkları ile ele alınacaktır. İlâveten, konu bütünlüğü çerçevesinde ele almanın daha uygun olacağı düşüncesiyle, Şî'a ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaflarla genel mânâda felsefeciler, özel mânâda da İslâm filozofları ile ulemâ arasındaki hikmet, varlık, ruh ve nefis gibi tartışmalara da diğer bazı ihtilaf konuları başlığı ile yer verilecektir.

el-İşârât'ta fikhî ihtilaflar, müellifin üslubu ile delillerden hareketle usûl ve fîrû tartışmalarını içiçe vermek şeklindedir. Bunlar da kitap, sünnet, icmâ', kıyâs ve şer'u men kablenâ gibi aslî ve fer'î deliller şeklinde sıralanmaktadır. Fakat fıkıh usûlünün konusu sadece deliller değildir. Mükellefin fiillerine taalluk eden ahkâm, lafızlar, bir usûl tartışması olarak nesih ve ictihâd gibi konular da vardır. Bu sebeple fikhî ihtilaf bağlamında bunlara da müellifin eserinde yer verdiği ölçüde yer verilecektir.

A. KELÂMÎ İHTİLAFLAR

1. Uluhiyyet Konusundaki İhtilaflar

el-İşârât'ta müellifin ulûhiyyetle ilişkilendirdiği ihtilafları; yaratıcının varlığı ve birliği, Allah'ın sıfatları ve kelâm sıfatı etrafındaki tartışmalar, Allah'ın arşa istivâ etmesi, Allah'a cihet nispet edilip edilemeyeceği, Allah'ın görülebilmesi (rû'yetullah), Allah'ın takdîri ve kulların fiilleri ile Allah için kerâhetin sübutu tartışmaları oluşturur. Bu konudaki tartışmalara evvela yaratıcının varlığı ve birliği hakkında söylenenlerle başlayacağız.

a. Dehrîlik

Dehrîlik veya dehriyye, âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını söyleyen materyalist felsefî akım olarak tarif edilmektedir. Arapçada “mutlak zaman” anlamındaki dehre nispetle bu şekilde isimlendirilen ve İslâm dünyasında genellikle ateist ve materyalist fikirleri temsîl eden Dehrîlik, belli şahıslarca oluşturulan felsefî düşüncenin yanı sıra onlardaki inkârcı görüşlerin de ortak adı olmuştur. Söz konusu akımın öncülerinden kabul edilen İbnu'-Râvendî (ö. 301/913-14 [?])'nin içerisinde yer aldığı bu düşünce ekolü, en sade şekliyle “**varlık veren bir tabiat ve yok eden bir dehr**” sözü ile özetlenmektedir⁷¹¹.

Tûfî, öldükten sonra dirilmenin nasıl olacağı konusunda insanların ihtilaf ettiğini; Müslümanların, cismânî ve rûhânî olacağı yönündeki görüşlerine ilaveten Hristiyanların ve filozofların da sadece ruhanî olacağını söylediklerini belirtir⁷¹². Dehrîlerin ise öldükten sonra dirilmeyi tamamen inkâr ettiklerini ve: “*Hayat ancak bu dünya hayatından ibârettir. Tekrar dirilecek de değiliz.*”⁷¹³ ayetinin: Bizi ancak zaman yok eder. Bizden sonra bâkî kalacak olan odur. Bizim için tekrar dönüş yok, dedikleri için

⁷¹¹ Hayrânî Altuntaş, “Dehriyye”, **DİA**, c. 9, s. 107.

⁷¹² Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 1, s. 250.

⁷¹³ el-Mü'minûn 23/37.

onları muhatap aldığını ve tarihte hekimler arasına ismini yazdıran Câlinûs'un (ö. 200[?])⁷¹⁴ da bu görüşler üzerinde tevakkuf ettiğini belirtir⁷¹⁵.

Bir başka yerde de zamanın ezeli ve ebedi olduğunu söyleyen filozoflara ve Dehri'lere karşı dünyanın günlerinin, Allah katında sayılı olduğunu ve: “*Biz ancak sayılı bir süreye kadar onu tehir ediyoruz.*”⁷¹⁶ ayetinin, onlar aleyhine delil gösterileceğini söyler. Çünkü zaman hâdis, yani sonradan yaratılmış olsaydı, varlığından önce var olmazdı. Hâlbuki bu öncelik de zamanın ta kendisidir. O halde zamanın, varlığından önce var olması gerektiğini söylemek imkânsızdır, şeklindeki bir çıkarıma: İşlerin meydana gelmesindeki bu öncelik ve sonralık, onun yokluğuna izafetledir, şeklinde cevap verildiğini belirtir. Müellif: “Öncelik zamanın cüzlerindendir.” sözüyle kasıtlarının, hâricen olan hakîkî zaman mı yoksa zihnen olan takdîrî zaman mı olduğu sorusunu sorar. Ona göre birincisi zaten kabul edilemez. İkincisi de tartışma götürür ve hâricî zamanın kadîm olmasını gerektirmez⁷¹⁷.

Müellif, varlığı konusunda “takdîrî zaman” kavramının garip karşılanma ihtimaline binâen iki delil zikreder. Bunların ilki, dördüncü günde (veya Çarşamba gününde) Allah'ın nuru yaratmış olduğuna dair Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadisidir⁷¹⁸. O bu hadisi, hakîkî zamanın varlık sebebi olan güneş ve hareketlerinin yani feleğe ait nurların bu nurdan hâsıl olduğunu; bunun yaratılmasının da hakîkî zamandan önce olduğu şeklinde izah eder. Ona göre bundan, “hakîkî hâricî zamanın varlığı değil, zihnen takdîrî zamanın gerekliliği” sonucu çıkar⁷¹⁹.

İkincisi ise zamanın, eylemin gereklerinden olduğu yönündeki aklî delildir. Yani bir zamandan bahsediyorsak orada bir işin olması gerekir. O bunu; Allah (c.c.), yaratması zorunlu olan bir zamanda takdîrî zamanı yaratmıştır. Eğer böyle olmasaydı zamanı

⁷¹⁴ <http://www.filozof.net/Turkce/filozof/filozoflar-tarihsel/11779-calinus-kimdir-hayati-eserleri-hakkinda-bilgi.html>. Erişim tarihi: 23.05.2017. Câlinûs: İslâm tıbbını etkileyen meşhur Grek tabip ve filozofudur. Asıl adı Galenos olup bu isim İslâmî literatürde Câlinûs şeklinde şöhret bulmuştur. Çağdaş batı dillerinde Câlinûs adı Galen veya Galien şekillerinde yazılmaktadır.

⁷¹⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 154.

⁷¹⁶ Hûd 11/104.

⁷¹⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 322.

⁷¹⁸ Hadisin metni şu şekildedir: *خلق الله النور يوم الأربعاء* Hadisi bu lafızla Taberânî *Tefsir*'inde (c. 1, s. 46'da) ve *Tarih*'inde (c. 1, s. 22'de) rivayet etmiştir. Hadisin senedîn de Kâsım b. Bişr, Hüseyin b. Ala, Haccâc b. Muhammed, İbn Cüreyc, İsmail b. Ümeyye, Eyyüb b. Halid, Abdullah b. Rafi' ve Ebû Hureyre (r.a.hüm) vardır.

⁷¹⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 322.

yaratması hâricî bir zamanda olurdu. O halde bu, zamanın varlığından önce var olmasını gerekli kılar ki bu muhâldir, ifadeleriyle açıklar⁷²⁰. Görüldüğü üzere müellif bu tartışmada “takdîrî zaman” kavramını öne çıkarmak sûretiyle dehrîliğin mantıksal zemin üzerine oturtmaya çalıştığı temel argumanı boşa çıkarmaktadır⁷²¹.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir başka husûs da –her ne kadar Dehrîlik tenkit ediliyor olsa da- asıl mesele, müellifin ayeti tefsir babında bu açıklamalara yer vermesidir.

b. Mecûsîlik

Ulûhiyyet konusundaki ihtilaf bağlamında ikinci olarak Mecûsîliğe değinilecektir. Mecûsîlik, Zerdüş’tün tebliğ ettiği monoteist teolojiyi içeren inanç ve düşüncelerin, eski İran inanç ve gelenekleriyle mezcedilmesinden oluşan bir dindir. Ateşperestlik adıyla da bilinir⁷²². Tûfî onları: “*Sonra inkâr edenler, Rablerine denkler tuttular.*”⁷²³ ayetinde konu edinir. İlgili satırlar tercüme olarak şu şekildedir:

İbadet edilen o şey ya da nesne yaratılmış olduğu halde onu Allah’a denk tuttular, demektir. Allah (c.c.) her şeyin yaratıcısıdır. Bu tev’hîdin delillerindendir ve takriri şöyledir: Allah (c.c.) bütün mevcudatın yaratıcısıdır. Her şeyi yaratan ise ilahlıkta tektir. O halde Allah (c.c.) ilahlıkta tektir. Öncüller açıktır ve burada kendilerinin itikat ettikleri zulûmât ve nurun yaratılmasında Mecûsîlere ta’rîz vardır⁷²⁴.

Ardından, bu ta’rîzin hangi bakımdan olduğunu ve buna nasıl cevap verildiğini de şu şekilde dile getirir:

Zulûmât ve nur yaratılmış iki farklı şeydir. Mahlûkta ilahlığa dair herhangi bir şey yoktur. O halde zulûmât ve nur için ilahlık söz konusu değildir. Mecûsîler şöyle diyerek yanılmıştır: Âlem hayır ve şerden müteşekkildir. Bu ikisi aynı kaynaktan sudûr etmez. Bunlar iki farklı kaynaktan doğar. Nur ve zulmetten biri, diğerinden daha öncelikli

⁷²⁰ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 322.

⁷²¹ Zaman konusundaki bu tartışmada Dehrîlere ve felsefecilere karşı böyle bir cevabın kim tarafından verildiğinin ipucu bulunmamaktadır. İbaredeki جوابه’dan hareketle bunun müellif tarafından verilmiş bir cevap olabileceği gibi başka biri tarafından verilmiş olabileceğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Kaldı ki müellif yaptığı izahlarda pek çok zaman alıntı yaptığı kaynağı belirtmemektedir.

⁷²² Şinasi Gündüz, “Mecûsîlik”, *DİA*, c. 28, s. 279.

⁷²³ el-En‘âm 5/1.

⁷²⁴ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 144.

değildir. Çünkü nur hayırdır ve ona münasip düşen ondan ancak hayrın sâdır olmasıdır. Zulmet de şerdir ve ona münasip düşen de ancak ondan şerrin sâdır olmasıdır⁷²⁵.

Tûfî'ye göre bu iddia, cevabı hak etmeyecek kadar zayıftır. Fakat şüphenin giderilmesi için de cevap vermek gerekir. O şu açıklamaları yapar: “Hayır ve şer, aynı kaynaktan sâdır olmaz!” şeklindeki iddianızı, eğer felsefecilerin görüşü ile “Birden ancak bir sâdır olur.” sözü üzerine bina etmişseniz, bu aslı boş ve şüphe götürür bir sözdür. Dediğiniz, mücerret münasebet yani soyut uygunluk sebebiyle ise o halde küllî ve cüz’î olarak çelişiktir. Küllî olarak çelişikliği, tabiatın dört ana unsurdan meydana gelmesi sebebiyledir. Çünkü her birinden gerek hayır ve gerekse şer sâdır olur. Ateş, yemek ve ekmeği pişirirken hayır iken elbise ve benzeri bir şeyleri yakarken şerdir. Hava, canlıların nefes alması ve fezânın kirini gidermesi gibi faydalarından dolayı hayır iken şiddetli kasırga olup evleri, ağaç ve benzeri şeyleri yıkıp helak etmesi bakımından şerdir. Sonra: “Zulûmât ve nurdan biri diğeri için daha öncelikli değildir.” sözünüze gelince bu, semâ ve arzdan birinin diğere öncelikli olmasıyla çelişir. Çünkü semâ şeffaf, yüksek ve latîf olması sebebiyle hayır; arz da süflî ve kesif olması sebebiyle şerdir. Bu ikisi asıldır yahut nur ve zulmet için iki asıl gibidir. Bunu nakzeden başka bir şey ise gündüzün aydınlığıyla ortaya çıkması ve gecenin de karanlığıyla onu örtmesidir. İşte bu durum, hayırdan sâdır olan şer ve şerden sâdır olan hayırdır. Bu yüzden şâir şöyle demiştir: لَا تَلْقَ إِلَّا بَلِيلَ مَنْ تَوَاصَلُهُ – Bir diğeri de şunu söylemiştir: وَكَمْ لظِلَامِ اللَّيْلِ عِنْدَكَ مِنْ يَدٍ – تخبر أَنَّ – فالشمس نامة والليل قواد⁷²⁶. Beyitteki mani, zulmeti şer, nuru da hayır olarak gören Mecûsîlerden zındık bir topluluktur. Eğer nur ve zulmet iki ilah olsaydı bunlar yarattıkları şeyde müessir olur; doğan herhangi bir kimsenin hayırlı veya şerli olmasına imkân tanırlardı. Oysa nurda doğanın şerli, zulmette doğanın da hayırlı olması, bunların iddia ettikleri şeyi nakzeder ve aslî delillerini boşa çıkarır⁷²⁸.

⁷²⁵ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 2, s. 146

⁷²⁶ “Görüreceğin kimseyle gece görüş! Gündüz koğucu, gece ise gizleyicidir” mânâsındaki bu beyit, İbnu'l-Mu'tez'indir. Gece karanlığı insanı düşmandan koruyan sûtreye benzetilerek şerden hayır çıktığını ifade sadedinde söylenmiştir. Ebu'l-Hâsen Ali b. Ahmed en-Nisâbü'rî, *Şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, s. 328.

⁷²⁷ Beytin mânâsı şu şekildedir: “Senin katında gecenin karanlığı için (hayırdan) haber veren nice eller vardır ki, Mânî onu yalanlıyor.” yahut: “Gecenin karanlığı için senin katında nice (hayırlı) eller vardır. Mânînin onu yalanladığını haber veriyor”. Beyit Mütenebbî'ye aittir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Nisâbü'rî, *Şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, s. 328.

⁷²⁸ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 2, s. 145-147.

Müellif, Mecûsîliğin “düalist” olarak niteleyebileceğimiz çift kutuplu bu tanrı tasavvurunu, ilgili ayet bağlamında bu şekilde tenkit eder.

c. Hristiyanlık

Hristiyanlığın tanrı tasavvurunda baba, oğul ve kutsal ruh kavramları ile karşılaşılır. Bu üç kavram olmadan Hristiyanlığın tanrı inancını açıklamak mümkün değildir. Buna rağmen Hristiyan ilâhîyatçılar, Hristiyanlığı monoteist bir din olarak görmekte ve sır olduğunu söyledikleri tanrı kavramını, sembolik bir dille yorumlamaktadırlar⁷²⁹. Onların Îsâ’yı (a.s.) ulûhiyyet mertebesine yükseltmesinde, Îsâ’nın hârikulâde bir şekilde babasız dünyaya gelmesi sebep olarak gösterilmektedir. Tûfî de: *“Allah nezdinde Îsâ’nın durumu, Âdem’in durumu gibidir. Allah onu topraktan yarattı. Sonra ona ‘ol!’ dedi ve oluverdi.”*⁷³⁰ ayetinde: “İşte bu, bir şüpheden hareketle Hristiyanların, Mesîh’in ilahlığı konusunda delil getirdikleri şeye cevaptır. Şüphenin şekli, Mesîh’in babasız ve genel âdete aykırı olarak mûcizevî bir şekilde varlık sahnesine çıkmasıdır. Bu şekilde olan her ne var ise işte o ilahtır.” çıkarımını yaptıklarını ifade eder⁷³¹.

Buna cevaben Îsâ’nın (a.s.) durumunun ilah olmayı gerektirdiği kabul edilecek olsa bile Hz. Âdem’in babasız ve annesiz yaratılması daha garip ve tuhaftır. Buna rağmen Âdem (a.s.) ilah değilken Îsâ’nın (a.s.) nasıl olup da ilah olduğu sorusunu gündeme getiren müellif, onların iddiasının zayıf olduğunu ve Îsâ’nın (a.s.) doğmuş olması sebebiyle ona ancak beşer insan hükmünün münasip düşeceğini ifade eder⁷³².

*“Meryem oğlu Îsâ Mesîh, ancak Allah’ın rasûlüdür, (o) Allah’ın Meryem’e ulaştırdığı ‘kün: ol!’ kelimesi(nin eseri)dir, O’ndan bir ruhtur.”*⁷³³ meâlindeki ayette de Müslümanlarca Hz. Îsâ’nın “Allah’ın kelimesi” olmasının şu şekilde anlaşıldığını kaydeder: Allah (c.c.) onu, eşyayı kendisiyle yarattığı (كن) ‘ol’ kelimesi ile yaratmıştır.

⁷²⁹ Mehmet Aydın, “Hristiyanlık”, *DİA*, c. 17, s. 346.

⁷³⁰ Âl-i İmrân 3/59.

⁷³¹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 404.

⁷³² Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 404.

⁷³³ en-Nisâ 4/171.

Îsâ'nın (a.s.) özellikle 'kelime' olarak isimlendirilmesi, "Allah'ın devesi" ve "Allah'ın evi" kullanımlarında olduğu gibi onu şereflendirmek içindir⁷³⁴.

"Allah'ın kelimesi" tabirini Hristiyanların ise hakîkî mânâda Allah'ın kelimesi olarak anladıklarını, (Allah'ın) nutk sıfatıyla Meryem'de hulûl ettiğini ve ete kemiğe dönüşerek Îsâ sûretinde tekevvün ettiğini dile getiren müellif, bunun imkânsız olduğunu ve şu açılardan onlara itiraz edildiğini belirtir:

1. Mücerret olarak sıfatın mahallinden başka bir yere intikal etmesi, bizzat kendisini var etmeyi gerekli kılar (ki bu imkânsızdır).
2. Hâdis bir mahal olan Meryem'de kadîm sıfatın hulûlü söz konusudur (ki bu imkânsızdır).
3. Kadîm olanın dönüşüm ve değişimi (söz konusu edilmektedir ki bu imkânsızdır).
4. Bizzat kendi kendine kâim olması mümkün olmayan bir sıfatın dönüşümü (söz konusu edilmektedir ki bu da imkânsızdır).

Bütün bunlardan sonra Hristiyanların îmân ve inkâr noktasında nerede yer aldıkları sorusu akla gelmektedir. "*Şüphesiz Allah, Meryem oğlu Mesîh'tir diyenler elbette kâfir olmuşlardır.*"⁷³⁵ ve: "*And olsun 'Allah için üçüncüsüdür' diyenler de kâfir olmuşlardır.*"⁷³⁶ ayetleri, bunun hükmünü sarâhaten ortaya koymaktadır. Müellif bu ayetlerin ilkinde daha önce yaptığı izahlara benzer ifadeler kullanır ve bu ifadelerin umûmî olduğunu söyler. Çünkü onlar, Allah'ın kelimesi, Mesîh'in bedenine hulûl etmiştir, iddiasında karar kılmışlardır. Gerekçeleri, Allah'ın kelimesi zâtından ayrılmaz. O halde ona hulûl eden kelime vasıtasıyla Mesîh'in bedeni, Allah'ın zâtından ayrılmaz. Yine onlar, bununla Mesîh'in Allah olduğu kastedilmez; Allah Mesîh'in ta kendisidir. Şu kadar var ki hulûl yoluyla Allah'ın zâtı onun zâtından ayrılmaz, demişlerdir. Bu kıyâsın bâtıl olduğu daha önce ifade edilmişti. Aynı ayette yer alan "*Allah, Meryem oğlu Mesîh'i helak etmeyi dilese (ondan en ufak bir) şeyi bertaraf etmeye mâlik olacak kimdir?*" demek sûretiyle Allah (c.c.) onların bu iddiasına cevap vermiştir, demektedir⁷³⁷.

⁷³⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 74.

⁷³⁵ el-Mâide 5/17.

⁷³⁶ el-Mâide 5/73.

⁷³⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 108.

İkincisinde geçen “sâlisü selâse” kavramıyla müellif, onların baba, oğul ve rûhu’l-kudûsten müteşekkil üç uknûmu kastettiklerini ve her birini haddi zâtında tam ve hakîkî ilah olarak kabul ettiklerini belirtir. Bununla birlikte bu üçü, üç ilah olmayıp bir tek ilahdır. “İşte bu tam bir çelişki ve karışıklıktır.” diyen Tûfî, halk nezdinde bu üçünün Allah, Meryem ve Mesîh olarak düşünüldüğünü, onların bu itikadının da tevhîdle çeliştiği için kesin olarak şirk olduğunu ifade eder⁷³⁸.

d. Putperestlik

Putperestlik, çok tanrılı dinlerde tanrısal varlıkları sembolize eden çeşitli figürlere tapınmayı ifade eder⁷³⁹. Oldukça eski bir tarihe sahiptir. Kur’ân’ı Kerim’de Hûd, Âd ve Semûd kavimlerinin putperest olduğu ifade edilmiştir⁷⁴⁰. Mecûsîlik gibi putperestlik de İslâm’ın tevhîd ilkesine aykırı olduğu için şirk kabul edilmiştir. Tûfî, pek çok ayette, mantikî çıkarımlarla ulûhiyyete hâlel getiren bu itikadın yanlışlığına ihtilaf bağlamında değinmektedir. Bu hususta onun açıklamaları şöyledir:

“De ki: Sizin şeriklerinizden (ortak edindiklerinizden) ilkin yaratan ve (öldükten) sonra onu (tekrar eski haline) iade edebilen var mı?”⁷⁴¹. Bu ve onu takip eden ayet, tevhîdin iki delilini ihtiva eder. Bunlardan birincisi, Allah’ın (c.c.) , bu şekilde yaratmayı ilkin yapması ve sonra onu iade etmesi, kâfirlerin şeriklerinin, yani iddia ettiği ilahlarının yaratıp iade edememesidir. Öyleyse onların şerikleri ilah değildir. İkincisi de onların şerik edindiklerinin hidâyete mâlik olamayacaklarıdır. İlah –ki o Allah azze ve celledir- hakka ulaştırır. O halde onların şerikleri hakka ulaştıramadıkları için ilah değildir. Bu deliller gayet açıktır; çünkü ilkin yaratma ve hakka ulaştırma mümkün olan işlerdendir. Allah (c.c.), bütün mümkünâta kadirdir. Putlar ise hiçbir mümkünâta güç yetiremeyen cemâdâtandır. O halde Allah (c.c.), putlardan değildir. Bunun haddi zâtında mefhûmu muhâlif, putlar da Allah değildir⁷⁴².

Müellifin konuya yaklaşımını ortaya koyması bakımından birkaç örnek daha vermek yerinde olacaktır. Mesela: “Onlardan çoğu ortak koşmadan Allah’a îmân

⁷³⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 129.

⁷³⁹ Ahmet Güç, “Putperestlik”, *DİA*, c. 34, s. 365.

⁷⁴⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Hûd 11/53-55 ve Fussilet 41/14.

⁷⁴¹ Yûnus 10/34.

⁷⁴² Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 295.

etmezler.”⁷⁴³ ayetini izah ederken: Yani kâfirler, Allah’ın yaratıcı olduğuna îmân ettikleri halde ibadette ve Allah’ı tasdik demek olan îmân etmede putları O’na ortak koşar, şirki nefyetmezler. Şirki nefy eden ancak tevhiddir. Onlar, Allah’ın varlığına, yaratıcı olduğuna ve bu hususta daha başka şeylere îmân etmektedirler. Fakat kulluk konusunda onu tek olarak kabul etmemektedirler, demektir⁷⁴⁴.

Sabiîleri de burada zikretmek gerekir. Çünkü Tûfî: “Allah’ın bir beşere, melekleri ve peygamberleri rabler edinmeyi emretmesi söz konusu değildir.”⁷⁴⁵ ayetinde Yahûdî ve Hristiyanlara ilaveten Sabiîleri de hedef alır. Onların, meleklerle ve yıldızlara tapmakta olduklarını söyledikten sonra bunların hâdis, bir başka deyişle yaratılmış olduğu için ilah olmaya layık olmadıklarını belirtir⁷⁴⁶. Söylemde birleştikleri ve kendilerini şirkten kurtarmak için de: “Allah’tan başkasını dostlar edinenlerin, ‘Biz ancak bizi Allah’a yaklaştırsınlar diye’ onlara tapmaktayız.”⁷⁴⁷ dediklerini ifade eder⁷⁴⁸. İbrâhim (a.s.) da onlarla yıldızların rab olamayacağı konusunda mücadele etmiş ve onlara tevhîdi ispat sadedinde aklî deliller getirmiştir. Çünkü böyle bir durumda sem’î delili zikretmenin herhangi bir anlamı yoktur⁷⁴⁹.

Gerçek ilahı itiraf hususunda duanın ayırt edici vasfını dile getiren müellif: “Dua edilmeye layık olan O’dur.”⁷⁵⁰ ayetinin; başkasına değil hakîkî ilah olarak kendisine dua edilen O’dur. O’nun dışında putlar ve benzeri şeylere –ilah değiller ki- dua edilsin. Çünkü onlar, ne icabet eder ve ne de fayda verir, anlamında olduğunu söyler⁷⁵¹.

Değerlendirme

Çalışmanın bu kısmında, İslâm dışı oluşumların ulûhiyyet konusundaki yaklaşımları ele alınmıştır. *el-İşârât*’ta bir tanrıyı kabul etmeyen Dehrîliğe, düalist tanrı tasavvuruna sahip Mecûsîliğe “Allah üçün üçüncüsüdür.” diyen Hristiyanlara ve

⁷⁴³ Yûsuf 12/106.

⁷⁴⁴ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 337.

⁷⁴⁵ Âl-i İmrân, 3/80.

⁷⁴⁶ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 412.

⁷⁴⁷ ez-Zümer 39/3.

⁷⁴⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 184.

⁷⁴⁹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 179-180. Tûfî, İbrahim (a.s.)’ın münazara ederek akli delillerle kavmine üstün gelmesini, onlara galip gelen hüce-i bâliğa ile şeklinde nitelendirir.

⁷⁵⁰ er-Ra’d 13/14.

⁷⁵¹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 342.

çoktanrıcılık demek olan putperestliğe çeşitli tenkitler yöneltilmekte, İslâm'ın tevhîd dini olduğu özellikle vurgulanmaktadır. *el-İşârât*'ta husûsî olarak tanrı tasavvuru eleştirilmeyen ise sadece Yahûdîliktir. Ancak sözkonusu tanrı, İsrailoğullarının husûsî tanrısı ise Allah'ın dünya gibi yüz bin âlemi olduğu ve istisnâsız bunların hepsinin rabbi olduğu yönündeki izahları⁷⁵², üstü kapalı olarak onlar için de bir tenkit sayılabilir. Sözkonusu mesele, Allah'ın bütün varlığın kadîm yaratıcısı olması sebebiyle usûlû dinin meselesi olması yanında, "*Hamd, âlemlerin rabbi Allah'a mahsustur.*"⁷⁵³ ayeti ve benzerlerinde lafzın, usûlû fıkhn büyük kaidesi olan umûm siyakı üzere gelmesinden anlaşılmaktadır⁷⁵⁴.

Dehrîler, ilgili ayetin (el-Câsiye 45/32) tefsirinde, Tûfî'nin ön plana çıkardığı şekliyle, Allah'ı inkâr edip varlığı zamana nispet etmiş ve kendilerini ancak zamanın yok edeceğini söylemişlerdir. "Eğer zamanı yaratan bir tanrı varsa bunu ne zaman yapmıştır?" şeklinde cevap verilmesi güç bir soruya, bir bakıma zamansızlık içerisinde önce "nuru" yarattığını belirterek hadisten delil getirmiştir. Bunun "yine bir zaman içerisinde olup olmadığı" sorusuna, işlerdeki öncelik ve sonralığın, bir şeyin varlığına ve yokluğuna nispetle olduğu şeklinde cevap vermiş ve Allah'ın (c.c.) , yaratması zorunlu olan bir zamanda zamanı yarattığını ifade etmiştir. Eğer gerçekten Dehrîlerin dediği gibi olsaydı zaman ezeli ve ebedî olurdu. Oysa Allah katında günler, sayılıdır ve başı olduğu gibi sonu da vardır.

Mecûsîliğin tanrı tasavvuru, varlıkta olumlu ve olumsuz her iki niteliğin potansiyel olarak aynı anda var olduğu yönündeki mantıksal gerekçeyle tenkit edilmiştir. Örneğin su, bitkilerin bitmesi için iyi iken sel olup felakete sebep olması yönüyle kötüdür. Ateş, yakarken kötü fakat pişirmek için iyidir. O halde bunların iyi tarafları için onları yaratan bir nur veya kötü tarafları için de onları yaratan zulûmâtın tanrı olarak tasavvur edilmesi hatadır. Bu filozofların "Birden ancak bir sâdır olur." sözüne müstenid ise bu da yanlıştır. Çünkü bir toprakta yetişmesine rağmen aynı su ile sulanan iki bitkiden birbirinden farklı apayrı yemişler ortaya çıkmaktadır⁷⁵⁵.

⁷⁵² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 234

⁷⁵³ el-Fâtîha 1/2.

⁷⁵⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 235.

⁷⁵⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 239-240

Hristiyanlığın tanrı tasavvuru da *el-İşârât*'ta şöyle tenkit edilir: Âdem (a.s.), anasız ve babasız var edilmişken o ilah olmadığı halde bir anneden doğan Îsâ (a.s.), nasıl olur da ilah olur? Hâlbuki Âdem (a.s.) buna daha layıktır. Ayetin ifadesiyle onun “rûhullah” olması, “beytullah” ve “nâketullah” kullanımlarında olduğu gibi taltif içindir. Yoksa harikulâde yaratılması, ona ilahlık vasfı kazandırmaz. Diğer eşyayı yaratırken “ol!” deyip onun da derhal oluvermesi, Allah’a nasıl kolaysa Îsâ’nın (a.s.) dünyaya babasız getirilmesi de O’nun için o kadar kolaydır. Bunun farklı yorumlanması ve tanrının Meryem’e hulûl ederek onun Îsâ sûretinde beşer olarak görüldüğü iddiası, ancak ve ancak şıktır.

Putperestliğin, tanrıyı temsîl eden somut varlıkların sembolleştirilerek tanrı konumuna yükseltilmesi de ilgili ayetler bağlamında tenkit edilmiştir. Özetle Kur’ân’ın onlara en net eleştirisi, başta kendileri olmak üzere hiç kimseye fayda ve zarar veremezken nasıl olup da ilah olabildikleri sorusunu yöneltme şeklindedir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de Hûd, Sâlih ve İbrâhim (a.s.) gibi peygamberlerin, putperest olan kavimleriyle mücadelesine pek çok örnek verilmiştir.

Tûfî’nin bu meseleri ele alması, ilgili ayetlerin tevil ve tefsiri cihetiyledir. Usûl bakımından doğru mânâ, usûlû fıkhıdaki umûm ve husûs gibi genel kaideler yanında lafzın mantûk ve mefhûmu, sevk-i kelâm ve istikrâ gibi husûsî kaidelerle tespit edilebilmektedir. Her ne kadar sözkonusu mesele, konusu itibariyle usûlû dinin meselesi olsa dahi bu böyledir.

f. Allah’ın varlığı ve birliği

Kur’ân-ı Kerim’de Allah’ın varlığına işaret eden pek çok ayet vardır. Aklen de insanın, bir yaratıcının var olduğu bilgisine ulaşabilecek donanımda yaratıldığı kabul edilmektedir. Peygamberlerin, fizik ötesi âlemden haber vermeleri ve bunun yanlışlanamamış olması, kelâm âlimlerinin kimine göre Allah’ın varlığını kabul etmek için yeter sebeptir. Fakat meselenin gaybın konusu olması sebebiyle insana kapalı tarafı da göz ardı edilemez.

Bilindiği üzere İslâm tevhîd dinidir. Kelime olarak “bir, tek ve yalnız olmak” anlamındaki vahde kökünden türeyen tevhîd⁷⁵⁶, tef’îl babında mastar olup “birlemek, bir ve tek olduğunu kabul etmek” anlamındadır. İstilahta ise: Allah’ın zât ve sıfatlarında bir ve tek olduğunu zihin ve kalp yoluyla kabul edip bağlanmak, diye tarif edilmiştir⁷⁵⁷.

Allah’ın varlığı konusunda ilk olarak Fâtihâ sûresinde, “rab” kelimesinin “âlemîn” kelimesine izafe edilmesinde çeşitli durumlara işaret olduğunu söyleyen müellif: “Bunlardan bir tanesi de Allah’ın, âlemin yaratıcısı, kadîm sâni’i olduğuna işaret etmesidir. Ayetten maksat budur. Bu, usûlû’-d-dinde yaratıcının varlığı meselesidir. Buradaki delil getirme şekli, eserin varlığından müessire doğrudur. Hem âlem, varlığı hisle bilinen bir gerçektir. Öyleyse onun varlığındaki müessir, ya onun tamamında ya içerisinde ya da dışındadır. Birinci ve ikinci ihtimal bâtıldır. O halde üçüncü ihtimal ortaya çıkar, ifadelerine yer verir⁷⁵⁸. Bu ihtimallerin nasıl değerlendirildiğine gelince şunlar söylenmiştir:

1. Birincisinin bâtıl olması, bir şeyin kendi kendini icat etmesinin imkânsızlığı sebebiyledir. Çünkü bu, müessir olanın varlığını zorunlu kılar. Mâdûmun müessir olması –ki bu onun yokluğunu da zorunlu kılar- imkânsızdır.

2. İkincisinin bâtıl olması, hakîkatte âlemin mûcidinin ondan bir parça olması sebebiyledir. Çünkü bu durum, o parçanın kendi kendisini icat etmesini gerektirir ki bu da aynı şekilde imkânsızdır⁷⁵⁹.

Bu ispat ve nefiy cümlelerinden sonra hudûs deliline⁷⁶⁰ yer veren müellif, âlemin yaratıcısının, âlemin dışında bir şey olması gerektiğini ifade eder ve: “Bu hariç ya kadîmdir veya hâdistir. Kadîm olması matlup olandır. Eğer hâdis olursa, her birinin diğerinde tevakkufu sebebiyle devir⁷⁶¹ söz konusu olur. Eğer âlemden başka bir şey olursa

⁷⁵⁶ İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, c.3, s. 450.

⁷⁵⁷ Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 321.

⁷⁵⁸ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 235.

⁷⁵⁹ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 235.

⁷⁶⁰ “Yaratılmışlık delili” anlamında Allah’ın varlığını kanıtlamak amacıyla başvuru olan kozmolojik delillerdendir. Nesne ve olayların bir var edicisinin aklî zorunluluk olduğunu istidlaline dayanmaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 131.

⁷⁶¹ Türkçe’de kısaca “kısır döngü” olarak ifade edilen devrin müellife göre tanımı şu şekildedir: Bir şeyi vasıtasız veya vasıta birliği sebebiyle yine kendi varlığı içinde tutmaktır. (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 246) Yine bir başka tanıma göre ise devir; mümkün iki varlıktan her birinin ötekini var olması için illet teşkil etmesi olarak tarif edilmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 71-2.

o zaman kadîm olmakla son bulur. Matlup olan budur. Yoksa teselsül⁷⁶² meydana gelir. Bu ise muhâldir.” diye kesin hükme bağlandığını dile getirir⁷⁶³.

“Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk edin!”⁷⁶⁴ ayetinde de o, âlemin hâdis ve yaratıcısının da kadîm olduğuna işaret olduğunu bir kez daha belirttikten sonra yukarıdakilere benzer şekilde şu açıklamaları yapar:

Kâfirler: “Onlara, kendilerini kimin yarattığını sorsan elbette ‘Allah’ diyecekler”⁷⁶⁵ ayetinin delâletiyle, kendilerinin yaratılmış olduklarını kabul ederler. Şu halde onların yaratıcısı ya kendileridir –ki bu daha önce geçtiği üzere muhâldir. Ya da kendilerinden başka bir kimsedir. Bu başkası, ya onlardan önce gelen toplumlardır veya o toplumun dışında başka toplumlardır. Birincisi bâtıldır. Çünkü onlardan öncekileri yaratan, yine bu muhatapların kendisi ise devir söz konusu olur. Ya da sonsuza kadar giden onlardan başka toplumlar ise o zaman da teselsül söz konusu olur. Bu ikincisi, yani onları yaratanın onlardan önceki toplumların dışında birinin olmasına gelince, işte bu kimse ya kadîmdir –ki matlup olan budur- veya hâdistir. Eğer bu hâdis (sonradan yaratılan), bazı yarattıklarına müessir oluyorsa devir söz konusu olur. Eğer başkası müessir oluyorsa bu durumda da teselsül söz konusu olur. Buradan çıkan sonuç şudur: Siz ve sizden öncekiler, yaratılmıştır. Sizin için gerekli olan, kadîm bir yaratıcının olmasıdır. Yaratıcı, atâletten uzaktır. Kadîm ise devir ve teselsülden uzaktır⁷⁶⁶.

Bir başka örnek de: “Sizin ilahınız bir tek ilahdır ve ondan başka ilah yoktur.”⁷⁶⁷ ayetini izah sadedinde söyledikleridir. Müellif bu ayetin yaratıcının varlığı ve birliğini ortaya koyduğunu ve: “Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında...” diye hemen onu takip eden ayetin de buna delil teşkil ettiğini söyler. Yaratıcının varlığını bilmek isteyen kimseye Allah (c.c), bakıp düşünmesi için yedi işaret⁷⁶⁸ zikretmiştir. Her kim bu açık

⁷⁶² “Nesne ve olayların birbirinin illeti olarak geriye doğru nihayetsiz devam etmesi” (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 318) demek olan teselsülü müellif: “Bir şeyi sonsuza kadar bir öncekini ona sebep kılarak sürdürmektir” diye tarif etmektedir (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 1, s. 246). Devir ve teselsülün her ikisi de muhâl görülmüştür.

⁷⁶³ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 1, s. 236.

⁷⁶⁴ el-Bakara 2/21.

⁷⁶⁵ ez-Zuhuruf 43/87.

⁷⁶⁶ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 1, s. 245-6.

⁷⁶⁷ el-Bakara 2/163.

⁷⁶⁸ Ayetteki 7 işaret, sırasıyla şunlardır: 1. Göklerin ve yerin yaratılması 2. Gece ve gündüzün birbiri ardınca yer değiştirmesi 3. Gemilerin denizde akıp gitmesi 4. Ölü toprağı canlandırmak için gökten yağmurun indirilmesi 5.

ayetlere ve göz alıcı kudrete bakarsa, daha önce devir ve teselsül bahsinde geçtiği üzere kâinat için kadîm bir sâni‘in olduğunu kesin olarak bilecektir⁷⁶⁹.

“İşte bu iddia, bir tek ilahın varlığını, husûsî olarak ortaya koymaktadır. Oysa istidlâl⁷⁷⁰, yaratıcının varlığı konusunda umûmî olarak vâkî olmuştur. Öyleyse ‘İstidlâl gibi umûmî bir iddiayı veya iddia gibi husûsî bir istidlâli birbirine mutabık kıl!’ denirse...” şeklindeki faraziye:

Araplar, yaratıcının varlığını inkâr eden Muattıla⁷⁷¹ ve yaratıcının varlığını kabul ettiği halde ona ortak koşan müşrikler olmak üzere iki kısımdır. Bu ayet, yaratıcının varlığını ispat için Muattılaya cevap olarak gelmiş, müşriklerin mücerret iddialarını reddetmek için de ara bir cümleyle O’nun birliği zikredilmiştir. Müşrikler burada herhangi bir şey sormadıkları için onlar aleyhine delil, başka bir yere bırakılmıştır. Onların aksine Muattıla, “Bizim ilahımız kim? Âlemin yaratıcısı kim?” diye sormuş; Cenâb-ı Hakk da: “İlahınız bir tek ilahtır.” diye cevap vermiştir, şeklindeki ifadeleri, tûmdengelim ve tümevarım yöntemleriyle Muattıla ve müşrikler için cevap niteliğindedir⁷⁷².

Son olarak İhlas sûresindeki şu izahlara yer vermek istiyoruz: Bu sûre, ehadiyyeti yani Allah’ın birliğini ve samediyyeti –hiçbir şeye muhtaç olmadığı halde her şeyin ona muhtaç olmasını- ihtiva eder. Böyle olması tecezzî ve teccîmi nefy eder. Doğmamış ve doğurulmamış olması da O’ndan önce hiçbir şeyin olmadığını ve maddî bakımdan cisim olmayı nefy eder. Küfüvvünün olmaması denklikte benzerinin olmamasıdır. Bu yüzden bu sûrenin, başka bir şeyi ihtiva etmemesi ve hakkın tenzîhine ihtisâs edilmesi sebebiyle şanı yüce olmuştur⁷⁷³.

Farklı renk, cins ve türlerdeki hayvanların yeryüzüne yayılmış olması 6. Rüzgârların doğudan batıya, kuzeyden güneye hareket ettirilmesi 7. Bulutların yerle gök arasında yağmur için dolaştırılması.

⁷⁶⁹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 300-301.

⁷⁷⁰ İstidlâl “yol göstermek, rehberlik etmek” anlamındaki delalet kökünden türeyip “bir delile istinaden hükme varma, sonuç çıkarma” demektir. İstilahta ise “belli önermelerden hareketle başka önermelerin doğruluğunu ve yanlışlığını ortaya çıkarma, önermeler arası ilişkilerle yeni hüküm elde etme” demektir. (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 164).

⁷⁷¹ Muattıla: Allah’ın zâtını sıfatlarından soyutlayanlar için kullanılan kelâm terimidir. Bu görüşe göre tabiat, Allah’tan bağımsız olarak varlık kazanıp bu varlığını devam ettirmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 219-220.

⁷⁷² Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 302.

⁷⁷³ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 426.

(1) Allah'ın Zâtı ve Sıfatları Tartışması

Bu babda Müşebbihe ve Mu'tezilenin, Allah'ın zâtı ve sıfatları konusundaki iddialarına yer verilerek müellifin konuya yaklaşımına değinilecektir. Ayrıca bazı ayetlerden hareketle Allah için kerahat sıfatının sübûtu tartışıldığı için müellifin yer verdiği ölçüde o da ele alınacaktır. Kelâm sıfatı etrafında yapılan tartışmalar da aslında konuyla alakalıdır. Fakat o konuda çok şey söylendiğinden onun ayrı bir başlık altında ele alınması daha uygun görülmüştür.

(2) Müşebbihenin Yaklaşımı

Benzetmek anlamındaki teşbîh kökünden olan Müşebbihe, “benzetenler” anlamına gelmektedir. Terim olarak Allah'ı kullarına, kulları da Allah'a benzeten yahut bu sonuçları doğuran inançtaki kimseler olarak tarif edilmiştir⁷⁷⁴. İlk olarak hicrî ikinci (m. 8.) asrın başlarında görülen bu akımın temsîlcileri arasında Mudar b. Muhammed (ö. 174/790) ve Ebû Muhammed el-Esedî (ö. 167/783) gibi isimler zikredilmektedir. Hatta Hasanü'l-Basrî (ö. 110/728) ve Mükâtil b. Süleymân (ö. 150/767) gibi meşhur zevâtın da Müşebbihenin ilk temsîlcileri arasında yer aldığı söylenmektedir⁷⁷⁵.

Müellif, “Onların yürüyecek ayakları mı var?”⁷⁷⁶ ayetini Müşebbiheden bazısının Allah'ın ayağı, eli ve kulağı olduğuna delil getirdiğini ifade eder. Aslında, yine onun beyânına göre, Müşebbihenin burada söylediğinden çok söylemek istediği şey, putların bu azalardan yoksun iken nasıl olup da ilah olabildikleridir. O halde Allah'ın bu azalarının olması, kıyâs-ı akisle O'nun kemal sıfatlarına hamledilmelidir⁷⁷⁷.

Tûfî, ayetin mânâsının Müşebbihenin anladığı gibi olmadığını belirttikten sonra buna şöyle cevap verildiğini dile getirir: Bunun mânâsı ancak, insanda bu azaların olmasına rağmen ilahlık rütbesinden yoksun olduğudur. Putlar ise bu azaların yokluğu sebebiyle insanlık rütbesinden nâkıstır. Bir şeyden noksan olan, ondan daha noksan olandan rütbece aşağıdadır. Ya da şöyle deriz: Putlar insanlık mertebesinden aşağıdadır. İnsan ise ilahlık rütbesinden aşağıdadır. O halde putlar ilahlıktan uzaktır. Bu istidlâl

⁷⁷⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 239.

⁷⁷⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe” *DİA*, c. 32, s. 157.

⁷⁷⁶ el-A'râf 7/195.

⁷⁷⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 257.

bakımından en doğru olandır. Ayet, tenzihî açıdan buna imkân verdiği takdirde sizin teşbihe dayalı tefsirinize hamletmek câiz değildir⁷⁷⁸.

Müellif bazen de faraziyeler üzerinden gider. Benzerlerine kıyâsla herhangi bir görüş için delil olma ihtimali olan ayeti: “Belki de bu ayeti falanca kendisi için delil getirmiştir.” diyerek aktarır. İşte: “(Gemi) gözlerimizin önünde akıp gidiyordu.”⁷⁷⁹ ve: “Çünkü sen gözlerimizin önündesin.”⁷⁸⁰ demek, biz onu ve seni görürüz demektir. Allah’ın işiten ve gören olduğu kesindir. Belki de Müşebbiheden bazıları bununla, bâtil olmakla beraber, Allah için göz azasının var olduğu fikrine kapılmıştır. Yahut bunun benzeri olan kelâmda el, yüz gibi sıfatlarının olduğuna hamletmişlerdir ki benzeri daha önce geçmişti, satırları buna örnektir⁷⁸¹.

(3) Mu‘tezileye Göre Allah’ın Sıfatları

Tûfî, Mu‘tezile ve onun görüşünü benimseyenlere göre Allah’ın (c.c.) zâid ve subûtî sıfatlarının olmadığını ifade eder⁷⁸². Onlar bunu, teaddüd-i kudemâ gerekçesiyle reddetmiştir. Burada özellikle Mu‘tezile içerisinde mütalaa edilen iki grup vardır: “Selbiyye”⁷⁸³ ve “Ashâb-ı Ahvâl”⁷⁸⁴. Tartışmayı: “*Fakat Allah, sana indirdiğine şahitlik eder; onu kendi ilmiyle indirdi.*”⁷⁸⁵ ayetinde ele alan müellif, Selbiyye ve Ashâb-ı Ahvâl’den de neyi kastettiğini şöyle izah eder: Bunun benzeri: “*Bilin ki o (Kur’ân), ancak Allah’ın ilmiyle indirilmiştir.*”⁷⁸⁶ ayetidir. Şaz görüş beyân edenlerin dışında insanlar, Cenâb-ı Hakk’ın âlim, kâdir, mürîd, hayy, mütekellim, semî‘, basîr, kadîm ve bâkî olduğunda ittifak etmiştir. Fakat sonra bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Çoğunluk, Allah’ın zâtı hakkında bilinen zâid ve kadîm mânâların olduğu yönünde görüş beyân ederken, Mu‘tezile ve ona uyanlar, Allah’ın (c.c.) zâid ve subûtî sıfatları olmadığını görüşünü ileri

⁷⁷⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 258.

⁷⁷⁹ el-Kamer 54/14. تجري بأعيننا

⁷⁸⁰ el-Tûr 52/48. فإنك بأعيننا

⁷⁸¹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 302.

⁷⁸² Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 73-74.

⁷⁸³ Kelime olarak olumsuzlamak mânâsına gelen selbe nispetle selbînin bir diğer eşanlamlısı tenzihîdir. Selbî ve tenzihî sıfatlar, Allah’tan nefyedilmesi gereken ve O’nun aşkını ifade eden sıfatlar için kullanılan bir kelâm terimidir. (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Bekir Toplaoglu, “Allah” *DİA*, c. 2, s. 488).

⁷⁸⁴ Durum, vaziyet, insanın ve genel olarak varlıkların değişebilir maddi ve manevi özellikleri anlamındaki hal kelimesinin çoğulu olan ahval, kelâm ilminin temel konularından olan Allah’ın sıfatları meselesinin çözümü maksadıyla ilk defa Mutezile kelâmcısı Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin (ö. 321/933) kullandığı ve onun ortaya attığı teoriyi ifade eden bir terimdir. (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Ahval” *DİA*, c. 2, s. 190).

⁷⁸⁵ en-Nisâ 4/166.

⁷⁸⁶ Hûd 11/14.

sürmüştür. Sonra burada da ihtilaf etmişlerdir. Bazısı âlim, kâdir, hayy olması; cahil, âciz ve ölü olmadığı anlamındadır, demiş ve diğerlerinin de bunun gibi olduğunu söylemiştir. Bunlar “Selbiyye” olarak isimlendirilir. Diğerleri Allah için böyle var olmayan yok da olmayan mânâlar olduğunu söylemiştir ki bunlar da “Ashâb-ı Ahvâl” olarak isimlendirilir. O âlim, kâdir ve hay olduğu için âlimlik, kâdirlik ve hay olma gibi haller, subûti mânâlardan türemiştir. Bu anlatılanlar, *el-İşârât*’ta şu şekilde yer alır:

لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه ونظيره فاعلموا إنما أنزل بعلم الله. إعلم أن الناس إتفقوا إلا من عساه شدّ منهم علي أن الله عز وجل عالم قادر مريد حيّ متكلم سميع بصير قديم باقٍ. ثم اختلفوا. فالجمهور علي انه كذلك لمعان قديمة زائدة علي مفهوم ذاته قائمة بها كالحيّة والعلم والقدرة، كذلك سائرهما. وذهب المعتزلة ومن تابعهم إلي ان لا صفة هناك ثبوتية زائدة ثم اختلفوا. فقال بعضهم معني كونه عالماً قادراً حيّاً انه ليس بجاهل ولا عاجز ولا ميّت، وكذلك سائرهما. ويسمون السليبيّة. وقال آخرون هو كذلك لمعاني ليست موجودة ولا معدومة وهي مشتقة من المعاني الثبوتية سموها احوالاً كالعالمية والقادرية والحيّة. وهي كونه عالماً قادراً حيّاً⁷⁸⁷.

Tartışma burada bitmez ve her iki tarafın karşılıklı delilleri üzerinden devam eder. Çoğunluk, “Onu ilmiyle indirdi.” ifadesinden hareketle bunu, Allah’ın ilmine ve ilmin de O’nun zâid subûti sıfatı olduğuna delil getirmiştir. Kur’ân, Arapçadır ve Arap dilinde âlim, ilimle kâim demektir. “Bu, vâsf-ı sübûtudur.” demekle çoğunluk, kendi haklılığını ortaya koymaya çalışmıştır. Hasmin da –ki bağlam dikkate alındığında Selbiyyedir- bunu tevil ederek “Onu ilmiyle indirdi.” ifadesinin “Hata etmekten, gaflet içinde olmaktan sakınarak ve bilerek indirdi.” mânâsında olduğunu söylemiştir. Onlara göre, eğer kadîm mefhûmu üzere, zâtı ile kâim zâid bir âlim sıfatı olsaydı o zaman teaddüdü kudemâ söz konusu olurdu. Aynı şekilde kemâlinde, zâtının başkasına muhtaç olması durumu gibi her iki durum da muhâldir⁷⁸⁸.

Tûfî, hem Selbiyyenin hem de Ashâb-ı Ahvâl’in görüşlerine itiraz edildiğini dile getirir. Muhâl olan ancak, zat-ı kadîmelerin teaddüdüdür; zâtının ve sıfatlarının değil. Varlığında başkasının zâtına muhtaç olması da aynı şekilde muhâldir. Zâtının dışında bir şeye muhtaç olma ihtimaline gelince, onunla kâim olan bir şeye muhtaç olması söz

⁷⁸⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 72.

⁷⁸⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 73.

konusu değil ki bu Ashâb-ı Ahvâlin iddia ettiği gibi, var olmayan ve yok da olmayan bir halle ondan ayrılınsın, sözleriyle bunu ifade eder⁷⁸⁹.

Konunun diğer bir yönü de: “*Rabbimin ilmi her şeyi kuşatmıştır.*”⁷⁹⁰ ayetinde doğrudan Mu‘tezile hedef alınarak tartışılır. Çünkü Mu‘tezile, Allah’ın zâtı üzerine ilim sıfatının zâid oluşunu tevil etmiştir⁷⁹¹. “*Onu ilmiyle indirdi.*”⁷⁹² ayetinde olduğu gibi “*Onu biliyor olduğu halde indirmiştir.*” mânâsında olduğunu söylemiştir. Fakat وسع ربي علماً ibâresi ve benzerleri, onların söyledikleri gibi bir teville imkân vermemektedir. Çünkü şunları söylemek sahih değildir: Malûm olması bakımından Rabbim her şeyi kuşatmıştır, O biliyor veya Rabbim zât yönünden –ya da halen- her şeyi kuşatmıştır. O halde burada ilmin ispatı, zâtı ile kâim olarak ortaya çıkar. Çünkü takdir: وسع علم ربي كل شيء şeklinde ve Rabbimin ilmi her şeyi kuşattı, mânâsındadır. Bu tıpkı: طاب زيد نفساً Zeyd, iyileşti. Yani طابت نفس زيد Zeyd’in kendisi iyileşti, demek gibidir⁷⁹³.

Müellif konu hakkındaki tartışma ve ona getirilen açıklamaların yeterince ele alındığını düşünerek ilgili diğer ayetlerde: “Bu konuda söz daha önce söylenmişti.” der veya buna benzer bir söz söyleyerek aynı meseleleri tekrar ele almaz.

(4) Müellifin Allah’ın Sıfatları Hakkındaki Görüşü

Konu hakkında müellifin görüşünü yansıtmaları bakımından: “*Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır.*” ayetinde söylediklerini aktarabiliriz. O şunları söyler:

Bu ayet, dinin beş aslını ortaya koyar. Bazen bu şekilde iki taraf ve vasıta hatırlatılır. Allah (c.c.) mebd’, ahiret günü de meâddır. Bu ikisi, iki taraf, iki uçtur. Diğer üç şey (melekler, kitaplar ve nebîler ise) vasıta’dır. Bazen de bu şekilde varlık tertibi üzere dinin asılları hatırlatılır: Allah, melekler, kitaplar, peygamberler ve ahiret günü. Allah’a (c.c.) îmân, O’nun varlığını, sıfat ve fiillerini tasdik etmektir. Kadîm, bâkî, hayy, âlim, kâdir, mürîd, mütekellim, semî‘, basîr ve ganî olması da O’nun sıfatlarındandır. Tamamında

⁷⁸⁹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 73-74.

⁷⁹⁰ el-En‘âm 6/80.

⁷⁹¹ Tûfî’nin burada Mutezilenin tevil ettiğini söylediği ayet: “O’nun dilediği kadarından başka ilmînden hiçbir şeyi kavrayamazlar.” meâlindeki el-Bakara 2/255. ayetidir.

⁷⁹² en-Nisâ 4/166.

⁷⁹³ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 178-179.

kemâl ve celâl vasıfları vardır. O, kemâlinin kendisinden geçip gitmesinden ve noksanlıktan kendisine bir şey ilişmesinden münezzehtir⁷⁹⁴.

Bu satırlardan onun, Mu‘tezilenin aksine ve Ehl-i Sünnet’in de kabul ettiği gibi, Allah’ın zâtî ve sübûtî sıfatlarını kabul ettiği açıktır.

Konuyla alakalı olduğu için Tûfî’nin *el-İşârât*’ta zikrettiği ve Allah’ın (c.c.) kendi zâtı için “nefis” kelimesini kullanması hakkındaki tartışmaya da değinmek istiyoruz. “*Her nefis ölümü tadacaktır.*”⁷⁹⁵ O halde Allah (c.c.) “nefis” tabirini kendisi için kullandığına göre –hâşâ- ölüm, O’nun için de geçerli midir, sorusu hakkındaki tartışmalar, Âl-i İmrân 3/28 ve Mâide 5/166. ayetlerinde ele alınır. Müellif: “*Allah sizi nefisinden sakındırır.*”⁷⁹⁶ ayetinde: Bu konuda ihtilaf edilmiş, bazıları ona layık olduğu şekilde Allah için nefsin ispatına ayeti delil kabul etmiş ve bunu sıfat ayetlerinden saymıştır. Diğer bir topluluk ise zât olarak tevîl etmiş ve bunun: “Allah sizi zâtından sakındırıyor.” şeklinde olduğunu söylemiştir. “*Nefsimdekini sen bilirsin. (Fakat) ben senin nefsimdekini bilmem.*”⁷⁹⁷ ayetinin de aynı şekilde olduğunu söyleyen Tûfî⁷⁹⁸, sorunun asıl cevabını: “*Her nefis, ölümü tadıcıdır.*”⁷⁹⁹ ayetinde vermektedir. Ona göre ayet, umûm ifade eder; ancak Allah’ın nefsi bundan istisnâ edilmiştir. Evet, Allah (c.c.) kendisi için “nefis” tabirini kullanmıştır; fakat bu, ebedî olarak yaratılmayan ve hâdis olan her nefis için ölüm vardır anlamındadır. Yoksa Allah için değil, diye açıklar⁸⁰⁰.

(5) Allah İçin Kerâhet Sıfatının Varlığı Tartışması

Arapça k-r-h’den mastar olan kerâhet, dilcilere göre, insanın kendi nefsinin veya bir başkasının ona çirkin gösterdiği şey anlamındadır⁸⁰¹. Tûfî: “*Fakat Allah onların davranmalarını çirkin (kerih) gördü ve onları geri koydu. Onlara: ‘Oturanlarla (kadın ve çocuklarla) beraber oturun!’ denildi.*”⁸⁰² ayetinde Allah için kerâhet sıfatının ispatı sadedinde: Burada çeşitli meseleler vardır. Birincisi, Allah (c.c.) için kerâhet sıfatının

⁷⁹⁴ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 310.

⁷⁹⁵ Âl-i İmrân 3/185.

⁷⁹⁶ Âl-i İmrân 3/28.

⁷⁹⁷ el-Mâide 5/116.

⁷⁹⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 393.

⁷⁹⁹ Âl-i İmrân 3/185.

⁸⁰⁰ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 427.

⁸⁰¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 13, s. 534.

⁸⁰² et-Tevbe 9/46.

sübûtu vardır. Sonra bunun zâtî mi yoksa fiilî mi olduğu tartışılmıştır. İhtimaldir ki bir şeyin kerâhet olarak ifadesi, o şeyi dilemenin yani irâdenin nefyedilmesinden ya da yokluğunu dilemekten ibârettir. İkincisi de onların ağırdan almaları yani oturup kalmaları, Allah'ın kalplerinde yarattığı oturmaya çağırıcı ve çıkmaktan alıkoyucu azimlerini çözmektedir, ifadelerini kullanır⁸⁰³.

Elbette bu iki ihtimalden her birinin nasıl sonuç doğuracağı önemlidir. Müellif, insan müessir olsa bile geride bırakılıyorsa bunun Cebriye, fiili işlediği halde yine de geride bırakılıyorsa bunun da Mu'tezile için delil olacağını söyler ve ileride ayrıntılı olarak işleneceği üzere devâî ve savârif gerekçesiyle her iki görüşün de isabetli olmadığını dile getirir⁸⁰⁴.

(6) Kelâm Sıfatı Etrafındaki Tartışmalar

Daha önce Mu'tezilenin, Allah'a zâid sıfat atfedilmesini teaddüdü kudemâ gerekçesiyle reddettiği ifade edilmişti. Bu konuda Ashâb-ı Ahvâl'in Allah için âlimlik, kâdirlik ve dirilik gibi hallerin olduğu, Selbiyye'nin de Allah'ın âlim olmasının gafletten uzak, kâdir olmasının acziyetten berî anlamına geldiği şeklinde tevil ettikleri geçmişti. Aslında kelâm sıfatı da bu konuyla doğrudan alakalıdır ve Allah için zâid bir kelâm sıfatının olup olmaması, meselenin özünü teşkil eder. Halku'l-Kur'ân meselesi de zâten kelâm sıfatıyla alakalı olduğu için, kelâmın ve tefsirin ortak problemleri arasında yer almıştır. Bu bakımdan konu hem kelâm hem de tefsir için önemlidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de en güzel isimlerin (esmâ-i hüsnânın) Allah'a ait olduğu ifade edilmiş⁸⁰⁵, hadislerde de bunların sayısı, 99 olarak belirtilmiştir⁸⁰⁶. İslâm âlimleri Allah'a ait bu isimlerin, O'nun sıfatlarına delâlet ettiğini; yani isimlerin sıfatlar, sıfatların ise O'nun zâtındaki mânâlar olduğunu söylemişlerdir⁸⁰⁷.

⁸⁰³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 279.

⁸⁰⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 279.

⁸⁰⁵ el-A'râf 7/180; el-Haşr 59/24.

⁸⁰⁶ Buharî, *Sahih*, c. 3, s. 198 (hadis no: 2736).

⁸⁰⁷ Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ" *DİA*, c. 11, s. 404.

Arapça k-l-m kökünden mastar olan kelime; tek bir mânâya delâlet etmesi için konulan lafız⁸⁰⁸, aynı kökten gelen kelâm ise kendi başına bir mânâ için yeterli olan söz⁸⁰⁹ diye tarif edilmiştir. Allah'ın sübûtî sıfatlarından biri olarak kelâm, Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip olduğunu ifade için kullanılmaktadır⁸¹⁰. Kur'ân, Allah'ın kelâm sıfatının somut bir tezahürüdür.

“*Ve Allah Mûsâ ile gerçekten konuştu.*”⁸¹¹, “*Hani biz, meleklerle ve (cinlere): Âdem'e secde edin! demiştik.*”⁸¹², “*(Allah inkârcılara) 'yeryüzünde kaç yıl kaldınız, diye sorar.*”⁸¹³ ayetleri müellifin belirttiğine göre Allah'ın (c.c), mahlûkatı ile konuştuğunu ortaya koymaktadır⁸¹⁴. Bu ayetlerin delâleti ile kelâmcılar, Allah'ın “mütekellim” olduğunda ittifak; fakat bunun gerçek mahiyeti, kelâm sıfatının kadîm mi yoksa hâdis mi olduğunda ihtilaf etmişlerdir.

Allah'ın konuşmak için ağız ve dile ihtiyacı yoktur. Bilakis o, harf ve seslerle konuşmaktadır, görüşünde olanlar *el-İşârât*'ta, “Savtiyye” olarak isimlendirilir⁸¹⁵. Onlara göre harf ve sesler kadîm olduğu için Kur'ân da kadîmdir.

Mâturîdî ve Eş'arîlere göre kelâm sıfatı, Allah'ın zâtıyla kâim mânâ ve muhtevalardan ibâret olup ezelîdir. Onlar bu mânâları “kelâm-ı nefsi” olarak isimlendirmiş; bunun harf ve seslerle ifade edilmesi neticesinde Tevrât, İncil ve Kur'ân gibi ilâhî metinler meydana gelmiştir. Dolayısıyla bu görüşe göre harf ve sesler, asıl kelâmın kendisi olmayıp onun sembolüdür ve hâdistir. Fakat bu durum, ilâhî kelâmın kadîm olmasına engel değildir⁸¹⁶.

Tartışma daha çok Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyen ve sıfatlar konusunda farklı yaklaşım sergileyen Mu'tezile ile Hanbelîler arasındadır. Çünkü bu konuda

⁸⁰⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, **et-Ta'rifât**, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, s. 185.

⁸⁰⁹ Firûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, **el-Kâmûsu'l-muhit**, Beyrut, 2005, s. 1155.

⁸¹⁰ Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 181.

⁸¹¹ en-Nisâ 4/164.

⁸¹² el-Bakara 2/34.

⁸¹³ el-Mü'minûn 23/113.

⁸¹⁴ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 2, s. 70; c. 1, s. 265.

⁸¹⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 2, s. 70, 271; c. 3, s. 94. Savtiyye, Kur'ân'ın hem lafzının hem de mânâsının Allah'ın zâtıyla kâim olup kadîm olduğunu ileri sürmüştür. Bu görüşe göre Kur'ân'ı lafız ve mânâ olarak ayırmadan Allah kelâmı olarak kabul etmek gerekir. Selefîn çoğunluğu, Ahmed b. Hanbel ile bazı Mâturîdîlerin bu görüşte olduğu söylenmiştir.

⁸¹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm” **DİA**, c. 25, s. 194-196.

Mâturîdîlerle Eş‘arîler, yukarıda açıklandığı üzere, orta yolu bulmuş görünmektedir. Bu çerçevede Kur‘ân, mushafın iki kapağı arasında olan şey midir? Onun gerçek mahiyeti nedir? Zarftaki mazruf gibi aslı kalplerde midir? Ya da yüzün aynada görülmesi gibi aynaya yansımaları mıdır? Muma çıkan yüzüğün nakşına benzetilebilir mi, gibi bazı sorular sorulmuştur. Tûfî, bu ve benzeri sorulardan hareketle bazılarının Kur‘ân için dört varlık katmanı saydığını söyler. Bunlar:

- a. Vücut-i aynî: Gözle görülen hariçteki aslı,
- b. Vücut-i zihnî: Bu da sûretin, zihinde ona mutabık olan ve korunan hali,
- c. Vücut-i lisânî: Tilâveti, okunması,
- d. Vücut-i benâni: Parmaklarla yazılmasıdır⁸¹⁷.

(a) Kur‘ân‘ın Kadîm Olduğunu Söyleyenlerin Delilleri

Kur‘ân‘ın kadîm olduğunu söylemek, onun mahlûk olmadığını yani sonradan yaratılmadığını iddia etmektir. Tûfî çeşitli ayetlerde Kur‘ân‘ın kadîm olduğunu söyleyenlerin delillerini ve onların bu ayetleri nasıl tevil ettiğini, şu şekilde ele alır:

1. Kur‘ân‘ın kelimelerinin tamam olması: “*Rabbinin kelimesi tamamlanmıştır.*”⁸¹⁸. Ayet, kelâmın kadîm olduğuna delil sayılmıştır. Çünkü tamam olmakla vasıflandırılmıştır. Hâdis ise tamam değildir. Allah‘ın kelâmı hâdis olmadığına göre kadîmdir⁸¹⁹.

2. Kur‘ân‘ın “emir” olması ve yaratmanın emirden ayrıca zikredilmesi: “*Bilesiniz ki yaratmak da emretmek de O‘na mahsustur.*”⁸²⁰. Kur‘ân‘ın mahlûk olmadığını söyleyenler ayeti şu şekilde tevil etmiştir: Kur‘ân emirdir. Emir ise yaratmanın dışında başka bir şeydir. O halde Kur‘ân mahlûk değildir. Ayrıca şu ayet de Kur‘ân‘ın emir olduğunu apaçık ortaya koyar: “*Biz onu (Kur‘ân‘ı) mübarek bir gecede indirdik...*

⁸¹⁷ Tûfî, *el-İşârâtü‘l-ilâhiyye*, c. 3, s. 113.

⁸¹⁸ el-En‘âm 6/115: وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ. Müellif metinde ayetin sadece bu kısmına yer verir.

⁸¹⁹ Tûfî, *el-İşârâtü‘l-ilâhiyye*, c. 2, s. 194.

⁸²⁰ el-A‘râf 7/54.

*Bir gece ki her hikmetli iş onda ayırt edilir. Tarafımızdan bir emir olarak...*⁸²¹. Allah (c.c.) bu ayette Kur'ân'ı emir olarak tefsir etmiştir. Yaratma dışında emri ayrıca zikretmesi ve ona atıf yapması, onun başka bir şey olmasını gerektirir⁸²².

3. İndirmenin (inzâlin) yaratmadan yani halkten farklı olması: “*Şüphe yok, o zikri biz indirdik biz! Herhalde biz onu muhafaza da edeceğiz.*”⁸²³. Bu ayet de Kur'ân'ın indirilmiş olup mahlûk olmadığına delil getirilmiştir. Bazı yönleri itibariyle onun değiştirildiğini iddia eden kimsenin bu görüşü aksine Kur'ân, ziyâde ve noksandan ve sair değişikliklerden korunmuştur. Mushaflarda kayıtlı olması, her asırda tevâtür yoluyla huffâzın onu ezberleyerek zapt etmesi ve âdeten bu sıfat üzere olması sebebiyle onda değişikliğin imkânsız olması, muhafaza edildiğinin delilidir. Tûfi'nin bu meyanda cümleleri, şu şekildedir:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ الْآيَةُ يُحْتَجُّ بِهَا عَلَيَّ أَنَّهُ يَنْزِلُ غَيْرَ مَخْلُوقٍ وَقَدْ سَبَقَ. وَعَلَيَّ أَنَّهُ مَحْفُوظٌ مِنَ الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصِ وَسَائِرِ التَّغْيِيرَاتِ خِلَافاً لِمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ تَغَيَّرَ بِبَعْضِ هَذِهِ الْوُجُوهِ. وَالِدَلِيلِ عَلَيَّ حِفْظُهُ ضَبْطُ الْمَصَاحِفِ وَالْحِفَاطِ لَهُ فِي سَائِرِ الْأَعْصَارِ ضَبْطاً مُتَوَاتِراً. وَالتَّغْيِيرُ يَسْتَحِيلُ عَلَيَّ مَا هَذِهِ صِفَتُهُ عَادَةً⁸²⁴.

4. Allah'ın kelimelerinin bitip tükenmemesi: “*De ki: Rabbimin kelimeleri için denizler mürekkep olsa...*”⁸²⁵ Kur'ân'ın kadîm olduğunu söyleyenler, bu ayeti de delil getirmiştir. Çünkü bu, onun kelimelerinin tükenmediğini gösterir. Böyle olduğu için Kur'ân kadîmdir⁸²⁶.

5. Kur'ân'ın hakîkatinin Allah'ın kitabı ve kelâmı olarak kendilerine ilim verilenlerin kalplerinde yer etmesi: “*Hayır, o (Kur'ân) kendilerine ilim verilenlerin sînelerinde (yer eden) apaçık ayetlerdir.*”⁸²⁷. Aslında “Kur'ân, Allah'ın kelâmı ve kitabıdır.” diyerek Kur'ân'ın kadîm olduğunu söyleyenler, ayetin zâhirinden hareketle, bunu kendi görüşleri için delil saymıştır⁸²⁸.

⁸²¹ ed-Duhân 44/3-5.

⁸²² Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 227.

⁸²³ el-Hicr 15/9.

⁸²⁴ Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 354.

⁸²⁵ el-Kehf 18/109.

⁸²⁶ Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 433.

⁸²⁷ el-'Ankebût 29/49.

⁸²⁸ Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 112-113.

(b) Kur'ân'ın Hâdis Olduğunu Söyleyenlerin Delilleri

Kur'ân'ın hâdis olduğunu iddia etmek, onun kadîm olmadığını ve sonradan yaratıldığını söylemek anlamına gelir. Yukarıda *el-İşârât*'ta Kur'ân'ın kadîm olduğunu söyleyenlerin iddia ve gerekçeleri aktarılmıştı. Burda ise aksi görüşte olanların iddia ve gerekçelerine yer verilecektir.

Müellif, birinci maddede zikredilen Allah'ın kelimesinin tamam olduğunu beyân eden ayetten hareketle Kur'ân'ın kadîm olduğunu söyleyenlere karşı diğerlerinin ne şekilde cevap verdiğine herhangi bir açıklama getirmez. Fakat diğer maddelerle alakalı karşı delilleri, gerekçeleri ile şu şekilde sayar:

1. Mu'tezile, yaratmadan ayrı olarak Kur'ân'ın “emir” diye vasıflandırılmasını, dolayısıyla Kur'ân'ın yaratılmadığını kabul etmez. Hatta emir lafzı, Kur'ân'la başka bir şey arasında müşterek lafızdır ve emrin yaratma üzerine atfedilmesi, atf-ı teğâyür⁸²⁹ de değildir. Bilakis, Tûfî'nin ifadesiyle, umûm üzerine atfedilen husûsî bir atıftır. İlgili satırlar *el-İşârât*'ta şu şekildedir:

واجاب الخصم بانّ الأمر مشترك بين القرآن وغيره. ولا نسلم انّ المراد به هنا القرآن. سلّمناه لكن لا نسلم انّ الأمر غير الخلق، وعطفه عليه ليس عطف تغاير. بل عطف خاصّ علي عام⁸³⁰.

2. “İndirme”nin “yaratma”dan farklı olduğu iddiasına Mu'tezile şu yorumu yapmıştır:

إنّا انزلناه قرآناً عربياً يحتجّ به من قال بقدم القرآن، وانه منزل غير مخلوق. وعارضه الخصم بنحو وانزلنا الحديد وإنّا جعلناه قرآناً عربياً والحديد مخلوق مع انه منزل وكل مجعول مخلوق. وقد وقعت المناظرة في هذا بين عبد العزيز المكيّ وبشير المرسى علي ما ذكر في كتاب الحيدة⁸³¹.

Bu satırlar şu anlama gelmektedir: “Biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik.”⁸³² ayetini, indirilmiş ve gayr-ı mahlûk olması hâsebiyle Kur'ân'ın kadîm olduğunu söyleyenler delil getirmiştir. Hasım da: “Demiri indirdik.”⁸³³ ve: “Biz onu

⁸²⁹ Burada atf-ı teğâyür ile kastedilen, nahivdeki atf türlerinden atf-ı beyân, atf-ı nesak gibi herhangi bir atf türü olmayıp “farklılaşma” anlamındaki تغاير fiilinden mastarla yapılan bir tamlamadır.

⁸³⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 228.

⁸³¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 328.

⁸³² Yûsuf 12/2.

⁸³³ el-Hadîd 57/25.

Arapça bir Kur'ân kıldık.”⁸³⁴ ayetlerini karşı delil olarak getirmiştir. Bunların çıkarımları şu minval üzeredir: Ayette belirtildiği gibi demir, indirilmekle beraber yaratılmıştır. Aynı şekilde her “kılınan” şey de yaratılmıştır. *Kitâbü'l-Hayde*'de zikredildiği üzere bu münazara, Abdülaziz el-Mekkî (ö. 240/854 [?]) ile Bişr el-Mürsî (ö. ?) arasında cereyan etmiştir⁸³⁵.

3. Allah'ın kelimelerinin bitip tükenmemesi, Kur'ân'ın kadîm olduğuna delil getirilmiştir. Fakat cennet nimetlerinin ve cehennem azabının da hâdis olmalarına rağmen bitip tükenmediği bir gerçektir⁸³⁶.

4. “Hayır, o (Kur'ân) kendilerine ilim verilenlerin sînelerinde (yer eden) apaçık ayetlerdir.”⁸³⁷ ayetinin tefsirinde, kelâmın kalplerde olması, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını iddia edenlerce delil getirilmişti. Ancak diğerleri: “Bu, hâdis olana kadîmin hulûlünü gerektirir.” diyerek buna itiraz etmiş ve bazısı, bunu söyleyenleri kınama konusunda aşırıya kaçarak şöyle demiştir: Bunlar, Hristiyanların inkârda en ileri gidenleri (gibi)dir. Çünkü onlar, başka bir şeyde olmamak kaydıyla kadîmin hulûlünün ancak Mesîh'in zâtında olduğunu söylemiştir. Bunlar ise Kur'ân'ı, ondan bir kısmını hatta bir ayetini bile ezberlemekle kadîmin hulûlünü gerekli görüyorlar⁸³⁸.

5. Allah (c.c.) Kur'ân için bizzât muhdes kelimesini kullanmıştır: Tûfî: “*Rablerinden kendilerine ne zaman yeni bir ihtar gelse...*”⁸³⁹ ayetindeki (محدث) “muhdes” kelimesini Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenlerin, kendileri için delil getirdiklerini söyler. Onların gerekçeleri ise şu şekildedir:

Zikir kelimesi burada إلا استمعوه karînesi ile Kur'ândır ve bunu Allah (c.c.) muhdes-sonradan ortaya çıkan, yaratılan diye vasıflandırmıştır. Buna: 840 أنزل الله إليكم ذكراً رسولاً ayetleri ile cevap verilmiştir. Kastedilen Kur'ân değil, peygamberdir. Ayette geçen استمعوه ise سمعت ve زيدا kullanımlarında olduğu gibidir. Ayrıca farz edelim, kastedilen Kur'ân

⁸³⁴ ez-Zuhruf 43/3.

⁸³⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 328.

⁸³⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 433.

⁸³⁷ el-'Ankebût 29/49.

⁸³⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 112-113; Tûfî burada Mutezile'nin; Hanbelîlerin, Kur'ân'ın kalplere hulûlünü, Hristiyanların, haşa Allah'ın İsa'ya hulûl etmesine benzettiklerini ifade ediyor.

⁸³⁹ el-Enbiyâ' 21/2.

⁸⁴⁰ et-Talâk 65/10-11.

olsun. Fakat (bu, Kur'ân'ın) mevcudiyetinin hudûsü değil, bilakis nüzûlünün hudûsüdür. O, nüzûlü hâdis ve varlığı kâdim olan kelâmdır⁸⁴¹.

Görüldüğü üzere Tûfî meseleyi doğrudan Kur'ân yaratılmış mıdır, yaratılmamış mıdır gibi bir sorudan hareketle değil bizzât kelâmcıların ele aldığı şekliyle sıfatlar bağlamında ele almıştır. İlk defa: “Allah'ın kelâmını dinlerler.”⁸⁴² ayetinde yer verdiği bu tartışmada, mensubu olduğu Hanbelî mezhebinin görüşünü dahi görüşlerden herhangi bir görüş olarak aktarır. Burada şu iki husûsa dikkat çeker:

1. Arkasında neyin olduğunu kavrayamamakla birlikte işitilen Kur'ân ibârelerinin Allah'ın kelâmı olduğu,

2. Allah'ın kelâmının, ilim sıfatı gibi kendisinden ayrılmayan zâtı ile kâim olduğu. Eş'ariler (يسمعون) ‘dinlerler’ kelimesinden hareketle bunu, Allah'ın kelâmı olduğunun delili saymıştır. Çünkü onlara göre Allah'ın kelâmı demek, ilim sıfatı gibi kendisinden ayrılmayan zâtı ile kâim mânâsına gelir. İşitilen ibâreler ise âlemin hâdis olması gibi onun yaratıldığına delâlet eder ki bu da kadîm bir yaratıcı olduğunun delilidir. Mu‘tezile ve onlar, işitilen bu kelâmın mahlûk olduğunu söylemiştir. Çünkü her işitilen, fiil olması bakımından, çıkarım yoluyla da bilinir ki mahlûktur. Fakat bu çıkarım kesin bir bilgi ifade etmez⁸⁴³. Çünkü harflerden müteşekkil her şey, yaratılmıştır. Kur'ân da harflerden müteşekkil olduğuna göre yaratılmıştır⁸⁴⁴.

Tûfî burada şu soruları sorar: Kelâm, hakîkaten işitilen ibârelerden mi ibârettir? Yoksa mânâsı, Allah'ın zâtı ile kâim midir? Ya da bu ikisi arasında müşterek midir? Eğer denirse ki o, ibârelerdeki hakîkatin ta kendisidir ve kelâm, **sıfât-ı fiil** veya **sıfât-ı zât** üzerine bina edilmiştir. Bu durumda onu sıfât-ı fiil olarak gören Mu‘tezile, o mahlûktur demiştir. Onu sıfât-ı zât olarak gören Hanbelîler de, o kadîmdir, demiştir. Onu kelâm-ı nefsi addedip Allah'ın zâtı ile kâim görenler: “İbareler kelâm değildir; bilakis kelâm yaratılmış olsa bile yaratılan bu kelâma delildir.” görüşünü benimsemişlerdir. “Bu ikisi arasında müşterektir.” diyenlere gelince onlar da: “Zâtı kadîm, nutku ise mahlûktur.”

⁸⁴¹ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 21.

⁸⁴² el-Bakara 2/75.

⁸⁴³ Müellif bu satırları açıklamak için: لكنّه استقرّاء غير تامّ فلا يفيد اليقين... ifadelerini kullanır. Yani “Fakat bu çıkarım istikra-i gayr-i tamdır ve yakîn ifade etmez” demektir.

⁸⁴⁴ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 1, s. 277.

görüşünü benimsemişlerdir. Müellifin belirttiğine göre bu, usûlü dinde sıfat meselelerindendir⁸⁴⁵.

(c) Allah'ın Harf ve Seslerle Konuşması Meselesi

Kelâm sıfatı etrafında yapılan bir diğer tartışma da Allah'ın harf ve seslerle konuşmasıdır. Tûfî: “*Oraya gelince o mübarek yerdeki vadinin sağ kıyısından, (oradaki) ağaç tarafından kendisine şöyle seslenildi: Ey Mûsâ! Bil ki ben, bütün âlemlerin Rabbi olan Allah'ım.*”⁸⁴⁶ ayetini Savtiyyenin kendi görüşü için delil getirdiğini söyler. Onlara göre burada seslenen, “Bil ki ben, bütün âlemlerin Rabbi olan Allah'ım!” ifadesinin delâletiyle Allah'ın (c.c.) bizzât kendisidir. Çünkü nidâ, ancak harf ve sesle idrâk edilir⁸⁴⁷.

Bu görüşe karşı çıkanlar ise aynı ifadeden hareketle görünmeyen bir melek vasıtasıyla nidâ etme ihtimali olabileceği veya Mûsâ'nın hissinin yok olup ses ve harf olmaksızın, uykudaki kimsenin konuşmayı idrâk ettiği gibi nidâyı hissettiği şeklinde hissetmiş olabileceği üzerinde durmuşlardır. Tûfî burada karşı görüşü daha kuvvetli bulmaktadır. Çünkü Savtiyyenin söylediği doğru olsaydı Allah'ın (c.c.) zâtının cisim olması gerekirdi. Yahut hulûlü savunuların ve Vahdet-i Vücutçuların söylediği gibi insanlar dilediğinde, Allah'ın (c.c.) cisimlerde bir şekle girmesi ve kendisine görünecek bir mekân edinmesi mümkün olurdu⁸⁴⁸.

Müellifin “Savtiyye” olarak nitelendirdiği grup içerisinde tasavvuf erbabı kimseler de vardır. Çünkü o: “*Buzağı heykelinin kendilerine hiçbir sözle mukâbele edemeyeceğini, kendilerine ne bir zarar ne de bir fayda vermek gücünde olmadığını görmezler mi?*”⁸⁴⁹ ayetini açıklarken sûfilerin, kıyâs-ı aks babından olarak, mütekellim sıfatını hâiz olan Allah'ın dilerse onlara harf ve sesle karşılık vereceğine bu ayeti delil getirdiklerini söyler⁸⁵⁰. Karşı görüşte de: Bu, zayıf iddianın sonucu, mefhûmla istidlâldir. Oysa ayet, buzağının konuşmaktan yoksun olduğunu ifade eder. Aynı zamanda bu iddia,

⁸⁴⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 277-278.

⁸⁴⁶ el-Kasas 30.

⁸⁴⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 94.

⁸⁴⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 94.

⁸⁴⁹ Tâ-hâ 20/89.

⁸⁵⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, 12.

başka şeyle değil, Allah'ın ancak mefhûm tarîkiyle mütekellim olmasını gerektirir. Allah'tan başkası için zarar ve faydanın nefyedilmesi, Allah'ın birliğine delâlet eder. O halde gerçek ilah zarar ve faydaya güç yetirebilendir. Buzağı ve onun dışında başka bir şey zarar ve faydaya güç yetiremez. O halde buzağı ilah olamaz, ilah da buzağı olamaz, diye cevap verdiklerini söyler⁸⁵¹.

(7) İstivâ ve Cihet Meselesi

Ulûhiyyet konusundaki önemli tartışmalardan bir diğeri de Allah'ın arşa istivâ ettiği ve bu sebeple O'na cihet nispet edilip edilemeyeceğidir. Tûfî: “*O, göklerde ve yerde tek Allah'tır.*”⁸⁵² ayetinde bu tartışmaya yer verir. Nitekim Allah'a cihet nispet edenler, O'nun semâvâta vakfettiğini söylemektedir. Fakat müellife göre mânâca buna en çok benzeyen: “*O, göklerdeki ve yerdeki ilahtır.*”⁸⁵³ ayetidir ki bu ayet, o mânâyâ imkân tanımamaktadır⁸⁵⁴. *el-İşârât*'ta bu tartışma, karşılıklı delil ve açıklamalarla şu şekilde yer almaktadır.

(a) Allah'a Cihet Nispet Edenlerin Delilleri

Tûfî: “*O, kullarının üstünde her türlü tasarrufa sahiptir.*”⁸⁵⁵ ayetinde Ashâb-ı Cihetin bunu bilinen ve hissedilen yüksekliğe hamlederek Allah için cihetin varlığına delil saydığını söylemektedir⁸⁵⁶. “*O, arşa istivâ edendir.*”⁸⁵⁷ ayetinde ise Kur'ân'da bu ve benzeri ayetlerin, istivâ meselesi olarak bilindiğini, kimisinin onu “cihet” ve kimisinin de “ulüvv” meselesi olarak adlandırdıklarını dile getirir. Onun belirttiğine göre bu konuda Hanbelîler'in görüşü, Allah'ın zâtı itibariyle semâvâtın üzerinde bulunan arşa istivâ ettiği yönündedir. Muhaddisler de onlarla aynı fikirdedir. Mu'tezile, Eş'arî ve onların görüşünde olanlar ise bunu reddetmektedir⁸⁵⁸. İlgili yerde arşa istivâ ve ciheti kabul edenler için şunlar delil olarak sayılmıştır:

⁸⁵¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 13.

⁸⁵² el-En'âm 6/3.

⁸⁵³ ez-Zuhuruf 43/84.

⁸⁵⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 147.

⁸⁵⁵ el-En'âm 6/18.

⁸⁵⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 149.

⁸⁵⁷ el-A'râf 7/54.

⁸⁵⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 222.

1. Bu ve benzeri ayetler, Allah'ın zâtına mahsus ilâhî bir yaygı olan arşa istivâ etmiş olmasını gerekli kılar.

2. Allah (c.c.) ve âlem, iki ayrı varlık ve iki ayrı hakîktir. Bu ikisinden her birinin diğerine sirâyet edebilme, temas etme veya ayrı olabilme niteliği vardır. İlk ikisi yani sirâyet ve temas, Allah için muhâl olduğuna göre üçüncü ihtimal ortaya çıkar. Bu da şeriatla tayin edilmiştir.

3. Hz. Peygamber (s.a.v.), miraca çıkarken yukarıya doğru yükselmiştir. Bu arşın yukarıda olduğunu gösterir.

4. “O’na ancak güzel kelimeler yükselir.”⁸⁵⁹ ayeti ile: “Bazı dualar vardır ki kişinin başından yukarıya aşmaz.”⁸⁶⁰ hadisi, yine aynı şekilde fevkiyyete yani yüksekliğe hamledilmiştir.

5. “Gökte olanın, sizi yere batırıvermeyeceğinden emin misiniz?” ve “...üzelerinize taş (yağdıran) bir fırtına göndermeyeceğinden emin misiniz?”⁸⁶¹ ayetleri ile Hz. Peygamber’in (s.a.v.): “Herhangi bir kadın, kocasının yatağını terk ederse semâdaki ona öfkelenir.”⁸⁶² hadisinde fevkiyyet vardır.

6. Firavunun, Mûsâ’nın (a.s.) göklerdeki Rabbine ulaşmak için kule inşa ettirmesine Kur’ân şahitlik etmektedir. Yine Mûsâ’nın, cihetçe rabbine daha yakın olmak için dağa çıkıp oradan Allah (c.c.) ile konuşmaya çalışması da buna delildir. Aksi takdirde bu çıkışın ona herhangi bir faydası olmazdı.

7. Cüveyriye hadisinde ona: “Allah nerede?” diye sorulduğunda semâyı işaret etmesi ve bunun îmânı için bir alâmet sayılması ve:

8. İnsanların Allah’a dua ederken ellerini semâya açma konusunda ittifak etmiş olmaları –ki bu da şer’î, fitrî kabuldür- bunların her birisi Allah’a cihet nispet etmenin câiz oluşunu ifade eder⁸⁶³.

Yukarıda sayılanlar dışında mekâna, yüksekliğe veya yöne hamledilebilecek başka ayetler de Allah’a (c.c.) cihet nispet etmenin caiz olduğuna delil sayılmıştır⁸⁶⁴.

⁸⁵⁹ el-Fâtır 35/10.

⁸⁶⁰ Tirmizî, **Sünen**, c. 2, s. 193 (hadis no. 360).

⁸⁶¹ el-Mülk 67/16-17.

⁸⁶² Müslim, **Sahih**, c. 2, s. 1060 (hadis no: 1436).

⁸⁶³ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 2, s. 223-4.

⁸⁶⁴ Bu meydana; “Rahman arşa istiva etti.” (Tâ-hâ 20/5) “Kendilerinin üzerinde olan Rablerinden korkarlar.” (en-Nahl 16/50), “Şüphesiz ki Rabbinin katındakiler...” (el-A’râf 7/206), “Biz elbette onların üzerinde tasarruf sahibiyiz.” (el-A’râf 7/127), “O’nun katındakiler, O’na kulluk etme konusunda kibirlenmezler.” (el-Enbiyâ’

(b) Ciheti Reddedenlerin Delilleri

Tûfî'nin belirttiğine göre “*O kullarının üstünde her türlü tasarrufa sahiptir.*”⁸⁶⁵ ayetini ciheti savunanlar, hissî yüksekliğe hamletmiş, karşı çıkanlar da bunun “Kral, vezirin üzerindedir.” sözünde olduğu gibi manevî yüksekliğe ve rütbeye hamlederek tevil etmiştir. Allah'ın yukarıda olması da zâten rütbe, kudret ve kemâl ileidir. Çünkü o, kadîm, kâdir ve kâmilidir. O'nun dışında ne varsa hâdis, âciz ve nâkıstır. Bunu ifade eden satırlar *el-İşârât*'ta şu şekilde geçer:

إحتج به اصحاب الجهة حملاً له علي الفوقية الحسّية. وحمله الآخرون علي الفوقية المعنوية نحو قولهم:
الملك فوق الوزير اي في الرتبة وفوقية الله عز وجل بالرتبة والقدرة والكمال إذ هو قديمٌ قادرٌ كاملٌ ومن سواه حادث
عاجزٌ ناقصٌ.⁸⁶⁶

“*Sonra (Allah) arşa istivâ etti.*”⁸⁶⁷ ayetine istinaden ciheti reddedenlerin delilleri de şu şekilde sıralanır:

1. Allah (c.c.), zâtı itibariyle arşta olsaydı ondan küçük, büyük veya ona denk olurdu. Bu ihtimallerin tamamı, her halükarda muhâldir.
2. Allah (c.c.) kadîm, vâcib ve ganîdir. Zâtı itibariyle yukarı cihette arşa istivâ söz konusu olsaydı onu çepeçevre kuşatırdı. Kaldı ki bu şekilde olan her ne varsa cisimdir.
3. Eğer arş kadîm ise zât-ı kadîminin teaddüdü gerekir. Bu muhâldir. Eğer o hâdis olup arşa istivâ kadîm ise bu hâdis olanın kadîm olması anlamına gelir. Bu da muhâldir. Burada her ihtimal muhâl olacağından istivânın tevilî vâcib olur. O halde istivâ, “isti'lâ” mânâsındır⁸⁶⁸.
4. Allah (c.c.), ezelde arşa denk olmamıştır. Şu anda da ezelde olduğu hal üzeredir. O halde hasmın dediği gibi arşa denk olduğu yönündeki iddia, zayıf (bir iddia)dır⁸⁶⁹.

17/19), “(İbrahim), ‘Ben Rabbime gidiyorum. O bana doğru yolu gösterecektir.’ (es-Sâffât 37/99) ayetlerini ve daha başka ayetleri zikredebiliriz.

⁸⁶⁵ el-En‘âm 6/18. Ayetin aslı: وهو القاهر فوق عباده.

⁸⁶⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 149.

⁸⁶⁷ el-A‘râf 7/45.

⁸⁶⁸ O halde istiva, şu sözde olduğu gibi “istila” mânâsındadır: Bir başka söz ise şöyledir: ولما علنوا واستويناهم عليهم – تركناهم صرعى لنسر وطائر

⁸⁶⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 224-226.

Bunlara ilaveten müellif, “*Onlar ki üstlerinde olan Rablerinden korkarlar.*”⁸⁷⁰ ayetinin, hissî cihete delil getirilmesini makul bulmaz. Ayetin, meleklerin semâdaki konumunun, yaratılmış olmaları sebebiyle hissedilebilir ve anlaşılabilir nitelikte olduğunu ifade etmek mânâsında olduğunu belirtir. Bu yüzden ciheti reddedenlerin bunu rubûbiyyete, kudret ve azamete hamlettikleri ifade edilir⁸⁷¹.

Hiz. İbrâhim’in (a.s.): “*Ben, Rabbime gidiyorum.*”⁸⁷² şeklindeki ifadesinin, Hiz. Peygamber’in (s.a.v.) miracına kıyâs edilerek, cihet bağlamında yüksekliğe delil getirilmesi de ona göre makul değildir. Öyleyse İbrâhim’in (a.s.) Rabbine gideceğine söyleyerek Şam’a gittiğinden hareketle hâşâ: “Allah (c.c.) Şam’dadır.” demek, haklı ve makul bir gerekçedir. Oysa Hiz. İbrâhim’in bu sözü ve gidişinin mecâzî olduğu ortadadır. Zâten kastı da: “Ben rabbimin kudretine ve hoşnutluğuna gidiyorum.” şeklinde olduğu söylenmiştir. Hiz. Peygamber’in (s.a.v.) miraca çıkması ise, yukarıda yer alan Hiz. İbrâhim’in sözüyle kıyâs edilemeyeceği ve miracın bizzât Allah’ın zâtına olduğu da açıktır⁸⁷³.

Bu tartışmalar dışında Tûfî, Ebû Abdullah b. Hamid’in (ö. ?)⁸⁷⁴ konu hakkındaki görüşünü de ihtilaf ekseninde kayda değer bulmuş olmalı ki *el-İşârât*’ta ona da yer verir. O, arşa istivânın “istikrâr” ve Cenâb-ı Hakk’ın her gece dünya semâsına inişinin de “intikal” mânâsında olduğunu söylemiştir. Bu şekilde anlamaya delili ise: “*Sen yanındakilerle birlikte gemiye yerleştiğinde...*”⁸⁷⁵ ayetindeki (إستوى) “istivâ” kelimesidir⁸⁷⁶.

(8) Rü’yetullah: Allah’ın Görülmesi

Allah’ın görülmesi anlamına gelen “rü’yetullah”ın⁸⁷⁷ bir problem olarak ortaya çıkışı, hicrî ikinci asra tekabül etmektedir. Sümeniyye⁸⁷⁸ ile Allah’ın varlığı konusunda

⁸⁷⁰ en-Nahl 16/50.

⁸⁷¹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 375.

⁸⁷² es-Sâffât 37/99.

⁸⁷³ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 167.

⁸⁷⁴ Bu zâtın Hanbelî âlimlerin önde gelenlerinden Hâcib b. ‘Âiş olduğu söylenmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 226.

⁸⁷⁵ el-Mü’minûn 23/28.

⁸⁷⁶ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 226.

⁸⁷⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâmî Terimler Sözlüğü*, s. 268.

⁸⁷⁸ Sümeniyye: Hindistan’da Somnat adlı puta tapanlara İslâmî eserlerde verilen isimdir. Bu put, Gazneli Mahmut tarafından yıkılmıştır. Kelâm ve mezhepler tarihi eserlerinde yöneltilen tenkitlerden hareketle bunların materyalist

tartışan Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46), Allah'ın duyularla algılanamadığını, ruhun görülemediğine kıyâsla Allah'ın da görülemeyeceğini iddia etmiş ve gözlerin O'nu idrâkten âciz olduğunu belirten ayeti⁸⁷⁹ yanlış tevil neticesinde böyle bir tartışmanın başlamasına sebep olmuştur⁸⁸⁰.

Konu, sahâbe ve tabiûn için herhangi bir problem teşkil etmezken daha sonraki dönemlerde derin tartışmalara neden olmuştur. *el-İşârât*'ta ilk olarak: “*Rableri ile karşılaşacaklarını umanlar...*”⁸⁸¹ ayetinde ele alınan ve buradaki يظنون kelimesinin, mânâyâ delâletine yoğunlaşan müellif, şunları söyler:

يظنون'nin mânâsı “bilenler” veya “inananlar” demektir. Yoksa zan tek başına itikatta yeterli değildir. Her üçü yani ilim, itikat ve zan arasındaki fark ise şudur: İlim, “Bir, ikinin yarısıdır.” önermesinde olduğu gibi şüphe kabul etmeyen kesin bilgidir. Fakat zan, kesin değildir. Abdestte niyetin şart olması gibi şüphe götürür. İtikat da kesindir; ama o da şüphe götürür. Bu bakımdan itikat ehli kaderî iken cembrî, mu‘tezilî iken eş‘arî olabilmektedir⁸⁸².

Müellifin “Allah ile mülâkî” olmaya getirdiği yorum ve kavramlar arasında yaptığı ayırım da güzeldir. O, tartışmanın bir tarafını oluşturan Mu‘tezilenin Allah'ın görülemeyeceği konusundaki delillerini ve onları tevil etme biçimini şu minval üzere aktarır:

1. Mu‘tezileye göre: “*Biz Allah'ı açıkça görmedikçe asla sana inanmayız.*”⁸⁸³ ayeti, Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu mümkün olsaydı onların bu isteğine, ayetin devamında da belirtildiği üzere, yıldırım çarpması ve ölümle karşılık verilmezdi. Yıldırımın, onların mücerret görme isteklerine cezâ olarak verilmiş olma ihtimalinden dolayı, rü'yet için bu ayette delil yoktur. Bilakis görme isteğine ya da dünyada görme isteğine, (Allah tarafından) karşı çıkma vardır. Onun yani rü'yetin vakti ise ahirettir⁸⁸⁴.

putperest olup ruh göçüne(reenkarnasyona) inandıkları anlaşılmaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 286.

⁸⁷⁹ el-En'âm 6/102.

⁸⁸⁰ Temel Yeşilyurt, “Rü'yetullah” *DİA*, c. 35, s. 311.

⁸⁸¹ el-Bakara 2/46.

⁸⁸² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 268.

⁸⁸³ el-Bakara 2/55.

⁸⁸⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 271.

2. Mu‘tezileye göre Allah latîftir ve En‘am 6/102’de belirtildiği üzere O, gözleri gördüğü halde gözler O’nu göremez. Öyle ki Allah (c.c.) bununla övünmektedir⁸⁸⁵.

3. Yine: “*Beni asla göremeyeceksin, dedi.*”⁸⁸⁶ ayeti, rü’yetin câiz olmadığını açık delilidir. Çünkü Allah (c.c.), Mûsâ’nın (a.s.) kendisini görebilmesini, “لَنْ” edatı ile yani te’kid-i nefy-i istikbâl kalıbıyla kesin olarak reddetmiştir. Bu rü’yetin hem dünyada hem de ahirette imkânsızlığını ifade eder. Eğer Mûsâ (a.s.), “kelîmullâh” iken iki dünyada onu göremeyecekse, ondan daha aşağı veya onun dengi olan kimseler zâten göremeyecektir. Çünkü her ikisi, hükümce birdir⁸⁸⁷. Ayrıca tecelli anında dağın yerinde durması muhâlse, Allah’ın görülmesinin muhâl bağlanması da muhâldir⁸⁸⁸.

4. Mu‘tezile: “*O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.*”⁸⁸⁹ ayetindeki bakmanın, görmeye ve görme aleti olan göze değil de yüzlere izafe edilmesi sebebiyle ayetin Allah’ın görüleceğine delil getirilmesine itiraz etmiştir. Hatta şu gerekçelerle de görüşünü teyit etmek istemiştir: Diyelim ki dediğiniz gibi; fakat “*Onlar görmedikleri halde sen onları sana bakar görürsün.*”⁸⁹⁰ ayetinin delâletiyle nazarın إلى ile kullanılmasının görmeyi gerektirdiği kesin olarak söylenemez. Ayrıca burada إلى’nın harf-i cer olduğunu da kabul etmeyiz. O, nimetler demek olan أَلَاءْ kelimesinin müfredidir. Tıpkı (mide ve mideler demek olan) مَعَى ve مَعَاءْ gibidir⁸⁹¹.

Tûfî’nin belirttiğine göre onların bu iddialarına cumhur tarafından şu cevaplar verilmiştir:

1. “*Her kim rabbi ile karşılaşacağını umuyorsa...*”⁸⁹², “*Allah’a kavuşacakları gün, müminlere esenlik dileği, selâmdır.*”⁸⁹³ ayeti ve benzer ayetler, ahirette Allah’ın görüleceğine kesin delil kabul edilmiştir. Allah’ın görüleceği, çoğunluğun görüşüdür ve görülebilir olduğundan bu mesele, Allah’ın sıfatları meselesi içerisinde mütalaa edilmiştir. Likâ (اللقاء) ise lügatte, mutlak olarak görmeyi ifade eder⁸⁹⁴.

⁸⁸⁵ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 186-187.

⁸⁸⁶ el-A‘râf 7/143.

⁸⁸⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 236.

⁸⁸⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 236-237.

⁸⁸⁹ el-Kıyâme 74/22-23.

⁸⁹⁰ el-A‘râf 7/198.

⁸⁹¹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 198.

⁸⁹² el-Kehf 18/110.

⁸⁹³ el-Ahzâb 33/44.

⁸⁹⁴ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 269.

2. En'âm 6/102. ayette, latîf olduğu için Allah'ın (c.c.) görünmemekle övüldüğü şeklindeki Mu'tezilenin iddiasına çeşitli açılardan cevap verilebilir⁸⁹⁵. İlki şudur: Allah (c.c.), sadece gözler onu göremediği için övünmüştür; fakat hiç görülemeyeceği için değil. İkincisi; idrâk, ihâta (kuşatabilirlik) üzerine bina edilir. Biz bunu iddia etmiyoruz. Biz sadece görmeyi iddia ediyoruz ki bunların her biri diğerinden farklıdır. Üçüncüsü; ayetin mânâsı, ahirette değil Allah'ı görmenin dünyada mümkün olmayacağı yönündedir. Dördüncüsü; ayette gözler, âmm olarak zikredilmiştir. Fakat onunla hâs kastedilir. O da: *"Hayır! Onlar kıyamet günü rablerinden mahrum bırakılırlar."*⁸⁹⁶ ayetinin delâletiyle ahirette kâfirlerin gözleridir. Beşincisi; ayet umûmîdir; fakat şununla tahsîs edilmiştir: *"O gün parlayan yüzler vardır. Rablerine bakarlar."*⁸⁹⁷.

3. *"Rabbim! Bana (kendini) göster ki seni göreyim!"*⁸⁹⁸ ayetini de çoğunluk, rü'yetullah'ın câiz olduğuna delil saymıştır. Yoksa Mûsâ (a.s.), Allah (c.c.) için neyin câiz olduğunu ve neyin de olmadığını bilmez değildi. Ya da ondan istenmesi câiz olmayan bir şeyi isteme cesaretini gösteremezdi. Mu'tezilenin buna itirazı şu şekilde olmuştur: Mûsâ'nın Allah (c.c.)'ı görmek istemesi kendisi için değil kavmi içindi. Çünkü onlar: *"Bize Allah'ı açıkça göster!"*⁸⁹⁹ demişlerdi. Bu da yıldırım çarpması ve ölümle karşılık buldu. Yoksa bu konuda Mûsâ (a.s.) için bir cehalet ya da (haddini aşan bir) cüret söz konusu değildir⁹⁰⁰.

Tartışma burada bitmez. Müellif, Mu'tezilenin söylediklerine şöyle cevap verildiğini ifade eder: Bu cehalet, kitabın ayetlerinin tertibi ve oluşlarıyla veya bu konudaki vakıaları görmezden gelmeyle alakalıdır. Çünkü Mûsâ (a.s.) için bu makamda Allah ile beraber olma konusunda iki sözleşme vardır: Birincisi Hz. Mûsâ'nın tek başına olduğunu belirten bu ayet ki Cenâb-ı Hakk'ı görmeyi burada kendisi için istemiştir. İkincisi daha sonradır. Bu da tertip olarak bundan sonra zikredilen: *"Bizimle buluşmak için Mûsâ kavminden yetmiş kişiyi seçti."*⁹⁰¹ ayetidir. Burada kavmi, Allah'ı görmeyi

⁸⁹⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 186-187.

⁸⁹⁶ el-Mutaffîfîn, 83/15.

⁸⁹⁷ el-Kıyâme 75/22-23.

⁸⁹⁸ el-A'râf 7/143.

⁸⁹⁹ el-Bakara 2/55.

⁹⁰⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 234.

⁹⁰¹ el-A'râf 7/155.

istemış, bunun üzerine onları yıldırım çarpmıştır. Bu bakımdan Mu‘tezilenin itirazı, ya hata veya bu konuda mugalata yapması sebebiyle fâsittir⁹⁰².

4. “*Beni asla göremeyeceksin!*” ayetinde لَنْ edatının ebedîyyen olumsuz kılmayı gerektirdiği iddiasından hareketle Mu‘tezilenin rü’yetullaha itirazı vardı. Ancak: “*Elleriyle takdim ettikleri (şeyler) sebebiyle onu (ölümü) asla temennî edemeyecekler.*”⁹⁰³ ayetinde de aynı edat yani لَنْ kullanılmıştır ve ebedî olumsuz kılmayı (te’kid-i nefy-i istikbâl) gerektirmez. Hem bu sebeple Allah’ı görmenin ebediyyen reddedilmesi niçin câiz olsun? Bilakis dünyada vukûu mümkün değildir. Sonra Mesîh hakkında, kendi yerinde⁹⁰⁴ takrir edildiği üzere, icmâ‘ ile Muhammed (s.a.v.) ve Mesîh’in Mûsâ’dan (a.s.) daha faziletli olduğu da âşikârdır. Bu bakımdan rü’yetin, Mûsâ hakkında reddedilmiş olması bu ikisi hakkında reddedilmesini gerektirmez. Bu ikisi hakkında câiz olduğuna göre maksat hâsıl olur. Çünkü tartışma rü’yetin cevâzı konusundadır⁹⁰⁵.

5. “*Onlar görmedikleri halde sen onları sana bakar görürsün.*”⁹⁰⁶ ayetinde nazar kelimesinin إلى harf-i ceri ile kullanıldığında görmeyi gerektirmediği şeklinde sunulması gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü ayette işaret edilen putlardır. Onlarla karşılaşıldığında, insan sûretinde yapılmış olmaları sebebiyle sanki insana bakıyor gibidirler. Canlıların aksine cansız oldukları için gerçekte görmezler. Dolayısıyla kelâmın sevki, rü’yetullah değildir⁹⁰⁷.

6. Yunus 10/26 ve Kâf 50/35’te geçen “ziyâde”⁹⁰⁸ kelimesini müfessirler rü’yetullaha hamletmiştir. Kesin olmasa da bu böyledir; çünkü deliller, bunu teyit etmektedir⁹⁰⁹.

7. “*Onlar için dünya hayatında ve ahirette müjde vardır.*”⁹¹⁰ ayeti hakkında ihtilaf edildiğini belirten müellif, şu açıklamayı yapar: “Nebî’den (s.a.v.), dünyadaki müjdenin müminin gördüğü veya kendisine gösterilen rüyâ-yı sâliha olduğu⁹¹¹, ahiretteki

⁹⁰² Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 235.

⁹⁰³ el-Bakara 2/95. Ayetin aslı: *لَنْ يَمُنُّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتِ أَيْدِيَهُمْ* dir.

⁹⁰⁴ Âl-i İmrân 3/45; Müellif ilgili ayeti izah ederken *ومن المقرَّبِينَ* ibaresinden hareketle Hz. İsa (a.s.) Allah (c.c.) yanındaki konumuna işaret eder ve burada Hz. Mûsâ (a.s.) ile onun hakkında bir kıyâslama yapar.

⁹⁰⁵ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 236.

⁹⁰⁶ el-A‘râf 7/198.

⁹⁰⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 258.

⁹⁰⁸ Ayetlerin asıl metni şöyledir: *لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ* (Yûnus 10/26) ve: *لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاؤُونَ وَلَدِينَا مَزِيدٌ* (Kâf 50/35)

⁹⁰⁹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 293.

⁹¹⁰ Yûnus 10/64.

⁹¹¹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 298.

müjdenin ise –ayetteki ziyâde gibi⁹¹² rü’yetullah olduğu merfû olarak rivâyet edilmiştir. Bu, daha çok: “Size va’d edilen cennetle sevinin!”⁹¹³ ayetinde olduğu gibi meleklerin sözüne benzemektedir. Doğru olan da budur.”⁹¹⁴ diyerek müellif kendi tercihini ortaya koyar.

8. Mu‘tezile: “...Rablerine bakarlar.”⁹¹⁵ ayetindeki إلی’nın, “nimetler” anlamındaki ألاء kelimesinin müfredi olduğu ve bunun da tıpkı مَعِي ve أَمْعَاء’ya benzediğini iddia etmekteydi. Dolayısıyla bu iddia aslında نعمة رَبِّهَا ناضرة – وجوه يومئذ ناضرة ya da منتظرة takdirine dayanmaktadır. Tûfi bunu, “Sevâbın nimet ve emârelerini görmekle mutlu olurlar...” anlamına geldiği için uzak tevil olarak görür. Oysa Arapça’da إلی fiilinin إلی ile kullanıldığında “bakmak” anlamına geldiği herkesçe kabul edilmektedir⁹¹⁶. Ayrıca sahâbe ve ondan sonrakiler, Mu‘tezilenin bu yorumu ortaya çıkıncaya kadar ayetteki إلی’yi harf-i cer olarak anlamıştır⁹¹⁷.

9. “Hayır! Şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.”⁹¹⁸ ayetinde, kelâmın mantûkundan kâfirlerin Allah’ı göremeyeceği anlaşılmaktadır. Öyleyse mefhûmu ile de müminlerin göreceğine delil vardır. O halde bu (mânâ), kıyâs-ı aks veya kıyâs-ı nakîz⁹¹⁹ sebebiyle ortaya çıkmıştır. Çünkü kâfirler, hicâb ile cezâlandırıldığında müminlerin de hicâbın kaldırılması ile mükâfatlandırılması gerekir, açıklamalarına yer verir⁹²⁰.

Değerlendirme

Bir önceki kısımda İslâm dışı oluşumların ulûhiyyet konusundaki yaklaşımlarının eleştirisi, çeşitli ayetler vesile edilerek ele alınmıştı. Burada ise onun zıddı olarak ifade edebileceğimiz “İslâm içi” oluşumların, yani Müslüman fırkaların

⁹¹² وفي يوم بدر قد رأيته وجوههم – إلی الموت من وقع السيوف. Tûfi, ilgili yerde Arap şiirinden şu beyti ve sözü istişad eder:

⁹¹³ Fussilet 41/30.

⁹¹⁴ Tûfi, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 299.

⁹¹⁵ el-Kıyâme 74/23.

⁹¹⁶ Tûfi, ilgili yerde Arap şiirinden şu beyti ve sözü istişad eder: وفي يوم بدر قد رأيته وجوههم – إلی الموت من وقع السيوف. Tûfi, ilgili yerde Arap şiirinden şu beyti ve sözü istişad eder: نظرت إلی من حسن الله؛ “Bedir günü onların yüzlerini gördüm. Kılıçların indiği kimse ölüme doğru bakıyor.”; “Allah’ın, yüzünü güzelleştirdiği kimseye baktım”.

⁹¹⁷ Tûfi, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 386-387.

⁹¹⁸ el-Mutaffifin 83/15.

⁹¹⁹ Kıyâs-ı aks (veya diğer deyimle kıyâs-ı nakîz): Fıkıhta illet bulunmadığı için, asıl için sabit olan hükmü fer‘den nefyetme şeklinde tanımlanmıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 310. Ayet, kâfirler hakkında olduğu için burada kâfirler asıl, müminler de fer‘dir. Asıl için sabit olan hüküm, Allah’ı görmekten mahrum bırakılmadır ki fer‘den bunu nefyettiğimizde müminlerin Allah’ı göreceği hükmü çıkar.

⁹²⁰ Tûfi, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 404.

ulûhiyyet konusundaki tartışmalarına yer verilmiştir. Problemin çerçevesini Allah'ın sıfatları, arşa istivânın mahiyeti ve rû'yetullah meseleleri oluşturmaktadır. Zâtı konusunda Müşebbihenin, istivâ meselesinde de bazı muhaddislerin görüşleri bir tarafa bırakılırsa konu hakkındaki tartışmaların neredeyse tamamı, Mu'tezileye karşı yapılmıştır. Tûfî onlardan "hasım" diye bahsetmektedir.

Sıfatlar konusunda müellif Mu'tezilenin iki fırkaya ayrıldığını dile getirir: Bunlar; Ashâb-ı Ahvâl ve Selbiyyedir. Selbiyye, Cenâb-ı Hakk'a herhangi bir sıfat atfetmeyi nefyedenler olarak tanımlanmakta ve ona göre Allah (c.c.) kendisine alîm, kadîr gibi isim ve sıfatları münasip görmüşken tenzîh gerekçesiyle onların böyle bir şeyi reddetmesinin anlamı yoktur. Ashâb-ı Ahvâl ise Allah'ın (c.c.) kendisine nispet ettiği isim ve sıfatları haller olarak tevil etmiştir. Fakat Arabin diliyle indirilen Kur'an'ı tevil etmek sûretiyle bunları sübûtî hallerden türeyen isimler şeklinde anlamak, pek de makul görünmemektedir.

Tarihte halku'l-Kur'an tartışması, çok ciddi sonuçlar doğurmuş bir meseledir. O, sözkonusu meseleyi "kelâm sıfatı"nı merkeze alarak değerlendirmiştir. Buna göre kelâmın zâtî mi yoksa sübûtî mi sıfat olduğu yönündeki karar, Kur'an'ın mahlûk mu yoksa kelâm-ı kadîm mi olduğunu da ortaya koyacaktır. Bu noktada sıfât-ı zât ve sıfât-ı fiil kavramları karşımıza çıkar. "Kur'an, sıfât-ı zâttır." diyen Hanbelîlere göre Kur'an yaratılmamıştır. Çünkü onlar Kur'an'ı Allah'ın zâtıyla ilintilendirerek kelâm-ı kadîm olduğu neticesine varmışlardır. Fakat onu sıfât-ı fiil olarak gören Mu'tezile, Allah'ın yarattığı diğer işlerine kıyasla onu da yarattığına hükmetmiştir. Burada her iki görüşü birleştirip orta yolu tutanlar ise Kur'an'ın kelâm-ı nefîs olduğunu söyleyerek zâtının kadîm, nutkunun yani harf ve seslerle söylenişinin ise mahlûk olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunların da Eş'arî ve Mâturîdî kelâmcılar olduğunu söyleyen Tûfî, sözkonusu mesele için herhangi bir ayeti delil getirip tevil etmenin isabetli olmadığı kanaatindedir. Çünkü ayetler bazen o tarafı bazen de bu tarafı haklı çıkaracak ifadeler içermektedir. Bize göre de müellifin bu konuda kelâmcıların bakış açısını yani "kelâm sıfatı"nı odak noktaya alma yönündeki tavsiyesi, isabetli bir yaklaşımdır.

Konuyla alakalı bir başka mevzu da Allah'ın harf ve seslerle konuşması meselesidir. Çünkü Allah (c.c.), Hz. Mûsâ'ya mukaddes vadi Tuvâ'da vahyettiğinde çalının içinden ses gelmiş, o da bunu işitmiştir. Tûfî'ye göre ayetin, Allah'ın harf ve seslerle konuşmasına delil getirilmesi, tecsîme kapı aralar. Oysa Allah (c.c.) harf ve ses

olmadan da kalbe ilkâ ile vahyetmiştir. O halde melek aracılığıyla veya ifhâm tarîkiyle vahyetmiş olması mümkündür.

Bu babda benzer bir mevzu da Rahman'ın arşa istivâ ettiğini belirten ayetin nasıl anlaşılması gerektiğidir. Hanbelîler ve muhaddislerin iddia ettiği gibi Allah (c.c.) arşa istivâ etmişse o zaman O'na mekân ve cihet nispet edilmiş olacaktır. Şayet ayete rağmen farklı bir şey söylenecekse o halde arşa istivâ nasıl anlaşılmalıdır? Müellif, bu konuda, ciheti reddeden, onu manevî yüksekliğe, rütbeye, kudret ve kemâle hamlederek tevil eden Eş'arî ve Mu'tezileyle aynı görüştedir. Rü'yetullah konusunda ise Ehl-i Sünnetle aynı düşüncede olduğu açıkça görülmektedir.

g. Kulların Fiilleri

Ulûhiyyete dair meselelerde “kulların fiilleri” diye bir başlığın yer alması, belki ilk bakışta alâkasız görülebilir. Fakat müellifin, Allah'ın (c.c.) takdiri ile kulların fiilleri arasında kurduğu irtibat yanında fiillerde ulûhiyyete taalluk eden çokça meselenin olması, bunu gerekli kılmaktadır.

Fiil ile abd kelimelerinin kırık çoğullarından mürekkep “ef'âlü'l-'ibâd” tabiri, “kulların fiilleri” anlamına gelmektedir⁹²¹. Kelâmî bir terim olarak fiil, mümkünin imkân sahâsına çıkarılıp var kılınması diye tarif edilmiştir⁹²². Fiillerin ortaya çıkışında insanın tasarruf ve yetkisi, niyeti, tercihi ve takati; Allah'ın ilmi, irâdesi, kudreti ve yaratması; ilaveten fiilin vâcib, mümkün ve mümteni' oluşu gibi husûslar, problemin çeşitli yönlerini teşkil etmektedir. Durum bu olunca konunun bir yönü insana, diğer yönü Allah'a (c.c.) ve bir diğer yönü de fiile bakmaktadır. Mezheplerin farklı önceliklerinin olması, konuyu farklı boyutlara taşımıştır. Bu babda, ilgili ayetin neye delil getirildiği, mezheplerin onu nasıl yorumladığı, bu esnada ortaya çıkan tartışmalar ve müellifin konu hakkındaki görüşü bizim için önemlidir.

(1) Kulların Fiillerinde Ulûhiyyete Taalluk Eden Meseleler

el-İşârât dikkatle incelendiğinde kulların fiillerinde ulûhiyyete taalluk eden meseleleri müellifin iki başlık altında topladığı görülür. Bunların ilki, halk (خلق)

⁹²¹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 75.

⁹²² Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Fiil”, *DİA*, c. 13, s. 59.

kelimesinin ifade ettiği anlam üzerinden Allah'ın herşeyin yaratıcısı olduğunu ispat etmek, ikincisi de Allah'ın kullar üzerinde her türlü yetki ve tasarrufa sahip olduğunu belirtmektir.

(a) Halk Kelimesinin Mânâsı ve Allah'ın (c.c) Her Şeyin Yaratıcısı Olması

Tûfî, yaratma demek olan “halk”ın (خلق) kelime mânâsını, “bir şeyi yaratma, onu icat etme, ilk defa ve benzersiz yapma, yokluktan varlığa çıkarma” diye verirken ıstılahtaki mânâsının; ihtiyaç miktarı, zaman ve mekânca hikmete uygun bir şekil ve buna benzer olarak ortaya koymak, yapmaktır, diye tarif eder⁹²³. “De ki: Allah, her şeyin yaratıcısıdır.”⁹²⁴ ayetinde, hayır ve şer, itaat ve ma'siyet her ne yaratılmışsa hepsinin Allah tarafından yaratıldığı konusunda ayetin umûmuyla⁹²⁵ delil getirildiğini belirterek: Kulların fiilleri, şeylerdir. Öyle ki her şey, Allah tarafından yaratılmıştır. O halde kulların fiilleri de Allah tarafından yaratılmıştır. Hasım⁹²⁶, ikincisinin (yani ma'siyet ve şerrin), adâlet deliline aykırı olduğu gerekçesiyle Allah'ın yaratmadığını iddia etmiştir. Oysa çoğunluğa göre ayet, genele şâmilidir ve doğru olan da budur, cümlelerini sarf eder⁹²⁷.

Ona göre ayet umûm ifade eder ve Allah (c.c.) herşeyin yaratıcısıdır. Fakat Mu'tezileye göre الله احسن الخالقين ayetinin delâleti, kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğunun ispatıdır. O, Mu'tezilenin yaklaşımının şu şekilde olduğunu söyler:

“Yaratanların en iyisi olan Allah, pek yücedir!”⁹²⁸ ayeti ile Kaderiyye⁹²⁹ delil getirmiştir. Çünkü Allah (c.c.), yaratıcıların var olduğunu ve kendisinin de bunların en iyisi olduğunu bu ayetle ortaya koymuştur. Evet! Gözler için O'ndan başka yaratıcı yoktur. O halde fiiller için yaratıcılar söz konusudur ki bunlar da kendi fiillerini yaratan insanlardır. Fakat onların bu iddiasına şöyle cevap verilmiştir: Bu iddia, hasmın, başka

⁹²³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s.63.

⁹²⁴ er-Ra'd 13/16.

⁹²⁵ Müellif ayetin umûm ifade ettiğini belirtmek için bazen “عام مطرد” âmm-ı muttarit (yani genel geçer) ve bazen de sadece “عم – âmm” tabirini kullanır.

⁹²⁶ Tûfî'nin burada “hâsım” olarak kastettiği, hemen arkasından gelen “adalet delili” tabirinden de anlaşılacağı üzere Mutezile'dir.

⁹²⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 342.

⁹²⁸ el-Mü'minûn 23/14.

⁹²⁹ İnsanın hür ve bağımsız iradesi ile hareket ettiğini ve fiillerini sadece kendi gücüyle yaptığını savunan mezhep diye tanımlanır. İlk temsilcileri olan Mâbed el-Cühenî, Gaylân ed-Dımaşkî ve Katâde gibi zevat, kaderi reddetmelerine rağmen yine de Kaderiyye diye anılmış; fakat daha sonraları bu görüş, mutedil bir anlayış çerçevesinde Mutezile içerisinde temsil edilmiştir. (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 175.)

yaratıcılar olduğu iddiasının dışında bir şeydir. Ya da başka yaratıcıları hakir görme anlamındadır ki Allah (c.c.) da bunların en güzeli ve en iyi hüküm verenidir. O zaman bu ifadeyle bir tercihte bulunmak gerekli olur. O da ibadet ve kulluğun sadece Allah için teayyün etmesidir⁹³⁰.

Görüldüğü üzere müellif, mutlak mânâda yaratmayı Allah’a izafe etmekte ve Mu‘tezilenin de delil getirdiği ayeti yanlış tevil ettiğini, hatta onunla kastedilen başka mânâlar olduğunu söylemektedir.

(b) Allah’ın (c.c.) Vâhid ve Kakhâr Olması

Allah’ın (c.c.) tek yaratıcı ve kullar üzerinde mutlak tasarruf sahibi olduğunu bildiren وهو الواحد القهار ayetini Tûfî, kulların fiilleri ile irtibatlı olarak şu şekilde tefsir eder:

“O vâhid ve kakhârdır.”⁹³¹ Yani kendisinden başka yaratıcı olmayan tektir. Ortağı yoktur. Bir kimse için devâî ve savârifî⁹³² yaratmayı dilemekle onun üzerinde kakhârdır (dilediği gibi tasarrufa yetkilidir). Aynı şekilde galip gelen sebepleri yaratmada da öyledir. Hucce-i bâliğa (kesin delil) O’nundur. Bu ayetle birlikte: “Yahut Allah’ın yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da Allah’a onları ortak mı kıldılar?”⁹³³ ayeti, Mu‘tezile aleyhine delildir. Mu‘tezilenin dediği doğru olsaydı o zaman insanlar, kendi fiillerinin yaratıcısı olurdu ve Allah’ın yarattığı gibi ona ortak olan başka yaratıcılar da bulunurdu. Hâlbuki bu, imkânsızdır⁹³⁴.

Müellifin konuya yaklaşımı, sadece kendi bakış açısını yansıtacak delilleri serdetmek şeklinde değildir. O aynı zamanda tenkit ettiği mezhebin delillerine de yer verir. Yukarıdaki açıklamalardan sonra Mu‘tezilenin: “Yaratma iki kısımdır.” diye cevap verdiğini belirten müellif, şunları nakleder: Halk-ı ayân ve halk-ı araz. Renkler ve benzeri bazı arazlarla ayânların yaratılması, Allah’a mahsustur. Bunun, Allah’tan başkasına

⁹³⁰ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 45.

⁹³¹ er-Ra’d 13/16.

⁹³² Devâî ve savârifî: “Dâî ve sârifî” kelimelerinin kırık çoğulu olan devâî ve savârif, çağırın-davet eden ve sarf eden, harcayan ve kovan anlamlarına gelmektedir. Literaturdeki karşılığı ise Cenâb-ı Hakk’ın herhangi bir şeyi yaratmayı veya yaratmamayı dilediğinde kulu motive eden veya onun motivasyonunu kıran şeyler anlamında kullanılmıştır. Eş’arî ve Fahrreddîn Râzî’nin kullanımı da bu doğrultudadır. Bkz Fahrreddîn er-Râzî, **et-Tefsîru'l-kebir**, 3. Baskı, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2008, c. 3, s.148.

⁹³³ er-Ra’d 13/16.

⁹³⁴ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 2, s. 342-343.

nispet edilmesi, küfür ve şıktır. Canlıların fiilleri gibi bazı arazlara gelince bu, Allah’a husûsî kılınmamıştır. Bilakis burada insanların da iştiraki vardır. Bu ise şirk değildir ⁹³⁵.

Yine Allah’ın (c.c.) kakhâr olması ve kudretinden hareketle kullar üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunmasını tev’hîde delil sayan Tûfî, fiiller, kudret ve tev’hîd arasındaki bağlantıyı şöyle izah eder:

“De ki: Allah, kulaklarınızı ve gözlerinizi alıverse ne dersiniz?”⁹³⁶ ayeti, fiillerin yaratılması bakımından kudret ve tasarrufun kemâli konusunda tev’hîdin delillerindendir. Şöyle ki: Allah (c.c.), kulaklarınızı, gözlerinizi ve kalplerinizi alma ve size geri verme konusunda gerçek tasarruf sahibidir. Bu konuda tasarruf sahibi olan gerçek ilahtır. O da Allah’tır. Birinci önermenin açıklaması, her tasarruf mümkündür ve her mümkün Allah’ın takdîrîdir. Öyleyse bu tasarruf Allah’ın takdîrîdir, şeklindedir. İkincisi ise; bu konuda her tasarruf edenin kudretinin tam olması gerekir. Her kudreti tam olan gerçek ilahtır⁹³⁷.

Onun bu satırlarından Mu‘tezileye gizli bir gönderme olduğu neticesi de çıkarılabilir. Çünkü başka yaratıcılar olduğunu söylemek ve insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır demek, Allah’ın kudretine ortak olma mânâsına geleceği için bir bakıma şıktır. Ancak bunu açıkça ifade etmez.

(c) Kulların İradesi

“Fiillerin yaratılmasında etkin ya da daha etkin olan kimdir?” sorusuna itikâdî mezheplerce farklı cevaplar verilmiştir. Tûfî, kulun değil de Allah’ın daha etkin olduğu kanaatindedir. İleride görüleceği üzere onun bu konuda üzerinde en çok durduğu, Allah’ın kudreti ve mutlak tasarruf sahibi olduğuna yaptığı vurgudur. Yine o bununla bağlantılı olarak Allah’ın dilediğinde kullarını istediği şeye sevk etmesi ya da dilediği şeyden onları men etmesi anlamında “devâî” ve “savârif” kavramlarına sıkça vurgu yapar. Aslında bu, **cebr-i tavassut**⁹³⁸ fikrini temellendirmek için Eş‘ârîlerin ortaya attığı

⁹³⁵ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 2, s. 343.

⁹³⁶ el-En‘âm 6/46.

⁹³⁷ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 2, s. 164-165.

⁹³⁸ Cebriye, fiillerin yaratılmasında kulun ihtiyarının olmadığını ve tek failin Allah olduğunu söylemiştir ki buna “mutlak cebr” denir. Buna karşı Mutezile, hem ihtiyarın ve hem de failin kul olduğunu söyleyerek “mutlak ihtiyar” savunmuştur. Eş‘arî ve Maturîdiler ise gerçek fail Allah olmakla birlikte fiilin meydana gelmesinde kulun iradesine vurgu yapmıştır. Bu denklemde Eş‘arîler, fiilin meydana gelmesinde kulun çabasını gözardı etmemekle

teorinin de temelini oluşturmaktadır. Bu bakımdan nasslardan hareketle konunun hangi zeminde tartışıldığını ve öncelikli olarak müellifin bakış açısını ortaya koymak gerekir.

(i) Devâî ve Savârifin Kavramsal Çerçevesi

“Devâî” (الدواعي); çağırmak, davet etmek mânâsındaki de-â (دعا) fiilinden دا’nin kırık çoğuludur. “Çağırın, davet eden” anlamındaki رجلٌ داعيةٌ tamlaması, insanları bir dine veya bidat olan bir şeye davet eden kimse hakkında kullanılır. Bunu çokça yapması sebebiyle sonuna mübalağa için tâ (ة) getirilmiştir⁹³⁹. “Savârif” (الصوارف) de sarf etmek, uzaklaştırmak, harcamak, dağıtmak anlamındaki sa-ra-fe (صرف) kökünden ism-i fâil olan sârifin kırık çoğuludur⁹⁴⁰. “Uzaklaştıran, alıkoyan şeyler” demektir.

Müellifin bunları nasıl anlamlandırdığı, ilgili yerlerdeki kullanımlarından çıkarılabilmektedir. Meselâ: “Eğer kalbini tutmasaydık, neredeyse işi açık edecekti.”⁹⁴¹ ayetinin tefsirinde o: “Ayetin mânâsı, Mûsâ’nın durumunu açık etmesin diye annesini teyit ettik, demektir. Bu, ona ilham etmemizle ve o ilhamı kalbinde gizlemenin davetçilerini, yine o ilhamı açığa çıkaran sarf edicilerini yaratmamızla olmuştur.”⁹⁴² izahını yapar. Onun bu açıklamalarından devâî ve savârifin, psikolojide güdü⁹⁴³ olarak isimlendirilen, insanı bir şey yapmaya ve yapmamaya sevk eden iç sâikler olduğu anlaşılmaktadır. Fahreddîn er-Râzî de *et-Tefsîru’l-kebîr*’in’de devâî ve savârif için aynı mânâda şu açıklamaları yapar:

Kalp, îmâna veya küfre meyilli ve elverişli olur. Onun bu durumu, herhangi bir dürtünün ortaya çıkması ve Allah’ın bir şeyi dilemesi esnasında bir tarafa meyletmesine mânîdir. Eğer bu dürtüler küfre davet eden şeyler olursa bunlar; yardımsız bırakma, kalbi kaydırma ve yoldan alıkoyma, kalbi mühürleme, kalp katılığı ve kibir gibi Kur’ân’da geçen lafızlardır. İmânâ davet eden dürtüler olursa bunlar da yine Kur’ân’da geçen

birlikte hakiki failin Allah olduğunu söylemişlerdir ki bu bir yönüyle kesb, diğer yönüyle de cebr olduğu için “cebr-i tavassut” diye adlandırılmıştır (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, “Cebr” ve “Kesb” mad., *Kelâm terimleri Sözlüğü*, s. 58, 184).

⁹³⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 14, s. 258.

⁹⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 9, s. 189-190.

⁹⁴¹ el-Kasas 10.

⁹⁴² Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 89. Müellif burada şunları da ilave eder: Burada raptü’l-istiare, kalbin içindeki herhangi bir şeyi, bir kap gibi tutması sebebiyle bedi-i istiaredir.

⁹⁴³ Güdü: Organizmayı eyleme iten ve eylemi yönlendiren içsel uyarım durumudur. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. <http://www.toplumdusmani.net/modules/wordbook/entry.php?entryID=2689/gudu-nedir+gudu-ne-demek>.

Erişim tarihi: 05.12.2017. Ayrıca kz. Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 2000, s. 332.

tevfik, irşâd, hidâyet, kalbi ve ayağı sağlamlaştırma ve korumaya alma gibi lafızlardır. Allah Rasûlü (s.a.v.): “Müminin kalbi, Rahman’ın iki parmağı arasındadır.”⁹⁴⁴ buyurmuştur ki bundan maksat, bu iki dürtüdür. Herhangi bir müessir olmadan bu dürtülerden birinin ortaya çıkması mümkün olsaydı yaratıcının onu alıkoyması gerekli olurdu. Nitekim hadisin devamında Rasulullah (s.a.v.): “Ey kalpleri evirip çeviren! Kalbimi dinin üzere sabit kıl!” diye dua etmiştir⁹⁴⁵.

Buradan anlaşıldığı üzere Eş’arîlere göre, kulların fiillerinde asıl belirleyici olan Allah’tır (c.c.) ve bu belirleyicilikte Cenâb-ı Hakk’ın kulun kalbinde yarattığı güdüler olan devâi ve savârif önemli rol oynamaktadır. Tûfî çeşitli ayetler vesilesiyle bu iki kavrama çokça yer vermiş, devâi ve savârifin tezyîni, Allah’ın kudreti, kaza ve kader, hidâyet ve dalâletle bağlantısı gibi onu çeşitli yönlerden ele almıştır. Şimdi konunun ayrıntılarına geçebiliriz.

(ii) Devâi ve Savârifin Allah’ın Kudret ve Tasarrufuyla alâkası

Tûfî’nin devâi ve savârif kavramlarını izah ettiği yerlerden birisi: “De ki: Emrin tamamı, Allah’a aittir.”⁹⁴⁶ meâlindeki ayettir. Varlık hakkındaki tasarrufun tamamı; akıllar, nefisler, felekler, ruhlar, tabiatlar ve bunların dışındaki şeyler hakkındaki tasarrufun, Allah’a (c.c.) ait olduğunu ve: “İşlerin tamamı, O’na döner.”⁹⁴⁷ ayetini de buna delil getirdikten sonra şu ifadeleri kullanır:

لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم يعني بقدرة الله عز وجل وقضائه وقدره الغالب النافذ. ومستند ذلك وسببه ما يلقيه ويخلقه في النفوس من دواعي البروز إلى القتال والصوارف عن القرار في البيوت بما تُسَوِّلُ للإنسان نفسه من لذة الظفر بخصمه أو الغنيمة ونحوه. فإذا خرج ضعفت أسبابه وانعكس حسابه. وأخذت أسلابه كما جري للكفار ببدر⁹⁴⁸.

Yani: “Siz, evlerinizde bile olsaydınız, kendilerine ölüm takdir edilmiş olanlar, düşüp ölecekleri yere mutlaka gideceklerdi.”⁹⁴⁹ ifadesinin anlamı, Allah’ın kudreti, ona hükmetmesi ve üstün gelen, nüfuz eden kudreti ile olmuştur. Bunun dayanağı ve sebebi,

⁹⁴⁴ Tirmizî, *Sünen*, c. 4, s. 448 (hadis no. 2140).

⁹⁴⁵ Fahreddîn Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, c. 3, s.148.

⁹⁴⁶ Âl-i İmrân 3/154.

⁹⁴⁷ Hûd, 11/123. Tûfî burada *والى الله ترجع الأمور* ve *وان إلى ربك المنتهى* ayetlerini, aynı ayetin mânâsını desteklemek için delil olarak getirir.

⁹⁴⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 420-421.

⁹⁴⁹ Âl-i İmrân 3/154.

Cenâb-ı Hakk'ın, savaşmaları için nefislerine koyduğu motive edici devâî ve evlerinde kalma konusunda onları bundan alıkoyan savârif istekleridir. Bununla insan nefsinde zafer için ortaya çıkan lezzet, ganimet elde etme veya başka bir şeye olan hırs, onları aldatıverir. Çıktıkları andan itibâren sebepler, yani kalplerinde onları buna iten sâikler zayıflar ve hesap aksine döner. Bedir'de kâfirlerin başına gelen olumsuzluklar da böyledir.

(iii) Devâî ve Savârifin Tezyîni

Devâî ve savârifi, psikolojideki tabirle güdü olarak ifade etmenin yanısıra yukarıdaki satırlardan hareketle “insan fitratına yerleştirilmiş tabi meyiller” olarak ifade etmek de mümkündür ki sonuç aynı yere varır. Müellif, insanda motivasyonu sağlayan bu iç sâiklerin, aşağıdaki ayetlere istinaden kim tarafından tezyîn edildiği konusunda üç fâil zikreder. Allah, şeytan ya da nefsin bizzât kendisi... Örnek vermek gerekirse: “*İnsanlar için iştah duyulan şeyler (nefsânî arzular) süslenmiştir.*”⁹⁵⁰. Ayette fâil hafz edilmiştir. Benzeri olan şu iki ayette de tezyîn işi Allah’a (c.c.) aittir: “*İşte bu şekilde her ümmete işini süsledik*”⁹⁵¹, “*Onu (îmânı) sizin kalbinizde süsledi.*”⁹⁵². Şeytanın süslemesine gelince: “*İşlediklerini şeytan onlara süsledi.*”⁹⁵³ ayeti örnek verilir. “*Nefsi ona kardeşini öldürmeyi hoş gösterdi ve o da kardeşini öldürdü.*”⁹⁵⁴ ayeti ise nefsin tezyîn edip süslemesine örnektir.

Tûfî'ye göre en doğru görüş birincisidir. Çünkü Allah (c.c.), nefsin müzeyyini olması sebebiyle şehvetleri yaratan hakîkî fâildir⁹⁵⁵. Meseleyi izahı ise; “*Yaptıklarını şeytan onlara süsledi.*”⁹⁵⁶, “*Bu şekilde her ümmete yaptıklarını süsledik.*”⁹⁵⁷ ayetlerinin de ifade ettiği üzere, Allah (c.c.), bir şey için davet ediciler (devâî) ve gayrından da alıkoyucular (savârifler) yaratmakla dilediğini süsler. Şeytan ise zayıf bir sebep olan vesvese ile süsler. Bu, yani şeytanın vesvese ile süslemesi, ancak zulüm ve düşmanlıkla şerrin icadını şeytana nispet eden kimseye karşı, şeytan ve fitnesi için delil ikâme etmek

950 Âl-i İmrân 3/14.

951 el-En‘âm 108.

952 el-Hucurât 7.

953 el-En‘âm 43.

954 el-Mâide 30.

955 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 380.

956 el-En‘âm 6/43.

957 el-En‘âm 6/108.

amacıyla getirilmiştir. Çünkü: “*Elbette şeytanın hilesi zayıftır.*”⁹⁵⁸ denilmektedir. Oysa her şey için gerekli olan illet-i tâmm⁹⁵⁹, Allah’ın irâde ve tasarrufundan başka bir şey değildir⁹⁶⁰.

(iv) Devâî ve Savârifin Hidâyetle Bağlantısı

Kulların fiilleri bağlamında Mu‘tezile ile Eş‘arî kelâmcılar arasındaki tartışmanın odak noktasını, hidâyet ve dalâletin kulun tercihiyle gerçekleşip gerçekleşmediği sorusu oluşturur. Bu bakımdan devâî ve savârif hakkında şu ana kadar söylenenler, hidâyet ve dalâlet için mükeddemât kabilinden görülmelidir. Müellife göre Allah’ın (c.c.) her şeyin yaratıcısı, vâhid ve kahhâr olması, fiillerinin mutlak mânâda Allah tarafından tezyîn edilmesi sebebiyle hidâyet ve dalâlet, kulun tercihinden çok Allah’ın dilemesiyledir. Buna: “*Dileseydik onlara melekleri indirirdik.*”⁹⁶¹ ayetini izahı delil gösterilebilir. Tûfî’ye göre ayet, Allah’ın dilediği dışında, onların îmânına mânî olduğuna delâlet eder. İşte bu, küfre davet edicileri (devâî) ve îmândan sarf edicileri (savârif) onların kalplerinde yaratmasıyla olur ki onunla harikulâde şeyler, sihir olarak hayal ettirilir. İnşikâk(u’l-kamer) ve başka sûrelerde de geçtiği üzere onlar îmân etmez ve: “*Bu süregiden bir sihirdir.*”⁹⁶² derler. Tûfî’nin bunu ifade ettiği satırlar şu şekildedir:

ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة الآية تدل علي انه هو المانع لهم عن الإيمان إلا ان يشاء ذلك بما يخلقه في نفوسهم من دواعي الكفر والصوارف عن الإيمان بما يخيّل إليهم من ان تلك الخوارق سحر فلا يؤمنون بها كما قالوا في انشقاق القمر وغيره انه سحر مستمر⁹⁶³.

Bu noktada “hidâyet” kavramına yer vermek istiyoruz. O, he-dâ (هدي) fiilinden mastar olup “yol göstermek” anlamındadır. Arapların “Ona yolu gösterdim.” (هديته الطريق) şeklindeki kullanımı da bunu ifade etmektedir⁹⁶⁴. “Allah ona yolu gösterdi.” ifadesinin

⁹⁵⁸ en-Nisâ 4/67.

⁹⁵⁹ İllet, hüküm için asıl sebeptir. Bu bakımdan müellifin illet-i tamme-yi mucibeden kastının, “asıl neden” demek istediği anlaşılıyor.

⁹⁶⁰ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 163.

⁹⁶¹ el-En‘âm 6/111.

⁹⁶² Burada ayet, el-Kamer 54/2’den kısmi iktibasla kullanılmıştır.

⁹⁶³ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 193.

⁹⁶⁴ Ahmed b. Faris b. Zekeriyya Kazvînî, *Mu‘cem-i mekâyisi’l-lüğa* Abdüsselâm Muhammed Harun (tah.), Dâru’l-Fikr, 1979, c. 6, s. 42. Kazvînî, Arapların هديته الطريق kullanımının تَقَمُّهُ لَارْشَدُهُ ile eş anlamlı olduğunu belirtir. Ebûbekir er-Râzî de bu anlamda olduğu benzer ifadelerle verilir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Râzî, *Muhtaru’s-sihâh*, s. 325.

anlamı ise “Ona hidâyet etti ve o da hidâyete erdi.”⁹⁶⁵ demektir. Terim olarak “dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak yolu gösterme” şeklinde tarif edilir⁹⁶⁶. Kelimenin, Kur’ân-ı Kerim’de de bu anlamlarda kullanıldığını ifade etmek için müellif: “*Sen onları hidâyete erdiremezsin. Fakat Allah dilediğini hidâyete erdirir.*”⁹⁶⁷ ayetinde şu izahı yapar:

Bil ki hidâyetle kastedilen bazen irşattır. Bu, Hz. Peygamber (s.a.v.) üzerine bir görevdir. Çünkü hidâyetin mânâsı, tebliğ ve hakka davettir. Bazen de şüphenin giderilip hüccetin ortaya çıkmasına dayanak olarak kalbin onunla hakka meyli kastedilir. Buna sadece Allah (c.c.) güç yetirir. Burada kastedilen de budur ve Allah (c.c.) dilediğini hidâyete erdireceğinin ortaya çıkmasını haber vermektedir⁹⁶⁸.

Hidâyetin zıddı ise “dalâlet”tir⁹⁶⁹. Dalâlet, bir şeyi zâyî etmek ve onu hakkı dışında başka bir şeye hamletmektir⁹⁷⁰. Terim olarak, haktan yüz çevirip bâtıla yönelme ve ilâhî emirlere aykırı davranma, diye tanımlanmıştır⁹⁷¹. Tûfî, dalâlet kelimesinin kökenine inmez; fakat hidâyet ve dalâlet tartışmaları bağlamında kelimenin anlamını verme ihtiyacı da hisseder. Örneğin: “*Bununla pek çoğunu (dalâlete düşürür) saptırır ve pek çoğunu da hidâyete erdirir.*”⁹⁷² ayetinde aynı zamanda: “*Allah bununla neyi diledi ki? Bu şekilde Allah dilediğini saptırır ve dilediğini de hidâyete erdirir.*” buyurulmuştur. Ayet, Cenâb-ı Hakk’ın bazı mahlûkatı saptırdığını ifade eder. Mu‘tezile aksi görüştedir. Onlar, saptırmanın, yani dalâletin, Allah’a nispet edildiği her yerde iki cevap vermiştir. Birincisi: Bunun sem‘i zevâhirden olduğudur. Akıl terazisi, kesin olarak buna karşı çıkamaz. İkincisi ise “dilediğini saptırır” ifadesi için lütuftan men etme ve ona dalâlet isabet etmesidir. Yani: “Bineğimi saptırdım. O da saptı.” veya “Zeyd’i cimrileştirdim ve korkuttum. O da cimri ve korkak oldu.” demek gibidir, izahını yapar⁹⁷³.

⁹⁶⁵ Mecdüddîn Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsu’l-muhît** Muhammed Nuaym (tah.), 8. Baskı, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 2005, c. 1, s. 1345.

⁹⁶⁶ Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 128.

⁹⁶⁷ el-Bakara 2/272.

⁹⁶⁸ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 364.

⁹⁶⁹ Kazvinî, **Mu‘cem-ü mekâyisi’l-lüğa**, c. 6, s. 42.

⁹⁷⁰ Kazvinî, **Mu‘cem-ü mekâyisi’l-lüğa**, c. 3, s. 356.

⁹⁷¹ Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 67-68.

⁹⁷² el-Bakara 2/26.

⁹⁷³ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 250-251.

(v) Hidâyet ve Dalâlet Kimin Fiilidir?

“Hidâyet ve dalâletin fâili kimdir?” sorusuna kelâm ekollerince farklı cevaplar verilmiştir. Tûfî’nin buna cevabı, kısa ve net olarak: *“Rabbimiz! Bize hidâyet ettikten sonra kalplerimizi kaydırma!”*⁹⁷⁴ ayetinde yer almaktadır. O, Mu‘tezilenin aksine, kalplerin kayması ve hidâyet bulmasının, Allah’ın fiili olduğunu belirtir ve: “Mu‘tezile ayeti, lütufların alıkonulmasına hamletmiştir.” diyerek onların bunu tevil ettiğini söyler⁹⁷⁵. *“Onlar ancak kendilerini saptırırlar.”*⁹⁷⁶ ayetini açıklarken de yine Mu‘tezile’den bir topluluk olan Kaderiye’nin insanı, başkasının değil, ancak ve ancak kendisinin saptırdığına delil getirdiğini ifade etmiştir⁹⁷⁷.

Müellif, cumhurun, dalâleti Allah’ın yarattığı ve kulun da seçerek ve o fiili işleyerek kendisini saptırdığı şeklinde buna cevap verdiğini belirtir. Yahut uzak veya yakın bir sebeple kul kendisini sapkınlığa sevk eder. Fakat bu mezheplerce farklı gerekçelendirilmiştir⁹⁷⁸. Ona göre bu ifadelerin amacı, sadece bir farklılığı ortaya koymak değil aynı zamanda Mu‘tezilenin yanlışlığını da ispat etmektir. Bu: *“Onları hidâyete erdirmek sana vazife değil; fakat Allah dilediğini hidâyete erdirir.”*⁹⁷⁹ ayetinin tefsirinde açıklanır. Yine o, çoğunluğun, insanın kendi nefsinin hidâyete erdirmeye mâlik olamayacağına yukarıdaki ayeti delil getirdiğini söylemiştir. Delil, Mu‘tezilenin aleyhine, onların lehinedir. Çünkü Mu‘tezile akli, marifet ve nazar için yeterli görmüştür. Şöyle ki: Bakıp ibret alan için hidâyet mahlûktur yani yaratılmıştır. İlim ondan meydana gelir. Hidâyet, şüphenin zâil olması ve tahkikin gerçekleşmesiyle ilme tabidir. Bu, hidâyetin onlar için yaratılmış olmasını gerektirir⁹⁸⁰.

Görüldüğü üzere Mu‘tezilenin ifadeleri, hidâyetin fâilinin Allah (c.c.) ve O’nun irâdesi ile olduğu yönündeki görüşe yani çoğunluğun ve de müellifin görüşüne aykırıdır. İlâveten Mu‘tezilenin akıl, marifet ve nazarla, hidâyetin bilgisine ulaşılacağı yönündeki iddiasını, *“Bir yol bulamazlar.”*⁹⁸¹ ayetinde şu gerekçelerle boşa çıkarmaya çalışır; çünkü

⁹⁷⁴ Âl-i İmrân 3/8.

⁹⁷⁵ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 378.

⁹⁷⁶ el-Bakara 2/26.

⁹⁷⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 250.

⁹⁷⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 409.

⁹⁷⁹ el-Bakara 2/272.

⁹⁸⁰ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 364.

⁹⁸¹ el-Furkân 25/9. فلا يستطيعون سبيلاً

hidâyet yolu, peygambere uymaktır. Cenâb-ı Hakk'ın onların nefislerinde yarattığı peygambere uymaya mânî fâsit kıyâs, onların hidâyetine, engel olur⁹⁸². Ona göre bu ifadelerin anlamının, aklın işlevlerinden biri olan kıyâsın, Allah'ın hidâyeti dilemediği kimselerde bozuk bir şekilde işleyeceği ve kendisinden beklenen fonksiyonu tam olarak yerine getiremeyeceği yönünde olduğu anlaşıyor.

Hidâyet ve dalâlet konusunda mezheplerin yaklaşımının *el-İşârât*'ta nasıl ele alındığına değinmek gerekirse: “*Şeytan o ikisinin ayağını kaydırды ve (bu sebeple) onları oradan çıkardı.*”⁹⁸³ ayetinde şu açıklamalar vardır: Cebriyeye göre, ayaklarının kaydırılması ve oradan çıkarılmaları, Allah tarafından yaratılmıştır. İcbâr altında oldukları için zâten oradan çıkarılacaklardı. Mu‘tezileye göre ayaklarının kayması, yasak meyveden yemek sûretiyle Âdem ve Havvâ tarafından yaratılmıştır. Çünkü kul, kendi fiilini yaratır. Bu sebeple cennetten çıkarılmışlardır. Kesbiye'ye göre ise fiil Allah tarafından yaratılmış ve o ikisince de kesb edilmiştir. Bu kader meselelerindendir. İzâlâ yani kaydırma, vesvese ile olduğu için şeytana nispet edilmiştir⁹⁸⁴.

Hidâyet ve dalâlet konusunda “kalbin mühürlenmesi” de önemli tartışmalardan birisidir. (ختم الله علي قلوبهم) “*Allah onların kalplerini mühürlemiştir.*”⁹⁸⁵ ayeti, Tûfî'nin ifadesiyle, çoğunluğa göre kalpte küfrün yaratılmasıyla artık o, ağız mühürlü bir kap gibi içerisine îmânın giremeyeceği şekilde kapalı kalır. Denilmiştir ki: Kalp cism-i müceftir. Akıl ve marifet nuru, o açık kaldığı sürece dimağdan kalbe iner. Fakat Allah'ın dilemesiyle tab' edil(ip mühürlen)diğinde marifet nuru oradan giremez, kararır ve sapar. Hatm (الختم) de Mu‘tezileye göre, lütuftan men etme ya da kulun kalbinin mühürlenmesidir. Fakat bu gerçekten uzak bir ihtimaldir. Çünkü kalbin mühürlenmesi, îmâna akıl erdirememedir ki kişi îmân edebilsin! Kulağın mühürlenmesi, işitememedir ki kişi akledibilsin. Gözün mühürlenmesi de Allah'ın ayetlerinin, melekûtün şaşılacak şeylerinin görülememesidir ki kişi ona itibar etsin⁹⁸⁶.

⁹⁸² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 65.

⁹⁸³ el-Bakara 2/36.

⁹⁸⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 265.

⁹⁸⁵ el-Bakara 2/7.

⁹⁸⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 244.

Benzer ifadeler, “*Bilakis inkârları sebebiyle Allah kalplerinin üzerine mühür basmıştır.*”⁹⁸⁷ ayetinde de karşımıza çıkar. Bu ayetle hem Mu‘tezile hem de cumhûr delil getirmiştir. Mu‘tezile, kalplerin mühürlenmesini inkâr sebebiyle cezâ olarak anlamış, cumhûr ise Allah’ın ilminin onlara sebkâ etmesi sebebiyle onları iyilik ve hayırdan uzaklaştırma ve neticede cezâ olarak onların kalplerini mühürleme şeklinde anlamıştır⁹⁸⁸.

Bir başka örnek de: “*Allah’ın ayetlerine îmân etmeyenleri Allah hidâyete erdirmez.*”⁹⁸⁹ ayetidir. Çoğunluk bunu, Allah’ın dilediği kullarının hidâyetine mani olacağına delil saymıştır. Onun irâdesi olmadan hiç kimse hidâyete eremez. Mu‘tezile, onların hidâyeti bulamamalarını, ayetleri inkâr etmenin cezâsı olarak Allah’ın onların hidâyetine mani olduğu şeklinde açıklamıştır. “Bu inkâr, onlardan mıdır?” sorusuna: “Evet! Bu onların kesbiyle olur ve Allah (c.c.), bunu onlar için yaratmıştır, deriz.” dediklerini belirtir⁹⁹⁰.

(vi) Sevap ve Günahın, Hayır ve Şerrin Yaratılması

Ayrıntılara geçmeden önce sevap, günah, hayır ve şer kavramlarının ne anlama geldiğini açıklamak yerinde olacaktır. “Bir kimsenin gidişinden sonra geri dönmesi” anlamına gelen sevb kökünden isim olan sevâb⁹⁹¹, “makbul amellerin ahiretteki mükâfatı” ya da Kur’ân-ı Kerîm’deki kullanımıyla, “işlenen iyi ve kötü fiillerin ahiretteki karşılığı” anlamındadır⁹⁹². Hadislerdeki kullanımı⁹⁹³ ve Müslümanlar nezdindeki genel kabulü dikkate alındığında sevâbın, günahın zıddı olduğu ve sadece iyi ve güzel işlerin karşılığı anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

“Allah’ın emir ve yasaklarına aykırı fiil ve davranış”⁹⁹⁴ demek olan günahın Arapça karşılığı ise “zenb”dir. *Lisânü’l-Arab*’ta zenbin eş anlamlıları “ism (الإثم)”, “cürm” ve “ma ‘siyet” olarak verilmiştir⁹⁹⁵. ذَنْبُ الثَّعْلَبِ ve ذَنْبُ الْفَرَسِ (atın kuyruğu, tilkinin kuyruğu) tamlamalarında olduğu gibi bir şeyin arka ucu, kuyruğu mânâsındaki istiâreli

⁹⁸⁷ en-Nisâ 4/155.

⁹⁸⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 62.

⁹⁸⁹ en-Nahl 26/104.

⁹⁹⁰ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 383.

⁹⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 1, s. 243.

⁹⁹² Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 279.

⁹⁹³ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Buhârî, “Rikâk” *Sahih*, 31; Müslim, “Îmân” *Sahih*, 202-208.

⁹⁹⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 353.

⁹⁹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 1, s. 389.

kullanımıyla alakalı olarak “sonucu kötü olan fiil” mânâsındadır⁹⁹⁶. Kur’ân-ı Kerîm’in beyânına göre en büyük günahlar, şirk ve inkârdır⁹⁹⁷.

Hayır ise sözlükte; insanın akıl, adâlet, lütuf gibi iyi şeyler bakımından kendisine yöneldiği faydalı her şey olarak tarif edilmiştir⁹⁹⁸. Zıddı şerdir ve o da, insanın tabi yaratılışı demek olan fitrat-ı selîmesiyle bağdaşmayan her şey, diye tarif edilmiştir⁹⁹⁹.

Bu tanımlar bize, kişinin hidâyet veya dalâletten biri üzere olmasının, işlediği fiilin sevap ya da günah, bu fiillerin de hayır ve şer olarak nitelendirilmesinin önemli olduğunu göstermektedir. Ancak Mu‘tezile, adâlet ilkesine bağlı olarak: “En iyi olanı yaratmak Allah’a vâcibdir.” ve “Kul kendi fiilini kendisi yaratır.” görüşleriyle, Allah’ın irâdesi ve kulun yapıp etmeleri hususunda Allah’ın irâdesinin şerre taalluk etmediğini ileri sürmüştür. Buna göre Allah’ın şer ve günahı yaratıp sonra da bunlar sebebiyle kullarını cezâlandırması, O’nun adâlet ilkesiyle bağdaşmaz¹⁰⁰⁰. *el-İşârât*’taki şu satırlar tam da bu ihtilafa işaret etmektedir:

والله لا يحب الفساد عام مطرد في نفي محبته الفساد. وهو كل قبيح لا نفع فيه او كل فعل محض الضرر او كل فعل لم يؤذن فيه شرعاً. ويحتج المعتزلة بهذا علي ان معاصي العباد ليست خلقاً له. اذ لو خلقها لا حثها او لانه لا يخلق ما لا يحب او لان ما لا يحبه لا يخلقه. والجواب ان جميع هذه العبادات منقوضة بالكفار والشياطين ونحوهم قد خلقهم مع انه لا يحبهم¹⁰⁰¹.

Yani özetle, “Allah, fesadı sevmez.”¹⁰⁰², Mu‘tezileye göre günahı, zulmü ve kötülüğü Allah’ın yaratmadığına, bunların kulların kendi tercihi ile meydana geldiğine delil getirilmiştir ki bu doğru değildir. Çünkü ayet, Allah’ın fesada sevgisinin olmaması konusunda umûm ifade eder. Fesat demek, kendisinde fayda olmayan her çirkin iş ya da sırf zarar ya da şer‘an izin verilmemiş şey demektir. Eğer Mu‘tezile, Allah’ın yarattığı

⁹⁹⁶ İsfehânî, “Znb” *el-Müfredât fi ġaribi’l-Kur’ân* Safvan Adnan (tah.), 1. Baskı, Beyrut, Daru’l-Kalem, 1412, s. 331.

⁹⁹⁷ Şirk ve inkâr konusunda ayrıntılı bilgi için bk. en-Nisâ 4/48 ve 116; Âl-i İmrân 3/86.

⁹⁹⁸ İsfehânî, “Hayr” *Müfredât*, s. 300.

⁹⁹⁹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 291.

¹⁰⁰⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu usûli’l-hamse*, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1996, s. 301.

¹⁰⁰¹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 328.

¹⁰⁰² el-Bakara 2/205.

herşeyi sevdiğini iddia ediyorsa kâfirler, şeytanlar vb. şeyler, bunu nakzetmektedir. Çünkü Allah (c.c.) sevmemekle birlikte bunları da yaratmıştır.

Tûfî, “*Hayır/iyilik senin elindedir.*”¹⁰⁰³ ayetini tefsir ederken de sadece hayrın/iyiliğin zikredilip şerrin/kötülüğün zikredilmemesini edeple ve dil açısından hasır ile açıklar. Bunun için başka ayetlerden ve hadisten delil getirir. Bu ifadenin tıpkı: “*Sizi hayırla ve şerle sınarız.*”¹⁰⁰⁴ ve: “*Onları, iyilik ve kötülüklerle sınadık.*”¹⁰⁰⁵ ayetleri gibi olduğunu, yaklaşık şu ifadelerle dile getirir:

Ayette hayrın zikredilmesiyle iki zıttan birini söyleyip diğerini ihtisâr etmekle yetinme vardır. Tıpkı: (وله ما سكن) “*dinlenen her ne varsa*”¹⁰⁰⁶ yani (وتحرك) aynı zamanda hareket eden de demektir. (سراييل تقيكم الحر) “*sizi sıcaktan koruyacak elbiseleri*”¹⁰⁰⁷, aynı zamanda (والبرد) soğuktan da demektir. Ya da kullarını edepçe eğitmek için olabilir. Mesela: (وإذا مرضت) “*hastalandığımda*”¹⁰⁰⁸ ayeti ile (وأنا لا ندري أشتر أريد بمن في الأرض) “*bilmiyoruz, yeryüzündekilere kötülük mü dilendi?*”¹⁰⁰⁹ ayetinde olduğu gibi. Çünkü O’na güzel olandan başka bir şeyi izafe etmezler. “Hastalandığımda” ayetinde “beni hastalandırdığımda” ve: أشتر أريد ayetinde de: Rableri onlara şerri diledi, denilmemiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bazı dualarındaki “*Şer, senden değildir.*”¹⁰¹⁰ sözüne gelince, Mu’tezile bunu Allah’ın şerri ve şerlilerin isyanını yaratmadığına delil saymıştır. Çoğunluk ise bunu, Allah kötülüğü emretmediği için şerri talep etmek senden değildir, şeklinde tevil etmiştir. Yahut: “*Temiz kelimeler ona yükselir.*”¹⁰¹¹ nutkundan hareketle ayetin mefhûmunun kötü kelimeler sana yükselmez, senin katında değer bulmaz, mânâsındadır¹⁰¹².

Müellif, hayır ve şer, günah ve sevap için delil getirilen diğer yerlerde: “Bu konu hakkındaki söz, daha önce geçmişti.” diyerek, yukarıdaki açıklamaları, konu hakkındaki

¹⁰⁰³ Âl-i İmrân 3/26.

¹⁰⁰⁴ el-Enbiyâ’ 21/35.

¹⁰⁰⁵ el-A’râf 7/168.

¹⁰⁰⁶ el-En’âm 6/13.

¹⁰⁰⁷ en-Nahl 16/81.

¹⁰⁰⁸ eş-Şu’arâ 26/80.

¹⁰⁰⁹ el-Cinn 72/10.

¹⁰¹⁰ Müslim, **Sahih**, h. no: 771.

¹⁰¹¹ el-Fâtır 35/10.

¹⁰¹² Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 385.

ihtilafın ortaya konulması bakımından yeterli gördüğü için ayrıca herhangi bir açıklama yapmaz.

(2) Kulların Fiillerinde Fiile Taalluk Eden Meseleler

Tûfî, fiiller için: “Bil ki vâcib, mümteni‘ ve mümkün-i hâs¹⁰¹³ olmak üzere fiillerin maddesi üçtür. Mümkün için teklîf, ittifakla câizdir. Vâcib ve mümteni‘, teklîf-i muhâlê götürür. En doğrusunu bilen, Allah’tır”¹⁰¹⁴ diye fiilleri üç sınıfta kategorize eder.

Önce teklîf-i mâ lâ yutâk¹⁰¹⁵ ve teklîf-i muhâl arasındaki farkı açıklayan müellif, “*Rabbimiz! Gücümüzün yetmeyeceği şeyi bize taşıtma!*”¹⁰¹⁶ meâlindeki ayeti, teklîf-i mâ lâ yutâkı câiz görenlerin, delil getirdiğini söyler. Çünkü bu durumda güç yetirilemeyecek şeyin taşıtılmaması talebinin bir anlamı olmazdı. Onun belirttiğine göre bazı usûlcüler bunu, teklîf-i mâ lâ yutâk, bazıları ise teklîf-i muhâl olarak isimlendirmiştir. Bu ikisi aynı şey değildir. Teklîf-i mâ lâ yutâk, bazen zâtı itibariyle mümkün olsa da yapılması güç olan fiile karşılık gelirken bazen de meydana gelmesi mümkün olmayan şeye, yani muhâlê karşılık gelir. Muhâl ya zâtı itibariyle iki zıt şeyin cem edilmesi ya da başka bir şeye itibarla olabilecek şeydir. Mesela Allah’ın ilmine taalluk eden îmân gibi bir şey olabilir ki Allah dilemedikçe o kimse îmân etmeye güç yetiremez, açıklamalarını yapar¹⁰¹⁷.

Bu ayrımı yaptıktan sonra bir grubun her ikisiyle yani teklîf-i mâ lâ yutâk ve teklîf-i muhâl ile yükümlü tutmanın câiz olduğuna, diğer bir grubun da her ikisinin mümteni‘ yani imkânsız olduğuna hükmettiğini belirtir. Bir başkasının ise Allah’ın (c.c.) zâtı için muhâl olmaksızın başkası için muhâlînin cevâzına hükmetmiş olduğunu söyler. Tûfî burada “Doğrusu, birinci görüştür.” diyerek kendi tercihini ortaya koyar. Çünkü

¹⁰¹³ Burada geçen vâcib, mümteni‘ ve mümkün kavramlarının kelâm terminolojisindeki karşılıklarını vermek yerinde olacaktır. Vâcib; akli bakımdan varlığı zorunlu olan şey (veya hüküm) demektir. (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 334) Mümteni‘; vacibin zıddı olarak yokluğu zorunlu olan ve özü itibariyle yokluğunu gerektiren şey (veya hüküm) anlamında kullanılmaktadır. Mümkün ise varlığı da yokluğu da zorunlu ve zâtının gereği olmayan; fakat mümkün olan şey demektir. Kelâmî literatürde mümkünât denilince varlık bilim (ontoloji) kastedilir (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 235).

¹⁰¹⁴ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 373.

¹⁰¹⁵ Yerine getirilmesi mükâfâtı, getirilmemesi cezayı gerektiren fakat güç de yetirilemeyecek bir işi başkasından isteme diye tarif edilmiştir (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 314).

¹⁰¹⁶ el-Bakara 2/286.

¹⁰¹⁷ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 371.

teklîf-i mâ lâ yutâk ve teklîf-i muhâlin meydana gelmesinin imkânsızlığı konusunda iki grup ortak kanaat belirttiğine göre bu teklîfin varlık ve yokluğunun imkân dâhilinde oluşu, bir emâre yoksa neticede herhangi bir fark oluşturmayacaktır¹⁰¹⁸.

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki ihtilaf da şu şekilde ele alınır: Mu'tezileye göre bu meselede ihtilafın kaynağı, teklîf ile kastedilenin boyun eğme yani itaat edenle isyan edenin imtihan edilmesidir. Bunun için Mu'tezile fiilin mükellef için mümkün olmasını şart koşturmuştur. Ehl-i Sünnet'e göre kastedilen, bundan başka bir şeydir. Bilakis, ilim ve emâre yönünden sevap veya cezâyâ, mutluluk veya huzursuzluğa vesile olacak şekilde bir fiili yapmak veya yapmamaktır. Bu, teklîfin mümkün ve mümkün dışında başka bir şeyle meydana gelmesidir. Teklîf-i mâ lâ yutâkın vukûuna gelince bu konuda da ihtilaf edilmiştir. Cebriye ve Kesbiye'ye göre kulların fiilleri konusunda bunun vâkî olduğu doğrudur. Çünkü insan, Allah'ın yarattığı şeyi kesb etmekle mükelleftir¹⁰¹⁹.

(3) Kulların Fiillerinin Beşerî Boyutu

Kulların fiillerinin bir diğer yönü de fiillerin beşeri boyutu yani insana bakan tarafıdır. Kaza ve kader, doğrudan kulların fiilleriyle alakalı görülüp çokça tartışılmıştır. Çünkü acaba insan yapıp ettikleri ile kendi kaderini kendisi mi çizmektedir? Kulun hidâyet ve dalâlet üzere olması neye göre olmaktadır? İnsan, ilahî bir program çerçevesinde kendine verilen rolü mecburen mi oynamakta yoksa ilahî takdir ve beşerin imkânından hareketle onun çalışıp çabalaması karşılığında müşterek bir durum mu söz konusu olmaktadır? Bu ve benzeri sorular etrafında hürriyet, adâlet, cebr ve kesb, beşerin gücü ve tâkati gibi kavramlar tartışılmıştır. Tûfî de bu problemleri *el-İşârât*'ta Kur'ân'ın farklı yorumlanması yani ihtilaf bağlamında ele almıştır.

O, Fâtihâ sûresinde, kulların fiillerinin, kaderle alâkasına değinir. Kelâmî mezheplerin hidâyet ve dalâletin, kulların çabalarıyla mı yoksa Allah'ın takdîriyle mi olduğu konusundaki ihtilafı, onların kendi gerekçeleriyle açıklar. “İbadet ederiz” ve “yardım isteriz” ayetinin ifadesinden hareketle **hâkimiyet** ve **hürriyet** arasında zıtlık olup olmadığına yer verir. Mesela: “*Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım*

¹⁰¹⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 372.

¹⁰¹⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 372.

isteriz.”¹⁰²⁰ ayeti, ona göre kaderle alakalıdır. Burada soru şudur: نفعل ibadet fiilini فعل kalıbıyla kendilerine izafe etmeleri, fiilin kişinin kendi tasarrufuyla olmasını gerektirir. Onların: “yalnız senden yardım isteriz” sözü ise Cenâb-ı Hakk’ın yardımını olmadan o fiili yapmaktan âciz olduklarını ifade eder. “Böyle bir tasarrufta bulunma ve acziyetin bir arada olması, birbirine zıt değil midir?”¹⁰²¹ sorusuna ise o, şu şekilde şöyle cevap vermiştir:

Kesbiye’nin görüşüne göre bunun anlamı: “Kesb yani çaba, kazanç olarak yalnız sana kulluk eder ve kullara karşı senin bizim için yaratacağın şeyle ancak senden yardım isteriz.” demektir. Mu‘tezileye göre: “İbadet fiilleri için yaptıklarımızla¹⁰²² yalnız sana kulluk eder ve lütfunla ibadete davetçi imkânlarla bizi desteklemen ve ondan alıkoyacak şeyleri def etmen sebebiyle ancak senden yardım isteriz.” demektir. Cebriyeye göre: “Görünen hareketlerle yalnız sana kulluk eder ve bizi mecbur ettiğin ve bizim için yarattığın şeyle ancak senden yardım isteriz.” mânâsındır¹⁰²³.

Müellif, bu farklılığı aktardıktan sonra hangi görüşü tercih ettiğini belirtmez ve sonraki ayetlerde yer alan hidâyet ve dalâlet konusuna geçerek bunu kaderle bağlantılı olarak şu şekilde izah eder: Sonra kulların (إهدنا) “Bize hidâyet et!”¹⁰²⁴ demesi Allah’tan (c.c.) başka hidâyet edicinin olmadığını ifade eder. Bu ayet, Kaderiye’nin aleyhine kuvvetli bir delil olarak getirilmiştir. Onlar ise burada kastedilen mânânın, lütuf ve desteğinle hidâyete ermemiz için bize yardım et, şeklinde olduğunu söylemişlerdir. Oysa bu, Allah’ın (c.c.) işlerinden bir iştir ki bunu yaptığında o kimse hidâyete en yakın kimse olur. Alıkoyduğunda ise dalâlete yani sapıklığa en yakın kimse olur. Fakat hidâyet ve dalâletin hakîkati, onlara göre, kul bu ikisinden birisini, kendisi için tercih eder. Ayeti bu şekilde tevil, müellife göre, gerçeğe uzaktır. Öyleyse bu onların lehine değil, aleyhlerinedir¹⁰²⁵.

Yukarıdaki ifadelerden onun Mu‘tezile’yi tenkit ettiği açıktır. “Kul, kendi fiilinin yaratıcısıdır.” önermesini, hidâyet ve dalâlet bağlamında Mu‘tezilenin tevil

¹⁰²⁰ el-Fâtiha 1/5.

¹⁰²¹ Tûfî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye, c. 1, s. 238.

¹⁰²² Mutezileye göre kul, kendi fiilinin yaratıcısı olduğu için müellif burada “yaptığımızla” diye tercüme ettiğimiz kelimeye karşılık olarak خلق fiilini kullanmıştır.

¹⁰²³ Tûfî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye, c. 1, s. 238.

¹⁰²⁴ el-Fâtiha 1/6.

¹⁰²⁵ Tûfî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye, c. 1, s. 239.

ettiğini ve bu tevilin gerçeğe bağdaşmadığını ifade etmektedir. “*Nimet verdiklerin*”¹⁰²⁶ kısmına gelince: Bu, iki grup arasında ihtilafıdır. Çoğunluk, “Onlar için Allah’ın hidâyeti yaratmasıyladır.” der. Kaderiye ise; ta ki hidâyet bulana kadar lütuf ve desteğinle senin kullara yardım etmenle, anlamında olduğunu söyler. Tûfî’nin tercihinine göre zıtlık oluşturan “nimet verdiklerin” ve “gazaba uğrayanlar” ifadelerinin de delâleti ile “hoşnutluk nimetinle onları hidâyete muvaffak ettin.” demektir. Çünkü hoşnutluğun zıddı, gazap yani öfkedir¹⁰²⁷.

Kaderiye’nin –ki onlar Mu‘tezile’den bir topluluktur- ولا الضالين ibâresinden hareketle, kâfir ve âsînin kendisini saptırdığını belirten Tûfî, gerekçelerinin, dalâletin, ضال fiilinden ism-i fâil kalıbında ضالّ olarak kendilerine nispet edilmesi olduğu şeklinde açıklamıştır. Müellife göre çoğunluk bu kanaatte değildir. Tabi ki dalâlet onlara nispet edilmiştir; çünkü bunu kazanmışlardır. Ya da zâhiren bu halleri ortaya çıkmıştır. Eğer gizlice cebir altında iseler ya da bu şekilde davranmaya bırakılıp terkedilmişlerse bunu yine kendi tercihleri ile yapmışlardır¹⁰²⁸.

Müellif, konuyla alakalı mezheplerin farklı yaklaşımını ve her birinin kendi görüşünü desteklemek için delil getirdiği ayetleri nasıl tevil ettiklerini bu minval üzere açıklar. Fâtihâ sûresinde genel çerçeveyi verdikten sonra ilgili diğer ayetlerde konunun farklı yönlerini izah eder. Maddeler halinde açıklanacak olursa:

a. Tûfî, fiillerin nispeti konusunda mezheplerin farklı yaklaşımını açıkça ortaya koyar. Mesela Mu‘tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaf aşağıdaki satırlarda yer almaktadır.

“(Mûsâ): *Bu şeytan işidir. O gerçekten saptırıcı, apaçık bir düşman, dedi.*”¹⁰²⁹ ayetini Mu‘tezilenin, fiillerin kullara nispet edilmesi gerektiği için delil getirdiğini ifade eder. Çünkü Mûsâ (a.s.), kıptiyi öldürmesini şeytana nispet etmiştir. Ona göre bunun mânâsı, şeytanın ameli veya şeytanın vesvesesi, süsleyip güzel göstermesi cinsinden bir şeydir. Yani Mu‘tezileye göre kıptînin öldürülmesi, Mûsâ (a.s.) için yaratılmıştır. Çoğunluğa göre ise Allah tarafından yaratılmıştır. Şeytana ancak tezyîn ve vesvese,

¹⁰²⁶ el-Fâtiha 1/7.

¹⁰²⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 239.

¹⁰²⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 240.

¹⁰²⁹ el-Kasas 28/15.

Mûsâ'ya da kesb etmek kalmıştır. Yine: “(Mûsâ) dedi ki: Rabbim! Kendime zulmettim.”¹⁰³⁰ ayeti de Mu‘tezileye göre halk etmekle, müellif ve onun görüşünde olanlara göre de kesbetmekledir¹⁰³¹.

Mu‘tezilenin bu şekilde düşünmesinin temelinde “adâlet ilkesi” vardır. Bilindiği üzere onlar kul, kendi fiilinin fâili değilse o zaman işlediği bu fiilden dolayı cezâ ve mükâfâtla karşılık görmesinin ona haksızlık ve zulüm olduğunu söylerler¹⁰³². Tûfî de zaman zaman *el-İşârât*’ta buna temas eder. Örnek vermek gerekirse: “Biz onlara zulmetmedik; fakat onlar kendilerine zulmettiler.”¹⁰³³ ayetini Mu‘tezilenin kendi görüşünü teyit için delil getirdiğini söyleyen müellif, Allah (c.c.) onları, onlarda yarattığı şey sebebiyle kınarsa onlara zulmedici olur, diye açıkladıklarını belirtir¹⁰³⁴.

Bir başka örnek de görüşüne katılmadığı halde: “Günahları sebebiyle onları aldık.”¹⁰³⁵ ayetinin: “Allah onlara zulmedecek değildir.” kısmına kadar Mu‘tezile için delil olduğunu zikretmesidir. Çünkü Allah (c.c.) onların fiillerini yaratacak olsa yapmadıkları bir fiilden dolayı kullarına zulmetmiş olacaktır. Tûfî, bunun cevabının Cebriye ve Kesbiye’nin söylediği asıl üzere olduğunu belirtir¹⁰³⁶.

Mu‘tezile ile Cebriye arasındaki ihtilaf da şu şekilde ortaya konmuştur: “İşitmeye güç yetiremedikleri gibi göremezler de...”¹⁰³⁷. Cebriye, inkârcıların inkâra mecbur oldukları için îmâna güç yetiremeyeceklerine bu ayeti delil getirmiştir. Mu‘tezile ise bunu tevil etmiş ve bunun: “Onlar, îmânı çirkin gördükleri için îmânın delillerini işitmeye güç yetiremezler.” demek olduğunu söylemiştir. Bu: “Falanca, falancanın hatırlatılmasını duymaya tahammül edemiyor.” demek gibidir¹⁰³⁸.

“(Allah şöyle buyurdu): Senden sonra biz, kavmini (Hârûn ile kalan İsrailoğullarını) sınıdık ve Sâmirî onları saptırıp yoldan çıkardı.”¹⁰³⁹ ayetinin tefsirinde

¹⁰³⁰ el-Kasas 28/16.

¹⁰³¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 93.

¹⁰³² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 323-370.

¹⁰³³ Hûd 101.

¹⁰³⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 321.

¹⁰³⁵ el-'Ankebût 29/40.

¹⁰³⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 110.

¹⁰³⁷ Hûd 11/20.

¹⁰³⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 314.

¹⁰³⁹ Tâ-hâ 20/85.

de cumhur ile Cebriye arasında fiiller konusundaki ihtilafa yer verilmiştir. Burada şunlar söylenir: Çoğunluk bu ayeti, Allah'ın fitneyi yani sınamayı kendi nefesine izafe etmesine delil getirmiştir. Belki burada fitnenin “dalâlet” mânâsında olmayıp “deneme” anlamında olduğu şeklinde cevap verilmiştir. Yani, Allah onları sınadı ve onlar da imtihanın zorluğuna sebât edemediler, demektir. Ayetteki “*Sâmirî onları saptırdı.*” ifadesine gelince; Mu‘tezile dalâletin Sâmirî’ye izafe edilmesiyle delil getirmiş ve saptırma, Sâmirî’nin fiilidir, demiştir. Buna, sebep olma ve kesb etmeye itibarla fiil Sâmirî’ye izafe edilmiştir, şeklinde cevap verilmiştir. Fakat A‘raf sûresinde Mûsâ (a.s.): “Ya Rabbi! Sâmirî buzağıya şekil verdi. Fakat onu konuşturan kim?” diye sorduğunda Allah (c.c.): “Ben!” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Mûsâ (a.s.): “Kavmimi senden başka sınavan yani fitneye düşüren yok!” anlamındaki *إلا فتنك* sözünü sarfetmiş ve: “Ey hakîmler hâkimi! Güzel yaptın!” diye de eklemiştir¹⁰⁴⁰.

b. Tûfî: “Hidâyet ve dalâlette Allah'ın emri müessirdir ve Allah'ın (c.c.) emri, kulun irâdesinin önüne geçer. İnkâr, kâfirler için Allah tarafından tezyîn edilir.” diyen çoğunluğun görüşünden yana tercih yapar. Bunun örneklerini maddeler halinde sıralayacak olursak:

1. Hidâyet, Allah’tandır. Örneğin: “*İşte onlar, Rablerinden bir hidâyet üzeredir.*”¹⁰⁴¹ ayeti müellife göre kader meselelerindendir. Çoğunluk bu ayetle hidâyetin Allah’tan olduğuna yani lütuf ve fazlıyla olduğuna delil getirmiştir. Kaderiye ise daha önce geçtiği üzere hidâyetin Allah'ın lütfu ve tevfiğiyle olduğu şeklinde buna cevap vermiştir¹⁰⁴².

Buna bir başka örnek de hükmün, dünya ve ahirette Allah’a ait olduğunu bildiren: “*O, kendisinden başka ilah olmayan Allah’tır. Hamd, hem dünyada ve hem de ahirette O’nadır. Hüküm de O’nundur.*”¹⁰⁴³ ayetinin tefsirinde yer alır. Bunu, hükmün dünyada Allah'ın olmasının umûmuna ve mutlaklığına delâlet ettiği şeklinde

¹⁰⁴⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 11.

¹⁰⁴¹ el-Bakara 2/5.

¹⁰⁴² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 243.

¹⁰⁴³ el-Kasas 28/70.

yorumladıktan sonra: “Bu bakımdan onunla birlikte başka birinin hüküm vermesi söz konusu değildir. Tercih de yoktur.” diyerek gerçek mânâda icbârı ifade ettiğini belirtir¹⁰⁴⁴.

2. İlm-i ezeli ve irâde-i ezeli, kulun fiiline sebkât eder. Tûfî: “*Bu şekilde inkârları sebebiyle kâfirler üzerine Rabbinin kelimesi tahakkuk etmiştir.*”¹⁰⁴⁵ ayetini çoğunluğun, Allah’ın irâdesinin kulun irâdesi önüne geçtiğine şeklinde yorumlamıştır. Çünkü Allah (c.c.), kâfirlere inkâr sözünün tahakkuk ettiğini bildirmiştir. Kendisine inkâr sözü tahakkuk eden hiç kimse yoktur ki îmân etmesi mümkün olsun. O halde onlar, îmân etmezler. Onlara inkâr kelimesinin tahakkuk etmesi demek, ilm-i ezeli ve irâde-i ezelinin, onların inkârlarıyla alakalı olması demektir. Yani bunun gerçekleşmesi vacibü’l-vuku’dur. O halde bunların inkâr edip kâfir olması, kendilerine vâcibtir. İnsan, kendisine vâcib olan her şeye mecburdur. O halde bunlar küfre mecburdur¹⁰⁴⁶. Yine: “*Şeytan onlara yaptıklarını güzel gösterdi ve onları yoldan çıkardı. Oysa onlar akli başında kimselerdi.*”¹⁰⁴⁷ ayeti de ona göre, irâde-i ezelinin yani kaderin, kulların fiilinin önüne geçtiğini ifade eder. Tûfî’nin bu ayeti tefsiri şöyledir:

“Güzel gösterdi ve yoldan çıkardı.” demek, vesvesesi ve saptırmasıyla demektir. Bu, kader ve irâdenin onların irâdesinin önüne geçtiğine işarettir. Akli kullanmanın fayda vermeyip kaderin cârî olduğu yerde akıl tutulmasını ifade eder. Belki de Kaderiye, kendi delillerini onaylatmak için akıllı olmalarının yanı sıra onların hakkı inkâr ettiklerini ileri sürmüştür¹⁰⁴⁸.

3. İnkâr, kâfirler için Allah tarafından tezyîn edilir. Tûfî bu meseleye de: “*Elbette biz, ahirete inanmayanların işlerini kendilerine süslü gösterdik de bu yüzden onlar bocalayıp dururlar.*”¹⁰⁴⁹ ayetinde değinir. O, çoğunluğun bu ayeti, küfrün inanmayanlar için tezyîninin, Allah tarafından olduğuna delil getirildiğini ve Mu‘tezilenin de buna: Bu ilkin böyle takdir edildiği için değil, îmânları olmadığı içindir, diye cevap verdiğini söyler¹⁰⁵⁰.

¹⁰⁴⁴ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 106.

¹⁰⁴⁵ Yûnus 10/33.

¹⁰⁴⁶ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 295.

¹⁰⁴⁷ el-‘Ankebût 29/38.

¹⁰⁴⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 110.

¹⁰⁴⁹ en-Neml 27/4.

¹⁰⁵⁰ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 78.

Değerlendirme

Ulûhiyyet konusundaki ihtilaflar çerçevesinde kulların fiilleri bahsi, fiillerde ulûhiyyete ve fiile taalluk eden meseleler yanında fiillerin beşeri boyutu olmak üzere üç grupta ele alınmıştır. Bu sıralama müellifin bakış açısını yansıtmaması ve Allah'ın kudretine yaptığı vurgu bakımından önemlidir. Şöyle ki:

Tûfî ilgili ayetlerin tefsirinde mutlak cebri savunmasa da Mu'tezileye kıyasla Cebriye'yi daha haklı bulması, en azından onun cebr-i tavassut fikrini savunan Eş'arî ile aynı çizgide olduğunu göstermektedir. Allah'ın herşeyin yaratıcısı olduğunu ifade eden ayetin mutlak mânâda umûma delâlet ettiğini belirtmesi ve kahrî olması sebebiyle de dilediği gibi tasarrufta bulunmasına yaptığı vurgu, bunu teyit etmektedir. Nitekim kulları istediği şeye yönlendirmek için Allah'ın kulların nefislerinde yarattığı devâî ve savârif kavramlarını, Eş'arî olan Fahreddîn er-Râzî gibi kullanması da bunun bir başka delilidir. Bu aynı zamanda onun, Râzî'nin tesirinde olduğuna açık bir işarettir.

Şayet öncüller, Allah'ın herşeyin yaratıcısı olduğu ve kullarını da dilediği gibi yönlendirdiği ise buradan çıkacak sonuç bellidir: Allah'ın kullarını dilediği şeye icbâr etmesi... Nitekim müellif, Bakara 2/286'daki رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَالًا طَاقَةً لَنَا بِهِ kısmını tefsir ederken tam da bu meseleyi izah eder. Fiillerin vâcib, mümkün ve mümteni' olduğunu belirttikten sonra “*Güç yetiremeyeceğimiz şeyi bize taşıtma!*” ifadesinin dillendirilmesini, teklîf-i mâ lâ yutâkın vuku bulduğuna delil sayar. Cebriye ve Kesbiye'nin, insanın Allah'ın yarattığı şeyi kesb etmekle mükellef olduğu yönündeki beyânları da bunu teyit etmektedir. Ona göre kulların kendi fiillerini yarattığını söyleyen ve doğrudan veya dolaylı icbârı Allah'ın adâlet ilkesine aykırı gören Mu'tezile, ilgili ayetleri tevil ederken hata etmiştir.

2. Nübüvvet Konusundaki İhtilaflar

Kelâmî ihtilaflar bağlamında ikinci olarak nübüvvet konusundaki ihtilaflar ele alınacaktır. Tûfî *el-İşârât*'ta Hz. Peygamber'in nübüvvetinden şüphe duyan ve onun peygamberliğine karşı çıkanların iddiaları yanında nübüvvetin ispatı (delâilü'n-nübüvve), nebî ve resûl tartışması, üstünlük yani fazilet bahsi, kadın peygamber tartışması,

peygamberlerden yardım isteme (istiğâse) ve peygamberlerin büyük günah işleyip işlemedikleri konularına yer vermiştir. Şimdi bunları sırasıyla ele alalım.

a. Nübüvvete İtirazlar

Kur’ân, inkâr edenlerin, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) nübüvvetini ve vahyi, reddettiklerini sarâhaten haber vermektedir. Daha sonraları ise Muattıla¹⁰⁵¹, Berâhime¹⁰⁵² ve Sümeniyye¹⁰⁵³ gibi grupların da nübüvvete karşı çıktıkları, İslâmi kaynaklarda yer almıştır. Tûfî: “İnkâr edenler: Kur’ân ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi?”¹⁰⁵⁴ ayetini izah ederken şunları söyler:

Ayet, nübüvvet konusundaki bir şüphe ve bunun cevabını ihtiva eder. Şüpheyi gelince; şayet bu Peygamber doğru sözlü olsaydı Kur’ân ona, Mûsâ’ya indirildiği gibi toptan ve tek bir seferde indirilirdi. Fakat inkârcılara göre öyle olmamış ve Hz. Peygamber Kur’ân’ı, meydana gelen hadiselerden hareketle dilediği gibi uydurmuştur.

Müellif, bunun cevabının onların söylediği gibi olmadığını belirttikten sonra peyderpey indirilmesinin çeşitli hikmetlere mebnî olduğunu dile getirir. Her şeyden önce vahyin nüzûlünün bu şekilde olmasında Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kalbini sağlamlaştırma, tilâvette te’dip için tenzildeki tertibi ortaya koyma ve kâfirler ne zaman bir problem veya şüphe ile karşılaşsalar ya da bir soru sorsalar onun cevabını vermek sûretiyle bu şüpheyi ortadan kaldırma gibi hikmetler vardır. Ardından onların “Doğru sözlü olsaydı onu toptan getirirdi.” sözlerinin tamamen çelişik ve vakıaya uygun olmadığını söylemektedir. Çünkü bâtıla peygamberlik iddiasında bulunan nice kimse vardır ki kitabı toptan tek seferde getirdiği halde yalancıdır. Nice de kitabı peyderpey

¹⁰⁵¹ Bir diğer isimlendirmeye “nüfât” denilen bu kimseler, tabiatın Allah’tan bağımsız olarak varlık kazanıp devam ettiğini ileri süren ve bu şekilde Allah’ı inkâr edenler olarak tarif edilmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 252.

¹⁰⁵² Brahma, Sanskritçe’de “kutsal kudret, yüce gerçek” anlamındadır. Bu kudrete sahip olan kişiye “brahman” denilir. Brahmanizm, Hindistan’ın kuzey bölgelerinde Vedalar sonrası ortaya çıkan dîn i bir sistemdir. Bunların aklı yeterli görerek nübüvvete gerek olmadığı gerekçesiyle peygamberlik müessesesini inkâr ettikleri belirtilir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 49.

¹⁰⁵³ Hindistan’da “Somnat” adlı puta tapan kimselere İslâmî eserlerde verilen isimdir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 286.

¹⁰⁵⁴ el-Furkân 25/32.

getiren kimse vardır ki doğru sözlüdür ve onların söylediği bu iddiaların doğruluğunu gerekli kılmamaktadır¹⁰⁵⁵.

Tûfî, birkaç ayette de sözü Berâhimeye getirir ve onların, nübüvvetin gerekli olmadığı yönündeki görüşlerini neye bina ettiklerine değinir. Ardından bunlardaki hataları tenkit eder. Mesela: “Allah, kendi emriyle melekleri, kullarından dilediği kimseye vahiy ile ‘Benden başka tanrı olmadığına dair uyarın ve benden korkun!’ diye gönderir.”¹⁰⁵⁶ ayetinde: Nübüvveti reddeden Berâhime’nin aksine bu ayette tevhîd ve nübüvvetin ispatı vardır. Onlar, mükellef için aklı yeterli görür. Çünkü akıl, güzel ve iyiye yaklaşır. Çirkin ve kötü şeylerden de uzaklaşır. Peygamberler ise ya aklın uygun gördüğü şeyle gelir; o zaman onlara ihtiyaç olmaz. Ya da aklın hilafına olan şeylerle gelir ki o zaman da dönüp onlara bakılmaz, dediklerini dile getirir¹⁰⁵⁷.

Tûfî, bu görüşün kabul edilemeyeceğini; çünkü bu fikrin, aklın iyi ve kötüyü bilebileceğinden hareketle savunulduğunu söyler. O, bu konuda aklın yetersiz kaldığı durumlar olduğunu söyleyerek şu açıklamaları yapar:

Aklın kendi başına Allah’ın hukuku (hukukullah) konusunda yeterli olacağını kabul edemeyiz. Hayatın ve me’âdın maslahatlarında, nimete şükürde, ibadette ve ibadetin miktarı gibi benzer konularda müstakil olmadığını, yani bir başına yetersiz kaldığını ona bildiren bir yardımcıya ihtiyacı vardır. İşte bu sebeple peygamberlerin akla muvafık şeylerle geldiğini ve kendilerine ihtiyaç olmadığını kabul edemeyiz. Ya da peygamberlerin tekit edeceği birtakım hükümlerin olması da söz konusudur. Bu iki delil, Berâhimenin tek bir delilinden, aklın iyi ve kötü için mihenk olmasından, daha kuvvetlidir. Ayrıca peygamberlerin aklın hilâfına olan şeyleri getirmeleri halinde onlara iltifat edilmez, sözüne de katılmayız. Çünkü akla gizli olan şeyler için aklın söylediğine muhâlefet etmek câizdir¹⁰⁵⁸.

Tûfî, “Akıl, iyi ve kötü için mihenktir.” önermesinden hareketle Berâhimenin nübüvve ihtiyacı olmadığı yönündeki görüşlerini verdikten sonra bazı mutasavvıfların “Allah’tan başka her ne varsa o Allah’a perdedir. Öyleyse peygamberler de Allah’a

¹⁰⁵⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 69-70.

¹⁰⁵⁶ en-Nahl 16/2.

¹⁰⁵⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 361.

¹⁰⁵⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 362. Tûfî bu satırların devamında Ramazan orucunun niçin başka ayda değil de bu ayda emredildiğini, aklın izah edemeyeceğini de örnek olarak zikreder.

perdedir ve bu yüzden onlara ihtiyaç yoktur.” şeklindeki görüşlerine muhâlefet eder. Böyle bir sözün ancak riyâzetin onlara galebe çalmasıyla akıllarının bozulması ve açık bir cehalet ya da gizli bir zındıklıkla söylenmiş olma ihtimali üzerinde durur. “Büyük önermelerinin yanlışlığı, kıyâstaki bozukluk için yeterlidir.” diyen müellif: “Çünkü peygamberler Allah’ı (c.c.) bilmeye ve ona ulaşmaya vesiledir. Yoksa ona örtü değildir. Akıllı kimse; ‘Sultanın naibi, sultanın beldesinde ona hicâbtır. Öyleyse ona ihtiyaç yoktur, denilmesini hiç kabul eder mi?’” diyerek hatâbe¹⁰⁵⁹ üslûbuyla buna cevap verir¹⁰⁶⁰.

(1) Hz. Peygamber’in Nübüvvetinin Delilleri

“De ki: Ey İnsanlar! Gerçekten ben sizin hepinize, Allah’ın elçisiyim.”¹⁰⁶¹ ayetinin, İslâm’ın davetinin umûmîliğine delil olduğunu söyleyen müellif, Yahûdî ve Hristiyanların da “...senden önce kendilerine uyarıcı gelmeyen bir topluluğu uyarman için...”¹⁰⁶² ayetini, karşı delil getirerek nübüvvete itiraz ettiklerini söylemektedir. Ehl-i Kitab’ın, ilk ayeti görmezden gelerek bu ikinci ayetle çıkarımının, daha önce kendilerine uyarıcılar gelen milletler ve fırkalara değil de ümmî Araplara olmasını gerektirdiği şeklinde anladıklarını belirtir¹⁰⁶³. Çünkü onlara kitap indirilmiştir ve ayet kendilerine kitap gelmeyenleri hedef almaktadır

Yine: “Seni bütün insanlara (elçi) olarak gönderdik.”¹⁰⁶⁴, “Şüphesiz sen, peygamberlerdensin.”¹⁰⁶⁵, “Bilakis o gerçeği getirdi ve elçileri de doğruladı.”¹⁰⁶⁶ ayetlerinin de aynı şey için delil getirildiğini belirten Tûfî, delâilü’n-nübüvve konusuna ayrıntılı olarak Fetih sûresinde yer verir. “Muhammed, Allah’ın elçisidir.”¹⁰⁶⁷ ibâresinden hareketle: Yahûdîlere ve Hristiyanlara muhâlefetle Muhammed’in (s.a.v.), Allah’ın elçisi olduğunu söyler. Biz Müslümanlara göre Hz. Peygamber (a.s.), nübüvvet iddiasında bulunmuş ve bunu da getirdiği mûcize ile ispat etmiştir. Bunu yapabilen herkes Allah’ın elçisidir. Öyleyse Muhammed Allah’ın elçisidir, çıkarımına yer verir¹⁰⁶⁸. Aynı

¹⁰⁵⁹ Hatâbe-i suâl, cevap beklemeksizin bir görüşün doğruluğunu veya yanlışlığını ispat etmek için sorulan sorudur

¹⁰⁶⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 362.

¹⁰⁶¹ el-A‘râf 7/158.

¹⁰⁶² el-Kasas 28/46.

¹⁰⁶³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 242.

¹⁰⁶⁴ es-Sebe’ 34/28.

¹⁰⁶⁵ Yâsîn 36/2.

¹⁰⁶⁶ es-Sâffât, 37/37.

¹⁰⁶⁷ el-Fetih 49/29.

¹⁰⁶⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 260.

yerde nübüvvetin delillerinin ancak pek azı olarak belirttiği hususları maddeler halinde sıralayacak olursak:

1. Okuma-yazma bilmemesi ve herhangi bir ilim tedris etmemiş olmasına rağmen Kur'ân'ı getirmiş, onunla Arapların fasihlerine meydan okumuş ve muâraza yapmaktan onları âciz bırakmıştır.

2. Mucize olarak ay ikiye yarılmış,

3. Taş ve ağaç onu selâmlamış,

4. Parmaklarının arasından bir orduya yetecek kadar su fışkırmış,

5. Yedi veya sekiz sa' ile yaklaşık yirmi bin kişilik ordu doymuş,

6. Gaybdan haber vermiş,

7. Ehl-i Kitab'ın muvâfakat ettiği geçmişin kıssalarından anlatmış,

8. Bulut onu gölgelendirmiş ve ağaç da gölgelendirmek için üzerine eğilmiş,

9. Hevâzin'de yirmi bin kişilik düşman ordusunun gözlerini bir avuç dolusu toprakla doldurmuş ve onları hezimete uğratmıştır.

Bu mucizlere ilaveten Tûfî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetini şu mantıkî çıkarımla ispat etmektedir: Muhammed (s.a.v.) ya nebbiyy-i sâdık veya melik-i mâhiktir (helak olmuş bir kraldır). İkincisi bâtıl bir iddia, birincisi hakikattir. Ayetin ifadesindeki hasra gelince, üçüncü bir ihtimali dile getiren yoktur. Çünkü Müslümanlar, onun nebîyy-i sâdık olduğunu söylerler. Hasım ise onun nübüvvetini inkâr etmiş ve melik-i mâhik olduğunu söylemiştir. Oysa ona düşmanlarını kahrü perişan edecek yardım verilmiş, o da buna muvaffak olmuştur. Delil şu şekilde tanzim edilir: Krallardan sonra onların devletlerinden geriye bir şey kalmamıştır. Muhammed'in (s.a.v.) devleti ise kendisinden sonra devam etmektedir. Bu, arzu edilen neticedir. Onun, melik-i mâhik olduğu

çürütüldüğüne göre geriye nebîyy-i sâdık olduğunun teayyünü kalır. Ona göre bu, iki kısımlı bir hükmün, bir tarafının nefyi ile zarureten diğer tarafının sübût bulmasıdır¹⁰⁶⁹.

Ehl-i Kitab'ın, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetine başka itirazları da vardır. Tûfî: "*Mûsâ'ya emrimizi vahy ettiğimiz zaman sen batı yönünde bulunmuyordun.*"¹⁰⁷⁰ ve: "*Hani seslendiğimiz sırada da sen, Tûr'un yanında değildin.*"¹⁰⁷¹ ayetlerini, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetinin sıhhati konusunda Yahûdiler aleyhine delil olduğunu söyler. Âl-i İmrân sûresindeki: "*Bu hadiseler olurken sen orada değildin.*"¹⁰⁷² ayetiyle bu iki ayetin mânâca aynı şeyi ifade ettiğini belirterek aslında: Biz, Mûsâ'ya vahy ederken sen şahitlik etmedin. Yazmadın, tedris etmedin, haber de almadın. Onun kıssasını ancak rabbinin bir rahmeti olarak haber aldın, şeklinde izah eder¹⁰⁷³.

Aslında müellif bu ayetleri, Tevrât'taki muharref bir kıssadan hareketle Yahûdîlerin itirazına öncül olarak getirir ve orada anlatılan kıssanın şu meyanda olduğunu ifade eder: Tevrât'ta İshâk ya da Yâkûb peygamberin bir koyun sürüsünü sulamak için gittiğinde orada iki kadınla karşılaştığı hikâyesi vardır. Onlardan birini kendine nikâhlar¹⁰⁷⁴. Bu tıpkı bu sûrenin ihtiva ettiği ve Hz. Mûsâ'nın Hz. Şuayb'ın iki kızından birini nikâhlamasına benzemektedir. Mûsâ'nın kıssası da Tevrât'ta, Kur'ân'ın anlattığı siyak ile değildir. Yahûdîler, Müslümanların bu farklı okuyuşunu işitince kaş göz işaretleriyle alay etmişler ve: "Bakın! Muhammed'in kıssası nasıl da benzedi." ya da: "Ona kim telkin etti de onu (kıssayı) tahrîf ve tebdîl etti?" demişlerdir. Çünkü onlar bunu İshâk ya da Yâkûb'un (a.s.) kıssası olarak biliyorlardı¹⁰⁷⁵.

Müellif, Tevrât tahrîf edildiği için kıssayı bağlayıcı bulmaz. Buna gerekçe olarak aradan uzun zamanın geçmesini, Buhtunnasr'ın Tevrât'ı yaktırmasını ve hahamların, kendi toplulukları üzerindeki riyâsetlerinin devamı ve îmân ederler endişesiyle Hz. Peygamber'in vasıflarını ve nübüvvetine delâlet eden hallerini tahrîf etmelerini sayar.

¹⁰⁶⁹ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 261-262.

¹⁰⁷⁰ el-Kasas 28/44.

¹⁰⁷¹ el-Kasas 28/46.

¹⁰⁷² Âl-i İmrân 3/44.

¹⁰⁷³ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 96.

¹⁰⁷⁴ Kıssanın Yakub'a izafe edilene için bk. **Kitâb-ı Mukaddes**, Eski Ahit, Tekvin 29:13-20.

¹⁰⁷⁵ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 97.

Ardından: “Belki de halkın kalbinde şüphe oluşturmak için Kur’ân’da bu kıssayı, Mûsâ’ya izafeten işittiklerinde onu İshâk’a nispet ederek tahrîf ettiler.” demektir¹⁰⁷⁶.

“*Fakat (Muhammed), Allah’ın rasulü ve peygamberlerin sonuncusudur.*”¹⁰⁷⁷ ayetinin de Hz. Peygamber’in (s.a.v.) nübüvvetini ispat ettiğini belirten Tûfî, Yahûdî, Hristiyan ve felsefecilerin, kendi inanç ve düşüncelerinden hareketle buna da itiraz ettiklerini söyler. Kendi peygamberlerinin son peygamber olduğunu ve ondan sonra peygamber gelmeyeceğini iddia eden Yahûdî ve Hristiyanların bunu ispat edemediğini; bilakis Hz. Mûsâ’dan sonra Mesîh’in ve Mesîh’ten sonra da Hz. Muhammed’in (s.a.v.), onların yalanını ortaya çıkardığını belirtir¹⁰⁷⁸. “Bu ayet ve: “*Ben nebîlerinin sonuncusuyum.*”¹⁰⁷⁹ hadisi, peygamberin kendi iddiasının ispatı sayılabilir; fakat buna başka delil var mı?” denirse şeklindeki bir soruya, Yahûdî ve Hristiyanların bu yanlışı ortaya çıktıktan sonra onların kendilerini ilzâm edip bağlayıcı gördükleri şeyle bizim kendimizi ilzâm etmemizin bir anlamı yoktur, cümlelerine yer verir¹⁰⁸⁰.

Müellif burada bir görüşü daha tenkit eder ki o da filozofların görüşüdür. Onlar, âlemin kıdemini ve devamını iddia etmektedir. Bu sebeple nübüvvet kesilmez; bilakis ihtiyaç olduğu her an, muttasıl ve sürekli olarak devam eder. Tûfî buna da şöyle cevap verileceğini dile getirir:

Muhammed’in (s.a.v.) nebîlerin sonuncusu ve ondan sonra peygamber gelmeyeceği şeklindeki iddiamızın dayanağı, sem’î delildir. Akıl da bunu reddetmez. Şu kadar var ki bizim sem’î dayanağımız, aklî delille biter. Takrîri şöyledir: Kur’ân –ki o, nebevî mûcizedir- nübüvvete Allah’ın kelâmı olması yönüyle delâlet eder. Sem’ ve akıl, Allah’ın kelâmının hak ve doğru olduğuna delâlet eder. Ona bâtil ve yalan giremez. (Böyle bir kitap) onun, nebîlerin sonuncusu olduğunu ve ondan sonra peygamber

¹⁰⁷⁶ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 3, s. 97. Müellif bu bilgilerle alakalı kaynaklarını şu satırlarla ifade eder: Ebû Fahr el-İskenderî en-Nasrânî adında Yahûdî iken Hristiyan olmuş, Tevrât’tan Yahûdîlerin tahrif ettiği kısımları, kendisi veya bir başkası için bir cüz olarak toplayan birini gördüm. Bu, tahrif-i tevil değil, tahrif-i tebdil idi. Bu cüzü, hakîm Ebu’l-Beşâir b. Ferecullah en-Nasrânî’nin yanında Saîd beldesi kasvında gördüm.

¹⁰⁷⁷ el-Ahzâb 33/40.

¹⁰⁷⁸ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 3, s. 140.

¹⁰⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, “Fezâil” **Müsned**, 2/941.

¹⁰⁸⁰ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 3, s. 140.

gelmeyeceğini açıklamıştır. Bizzât sem‘î delilin sıhhati ve aklın hedeflediği şeyle onun nebîlerin sonuncusu olduğu böylece kesinleşir¹⁰⁸¹.

O, nübüvvet konusundaki tartışmalara, Ehl-i Kitab’ın Müslümanları ve Müslümanların da Ehl-i Kitab’ı ilzâm çabalarını da ekler. Genelde bu meyanda üretilen argumanlar, her iki tarafın doğruluğuna inandığı referanstan hareketle, diğerinin yanlışlığını mantıken ispatlama şeklindedir. Mesela Yahûdîlerin ve Hristiyanların kutsal kitabındaki kimi karînelerden hareketle Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat etmeye çalışmak böyledir. Ancak Ehl-i Kitap da aynı metodu Müslümanlara karşı kullanmıştır. İhtilaf bağlamında *el-İşârât*’ta bunun örneği, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Tevrât’ta ve İncil’de zikredildiğinin ifade edilmesidir. Tûfî’nin belirttiğine göre, Tevrât’ta Faran dağında Cenâb-ı Hakk’ın elçisine vahyedeceği geçmektedir –ki bu dağ Hz. Peygamber’e vahyin geldiği Mekke’deki dağdır. Yuhanna İncil’inde Paraklit diye geleceğinden bahsedilen elçi de Hz. Peygamber’dir. Müellif, bu iki kitabın aslının tahrîf ve tebdîl edilmiş olmasına rağmen, gelecek elçinin vasıfları ve yerini belirtmesini, bilgilerin mûcizevi bir şekilde korunmuş olmasına bağlar. Bu bağlamda “*Yanlarındaki Tevrât’ta ve İncil’de onu yazılı olarak bulurlar.*” ifadesinin mânâsını, “zikrini, ismini ve vasfını” diye tefsir eder¹⁰⁸².

Buna karşılık Yahûdîlerin de: “*Yanlarında Tevrât –ki onda Allah’ın hükmü varken, seni nasıl hakem yapıyorlar?*”¹⁰⁸³ ayetini, Müslümanları ilzâm için delil getirdiklerini belirten Tûfî: Çünkü Kur’ân açıklamaktadır ki Tevrât’ta Allah’ın hükmü vardır. İçerisinde Allah’ın hükmü olan kitap, muteberdir. Öyleyse Tevrât, haktır ve muteberdir, diye gerekçelendirdiklerini belirtir¹⁰⁸⁴.

Görüldüğü üzere Yahûdîlerin delilinin merkezinde Tevrât için “hüknullah” (حكم الله) tabirinin Kur’ân tarafından kullanılmış olması vardır. Tûfî: Hüknullah yani Allah’ın hükmünden maksat, bazı hükümleri veya Tevrât’ta kıssasını buldukları zinâ edenler hakkındaki husûsî hükümdür. Zâten biz de onun tamamen tahrîf edildiğini ve değiştirildiğini iddia etmiyoruz. Bilakis Muhammed’in (s.a.v.) sıfatlarından olan bir

¹⁰⁸¹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 139.

¹⁰⁸² Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 239.

¹⁰⁸³ el-Mâide 5/44.

¹⁰⁸⁴ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 113.

delille onları ilzâm ediyoruz. Kur'ân'da Allah'ın bütün hükümleri Tevrât'ta mevcuttur, şeklinde bir kayıt da yok, diye cevap verildiğini söyler¹⁰⁸⁵.

Hemen ardından gelen: “Gerçek şu ki Tevrât'ı içerisinde nur ve hidâyet olduğu halde indirdik.”¹⁰⁸⁶ ayetinin de Yahûdîler için delil olamayacağını; çünkü Tevrât'la kastedilenin onların ellerindeki muharref Tevrât değil, Allah katından hak olarak indirilen kitap kastedildiğini belirtir¹⁰⁸⁷.

Her ne kadar karşı çıkıyor olsalar da: “Kendilerine kitap verdiklerimiz, kendi öz çocuklarını tanıdıkları gibi onu tanırlar.”¹⁰⁸⁸ ayeti de Hz. Peygamberin nübüvveti konusunda onlar aleyhine delildir. Abdullah b. Selâm'ın: “Ben Muhammed'i, kendi oğlumdan daha iyi tanıyorum.” sözüne istinaden: “Çünkü onlar, Kur'ân'ın ve Muhammed'in (s.a.v.) doğruluğunu pekâlâ bilmekteydi.” izahını yapar ve i'câzü'l-Kur'ân bahsinde de görüleceği üzere Hz. Peygamber'in nübüvvetinde şüphe olmadığını dile getirir¹⁰⁸⁹.

(2) İ'câzü'l-Kur'ân

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetini ispat eden en önemli delillerden biri –ki bunun için nübüvvetin delilleri anlamında delâilü'n-nübüvve tabiri kullanılır- Kur'ân'ın i'câzıdır. Kur'ân, bir benzerini veya bir sûresinin benzerini getirme konusunda inkârcılara meydan okumuştur. Müellif: “Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun bir benzerini getirin!”¹⁰⁹⁰ ayetinin nübüvvet meselelerinden ve Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetini ispat eden bir mûcize olduğunu söyler. Ayeti izahı şu vechiledir:

Şayet iddia ettiği nübüvvet konusunda yalancı ise mûcizesi olan Kur'ân'ın bir sûresinin benzerini getirerek ona karşı çıkma imkânınız var. Fakat ona karşı çıkamıyorsanız o halde o, yalancı değil, doğrudur. (فأتوا بسورة من مثله) “Bir sûresinin benzerini getirin!” sözüne gelince yani Muhammed'in (s.a.v.) getirdiğinin bir benzerini

¹⁰⁸⁵ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 2, s. 114.

¹⁰⁸⁶ el-Mâide 5/44.

¹⁰⁸⁷ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 2, s. 114.

¹⁰⁸⁸ el-En'âm 6/20.

¹⁰⁸⁹ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 2, s. 151.

¹⁰⁹⁰ el-Bakara 2/23.

getirin demektir ki bu onun nübüvvet konusunda doğruluğuna dikkat çekmedir. Bu, okuma ve yazma bilmeyen bir ümmîden, yaratılmışlar için mûcize kelâm olan Kur’ân’ın kaynağına tembihtir ve kesin olarak onun doğruluğuna işaret eder. (ولن تفعلوا) “*Asla yapamayacaksınız.*”¹⁰⁹¹ sözü de böyle bir istidlâl konusunda i’câzdır; çünkü onların Kur’ân’a muâraza yapamayacakları konusunda gaybdan haber vermektir. Nitekim öyle de olmuştur. Buna karşı davalarını kuvvetlendirecekleri bir şey olsaydı ve güç yetirebilselerdi bunu mutlaka yaparlardı. Sonra, verdiği haberi yalanlayıp “Yapamayacağımızı iddia etmiştin. İşte bak, yaptık!” derlerdi. Bütün bunlara rağmen yapamıyorlarsa bu acziyete ve i’câza delâlet etmektedir¹⁰⁹².

Yunus 10/37-38. ayetlerin tefsirinde de Kur’ân’ın Allah (c.c.) dışında başka birisi tarafından olmasının mümkün olmadığını, hadd-i zâtında Kur’ân’ın, ibâre ve mânâ olarak mûcize bir kelâm oluşu sebebiyle Allah’tan başkasının buna güç yetiremeyeceğini; bu yönüyle de i’câzının, nübüvvetin delillerinden olduğunu ifade eder. “*Yoksa Muhammed onu uydurdu mu diyorlar? De ki: Eğer sizler doğru iseniz Allah’tan başka gücünüzün yettiklerini çağırın da (hep beraber) onun benzeri bir sûre getirin!*”¹⁰⁹³ ifadelerinin, yukarıdakilere atıfla, Bakara sûresinin başında geçtiğini söyler¹⁰⁹⁴.

“*De ki: İnsanlar ve cinler bu Kur’ân’ın bir benzerini getirmek için toplansa benzerini getiremezler.*”¹⁰⁹⁵ ayetinin ise Kur’ân’daki tehdîdî ayetlerinin en büyüğü olduğunu belirten Tûfî, bu tür şeyleri istemenin, karşı çıkanların benzerini getirme isteklerini artırmaya yönelik olduğunu dile getirir. Konu hakkındaki mantikî çıkarımı şu şekildedir:

Eğer bunu yapabilme güçleri olsaydı, âdeten yapmaları zaruret olurdu. Fakat yapamadılar. Ne bir benzerini, ne on sûre ve ne de tek bir sûre getirebildiler. Talebin çokluğuna ve onların beyân ve fesahatte sağlamlığına rağmen ona muâraza yapılamaması acze delâlet eder. Bu onun mûcize olmasını gerektirir. Çünkü mûcizenin ifade ettiği mânâ için, meydan okumayla birlikte harikulâde işten başka bir anlam yoktur. Kendilerine meydan okunanlar insanlar ve cinler olduğu halde mûcize olarak bu

¹⁰⁹¹ el-Bakara 2/24.

¹⁰⁹² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 248.

¹⁰⁹³ Yûnus 10/38.

¹⁰⁹⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 292.

¹⁰⁹⁵ el-İsrâ’ 17/88.

sıfatlar Kur'ân'da mevcuttur. Peygamberlerin mûcize olarak ortaya koyduğu, insanların ve cinlerin de âciz kaldığı şey ise mûcizedir. Çünkü her tuhaf iş mûcize değildir. İnsanların ve cinlerin, benzerini yapmaktan âciz kaldıkları şey mûcizedir¹⁰⁹⁶.

Tûfî bütün bunları, Yahûdîlerin, Hristiyanların ve onların dışında kalıp da Kur'ân'ın mûcize oluşuna karşı çıkanların, şüphe ederek uzun uzadıya eserler telif etmesi sebebiyle zikrettiğini ifade etmekten geri durmaz. İki husûsa daha dikkat çeker. İlkinde: “Delil getirme davacıya inkâr da davalıya aittir.” anlamındaki fikhî kaideye, ikincisinde de Mu'tezilenin, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu yönündeki görüşüne hangi argumanlarla delil getirdiğine atıf yapar. Bunu özetleyecek olursak evvela cinlere ve insanlara meydan okunması, onların bu davetin kapsamına girmeleri sebebiyledir. Çünkü Nebî (a.s.) cinlere ve insanlara gönderilmiştir. Eğer onlar bu davetin kapsamına girmeselerdi onlara tehdîd de yapılmazdı. Çünkü mûcizeye karşılık vermekten âcizlik, yeminden çekinmek gibidir. Bu da davanın ve davacının haklılığını ortaya koyar. Sonra Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunan görüş de bu ayeti delil getirmiştir. Çünkü bu, Kur'ân'ın bir benzerinin sübûtunu ihtiva eder. Şöyle ki; kendilerinden benzerinin getirilmesi istenmiş, acziyetlerinden de haber verilmişti. Her benzeri olan şey yaratılmıştır. Bazılarına şu sorulmuştur: Kur'ân'ın yaratılmış olmasının delili nedir? Buna: “Allah'ın benzerini yaratmaya kadir olduğu...” şeklinde cevap vermişlerdir. Bunun anlamı şudur: Eğer benzerini yaratmaya güç yetiremezse Allah için âcizlik söz konusudur. Benzerine güç yetirebiliyorsa o zaman da yaratılmış olması gerekir. Birincisi muhâl, ikincisi haktır. Kur'ân, nebevî bir mûcizedir. Her nebevî mûcize, yaratılmıştır. Birinci varsayım, icmâ'endir. İkincisi ise istikrâ-yı tâmm iledir. Çünkü (salavâtullâhi ve selâmühû aleyhim ecmaîn) âsâ, yed-i beyzâ, ölüleri diriltme ve diğer mûcizeler gibi bütün nebîlerin mûcizeleri, tamamıyla yaratılmıştır. Ayrıca Muhammed'den (s.a.v.) sonra bu türlü bir çıkarımla ortaya konan ve kendisine verilmiş mûcize beklenen bir nebî yoktur. Öyleyse bunun muktezâsınca amel etmek gerekir”¹⁰⁹⁷.

Tûfî, Mu'tezilenin bu görüşlerine Kur'ân'ın kadîm olduğunu iddia edenlerin, iki şeyle cevap verdiğini belirtir. Birincisinin, mûcizeler içerisinde insanlarla birlikte cinlere meydan okunan başka herhangi bir mûcizenin olmadığı ve ikincisinin de Nebî'nin

¹⁰⁹⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 411-412.

¹⁰⁹⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 412.

(s.a.v.): “Bana verilen şu vahiyden başka nebîler içerisinde, beşerin kendisine îmân ettiği herhangi bir şey yoktur.”¹⁰⁹⁸ hadisi olduğunu söyler. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu hadisini, kendisine verilen mûcize ile diğerlerine verilen mûcizelerin, kadîm ve hâdis olma yönünden farklılığı olarak yorumlayan müellif, bu sebeple Kur’ân’a, **mûcize-yi bâkî**, diğerlerine ise **mûcize-yi fânî** dendiğini ifade eder. Zâten onlardan geriye kalan, onların sadece zikredilmesidir. Bu da Kur’ân’ın kadîm, diğerlerin hâdis olduğuna delâlet eder¹⁰⁹⁹.

Toparlamak gerekirse: “Allah’ın izni olmadan hiçbir peygamber için bir ayet/mûcize getirme imkânı yoktur.”¹¹⁰⁰ ayetinde onun yaklaşımı şöyledir: Kâfirler zannediyorlar ki mûcize işi peygamberden zuhur eder. Böyle değildir. Bilakis Allah (c.c.) emretmiştir ve o izin vermedikçe hiçbir peygamber buna güç yetiremez¹¹⁰¹.

Değerlendirme

el-İşârât’taki nübüvvet tartışmalarını, nübüvvete itirazlar ve Hz.Peygamber’in (s.a.v.) nübüvvetinin delilleri olmak üzere iki kısımda toplamak mümkündür. Nebî’nin (s.a.v.) hali hayatında müşrikler, kâfirler ve Ehl-i Kitab’ın nübüvvete itirazları vahiyle bildirilip Kur’ân’da yer almışken daha sonraları Muattıla, Berâhime ve Sümeniyye gibi mülhid grupların itirazları da klasik kaynaklarda yerini almıştır.

Bunlardan “Kur’ân ona toptan indirilmeli değil miydi?” iddiasına müellif, “Kitabı toptan getiren nice kimse vardır ki yalancıdır. Nice kimse de vardır ki onu kısım kısım getirir; fakat doğru sözlüdür.” diye cevap verileceğini söylemektedir. O halde ona göre kitabı toptan veya peyderpey getirme, nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin doğruluğu veya yanlışlığı için geçerli bir kıyâs değildir.

Bir diğer itiraz da aklın iyi ve kötü için mihenk kabul edilip peygambere ihtiyaç olmadığı yönündeki iddiaya Tûfî, kişinin din ve dünyasının bütün maslahatlarını akılla kavrayabilme imkânı olmadığı şeklinde buna cevap verildiğini belirtmiştir. Hele riyazâtın

¹⁰⁹⁸ Tûfî *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*’ta hadisin metnini: إنما كان الذي أوتيته وحياً، ما من نبي من الأنبياء إلا وقد أتى ما آمن على مثله البشر؟، fakat hadis kitaplarında bu lafızlarla geçen herhangi bir hadise rastlanamamıştır.

¹⁰⁹⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 413.

¹¹⁰⁰ er-Ra’d 13/38.

¹¹⁰¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 344.

etkisiyle Allah'tan başka herşeyi, peygamberi dahi Allah'a perde sayan kimi mutasavvıflar, ona göre tam bir hezeyan içerisindedir. Burada o, “Bir beldeye gönderilen sultanın nâibi, akıllı kimse nezdinde nasıl olur da sultana perde olabilir?” sorusunu sorar. Yukarıda açıklanıp örnekleri verildiği üzere peygamberlik müessesesini kabul ettiği halde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetini inkâr eden Ehl-i Kitab'ın itirazları da *el-İşârât*'ta yer almaktadır.

Ulemadan pek çoğu nezdinde tehdidî ifade eden ayetler, Kur'an'ın mûcize olduğunun delillerindendir. Hatta bunlar içerisinde İsra' 17/88. ayeti Tûfî'ye göre tehdidî bildiren ayetlerin en büyüğüdür. Çünkü Kur'an'a muâraza yapabilmeleri için cinler ve insanlar tahrik edilmiş; fakat onlar buna muvaffak olamamıştır. Kaldı ki Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'an dışında da nübüvvetine delâlet eden ve bizzât şahit olunan, kitaplara geçmiş mûcizeleri vardır. Diğer mûcizelerle Kur'an arasında bir kıyâslama yapılacaksa, ortadan kaybolup gitmeleri yönüyle onlar mûcize-yi fani, Kur'an ise mûcize-yi bâkîdir. Bütün bunlar, aslında nübüvvetin tartışılması bağlamında değil, ilgili ayetlerin tefsir ve tevili bağlamında ele alınmıştır.

b. Peygamberlerin Mertebeleri ve Efdaliyet

Fazilet meselesi *el-İşârât*'ta meleklerin insanlara ve peygamberlere üstünlüğü ile insanlar ve peygamberlerin meleklerle üstünlüğü bağlamında tartışılır. Bu konuda her bir fırka kendi görüşünü teyit için Kur'an'dan pek çok ayeti delil getirmiştir. Mesela: “*Bizler hamdinle seni tesbih ve takdis ederiz.*”¹¹⁰² ayetinde meleklerin mi yoksa insanların mı üstün olduğu konusunda ihtilaf edildiğini belirten Tûfî, meleklerin insanlardan üstün olduğunu iddia edenlerin bu ayeti delil getirdiğini söylemektedir. Çoğunluğa göre ise beşer, meleklerden üstündür. Fakat meleklerin mâsum olması sebebiyle, karşı görüşte olanlar, meleklerin insanlardan üstün olduğu sonucuna varmışlardır¹¹⁰³. Müellifin belirttiğine göre meleklerin mâsumiyeti şu delillere dayanmaktadır:

¹¹⁰² el-Bakara 2/30.

¹¹⁰³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 260-1.

Evvela: “Allah meleklerden de elçiler seçer.”¹¹⁰⁴ ve “Hamd, meleklerden de elçiler seçen Allah’adır.”¹¹⁰⁵ ayetlerinin delâletiyle melekler, Allah’ın elçileridir ve: “Allah, elçiliğini kime vereceğini en iyi bilendir.”¹¹⁰⁶ kavlinden dolayı melekler, mâsumdur¹¹⁰⁷. Sonra Allah (c.c.) onları vasıflandırırken: “Allah’ın kendilerine emrettiğine asi olmaz, karşı çıkmazlar.”¹¹⁰⁸ ayeti, onların mâsum olduklarının delilidir. Üçüncü olarak da insanlar için ismetin nefyedilmesi, ancak şehvet ve öfkeden kaynaklanır. Melekler, bu ikisinden soyutlandıklarından mâsumdurlar¹¹⁰⁹.

Görüldüğü üzere yukarıdaki ayetler, seçilmiş elçi ve ismet sıfatları sebebiyle meleklerin insanlardan üstün olduğunu iddia edenlerce delil getirilmiştir. Yine: “Ne Mesîh ne de Allah’a yakın (mukarreb) melekler, Allah’a kulluk etmekten çekinirler.”¹¹¹⁰ ayeti de onlara göre aynı mânâyı ifade etmektedir. Çünkü ayette Hristiyanların, Mesîh’in ilahlığını iddia etmelerine karşılık: “Mesîh, Allah’a kul olduğunu ikrar etmekten çekinmezken siz ey Hristiyanlar! Onu tenzîh etme ve üstün tutmada neden çekimsersiniz?” çıkışı vardır. Onlara göre kelâmın bu şekilde sevki, sonra zikredilenin daha üstün olduğunu beyân içindir. Bu bakımdan ayetin üslubu: “Fılanca ne vezirin ne de sultanın hizmet ve ziyaretinden çekinir.” ifadesiyle benzerdir ki buna göre sonra zikredilen melekler, beşerin en faziletliyelerinden üstündür¹¹¹¹.

Müellif, kitap, sünnet ve aklî olarak, meleklerin insanlardan üstün olduğunu iddia edenlerin başka delillerini de zikreder. Bunlar sırasıyla ele alınacak olursa kitaptan delil olmak üzere: “Ben meleğim demiyorum.”¹¹¹², “Bu ancak bir melek!”¹¹¹³ ve Âdem (a.s.) hakkında: “Yarattıklarımızdan bir çoğuna onu üstün kıldık.”¹¹¹⁴ ayetleridir. En son ayette Allah (c.c.): “Bütün yarattıklarımıza (üstün kıldık)” dememiştir. “Birçoğuna demiştir” ki bu Âdemoğlunun melekler dışındakilere üstün kılındığı anlamına gelir. Aynı zamanda bu izah, melekler dışında üstün kılmayı gerektirecek başka bir şey olmadığını

¹¹⁰⁴ el-Hacc 22/75.

¹¹⁰⁵ el-Fâtır 35/1.

¹¹⁰⁶ el-En‘âm 6/124.

¹¹⁰⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 261.

¹¹⁰⁸ et-Tahrîm 66/6.

¹¹⁰⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 262.

¹¹¹⁰ en-Nisâ 4/172.

¹¹¹¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 78.

¹¹¹² el-En‘âm 6/50.

¹¹¹³ Yûsuf 12/31.

¹¹¹⁴ el-İsrâ’ 17/70.

da ifade eder. Hadisten delil olarak da Nebî'nin (s.a.v.) kudsî hadisteki şu beyânıdır: “*Kim beni kendi kendine zikrederse ben onu kendi kendime zikrederim. Kim de beni bir topluluk içinde zikrederse ben de onu onlardan daha hayırlı bir topluluk içinde zikrederim.*”¹¹¹⁵. Burada meleklerin Âdemoğlundan daha üstün olduğu beyânı açıktır. Bu nebîlerin umûmunu da kapsar¹¹¹⁶.

Bu görüşte olanların aklî deliline de *el-İşârât*'ta şu şekilde yer verilir: Herhangi bir vasıta olmaksızın melekler, peygamberlere gönderilen Allah elçileridir. Allah'ın vasıtasız elçileri yani melekler, vasıtalı elçilerinden yani peygamberlerden üstündür. Nebîler için ümmet olduğu gibi melekler için de ümmet, nebîlerdir. Peygamber, ümmetinden üstün, o halde melekler de peygamberlerden üstündür. Çünkü melekler öğreten, nebîler ise öğrenenlerdir. Faydalı öğretici, kendisinden istifade eden öğrenenden üstündür. Şu kadar var ki bu konuda Mu'tezilenin ve İslâm filozoflarının söyleyeceği pek çok delil ve söz vardır¹¹¹⁷.

Şeytanın Âdem ve Havvâ'yı yasak meyveden yemeye ikna ederken onlara: “*iki melek olmayasınız diye!*”¹¹¹⁸ şeklindeki gerekçesinin de bu konuda bir başka delil olduğu ileri sürülmüştür¹¹¹⁹. “*Rabbînin katındakiler, ona kulluk konusunda kibirlenmezler.*”¹¹²⁰ ayeti –ki bu ayette ‘rabbînin katındakiler’den maksat meleklerdir¹¹²¹– ve Hz. Peygamber’e (s.a.v.) söylemesi emredilen: “*Allah'ın hazineleri benim yanımda değil ve ben bir meleğim de demiyorum.*”¹¹²² ifadeleri, meleklerin beşerden ve peygamberlerden üstün olduğunu iddia edenlerce delil getirilen diğer ayetlerdir¹¹²³.

(1) Peygamberlerin ve Beşerin Fazileti

Tûfî, *el-İşârât*'ın muhtelif yerlerinde meleklerin peygamberlerden üstün olduğunu iddia edenlerin delil ve gerekçelerini ele almakla birlikte aksi görüşte

¹¹¹⁵ Ebûbekir İbn Ebi Şeybe, *el-Mûsânnef* Kemal Yusuf el-Hût (tah.), Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, c. 6, s. 61 (hadis no. 29479); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 14, s. 291 (hadis no. 8650).

¹¹¹⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 79.

¹¹¹⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 79-80.

¹¹¹⁸ el-A'raf 7/20.

¹¹¹⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 209.

¹¹²⁰ el-A'raf 7/206.

¹¹²¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 259.

¹¹²² Hûd 11/31.

¹¹²³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 165.

olanlarinkini de ele almıştır. Nisâ 4/172. ayetin tefsirinde: “Çoğunluk, çeşitli açılardan, meleklerin peygamberlerden üstün olduğu görüşüne muhâlefet etmiştir.” diyerek¹¹²⁴ bunun gerekçelerini şu şekilde sıralamaktadır:

1. Meleklerin aksine nebîler, mahlûkata karşı Allah’ın hücceti olmaları sebebiyle meleklerden üstündür. Çünkü Allah (c.c.): “Eğer onu (peygamberi) bir melek kılsaydık yine onu bir adam (sûretinde) yapardık.”¹¹²⁵ buyurmuştur.

2. Peygamberler, kaderin meşakkatine karşı sevap ve üstünlük hususunda Allah’a davet ve kullar tarafından cereyan eden yalan, eziyet gibi mahlûkata Allah’ın delillerini ikâme konusunda en çok uğraşan kimselerdir.

3. Âdem, meleklerin kendisine secde ettiği beşerin babasıdır. Secde edilen, secde edenden daha üstündür. Sonra nebîler arasında Âdem’den (a.s.) daha üstün olanlar vardır. Öyleyse onun öncelikli olarak meleklerden üstün olması gerekir.

4. Kıyamet gününde bekleme anında insanlar meleklerden değil peygamberlerden şefâat dileycekler. Eğer onlar nebîlerden daha üstün olsalardı o zaman meleklerden şefâat istenirdi.

5. Peygamberler, Allah’a kulluk etmişler, şehvetin ve öfkenin beşere muârazasına rağmen Allah’ın hoşnutluğunu kazanmışlardır. Melekler ise bu ikisinden, yani öfke ve şehvetten soyutlanmıştır. Zorluk ve meşakkatlerinin daha fazla olması sebebiyle peygamberlerin kulluğu daha üstündür.

6. İblîs, Hârût ve Mârût meleklerin seçkinlerindendi. Başka meleklerden sâdır olmayan ve ancak Âdemoğlunun şerlilerinden sâdır olabilecek bazı haller onlardan sâdır olmuştur ki bütün bunlar, beşerin ve peygamberlerin, meleklerden daha üstün olduğunu göstermektedir¹¹²⁶.

Yine müellifin belirttiğine göre bazıları nezdinde beşerin havassının meleklerden, meleklerin de beşerin genelinden üstün olduğu yönünde bir görüş daha

¹¹²⁴ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 80.

¹¹²⁵ el-En‘âm 6/9.

¹¹²⁶ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 80-81.

vardır ki kimlerin bu görüşte olduğu ve delillerinin neler olduğu konusunda herhangi bir açıklama yer almamaktadır¹¹²⁷.

(2) Peygamberleri Yüceltme

Tûfî, bazı ayetleri tefsir ederken Ehl-i Kitab'ın peygamberlerini nasıl yücelttiğine işaret eder. Mesela: “*Yahûdîler, Üzeyr Allah'ın oğludur, dediler. Hristiyanlar da Mesîh (İsâ) Allah'ın oğludur, dediler.*”¹¹²⁸ ayetinde söyledikleri, bunun delilidir. O, ayette kastedilen kimselerin, kendilerine İnâbe veya ‘Atâyine denilen özel bir topluluk olduğunu belirttikten sonra: “*Yoksa bütün Yahûdîler, böyle söylüyor değildir.*” kaydını düşer¹¹²⁹.

Tûfî'nin belirttiğine göre Sühreverdî'nin (ö. 587/1191)¹¹³⁰ *Telvîhât*'ını şerh eden İbn Kemmûne (ö. 683/1284) de yukarıdaki ayeti okuyan birini duymuş ve yemin ederek: “*Vallahi Yahûdîler, böyle söylemiyor.*” demiştir. O, bunu naklettikten sonra iki açıdan buna itiraz eder. Birincisi, İbn Kemmûne, ayeti umûmuna hamlederek bütün Yahûdîleri anlamıştır ki bu bir hatadır. Çünkü buradaki lâm-ı tarif ahd içindir, istiğrak için değildir. İkincisi de ait olduğu dinin müntesipleri ve fırkaları hakkındaki cehaletidir. Şayet İbn Kemmûne onlardan bunu söyleyen topluluğun kim olduğunu bilseydi buna karşı çıkmazdı, demektedir¹¹³¹.

Müellif, hakîkatte Hristiyanların Mesîh'i ve rahipleri, Yahûdîlerin de hahamları rab konumuna yükselttikleri halde bunu mecâza hamlederek tevîl ettiklerini yine ilgili ayetin tefsirinde ifade etmektedir¹¹³².

¹¹²⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 81.

¹¹²⁸ et-Tevbe 9/30.

¹¹²⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 273. İlgili yerde müellif Yahûdîlerin Üzeyr (a.s.) hakkında böyle bir kanaate sahip olmasında Üzeyr (a.s.)'ın Tevrât'ı ezberinden yazdırmasının etkili olduğunu söyler. Çünkü Yahûdîlerce yakılarak ortadan kaldırılan Tevrât'ı ancak Allah'a yakın olan bir kimse ezberinden yazdırabilir.

¹¹³⁰ İşrakî felesefe akımını kuran filozoftur. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İlhan Kutluer, “Sühreverdî el-Maktûl” *DİA*, c. 38, s. 36.

¹¹³¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 274.

¹¹³² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 274-275.

(3) Peygamberlerin Mertebeleri

“Peygamberlerin bir kısmını, diğerlerinden üstün kıldık.”¹¹³³ ayetinin tefsirine Tûfî: “Bil ki peygamberler için mertebeler vardır.” diye söze başlar ve onlar için çeşitli dereceler olduğunu belirtir. Kur’ân’ın kelâmullah ve Hz. Mûsâ’nın (a.s.) kelâmullah olmasını, bu üstünlüğe ve onlar için derecelerin olduğuna delil sayar¹¹³⁴. En‘âm 6/83-87. ayetlerin tefsirinde ismi geçen on sekiz peygamber için şu yorumu yapar: Hepsinin âlemlere üstün kılındığı; babalarından, nesillerinden ve kardeşlerinden seçilen peygamberlerin olduğu ifade edilir. Ardından: “Onlara dosdoğru yolu gösterdik.” denilir. Onların üstün kılınışıyla alakalı iki ihtimal vardır. Birincisi, bunların tamamının âlemlere üstün kılınması, ikincisi de bunlardan her birinin kendi yaşadıkları devrin en üstünü veya bunların dışında kalan peygamberlerin ya da onların bir kısmının en üstünü olmalarıdır¹¹³⁵. İşte ihtilaf buradadır. Yani onlar, âlemlere mi üstün kılınmıştır yoksa kendi devirlerinin mi en üstün şahsiyetleridir, bu konuda müellif herhangi bir tercihte bulunmaz.

(4) Hz. Îsâ’nın Üstünlüğü Konusundaki İhtilaf

Mucizevî bir şekilde var edilmesi, Îsâ (a.s.) hakkında pek çok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Fazileti hakkında söylenenler de aynı şekildedir ve bu konuda Yahûdî, Hristiyan ve Müslümanlar birbirinden tamamen farklı düşünür. Îsâ (a.s.) hakkındaki tartışmalar *el-Îşârât*’ta, Yahûdîlikte neshin câiz olmayışı sebebiyle Hz. Îsâ’nın nübüvvetinin reddi¹¹³⁶, babasız dünyaya gelmesi sebebiyle Hristiyanlarca ulûhiyyet mertebesine yükseltilmesi, Îsâ’nın (a.s.) şahsiyeti konusunda Hristiyanlığın kendi içindeki yaklaşımlar, Müslüman gruplar nezdinde ise Îsâ ve Mûsâ peygamberlerin birbirine üstün tutulma çabaları çerçevesinde ele alınır. Sırasıyla bunlara yer verecek olursak: “Meryem oğlu Îsâ Mesîh sadece Allah’ın resulüdür. O Allah’ın Meryem’e ulaştırdığı “kün: ol!” kelimesi(nin eseri) ve O’ndan bir ruhtur.”¹¹³⁷ ayetinde müellif,

¹¹³³ el-Bakara 2/253.

¹¹³⁴ Tûfî, *el-Îşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 351-352.

¹¹³⁵ Tûfî, *el-Îşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 180-181.

¹¹³⁶ Tûfî, *el-Îşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 286-288.

¹¹³⁷ en-Nisâ 4/171.

Yahûdîlere muhâlefetle ayette Mesîh'in peygamberliğinin sübutunun söz konusu olduğunu dile getirerek şu açıklamaları yapar:

إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه الآية فيها مباحث الأول إثبات رسالة المسيح خلافاً لليهود وسنذكر برهانه في سورة المائدة إن شاء الله عز وجل. الثاني معني كونه كلمة الله عز وجل عند المسلمين انه خلقه بكلمته وهي "كن" التي يخلق بها الأشياء وخصّ عيسى بتسميته كلمةً تشريفاً نحو "ناقاة الله" وبيت الله ومعناه عند النصاري إنّ كلمة الله الحقيقية التي هي من صفة النطق حُلّت في مريم واستحالت لحماً ودماً حتّي يكون منها عيسى وهو محالّ لوجوه. احدها: إنتقال الصفة مجردة عن محلها إلى غيره بوجب قيامها بنفسها فيما بين المَحَلّين المنتقل عنه الثاني: حلول الصفة القديمة في المحل الحادث وهو مريم. الثالث: القاها إلى مريم معناه عند المسلمين ما حكى في سورة مريم وغيرها من تعرّض الملك لها ونفخه في فمها أو جَنَّبَ ذرعها حتّي حملت بالمسيح وعندهم حلول الكلمة القديمة فيها كما مر وبطلانه بما سبق¹¹³⁸.

Yani: Müslümanlara göre “Allah’ın kelimesi” ifadesinin mânâsı, Allah’ın (c.c.) Îsâ’yı ve eşyayı “kûn: ol!” emrindeki kelimesi ile yaratmış olduğunu ifade eder. “Beytullah” ve “naketullah” ifadelerinde olduğu gibi ayette kelimenin Îsâ’ya tahsîsi, onu şerefliendirmek içindir. “Onu Meryem’e ilka etti.” ibâresinin tefsiri, Meryem sûresinde tafsîl edilmiştir. “O’ndan bir ruh olması” (وروحُ منه) ise özel yaratılış mânâsıdır. Hristiyanlara göre Allah’ın kelimesi ifadesinin mânâsı, nutk sıfatından mütevellit, kelimenin Meryem’de hulûlüdür. Onlara göre kelime, ete ve kana dönüşmüş sonra da Îsâ olmuştur.

Maddeler halinde sıralayacak olursak, Tûfî buna şu gerekçelerle itiraz edildiğini dile getirir:

1. Mücerret bir sıfatın mahallinden başka bir yere intikali, kendisinden intikal edenle kendisine intikal edilen iki mahal arasında bizzât o şeyin olmasını gerektirir.
2. Olay mahallindeki sıfat-ı kadîmenin hulûlü ki bu Meryem’dir.
3. Kadîmin istihalesi ve değişmesi problemi söz konusudur.

¹¹³⁸ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 2, s. 75-76.

4. Kendi kendine var olamayan bir şeyin niteliğinin değişmesi söz konusudur. İşte bunların tamamı imkânsız olduğu için Hristiyanların iddiası kabul edilemez¹¹³⁹.

Aslında bu dört maddede müellif, soyutun somuta intikalini, kadîmin fâniye hulûlünü, soyutken somut hale (Îsâ'ya) dönüşebilmesini ve kendi kendine var olamazken nasıl olup da niteliğinin değişebildiğinin izah edilebilir bir tarafı olmadığını ifade etmektedir. Onların Îsâ'nın (a.s.) şahsiyeti hakkında ileri sürdüğü bu iddialara ve onun ulûhiyyet mertebesine yükseltilmesine: Eğer iddia ettiğiniz şey yani babasız dünyaya gelmesi, Îsâ'nın ilahlığını gerektiriyorsa Âdem buna daha müstahaktır. Çünkü hariküladelikte onun yaratılışı daha tuhaf ve gariptir. Çünkü Allah (c.c.) onu hem babasız hem de annesiz yaratmıştır, diyerek karşı çıkar¹¹⁴⁰. Bazı Hristiyanların, Âdem'in (a.s.) aksine Îsâ'nın (a.s.) bir rahimden doğmasını gerekçe göstererek bu ikisini ayrı tutması da makul değildir. Çünkü bunu, Îsâ'nın beşerî yönünün daha ağır bastığına delil saymak gerekir¹¹⁴¹.

Yahûdî ve Hristiyanların iddialarına cevap olarak bunları zikrettikten sonra Tûfî, Müslümanlar arasındaki ihtilafa da şu şekilde değinir. *“Hani melekler demişlerdi ki: Ey Meryem! Allah sana kendisinden bir kelimeyi müjdeliyor. Adı Meryem oğlu Îsâ Mesîh'tir. Dünyada da ahirette de itibarlı ve Allah'ın kendisine yakın kıldıklarındandır.”*¹¹⁴² ayetinin tefsirini tercüme olarak aktarırsak şu ifadelerle karşılaşırız:

Biz, peygamberler arasında fazilet yarışı yapmaktan alıkonulduk. Fakat bazılarından işittiğimize göre Mûsâ (a.s.), Îsâ'ya (a.s.) üstün tutuluyormuş. Bu yüzden insanlar birbirine muhâlefet etmekte ve hakikat zedelenmektedir. Amacımız, bunu reddetmekten başka bir şey değildir. Allah (c.c.) Mûsâ peygamberi: *“Allah katında itibarlı idi.”*¹¹⁴³ diye överken Îsâ peygamberi de: *“Dünyada ve ahirette itibarlı ve Allah'ın kendisine yakın kıldıklarındandır.”*¹¹⁴⁴ diye övmektedir. Birini diğerine üstün tutacaksak bu ifade, ilkinden daha belîğdir. Mûsâ (a.s.) mucize sahibi bir peygamberdir. Fakat Îsâ'nın (a.s.) bizzât kendisi mucizedir. Mûsâ (a.s.) kelîmullah iken Îsâ (a.s.), rûhullahtır. Hadiste

¹¹³⁹ Tûfî, *el-Îşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 76.

¹¹⁴⁰ Tûfî, *el-Îşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 404.

¹¹⁴¹ Tûfî, *el-Îşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 404.

¹¹⁴² Âl-i İmrân 3/45.

¹¹⁴³ el-Ahzâb 33/69.

¹¹⁴⁴ Âl-i İmrân 3/45.

geçtiği üzere Mûsâ (a.s.) kıyamette kendisinden şefâat istenildiğinde günahını hatırlayıp şefâatten imtina ederken İsâ (a.s.), böyle bir şey söylememiştir. Muhammed (a.s.) ise peygamberlerin en üstünü, İsâ (a.s.) da ona en yakın olanıdır. Öyleyse yakın olanın daha üstün olması gerekir. Ayrıca bazıları, Cebrâil'in (a.s.) Allah katındaki mekânının yüksekliğine kıyasla mirâc hadisinde Mûsâ'nın (a.s.) semâdaki mekânının yüksekliğini, onun İsâ'dan (a.s.) üstün olduğuna delil getirerek buna karşı çıkmıştır. Fakat mekânın yüksekliği, onun üstünlüğe delâlet etmez¹¹⁴⁵.

Hristiyanlarla biz Müslümanlar arasındaki bir başka ihtilafın da kendilerinin en üstün ümmet olduğuna: “Allah: Ey İsâ! Sana uyanları kıyamete kadar kâfirlerden üstün kılacağım.”¹¹⁴⁶ ayetini delil getirmeleri olduğunu söyleyen müellif, gerekçelerinin ise ona uyan kimseler oldukları ve Kur’ân’ın da kendilerini inkâr edenlerin fevkinde olacağına hükmettiği şeklindeki açıklamasıdır. Onlara göre bundan çıkarılacak zorunlu sonuç, her kim Mesîh konusunda kendilerinin söylediğine muhâlefet ederse, Kur’ân’ın sarih ifadesi ile Hristiyanların bunu söyleyenlere üstün olduğudur¹¹⁴⁷.

Tûfî bunu, ona ilkin muhâlefet eden ve onu ilkin inkâr edenlerin Hristiyanlar olduğunu söyleyerek reddedileceği şeklinde cevap vermiştir. Çünkü o, “Ben Allah’ın kulu ve elçisiyim.” diyor. Hristiyanlar: “(Hayır) sen ilahsın!” diyorlar. Üstelik Kur’ân, onu Hristiyanlardan teberrî etmiş ve o da onların söylediği asılsız şeyler sebebiyle Allah’a özür beyân etmişken bunu söylüyorlar. Müslümanlara göre onun gerçek mânâda tâbîleri ve bu konuda orta yolu tutan kimseler, yine Müslümanlardır. Çünkü onlar İsâ’ya (a.s.), Allah’ın kulu ve elçisi diyor, bu konuda ifrat ve tefrite kaçmıyorlar¹¹⁴⁸.

(5) Kadın Peygamber Tartışması

Bilindiği üzere Eş‘ariler, ilke olarak kadınlardan da peygamber olabileceğini söylemektedir. Peygamber olması muhtemel kadınlar arasında Hz. Meryem’in, Firavunun karısı ve Mûsâ’nın (a.s.) annesinin isimleri zikredilmektedir. Onların bu

¹¹⁴⁵ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 399.

¹¹⁴⁶ Âl-i İmrân 3/55.

¹¹⁴⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 403.

¹¹⁴⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 403.

konudaki delilleri ise Âl-i İmrân 3/33-37, Meryem 19/16, Kasas 28/7 ve Tahrîm 66/11 surelerindeki işaret edilen ayetlerdir¹¹⁴⁹.

Tûfî; Hz. Meryem'in, Mûsâ'nın (a.s.) annesinin, İbrâhim'in (a.s.) karısı Sâre ve Firavun'un karısı Âsiye'nin peygamber olup olmadığı konusunda ihtilaf edildiğini; fakat doğru olan görüşe göre bunların peygamber olmadığı fikrinin ağır bastığını belirtmektedir¹¹⁵⁰. Tabî müellif, erkeklerden de Tâlût, İskender, Hızır ve Lokmân (a.s.) hakkında da tartışma yapıldığını; fakat bunların da peygamber olmadığı yönündeki düşüncenin daha isabetli olduğu kanaatindedir¹¹⁵¹. Bütün bunlardan sonra peygamberin erkek olması gerektiğini söyleyen Mâturîdîlerle aynı düşündüğü söylenebilir. Fakat müellif: “*Senden önce kendisine vahy ettiğimiz hiçbir peygamber yok ki...*”¹¹⁵² ayetinde konu hakkındaki ihtilafı ele aldığı halde görüşünün hangi doğrultuda olduğuna dair herhangi bir ipucu vermez. Mâturîdîlerin, ayette bizzât “ricâl” kelimesinin kullanılmış olması sebebiyle Eş'arîlere muhâlefet ettiğini, peygamberin erkek olmasının vâcib olduğunu söylediklerini belirtir¹¹⁵³. O halde bu kimseler hakkında nasslarda vârid olan mûcizevârî şeylerin nasıl anlaşılması gerektiği açıklığa kavuşturulmalıdır. Tûfî'nin bu konudaki izahı ise: “*Zekeriya mihrâba her varışında Meryem'in yanında yiyecek buluyordu.*”¹¹⁵⁴ ayetinin delâleti ve çoğunluğun kanaati ile ayet, evliyanın kerametine delildir. Mu'tezile ise buna muhâlefet etmiştir. Çünkü onlara göre Meryem peygamber değil velâyet makamındadır. Yoksa ona yapılan bu ikram, ancak mûcize olurdu¹¹⁵⁵.

Değerlendirme

Tûfî'nin *el-İşârât*'ta fazilet meselesini ele alışı, peygamberlerin fazileti, melekler veya peygamberlerden hangisinin üstün olduğu, peygamberleri yüceltmede aşırı gitme, peygamberlerin mertebeleri ve kadın peygamber tartışması şeklindedir.

¹¹⁴⁹ Bu konudaki tartışmaların genel bir özeti için bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, 11. Baskı, Kâhire, Mektebetü'l-Hâncî, trh'siz, c. 5, s. 12.

¹¹⁵⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 395.

¹¹⁵¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 396.

¹¹⁵² en-Nahl 16/43.

¹¹⁵³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 372-373.

¹¹⁵⁴ Âl-i İmran 3/36.

¹¹⁵⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 395.

Onun ifadesine göre kimileri, vasıtasız elçi olan meleklerin vasıtalı elçi peygamberlerden daha üstün olduğunu iddia etmiştir. Fakat çoğunluk, peygamberlerin ve beşerin meleklerden üstün olduğu kanaatindedir. Çünkü peygamberler bu dünyanın meşakkatine ve insanlardan gelen sıkıntılara sabretmekte, insan da kendisine muarız olan şehvet ve öfke gibi hallerle baş etmektedir. Fakat melekler böyle değildir. Onlar mâsumdur. Neticede Kur’ân’da her iki tarafın kendisi için delil getirebileceği ve buna uygun tevili vardır. Müellif kesin kanaat belirtmese de diğerlerinde olduğu gibi bu meselede de tercihinin çoğunluktan yana olduğunu ihsâs ettirmektedir.

el-İşârât’ta Yahûdî ve Hristiyanların, peygamberlerini ve din adamlarını ulûhiyyet mertebesine yükseltmeleri de konu çerçevesinde ele alınan bir başka problemdir. Tûfî, her iki topluluğun bu konuda aşırı gittiğini, ilgili ayetlerin tefsirinde sarâhaten ifade etmiştir. Ona göre İbn Kemmûne (ö. 683/1284) örneği ve Hristiyanların Hz. İsâ’nın (a.s.) şahsiyeti hakkındaki yaklaşımları, yukarıda açıklandığı üzere bunu ispat etmeye yeter.

Tûfî, Hristiyanlarla biz Müslümanlar arasında fazilete dair iki önemli ihtilaf meselesine yer vermiştir. Bunların ilki, Hz. İsâ’nın (a.s.) şahsiyeti hakkındadır. Onlara göre tanrının İsâ olduğu söylenemese de İsâ’nın tanrı olduğu söylenebilir. Bize göre ise onun Allah’ın kelimesi ve O’ndan bir ruh olması, onu şereflendirmek içindir. Yoksa yaratılışının farklı olması Allah (c.c.) için zor değildir. Bu bakımdan ona münasip düşen tanımlama, “beşer peygamber”dir.

İkinci meseleye gelince o da İsâ’ya (a.s.) uyanların, kâfirlere üstün kılınacağını belirten Âl-i İmrân 3/55’inci ayetin ilzâm tarîkiyle, Hristiyanların Müslümanlardan üstün olduğunu iddia etmeleridir. Tûfî’nin onlara cevabı kısa ve nettir: Şarabı ve domuzu helal saymakla İsâ’ya (a.s.) ilkin muhâlefet eden siz Hristiyanlar iken, nasıl olup da böyle bir şey iddia edebilmektesiniz? Hakikî mânâda İsâ’nın (a.s.) tâbîleri, ancak bunları mübah saymayan Muhammed’in (s.a.v.) ümmetidir.

Peygamberlerden kiminin kimine üstün kılındığını bildiren ayetler de konu çerçevesinde mütalaa edilmiştir. O tercih belirtmemekle birlikte sadece ihtilafın

kaynağını belirtir. Acaba onlar bütün âlemlere mi üstün kılınmıştır? Yoksa kendi zamanlarının en üstün kimseleri midir? İşte burası kapalıdır.

Yine Hz. Meryem, Mûsâ'nın (a.s.) annesi ve Firavun'un karısı gibi kadınlarla Tâlût, İskender, Lokmân ve Hızır (a.s.) gibi zevâtın faziletine dair vârid olan nasslar da bir başka ihtilaf konusu olmuştur. Çoğunluğa göre faziletle nitelendirilmiş olmalarına rağmen, onlar peygamber değildir. Ancak kendilerine ârız olan mûcizevârî haller, meûnet ve kerâmet şeklinde değerlendirilebilir. Tûfî bu konuda Mu'tezilenin farklı düşündüğünü özellikle dile getirmektedir. Çünkü isimleri sayılan bu kimseler, velâyet makamında olmasaydı kendilerine yapılan yardım ve ikram, ancak mûcize olurdu.

c. İsmet: Günahtan Korunmuşluk

A-s-m (عصم) fiilinden mastar olan ismet, Arab'ın kelâmında “alıkoymak” anlamındadır. “Allah'ın kulunu ismeti” (عصمة الله عبده) demek, “kulunu tehlikeden alıkoymak sûretiyle koruması” mânâsına gelmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de: “*Bugün Allah'ın emrinden, merhamet sahibi Allah'tan başka koruyacak kimse yoktur.*”¹¹⁵⁶ ayetinde de aynı kökten “âsım” (عاصم) kelimesi, bu mânâda kullanılmıştır¹¹⁵⁷.

Kelâm ilminde peygamberlerin günah işlemekten korunmuş olmalarını ifade için de “ismet” tabiri ya da “ismetü'l-enbiyâ” tamlaması kullanılmaktadır. Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre bütün peygamberler, her ne kadar kendilerinden zelle ve hatavârî birtakım şeyler sâdır olsa da küçük ve büyük günah işlemekten korunmuştur¹¹⁵⁸. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-8) de, adâlet sıfatını zedeleyecek günahtan ve kendilerine had uygulamayı gerektirecek davranışlardan, korunmuş olmalarının tartışmalı olduğunu belirtmekle birlikte Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye (ö. 324/ 935-36) göre, onların büyük ve küçük günah işlemekten korunmuş olduklarını belirtir¹¹⁵⁹. Cemâlüddîn el-Gaznevî (ö. 593/1197) ise insanların, peygamberler hakkında hata, zelle, ma 'siyet, mübahları hafife

¹¹⁵⁶ Hûd 11/43.

¹¹⁵⁷ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 12, s. 403.

¹¹⁵⁸ Numan b. Sabit, **el-Fıkhü'l-ekber** Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs (şerh), 1. Baskı, el-İmârâtü'l-Arabiyye, Mektebetü'l-Furkân, 1419/1999, s. 37.

¹¹⁵⁹ Abdülkahir el-Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye**, 2. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Âfâk, 1977, s. 210.

alma ve faziletli olanı terk etme gibi hususları tartıştıklarını, neticede Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet’in peygamberlerin mâsum olduğu hususunda aynı görüşte olduklarını belirtir¹¹⁶⁰. Şî‘a’ya göre ise peygamberlerle birlikte imamlar da mâsumdur¹¹⁶¹ ki bu konu ileride ayrıca ele alınacaktır.

(1) Peygamberlerin Günahtan Korunmuş Olması

Kur’ân nasslarından hareketle insanlar “beşer peygamber” meselesini ve onların vasıflarını tartışmıştır. Neticede doğum-ölüm, yeme-içme, evlenme gibi beşere ait nitelikler, peygamberler için câiz görülürken, Allah’ın elçiliğini bihakkın yerine getirebilmeleri için de kendilerinde ismet, tebliğ ve fetânet gibi vasıfların bulunması vâcib görülmüştür. Ancak: “Âdem Rabbine asi oldu ve yolunu şaşırdı.”¹¹⁶², “Kadın ona (Yûsuf’a) meyletti. O da kadına meyletti.”¹¹⁶³, “Mûsâ adama yumruk attı ve adam öldü.”¹¹⁶⁴ ve: “Allah’ın senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlaması için...”¹¹⁶⁵ gibi ayetler, peygamberlerin büyük günah işleyip işlemeyeceğini ve onlarda bulunması gereken ismet sıfatını tartışmaya açmıştır.

Müellif, yukarıdaki ayetlere ilaveten: “Eğer seni sebât ettirmeseydik neredeyse onlara biraz da olsa meyledecektin.”¹¹⁶⁶, “(Firavun: Ey Mûsâ!) Sonunda o yaptığın kötü işi yaptın (da adamı öldürdün). Sen nankör birisin! (dediğinde Mûsâ ona) Evet! Ben onu dalâlette iken yaptım, dedi.”¹¹⁶⁷, “(İbrâhim) Beni ve çocuklarımı putlara tapmaktan uzaklaştır, diye dua etti.”¹¹⁶⁸ Ve: “Seni sapmış bulup sana hidâyet etmedi mi?”¹¹⁶⁹ ayetlerini, peygamberlerin büyük günah işlediklerini iddia edenlerce delil getirildiğini söyler.

¹¹⁶⁰ Cemâlüddîn Ahmed el-Ğaznevî, **Kitâbu usûli’-d-dîn** Dr. Ömer Vefik ed-Dâûk (tah.), Beyrut, Daru’l-beşâiri’l-islâm iyye, 1419/1998, s. 138.

¹¹⁶¹ Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 163.

¹¹⁶² Tâ-hâ 20/121.

¹¹⁶³ Yûsuf 12/24.

¹¹⁶⁴ el-Kasas 28/15.

¹¹⁶⁵ el-Fetih 48/2.

¹¹⁶⁶ el-İsrâ’ 17/73.

¹¹⁶⁷ eş-Şu‘arâ’ 26/19-20.

¹¹⁶⁸ İbrahim 14/35.

¹¹⁶⁹ ed-Duhâ 93/7.

“Eğer seni sebât ettirmeseydik”¹¹⁷⁰ ayetinde müellif, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) günah işlemekten korunmuş olduğunun sübûtu ve bu sebeple gûnahtan uzaklaştırılmış olmasının anlaşılması gerektiğini söyler. Yoksa bundan Hz. Peygamber’in (s.a.v.), günaha meyletmış olduğu anlaşılmaz. Ona göre ismet, aklen günahın vuku bulmasından çekinmek değildir. Bilakis Allah’ın korumasında olmaktır. Hz. Peygamber (s.a.v.), Allah tarafından korunmamış olsaydı, Allah’ın indirmedığı bir şeyi söyleyerek Allah’a iftira eder ve böylelikle kâfirlere destek gibi günah olan bir fiil, onda sübût bulurdu. O halde: “Azıcık da olsa onlara meyletseydin elbette sana kat kat azabı tattırırdık.”¹¹⁷¹ ifadesi için şu söylenebilir: Azıcık destek çıkma eğer vâkî olsaydı o zaman bu, büyük bir küfür olurdu. Çünkü yapılan iş, Allah’a iftiradır ve küçük görülemez¹¹⁷².

“Âdem Rabbine asi oldu ve yolunu şaşırdı.”¹¹⁷³ ayeti hakkında da ihtilaf edildiğini belirten müellif, peygamberlerin büyük günah işleyebileceğini söyleyenlerin bu ayeti de delil getirdiklerini; çünkü onların iddialarına göre ayetin sarîh ifadesinden, Âdem’den kebîrenin vâkî olduğunun anlaşıldığını söyler. Cenâb-ı Hakk’ın ayette geçen عَصَى kelimesini, günah-suç olarak isimlendirmesinden hareketle bunun dalâlet yani bir sapma olduğu, Âdem’in (a.s.), bu günah yüzünden cennetten çıkarılarak cezâlandırıldığı onlar tarafından iddia edilmiştir¹¹⁷⁴.

Elbette bunlar ciddi iddialardır. Tûfî buna, o zamanlar Âdem peygamber değildi ve yaptığı fiilin de herhangi birinin yaptığı fiilden farkı yoktu, şeklinde cevap verildiğini söyler¹¹⁷⁵. Bu durumda ayetin konusu ve asıl ifade ettiği mânâ, peygamberlerin büyük günah işlemesi değildir. Ayrıca Mûsâ’nın (a.s.) kıptiyi öldürmesi ve itirafının ardından gelen: “Sizden korktuğum için kaçtım. Derken Rabbim bana hüküm verdi ve beni peygamber kıldı.”¹¹⁷⁶ açıklaması da aynı şeye delâlet etmektedir¹¹⁷⁷.

¹¹⁷⁰ el-İsrâ’ 17/73.

¹¹⁷¹ el-İsrâ’ 17/74.

¹¹⁷² Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 409.

¹¹⁷³ Tâ-hâ 20/121.

¹¹⁷⁴ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 18.

¹¹⁷⁵ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 18.

¹¹⁷⁶ eş-Şu‘arâ’ 26/20-21.

¹¹⁷⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 72.

Hız. Yûsuf hakkında vâkî olan: “Kadın ona yöneldi; o da kadına yöneldi.”¹¹⁷⁸ ayeti de ilk bakışta peygamberlerin büyük günah işleyebileceğini söyleyenleri, haklı çıkarır görünmektedir. Ancak hemen ardından; “Rabbinin burhânını görmemiş olsaydı” gibi bir kayda ilaveten Yûsuf 12/33’te yer alan: “Eğer sen benden bu kadınların tuzaklarını bertaraf etmezsen, ben onların sevdasına düşer ve cahillerden olurum.” ifadesi, kıyâs-ı aks ile peygamberlerin Allah’ın korumasında olduğunu göstermektedir. Tûfî’nin, konu hakkındaki izahı şu şekildedir:

Yûsuf’un (a.s.) kadına yönelmesi, ona sevgisinden dolayıdır. Eğer Rabbinin burhânını görmemiş olsaydı, yönelişini onaylar ve yapacağını yapardı. Mesele, delili olmadığı halde, peygamberin gûnahtan korunmuş olması hakkında konuşan kimseyle alakalıdır. Allah (c.c.), onu kötülükten ve fuhşiyattan uzaklaştırdığını haber vermiştir. Çünkü o, temiz kullardandır¹¹⁷⁹.

“Sana indirdiğimiz şey hakkında şüpheye düşersen...”¹¹⁸⁰, “Beni ve neslimi putlara tapmaktan uzaklaştır.”¹¹⁸¹, “Allah ile birlikte başka ilahlar edinme!”¹¹⁸², “Eğer (ibadeti-kulluğu Allah’tan) başkasına yaparsan zâlimlerden olursun!”¹¹⁸³ ayetlerinin de peygamberlerin büyük günah işleyebileceğini söyleyenler için delil olmayacağını ve peygamberlerin mâsum olduklarına delâlet ettiğini ifade eden müellif: Bu ve benzeri ayetlerden, peygamberlerin küfre düşmesinin aklen câiz olduğu değil, mâsum oldukları hükmü çıkarılır, demektir¹¹⁸⁴.

(2) Meleklerin Gûnahtan Korunmuş Olmaları

Peygamberlerin gûnahtan korunmuş olmaları konusunda ihtilaf edildiği gibi meleklerin gûnahtan korunmuş olmalarında da ihtilaf edilmiştir. Konuya burada, nübüvvet bahsinde yer vermemizin sebebi, meleklerin de –peygamberler gibi- Allah’ın elçileri olmaları sebebiyledir. Nitekim müellifin yaklaşımı da bu doğrultudadır.

¹¹⁷⁸ Yûsuf 12/24.

¹¹⁷⁹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 330-331.

¹¹⁸⁰ Yûnus 10/94.

¹¹⁸¹ İbrahim 14/35.

¹¹⁸² el-İsrâ’ 17/22.

¹¹⁸³ Yûnus 10/106.

¹¹⁸⁴ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 305.

Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile arasında cereyan eden bu tartışma hakkında her iki taraf birtakım deliller ileri sürmüştür. “*Hani Rabbin meleklerle: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, demişti.*”¹¹⁸⁵ ayetinde buna değinen Tûfî, meleklerin gûnahtan korunmuş olduklarını; fakat Mu‘tezilenin bunu reddettiğini söyleyerek onların delillerini şu şekilde sıralar:

1. “*Orada yaratacak mısın?*” sözü, istifham-ı inkârîdir ve Allah’a (c.c.) itirazdır.
2. “*Her kim orayı ifsat ederse...*” sözü, Âdemoğlu hakkında gıybet ve gaybı taşlama babında Âdemoğluna iftiradır.
3. “*Biz seni hamd ile takdis ediyoruz.*” sözü, onların amelleri konusunda ucb ifadesi ve aynı zamanda bu amellerle Allah’a minnettir.
4. İblîs, Hârût ve Mârût onlardan hatta onların reislerindendir. Onların ismeti nefyeden amelleri bilinmektedir. Onlardan daha aşağıda olanlarının ise bu türlü fiilleri yapmasının önünde herhangi bir engel yoktur.
5. İnsanların pek çoğuna göre beşer, meleklerden üstündür. Sonra insanlar, gûnahtan korunmuş yani gayr-ı mâsum da değildir. Öyleyse öncelikli olarak meleklerle üstün tutulmuşlardır¹¹⁸⁶.

Mu‘tezilenin bu iddialarına ise çoğunluk tarafından şu şekilde cevap verilmiştir:

1. Melekler, Hacc 22/75 ve Fâtır 35/1’de ifade edildiği üzere Allah’ın elçileridir. Allah’ın elçileri ise: “*Allah, kimi elçi kılacağını en iyi bilendir.*”¹¹⁸⁷ sözü gereği, Allah’ın korumasındadır.

¹¹⁸⁵ el-Bakara 2/30.

¹¹⁸⁶ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 261.

¹¹⁸⁷ el-En‘âm 6/124.

2. Allah'ın onlar hakkında buyurduğu: “*Emrettiğinde Allah’a asi olmazlar.*”¹¹⁸⁸ ayeti sebebiyle onlar mâsumdur. Çünkü bu, gûnahtan korundukları anlamına gelir.

3. Günah; ancak şehvet ve öfkeden kaynaklanır. Melekler ise bu ikisinden soyutlanmıştır. Öyleyse mâsum olmaları gerekir¹¹⁸⁹.

Ardından müellif kendi görüşünü de ekleyerek şu açıklamayı yapar:

Bu konuda ben derim ki: Allah (c.c.) adâletle tasarrufta bulunandır. Tasarrufu ile bazısını bazısıyla sınırlar. Adâleti ile Âdemoğlundan bazısını meleklerle musallat eder. Böylece onlar hakkında insafı konuşur. Sonra Allah (c.c.), meleklerin Âdemoğlundan üstün olduğunu açıklamıştır. Bu yüzden melekler, insanlar için Allah’tan bağış istemektedir¹¹⁹⁰.

Müellife göre mâsumiyet kavramının nasıl anlaşılması gerektiği ise şu satırlardadır: Mâsum için mânâ, ancak günahlardan korumaktır. Emredileni yaptıklarında onlar için âsî olma söz konusu değildir. Emir ya bir fiili yapmak veya bir fiilden el çekmek şeklindedir. O halde onların fiilleri, memur olduklarını yapmak veya yasaklananlardan sakınmak şeklinde olur. Bu şekilde olduğunda onlara gûnahtan herhangi bir şey nispet edilemez¹¹⁹¹.

Değerlendirme

Öncelikli olarak bu babda ismetin kelime ve ıstılah anlamlarına yer verilmiştir. Ardından sünni geleneğin önemli temsîlcilerinden Ebû Hanîfe ve Ebû'l-Hasen el-Eş‘arî gibi kimselerle Mu‘tezile ve Şî‘a’nın konu hakkındaki yaklaşımlarına değinilmiştir. İlgili ayetlerin tefsirinde görüldüğü üzere Mu‘tezile ve Şî‘a, ismet konusunda çoğunluktan farklı düşünmektedir.

Tûfî Mu‘tezile’ye göre değil peygamberlerin, meleklerin dahi büyük günah işlemekten korunmuş olmadığını iddia ettiklerini belirtir. Onların böyle söylemelerine

¹¹⁸⁸ et-Tahrîm 66/6.

¹¹⁸⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 261-262.

¹¹⁹⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 262.

¹¹⁹¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 376.

sebepe ise kimi ayetlerde ucba, gıybete hatta açıktan günah işlediklerine dair sarih ifadelerin bulunmasıdır. Bu bakımdan kıptiyi öldüren Mûsâ ve kadına meyleden Hz. Yûsuf (a.s.), mâsum değildir.

Tûfî, her ne kadar Mu‘tezilenin yukarıdaki gibi tevil ettiği ayetler bulunsa da çoğunluk, Allah’ın elçilik vazifesini bi hakkın yerine getirebilmeleri için onların günaha meyletmedikleri şeklinde değil, bilakis gûnahtan, Allah’ın koruması altında olduğu yönünde kanaat bildirdiklerini söyler. Mu‘tezilenin ilgili ayetleri bu şekilde yorumlamaya delili varsa çoğunluğun da aksi yönde yorumlamaya delili vardır.

Şî‘a’ya gelince; onlara göre peygamberler yanında imamlar da gûnahtan korunmuştur ve “mâsum imam” fikri şîî akidesinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu konu ileride Şî‘a ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaflar başlığı altında ayrıntılı bilgi verilecektir.

3. Ahiret Konusundaki İhtilaflar

Ahiret, gaybla alakalı bir konudur ve gerek Kur’ân’da gerekse hadislerde, koşullarının dünya koşullarından farklı olduğu ifade edilmektedir¹¹⁹². Ancak yine de gâibin şâhide kıyâsıyla ulemâ, konu hakkında fikir beyân etmekten uzak durmamıştır. Bu konuda farklı kıyâslar, farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Hadiste kabrin, ahiret duraklarının ilki olduğu belirtilir¹¹⁹³ ve insanın kıyametinden, kâinatın ahenk ve düzeninin bozulacağı büyük kıyamete kadar olan süreyi kapsadığı anlamına gelir. Öldükten sonra dirilme, hesap, mîzân, sırat, cennet ve cehennem, konuyla alakalı diğer bazı kavramlardır.

Ahiret hayatının varlığı, sadece İslâm’ın değil; Yahûdîlik, Hristiyanlık ve diğer dinlerin de hakkında açıklama getirmeye çalıştığı bir konudur. İnanmayanların dahi ölümden sonra insana ne olacağı konusunda merakı vardır. Sahih bilgi insana rehberlik etmediği takdirde gaybın bilinmezliği ile bu merak birleşince, insanın nereye savrulacağı tahmin edilememektedir.

¹¹⁹² Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim 14/48: “O gün ki arz başka bir arza tebdil olunur, semâvat da...”

¹¹⁹³ Tirmizî, “Zühd”, hadis no. 2308.

Tûfî *el-İşârât*'ta, farklı inanç yelpazesindeki insanların ahiret konusundaki yaklaşımlarına işaret etmiş; yeri geldikçe ayetler bağlamında, varsa hadise müracaat ederek ve akli da devreye sokarak konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Şimdi onun bu konuda yer verdiği ihtilafları, sırasıyla ele alalım.

a. Ölüm

Ölüm, her canlı için mukadderdir. Tûfî, “*Her nefis, ölümü tadıcıdır.*”¹¹⁹⁴ ayetinde şunları söyler: Umûm ifade eder; ancak Allah’ın nefsi bundan istisnâ edilmiştir. Çünkü Allah (c.c.), kendisi için “nefis” vasfını kullanmıştır. O halde takdîri şöyledir: Ebedî olarak yaratılmayan ve hâdis olan her nefis, ölümü tadıcıdır, anlamına gelir¹¹⁹⁵.

“*Her nerede olursanız olun, ölüm size ulaşır.*”¹¹⁹⁶ ayetinin de mekân konusunda umûm ifade ettiğini dile getiren müellif bunu, herhangi bir yerde, cismin ve cüzlerinin parçalara ayrıldıktan sonra mutlak kudretiyle Allah’ın o cismi diriltmeye muktedir olduğu şeklinde tefsir eder¹¹⁹⁷.

Ölüm, hiçbir insanın inkâr edemeyeceği bir gerçektir. “Bu konu ihtilaflıdır.” demek kadar abes bir şey olamaz. Fakat müellifin nefis kelimesinden hareketle, Allah’ın nefisini, ölümden istisnâ etmesine getirdiği yorum, güzel bir yorumdur.

b. Kabir Azabı

Bilindiği üzere kabir azabı geçmişte olduğu gibi günümüzde de tartışmalı bir konudur. Müellifin konuya yaklaşımı, ilgili ayetler ve akli çıkarımlarla kabir azabının varlığını ispat yönündedir. Meseleyi ele aldığı yerlerden birisi: “*Kim de beni anmaktan yüz çevirirse şüphesiz onun sıkıntılı bir hayatı olacak ve biz onu kıyamet günü kör olarak haşr edeceğiz.*”¹¹⁹⁸ ayetidir. Bunun, kabir azabı için delil getirildiğini söyleyen müellif, insan için üç halin olduğunu belirtir: Dünyadaki hayatı, kıyamet gününde tekrar

¹¹⁹⁴ Âl-i İmrân 3/185.

¹¹⁹⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 427.

¹¹⁹⁶ en-Nisâ 4/78.

¹¹⁹⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 299.

¹¹⁹⁸ Tâ-hâ 20/124.

dirilmesi ve bu ikisi arasındaki hali, yani kabirdeki berzaktır¹¹⁹⁹. Ayetin kabir azabı için delil olma yönü ise yaklaşık şu ifadelerle açıklanır:

Burada kastedilen, haber verilenin, haberle çelişik olmaması için dünyadaki sıkıntılı yaşamı değildir. Çünkü îmândan ve zikirten yüz çevirenlerin çoğu bolluk içinde yaşam sürmektedir. Dar bir geçimlikle cezâlandırılması için kıyamet gününde yeniden diriltme de değildir. O zaman burada kastedilen, bu ikisi arasında bir şey olmalıdır ki bu da ancak kabir hayatıdır. Bu iddiadaki kimselere göre ayette kabir azabı için bir başka delil de lafzî karine olarak “maîşet” (معيشة) kelimesinin kullanılmış olmasıdır ki bu ancak azabın diri olarak idrâk edileceğini ifade için gelmiştir. Bu yüzden o kimse, kabirde çetin bir hayat yaşar¹²⁰⁰.

Müellif, Secde 32/21. ayetin de kabir azabının varlığına delil getirildiğini; fakat bunun zayıf hatta mümkün olamayacağını söyler. Ayette ifade edilen azab-ı ekberin cehennem, azab-ı ednânın da kabir azabı olduğunu söyleyenlerin karînesi, cehennem azabından daha aşağı seviyede olması hâsebiyledir. Fakat müellife göre ayetin sonunda yer alan (لعلهم يرجعون) “belki dönerler” ifadesi buna engeldir. Çünkü kabirden dünyaya dönüş imkânı yoktur. Ona göre azab-ı ednâ da Duhân sûresinde zikri geçen ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) nübüvvet yıllarında inkâr edenlere isabet eden sıkıntılar mânâsındadır¹²⁰¹.

“...Firavunun ahalisini kötü azap kuşatıverdi. Onlar, sabah akşam o ateşe sunulurlar.”¹²⁰² ayeti de kabir azabının varlığı konusundaki en kuvvetli delillerdendir. Şöyle ki: Mümin 40/46. ayetin¹²⁰³ ifadesi, kıyamet gününde Firavun ahalisinin, azabın en şiddetlisine maruz kalacağını belirtir. Öyleyse öncesinde zikredilen ve sabah-akşam ateşe sunulmak sûretiyle ifade edilen azap, dünya ile kıyamet arasındaki bir zamanı ifade eder ki bu da berzah, yani kabir hayatıdır¹²⁰⁴.

¹¹⁹⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 19.

¹²⁰⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 19.

¹²⁰¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 125.

¹²⁰² el-Mü'min 40/45-46.

¹²⁰³ Ayet: يوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب.

¹²⁰⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 204.

Son olarak, yukarıdaki ifadeleri teyit ve kabir azabının varlığını ispat için delil olduğunu söylediği, “*Bunlar, günahları yüzünden suda boğuldular ve ateşe atıldılar. İşte o zaman (kendileri için) Allah’a karşı bir yardımcı bulamadılar.*”¹²⁰⁵ ayetini zikretmek gerekir. Müellif, sabah akşam onların ateşe sokulmalarını, kabir azabının varlığını iddia edenlerce delil getirildiğini söyler. Çünkü o anda ateşe sokma ile cezâlandırılmaları, ne dünyada ne de kıyamet koptuktan sonradır. Onlar bu ikisi arasında vasıta olan bir yerde, yani berzahta buna muhatap olurlar¹²⁰⁶.

c. Sûra Üflenmesi ve Kıyametin Kopuşu

Tûfî, “*Sûra üflendiği gün, (bütün) yetki O’nundur.*”¹²⁰⁷ ayetini yorumlarken: Sûra üflemenin Kur’ân’daki ispatıdır ve ahiret gününün ahkâmı hakkında Kur’ân’da vârid olan ayettir. Hadiste bu durum, göklerin ve yerin bir saatine tekabül eden “büyük bir asır” şeklinde ifade edilmiştir. İsrâfil isimli melek, iki dizi üzerine çökmüş, emredildiğinde üflemek üzere bekler. Bu üfleyiş, kulaklara rahatsızlık verecek şekildedir. İşte o zaman kıyamet kopar. Ölüler dirilir ve kıyamet halleri bu şekilde cereyan eder¹²⁰⁸, ifadelerini kullanır. “*O saat (kıyamet) mutlaka gelecektir.*”¹²⁰⁹ ayetinin ise, kıyametin kopacağına sem’an vâcib oluşuna delâlet ettiğini ifade eder¹²¹⁰. Sûra üflenip kıyametin kopmasının ardından yeniden bir diriliş daha söz konusudur ki işte bunun kimilerine göre olmayacağı, diğerlerine göre de olacaksa mahiyeti konusunda pek çok ihtilaf olduğu ifade edilir.

d. Öldükten Sonra Dirilme

Hayatın sona ermesiyle birlikte insanın yokluğa mı yoksa başka bir hayata mı kapı araladığı hususunda çok şey söylenmiştir. Biz Müslümanlar için doğum, dünyaya açılan bir kapı olurken ölüm de ahirete açılan bir kapıdır.

Müellif: “*Bir de (inkârcılar) dediler ki: Sahi biz, kemik yığını ve kokuşmuş toprak olmuşken yepyeni bir hilkatte diriltileceğiz öyle mi?*”¹²¹¹ ayeti ve benzer mânâ

¹²⁰⁵ Nûh 71/25.

¹²⁰⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 370.

¹²⁰⁷ el-En‘âm 6/73.

¹²⁰⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 171.

¹²⁰⁹ el-Hicr 15/85.

¹²¹⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 360.

¹²¹¹ el-İsrâ’ 17/49.

ifade eden ayetler için: Bu onların dirilmeyi inkâr etmeleri ve uzak ihtimal görmelerini ifade eder, demektedir¹²¹². Daha sonra yeniden dirilmeyi inkâr edenlerin şüphelerini: “*Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Yaşar ve ölürüz. Bizi ancak zaman yok eder.*”¹²¹³ ayeti vesilesiyle dile getirir. Onlar bu sözlerini bir sonraki ayette ifade edilen: “*Doğru sözlü kimseler iseniz atalarımızı geri getirin!*”¹²¹⁴ demek sûretiyle kendilerince makul bir gerekçe bulmuşlardır¹²¹⁵.

Yukarıdakine benzer şekilde: “*Onlar, hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdan ibârettir. Bir daha da diriltilecek değiliz, demişlerdi.*”¹²¹⁶ ayetini uzun uzadıya tefsir eden müellif, insanların yeniden diriliş konusunda ihtilaf ettiğini söyler. Önce dirilmenin nasıl olacağı konusundaki farklı yaklaşımları aktarır. Müslümanların ve onların görüşünde olanların ruhanî ve cismânî; Hristiyanların, felsefecilerin ve onların görüşünde olanların da sadece ruhanî olacağını iddia ettiklerini belirttikten sonra Dehriilerin ise dirilmeyi tamamen inkâr ettiklerini söyler. Ruh olmaksızın sadece cismânî dirilme konusunda ise: “*İmkânsızlığı sebebiyle böyle söyleyen bir kimse olup olmadığını bilmiyoruz.*” der¹²¹⁷.

Bu konuda Müslümanların haklı olduğunu ifade sadedinde: “*Orada (cennette) her rızıklandırıldıklarında...*”¹²¹⁸ ayetini delil olarak zikreder. Çünkü meyve ve eşler varsa, rûhânî olacağını söyleyen İslâm filozoflarının ve Hristiyanların söylediğinin aksine, dirilmenin cismânî olması gerekir. Mükâfata ulaşmak ve cezâyâ müstehak olmak da ancak Allah’a (c.c.) yakın yahut ondan uzak olmakla mümkündür. Tabi bu hüküm, cisimlerin iadesinin imkânına binâendir. Cismânî dirilme sabit olduğuna göre yeme, içme ve sair hususların olması da mümkündür. Şeriat zâten bunu haber vermektedir¹²¹⁹.

Tûfî’nin belirttiğine göre Allah (c.c.), yeniden dirilme konusunda pek çok delil saymıştır¹²²⁰. Bunları, şu şekilde sıralamak mümkündür:

¹²¹² Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 400.

¹²¹³ el-Câsiye 45/24.

¹²¹⁴ el-Câsiye 45/25.

¹²¹⁵ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 247.

¹²¹⁶ el-En‘âm 6/29.

¹²¹⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 154.

¹²¹⁸ el-Bakara 2/25.

¹²¹⁹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 250-1.

¹²²⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 154-155.

1. Dirilmenin ilk yaratmaya kıyâs edilmesi (قياس الإعادة علي الإبتداء)

“Sizi ilkin yarattığı gibi yine O’na dönersiniz.”¹²²¹, “Tıpkı ilk yaratmaya başladığımız gibi onu tekrar o hale getiririz.”¹²²², “İlk defa yaratan ve sonra bunu tekrar eden O’dur ki bu O’nun için pek kolaydır.”¹²²³ ve “İlkin yaratmada âciz mi kaldık?”¹²²⁴ ayetleri buna delildir.

2. Dirilmenin, öncelikli olarak yerin ve göklerin yaratılışına kıyâs edilmesi (قياس الإعادة علي السموات والأرض بطريق أولي)

“Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerini yaratmaya kadir değil midir?”¹²²⁵, “Elbette göklerin ve yerin yaratılması, insanların yaratılmasından daha büyük bir şeydir.”¹²²⁶ ve “(Bütün bunları yapan) Allah’ın, ölüleri diriltmeye gücü yetmez mi?”¹²²⁷ ayetleri de bu kısma örnektir.

3. Dirilmenin, toprağa yağmurla canlılık verilmesine kıyâs edilmesi (قياس الإعادة علي إحياء الأرض بعد موتها بالمطر)

“Ölüden diriye ve diriden ölüyü O çıkarır. Yeryüzünü de ölümünün ardından o canlandırır. Siz de bu şekilde (yeniden çıkarılacak) diriltileceksiniz.”¹²²⁸ ayeti ve bu meyandaki diğer ayetler bu kısma örnektir.

4. Dirilmenin, yemyeşil ağaçtan ateşi çıkarmaya kıyâs edilmesi (قياس الإعادة علي إخراج النار من الشجر الأخضر)

“Yemyeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O’dur”¹²²⁹ ayeti de buna örnektir. Konuyla alakalı olarak Tûfî’nin verdiği güzel örneklerden olması bakımından Mûsâ (a.s.) ile Firavun arasında geçen şu olayı da burada zikretmek yerinde olacaktır:

¹²²¹ el-A’râf 7/29.

¹²²² el-Enbiyâ’ 21/104.

¹²²³ er-Rûm 30/27.

¹²²⁴ Kâf 50/15.

¹²²⁵ Yâsîn 36/81.

¹²²⁶ el-Mü’min 40/57.

¹²²⁷ el-Kıyâme 74/40.

¹²²⁸ er-Rûm 30/19.

¹²²⁹ Yâsîn 36/80.

“Firavun: ‘(Geçip giden) önceki milletlerin durumu ne olacak?’ diye sordu.”¹²³⁰ ayeti, Firavun tarafından dirilmenin inkâr edildiğine işarettir. Mûsâ (a.s.) da ona: “Onlar hakkındaki bilgi, Rabbimin katındadır.”¹²³¹ diye cevap verdi. Yani bütün zamanları ihtiva edecek şekilde Cenâb-ı Hakk’ın bildiğini dile getirdi. Vakti geldiğinde onu iade edeceğine, yeniden dirilteceğine delil olarak: “Gökten suyu indiren O’dur. Onunla biz, çeşit çeşit bitkiler çıkardık.”¹²³² demek, bitkileri yerden çıkardığı gibi sizi de bitiriverir, demektir ki bu Kur’ân’daki dirilmeye dair genel delillerdendir¹²³³.

Müellif öldükten sonra dirilmeye îmânın vâcib oluşunu: “(Ey Peygamber! Kâfirlerin) seni yalanlamalarına şaşıyorsan, asıl şaşılacak şey onların, ‘Biz toprak olduğumuz zaman yeniden mi diriltileceğiz?’ demeleridir.”¹²³⁴ ayetiyle delillendirir. Ona göre ayetin sibakında yaratmadaki çeşitlilikten bahsedilmesi ve bu ayette de dirilmeyi inkâr edene gözdağı verilmesi, dirilişin vukûuna inanmanın vâcib olduğunu gösterir. Çünkü cezâ ancak haram kılınan şeyin işlenmesi sebebiyledir. Onların dirilmeyi inkârı da haram kılınmıştır. Bu durumda dirilmeyi kabul etmeleri, kendilerine vâcibtir¹²³⁵.

e. Haşir, Allah’a Arz Olunma ve Hesap

Kur’ân’da dirilmeden sonra insanların mahşerde Allah’ın huzurunda toplanacağı ve hiç kimsenin geride bırakılmayacağı bildirilmektedir¹²³⁶. Ardından hesabın görülmesi için kitap yani amel defteri açılır. “Küçük büyük hiçbir şey bırakmadan (yaptıklarımızın) hepsini sayıp dökmüş!”¹²³⁷ ayetindeki “küçük büyük” konusunda ihtilaf edildiğini söyleyen Tûfî, bu ikisinin bir görüşe göre tebessüm ve kahkaha, diğer bir görüşe göre de yalan ve iftira olduğunu söyler¹²³⁸. Fakat kimlerin bu görüşte olduğunu zikretmez.

“O gün tartı haktır. Her kimin tartıları ağır gelirse...”¹²³⁹ şeklindeki ifadelerin benzeri, A’raf sûresinden başka Müminûn ve Kâria sûrelerinde de geçer. Bu ayetlerle

¹²³⁰ Tâ-hâ 20/51.

¹²³¹ Tâ-hâ 20/52.

¹²³² Tâ-hâ 20/53.

¹²³³ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 8.

¹²³⁴ er-Ra’d 13/5.

¹²³⁵ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 340.

¹²³⁶ el-Kehf 18/47.

¹²³⁷ el-Kehf 18/49.

¹²³⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 425.

¹²³⁹ el-A’raf 7/8.

kulların amellerinin tartılacağı istidlâlinde bulunulmuş; ancak tartının keyfiyeti konusunda ihtilaf edilmiştir. Çoğunluk bunu, bir dil ve iki kefedden oluşan hakîkî mânâdaki terazi olarak anlamıştır. Çünkü tartılacak olan, amel defteri ya da ağırlık ve hafiflik bakımından kulun saadet ve başka hallerini ölçmeye imkân verecek bir şeydir. Tûfî'nin belirttiğine Mu'tezile bu kanaatte değildir ve tartılardan kastın mecâzî olduğunu söylemiştir. “*Adâlet terazilerini koyarız.*”¹²⁴⁰ ayeti de aldatma ve zulmün olmadığı, adâleti ikâme etmek mânâsındadır. Çünkü bu ikinci ayette terazilerden (yani موازين kelimesinden) bedel olması için adâlet mânâsına gelen “kıst” kelimesi kullanılmıştır¹²⁴¹.

f. Büyük Günah İşleyenlerin Ahiretteki Durumu ve Mürcie

İslâm mezhepleri arasında Hâricîlerin ve Şî'a'nın yaptıklarını reddetmek ve büyük günah işleyen kimselerin durumunu kıyamet günü Allah'a havale ederek: “İmanla birlikte günah zarar vermediği gibi küfürle birlikte itaat da fayda vermez.” diyenlere Mürcie¹²⁴² denilmiştir¹²⁴³. Bu tanımdan onların, büyük günah işleyen müretekib-i kebîre hakkında fikir beyân etmedikleri anlaşılmaktadır. Buna sebep, gerek Hz. Osman'ın (r.a.) şehit edilmesi ve sonrasında ortaya çıkan olaylarda, gerekse Hz. Ali (r.a.) zamanındaki iç karışıklıklarda çatışan grupların her iki tarafının da Müslüman olmasıdır¹²⁴⁴.

Tûfî: “*İnkâr edenlerin amelleri engin bir çöldeki serap gibidir.*”¹²⁴⁵ ayetinde: “İnkârla birlikte yapılan iyi ve güzel işler, o fiili temize çıkarmadığı gibi kişiye iyilik olarak da bir fayda sağlamaz.” dedikten sonra Mürcie'nin bu hususta kıyâs-ı aks ile yaptığı çıkarımı aktarır. Buna göre îmânla birlikte işlenen kötülük, îmâna zarar vermez. Bu yüzden isyankâr müminlerin, kendileri için cehennem azabını boşa çıkaracak amelin sevâbını umabileceklerini söyler. Ancak aşağıdaki cümlelerden müellifin, Mürcie¹²⁴⁶ ile aynı kanaatte olmadığı da anlaşılmaktadır:

¹²⁴⁰ el-Enbiyâ' 21/47.

¹²⁴¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 206.

¹²⁴² Mürcie'nin kelime mânâsı için bk. İbn Teymiye, *Temhîd* Muhammed b. İbrahim el-Aclân (tah.), 1. Baskı, Riyad, Mektebetü'l-Maarif, 1999, c. 1, s. 129.

¹²⁴³ İbn Teymiye, *Temhîd*, c. 1, s. 18.

¹²⁴⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 237.

¹²⁴⁵ en-Nûr 24/39.

¹²⁴⁶ Mürcie, diğer İslâm mezheplerinde olduğu gibi belli bir imam veya otorite etrafında kurulmuş herhangi bir mezhep değildir. O, İslam dünyasında meydana gelen siyasî ve sosyal gelişmeler çerçevesinde oluşmuş fikir birikimidir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 238.

الآية فيه أنّ الكفر لا يزكو معه عملٌ ولا تنفع معه حسنةٌ. وأخذَ بقياس عكسيه قومٌ فقالوا: الإيمان لا تضرُّ معه سيئةٌ. فأرجوا العملَ وأبطلوا الوعيدَ عن العصاة وهم المرجئة. وليس كذلك¹²⁴⁷.

Ayrıca: “O cehennem ateşine atılan her bir gruba oranın bekçileri: ‘Size uyarıcı gelmedi mi?’ diye sorar.”¹²⁴⁸ ayetinde de Allah’ın (c.c.) , cehenneme atılan her bir grubun küfrünü itiraf ettiğini haber verdiği için yine Mürcie tarafından delil getirildiğini belirtir. Tûfî bu ayetin, onlar için delil olmayıp önceki ayette yer alan inkârcıların nitelikleri hakkında itirazî cümle olarak geldiği yönünde kanaatini belirtir¹²⁴⁹.

g. Şefâat

Terim olarak; ahirette günahkâr müminlerin affedilmesi, günahı olmayanların ise derecelerinin yükseltilmesi için izin verilen kimselerin Allah katında aracılık etmesi¹²⁵⁰ demek olan şefâat, kabir azabı gibi bugün de güncelliğini koruyan tartışmalı bir konudur. Tarihî süreç içerisinde bu kavram, amelin îmândan bir cüz olup olmadığı ve Allah’ın adâlet sıfatı ile kurulan münasebet çerçevesinde tartışılmıştır. Tûfî’nin bu ihtilafı ilk ele aldığı yer, Bakara 2/48’deki *ولا يقبل منها شفاعة* ayetidir.

O, Mu‘tezilenin, “Kimseden şefâat kabul edilmez.”¹²⁵¹ ayeti ve benzeri olan “Bizim için şefâatçiler yok!”¹²⁵², “Zâlimler için ne sıcacık bir dost ne de sözü dinlenecek bir şefâatçi vardır.”¹²⁵³ ayetlerinden hareketle, teklîf diyarında yani dünyada iken tevbe etmeden ölen âsilere şefâatin fayda vermeyeceğini iddia ettiğini söyler. Müellif ise bu ayetin inkârcılar hakkında olmasından yola çıkarak çoğunluğun büyük günah işlediği halde tevhið üzere ölen müminlerin ahirette şefâate sahip olduğunu belirtmek sûretiyle Mu‘tezileye muhâlefet ettiğini belirtir¹²⁵⁴.

Aslında Mu‘tezilenin tevbe etmeden ölen âsi müminlere şefâatin fayda vermeyeceği iddiasını, îmân ve amel arasında kurduğu münasebet üzerine şekillendirdiği görülmektedir. Çünkü onlara göre büyük günah işleyen kimse “el-menzile beyne’l-

¹²⁴⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 56.

¹²⁴⁸ el-Mülk 67/8.

¹²⁴⁹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 357.

¹²⁵⁰ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 289.

¹²⁵¹ el-Bakara 2/48.

¹²⁵² eş-Şu‘arâ’ 26/100.

¹²⁵³ el-Mü’mîn 40/18.

¹²⁵⁴ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 269.

menzileteyn” konumundadır. Yani dinden çıkmaz ama küfre de girmez. Ne mümin ne de kâfirdir; bu ikisi arasında bir yeredir. Bu durumda ölen bir kimsenin, onlara göre, ahirette cennete girmesi ise Allah’ın adâlet ilkesine aykırıdır¹²⁵⁵.

Tûfî, Mu‘tezilenin bu iddialarına çoğunluk tarafından şöyle cevap verildiğini dile getirir: “*Alışverişin olmadığı o gün gelmeden...*”¹²⁵⁶ ayeti umûmîdir. Orada akdedilen bir alışveriş, kabul edilen bir fidye ve sadaka yoktur. Çünkü o gün sadaka veya başka bir şey, Allah’ın emrine karşı fayda vermez. Öyle ki Halilurrahman İbrâhim (a.s.) dahi babasına fayda veremeyecektir. Hadiste beyân edildiği üzere iki sırtlan sûretinde hayvan, ellerinden ve ayaklarından yakalayıp onu cehenneme sürükler. O halde ayet, müminlerin dostluğuna hamledilmelidir. Çünkü şefâat, iyilikleri tercih edip güzel davranışlarda bulunan bazı kimselere: “*O gün Allah’a karşı gelmekten sakınanlar dışında dost olanlar bile birbirine düşman kesilir.*”¹²⁵⁷ ayetinin delâletiyle fayda verecektir. Yani onların arasında düşmanlık yoktur ve onlar dostturlar, demektir¹²⁵⁸.

Tûfî Mu‘tezileye usûl açısından da iki şekilde karşı çıkıldığını dile getirir. Birincisi “*O gün ne dostluk ne de şefâat vardır.*” gibi ifadeleri Mu‘tezile, lafzın umûmu üzere almıştır ki bu yanlıştır. İkincisi de kelâmın sevki yönüyledir. “*Bizim için şefâatçiler yoktur.*”¹²⁵⁹ ve “*Zâlimler için ne sıcak bir dost ne de kendisine itaat edilen bir şefâatçi vardır.*”¹²⁶⁰ ayetlerinin muhatabı, müminler değil kâfirlerdir¹²⁶¹. “*Allah’ın hoşnuthuğuna ulaşmış olanlardan başkasına şefâat etmezler.*”¹²⁶² ayetindeki istisnâyı da Mu‘tezilenin dikkate almadığını belirten Tûfî, bazı kimseler için şefâatin vuku bulacağını ve meleklerin de –Allah’ın izniyle- şefâatçiler olacağını ayetin sarâhaten belirttiğini kaydeder¹²⁶³.

¹²⁵⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Çelebi, “Menzile Beyne’l-Menzileteyn”, **DİA**, c. 29, s. 161.

¹²⁵⁶ el-Bakara 2/253.

¹²⁵⁷ ez-Zuhruf 43/67.

¹²⁵⁸ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 353-354.

¹²⁵⁹ eş-Şu‘arâ’ 26/100.

¹²⁶⁰ el-Mü’min 40/18.

¹²⁶¹ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 354; Bundan sadece Ebû Talip hakkında Peygamber (a.s.)’ın şefaati istisnâ edilmiştir. *Sahih-i Müslim* de geçtiği üzere, ateşten az bir şey ona îsâbet eder. Fakat bu tahfif içindir. Yoksa ateşten çıkması için değil (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 2, s. 354, dipnot 2; c. 3, s. 27, 76, 202).

¹²⁶² el-Enbiyâ’ 21/28.

¹²⁶³ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 3, s. 27.

h. Cennet ve Cehennemin Hâl-i Hazırda Var Olup Olmadığı Tartışması

Tûfî, şefâat ve diğer meselelerde olduğu gibi cennet ve cehennemin halen var olup olmadığının, Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile arasında ihtilaflı olduğunu söyler. “*Yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem ateşinden sakının!*”¹²⁶⁴ ayeti ile “*Rabbinizin bağışına ve takva sahipleri için hazırlanmış, genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun!*”¹²⁶⁵ ayetlerinin Mu‘tezilenin aksine cennet ve cehennemin hâricen varlığına delil olduğunu kaydeder¹²⁶⁶.

Bu konudaki tartışma, Mu‘tezilenin: “Cennet ve cehennem şu anda mevcut değildir; sadece bilgi olarak mevcuttur.” şeklindeki iddiasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu ikisine ihtiyaç ahirettedir ve vaktinden evvel bunların var edilmesi abestir¹²⁶⁷.

Müellif çoğunluğun buna şu meyanda cevap verdiğini söyler: Olmayan bir şey için (أعدّ) hazırlandı tabiri kullanılmaz. Kullanılıyorsa o yaratılmış demektir. Âdem’in (a.s.) cennete konulup sonra oradan çıkarıldığı kesindir. Eğer Mu‘tezilenin dediği gibi olsaydı bu nasıl mümkün olurdu? Hz. Peygamber (s.a.v.) de İsrâ gecesi cennet ve cehennemi görmüş, şehitlerin ruhlarının cennet kuşlarının kanatlarında¹²⁶⁸ olduğunu beyân etmiştir¹²⁶⁹.

Değerlendirme

el-İşârât’ta ahirete dair tartışmalı konular ölüm, kabir azabı, kıyamet, ba‘s, haşir, mîzân, şefâat, cennet ve cehennemin hali hazırda yaratılıp yaratılmadığı başlıkları ile incelenmiştir. Müellifin bunlar hakkındaki kanaatini, ilgili ayetlerdeki yaklaşımından tespit etmek mümkündür. Buna göre:

Allah’ın (c.c.) kendisine “nefis” kelimesini izafe etmesi, ölümle alakalı şöyle bir tartışmaya sebep olmuştur: Her nefis ölümü tadacaksa o halde –hâşâ- bu Allah için de geçerli midir? Müellif soruyu usûl açısından ele almış, neticede ayetteki ifade tarzını göz

¹²⁶⁴ el-Bakara 2/24.

¹²⁶⁵ Âl-i İmrân 3/133.

¹²⁶⁶ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 249.

¹²⁶⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 249.

¹²⁶⁸ Begâvi, *Şerhu’s-Sünne*, c. 10, s. 365 (hadis no. 2630); Müslim, “İmâre” [Bab ü beyâni ervahi’ş-şühedâ’ fi’l-cenneti], 121 (hadis no. 1887) .

¹²⁶⁹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 249.

önünde bulundurarak yaratılmış bütün nefisleri kapsamı bakımından umûm, fakat yaratılmadığı ve hisle bilinip umûmdan tahsîs edileceği için “Allah’ın nefsi”nin bundan istisnâ edildiği şeklinde güzel bir izah getirmiştir.

Tûfî, Ehl-i Sünnet’in anlayışına uygun olarak kabir azabının varlığını kabul etmektedir. Tâ-hâ 20/124, Mümin 40/45-46 ve Nûh 71/25’inci ayetlerinin buna delil getirildiğini söyleyen müellif, bu konuda makul bir açıklama da yapmıştır.

Öldükten sonra dirilme yani ba’s konusundaki tartışmalarda üç yaklaşımdan bahsedilir. Birincisine göre tekrar dirilme olmayacaktır. Bunlar Dehriyye ve kâfirlerdir. İkincisi öldükten sonra dirilme vardır fakat sadece rûhânî olacaktır. Bunlar da –Tûfî’nin *el-İşârât*’taki beyanı çerçevesinde- İslâm filozofları ve Hristiyanlardır. Üçüncüsü ise dirilmenin hem cismânî hem de rûhânî olacağını söyleyen Müslümanlardır. Bu konuda sadece Müslümanlar isabet etmiştir.

Amel defterindeki fiilleri tavsîf için İsrâ 17/49’da yer alan “küçük ve büyük”le neyin kastedildiği konusunda ihtilaf edildiğini söyleyen müellif, iki görüş zikreder. Birincisine göre bunlar tebessüm ve kahkaha, ikincisine göre de yalan ve iftiradır. Fakat bunların “zerreden kürreye” sözünde olduğu gibi umûm ifade etmek için kullanılmış olma ihtimali varken görüş sahiplerinin neden tahsîse gittiklerine dair herhangi bir açıklama yapılmamış ve rivayetleri zikretme yoluna gidilmiştir.

Bir başka ihtilaf konusu da sevap ve günahı tartacak olan “mîzân”la kastedilen şeyin ne olduğudur. Tûfî’nin belirttiğine göre Ehl-i Sünnet’in bu konudaki yaklaşımı, amellerin hafiflik ve ağırlık yönünden tartılmasını sağlayan hakîkî anlamdaki terazidir. Fakat Mu‘tezile mîzânla kastedilen şeyin mecâzî olduğu kanaatindedir. Onlara göre mîzândan kasıt, aldatma ve zulmün olmadığı, adâleti ikâme için kullanıldığı anlamına gelir ki bu konuda kendilerini destekleyen karîneler de vardır.

Şefâat ve mürtekib-i kebîre konusuna gelince; müellif bu konuda hem Mu‘tezile’yi hem de Mürcie’yi tenkit etmiştir. İmanla birlikte işlenen günahın kişiye zarar vermeyeceğine dair Mürcie’nin delil saydığı ayetler, aslında kâfirleri hedef almaktadır. İster kıyâs-ı aks isterse de başka yollarla delil getirilmiş olsun, Tûfî’ye göre mesele onların dediği gibi değildir. Mu‘tezile de aynı şeyi şefâat konusunda yapmış, kâfirler için

kabul edilmeyeceği bildirilen şefâati, müminlere şâmil kılmıştır. Fakat sevk-i kelâm, kıyâs-ı aks, mantûk ve mefhûm açısından ilgili ayetler doğru tetkik edildiğinde müminlerin birbirlerine dostluğunun ve şefâatin muteber olacağı anlaşılmaktadır. Çoğunluk da bu yönde kanaat bidirmiştir.

Bu babda son olarak cennet ve cehennemin hali hazırda yaratılıp yaratılmadığı tartışmasının nasıl ele alındığını değerlendirecek olursak çoğunluğa ve de Tûfî'ye göre Mu'tezilenin, bir şeyin vaktinden evvel yaratılmasını abesle istiğal olarak gerekçelendirmesi, doğru bir gerekçe değildir. Bu durumda Hz. Âdem'le Havvâ'nın cennetten çıkarılarak yeryüzüne indirilmesi, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) mirâcta cennet ve cehennemin gösterilmesi, gerek cennet ve gerekse cehennem için "hazırlanmıştır" anlamında أَعِدَّ fiilinin kesinlik ifade edecek tarzda kullanılması, bu durumda izah edilemeyecektir. O halde ilâhî tasarrufu yani Allah'ın (c.c.) cennet ve cehennemi el-ân yaratmış olmasını sorgulayarak yukarıdaki gerekçeyle henüz yaratılmadıkları neticesine varmak, yanlış tevildir.

4. Diğer Bazı İhtilaf Konuları

Bu başlık altında, daha önce belirtildiği gibi diğer kelâmî tartışmalar arasında ele alınabilecekken konu bütünlüğü ve bağlam sebebiyle *el-İşârât*'taki Ehl-i Sünnet, Şî'a ve felsefeciler arasında cereyan eden bazı tartışmalı konulara yer verilecektir.

a. Şî'a ile Ehl-i Sünnet Arasındaki İhtilaf Meseleler

Tarih boyunca otoritenin¹²⁷⁰ meşruiyeti¹²⁷¹ konusunda pek çok görüş ortaya atılmıştır. Bu konuda Müslüman toplulukları oluşturan Ehl-i Sünnetle Şî'a, birbirinden tamamen farklı düşünmektedir. Ehl-i Sünnet'e göre devlet başkanının ne şekilde tayin edileceği konusunda herhangi bir nass bulunmamaktadır. Onlar bunu adâlet, hakkâniyet, şûrâ ve ehliyet çerçevesinde ele alıp dinî-siyasî doktrine dönüştürmeye çalışmıştır¹²⁷².

¹²⁷⁰ Otorite: Fransızca "autorité" kelimesinden Türkçe'ye geçmiştir. Yaptırma, yasak etme, emretme, itaat ettirme hakkı veya gücü, yetki ve sulta mânâları vardır. "Çalışmalarıyla kendini kabul ettirmiş başarılı kimse" şeklindeki mecâzî anlamının yanında "siyasî ve idarî güç" yani "iktidarı elinde bulundurma yetkisi" anlamları vardır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Parlatır vd. **Türkçe Sözlük T.D.K.**, c. 2, s. 1705.

¹²⁷¹ Meşruiyet: Arapça شرع fiilinden türemiş olup "yasal", "geçerli olma" ve "hukuka uygun olma hali"ni ifade için kullanılan bir kelimedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Parlatır vd. **Türkçe Sözlük T.D.K.**, c. 2, s. 1545.

¹²⁷² Sönmez Kutlu, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dînî Temellerinin Sorgulanması" **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi**, I/1, (Bahar 2008), s. 7 (<http://www.emakalat.com>, Erişim Tarihi: 05.03.2018).

Şî‘a’ya göre ise durum böyle değildir ve Ali’nin imâmeti hakkında nass vardır. Sahâbe, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra Hz. Ebûbekir’i halife seçmekle nassa muhâlefet etmiş ve dinden çıkmıştır. Rasûlullah (s.a.v.) hayattayken işledikleri hatalar sebebiyle de onlar, fazilet sahibi kimseler olarak addedilemez¹²⁷³.

Tûfî, akidelerini imâmet anlayışı üzerine inşa eden yani devlet başkanının nassla tayin edildiği fikrini benimseyen Şî‘a ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaflı konular bağlamında, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ali’den hangisinin daha faziletli olduğu, sahâbenin irtidat edip etmediği, Ehl-i Beyt’in mâsum olduğu, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hâmîsi Ebû Tâlib’in imânı meselesi ve takiyyeye yer verir.

el-İşârât’ta bu tartışmaların nasıl ele alındığına geçmeden önce “şî‘a” kelimesinin kavramsal çerçevesine değinmek istiyoruz. Ebû’l-Bekâ el-Hanefî (ö. 1095/1684) *el-Küllîyyât*’ında onu Ezherî’den (ö. ?) nakille, her ne kadar tamamı aynı fikirde ittifak etmiş olmasa da birbirine uyan topluluk mânâsında olduğunu söylemiştir. Çoğulu olan “şî‘e‘an” (شيعاً) Kur’ân’da: “*Dinlerini parça parça edip gruplara ayrılanlar*”¹²⁷⁴ ayetinde bu mânâda kullanılmıştır¹²⁷⁵. Şî‘atü’r-racül (شيعۃ الرجل) kullanımı da bir kimseye tâbî olup ona yardım edenler demektir¹²⁷⁶.

Kelâm ve mezhepler tarihinde “Hz. Ali taraftarları”, “Hz. Peygamber’in vefatından sonra devlet başkanlığının Ali ve onun nesline ait olması gerektiğini benimseyen toplulukların oluşturduğu mezhepler” diye tanımlanmıştır¹²⁷⁷. Zeydiyye, İsnâ Âşeriyye gibi çeşitli gruplara ayrılmakla birlikte bütün şî‘î grupların üzerinde ittifak ettiği görüşlerin başında Hz. Ali’nin, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) sonra insanların en üstünü olduğu fikri gelir. Bu sebeple imâmetin yani devlet başkanlığının onun hakkı olduğu, bu bakımdan Hz. Ebûbekir, Ömer ve Osman (r. anhüm) gibi ilk üç halifenin onun hakkını gasp ettikleri ileri sürülmüştür. Buna bağlı olarak meselenin, namaz, zekât ve oruç gibi dinin asıllarından olması gerektiği, halka bırakılacak bir iş olmadığı ve bu

¹²⁷³ Nigar Bacak, **İmamiyye Şî‘ası’nda Sahabe Anlayışı**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lîsâns Tezi, 2008, s. vi.

¹²⁷⁴ el-En‘âm 6/159.

¹²⁷⁵ İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, c.8, s. 188.

¹²⁷⁶ Ebu’l-Bekâ el-Hanefî, **el-Küllîyyât** Adnan Derviş vd. (tah.), Beyrut, Müessetü’r-Rîsâle, trh’siz, s. 540.

¹²⁷⁷ İbnu’l-Esîr, **el-Lübâb**, Beyrut, Dâru Sadır, c. 2, s. 226; Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 294.

sebeple imamın nassla tayin edildiği, nassla tayin edilenin de mâsum yani gûnahtan korunmuş olduğu şeklinde özetlenebilir¹²⁷⁸.

Tûfî'nin belirttiğine göre Şî'a, yukarıdaki hususların tamamı ve daha fazlası için, bazı ayet ve hadisleri kendilerine özgü tevil etmiştir. Tabî olarak bu durum, İslâm toplumunu oluşturan ana gövdeyle onlar arasında ayrılığa neden olmuştur. Mesela: قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ اَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى¹²⁷⁹ ayetindeki “kurbâ” kelimesi hakkındaki ihtilaf buna örnektir. Müellif onların bunu; Ali, Fâtîma ve bunların iki evladı olarak anladıklarını, sahâbenin de buna muhâlefet ettiğini belirtir. Bir görüşe göre bunlar Hz. Peygamber'in (s.a.v.) akrabaları, diğer bir görüşe göre de Ali ve Fâtîma ile birlikte bunların çocuklarıdır ki Tûfî'ye göre bu görüşte olanlar ayeti tahsîs etmek istemiştir¹²⁸⁰. Başka bir görüş ise ayetin: “Allah'a yakınlaşma hususunda akrabaya sevgi göstermenizi isterim.” anlamında olduğunu söylemiştir. Tûfî'ye göre bu mânâ, ayetin siyak ve sibakına daha uygun, hem de daha kapsamlıdır¹²⁸¹.

(1) Şî'a'ya Göre Hz. Ali'nin Fazileti ve Ebûbekir-Ali Polemiği

İslâm tarihinde ilk dört halifenin iş başına gelmesi birbirinden farklıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra sahâbe, Hz. Ebûbekir'e bîat etmiş ve böylelikle o, Müslümanların ilk devlet başkanı olmuştur¹²⁸². Ancak, yukarıda işaret edildiği gibi bütün şî'î gruplarca Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra insanların en üstünü olduğu, bu sebeple devlet başkanlığına da onun geçmesi gerektiği, diğer üç halifenin buna fırsat vermeyerek hakkını gasp ettikleri ifade edilmişti. Buna delil olmak üzere Tûfî: “Mûsâ kardeşi Hârûn'a dedi ki: 'Kavmim içinde benim halefîm ol ve ıslah et!'”¹²⁸³, “Allah, sizin üzerinize onu seçti, ilimde ve bedende ona üstünlük verdi.”¹²⁸⁴ ayetleri ile “Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah'tır, Resûlüdür, îmân edenlerdir.”¹²⁸⁵ ayetini Şî'a'nın, Ali'nin imâmetine ve faziletine delil getirdiğini belirtir. Bunları, hangi bakımdan Ali'ye

¹²⁷⁸ Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmi Giriş**, Damla Yayınevi, 5. Baskı, İstanbul, 1996, s. 192-3.

¹²⁷⁹ eş-Şûrâ 42/23.

¹²⁸⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tabersî, **Mecmaü'l-beyân**, 1. Baskı, Beyrut, Müessesetü'l-'Alemlî, 1995, c. 9, s. 48.

¹²⁸¹ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 228; Elmalılı Hamdi Yazır, **Kur'ân-ı Kerim ve Meâli Şerîfi** Dücane Cündioğlu (haz.), İstanbul, 2002, s. 485.

¹²⁸² Mustafa Fayda, “Hülefâ-yi Râşidîn” **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1998, c. 18, s. 324.

¹²⁸³ el-A'raf 7/142.

¹²⁸⁴ el-Bakara 2/247.

¹²⁸⁵ el-Mâide 5/55.

hamlettikleri ve nasıl tevil ettikleri önemlidir. İlk ayet Şî‘a’ya göre Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra Ali’nin ümmete halife olduğunun delilidir. Bunu: “*Ey Ali! Sen benim için, Mûsâ’ya göre Hârûn menzilesindesin. Şu kadar var ki benden sonra peygamber yoktur.*”¹²⁸⁶ hadisiyle teyit ederler. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) Tebük seferine çıktığında Ali’yi (r.a.) kendisine halef kılmıştır. Böylece, onlara göre, hâruniyyet makamı, Hz. Peygamber hayatta iken tahkîken ve vefat ettikten sonra da takdîren Ali için sübût bulmuştur. O halde, Ali’nin Hz. Peygamber’in halifesi olması kendisine vâcibtir¹²⁸⁷.

Müellif, onların bu iddiasına çoğunluğun şu gerekçelerle karşı çıktığını belirtir: Mûsâ’nın Hârûn’u kendine halef kılması, onun hayatında olmuştur. Fakat Şî‘a’nın Ali’nin halifelîği konusunda ileri sürdüğü şey, Hz. Peygamber’in vefatından sonraki zamana tekabül etmektedir. Oysa hayat ve ölüm birbirinin zıddı olan şeylerdir. O halde iki çelişğin birbirine kıyâs edilmesi sahih değildir. Ayrıca, “Hârûn, Mûsâ’dan (a.s.) sonra yaşasaydı Mûsâ’nın halefi olurdu.” şeklindeki iddia da kabul edilebilir değildir. Çünkü Hârûn için böyle bir makam sübût bulmuş değildir ki müşebbehün bih olan Ali için bu makam sübut bulsun. Çünkü bu meselede Ali’nin durumu fer‘dir¹²⁸⁸.

Görüldüğü üzere müellifin cumhûrdan nakille aktardığı bu cevap, Şî‘a’nın iddiasıyla aynı tondadır. “*Bana ailemden birini vezir kıl! Kardeşim Hârûn’u. Onunla beni teyit et! Ve işime onu ortak et!*”¹²⁸⁹ ayetlerinin tefsirinde¹²⁹⁰ de yukarıdakine benzer açıklamalar vardır. Tâlût’un kral olarak gönderildiğini ifade eden Bakara sûresindeki ilgili ayetin de Şî‘a tarafından Ali’nin imâmeti ve fazileti için istidlâl edildiğini, iddia ve tevil ciheti ile bunlara verilen cevapları uzun uzadıya ele alan müellif bu meyanda şunları söyler:

Tâlût İsrâîloğullarına kral olarak tayin edildiğinde İsrâîloğulları, fakirliğini ve nesebinin zayıflığını bahane ederek Tâlût’un krallığını reddetmiş, “Biz krallığa ondan daha layık iken ve ona zenginlik de verilmemişken nasıl olur da o bize kral olur?”

¹²⁸⁶ Müslim, “Babu min fedâili Ali b. Ebi Talib”, hadis no: 2404.

¹²⁸⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 233-4.

¹²⁸⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 234.

¹²⁸⁹ Tâ-hâ 20/29-32.

¹²⁹⁰ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 7.

demişlerdir. Peygamberleri onlara: *“Allah, sizin üzerinize onu seçti, ilimde ve bedende ona üstünlük verdi.”*¹²⁹¹ diye söylemiş ve bu vasıfları sebebiyle Tâlût’u onların başına kral tayin etmiştir. Bu üç özellik, Ebûbekir’de olmayıp Ali’de vardır. Seçmeye gelince; Nebî (a.s.), Ğadîr-hum günü, insanlara: *“Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır.”*¹²⁹² diyerek onu seçtiğini açıkça ifade etmiştir. Neticede bütün itirazlardan, bütün soru ve cevaplardan sonra Hz. Ali’nin onlara imâmeti kesindir. İmrân b. Husayn’dan rivâyet edilen Nebî’nin (a.s.): *“Ali benden ve ben de ondanım. Benden sonra o, bütün müminlerin velisidir.”*¹²⁹³ sözü de buna delâlet eder. Yine Ahmed b. Hanbel, “Kitabu Fezâil-i Ali” bahsinde, Büreyde b. el Husayb’tan rivâyetle, Nebî’nin (s.a.v.): *“Ali bendendir. Ben de Ali’denim. Benden sonra sizin veliniz odur.”*¹²⁹⁴ dediğini nakleder. “Veli” mef’hûmundan anlaşılan ise devlet başkanı anlamında “kendisine itaat edilen kimse” demektir. Bu, bizim kullanımımızdaki “kadının velisi”, “yetimin velisi” sözüne benzer. Yani “bu ikisi hakkında tasarruf yetkisi olan ve kendisine itaat edilen reis” demektir¹²⁹⁵.

Şî‘a’nın, bu makama layık görmedikleri için Hz. Ebûbekir (r.a.) hakkındaki yorumları da şu minval üzeredir: Onun hakkında ona işaret eden bir nass yoktur. Çünkü hilafeti, seçime ve icmâ‘ya dayanır. Eğer ona işaret eden açık bir nass olsaydı buna ihtiyaç olmazdı. İlim yönünden Ali’nin vüs‘atine gelince, bunun delili Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şu hadisidir: *“Sizin en iyi hüküm vereniniz, Ali’dir.”*¹²⁹⁶. Onların en iyi hüküm vereni olması, ancak en iyi bileni olmasıyla mümkündür. Meşhurdur ki o, ilmi kendisinde toplayan bir havuz gibidir. Ama Ebûbekir öyle değildir. Sadaka vermek sûretiyle Nebî (a.s.) ile sır paylaşma ayetinin hükmünü ondan başka uygulayan olmamıştır. Öyle ki o, ihtiyacı olan on dirhemi sadaka verip zaruretine binâen ilim tahsil etmeyi tercih etmiştir. Başka hiç kimsenin bilmediği on kadar meselede Hz. Peygamber’den (s.a.v.) istifade

¹²⁹¹ el-Bakara 2/247.

¹²⁹² İbn Mâce, “Fazlû Ali b. Ebî Tâlib”, Mukaddime, 116. İbn Mâce, eserin mukaddimesinde bunu Berâ b. Âzib’ten nakletmektedir. Ahmed b. Hanbel, hadisteki Ali b. Zeyd b. Ced’ân dolayısıyla hadisin isnadın ın zayıf olduğunu söyler. Ebû İsa bu hadis için; hâsen, sahih ve garib hükmünü verir. Elbâni’ye göre hadis sahihtir (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İbn Mâce, **Sünen**, c. 1, s. 43).

¹²⁹³ Tirmizî, “Menâkıb”, hadis no. 3712. Rivayetten sonra Tirmizî hadisle alakalı olarak: “Bu hadis, hâsen ve gariptir. Cafer b. Süleyman (ın rivayeti) dışında bu vecihle başka rivayet bilmiyoruz” kaydın ı düşmüştür (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tirmizî, **Sünen**, c. 5, s. 632).

¹²⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, **Fezâilü’s-sahâbe**, 1. Baskı, Beyrut, Müessesetü’r-risâle, 1983, c. 2, s. 688 (hadis no. 1175).

¹²⁹⁵ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 345-6.

¹²⁹⁶ Ebû Nuaym el-İsfehânî, **Kitabü’l-imâme ve’r-red ale’r-râfiza** Dr. Ali b. Muhammed b. Nâsir (tah.), 3. Baskı, Medine, Mektebetü’l-ulûm ve’l-hikem, 1987, s. 278 (hadis no. 61).

etmiştir. Minberiyye, dinâriyye ve bu ikisinden başka müşkil konularda cevap vermedeki hızlılığı, fıkha olan nüfuzu, onun ilimce Hz. Ebûbekir'den ve başkasından daha vüs'at sahibi olduğunu gösterir¹²⁹⁷. Ayette beden yönünden vüs'atle kastedilen kuvvet ve cesarettir. Bu konuda sahâbeden Ali'ye denk olan herhangi bir kimse yoktur. Hâlbuki Ebûbekir bedence zayıf, nahif ve yaşlı idi. Böyle olmasa bile o, Hz. Peygamber'in "*Onu bir günahı taşırken gördüm. Fakat bu çekişinde zayıf kalıyordu. Allah onun zayıflığını bağışlar.*"¹²⁹⁸ sözüne binâen, bedence zayıftır. Ayrıca: "*Eğer işi üstlenirse Ebûbekir'i bedence zayıf, Allah'ın emrini yerine getirmede kuvvetli bulursunuz.*"¹²⁹⁹ hadisi de bunu teyit eder. Fakat Ali'ye gelince, onun beden cüsseli ve kuvvetli olduğu tevâtürle bilinmektedir. Güreştiği gibi güreşen ve pazısını sıkabilen herhangi bir kimse yoktur. Yaratılış ve kuvvet yönünden aslana teşbîhle kendisine "Haydar" denilmiştir. Bununla birlikte o, gençliğinin baharında idi. Şüphe yok ki genç ve kuvvetli olan, nahif, zayıf ve yaşlı olandan elbette daha cesur ve sağlamdır¹³⁰⁰.

Şî'a'nın istikrâ* yöntemiyle ayeti önce Ali'ye hamledip sonra da onu tevil edişlerini müellif, Ali'yi öne çıkarma çabası olarak görür. Mesela Hz. Peygamber (s.a.v.), Yemen'e gönderirken onu Hâlid b. Velîd'e emir tayin etmiş; Şî'a da bunu, Nebî'nin (s.a.v.) bir işte ancak insanların en iyisini öne geçirmesi şeklinde tevil etmiştir. Savaşta önde gitmesi ve bu cesaretinin Hâtem'in cömertliğine kıyâs edilmesi de onlar için başka bir delildir. Tâlût örneğinde, İsrailoğulları peygamberinin kendisiyle delil getirdiği sıfatlar, Ebûbekir'de değil de Ali için husûsî olarak sübût bulmuştur. Öyleyse, Tâlût'un, İsrailoğullarına takdiminde olduğu gibi, Ali'nin de Ebûbekir'den önde olması gerekir. Çünkü Ali'nin, bu ümmetin Tâlût'u olduğu konusunda, eser vârid olmuştur¹³⁰¹.

Şî'a'nın kendi haklılığını ortaya koymak için getirdiği deliller ve yaptığı uzun uzadıya teviller¹³⁰² için müellif, çoğunluğun, Hz. Ebûbekir'in imâmetine Hz. Ali'nin

¹²⁹⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 346-7.

¹²⁹⁸ Buhari, "Menâkıb" [Bâbu kavli'n-nebî (s.a.v.): Lev künt...], 62/5 (hadis no. 3676).

¹²⁹⁹ Ebûbekir Ahmed el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr* Mahfûzu'r-Rahman Zeynullah vd. (tah.), 1. Baskı, Medine, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1988-2009, c. 7, s. 299 (hadis no. 2895).

¹³⁰⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 348.

* Kelime olarak "araştırmak" ve "incelemek" anlamına gelen istikra, cüzîden külliye, özelden genele çıkarım yapma diye tarif edilmiştir. Diğer bir ifadeyle "tümevarım"dır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 166.

¹³⁰¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 350.

¹³⁰² Konu hakkındaki diğer tartışmalar için bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 53, 318.

muvafakatinin, mün‘akid bir icmâ‘ ile olduğunu, ümmetin dalâlet üzere icmâ‘ etmeyeceği hadisine binâen hakkı teslim eden her kimsenin de bu durumu kabul etmesi gerektiğini belirtir. Bundan sonra Şî‘a’nın iddiası, fuzûlî bir söz olmaktan öte herhangi bir anlam taşımayacaktır¹³⁰³. İlgili yerde onun konuyla alakalı sonuç cümlesi şöyledir:

وكل مسألة يذكر الخلاف فيها بين الجمهور والشيعية فهي من مسائل الإمامة وتوابعها، وهي من قسم أصول الدين¹³⁰⁴.

Yani: “Cumhûr’la Şî‘a arasındaki bütün mesele, imâmet ve imâmetle alakalı ihtilaftır ki bu usûlû’d-dîn meselelerindendir”.

“Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah...”¹³⁰⁵ ayetinin de Şî‘a ile Ehl-i Sünnet arasında ihtilaflı olduğunu belirten Tûfî, Şî‘a’nın ayeti tevil ediş biçimini şu şekilde verir:

1. Ayette geçen “veli” kelimesi, yukarıda zikredilen hadis(ler)in delâletiyle Ali’yi tahsîs etmektedir.

2. Ayetteki والذين آمنوا ifadesi, kendisiyle hâs kastedilen âmmdır¹³⁰⁶ ve kasıt Ali’dir. “...namazda oldukları halde sadaka verirler.” ifadesi de aynı şekildedir. Çünkü sevk-i kelâm umûm üzere olsa da ayetin nüzûlü birkaç sahâbe –özellikle Ali (r.a.)- hakkında husûsîdir.

3. “Allah onları sever. Onlar da Allah’ı severler.”¹³⁰⁷, “Üstün gelecek olanlar şüphesiz Allah’ın tarafını tutanlardır.”¹³⁰⁸ ayetleri ile Hayber günü: “Bugün sancağı öyle bir kimseye vereceğim ki Allah ve elçisi onu sever. O da Allah’ı ve elçisini sever. Fetih onun eliyle gerçekleşir.”¹³⁰⁹ hadisi beraber düşünüldüğünde bütün bunlar Ali’ye delâlet etmektedir¹³¹⁰.

Tûfî, Şî‘a’nın tevillerini makul bulmaz. Hadislerle teyit etmeye çalıştıkları bu iddialara cumhûr-u ulemânın şu açılardan itiraz ettiğini belirtir:

¹³⁰³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 350.

¹³⁰⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 351.

¹³⁰⁵ el-Mâide 5/55.

¹³⁰⁶ Kendisiyle hâs kastedilen âmm için müellif: ... فاجشوهم... ayetini örnek verir. Kelâmın sevk-i umûm sigasıyla olmasına rağmen ayetin sebab-i nüzûlü hususidir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 231.

¹³⁰⁷ el-Mâide 5/54.

¹³⁰⁸ el-Mâide 5/56.

¹³⁰⁹ Buhari, “Kitabü'l-cihâd ve’s-siyer” [Bâbu Duai’n-nebi (s.a.v.) en-nâs], 102: 3 (hadis no. 2942).

¹³¹⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 121.

1. Sizin إنما edatından hareketle hasrı Ali'ye hamletmeniz kabul edilebilir bir şey değildir. Çünkü ayetteki hasır Allah (c.c) , Hz. Peygamber (s.a.v.) ve müminlere şâmindir. Ayrıca bu, "...dininizi alaya alanları veli edinmeyin!" bağlamında gelerek Ehl-i Kitab'ın velâyetini reddetmek için zikredilmiştir.

2. والذين آمنوا ifadesiyle Ali'nin kastedildiği iki açıdan makul değildir. Birincisi; bazı âlimlere göre namazda iken sadaka verilmesinin namazı bozacak bir davranış olması ve "rukü eder oldukları halde sadaka verirler" şeklinde cümlelerin haliyye değil, isti'naf cümlesi olması sebebiyledir.

3. **"Ayette mücmellik (kapalılık) vardır ve bunun da beyân edilmeye ihtiyacı vardır."** şeklindeki gerekçeye mukabil olarak: **"Mücmel için delâlet yoktur."** denilir¹³¹¹.

Her iki tarafın ayeti tevil etme biçimini değerlendirecek olursak; Şî'a ayeti usûl yönünden ele alarak bir neticeye ulaşmaya çalışmış, cumhûr-u ulemâ da aynı usûl kaidelerinden hareketle Şî'a'nın iddiasını boşa çıkarmak için uğraşmıştır. Burada müellif, doğrudan kendi kanaatiyle değil de, çoğunluktan nakille Şî'a'ya cevap şeklinde meseleyi ele almıştır. Kanaatimizce de إنما'nın Ali'yi hasretmesi, والذين آمنوا cemî sîgasıyla gelmişken tahsîsle tek bir ferde indirgenmesi, mücmel için delâlet yokken hadisi ilgili yere adapte ederek mücmelliğin katî konuma getirilmesi, isabetli değildir. Netice olarak Şî'a'nın yaklaşımı, Tûfî'nin de ihsâs etmeye çalıştığı gibi, sübjektiftir.

Onun el-İşârât'ta bazen faraziyeler üzerinden herhangi bir meseleye değindiğine de rastlanmaktadır. Mesela, konumuzla alâkası itibariyle: *"Sen ancak bir uyarıcısın. Her kavim için de bir yol gösterici vardır."*¹³¹² ayetinde onun böyle bir yaklaşım sergilediğini: *"Belki de Şî'a bu ayeti, imâmetin vâcib oluşuna veya imamın varlığına delil saymıştır."* ifadelerinden anlıyoruz. Ona göre ayetin buna delâleti yoktur ve kastedilen, her bir topluluk için onları hakka irşat eden bir peygamberin bulunmasıdır. Ya da her kavim için yol gösterici Allah'tır ve kullarından dilediği ile bunu gerçekleştirir¹³¹³.

¹³¹¹ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 2, s. 122-3. el-İşârâtü'l-ilâhiyye'deki benzer diğer tartışmalar için bk. c. 3, s. 189-190; c. 3, s. 318.

¹³¹² er-Ra'd 13/7.

¹³¹³ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 2, s. 340.

(2) Şî'a'ya Göre Sahâbenin İrtidadı

Şî'a ile Ehl-i Sünnet arasındaki tartışmalı konulardan bir diğeri de sahâbenin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra irtidat edip etmediğidir. Şî'a'ya göre sahâbe dinden dönmüş, bu da: *"O ölür veya öldürülürse siz gerisin geriye mi döneceksiniz?"*¹³¹⁴ ayetinde ta'rîzli bir ifadeyle Kur'ân'daki yerini almıştır. Müellif, onların ayeti tevil ederken Hz. Peygamber'in (s.a.v.): *"Benden sonra küfre dönmeyin! Yoksa birbirinizin boynunu vurursunuz! Benden sonra sapıklığa da dönmeyin!"*¹³¹⁵ hadisiyle teyit etmeye çalıştıklarını ve nassla tayin edilen Ali'nin imâmetinden yüz çevirdikleri için kıyamet günü sol taraflarından yakalanarak ateşe sevk edilecekleri iddiasında bulunduklarını söyler¹³¹⁶.

Ayette sahâbenin dinden döndüğüne ta'rîz olmadığı aşikârdır. Tûfî, cumhûrdan nakille ayeti şu şekilde izah eder: Ayette istifhamla yapılan şartlı bir cümle vardır. Bu, emri ayakta tutmak için sahâbeye cesaret vermektir. Onlar da bunu yapmıştır. Küfre dönmeme tembihine gelince bu, daha önceki toplulukların peygamberlerine yaptığıının benzerini yapmaktan onları alıkoymaktır. Sol tarafından yakalanıp cehenneme atılan kimseler de dinden dönüp küfür üzere ölenlerdir¹³¹⁷.

Tûfî'nin belirttiğine göre, *"Seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam mânâsıyla kabullenmedikçe îmân etmiş olmazlar."*¹³¹⁸ ayeti de Şî'a'ya göre sahâbenin dinden döndüğünün delilidir. Müellife göre ayet, sünnete sarılmada ve Rasûlullah'ın (s.a.v.) emrini yerine getirmede büyük öneme sahiptir. Oysa Şî'a bunu, imâmet konusunda Hz. Peygamber'in emrini yerine getirmedikleri ve ona muhâlefet ettikleri için sahâbenin îmândan çıktığına delil saymıştır¹³¹⁹.

Sahâbenin dinden çıktığı iddiası, gerçekten büyük bir iddiadır. Şî'a'nın sahâbe aleyhine kurduğu uzak alâkalardan bir diğeri de *"Hatırlatıldıkları şeyleri unuttuklarında*

¹³¹⁴ Âl-i İmrân 3/144.

¹³¹⁵ Buhârî, "İlim" (Babü'l-insât li'l-ulemâ), 44 (hadis no. 121).

¹³¹⁶ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 1, s. 418-9.

¹³¹⁷ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 1, s. 419.

¹³¹⁸ en-Nisâ 4/65.

¹³¹⁹ Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, c. 2, s. 30.

kötülükten alıkoyanları kurtar..dik.”¹³²⁰ ayetinde aktarılır. Onlar bunu, ümmet-i Muhammed’in fırka-yı nâciyesinin kendileri olduğuna hamletmiştir. Şöyle ki: Cumartesi yasağına karşı İsrâîloğulları üç kısma ayrılmıştı. Doğrudan yasağı çiğneyenler, karşı çıkanlar ve sessiz kalanlar. Sahâbe de Ehl-i Beyt’e karşı İsrâîloğullarının Cumartesi yasağına karşı takındığı olumsuz tavrı takınmıştır¹³²¹. Hâlbuki ona göre bu, kendisine itibar edilmeyecek fâsit bir kıyâstır. Çünkü Kur’ân sahâbeyi methederken Cumartesi yasağını çiğneyenleri kınamaktadır¹³²².

el-İşârât’ta, Şî’a’nın sahâbenin irtidâdına delil saydığı başka yorumlara da rastlanır. Mesela: “(İslâm dinine girme hususunda) öne geçen ilk muhacirler ve ensar...” ve “Fakat peygamber ve onunla beraber inananlar...”¹³²³ ayetlerinin umûmu üzere alınmasına Şî’a, ayetlerin sahâbeyi övmesi sebebiyle karşı çıkmıştır. Oysa sahâbeden Ehl-i Beyt’e düşmanlık eden ve nassla tayin edilmiş imama muhâlefet eden kimseler vardır. Bu yüzden onlara göre ayetler, husûsu üzere alınmalıdır. Çoğunluk bunları, sahâbenin faziletine ve Allah’ın kendilerinden hoşnut olarak cennet ehli kimseler olduğuna delil getirmiş, Şî’a’nın iddia ettiği gibi sahâbeden Ehl-i Beyt’e düşmanlık eden kimse olmadığı gibi –şayet varsa öyle bir nass- nassla tayin edilmiş imama da muhâlefet eden olmadığı şeklinde yorumlamıştır¹³²⁴.

Bu babda son olarak Tûfî’nin *el-İşârât*’ta zikrettiği Şî’î gruplardan Rafizîler’e yer vermek istiyoruz. Bunlar Kûfe halkındandır. Zeyd b. Ali’ye bîat ettiği halde onu yüz üstü bırakarak ölüme terk etikleri için kendilerine “terk edenler” anlamında ravâfiz denilmiştir. Her durumda takiyyeyi câiz görmüş ve fazıl devlet başkanı varken mefdul kimsenin devlet başkanı olmasının cevâzına hükmetmişlerdir¹³²⁵. “Ebûbekir ve Ömer, dedemiz (Hz. Peygamber)’in veziriydi.” diyerek bu ikisinden teberrî ettikleri gibi sahâbeye de kin beslemişlerdir¹³²⁶.

¹³²⁰ el-A’râf 8/165.

¹³²¹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 245.

¹³²² Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 246.

¹³²³ et-Tevbe 11/100; 11/88.

¹³²⁴ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 284.

¹³²⁵ Ebu’l-Hâsen el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-islâmiyyîn ve’htilâfü’l-mûsâllîn* Nuaym Zerzûr (tah.), 1. Baskı, Beyrut, el-Mektebetü’l-Asriyye, 1426-2005, c. 2, s. 352.

¹³²⁶ Ebu’l-Bekâ el-Hanefî, *el-Külliyât*, s. 479.

Tûfî onlardan: “Onlarla kâfirleri öfkelerdirmek için...”¹³²⁷ ayetini izah ederken çoğunluk bu ayetle sahâbeye kin besleyen Rafizîler’in inkârına delil getirdiği şeklinde bahseder. Buna karşılık Rafizîler de ayeti tevil ederek, sahâbeye kin besledikleri halde, kendilerinin ayetin kapsamına girdiğini reddetmişlerdir¹³²⁸.

(3) Ehl-i Beyt’in Mâsum Olduğu Fikri

Şî‘a’nın, imâmet fikrini temellendirmek ve kendi meşruiyetini ispat etmek için ortaya attığı bir diğer husus da Ehl-i Beyt’in mâsum olduğu iddiasıdır. Arapça “ait, sahip” mânâsındaki ehl ile “ev” mânâsındaki beytten müteşekkil Ehl-i Beyt terkihi “ev halkı” anlamına gelmektedir. Dinî literatürde Ehl-i Beyt’ten maksat, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ev halkını ifade için kullanılır¹³²⁹. Şî‘a’ya göre Ehl-i Beyt; Hz. Peygamber (s.a.v.), Fâtıma, Ali, bunların iki evladı Hasan ve Hüseyin ile Hüseyin’in soyundan gelen dokuz imamdan ibârettir¹³³⁰.

“Alıkonmuş, men edilmiş” anlamındaki ma’sûmun (المعصوم), kelime ve ıstılah anlamlarına daha önce nübüvvet bahsinde peygamberlerin ve meleklerin günah işlemekten korunmuş olmaları izah edilirken değinilmişti. Şî‘a: *إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس* Şî‘a: *أهل البيت ويطهركم تطهيراً* ayetini, Ehl-i Beyt ve imamlarının mâsum olduklarına delil saymıştır. Tûfî, konuyla alakalı *el-İşârât*’ta şu ifadelerle yer verir:

Cenâb-ı Hakkın: “*Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.*”¹³³¹ meâlindeki sözü ile Şî‘a, Ehl-i Beyt’in mâsum olduğuna delil getirmiş ve bunu, icmâ‘en hüccet addetmiştir. Mâsum oluşları, arındırılmaları ve kendilerinden kirin giderilmesiyledir. Bu şekilde olan herkes mâsumdur. Birincisi, ayetin bu şekildeki ifadesi sebebiyledir. İkincisi de *rics* (رجس) kelimesinin her türlü kötülük ve

¹³²⁷ el-Fetih 48/29.

¹³²⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 262-3. Râfizîler ayetteki “onunla beraber olanlar” ibaresinden hareketle bunu Ehl-i Beyt’e, onlarla beraber olanlara ve onları sevenlere hamletmişlerdir. Bazen de bununla kastedilenin âmm-ı mahsus olduğunu söyleyerek bu kimselerin Hz. Peygamber zamanındaki kâfirler olduğunu dile getirmişlerdir. *الکفار* kelimesinin başındaki *ال* takısının ahd için olup istiğrak için olmadığını söylemeleri de bu yüzdendir. “Sahabeye kin besleyen bazı kimseler kâfirdir” şeklinde büyük önermeyi cüzi olumlama ile aldığımızda “Sahabeye kin besleyen herkes kâfir değildir” neticesi ortaya çıkar. Tûfî ilgili yerde bu çıkarımı, onların yapabilecekleri en iyi tevil olarak nitelendirir.

¹³²⁹ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 76. Bu konudaki farklı görüşler için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. 20, s. 263; Ali b. Muhammed el-Herevî el-Kârî, *Mirkatü’l-mefâtih şerhu mişkâti’l-mesâbih*, 1. Baskı, Beyrut, Daru’l-fikr, 2002, c. 9, s. 3975 (hadis no. 6153).

¹³³⁰ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 76.

¹³³¹ el-Ahzâb 33/33.

noksanı kapsayan bir isim olması sebebiyledir. Hatanın varlığı ve ismetin olmayışı, bütünüyle şer ve noksanlıktır. O halde bu, onlardan ricsin tamamıyla giderilmesi hükmü altında münderiçtir. Bu durumda onlar hakkında söz, fiil, itikat ve mâsum oluş, her bakımdan sabit olur¹³³².

Tûfî'nin belirttiğine göre Şî'a'nın, Hz. Ali'nin mâsumiyetini izahı şu şekildedir: Hz. Peygamber (s.a.v.) onu Yemen'e kadı olarak gönderirken Ali (r.a.) ona: *"Ey Allah'ın Rasûlü! Kaza ile ilgili bir bilgin yokken beni nasıl gönderiyorsun?"* diye sormuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.) de: *"Git! Allah (c.c.) kalbine hidâyet ve diline doğruluk verecektir."*¹³³³ diyerek göğsüne vurmuş ve şöyle dua etmiştir: *"Allah'ım! Kalbine hidâyet ve diline doğruluk ver!"*¹³³⁴. Şî'a, bu delillerden hareketle şunu iddia etmektedir: Hz. Peygamber (s.a.v.), kalbine hidâyet ve diline doğruluk vermesi için dua etmiş ve bunun da böyle olacağını ona haber vermiştir. Hz. Peygamber'in duası müstecâb, haberi de doğrudur. Biz ismeti, kalbin hakkı bulması ve dilin doğruyu söylemesinden başka bir şey olarak düşünmüyoruz. Kime göre bunun dışında bir ismet mânâsı varsa bunun üzerinde o düşünsün!¹³³⁵

Fâtıma'ya (r.ha.) gelince Hz. Peygamber (s.a.v.) onun için: *"Fâtıma, benden bir parçadır. Onu endişelendiren beni endişelendirir ve ona eziyet eden bana eziyet eder."*¹³³⁶ buyurmuştur. Nebî (s.a.v.) mâsumdur. O halde onun cüzünün yani parçasının da mâsum olması gerekir¹³³⁷.

Bu noktada şu soru akla gelmektedir: Eğer Şî'a'nın iddia ettiği doğruysa, Kur'an'da belirtildiği üzere neden Hz. Nûh'un (a.s.) oğlu îmân etmemiştir? Çünkü o da bir mâsumun cüzüdür. Ayrıca Ali'nin (r.a.) mâsumiyetine gelince, Hz. Peygamber (s.a.v.), sahâbeden başkalarına da Ali'ye ettiği duanın benzeri gibi dua etmiştir. Onlar Şî'a nezdinde mürted olarak kabul edilirken Ali (r.a.) neden mâsum kabul edilmektedir?

¹³³² Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 128-9.

¹³³³ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 2, s. 451 (hadis no. 1342); Bezzâr, **Müsned**, c. 2, s. 298 (hadis no. 721).

¹³³⁴ İbn Mâce, "Ahkâm", 3 (hadis no. 2310).

¹³³⁵ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 130.

¹³³⁶ Müslim, "Bâbu fezâili Fâtıma", 2449.

¹³³⁷ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 131.

Dolayısıyla Şî‘a’nın ayeti tevil ederek bunu Ehl-i Beyt’in mâsumiyetine delil sayması, tutarlı değildir.

Tûfî, ayette kendilerine hitap edilen Ehl-i Beyt’in, Şî‘a’nın iddia ettiği kimseler olmadığını, bilakis çoğunluğa göre öncesinde yer alan ¹³³⁸ يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ ayetiyle bunların Nebî’nin (s.a.v.) eşleri olduğu yönünde kanaat ortaya koyduklarını belirtir. O halde ayette aslında Şî‘a’yı ilgilendiren bir şey yoktur. “Rics”e gelince bununla kastedilen, küfrün kiri veya benzeri olarak küfre dair husûsî isimlendirilen bir şeydir. Şî‘a’nın delil olarak getirdiği hadisler de haber-i vâhiddir ve delâleti zayıftır¹³³⁹.

Şî‘a; Ali, Fâtıma ve bu ikisinin çocuklarından müteşekkil dar çerçevedeki Ehl-i Beyt iddiasını, Nebî’nin (a.s.) ayetin nüzûlünden sonra altı ay, Fâtıma’nın evine uğrayıp: “*Namaz, ey hane halkı!*”¹³⁴⁰ diye seslenmesini, Peygamber’in (s.a.v.) ayeti tefsiri olarak yorumlamıştır. Onlara göre hüküm zâhirdir¹³⁴¹. Bundan daha zâhir olan ise Ümmü Seleme hadisidir. Nebî (a.s.) Fâtıma, Ali ve çocukları Hasan ile Hüseyin’e adam göndermiş, geldiklerinde onları bir örtünün altına alarak şöyle dua etmiştir: “*Bunlar benim yakın akrabalarım. Allah’ım! Onlardan kiri gider ve onları tertemiz kıl!*”¹³⁴² Ümmü Seleme demiştir ki: “*Ya Rasûlallah! Ben senin Ehl-i Beyt’in değil miyim?*” Hz. Peygamber de ona: “*أنتِ إلي خير*” cevabını vermiş¹³⁴³; fakat: “Evet! Sen onlardansın.” dememiştir¹³⁴⁴.

Tûfî Ümmü Seleme’ye karşı sürdürülen bu tavrın daha olumsuzunu Şî‘a’nın Hz. Âişe’ye karşı “*Vakarınızla evlerinizde durun!*”¹³⁴⁵ ayetini delil getirerek sürdürdüğünü belirtir. Ayeti tevil cihetlerini de: Âişe’ye evinde oturması emredilmiş; fakat o buna

¹³³⁸ el-Ahzâb 33/32. Meâlen: “Ey Paygamber hanımları! Siz kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz”.

¹³³⁹ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 3, s. 133.

¹³⁴⁰ Tirmizî, “Tefsiri’l-Kur’ân”, 3206.

¹³⁴¹ Buradaki zahir, kelime olarak “açık” anlamında değil de ıstılâhî anlamında kullanılmıştır. ıstılâhî olarak zâhir Ebû İshâk’a göre; anlama cihetiyle akıllı kimsenin idrakine uzak olmayan makul lafızdır. Kâdî da onu; hakikat ve mecâz olarak mânâsı makul lafız diye tarif etmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İmamü’l-Haremeyn Abdülmelik el-Cüveynî, **el-Burhân fî usûli’l-fıkh** Salahüddîn b. Muhammed b. Uveyda (tah.), 1. Baskı, Beyrut, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418/1997, c. 1, s. 152. Ayrıca Kadı Ebûbekir zâhirî, tefsirden müstağni olan lafız diye tarif ederken Gazzâlî de birisi diğerin daha açık olduğu için iki durum arasında gidip gelen lafız diye tarif etmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Şevkânî, **İrşâdü’l-fuhûl**, c. 2, s. 31.

¹³⁴² Tirmizî, “Tefsiri’l-Kur’ân”, 3205). Tirmizî, hadisin bu şekildeki rivayetini “garib” olarak nitelendirmektedir.

¹³⁴³ İlgili rivayet Ahmed b. Hanbel’in *Fezâilü’s-Sahâbe*’sinde (c. 2, s. 587, hadis no. 994) şu şekildedir: اللهم هؤلاء أهل بيتي وحامتي. فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً. قالت (أم سلمة): فأدخلت رأسي البيت قلت: وأنا معكم يا رسول الله؟ قال (ص): أنك إلي خير، إنك إلي خير.

¹³⁴⁴ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 3, s. 134.

¹³⁴⁵ el-Ahzâb 33/33.

muhâlefet etmiştir. Müminlerin arasını ayırmak ve Ali'ye karşı savaşmak için ta Basra'ya kadar gitmiştir, diye aktarır. Cevaben cumhûrdan nakille: Âişe, fesadı sulh etmek ve yangını söndürmek için çıkmıştır. Bu sebeple ictihâdında ister isabet etmiş isterse de hata etmiş olsun, ecrinden bir şey eksilmez, dendiğini dile getirir¹³⁴⁶. İlâveten şunları söyler:

1. Çoğunluk; “Ehl-i Beyt”in mutlak olarak kullanıldığında ne anlama geldiği üzerinde icmâ’ etmiştir. Bu Şî’a’nın iddia ettiği gibi dar çerçevede bir Ehl-i Beyt değildir.

2. Mücmelin iki durumdan birine ihtimali vardır. Fakat zâhir, nassa ve icmâ’ya muarız olamaz.

3. Arabın kelâmında, muntazam ve mütenasip cümleye yabancı cümle –ki buna cümle-yi mu’tariza denilir- bulunabilir. Tıpkı: *قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوا وجعلوا* *وكذلك يفعلون* ayetinde olduğu gibi –ki burada: *إنما يريد الله* Belkıs’ın kelâmı arasında Allah tarafından söylenmiş cümle-yi mu’tarizadır- kısmı da cümle-yi mu’tariza olduğundan Şî’a’nın iddiası bir kez daha zayıflar, şeklinde cevap verdiklerini belirtir¹³⁴⁷. Tûfî, kendi görüşünü ortaya koyduğu sonuç cümlesinde ise şu ifadeleri kullanır:

واعلم أن الآية ليست نصّاً ولا قاطعاً في عصمة أهل البيت. وإنما قصاره أنها ظاهرة في ذلك بطريق الإستدلال الذي حكيناه عنهم¹³⁴⁸.

Yani: “Bil ki ayet, Ehl-i Beyt’in mâsumiyeti konusunda ne nasstır¹³⁴⁹ ne de kesindir. Onlardan anlattığımız istidlâl tarîki ile ayetin varacağı nihâi nokta, zâhir olduğu yönündedir.”

(4) Takiyye

el-İşârât’ta Şî’a ile Ehl-i Sünnet arasındaki tartışmalı konulardan bir diğeri de takiyyedir. “Bir şeyi korumak ve onu başına gelecek eziyetten gizlemek”¹³⁵⁰ anlamındaki ve-kâ’dan (وقي) türeyen takiyye, baskı ve tehlikenin bulunması halinde kişinin gerçek inancını gizleyerek çevreye uyum sağlaması diye tarif edilmiştir¹³⁵¹. Bir diğer tanıma göre

¹³⁴⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 128.

¹³⁴⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 134-136.

¹³⁴⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 136.

¹³⁴⁹ Nass: Vahiyle sabit olan ifade, Kur’ân ayetlerine ve hadislerine verilen ortak ad. Usûlde söyleyen tarafından ileri gelen bir sebeple mânâsı zahirden daha açık olan lafız veya teville ihtimali olmayan söz ve delil. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 447.

¹³⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 15, s. 401.

¹³⁵¹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 304.

de canından, namusundan ve malından zarar geleceği endişesiyle kişinin vakıya aykırı bir söz söylemesi ya da şeriata aykırı davranışta bulunmasıdır¹³⁵².

İlk olarak takiyye “*Ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız başkadır.*”¹³⁵³ ayetinde değinen müellif, Şî’a’nın ayeti takiyyenin cevâzına delil saydığını; çoğunluğun ise, takiyyenin nifak, nifakın da haram olduğu gerekçesiyle bâtil olduğuna hükmettiğini ifade eder. Çünkü zarar endişesiyle işin aslını gizleyip aksini ızhar etmek demek olan takiyye, nifakla aynı kapıya çıkmaktadır. Nifakın haramlığı, dinde münafıkların yerilip cehennemın en alt tabakasıyla tehdit edilmiş olmaları sebebiyledir. Ayrıca takiyye câiz olsaydı peygamberlerin, takiyye yaparak inkârlarını ızhar etmeleri kendilerine câiz olurdu. Fakat böyle yapmamışlardır¹³⁵⁴.

Müellif yukarıdaki satırlarda, çoğunluğun konu hakkındaki görüşlerini kâfi derecede aktarmış olduğunu düşünmüş olmalı ki bundan sonra onların izahlarına pek yer vermemiştir. Daha çok Şî’a’nın takiyye için hangi ayeti nasıl tevil ettiğini açıklamıştır. Fakat izaha muhtaç noktalara da temas etmeden geçmemiştir. Onun ifadesine göre Şî’a kitap, sünnet, müçtehit imamların fetvaları ve kıyâs gibi delillerle takiyyenin câiz olduğuna hükmetmiştir. Kitaptan delil, yukarıda zikri geçen ayettir. Bir farkla ki buradaki tukaten (تَقَاتٌ) kelimesini Şî’a, “takiyyeten (تَقِيَّةٌ)” şeklinde okumuştur¹³⁵⁵. Onlara göre ayetin takiyyeye delâlet edişi şu vechiledir: Elbette Allah (c.c.), kâfirleri dost edinmeyi haram kılmıştır. Öyle ki kim onları dost edinirse onlardandır. Fakat sonra takiyyeyi câiz kılmakla da onların dostluğunu mubah kılmıştır¹³⁵⁶. Ayrıca kalbi î mânla dolu olduğu halde ikrâh altında olan kimse hakkındaki ayet¹³⁵⁷ de aynı şeyi ifade eder¹³⁵⁸.

Müellif üçüncü olarak Buhârî’nin ikrâh babında zikrettiği: “*Onlar kendilerine zulmederken melekler canlarını aldılar ve: Siz ne yapıyordunuz, dediklerinde: Biz veryüzünde zayıf bırakılmış müstaz ‘af kimselerdik.*”¹³⁵⁹ ayetini onların kitaptan bir başka

¹³⁵² İbrahim b. Âmir b. Ali, *el-İntisâr li’s-suhubi ve’l-âl min iftirââtî’s-semâviyyi’d-dâl*, 3. Baskı, Medine, Mektebetü’l-ulûm ve’l-hikem, 1423-2003, c. 1, s. 70.

¹³⁵³ Âl-i İmrân 3/28.

¹³⁵⁴ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 386.

¹³⁵⁵ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 386.

¹³⁵⁶ Tabersî, *Mecmaü’l-beyân*, c. 2, s. 274.

¹³⁵⁷ en-Nahl 16/106.

¹³⁵⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 387.

¹³⁵⁹ en-Nisâ 4/97.

delili olarak zikreder. Ayeti yorumlama biçimleri ise şu minval üzeredir: Müstaz‘af kimseler, güç yetirebildikleri halde hicreti terk ettikleri için kınandılar. O halde onlar, inandığının aksine bir şeyi izhar ettiklerinde mazurdurlar. Bu özür beyânı ancak takiyyedir. Hz. Lût’un misafirlerini korumaktan âciz kaldığında kavmine takiyye yaparak kızlarını nikâhlamayı teklîf ettiği ayetler¹³⁶⁰ de aynı mânâdadır¹³⁶¹.

Tûfî’nin belirttiğine göre Şî‘a’nın takiyyenin cevâzına sünnetten de delili vardır. Hâtib b. Ebî Beltea‘ Mekke’deki yakınlarını ve mallarını korumak için takiyye yaparak Mekkelilerle yazışmıştır. Hz. Peygamber, bu konuda Hâtib’i tasdik etmiştir. İkinci olarak Hz. Âişe’den nakille Peygamber’in (s.a.v.) yanına gelmek için izin isteyen bir adam hakkında Hz. Peygamber’in söylediği bir söz vardır. O (s.a.v.), “*Kavmin kötü kardeşi!*” veya “*Kavmin kötü evladı!*” nitelemesini yapmış; fakat o adam yanına geldiğinde ona yumuşak davranıp müsamaha göstermiştir. Bu durum kendisine sorulunca Hz. Peygamber: “*İnsanların en şerlisi, kötülüğünden korkularak kendisine ikram edilen kimsedir.*”¹³⁶² buyurmuştur. Bunun takiyye olduğu açıktır. Üçüncü olarak da Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Ammâr’a hitaben söylediği: “*Ey Ammâr! Onlar dönerlerse sen de dön!*”¹³⁶³ hadisidir¹³⁶⁴.

Bunlara ilaveten müellif, şunların da Şî‘a’nın delilleri arasında yer aldığını ifade eder: Ali (r.a.) isteyerek değil, Hz. Fâtıma’nın vefatından sonra insanların kendisinden yüz çevirdiği gerekçesiyle Ebûbekir’e bîat etmiştir. Bu, takiyye konusunda sahâbe uygulamasına örnektir. Hasanü’l-Basrî, Buhârî’de nakledildiği üzere: “*Takiyye kıyamete kadardır.*”¹³⁶⁵ demiştir. Cafer-i Sâdık ise: “*Takiyye benim ve dedelerimin dinidir.*”¹³⁶⁶ diyerek tâbiînin takiyye konusundaki görüşünü ortaya koymuştur¹³⁶⁷.

Müçtehit imamlara gelince, Ebû Hanîfe dışında diğerlerinin, mükrehin talak ve yemininin geçersiz olduğu yönünde fetva vermiş olmaları, onlara göre, takiyyenin

¹³⁶⁰ el-Hicr 15/71; Hûd 11/78-80.

¹³⁶¹ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 386-7.

¹³⁶² Buhârî, “Edeb” (Babu mâ yecûzu min iğtiyâbi’l-fesadi ve’r-riyeb), 48.

¹³⁶³ Hâkim en-Nisâbü’r, **el-Müstedrak ‘ale’s-sahihayn** Mustafa Abdülkâdir Ata (tah.), 1. Baskı, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990-1411, c. 2, s. 389 (hadis no. 3362).

¹³⁶⁴ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 388.

¹³⁶⁵ Buhârî, “İkrâh” (Mahmûd Muhammed Nassâr thk.6. Baskı, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009, s. 1260)

¹³⁶⁶ Şemsüddîn ez-Zehebî, **el-Müntekâ min minhâci’l-itidâl fi nakzi kelâmî ehli’r-rafzi ve’l-itizâl** Muhibbüddîn el-Hatîp, s. 68.

¹³⁶⁷ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 389.

cevâzına delildir. Usûl âlimlerinin çoğuna göre mükreh, mükellef değildir ki öldürme dışında, ikrâh altındayken içki içene, zinâ edene ve daha başka fiili işleyene had uygulansın. Zâten bu sebeple Buhârî ikrâh babının hemen başında, takiyyenin delillerini serd etmiştir¹³⁶⁸.

Onlar aklî delil olarak da iki açıdan takiyyenin cevâzına hükmedilebileceğini söylemiştir. Birincisi, zorlukları eşit olan iki güç şey sebebiyle takiyye, ruhsatın bir çeşididir. Çünkü ruhsat, bir mânî'in olması sebebiyle yasaklanan şeyi mubah kılar. Arada fark olmaksızın takiyye de böyledir. İkincisi de takiyyede iki maslahatın arasını cem etme vardır. O da inancın korunarak zararın giderilmesidir. İşte bu, o ikisinden birinin insanı huzursuz etmesinden daha önceliklidir¹³⁶⁹. Tûfî, neticede Şî'a'nın, sözü, şöyle demeye getirdiğini belirtir:

Bizim takiyyeyi sahih ve câiz görmemizin kesin delilleri, sizin de onu bâtil görme konusundaki şüphenizin yersizliği böylece ortaya çıkmıştır. Çünkü o Allah'ın, elçisinin ve ilim sahibi kimselerin dininin bir parçasıdır¹³⁷⁰.

Tûfî, bütün bu iddialara, çoğunluktan nakille şu şekilde cevap verildiğini ifade eder: Peygamberlerden inkârın vâkî olması, boş bir iddia olduğu için onların takiyye yaparak inkârlarını ızhar etmeleri kabul edilebilir bir şey değildir. Allah (c.c.) onları ısmet sıfatıyla korumuşken onların îmânlarını gizleyip inkârlarını ızhar etmelerine nasıl itibar edilebilir?¹³⁷¹

Müellif: *“Kalbi îmânla mutmain olduğu halde inkâra zorlanan başka...”*¹³⁷² ayetinde, takiyyenin cevâzı konusuna tekrar girmez. Ancak ölümle tehdit edilen kimsenin takiyye yapıp yapamayacağı konusundaki farklı görüşleri değerlendirir. Bu meyanda, şu açıklamalara yer verir:

Öldürülmeye sabredip dinin izzetini koruyarak yapılan teklîfi reddetmek ya da îmânla birlikte davet edildiği küfre icabet edip böylece nefsi korumaktan hangisinin daha faziletli olduğu tartışmalıdır. Nefse ağır gelen fiili tercih etmenin daha faziletli olma

¹³⁶⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 389-390.

¹³⁶⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 390.

¹³⁷⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 390-1.

¹³⁷¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 390.

¹³⁷² en-Nahl 16/106.

ihtimali vardır. Fakat karşı görüşte olanların, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Ammar'a söylediği gibi: *"Dönerlerse sen de dön!"*¹³⁷³ ve: *"Güzelce sabredin! Varacağınız yer cennettir."*¹³⁷⁴ hadisleri de mühmel bırakılacak türden değildir. O halde teklîfi hükümleri yerine getirebilmek için nefsin korunması şarttır. Şayet davet ettikleri şeyi reddetmek tercihe şâyân olsaydı o zaman Hz. Peygamber (s.a.v.) onlara bunu tavsiye eder, böylelikle onlar da cennete daha çabuk giderdi¹³⁷⁵.

*"Firavun ahalisinden îmânını gizleyen bir mümin de dedi ki..."*¹³⁷⁶ ayeti de Şî'a'ya göre takiyyenin cevâzına delildir ve Ebû Tâlib'in îmânına telmih vardır. Onun Kureyş içerisindeki konumu, Firavunun ahalisi içerisinde îmânını gizleyen bu kimseye benzetilmiştir. Çünkü meçhul şahıs, Hz. Mûsâ'ya nasıl yardım etmişse Ebû Tâlib de Şî'a'ya göre, Hz. Peygamber'e o şekilde yardım etmiştir¹³⁷⁷.

Söz buraya gelmişken *el-İşârât*'taki tartışmalardan Ebû Tâlib'in îmânı konusundaki tartışmalara da yer vermek gerekir. Bilindiği üzere: *"Sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin."*¹³⁷⁸ ayetinin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ölüm döşegindeki amcası Ebû Tâlib'e îmân telkin etmesi üzerine nâzil olduğu nakledilir¹³⁷⁹. Tûfî'ye göre ayetin, öncesine itibarla siyakı Ehl-i Kitap'la alakalıdır. Bunlar da iki kısımdır. Birincisi: *"Onlara bir musibet dokunmasaydı..."*¹³⁸⁰ kısmından başlayarak *"Belki de düşünürler diye onlara sözü uladık da uladık."*¹³⁸¹ kısmına kadardır. Burada kastedilen Ehl-i Kitap'tan Kur'an'ı inkâr edip ona karşı inatçı davranan sapmış kimselerdir¹³⁸². İkinci kısım ise Ehl-i Kitap'ın Kur'an'a îmân edenleri yani mümin olanlarıdır. *"Daha önce kendilerine kitap verilenlerden ona îmân edenler vardır."*¹³⁸³ kısmından başlayıp *"Biz cahillik edenleri istemeyiz."*¹³⁸⁴ ifadesine kadar olan kısım da bunlar hakkındadır. *"Sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin. Fakat Allah dilediğini hidâyete erdirir."* ibâresi ise bu

¹³⁷³ Hâkim en-Nisâbü'rî, **el-Müstedrek**, c. 2, s. 389 (hadis no. 3362).

¹³⁷⁴ Nisâbü'rî, "Zikr u menâkıbi Ammâr b. Yâsir" **el-Müstedrek**, c. 3, s. 432 (hadis no. 5646).

¹³⁷⁵ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 2, s. 383-4.

¹³⁷⁶ el-Mü'min 40/28.

¹³⁷⁷ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 203.

¹³⁷⁸ el-Kasas 28/56.

¹³⁷⁹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Mukâtil b. Süleymân, **Tefsîru Mukâtil b. Süleymân**, c. 3, s. 350; Taberî, **Câmiu'l-beyân**, c. 14, s. 510 (hadis no. 17325); Suyûtî, **Lübâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl** Ahmed Abdüşşâfi (tah.), Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 150.

¹³⁸⁰ el-Kasas 28/47.

¹³⁸¹ el-Kasas 28/51.

¹³⁸² Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 99.

¹³⁸³ el-Kasas 28/54.

¹³⁸⁴ el-Kasas 28/55.

ikisi arasında müşterektir ve birinci kısmı birinci kısma, ikinci kısmı da ikinci kısma tekabül etmektedir. Müellif bunları kitabın zâhirînden hareketle söylemiştir; fakat sahîh hadise göre de ayetin Ebû Tâlib hakkında nâzil olduğu mervîdir¹³⁸⁵. Hz. Peygamber (s.a.v.) onun Müslüman olmasını çok istemiş ve ölüm anında ona kelime-i tevîdî telkin etmiştir. Fakat o bundan imtina ederek Abdülmuttalib'in dini üzere ölmüştür¹³⁸⁶.

İbn İshâk'ın anlattığına göre Ebû Tâlib, ruhunu teslim etmeden önce kelime-i şehadet getirerek Müslüman olmuş, yanında bulunan Abbâs (r.a.) da bunu işitmiştir¹³⁸⁷. Hz. Peygamber'e onun Müslüman olduğunu söylediğinde o (s.a.v.): *"Ben bir şey işitmedim."*¹³⁸⁸ demiştir. İşte bu rivâyetler sebebiyle konu, Ehl-i Sünnet ve Şî'a arasında ihtilaflıdır. Çoğunluğun bu konudaki delilleri şunlardır:

1. Ayet, Ebû Tâlib vesilesiyle nâzil olmuştur. Bu onun Müslüman olmadığını gösterir. Hz. Peygamber (s.a.v.) onun Müslüman olmasını istemiş; fakat ayet de sevdiğini hidâyete erdiremeyeceğini açıkça beyân etmiştir.

2. Sahîh hadislerde ifade edildiği üzere, Ebû Tâlib'in Hz. Peygamber'i himaye etmesi sebebiyle ona bundan herhangi bir faydanın olup olmayacağı sorulmuş, Hz. Peygamber de azabının hafifletilmesi babında: *"Evet! Ateşten az bir miktar vardır."* buyurmuş ve: *"Eğer ben olmasaydım o ateşin en derin yerinde olurdu."*¹³⁸⁹ demiştir. Bir başka hadiste de: *"İki ayağında, ta beynini fokurdatan ateşten bir çift ayakkabı vardır."*¹³⁹⁰ buyurmuştur.

3. Ebû Tâlib vefat edince, bazı rivâyetlere göre, Ali (r.a.) Hz. Peygamber'e gelerek: *"Senin dalâlette olan yaşlı amcan öldü."* demiş, Hz. Peygamber de bunu onamıştır¹³⁹¹.

¹³⁸⁵ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 100.

¹³⁸⁶ Buhari, "Menâkıb (Bâbu Kıssati Ebî Tâlib), 40; Müslim, "Bâbu evveli'l-îmânî kavli Lâ ilahe illallah", 39; Tirmizî, "Bâbu ve min süreti Kasas", 3188.

¹³⁸⁷ Muhammed b. İshâk el-Medenî, **Kitâbü's-siyer ve'l-meğâzî** Süheyl Zükkâr (tah.), 1. Baskı, Beyrut, Daru'l-fikr, 1978, s. 237-238.

¹³⁸⁸ İbn İshâk, **Sîretü İbn İshâk: Kitâbü's-siyer ve'l-meğâzî** Süheyl Zükkâr (tah.), 1. Baskı, Beyrut, Daru'l-fikr, 1398-1978, s. 238; İbn Hişâm, **es-Sîretü'n-Nebeviyye libni Hişâm** Mustafa es-Sekâ vd. (tah.), Mısır, Mustafa el-Halebî Matbaası, 1375-1955, c. 1, s. 344.

¹³⁸⁹ Abdürrezzâk es-San'ânî, "Ğaslü'l-kâfiri ve tekfînihî", **Mûsânef** Habîburrahmân el-Azamî (tah.), 2. Baskı, Beyrut, Mektebetü'l-islâmî, 1403, c. 6, s. 41 (hadis no. 9939).

¹³⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 4, s. 426 (hadis no. 2690).

¹³⁹¹ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 101.

Tûfî'nin belirttiğine göre Şî'a da Ebû Tâlib'in Müslüman olarak vefat ettiği konusunda şu delillere ileri sürmüştür:

1. Cenâb-ı Hakk'ın: *"Ona îmân edip onu destekleyen ve ona yardım edenler..."*¹³⁹² sözünün delâletiyle bu konuda Ebû Tâlib'den daha ileri herhangi bir kimse yoktur.

2. Ebû Tâlib, Hz. Peygamber'i yetimken üstlenmiştir. Hadis-i şerifte: *"Ben ve yetimi üstlenen kimse cennette şu ikisi gibiyiz."*¹³⁹³ buyrulmak sûretiyle yetimi üstlenenin cennette olduğu aşikârdır.

3. Hz. Peygamber (s.a.v.), onunla karısı Fâtıma bint. Esed arasındaki nikâhı onaylamıştır. Eğer mümin olmasaydı bunu onamazdı¹³⁹⁴.

4. *"Kişi sevdiğiyle beraberdir."*¹³⁹⁵ hadisinin delâletiyle Ebû Tâlib'in Hz. Peygamber'i sevdiği ve Hz. Peygamber'in de onu sevdiğinde şüphe yoktur. O kadar ki Ebû Tâlib Hz. Peygamber'i kendi çocuklarına tercih etmiştir¹³⁹⁶.

Bu minval üzere Tûfî Şî'a'nın, Ebû Tâlib'in îmânına dair daha pek çok madde saydığını zikreder¹³⁹⁷. Ancak konuyu şu cümlelerle neticeye bağlar:

Şî'a hakkında yazılmış bazı müstakil kitaplarda Ebû Tâlib'in Müslüman olduğuna dair bir şeyler gördüm. Tamamı olmasa da onların bir kısmını zikrettiğimi bil! Sonra çoğunluk, Mu'tezilenin aksine: *"Sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin."* ayetiyle hidâyet ve buna mukabil dalâletin, Allah'ın kudretiyle olduğu konusunda delil getirmiştir¹³⁹⁸.

Değerlendirme

Yukarıda anlatılanlardan hareketle Şî'a ile Ehl-i Sünnet arasında ciddi düşünce farklılığı olduğu anlaşılmaktadır. Bunları Şî'a açısından değerlendirecek olursak:

1. Hz. Ali, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra insanların en faziletlisidir ve devlet başkanlığı (imâmet) Ali'nin (r.a.) hakkıdır. İnsanların en faziletlisi dururken Ebûbekir, Ömer ve Osman'ın (r.ahüm) halife seçilmesi, hak gaspıdır.

¹³⁹² el-A'raf 7/157.

¹³⁹³ Buhârî, "Edeb" (Bâbu Fazli Men Yeûlü Yetimen), 24.

¹³⁹⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 102.

¹³⁹⁵ Buhârî, "Edeb" (Bâbu alâmeti hübbillahi), 96.

¹³⁹⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 103.

¹³⁹⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 102-105.

¹³⁹⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 105.

2. Ehl-i Beyt, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) diğer hanımlarını da kapsar şekilde hane halkı değil, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'den (r.anhüm) oluşan dar çerçevedeki topluluktur. Bunlar aynı zamanda mâsumdur.

3. Sahâbe, gerek Hz. Peygamber'in hayatında haklarında ayet nâzil olması, gerekse vefatından sonra yaptıkları birtakım kötü fiiller sebebiyle dinden dönmüş kimselerdir.

4. Takiyye dinen câizdir.

Sayılan bu dört maddedenin tamamı için Şî'a'nın kitaptan delili vardır. Sünnet de bunu teyit etmektedir. Ancak konumuzla alâkası bakımından aslolan, Şî'a'nın delil getirdiği ayetleri nasıl tevil ettiğidir. Tûfi'nin belirttiğine göre onların tevilde kullandığı bazı yöntemler şunlar olmuştur:

1. Umûm bildiren ayeti husûsü üzere alma. Mesela: *"Allah onları sever. Onlar da Allah'ı severler."*, *"Üstün gelecek olanlar şüphesiz Allah'ın tarafını tutanlardır."* Mâide 5/54 ve 56. ayetleri ile Hayber günü: *"Bugün sancağı öyle bir kimseye vereceğim ki Allah ve elçisi onu sever. O da Allah'ı ve elçisini sever. Fetih onun eliyle gerçekleşir."* Buhârî hadisi beraber düşünüldüğünde bunlar Şî'a'ya göre sadece Ali'ye delâlet etmektedir.

2. Tahsîsi mutlaka hamletme. Mesela: *"Kalbi îmânla mutmain olduğu halde inkâra zorlanan başka..."* meâlindeki Nahl 16/106 ile Âl-i İmrân 3/28. ayetler, Şî'a tarafından mutlak mânâda takiyyenin cevâzına hamledilmiştir. Oysa لا bir tahsîsi ifade için kullanılan edatlardandır.

3. Siyakı devre dışı bırakıp teville ayetin mânâsını başka yöne çevirme. Mesela: *"Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor."* anlamındaki Ahzâb 33/33. ayet, siyakı itibarıyla *"Ey Peygamber eşleri! يا نساء النبي"* diye başlarken Şî'a nezdinde sadece dar çerçevedeki Ehl-i Beyt'e hitap etmektedir.

4. Hadisten, sahâbe ve tabiûn kavlından delillerle kendi görüşünü teyit etme. Bunun örnekleri, takiyye meselesinde ayrıntılı olarak verilmiştir.

Neticede maddeler ve bu maddelerle alakalı örnekler çoğaltılabilir. Fakat Tûfi'nin burada göstermek istediği şeyin, Şî'a'nın başta usûlü fikhın büyük kaidesi olan ve çoğu zaman dile bağlı olarak gelişen umûm ve husûsla alakalı ilkeleri ters yüz ederek

ayetleri kendi lehine çevirecek şekilde tevil etmesi olduğu anlaşıyor. Böyle olunca ihtilaf da kaçınılmaz hale gelmektedir. Yoksa çoğunluğun görüşü ve onun bu konudaki yaklaşımı bellidir. Sonuç olarak, ona göre Şî‘a, anılan bu hususların tamamında son derece sübjektif yaklaşımlar sergilemiştir.

b. Felsefecilerle Ulema Arasındaki Tartışmalar

Yunanca sevgi anlamındaki “philia” ile bilgi, bilgelik mânâsındaki “sophia”dan müteşekkil philiasophia, “bilgi-bilgelik sevgisi” anlamındadır¹³⁹⁹. Arapça’ya, oradan da Türkçe’ye “felsefe” şeklinde geçmiştir¹⁴⁰⁰.

Felsefe için pek çok tanım yapılmakla birlikte “bir bütün olarak varlığın doğası, bilgi ve hayatın yaşanma tarzıyla ilgili, özü itibariyle akla dayanan, önemli ölçüde sistematik ve eleştirel düşünüş” olarak tanımlanmaktadır¹⁴⁰¹. Tanımdan hareketle felsefenin konularını; epistemoloji (bilgi felsefesi), ontoloji (varlık felsefesi) ve estetik oluşturur. İslâm düşünce tarihindeki felsefî ekoller; Dehrîlik, Tabiatçılık, Meşşâîlik, İhvân-ı Safâ ve İşrâkîlik olarak sayılırken bu meyanda İbnu’r-Râvendî (ö. 301/913-14 [?]), Câhiz (ö. 255/869), Ebûbekir er-Râzî (ö. 313/925), Câbir b. Hayyân (ö. 200/815), Kindî (ö. 252/866 [?]), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Rüşd (ö. 520/1126), İhvân-ı Safâ ve Sühreverdi (ö. 587/1191) gibi zevâtın isimleri sayılmaktadır¹⁴⁰².

(1) Akıl-vahiy Tartışması

Tûfî *el-İşârât*’ta, İslâm felsefecileri ile çoğunluk arasındaki ihtilaf bağlamında akıl-nakil, varlığın yokluktan çıkması, yaratmadaki çeşitlilik, zaman, melekler, öldükten sonra dirilmenin keyfiyeti, ruh-nefis ve beden mahiyeti, bunların birbiri ile münasebeti tartışmalarına yer vermiştir. Nitekim o, “*Kendilerine ilim gelinceye kadar ayrılığa düşmediler.*”¹⁴⁰³ ayetini felsefeciler ve akli asıl, vahyi de fer‘ kabul edip akli nassa tercih eden bazı kelâmcıların delil getirdiğini belirtir. Onların ayeti böyle anlamaya sebep olarak

¹³⁹⁹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, 5. Baskı, İstanbul, 1994, s. 80.

¹⁴⁰⁰ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 91.

¹⁴⁰¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Say yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2015, s. 176.

¹⁴⁰² Mahmut Kaya, “Felsefe” *DİA*, c. 12, s. 311.

¹⁴⁰³ Yûnus 10/93.

zikrettikleri şey ise vahiy gelmeden önce İsrâîloğullarının siyaset akılları ve geliştirdikleri örfe dayalı bir ittifak üzere olmalarıdır. Burada ittifak övülmüş, ihtilaf da kınanmıştır. Bu bakımdan felsefecilere göre sem‘iyyatın zâhiri konusunda aklın verileri en sağlam ve en güvenilir yoldur. Nitekim sem‘iyyatta icmâl, iştirâk, tevili kâbile mâni‘ tereddütler vardır¹⁴⁰⁴.

Buna karşılık **mecâz, nakil, iştirak, tahsîs ve benzeri durumlar olmadığına naklîn kesin bilgi ifade ettiği** görüşünde olduklarını kaydeden müellif, “itikat konularında, aklın ermediği hususlarda akılla nakil teâruz ederse hangisi mukaddem olur?” sorusunu ve buna verilen cevapları aktarır. Muhaddisler, aklın yanılacağı ihtimalinden hareketle nakli esas almışlardır. Eş‘arîler, Mu‘tezile ve filozoflar gibi mütekellimler de nakil, aklî delille kesinlik kazanacağı için akli esas almıştır. Onlara göre ayetteki ilim ifadesi, nakil ve sair bilgiden daha umûmî olarak kullanılmıştır¹⁴⁰⁵.

(2) Hikmet Tartışması

Müellif: “*Kendilerine ilim gelinceye kadar...*” ifadesinden hareketle onların nakil konusunda ileri sürdüğü şeyi kabul etmez. Allah (c.c.) sem‘î olanı ilim diye vasıflandırmıştır ve bu, örfen çelişkiye ihtimali olmayan idrâk diye tanımlanmaktadır. Bu türden bir şey nasıl olur da ihtilaf sebebi olabilir? Ayrıca bunların ihtilafı, ayette sarâhaten belirtildiği üzere, ilimden kaynaklanmış değil, bâğîlikten yani taşkınlıktan neşet etmiştir. O halde taşkınlıktan kaynaklanan ihtilaf, şaşkınlıktan meydana gelen ilmi gerekli kılmaz¹⁴⁰⁶.

“*Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir.*”¹⁴⁰⁷ ayetinde tartışmanın başka bir yönüne değinen müellif, buradaki hikmet kavramı üzerinden ilerler. Felsefî tabirle hikmetin; riyâzât, ilahî yardım ve tabî kabiliyetle mantıkî çıkarımlardan ibâret olduğu şeklinde tarif edildiğini belirtir. Bu sebeple: “*Ancak akıllı kimseler gereği gibi düşünür.*”¹⁴⁰⁸ ayetini delil getiren İslâm filozofları tezekkürün, derin düşünce; elbâbın da akıllı kimseler olduğunu söylemişlerdir. Yöntemlerinin, aklî istidlâl ve derin

¹⁴⁰⁴ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 2, s. 303.

¹⁴⁰⁵ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 2, s. 304.

¹⁴⁰⁶ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 2, s. 304.

¹⁴⁰⁷ el-Bakara 2/269.

¹⁴⁰⁸ Âl-i İmrân 3/7.

düşünce üzerine tesis edilmesine binâen zikredilen hikmet, aklî nazarla idrâk yollarını keşfetmektir. O halde hikmet anlayışları, bunu en çok hak eden anlayıştır¹⁴⁰⁹.

O bu görüşe katılmaz ve hikmeti; Allah hakkında câiz olan ve olmayan, O'nun varlığını bilmeye ulaştıran ilim, diye tarif ederek akıl-nakil tartışmasında onlarla farklı görüşte olduğunu açıkça ortaya koymaktadır¹⁴¹⁰.

(3) Varlık Tartışması

Bir başka tartışma da varlık, varlığın kaynağı ve zıddı olan yokluk hakkındadır. “*Sen daha önce hiçbir şey değilken seni de yaratmıştım.*”¹⁴¹¹ ayetini müellif, yokluğun herhangi bir şey olmadığını iddia eden görüşün, bu ayetle delil getirdiğini ifade eder. Çünkü Allah (c.c.), yaratmadan önce Zekeriyâ'nın (a.s.) hiçbir şey olmadığını haber vermektedir. Şayet yokluk bir şey olsaydı o zaman bu haber, doğru olmazdı¹⁴¹².

el-İşârât'ta ayetin varlık felsefesine konu edilip nasıl tartışıldığı ise özetle şu şekildedir: Mu'tezileye göre bu ifade, “zikredilmeye değer bir şey olmadığı” mânâsındır. Yoksa ayetteki nefyin herhangi bir şeyle değil, zikredilmeye değer olup olmadığıyla alâkası vardır. Yine İslâm filozoflarından bazıları bununla yetinmeyip yokluğun aslında bir şey olduğunu iddia etmiş, hatta “şey”in zât, cevher ve araz olduğunu söylemiştir. Onlar daha önce mevcudatın ortaya çıkışını, aklın ermediği bir yokluktan meydana geldiği şeklinde açıklamışlardı. Bu durumda yokluktaki şeyi, varlığın maddesi olarak ispat etmeye çalışmışlardır. Her ne kadar histen uzak olsa da yokluk denizindeki yoklukları, okyanus dibindeki cevherler gibi hayal etmişlerdir¹⁴¹³.

Müellif bunu, “filozofların, imkânın maddesi olan heyûlâ âleminin kadîm olduğu konusunda ortaya attığı felsefî bir tartışma” diye nitelendirir ve:

ولو كان المعدوم شيئاً لكان الموجود لا شئاً أو لاستوي الموجود والمعدوم في الشئية. و انه محال
satırlarına yer verir. Yani: Eğer yokluk herhangi bir şey olsaydı o zaman varlık, şey

¹⁴⁰⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 363.

¹⁴¹⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 362.

¹⁴¹¹ Meryem 19/9.

¹⁴¹² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 436.

¹⁴¹³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 436.

olmayan olurdu. Yahut varlık ve yokluk şey olma hususunda eşit seviyede bulunurdu ki bunların her ikisi de imkânsızdır, demektir¹⁴¹⁴.

Varlık konusundaki bir başka tartışma da sudûrcü filozofların: “Birden ancak bir sâdır olur.”¹⁴¹⁵ sözü sebebiyle yapılmıştır. Tûfî’nin buna, Mecûsiliğin düalist tanrı tasavvurunu tenkit ederken yer verdiğine işaret edilmişti. Oysa: “(O meyveler) bir tek sudan sulanır. Fakat yemiş bakımından onların kimini kimine üstün kıldık.”¹⁴¹⁶ ayeti, bunu nefyetmektedir. Yaratmadaki çeşitliliği filozoflar, tabiat ve uygunluk olarak anlarken mütekellimler, kudret ve ihtiyar olarak anlamıştır. Meyvenin beslenmesini sağlayan su, müessir fâil olarak tekse de nevileri, yaratıcının tercihi sebebiyle çeşittir¹⁴¹⁷.

(4) Zamanın Ezelî ve Ebedîliği

Tûfî’ye göre İslâm filozofları, zamanın ezelî ve ebedî olduğu konusunda Dehrîlerle aynı yerededir. Ayrıca zamanın akıp giden (seyyâl) niteliğine yaptıkları vurgu sebebiyle onu, şu anki zamandan hâlî olarak, geçmiş ve gelecek diye ikiye ayırmışlardır. Bu da zamanı mâzî, muzâri ve istikbâl olarak ele alan nahivcilerle filozoflar arasında tartışmaya sebep olmuştur¹⁴¹⁸.

Tartışmanın asıl zeminini, zamanın cevher-i fert¹⁴¹⁹ olarak nitelendirilmesi, yani ânın¹⁴²⁰ bir cevher olarak bölünemeyeceği iddiası oluşturur. Çünkü bu ispat edilirse hal, yani şu anki zaman ispat edilecektir. Bu sebeple zamanın bölünemeyeceğini söyleyerek ona karşı çıkmışlardır. Gerekçeleri ise zamanın ya hükmünü icra edip geçmiş olması –ki bu durumda zaman mâzî diye adlandırılır. Yahut henüz hükmünü icra etmeyip gelecekte olması –ki bu durumda da istikbâl diye adlandırılır. Buna karşılık müellif çoğunluk

¹⁴¹⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 436.

¹⁴¹⁵ Bu konuda bk. H. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd” *DİA*, c. 9, 260-262

¹⁴¹⁶ er-Ra’d 13/4.

¹⁴¹⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 339.

¹⁴¹⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 441.

¹⁴¹⁹ Cevherin üç boyut yönünden kısım ve parçalara ayrılması mümkün olmayanına cüz-i lâ yetecezzâ, cevher-i ferd veya cüz-i ferd denir. Felsefecilere göre zaman da parçalara ayrılması mümkün olmayan bir cevher olarak görülmüştür. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 62.

¹⁴²⁰ Burada an, zamanın bölünemeyen en küçük birimi (cevher-i ferd) anlamında kullanılmıştır.

tarafından “Önümüzdeki, arkamızdaki ve bu ikisinin arasındaki hep O’nundur.”¹⁴²¹ ayetinin, hâlin varlığı için delil getirildiğini söyler¹⁴²².

(5) Öldükten Sonra Dirilme, Ruh ve Nefis Tartışması

İhtilafı bir başka konu da dirilmenin cismânî mi yoksa rûhânî mi olacağıdır. Filozoflara ve Hristiyanlara göre rûhânîdir. Oysa Müslümanlara göre dirilme, hem cismânî hem de rûhânî olacaktır¹⁴²³. Bu tartışma aynı zamanda ahiretteki azap ve mükâfâtın nasıl olacağıyla da alaklıdır. Çünkü eğer dirilme sadece rûhânî olacaksa bedenle hissedilen bir azap olmayacaktır. Tûfî’nin aktardığına göre filozoflar ve Hristiyanlar, azabın aklî olacağı yönünde görüş beyân etmiş ve bunu da Allah’tan uzak olma veya buna benzer bir mahrumiyet olarak açıklamışlardır. Oysa müellif: “Her kim Allah’a ortak koşarsa Allah ona cenneti haram kılar ve onun varacağı yer ateştir.”¹⁴²⁴ ayetini, azabın hissi olacağını ispat sadedinde serdedir¹⁴²⁵.

Ruh ve nefis konusundaki farklı yaklaşımlara Tûfî ilkin: “O Allah ki geceleyin sizin için uykuyu yaratandır.”¹⁴²⁶ ayetinde temas eder. Hisleri, atıl bıraktığı için uykuya ölüm denilmesi ve uykunun hadiste, ölümün kardeşi olarak nitelendirilmesi bu yüzdendir. Bazı eski kitaplarda ruhların uykuda iken Allah’a yükseldiği ve Allah’ın dilediği bazı işlere muhatap oldukları yazılıdır. Sonra ruh bedene döndüğünde bunu nefisine ve kalbine yöneltir. Azalar da onu yapmak için harekete geçer¹⁴²⁷.

Ruhla alakalı bu satırlardan sonra filozoflara göre nefsin tarifi verilir. Onlara göre nefis, hakikat ve ilimleri anlama sevgisi kendisine tab‘ edilmiş ulvî bir âlemdir. Fakat bedenle olan alâkası sebebiyle onun tarafından icbâr altındadır. Uykuda bu icbâr kalkınca asıl mekânı olan ulvî âleme yönelir. İstidâd ve kuvveti miktarınca ilim ve hakikatlere muttalî olur. Bu çocuğunu eğitmeye çalışan bir annenin durumuna benzetilmiştir.

¹⁴²¹ Meryem 19/64.

¹⁴²² Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 441.

¹⁴²³ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 250.

¹⁴²⁴ el-Mâide 5/72.

¹⁴²⁵ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 128.

¹⁴²⁶ el-En‘âm 6/60.

¹⁴²⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 167.

Çocukla meşgul olduğu sürece yakaza halindedir. Ondan sıyrılınca ait olduğu yere döner¹⁴²⁸.

Yukarıda açıklandığı üzere ruh ve nefis, böyle iç içe ise aynı şey mi yoksa başka şeyler mi olduğu hususunda da ihtilaf edilmiştir. Tûfî'ye göre, bunların iki ayrı şey olduğunu söylemek sahih olsaydı, filozofların nefis hakkında söyledikleri ve bazı eski kitaplarda ruh hakkında belirtilen şeyleri söylemek de sahih olurdu. Buna göre nefis ilim tahsil eder, ruh da kesin bilgiye ulaştırır. Müellif: “Gerçekte bunun bilgisi, Allah katındadır.” diyerek bu konuda söylenenlerin sonuçsuz kalacağını ifade eder¹⁴²⁹.

Bu bahiste son olarak meleklerin mahiyeti konusundaki tartışmaya yer vermek istiyoruz. Tûfî melekleri, âlemin en ufak cüzlerine varıncaya kadar onlara nüfuz ve sirâyet edebilme kuvvesi verilen nurdan, rûhânî cevherlerdir, diye tarif etmiştir. Felsefecilerden bazıları melekleri inkâr etmiş ve onları feleklerin bazı kuvveleri olarak telakkî etmiştir. Bazıları da feleklerin aklı ve ruhu olarak tasavvur etmiştir. Çünkü onlara göre felekler, canlıdır ve konuşur. Tûfî'ye göre ilahî kitaplardaki nasslar ve peygamberlerin melekleri ispat sadedinde söyledikleri, onlar aleyhine hüccettir¹⁴³⁰.

Değerlendirme

Felsefecilerle ulemâ arasındaki ihtilafın ele alındığı bu kısma, felsefenin kelime ve litaratür anlamı verilerek başlanmış, ardından tanımdan hareketle felsefe konularının neler olduğuna değinilmiştir. İslâm tarihindeki belli başlı felsefî ekollerle bunların temsîlcileri, ayrıca *el-İşârât*'ta bahsedildiği kadarıyla Kur'ân'dan hareketle felsefecilerle ulemâ arasındaki ihtilafı konular belirlenmiştir. Bu çerçevede:

Akıl-nakil konusundaki tartışma “*Kendilerine ilim gelinceye kadar ayrılığa düşmediler.*” meâlindeki Yunus 10/93 ile aynı mânâdaki Bakara 2/213. ayette ele alınmıştır. Tartışmanın odak noktasını akıl ve nakilden hangisinin asıl ve fer‘ olduğunu tespit yanında deliller teâruz ettiğinde aklın mı yoksa naklîn mi mukaddem olacağı oluşturmaktadır.

¹⁴²⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 167-168.

¹⁴²⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 168.

¹⁴³⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 282.

Müellifin bu konudaki yaklaşımı, ihtilafın açık seçik ortaya konması şeklindedir. Buna göre İslâm filozofları ile kelâmcılar aklı asıl, naklî fer‘ kabul etmiştir. Çünkü nassda mecâz, nakil, iştirak ve icmâl gibi tevile kabil durumlar vardır. Fakat bunların olmadığı yerde nakil esastır. Çünkü akıl, itikadî konuların tamamını gerçek mahiyeti ile kavrayamaz. Teâruz ettiği durumlarda ise müellif, Eş‘ariler, Mu‘tezile, kelâmcılar ve filozofların aklı esas aldığını ifade etmiştir. Çünkü nakil, ancak akılla kesinlik kazanır.

Tûfî’nin uslûbünden kendisini bu sınıflandırmanın dışında tuttuğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, Bakara 2/213. ayetin izahını yaparken İsrailoğullarının ihtilafının ilim kaynaklı olmadığını, ayetteki علم بغیر علم yani “bilgisizce taşkınlık ederek” ifadesinden çıkarmaktadır. Ona göre vahyin bilgisi, kesin bilgidir ve İsrailoğullarının ihtilafı, ilim kaynaklı olmayıp taşkınlıkları sebebiyledir.

Bir başka tartışma ise hikmet ve ona bağlı olarak tezekkür kavramı üzerinden yapılmıştır. Acaba bu, felsefecilerin kastettiği ve kendi ameliyelerinin de derin düşünceye dayandığı gerekçesiyle akletme yollarını kullanarak ulaştıkları felsefî bilgi midir yoksa bunun dışında başka bir şey midir? Çünkü Bakara 2/269. ayeti, kelâmcılar yanında daha başkaları da kendilerine hamletmiş, hikmetin kendi ilgi alanlarındaki bilgi olduğunu iddia etmişlerdir. Tûfî’ye göre hikmet, bunların hiçbirisi değildir. Ona göre bunun cevabı Allah’ı bilmeye ve O’nun hakkında câiz olan ve olmayan şeye götüren ilimdir. O halde bunu itikadî yönden temin eden kelâm ve amelî yönden temin eden fıkıh, hikmetin ta kendisidir. Bundan onun anlayışına göre hikmetin, din ilimleri olduğunu söylemek mümkündür.

Felsefenin en temel konularından birisi de ontoloji, yani varlık felsefesidir. “*Sen daha önce hiçbir şey değilken seni de yaratmıştım.*” meâlindeki Meryem sûresi 19/9. ayette müellif, bu meseleyi ele almıştır. Varlığın yokluktan çıkması, nesnelerin zât, araz ve cevher gibi niteliklerinin olması, felsefecilerin ortaya attığı, aynı zamanda kadîm olduğunu söyledikleri imkânın asıl maddesi olan heyûlâ âlemi gibi konulara kısa kısa temas etmiştir. Burada en dikkat çeken husûs, “Şayet yokluk bir şey ya da nesne idiyse, varlık o şey ya da nesne olmayan şey olurdu.” anlamındaki kıyâs-ı aksıdır. Müellifin bunu belirtmedeki asıl amacının, varlık konusunda fikir beyân eden felsefecilerin hata ettiğini

vurgulamak olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce açıklandığı üzere zamanın ezeli ve ebediliği konusunda da onlar, aynı hataya düşmüştür.

Ruh ve nefisle alakalı söylenenler de ulemâ ve felsefeciler arasında tartışmalıdır. Müellif, bu ikisini ayrı görmemiştir. Gerçekte ruhun nefis, nefsin de ruh olduğunu söylemiş, ruhun bilgisinin Allah katında olması sebebiyle bu konuda, her ne tartışma yapılsa onun sonuçsuz kalacağını belirtmiştir. Bu yaklaşım tarzıyla onun nassı öncelediği söylenebilir ve melekler konusundaki yaklaşım tarzı da aynı şekildedir. Çünkü onları inkâr eden ya da varlığın en ufak cüzlerine nüfuz edebilen kuvveler olarak tevil edenlere karşı Peygamber'in getirdikleri, delildir.

B. FIKHÎ İHTİLAFLAR

Kelâmî ihtilaflardan sonra araştırmanın bu kısmında, *el-İşârât*'taki fikhî ihtilaflara yer verilecektir. Müellifin Kur'ân'ın tertibine uygun olarak ele aldığı meseleler; şer'î deliller, mükellefe ait ahkâm, istinbât metotları, bir usûl problemi olarak nesih, taklîd ve ictihâd sırasına göre işlenecektir.

1. Şer'î deliller

a. Kitap ve Sünnet

Tûfî'nin, "kitap" ve "sünnet" tanımı şöyledir: Kitap; ondan bir sûre bile olsa i'câz için indirilmiş olan şeydir. Mushafın iki kapağı arasında, naklen ve mütevâtiren yer alan, diye de tarif edilmiştir. Kitap için "Kur'ân" ve "Furkân" tabirlerinin kullanılması arasında herhangi bir fark yoktur. Sünnete gelince o da Hz. Peygamber'den (s.a.v.) tevâtüren veya âhâd olarak gelen söz ve fiil veya bu ikisinden birinin ikrarının nakli ya da mânâsı sübût bulan şey, diye tarif edilmiştir¹⁴³¹. Görüldüğü üzere onun tanımları, yapılan diğer kitap ve sünnet tanımlarıyla uygunluk arz eder¹⁴³².

Müellif, diğer şer'î delillerin delil oluşuyla alakalı itirazları, ihtilaf bağlamında *el-İşârât*'ta ele aldığı halde kitap ve sünnetin delil oluşuyla alakalı herhangi bir ihtilaftan söz etmemiştir. Şer'î delillerin asılları kabul edilmiş olması sebebiyle kitap ve sünnetin delil oluşuna itirazın olmayışı gayet tabidir. Bu bakımdan çalışma içerisinde bu ikisinin delil oluşuna dair herhangi bir ihtilaftan bahsedilmeyecektir. Fakat buraya kadar verilen ve bundan sonra ele alınacak tartışmaların, ona göre kitap ve sünnetin nasıl anlaşılması gerektiği, yani muhtevasıyla alakalı tartışmalar olduğu da belirtilmelidir.

b. İcmâ'

Kelime olarak icmâ' için iki mânâ olduğu söylenmiştir. Birincisi mutlak anlamda kararlılık, ikincisi ise ittifaktır¹⁴³³. Tûfî: "*O halde (toplanıp) yapacağınızı*

¹⁴³¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 210.

¹⁴³² Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İbn Kudâme el-Makdisî, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, c. 1, s. 198, 273-274; Hallâf, *İlmü usûlî'l-fıkh*, s. 23-36; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 312, 515.

¹⁴³³ Ebu'l-Bekâ el-Hanefî, *el-Külliyât*, s. 42.

kararlaştırın!”¹⁴³⁴ ayetinin, icmâ’nın kararlılık ve ittifak mânâsında olduğuna delil getirildiğini ve bunun, “O zaman dilediğiniz şeyde ittifak edin ve kararlı olun!” şeklinde anlaşıldığını söyler¹⁴³⁵.

Eserin mukaddimesinde yaptığı icmâ’ tanımı; icmâ-yı ümmet; bir asrın müctehitlerinin, dînî bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir, řeklinde¹⁴³⁶. Ayrıca aynı yerde Medine ve Kûfe ehlinin ya da dört halifenin icmâ’sı gibi icmâların da olabileceğini ifade eder. Bu, meydana gelen bir olay hakkında bir asrın âlimlerinin ittifakı¹⁴³⁷ diye ifade edilen icmâ’ tanımıyla uyum arz etmektedir. İcmâ’ için yapılan diğer tanımlar da aşağı yukarı bu minval üzeredir¹⁴³⁸.

(1) İcmâ’nın Hüccet Olup Olmadığıyla Alakalı Tartışmalar

şer’î delillerin üçüncüsü olan icmâ’nın imkânı ve mahiyeti tartışılmıştır. Müellife göre icmâ’ delildir; çünkü çoğunluk: “İşte bu şekilde sizi vasat bir ümmet kıldık.”¹⁴³⁹ ayetini şöyle izah etmektedir: Allah (c.c.) onları, vasat yani âdil ve hayırlı (adûlü’l-hıyâr) olarak nitelendirmiştir. Âdil ve hayırlı kimseler de ancak gerçeği söyler. Hak dışında herhangi bir şey hususunda fikir birliği etmezler. Çünkü adâletin varacağı son nokta, yalana dayanmamasıdır. Ama hata etmeyecek olmalarına gelince bu mümkün değildir. Çünkü bu hal, mâsumiyet yani gûnahtan korunmuş olma halidir. Bu şekilde bir istidlâl, Cenâb-ı Hakk’ın ancak: “İşte bu şekilde sizi mâsum bir ümmet kıldık.”¹⁴⁴⁰, şeklinde söylemesiyle mümkündür¹⁴⁴¹.

Tûfi’nin “vasat” kelimesi üzerinden bunları dile getirmesi ve özellikle “mâsum” kelimesini burada zikretmesi, şî’a’nın mâsum imam fikrine ve icmâ’ anlayışına bir gönderme olma ihtimalini akla getirmektedir.

¹⁴³⁴ Yûnus 10/71. Ayetin aslı فأجمعوا أمرکم řeklinde¹⁴³⁴.

¹⁴³⁵ Tûfi, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 2, s. 300.

¹⁴³⁶ Tûfi, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1 s. 210.

¹⁴³⁷ Ebû Muzaffer el-Mervezi, **Kavâtiu’l-edille fi’l-usûl** Muhammed Hâsan eş-şâfi (tah.), 1. Baskı, Beyrut, Daru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1418/1999, c. 1, s. 461.

¹⁴³⁸ İcma için yapılan birkaç tanımı daha vermek gerekirse bunlar şu şekildedir: Bir asırda bulunan tüm İslam müctehitlerinin şerî bir hüküm üzerinde görüş birliği etmeleri. Kavli, sukûti ve fiili kısımlarına ayrılır. Erdoğan, **Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s. 225; İcma, usûl âlimlerinin ıstılahında şöyle tanımlanmıştır: Hz. Peygamber’in vefatından sonra meydana gelen şerî bir hüküm hakkında herhangi bir asrın müctehitlerinin şerî bir hüküm üzerindeki ittifaklarıdır. Abdülvehhâb el-Hallâf, **İlmü usûli’l-fıkah**, s. 45.

¹⁴³⁹ el-Bakara 2/143.

¹⁴⁴⁰ Metinde geçen ibare: وكذا جعلناكم أمة معصومين řeklinde¹⁴⁴⁰.

¹⁴⁴¹ Tûfi, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c.1, s. 295.

Onun bu meyanda ümmet için icmâ'nın hüccet oluşuna delil olarak zikrettiği ayetlerden bir diğeri de Nisâ 4/115.nci ayettir. Buna göre ayet¹⁴⁴², müminlerin yolundan başkasının yoluna uymanın haramlığına ve tehditle karşılık bulduğuna, müminlerin yoluna uymanın da vâcib olduğuna delâlet ettiği şeklinde anlaşılmıştır¹⁴⁴³. Ardından, maddeler halinde sıralayacak olursak, Tûfî hasmın¹⁴⁴⁴ şu gerekçelerle icmâ'ya itiraz ettiğini belirtir:

1. “Müminlerden başkasının yoluna uymak, tehditle karşılık bulmuştur.” sözü, yalnız başına mı yoksa onun dışında başka bir şeyin delâleti ile mi o kimse için tehdittir? Bu iddia kabul edilemez ve başkasının yoluna uyma, onun haram oluşuna delâlet etmez. Çünkü burada müminlerin dışındakilerin yoluna uymak, elçiye muhâlefet sebebiyle meşakkat vereceği için haramlığına hükmedilmiştir. Eğer böyle bir durum söz konusu değilse başkalarının yoluna uymak haram değildir¹⁴⁴⁵.

2. Diyelim ki başkasının yoluna uymak, bir başına tehdit için yeterlidir. Fakat niçin müminlerin yoluna uymanın vâcib olduğu iddiasında bulunuyorsunuz? Çünkü müminlerin yolu ile başkalarının yolu arasında vasıtaların¹⁴⁴⁶ olma ihtimali vardır.

3. “Neden müminlerin yoluna uymanın vâcib olduğu konusunda icmâ' vardır?” diye iddia ettiniz? Bilakis, müminlerin yoluna uymak câizdir; çünkü bu, başkalarının yoluna uymaktan kaynaklı peygamber için oluşacak meşakkat anlamına gelir. Sonra ilâhî tehdit, bir kimsenin icmâ'yı terk etmesi sebebiyle değil, îmânı terk edip küfür üzere olması sebebiyledir¹⁴⁴⁷.

4. Müminlerden başkasının yoluna uymanın tehditle karşılık bulduğuna da çeşitli tenkitler yöneltilebilir. Mesela, başkalarının kim olduğu açık olmadığı için takdir

¹⁴⁴² en-Nisâ 4/155 şu şekildedir: ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم Meâlen: “Her kim, hak ayan beyân ortaya çıktıktan sonra Peygamber'e muhâlefet eder ve müminlerin yoluna uymazsa...” demektir.

¹⁴⁴³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 49.

¹⁴⁴⁴ Müellifin, burada hâsım la kastının Şîa, Hâricîler, Nazzam ve bunlara tabi olanlar olduğu ilerleyen satırlardaki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 54.

¹⁴⁴⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 49-50.

¹⁴⁴⁶ Müellif, bu iddia sahiplerinin gerekçelerini ise şu şekilde aktarır: Bu vasıtalar, iki taraftan herhangi birini tercih etmeye imkân tanıyan “mübahlık”, “tevakkuf” ve “tereddüt” durumları olabilir. Eğer ayet, “Müminlerin dışındakilerin yoluna” şeklinde olsaydı, yani ayette: ويتبع سبيل غير المؤمنين denilseydi bu takdirde ayetin mânâsı gerçekten icmânın gerekliliğini iddia edenlerin dediği gibi anlaşılabilirdi. Fakat mevcut haliyle, müminlerin yoluna ittiba etmekten başka böyle bir tayinin olduğu hükmü çıkmaz. Sadece memnu kısım altında zikredilen vasıtaların derecelendirildiğini ifade eder. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 50

¹⁴⁴⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 51. Müellif, bu görüşte olanların, ayetin bağlamını da dikkate alarak bir önceki ayette yer alan “sadaka, maruf ve ıslah etmeyi emretme”nin, müminler için münasip vasıf olarak zikredildiğini ve bundan hareketle de ayetin icmâ için herhangi bir tayinde bulunmadığını, zahir olsa da kesin olarak icmâya dair bir şey söylenemeyeceğini ifade ettiklerini belirtir.

gerekir. Çünkü ayet mutlak ve âmm değildir. Bu sebeple kastedilenin kâfirlerin yolu olma ihtimali vardır. Bunun sonucu ise mutlak lafzın icmâ'yı vucubiyet mânâsında kapsamadığıdır¹⁴⁴⁸. Ayrıca ayetteki المؤمنين ifadesinin başındaki lâmin hem umûma ve hem de ma'hûdün aleyh olma ihtimaline binâen husûsa ihtimali vardır. Bu açıdan da kastın icmâ' olduğu mutlak olarak söylenemez.

Müellif, bu iddiada olanların, annenin mîrastan hacbi konusunda İbn Abbâs ile Hz. Osman arasındaki anlaşmazlığı, İbn Mesud'un su bulunmadığı zaman, nassa ve hadise rağmen teyemmümü câiz görmeyişini, ümmetin yetmiş iki buçuk fırkaya ayrılacağını bildiren hadisi de icmâ'nın mümkün olamayacağını delilleri arasında saydıklarını belirtir¹⁴⁴⁹. Fakat onun kanaati, genel kanaate uygun olarak, icmâ'nın en başta açıklanan gerekçeler sebebiyle hüccet olduğu yönündedir.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Müellif icmâ'ya karşı çıkanların argümanlarını neden bu kadar derinlemesine ele almaktadır? Buna, *el-İşârât*'ın çoğu meselede metodunun böyle olduğu şeklinde cevap verilebilir. Çünkü müellif, Şî'a'nın, Mu'tezilenin ve daha başka görüş sahiplerinin iddialarını da gündeme getirirken aynı yaklaşımı sergilemiştir.

c. Kıyâs

Kelime olarak "ölçmek" mânâsındaki gâ-se (قاس) kökünden mastar olan kıyâs¹⁴⁵⁰, bir şeyde (asıl) sabit olan hükmün mislini, illet birliği gerekçesiyle, diğer bir şey (fer') hakkında da ortaya çıkarmak, diye tarif edilmiştir¹⁴⁵¹.

Tûfî'nin kıyâs tanımı da şöyledir: Müşterek bir vasıf sebebiyle hakkında nass olan veya üzerinde ittifak edilen bir hükmün başka bir şey için de hüküm olmasıdır¹⁴⁵². Bunu diğer kıyâs tanımlarıyla mukayese ettiğimizde onun genel kanaate uygun bir tanım yaptığını söyleyebiliriz¹⁴⁵³.

¹⁴⁴⁸ Müellif buna şöyle cevap verileceğini ifade eder: Buradaki غير kelimesine neyin izafe edildiği tayin edildiğinde batılın gayrı olan hakkın da ne olduğu bilinir. Bu durumda "müminlerin yolu" tabirine izafe edilen mânâ da bilinir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 52.

¹⁴⁴⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 52-54.

¹⁴⁵⁰ Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, s. 262; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 6, s. 187.

¹⁴⁵¹ Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 309; H. Yunus Apaydın, "Kıyâs" *DİA*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, c. 25, s. 529.

¹⁴⁵² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 210.

¹⁴⁵³ Mesela Hallâf'ın kıyâs tanımı: *هو إلحاق واقعة لا نصّ على حكمها بواقعة ورد نصّ بحكمها، في الحكم الذي ورد به النصّ، لتساوي*. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Abdülvehhâb Hallâf, *İlmu usûlî'l-fıkah*, s. 52. Şevkânî de kıyâsı: *حكم أحدهما على الآخر* diye tarif etmiştir.

Kıyâsın hüccet olduğu konusunda ise: “Görecek gözleri olanlar için elbette bunda bir ibret vardır.”¹⁴⁵⁴ ayeti için: “Bazen bu ve benzeri ayetlerle, kıyâsın hüccet olduğuna delil getirilmiştir. Tıpkı: ‘Ey akıl sahipleri! İbret alın!’¹⁴⁵⁵ ayetiyle istidlâl edildiği gibi.” demektedir¹⁴⁵⁶.

Kıyâsın nasıl tanzim edilmesi gerektiği ve öncüller yanlış kullanıldığında böyle bir kıyâstan netice çıkmayacağını da: “Onların malları ve çocukları seni imrendirmesin. Çünkü Allah bunlarla ancak dünyada onların azaplarını çoğaltmayı ve onların kâfir olarak canlarının güçlkle çıkmasını istiyor.”¹⁴⁵⁷ ayetini izah ederken ele alır. Buna göre mal ve çocuklar, insanların zannında nimet ve rahatlık olarak telakkî edilse de aksine dünya hayatının azabı olduğuna delâlet etmektedir. Sonra bu ayet: “Servet ve oğullar dünya hayatının süsüdür.”¹⁴⁵⁸ ayetiyle birlikte düşünüldüğünde, dünya ziynetinin azap olduğu neticesi ortaya çıkar. Kıyâs şu şekilde tanzim edilir: Servet ve oğullar, dünyanın süsüdür. Servet ve oğullar, azaptır. Ya da “Dünyada rahat yoktur.” sözü dünyanın ziynetinin azap olduğu hükmü ile neticelenir. Bir kimse, “Asıl azap, malı idare etme (siyaseti)dir. Fakat ondan yararlanma ise azap değil, nimettir.” dese bu sözün takdîri şöyledir: Allah (c.c.) ancak onu idare etmekle ve korumakla dünyada azap eder. Bu kıyâstan netice çıkmaz. Çünkü kelâm: Servet ve çocuk süstür. Servet ve oğulları yönetme azaptır, şeklinde kalır. Bu durumda orta önerme olmadığı için sonuç çıkmaz¹⁴⁵⁹.

Müellif *el-İşârât*’ta kıyâsın nevilerinden olmak üzere kıyâs-ı temsîl, kıyâs-ı aks ve kıyâs-ı istisnâdan bahseder. Kıyâs-ı temsîl için: “Dilerse sizi yok eder.”¹⁴⁶⁰ ayetinin kıyâsın kullanılmasına delil getirildiğini, Allah’ın onları helak edip yerlerine başkalarını getirmesini kendilerinden öncekilerin helakine kıyâs ettiğini, bunun da babalarınızdan sonra sizi onlara halef kıldığı gibi çocuklarınızı da size halef kılar, şeklinde temsîlî kıyâsla anlattığını ifade eder¹⁴⁶¹.

“O, akıllarını kullanmayanları murdar (inkârcı) kılar.”¹⁴⁶² ayetinde ise ayetin bu kısmının, aklî ilimlerin küfür ve dalâlet pisliğinden korunmaya sebep olduğunu

¹⁴⁵⁴ Âl-i İmrân 3/13.

¹⁴⁵⁵ el-Haşr 59/3.

¹⁴⁵⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 380.

¹⁴⁵⁷ et-Tevbe 9/85.

¹⁴⁵⁸ el-Kehf 18/46.

¹⁴⁵⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 283-284.

¹⁴⁶⁰ el-En‘âm 6/133.

¹⁴⁶¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 196-197.

¹⁴⁶² Yûnus 10/100.

söyleyenlerce, kıyâs-ı aks tarîki ile delil getirildiğini belirtir. Çünkü ayet, aklını kullanmayanın pislığe gark olacağını ifade etmektedir. O halde bunun mânâsı, aklını kullanana da pislığın ilismeyeceğini gerektirmektedir. Akletmeden kastın ise aklî nazarlarla ahkâmın hakikatini ortaya çıkarmaktır. Yoksa sizden hikmetle konuşan nice insan vardır ki ayağı kaymış ve nice akıllı kimse vardır ki sapmıştır, şeklinde açıkladıklarını ifade eder¹⁴⁶³.

“De ki: Cehennem ateşi daha sıcaktır.”¹⁴⁶⁴ ayetinde de ahiretin zorluğundan korkup dünyanın zorluğuna katlanmaya işaret edilerek kıyâs-ı aksten istifade edildiğini belirtir. Bunu açıklama biçimi ise selâmetle kendisini cehenneme atanın, dünyanın hararetine aldırmayacağı, aksinin ise ahiretin hararetinden korkarak dünyanın sıkıntı ve hararetine itaatle sabretmeyi gerektirdiği yönündedir¹⁴⁶⁵.

Kıyâstan olmak üzere onun bahsettiği bir başka kıyas çeşidi de kıyâs-ı istisnâdır. Müellif bunu, onu bozacak şeyin ondan istisnâ edilerek öncülün aynen sonuç olarak ortaya çıktığı kıyas, diye tarif eder ve buna: “Eğer o Allah’tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı.”¹⁴⁶⁶ ayetini örnek gösterir. Şöyle ki buradaki kıyâsı öncülleri ve sonucu itibariyle; Allah’tan başkası tarafından olsaydı onda tutarsızlık bulurlardı. Onda tutarsızlık bulamazlar. Öyleyse o, Allah’tan başkası tarafından değildir, şeklinde olduğunu belirtir¹⁴⁶⁷.

“Öyle ki evlerini hem kendi elleriyle ve hem de müminlerin elleriyle harap ediyorlardı. Ey akıl sahipleri! İbret alın!”¹⁴⁶⁸ ayetini, kıyâsı hüccet kabul edenlerin delil getirdiklerini belirten müellif bunu basit kıyâs formuyla:

Bir şeye itibar emredilmiştir. (büyük önerme)

Kıyâs da itibardır. (küçük önerme)

O halde kıyâs emredilmiştir, (sonuç) şeklinde aktarır. Ayrıca kıyâs için kitaptan delilin “ibret alın” ifadesi olduğunu ve aslın hükmünü fer’e geçirmedi kıyâs köprü vazifesi gördüğü için bunun da kıyâsa aklî dayanak teşkil ettiğini, hal-i hazırda bakıp gâîp

¹⁴⁶³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 307.

¹⁴⁶⁴ et-Tevbe 9/81.

¹⁴⁶⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 282.

¹⁴⁶⁶ en-Nisâ 4/82.

¹⁴⁶⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 34.

¹⁴⁶⁸ el-Haşr 59/2.

hakkında hâzırın hükmünü akıl yürütmeye verme örneği üzerinden ele aldıklarını nakleder. Bu durumda kıyâsa itibar edilmesi sahihtir ve emredildiği de sabittir¹⁴⁶⁹.

Ona göre: “*Böylece Allah ölüleri diriltir.*”¹⁴⁷⁰ ayeti de kıyâsın cevâzına delildir. Ayette Allah (c.c.) sanki şöyle buyurmaktadır: “Husûsî olarak bu mevtâyı dirilttiğimiz gibi illet birliği ve ıslah etmenin müşterek olması sebebiyle başkasını da diriltiriz”. Bunu: “İleti, (mutlak anlamda) tam bir kudrettir. Diriltmenin mümkün olması da onun ıslah edilmesidir. Kıyâs, bu meselede olduğu gibi, cemînin cemîye, müfredin müfrede, müfredin cemîye veya cemînin müfrede kıyâs edilmesi şeklinde olabilir. Çünkü ölülerin diriltilmesi, bu meselede olduğu gibi tek bir ölünün diriltilmesine kıyâs edilmiştir.” diye açıklar¹⁴⁷¹.

Bilindiği üzere icmâ’ gibi kıyâsı da şer’î delil olarak kabul etmeyenler vardır. Nazzâm (ö. 231/845)¹⁴⁷², Zâhirîler¹⁴⁷³ ve Şî’a¹⁴⁷⁴ bunlardandır¹⁴⁷⁵. Tûfî, kıyâsı kabul etmeyenlerin delillerini ve bu konuda yapılan tartışmaları çeşitli yönleri ile ele alır. Mesela: “*Sadece zanna uyuyorlar. Zan ise şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez.*”¹⁴⁷⁶ ayetinin tefsirinde: Haber-i vâhid ve kıyâsla amel etmeyi reddedenler, bu ayeti delil getirmiştir. Çünkü her ikisi de zan ifade eder. Öyleyse ona tabi olan kınanır, demektedir¹⁴⁷⁷.

Müellif ise zannın ilim olduğunu söyleyenlerin: “*Onları imtihan edin! Allah onların îmânlarını daha iyi bilir. Eğer siz de onların inanmış kadınlar olduğunu öğrenirseniz...*”¹⁴⁷⁸ ayetini delil getirerek buna cevap verdiklerini belirtir. Şöyle ki: İmtihan, (yakîn değil) ancak zan ifade eder. “علمتموهن” ifadesinin delâletiyle zan, “ilim”

¹⁴⁶⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 330.

¹⁴⁷⁰ el-Bakara 2/73.

¹⁴⁷¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 276.

¹⁴⁷² Ebû İshâk İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm. Basra Mutezile ekolünün ileri gelenlerindendir ve Nazzâmiye kolunun kurucusudur. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Çelebi, “Nazzâm” *DİA*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, c. 32, s. 466-469.

¹⁴⁷³ Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/884) tarafından kurulan fikhî mezhebe mensup olanlar için kullanılan bir tabirdir. Ayrıntılı bilgi için Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, “Zâhirîyye” *DİA*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, c. 44, s. 93-100.

¹⁴⁷⁴ Şî’a ile alakalı izahat, çalışma içerisinde daha önce “Şî’a ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaflar” kısmında yapıldığından burada aynı konuya tekrar yer verilmemiştir.

¹⁴⁷⁵ Zekiyyüddîn Şa‘ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkḥ)* İbrahim Kâfi Dönmez (ter.), 2. Baskı, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, s. 130.

¹⁴⁷⁶ en-Necm 53/28.

¹⁴⁷⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 295.

¹⁴⁷⁸ el-Mümteḥine 60/10.

diye nitelendirilmiştir. Fakat müellif ayetteki zanla ilmin kastedilmesini, “mecâzen” diye nitelendirmiştir¹⁴⁷⁹.

Zâhirîlerin de: “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz –Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız- onu Allah’a ve Resûl’e götürün!”¹⁴⁸⁰ ayetini, kıyâsın inkârına delil saydıklarını belirtir. Onların bu konudaki fikir yürütmeleri şöyledir: Bir hüküm üzerinde icmâ‘ edilmesi, kıyâsa ihtiyaç bırakmaz. Eğer ihtilaf edilmişse o zaman da Allah’a ve elçisine götürmek gerekir. Bundan murat, Allah’ın kitabı ve elçisinin sünnetidir. Beyânın mekânı ve istifade yeri bu ikisidir. Hüküm için kıyâs dayanak olsaydı burada zikredilmesi vâcib olurdu. Yoksa ihtiyaç anına kadar beyânı tehir etmek gerekir. Bu ise bâtıldır, şeklinde aktarılır. Kıyâsı savunanların da buna; kıyâs, kitap ve sünnetten istifadeyle yapılır. Hükümün bu ikisine götürülmesi, kıyâsa itibar edilmesini gerektirir. Çünkü biz kıyâsın, hakkında tartışma olan hüküm olması gerektiğini söylüyoruz. O halde kitap ve sünnet, onun muteber delil olduğuna delâlet eder, diye cevap verdiklerini söyler¹⁴⁸¹. “Ayrılığa düştüğünüz herhangi bir şeyde hüküm vermek, Allah’a mahsustur.”¹⁴⁸² ayetinde de benzer açıklamalara yer veren müellif, îmânın en önemli rükünlerinden biri olan dirilmenin kıyâsla anlatıldığını ifade eder¹⁴⁸³.

Tûfî, Haşr sûresi 59/2. ayetin kıyâsa delil getirilmesine ise Zâhirîlerin şu gerekçelerle karşı çıktıklarını ifade etmiştir: İlk olarak, kıyâsa karşı çıkanlar onun itibar etme (ibret alma) olduğunu kabul etmemektedir. Eğer onunla kastedilen lügat anlamı ise lügatte kıyâs, takdir anlamındadır. Mesela: “Elbiseyi metre ile ölçtüm.”¹⁴⁸⁴, yani takdir ettim (قَدَّرْتُهُ) sözünde olduğu gibi. Eğer onunla terim anlamı kastediliyorsa kıyâs; malûmun malûma hamli veya müşterek bir illet sebebiyle hakkında nass olmayanı, hakkında nass olana katmak diye tarif edilmiştir. O halde bir kimse şöyle diyebilir: Hamletme ve ilhak, itibar mânâsınadır. Hâlbuki bunu söylemek, isabetli değildir¹⁴⁸⁵.

İkinci itiraz da: “İtibar, memûrun bih (yani emredilmiş)tir.” sözünedir. Buna göre kıyâsın delil olduğunu iddia edenler, itibarın bir kısmını kastediyorsa, büyük önerme cüz’iyyet ifade ettiği için bundan sonuç çıkmaz. Eğer küllî olanı kastediyor ve bunun

¹⁴⁷⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 340. *وجوابه أن الله عز وجل أطلق العلم على الظن مجازاً* ifadelerini kullanır.

¹⁴⁸⁰ en-Nisâ 4/59.

¹⁴⁸¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 29.

¹⁴⁸² eş-Şûrâ 42/10.

¹⁴⁸³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 221-2.

¹⁴⁸⁴ Metindeki ifade: *قسث الثوب بالذراع* şeklindedir.

¹⁴⁸⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 331.

memûrun bih olduğunu söylüyorlarsa, Cenb-ı Hakk'ın “*ibret alın!*” sözü, umûm ifade etmez. Bu sadece herhangi bir emre itibar etmeyi gerektirir. Kıyâsın bağlayıcılığını değil¹⁴⁸⁶.

Üçüncü ve dördüncü itiraz da kelâmın sevki ile aynı mânâyı çağrıştıran diğer ayetlerin neden kıyâsa delâlet etmediğidir. Mesela: “*Evlerini, kendi elleri ve müminlerin elleri ile harap ediyorlar.*” ifadesi, siyak itibariyle kıyâsın kastedildiğine uygun mudur? Ayrıca şayet “ibret alın” ifadesi kıyâsa delâlet ediyorsa “*Elbette bunda basiret sahipleri için büyük bir ibret vardır.*”¹⁴⁸⁷ ayeti de bu mânâda olduğu halde neden kıyâsa delâlet etmemektedir? Oysa ayet, umûm ifade etmekten uzaktır. O halde kıyâsa delâlet etmekten de uzaktır¹⁴⁸⁸.

Zâhirîlerin, kıyâs yapan kimse hakkında, Allah'ın izin vermediği şeyi şariat yaptığı gerekçesiyle: “*Yoksa onların, Allah'ın izin vermediği bir dini getiren ortakları mı var?*”¹⁴⁸⁹ ayetini delil getirdiklerini belirten müellif: Bilakis Allah (c.c.) peygambere uymayı emretmekle bu konuda kıyâsa izin vermiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), verdiği pek çok hükümde kıyâs yapmıştır. Cenâb-ı Hakk, kendisi de tevhîd ve meâd konularının pek çoğunda kıyâsı kullanmıştır, diye cevap verildiğini ifade eder¹⁴⁹⁰. Bu gerekçenin İbn Hazm'a (ö. 456/1064) ait olduğunu da ilerleyen satırlarda açıklar.

Onların kıyâsa karşı bir başka delili ve bunu tevil etme biçimleri de: “*Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*”¹⁴⁹¹ ayetinde verilmektedir. Şöyle ki: Şeriatta mümkün olan her bir hükme “şey” denildiği ve kitapta hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı ifade edilmiştir. Bundan, kitapta her şeyin hükmünün var olduğu neticesi çıkarılır. O halde kıyâsa ihtiyaç yoktur. Nassların, umûm ve zâhirinden hükümler çıkarılır. Buna, sünnetin kitabı beyânı da eklendiğinde kıyâsa ihtiyaç yoktur. Onu ispat etmeye çalışmaksa abesle iştiğaldir¹⁴⁹².

Müellif buna, kitapla kastedilenin, ilmin küllî ve cüzîsini cem eden levh-i mahfûz olduğunu, hatta indirilmiş kitabın dahi ondan bir cüz olduğu şeklinde cevap verildiğini söyler. İkinci olarak da –diyelim ki dediğiniz gibi- fakat kıyâs, kendisiyle

¹⁴⁸⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 331.

¹⁴⁸⁷ Âl-i İmrân 3/13.

¹⁴⁸⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 331. Müellif aynı yerde kıyâsa karşı çıkanların son delili olarak kıyâsın zan ifade ettiğini zikreder. Bunun cevabı daha önce geçtiği için burada tekrar ayrıntıya girmez.

¹⁴⁸⁹ eş-Şûrâ 42/21.

¹⁴⁹⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 227.

¹⁴⁹¹ el-En'âm 6/38.

¹⁴⁹² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 161.

kitabta hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı, kitaptan istifadenin delâletiyle şer‘î delillerdendir, diye eklendiğini de ilave eder¹⁴⁹³.

Karşı görüşte olanların gerekçelerini bu kadar açık seçik vermiş olmasına rağmen müellifin kıyâs hakkındaki görüşü şu cümlededir:

واعلم أنّ القياس في الفروع دليل قوي جيد؛ غير أنّ هذه الآية لا تدلّ عليه إلاّ دلالة ضعيفة¹⁴⁹⁴.

Yani: “Bilesin ki kıyâs, fûrû konularında sağlam bir delildir. Şu kadar var ki bu ayet, ancak zayıf olarak kıyâsa delâlet etmektedir”.

Görüldüğü üzere mesele, kıyâsı hüccet kabul etmeyenlerin delilleri, ilgili ayetleri tevil etme biçimleri ve onların iddialarına verilen cevaplarla, kıyâsı hüccet kabul edenlerin delilleri, ilgili ayetleri tevil etme biçimleri ve karşı görüşte olanların bunlara verdiği cevaplar üzerinden ele alınmıştır.

d. Şer‘u Men Kablenâ

“Bizden öncekilerin şeriatı” mânâsına gelen şer‘u men kablenânın şer‘î bir delil olup olmadığı tartışmalıdır¹⁴⁹⁵. Allah katında geçerli dinin İslâm olması ve bununla Hz. Âdem’le başlayıp son peygamber Hz. Muhammed’e kadar devam eden süreci kapsadığının kastedilmesi¹⁴⁹⁶, önceki şeriatların ahkâmı konusunda nasıl bir yol tutulacağını gündeme getirmiştir. Kur’ân ve sahih sünnet, peygamberlerin dilinden, bizden öncekilere şeriat kılınan hükümlerden bahsetmekte ve bunun bizim için de şeriat olduğunu ifade etmektedir. Mesela: “*Oruç sizden önce gelip geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı.*”¹⁴⁹⁷ ayeti böyledir¹⁴⁹⁸.

Aynı şekilde bazı Kur’ân ve sahih sünnet, delil ikâme ederek bizden öncekilerin şeriatının neshedildiğini de ifade etmektedir. Mesela Mûsâ’nın (a.s.) şeriatında âsi için keffâretin olmayıp kendini öldürmesi veya elbisesine necâset bulaştığında o parçanın ancak kesilerek temizlenmesi gibi¹⁴⁹⁹. Ancak asıl tartışma şuradadır: Önceki şeriatlarda

¹⁴⁹³ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 2, s. 161.

¹⁴⁹⁴ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 2, s. 332.

¹⁴⁹⁵ Bu konudaki görüşler ve tartışmalar için bk. Cüveynî, **el-Burhân fî usûli’l-fıkh** Salah b. Muhammed (tah.), Daru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut, 1. Baskı, 1418/1997, c. 1, s. 189; Ebû İshâk eş-Şirâzî, **et-Tebîrâtü fî usûli’l-fıkh** Muhammed Hâsan (tah.), Daru’l-fıkr, Dimaşk, 1403, 1. Baskı, s. 285-287; eş-Şirâzî, **el-Lüma’**, Daru’l-kütübi’l-ilmîyye, 3. Baskı, 1424/2003, s. 63.

¹⁴⁹⁶ Erdoğan, **Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s. 525.

¹⁴⁹⁷ el-Bakara 2/183.

¹⁴⁹⁸ Hallâf, **İlmü Usûli’l-Fıkh**, s. 93.

¹⁴⁹⁹ Hallâf, **İlmü Usûli’l-Fıkh**, s. 93.

var olan herhangi bir hüküm bizim şeriatımızda da nakledilmiş; fakat muteber olduğuna ya da neshedildiğine dair herhangi bir açıklama getirilmemişse hüküm ne olacaktır? İşte bunun geçerli olup olmadığının tafsîle muhtaç olduğu söylenmiştir¹⁵⁰⁰.

Tûfî: “İnsanlara güzel söz söyleyin!”¹⁵⁰¹ ayetinin, özelde İsrailoğullarına hitap olmakla birlikte şer‘u men kablenâya delil getirildiğini belirtir. “Allah kötü sözün açıkça söylenmesini sevmez; ancak haksızlığa uğrayan başka.”¹⁵⁰² ayetine üstü kapalı atıf yaparak kendisine kötü söz söylemeyi gerektiren biri hakkında ayetin âmm-ı mahsûs olduğunu ve aynı zamanda bu ahlâkî ilkenin şeriatın husûsu konusunda vârid olduğunu dile getirir¹⁵⁰³.

Şer‘u men kablenânın bizim için de şeriat olup olmayacağını ilerleyen satırlarda açıklayacağını belirten müellif, “Biz Nûh’a ve ondan önceki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik.”¹⁵⁰⁴ ayetiyle iki şeye¹⁵⁰⁵ delil getirildiğini ve bunlardan bir tanesinin de şer‘u men kablenâ olduğunu belirtir. İddia sahiplerinin ayeti açıklama şekli ise Peygamberimizle diğer peygamberlerden herhangi birine indirilen vahyin eşit olması sebebiyle neshine dair delil yoksa şer‘u men kablenânın bizim için de şeriat olduğu yönündedir. Çünkü şeriatlar, vahiy kaynaklıdır. Vahiyde eşit olurlarsa şeriat olmada da eşittirler¹⁵⁰⁶.

Aynı yerde karşı görüşte olanların delilleri ve ayeti anlama biçimleri de zikredilir. Onlara göre bundan maksadın, tevhîd ve benzeri temel prensiplerde aynı olduğu yönündedir. “Sizden her birinize bir şeriat ve bir yol verdik.”¹⁵⁰⁷ ayeti de buna delildir. Burada fûrû dışında, asıllarda değişme olmaksızın şeriatların eşit olduğunu cem etme söz konusudur¹⁵⁰⁸.

¹⁵⁰⁰ Erdoğan, **Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s. 525.

¹⁵⁰¹ el-Bakara 2/83.

¹⁵⁰² en-Nisâ 4/148.

¹⁵⁰³ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 1, s. 279.

¹⁵⁰⁴ en-Nisâ 4/163.

¹⁵⁰⁵ Diğerleri ise Hz. Âdem’in peygamber olmadığına delil getirildiğidir. Müellif bunu: Buna iki açıdan cevap verilir. Birincisi, Âdem (a.s.): “Sana kıssalarını anlattıklarımızdan önce de elçiler gönderdik” kısmına girer. Âdem kıssası ise daha önce geçti. İkinci olarak da bunu İdris (a.s.)’ın ittifakla nebi olması bozar. O da burada açıklanmadı.

¹⁵⁰⁶ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 2, s. 69.

¹⁵⁰⁷ el-Mâide 5/48.

¹⁵⁰⁸ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 2, 69-70.

Bu son ayetin geçtiği yerde meseleyi bir de tersinden ele alan müellif, ayetin, şer‘u men kablenânın bizim için şariat olmadığına delil getirildiğini kaydeder. Çünkü bizim için şariat olsaydı her ümmete bir şariat ve husûsî bir yol verdik, denilmezdi. Buna: Her ümmete bir şariat verilmesi, teklîfî emirlerin fûrûdadır. Fakat tevhiid gibi dinin temel prensiplerinde şariatlar birdir, diye cevap verildiğini belirtir ve ayetin, bir tartışma bağlamında gelmediğini ekler. Bu görüşte olanlara göre, bizim için bir şariat var olduğundan şer‘u men kablenâyâ ihtiyaç duyulmayacağını, asıl tartışmanın ise delilin olmadığı yerde, bizden öncekilerin şariatında olup bizde neshine dair hükmün olmadığı meselede olduğunu söyler¹⁵⁰⁹.

Meselenin ele alındığı bir başka yerde ise yukarıda söylenenlerden farklı olarak tartışma mahallinin fûrûda olduğu; fakat ayette de fûrûya dair herhangi bir açıklamanın yer almadığını belirtir¹⁵¹⁰.

Değerlendirme

Tûfî *el-İşârât*’ta kitap ve sünnetin delil oluşuna dair herhangi bir ihtilaftan bahsetmemiştir. Ancak *el-İşârât*’ın, kitap ve sünnetin anlaşılmasında ortaya çıkan ihtilafı konu edindiği de belirtilmelidir.

İcmâ‘ ve kıyâsın şer‘î delillerden olup olmadığı ise ayrıntılı olarak işlenmiştir. Hangi ayetlerin bu ikisine delil getirildiği, aksi görüşte olanların ilgili ayetleri tevili ve çoğunluk tarafından buna nasıl cevap verildiği, bu konuda ciddi tartışmalar yapıldığını göstermektedir. Bunlar dışında üçüncü sırada ihtilaf bağlamında kendisine en çok yer verilen delil, şer‘u men kablenâdır. Diğerlerinde ise çoğunlukla ya “Ayet maslahata, ahz bi’l ahaffa, ismete delil getirilmiştir.” denilmek sûretiyle sadece delil olduğuna dikkat çekilmiş ya da kısa bir izah yapılmıştır. Bu sebeple çalışma içerisinde müstakil olarak diğer deliller ele alınmamış; ancak yeri geldikçe müellifin değindiği kadar az da olsa değinilmiştir. Onun bu ifade tarzından ve delillerin şer‘î fer‘î delil olmasından, “Ayetin buna kat‘î delâleti yoktur; fakat böyle de söylenmiştir.” şeklinde yorumlamak mümkündür.

¹⁵⁰⁹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 117.

¹⁵¹⁰ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 224.

Tûfî her ne kadar icmâ'nın imkânı konusunda Nazzâm ve Hâricîlerin bir kısım itirazını zikretse ve Şî'a'ya ta'rîz yaparak ümmetin mâsum olmadığını belirtse de icmâ'nın şer'î delillerden olduğunu ifade etmiştir. Zâhirîlerin aksine kıyâs da aynı şekilde şer'î delillerdendir. Şer'u men kablenâda ise genellikle tartışma zemini kaybedilmektedir. Çünkü ona göre bu meselede tartışılması gereken, şer'u men kablenânın delil olup olmadığı değildir. Asıl tartışılması gereken şeriatımızda olmayıp evvelkilerin şeriatında hükmü olan meselenin neshine dair hüküm yoksa bizim için de şeriat olup olmayacağıdır. Yoksa şer'u men kablenânın delil olduğuna ve olmadığına Kur'ân'dan delil getirilebilir.

2. Mükellef

a. Teklîfle Alakalı İhtilaflar

Daha önce teklîfle alakalı kelâmî tartışmaları, kelâmî ihtilaflar bölümünde kulların fiilleri bahsinde ele almıştık. Burada ise inkâr edenlerin dinin fûrûu konusunda mükellef olup olmadığına *el-İşârât*'ta nasıl yer verildiğini ele alacağız.

Tûfî: “*Ortak koşanların vay haline! Onlar zekâtı vermezler.*”¹⁵¹¹ ifadelerinin, kâfirlerin dinin fûrûu konusunda mükellef olduklarına delil getirildiğini söyler. Bu görüşte olanların gerekçelerini ise; tıpkı îmânı terk edip şirk üzere olduklarında tehdit edildikleri gibi dinin teferruatından olan zekâtı vermedikleri için Allah (c.c.) onları kınamış ve tehdit etmiştir. Bu onların mükellef olduklarına delâlet eder. Çünkü bir şey için illete dayanak yoksa illetlendirilmez ve bir kimse kendisine vâcib olmayanı terk etmekle tehdit edilmez, diye cevap verir¹⁵¹². Karşılıklı iddia ve cevap şeklindeki bu tartışmanın ayrıntıları özetle şöyledir:

İddiaya karşı çıkanlar, kâfirlerin dinin fûrûu ile mükellef kılınmaları halinde onlar için iki halin sübût bulacağını söylemiştir: Küfür hali veya Müslüman olduktan sonra mükellef kılındıkları şeylerin kazasının onlara vâcib olması. Bu, onlar için gerekli olan şeyin, lâzımın ve melzûmun her ikisi de bâtıldır, diye değerlendirilmiştir. Çünkü mükellef kılınmadıkları halde bunları üzerlerine alıp tekellûf etmelerinden kendilerine herhangi bir fayda yoktur. Fayda; ancak edasının sıhhati veya kazasının vücûbiyeti

¹⁵¹¹ Fussilet 41/6-7.

¹⁵¹² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 210.

sebebiyle olur. O halde bunu yapmaları sahih olmadığı gibi kaza etmeleri de gerekmez. Ancak iddia sahipleri de teklîfin yerine getirilmesiyle ortaya çıkan faydayı insanın tamamıyla idrâk edemeyeceğini, belki de ahirette o kimsenin azabının hafifletilmesine, o teklîften doğan faydanın sebep olacağını söyleyerek görüşlerinin arkasında durmuştur. Karafî'nin (ö. 684/1285)¹⁵¹³ de bu görüşte olduğu ifade edilmektedir¹⁵¹⁴.

Müellif, ilerleyen satırlarda, fiilin sıhhati için niyeti şart koşanlara göre niyet olmaksızın yapılan fiilin sahih olmayacağını –çünkü kâfir için zekâta niyet etmek söz konusu olmaz- ve İslâm'ın da geçmişi silmesi sebebiyle vüçûb ifade etmesinin mümkün olmadığını dile getirir. Bu konuda çok söz söylenmiş olmakla birlikte kâfirlerin, her ne kadar dinin emirleriyle sorumlu olmasalar da yasaklanan şeylerden sorumlu oldukları söylenmiştir¹⁵¹⁵.

Konuyla alakalı bir başka örnek de: *“Günahkârlara: ‘Sizi şu yakıcı ateşe sokan nedir?’ diye uzaktan uzağa sorarlar. Onlar şöyle cevap verir: Biz namaz kılanlardan değildik...”*¹⁵¹⁶ ayetleridir. Tûfî, kâfirlerin dinin fûrûu ile mükellef olduğunu iddia edenlerin bu ayetlerle de delil getirdiğini ifade eder. Çünkü onların yakıcı ateş demek olan sekarda olmalarına sebep, namazı ve zekâtı terk etmeleri ve din gününü yalan saymaları gerekçe gösterilmiştir. İddia sahiplerinin, namazdan ve sair şeylerden sorumlu olmasalardı azap için bunların terki gerekçe gösterilmesi gerekmezdi, şeklindeki gerekçelerine, bilakis müminlerden olup olmamakla alâkası olduğu şeklinde cevap verildiğini belirtir¹⁵¹⁷.

b. Değerlendirme

Fiiller vacib, mümkün ve mümtenî' oluşları bakımından kelâmı, farz, vacib, sünnet, mekruh ve haram oluşları bakımından da fikhî ilgilendirir. Konunun kelâmî tarafı özellikle teklîf-i mâ lâ yutâk ya da teklîf-i muhâlın câiz olup olmadığı kelâmî ihtilaflar kısmında tartışılmıştı. Burada ise müellif, kimilerinin, birtakım ayetlerin ifadesinden

¹⁵¹³ Künyesi Ebu'l-Abbâs'tır. Kaynaklarda tam adı Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî el-Karafî olarak geçer. Mâlikî mezhebine mensup usûlü fıkıh âlimidir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, “Karafî, Şehabeddîn” **DİA**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2001, c. 24, s. 394-401

¹⁵¹⁴ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 210.

¹⁵¹⁵ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 210-211.

¹⁵¹⁶ el-Müddessir 74/42-43.

¹⁵¹⁷ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 380-381.

hareketle inkâr edenlerin dinin fûruundan sorumlu tutulduklarını iddia ettiklerini, bir ihtilaf mevzusu olarak ele almıştır. Onun bu konudaki kanaati, yukarıda gerekçeli olarak açıklandığı üzere söz konusu meselenin, mükellef kılınıp kılınmamakla değil îmân edip etmemekle alâkası olduğu şeklindedir. Farklı olarak, her ne kadar dinin emirleriyle sorumlu olmasalar da yasaklanan şeylerden sorumlu oldukları şeklinde bir görüşün daha olduğunu söylemesi ise ayrıca zikredilmeye değerdir.

3. İstinbât Metotları

İstif'al bâbında master olan istinbât kelimesi, su ve benzeri bir sıvının sızıp çıkması anlamına gelen ne-be-ta (نبت) kökünden türemiş olup “çıkarmak istemek” anlamındadır¹⁵¹⁸. Bir fıkıh terimi olarak istinbât, Kur'ân ve sünnet nasslarını anlayabilme ve onlardan hüküm çıkarma çabası olarak tarif edilmiştir¹⁵¹⁹. Fıkıh usûlü meseleleri arasında yer alan istinbât metotları, bir diğer ifadeyle kaynaklardan hüküm çıkarma yolları, lafız-mânâ konuları içerisinde mütalaa edilir¹⁵²⁰. Usûl âlimleri bu bağlamda, lafzın hangi mânâ için konulduğu, hakikat veya mecâz olarak ne ifade ettiği, mânâyâ delâletin şekli gibi alt başlıklar altında ele alıp incelemiştir. Tûfî de bu meseleye ayetler bağlamında yeri geldikçe değinmiştir. Çalışma içerisinde bu çerçevede umûm-husûs, istisnâ, emir ve çeşitli yönleriyle lafızlar ele alınacaktır.

a. Umûm ve Husûs

Konulduğu mânâ bakımından lafız; umûm, husûs veya müşterek olabilir. Tûfî eserin mukaddimesinde umûm ve husûsun tarifini yaptıktan sonra bunlarla kastedilen mânânın ne olduğunu izah etmiş ve tahsîsin söz konusu olduğu yerde onu göz ardı etmenin mânâ yönünden oluşturacağı olumsuzluklara dikkat çekmiştir¹⁵²¹. Araştırmanın ikinci bölümünde müellifin metodu ortaya konulurken bu meseleye değinildiği için burada tekrar ele alınmayacaktır. Fakat umûm ve husûs konusunda fûrûu fıkha dair ihtilaf örneklerine yer verilecektir. Mesela: “Boşanmış kadınlar için, örfle belirlenen bir meta’

¹⁵¹⁸ Râzî, *Muhtaru's-sihâh*, s. 303; İbn Manzûr, *Lîsânü'l-Arab*, c. 7, s. 411.

¹⁵¹⁹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 268.

¹⁵²⁰ Zekiyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 309.

¹⁵²¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 224-230.

vardır.”¹⁵²² ayeti hakkında ihtilaf edildiğini belirten müellif, bu konuda şu açıklamaları yapar:

Onlardan bazıları ayetin umûm ifade ettiğini söyleyip boşanmış her kadın için müt‘a verilmesinin vâcib olduğuna hükmetmiştir. Bu ise zengin ve fakirin imkânına göre malından verilen şeydir. Miktarını takdir etme yetkisi, hâkimin sorumluluğundadır. Kimisi de zifaktan önce boşanmış kadınlar için bu müt‘anın farz olduğuna hükmetmiştir. O halde “boşanmış kadınlar” lafzı, bu görüşte olan kimselere göre tahsîs ifade eder. Ya da kendisiyle hâs kastedilen âmmdır. Tahsîs olduğunun delili: *“Nikâhtan sonra henüz dokunmadan veya onlar için bir mehir tayin etmeden onları boşarsanız size bir günah yoktur.”*¹⁵²³ ayeti ile: *“Ey müminler! Mümin kadınları nikâhlayıp sonra zifafa girmeden onları boşarsanız... onları faydalandırın!”*¹⁵²⁴ ayetidir¹⁵²⁵.

Mehir ve müt‘a arasındaki isimlendirme farklılığına da işaret eden müellif: Onlardan kimisi de boşanmış her kadın için müt‘anın vâcib olduğunu; cimâ edilmişse o zaman bu faydaya “mehir” adının verildiğini söylemiştir. *“O kadınlara dokunmadan veya onlar için herhangi bir şey tayin etmeden onları boşarsanız... onları faydalandırın!”*¹⁵²⁶ ayetinin mefhûmuna göre kendisiyle zifafa girilen kadın için müt‘a vâcib olmaz. Çünkü bu mefhûm, nikâhlanan kadına dokunulmuş ve bir şey takdir edilmiş olmayı gerekli kılar ki o da müt‘a değil, mehirdir. Bu mefhûmla: *“Boşanmış kadınlar için bir meta vardır.”*¹⁵²⁷ ayetinin umûmu tahsîs edilmektedir. Çünkü müt‘anın, mehrin yerine konulmuş bedel gibi olduğu açıklamalarına yer verir¹⁵²⁸.

Müellifin, “usûlü fıkhn büyük kaidesi” olarak nitelendirdiği umûm ve husûsu sadece usûlü fıkha hasretmediği de aşîkârdır. Buna örnek olarak: *“Amma o küfre saplananlar...”*¹⁵²⁹ ayeti zikredilebilir. Ayet, lafzen umûm ifade etse de kastedilen hâstır ve maksûdun bih, Allah’ın ilmî ezeliinde sübût bulan kâfirlerdir. Buna: *“Ayetlerimizi*

¹⁵²² el-Bakara 2/241.

¹⁵²³ el-Bakara 2/236.

¹⁵²⁴ el-Ahzâb 33/49.

¹⁵²⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 343.

¹⁵²⁶ el-Bakara 2/235.

¹⁵²⁷ el-Bakara 2/241.

¹⁵²⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 343.

¹⁵²⁹ el-Bakara 2/6.

*inkâr etmiş ve kâfir olarak ölmüşlere gelince...*¹⁵³⁰ ve: “Gerçekten haklarında Rabbinin sözü (hükmü) sabit olanlar îmân etmezler.”¹⁵³¹ ayetleri delildir¹⁵³².

Bunun bir ihtilaf meselesi olarak zikredilmesinin sebebini ilerleyen satırlarda bulmak mümkündür. Çünkü bir kimse: “Bununla ayet nâzil olduğu esnadaki kâfirlerin tamamı kastediliyorsa daha sonra onların çoğu îmân etmiştir dese, ayetin hükmü bâtil olur.” gibi bir delil ileri sürebilir. Bunun için o, haber verene muhâlif bir durum olmasın diye tahsîs yapıldığı kanaatindedir. Şu kadar var ki “inkâr edenler” tabiriyle kastedilenin bir kavim veya bir topluluk olması da muhtemeldir. O zaman bu tahsîse ihtiyaç yoktur¹⁵³³.

Konuyu teyit etmesi bakımından: “*Hâlbuki onlar îmân etmiş değildirler.*”¹⁵³⁴ ayetinin tefsirinde söylenenleri aktarmak yerinde olacaktır. Kelâmın olumsuz olarak getirilmiş olmasını, lafzın umûmuna hamleden müellif, bu açıdan onlarda îmânın hiçbir unsurunun olmadığını ifade eder. İman, basit ve tek bir hakîkattir. Onda çokluk olmaz ki nefyin umûm ifadesi, o hakîkate karışsın. Bu da –mesela- cins isim olan adam kelimesinin ‘hiç adam yok!’ kullanımının aksinedir denirse, deriz ki: İman, tasdik in ta kendisidir. Küllîdir ve alakalı bütün parçalarını içine alır. Bu bakımdan Allah’a, meleklerle, elçilere... îmân hep ondan bir cüzdür. O halde ayet, îmânın tasdike dair her bir ferdin onlardan nefyeder, anlamında olduğunu söyler¹⁵³⁵.

Tûfî’nin izahına göre umûm ve husûs babından olmak üzere, “*Yâkub’un kendisine haram kıldıkları dışında*”¹⁵³⁶ ayetindeki ك ve لا lafızları, âmmin istisnâ ile tahsîsine örnektir¹⁵³⁷. “*Kendisine her şey verilmiş*”¹⁵³⁸ ve: “*...her şeyi yıkar*”¹⁵³⁹ ayetleri de umûmun hisle tahsîsine örnektir. Çünkü Belkıs’a, göklerin melekûtundan bir şey verilmiş değildir. Aynı şekilde rüzgâr da gökleri, yeri ve dağları yıkmış değildir. Bu, hisle

¹⁵³⁰ el-Bakara 2/161.

¹⁵³¹ Yûnus 10/96.

¹⁵³² Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 253.

¹⁵³³ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 254.

¹⁵³⁴ el-Bakara 2/8.

¹⁵³⁵ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 254.

¹⁵³⁶ Âl-i İmrân 3/93.

¹⁵³⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 414.

¹⁵³⁸ en-Neml 27/23.

¹⁵³⁹ el-Ahkâf 46/25.

idrâk edilen bir şeydir. O halde bu ifadeler, kendisiyle hâs kastedilen âmmdır. Belkıs’a verilen ve rüzgârın yerle bir ettiği şey konusunda ise husûsîdir¹⁵⁴⁰.

Şartla umûmun tahsîsine gelince, bunun için de: “*Bilakis yalnız Allah’a yalvarırsınız. O da (kaldırılması için) kendisine yalvardığınız belayı dilerse kaldırır.*”¹⁵⁴¹ ayetini örnek verir. Burada hasr ifade etmesi için meful öne geçirilmiş ve: “*Dua edenin dileğine karşılık veririm.*”¹⁵⁴² ayetinin ya umûmunu tahsîs veya mutlakını takyit etmiştir¹⁵⁴³.

“İtibâr, sebebin husûsîliğine değil, lafzın umumunadır.” kaidesi de umûm ve husûs açısından önemlidir. Tûfî: “*Andolsun ki Rasûlullah sizin için güzel bir örnektir.*”¹⁵⁴⁴ ayetinde, Hz. Peygamber’in fiilleri konusunda ihtilaf edildiğini, kimine göre vâcib, kimine göre mendup ve kimine göre de mübahlık ifade ettiğini söyler¹⁵⁴⁵. Onlardan Hz. Peygamber’in fiilinin, mutlak olarak vücûb ifade ettiğini söyleyenler bu ayeti delil getirmiştir. Çünkü örnekliğinin terki, vaîd yani tehditle karşılık bulmaktadır. O halde bu, örnekliğinin vâcib olmasını gerekli kılar¹⁵⁴⁶.

Bu iddiada olanların diğer delili de şudur: Ayetin örneklik üzerine bina edilmesi, onu umûmu üzere almaktır. Âmm lafızda itibar, sebebin husûsîliğine değil, lafzın umûmunadır. Çünkü ayet, Hendek harbinde doğrudan Rasûlullahla beraber savaşan grupları (ahzâbı) terk eden münafıklar hakkında, yani husûsî bir sebebe binâen nâzil olmuştur. Onlara: “Düşmana mukavemet etmede, sizin için örnek olan peygamberin örneğine sarılın!” denilmiştir. Kelâmın sevki, öncesi ve sonrası itibariyle münafıkların oturup kalmalarına, dedikodu ve iftira gibi kötü fiillerine delâlet etmektedir¹⁵⁴⁷.

Müellif, onların ayeti bu şekilde izah etmesini kabul etmediği gibi görüşlerine de katılmaz. Bu noktada müellifin meseleye nasıl yaklaştığına zemin oluşturması için hâs lafız altında mütalaa edilen “mutlak”a değinmek istiyoruz. Mutlak; herhangi bir kayıtlı

¹⁵⁴⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 82.

¹⁵⁴¹ el-En‘âm 6/41.

¹⁵⁴² el-Bakara 2/186.

¹⁵⁴³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 162.

¹⁵⁴⁴ el-Ahzâb 33/21.

¹⁵⁴⁵ Yeme, içme gibi vak‘ayı âdiyeden olan davranışlar mübahlık ifade eder. Hz. Peygamber’in suyu üç yudumda içmesi bu mânâda menduptur. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 127.

¹⁵⁴⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 127.

¹⁵⁴⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 127-8.

istisnânın tanım ve örneğini şu şekilde verir: لاٰ ve onun mânâsında olan bir lafızla cümlelerin bir kısmını diğer kısmından ayrı tutmaktır. “(Nûh) onların arasında, elli yıl eksik, bin yıl kaldı.”¹⁵⁵⁵ ayetinde olduğu gibi. Yine: “İlk tattıkları ölüm dışında, orada artık ölüm tatmazlar.”¹⁵⁵⁶ ayetinin izahında istisnânın tanımına ve kısımlarına temas eder.

Bir açıdan bakıldığında muttasıl olan istisnânın başka bir açıdan bakıldığında munfasıl olarak değerlendirilebileceğini ve bunun da ihtilafa sebep olduğunu belirten müellif bunu şu şekilde açıklar: İstisnâ-yı muttasıl ile munkatı‘ arasındaki farkta ihtilaf edilmiştir. “Topluluk, Zeyd dışında ayağa kalktı.” (قام القوم إلا زيد), örneğinde olduğu gibi istisnâ-yı muttasılın, istisnânın kendi cinsinden olan istisnâ olduğu söylenmiştir. Munkatı‘ ise bunun aksinedir. “Eşek dışında topluluk kalktı.” (قام القوم إلا حمراً), örneğinde olduğu gibi istisnânın kendi cinsinden değildir. Kendi cinsinden olmasına rağmen istisnâ-yı muttasılın iptalinin de şu şekilde olduğu söylenmiştir: Zeyd onların içinde yoksa ve söz sahibi: “Zeyd dışında topluluk ayağa kalktı.” (قام القوم إلا زيدا) şeklinde söylemişse bu istisnâ-yı munkatı‘dır. O halde muttasıl لاٰ ve benzeri bir edatla kendinden öncekini ondan hariç tutan istisnâdır. Munkatı‘ ise لاٰ ve benzeri bir edattan sonra gelenin, kendinden öncekinin dışında olmasıdır. Şihabüddîn el-Karafi (ö. 684/1285) de: Muttasıl istisnâ, aynı cinsten olup evvelce üzerine hüküm bina edilen ve ikinci olarak gelip üzerine hüküm bina edilenin zıddıdır diye tarif etmiştir. Munkatı‘yı ise: Bu iki kaydı bozan yani evvela üzerine hüküm bina edilenle başka cinsten olup üzerine hüküm bina edilen veya evvela hüküm bina edileni bozmaksızın onun dışında olan şey diye tarif etmiştir¹⁵⁵⁷.

“İyi bilin ki onlar benim düşmanımdır; ancak âlemlerin Rabbi hariç (O benim dostumdur).”¹⁵⁵⁸ ayetindeki istisnânın muttasıl mı yoksa munkatı‘ mı olduğunda ihtilaf edildiğini söyleyen müellif, her iki görüş için şu açıklamalara yer verir:

Denilmiştir ki; bu, istisnâ-yı munkatı‘dır. Çünkü âlemlerin rabbi, onların ve geçmiş ataların taptıklarıyla aynı cinsten değildir. Muttasıl olma ihtimali de vardır; çünkü evvelki ataları, Âdem’e kadar ulaşır. Onların çoğu da âlemlerin rabbine kulluk

¹⁵⁵⁵ el-‘Ankebût 29/14.

¹⁵⁵⁶ ed-Duhân 44/56.

¹⁵⁵⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 246.

¹⁵⁵⁸ eş-Şu‘arâ 26/77.

etmekteydi. O da taptıklarının umûmuna dâhildir. O zaman istisnâ-yı muttasıl olması hükmü çıkarılır¹⁵⁵⁹.

“*Ey Mûsâ! Korkma! Çünkü benim huzurunda peygamberler korkmaz. Ancak kim haksızlık ederse...*”¹⁵⁶⁰ ayetinde de ihtilaf edilerek buradaki istisnânın munkatı‘ olduğu söylenmiştir. Fakat peygamberler için zulüm ve benzeri bir şeyin câiz olduğu görüşünde olanlar buradaki istisnânın, istisnâ-yı muttasıl olduğunu söylemiştir¹⁵⁶¹.

Tûfî bu babda, istisnâ içerisinde pek de zikredilmeyen istisnâ-yı nefy, istisnâ-yı ekser, istisnâ-yı müsteğrak ve istisnâ-yı ekall tabirlerine yer verir. Aslında bunlar, istisnânın nicelik bakımından ifade ettiği anlamla alakalı olarak istisnânın sınıflandırılmasıdır. “*Şüphesiz kullarım üzerinde senin bir hâkimiyetin yoktur. Ancak azgınlardan sana uyanlar müstesnâ!*”¹⁵⁶² ve hemen onun öncesinde yer alan: “*...onların hepsini mutlaka azdıracağım. Ancak onlardan ihlâslı kulların müstesnâ!*”¹⁵⁶³ ayetlerinde çoğunluğun istisnâ edilmesini yani istisnâ-yı ekseri câiz görenlerin delil getirdiğini ifade eder. Buradaki ihtilafın ayrıntıları şöyledir: Allah (c.c.) kulların tamamından bazen ihlâslı olanları, bazen de ihlâslıların tamamından taşkın ve azgın olanları istisnâ etmiştir. Hangisi çok olursa istisnâ-yı ekserin o olması lazım gelir¹⁵⁶⁴.

Tûfî, tartışmanın diğer tarafında yer alanların cevabını da gerekçeleriyle şu şekilde aktarır: Kulların tamamından ihlâslı olanların istisnâ edilmesi, istisnâ-yı ekallıdır. Fakat onlardan azgın olanların istisnâsına gelince bu istisnâ-yı munkatı‘dır, muttasıl değildir. Çünkü kullardan azgın olmayanlar, İblîs’in üzerlerinde sultası olan kullar değildir. Yoksa onlar da çoğunluk gibi azgın olurdu. O halde bu, istisnâ-i munkatı‘dır¹⁵⁶⁵.

Bütün bunlardan sonra istisnânın ahkâmıyla alakalı olarak müellif: “*İstisnâ-yı ekall sahihtir. İstisnâ-yı müsteğrâk bâtıldır. İstisnâ-yı ekser ve istisnâ-yı nısf ise tartışmalıdır.*”¹⁵⁶⁶ değerlendirmesine yer verir.

¹⁵⁵⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 74-75.

¹⁵⁶⁰ en-Neml 27/10-11.

¹⁵⁶¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 78.

¹⁵⁶² el-Hicr 15/42.

¹⁵⁶³ el-Hicr 15/39-40.

¹⁵⁶⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 356-7.

¹⁵⁶⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 357.

¹⁵⁶⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 357.

Fıkhî ihtilaf bağlamında: “Ölmeden yetişip kestikleriniz müstesnâ...”¹⁵⁶⁷ ayetinde: “Kendinden önceki dört şeyi tahsîs edicidir. O halde yetişip boğazlanan, helal olur.” dedikten sonra bunun, kendinden öncesine rücu eden bir istisnâ olduğunu belirtir. İstisnânın sadece kendinden öncesine mi yoksa öncesinde rücu etmesi sahih olan şeylerin tamamına mı döndüğü veya onda tevakkuf mu etmek gerektiği konusunda çok şey söylendiğini belirten müellif, bunu Nûr sûresinde anlatacağını ifade eder¹⁵⁶⁸. İlgili yerde ise, “Ancak bundan sonra tevbe edip ıslah olanlar müstesnadır.”¹⁵⁶⁹ ayetinde istisnânın nereye râci olduğu konusunda ihtilaf edildiğini belirten Tûfî, Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Şâfî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Kâdı Ebûbekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Şî‘a’dan Şerif Mürtezâ’nın (ö. 436/1044) görüşlerine yer verir. İmam Şâfî ve Ahmed b. Hanbel’e göre istisnâ; fisk, şahitliklerinin kabulü ve celdenin tamamına râcîdir. O halde tevbe edenlerin fasıklıkları kalkar, şahitlikleri kabul edilir ve celde vurulmaz. Ebû Hanîfe’ye göre istisnâ, en yakın olana râcîdir. Buna göre fasıklıkları kalkar; fakat celdeden kurtulamaz ve şahitliklerine itibar edilmez. Kâdı Ebûbekir’e göre iki durum arasında müşterek olarak kullanıldığı için hem sondakine ve hem de tamamına râcîdir. Hangisine hükmedileceği konusunda delil bulununcaya kadar tevakkuf etmek gerekir. Şî‘a’dan Şerif Mürtezâ’ya göre ise istisnâ iki durum arasında gidip geldiği için tevakkuf etmek gerekir¹⁵⁷⁰.

Konuyla alakalı bir başka örnek de: “Geçmişte olanlar bir yana babalarınızın nikâhladığı kadınları nikâhlamayın!”¹⁵⁷¹ ayetidir. Müellif ayetin husûsî olmayıp umûm ifade ettiğini belirttikten sonra nikâhı hakîkî mânâda cimâ‘ kabul eden görüşün buradaki istisnâyı (إلا ما قد سلف) ifadesini, istisnâ-yı munkatı‘ olarak değerlendirdiğini söyler. Buna göre zinâ, hürmet-i mûsâharayı gerektirmez ki bu sebeple babanın zinâ yoluyla ilişkiye girdiğine tahsîs edilmiş olsun. Ayrıca bu görüşte olanlara göre o kadının, oğul için mubah olduğu hükmünü verdiklerini belirtir¹⁵⁷².

¹⁵⁶⁷ el-Mâide 5/3.

¹⁵⁶⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 85-86.

¹⁵⁶⁹ en-Nûr 24/4-5.

¹⁵⁷⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 51.

¹⁵⁷¹ en-Nisâ 4/22.

¹⁵⁷² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 10-11. Nikâhın akit veya cimâdan hangisine tekabül ettiği tartışması daha önce geçmişti.

“Yanlışıklıkla olması dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz.”¹⁵⁷³ ayetine gelince; müellif burada ayetin umûm ifade ettiğini, fakat meşru bir sebebe binâen –mesela kısas ve haddin uygulanması şeklindeki- öldürmenin bundan tahsîs edildiğinin de aşikâr olduğunu söyler. *إلا خطأ* ifadesi –bir görüşe göre- istisnâ-yı munkatı’dır ve munkatı’ istisnâ, tahsîs etmez. O zaman takdir gerekir ve (bir mümin diğer bir mümini) öldürmüşse –ki hatâen öldürmüştür- ondan günah sakıt olur. Ama istisnânın muttasıl olmaya da ihtimali vardır. Bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz; çünkü haramdır ve günah olur. Ancak hata ile olursa günah olmaz, demektir¹⁵⁷⁴. Görüldüğü üzere burada istisnânın nevi konusunda ihtilaf edilmiş olsa bile her ikisine neticede aynı hüküm verilmiştir.

Tûfî, istisnâyı sadece usûlü fıkha hasretmez. Mesela: “*De ki: Ben Allah’ın dilediğinden başka kendime herhangi bir fayda veya zarar verecek güce sahip değilim.*”¹⁵⁷⁵ ayetinde istisnânın muttasıl veya munkatı’ olmasından hareketle şu yorumu yapar: “Yani O’nun dilemesiyle kendim için fayda ve zarara güç yetirebilirim, demektir. Bu benim için kesb, O’nun için de yaratmadır. Eğer istisnâ, munkatı’ ise kendinden öncesini olumsuz yapma konusunda mutlak umûm ifade eder.” demektir¹⁵⁷⁶.

c. Emir

Yasaklama mânâsındaki nehyin zıddı olan emir¹⁵⁷⁷, kendisiyle kesin ve yukarıdan gelen bir tarzla, talep anında bulunmayan bir fiilin veya işin yapılmasını istemek diye tarif edilmiştir¹⁵⁷⁸. Tûfî, mutlak emrin vücûb ifade ettiği ve fevren yerine getirilmesi gerektiğini düşünenlerin: “*Hani biz meleklerle (ve cinlere): Âdem’e secde edin, demiştik.*”¹⁵⁷⁹ ayetini delil getirdiklerini belirtir. Ayeti açıklama cihetlerini ise; çünkü melekler: ‘Secde edin!’ denildiğinde derhal secde ettiler ve kınanmaktan korundular. Oysa İblîs, secdeyi terk etti ve kınandı. Kınanması, fevrî vacibi terk etmesine delâlet eder. Şayet buradaki emir, nedb ve terâhî olsaydı bunun mânâsı, ‘ne zaman

¹⁵⁷³ en-Nisâ 4/92.

¹⁵⁷⁴ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 36.

¹⁵⁷⁵ el-A’râf 7/188.

¹⁵⁷⁶ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 297.

¹⁵⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 4, s. 26.

¹⁵⁷⁸ Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 121; Bolelli, *Belâgat*, s. 236; Ali el-Cârim-Mustafa Emin, *el-Belâgatü’l-vazıha*, Dımaşk, 1999, s. 189.

¹⁵⁷⁹ el-Bakara 2/34.

dilersen o zaman secde et!’ anlamında olurdu. Fakat o, şiddetli bir tartışmaya girerek: ‘Beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın, dedi’¹⁵⁸⁰. Nedb¹⁵⁸¹ veya terâhî¹⁵⁸² cihetinden olsaydı elbette onu terk ederdi (ve kınanmazdı), şeklinde ifade eder¹⁵⁸³.

“Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir?”¹⁵⁸⁴ ayetinde de aynı konuya temas eden müellif, yukarıdakilere ilaveten buradaki لا edatının zaman için ve: “Secde etmeyi emrettiğim zaman seni bundan alıkoyan nedir?” mânâsında olduğunu söyler. Ardından emrin fevren yerine getirilmesi –ki bir başka deyişle derhal yapılması- ile أن لا تسجد’deki لا’nın zâid olup olmadığına ihtilaf edildiğini ekleyerek şu meyanda açıklamalara yer verir:

لا ifadesindeki لا zâiddir. Yoksa İblîs’in secde ettiği ve sonra itaat olan bu davranışı sebebiyle kınandığı anlaşılırdı. Hem secde edip hem de kınanması imkânsızdır. Şâir de لا’yı zâid olarak kullanmıştır¹⁵⁸⁵. O halde لا’yı zâid olarak kullanmak Arab’ın âdetinde vardır. İblîs: “Beni ateşten yarattın, onu topraktan yarattın.”¹⁵⁸⁶ diyerek inat, kibir, hikmetteki güzelliği çirkin görme ve felsefe ile hakîkatlere muhâlefet etmiştir. Çünkü şeytanın yaratıldığı hammadde olan ateş, hafif, değişken, yakıcı ve şerlidir. Toprak ise ağır, sabit ve mütevazıdır. Muhakkak her biri kendi aslına dönüp fitratının gereği gibi davrandığı için İblîs kınanmış, Âdem’e de merhamet edilmiştir¹⁵⁸⁷.

Tûfî bu söylenenlere hasmın şu şekilde cevap verdiğini belirtir: Vücûb, karîne-yi haliye veya sözlü bir ifade ile anlaşılır. Ya da lügatte ona delâlet eden bir şeyle bunu anlamak mümkündür. Çünkü Arapça böyledir ve Kur’ân’ın üslubu da bu şekildedir. Burada ihtilaf sadece mücerret emrin karînelerindedir. Mücerret emrin fevren yani derhal yapılması “secde edin!” emrinden anlaşılmaz. Bilakis daha önce geçtiği üzere lüğatin

¹⁵⁸⁰ Sâd 38/76.

¹⁵⁸¹ Nedb: Teşvikkâr bir üslupla çağrıda bulunma, mecburi olmadan gönüllü yapılan tâat veya terki hakkında yasak bulunmayan ve dîn en devamlı tarzda takip edilmeyen fiildir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s. 360, 450.

¹⁵⁸² Terâhî: Emredilen bir şeyin ilk anında yapılmayıp ertelenerek daha sonra da yapılmasının yeterli olmasıdır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s. 568.

¹⁵⁸³ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 264.

¹⁵⁸⁴ el-A’râf 7/12.

¹⁵⁸⁵ Müellifin metinde bahsettiği beyit şudur: لما رأين الشمت القندروا – لا تسخروا – فما ألوم البيض أن لا تسخروا Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Bedî’ Yakub, **el-Mu’cemü’l-mufasssal fî şevâhidi’l-Arabiyye**, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1417/1996, 1. Baskı, c. 10, s. 77.

¹⁵⁸⁶ Sâd 38/76.

¹⁵⁸⁷ Tûfî, c. 2, s. 207.

muktezâsı veya “Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın!”¹⁵⁸⁸ ayetinde olduğu gibi secde emrinin fa’yı takibiyye ile gelmesinden anlaşılabilir. Tesviye ve nefhin ardından, fâ-yı ta’kîble secde emrinin gelmesi, özellikle lafızda ona delâlet eden belîğ bir ifadedir¹⁵⁸⁹. Fakat şu satırlara binâen onun tercihinin, ilk görüşten yana olduğu anlaşılmaktadır:

“Ben, memnun olasın diye sana acele ile geldim Rabbim!”¹⁵⁹⁰ ayetinden, emrin vücûb için olduğu hükmü çıkar. Çünkü Mûsâ’ya (a.s.), Rabbiyle buluşması emredilmişti. Sonra o acelesini, Rabbini hoşnut etmek için olduğu şeklinde gerekçelendirdi. Hoşnut etme sebebi olarak emri yerine getirmede fevrîlik olursa kıyâs-ı aks ile de emrin yerine getirilmeyerek ertelenmesi, öfkeye sebeptir. Allah’ın öfkesinden kaçınmak vâcib olduğu gibi rızasını elde etmek de vâcibtir. Bunun sebebi, emrin fevrî olmasıdır. Vacibin sebebi vâcibtir. Öyleyse emri yerine getirmenin fevrî olması da vâcibtir. Matlub olan budur¹⁵⁹¹.

Ayetler çerçevesinde yeri geldikçe konunun farklı yönlerine değinen Tûfî: “Şu halde bana uyunuz ve emrime itaat ediniz!”¹⁵⁹² ayetinde emre muvafakat, “Emrime asi mi oldun?”¹⁵⁹³ ayetinde de emre muhâlefet olduğunu belirtir. Bu, Mu‘tezilenin iddia ettiği gibi irâdeye muhâlefet değildir. Yine buradaki emirde de vücûbiyet ve fevrîlik vardır. Birincisi, Mûsâ’nın emrine muhâlefet etmesi sebebiyle Hârûn’un saçını ve sakalını tutarak cezâlandırmasından, ikincisi de: “Dedi, ey Hârûn! Sana ne engel oldu da bunların dalâlete düştüklerini gördüğün vakit peşimden gelmedin?”¹⁵⁹⁴ ayetinden anlaşılmaktadır. Buradaki ٓ vakit içindir. Yani ‘nedir o vakit seni alıkoyan?’ veya “...tebaamdan bir kısmı saptıkları vakit bana haber vermekten seni alıkoyan nedir?’ mânâsındadır ki kavmi saptıktan sonra Mûsâ (a.s.), tekrar kendi yoluna uymayı geciktirdiği için Hârûn’a (a.s.) kızmış ve onu cezâlandırmıştır. Allah (c.c.) bunu, Mu‘tezilenin iddia ettiği gibi irâdeye muhâlefet sebebiyle değil, emre isyan sebebiyle haber vermektedir¹⁵⁹⁵.

¹⁵⁸⁸ el-Hicr 29.

¹⁵⁸⁹ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 265.

¹⁵⁹⁰ Tâ-hâ 20/84.

¹⁵⁹¹ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 3, s. 10-11.

¹⁵⁹² Tâ-hâ 20/90.

¹⁵⁹³ Tâ-hâ 20/93.

¹⁵⁹⁴ Tâ-hâ 20/92-93.

¹⁵⁹⁵ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 3, s. 12-12.

“Onun (Peygamber’in) emrine aykırı davrananlar, başlarına bir bela gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap isabet etmesinden sakınsınlar!”¹⁵⁹⁶ ayetinde de emrin vücûbu gerektirdiğinden hareketle şu çıkarım yapılır: Peygamber’in emrine muhâlefet, tehdidi gerektirir. Her tehdit ki haramı işaret eder. Öyleyse emrine muhâlefet haram, emrettiğini yapmak vâcibtir¹⁵⁹⁷.

Müellif, emrin sadece vücûbiyet ifade ettiği kanaatinde değildir ve bu husûsta Zâhirîlere muhâlefetini açıkça dile getirir. “Alış-veriş yaptığınızda şahit tutun!”¹⁵⁹⁸ ayetindeki emrin, genel kanaate uygun olarak irşat için olduğunu söyleyen Tûfî, Zâhirîlerden bazısının anlaşmazlığı kesin sûrette bitirmek için buradaki emri, kat’î vücûb olarak anladıklarını ifade eder. Fakat emir kalıbının irşat, ibâha, tekvin, ta’ciz, vücûb, tesviye ve tehdit gibi pek çok mânâsı vardır. Kaldı ki emir, daha başka mânâlara da gelir¹⁵⁹⁹.

Yine bir başka tartışma da: “İhramdan çıkınca avlanın!”¹⁶⁰⁰ ayetindeki emir sebebiyle yapılmaktadır. Tûfî buradaki emrin mübahlık ifade ettiğini belirttikten sonra yasaktan sonra gelen emrin ibâha mı yoksa aslî hal üzere vücûbiyet veya (bu ikisinin dışında) başka bir hüküm mü ifade ettiğinde ihtilaf edildiğini dile getirir. Genel kanaat ibâha yönünde olduğu için karşı görüşte olanların delilini kısaca gerekçesiyle zikreder. Buna göre: “Namaz kılınınca artık yeryüzüne dağılın!”¹⁶⁰¹ ayetinin husûsî delâletiyle emir, konulduğu mânâ üzere vücûbiyet ifade eder¹⁶⁰².

d. Müşterek Lafız

Ayn (عين) ve mevlâ (مولى) gibi lafız yönünden aynı olduğu halde birden fazla mânâyâ gelen kelimelere Arapça’da müşterek lafız denmiştir¹⁶⁰³. Türkçe karşılığı eşsesli

¹⁵⁹⁶ en-Nûr 24/63.

¹⁵⁹⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 62.

¹⁵⁹⁸ el-Bakara 2/282.

¹⁵⁹⁹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 369. Emrin diğer mânâları için bk. Mustafa Emin-Ali el-Cârim, *el-Belâğatü’l-vâzıha*, “İlmü’l-Beyân”, s. 96-99.

¹⁶⁰⁰ el-Mâide 5/2.

¹⁶⁰¹ el-Cumu’a 62/10.

¹⁶⁰² Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 84.

¹⁶⁰³ Şihabüddîn el-Karafi, *Şerhu tenkîhi’l-fusûl* Taha Abdurrauf (tah.), Şirketü’t-Tibati’l-Fenniyye, 1393/1973, s. 29; Zekiyyüddîn Şa’ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 567.

veya sesteştir¹⁶⁰⁴. Bazen bu mânâlar, kur' (القرء) kelimesinde olduğu gibi birbirine zıt da olabilir¹⁶⁰⁵.

Tûfî: “Göklerde ve yerde olanlar Allah’a secde eder.”¹⁶⁰⁶ ayetindeki “secde” kelimesini önce umûmuyla sonra da müşterek lafız olması cihetiyle ele alır. Ayetin, dağlar, bitkiler ve ağaçlar gibi cemâdâtın; canlılar gibi hareket eden hayvan ve insanların, semâdaki güneş, ay ve yıldızların; göklerdeki ve yerdeki tüm ulvî ve süflî varlıkların secdesini içerdiğini ifade eder¹⁶⁰⁷. Müşterek lafız olmasını ise secde kelimesinin iki mânâsı üzerinden açıklar. Birincisi, lügat anlamıdır ki şâirin: 1608 تري الأكم فيها سجداً للحوافر sözünde olduğu gibi zelil olmayı, yani boyun eğmeyi ifade eder. İkincisi de şer‘î anlamıdır ki bu mânâda secde, Allah’a yaklaşmak ve ibadet için alnı arza koymaktır. Meşhur olan, akıl sahibi varlıkların secdesidir. Diğerlerinin secdesi ise, kudrete boyun eğme, züll, teshir ve inkıyâdın ortaya çıkması için olan lügavî anlamdaki secdedir. Aynı şekilde: “Allah ve melekleri peygambere çok salât ederler.”¹⁶⁰⁹ ayetindeki salât lafzı da lafz-ı müşterek olup Allah’tan rahmet, meleklerden istiğfar anlamındadır¹⁶¹⁰.

e. Kullanıldığı Mânâ Bakımından Lafızlar

Kullanıldığı mânânın, konulduğu mânâ olup olmaması bakımından lafız, hakîkat, mecâz, sarîh veya kinâyeden biri olabilir¹⁶¹¹. Hakîkat, konulduğu mânâ için kullanılan lafza denir¹⁶¹². Mecâz ise, lafzın konulduğu mânânın dışında ıstılahta kendisine münasip düşen bir mânâ için kullanılmasıdır¹⁶¹³. Sarîh, hakîkat veya mecâz, kendisiyle ne kastedildiği anlaşılan lafızlardır¹⁶¹⁴. Kinâye ise konuşan kişinin, söylediğinden başka bir şeyi kastetmesidir¹⁶¹⁵. Bu tanımlara göre hakîkatle sarîhin, mecâzla da kinâyenin

¹⁶⁰⁴ Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 434.

¹⁶⁰⁵ Ebû Muhammed el-Batleyûsî, *el-İnsâf fi’t-tenbîhi ale’l-meânî ve’l-esbâb* Muhammed Rıdvan Dâye (tah.), Daru’l-fikr, Beyrut, 1403, 47.

¹⁶⁰⁶ el-Hacc 22/18.

¹⁶⁰⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 38.

¹⁶⁰⁸ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*, Dâru’l-beşir, Tanta, 1408, s. 125. Beyit: “Küçük dağlara tırmanmaya başladıkları vakit atların toynakları altında otları secdeye kapanır görürsün” anlamına gelmektedir.

¹⁶⁰⁹ el-Ahzâb 33/56.

¹⁶¹⁰ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 38-39.

¹⁶¹¹ Zekiyüddîn Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 310.

¹⁶¹² Suyûtî, *Mu‘cemu mekâlîdî’l-ulûm fi’l-hudûdi ve’r-rusûm* Muhammed İbrahim Abbade (tah.), Mektebetü’l-Âdâb, Kâhire, 1424/2004, s. 65.

¹⁶¹³ Suyûtî, *Mu‘cem*, s. 65.

¹⁶¹⁴ Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 495.

¹⁶¹⁵ Ebû Nasr el-Farâbî, *es-Sıhâh tacü’l-lüğa ve sıhâhü’l-Arabiyye* Ahmed Abdülğafur Attar (tah.), 4. Baskı, Beyrut, Daru’l-ilmî li’l-melâyîn, 1407/1987, c. 6, s. 2477.

birbiriyle örtüşen tarafı vardır. Ancak onların ayrışan tarafları olması sebebiyle bu şekilde farklı isimlendirildiğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Mânâlarının anlaşılır olması sebebiyle hakîkatle sarîh örtüşür; fakat sarîhi hakîkatten ayıran unsur, sarîhin mecâzı da ihtiva edebildiğidir. Mecâzla kinâyeye de kapalılık ve mânâsının zor anlaşılır olması bakımından örtüşür; fakat mecâzda hakîkî anlamın kastedilmediğini belirleyen unsur “alâka” ve “karîne” iken kinâyede, “söyleyenin niyeti” veya “halin delâleti”dir¹⁶¹⁶.

Her ne kadar Tûfî’nin dirâyet metodu incelenirken bu konulara değinilmiş olsa da burada meselenin fikhî ihtilaftan hareketle nasıl tevil edildiğine yer verilecektir.

“*Kelâmda aslolan mânâ-yı hakikidir.*” (Mecelle, madde: 12). Kelâm olması itibariyle elbette Kur’ân için de bu böyledir. Ancak onun lafızlarının tamamı, hakîkî anlamda kullanılmış da değildir. “*Mânâ-yı hakîkî müteazzir oldukta mecâza gidilir.*” (Mecelle, madde: 61) kaidesi, hem dille alakalı bir gerçeği ortaya koyar hem de Kur’ân’ın mânâsı kapalı kalan ayetlerine yaklaşım konusunda ne yapılması gerektiğini söyler. Çünkü bir başka Mecelle kaidesinde de: “*Kelâmın i ‘mâli, ihmâlinden evlâdır.*” (madde: 60), denilmek sûretiyle mânânın mühmel bırakılmasının tercihe şâyân olmadığı belirtilmiştir.

Kur’ân’da bazı ifadelerin kapalı kaldığı ve onunla tam olarak ne kastedildiğinin anlaşılamadığı durumlar vardır. Fakat sözü bu şekilde kullanmanın da birtakım hikmetleri vardır. Alâka, karîne, söz sahibinin kastı gibi durumlar mecâz, kinâyeye gibi değişik ifade şekillerinin olabileceğini akla getirmektedir. Tûfî: “...yahut kadınlara dokunup da...”¹⁶¹⁷ ayetini izah ederken buradaki “dokunma” (لامستم) kelimesinden hareketle hakîkat ve mecâz tartışmasına girer. Ayetin ifadesi, umûmîdir; fakat mahrem olan veya henüz cazibesi olmayan küçük kız, bundan tahsîs edilmiştir. Bazılarına göre ihtilaf, şehvet veya kasıt olmadan dokunmakla abdestin bozulup bozulmayacağı konusundadır. Ayrıca dokunma, iki kişinin teması anlamında hakîkî anlamda kullanılmıştır; ama cinsel ilişki anlamında da mecâzdır. Her ikisini yani dokunma ve cinsî teması tek bir lafızda toplayan Şâfiî ve onun görüşünde olanlar, cimâ’ ve dokunma ile abdestin bozulacağına hükmetmiş, Ebû Hanîfe gibi bu ikisini bir lafızda toplamayan kimseler de cimâ’ ile abdestin

¹⁶¹⁶ Zekiyyüddîn Şa’ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 366-7.

¹⁶¹⁷ en-Nisâ 4/43.

bozulacağına hükmetmiştir. Bu yüzden Ebû Hanîfe'ye göre dokunmakla abdest bozulmaz. Çünkü bir kelime için hakikat ve mecâz, tek bir lafızda toplanmaz¹⁶¹⁸.

Benzer bir başka tartışma da: “Geçmişte olanlar bir yana, babalarınızın nikâhladığı kadınları nikâhlamayın!”¹⁶¹⁹ ayetindedir. Buradaki “nikâh” kelimesiyle neyin kastedildiği konusunda ihtilaf edildiğini söyleyen müellif, kimisinin onun cimâ‘, kimisinin akit ve kimisinin de bunların her ikisinin birden gerçekleştiğini söylediklerini dile getirir. Nikâhı gerçek anlamda cimâ‘ kabul eden görüşe göre (إلا ما قد سلف) yani “geçmişte olanlar bir yana” ifadesi, ayetin umûmu için tahsîs değil, istisnâ-yı munkatıdır. Çünkü zinâ, hürmet-i mûsâharayı¹⁶²⁰ gerektirmez. Bu yüzden babanın zinâ yoluyla ilişkiye girdiği kadını nikâhlamak, oğul için mubahtır¹⁶²¹. Nikâhın akit olması ise örfî hakîkattir ve lûgat yönünden mecâzdır. Bu görüşte olan kimseye göre de ister zinâ ister evlilik yoluyla olsun, babanın kendisiyle ilişkiye girdiği kadını nikâhlamak haramdır. Müellifin tercihi ise birinci görüşten yanadır¹⁶²².

Mecâz için son bir örnek olarak: “Ey Âdemoğulları! Üzerinize ayıp yerlerinizi örtecek giysi ... indirdik”¹⁶²³ meâlindeki ayete yer vermek istiyoruz. Müellif ayetteki mecâzı, “indirdik” (انزلنا) kelimesi ile “elbise olarak” anlamındaki لباساً kelimesi arasında kurduğu alâka sebebiyle dile getirir. Çünkü dilde hakîkî mânâda “elbise indirmek” diye bir kullanım yoktur. Bu tıpkı şâirin recezle söylediği: “Azîm ve lütuflkâr Allah’a hamdolsun ki başakların başlarında tirit oldu.”¹⁶²⁴ anlamındaki beyit gibi mecâzın çeşitli mertebelerini ihtiva eder. Çünkü bitkilerin bitip sonra da yeme kıvamına gelinceye kadar olgunlaşması, bir süreci gerektirir. Aynı şekilde kendisiyle elbise edinilen ziraat

¹⁶¹⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 100.

¹⁶¹⁹ en-Nisâ 4/22.

¹⁶²⁰ Bir diğer tabirle “sıhriyet” olarak ifade edilir. Sıhriyet veya hürmet-i mûsâhara: Evlilik yoluyla meydana gelen haramlık olup nikâhın sahih olmasına engeldir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Hamza Aktan, “Sıhriyet” *DİA*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2009, c. 37, s. 111-112; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 208.

¹⁶²¹ Hanefîlere göre zinâ, hürmet-i mûsâharayı gerektirir. Bu yüzden babanın ilişkiye girdiği kadını nikâhlamak haramdır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta‘lîli'l-muhtâr* Mahmûd Ebû Dakîka (tah.), Kâhire, Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937, c. 3, s. 88.

¹⁶²² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 10-11.

¹⁶²³ el-A‘râf 7/26.

¹⁶²⁴ İbn Seyyid el-Batalyûsî, *el-İktizâb fî şerhi edebi'l-muktezab* Mustafa es-Sekâ-Hâmid Abdülmecid (tah.), 1. Baskı, Kâhire, Matbaatü Dari'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1996, c. 3, s. 82. Beytin aslı şu şekildedir:

الحمد لله العظيم المنان – صار الثريد في رؤس العيدان

Şair bununla bitkilerin başakları(nda olgunlaşması)nı kastediyor. Hâlbuki onun bitip sonra da olgunlaşması bir süreci gerektirmektedir. Beyt Muhammed b. El-Hâsen el-Hatemi (ö. 388 h.)’nin *Hilyetü'l-Muhadara*’sında: الحمد لله العظيم المنان ... صار الثريد في رؤس العيدان aynı mânâdadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. ilgili eser, s. 134.

mahsullerini bitiren suyun indirilmesiyle onlardan elbise edinilmesi de bir süreci gerektirmektedir¹⁶²⁵.

f. Açıklık ve Kapalılık Bakımından Lafızlar

Fıkıh usûlünde lafızlar, kullanıldığı mânâya delâletin açıklık derecesi bakımından zâhir, nass, müfesser ve muhkem kısımlarına ayrılırken kapalılık bakımından da hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih kısımlarına ayrılmıştır¹⁶²⁶. Daha önce müellifin metodu açıklanırken bu kavramlardan muhkem, müteşâbih, müşkil ve mücmelin anlamlarına değinilmiş ve konuyla alakalı örnekler verilmişti. Zâhir, nass, müfesser ve hafî lafızları hakkında ise herhangi bir şey söylenmemiştir. Her ne kadar burada tanımları yapılmayanların tanımlarına, tanım yapılanların ise fikhî ihtilaf bağlamında örneklerine yer verilecek olsa da nihaî amaç, bunun tefsirde ihtilafa nasıl malzeme olduğunun ortaya konulmasıdır.

Zâhir; zann-ı galiple mânâsı anlaşılan fakat delâleti de katî olmayan lafız diye tanımlanmıştır¹⁶²⁷. Buradan hareketle, delâletin katî olmaması sebebiyle zâhirin tevile açık olduğu söylenebilir. Nitekim bir başka tanımda da mânâya açık olarak delâlet etse bile tevil ve tahsîs ihtimaline binâen kendisinden çıkarılan hükmün, kelâmın asıl sevk sebebi olmadığı belirtilir¹⁶²⁸. Buna örnek olarak Tûfî'nin: “*Yine siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi O kurtarmıştı.*”¹⁶²⁹ ayetinde söylediklerini zikredebiliriz: Ayetin zâhiri ile bir şeye yakın olana o şeyin hükmünün verileceğini iddia edenler delil getirmiştir. Çünkü bu muhataplar, neredeyse ateşe düşeceklerdi. Bu yüzden onlara, sanki düşmüş gibi hüküm verilmiştir. “Sonra oradan çıkardı.” sözü tevil edilecek olursa mânâ şu şekildedir: Sizi oraya düşmekten kurtardı (فأنقذكم من الوقوع فيها). Bu, hazf edilen muzâfın takdir edilmesi esasına dayanır¹⁶³⁰.

¹⁶²⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 209-210.

¹⁶²⁶ Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 310.

¹⁶²⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ* Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi (tah.), 1. Baskı, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1993, s. 196.

¹⁶²⁸ Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 369.

¹⁶²⁹ Âl-i İmrân 3/103.

¹⁶³⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 415.

Konuya bir başka örnek de, “...pek azı hariç, geri döndüler.”¹⁶³¹ ayetini zikredebiliriz. Şî‘a’ya göre ayetin zâhiri, Ali’nin imâmetine delâlet etmektedir. Fakat müellif, bu kanaatte değildir. Ayet umûmîdir ve ل edatıyla maksûdun bihin pek azı bundan istisnâ edilmiştir. İsrâîloğullarının nebîlerinin yerine geçen krallarından yüz çevirdikleri gibi Muhammed ashâbının da nebîlerinin yerine geçen imamları Ali’den yüz çevirmeleri şeklindeki kıyâslarının, ne nassla ne de ayetin zâhiri ile alâkası vardır¹⁶³².

Lafzın mânâyâ delâletinin açıklık derecesini ifade için kullanılan bir başka kavram da “nass”tır. Nass, tek bir mânânın dışında başka herhangi bir şey için kullanmaya imkân vermeyen; fakat birbiriyle çelişmeyen iki mânâdan birine ihtimâli de açık olan lafız¹⁶³³ diye tanımlanır. Böyle olunca nass da zâhir gibi tevil ve tahsîsten hâlî değildir. Ancak aralarındaki farkı belirtmek gerekir. Nassta, kelâm ne için sevk edilip söylenmişse hüküm onun için olurken zâhirde hüküm, kelâmın sevk edilip söylendiği şey için olmayabilir. Yukarıdaki örnekte müellif, Hz. Ali’nin imâmetine dair Şî‘a’nın yaklaşımını, nassen ve zâhiren isabetli bulmadığını ifade etmiştir.

Mânâyâ delâletin açıklık derecesini ortaya koyan lafızlardan bir diğeri de müfesserdir. Hanefîler “müfesser”i, hükme delâleti açık olup tevil veya tahsîse ihtimali olmayan lafız diye tarif etmiştir¹⁶³⁴. Tevil ve tahsîsi kâbil olmadığından zâhir ve nasstan daha açık olduğu aşikârdır. Kur’ân-ı Kerim ve hadislerdeki sayılar, şahitlerin sayısı, keffârette miskinlerin sayısı, mîrasta vârislerin hisse miktarı hep müfesserdir¹⁶³⁵.

Müteşâbih, âlimler ve muhakkikler dışındaki kimselere mânâsı kapalı olan lafız, diye tarif edilmiştir. Zıddı, muhkemdir. Bu durumda muhkem, mânâsında kapalılık bulunmayan lafız demektir¹⁶³⁶. Müfesser ile muhkem arasındaki fark da şöyledir: “Allah’ın Rasûlünü üzmeniz ve kendisinden sonra hanımları ile evlenmeniz asla câiz

¹⁶³¹ el-Bakara 2/246.

¹⁶³² Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 1, s. 344.

¹⁶³³ Râzî, **el-Mahsûl** Dr. Taha Cabir (tah.), 3. Baskı, Beyrut, Müessesetü’r-risâle, 1418/1997, c. 3, s. 152.

¹⁶³⁴ Muhammed Mustafa ez-Zühaylî, **el-Vecîz fî usûli’l-fıkhi’l-islâmî**, 2. Baskı, Dimaşk, Daru’l-hayr Matbaası, 1427/2006, c. 2, s. 90.

¹⁶³⁵ Zuhayli, **el-Vecîz**, s. 90-91.

¹⁶³⁶ İbn Kudâme el-Makdisî, **Ravzatü’n-nâzir**, 2. Baskı, Müessesetü’r-reyyân Matbaası, 1423/2002, c. 1, s. 214.

değildir.”¹⁶³⁷ ayetinin delâleti ile muhkemin, Hz. Peygamber’in hayatında dahi neshe ihtimali bulunmamaktadır. Ancak müfesser böyle değildir¹⁶³⁸.

Gerek müfesser ve gerekse muhkem, mânâsının tevil, tahsîs veya nesih gibi herhangi bir şeye ihtimali bulunmadığından ihtilafa da ihtimali bulunmaz. Bu bakımdan eserini ihtilaf ekseninde ele alan Tûfî’nin *el-İşârât*’ında bunlarla alakalı herhangi bir tartışmaya yer verilmemiştir.

g. Mânâya Delâletin Şekli Bakımından Lafızlar

Lafzın mânâya delâlet şekillerinin neler olduğu konusunda Hanefîlerle Mâlikî, Şafî ve diğer usûl bilginleri arasında ihtilaf vardır. Hanefîler bunları; ibârenin delâleti, işaretin delâleti, nassın delâleti ve iktizânın delâleti diye kısımlara ayırırken diğerleri, delâletü’l-mantûk ve delâletü’l-mefhûm olarak ikiye ayırmıştır¹⁶³⁹. Tûfî’nin konuya yaklaşımı çoğunluğun yaklaşımı gibidir. Fakat yeri geldikçe ihtilaf bağlamında diğer mezheplerin yaklaşımına da işaret etmiştir.

Mantûk, kelime olarak nutk (نطق) kökünden olup “söylenen, konuşulan (söz)” mânâsına gelmektedir. Aynı kökten mantık “kelâm” ve mîntîk da “belağatla konuşan kimse” anlamındadır¹⁶⁴⁰. Bir fıkıh terimi olarak mantûk; lafzın sözde zikri geçen hükmüne delâlet etmesi olarak tarif edilmiştir¹⁶⁴¹. Mefhûm ise fehm (فهم) kökünden “idrâk edilen, anlaşılan, kavranan”¹⁶⁴² demek olup lafzın, sözde zikri geçmeyen hükmüne delâlet etmesidir¹⁶⁴³. Bunu müellifin verdiği bir örnekle açıklayacak olursak, “*İnsanlardan, bilgisi olmaksızın Allah hakkında tartışmaya giren ve her inatçı şeytana uyan birtakım kimseler vardır.*”¹⁶⁴⁴ ayetini zikredebiliriz. Ayetin mantûkundan cahilce tartışmanın yani cedelin kınandığı; mefhûmundan ise, Allah hakkında ilimle tartışmanın câiz olduğu anlaşılır¹⁶⁴⁵.

¹⁶³⁷ el-Ahzâb, 33/53.

¹⁶³⁸ Zekiyyüddîn Şa‘ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 373.

¹⁶³⁹ Zekiyyüddîn Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 392-406.

¹⁶⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 10, s. 354.

¹⁶⁴¹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 344.

¹⁶⁴² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 13, s. 522.

¹⁶⁴³ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 353.

¹⁶⁴⁴ el-Hacc 22/3.

¹⁶⁴⁵ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 3, s. 35.

Bir sözde söylenmeyen şeyin, söylenene varlık ve yokluk bakımından uygun olmasına “mefhûmu muvafakât”, hükmen buna muhâlif olmasına da “mefhûmu muhâlefet” denmiştir¹⁶⁴⁶. Müellif, mefhûmu muvafakat konusunda: “...kendilerine ‘of’ bile deme!”¹⁶⁴⁷ ayetinin meşhur örnek olduğunu söyler ve: “Bu, kelâmın mahalli dışında kendisiyle istifade edilen en kuvvetli delildir. Burada mantûk, oflamanın haram kılınmasıdır. Mefhûmunda ise dövmenin haramlığı vardır. Bu mantûktan daha kuvvetlidir. Çünkü oflama haram kılınmışsa, onların dövülmesi ondan daha öncelikli olarak haram kılınmıştır. Bu da zarureten anlaşılmaktadır.”¹⁶⁴⁸ ifadelerine yer verir.

Tartışma, buradaki mefhûmun kıyâs olup olmadığıdır. Kıyâs-ı celî¹⁶⁴⁹ olduğunu söyleyenler ebeveynin dövülmesinin, onlara kötü söz söylemek demek olan oflamaktan daha şiddetli bir ezâ olduğu için öncelikli olarak haram olduğuna hükmetmiş, kıyâsın rükünleri olan asıl, fer‘, illet ve hükmün tamamının burada mevcut olduğunu söylemişlerdir. Diğerleri ise bunun kıyâs olmadığını, Arabın, kıyâs olmadan da anlaması için bunun ancak lafzî delâlet olduğunu söylemiştir. Çünkü onlara göre kıyâs yapılmadan da mefhûm anlaşılır. Şöyle denilmiş olma ihtimali de vardır: Bu örnekte olduğu gibi mantûk, lafzın en umûmî olanıdır ve mefhûmdan da umûmîdir. O halde, daha kapsamlı olan tarafından bir şeyin nefyedilmesi, daha husûsî olanın nefyedilmesini öncelikli olarak gerekli kılar. Bu da aklî delâlet olup lafzî delâlet değildir¹⁶⁵⁰.

Bir başka örnek de: “Hayır! Onlar şüphesiz o gün Rablerinden (O’nu görmekten) mahrum kalmışlardır.”¹⁶⁵¹ ayetidir. O, bu ayetin mantûku ile kâfirlerin Cenâb-ı Hakk’ı göremeyeceğine; çünkü muktezâsının onların rü’yetullahtan hacb edilmesine, mefhûmu ile de müminlerin O’nu göreceğine delâlet ettiği şeklinde anlaşıldığını ifade eder. Bundan sonraki satırlar ise şu şekildedir: Belki de bundan hareketle kıyâs-ı aks ya da diğer adıyla, kıyâs-ı nakîz ortaya çıkmıştır. Çünkü kâfirlerin

¹⁶⁴⁶ Erdoğan, **Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s. 354.

¹⁶⁴⁷ el-İsrâ’ 17/23.

¹⁶⁴⁸ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 2, s. 393.

¹⁶⁴⁹ İletin fer‘de asıldakinden daha açık ve kuvvetli olma halidir ki buna “kıyâs-ı evlâ” da denilmıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Erdoğan, **Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s. 310; Apaydın, “Kıyâs” **DİA**, c. 25, s. 534.

¹⁶⁵⁰ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 2, s. 393-394.

¹⁶⁵¹ el-Mutaffifin 83/15.

hicâb ile cezâlandırılmaları sabit olunca müminlerin de hicâbın kaldırılmasıyla karşılık bulmaları gerekli olur¹⁶⁵².

Mefhûmun çeşitlerini; mefhûmu’ş-şart, hasr, sıfat, sayı, lakap vs. şeklinde sayan Tûfî, bazılarının mefhûmu’ş-şartı, اِنْ edatıyla alakalandırılıp yokluğunda hükmün de yokluğu şeklinde tarif ederek: “Eve girersen boşsun!” sözünü buna örnek verdiklerini belirtir. Burada boşama, eve girme şartına bağlanmıştır. Gerçekleşmediği sürece hüküm de yoktur¹⁶⁵³.

Tefsîrî anlamda bunu: “Eğer tevbe eder, namaz kılar ve zekât verirlerse artık onlar dinde kardeşlerinizdir.”¹⁶⁵⁴ ayetinde açıklayan Tûfî, tembellik ederek namazı terk eden kimsenin kâfir olduğuna hükmeden Ahmed b. Hanbel’in, bu ayetle delil getirdiğini söyler. Bu konudaki izahını da yaklaşık şu cümlelerle aktarır: Onların dinde kardeşlerimiz olması, اِنْ (şart edatı) ile namazı kılmalarına ve zekâtı vermelerine bağlanmıştır. Mefhûmu’ş-şart gereği, amelce bir şeye talikin yokluğu, bağlananın yokluğunu ifade eder. O halde onların dinde kardeşlerimiz olmadıkları, namazı kılmamaları sebebiyledir. Bu da onların mümin olmadıkları anlamına gelir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.): “*Kulun îmânı ile küfrü arasında namazı terk etmek vardır. Her kim onu terk ederse inkâr etmiş olur.*”¹⁶⁵⁵ hadisi de bunu teyit eder. Çünkü bu, kelime-i şهادeti terk edenin İslâm’dan çıktığı gibi namazı kılmakla da İslâm’a girmenin bir rüknü sayılmıştır¹⁶⁵⁶.

Buraya kadar mefhûmla alakalı örnekler zikretmiş olsak da mefhûmu muhâlefetin hüccet sayılıp sayılmayacağı tartışmalıdır. Hanefîler, “İffetli kalmak isterlerse cârîyelerinizi fuhşa zorlamayın!”¹⁶⁵⁷ ayetini delil getirerek mefhûmun hüccet olamayacağını iddia etmiştir. Çünkü burada mefhûm, “Eğer iffetli olmayı istemiyorlarsa taşkınlık etmeye onları zorlayın.” demektir. Müellif, mefhûmun hüccet olduğu

¹⁶⁵² Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 404.

¹⁶⁵³ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 2, s. 42.

¹⁶⁵⁴ et-Tevbe 9/11.

¹⁶⁵⁵ Ali İbnu'l-Ca'd, **Müsned-ü İbni'l-Ca'd** Âmir Ahmed Haydar (tah.), 1. Baskı, Beyrut, Müessesetü Nâdir, 1410/1990, s. 385 (hadis no. 2634).

¹⁶⁵⁶ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 2, s. 271.

¹⁶⁵⁷ en-Nûr 24/33.

kanaatindedir; fakat “Buna şöyle cevap verilmiştir.” şeklinde herhangi bir itirazda bulunmaz. Sadece: “Hüküm bu şekilde değildir.” der ve geçer¹⁶⁵⁸.

“*Hüre hür, köleye köle, kadına (karşılık da) kadın (öldürülür).*”¹⁶⁵⁹ ayetinin mefhûmuna göre de köleye karşılık hür öldürülmez. Müellif, ayetin hâs olduğunu ve tahsîs ifade ettiğini belirtir. Fakat cana karşılık canın umûm ifade ettiğini belirten ayet¹⁶⁶⁰ sebebiyle ihtilafın kaynağının, “Bize göre ihtilafın kaynağı, mefhûmun hüccet oluşundadır.” der. Çünkü mefhûmla umûm tahsîs edilir¹⁶⁶¹. Ebû Hanîfe’ye göre ise “kadına karşılık kadın” ifadesinin mefhûmu, erkeğin kadına karşılık öldürülemeyeceğidir. Fakat çoğunluk, bu gerekçenin zayıflığı ve umûmî mefsedetın yayılmasına kapı aralayacağı gerekçesiyle bunu terk etmiştir. İcmâ’ ile de kadına karşılık erkek öldürülür ve vârisleri için herhangi bir hak söz konusu değildir¹⁶⁶².

Tûfî, bunun da ihtilaflı olduğunu ve bazı âlimlere göre, kadına karşılık erkek öldürüldüğünde, vârislerine erkeğin diyetinin yarısının verileceğini söylediklerini belirtir. Ona göre bu, Ahmed b. Hanbel’den zayıf bir rivâyettir. Çünkü ayet, kadına karşılık erkeğin öldürülemeyeceğini gerektirmektedir. “Biz, (kadına karşılık) erkeğin öldürülmesine hükmettiğimizde, aralarında eşitliğe; şu kadar var ki can konusunda, kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısına eşit olduğuna itibar etmiş oluruz.”¹⁶⁶³ dediklerini aktarır.

Müellife göre mefhûm hüccettir. “*Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiyin!*”¹⁶⁶⁴ ayetini: Yani rızıklarımızın helal olanından demektir. Mefhûmu ise, “Sizi rızıklandırdıklarımızın haram olanlarından yemeyin.” demektir. Bu helal ve haramın, Allah’ın verdiği rızıktan olduğunu ifade eder. Mu‘tezile ise (haramın rızık olmadığını söyleyerek) aksi görüştedir, diye açıklamaktadır¹⁶⁶⁵.

¹⁶⁵⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 55.

¹⁶⁵⁹ el-Bakara 2/178.

¹⁶⁶⁰ el-Mâide 5/45.

¹⁶⁶¹ Müellif yukarıda mefhûmun neveleri arasında “hâsr”ı zikretmişti. Muhtemelen buna binaen mefhûmla umûmun tahsîs edileceğini ima etmektedir.

¹⁶⁶² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 313.

¹⁶⁶³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 313-314.

¹⁶⁶⁴ el-Bakara 2/182.

¹⁶⁶⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 307.

Müellifin, ayetin mefhûmunu açıklamak için hadise müracaat ettiği de olmuştur. Mesela: “*Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar diridirler; Allah’ın lütuf ve kereminden kendilerine verdikleri ile sevinçli bir halde Rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadır.*”¹⁶⁶⁶ ve: “*...mallarına, evlatlarına ortak ol!*”¹⁶⁶⁷ ayetlerini buna örnek gösterebiliriz. İlkinde ayeti mantûk ve mefhûm açısından ele alan müellif, ayetin mantûkuyla onların diri ve rızıklandırıldığı konusunda umûm ifade ettiğini, bunda da: “*Şehitlerin ruhları, yeşil kuşların karnındadır. Onların arşa asılı kandilleri vardır. Diledikleri gibi cennette serbestçe dolaşır, sonra o kandillere geri dönerler.*”¹⁶⁶⁸ hadisine müttecih olduğunu belirtir. Mefhûmundan ise kıyâs-ı aks tarîkiyle Allah yolunda öldürülmeyenin diri olmadığı, bilakis ölü olduğudur¹⁶⁶⁹.

İkinci ayetin izahında da özetle şunlar ifade edilir: Bu ayette şeytanın onların mallarına ortaklığının, onları faize düşürmekle; çocuklarına ortaklığının ise birleşme anında besmeleyi unutturmakla gerçekleşeceği şeklinde olduğu anlaşılmıştır. Çünkü Hz. Peygamber: “*Şayet biriniz ailesine yaklaşacak olursa: ‘Allah’ım! Şeytanı bizden ve bizi rızıklandıracağın şeyden uzak tut!’ desin. Eğer eşler için Allah (c.c.), bir çocuk takdir ederse şeytan ona zarar veremez.*”¹⁶⁷⁰ buyurmuştur. Hadisin mefhûmundan, besmele çekilmediği takdirde şeytanın zarar vereceği ve onun ortaklığının da zararların en büyüğü olduğu anlaşılmaktadır¹⁶⁷¹.

“Mantûk ve mefhûmun her ikisine göre amel edilir mi?” sorusuna Tûfî, Ahmed b. Hanbel’e göre bunun mümkün olduğunu söyler. Şöyle ki; nikâhtan sonra henüz dokunulmadan ve kendileri için mehir tayin edilmeden boşanılan kadınlarla¹⁶⁷² yine aynı mânâyı ifade eden Ahzâb 33/49. ayetteki “*onları faydalandırın!*” emri beraber düşünüldüğünde, bunların mefhûmuyla kendisiyle ilişkiye girilmiş ve boşanmış her kadın için faydalandırma (müt’a) vâcibtir. Bu, sadâk yani “mehir” olarak isimlendirilmiştir. Kendilerine dokunulmayan ve bir miktar da takdir edilmeyenlere gelince, onlar için mehir yoktur. “*Boşanmış kadınların, hakkâniyet ölçülerinde (kocalarından) menfaat sağlamak*

¹⁶⁶⁶ Âl-i İmrân, 3/169.

¹⁶⁶⁷ el-İsrâ’ 17/64.

¹⁶⁶⁸ Müslim, İmâre, 121; Ebû Dâvûd, Cihad, 25; Tirmizî, Tefsîru Sûre 3/19.

¹⁶⁶⁹ Tûfî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye, c. 1, s. 299-300.

¹⁶⁷⁰ Buhârî, “Ezan” (Babü’t-tesmiyeti alâ külli hâl), 141.

¹⁶⁷¹ Tûfî, el-İşârâtü’l-ilâhiyye, c. 2, s. 406.

¹⁶⁷² el-Bakara 2/236.

haklarıdır.”¹⁶⁷³ ayetinin umûm mefhûmu, bununla tahsîs edilir. Çünkü onlar için bir faydalandırma yani müt‘a vardır ve bu, mehirden ivazdır. Eğer bu ikisi cem edilirse ivaz ile muavvaz minh cem edilmiş olur. Bütün delillerle amel etmeyi, yani hem mantûku ve hem de mefhûmu ihtiva ettiği için bunun, en uygun görüş olduğu ifade edilir¹⁶⁷⁴.

Konuyla alakalı mezhepler arasında ne türlü tartışmaların olduğuna da birkaç örnek vermek yerinde olacaktır. Müellifin, problemli gördüğü için Zâhirîlerin mefhûmdan hareketle hüküm istinbâtını, üstü kapalı tenkit ettiğini de söyleyebiliriz. Buna örnek rehin ayetidir. Tûfî: *“Yolculukta olur da yazacak kimse bulamazsanız (borca karşılık) alınmış bir rehin de yeterlidir.”*¹⁶⁷⁵ ayetini Zâhirîlerin, seferde değilken rehlin câiz olmayacağına mefhûm tarîkiyle delil getirmiştir. Oysa çoğunluk aksi görüştedir. Çünkü seferde iken çoğunlukla yazacak kimse bulunmaz. Bu bakımdan onun mefhûmuyla ihticac edilmez. *“Evlerinizdeki üvey kızlarınız”*¹⁶⁷⁶, *“Eğer karı-kocanın aralarının açılmasından korkarsanız”*¹⁶⁷⁷, *“Geçim endişesiyle çocuklarınızın canına kıymayın!”*¹⁶⁷⁸ ayetlerinin de mefhûmla delil getirilecek olursa aynı kapıya çıkacağı açıktır¹⁶⁷⁹.

Son olarak zayıf mefhûmla hüküm istinbâtına örnek verelim. Tûfî: *“Ataları uyarılmamış bir toplumu uyarman için...”*¹⁶⁸⁰ ayetini Hristiyanlardan bazısının, Hz. Peygamber’in risâletinin Araplara tahsîs edildiğine delil saydığını ve bunu şöyle gerekçelendirdiklerini söyler: Ataları uyarılmamış olan, Araplardır. Fakat İsrâîloğullarından Yahûdîlerin ve Hristiyanların ataları, kitap ve peygamberlerle uyarılmıştır. Bu yüzden Muhammed (a.s.), Yahûdî ve Hristiyanlara gönderilmiş bir elçi değildir, iddiasına şöyle cevap verilmiştir:

Arapların atalarının kitap ve elçilerle uyarılmamış olması, fetret döneminde, Hz. İsâ ile Hz. Peygamber (a.s.) arasındaki zamanda olmuştur. Ümem, yani milletler tabiri umûmî olduğu için bütün toplumları kapsar. Sonra bu şekilde bir çıkarım, zayıf mefhûm iledir.

¹⁶⁷³ el-Bakara 2/241.

¹⁶⁷⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 343.

¹⁶⁷⁵ el-Bakara 2/283.

¹⁶⁷⁶ en-Nisâ 4/23.

¹⁶⁷⁷ en-Nisâ 4/35.

¹⁶⁷⁸ el-İsrâ’ 17/31.

¹⁶⁷⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 370.

¹⁶⁸⁰ Yâsîn 36/6.

Nassların sarîh ifadesi, onun davetinin umûmî olduğunun aksine değildir. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Araplara peygamber olarak gönderildiğini kabul eden kimsenin, peygamberlik davetinin umûmî olduğunu da tasdik etmesi gerekli olur¹⁶⁸¹.

Değerlendirme

Bu kısımda, istinbât metotlarının tamamına değil *el-İşârât*'ta yer aldığı kadarıyla bir kısmına yer verilmiştir. Bunlar içerisinde müellifin en çok önemsedığı, umûm ve husûstur. Bunu, onun "usûlü fıkhn büyük kaidesi" diye isimlendirmesinden anlamak mümkündür. Çünkü umûmun tüm fertlerini itibara almama, tahsîsi ihmal, benzerlikleri sebebiyle mutlak ile umûmu birbirine karıştırma gibi durumlar, ona göre Kur'ân'ın anlaşılmasındaki önemli ihtilaf sebeplerindendir.

Tahsîs içerisinde mütalaa edilen istisnâya da husûsî olarak dikkat edilmesi gerekir. Bu babda istisnânın ne olduğuna, değişik açılardan nevilerine, umûm ve husûsla alâkasına ve ahkâma tesiri, *el-İşârât*'ta ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Yeme içme, nikâh ve katl gibi konularda yukarıda zikredilen ihtilaf örnekleri göz önüne alındığında, tefsirde ihtilaf bakımından meselenin önemi, daha iyi anlaşılmaktadır.

Tûfî, bir an önce yerine getirilip getirilmeme ya da diğer tabirle fevrîlik bakımından emrin de ihtilafı olduğunu söylemiştir. Çünkü Âdem'e secde emri, açıklandığı üzere fevrîlik ifade etmektedir. Mûsâ'nın (a.s.) Allah (c.c.) ile buluşmak için Tûr'a çıkmada acele etmesi ve hoşnut olması için acele ettiğini gerekçe olarak zikretmesi de bu görüşteki kimselere göre emrin derhal yerine getirilmesine delâlet etmektedir. Bunu teslim etmekle birlikte müellifin konu hakkındaki kanaati, emrin fevrîlik dışında başka mânâlar da ifade edebileceğidir. Çünkü emir kalıbının yirmiye yakın anlamı vardır ve fevrîlik bunlardan sadece bir tanesidir. Mesela ihramdan çıktıktan sonra avlanma ve Cuma namazından sonra yeryüzüne dağılma emri, Zâhirîlerin aksine çoğunluk tarafından ibâha olarak değerlendirilmiştir. O halde bir lafızla alakalı diğer durumları ihmal etme, tefsirde ihtilaf sebebidir.

¹⁶⁸¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 151.

Dilde kelimenin birden çok mânâyâ gelecek şekilde kullanılması demek olan müştereklik de bir diğer ihtilaf sebebidir. Tûfî konuyu kur' (قرء) ve secde (سجدة) kelimesinin geçtiği ayetlerde ele almıştır.

Konulduğu mânâ bakımından lafızlar; hakîkat, mecâz, sarîh ve kinâyeden biri olabilir. Fakat benzerlikleri sebebiyle bazen lafzın hangisi için konulduğuna karar verilemediği de olmuştur. Nitekim müellifin bu konuda verdiği örneklerden birisi, Nisâ 4/43'teki لامستم kelimesinden hareketle Şafîîlerle Hanefîler arasında ortaya çıkan ihtilafıdır. Bir yönüyle “dokunma” anlamındaki hakîkî mânâsını, diğer yönüyle de “cinsel ilişki” anlamındaki mecâzî kullanımını tek kelimeye toplayan Şâfiî, dokunma veya cinsel temastan herhangi biriyle abdestin bozulacağına hükmetmiştir. Oysa Hanefîlere göre birbirinin zıddı olan hakîkat ve mecâzı tek kelimeye toplamak câiz değildir. Bu bakımdan onlara göre لامستم ile kastedilen, cinsel ilişkidir ve dokunmakla abdest bozulmaz. O halde lafzın konulduğu mânâ hakkındaki tereddüt, tefsirde ihtilaf sebebidir.

Müellif işte bu şekilde, konulduğu mânâ yönünden hakîkat ve mecâz, tevili kabil olup olmama yönünden zâhir ve müteşâbih, mânâyâ delâlet yönünden mantûk ve mefhûm şeklinde lafzın her bir durumunu *el-İşârât*'ta ihtilaf bağlamında ele almıştır. Mânâyâ delâlet yönünden ibârenin delâleti, işaretin delâleti, nassın delâleti ve iktizanın delâleti şeklindeki Hanefîlerin taksimine aykırı olarak, mantûk ve mefhûmu ön planda tutmuştur. Hem bu yönüyle hem de Hanefîlere yönelttiği bazı tenkitler sebebiyle onun fukaha metodunu değil de mütekellim metodunu tercih ettiğini söylemek, kanaatimizce daha isabetlidir.

4. Nesih

Nesih kelime olarak; yazmak, silmek, izale etmek demektir. Bir kitabın harf harf yazılmasına “nüsha”, yazan kimseye “nâsih” veya “müstensih”, yazma fiiline de “istinsâh” denilmiştir. “Çünkü biz yaptıklarınızı yazıyorduk.”¹⁶⁸² ayetinde aynı kökten نستنسخ, bu mânâda kullanılmıştır¹⁶⁸³.

¹⁶⁸² el-Câsiye 45/29.

¹⁶⁸³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 3, s. 61.

Müellif yukarıdaki ayetin, neshin gerçekte nakilde olduğuna delil getirildiğini; çünkü kitabın istinsahının, onun, asıldan fer'e nakli olduğunu belirtir. “Güneş, gölgeyi nesh etti.” (نسخت الشمس الظل) sözünde neshin, izâle etme, giderme anlamı olsa da izâle ve nakil arasında müşterek olan bu lafzın, izâle anlamının daha umûmî olduğunu belirtir. Gerekçesini ise izâlenin, bazen nakille ve bazen de başka bir şeyle olabileceğini, mesela nakletmeksizin cevherin izâle edilmesini örnek gösterir. O halde neshin “izâle etme” olarak tefsiri, kelimenin mânâsına daha uygun düşmektedir¹⁶⁸⁴.

Nakil ve izâle şeklinde kelimenin her iki anlamını: “*Biz, bir ayeti nesh eder veya unutturursak*”¹⁶⁸⁵ ayetinde tekrar eden müellif: Bu ayette iki mesele olduğunu söylemektedir. Birincisi, neshin ispatıdır ki Yahûdîlerden bazıları aklen ve bazıları da şer‘an onu inkâr etmiştir. Fakat ona göre **nesih**; ya hükmün süresinin sona ermesi veya şer‘î bir yolla kaldırılmasını beyândır. Bunların hiç birisi imkânsız değildir. O halde neshin varlığını kabul etmek câizdir. Beden için tabip ne ise dinler için de şeriat odur. Doktorun dün emrettiği şeyi bugün yasaklaması da câizdir. Bu ya bir maslahatı gözetmek veya yükümlülüğü emreden şâri‘in irâdesiyle alakalıdır. Bu bakımdan Tevrât’ta defalarca nesih vâkî olmuştur. Öyleyse câiz oluşunu, onlar için de elzem gören müellif, neshin gerekliliğini, kulların maslahatı veya şeriat koyucunun irâdesiyle ilişkilendirir¹⁶⁸⁶.

Yine ona göre ayetin نأت بخير منها أو مثلها kısmını dikkate aldığımızda hüküm bellidir: Nesh edilen hükmün daha iyisi veya ona denk bir hükmün getirilmesi. Fakat müellif: “*Peygamberle gizli bir şey konuşacağınız zaman bu konuşmanızdan önce bir sadaka veriniz!*”¹⁶⁸⁷ ayetinin, bedel olmaksızın neshin câiz oluşuna delil getirildiğini ifade eder¹⁶⁸⁸. “Kulların maslahatı” ile maksadın ne olduğu ise: “*Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüz (kâfir)e galip gelirler.*”¹⁶⁸⁹ ayetinde ele alır. Bu ayet: “*Sizden, sabırlı yüz kişi bulunursa, (onlardan) iki yüz kişiye galip gelir.*”¹⁶⁹⁰ ayetiyle nesh edilmiştir. Çünkü bire karşı ikide karar kılma, bire karşı on kişinin olmasından daha hafif

¹⁶⁸⁴ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 248.

¹⁶⁸⁵ el-Bakara 2/106.

¹⁶⁸⁶ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 1, s. 286.

¹⁶⁸⁷ el-Mücâdele 58/12.

¹⁶⁸⁸ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 327.

¹⁶⁸⁹ el-Enfâl 9/65.

¹⁶⁹⁰ el-Enfâl 9/66.

bir hükümdür. O halde, hükmün kendisinden daha hafif olan bir hükümle neshi dînen câizdir¹⁶⁹¹.

a. Neshi Reddedenler ve Delilleri

(1) Yahûdîler

Tûfî, çeşitli gerekçelerle Yahûdîlerin neshi reddettiklerini belirtir. Onların bu tutumu sergilemelerin başlıca nedeni olarak neshin şeriatlarının tümünden iptaline zemin oluşturuyor olmasını göstermektedir. Bu bakımdan onların, gerek aklî ve gerekse naklî delillerle neshin olmadığını ispata çalıştıklarını söyler. İlk olarak: “Nesh edilen şey, iyidir veya kötüdür. Şayet iyiye onun yasaklanması kötü, kötüye evvela şer‘ân emredilmesi daha kötüdür.” sözlerini değerlendirir. O buna; hüsün ve kubuha mihenk akılsa, aklın her daim iyi ve kötünün gerçek mahiyetini bilemeyeceği şeklinde cevap verildiğini belirtmektedir¹⁶⁹².

İkinci olarak, “Nesihte bedâ söz konusudur.” diye neshi reddettiklerini ele alır. Bedâ; bir şeyin Cenâb-ı Hakk’ın önceden takdir ettiğinden farklı gelişmesi diye tarif edilmiştir¹⁶⁹³. Bu, işlerin âkıbeti konusunda Allah’ın cehaleti olduğu anlamına gelir ki, Allah için böyle bir acziyet söz konusu olamaz. Müellif buna da nesihte bedâ gibi bir zorunluluk olmadığı, bunun ancak kulların maslahatı ve Cenâb-ı Hakk’ın ilm-i ezeliyle alakalı olduğu şeklinde cevap verildiğini ifade eder. Şu da ilave edilmiştir: Tevrât’ta, Cenâb-ı Hakk’ın, tufanı gönderdiği ve ardından üzülmeye pişman olduğu: “Bir daha kulları helak etmeyeceğim.” dediği kayıtlıdır. Yahut Allah (c.c.) buna benzer bir söz söylemiştir. Şu halde üzülen ve pişman olan biri için, sizin dininize göre bedâ nasıl mümkün olmaz?¹⁶⁹⁴

Üçüncü olarak onlar, yerler ve gökler devam ettiği müddetçe Mûsâ’nın (a.s.), getirmiş olduğu şeriatın “ebedîliği” konusunda Tevrât’taki sarîh ifadelerin, neshin olamayacağına delil olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre bu, onu nesh edecek

¹⁶⁹¹ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 2, s. 269. Müellif aynı yerde ikinci mesele olarak hükmün kendisinden daha ağır veya ona denk bir hükümle neshedilmesinin câiz olduğunu da ekler.

¹⁶⁹² Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 1, s. 287.

¹⁶⁹³ Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 46.

¹⁶⁹⁴ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 1, s. 287.

herhangi bir şeyin olmadığı anlamına gelir. O halde iki ihtimal söz konusudur: Ya Mûsâ'nın haberinin yalan olduğu veya ondan sonrakilerin şeriat adına ortaya koyduklarının yalan olduğu¹⁶⁹⁵. Tûfî bunu, İbn Râvendî'nin (301/913-4 [?]) uydurduğunu ve Yahûdîlerin de buna sarıldığını ifade ettikten sonra Müslümanların, onun görüşünü zayıf bulduklarını; çünkü ellerinde bulunan yazılı Tevrât'ın güvenilirliğinde problem olduğunu dile getirir. Çünkü tarihen bilinmektedir ki Buhtunnasır, Beyt-i Makdis'i fethettiğinde Tevrât'ı yakmış, pek azı dışında Yahûdîlerin çoğunu öldürmüş, kalanları da esir etmiştir. Yahûdîlerin sanki tevâtüren nakledilmiş veya hayatta kalanların tamamı Tevrât'ı ezbere biliyormuş gibi Tevrât'a dayanarak Mûsâ'nın şeriatının ebedîliğini iddia etmeleri gariptir. Ayrıca Tevrât'ta, içerisinde “ebedîlik” geçen nasslara bakıldığında –ki pek çok vardır- lafzın hangi mânâda kullanıldığını doğru tayin etmek gerekir. Mesela: “Surlar harap edildiğinde ebedîyyen tamir edilemez!” sözü gibi. Fakat aradan geçen elli sene içerisinde surlar tamir edilmiştir. Yine Tevrât'ta: “Bir köle yetmiş sene hizmet ettiğinde azât edilir. Azât edilmeyi kabul etmezse ebedîyyen istihdam edilir.” sözü vardır. Bu nasslarda geçen “ebedîlik” lafzının, muayyen ve belirli vakti ifade etmesi söz konusu olunca, Mûsâ'nın (a.s.) şeriatının ebedîlik konusunda söylediğinin muayyen bir vakti ifade etmesi niçin câiz olmasın? O halde bundan maksat, takdir edilen belli bir süredir¹⁶⁹⁶.

“Size haram kılınan bazı şeyleri de helal kılmam için...”¹⁶⁹⁷ ve: “Cumartesi tatili ancak onda ihtilaf edenlere (farz) kılınmıştı.”¹⁶⁹⁸ ayetlerinde de Mûsâ'nın şeriatının ebedî olup olmadığı, benzer şekilde ele alınır. İlkinde öncekilerden farklı olarak, Îsâ (a.s.), Cumartesi yaşağını delerek işi Hz. Mûsâ'nın şeriatını neshe kadar vardırırdığı ve Tevrât'ın ebedîlik hükmünü bozduğu için Yahûdîlerce öldürülmesine hükmedildiği¹⁶⁹⁹, ikincisinde ise Hz. Îsâ'nın ve Hz. Muhammed'in şeriatlarının, Cumartesi gününün haramlığını neshedip etmediğinin Yahûdîler arasında da tartışıldığı ifade edilir¹⁷⁰⁰.

Tartışma burada bitmez. Aynı tenkit İslâm'a yöneltilir ve: “Mûsâ'nın ebedî olarak ifade ettiği nass aslında belirli bir vakti ifade ediyorsa şeriatının neshi de câizdir.

¹⁶⁹⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 288.

¹⁶⁹⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 288.

¹⁶⁹⁷ Âl-i İmrân 3/50.

¹⁶⁹⁸ en-Nahl 16/124.

¹⁶⁹⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 402.

¹⁷⁰⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 386.

Öyleyse bu, Muhammed'in (s.a.v.) şeriatı için neden câiz olmasın? Oysa Müslümanlar bunu kabul etmemektedir." denirse şeklindeki bir faraziye için müellif: "Bu ikisi arasındaki fark, şudur: Mûsâ'nın (a.s.) kitabında ebedî olarak ifade edilen şey, belirli bir vakti ifade ediyor. Oysa Muhammed'den (a.s.) sonra peygamber gelmemiştir." diye cevap verildiğini ifade etmektedir¹⁷⁰¹.

(2) Kur'ân'da Nesih Yoktur Diyenler

Tûfî, neshi reddedenler başlığı altında ele alabileceğimiz ikinci grup olarak "Kur'ân'da nesih yoktur." diyenleri zikreder. Ancak onlar hakkında nesih vardır diyenler kadar ayrıntıya girmez, yüzeysel geçer. Mesela: "*Ona (Kur'ân'a) önünden de arkasından da bâtil gelemez.*"¹⁷⁰² ayetini, Kur'ân'da neshin varlığını kabul etmeyen Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) gibi kimselerin, delil getirmiş olabileceği ihtimalini dile getirir. Ayetin, olan ve olacak olanı haber vermede yalan içermediği, boş şeyler ve çelişki barındırmadığı mânâsında olduğunu ifade ettikten sonra: "*Allah dilediğini siler, (dilediğini de) sabit bırakır.*"¹⁷⁰³ ayetine atıf yapar. Bunun anlamı, neshin bir hakikat olduğudur¹⁷⁰⁴.

Bir başka örnek de: "*Allah, şeytanın ilka ettiğini derhal nesh [izâle] eder de sonra Allah ayetlerini muhkemler.*"¹⁷⁰⁵ ayetidir. Müellif ayette neshin cevâzına delil olduğunu ifade ettikten sonra neshi reddedenlerden birisinin: "Burada nesh edilen, şeytanın telkin ettiği ki bu, Rahmân'ın kelâmının neshine delâlet etmez." dediğini belirterek onu nasıl tevil ettiğini belirtir¹⁷⁰⁶.

Bazen genel mânâda değil de bir mesele hakkında neshin olup olmadığı da tartışılmıştır. Mesela vukûundan önce fiilin nesh edilip edilmeyeceği meselesi böyledir. "*Ona büyük bir kurbanlık verdik.*"¹⁷⁰⁷ ayetinde Tûfî, Hz. İbrâhim'in (a.s.) Hz. İsmâil'i (a.s.) kurban etme kıssasını çoğunluğun, vukûundan önce fiilin neshinin câiz olduğuna delil getirdiğini ifade eder. Çünkü Allah (c.c), İbrâhim'e (a.s.) oğlunu boğazlamasını

¹⁷⁰¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 289.

¹⁷⁰² Fussilet 41/42.

¹⁷⁰³ er-Ra'd 13/39.

¹⁷⁰⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 217.

¹⁷⁰⁵ el-Hacc 22/52.

¹⁷⁰⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 42.

¹⁷⁰⁷ es-Sâffât 37/107.

emretmiş, sonra o bu emri gerçekleştirmeden, onu neshetmiştir. Mu‘tezile bunu reddeder. İhtilafın kaynağı şudur: Böyle bir fiilin faydası var mıdır, yok mudur? Çoğunluğa göre Hz. İbrâhim’de (a.s.) olduğu gibi mükellefin, emredileni yerine getirmedeki kararlılığının imtihan edilmesi bakımından faydası vardır. Mu‘tezileye göre ise böyle bir emir, son tahlilde “yap!” ve “yapma!”dan başka bir şey olmadığı için faydası yoktur. Mu‘tezile bu meselede vukûundan önce fiilin neshini kabul etmeyeceğini; çünkü Hz. İbrâhim’in (a.s.) boğazlama emrini yerine getirdiğini ifade etmiştir¹⁷⁰⁸.

b. Neshi Kabul Edenlerin Delilleri

el-İşârât’ta, Kur’ân’da neshin varlığını kabul edenlerin delilleri; kıblenin değiştirilmesi, oruç, mîras, iddet, hadlerin uygulanışı gibi konuların yanı sıra nesih ya da tahsîs, nesihle hükmü hafifletme, bedel olmaksızın nesih, fiilin vukûundan önce nesih gibi konular çerçevesinde ele alınır. Mesela: “*Yönelmekte oldukları kableden onları çeviren nedir?*”¹⁷⁰⁹ ayetinde müellif: “Ayet, neshin vâkî olduğunun delillerindendir. Çünkü kible, Beytül-Makdis’ten Kâbe’ye çevrilmiştir.” demek sûretiyle ayetteki وَلَيَّ (vellâ) kelimesinin “tahvîl” mânâsında olduğunu söylemiştir¹⁷¹⁰.

“*Birimize ölüm geldiği zaman...*”¹⁷¹¹ ayetinin, mîras ayetiyle nesh edildiği ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.): “*Allah (c.c.), her hak sahibine hakkını vermiştir. Vâris için vasiyete ihtiyaç yoktur.*”¹⁷¹² hadisiyle tefsir edildiği de meşhurdur. Müellif ayetin, malı ve akrabası olduğu halde kendisine ölüm gelen kimse hakkında umûmî olduğunu; ancak daha sonra yukarıda geçen gerekçelerle nesh edildiğini, ayet hakkındaki görüşlerden bir görüş olarak zikreder¹⁷¹³.

Bir diğer görüş de **nesh edilmeyip mîrası olmayan kimse hakkında ayette tahsîsin olduğudur. Çünkü onun vasiyet edeni yoktur. Böylece akrabalarından mîrası**

¹⁷⁰⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 168-170.

¹⁷⁰⁹ el-Bakara 2/142.

¹⁷¹⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 295.

¹⁷¹¹ el-Bakara 2/180.

¹⁷¹² Tirmizî, “Ebvâbü'l-vesâyâ”, 2120-2121.

¹⁷¹³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 315-6.

olmayan için ayet, umûmu üzere kalmıştır. Bu daha uygundur. Çünkü tahsîs, nesihten kolay ve bağlayıcılık bakımından önceliklidir¹⁷¹⁴.

Müellif bununla bağlantılı olarak müteakip iki ayet için şunları zikreder: “*Her kim bunu işittikten sonra değiştirirse...*”¹⁷¹⁵ ayetinin mânâsı, hükmü değiştirenin günahkar olacağını ifade eder. Akrabalara vasiyetin hükmünü ister bilmeden ister tevil ederek mendup olduğunu, vâcib olmadığını yahut vâcib fakat mensûh olduğunu söyleyen kimse hakkında ayet, âmm-ı mahsustur. Bu tıpkı: “*Her kim, vasiyet edenin haksızlığa yahut günaha meyletmesinden endişe eder de (alakalıların) arasını bulursa kendisine günah yoktur.*”¹⁷¹⁶ ayetinde olduğu gibi, menfaati kendine yönlendirmekle töhmet edilen, vârislerden bazısını aldatan ya da benzer başka şeylerle husûmete sebebiyet veren kimselerin aralarını düzelten kimsenin durumu gibi âmm-ı mahsustur¹⁷¹⁷.

Tûfî, oruçta neshin vâkî olup olmadığını da: “*(Oruç tutmaya) güç yetiremeyenlere fidye gerekir.*”¹⁷¹⁸ ayetinde ele alır. Ayeti hazf, muhayyerlik ve nesih açısından değerlendirerek buradaki ihtilafı ortaya koyar. Şöyle ki: Hazf olmadığında mânâ “güç yetiren” şeklinde müspet olacaktır. Çünkü hazf olduğunu söyleyenlere göre ayet aslında: *وَالَّذِينَ لَا يَطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ* şeklindedir ve buradaki *لَا* hazfedilmiştir. Bu durumda ayetin mânâsı güç yetiren değil, “güç yetiremeyen” demektir. Tıpkı *تَاللَّهِ تَفْتَنُوا* ayetinde olduğu gibi *تَفْتَنُوا* ¹⁷¹⁹ *لَا* demektir¹⁷²⁰.

Aksi görüşte olanlara göre bu iddia zayıftır. Çünkü *تَاللَّهِ تَفْتَنُوا* ayetinde hazfın varlığı açıkken bu ayette hazfe delil yoktur. Hazf olduğunu söyleyenler de bunun açık olduğunu şu şekilde gerekçelendirmiştir: Bu, orucun ilk farz kılındığı zamanda oruç tutmak veya tutmayıp fidye vermek arasında muhayyer bırakılan kimse içindi. Sonra bu muhayyerlik, oruç tutmaya güç yetiren kimsenin belirlenmesi ile nesh edilmiştir. Tutmaya güç

¹⁷¹⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 316.

¹⁷¹⁵ el-Bakara 2/181.

¹⁷¹⁶ el-Bakara 2/182.

¹⁷¹⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 316-7.

¹⁷¹⁸ el-Bakara 2/184.

¹⁷¹⁹ Ayetin aslı: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَذَكَّرُوا يَوْسُفَ* şeklindedir ve: “Andolsun ki sen hala Yûsuf’u anıyorsun” (Yûsuf 12/85) mânâsına gelmektedir. Ayette geçen *تَذَكَّرُوا* kelimesi nakıs fiillerdendir ve devamlılık mânâsında olumsuzluğu (“devam etmedi, durdu” gibi) ifade eder. Başında *لَا* ve *يَا* gibi olumsuzluk edatı olduğunda ise aksi olarak süreklilik (istimrar) ifade eder. Oysa ayetin meâlinden de anlaşıldığı üzere, olumsuzluk edatı olmadan mânâsı olumlu olarak verilmiştir. Bu ise *لَا*’nın mahzûf olmasına binaendir.

¹⁷²⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 318.

yetiremeyen veya zorlanan kimse için de ruhsat muhayyerliği kalmıştır. O halde mevcut haliyle ayetin takdiri, oruç tutmaya güç yetiren ve fidye vermeksizin iftar etme arasında muhayyer bırakılan demektir¹⁷²¹.

İddet de ihtilaflı meselelerden bir tanesidir. Kocasını ölen kadının, dört ay on gün beklemesini emreden Bakara 2/235’le aynı sûrenin 240. ayetinde yer alan, “evlerinden çıkarılmadan bir yıla kadar kocalarının bıraktıkları maldan faydalanmaları” hususundaki vasiyet emri arasında müşkil bir durum vardır. Tûfî’nin: المشهور أنها نسخت بعدة أربعة أشهر وعشراً ifadesinden, ayet hakkında bir durum tespiti yaptığını ve meşhur olan görüşün birinci ayetin ikincisini neshettiği yönünde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak o, dört ay on günün kadın için evlenme yasağını, bu süre sonunda evlenmek istemediği takdirde kadının maddî olarak zor ve sıkıntılı duruma düşmemesi için bir yıla kadar vasiyetle kocasının malından fayda hakkını elde ettiği görüşünde olan Mücâhid ve ilim erbabından diğerlerinin görüşünü de zikreder. Buna göre ilkin dört ay on gün sonra da bu ayetin delâleti ile yedi ay yirmi gün olmak üzere, toplamda bir yıla tamamlanarak, kadının nafakası, kocanın terekesinden harcanır¹⁷²².

“Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara...”¹⁷²³ ayeti için: “Kötü fiil işleyen kadınlar hakkında umûmidir. Şu kadar var ki, onların evlerde tutsak edilmesi hükmü, onlar hakkında şer‘î cezâ olan celde, recim veya sürgünden hangisi ile cezâlandırılacaklarını açıklayan ayetle nesh edilmiştir.” satırlarına yer vermektedir¹⁷²⁴.

Nesihle bağlantılı olarak ihtilaf edilen konularından bir diğeri de kâtilin ebedî cehennemde kalacağını bildiren ayet hakkındadır. “Kim bir mümini kasten öldürürse cezâsı, içinde ebedî kalacağı cehennemdir.”¹⁷²⁵ ayetini Mu‘tezile, bir mümini kasten düşmanlıkla öldüren kimsenin, cehennemde ebedî olarak kalacağına delil saymış, sonra da bunu, kişinin tevbe etmediği her büyük günaha hamletmiştir. İbn Abbâs’tan nakledilen bir rivâyete göre de bunu nesh eden herhangi bir şey nâzil olmamıştır¹⁷²⁶.

¹⁷²¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 318.

¹⁷²² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 342.

¹⁷²³ en-Nisâ 4/15.

¹⁷²⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 9.

¹⁷²⁵ en-Nisâ 4/93.

¹⁷²⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 37.

Müellif, çoğunluğun çeşitli açılardan buna cevap verdiğini aktarır. İlk olarak, Mu'tezile öldürme fiilini, haramı helal saymaya hamletmiştir. Çünkü kâtil, öldürmeyi helal saymakla, yani haramı helal saymakla inkâr etmiş demektir. Bunun hükmü ebedî cehennemdir. Fakat “Öldürmeyi helal saymıyorsa, o zaman kâtilin ebedî cehennemde kalacağı iddia edilebilir mi?” sorusuna, çoğunluk aksi yönde kanaat bildirmiştir. Şu halde sevk-i kelâm, âmm-ı mahsustur. Zâten ayetin zâhiri, her ne sûrette olursa olsun, kasten öldürmenin ebedî cehennemi gerektirdiğinden, düşmanlıkla öldürme şeklinde tahsîsini ihtiva etmektedir. Ayrıca had ve kısasta da kasten öldürme vardır. Fakat icmâ‘en sabittir ki bunda herhangi bir sıkıntı yoktur. O halde ayeti umûmu üzere almak doğru değildir¹⁷²⁷.

Konu hakkındaki bir diğer görüşe göre de ayetin hükmü, Furkân 25/70’te yer alan “*Ancak her kim tevbe ederse o başka!*” ifadesiyle nesh edilmiştir. Müellif: “Bir kimse, haber herhangi bir şeyi nesh etmez. Çünkü yalan olabilir. Bu ayet de haberdur. O halde nesih iddiasında bulunan kimsenin bu iddiası zayıftır.” derse şeklindeki faraziye: **“Haber olması cihetiyle değil, şer‘î bir hükmü ihtiva etmesi cihetiyle nesh etmesi câizdir.”** diye cevap verileceğini söyler¹⁷²⁸. Furkân 25/68 ve 69’ncü ayetlerin tefsirinde de ayetin düşmanlıkla öldüren kâtilin tevbesinin kabulünü ihtiva ettiğini ve Nisâ sûresindeki ilgili ayeti neshettiğini tekrarlar¹⁷²⁹.

Müellif, üçüncü bir delil olmak üzere: “(Allah, kendisine ortak koşulması) dışında dilediği kimseyi bağışlar.”¹⁷³⁰ ayetinin, kasten öldürmeyi de kapsadığı için Mu'tezilenin iddiasıyla çeliştiğini ifade eder. Çünkü bu ayete göre kasten öldürenin âkıbeti, Allah’ın dilemesine bağlıdır. Onun için ebedî cehennem hükmü kesinleşmiştir, denemez. Bir kimse *ومن يقتل مؤمناً* ayetinin *ويغفر ما دون ذلك* ayetinden daha umûmî olduğunu, fakat hâs olanın mukaddem olması gerektiğini söylerse ona bu konuda, “Lâ ilâhe illallah”

¹⁷²⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 37.

¹⁷²⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 38.

¹⁷²⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 71.

¹⁷³⁰ en-Nisâ 4/116.

diyen kimsenin cehennemden çıkarılacağını ifade eden sahih müstefiz¹⁷³¹ hadisle¹⁷³² cevap verileceğini; çünkü hadisin hem kasten öldürmeyi hem de başka günahları kapsadığını ifade eder¹⁷³³.

Müellif, nesih veya muhkem olması yönüyle hangisine hükmedileceğine karar verilemediği için ihtilaflı olan meselelere de yer verir. Mesela: “*Savaş sona erince artık ya karşılıksız veya fidye karşılığı saliverin.*”¹⁷³⁴ ayetinin savaş kazanıldığında kâfirlerin esir edilmesinin câiz olduğuna delil getirilmesi yanında Enfâl sûresindeki: “*Hiç bir peygamber için, arzda ağır basmadıkça- esirleri olmak doğru değildir.*”¹⁷³⁵ ayetinin bunu neshettiğini de ifade etmektedir. Yahut bu ayet, (düşmanın) kırılıp geçirilmesi içindir –ki bu durumda ayette- nesih var denilemez. Tûfî burada bir kıyâs yaparak icârede olduğu gibi sûresi dolan akdin diğer bir hükümle sonlandırılmasına benzetilebileceğini söyler¹⁷³⁶. “*De ki: Ben size vekil (kefil) değilim!*”¹⁷³⁷, “*Ben üzerinize bir bekçi değilim!*”¹⁷³⁸ ayetleri ile benzer ayetlerin¹⁷³⁹ ya seyf ayeti ile mensûh veya tehdit ifade etmesi cihetiyle muhkem olduğudur. İkinci grupta zikredilen ayetlerde müellifin kanaati, neshin daha belirgin olduğu yönündedir¹⁷⁴⁰. Ancak aksini savunduğu yerler de vardır. Mesela: “*Yüz çevirene gelince, seni onların başına bekçi göndermedik.*”¹⁷⁴¹ ayetinin zâhiri müellife göre, onlara destek olmaktan ve onlarla savaşmaktan yüz çevirmeye muhtemeldir. Fakat kimilerine

¹⁷³¹ Müstefid veya Müstefiz hadis (الحديث المستفيض): Seyfeddîn el-Âmidî, üç veya dörtten fazla kişi tarafından nakledilen haber-i vâhîde müstefiz (meşhur) dendiğini belirtir. Bedreddîn İbn Cemâa’ya göre âhâd haber müstefiz ve gayri müstefiz olmak üzere iki kısma ayrılır; râvileri üçten fazla olan habere müstefiz, üçten az olana da gayri müstefiz denir. İbn Kesîr de meşhurun bazan mütevâtir veya müstefiz olduğunu, fakat râvi sayısının üçten fazla olması gerektiğini söyler (Ahmed Muhammed Şâkir, s. 165). Tâceddîn es-Sübki’ye göre ise müstefiz hadiste râvi sayısı en az ikidir. İbn Hacer el-Askalânî’ye göre müstefiz hadis ikiden fazla tariki bulunan hadistir. Muhaddislerin meşhur dediği bu hadise fıkıh âlimlerinden bir kısmı müstefiz adını verir. Esasen hadisin seneddin başında ve sonunda râvi sayısı aynı ise ona müstefiz denir; bazı âlimler ise baştan birkaç sahâbî tarafından rivayet edilmişken zamanla tarikleri çoğalan hadisi meşhur kabul etmiştir. Şemseddîn es-Sehâvî, tariklerinin sayısına bakılmaksızın bu ümmetin yaygın olarak benimsediği habere müstefiz demiş, Ebû Bekir es-Sayrafi ile Muhammed b. Ali el-Kaffâl müstefiz ile mütevâtirin aynı anlama geldiğini söylemiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Zekeriya Güler, “Müstefid [Müstefiz] Hadis (الحديث المستفيض)” **DİA**, c. 32, s. 136.

¹⁷³² Buhârî, “İmân” (Bâb u ziyâdeti’l-îman ve nuksânihi), 44.

¹⁷³³ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 2, s. 37.

¹⁷³⁴ Muhammed, 47/4.

¹⁷³⁵ el-Enfâl 64.

¹⁷³⁶ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 3, s. 253.

¹⁷³⁷ el-En’âm 6/66.

¹⁷³⁸ Hûd 11/86.

¹⁷³⁹ Mesela müellifin aynı meyanda el-Hicr sûresinden zikrettiği bazı ayetler şunlardır: “*Onları bırak; yesinler, eğlensinler.*” (el-Hicr 15/3), “*Şimdilik onlara güzel muamele et!*” (el-Hicr 15/85), “*Cahillerden yüz çevir!*” (el-Hicr 15/94). Ayrıca: “*Ben üzerinize bekçi değilim!*” (el-En’âm 6/104) ve “*Sen onların vekili de değilsin!*” (el-En’âm 6/107) ayetleri de aynı şekilde değerlendirilmiştir. Ya seyf ayetiyle mensûh veya bir vâidi yani bir tehdidi ifade etmesi bakımından muhkemdir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 2, s. 191.

¹⁷⁴⁰ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 2, s. 169.

¹⁷⁴¹ en-Nisâ 4/80.

göre bunun seyf ayetiyle nesh edildiği küllî kaide gibidir. En doğru olan ise, vaîd yani tehdit olduğu ve neshin olmadığı yönündedir¹⁷⁴².

Değerlendirme

el-İşârât incelendiğinde neshin kelime ve ıstılah anlamlarına, ispatı ve cevâzına, neshi kabul ve reddedenlerin karşılıklı delilleri ile tefsirde ihtilafa konu olması meselelerine yer verildiği görülmektedir.

Tûfî'ye göre izâle ve nakil arasında müşterek olan neshin, izâle mânâsı daha kapsamlıdır. Çünkü cevheri nakletmeksizin izâle etmek mümkündür. Bu bakımdan neshi “izâle” olarak tefsir etmek gerekir. Nitekim ıstılâhî anlamda nesih, bir hükmün süresinin sona ermesi veya şer‘î bir yolla kaldırılmasını beyândır.

Tûfî, neshin câiz oluşunu doktor ve hastalık benzetmesiyle aklîleştirilmektedir. Çünkü beden için tabip ne ise dinler için de şariat odur. Doktorun dün emrettiği şeyi bugün yasaklaması mümkündür. O halde nesih, kulların maslahatı veya şariat koyucunun irâdesiyle alakalıdır. Kulların maslahatından maksadın bir örneği ise Enfâl 8/65 ve 66. ayetlerde, yükümlülüğü hafifletme şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Tûfî'nin belirttiğine göre Yahûdîler, dinlerini tamamen ortadan kaldıracağı endişesiyle neshi kabul etmemiştir. Çünkü kabul ederlerse Hz. Îsâ (a.s.) ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetini de kabul etmeleri gerekecektir. Fakat onlar, Tevrât'taki ebedîlik gibi birtakım ibârelerin delâleti ve işlerin âkıbetinin Allah'ın muradından farklı gerçekleşmesi demek olan “bedâ” gerekçesiyle neshi reddetmişlerdir. Çünkü Allah (c.c.), önce bir şeyi emredip sonra da ondan vazgeçiyorsa yahut vakıa, O'nun takdiri dışında başka şekilde geliyorsa, bu O'nun ilahlığına hâlel getirir.

Onların dışında, başta önünden ve arkasından bâtılın gelmediğini beyân eden ayet olmak üzere neshin olamayacağına delil sayılabilecek diğer ayetlerin delâleti ile de Müslümanlardan bazıları neshi reddetmiştir. Fakat Allah'ın dilediğini sabitleyip dilediğini sileceğini/unutturacağını beyân eden ayet yanında bu konudaki diğer ayetler de neshin varlığı için delildir. Nitekim ayrıntılı olarak izah edildiği gibi kıblenin değiştirilmesi,

¹⁷⁴² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 33.

oruç, mîras, iddet, kâtilin ebedî cehennemde kalması ve kötü fiil işleyen kadınların evde tutsak edilmesiyle alakalı meselelerde hep nesih vâkî olmuştur. Hatta bedel olarak daha hayırlısı veya misliyle neshedileceğini beyân eden Bakara 2/106. ayete rağmen bedel olmaksızın da nesih vâkî olmuştur. Bunun delili, Mücâdele sûresi 58/12. ayetteki sadaka emridir. rivâyete göre bununla Hz. Ali'den (r.a.) başka amel eden de olmamıştır.

Tûfî'ye göre nesih veya muhkemlik konusunda tereddüt edilen ayetler de vardır. Yukarıda belirtildiği üzere bunların kimisinde nesih, kimisinde de bir tehdidi ifade sadedinde muhkemlik daha belîğdir.

5. Taklîd ve İctihâd

a. Taklîd

Müellif taklîdin¹⁷⁴³ tanımına ilk olarak: “Onlara (müşriklere): ‘Allah’ın indirdiğine uyun, denildiği zaman...’”¹⁷⁴⁴ ayetinde yer verdiği görülür. Burada, taklîdin kınandığını ifade ettikten sonra onu; üzerinde doğruluğuna dair herhangi bir fikir yürütme olmadan, hüsn-ü zanna binâen, o hükmün, alındığı gibi olduğuna itikat edilmesi, diye tarif eder¹⁷⁴⁵.

İkinci olarak: “Hayır! ‘Sadece, biz babalarımızı bir din üzere bulduk. Biz de onların izinden gidiyoruz.’” meâlindeki Zuhârûf 43/22. ayetinde yer verir ve taklîdin; belki hüsn-ü zannın ve belki de cârî örfün galip gelmesiyle kişinin delil olmadan başkasının fiil veya sözüne uymak şeklinde tarif edildiğini söyler¹⁷⁴⁶. Diğer bir tanıma göre de taklîd, kaynak ve dayanağını bilmeden söyleyenin sözünü kabul etmektir¹⁷⁴⁷.

Bu tanımların her birinde meselenin farklı bir yanına değinen müellif, ilkinde, taklîdin mahzâ cehalete ve bilgisizliğe dayandığı hükmünün çıkarılacağını ifade eder. Buna göre mukallit, taklîd ettiği kimsenin hata veya isabet ettiğini bazen bilir bazen de bilmez. Bilirse ona uyması câiz olmaz. İsabet ettiğini bilirse burada ya başka bir taklîd ile

¹⁷⁴³ Taklid, bir fıkıh usulü terimi olarak, herhangi bir âlimin görüşünü delil olmadan kabul etmeyi ifade için kullanılmıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Eyüp Said Kaya, “Taklîd” **DİA**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, c. 39, s. 461.

¹⁷⁴⁴ el-Bakara 2/170.

¹⁷⁴⁵ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 1, s. 305.

¹⁷⁴⁶ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 237.

¹⁷⁴⁷ Tûfî, **el-İşârâtü'l-ilâhiyye**, c. 3, s. 238.

onun doğrulanmış olması veya bir nazarla yani akıl yürütme ile istidlâle dayanma ihtimali vardır. Bu durumda mukallidin, mukallit olmaktan çıktığı ifade edilmiştir¹⁷⁴⁸.

İkinci ve üçüncü tanımın yapıldığı yerde müellif: “Madem taklîd, delil olmadan başkasının sözüne uymaktır. O halde peygamberin sözünü kabul etmek taklîd değil midir?” sorusuna: Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözünün bizzât delil ve hüccet olduğunu söyleyerek cevap verir. Bu bakımdan bir kimsenin: “Delil ve hüccet olmadan biz ona uyduk ve onun sözünü kabul ettik.” demesinin sahih olmadığını söyler. Evet, onun (s.a.v.) ilmini kuşatamayız; fakat dayanağının da vahiy olduğunu biliriz¹⁷⁴⁹.

Taklidin sınırlarını ortaya koyması bakımından: “Usûlü dinde taklid câiz mi ki mukallid onu taklid etsin?” sorusuna da cevap arayan müellif cevaben: “Deriz ki: Evet! Bu mesele şeriatıta şöyledir: Ya fikhî konularda zannî bir meseledir veya tevhid ve nübüvvet gibi kesin bilgi gerektiren bir meseledir. Ya da bu ikisi arasında vasıta olup Ehl-i Hadis, Mu‘tezile, Cehmiye ve benzeri mezhepler arasında tartışılan meselelerden birisidir.” demek sûretiyle dinî bilginin kat‘î veya zannî olabileceğini dile getirir¹⁷⁵⁰.

Müellif, ilgili ayetlerde taklîdin kınanmasıyla hedeflenen şeyin, ahkâmın asılları ve tevhîd gibi itikada dair konularda taklitten kaçınmanın gerekliliğine dikkat çekmek olduğunu ifade eder. Ancak usûl ve fûrûnun her ikisinde taklidin olup olamayacağı da tartışmalıdır. “Bilmiyorsanız bilenlere sorun!”¹⁷⁵¹ ayetinin, fûrûda taklîdin cevâzına delil getirildiğini; çünkü idrâk zayıflığı ve aklını kullanarak zarûrî geçim maslahatını karşılayamayan kimsenin, hem usûlde hem de fûrûda taklîde başvurmamasının bu yüzden câiz olduğunu ifade eder¹⁷⁵². “Babacığım! Hakîkaten sana gelmeyen bir ilim bana geldi. Öyleyse bana uy ki seni düz yola çıkarayım.”¹⁷⁵³ ayetinin, ümmî kimsenin sika ve emin âlimi taklîd etmesinin cevâzına, hatta vâcib oluşuna delâlet ettiği şeklinde anlaşıldığını ifade eder¹⁷⁵⁴.

¹⁷⁴⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 305.

¹⁷⁴⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 238.

¹⁷⁵⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 198.

¹⁷⁵¹ en-Nahl 16/43.

¹⁷⁵² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 1, s. 306.

¹⁷⁵³ Meryem 19/43.

¹⁷⁵⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 438.

Taklide karşı dinin asıllarını bilmenin ne kadar önemli olduğuna: “*Melekler ve ilim sahipleri de (bunu ikrar etmişlerdir).*”¹⁷⁵⁵ ayetinin delil getirildiğini ifade eden müellif, şu açıklamaları yapar: Ayetteki “ulü’l-ilm” ifadesi, kendisiyle husûs kastedilen âmm lafızdır. Bundan maksat, usûl âlimleridir. Çünkü onlar, tevhîdi bilir ve bunu kesin delillerle (burhânla) ispat ederler. Aynı şekilde onlar, delilleri ile diğer dinler arasında İslâm dininin hakikatini ve diğerlerinin sadece taklitten ibâret olduğunu da bilirler. Çünkü şahitlik, ancak kendisine şahitlik edilen şeyin tahakkuk etmesi ve doğruluğu ile kendisine itibar edilen şeydir. Tevhîd ve İslâm’ın hakikatlerini bilen muhakkikler de usûl âlimleri yani ulemâ-yı usûli’ d-dîndir¹⁷⁵⁶.

Müellif her ne kadar bu ifadelerle kelâm âlimlerini kastetmiş olsa da dinî ahkâmın asıllarını ortaya koyma bakımından fakihleri de onlarla aynı seviyede tutar. Çünkü *el-İşârât*’ın mukaddimesinde kelâm ve fikhî, dinin iki aslı olarak takdim etmiştir¹⁷⁵⁷.

b. İctihâd

Cehd veya cühd kökünden “tâkat” ve “meşakkat” anlamındaki icthâd, hükmün ortaya çıkması için fakihi var gücüyle çaba sarf etmesi diye tarif edilmiştir¹⁷⁵⁸. Bununla, nassın olmadığı yerde kıyâs, istihsân, maslahat ve istishâb gibi delillerle, dinin herhangi bir konudaki hükmünün ortaya çıkarılması amaçlanmıştır¹⁷⁵⁹.

İctihâdı bütün yönleriyle ele almak, bu çalışmanın amaç ve sınırları dışındadır. Tûfî’nin ele aldığı şekliyle *el-İşârât* bağlamında ilkin Hz. Peygamber’in icthâdına yer vermek istiyoruz. Tûfî: “*Allah’ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye...*”¹⁷⁶⁰ ayetinin “kitapta sana açıklandığı şekliyle” demeye ve “sana gösterdiğiyle” ibâresinin de “kitapta, sana delillerini gösterdiğimiz şeyler konusunda aklını aracı kılarak icthâdına göre” demeye ihtimali olduğunu ifade eder¹⁷⁶¹. Bu yüzden Hz. Peygamber

¹⁷⁵⁵ Âl-i İmrân 3/18.

¹⁷⁵⁶ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 305-306.

¹⁷⁵⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 1, s. 209.

¹⁷⁵⁸ Ebû Muhammed Zekeriyâ el-Ensârî, *el-Hudûdü’l-enkiye ve’t-ta’rifâtü’t-dakika* Mâzin el-Mübarek (tah.), Dârûl-fikri’l-muâsir, Beyrut, 1411, 1. Baskı, s. 82.

¹⁷⁵⁹ Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 226.

¹⁷⁶⁰ en-Nisâ 4/105.

¹⁷⁶¹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, c. 2, s. 42-3.

(s.a.v.), hakkında nass olmayan hâdiseler için, ictihâdda bulunmuş ve: “*Hâkim, bir şeye hükmetmek için ictihâd ettiğinde isabet ederse iki, hata ederse bir sevap vardır.*”¹⁷⁶² sözüyle bu duruma işaret etmiştir.

Kimileri de: “*O arzusuna göre konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir.*”¹⁷⁶³ ayetlerini, Hz. Peygamber’in ictihâdının olmayıp vahiyle hüküm verdiğine delil saymıştır. Onlara göre sünnet de Nebî’ye (a.s.) vahyedilmiştir; çünkü: “*Dikkat edin! Bana kitap ve onunla birlikte bir misli verilmiştir. Cebrâîl Kur’ân’ı bana getirdiği gibi sünneti de getirir.*”¹⁷⁶⁴ hadisi bunun delilidir. Yine, onlara göre: “*Evet, ben de şaka yaparım. Fakat ancak hakkı söylerim.*”¹⁷⁶⁵ ile Abdullah İbn Amr’a söylediği: “*Yaz! Nefsim elinde olana yemin olsun ki bundan hakkın dışında bir şey çıkmadı.*”¹⁷⁶⁶ diyerek dilini işaret etmiştir¹⁷⁶⁷.

Tûfî’nin tanımlamasıyla “vahye olan yakınlığı” sebebiyle Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ictihâdının ve yaptığı ictihadda hatanın olup olmadığı, usûl âlimleri arasında tartışmalıdır. Hükümlerde ictihâdın ne denli önemli olduğunu düşünenler, fiilî durumdan hareketle ictihâdın ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ictihâdının câiz olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre Nebî’nin (s.a.v.) bunu göz ardı etmesi mümkün olmadığı gibi, “*Eğer evet deseydim elbette vâcib olurdu.*”¹⁷⁶⁸ sözü ve benzeri ifadeler de onun ictihâdı olduğunu teyit etmektedir¹⁷⁶⁹.

İkinci olarak delâleti zannî olduğundan ictihâd, kesin bilgi ifade etmez. Bu yüzden usûl âlimleri Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ictihâdında hata edip etmediğini tartışmıştır. Onlardan bir kısmı, ismet sıfatı nedeniyle Hz. Peygamber’in ictihâdında hatanın söz konusu olmadığını iddia etmiştir. Diğer bir kısmı ise: “*Allah seni affetti.*

¹⁷⁶² Müslim, “Hudûd” (Bab ü beyânî ecirî’l-hâkim), 15. Hadisin metni şu şekildedir: عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله (ص) قال: إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران. وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر. Hadis, Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde de aynı lafızlarla geçer. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. “Bâkîyyetü Hadîs-i Amr İbnî’l-Âs” *Müsned*, c. 29, s. 354 (hadis no. 17820).

¹⁷⁶³ en-Necm 52/3-4.

¹⁷⁶⁴ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, “Sünnet” (Bâbü Lüzümi’s-Sünne), 6 (hadis no. 4604).

¹⁷⁶⁵ Süleyman b. Ahmed et-Taberânî. **el-Mu‘cemü’l-evsat** Tarık b. İvazullah-Abdülmuhsin b. İbrahim (tah.), Kâhire, Daru’l-haremeyn, c. 1, s. 298 (hadis no. 995). Müellif; hoşnut olma, öfkelenme, ciddiyet ve şaka konusunda olduğunu söyleme ihtiyacı hissettiğine göre bundan onlarla aynı kanaatte olmadığı hükmü çıkarılabilir.

¹⁷⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, “Müsned ü Abdullah İbn Amr İbnü’l-Âs” *Müsned*, c. 11, s. 426 (hadis no. 6802).

¹⁷⁶⁷ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 3, s. 291.

¹⁷⁶⁸ Müslim, “Hacc”, 412.

¹⁷⁶⁹ Tûfî, **el-İşârâtü’l-ilâhiyye**, c. 2, s. 44.

*Fakat doğru söyleyenler sana iyice belli olup sen yalancıları bilinceye kadar niçin onlara izin verdin?*¹⁷⁷⁰ ayeti ve benzer ayetlerin, Hz. Peygamber'in ictihâdında hata edebileceğine delil saymıştır¹⁷⁷¹.

Bu meyanda zikredilen bir başka ayet de: *“Yeryüzünde ağır basıncaya (küfrün belini kırıncaya) kadar, hiçbir peygambere esirleri bulunması yaraşmaz.”*¹⁷⁷² ayetidir. Bunun, peygamberler için seğâir cinsinden küçük hataların câiz olduğuna ve onlar için ictihâdda hatanın vuku bulduğuna delil getirildiğini söyleyen müellif, iddia sahiplerinin, bu yüzden Peygamber'in (s.a.v.) ikaz edildiğini ileri sürdüklerini dile getirir. Ancak o, aksi görüştedir ve: “Gerçek şu ki peygamberler, mutlak olarak, hata işlemekten korunmuştur. Bu yüzden kınanmazlar. Bu ancak, ‘İyilerin iyilikleri, yakın olanların günahları mesabesindendir.’¹⁷⁷³ cinsindendir. En doğrusunu Allah bilir.”¹⁷⁷⁴ demektedir.

Tartışmalara daha önce Nisâ sûresinde değindiğini belirten müellif, bunun tefvîz meselesiyle de alakalı olduğunu söyleyerek yukarıdakilere ilaveten şunları ekler: “Onların arasında ictihâdınla hükmet!” diye Allah'ın, ayetin hükmünü peygambere bırakması câiz midir? Ya da peygamber için: “Senin hükmün haktır ve sen ancak hak ile hükmedersin.” denebilir mi? O, usûl âlimlerinden Mûsâ b. İmrân'ın (ö. ?) bunu câiz gördüğünü ve böyle bir tefvîzin sakıncası olmadığını dile getirmektedir¹⁷⁷⁵.

*“Dâvûd ve Süleymân'ı da (an). Bir zaman bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı: Bir grup insanın koyun sürüsü, geceleyin başıboş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz onların hükmünü görüp bilmekteydik. Böylece bunu (bu fetvayı) Süleymân'a biz anlatmıştık.”*¹⁷⁷⁶ ayetleri de –müellifin nitelendirmesiyle– müctehidin her ictihâdında isabet etmediğini söyleyenlerce delil getirilmiştir. Onlar bu meseleyi: Evet, Allah (c.c.) onların her ikisini de ilimle övmüştür. Fakat Süleymân'ı (a.s.)

¹⁷⁷⁰ et-Tevbe 9/43.

¹⁷⁷¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 44-45.

¹⁷⁷² el-Enfâl 8/67.

¹⁷⁷³ Bu ifade kelâm-ı kibâr olarak pek çok kaynakta yer almaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec el-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-sahîhayn* Ali Hüseyin el-Bevvâb (tah.), Riyad, Dâru'l-vatan, trh'siz, c. 4, s. 231 (hadis no. 2442); Azîm Âbâdî, *Avnü'l-ma'bûd şerhu sünen-i Ebî Dâvûd* (İbn Kayyım Haşiyesiyle), 2. Baskı, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415, c. 4, s. 262 (hadis no. 1509).

¹⁷⁷⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 270. Müellif bu meseleyi daha önce Nisâ sûresinde açıkladığı için burada tekrar ayrıntıya girmez.

¹⁷⁷⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 2, s. 46.

¹⁷⁷⁶ el-Enbiyâ' 21/78-79.

husûsî olarak övmüştür. Eğer Dâvûd (a.s.) ictihâdında isabet etmiş olsaydı, tefhim sadece Süleymân'a (a.s.) tahsîs edilmezdi, diye gerekçelendirmiştir¹⁷⁷⁷. Tûfî hadiseyi şöyle anlatır:

Bir adamın sürüsü geceleyin başka birinin bağına girer. Dâvûd (a.s.), koyunların, bağ sahibine verilmesine hükmeder. Süleymân (a.s.) ise koyunların, yününden ve sütünden yararlanmak üzere bağ sahibine verilmesine hükmeder. Koyunların sahibi de bu esnada, koyunların otlatıldığı gündeki haline dönünceye kadar bağı ıslah için çalışır. Elbette bu ikinci hüküm, hakkâniyete ve adâlete daha uygundur. Çünkü koyunlar, bağın dal ve yaprakları mesabesindeki şeyleri itlaf etmiştir. Bağ sahibi, yün ve süt olarak onların fer'î sayılabilecek şeyleri geri aldığı anda itlaf edilene karşılık gelen şeyi almış olur. Ta ki bağ, itlaf edildiği andaki haline dönsün. Fakat sürüyü, bağa karşılık aslen ve re'sen almak, kıymet bakımından farklı olmaya ihtimali vardır. Burada ilim bakımından her ikisinin övülmesi göz ardı edilmemekle birlikte Dâvûd'un (a.s.) isabet etmediğine de delâlet vardır¹⁷⁷⁸.

Değerlendirme

Yukarıda açıklanmaya çalışıldığı üzere *el-İşârât*'ta ictihâd ve taklîd konusunda taklîdin tanımı, câiz olup olmadığı, âlimin âlimi taklîdi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ictihâdı, ictihâdda hata ve isabetin ihtilaf ekseninde ele alınmıştır. Buna göre, üzerinde doğruluğuna dair fikir yürütme olmadan, belki de galip örfün tesiriyle hüsnü zanna binâen herhangi bir hükmün alınması demek olan taklîd kınanmıştır. Çünkü buna delil olan ayetlerde taklîdin zemmedildiği açıktır. Ancak Nahl 16/43'teki "*Bilmiyorsanız bilenlere sorun!*" ayetinin delâleti ile de dinin fûrûâtında taklîd câizdir.

İctihâda gelince, kimileri Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ancak vahiyle konuştuğunu, şaka yaptığı halde hak dışında bir şey söylemediğini gerekçe göstererek onun ictihâdda bulunmadığını iddia etmiştir. Fakat بِمَا أَرَاكَ الله (en-Nisâ 4/105) ifadesi de –farklı tevile ihtimali olmakla birlikte- Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ictihâd ettiğine delildir. Kaldı ki o (s.a.v.), bu konuda ümmetini teşvik etmiştir.

İctihâdın delâleti kat'î olmadığından Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ictihâdında hata edip etmediği de *el-İşârât*'taki bir başka tartışma konusudur. Tûfî'nin söylediğine göre

¹⁷⁷⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 30.

¹⁷⁷⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, c. 3, s. 31.

“*Allah seni affetti.*” meâlindeki Tevbe 9/43. ayet, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ictihâdında hata ettiğine ve bu meyanda başka ayetler de göz önüne alınarak peygamberlerin seğâir cinsinden küçük günah işleyebileceğine delil sayılmıştır. Fakat o bu görüşe katılmamış ve bunun ancak “mukarreb olanların seyyiatı” türünden nitelendirilebileceğini söylemiştir.

Son olarak Hz. Dâvûd ve Süleymân’ın (a.s.) kıssası, ictihâdda hata ve isabet bağlamında ele alınmıştır. Bu da gösteriyor ki müctehid her ictihâdında isabet etmez. Ya da onun verdiği hükümden daha iyi bir hüküm verilebilir.



SONUÇ

Gerek ülkemizde gerekse ülke dışında Necmüddîn et-Tûfi'nin tefsir, kelâm, fıkıh, hadis ve Arap diline dair telifatının, lisans ve doktora düzeyinde araştırmalara konu edilmesi, yazdıklarının değerini ifade sadedinde önemlidir. Onun *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye* adlı eseri de böyledir ve müellifin eserde gözettiği içeriğe uygun olarak kelâmî ve fikhî ihtilaflar, tefsir ilmi açısından incelenmek sûretiyle tezimize konu edilmiştir. Bu çerçevede müellifin yaşadığı dönem, hayatı ve ilmî kişiliği, *el-İşârât*'ın metodu, tefsirde kelâmî ve fikhî ihtilaf konuları için temel başlıklar belirlenmiş, bunlarla alakalı malûmatın ilgili eserlerden derlenmesi yoluna gidilmiştir. Bu bağlamda araştırma için elde edilen sonuçlar hakkında şunları söylemek mümkündür:

Tûfi'nin yaşadığı h. 7/8. (m. 13/14.) yüzyılda Müslüman coğrafyanın zor şartlar altında olduğu anlaşılmaktadır. Dönem, doğudan Moğol, batıdan haçlı tehditleri ile devlet otoritesinin zayıfladığı ve insanların kendini emniyete almak için yurtlarını sıkça terk ettiği bir dönemdir. Bu durum ulemanın istikrar olduğunu düşündüğü belli merkezlerde toplanması gibi bir neticeyi de beraberinde getirmiştir. Nitekim Tûfi'nin tahsil hayatına başladığı Bağdat ve sonrasında ikâmet ettiği Kâhire, devrin iki önemli ilim merkezidir.

Çok uzun sayılmayacak bir ömre rağmen bibliyografya kitaplarında kendisine 40 civarında eser nispet ediliyor olması, müellifin velûd bir kimse olduğunu göstermektedir. Metot ve muhteva açısından incelendiğinde, onun en son eseri *el-İşârât* için en başta şunu söylemek gerekir: Müellifin, bir yandan klasik tefsir yöntemine bağlı kalarak Kur'ân'ı kendi tertibine göre tefsir etmesi, diğer yandan da sadece ihtilafı merkeze alarak konu merkezli ilerlemesi, onu özgün kılmaktadır.

Eser kısa sayılabilecek bir mukaddime ve tefsir olmak üzere iki bölümden oluşmuştur. Ona göre Kur'ân'ı baştan sona usûlü din ve usûlü fıkıh açısından ele alma zarureti, Müslümanların, İslâm'ın ortaya çıkışından kendi zamanına kadar dinlerinin üzerinde yükseldiği asılları kaybetmiş olmalarına mebnidir.

Metodunda iki kavramı ön plana çıkarmıştır. Usûlü dinin büyük kaidesi dediği “kader” ve usûlü fıkıhın büyük kaidesi olarak nitelendirdiği “umûm ve husûs”. Dikkate alınmadıkları takdirde ihtilaf kaçınılmaz olacağı için bunlar önemlidir. Nitekim bütünüyle olmasa da çoğu zaman onun bu iki kaideye bağlı kaldığı söylenebilir. Ayrıca umûm ve

husûsun, usûlû fıkha ait bir kaide olması da önemli değildir. Önemli olan, kural işletildiği takdirde bir veri ortaya koyuyor olmasıdır. Nitekim araştırma içerisindeki örneklerde görüldüğü üzere o bu kaideyi, usûlû din için de kullanmıştır.

Tûfî, eserde takip edeceğini söylediği metot üzere Kur’ân’ı Fâtihâ sûresinden başlayarak tefsir etmiş, Muavvizeteyn hakkında söyleyecekleriyle de bitirmiştir. Bu yönüyle *el-İşârât*, mürettep bir tefsirdir. Fakat her bir ayeti de tefsir etmiş değildir. Hatta aynı konunun tekrar ettiği yerlerde –ilave bir şey söylemeyecekse- “Bu mesele hakkındaki söz daha önce geçmişti.” Demek suretiyle ona atıfta bulunmuştur.

Tefsir araştırmalarındaki metot üzere *el-İşârât* incelendiğinde onda ulûmu’l-Kur’ân, rivâyet ve dirâyet metotları ile bunların alt başlıklarına dair pek çok örnek vardır. Bir tefsir olarak bunun böyle olması da tabidir. Fakat metodunu ortaya koymak için bunlara sadece örnek vermek, kanaatimizce yeterli değildir. Çünkü o, önce ayetin neye delil getirildiğini, ardından delil getirenlerin o ayeti nasıl tevil ettiklerini, sonra da aynı şeyi aksi görüştekiler için yaparak ilerlemiştir. Burada müellif için asıl mesele, ayet hakkındaki ihtilafı ortaya koymaktır. Hatta bu tartışmalar içerisinde bazen onun görüşünün hangisinden yana olduğunu ayırt etmek oldukça zor olabilmektedir. Bu yüzden müellifin meselelere yaklaşımı için bir ifade kullanılacaksa bizce bu, “farklı düşüncedeki kimselerin Kur’ân’ı nasıl yorumladıklarının durum tasviri” olmalıdır.

Metotla alakalı genel yaklaşımı bu olmakla birlikte eser muhteva yönünden incelendiğinde şunlar söylenebilir: Uluhiyyet konusundaki ihtilafların bir kısmı Dehrîlik, Mecûsîlik, Hristiyanlık ve putperestliğin tanrı tasavvuruna, yani İslâm dışı oluşumlara karşı yapılan tenkitlerdir. Tûfî, Kur’ân’ın onları hedef alan ayetlerinde, iddialarını, “tez” şeklinde ihtilafın bir tarafı olarak vermiştir. Diğer tarafta ise karşı delil olmak üzere “antitez” vardır. O bunu, *el-İşârât*’ta ele aldığı bütün dinî-mezhebî fraksiyonlar için yapmıştır. O halde müellifin bu yaklaşım tarzı için, bir ilim adamında olması gereken objektifliğe âzamî derecede riayet ettiği söylenebilir. Yapılan işin ise, kelâmî ya da fikhî tartışma olması bir yana, Kur’ân’ı anlama çabası doğrultusunda tefsir ya da –daha doğru tabirle- tevil olduğudur.

Bir tanrıyı kabul etmeme, kabul etme fakat ona yaraşmayacak vasıflarla onu kabûl etme, Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasındaki tartışmalardır. *el-İşârât*’ta aynı zamanda Müslüman grupların Allah hakkındaki tartışmalarına da ayrıntılı bir şekilde yer verilmiş, Allah’ın zâtı ve sıfatları hakkında pek çok şey söylendiği açıkça ortaya

konmuştur. Ulûhiyyet konusundaki tartışmaların bir yönünü de işte bu İslam dışı oluşumların tanrı tasavvurları oluştururken diğer yönünü Müslümanların kendi aralarında yaptığı iç tartışmalar oluşturmuştur.

İlgili ayetler çerçevesinde Mu‘tezilenin iki kolu, Ashâb-ı Ahvâl ve Selbiyyenin aksine, Allah’ın isim ve sıfatlarını kabul etmesi, rû’yetullahın câiz olduğunu söylemesi, fiillerde yani kader konusunda müessir irâdenin Allah’ın irâdesi olduğuna vurgu yapması ve tevilde bunu ön plana çıkarması, onun bu konularda ehl-i sünnetle aynı çizgide olduğunun delilidir. Hatta fiiller konusundaki yaklaşımını şema ile gösterecek olursak **Allah => insan** ve => **fiil** şeklindeki sıralama o kadar belirgindir ki ona göre bu konuda mutlak cebri savunan Cebriye, hakka isabet konusunda Mu‘tezile’den daha doğru yerde durmaktadır. Fahreddîn er-Râzî’den yaptığımız devâi ve savârif hakkındaki alıntılarda da onun bu konuda Râzî tesirinde olduğu kolayca anlaşılmaktadır.

Müellifin, nübüvvet konusunda yer verdiği ihtilaflar da dışarıdan gelen itirazlar ve içerideki tartışmalar şeklinde iki kısımda ele alınmıştır. Dışarıdan gelenleri, Yahûdî ve Hristiyanlar başta olmak üzere diğer din mensuplarının Hz. Peygamber’in peygamberliğini kabul etmeyişi ile Berâhime’nin aklın iyi ve kötüyü bilebileceğinden hareketle vahyin dolayısıyla da nübüvvetin gereksizliğini savunması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Müellif, Kur’ân’ın bir benzerini getirme konusunda inkârcılara meydan okuyan tehattî ayetleri karşısında onların âciz kalmaları ile mutlak iyi ve kötü için aklın mihenk olmasının mümkün olmadığı şeklinde bu iki gruba cevap verildiğini örnekleriyle zikretmiştir. Burada şunu da belirtmek gerekir: Yahûdî ve Hristiyanların, İslâm’ın peygamberi ve kitabını kabul etmeyip sonra da kendi meşruiyetleri için Kur’ân’dan ilzâm tarîkiyle delil getirmeleri, ilginçtir. Müellif, sözü: Siz, muteber kabul etmediğiniz bir kitaptan kendi meşruiyetiniz için neden delil getiriyorsunuz, demeye getirmektedir ki bunda haklıdır.

Müslümanların nübüvvet konusundaki ihtilafları, elbette nübüvveti kabul etmemekle alakalı değildir. Çünkü bu, îmân esaslarından peygamberlere îmânı inkâr anlamına gelir. O halde onların bu konudaki tartışmaları, nasstan hareketle nübüvvetle alakalı meselelerin nasıl anlaşılması gerektiğindedir. Bu çerçevede müellifin konuya

yaklaşımı, farklı görüşleri bir arada zikretmek suretiyle “tasvir edici” olarak nitelendirilebilir.

Ahiret konusundaki tartışmalara gelince; kabir azabının hem naklen ve hem de aklen câiz olduğunu, öldükten sonra dirilmenin cismânî ve rûhânî olacağını, Mu‘tezilenin aksine cennet ve cehennem el-ân yaratıldığı görüşünden yana tavır koyduğunu söylemek mümkündür. Fakat “adâlet terazileri” ile kastın, çoğunluğun kabul ettiği gibi hakîkî mânâda mı yoksa Mu‘tezilenin iddia ettiği gibi zulmü nefyederek adâleti ikâme mânâsında mecâzî terazi mi olduğu konusunda herhangi bir görüş ihsâs ettirmemektedir.

Diğer bazı ihtilaf konuları başlığı altında ise ilkin Şî‘a ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilafa yer verilmiştir. Konu başlıkları itibariyle *el-İşârât*’ta imâmetin Şî‘a’ya göre namaz ve oruç gibi dinin asıllarından olması, imamın nassla tayin edildiği, Ali’nin, Ebûbekir ve diğer iki halifeden üstünlüğü, sahâbenin Ali’nin hilafetinde olduğu gibi diğer meselelerde de şaşırarak Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yolundan saptıkları, Ehl-i Beyt’in mâsumiyeti, takiyyenin cevâzı ve Ebû Tâlib’in imâni meseleleri vardır. Müellif gerek Şî‘a’nın gerekse çoğunluğun iddia ve delillerini karşılıklı olarak vermiştir. Onun ortaya koyduğu argumanlardan anlaşılan şudur: Şî‘a, kendi iddia ettiği hususların doğruluğunu ispat için âmm, mücmel, müphem veya daha başka delâleti zannî olan nassları, sanki delâleti kat’îymiş gibi tahsîs, tafsîl ve tavsîh ederek kendi lehine yorumlamıştır. Çoğunluğa göre İsrâ 60’taki “şecere-i mel’ûn” tabiri cehennemdeki zakkum ağacına delâlet ederken Şî‘a’ya göre Abdülmuttaliboğullarıyla akrabalık bağını kesen Emevîler’e delâlet etmesi, Şî‘a’nın bu meselelerde ne kadar sübjektif olduğunu ortaya koymaya yetmektedir.

Fıkî ihtilaflara gelince; *el-İşârât*’ta, delillerin aslı olan kitap ve sünnetin delil oluşuyla alakalı herhangi bir ihtilaftan söz edilmemiştir. Fakat müellif, şer‘î delillerden sayılıp sayılmayacağı konusunda icma‘ ve kıyâs hakkında pek çok tartışma yapıldığını söyleyerek bunlara ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir. Genel kabule ve müellifin de katıldığı görüşe göre her ikisi de şer‘î delildir. Ona göre icmâ‘ delildir; çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), “vasat ümmet” tabirini “adil ümmet” diye tefsir etmiştir. Bu ise zulüm ve haksızlık etmeyen, ancak hak üzerinde ittifak eden bir topluluğun yapacağı şeydir. Kelime olarak da zâten icmâ‘, ittifak anlamına gelmektedir. İbret almak ve itibar etmek

demek olan kıyâs da delildir. Çünkü Allah (c.c.), öldükten sonra dirilmenin ilk yaratılışa kıyâs edilmesini ve daha başka örnekleri, ibret ve itibara almak için Kur'ân'da zikretmiştir. Ayrıca akla yapılan vurgu, kıyâsa itibar etmeyi gerekli kılmaktadır. Fakat kıyâs, yanlış tanzim edilmemelidir.

Fer'î şer'î deliller arasında zikredilen şer'u men kablenâ hakkında da ihtilaf edilmiştir. İlgili ayetler, lehte ve aleyhte yorumlanabilir. Fakat ona göre şer'u men kablenâ, delilin olduğu yerde değil, şeriatla o meseleyle alakalı hükmün olmayıp öncekilerin şeriatında bulunması halinde, meselenin neshine dair herhangi bir hüküm yoksa bizim şeriatımızda onunla amel edilip edilmeyeceğindedir. İşte şer'u men kablenâyla alakalı asıl tartışılması gereken budur.

Araştırma içerisinde yeri geldikçe değinildiği gibi sedd-i zerîa, istihsân, istishâb ve maslahat gibi fer'î delillere de *el-İşârât*'ta kısaca değinilmiştir. Mesela: “*Yalnız zanna ve nefislerin sevdasına tabi oluyorlar.*” (en-Necm 53/23) ayetinin delâleti ile istihsânı reddedenler delil getirmiştir. Onlara göre kesin bilgi ifade etmediği ve zanna tabi olmak demek olduğu için istihsân, şer'î delillerden olamaz. Ancak müellif bu görüştekilerle aynı kanaatte değildir ve fıkıh usûlünün kendisine medar olduğu deliller arasında istihsân da vardır. Pezdevî (ö. 482/1089) ve daha başkalarının açıkladığı üzere o, iki delilden daha kuvvetli olanla amel etmektir. Ayrıca istihsânı inkâr edenlerin kendileri de istihsânı kullanmış ve: Bu kıyâsen değil istihsânen câizdir, demişlerdir. O halde istihsân, الشعر يذم darb-ı meselinde ifade edildiği gibi arpanın durumuna benzetilir: Yenir; fakat kınanır da.

Klasik ilim geleneğimizde teklîfî hükümler, hem kelâm ve hem de fıkıh açısından ele alınmıştır. Kelâm içerisinde teklîf-i mâ lâ yutâk ya da diğer tabirle teklîf-i muhâlle kişinin sorumlu tutulup tutulamayacağı tartışılırken fikhî açıdan da kimin neyle mükellef olacağı tartışılmıştır. Müellifin bu konuda zikrettiği en çarpıcı örnek, inkâr edenlerin dinin fûrûu olan zekât ve namaz gibi ibadetlerden sorumlu olup olmadıklarının ihtilafı olduğudur. Çünkü sorumlu tutulduklarını söyleyenlere göre, zekâtı vermedikleri için kınanmışlar, namazı kılmadıkları için de cehennemliklerden olmuşlardır. Müellif sorumlu olmadıkları kanaatindedir. Fakat kâfir bile olsalar en azından haramlardan sakınmaları gerektiğine dair bir görüşün de olduğunu dile getirir.

Onun usûlü fıkıhın büyük kaidesi dediği umûm ve husûs, istinbât metotlarından lafız-mânâ ilişkileri ele alınırken karşımıza çıkmaktadır. Durum şudur ki bazen umûm ile husus, bazen de husûs ile umûm kastedilebilir. Bunun Kur'ân'daki örneklerine değinen müellif, göz ardı edildiği takdirde düşülecek yanlışlığa da ihtilaf ekseninde yer vermiştir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta vardır. O da umûmun mutlak ile karıştırılmaması gerektiğidir. Nitekim “üsve-i hasene” tabiri umûm kabul edildiğinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) herhangi bir fiili dahi vücûb ifade eder. Fakat o, üsve-i hasenenin hâs lafız altında mütalaa edilen mutlak olduğu kanaatindedir. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hangi bakımdan örnek olacağı açıklanmadığı için lafzın mutlak olarak kullanıldığına hamledilmelidir. İspat sadedinde nekra gelmesi de bunu teyit eder. O halde Hz. Peygamber'in bütün fiillerinin vâcibliği hükmü yoktur. İşte bu sebeple müellif, kavramlar arasındaki ayrıma ve bu ayrım neticesinde ortaya çıkan farklı hükümlerin ihtilaf ekseninde değerlendirilmesinin gerekli olduğuna yer vermiştir. Tahsîs içerisinde yer alan istisnâ da *el-İşârât* da önemli bir yekûn tutar. İstisnânın hangi tür istisnâ olduğu, onunla alakalı hükmün ne olacağını belirler. Nitekim mezhepler arasında bu türlü ihtilaflar da vardır.

Eserdeki bir diğer tartışma konusu da emirdir. Emrin vücûb için nehyin de tahrîm için olduğu müsellemidir. Tûfî, bu genel kaidenin istisnâsını belirleyen şer'î ve örfi durumlar olduğunu belirtir. Mesela nehiyden sonraki emrin nedb ifade ettiği söylenmiştir. Zâhirîler, bu kaideyi göz ardı ettikleri ve emrin mutlak mânâda vücûb ifade ettiğini söyledikleri için, ilgili ayetleri yanlış tevîl etmişlerdir. Bu bakımdan emrin yirmiye yakın mânâsı bilinmelidir. Onun fevrîlik ifade edip etmediği de ihtilaflıdır; çünkü lehte ve aleyhte her iki tarafın kendisi için delil getirdiği ayetler vardır. Bazen fevrîlik, bazen terâhî ve bazen de ibâha ifade eden durumların her birine Kur'ân'da örnek vardır.

Fıkıh usûlünde mecâz, kinâye ve teşbîh gibi belağata ait unsurlar, kelâmın mantûk ve mefhumu, ilaveten lafzın mânâyâ delâleti, önemli konulardandır. Tûfî, buna dair de pekçok ihtilaf örneğinden bahsetmiştir. Vardığı sonucu ortaya koyma bakımından ifade edecek olursak Nisâ 4/43'teki “لَا مَسْتَم” kelimesiyle, hakîkî mânâdaki dokunma ya da mecâzî mânâdaki cinsel ilişki kastedilmiş olabilir. Kelimeyi her iki mânâyâ hamleden Şâfiî, hakîkî mânâdaki dokunmakla abdestin bozulacağı hükmünü vermiştir. Oysa

Hanefîler, bir kelimedede hem hakîkî, hem de mecâzî mânânın aynı anda toplanamayacağını söyleyerek hakîkî mânâdaki dokunmakla abdestin bozulmayacağını iddia etmişlerdir. Ayrıca ayet umûm sîgasıyla gelmiştir. Fakat mahrem ve henüz cazibesi olmayan küçük kız, tahsîs yoluyla bundan istisnâ edilmiştir. O halde ihtilafa sebep olan husûslardan birisi, lafzın mânâyâ delâleti bakımından tam olarak neye karşılık geldiğini tespit edememektir.

Çoğunluk, kıblenin değiştirilmesi, oruç, iddet, mîras ve düşmana mukavemette yükün hafifletilmesi gibi meselelerde neshin vâkî olduğu görüşündedir. Çünkü nesih, ya hükmün süresinin sona ermesi veya şer'î bir yolla hükmün kaldırıldığını beyândır. Bu tanım gereği Yahûdîler, şariatlarını toptan ortadan kaldırdığı gerekçesiyle neshi reddetmiştir. Mu'tezile'den Ebû Müslim de “*Onun önünden de ardından da bâtil gelemiz.*” (Fussilet, 41/42) ayetinin delâleti ile neshi reddetmiştir. O tercihinin Ehl-i Sünnetten yana olduğunu belirterek Kur'ân'da neshin varlığını kabul etmiş olsa da bazı ayetlerde neshin mi yoksa tehdit ifadesinin mi ağır bastığına karar verememektedir.

Bütün bunlardan sonra şu iki hususu da belirtmek gerekir: Birincisi; Ebû Zehra'nın ifadesiyle Tûfi, *el-Kavâidü's-suğrâ*'sında, Hanbelî mezhebinin hükümlerini ve fûrûu bilgisini toplamış olsa dahi *el-İşârât*'taki üslûbu göz önüne alınarak onun Hanbelî mezhebini savunma refleksinin bariz olmadığı söylenmelidir. Bu, iki şeyle; birincisi, onun bir ilim adamında olması gereken objektifliğe azamî derecede itina göstermesiyle, ikincisi de fukaha metodunu değil de mütekellim metodunu benimsemesiyle açıklanabilir. İkinci olarak da çalışmada Tûfi'nin eserleri zikredilirken onun *el-İşârât*'ı yazmadan önce tefsir usulüne dair *el-İksîr*'i kaleme aldığından hatta *el-İksîr*'in alışlagelenden farklı bir tefsir usulü önerdiğinden bahsedilmişti. Fakat çalışma içerisinde bu tefsir usûlü ile tefsirinin ne kadar örtüştüğü kasıtlı olarak gözardı edilmiştir. Böyle davranmaya bizi iten sebep ise müellifin sırf *el-İşârât*'a özgü ayrı bir yöntem takip edeceğini açıkça belirtmiş olmasıdır. Şu halde ona ait bu iki eserin, yani farklı bir usul önerisi olarak *el-İksîr*'le bir tefsir olarak *el-İşârât*'ın ne kadar örtüştüğü, *el-İksîr*'de önerilen yöntemle göre bir tefsir kaleme alınacak olsa *el-İşârât*'tan farklı olarak nasıl bir tefsir olacağına dair çalışma, araştırmacılarını beklemektedir. Belki böyle bir çalışma için müellifin sûre tefsirleri de dâhil edilip değerlendirilebilir.



KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm

Âbâdî, Azîm. *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdülhadi. *Keşfü'l-hafâ'*. Abdülhamid b. Ahmed (tah.), 1. Baskı, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.

Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Fezâilü's-sahâbe*. 1. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

—. *Müsned*. Şuayb el-Arnavut vd. (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

—. *Müsnedü Ahmed*. Muhammed Şakir (tah.), 1. Baskı, Kahire: Daru'l-Hadîs, 1995.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. 1. Baskı, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998.

Aktan, Hamza. «Sıhriyet.» *DİA* içinde, c. 37, 111-112. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

Altıntaş, Hayrani. «Dehriyye.» *DİA* içinde, c. 9, 107-109. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Apaydın, H. Yunus. «"Şehâbeddîn Karâfî".» *DİA* içinde, c. 24, 394-401. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.

Apaydın, H. Yunus. «Kıyâs.» *DİA* içinde, c. 25, 529-535. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2002.

Apaydın, H. Yunus. «Zâhiriyye.» *DİA* içinde, c. 44, 93-100. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

- Arpaguş, Faysal. «Murad Molla Kütüphanesi Numara 83'te Kayıtlı “Tefsîr-i Hârizmî”nin Aidiyet Sorunu.» *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016: 101-114.
- Askalâni, İbn Hacer. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*. Muhammed Abdülmüid (tah.), 2. Baskı, Haydarabad: Meclis-i Dâirati'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1972.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Cemheratü'l-emsâl*. Beyrut: Daru'l-Fikr, tarih yok.
- . *el-Evâil*. 1. Baskı, Tanta: Dâru'l-beşir, 1408.
- . *el-Furûku'l-lüğaviyye fî tefsîri'l-kelimâti'l-Kur'âniyye*. Muhammed İbrahim (tah.). Kâhire: Dâru'l-İlim, tarih yok.
- Ayaz, Fatih. «Türk Memlûkler Döneminde Mısır Halkının Siyasî Olaylara Karşı Tutumu.» *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 7 (1), 2007: 45-94.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyât*. 1. Baskı, İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Aydın, Mehmet. «Hristiyanlık.» *DİA*, c. 17 içinde, 328-340. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Aynî, Bedrüddin. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dar u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, tarih yok.
- Bacak, Nigar. *İmamiyye Şiası'nda Sahabe Anlayışı*. Konya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Bağdâdî, Abdülkahir. *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü firkati'n-nâciye*. 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Âfâk, 1977.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed. *Hediyetü'l-'ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- . *Îzâhu'l-meknûn fî 'z-zeyl 'ala keşfi'z-zunûn*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008.

- Bağdâdî, Sirâcüddin Ebû Hafs. *el-A'lâmü'l-âliyye fî menâkıbi İbn Teymiyye*. Züheyr Eş-Şâyiş (tah.), 3. Baskı, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400.
- Batalyûsî, Ebu Muhammed İbn Seyyid. *el-İktizâb fî şerhi edebi'l-muktezab*. Mustafa es-Sekâ-Hâmid Abdülmecid (tah.). 1. Baskı, Kahire: Matbaatü Dari'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1996.
- . *el-İnsâf fî't-tenbîhi 'alel-me'ânî ve'l-esbâb*. Muhammed Rıdvan Dâye (tah.). 2. Baskı, Beyrut: Daru'l-fikr, 1403.
- Bayram, İbrahim. «Teşeyyu' İle İtham Olunan Necmüddin et-Tûfî'nin Şia'nın İmamet Anlayışına Bakışı.» *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, 2017: 161-190.
- Bedevî, Velîd b. Hüsnî b. *Mu'cemü ashâbi Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*. tarih yok.
- Beğâvî, Ebu Muhammed el-Hüseyin. *Şerhu's-sünne*. Şuayb El-Arnâvut (tah.), 2. Baskı, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Beyhakî, Ebubekir. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Muhammed Abdülkadir Ata (tah.), 3. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bezzâr, Ebûbekr Ahmed. *Müsnedü'l-Bezzâr el-mensûru bismi'l-bahri'z-zehâr*. Mahfûzu'r-Rahman Zeynullah vd. (tah.). 1. Baskı, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1988-2009.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat Arap Edebiyatı*. 6. Baskı, İstanbul: İFAV, 2011.
- Bosworth, Clifford Edmund. *İslâm Devletleri Tarihi*. E. Merçil-M. İpşirli (çev.), 1. Baskı, İstanbul: Oğuz Yayınları, 1980.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur (G.A.L.)*. tarih yok.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. Muhammed Züheyr b. Nâsır (tah.), 1. Baskı: Daru Tavki'n-Necât, 1422.

- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Daru'l-Fikr, tarih yok.
- Caferî, Muhammed b. Hasan. *el-Fikru's-sâmî fî târîhi'l-islâmî*. 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Cârim, Ali, ve Mustafa Emin. *el-Belâğatü'l-vâzıha*. Dimeşk, 1999.
- Celâlüddîn es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebubekir. *Buğyetü'l-vüât*. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (tah.), Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1964.
- . *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Muhammed Ebu'l-Fazl (tah.), Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1974.
- . *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Ahmed Abdüşşafii (tah.), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tarih yok.
- . *Mu'cemu mekâlîdi'l-ulûm fî'l-hudûdi ve'r-rusûm*. Muhammed İbrahim Abbade (tah.), 1. Baskı, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1424/2004.
- . *Mu'terakü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân*. 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- . *Tabakâtü'l-huffâz*. 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 5. Baskı, Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- . *Tefsir Usûlü*. 19. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. 7. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Cevzî, Cemâlüddin Ebu'l-Ferec. *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-sahîhayn*. Ali Hüseyin el-Bevvâb (tah.). Riyad: Dâru'l-vatan, tarih yok.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Ta'rifât*. 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Salah b. Muhammed (tah.). 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418/1997.

- Cüveynî, Şeyh Ebû İshâk. *Neslü'n-nebbâl bi mu'cemi'r-ricâl*. Ebû Amr Ahmed b. Atiyye (der.), 1. Baskı, Mısır: Dâru İbn Abbâs, 2012.
- Çelebi, İlyas. «Menzile beyne'l-menzileteyn.» *DİA*, c. 29 içinde, 159-161. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.
- Çelebi, Katip. *Silmü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-fuhûl*. Mahmud el-Arnâvut (tah.). İstanbul: İrsika, 2010.
- Dânî, Ebû Amr. *et-Teysîr fî kırâati's-seb'*. Otto Pretzl (tah.), 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1984.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*. 3 cilt, İstanbul: İfav, 2017.
- . *Tefsir Tarihi*. 11. Basım, İstanbul: İFAV, 2011.
- . *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. 2. Baskı, İstanbul: İFAV, 2011.
- . *Tefsir Usûlü*, 7. Baskı. İstanbul: İFAV, 2008.
- Demiri, Lejla. «Tûfî.» *DİA*, c. 41 içinde, 324-327. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2012.
- Dereli, Muhammed Vehbi. *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Dirik, Mehmet. *Tûfî'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2012.
- Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. Kenan Seyitoğlu (edi.), İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Şuayb el-Arnâvut (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Daru'r-Risâle, 2009.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-ekber*. Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs (şerh), 1. Baskı, el-İmârâtü'l-Arabiyye: Mektebetü'l-Furkân, 1419/1999.

- Ebû Şübhe, Muhammed. *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzûât fî kütübi't-tefsîr*. 4. Baskı, Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Mu 'cizetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1390/1970.
- . *Mezhepler Tarihi*. Sıbğatullah Kaya (çev.), Ankara: İmaj, tarih yok.
- Ebu'l-Ferec, Kudâme b. Cafer. *Nakdû 'ş-şî'r*. Kostantiniyye: Matbaatü'l-Cevâib, 1302.
- Ebubekir el-Enbârî, Muhammed b. Kasım b. Muhammed. *ez-Zâhir fî meânî kelimâti'n-nâs*. Salih ed-Dâmin (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Ebu'l-Hasen, Mukatil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Abdullah Mahmut Şehâte (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Süleyman b. Salih (tah.), 1. Baskı, Suud-i Arabistan: Mektebetü'l-Ulûm, 1997.
- Elbânî, Ahmed b. Abdurrahman. *el-Fethu'r-rabbânî li tertîbi Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 2. Baskı, Beyrut: Dar u İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, tarih yok.
- Ensârî, Ebû Muhammed Zekerîyyâ. *el-Hudûdü'l-enkiye ve't-ta'rifâtü'd-dakîka*. Mâzin el-Mübarek (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Dârûl-fikri'l-muâsır, 1411.
- Erbilî, Mübarek b. Ahmed. *Târîhu Erbil*. Irak: Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1980.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 3. Baskı, İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Eslem, Eslem b. Sehl b. *Târîhu Vâsıt*. K. Avâd (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1406.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. Nuaym Zerkûr (tah.), 1. Baskı, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426-2005.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl*. Dr. Taha Cabir (tah.), 3. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.

—. *Mefâtîhu'l-ğayb: et-Tefsîru'l-kebîr*. 3. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Farâbî, Ebû Nasr. *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhü'l-arabiyye*. Ahmed Abdülğafur Attar (tah.), 4. Baskı, Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987.

filozof.net. tarih yok. <http://www.filozof.net/Turkce/filozof/filozoflar-tarihsel/11779-calinus-kimdir-hayati-eserleri-hakkinda-bilgi.html>. (erişildi: 05 23, 2017).

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. 8. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Gaznevî, Cemâlüddîn Ahmed. *Kitâbu usûli'd-dîn*. Dr. Ömer Vefik ed-Dâûk (tah.), Beyrut: Daru'l-beşâiri'l-islamiyye, 1419/1998.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ*. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1413/1993.

Güç, Ahmet. «Putperestlik.» *DİA*, c. 34 içinde, 365-368. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi , 2007.

Güler, Zekeriya. «Müstefid [Müstefiz] Hadis .» *DİA*, c. 32 içinde, 135-136. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2006.

Gündüz, Şinasi. «Mecûsîlik.» *DİA*, c. 28 içinde, 279-284. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi , 2003.

Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmü usûli'l-fıkh*. Dimeşk: Dâru'l-Müttehîde, 1962.

Hamevî, Yâkût. *Mucemü'l-üdebâ*. 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

Hanefî, Abdülkadir b. Muhammed Muhyiddin. *el-Cevâhiu'l-mudiyye fî tabakâti'l-hanefiyye*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, tarih yok.

Hanefî, Ebu'l-Bekâ. *el-Küllîyyât*. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî (tah.), Beyrut: Müessesetü'r-Risale, tarih yok.

- Hudgson, Marshall G. S. *İslâm'ın Serüveni*. Heyet (çev.), 1. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- İbn Abdülaziz, Hâlid. *et-Tefsîru'n-nebevî*. 1. Baskı, Riyad: Dâr u Künûz-i İşbiliyye, 2011.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Ebî Şeybe, Ebûbekir. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr*. Kemal Yusuf (tah.), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebûbekir, Mer'â b. Yûsuf. *eş-Şehâdetü'z-zekiyye fi senâi'l-eimmeti 'alâ İbn Teymiyye*. Necm Abdurrahman Halef (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Furkân, 1404.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî. *Kitâbü'l-İber-Mukaddime*. Halil Kendir (çev.). İstanbul: Yeni Şafak, 2004.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddin. *Vefayâtü'l-a'yân*. İhsan Abbas (tah.), Beyrut: Dâru's-Sadr, 1900.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Cemâlüddin. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. 11. Baskı, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1383.
- İbn Hişâm, Abdûlmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Mustafa es-Sekâ vd. (tah.), Mısır: Mustafa el-Halebî Matbaası, 1375/1955.
- İbn Hişâm, Cemâlüddin el-Ensârî. *Şerhu katri'n-nedâ ve bellü's-sadâ*. 11. Baskı, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- İbn İshâk, Muhammed. *Sîretü İbn İshâk=Kitâbü's-siyer ve'l-meğâzî*. Süheyl Zükkâr (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-fikr, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dımeşkî. *Tabakâtü's-şâfiyyîn*. Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 1993.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tabakâtü's-şâfiyyîn*. Ahmed Ömer Haşim (tah.), Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993.

- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn Mâce*. Muhammed Fuâd Abdülbâki (tah.), Mısır: Dâr u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, tarih yok.
- İbn Manzûr, Cemalüddin. *Lisânu'l-arab*. 3. Baskı, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Receb, Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. *Zeylû tabakâti'l-hanâbile*. Dr. Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymin (tah.), 1. Baskı, Riyad: Mektebetü Ubeykân, 1425/2005.
- İbn Şâkir, Muhammed. *Fevâtü'l-vefeyât*. İhsan Abbas (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Dâr u Sadr, 1973.
- İbn Tağrıberdî, Cemâlüddin Ebu'l-Mehâsin. *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûku Mısır ve'l-Kâhire*. Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1963.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *Temhîd*. Muhammed b. İbrahim el-Aclân (tah.), Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1999.
- İbnü'l-Ca'd, Ali. *Müsned-ü İbni'l-Ca'd*. Âmir Ahmed Haydar (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed Ebu'l-Hayr. *en-Neşr fî kırâati'l-aşr*. Ali Muhammed ed-Dabba' (tah.), Beyrut: El-Matbaatü't-Ticariyye, tarih yok.
- İbnü'l-İrâkî, Ahmed b. Abdürrahîm b. Hüseyin. *Tuhfetü't-tahsîl fî zikri rüvâti'l-mürâsil*. Abdullah Nevvâre (tah.), Riyad: Mektebetü Rûsd, tarih yok.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*. Beyrut: Dâru Sadır, tarih yok.
- İmam Malik, Malik b. Enes b. Malik. *Muvatta'*. Mustafa el-Azamî (tah.), 1. Baskı, Abu Dabi: Müessetü Zayid, 2004.
- İsfahânî, Ebu Nuaym. *el-İmâme ve'r-reddi ale'r-râfiza*. Dr. Ali b. Muhammed b. Nâsır (tah.), 3. Baskı, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1987.
- . *et-Tıbbü'n-nebevî*. Mustafa Hızır (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Dar u İbn Hazm, 2006.

İsfahânî, Rağîb. *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Kur'ân*. Safvan Adnan (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kalem, 1412.

Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.

Kahraman, Ferruh. *Ulûmü'l-Kur'ân Özelinde Tefsirde İhtilaflar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

Kâlî, İsmail b. Kasım Ebu Ali. *el-Emâlî*. 3. Baskı, Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1926.

Kandemir, M. Yaşar. «Hadis.» *DİA* içinde, c. 15, 27-64. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.

Kannûcî, Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddık. *et-Tâcü'l-müklil min cevâhiri meâsiri't-tırâzi'l-âhir*. 1. Baskı, Katar: Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, 2007.

Karafî, Şihâbüddîn. *Şerhu tenkîhi'l-fusûl*. Taha Abdurrauf (tah.), 1. Baskı, Mısır: Şirketü't-Tibaâti'l-Fenniyye, 1393/1973.

Karagöz, Mustafa. «El-İksîr Fî Kavâidi't-Tefsîr Örneğinde Tefsîr Usûlü Yazımına Bir Katkı.» *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* içinde, c. 9, 171-200. Çorum: Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2010/1.

Kârî, Ali b. Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu mişkâti'l-mesâbih*. 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-fikr, 2002.

Kassâb, Ahmed Muhammd b. Ali. *en-Nüketü'd-dâlle 'ale'l-beyân fî envâi'l-ulûmi ve'l-ahkâm*. Ali b. Gâzî vd. (tah.), 1. Baskı, Kahire: Dâru İbn Affân, 2003.

Kaya, Eyüp Said. «Taklîd.» *DİA* içinde, c. 39, 461-465. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

Kaya, Mahmut. «Felsefe.» *DİA*, c. 12 içinde, 311-319. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.

- Kayravânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Faddâl. *en-Nüketü fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Abdullah Abdülkadir (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Kazvinî, Ahmed b. Faris b. Zekeriyya. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*. Abdüsselâm Muhammed Harun (tah.), Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1414/1993.
- Keleş, Bahattin. «Memlûklerde Ticaret.» *Türkler*, Ankara: 2002, c.5, s. 431-445.
- Kılıç, Hulusi. «Belağat.» *DİA* içinde, c. 5, 380-383. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 2000.
- Koca, Ferhat. «İbn Teymiyye Takiyyüddîn.» *DİA* içinde, 391-394. İstanbul: DİVANTAŞ, Diyanet Vakfı Neşriyat Pazarlama Ticaret Sağlık ve Turizm A.Ş. , 1999.
- Koca, Ferhat. «Tûfî.» *DİA* içinde, 324-327. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Kutlu, Sönmez. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*. Bahar 2008. <http://www.emakalat.com> (erişildi: Mart 05, 2018).
- Kutluer, İlhan. «Sühreverdî el-Maktûl.» *DİA*, c. 38 içinde, 36-40. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Kutub, Seyyid. *et-Tasvîru'l-fenniyyi fi'l-Kur'ân*. Dâru's-Şurûk, 2004.
- Makdisî, İbn Kudâme. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*. 2. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân Matbaası, 1423/2002.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali b. Abdülkadir. *el-Mevâiz ve'l-itibâr bi zikri'l-hitati ve'l-âsâr*. 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418 h.
- «Memlûkler.» *A'dan Z'ye Kültür ve Tarih Ansiklopedisi Niyazi Akşit (haz.)* içinde. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004.

- Mennâü'l-Kattân. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. 3. Baskı, Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 2000.
- Mervezî, Ebû Muzaffer. *Kavâtiü'l-edille fî'l-usûl*. Muhammed Hasan eş-Şâfîi (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1418/1999.
- Mevsılî, Abdullah. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. Mahmûd Ebu Dakîka (tah.). Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Beşşâr Avvâd (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Mücîruddîn, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Ünsü'l-celîl bi târîhi'l-Kudsü ve'l-Halîl*. Amman: Mektebetü Dendîs, tarih yok.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed. *Feyzü'l-kadîr*. 1. Baskı, Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübra, 1356.
- Necmüddîn Et-Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî. *El-İntisârâtü'l-İslâmiyye Fî Keşfi Şübehi'n-Nasrâniyye*. Ahmed Hicâzî (tah.), 1. Baskı, Riyad: Mektebetü Abîkân, 1999.
- . *Şerhu Muhtari'r-Ravza*. Abdullah b. Abdülmuhsin Et-Türkî (tah.), 1. Baskı, Suud-i Arabistan: Vizaratü's-Şûûni'l-İslamiyye Ve'l-Evkâf, 1419/1997.
- . *Tefsîru Süver Kâf-Kıyâme-Nebe'-İnşikâk-Târık*. Ali Hüseyin el-Bevvâb (tah.), Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1992.
- Nîsâbü'rî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Şerhu Divâni'l-Mütenebbî*. Berlin, 1891.
- Nîsâbü'rî, Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*. Mustafa Abdülkâdir Ata (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kürtübi'l-İlmiyye, 1990.
- Nîsâbü'rî, Müslim b. Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîh*. M. Fuad Abdülbaki (tah.), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, tarih yok.
- Nuaymî, Abdülkadir b. Muhammed. *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*. 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410h./1990m.

- Nüveyhiz, Âdil. *Mu‘cemü’l-müfessirîn*. 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz, 1988.
- Ömer, Ahmed Ata. *Mültekâ Ehlü't-Tefsîr*. 11 7 2007.
https://vb.tafsir.net/tafsir8993/#.Wg_QH0pl-00 (erişildi: 11 17, 2017).
- Ömer, Temmâm Hassân. *el-Lüğatü'l-arabiyye ma'nâha ve mebnâhâ*. 5. Baskı, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2006.
- Özen, Şükrü. «İhtilaf.» *DÎA* içinde, c. 21, 565-568. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Özmen, Ferihan. *Abdüssamed el-Gaznevi ve Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'i*. Bursa: Basılmamış doktora tezi, 2010.
- Pak, Süleyman. *Müşkilü'l-Kur'ân*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2000.
- Parlatır, İsmail, Gözaydın, Nevzat ve Zülfikar, Hamza. *Türkçe Sözlük T.D.K.* . 8. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.
- Rahîlî, İbrahim b. Âmir b. Ali. *el-İntisâr li's-suhubi ve'l-âl min iftirâti's-semâviyyi'd-dâl*. 3. Baskı, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1423/2003.
- Râzî, Zeynüddin Abdülkadir. *Muhtaru's-Sihâh*. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (tah.), 5. Baskı, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl. *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr*. Thk. Ali Ebu Zeyd. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998.
- Safedî, Salahuddîn Halîl. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. Ahmed el-Arnâvut-Türkî Mustafa (tah.), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420 h./2000 m.
- Salih, Subhi. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. 24. Baskı, Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2000.
- San'ânî, Abdürrezzâk. *Musannef*. Habîburrahmân el-Azamî (tah.), el-Meclisü'l-ilmî (Hindistan), 2. Baskı, Beyrut: Mektebetü'l-islâmî, 1403.

- Sehâvî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed. *et-Tuhfetü'l-latîfe fî târîhi'l-Medîneti's-şerîfe*. 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Sirâc, Muhammed Ali. *el-Lübâb fî kavâidi'l-lüğa*. 1. Baskı, Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1403/1983.
- Sübki, Tâcüddin Abdülvehhâb. *Mu'cemü's-şüyûh*. 1. Baskı, Tunus: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2004.
- . *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. Mahmud Muhammed et-Tanâhî (tah.), 2. Baskı, Kahire: Hecr, 1413 h.
- Şaban, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. İbrahim Kâfi Dönmez (ter.), 2. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1996.
- Şâfii, Ahmed b. İsmail b. Osman. *el-Kevseru'l-cârî ilâ riyâdi ehâdîsi'l-Buhârî*. Şeyh Ahmed İnaye (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008.
- Şâfii, Cemalüddin Abdürrahîm. *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû' 'ale'l-usûl*. Muhammed Hasan Heytû (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400.
- Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris. *Müsnedü's-Şâfii*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1951.
- Şâfii, Siracüddin Ebu Hafs Ahmed. *Tabakâtü'l-evliyâ*. Nureddin Şüreybe (tah.), 2. Baskı, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1994.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Bedrü't-tâli' bi mehâsini min ba'di'l-karni's-sâbi'*. Beyrut: Daru'l-Marife, tarih yok.
- . *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkîki'l-hakki min ilmi'l-usûl*. Şeyh Ahmed Azv (tah.), 1. Baskı, Dimeşk: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1419/1999.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr*. 1. Baskı, Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir-Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Lüma'*. 2. Baskı, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.

- . *et-Tebsiratü fî usûli'l-fikh*. Muhammed Hasan (tah.), 1. Baskı, Dimeşk: Daru'l-fikr, 1403.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Tarık b. Ivazullah-Abdülmuhsin b. İbrahim (tah.), Kahire: Daru'l-haremeyn, tarih yok.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. Ahmed Muhammed Şakir (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tabersî, Ebû Ali. *Mecmaü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 1. Baskı, Beyrut: Müessesetü'l-'Alemî, 1995.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la. *Mevsûâtü keşşâfi istilâhi'l-fünûn ve'l-ulûm*. Ali Dahrûc (tah.), Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Temîmî, Muhammed b. Abdülvehhâb. *el-Cevâhiru'l-mudiyye*. 3. Baskı, Riyad: Dâru'l-Âsime, 1412.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Ahmed Muhammed Şakir vd. (tah.), 2. Baskı, Mısır: Şerike Mektebe, 1975.
- Topaloğlu, Bekir. «Allah.» *DİA*, c. 2 içinde, 471-498. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 1989.
- Topaloğlu, Bekir. «Esmâ-i Hüsnâ.» *DİA*, c. 11 içinde, 404-418. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- . *Kelam İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 5. Baskı, 1996.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 4. Basım, İstanbul: İSAM, 2010.
- Tûfî, Süleymân b. Abdülkavî b. Abdülkerîm Necmüddîn. *'Alemü'l-cezel fî ilmi'l-cedel*. Nşr. Wolfhart Heinrichs. Wiesbaden, 1987.
- . *el-İksîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*. Thk. Muhammed Osman. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

- . *el-İntisârâtü'l-islâmiyye fî keşfi şübehi'n-nasrâniyye*. Salim Muhammed el-Karnî (tah.), 1. Baskı, Riyad: Mektebetü Abikan, 1999.
- . *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*. Ebû Âsım Hasan b. Abbâs b. Kutb (tah.), 1. Baskı, Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 1423/2002.
- . *es-Saikatü'l-gadabiyye*. Muhammed Halid Fazıl (tah.), 1. Baskı, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1416.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ' Abdullah. *Mesâilü'l-hilâfiyye fî'n-nahv*. Muhammed Hayr el-Hulvânî (tah.), 1. Baskı, Beyrut: Dâru's-Şarkî'l-Arabî, 1992.
- Umrânî, Muhammed Aziz. *el-Câmi' li sırâtı şeyhi'l-islâm İbn Teymiyye*. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1422.
- Yakub, Bedi'. *el-Mu'cemü'l-mufasssal fî şevâhidi'l-arabiyye*. 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. «Ahval.» *DİA* içinde, 190-192. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. «Kelâm.» *DİA*, c. 25 içinde, 194-203. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. «Müşebbihe.» *DİA*, c. 32 içinde, 156-158. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2006.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. «Fiil.» *DİA*, c. 13 içinde, 59-64. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Yerinde, Adem. «Müşkilü'l-Kur'ân.» *DİA*, c. 32 içinde, 164-167. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2006.
- Yeşilyurt, Temel. «Rüyetullah.» *DİA*, c. 35 içinde, 311-314. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2008.

- Yiğit, İsmail. «Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Durumuna Bir Bakış.» *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997: 27-45.
- Yiğit, İsmail. «Memlûkler.» *DİA*, c. 29 içinde, 90-97. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2004.
- . *Memlûkler*. 1. Baskı, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2008.
- Yıldırım, Hüseyin. *Necmeddin Tûfî'nin "El-İksîr Fî İlmî't-Tefsîr" Adlı Eserinin Kur'ân İlimleri Açısından Değerlendirilmesi*. Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri, 2005.
- Yuvalı, Abdülkadir. «İlhanlılar.» *DİA*, c. 22 içinde. Ankara: Divantaş Diyanet Vakfı Neşriyat Pazarlama Ticaret Sağlık ve Turizm A.Ş., 2000.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve 'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.
- Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah b. Muhammed. *el-Mu'cemü 'l-muhtas bi'l-muhaddisîn*. Muhammed el-Habîb (tah.), 1. Baskı, Taif: Mektebetü's-Sâdık, 1998.
- . *el-Muîn fî tabakâti'l-muhaddisîn*. 1. Baskı, Ammân: Dâru'l-Furkân, 2004.
- . *el-Müntekâ min minhâci'l-itidâl fî nakzi kelâmi ehli'r-rafzi ve'l-itizâl*. Muhibbüddin el-Hatîp (tah.), tarih yok.
- . *Marîfetü 'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-âsâr*. 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417h./1997m.
- . *Mu'cemü 'ş-şüyûhu'l-kebîr*. Dr Muhammed el-Habîb, 1. Baskı, Taif: Mektebetü's-Sadîk, 1408/1998.
- . *Tezkiratü 'l-huffâz*. 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burhân fî ulûmi'l-kur'ân*. 1. Baskı, Beyrut: Daru'ihyâi'l-kütübi'l-arabî, 1957.

Zeus, ToplumDumani.Net. Design by. *ToplumDusmani.Net* . 2005.
<http://www.toplumdusmani.net/modules/wordbook/entry.php?entryID=2689/gudu-nedir+gudu-ne-demek> (erişildi: 12 05, 2017).

Zeyd, Mustafa. *el-Maslahatü fî teşrî'l-islâmî*. Kahire: Dâru'l-Yüsr, 1424.

Ziriklî, Hayrüddin b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 15. Baskı, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.

—. *Terâcimü mucezetün li'l-a'lâm*. Vizâratü'l-Evkâf el-Mısriyye, tarih yok.

Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-islâmî*. 2. Baskı, Dımeşk: Daru'l-hayr matbaası, 1427/2006.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Matbaatü İsa El-Bâbî, tarih yok.