

**T.C.**  
**DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**  
**DOKTORA TEZİ**

**ŞEVKÂNÎ’NİN KUR’ÂN’I YORUMLAMA YÖNTEMİ**

**Yakup BIYIKOĞLU**

**Danışman**  
**Prof. Dr. Hüseyin YAŞAR**

**İZMİR – 2012**

**DOKTORA**  
**TEZ ONAY SAYFASI**

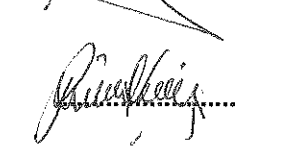
2003800409

**Üniversite** : Dokuz Eylül Üniversitesi  
**Enstitü** : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**Adı ve Soyadı** : Yakup BIYIKOĞLU  
**Tez Başlığı** : Şevkani'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi

**Savunma Tarihi** : 18.09.2012

**Danışmanı** : Prof.Dr.Hüseyin YAŞAR

**JÜRI ÜYELERİ**

| <b><u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u></b> | <b><u>Üniversitesi</u></b> | <b><u>İmza</u></b>                                                                    |
|-----------------------------------|----------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|
| Prof.Dr.Hüseyin YAŞAR             | DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ   |    |
| Prof.Dr.Osman KARADENİZ           | DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ   |   |
| Prof.Dr.İbrahim EMİROĞLU          | DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ   |  |
| Doç.Dr.Muammer ERBAŞ              | DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ   |  |
| Prof.Dr.Remzi KAYA                | ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ        |  |

Oybirliği (X)

Oy Çokluğu ( )

Yakup BIYIKOĞLU tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "**Şevkani'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi**" başlıklı tezi kabul edilmiştir.

**Prof.Dr. Utku UTKULU**  
Enstitü Müdürü

## YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “**Şevkânî’nin Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi**” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

....../....../.....

Yakup BIYIKOĞLU

**ÖZET**  
**Doktora Tezi**  
**Şevkânî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi**  
**Yakup BIYIKOĞLU**

**Dokuz Eylül Üniversitesi**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü**  
**Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**  
**Temel İslam Bilimleri Programı**

Bu çalışmanın amacı, son dönem müfessirlerinden çok yönlü bir âlim olan Şevkânî'nin Kur'ân'ı yorumlama yöntemini, tefsir ilmine katkısını ve şayet varsa bu alana getirdiği yenilikleri araştırmaktır.

Araştırmamızın temel konularını belirlemek için öncelikle Şevkânî'nin tefsirini baştan sona taradık. Araştırmamızı derinleştirmek için Şevkânî'ye ait diğer kaynaklara başvurduk. Tefsirinde ortaya koyduğu hususları örnekleme yolu ile açıkladık. Özellikle tefsir ve Kur'ân ilimlerine ait ele aldığı konuları, bu alanda önem arz eden diğer kaynaklarla mukayese ettik.

Yemen'deki siyasî, sosyal, dinî ve kültürel hayatın tefsirine nasıl yansıdığını gördükten sonra birinci bölümde: Tefsirinin kaynaklarını, tefsirine has başlıca özelliklerini, tefsir ilmine yaklaşımını, âyet ve sûreleri yorumlama yöntemini ortaya koyduk. İkinci Bölümde: Şevkânî'nin ilâhî kelâm ve ibadet kaynağı olarak Kur'ân'a bakışını ve Kur'ân ilimlerine yaklaşımını açıkladık. Üçüncü Bölümde: Şevkânî'nin tefsirini, tefsir çeşitliliği bağlamında kelâm, fıkıh, dilbilim, mezhebî ve tasavvuf ilimleri açısından analiz ettik.

Bu araştırmamızdan; Şevkânî'nin tefsirinde, pek çok alana ait zengin kaynak kullandığı, rivâyet ve dirâyet metotlarını güçlü bir şekilde tefsirine taşıdığı, itikadî konularda selefî yaklaşımlarda bulunduğu, fıkıh alanında ictihâdı teşvik ve taklitten uzaklaşmayı ilke edindiği, sonucu ortaya çıkmıştır. Bunlara paralel olarak Şevkânî, taklîde dayalı bütün yaklaşımları bid'at olarak görmüş ve bazı tasavvufî anlayışlara karşıt görüşlerde bulunmuştur.

Sonuç olarak bu çalışma bize; Şevkânî'nin tefsirinin şekil olarak düzenli ve sistematik olduğunu, konuları dağıtmadan muhtasar bir çalışmada bulunduğunu ve Kur'ân ilmine ait konuları ustaca ele alarak, fıkıh anlayışlara yeni kapılar açtığını göstermiştir. Şevkânî, tefsirinde alanıyla ilgili pek çok hususlara değinmekle beraber, bazı yerlerde kaynak göstermediği, zayıf rivâyetleri tefsirine dâhil ettiği, Kur'ân'ın okunuş şekillerinden apokrif kırâatleri kullandığı ve mezhep taklitçiliği ile tasavvuf konusunda aşırı karşıt söylemlerde bulunduğu için ilim dünyasında bir takım eleştirilere maruz kalmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Tefsir, Âyet, Sûre, Tasavvuf, İctihâd, Dinî Mezhepler.

**ABSTRACT**  
**Doctoral Thesis**  
**Doctor of Philosophy (PhD)**  
**Şevkani's Method of Interpreting Quran**  
**Yakup BIYIKOĞLU**

**Dokuz Eylül University**  
**Graduate School of Social Sciences**  
**Department of Islâmic Sciences**  
**Islamic Sciences Program**

The purpose of this study is to search for Şevkani's method of interpreting Quran, probable contributions and developments presented by Şevkanî on the field of Quran tafseer.

To make the major issues of the study clear, we initially examined all parts of his tafseer of Quran in general. We applied to other sources belong to Şevkanî in order to make detailed search for the study. We used exemplification method to explain main ideas presented in his tafseer of Quran. Especially, the topics mentioned in his tafseer and in the Quran were compared with other sources in this field.

After viewing the effects of Yemen's political, social, religion and cultural life on his tafseer of Quran, at first chapter, we reveal his analyzing method of verse and sure of the Quran. We evaluated his way of interpreting Quran by looking into the sources and major parts, which were used in the tafseer. At second chapter, we concentrate on Şevkanî's view of the Quran as a source of supernal Islamic theology and pray. We also concentrate on his approach to Quran sciences. At third chapter, we analyzed his tafseer of Quran with the sciences of Islamic theology, Islamic law, linguistics, religious orders and mysticism.

We revealed that Şevkanî used very different types of sources in preparing for his tafseer. He also used the methods of rumor (rivâya) and discernment strongly in his tafseer of Quran. He applied to the perspectives of

predecessor while studying the issues of faith. He aimed to be far from advising and imitating case law on the field of Islamic theology. He viewed all approaches based on imitations as differentiation from the origin of Islamic religion (bid'at). Parallel to this, he presented so many ideas opposite to some mystic understandings.

As a conclusion, this study showed us that Şevkanî's tafseer is very regular and systematic as a form. He revealed a very qualified brief study. He dealt with Quran sciences skillfully and revealed new original views to the understandings of Islamic theology. He emphasized in many subjects on his tafseer of Quran, but he did not show the resources at some parts of the tafseer. In addition, he included some weak hear says in his tafseer. He also used apocrypha readings of Quran. He was extremely opposite to imitating sect and mysticism. Because of all these reasons; he was highly exposed to several criticisms by scientific environments.

**Keywords:** Quran, Tafseer, Verse, Sure, Mysticism, Case Low, Religious Orders.

# ŞEVKÂNÎ'NİN KUR'ÂN'I YORUMLAMA YÖNTEMİ

## İÇİNDEKİLER

|                  |     |
|------------------|-----|
| TEZ ONAY SAYFASI | ii  |
| YEMİN METNİ      | iii |
| ÖZET             | iv  |
| ABSTRACT         | vi  |
| İÇİNDEKİLER      | vii |
| KISALTMALAR      | xii |
| GİRİŞ            | 1   |

## BİRİNCİ BÖLÜM ŞEVKÂNÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM

|                                            |    |
|--------------------------------------------|----|
| I. YAŞADIĞI DÖNEMDE YEMEN                  | 7  |
| A-Siyasî Hayat                             | 7  |
| B-Dinî ve Sosyal Hayat                     | 12 |
| C-İlmî ve Kültürel Hayat                   | 16 |
| II. HAYATI, ESERLERİ VE ETKİSİ             | 19 |
| A-Hayatı ve İlmî Kişiliği                  | 19 |
| B-Eserleri                                 | 22 |
| C-Mücadelesi                               | 29 |
| 1. İctihâdı Teşvik ve Taklîdi Red          | 30 |
| 2. Selefiyye Akîdesine Dönüş Çağrısı       | 30 |
| 3. İnancın Bazı Anlayışlardan Temizlenmesi | 31 |
| D-Sonraki Döneme Etkisi                    | 32 |
| 1. Yemen Üzerinde Etkileri                 | 33 |
| 2. Yemen Dışında Etkileri                  | 34 |
| III. YEMEN'DE TEFSİR HAREKETLERİ           | 37 |

|                      |    |
|----------------------|----|
| A-Şevkânî Öncesi     | 37 |
| 1. Zemahşerî Tefsiri | 39 |
| 2. Beyzâvî Tefsiri   | 41 |
| B-Şevkânî Dönemi     | 41 |

## İKİNCİ BÖLÜM

### ŞEVKÂNÎ'NİN TEFSİRİNİN KAYNAKLARI, ÖZELLİKLERİ VE TEFSİR YÖNTEMİ

|                                                |    |
|------------------------------------------------|----|
| I. TEFSİRİNİN KAYNAKLARI                       | 43 |
| A-Tefsir ve Kur'ân İlimleri Kaynakları         | 44 |
| B-Hadis Kaynakları                             | 49 |
| C-Fıkıh Kaynakları                             | 53 |
| D-Kelâm ve Tasavvuf Kaynakları                 | 54 |
| E-Dilbilim Kaynakları                          | 55 |
| F-Tarih Kaynakları                             | 56 |
| II. TEFSİRİNİN ÖZELLİKLERİ                     | 58 |
| A-Tefsirinin Genel Özellikleri                 | 58 |
| B-Tefsirinin Başlıca Özellikleri               | 59 |
| 1. Muhtasar Bir Çalışma Olması                 | 60 |
| 2. Rivâyet ve Dirâyet Birlikteliği             | 61 |
| 3. Muhteva Zenginliği                          | 65 |
| 4. Zâhirî Yaklaşım                             | 70 |
| C-Âyetlerin Tefsirine Yaklaşımı                | 75 |
| 1. Farklı Görüşlere Yer Vermesi                | 75 |
| 2. Kendi Yorumunu Belirtmesi                   | 77 |
| 3. İhtilaf ve İttifaklara Değınmesi            | 80 |
| 4. Görüşler Arasında Tercihde Bulunması        | 83 |
| 5. Tekrardan Kaçınmak İçin Atıflarda Bulunması | 86 |
| III. TEFSİR YÖNTEMİ                            | 88 |
| A-Sûrelerin Girişinde Bilgi Vermesi            | 88 |
| B-Âyetleri Tefsir Yöntemi                      | 89 |

|                                               |     |
|-----------------------------------------------|-----|
| 1. Âyetleri Kelime Kelime Tefsiri             | 89  |
| 2. Kırâatla İhticâc                           | 92  |
| 3. Şiirle İstişhâd                            | 100 |
| 4. Âyetlerin Âyetle Tefsiri                   | 103 |
| 5. Âyetlerin Sünnetle Tefsiri                 | 106 |
| 6. Âyetlerin Selef Görüşleriyle Tefsiri       | 109 |
| a-Sahâbe Görüşleriyle Tefsiri                 | 110 |
| b-Tabiûn Görüşleriyle Tefsiri                 | 114 |
| 7. Sebeb-i Nüzûl Rivâyetlerinden Yararlanması | 116 |

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ŞEVKÂNÎ'NİN KUR'ÂN ANLAYIŞI

|                                            |     |
|--------------------------------------------|-----|
| I. GENEL OLARAK KUR'ÂN'A BAKIŞI            | 125 |
| A-İlahî Kelâm Olarak Kur'ân                | 125 |
| 1. Vahiy Yorumu                            | 125 |
| 2. Kur'ân'ın İndiriliş Gayesi              | 126 |
| 3. Kur'ân'ın Hak ve Muhkem Bir Kitap Oluşu | 128 |
| 4. Kur'ân'ın Anlaşılmasının Gerekliği      | 130 |
| 5. Kur'ân'ın Anlaşılmasında Te'vil Sorunu  | 132 |
| B- İbadet Kaynağı Olarak Kur'ân            | 135 |
| 1. Kur'ân'ın Okunması ve Dinlenmesi        | 135 |
| 2. Hükümleriyle Amel Edilmesi              | 137 |
| 3. Şifa ve Rahmet Kitabı Oluşu             | 138 |
| II. KUR'ÂN İLİMLERİNE YAKLAŞIMI            | 139 |
| A-Mekkî-Medenî                             | 139 |
| B-Muhkem ve Müteşâbih                      | 142 |
| C-Hurûfu Mukatta'a                         | 148 |
| D-Nesh                                     | 151 |
| E-Müşkilü'l-Kur'ân                         | 159 |
| F-İ'câzu'l-Kur'ân                          | 161 |
| G-Mübhemâtü'l-Kur'ân                       | 164 |

|                                        |     |
|----------------------------------------|-----|
| H-Mücmelü'l-Kur'ân                     | 167 |
| I-Fedâilü'l-Kur'ân                     | 168 |
| İ-Emsâlü'l-Kur'ân                      | 171 |
| J-Aksâmu'l-Kur'ân                      | 173 |
| K-Kur'ân Kıssaları                     | 175 |
| L-İsrâiliyyat Görüşü                   | 180 |
| M-Âyet ve Sûreler Arasındaki Münâsebet | 185 |

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### ŞEVKÂNÎ'NİN TEFSİR ÇEŞİTLERİNE BAKIŞI

|                                                          |     |
|----------------------------------------------------------|-----|
| I. KELÂMÎ TEFSİR                                         | 188 |
| A-Selefilik                                              | 189 |
| 1. Selefiyye'nin Temel İtikâdî Görüşleri                 | 194 |
| 2. Selefiyye'de Te'vil Anlayışı                          | 196 |
| a-Genel Kabul Çerçevesinde Selefiyye'nin Te'vil Anlayışı | 197 |
| b-Ekolleşmiş Selefilikte Te'vil Anlayışı                 | 199 |
| 3. Tefsirinde Selefi Anlayışla Ele Aldığı Konular        | 201 |
| a- Haberî Sıfatlar                                       | 202 |
| (1) Sıfat-ı Ef'alden Olan Haberî Sıfatlar                | 204 |
| (2) Sıfat-ı Zâttan Olan Haberî Sıfatlar                  | 206 |
| b-Ru'yetullah                                            | 210 |
| c-Halku'l-Kur'ân                                         | 214 |
| d-Üstünlük Açısından İnsanlar ve Melekler                | 217 |
| e-Peygamberler Arasındaki Üstünlük                       | 219 |
| B-Bazı Kelâmî Konulara Yaklaşımı                         | 220 |
| 1. Şefaât                                                | 221 |
| 2. Sihir/Büyü                                            | 223 |
| 3. Nazar/ Göz Değmesi                                    | 225 |
| 4. Nüzûl-i İsa                                           | 226 |
| 5. Kadının Peygamberliği Sorunu                          | 228 |

|                                            |     |
|--------------------------------------------|-----|
| C-Bid'at Görüşü                            | 229 |
| D-Felsefeciler ve Kelâmcılara Eleştirileri | 232 |
| II. MEZHEBÎ TEFSİR                         | 234 |
| A-Zeydîlik Konusundaki Tutumu              | 237 |
| B-Şiâ ile İlgili Bazı Rivâyetleri Vermesi  | 239 |
| C-Mu'tezile'ye Karşı Tutumu                | 245 |
| III. FIKHÎ TEFSİR                          | 251 |
| A- Fıkhî Delillere Bakışı                  | 251 |
| 1. Edille-i Şer'iyye Anlayışı              | 252 |
| 2. Fer'i Delillere Bakışı                  | 256 |
| 3. Nassa Dayalı Re'y Karşıtlığı            | 256 |
| B- İctihâd Anlayışı                        | 257 |
| C- Taklîd ve Mezheplere Karşı Tavrı        | 265 |
| D- Fıkhî Konuları İşleyiş Tarzı            | 274 |
| IV. DİL BİLİMSEL (FİLOLOJİK) TEFSİR        | 280 |
| A-Etimolojik Tahliller                     | 281 |
| B-Nahiv ve İ'râb                           | 285 |
| C-Belâgat                                  | 287 |
| D-Dilbilimsel Tefsir Usûlü Konuları        | 289 |
| V. TASAVVUFÎ TEFSİR                        | 293 |
| VI. İLMÎ (BİLİMSEL) TEFSİR                 | 299 |
| SONUÇ                                      | 305 |
| KAYNAKÇA                                   | 312 |

## KISALTMALAR

|               |                             |
|---------------|-----------------------------|
| <b>AÜ</b>     | Ankara Üniversitesi         |
| <b>ATAÜ</b>   | Atatürk Üniversitesi        |
| <b>a.s.</b>   | Aleyhisselam                |
| <b>b.</b>     | İbn                         |
| <b>c.</b>     | Cilt                        |
| <b>cc.</b>    | Celle Celâlühü              |
| <b>CÜ</b>     | Cumhuriyet Üniversitesi     |
| <b>çev.</b>   | Çeviren                     |
| <b>DEÜ</b>    | Dokuz Eylül Üniversitesi    |
| <b>DİA</b>    | Diyanet İslâm Ansiklopedisi |
| <b>DİB</b>    | Diyanet İşleri Başkanlığı   |
| <b>EÜ</b>     | Erciyes Üniversitesi        |
| <b>Fak.</b>   | Fakülte                     |
| <b>h.</b>     | Hicrî                       |
| <b>hz.</b>    | Hazırlayan                  |
| <b>HÜ</b>     | Harran Üniversitesi         |
| <b>İFAD</b>   | İlahiyat Fakültesi Dergisi  |
| <b>İFAV</b>   | İlahiyat Fakültesi Vakfı    |
| <b>krş.</b>   | Karşılaştırınız             |
| <b>m.</b>     | Miladî                      |
| <b>MEB</b>    | Mili Eğitim Bakanlığı       |
| <b>MÜ</b>     | Marmara Üniversitesi        |
| <b>nşr.</b>   | Neşreden                    |
| <b>no</b>     | Numara                      |
| <b>ö.</b>     | Ölümü                       |
| <b>r.a.</b>   | Radiyellahu Anha            |
| <b>s.</b>     | Sayfa                       |
| <b>ss.</b>    | Sayfalar Arası              |
| <b>s.a.v.</b> | Sallallahu Aleyhi Vesellem  |
| <b>SBE</b>    | Sosyal Bilimler Enstitüsü   |

|             |                       |
|-------------|-----------------------|
| <b>TDV</b>  | Türkiye Diyanet Vakfı |
| <b>thk.</b> | Tahkik                |
| <b>tsh.</b> | Tashih                |
| <b>trc.</b> | Tercüme               |
| <b>trs.</b> | Tarihsiz              |
| <b>UÜ</b>   | Uludağ Üniversitesi   |
| <b>Vd.</b>  | Ve devamı             |
| <b>Yay.</b> | Yayınları             |
| <b>bsy.</b> | Baskı Yeri Yok        |
| <b>Yy.</b>  | Yüzyıl                |

## GİRİŞ

Araştırmamızın konusu, yakın dönem âlimlerinden Şevkânî'nin Kur'ân'ı yorumlama yöntemini incelemektir. Araştırmamız için ana kaynak olarak öncelikle "Fethu'l-Kadîr" isimli tefsirini hedef aldık. Böylece onun, âyetlerin yorumunda hakkında ortaya konan diğer çalışmaları da dikkate alarak nasıl yaklaşımlarda bulunduğunu ve farklı olarak hangi kriterleri esas aldığını tespit etmeye çalıştık. Yine ömrünü geçirdiği ve ilim öğrenme konusunda sürekli yaşadığı coğrafya olan Yemen'deki kültürel hayatın onun tefsir algısına nasıl etki yaptığını; mezhepsel tezahürlerin tefsirinde etkili olup olmadığını; ayrıca kelâmî anlayışı olarak Kur'ân'ı yorumlarken neleri ön plana çıkardığını ortaya koymayı amaç edindik.

Öncelikle Şevkânî'nin yaşadığı dönemin üzerindeki etkilerini anlamak bakımından Yemen'deki siyasî, dinî ve sosyal, ilmî ve kültürel hayatı tanımaya çalıştık. Buradan hareketle onun hayatı, ilmî kişiliği, eserleri ve mücadelesi konusunda bazı bilgiler verdik. Son olarak, zamanının önemli bir âlimi olması ve modern dönem din anlayışına geçişte köşe taşı vasfını taşıması hasebiyle sonraki döneme etkilerini ortaya koyduk. Bu arada tefsirine etkisini görme bağlamında Şevkânî öncesi ve sonrasında Yemen'deki tefsir hareketlerini ele aldık ve yine döneminde etkili ve Zeydî anlayışta yazılan bazı tefsirlere değindik.

Araştırmamızın birinci bölümde, tefsirinin Kur'ân ilimleri, hadis, fıkıh, kelâm dilbilim ve tarih kaynaklarını tespit etmeye çalıştık. Tefsir ilminde, görüşlerini hangi kaynağa istinaden verdiğini ve tefsirinin genel özelliklerini belirttik. Ayrıca tefsirinde ön plana çıkan başlıca özgün özellikleri değerlendirip görüşler arasında bazı ittifak ve ihtilaflara değinmesini ve bunlar arasında tercih görüşünde bulunup bulunmadığını tespit ettik. Ayrıca birinci bölümün son kısmında müfessirin sûreleri ve âyetleri tefsir ederken hangi sıralamayı ve yöntemi takip ettiğini ortaya koymaya çalıştık. Böylece Şevkânî'nin tefsirini önceki tefsirlerle mukayese ederek ortaya çıkan farklılıkları görebilme imkanı bulduk.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, Şevkânî'nin ilâhî kelâm olarak Kur'ân'a bakışı başlığı altında vahiy yorumunu, Kur'ân'ın indiriliş gayesi ve anlaşılmasının gerekliliğini, Kur'ân'ın Hak ve muhkem kitap oluşunu ve Kur'ân'ın anlaşılmasında te'vile bakışını inceledik. Yine bu bölümde ibadet kaynağı olarak onun Kur'ân'a

yaklaşımlarını ele aldık. Özellikle Kur'ân ilimlerinden; Mekkî-Medenî, Hurûfu Mukatta'a, Nesh, Müşkilü'l-Kur'ân, İ'câzü'l-Kur'ân, Mübhemâtu'l-Kur'ân ve Mücmelü'l-Kur'ân vb konulara nasıl yaklaştığını âyet örnekleriyle izah etmeye çalıştık. Kur'ân ilimlerinden âyet ve sûreler arasındaki münâsebetler konusunda farklı yaklaşımda bulunarak bu hususta teferruata girenleri hangi cihetle eleştirdiğini öğrendik.

Son bölümde ise, tefsirinin çeşitliliği üzerinden selefî anlayıştaki konuları ele alması bağlamında kelâmî tefsire yaklaşımını, fikhî tefsire ait konuları ele almasını, dilbilim ile ilgili konulara bakışını ve tefsirinde mezhebî yorumlara karşı duruşunu inceleyip ortaya koyduk. Bu arada tefsirin muhtevasıyla ilgili değerlendirmelerinde hangi bakış açısını getirdiği anlamaya çalıştık.

Şunu belirtelim ki, konunun dışına çıkılmasına neden olacak ve konuyu dağıtacak diğer eserlerinde ele aldığı materyali araştırmamıza dâhil etmedik. Şevkânî'nin Kur'ân yöntemini tespit edebilmek ve bu çalışmanın kapsamına dâhil olacak gerekli başlıkları sistematik bir düzen içinde sunmak araştırmamızın temel hedefi olacaktır.

Bu çalışmamızla ortaya koymak istediğimiz amaç; çok yönlü bir âlim Şevkânî'nin tefsir ilmine yaklaşımının nasıllığı, tefsirinde hangi konulara ağırlık verdiği, hangi tefsirleri kendine örnek aldığı ve âyetlerin yorumunda ne tür temâları ortaya koyduğu sorularına vevap aramaktır. Şevkânî'nin en dikkat çeken yönü ise; itikâdî meselelerde âyet yorumunda selefî metodu tercih etmesi ve fikhî tefsir konusundaki taklîdi reddetmesi ve ictihâda yönelik farklı yaklaşımlarıdır.

Şevkânî, kelâmî anlayışta selefî düşünce sistemini tefsirinde ön plana çıkarmıştır<sup>1</sup>. O, müteşâbih âyetlerin çoğunda, özellikle haberî sıfatları konusunda te'vili bir yana bırakarak, nassın zâhirini dikkate almıştır. Onun az da olsa sıfatlar ve bazı kelâmî konularda mecazî anlam vererek te'vil cihetine gittiği de görülmektedir. Böylece tefsirinde öne çıkardığı selefî anlayışa dayalı konuları ortaya koymak için genel bir bilgi vermeyi gerekli gördük. Daha sonra kelâmî anlayışta ele aldığı bu konuları; heberî sıfatlar ve ru'yetullah gibi hakkında en çok te'vil yapılan hususlar, bid'at görüşü ve kelâmcılara karşı tepkisel yaklaşımlar şeklinde kısımlara ayırdık.

---

<sup>1</sup> Mevlüt Güngör, "Fethu'l-Kadir", **DİA**, İstanbul, 1995, cilt: XXII, 463.

Rivâyet tefsiri açısından İbn Kesîr ve Suyûtî'nin tefsirlerine dayanan<sup>2</sup>, dirâyet ve ahkâm tefsiri konusunda Kurtubî'nin özeti vasfını taşıyan Şevkânî'nin tefsirinde öne çıkan özellikleri ve Kur'ân'ı yorumlama yöntemini ilim dünyasına tanıtmak istedik. Ayrıca araştırmamızda muhteva çeşitliliği bakımından, kelâm, fıkıh, dilbilime dayalı konuların, Şevkânî'nin tefsirciliğine nasıl yansıdığını göstermeye çalıştık. Yine itikâdî meseleler ve fikhî yaklaşımlar yanında; dilbilimsel konuları ele alışı, mezhebî tefsire yaklaşımını, tasavvufî yapılanmalara karşı duruşunu ve ilmî tefsire bakışını ortaya koyduk.

İslâm dünyasında Şevkânî'nin tefsiri üzerinde yüksek lisans ve doktora düzeyinde bir takım çalışmalar yapılmıştır. Bunların bir kısmını görme imkanına sahip olduk. Bunlardan tespit ettiklerimizi ileride eserleri başlığı altında sıralayacağız. Ancak bu çalışmalarda benzer yöntemle hareket edilip Şevkânî'nin tefsirinin tüm yönleriyle ele alınmadığı ve belirli konular üzerinde durmaktan öteye gidilmediği gerçeğiyle karşılaştık. Bu araştırmalar arasında en toplu ve ciddi malumat açısından dikkat-i değer gördüğümüz Gumârî'nin doktora çalışmasıdır. İslâm dünyasında yapılan tüm bu çalışmaların içerik bakımından sistematik bir durum arz etmemesi ve konuların dağınık bir şekilde ele alınması, Şevkânî'nin tefsir yöntemini yeniden bütün yönüyle ele almak istememizde ana etken olmuştur. Yine tefsiri hakkında yapılan bazı çalışmalar, onun sadece kırâat gibi kısmî olarak Kur'ân'a bakışını ortaya koymuştur.

Ülkemizde yapılan akademik çalışmalara bakıldığında, Şevkânî ile ilgili daha önce lisans üstü düzeyinde fıkıh, hadis ve kelâm anlayışı üzerinde çalışmalar yapılmasına rağmen, onun tefsirciliği veya tefsir metodu üzerinde durulmadığı görülmektedir. Bu durumu şu nedenlere bağlayabiliriz:

1. Tefsirinde fıkıh konularından bazısını farklı ictihâd bakışı ile ele alması, taklîdi reddetmesi, kabir ziyareti ve tasavvufa karşı tutumu ve yine haberî sıfatlar gibi bazı kelâmî konularda te'vile dair yaklaşımlarını öne çıkararması,

2. Tefsirinin, bazı tabakat ve biyografik eserlerde Zeydî tefsirler arasında mutâlaa edilmesi, dolayısıyla tefsirinde özgün olarak ortaya koyduğu hususların ve özellikle Kur'ân ilimleri konularına dair yaklaşımlarının arka planda kalması.

---

<sup>2</sup> Şevkânî'nin tefsirinde bir sûre yoktur ki, İbn Kesîr ve Suyûtî'nin tefsirlerine dayanmasın ve öncelik vermesin. Bakınız. el-Gumarî, Muhammed Hüseyin b. Ahmed, **el-İmâm eş-Şevkânî Mûfessiren**, Dâru's-Şurûk, Cidde, 1981, (eş-Şevkânî Mûfessiren) s. 126.

İbn Teymiyye (728/1328) ile teşekkül eden selefî düşünce anlayışının, İbn Vezir (840/1436) ile geliştirilip modern döneme aktarılmasında, Şevkânî mihenk taşı konumunda olmuştur<sup>3</sup>. İbn Teymiyye'nin görüşlerinin Vehhâbilik için ilham kaynağı olmasında Şevkânî, köprü konumundadır. Nitekim, Şevkânî, İbn Teymiyye'nin adını tefsirinde zikretmezse dahi, onun eserlerinden etkilendiği rahatlıkla görülür<sup>4</sup>. Buradan yola çıkarak, itikâdî anlamda selefî düşünceyi benimseyen müfessirimizin ilmî yaklaşımlarının Kur'ân yorumlamasına nasıl yansıdığının ortaya konması, çalışmamızın temel gayelerinden biri olacağını belirtmek istiyoruz.

Araştırmamızda takip ettiğimiz metoda gelince; çalışmamızın ana teması, Şevkânî'nin Kur'ân'ı yorumlama yöntemi olduğundan öncelikle müstakil bir şekilde yazdığı "Fethu'l-Kadîr" isimli tefsirini bütünüyle tetkik etmek istedik. Çalışmamızın alt başlıklarını oluştururken, tefsir usûlü ve Kur'ân ilimleriyle ilintili olarak diğer eserlerinde ele aldığı hususları, tamamlayıcı olması bakımından ihmal etmedik. Ayrıca konuları temellendirmek için ilgili konuda önem arz eden müstakil başka eserlerden de gerektiği ölçüde faydalandık. Bu şekilde Şevkânî'nin tefsir ilmine yaklaşımına dair konuları ele alırken izahın tamamlanması için yeterince misaller vermeye özen gösterdik.

Şevkânî'ye göre âyetleri yorumlarken, özellikle âyetin ilgili bölümlerini vermeyi yöntem olarak uygun bulduk. Meâlleriyle birlikte âyetin ilgili kısımlarını ve ele aldığımız hadisleri ana metin içerisinde tırnak içinde verdik. Ancak gerekli gördüğümüzde ilgili âyetin meâlinin tamamını da dipnotta vermeye özen gösterdik. Ayrıca araştırmamızda Şevkânî'nin bizzat zikrettiği eser adlarını italik yazı türüyle, diğer belirttiğimiz eserlerinin isimlerini de tırnak içerisinde gösterdik.

Hadis kaynakları konusunda, müfessirimiz pek eser ismi vermediğinden âyetleri yorumlarken naklettiği hadisleri tahkik etmeye çalıştık. Aynı şekilde tefsirinde diğer eserleri için yaptığı göndermeler varsa, bu yerleri tespit ettik. Yine

---

<sup>3</sup> Başta dört fikhî mezhep kurucuları, Kütüb-i sitte müellifleri olmak üzere seleflerin baş temsilcileri için bakınız Süleyman Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, Dergah Yay., İstanbul, 1999, s. 67.

<sup>4</sup> Şevkânî'nin "Neylû'l-Evtâr" adlı eseri, İbn Teymiyye'nin dedesi Mecdüddin İbn Teymiyye (652/1254) nispet edildiği söylenir. Onun fıkıh kitabına on iki ciltlik şerh olarak yazılmıştır. Şevkânî de bu kitabını çok genç yaşta ve hocalarının teşvikiyle yazdığını eserinin mukaddimesinde belirtir. Bakınız Fazlurrahman, **İslâm**, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara, 1996, s. 273.

tefsirinde izah ettiği bazı konuların bütünlük arz etmesi için onun diğer alanlarda yazmış olduğu eserlerine de müracaat etmeyi ihmal etmedik.

Müellifimizin tefsirini değerlendirirken faydalandığımız kaynakları ana hatlarıyla belirtecek olursak; yaşadığı yer olan Yemen hakkında bilgi için İbn Nedim'in "el-Fihrist"den ve günümüz ansiklopedik türü eserlerden faydalandık. Şevkânî'nin hayat biyografisini belirtmek için "Bedru't-Tâli" adlı kendi eseri ve özellikle kendi telifatının mukaddimelerindeki bilgilerden alıntı yaptık. Yine bu hususta bibliyografik türü eserlerden olan Zehebî'nin "et-Tefsir ve'l-Müfessirûn" ve Ö. Nasûhi Bilmen'nin Tefsir Tarihi gibi kitaplardan istifade ettik. Aynı şekilde bilgiye ulaşma konusunda elektronik interaktif kaynaklara bakmayı da ihmal etmedik.

Düşünürün Kur'ân-ı yorumlama yöntemini belirtmek, bilginin kaynağını görmek ve konunun muhtevasını etraflıca ortaya koymak için müracaat ettiğimiz rivâyet ve dirâyet türü tefsirlerin başlıcalarını: Taberî (310/922)'nin Câmiû'l-Beyân'ı, Cassâs (370/980)'in Ahkâmu'l-Kur'ân'ı, Mahmud b. 'Ömer Zemahşerî (538/1149)'nin el-Keşşâf'ı, Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye (546/1151)'nin el-Muharraru'l-Veciz'i, Fahreddin Râzî (606/1209)'nin Mefâtihu'l-Gayb'ı, Muhammed b. Ahmed Kurtubî (671/1272)'in el Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân'ı, Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr (774/1372)'in, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm'i ve Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî (911/1505)'nin ed-Dürrü'l-Mensûr'u şeklinde sıralayabiliriz.

Yine hadis rivâyetlerinin tahkiki için de Mâlik b. Enes (179/795)'in el-Muvatta'sı, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (204/819)'nin es-Sünen'i, Ahmed b. Hanbel (241/855)'in el-Müsned'i, Dârimî (255/868)'nin es-Sünen'i, Buhârî (256/870)'nin el-Câmiu's-Sahîh'i, Müslim (261/875)'in el-Câmiu's-Sahîh'i, İbn Mâce (273/886)'in es-Sünen'i, Tirmizî (279/892)'nin es-Sünen'i, Nesâî (303/915)'nin es-Sünen'i, İbn Hibbân'ın (354/965)'nin el-Müsnedu's-Sahîh'i, Taberânî (360/971)'nin el-Mu'cemu'l-Kebîr'i ve Beyhakî (458/1066)'nin es-Sünenü'l-Kübra'sı gibi başlıca hadis kaynaklarına başvurduk. Yakın dönen hadis kaynaklarından ise Yaşar Kandemir, İ. Lütü Çakan ve Talat Koçyiğit'in eserlerinden terminolojik bilgi olarak faydalandık.

Ayrıca tefsirinde ele aldığımız üsûl ve Kur'ân ilimlerine ait konuları için, İbn Teymiyye'nin el-Mukaddime fî Usûli't-Tefsir'i, Zerkeşî (794/1391)'nin el-Burhân fî

Ulûmi'l-Kur'ân'ı, Suyûtî'nin el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân'ı ve yakın dönemde yazılmış Zerkânî (1122/1710)'nin Menâhilü'l-İrfân'ı, Mennau'l-Kattan'ın Ulûmi'l-Kur'ân'ı ve Subhî Salih'in Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân'ı, Cerrahoğlunun Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi ve Muhsin Demirci'ni Tefsir Usulü ve Tarihi müracaat ettiğimiz başlıca kaynaklardır. Tefsir usûl konularına müteallik olan eserlerden de özellikle nüzûl sebepleri konusunda Vâhidî (468/1075) ve Suyûtî'nin Esbâbu'n-Nüzûl adlı eserine müracaat ettik. Yine genel olarak malûmata ulaşmak ve konu bütünlüğü için TDV'nin hazırladığı "İslâm Ansiklopedisi" nin maddelerine baktık.

Son olarak da tefsir çeşitliliği bağlamında kalamî tefsir anlayışında selefiligi temellendirirken; başta İmam Cüveynî (478/1085)'nin eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn, İmam Gazâlî (505/1111)'nin İlçâmu'l-Avâm ve el-İktisâd ve'l-İ'tikâd, Şehristânî (548/1153)'nin el-Milel ve'n-Nihâl, İbn Teymiyye'nin el-İklîl fî Müteşâbih ve't-Te'vil ve Nakzu'l-Mantık, İbn Kayyım el-Cevziyye (751/1350)'in İ'lâmu'l-Muvakkîn ve Taftazânî (797/1395)'nin Şerhu'l-Akâid ve yakın dönemde yazılan Muhammed Abduh'un Tevhid Risâlesi gibi kelâm sahasında yazılan başlıca kaynaklardan istifade ettik.

Böylece çalışmanın anlam bütünlüğü ve sistematik olarak ortaya konması için çeşitli sahada yazılmış olan mevcut kaynaklara ulaşma gayretinde olduğumuzu belirtmek isteriz. Bunu yaparken, araştırma olarak ele aldığımız konunun ana temasını ortaya koymak için belirlemiş olduğumuz çerçevede dâhilinde fayda mulahaza edecek kaynaklardan gereğince faydalanmayı ilke edindik.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## ŞEVKÂNÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM VE YEMEN'DE TEFSİR HAREKETLERİ

### I. YAŞADIĞI DÖNEMDE YEMEN

Her âlimin bilgi anlayışının şekillenmesi ve ilmî kişiliğinin oluşmasında yaşadığı coğrafyanın siyasî, dinî ve sosyal yapısının büyük etkisinin olduğu bilinen bir gerçektir. Söz konusu etkileşimde kişi üzerinde bazen bu yapıya paralel bir düşünce yapısı ortaya çıkar. Bazen de zıt bir düşünce tezahür edebilir. Bu açıdan Yemen kültürünün, Şevkânî'nin görüşlerinin teşekkülü üzerindeki etkisinin tespiti önem arz etmektedir.

#### A-Siyasî Hayat

Yemen, insanlığın ilk yerleşim yerlerinden birisidir. Süleyman Peygamber zamanında yaşamış olan Sebelî'ler ve Melikeleri Belkis ile aralarında geçen olaylar Kur'ân'ı Kerim'de anlatılmaktadır<sup>5</sup>. Şevkânî, Sebe'nin Ma'rib adında Yemen'de bir şehir olduğunu haber vermektedir<sup>6</sup>. M.Ö. VII. Yüzyılın ortalarında inşa edildiği bilinen Ma'rib Seddi de, o dönemin bilinen kalıntılarından biridir<sup>7</sup>. Hristiyan Habeş kaynaklarına göre Sebelîler, Hicaz'dan Yemen'e gelmişlerdir. Yine bu kaynaklara göre onlar putperest idi. Daha sonra Yahudiler de bu topraklara gelmişler, dinlerini yerli halk arasında yaymışlardır<sup>8</sup>. Böylece Yemen'de putperestliğin yerini Yahudilik almıştır<sup>9</sup>.

Sonraki zamalar da Hristiyanlar bu bölgeye ilgi göstermiş, Yahudi ve Hristiyanlar arasında önemli çatışmalar olmuştur. Yemen'in bazı bölgelerinde Sasanî hâkimiyetinin sonucu olarak Mecusiliğin ve putperestliğin öne çıktığı

<sup>5</sup> Neml 27/22-44. Yine Kur'ân'da bildirildiğine göre, söz konusu Melike, Süleyman (a.s.) ile görüşür ve Müslüman olur (Neml, 27/44).

<sup>6</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, **Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr**, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk-Beyrut, 1998, (Fethu'l-Kadîr), cilt: IV, ss. 162-164.

<sup>7</sup> Philip K. Hitti, **Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi**, trc. Salih Tuğ, İstanbul, 1980, cilt: I, s. 79.

<sup>8</sup> Mustafa Fayda, **İslamiyetin Güney Arabistanda Yayılışı**, Ankara, 1982, (İslamiyet), s. 16.

<sup>9</sup> İslâm öncesi Yemen'de dinî yapı konusunda geniş bilgi için bakınız Mahmud Hasan Süleyman, **Tarihü'l-Yemeni's- Siyasî**, Bağdat, 1969, ss. 8-57.

görülmüştür<sup>10</sup>. Verilen bilgilere göre, altıncı asrın ilk çeyreğinden üçüncü çeyreğine kadar Habeşlilerin Yemen'deki siyasî egemenlikleri bilinmektedir. Günümüzde de başkent özelliğini devam ettiren San'a, o tarihlerde yine başkent idi. Habeşistan'ın Yemen valisi Ebrehe, Sanâ'nın ticarî ve dinî önemini artırmak için burada görkemli bir kilise inşa etmiştir. Maksudı, Ka'be'ye olan ilgiyi buraya çekmekti<sup>11</sup>. Bu bölgenin Hicaz bölgesi ile ticari ilişkisi de vardı. Zira Hz. Peygamber'in dedesi Abdulmuttalib, Suriye ve Yemen bölgesiyle ticaret yapıyordu<sup>12</sup>. San'a'da inşa edilen bu mabed Ebrehe'nin beklediği ilgiyi görmemişti. Asırlardır Ka'be'ye olan yoğun ilginin devam etmesinden dolayı, Ebrehe Ka'be'yi yıkmaya ve yarımadanın ilgisini Yemen'e çekmeye karar vermişti. Bu maksatla, Ka'be'yi yıkmak için ordu düzenlemiş ve Mekke üzerine yürümüştür. Ancak maksadına ulaşamamış ordusu büyük bir mağlubiyete uğramıştır. Tarihte buna Fil Vak'ası denmiştir. Bu mağlubiyetten sonra Yemen, İran hâkimiyeti altına girmiş ve bu durum İslâmiyet'in ortaya çıkışına kadar devam etmiştir<sup>13</sup>.

Hz. Peygamber Medine'de İslâm devletini kurunca, Yemen de İslâm'a geçmiştir. Hulefâ-yı Raşidîn Dönemi'nde İslamiyetin bu bölgede yerleşmesi ve yaygınlaşmasında bir takım problemler vuku' bulmuştur. Emevîler döneminde bazı siyasî karışıklıklara rağmen, nispeten sakin bir dönem yaşanmıştır. Ancak Abbasîler dönemindeki siyasî durgunluktan sonra, Halife Me'mun (198/813) dönemi ile siyasî karışıklıklar yine baş göstermiştir. Değişik dönemlerde farklı gerekçelerle tezahür eden bu karışıklıklar, Osmanlılar bölgeye hâkim oluncaya kadar devam etmiştir<sup>14</sup>.

Siyasî olarak Yemen, Osmanlı Hükümdarı Yavuz (1512-1520)'un Mısır'ı fethi sonrasında Türk hâkimiyetini tanımış oldu<sup>15</sup>. Memluklû devletinin son

<sup>10</sup> Fayda, İslamiyet, s. 16.

<sup>11</sup> Ahmed b. Ebî Yakub Ya'kûbî, **Tarihu'l-Yakubî**, Beyrut, 1992, cilt: I, s. 199; Hitti, Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, cilt:I, s. 98.

<sup>12</sup> Robert Montran, **İslam'ın Yayılış Tarihi**, trc. İsmet Kayaoğlu, Ankara, 1981, s. 67.

<sup>13</sup> İhsan Süreyya Sırma, "Yemen", **İslâm Ansiklopedisi**, MEB Yay., İstanbul, 1993, cilt: XV, s. 373.

<sup>14</sup> Sırma, "Yemen", cilt: XV, ss. 374-375.

<sup>15</sup> Yemen'in siyasî durumu, İslâm'a girişinden Osmanlı yönetimine bağlanmasına kadar süreç şöyle özetlenebilir: Hicretin 10. yılında Hz. Ali, Hz. Peygamberin mektubunu alarak Yemen'e gitti. Böylece Hemadanlılar Müslüman oldular. Hz. Ali daha sonra Aden'e giderek, orada yaşayanları da İslâm'a davet etti. Hz. Peygamber vefat ettiğinde, Ashab-ı Kirâm, İslâmiyet'i San'a'ya kadar ulaştırmışlardı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir halife olunca, burada yalancı peygamberler türedi. İrtidâd hareketiyle beraber Yemen'de zekât vermeyen müslümanlar zuhur etti. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, ordularını Yemen'e göndererek bunlarla mücadele etti. Hz. Ömer, buradaki problemleri çözerek İslamiyeti Yemen'e hâkim kıldı. Hz. Osman, hilâfeti

bulmasından sonra Kanunî Sultan Süleyman buraya büyük gemilerle seferler düzenledi. Sonunda Osmanlı 1539'da Yemen'e hâkim oldu. Bu bölgedeki Türk hâkimiyeti 1635'e kadar problemsiz sürdü<sup>16</sup>. Bu tarihten sonra iki yüzyıl devam edecek olan Osmanlı-Zeydî mücadelesi, İmam Yahya b. Muhammed (Hamiduddin) (1367/1948) döneminde son bulmuştur<sup>17</sup>. Bundan sonra Zeydîler, Yemen'de hâkimiyeti ele geçirmiş oldular. Ayrıca XIX. yüzyılda Arabistan yarımadasında İngiliz ve Fransız etkisinin artması üzerine Türk hükümeti Yemen'le yeniden alakadar olmaya başladı. 1872'de San'a'da nüfuzunu kaybetmiş olan Zeydîler, 1905'de San'a'yı tekrar ele geçirdiler. 1918 yılı itibarıyla da Yemen, Osmanlı yönetiminden ayrılmış oldu<sup>18</sup>.

Osmanlı imparatorluğu, Hicaz'da olduğu gibi, Yemen'e de emirlik düzenini getirmiş ve iç işlerinde özerklik vermişti. Dolayısıyla Yemen, siyasî ve dış politika bakımından Osmanlı İmparatorluğuna bağlı bulunuyordu<sup>19</sup>. Osmanlı idaresi tarafından tayin edilen valilerin yanında hicrî üçüncü asrın ortalarından beri

---

zamanında teksir ettiği Kur'ân nüshalarından birini de Yemen'e göndermiştir. Hz. Ali'nin hilâfetinden sonra Yemen'in idaresi Emevîler, sonra Abbasilerin eline geçmiştir. Halife Me'mun (813-833) zamanında Yemen'de Abbasi Devletine karşı isyanlar olmuştur. Sonra Yemen Eyyübîler'in eline geçmiş, kısa bir süre sonra Gassanî devletine bağlanma sürecinde, birtakım beylikler ortaya çıkmıştır. XV. yüzyılda 'Âmiriye (Benî Tâhir) Devletinden sonra Memluklular Yemen'e hakim olmuştur. Yavuz Sultan Selim, Mısır'ı miladî 1517'de alınca Mekke şerifiyle beraber, Yemen Emiri de Osmanlı'ya bağlılığını ilan etmiştir. Bakınız İhsan Süreyya Sırma, **Osmanlı Devletinin Yıkılışında Yemen İsyânları**, Düşünce Yay., İstanbul, 1980, ss. 44-67.

<sup>16</sup> Bu tarih, bazı kaynaklarda 1630 olarak ele alınmaktadır. Bundan itibaren Osmanlı Devletinin Yemen ile 1830'lara kadar yaklaşık iki yüz yıl irtibatı kesilmiştir. Bu süreç, "Osmanlı Dönemi Yemen'i için bir fetret devri olmuştur. Veysi Karabulut, **Meşihât Müsteşarı Hüseyin Kâmil Efendi'nin Yemen Hatıraları**, İstanbul, 2010, s. 31. Yine bu dönem arasında yabancı seyyahların hatıratları için bakınız Andrew Crichton, **The History of Arabia**, New York 1834, ss. 115-167.

<sup>17</sup> Karabulut, **Meşihât Müsteşarı Hüseyin Kâmil Efendi'nin Yemen Hatıraları**, ss. 42-45.

<sup>18</sup> **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, "Kuzey Yemen" (Editör: Hakkı Dursun, Yıldız-Kenan Seyithanoğlu), I-XIV, Çağ Yay., İstanbul, 1986-1989, XIII, 466-468; Gumarî, s. 31-33. Yemen'in Osmanlı'dan ayrılmadan önceki yönetiminin tavrı hakkında kısa bir malumat verelim. Bu dönemde Yemen, Osmanlı Devleti ile yapmış olduğu antlaşmaya dayanarak, tüm yabancı devletleri ve bilhassa İngiltere hükümetini sert protesto etti. Yemen İmamı Yahya'nın, teslim olmamak için sarf edilen çabaların yegane maksadı, Osmanlı idaresinin Yemen'de devam edip Osmanlı kimliğinden ayrılmamak istemesidir. Osmanlı devleti, İmam Yahya da dâhil olmak üzere son derece sıkıntı olan bu memur ve ailelerine yardımda bulunmuştur. İmam Yahya, almış olduğu tedbir ve kararlarla Yemen'in Osmanlı'dan ayrılmasını kabul etmeyerek, Lüheç bölgesinde İngilizlere teslim olmamak için ısrarla direnmeyi birliğine tenbih etmiştir. Böylece Osmanlı devletine olan samimiyet ve bağlılığını ispat etmiştir. Makâlenin tamamı için bakınız Metin Ayışığı, "Osmanlı'nın Son Vilayeti: Yemen", <http://www.balikesir.edu.tr/metinay/yemen.htm>. (1 Ocak 2012).

<sup>19</sup> Şekvânî'nin Yemen'de yaşadığı 76 yıllık hayatı boyunca Osmanlı tahtında: III. Mustafa (1757-1774), I. Abdülhamid (1774-1789), III. Selim (1789-1807), IV. Mustafa (1807-1808), II. Mahmud (1808-1839) bulunmaktaydı.

süregelen İmamlık Kurumu da siyasî hayatta etkindi. İmamlığa, peygamber soyundan gelen Zeydîler geçiyordu. Böylece Yemen halkı, imamın eliyle halifeye biat ediyordu. Yemenlilere göre bu makamda bulunan kimsenin; ictihâd derecesine ulaşmış, herkes tarafından kabul edilen bir âlim olması çok önemli idi<sup>20</sup>. Şevkânî öncesi Yemen'deki Osmanlı-Zeydî imamları arasındaki münasebete değindikten sonra yaşadığı dönemin siyasî yapısı hakkında kısaca bilgi vererelim.

Şevkânî, (1760-1834) tarihleri arasında yaşadığı dönemde, Yemen'e hakim olan idare Zeydîlik idi. Yemen'deki mevcut Zeydî devlet anlayışı, Şiâ'da olduğu gibi temelde imamet nazariyesine dayanmaktaydı. Bu anlayışa göre gerçek imam olan kişi; Hz. Ali soyundan gelen, siyasî üstünlük kullanarak hukûk ve dinî öğretiyi ustaca kaynaştıran ve muhaliflere karşı silahlı mukavemet yürütecek dirâyete sahip biri olmalıydı. Bunun doğal sonucu olarak Yemen, muktedir ve bu vasfı haiz bir hayli imamlar dizisi ile doldu<sup>21</sup>. Şevkânî'nin yaşadığı dönem süresinde, Zeydî dört imam görev yapmıştır<sup>22</sup>.

Şevkânî'nin çocukluk ve gençlik yılları, İmam Mehdi döneminde geçmiştir. Hayatının sonuna kadar devam edecek resmî görevine de İmam Mansur Ali döneminde (1209/1794) başlamıştır. Bu andan itibaren Şevkânî, sadece yönetilen bir vatandaş değil, aynı zamanda Zeydî devletin üst düzeyde bir yöneticisi olmuştur. Bu yüzyıl tarihi kaynaklarda şöyle anlatılır:

XVIII. Yüzyıl, Avrupa emperyalizminin dünyaya hakim olduğu bir dönemdir. Hollandalı tarihçi Woll'un deyimiyle bu dönemde ne Batı, ne de Doğu tam anlamıyla birbirine hâkim olabilmiştir<sup>23</sup>. XIX. Yüzyılda ise, doğunun güçlü dokusunun içerisine girmiş batılı gruplar, yavaş yavaş güçlenerek müslüman ülkeleri ve yöneticilerini etkisi altına aldığı görülmüştür. Dönemin hâla en büyük İslâm ülkesi olan Osmanlı Devleti, batılı ülkelerle kurduğu denge politikalarıyla ayakta kalmasını

<sup>20</sup> Ebu'l-Hasan en-Nedvî, **İslâm Önderleri Tarihi**, trc. Yusuf Karaca, İstanbul, 1992, cilt: V, ss. 32-33.

<sup>21</sup> Marshall G.S. Hodgson, **İslâm'ın Serüveni**, trc. İ. Akyol, S. Demirci, İ. Durdu, A. Demirhan, M. Kırbaşoğlu, E. Karataş, İstanbul, 1993, cilt: I, s. 334.

<sup>22</sup> 1. İmam Mehdi Abbas b. Mansur Hüseyin dönemi (1161-1189/1748-1755). 2. İmam Mansur Ali b. Mehdi Abbas dönemi (1161-1189/ 1775-1809). 3. İmam Mütevekkil Ahmed b. Mansur Ali dönemi (1224-1231/1809-1816). 4. İmam Mehdi Abdullah b. Mütevekkil Ahmed dönemi (1231-1251/1816-1835). Eşvak Ahmed Galis, **et-Tecdîd fî Fikri'l-İmâme inde'z-Zeydiyye fî'l-Yemen**, Kahire, 1997, s. 215.

<sup>23</sup> Jon Voll, **İslam Süreklilik ve Değişim**, trc. C. Aydın, C. Şişman, M. Demirhan, İstanbul, 1991. s. 115.

sağlamaya çalışmaktadır. Doğal olarak bu çalkantılar zaman zaman Yemen’i de etkileyecektir. Osmanlı, bu dönemde Yemen’deki idareye müdahale edememektedir. Zira Osmanlı’nın bu dönemde gerileme süreci yaşadığından, buna güç yetirecek pek imkanı da yoktu<sup>24</sup>.

Diğer taraftan Vehhâbilik, Necid bölgesinde yayılma politikasını sürdürmekteydi. Hicrî 1216 da Abdulaziz b. Suud (1229/1813), Vehhâbî davetini kabul etmesi için İmam Mansur’a bir mektup yazar. O da diplomatik bir üslupla onun mektubuna ret cevabı verir. Bu mektuplaşmaya dâhil olan Şevkânî, sadece Vehhâbî davetinin esaslarından; “Allah’tan başkasından yardım istenmeyeceği, aksi takdirde küfre düşüleceği, tevbe etmediği takdirde bu duruma düşenin işlediği suçtan ötürü öldürülüp, malının da helal olacağı görüşünü” onaylar<sup>25</sup>.

Şevkânî, Muhammed b. Abdulvehhâb (1206/1791)’ın Hâricî düşünceye sahip olmayıp, onun Hanbelî olduğunu söyler. Onun, hadis öğrendikten sonra Medine’den Necid’e döndüğünü zikreder. Nitekim son dönem âlimleri, Abdulvehhâb’ın, İbn Teymiye (728/1328) ve İbn Kayyım el-Cevziyye (751/135) ve benzerlerinin ictihâdıyla amel ettiğini zikrederler. Şevkânî de “Şirke götürecek durumdan sakınmak, kabirlerden medet ummak ve tevessül...” gibi Abdulvehhâb’ın bazı itikadî/kelâmî konulardaki görüşlerine katılır<sup>26</sup>. Buradan Şevkânî’nin, Vehhâbî Hareketi’nin<sup>27</sup> hepsini kabul etmediği, bazı hususlarda ona katıldığı anlaşılmaktadır. Yine bazı konularda Suudî emirler ile imamlar arasında yapılan yazışmalar, Şevkânî ile devam etmiş ve onlara kasideler şeklinde cevap verme cihetine gitmiştir<sup>28</sup>.

Davet yazışmalarının devam ettiği süreçte Yemen’de siyasî güç tamamen imamın elinde bulunmaktaydı. Hicaz yönetimi ise Osmanlı’nın elindeydi. Vehhâbîlerin, politik, millî ve dinî propaganda ile bölgeyi ele geçirme mücadelesi nedeniyle, Osmanlı devleti Mısır valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa (1849)’yı onlara karşı görevlendirmiştir. Sonunda önceleri Vehhâbî hareketine olumlu bakan Yemen yönetimi, Vehhâbîlerin kendi ülkelerini ele geçirmeye başlaması üzerine, Osmanlı

<sup>24</sup> Yılmaz Öztuna, **Osmanlı Devleti Tarihi**, Ankara, 1998, cilt: I, s. 448.

<sup>25</sup> Şevkânî, **Zikreyâtü’ş-Şevkânî** (Mecmu’u Resâilî’ş-Şevkânî), thk. Salah Ramazan Mahmud, Beyrut, 1983, (Zikreyât), ss. 113-119.

<sup>26</sup> Şevkânî, **el-Bedru’t-Tâli’ bi Mehâsin Men Ba’de’l-Karnî’s-Sâbi’**, Beyrut, trs., (Bedru’t-Tâli’) cilt: II, s. 6; Gumarî, eş-Şevkânî Müfessiren, ss. 35-37.

<sup>27</sup> Vehhâbilik hareketi konusunda teferruatlı bilgi için bakınız Ahmet Vehbi Ecer, **Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri**, ASAM Yay., Ankara, 2001.

<sup>28</sup> Bu manzum kasidelerin bir bölümü için bakınız Gumarî, eş-Şevkânî Müfessiren, ss. 38-39.

yönetimine yakınlaşmıştır<sup>29</sup>.

Siyasî olarak Şevkânî'nin yaşadığı döneme dair genel bir değerlendirme yapacak olursak; bu dönemin, tam anlamıyla fitne ve ihtilaflarla dolu istikrarsızlığın damgasını vurduğu zaman dilimi olduğu açıkça görülür. Sonuç olarak tüm ülke bazında, dinî ve etnik meselelerde pek çok rahatsızlık ortaya çıkar. Böylece derinleşen cehâlet ve buna bağlı sosyal çözümler kendini iyice göstermeye başlar<sup>30</sup>.

Bu çalkantılı dönemde Şevkânî, ömrünün yarısından fazlasını devletin resmî görevlisi olarak geçirmiştir. Doğal olarak o, siyasi olaylarla iç içe olup konumunun tabii sonucu olarak, toplumla ve bölgeyle yakından alakadar olmuştur.

### **B-Dinî ve Sosyal Hayat**

Hiz. Peygamber (s.a.v.), Medine'de İslâm devletini kurduktan sonra halkını İslâm'a davet etmek için mektup gönderdiği devletlerden biri de Yemen'dir<sup>31</sup>. Daha sonraları Hiz. Peygamber, İslâmiyet'i öğretmek için bazı sahâbiyi Yemen'e göndermiştir. Bu amaçla Yemen'e gönderilen ilk sahâbî, Mu'az b. Cebel (17/638)'dir<sup>32</sup>. Hiz. Peygamber, Yemen bölgesinde olan; Enbâ, Himyer, Hadramevt, Kinde ve Necrân'a Hudeybiye Antlaşması (6/628) sonrası İslâm'a davet için ayrıca elçiler göndermişti<sup>33</sup>. İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren Osmanlı devletine kadar Yemen'de kurulan bütün devletler, bu coğrafyada İslâm dininin yerleşimi ve gelişimine; sosyal ve kültürel hayat düzeninin oluşumuna büyük katkı sağlamıştır.

Dinî anlayışa dayalı mezhepler bağlamında Yemen'deki tarihi sürece bakacak olursak; Zeydî mezhebi Yemen'e girmeden önce bu coğrafya halkı Malikî ve Hanefî

<sup>29</sup> Adil Yavuz, **eş-Şevkânî ve Hadisçiliği** (Yayımlanmamış Doktora Tezi), SÜ SBE., Konya, 2002, ss. 25-26.

<sup>30</sup> Müellif Muhammed İsmail, burada Yemen'deki karışıklardan bahsederken, bu karışıklığa sebep olan etkenin Osmanlı devletinin tutumu olduğunu iddia ederek, bu durumu Osmanlı Yemen münâsebetiyle ilişkilendirir. Şöyle ki, Osmanlı devleti sultanlarının ilme önem vermediğini, vergi toplama cihetine gittiğini ve bu coğrafyadaki ülkelerden faydalanıp, topladığı malları Osmanlı devletinin hazinesine gönderdiğini iddia eder. Bizde onun bu tespitin doğru olmadığını, dolayısıyla ilmî düşünceyle ele almak istediği bu eserinde; ne kadar maksatlı, tarihi bilgiden yoksun ve vakıadan uzak olarak hareket ettiğini belirtmek istiyoruz. Muhammed İsmail Şaban, **el-İmam eş-Şevkânî Menhecühu fî usûli'l-Fıkhi**, Dâru's-Sekâfe, Katar, 1989, (el-İmam eş-Şevkânî), s. 9.

<sup>31</sup> Muhammed Hamidullah, **Mecmu'atü'l-Vesâiki's-Siyâsiyye**, Beyrut, 1969, s. 179.

<sup>32</sup> Ahmed b. Yahya Cabir Belâzûrî, **Fütûhü'l-Buldân**, Beyrut, 1957, s. 92; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Beyrût, 1966, cilt: V, s. 99.

<sup>33</sup> Abdurrahman Abdu'l-Vâhid eş-Şucâ', **el-Yemen fî Sadri'l-İslâm mine'l-Bi'seti'l-Muhammediyye Hatta Kıyâmi'd-Devleti'l-Emeviyye**, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1987, ss. 115-138.

idi. Şafî'î mezhebi Yemen'de yayılmaya başlayınca, zamanla diğer mezheplerin müntesipleri azaldı. Şafî'î mezhebi, özellikle Yemen'in güneyindeki sahil bölgesinde yayılmaya başladı. Böylece bu mezhep, hicrî IV. asrın ortalarından itibaren güney bölgesine yerleşmiş oldu<sup>34</sup>. İmam Şafî'î'nin Yemen'e gelmesi, mezhebinin bu bölgede yayılmasında önemli bir etken olmuştur. Dolayısıyla onun mezhebi, Yemen'deki sünnî devletlere etki etmiştir. Bunun sonucu olarak da güney bölgesinde hüküm süren sultanlar, çocuklarını Şafî'î mezhebine göre yetiştirmişlerdir<sup>35</sup>.

Yemen, Ehl-i sünnet açısından hadis ilminin merkezi konumundaydı. Erken dönem hadis bilginlerinden; Hemmâm b. Münebbih (101/719), Tavus b. Keysân (106/724), Vehb b. Münebbih (124/737), Ma'mer b. Raşid (152/769), Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî (211/826) ve İbn Hişâm el-Himyerî (218/834) gibi muhaddisler burada yetişmişlerdir<sup>36</sup>. İslâm'da hadis ekolü olarak Abdullah İbnu'l-Mübarek (118/736), İmam Şafî'î (204/819), İshâk b. Raheveyh (238/852), Ahmed b. Hanbel (241/855) ve diğerleri Yemen'de Sünnî anlayışın devamını ve yaygınlaşmasını sağlamışlardır<sup>37</sup>.

Ehl-i sünnetin itikâdî bir kolu olan Eş'arîlik, Yemen'e Eyyübîler döneminde girmiştir. Aralarında Hanbelî mezhebini kabul edenler de olmak üzere, buradaki Şafî'îlerin çoğu itikâd anlayışı olarak Eş'arî mezhebine meylettirler<sup>38</sup>. Şîâ'nın Ehl-i sünnet'e en yakın kolu ve buraya daha önce yerleştiği bilinen Zeydîliğin<sup>39</sup> yanında, Eş'arîlik de Yemen'e yerleşmiş oldu.

Mu'tezile mezhep anlayışının Yemen'e girişi, hicrî ilk asra tevafuk etmektedir. Abdurrezzak b. Hemmâm, Mu'tezilenin Yemen'e girişinin çok eskiye dayandığını söyler. Ancak Zeydî tabakât kitaplarında, bu mezhebin Yemen'e girişinin hicrî 560 yıllarında olduğu söylenir. Bu dönem ve sonrası, Ehl-i Beyt'ten pek çok kimsenin Mu'tezilî görüş sahiplerine muhalefet ettiği ve bu nedenle aralarında çatışmalar çıktığı zikredilir. Yemen Zeydîlerinin, belirli dönemlerde

<sup>34</sup> Abdullah Nevümüşuk, **Menhecü'l-İmam eş-Şevkânî fi'l-Akîde**, Beyrut, 1994, cilt: I, s. 40.

<sup>35</sup> Eymen Fuad Seyyid, **Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile**, Tunus, 1986, ss. 59-63.

<sup>36</sup> Ali Yardım, **Hadis**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1984, cilt: I, ss. 131-132.

<sup>37</sup> Gumarî, eş-Şevkânî Mufessiren, s. 40.

<sup>38</sup> Seyyid, Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile, s. 73.

<sup>39</sup> Mu'tezile anlayışına sahip olan Abdullah Belhî (319/931), Zeyd b. Ali'yi Medine Mutezilîleri arasında saymaktadır. Yine Şehristânî (548/1153) de Zeyd b. Ali ve ona tâbi olanların Mutezilî düşünce taşıdıkları kanaâtini belirtir. Bakınız Seyyid, s. 75; Muhammed Abdulkarim eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Mısır, 1976, cilt: I, s. 155.

Mu'tezilîlere karşı pek çok reddiyeler yazdığı kaynaklarda sabittir. Reddiyelerinde; rü'yet, kulların fiilleri, Allah'ın sıfatlarının isbâtı gibi hususları; te'vile ve teşbihe gidilmeksizin hadislerle dayanarak ispatlamaya çalışmışlardır<sup>40</sup>. Kaynaklarda belirtildiğine göre, Şiâ'nın devamı olarak kabul gören Bâtınıyye düşüncesi<sup>41</sup> de hicrî 291'de Yemen'e girmiştir. Aynı dönem itibarıyla sûfî hareketlerde Yemen'de teşekkül etmeye başlamıştır<sup>42</sup>.

İmam Hâdî'nin 284/897 yılında kurduğu Zeydî mezhep anlayışı, tarihi süreçte bazı kesintilere uğramışsa da Yemen devrimi olan Cumhuriyet döneminin başladığı 1381/1961 yılına kadar devam etmiştir<sup>43</sup>. Böylece Zeydîliğin ortaya çıkışı fıkha dayalı esaslarla değil, siyasî ve itikâdî sebeplere dayanmaktaydı. Nitekim mezhep İmamlarından Zeyd b. Ali (122/740) devlet yönetimini ele geçirmek gayesiyle Emevî yönetimine başkaldırmış ve bu sebeple öldürülmüştür. Böylece itikâdî ve siyasî anlayışa dayalı olarak teşekkül eden Zeydiyye'de kabul gören imâmet nazariyesi ortaya çıkmıştır<sup>44</sup>.

Şevkânî dönemi Yemen'de Ehl-i sünnet, Zeydîler ve yine diğer gruplar arasında çekişmeler bulunuyordu. Şevkânî bu olumsuz durumu nasıl düzeltebileceğini düşünüyordu. Her bir grup, fitnelerin çözümü için onun görüşlerine başvuruyordu<sup>45</sup>. Şevkânî, dinî, siyasî ve fikhî tartışmalar yoğunlaştığı ve bu durumun etkisiyle endişelerin arttığını "ed-Devâü'l-Acil" adlı risâlesinde şöyle anlatır:

"Bir gece, Yemen'in tamamına yayılan fitne ateşinin her yeri kuşatacağını düşündüm. Herkese onun ateşinden bir parça isabet ediyordu. Fitneden uzak kalanlar ise, kazanç kaynaklarının kesilmesi ve ticaretlerin azalması nedeniyle geçim sıkıntısı çekmekteydi"<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> Gumarî, eş-Şevkânî Mufessiren, ss. 45-48.

<sup>41</sup> Nasların zâhîrî anlamlarını kabul etmeyen, bunların gerçek anlamlarını ancak Tanrı ile kurulabilecek ilişkiyle "masum imamın" bilebileceği temel görüşünü savunan aşırı fırkaların ortak adıdır. Bâtınlilik, uluhiyet anlayışı olarak, Tanrı'nın imamlara hulûl edeceği inancıyla aşırılığa ve sapkınlığa düşmüş Şiâ'nın bir kolu olarak kabul edilir. Bakınız Avni İlhan, "Bâtınıyye", **DİA**, İstanbul, 1992, cilt: V, ss. 190-194.

<sup>42</sup> Gumarî, eş-Şevkânî Mufessiren, ss. 41-42.

<sup>43</sup> Eymen Fuad Seyyid, **Tarihu'l-Mezâhibi'd-Diniyye fî Bilâdi'l-Yemen hatta Nihâyeti'l-Karni's-Sâdis el-Hicrî**, Kahire, 1988, (Tarihu'l Mezâhib), s. 11.

<sup>44</sup> Yavuz, s. 26. Yine Zeyd b. Ali'nin Emevilere başkaldırısı ve mücadelesinin sonuçları konusunda bakınız İsa Doğan, **İmam Zeyd b. Ali**, TDV Yay., Ankara, 2009, ss. 73-127.

<sup>45</sup> Gumarî, eş-Şevkânî Mufessiren, s. 21.

<sup>46</sup> Şevkânî, **ed-Devâü'l-Acil** (er-Resâilu's-Selefiyye İhyâi Sünneti Hayri'l-Beriyye içinde), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1930, (Acil) ss. 28-29.

Bu durum, onun döneminde ciddi ekonomik sıkıntıların olduğunu, gittikçe halkın gelir düzeyinin azaldığını, siyasal ve sosyal çalkantıların boyutunu açıkça göstermektedir.

Şevkânî'nin tespitine göre, bu dönemde halk genel olarak üç gruba ayrılır: Birinci gruptakiler; devletin emir ve yasaklarına uyan ve kim tarafından gelirse gelsin tekellüf ettikleri sorumluluklara karşı çıkmayanlardır. İkinci gruptakiler; devletin emirlerini dinlemeyen ve başına buyruk hareket edenlerdir. Üçüncü gruptakiler ise; San'a ve Zimar gibi şehirlerde yaşayan devletin emirlerini yerine getiren kimselerdir<sup>47</sup>. Bu tasniften sonra dinî vasıflar bakımından; birinci grupta yer alan halkın çoğunluğunun namazın rükünlerini tam bilmediğini, doğru dürüst namaz kılmadıklarını, orucu bile tam olarak tutamadıklarını anlatır. Bu gruplardan şehirde yaşayan üçüncü gruptakileri; hayra en yakın ve kötülüklerden en uzak olan tabaka olarak vasıflandırır. Diğer bir tespitinde, halkın idaresiyle ilgili yönetici üç gruptan bahseder ve bunları; vali, kâtip (bürokrat) ve hâkim olarak tasnif eder<sup>48</sup>. Salih Muhammed Mukbil de Yemen'deki bu dönem toplum tabakalarının özelliklerini belirterek, bunları çeşitli gruplara ayırır<sup>49</sup>. Sosyal tabakalara ayrılan bu topluluklar, Yemen halkının sosyolojik bakımdan çeşitli sınıflara ayrıştığını, dolayısıyla bu bölgenin homojen bir yapıya sahip olmadığını göstermektedir<sup>50</sup>.

Şevkânî'nin yaşadığı Yemen'in kuzeyinde Zeydîlik hâkimdi. Zeydî anlayışa dayalı bir devlette, seyyidlere her halükarda öncelik veriliyordu. Zira Şevkânî

<sup>47</sup> Şevkânî, Acil, ss. 29-31.

<sup>48</sup> Şevkânî, Acil, ss. 30-31.

<sup>49</sup> Bunlar: **1.** Sâdat: Seyyidler (peygamber soyundan gelenler), bunlar Yemen'de en saygın ve seçkin kimselerdir. Bütün önemli görevler ve yöneticilikler öncelikle bunlara verilir. **2.** Fukâha: Fıkıh ve diğer şer'î ilimlerle meşgul kimselerdir. **3.** Kudât: Üst düzey idareciler ve hükümetteki divan başkanlarıdır. **4.** Meşâyih: Bunlar mahalle ve köylerdeki muhtar veya servet sahibi kimselerdir. Şeyh gücünü kabilesinin desteğinden alır. Ancak hükmettiği güçsüzlere zulmeder ve onlara istediğini yaptırır. **5.** Ukkâl: Bunlar güç ve nüfuz yönünden meşâyih seviyesindedirler. Bazen seyyid veya şeyh akîl olurlar. Bunlar havas üst tabaka olarak değerlendirilirler. **6.** Büyük toprak sahipleri olup, ticari alanda karaborsacılık yapanlar. **7.** Ziraatla uğraşanlar. **8.** Hizmetçiler. Bunlar da Yemen toplumunun en zayıf kesimini oluştururlar. **9.** Çeşitli zanaatlarla meşgul olanlar, şeklinde sıralanabilir. Bunlar, atadan evlada geçen mesleklerdir. Salih Muhammed Sağır Mukbil, **Muhammed b. Ali eş-Şevkânî ve Cuhûduhu't-Terbeviyye**, Beyrut, 1989, ss. 92-93.

<sup>50</sup> Ayrıca toprak sahibi olmanın tevârüs yoluyla edinilmesi, topraklara sahiplik için nüfuz sahibi bir çiftçi gibi bir durumun söz konusu olmaması, Yemen'de sosyal hayatta hukukun işlevselliğini göstermektedir. Yemen'de sâdat (seyyidler) konumunda bulunanların yönetim piramidinin zirvesinde yer alması nedeniyle imtiyaz edinmeleri bazı eleştirilere neden olmuştur. Bakınız Abdulganî Kasım Gâlib Şercebî, **el-İmam eş-Şevkânî Hayâtuhu ve Fikruh**, Beyrut, 1988, ss. 109-110.

döneminde Zeydîliğe göre, mezhebe taassup ile bağlanıp imamların anlayış ve ahkâmını din gibi algılayan bir kesimin bulunduğu malum idi<sup>51</sup>. Buradan hareketle onun döneminde dinî, idarî ve sosyal yapıda ciddi problemlerin ve zorlukların olduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamanda halk arasında cehâletin bulunması nedeniyle dinî emirlerin yerine getirilmesinde gevşeklik görülmekteydi. Dinî ve sosyal açıdan tüm bu olumsuz şartların yanında mevcut olumlu durumların da Şevkânî'nin Kur'ân ve sünnet ve ilim anlayışına tesir ettiği söylenebilir.

### **C-İlmî ve Kültürel Hayat**

İslâm Tarihi boyunca Yemen, ilim erbâbının yetiştiği ve yine farklı zamanlarda değişik mezheplerin etkinlik kazandığı bir bölge olmuştur. İmam Hâdi Yahya b. Hüseyin (298/910)'in Yemen'e gelişiyle yayılması hızlanan Zeydîlik, zamanla kuzey Yemen bölgesine de yerleşmiştir<sup>52</sup>. Şevkânî'nin yaşadığı zaman diliminde Zeydî imamların buranın yönetiminde etkili olması, bölgedeki ilmî faaliyetler alanında Zeydî yapılanmayı da beraberinde getirmiştir.

İlmin öğretilmesi ve şekillenmesi hususunda Yemen'de medrese dışında farklı bir ilmî yapılanmayla da karşılaşmaktayız. Bu kurumlara, “Hiceru'l-İlm” veya “Ma'kulu'l-İlm” adı verilmekteydi<sup>53</sup>. Birçok İslâm ülkelerinde olduğu gibi bu müesseselerin oluşması, devlet eli veya hayır sahibinin yardımıyla sağlanmaktaydı. Bazı âlimler, kabile veya yöneticilerin çekişmelerinden uzak kalmak için kendi anlayışlarına göre mevcut köylerin yakınlarında iskan kurmak isterlerdi. Birde yapmış oldukları evlerin yakınında bir mescit inşa ederlerdi. Zamanla bu yeni iskan yerlerindeki âlimlerle beraber olmak ve ilim öğrenmek isteyenler evleri de buraya inşa ederlerdi. Böylece bu yer, ilim ehline özel bir belde haline gelir ve köyün ismine izafetle, “Hicrâ” ismini alırdı. Örneğin, Şevkânî'ye nispet edilen “Şevkân”, Benû Hayşene bölgesindeki büyük bir köy idi. İşte bu şekilde buranın yakınına, Muhammed b. Ali Şevkânî'nin dedeleri bir hicrâ kurdular ve burası “Hicrâtu's-

<sup>51</sup> Yavuz, eş-Şevkânî ve Hadisciliği, s. 31.

<sup>52</sup> Seyyid, Tarihu'l-Mezâhib, s. 10.

<sup>53</sup> Yemenin bazı bölgelerinde, bir takım isimler altında müesseseler yayılmıştı. Bu bölgelerin çoğunda Şafî'î mezhebi, bazı yerlerde de Hanefî mezhebi vardı. “Hiceru'l-İlm” adında ki bu tür Zeydî ilim merkezleri, aynı sebeple sünnî olan yerlerde de “Ma'kulu'l-İlm” adıyla teşekkül etmiştir. Yavuz, eş-Şevkânî ve Hadisciliği, s. 33.

Şevkânî” diye adlandırılmış oldu<sup>54</sup>.

Şevkânî'nin yaşadığı dönemin, kültürel durum bakımından Yemen'in en parlak devirlerinden biri olduğu söylenebilir. Hadis ilimlerinden uzun süre mahrum kaldıktan sonra, özellikle onun döneminde arzu edilen meşhur hadis kitaplarının okunması ve yayınlanması, bu devrin parlak bir zaman dilimi olmasına zemin teşkil etmiştir. Bu ilmî gelişimde katkısı olan âlimler: Nüşvan b. Said Himyerî (538/1177), Muhammed b. İbrahim Vezir (840/1436), Hasan b. Ahmed Celâl (1082/1671), Salih b. Mehdî Mukbilî (1108/1969), Emir San'anî (1182/1768) ve Abdülkâdir b. Ahmed (1207/1792)<sup>55</sup> şeklinde sıralanabilir.

Yukarıda adı geçen âlimlerin ve te'lifatın çokluğu, Şevkânî döneminde ilmî hayatın boyutunu ortaya koymaktadır. Ahmed el-Gumarî'nin tespitlerine göre Şevkânî dönemi te'lif eserleriyle ortaya çıkmış âlimlerin bazıları: Hasan b. Ahmed el-Celâl el-'Allame el-Müctehid (1084/1673), Ahmed b. Sâlih b. Ebî'r-Ricâl (1092/1691), Şeyh Salih b. Mehdî, el-Mukbilî es-San'anî (1108/1696), Ahmed b. Muhammed el-Haymî (1151/1738), Muhammed b. İsmail el-Emîr (1183/1769), Ahmed b. Salih Salih b. Yahya el-Hatîb (1196/1781), Ahmed b. Muhammed Kâtın (1199/1784), Hüseyin b. Muhammed b. Sa'îd el Ma'ribî (1119/1707), Hüseyin b. Ahmed Hüseyin es-Siyağî (1221/1806), Seyyid İshâk b. Yusuf b. Mütevekkilalellah İsmail (1221/1806), Ahmed Abdullah ed-Zimdî (1222/1807), Seyyid Ahmed b. Hüseyin el-Cürmûzî (1223/1808), İbrahim el-Hûsî (1223/1808), Ahmed b. Muhammed ez-Zahavî (1233/1817), Hasan b. Yahya el-Kebî (1238/1822) ve Hasan b. Ahmed Akiş (1289/1872) şeklinde sıralanabilir<sup>56</sup>.

Yemen devlet başkanı İmam Mehdî Abbas b. Mansûr Hüseyin (1748/1775)'in ilim ve irfan ehline karşı cömert davranması sebebiyle ziyaretine

<sup>54</sup> İsmail b. Ali Ekva', **el-Medhâl ilâ Marifeti Hiceru'l-İlim, ve Meâkilihi fî'l-Yemen**, Dımaşk, 1996, (Medhâl) cilt: I, s. 17. Yine Ekva', bu ilim merkezlerini konu edinen beş ciltlik Hiceru'l-İlim ve Meâkılıh fî'l-Yemen isimli büyük bir eser yayınlamıştır. Yukarıda ele aldığımız bilgileri içeren “el-Madhal” ise, bu esere giriş olarak yazılmış ve müstakil olarak basılmıştır. Bu eserde, Hiceru'l-İlim veya Me'âkılı'l-İlim adıyla kurulan 505 tane ilim merkezi ve 90 tane medrese bulunduğu yerin coğrafi konumu ve yetiştirdiği ilim adamlarıyla beraber tanıtılmaktadır. Yemen'deki ilk Hicrâ'nın ne zaman kurulduğu bilinmemekle beraber, İshâk b. İbrahim Deberî (285/898)'in Deber köyüne yerleşmesiyle oluştuğu tahmin edilmektedir. Bundan sonra Zeydî olan bölgelere Hicrâ'nın kurulması hızlanmıştır. Bakınız Ekva', Medhâl, cilt: I, s. 7.

<sup>55</sup> Muhammed Hasan Şecenî Himyerî Zimarî, **Kitabu't-Tiksâr fî Ceyyidi'z-Zamani Allameti'l-Ekâlim ve'l-Emsâr Muhammed b. Ali eş-Şevkânî**, thk. Muhammed b. Ali Ekva'nın Mukadime Bölümünde, San'a, 1990, (Kitabu't-Tiksâr), cilt: I, s. 19.

<sup>56</sup> Gumarî, eş-Şevkânî Mufessiren, ss. 53-57.

uzak bölgelerden âlimler gelirdi. Zira Mehdî Abbas, ciddi bir şekilde ilimle meşgul olmuştur. Çünkü o, devlet başkanın ziyaretine gelen âlimlerle görüşme imkanına sahipti. Devlet başkanı Mehdî, boş vakitlerinde ilim ehlinden bir gurupla bir kitabı tetkik ve mutalaa ederdi<sup>57</sup>. Yine Şevkânî zamanında Yemen'i yönetenlerden imam Mütevekkil Ahmed Mansur (1809-1816), San'a'nın âlimlerinin ve Şevkânî'nin de bulunduğu ilim meclislerinde Buhârî'nin Sahihî'ni müzakere etmiştir. Böylece bu dönemde Hz. Peygamber'in sünneti temel müracaat kaynağı haline gelmiştir<sup>58</sup>. Böylece yöneticilerin ilme ve ilim ehline düşkünlüğü, ilmin Yemen'de gelişmesine ciddi bir müessir olmuştur. Bu nedenle, bu bölgede çok sayıda ilim adamı yetişmiştir.

Zeydî anlayışa sahip devlet yönetiminden, bu arada bu mezhebi terk eden Şevkânî'ye kadılık görev teklifinin gelmesi ilginçtir. Kabul etmek zorunda kaldığı bu görevini vefat edinceye kadar ve düşüncelerinden taviz vermeden kırk bir yıl süre devam ettirmiştir<sup>59</sup>. Şevkânî'nin Zeydîliği terk etmesine rağmen yönetimden kadılık teklifi alması, onun ilimlerde ne derece temayüz ettiğini ve bu görevde liyakati olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak siyasî çalkantıların bulunduğu ve ilmî seviyenin arttığı bir toplumda böyle önemi haiz bir vazifeyi ifa etmenin ne kadar zor olduğu da açıktır.

İlmî bakımdan, Yemen'de Zeydî anlayışın hâkimiyetinin yanında Rafizî düşünce ve tasavvufî söylemlerin varlığı; Sünnî ilim adamları ve diğerlerinin mücadelesine sebep olmuştur.<sup>60</sup> Ancak bu durum daha sonraları hadis ilminin güçlenmesine ve revaç bulmasına dönüşmüştür. İlmî mücadele halkasının son temsilcisi de genç yaşta hadis alanında temayüz eden İmam Şevkânî'dir. Nitekim o, İslâmî ilimlerde birçok âlime rehber ve örnek olmuştur. Tüm siyasî, dinî, sosyal ve ilmî çalkantılar, Şevkânî'nin İslâmî ilimleri yorumlamasına etki etmiştir. Tefsirinde ve diğer eserlerinde bazı konularda tepki göstermesi veya onun toplumsal ıslâhta gösterdiği çaba onun bu durumunu ispatlamaktadır.

<sup>57</sup> Şevkânî, Bedru't-Tâli', cilt: I, s. 311.

<sup>58</sup> Zimarî, Kitabu't-Tiksâr, s. 355.

<sup>59</sup> Yavuz, eş-Şevkânî ve Hadisciliği, s. 35.

<sup>60</sup> Gumarî, eş-Şevkânî Müfessiren, s. 21.

## II. HAYATI, ESERLERİ ve ETKİSİ

### A-Hayati ve İlmî Kişiliği

Tam olarak adı, Muhammed b. Ali b. Abdullah el-Hasan b. Muhammed b. Salâh b. Ali b. Abdullah eş-Şevkânî el-Havlânî el-Yemânî es-San'anî (Ebû Abdullah)'tır<sup>61</sup>. 28 Zilka'de 1173'te (m. 1759) pazartesi günü Yemen'in Havlan bölgesinde ve Hicretü's-Şevkân'da doğmuştur<sup>62</sup>. Lakabı Şevkânî olup doğduğu yere nisbet edilir. Şevkân<sup>63</sup>, Yemen'in köylerinden biri olup Yemenin tam ortasında bir yerde ve Zimar'a yakın bir yerdedir. Şevkân küçük bir yerleşim yeri olsa da birçok değerli âlim ve kadı çıkarmıştır. Bu nedenle müfessir, fakih Şevkânî, burada yetişip büyümemesine rağmen, "eş-Şevkânî" nisbetiyle daima övünmüştür. Bir tevafuk olarak Şevkânî'nin doğumu, ebeveyninin köylerine yapmış oldukları ziyaret esnasında vuku' bulmuştur<sup>64</sup>. Şevkânî'nin yetişmesi, tahsili ve ömrünün sonuna kadar olan hayatı ise San'â'da geçmiştir. Babası âlim, fazıl, kanaatkâr ve zâhid bir zat idi. Babasına Hûlân kadılığı teklif edilmiş, fakat o kabul etmeyerek San'â'ya yerleşip kendini ilme vermiştir. Böylece oğlu Şevkânî'nin yetişmesiyle yakından ilgilenmiş, onun daha on yaşına gelmeden Kur'ân'ın bazı sûrelerini ezberlemesini sağlamıştır. Annesi de aslen Horasanlı muhaddis bir aileden geliyordu. İlim noktasında kendisini yetiştirdikten sonra Şevkânî, San'a şehrinin baş kadılık görevine getirilmiştir. Baş kadılık görevini ömrünün sonuna kadar; ilim, adalet, cihâd, hakka davetle sürdürüp, taklit, bid'at, rüşvet ve fesatla mücadele dolu bir hayattan sonra<sup>65</sup> 77 yaşında, 27 Cumâdelâhira, 1250/1834'de San'â'da vefat etmiştir<sup>66</sup>. San'a'nın meşhur kabristanlığı olan Hazîme'ye defnedilmiştir<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> Şevkânî, el-Bedru't-Tâli', II, 214; Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifi'l-Kütüb'l-Arabiyye**, Beyrut, trs, cilt: XI, s. 93; İsmail Paşa Bağdatlı, **Hediyyetü'l-Ârifin**, İstanbul, 1951, cilt: II, s. 365.

<sup>62</sup> Carl Brockelmann, **GAL**, trc. Târîhu'l-Edebi'l-Arabî-Fuad Sezgin, Mısır, 1993, cilt: X, s. 244; Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddık Hasan Han, **et-Tâcu'l-Mükellel**, Beyrut, 1983, s. 443.

<sup>63</sup> Yemen'de Şevkân diye adlandırılan dört yerin daha olduğu söylenir. Bakınız Şevkânî, **Neylû'l-Evtâr Şerhi Muntekâ'l-Ahbâr min Ahâdisi Seyyidi'l-Ahyâr** (Mukaddime), thk. Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefa, Mısır, 2008 (Mukaddime), Kahire, 1961, (Neylû'l-Evtâr), cilt: I, s. 3; Hayreddin ez-Ziriklî, **A'lâm**, Beyrut, 1969, cilt: VII, s. 190.

<sup>64</sup> Şevkânî'nin, Şevkân'a nisbeti hakikî olmadığı kaynaklarda belirtilmiştir. Çünkü asıl vatani yukarıda zikrettiğimiz "Hicre" denilen yerdir. Buraya Hicret-u Şevkân'da denilir. Hicre'nin fazilet ehli kimselerle dolu olduğu söylenir. Ömer Nasûhi Bilmen, **Büyük Tefsir Tarihi**, İstanbul, 1973, cilt: II, s. 557; Hayrettin Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, İz Yay., İstanbul, 1989, s. 130.

<sup>65</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr (Mukaddime), cilt: I, ss. 5-6; Şevkânî, Neylû'l-Evtâr, cilt: I, s. 9; Şevkânî, **el-Müskirât ve'l-Muhaddirât el-Bahsu'l-Müsfir an Tahrîmi Külli Müskir ve Müfettir**, thk.

İlmi kişiliği olarak<sup>68</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, usûl ve furûda mutlak müctehid, San'a kadısı ve müceddid vasıflarını haiz olup, Yemen'de zamanının en etkili, en çalışkan âlimi idi. Bazı hocalardan Kur'ân okudu. Edebiyat mecmuaları ve tarih kitaplarıyla meşgul oldu. Önce babasından, daha sonra da pek çok ulema ve fukahâdan çeşitli dallarda ders aldı. Böylece kırâatte, tefsirde, hadiste, fıkıhta, usûlde, tarihte, edebiyatta, nahiv, mantık, kelam ve felsefede ihtisas sahibi oldu<sup>69</sup>. Şevkânî, bir kitabı sadece bir hocadan okumakla iktifa etmemiş, daha geniş bilgi edinmek için aynı kitabı birkaç hocadan okumuştur. Hatta edindiğimiz bilgilere göre o, bir kitabı okurken, aynı kitabı talebelerine de okutmuş, böylece bilgisini pekiştirmiştir. Bu nedenle, onun gece gündüz olmak üzere bir günde talebe okutmak veya hocadan ders almak şeklinde on üç dersle meşgul olduğu zikredilmektedir. Terâcim kitapları, kendisini gayet iyi bir şekilde yetiştiren Şevkânî'yi; müfessir, muhaddis, fakih, usûlcü, kelâmcı, tarihçi, edip/şair, nahivci, sarfçı, mantıkçı ve hâkim/kadı olarak tanıtmaktadır. Şevkânî, keskin zekâsı ve geniş kültürü ile yirmi yaşından itibaren hocaları hayatta iken fetva vermeye başlamıştır. Sonra otuz yaşında taklîdi terk etti. Kendi ictihâdı ile amel etmeye başladı. Yine hocalarının sağlığında çeşitli yerlerden kendisinden ilim almak üzere gelen talebelerine muhtelif ilimlerde ders okutmuştur<sup>70</sup>.

Şevkânî, bütün ilmini San'a'daki hocalarından ve Yemen'de bulunan kitaplardan aldı. Bu şekilde bulunduğu yerde Yemenli âlimlerden pek çok ilim tahsil

---

Abdulkerim Sanîtan el-Umerî el-Harbî, Dâru'l-Buhârî, Medine, 1415, (Müskirât), ss. 15-18; Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, Müessesetü'l-Tarihi'l-'Arabî, ys., trs., cilt: II, ss. 194-195; Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, cilt: II, s. 557; İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Fecr Yayınevi, Ankara, 1996, cilt: I, ss. 465-466; Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, s. 310.

<sup>66</sup> Sıddık Hasan Han'ın kitaplarının bazı yerlerinde, Şevkânî'nin h. 1250, bazı yerlerde de h. 1255 olarak vefat ettiği geçmektedir. Ancak diğer kaynaklarla tutarlı olarak doğru olan h. 1250 olandır. Bakınız Hallaf Abdulvehhâb, **İslâm Hukuk Felsefesi**, trc. Hüseyin Atay, Ankara, 1973, s. 143.

<sup>67</sup> Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, cilt: II, s. 558; Kehhâle, Mu'cemu'l-Müellifîn, c: XI, s. 53.

<sup>68</sup> Şevkânî'nin hayatı ve ilmî kişiliği hakkındaki bütüncül bilgileri, genel olarak şu üç tür kaynaktan derleyebiliriz: **1.** Kendisi hakkında yazılmış olan müstakil eserlerden. **2.** Bizzat kendi eserlerinin bazılarının başlangıç kısmında bizzat kendisi hakkında vermiş olduğu bilgilerden. **3.** Genel olarak kendi hayat hikâyesini anlatan biyografik eserlerden. "el-Bedru't-Tâli" adlı eseri gibi. Bakınız Şevkânî, Müskirât, ss. 15-18.

<sup>69</sup> Kehhâle, Mu'cemu'l-Müellifîn, cilt: IX, s. 53; Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, s. 557.

<sup>70</sup> Şevkânî, Bedru't-Tâli', cilt: II, s. 224; Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 6; Zehbî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, cilt: II, ss. 285-299; Yusuf İlyân Serkis, **Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiye ve'l-Muarrabe**, Mısır, 1928, cilt: II, s. 1160; Ziriklî, A'lâm, c: VII, ss. 190-191; Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, C: II, ss. 557-558; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, c: I, ss. 466; Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, s. 130; Ali Turgut, **Kur'ân-ı Kerim Ansiklopedisi**, Tercüman Yay., İstanbul, 1988, II, 204-205.

etti. Ancak ilim talep etmek için başka bir şehre yolculuk yapmadı. Anne ve babasının iznini alamaması gibi bazı mazeretlerden dolayı, ilim yolculuklarına çıkamadığından bahsedilmektedir<sup>71</sup>.

Onun ilmî kişiliğini özetleyecek olursak; birçok eserinde ictihâdı savunmuş, taklîde meydan okumuştur. O'na göre ilimde ilk zorunlu iş, Kur'ân ve sünnete riayettir. Bu nedenle Şevkânî, Kur'ân ve sünnete dönmenin gerekliliğini ısrarla savunmuştur. Ayrıca o, ümmeti Allah'ın kelâmı ve sünnetten hüküm çıkarmaya teşvik etmiştir<sup>72</sup>.

Şevkânî, babasının isteğine uyarak kendisini ilme adanmış, San'â'da bulunan veya oraya gelen âlimlerden ilim talep etmiştir. Hiç şüphesiz onun ilk hocası ve ilim yolundaki devamlı destekleyicisi, zamanın ileri gelen âlimlerinden birisi olan babası Ali b. Muhammed eş-Şevkânî (1211/1796)'dir. Şevkânî, kendi hayatını anlattığı ve kısa adı "el-Bedrû't-Tâli'" olan eserinde pek çok hocadan ilim aldığını ve hocalarından okuduğu kitapları zikretmiştir. Böylece o, henüz ilk tahsilini yapma esnasında on üç kitap ezberlemiş, daha sonra da hocalarından bir kütüphane dolusu kitap okumuştur. Kendisine büyük oranda katkı sağlayan hocalarından bazılarını ve hangi alanda katkı sağladıklarını şöyle sıralayabiliriz:

1. Ahmed b. Muhammed el-Hidâî (1197/1782); Şerhu'l-Ezhâr. 2. Abdurrahman b. Hasan el-Ekvâ' (1206/1791). 3. İsmail b. Hasan b. Ahmed (1206/1791); el-Milha ve Şerhi (Nahiv Kitabı). 4. Ali b. İbrahim b. İbrahim Ali (1207/1792); Sahîhu'l-Buhârî. 5. Abdulkâdir b. Ahmed Şerafuddin el-Kevkebânî (1207/1792); Şerhu Cemi'l-Cevâmi li'l-Mahalli ve Haşiyesi, Dav'u'n-Nehâr Alâ Şerhi'l-Ezhâr, Sahihi Müslim, Sünen-ü Tirmizî, İmam Malik'in Muvatta'sının bir kısmı, Sünen-i Nesâî ve İbn Mâce'nin bir kısmı, Fethu'l-Bâri'nin bir kısmı ve Felekü'l-Kâmus. Şevkânî'nin kendisiyle en çok övündüğü hocasıdır. 6. Allâme Ali b. İbrahim b. Ali Âmir eş-Şehîd (1207/1792). 7. Hasan b. İsmail el-Mağribî (1208/1793); Sünen-ü Ebî Dâvud, Münzirî'nin Ebû Davud'un Süneni'ne yaptığı tahrir, Şerhu Bülûğu'l-Merâm, Nevevî ve Müslim Şerhinin bir kısmı. 8. Kâsım b.

<sup>71</sup> Şevkânî, Bedru't-Tâli', cilt: II, s. 218. Ancak Şevkanî, ilim için yapılacak yolculuğu över. O, eğer bulunduğu yerde, ilim öğretecek talebe yoksa ilim öğretmek için sefer yapılmasının vacip olduğunu söyler. Şevkânî, Müskirât, ss. 23-24.

<sup>72</sup> Serkis, Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiye ve'l-Muarrabe, s. 1160; Hayrettin Karaman, "eş-Şevkânî", <http://www.hayrettinkaraman.net/yazici-dostu.htm>, (1 Eylül 2004).

Yahya el-Havlânî (1209/1794); Şerhu't-Tezhîb li'ş-Şirâzî. **9.** Abdurrahman b. Kâsım el-Medâinî (1211/1796). **10.** Ahmed b. Muhammed el-Harrâzî (1227/1812); Şerhu'l-Ezhâr ve haşiyeleri, Beyânu İbni Muzaffer, Şerhu'n-Nâzirî ve Haşiyeleri. Şevkânî'nin en çok tedrisat yaptığı hocalarından birisidir. **11.** Abdullah b. İsmail en-Nühemî (1228/1813). **12.** Hâdî b. Hüseyin el-Kârinî (1247/1831); Şerhu'l-Cezeriyye. **13.** Seyyid Ârif Yahya b. Muhammed el-Hûsî (1247/1831)<sup>73</sup>.

Okumaktan ve okutmaktan büyük zevk duyan Şevkânî, pek çok âlimden istifade ettiği gibi pek çok öğrenci ilim almak için kendisine başvurmuştur. Bunların başta gelenlerden biri, oğlu Ahmed b. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (1281/1864)'dir. Biz, talebelerinin hepsini değil, sadece ileri gelenlerden birkaçının ismini vermekle yetineceğiz. Bunlar şu şekilde zikredilebilir:

**1.** Lütfullah b. Ahmed es-San'ânî (1223/1808). **2.** Muhammed b. İzzuddîn et-Tahâmî (1232/1817). **3.** Abdullah b. Muhammed el-Ansî es-San'ânî (1241/1825). **4.** Muhsin b. Hüseyin b. Ali b. el-Hüseyin (1252/1836). **5.** Muhammed b. Âbid es-Senedî (1257/1841). **6.** Ali b. Ahmed es-San'ânî (1270/1854). **7.** Hasen b. Ahmed er-Rubâî (1276/1859). **8.** Muhammed b. Muhammed Zübâre el-Hüseyinî el-Yemenî (1281/1864) **9.** Muhammed b. Hasen eş-Şecenî ez-Zimârî (1286/1869)<sup>74</sup>.

Şevkânî, dünya işlerinden el etek çekmişti. Bir emîrin veya sultanın kapısında durmamış ve hatta bu konuda "Ref'ü'l-Esâtîn fî Hükmi'l-İttisâl bi's-Selâtn" adlı bir risâle de yazmıştır. Zamanının çoğunu ders okuyarak, ilim öğreterek, fetva ve tasnif işleriyle geçirmiştir. İlim ve edep ehliyle beraber vakit geçirmeye özen göstermiştir<sup>75</sup>.

## B-Eserleri

Şevkânî, tefsir ve hadis, akâid ve kelâm, fıkıh usûlü, nahiv, sarf, belâgat, mantık ve cedel, tarih, vaaz ve irşad ve aklî ve nakli ilimler sahasında pek çok telif eseri ilim dünyasına kazandırmıştır. İki yüz yirmiden fazla kitap ve risâle şeklinde

<sup>73</sup> Şevkânî, Bedru't-Tâli', cilt: II; ss. 215-218; Ayrıca bakınız Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 5; Şevkânî, Neylû'l-Evtâr, cilt: I, ss. 10-12.

<sup>74</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 7-8. Bütün hoca ve talebelerini görmek için bakınız Gumarî, eş-Şevkânî Müfessiren, ss. 73-81.

<sup>75</sup> Sıddık Hasan Han, et-Tâcu'l-Mükellel, ss. 447-448.

büyük ve küçük eseri bulunduğu söylenen<sup>76</sup> Şevkânî'nin yaklaşık elli âdet eseri matbû' hale getirilmiştir. Ancak eserlerin çoğu hâlihazırda yazma halinde bulunup ilim dünyası için matbû' eser olmayı beklemektedir<sup>77</sup>. Onun ilim dünyasına kazandırdığı telif eserleri, net çizgilerle konularına göre tasnif etmek sağlıklı sonuç vermeyecektir. Zira bazı eserlerinin alanı net olmakla birlikte, pek çoğu İslâm ilimlerinin müşterek konularını muhtevidir. Kendi yazmış olduğu “el-Bedru't-Tâli' li-Meclisi men Ba'de'l-Karni's-Sâbi'” isimli alfabetik biyografik kitapta eserleri hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir. Bu eserlerden kitap veya risâle şeklinde tespit ettiklerimizden, matbû' ve yazma olanlar şeklinde bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

### Matbû' Olanlar:

1. Fethu'l-Kadîr el-Câmiu Beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr: 5 ciltlik matbû' eserdir. Kur'ân yorumu bakımından ele alacağımız temel eserdir.
2. Neylû'l-Evtâr Şerhu Munteka'l-Ahbâr. Çok genç yaşta hadis alanında şerh olarak yazdığı ve İslâm dünyasında en çok tanınan eseridir.
3. Cevâbu Suâlin fî Kavlihi Teâla “إلا من ظلم”.
4. Cevâbu Suâlin an Tefsîri Takdîri'l-Kamerî Menâzil.
5. Cevâbu Suâlin Nükteti't-Tekrar fî Kavlihi Teâla “قل إن أمرت أن أعبد الله”.
6. İbtâlu Da'vâ'l-İcmâ' alâ Mutlakı's-Simâ'.
7. İthâfu'l-Ekâbir bi İsnâdi'd-Defâtir-Mecmû'u Esânîdihî.
8. İrşâdu's-Sikât ilâ İttifâki's-Şerâi' alâ't-Tevhîdi ve'l-Meâdi ve'n-Nübüvvât.
9. İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakkı min İlmi'l-Usûl, es-Sa'âde, 1328.
10. İrşâdu's-Sâil ilâ Delîli'l-Mesâil, Mısır, 1356.
11. İşkâlû's-Sâil ilâ Tefsîri “والقمر قدرناه منا زل”, Mısır, 1395.
12. el-İ'lâm bi'l-Meşâyihî'l-A'lâm ve't-Telâmizeti'l-Kirâm.
13. el-İzâhu lima'nâ't-Tebveti ve'l-İslâh.
14. Bahsun fî Vücûbi Muhabbetillahi.
15. Bahsun fî'l-İstidlâli alâ Kerâmâti'l-Evliyâi.
16. Bahsun fî enne İcâbeti'd-Du'ai lâ Yunâfi Sıbka'l-Kazâi.
17. Bahsun fî'l-Kelâmi alâ Emnâi's-Şerâti.
18. el-Bahsu'l-Müsfir an Tahrîmi Külli Müskir ve Müfettir.
19. el-Bedru't-Tâli' li-Meclisi men Ba'de'l-Karni's-Sâbi'.
20. Tühfetu'z-Zâkirîn.
21. et-Tühaf fî Mezâhibi's-Selef.
22. Tenbîhu'l-Efâdil alâ mâ Verede fî Ziyadeti'l-Umrî ve Naksihi mine'd-Delâil.
23. Tenbîhu'l-İ'lâm alâ Tefsîri'l-Müştebihât beyne'l-Helâli ve'l-

<sup>76</sup> Gumârî, eş-Şevkânî Mufessiren, s. 21.

<sup>77</sup> Eserlerinin tamamı için bakınız Şevkânî, Bedru't-Tâli', cilt: II, ss. 219-223; Gumârî, eş-Şevkânî Mufessiren, ss. 82-98; Şâ'bân, el-İmam eş-Şevkânî, ss. 34-36; Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 8-9.

Harâm. **24.** Cevâbu Suâlin Yet'allaku bimâ Verede fi'l-Hızır (a.s.). **25.** Cevâbu Suâlin ani'l-Basar ve'l-Hilm. **26.** ed-Dürrü'l-Behiyye-Mütünü fi'l-Fıkh. **27.** ed-Derâri'l-Müdfe fi Şerhi Düreri'l-Behiyye, (iki cilt) **28.** ed-Dürrü'n-Nedîd fi İhlâsı Kelimetî't-Tevhîd. **29.** ed-Devâü'l-Âcîl fi Def'i'l-'Adüvvi ve's-Sâi. **30.** Ref'u'r-Reybe fimâ Yecûzü vemâ Lâ Yecûzü mine'l-Ğıybe. **31.** es-Seylü'l-Cerrâru'l-Mutedaffik alâ Hedâiki'l-Ezhâr. **32.** Şerhu's-Sudûr fi Tahrimi Ref'i'l-Kubûr. **33.** el-'Akdü's-Semîn fi İsbâti Vesâyeti Emîru'l-Mü'minîn. **34.** Ukûdu'z-Zeberced fi Ceydi Allâme Zamd. **35.** el-Fevâidu'l-Mecmû'a fi'l-Ehâdisi'l-Mevzuât. **36.** Katru'l-Velî alâ Hadîsi'l-Velî li'l-İmâm eş-Şevkânî. **37.** el-Kavlu'l-Mufîd fi Edilleti'l-İctihâdî ve't-Taklîd. **38.** el-Mesleku'l-Fâtih fi Hattî'l-Cevâih. **39.** Nuzûlü men İtteka bi Keşfi Ahvâli'l-Müntekâ. **40.** Cevabu Suâlin Keyfe enne'l-Fâe fi Kavlihi Teâla: “فا نظر إلي طعمك وشراك لم يتسنه”. **41.** Dürrü's-Sahâbeti fi Menâkıbi'l-Karâbeti ve's-Sahâbe. **42.** Edebu't-Taleb ve Müntehe'l-Ereb. (Yazma grubunda da ele alınmaktadır) **43.** Fethu'r-Rebbânî fi Fetevâ's-Şevkânî<sup>78</sup>. **44.** Divânü's-Şevkânî (Eslâkü'l-Cevher).

#### Yazma Olanlar:

**1.** el-İbhâsu'l-Bedîa' fi Vucûbi'l-İcâbeti ila Ahkâmi's-Şerî'a (no:150), San'a'daki Câmiu'l-Kebir, Mektebetü'l-Ğarbiyye, yazma eserler fihristinde kayıtlıdır. **2.** el-İbhâsu'l-Hısan el-Mute'allakatu bi'l'âriyeti ve't-Te'cîri ve's-Şirketü ve'r-Rehân (no: 150), San'a'daki Câmiu'l-Kebir, Mektebetü'l-Ğarbiyye, yazma eserler fihristinde kayıtlıdır. **3.** el-İbhâsu'l Vedyiyye fi'l-Kelâmi alâ Hadîsin “حب الدنيا” “رأس كل خطئية” Bedru't-Tâli'de mevcuttur. **4.** el-İsbâtu fi't-Tikâi Ervâhi'l-Ehyâi ve'l-Emvât. **5.** İrşâdu'l-A'yân ilâ Tashîhi ma fi Ukûdi'l-Cemmân. **6.** İbtâlu Da'vâ'l-İhtilâl fi Halli'l-İşkâl. **7.** İrşâdü'l-Müstefîd Daf'i Kelâmi İbn Dakîk el-İd. **8.** İşrâki't-Tal'a fi 'Ademi'l-İ'tidâd bi'r-Rak'ati mine'l-Cum'a. **9.** Itlâ'u Erbâb zevi'l-Kemâli 'ala mâ fi Risâleti'l-Celâli mine'l-İhtilâl. **10.** İfâdetu's-Sâil fi 'Aşri'l-Mesâil. **11.** İzâhu'd-Delâlat li Hükmi'l-Hiyârât. **12.** İzâhu'l-Kavl fi İsbâti'l-'Avl. **13.** Bahsun fi İstibrâi (No:1, Fethu'r-Rabbânî Kütüphanesi). **14.** Bahsun fi'l-İdrâri bil'l-Câri (no: 56, San'a, Fethu'r-Rabbânî Kütüphanesi). **15.** Bahsun fi't-Tasvîr. **16.** Bahsun fi Bay'i'l-Meşâ'

<sup>78</sup> Bu eserin, 218 adet fetva risalelerinin mecmû'undan oluşarak genişletilmiş 12 ciltlik en son şeklini Taif'te İbn Abbas Kütüphanesinde gördüm. Bu eser, San'a'da miladi olarak 2002'de Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk başkanlığında basılmıştır. Şevkanî'nin, İslâm ilimleri ile Arap dili ve mantıkla ilgili pek çok mevzuda yazmış olduğu risâleler bu kitapta toplanıp basılmıştır.

min Ğayri Ta'yîn (no: 38, Fethu'r-Rabbânî Kütüphanesi). **17.** Bahsun fî Suâli Yetallaku bi's-Salâti. **18.** Bahsun fî Sucûdi'l Münferid. **19.** Bahsun fîma Tefa'allehu'n-Nisâu min İnşaât. **20.** Bahsun fî Reddi alâ Zemahşerî fî İstihsâni Beyti Merrihi fî Sûreti Subhân. **21.** Bahsun fî Tahrimi'z-Zekâti alâ'l-Haşimî (no: 9, Fethu'r-Rabbânî Kütüphanesi). **22.** Bahsun fî Hâli'l-Emvât fî Berzâh (no: 1, Fethu'r-Rabbânî Kütüphanesi). **23.** Bahsun fî'r-Ribâ. **24.** Bahsu fî Hadisi: "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" (no: 9, Fethu'r-Rabbânî Kütüphanesi). **25.** Bahsun fî Hadisi: "الصَّوْمُ لِي وَ أَنَا أَجْزِي بِهِ". **26.** Bahsun fî: hel Emsâlü Hayrun mine'l-Edeb (no: 83, Fethu'r-Rabbânî Kütüphanesi). **27.** Bahsun fî't-Talâki'l-Meşrût (no: 17, Fethu'r-Rabbânî Kütüphanesi). **28.** Bahsun fî'l-Ameli bi'l-Hazzi (no: 27, Fethu'r-Rabbânî Kütüphanesi). **29.** Bahsun fî Ridâ'i'l-Kebîr hel Yaktezî't-Tahrîmi Evvelen (no: 32, Fethu'r-Rabbânî Kütüphanesi). **30.** Bahsun fî İhrâci Ücretü'l-Hac min Re'si'l-Mali (no: 83, Fethu'r-Rabbânî Kütüphanesi). **31.** Bahsun fî Nakzi'l-Hükmi izâ lem Yuvâfiku'l-Hakk (no: 83, Fethu'r-Rabbânî Kütüphanesi). **32.** Bahsun fî Salâti's-Sefer (no: 83, Fethu'r-Rabbânî Kütüphanesi). **33.** Bahsun fî Hafleti'l-Mevlidi'l-Nebevî (no: 6, Fethu'r-Rabbânî Kütüphanesi). **34.** Bahsun fî'Ta'liki alâ'l-Fevâidi libni'l-Kayyım. **35.** Bahsun fî Taksîri'l-Cemaâti fî Mescidin Vâhidin (no: 1, Fethu'r-Rabbânî Kütüphanesi). **36.** Bahsun fî'l-Mehârib hel Hiye Bid'atun ev Lâ. **37.** Bahsun fî'l-Kelâmi alâ Hadîsin: "إِذَا اجْتَهِدَ الْمُجْتَهِدُ فَأَصَابَ..." (no: 1, Fethu'r-Rabbânî Kütüphanesi). **38.** Bahsun fî Şerhi Hadîsin: "بَنِي الْإِسْلَامِ عَلَى خَمْسٍ" (no: 83, Fethu'r-Rabbânî Kütüphanesi). **39.** Bahsun fî Şüf'ati'l-Câr. **40.** Bahsun fî: Hel Yecüzû Kazâu Mukallid. **41.** Bahsun fî Kevnî Sebebi't-Teferruk Huve İlmu'r-Re'yi. **42.** Bahsu fî Şerhi Hadîsin: "الدُّنْيَا مَلْعُونٌ مَا فِيهَا". **43.** Bahsun fî'l-Cehrî bi'l-Besmeleti fî's-Selâti. **44.** Bahsun fî Müstakarri'l-Ervâhi b'ade'l-Mevt. **45.** Bahsun fîmâ Yet'allaku biavrâti'n-Nisâi. **46.** Bahsun fî'l-Ameli bikavli'l-Müftî. **47.** İbhâsu'l-Vefiyye fî Şirketi'l-'Arabiyye. **48.** Bedru's-Şa'bani't-Tâli' fî Semâi'l-İrfân. **49.** et-Teşkîk alâ't-Tekfîk. **50.** Tefvîzi'n-Nebâl ilâ İrsâli'l-Mekâl. **51.** et-Tevzîhu fî Tevâtürü mâ Câe fî'l-Mehdî'l-Muntazar ve'd-Deccâl el-Mesîh. **52.** Cevâbun an Es'ileti Veredet min Kevkebân. **53.** Cevâbu Suâl an-Necâseti'l-Meyte. **54.** Ceydü'n-Nakdi fî İbâreti'l-Keşşaf ve's-Sa'd. **55.** Dürrü's-Sahâbehe fî Menâkibi'l-Kerâbeti ve's-Sahâbeti. **56.** Defu'l-İ'tirazâti alâ İzâhi'd-Delâlât. **57.** Risâletun fî Hükmi Lübsi'l-Harîr. **58.** Risâletun fî Hükmi't-Talaku'l-Bid'î Hel Yaka'u ev Lâ. **59.** Risâletun fî İhtilâfî'l-

Ulemâi fî Takdîri'n-Neffâs. **60.** Risâletun fî Hükmi't-Tahallî bi'z-Zeheb. **61.** Risâletun fî't-Tas'îr. **62.** Risâletun fî Nafakati'l-Mutallakâti Selâsen. **63.** Risâletun fî'l-Kusûf. **64.** Risâletun fî Esbâbı Sucûdi's-Sehvi. **65.** Risâletun fî Tevhîdi 'Azze ve Celle. **66.** Risâletun fî Hükmi Bey'i'l-Mâi. **67.** Risâletun fî Hükmi Enne't-Talak lâ Yettebe'u't-Talak. **68.** Ref'u'l-Hisâm fî'l-Hükmi bi'l-İlmi mine'l-Hükkâm. **69.** Suâlün ani'l-Vasiyyeti li'l-Vâris. **70.** Şifâu'l-İlel fî Ziyâdeti's-Semeni liecli'l-Ecel. **71.** Tayyibu'l-Kelâm fî Tahkîki Lafzi's-Salâti alâ Hayri'l-En'âmi. **72.** Fethu'l-Kadîr beyne'l-Ma'zereti ve't-Ta'zîr. **73.** Kavlu'l-Hasen fî Fezâili Ehli'l-Yemen. **74.** Keşfu'r-Reyn an Hadîsi zi'l-Yedeyn. **75.** el-Muhtasar el-Bedî' fî Halki'l-Vesî'. **76.** Matla'u'l-Bedreyn ve Mecmeu'l-Bahreyn fî't-Tefsîr. **77.** el-Makâletu'l-Fâciretu fî Beyâni İttifâki's-Şerâi' alâ'd-Dâri'l-Âhire. **78.** en-Neşr fî Fevîdi's-Sûreti'l-'Asri. **78.** Veblu'l-Ğamâm fî Tefsîri “وجاعل الذين اتبعوا فوق الذين كفروا إلى يوم القيام” (Bedru Tâli'de). **79.** Hidâyetu'l-Kâdî ilâ Tehevvümü'l-Arâzî. **80.** Hufvâtu'l-Eimmeti'l-Erba'a<sup>79</sup>.

Şimdi Şevkânî'nin ortaya koymuş olduğu İslâm ilimleri geniş yelpazesi hakkında yazılan pek çok ilmî çalışmalardan tespit edebildiklerimizi şu şekilde sıralayabiliriz.

#### **Şevkânî Hakkında Yapılan Akademik Araştırmalar:**

1. İbrâhim Tevfîk ed-Deyb, “eş-Şevkânî el-Müfessir”, Ezher Üniversitesi Doktora tezi, Kahire, 1396/1975.
2. el-Gumarî, Muhammed b. Hasan ez-Zeyle'î, “el-İmâm eş-Şevkânî Müfessiren” Doktora tezi, Cidde, 1401/1981.
3. Şercebî, Abdulgani Gâlib Kasım, “Şeyhü'l-İslâm el-Müctehid Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, el-Yemânî Hayatühü ve Fikruh”, San'a Eğitim Fak., Doktora tezi, Beyrût, 1408/1988.
4. Bernard Haykel, “eş-Şevkânî ve'l-Vahdetü'l-Fıkhiyye fî'l-Yemen” (al-Shawkani and the Jurisprudential Ünity of Yemen), Doktora tezi, Yemen, 1993.

<sup>79</sup> Yazma eserlerin tespit edildiği ölçüde tamamını görmek için bakınız Şaban, ss. 36-44. Yine Ahmed Gumarî, tezinde Şevkânî'ye ait yüz seksen dokuz adet irili ufaklı eserinin bulunduğunu belirtmiş olup, bunların tam ad ve künyelerini verdikten sonra bazılarının Yemen'de rafların altında kaldığını, haşarâtların bunlara zarar verdiğini, ancak bunların kolaylıkla elde edilebileceğini ve dolayısıyla bunların basılıp neşriyâta kavuşturulmasının vefatından sonraki insanlara büyük yararlar sağlayacağını söyler. Bakınız Gumarî, eş-Şevkânî Müfessiren, ss. 82-95.

5. Abdullah Nevmüsuk, “Menhecü’l-İmâm eş-Şevkânî fi’l-Akîde”, (2 ciltlik) Medine İslâm Üniversitesi, Doktora tezi, Beyrût, 1414/1994.
6. Tercemî, Fayız b. Habîb b. Dahîl, “İhtiyârâtü’l-İmâmi’s-Şevkânî fi’t-Tefsîri min Hilâli Kitâbeti Fethu’l-Kadîr Tahkîk ve Dirâsetu min Evveli Sûreti’l-Kehf ilâ Âhiri Sûreti’n-Nâs”, Doktora tezi, Medine İslâm Üniversitesi, Medine, 1418/1997.
7. Sinânî, Ali Hamîd b. Müslim, “İhtiyârâtü’l-İmâmi’s-Şevkânî fi’t-Tefsîri min Hilâli Kitâbeti Fethu’l-Kadîr min Evveli’l-Kitâbi ilâ Nihâyeti Sûreti’l-İsrâ”, Doktora tezi, Medine İslâm Üniversitesi. Medine, 1420/1999.
8. Kaylî, ‘İfâf Mâvî Muhammed, “el-İmâm eş-Şevkânî ve Menhecuhu fi’t-Tefsîr”, Doktora Tezi, Hartum Üniversitesi, Hartum, 2001.
9. Said, İbrahim Seyyid, “el-İmâm eş-Şevkânî ve Ârâuhu’l-İ’tikadiyye fi’l-İlâhiyyat beyne’s-Selef ve’z-Zeydiyye”, Y. Lisans tezi, Mekke, 1406/1985.
10. Salih Muhammed Sağîr, Mukbil, “Muhammed b. Ali eş-Şevkânî ve Cuhûduhu’t-Terbeviyye”, Y. Lisans tezi, Beyrut, 1989.
11. Ebû’l-Efyâl, Emîne, “el-İmam Muhammed b. Ali eş-Şevkânî ve Eseruhu fi dirâsati’l-İslâmiyye”, Y. Lisans tezi, Ribat Edebiyât Fakültesi, Ribat, 1989.
12. Halid Ahmed Hatib, “el-İmâm eş-Şevkânî Menhecühü fi Kitâbihi Neyli’l-Evtâr Şerhi Münteka’l-Ahbâr”, Y. Lisans tezi, Mekke, 1990.
13. Kaysî, Alâu Sâlih, “eş-Şevkânî ve Menhecuhu fi’t-Tefsîr”, Y. Lisans Tezi, Bağdat Üniversitesi, Bağdat, 1991.
14. Halil İbrahim Abdullah Dibyan, “Kadâyâ’l-‘Akîde inde’l-İmâm eş-Şevkânî”, Y. Lisans tezi, Riyad, 1413/1992.
15. Semir Hüsnî Hüseyin Ebû Seyf, “el-İmâm eş-Şevkânî Menhecühü fi’l-Fıkhı’l-İslâmî min Hilâli Kitâbihi es-Seyli’l-Cerrâr el-Mütedeffik alâ Hedâiki’l-Ezhâr”, Y. Lisans tezi, Ürdün, 1997.
16. Mukrî’, Ahmed Abdulbaki, “el-Kırâat fi Tefsîri’s-Şevkânî Fethu’l-Kadîr”, Y. Lisans tezi, Medine İslâm Üniversitesi, trs.
17. Muhammed Desûkî, “el-İmam eş-Şevkânî Fakîhen ve Muhaddisen min Hilâli Kitâbihi Neyli’l-Evtâr”, Mecelletü Merkezi Buhûsi’s-Sünne ve’s-Sîra, Sayı. II, Kahire, 1987.

18. İbrahim Abdullah Rüfeyde, “el-İmâm Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, el-Âlimü'l-Müctehid el-Müfessir”, Mecelletü Külliyyeti'd-Da'veti'l-İlmiyye, Sy., IX, Trablûs, 1992.

19. Bernard Haykel, Reforming İslam By Dissolving The Madhahib: Shawkni and His Zeydi Detractors in Yemen”, Studies in İslamic Legal Theory (ed. Bernard G. Weiss) içinde, Brill, 2002.

20. Abdulaziz Makâlih, “Kırâat fî Divânî's-Şevkânî Eslâki'l-Cevher”, sy. XXI, Yemen, trs.

### **Ülkemizde Şevkânî HakkındaYapılmış Akademik Çalışmalar:**

1. Adil Yavuz, “eş-Şevkânî ve Hadisçiliği”, (Doktora), Danışman Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu, Selçuk Üniversitesi, SBE, Konya, 2002.

2. Yakup Bıykoğlu, “Şevkânî'nin Fethu'l-Kadiri'nde Esbâb-ı Nüzûl”, (Y. Lisans), Danışman Yrd. Doç. Dr. Rahim Tuğral, DEÜ, SBE, İzmir, 2003.

3. Hasan Arslan, “İslâm Hukukçusu Şevkânî ve İctihadla İlgili Görüşleri”, (Y. Lisans), Danışman, Prof. Dr. Vecdi Akyüz, Marmara Üniversitesi, SBE, İstanbul, 2003.

4. Nail Okuyucu, “Şevkânî'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheplere Bakışı”, (Y. Lisans), Danışman, Prof. Dr. Vecdi Akyüz, Marmara Üniversitesi, SBE, İstanbul, 2008.

5. Nail Okuyucu, “Mezhebe Karşı İctihad: Şevkânî'nin İctihad Düşüncesi ve Mezhep Eleştirisi”, Dîvân, c. 15, s. 28, İstanbul, 2010.

### **Şevkânî Hakkında Yazılmış Kitaplar**

1. Zimârî eş-Şicnî, Kâdî Muhammed b. Hasan, “Kitâbu't-Tiksâr fî Ceyyidi Zemânî Allâmeti'l-Ekâlîm ve'l-Emsâr ve Meşâyîhuhü ve Telâmizühü zevi'l-İftihâr”, (Basılmamış Çalışma), San'a, h. 1286. Bir nüshası San'a Camii Kebîr'de, Mektebe-yi Garbiyye'de bulunmaktadır.

2. İbrahim İbrahim Hilal, “el-İmâmü's-Şevkânî ve'l-İctihâd ve't-Taklîd”, Kahire, 1979.

3. Şercî, Kâsım Muhammed Gâlib, “el-İmâm eş-Şevkânî : 'Asruhü ve

Fikruh”, Beyrut, 1988.

4. İmâm, Şa’bân Muhammed İsmail, “el-İmâm eş-Şevkânî ve Menhecühü fî Usûli’l-Fıkhı”, Katar, 1409/1989.

5. Amrî, Hüseyin b. Abdullah, “İmâmü’ş-Şevkânî Ra’idü ‘Âsrih Dirâsetün fî Fıkhîhi ve Fikrih”, Dâru’l-Fikr, Beyrût, 1411/1990.

6. Ziyad Ali, “el-Fikru’s-Siyasî ve’l-Kanûnî ‘inde’ş-Şevkânî”, Beyrut, 1999.

7. Halîme Bûkerûşe, “Meâlimu’t-Tecdîdi’l-Menheci’l-Fıkhî Nümüzecü’ş-Şevkânî”, Doha, 2002.

8. Ahmed b. Hâfız el-Hakemî, “el-Muhammed b. Ali eş-Şevkânî Edîben Şâ’iren”, Riyad, trs.

9. Mevlüt Güngör, “Şevkânî ve Tefsir Metodu”<sup>80</sup> I-II, Haksess Mecmuası, Ankara, 1988.

### C-Mücadelesi

Selefi düşünceye sahip olan Şevkânî, bu uğurda bazı mücadeleler yapmıştır. Bunlardan ilki, müntesibi olduğu Zeydîliği terk edip sünîliğe geçiş yapmasıdır. O, dünya ve ahiret mutluluğunda yegâne yolun Kur’ân ve sünnete dönmekten geçtiğini ve bunun da acil bir çözüm yolu olduğunu ısrarla belirtir. Ona göre İslâm ümmetinin durağanlaşmasının sebebi; Kur’ân ve sünnetten uzaklaşılması, bunun yerine sonraki âlimlerin görüşlerine ittibâ’ edilerek bu iki unsurun ihmal edilmesi ve bunun sonucu olarak sûfî ve akidevî mezheplerin ihdas edilmesidir. Bu durumdan kurtulmanın yolunu ise: “İctihâdı getirmek ve taklîdi kaldırmak, Resûlullah ve sahâbe günlerine dayalı selef anlayışına çağırarak ve son olarak akideyi şirke dayalı tezâhürlerden arındırmak” olarak nazarî ve amelî olarak üç hedefe bağlar<sup>81</sup>. İbn Teymiyye’den etkilenerken dinî bir toplum oluşturma konusunda benimsemiş olduğu bu ilkelerin bütününe, toplumsal ıslah projesi de diyebiliriz.

<sup>80</sup> Bu kitapçık makâleler bütünü olup, “Şevkânî ve Tefsir Metodu” kitabın son bölümünde makâle şeklinde yayınlanmıştır.

<sup>81</sup> Gumarî, eş-Şevkânî Müfessiren, s. 64.

## 1. İctihâdı Teşvik ve Taklîdi Red

Şevkânî, ictihâd konusuyla ilgili yazmış olduğu risâlesinde sahâbenin, Hz. Peygamber'in yanındayken sünnetinin dışında farklı yaklaşımda bulunamayacağı hakikatine vurgu yapar. Yine tâbiûn da edebinden dolayı sahâbenin görüşüne aykırı davranamayacağından dolayı sonraki dönemlerde ictihâdî yaklaşımda bulunulmasının tabii bir durum olacağını söyler<sup>82</sup>.

Şevkânî, daha sonraki dönemlerde ictihâd yapmaktan sakınılmasının ve bunun zıttı olarak taklîde tâbi olunulmasının; aklın hidayete ulaştırma yönünün bir tarafa bırakılması olacağını ve dolayısıyla bunun miskinliğe zemin teşkil edeceğini söyler. Nitekim taklîdden men etmek konusunda icmâ' olduğunu hatırlatır. Ona göre kendi imamlarına ittibâ' eden mutaassıp mukallîdler; taklîd ettikleri kişilerin masum olduklarına inanmaları sebebiyle hükümlerinde hataya düşmeleri muhtemel olacaktır. Bu anlayışta olanlar, müctehidlerin de hüküm konusunda gerçeğe vakıf olamayacaklarını iddia ederler<sup>83</sup>. Şevkânî'nin ictihâd ve taklîd konusundaki görüşlerini ilerde etraflıca ele alacağımız için konuyu bu kadarla sınırlı tutmakta fayda mulahaza ediyoruz.

## 2. Selefiyye Akîdesine Dönüş Çağrısı

Şevkânî, kelâmcıların yakîn/kesin olan bilgiye ulaşamadıklarını, dolayısıyla hedefledikleri bilgide hakîkate isabet edemeyeceklerine vurgu yapar. Bunların, usûlde zannî davrandığını ve çoğunun mesnedsiz olarak sadece akılları üzerine hareket ettiklerini söyler. Daha sonra buradan hareketle Şevkânî: “Ortak bir değer ölçüsü olmadığı takdirde, bazılarının nazarındaki bir hakikatin/doğrunun, bazılarının indinde doğru olmayan bir durum olarak tezahür edebileceğini” beyan eder. Böylece Allah'ın, fıtrat olarak hibe ettiği selîm aklın gereği olarak, ortak değer dışına çıkmanın doğru olmayacağına vurgu yapar. Bunun aksi olarak kelâmcılar, semi'yyata dayalı olan delillerin aynı zamanda aklî delillere mutâbık olduğunu söylemişlerdir. Bu düşünceleriyle onlar, Kur'ân ve sünnette müteşâbih olan şeyleri

<sup>82</sup> Şevkânî, *el-Kavlü'l-Müfîd fî Edilleti'l-İctihâd ve't-Taklîd* (Resâilu's-Selefiyye fî İhyâi's-Sünneti'l-Beriyye İçinde), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, trs., (el-Kavlü'l-Müfîd), ss. 5-6.

<sup>83</sup> Şevkânî, *el-Kavlü'l-Müfîd*, s. 26. Yine Şevkânî'nin ictihâda davet, taklîdi haram kılması dışında, dinî, felsefî, ictimâî, siyâsî, iktisâdî ve eğitime dayalı düşüncelerinin tamamını görmek için bakınız Şercebî, el-İmam eş-Şevkânî Hayâtuhu ve Fikruh, ss. 286-409.

kendi nazarlarında muhkem kıldılar<sup>84</sup>. Mu'tezile'nin sıfatları inkar etmesi ve bunları tenzihî yola gitmesi de bu sebeptendir. Kerâmiyye Mezhebi<sup>85</sup> müntesipleri de sıfatları ispat ederken Mu'tezile gibi aşırılığa düşerek, Allah'ı cisim olarak telakki etme cihetine kadar gitmişlerdir.

Müfessir Şevkânî, Cüveynî (478/1085), Râzî (606/1210), Şehristânî (548/1153) ve Gazâlî gibi sünnî anlayıştaki mezhep önderlerini zikrederek; onların husûn-kubuh, kulların fillerinin yaratılması (ef'âlu'l-'ibâd), teklîf-i malâ yutak ve Halku'l-Kur'ân vb konularda, kendi anlayışlarına göre pek çok mülâhazaları ortaya koyduklarını, ancak ileriki yaşlarında kelâmî konulardaki görüşlerinde pişmanlık duyduklarını ifade eder<sup>86</sup>. Bu durumdan hareketle Şevkânî, sahâbe ve tabiûn anlayışındaki selefî akideye dönüşü çağırısı ısrarla vurgu yapar.

### 3. İnancın Bazı Anlayışlardan Temizlenmesi

Şevkânî, inanç konusunda, sûfilerin veya Şiâ'nın görüşlerinde aşırıya gittiklerini beyan ederek, İslâm akîdesine karışmış olan bu tür oluşumların temizlenmesini ısrarla telkin eder. Örneğin o, kabirlerden ve ölülerden medet ummanın, ölülerin ziyaretini kutsal bilip dünyevî ihtiyaçlar konusunda onlara tevessül etmenin ve yine zarar veya fayda bakımından onlarda herhangi bir gücün olduğuna inanmanın itikâdî açıdan problemler oluşturacağını söyler. Yine tazim ifadesi olarak, ölüler üzerinde kurban kesmek veya adakta bulunmanın küfre sebep olacağını zikreder. Müslümanın ibadetini yalnız Allah'a yapması gerektiğinden, böyle bir durumların tevhit ve ihlâsa ters düşeceğine, sonunda bunların şirke götürebileceğine vurgu yapar. Böylece kabir ziyaretleri ve ölülerden bir fayda ummanın haram olduğu hadisini<sup>87</sup> delil göstererek, böyle tutumların sakıncasını ortaya koyar.

<sup>84</sup> Gumarî, eş-Şevkânî Müfessiren, ss. 64-65.

<sup>85</sup> Dokuzuncu asrın sonlarından itibaren Horasan ve Maverahünnehir'de ortaya çıkan itikâdî mezheptir. Allah'ın sıfatlarına dair görüşlerinden dolayı bunlar, Sıfatiyye, Mücessime ve Müşebbihe'nin alt gruplarından sayıldılar. Bakınız Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", **DİA**, İstanbul, 2002, cilt: XXV, ss. 294-296.

<sup>86</sup> Gumarî, s. 65.

<sup>87</sup> Kabirlerin üzerinde türbe yapmak, mescidler inşa etmek konusunda Müslim'in tahrir ettiği hadisi verir. Ebû'l-Hiyâc el-Esedî'den naklettiği hadis meâlen şöyledir: "Ali, bana şöyle dedi: 'Allah Resûlünün bana getirdiği senin için gelmedi mi?' Dikkat et, istekte bulunduğun bu sûretler ancak

Düşünürümüz benzer şekilde, bid'atlere mahal veren şeylerin ortadan kaldırılması için mücadele yapar. Mücadelesinde Kur'ân ve sünnette olmayan ve yaşadığı bölgede yanlış olarak cereyan ettiğini gördüğü dinî anlayışlara cephe alır<sup>88</sup>. Bu konuda İbn Teymiyye'nin görüşlerini aynen benimser<sup>89</sup>. Aynı zamanda Zeydî düşüncede zuhur eden farklı inanışlara dayalı anlayışlara karşı tepki gösterir.

### D-Sonraki Döneme Etkisi

Şevkânî'nin düşünce sisteminin sonraki döneme etkilerine bakıldığında, onun erken yaşta Yemen dışındaki ilim ehlinin dikkatini çektiği, Hindistan ve diğer ülkelerden ders almak için bizzat kendine gelindiği görülmektedir. Nitekim çok yönlü âlim olan Şevkânî'den, Yemen civarında ve dışında tanınmış birçok talebe istifade etmiştir<sup>90</sup>.

Şevkânî'nin öğrencisi olan Zimârî, onun daha hayatta iken eserlerine yurt dışından rağbet edildiğini şu cümlelerle ifade etmektedir. "Hicrî 1237 yılı, Şa'ban ayında yola çıkan bir kabile, Şevkânî'ye Hindistan âlimlerinden bir mektup getirdi. Mektupta Şevkânî'nin hadis ilmine dâir 'el-Fevâidu'l-Mecmû'a' adlı eserinin bir nüshası istenmekteydi. Diğer taraftan İskenderiye'den Şerif Hüseyin İskenderânî adında bir âlim gelmişti. Bu kişi, Şevkânî'nin eserlerini istinsah için gönderilmişti. Yine hicrî 1238 yılında Hindistan'dan Abdulhâk adlı bir âlim San'a'ya geldi ve buraya gelmesinin yegâne sebebi Şevkânî'nin eserlerini kendi ülkesine tanıtmaktı"<sup>91</sup>. Yapılan bütün bu yolculuklar, Şevkânî'nin olgunluk döneminde sadece Yemen'de değil, aynı zamanda İslâm dünyasının belirli yerlerinde ilgiyle izlendiğini ortaya koymaktadır. Şevkânî'nin İslam dünyasına etkilerini, Yemen bölgesinde ve dışında olmak üzere iki başlıkta da ele alabiliriz.

---

sana körlük verir. Üstün olan bir kabir yoktur, hepsi seninle aynı seviyededir'. Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc Müslim, **Câmiu's-Sahîh**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Cenâiz, 31.

<sup>88</sup> Gumarî, eş-Şevkânî Mufessiren, ss. 66-69.

<sup>89</sup> İbn Teymiyye'nin bu bağlamda, özellikle mücadele ettiği konuların başında kabir ziyareti, ölümlerden yardım beklemek, insanları aracı kılmak gibi hususlar gelmektedir. Ona göre bu hususlar şirke götüren konulardır. O, bu tür şirke düşme durumlarını, yıldızlara tapmaya eş değer olarak sayar. Bakınız Enver Arpa, **İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı**, Fecr Yay., Ankara, 2002, s. 62.

<sup>90</sup> Abdülmüteâl es-Saîdî, **el-Müceddidûn fi'l-İslâm mine'l-Karni'l-Evvel ila'r-Rabi'** 'Aşar, Mısır, trs. s. 476.

<sup>91</sup> Zimârî, Kitabu't-Tiksâr, s. 96.

## 1. Yemen Üzerinde Etkileri

İbnu'l-Vezir ile başladığı söylenen<sup>92</sup> ve Şevkânî tarafından zirveye taşınan selefî düşünce hareketi; sünnî anlayışı, Yemen'deki Zeydî mezhebi üzerinde büyük oranda hakim kılmış ve İslâmî ilimler algısında köklü değişiklikler meydana getirmiştir. İslâmî ilimler müfredatında yapılan bu köklü değişiklikler, ilmî anlayışa dayalı yeni oluşumları ortaya çıkarmıştır. Yine bölgede önemli bir fakîh, âlim, müctehid ve müceddid olarak kabul edilen Şevkânî'nin cesaretle ictihâda davet etmesi ve bu alandaki görüşleri, Yemen'de ilmî hareketliliği de başlatmıştır<sup>93</sup>.

Tüm bunların sonucu olarak Şevkânî, kendi döneminde Yemen'de yetişen en seçkin ve en etkili âlim özelliğine sahiptir. Aynı zamanda onun etkisi idarî alanda da görülmüştür. Bunun bir tezâhürü olarak hayat hikâyesinde belirttiğimiz gibi Kâdî'l-kudâd (Baş Kâdî) olarak tayin edilmiştir. Bu konum, o dönem hükümetinde en büyük makamdı<sup>94</sup>. Şevkânî'nin vefatından sonra, onun Yemen'in fikir hayatındaki etkisini Ekva' şöyle anlatır:

“Ben ve Yemenli hür düşünce sahibi arkadaşlarım, Şevkânî'nin eserlerini okur, onunla beraber toplumsal ıslahâta öncülük edenlerin bıraktıkları eserleri inceledik. Böylece kendimizi, başta Şevkânî, Cemaleddin Afganî (m. 1897), Kevâkibî (m. 1902), Muhammed Abduh (m. 1905), Muhammed Reşid Rıza (m. 1945) ve Şekib Arslan (m. 1946)'nın torunlarından sayardık”<sup>95</sup>. Buradan Şevkânî'nin, Yemen'de sadece ilim olarak değil, siyasî ve idarî hayatta da ne derece etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Siyasî bağlamda bu denli önemli bir etkiye sahip olan Şevkânî ve öğrencilerinin siyasî ve ilmî sahada elde ettikleri hâkimiyet; Osmanlılar'ın Yemen'e Tanzimat ve Mecelle hukûku ile taşımak istedikleri ictihâd faaliyetlerinin sonuçlarını da doğrudan etkilemiştir. Özellikle Hamiduddin'nin imameti devrinde, birçok makamı elinde bulunduran Şevkanî'nin öğrencilerinden bazıları, Modern Yemen

<sup>92</sup> Yemenli âlim olan İbn Vezîr, önceleri Yemen'de Zeydîliği, sonra bu mezhebi terk edip, taklîde karşı cephe almış ve daha sonraları bundan da vazgeçerek sahâbe ve selef yolunu benimsemiştir. Eserlerinde genelde, Allah'ın varlığı, sıfatları, kader ve tekfir gibi konularda İbn Teymiyye ekolünün görüşlerini temsil etmiştir. Bakınız Sait Özervarlı, “İbnu'l-Vezîr”, **DİA**, İstanbul, 2000, cilt: XXI, s. 241.

<sup>93</sup> Muhammed Desûkî, “Min A'lâmi'l-Yemen el-İmam eş-Şevkânî”, **er-Risâle**, Sayı: 1096, Kahire, 1965, s. 39.

<sup>94</sup> Saîdî, el-Müceddidûn fi'l-İslâm mine'l-Karnî'l-Evvel ila'r-Rabi' 'Aşar, s. 474.

<sup>95</sup> Zimârî, Kitabu't-Tiksâr (Muhakkik Muhammed. b. Ali Ekva'nın Mukaddime kısmında), s. 25.

milliyetçiliğini ilk dile getiren kişiler arasında yer almıştır. Diğer taraftan, 1962 ihtilaliyle kurulmuş ve bürokrat aydınlarca da benimsenmiş ve bin yılı aşkın süredir Yemen’de kurumsal olarak varlığını sürdüren Zeydî imâmet varlığının (doktrinel olarak) meşruiyyetinin kaldırılması hususunda yine Şevkânî’nin adı geçmiştir.

İhtilal sonrasında Şevkânî’nin fikhî anlayış ve düşüncelerinin modern dönem Yemen hukûkunda da önemli etkiler bıraktığı anlaşılmakta olup, gerek 1979 Yemen medenî kanununda, gerekse Yemen’in resmî fetva kurumlarında bizzat onun yaklaşımlarının benimsendiği açıkça görülmüştür<sup>96</sup>.

## 2. Yemen Dışında Etkileri

Sıddık Hasan Han (1308/1890)’ın fıkıh anlayışı ve görüşlerinde XIX. Yüzyılın müctehidi olarak nitelendirdiği Şevkânî’nin önemli etkisi vardır. Pek çok eserinden faydalanması hasebiyle, Şevkânî’nin manen öğrencisi sayılan Sıddık Hasan Hân, Şevkânî’nin düşünce sistemi ve ictihâd görüşünü Hindistan ve Pakistan’a yayma görevini, Abdulhak b. Fadl Hindî’den devralmıştır. Sonra Behûpal (Bopal) bölgesinin yöneticisi olan Sıddık Hasan Han, Şevkânî’nin eserlerinin burada behemehal yayılmasına özen göstermiştir<sup>97</sup>. Benzer şekilde, Hint bölgesinde vermiş olduğu fetvâlarında Şevkânî’nin görüş ve yaklaşımlarını aktarmıştır<sup>98</sup>.

Sıddık Hasan Han, Şevkânî’nin eserlerinin, bizzat yayınlanması ile meşgul olmuştur<sup>99</sup>. Daha sonraları Şevkânî’nin çeşitli eserleri üzerinde şerh ve muhtasarlar kaleme alıp, Hindistan’daki modern selefliğin onun eserleri muvazenesinde teşekkül etmesini sağlamıştır. Bu nedenle Şevkânî; modern düşüncenin önde gelen sîmalarıyla, klasik ilim geleneğinin temel öğretilerini savunan müellifler arasında

<sup>96</sup> Eyüp S. Kaya- Nail Okuyucu, “Şevkânî”, **DİA**, İstanbul, 2011, cilt: XXXIX, s. 26.

<sup>97</sup> İbrahim İbrahim Hilâl, **el-İmâm eş-Şevkânî ve’l-İctihâd ve’Taklîd**, Kahire, 1979, s. 28.

<sup>98</sup> İcmâ ve Kıyas yolunda da Davud ez-Zâhirî (270/883) ve Şevkânî çizgisini sürdürür. Sıddık Hasan Han’a göre; sahâbe icmâ-ı hüccet olmakla birlikte, mutlak olarak icmâyı ve kıyası delil olarak kabul etmenin hiçbir dayanağı yoktur. Bakınız Hakan Çavuşoğlu, “Sıddık Hasan Han”, **DİA**, İstanbul, 2009, cilt: XXXVII, s. 96.

<sup>99</sup> Sıddık Hasan Han, İbn Hacer’in Fethu’l-Bari’sini 600 rupiye satın alarak, Mısır’daki Bulak matbaasında basılmasını emretmiştir. Hicrî 1306 yılında Fethu’l-Beyân adlı kendisine ait eseri ile İbn Kesîr’in tefsirini ve Şevkânî’nin Neylû’l-Evtâr’ını bastırmıştır. Tüm bu eserlerin basımı için yüz bin rupiden fazla para harcamıştır. Sonra bu eserleri, Hindistan’ın dışında başka ülkelere parasız dağıttırıştır. Mısır’daki dağıtımcısı Ahmed Halebî’dir. Yanında dağıtılmayan ve içlerinde Neylû’l-Evtâr’da bulunan yüzlerce eser, vefat edince evlatlarının emriyle Haremeyn kütüphanelerine gönderilmiştir. Bakınız Cemâl Ahtar Lokman, **es-Seyyid Sıddık Hasan el-Kannûcî Arâûhu’l-İ’tikâdiyye ve Mevkifuhu min Akîdeti’s-Selef**, Riyâd, 1996, s. 57.

vuku' bulan tartışmalarda en çok atıfta bulunulandan biri olmuştur<sup>100</sup>. Zira Hindistan'da teşekkül eden Ehl-i hadis, daha çok XIX. Yüzyıldaki Yemen ilim geleneğinden etkilenmiş ve bu bölgede köklü bir ekol haline gelmiştir. Fazlurrahman da bu konuya temas ederek, aslında bu ekolün (Ehl-i hadis)<sup>101</sup>, menşei bakımından Hindistanlı Şah Veliyyullah Dihlevî (1176/1762) ve Şevkânî'nin eserlerinden etkilendiğini söyler<sup>102</sup>. Dolayısıyla bu ekolün müntesibi Hasan Han ile çağdaşı ve re'y ehlinden Hanefî âlim Abdülhay el-Leknevî (1304/1887) arasındaki sert ilmî tartışmalarda Şevkânî'nin görüşlerinin de büyük etkisi vardır<sup>103</sup>.

Mısır, Şevkânî'nin düşüncelerinin etki yaptığı ikinci yer olup, Reşid Rıza onun iki meşhur eserini burada tanıtmıştır. Şevkânî'yi bir ıslâhat hareketçisi gören ve onu hicrî on ikinci asrın müctehid ve müceddidler arasında gösteren Reşid Rıza, Şevkânî'nin "Neylül-Evtâr" adlı eserini en iyi ahkâmü'l-hadis; "İrşâdu'l-Fuhûl"ünü de en iyi fıkıh kitaplarından biri olarak tavsif etmiştir. Özellikle sünnet konusunda hizmet etmek isteyenlerin, hadisle ilgili olan bu eserinden müstağni kalamayacağına vurgu yapmıştır<sup>104</sup>. Ayrıca Mısır'da ictihâdla ilgili konularda ilimle uğraşanlara ısrarla tavsiye edilen kitaplardan biri de "el-Kavlü'l-Müfid fî Edilleti'l-İctihâd ve't-Taklîd" olmuştur. Diğer taraftan kaynak eser niteliğinde bu kitabın belli bölümleri "Menâr" adlı dergide neşredilmiştir<sup>105</sup>.

Yine özellikle yakın dönem Suudi Arabistan'da, Vehhâbî hareketine mensup bazı müelliflerin görüşleriyle Şevkânî'nin görüşleri arasında benzerlik kurularak, onun da Vehhâbî önderleri arasında gösterilme çabası hâla devam etmektedir<sup>106</sup>.

<sup>100</sup> Kaya-Okuyucu, "Şevkânî", s. 26.

<sup>101</sup> Hind yarımadasındaki Ehl-i Hadis ekolünün görüşleri şöyle özetlenebilir: "Hz. Peygamber'in sünneti varken ikinci bir görüşü kabul etmezler. Hadisleri zahirî bir şekilde kabul ederek amel ederler. İmamları ve taklîdi kabul etmezler. Taklîdi, Müslümanlar arsında ihtilaf sebebi olmasının yanı sıra, risâlet görevine ortak koşmak olarak görürler. Bakınız Zaferullah Daudî, **Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları**, İstanbul, 1995, ss. 252-253.

<sup>102</sup> Fazlurrahman bu bölgedeki Ehl-i hadis ekolünden şöyle bahseder: "Ehl-i hadisin ilk öncülerinden Sıddık Hasan Han, Vahhâbî tesirinden çok Yemenli Şevkânî ve İbn Teymiyye'nin eserlerinin, hatta Şah Veliyyullah'ın etkisinde kalmıştır. Kendilerine ait okulları ve camileri bulunan Ehl-i Hadis'in karargâhı Batı Pakistan'daki Lahor'da bulunmaktadır". Fazlurrahman, *İslâm*, s. 285.

<sup>103</sup> Adil Yavuz, *eş-Şevkânî ve Hadisçiliği*, s. 298.

<sup>104</sup> Muhammed Reşid Rıza, **Tefsiru'l-Menâr**, Matbaatu'l-Menâr, Mısır, trs., Cilt: VII, s. 145.

<sup>105</sup> Özgür Kavak, **Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşünce Çerçevesindeki Görüşleri** (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜ SBE, İstanbul, 2009, s. 50.

<sup>106</sup> 2009-2010 yıllarında Suudi Arabistan'da ve özellikle de Medîne'de kaldığım yıllarda, gerek İslâmî üniversitelerdeki hocalarla, gerekse uzman yetkililer ile yapmış olduğum araştırma ve görüşmelerde, bu coğrafyanın Şevkânî'nin tesirinde kaldığına ve onun şahsına ve telifatına büyük önem verildiğine bizzat şahit oldum. Yine Medine İslâm Üniversitesi, Ummu'l-Kura

Buradan hareketle Yemen'in dışında, Arap yarım adasında Şevkânî'nin büyük rağbet gördüğünü söyleyebiliriz.

Ayrıca Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Şevkânî'nin eserleri üzerinde yapılan yüksek lisans ve doktora çalışmaları ve özellikle de fıkıh, hadis ve tefsirle alakalı usûl-furû' alanlarında telif ettiği eserlerinin ders kitabı olarak okutulması, onun ilmî yönünün ülkemizde de rağbet görmeye başladığını göstermektedir.

Şevkânî'nin İslâm dünyasında tanınması, özellikle iki farklı ülke âlimi Sıddık Hasan Han ve Reşid Rıza'nın ilmî faaliyetleriyle hız kazanmıştır. Yine Desûkî de onu, son dönemde İslâm âlemindeki fikrî uyanışın öncülerinden biri olarak tanıtmıştır<sup>107</sup>. Dolayısıyla her ne kadar Şevkânî'nin etkisi daha çok Yemen, Hindistan, Pakistan bölgeleri ile selefi düşünce mensupları arasında görülmekteyse de, onun eserleri İslâm âleminde dört bir yana yayılalarak görüşleri takdirle karşılanmıştır.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, yakın zaman diliminde, gerek Zâhid Kevserî (1371/1951) ile Muhammed Abduh'un talebeleri, gerekse Leknevî ile Hasan Han arasında geçen münakaşaların temelinde Şevkânî'nin görüşlerinin ilmî değeri yatmaktadır<sup>108</sup>. Ayrıca Şevkânî'nin, İslâm âlemindeki bazı fikrî uyanışlara, ictihâd anlayışının dinamik tutulmasına, bağnaz bir taklîd anlayışının değiştirilmesine ve son olarak da toplumsal, dinî ıslah projesinin uygulanmasına önemli oranda etkisi olmuştur.

---

Üniversitesi'nde, onun eserlerini konu edinen yüksek lisans veya doktora çalışmalarının teşvik edilmesi de bunun bir göstergesidir. Bu üniversitelerin ve yine Kral Abdulaziz, Mescid-i Nebevi ve Taif'deki İbn Abbas Kütüphanelerinde yaptığım incelemelerde, küçük risâlelerinin matbu' hale getirilip, eserlerinin çoğunu bulundurma gayreti de dikkate şayandır. Bu durum, Şevkânî'nin görüşlerinin Suud-i Arabistan'da ne düzeyde benimsendiğini ortaya koymaktadır.

<sup>107</sup> Yavuz, eş-Şevkânî ve Hadisçiliği, s. 299.

<sup>108</sup> Kaya-Okuyucu, "Şevkânî", s. 26.

### III. YEMEN'DE TEFSİR HAREKETLERİ

#### A-Şevkânî Öncesi

Şevkânî öncesi Yemen'deki Kur'ân ve tefsir kültürüne baktığımızda, Zeydî anlayışa dayalı tefsirlerin varlığını görmekteyiz. Bu tefsirlerde farklı metotlar uygulanmaktaydı. Şöyle ki, Kâdî Abdülcebâr (415/1025), Zeydî/Mu'tezilî Müfessir el-Hâkim el-Cüşemî (494/1101), Zemahşerî (538/1149) ve Hâkim Şah el-Kazvînî (929/1523) gibi âlimler, Mu'tezilî düşünce esaslı olan Usûl-i hamse<sup>109</sup>ye dayanarak tefsir yapıyor ve dolayısıyla tefsirlerde âyetlerin te'vili cihetine gidiyorlardı. Diğer müfessirler ise Selef-i sâlihînin metodu cihetine gidip, âyetlerdeki sıfatları zâhirine göre açıklıyor ve bu minvaldeki görüşlerini, tabiûn ve sonrakilerin rivâyet ettikleri merfû' ve mevkûf hadislerle dayandırıyorlardı<sup>110</sup>.

Yemen'de erken dönem tefsir ve Ulûmu'l-Kur'ân anlayışı Hicrî ikinci-üçüncü asra kadar gitmektedir. Yemen'de tefsirle uğraşanların başında, Hz. Ömer (22/644) döneminde İslâm'a giren Ka'bu'l-Ahbâr el-Himyerî (32/652) gelir ve sonra Vehb b. Münebbih el-San'anî ile devam eder. Bu ikisi naklettikleri rivâyetlerde isrâiliyyat ve peygamberlerin kıssalarıyla meşhur olmuşlardır. Zira İbn Kuteybe (276/889)'nin "Uyûnu'l-Ahbâr" adlı eserinden, İmam Gazâlî'nin "İhyau Ulûmu'd-Din" adlı eserine varıncaya kadar pek çok eser Vehb b. Münebbih'den alıntı yapılmıştır. Yemen'de vefat eden Ma'mer b. Raşid'e gelince, onun Kur'ân'a dair görüşlerinin tamamı Taberî'nin tefsirinde mevcuttur. Yemenli muhaddis ve talebesi Abdurrezzak es-Sanânî el-Himyerî ve Hasan b. Yahya b. el-Ca'd (263/876) da Ma'mer b. Raşid'den pek çok haberi rivâyet etmiştir<sup>111</sup>.

Yemen'de yazılan tefsir kitaplarının, dördüncü ve beşinci asırda ortaya çıktığını, bunların tefsir sahasında çeşitli okullara ve İslâmî anlayışlara tesir ettiğini söyleyebiliriz. Gelecek asırlarda da bu durum devam etmiştir. Büyük âlimlerden Emir Kâdî Neşvân b. Sa'îd el-Himyerî (573/1178)'nin "et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân" adlı tefsiri de bu etkileşimle yazılan eserlerdendir. Yine Şevkânî'nin

<sup>109</sup> Mu'tezile Usûl-i-Din anlayışında beş itikâdî esasa dayalı verilmiş olan addır. Bunlar: Tevhid, 'Adl, Va'd ve Va'id, Menzile Beyne'l-Menzileteyn ve Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy 'ani'l-Münker şeklinde sıralanmaktadır. Bu temel esasların, mahiyetleri hakkında bilgi için bakınız İlyas Çelebi, "Mu'tezile", **DİA**, İstanbul, 2006, cilt: XXXI, ss. 395-398.

<sup>110</sup> Gumarî, eş-Şevkânî Müfessiren, s. 22.

<sup>111</sup> Hüseyin b. Abdullah el-'Amrî, **İmâmü's-Şevkânî Ra'idü 'Âsrih Dirâsetün fî Fıkhihi ve Fikrih**, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1990, (İmâmü's-Şevkânî), ss. 356-357.

tefsirindeki rivâyetlerinden yararlandığı İmam Şair Abdullah b. Hamza (614/1217)'nin tefsiri bunlardandır. Bunun öğrencisi Yemenli meşhur Mu'tezilî âlimlerden el-Kâdî Ca'fer b. Abdisselam (606/1258)'in "et-Tibyân fî'n-Nâsih ve'l-Mensûh fî'l-Kur'ân" adıyla tasnif ettiği eserde ve bunun muâsırı Ali b. el-Bennâ es-Sabbâhî (606/1258)'nin, sadece Zeydî kurallarla yazıldığı bilinen dört ciltlik "el-Menhecu'l-Kavîm fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm" eseri de bu türde yazılmıştır. Tarihçi Yahya b. el Hüseyin (1100/1688)'in "Kitâbun Celîlün Cem'a fihî min Ulûmi't-Tefsîr el-Muvafakât li Kavâ'idî'z-Zeydiyye fî'l-'Adli ve't-Tevhîd" adlı kitabında vasıflandırdığı ve dönemin büyük Zeydî âlimlerinden Atiyye b. Muhyiddin en-Necrânî es-Sa'dî (665/1268)'nin "el-Beyân fî't-Tefsîr" adlı tefsiri de bu vasfı haizdir. Bu eser, Usûl-i Hamse'den etkilenerek yazıldığından, Zeydiyye ve Mu'tezile'nin metodunu anlamak konusunda büyük önem arz eder. Buna yakın anlayışta yazılan bir başka eser de İmam en-Nâsır Ebû'l-Feth ed-Deylemî'nin "el-Burhân fî Tefsîri Garîbi'l-Kur'ân"ıdır. Fakat Yahya b. Hüseyin'in anlattığı üzere, "el-Burhân"da pek çok tutarsızlık vardır. Bu eserin bir nüshasının çoğu bölümü San'a'daki Cami-i Kebîr Üniversitesi'nde bulunmaktadır<sup>112</sup>.

Yemen'de ve özellikle Şevkânî üzerinde etkilerinin olduğunu düşündüğümüz bazı Zeydî tefsirler de bulunmaktadır. Şöyle ki bunların başında en eski müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman (150/767) gelmektedir. O'nun tefsirine, "et-Tefsîru'l-Kebîr" denmektedir. Bu tefsir, Kaderiyye'ye karşı cevap niteliğinde yazılmış olup, Müteşâbihu'l-Kur'ân, nâsih ve mensûh, kırâat ve vucûh ve nezâir gibi konuları ele alan nadir eserlerdendir. İbn Nedim, Mukâtil'i Şîf-Zeydî bir mütefekkir şeklinde telakki edip, onun Zeydî bir muhaddis ve kırâat âlimi olduğunu söyler<sup>113</sup>. Ancak İbnu'l-Mübarek de onun tefsiri hakkında: "Ne güzel bir tefsir. Keşke bir de (müellifi) sika olsaydı"<sup>114</sup> ifadesini kullanarak kanaatini belirtir. Şevkânî, bu tefsiri kaynak olarak kullanmıştır.

Yine Muhammed b. Ya'kub el-Fîrûzabâdî (817/1414)'ye ait; "el-Kâmus'u ve Besâiri Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Kitâbi'l-Azîz", "Tenvîri'l-Mikbâs fî Tefsiri İbn Abbas", "Teyşîru'l-Ayâb fî Tefsiri Fâtihati'l-Kitâb", "ed-Dürrü'n-

<sup>112</sup> 'Amrî, İmâmü's-Şevkânî, ss. 357-359.

<sup>113</sup> Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbn Nedim, **el-Fihrist**, Beyrut, trs., s. 227.

<sup>114</sup> Abdusselâm el-Vecîh, **A'lâmu'l-Müellifîne'z-Zeydiyye**, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Amman, 1999, s. 104.

Nazîmu'l-Mürşid ilâ Makâsidi'l-Kur'âni'l-Azîm" ve "Kürretü'l-Halâs fî Fedâili Sûreti'l-İhlâs" adlı tefsirler, Yemen'de etkili Zeydî telakkiler içeren eserler arasında mütalaa edilmektedir. İleride tefsirinin kaynakları bölümünde göreceğimiz üzere, Şevkânî'nin eserlerinden epeyce faydalandığı âlimlerden biridir. Zeydî tefsirler arasında zikredilen pek çok müfessirlerden; es-Seyyid İbrahim el-Vezîr (840/1436), ez-Zimdî (1039/1629), el-Celâl (1084/1673), el-Mukbilî (1108/1696) ve Allâme İbrahim Emir (1213/1789)'in tefsirinin dışındakiler Mu'tezilî tefsirlerle örtüşür. İstisna edilen bu tefsirler, rivâyet (selef görüşü) ile yapılan tefsirler şeklinde itibar görür. Bu tefsirlerin Şevkânî'nin tefsir ve kültürel anlayışı ve Yemenli müfessirler üzerine etkisinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Mesela Şevkânî, ez-Zimdî (1039/1629)'nin tefsirinin muhtasarının faydalı olduğunu belirtir<sup>115</sup>.

İslâm Arap Kültürü ve Yemen'deki tefsir okulu materyellerinin San'a'da Cami-i Kebir Üniversitesi Kütüphanesi'nde ve Napoli'deki diğer kütüphanelerde korunması sevindiricidir. Birtakım tefsirciler, Yemenli dört müfessirden hicrî sekizinci asır ile hicrî on dördüncü asır arasında pek çok nüshayı tasnif etmişlerdir. Bu müfessirler: el-A'kam el-Ansî (773/1371), el-Hasan en-Nahvî (791/1389), bunun muâsırı ve iki yıl sonra vefat eden Mu'ayd b. Müflih (793/1391) ve son olarak da hicrî sekizinci asrın başında Zebîd şehrinde vefat eden ve "Keşfu't-Tenzîl fî Tahkîki't-Te'vîl" isimli tefsiriyle meşhur büyük Hanefî Fakîhi Ebû Bekir b. Ali el-Hadâd (800/1398)'dir<sup>116</sup>. Daha sonraki dönemlerde Yemen'de okunan ve etkili olan diğer iki ana tefsir ise şunlardır:

### 1. Zemahşerî Tefsiri

Yemen'deki âlim ve müfessirler, Zemahşerî'nin "el-Keşşaf" isimli tefsirine özel bir ihtimam göstermiştir. Özellikle Zeydîler, onun bu eserine büyük alaka göstermişlerdir. Bu sebeple, Yemen'de tasnif türü eserlerin büyük çoğunluğunda Keşşâf'ın tesiri açık bir şekilde görülür. Şevkânî de bu tefsir hakkında katıldığı veya karşı çıktığı bazı görüşleri mümkün mertebe tefsirine nakletmiştir.

Yemenli âlimlerin çoğu "el-Keşşâf"a şerh ve muhtasar yapmışlardır. Yine

<sup>115</sup> Telif edilen Zeydî tefsirlerin tamamını görmek için bakınız Gumarî, eş-Şevkânî Müfessiren, ss. 101-106; Yine şifahî kültürle bilinen Zeydî tefsirler ve bunlar hakkındaki telakkiler için bakınız Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Cilt: I, ss. 461-465.

<sup>116</sup> 'Amrî, İmâmü's-Şevkânî, s. 359.

bazıları da bununla diğer tefsirler arasında mukayese türü telif eserler kaleme almışlardır. Bunlardan ilki, Allâme Abdullah b. el-Hâdî (810/1407)'nin şerhi ve Ali b. Muhammed b. Ebî Kâsım (837/1433)'ın Keşşâf'a yazdığı muhtasardır. Yine bu şahsın, sekiz ciltlik "Tefsîr-i Kebîr" adlı tefsiri bulunmaktadır. Büyük âlim ve hocasıyla ihtilafa düşüp, ona reddiye yazan Muhammed b. İbrahim el-Vezîr'in "el-'Avâsım ve'l-Kavâsım" adlı meşhur eseri vardır. Onun tefsiri içerisinde, ahkâm âyetleri ve diğerlerini ele alan tefsir araştırmaları ve risâleler mevcuttur. Ancak bunlar, hâla yazma eser halindedir<sup>117</sup>.

Bu dönemde, müfessirlerin en meşhurları bile ahkâm âyetlerinin tefsiri konusunda Zemahşerî'nin tefsirinden etkilenmiş ve onun tefsirinden övgüyle bahsetmişlerdir. Bunlardan biri, hicrî dokuzuncu asırda en büyük Zeydî âlimlerden Şemsuddin Yusuf b. Ahmed es-Sülâî (832/1429) olup, "es-Semerâtü'l-Yani'a ve'l-Ahkâmü'l-Vâzıhatü'l Katı'a"<sup>118</sup> adlı tefsiri vardır. Şunu da belirtelim ki, Yemenli olmayan ve "Keşşâf" üzerinde çalışmalar yapan pek çok âlim vardır. Bu duruma; Allâme Muhammed b. Yahya Behrân es-Su'dî (957/1550)'in, "et-Tefsîru'l-Câmi' Beyne Tefsîri Zemahşerî ve Tefsiri İbn Kesîr'i ve yine sadece Keşşâf üzerinde yazdığı "et-Tekmîlu's-Şâf fî Ma'na'l-Keşşâf" adlı şerhleri örnektir<sup>119</sup>.

Bu şekilde Keşşâf'tan etkilenerek yazılan ve Mu'tezilî Zeydî anlayışa dayalı eserlerin yazımı hicrî dokuzuncu asırdan başlayıp on beşinci asra kadar devam etmiştir. Bilinen ve kaybolmayan hâşiyeler ve şerhlerden birisi de Muhakkik Sâlih b. Davud el-Ânsî (1062/1652)'nin hâşiyesi ve Allâme el-Husnî b. Ahmed el-Celâl (1084/1673)'in yazdığı "Menhu'l-Eltâf fî Tekmîli Hâşiyeti's-Sa'd (et-Taftazânî) 'ala'l-Keşşâf" adlı hâşiyedir. Yine Allâme Sâlih Mukbilî (1108/1696)'nin "el-İthâf li Talebeti'l-Keşşâf" adlı eseri de bu kabildendir.<sup>120</sup>

<sup>117</sup> 'Amrî, İmâmü's-Şevkânî, s. 360.

<sup>118</sup> Bu eser, üç büyük kitaptan müteşekkildir. Merhum Dr. Zehebî'nin bildirdiğine göre bu kitabın tam bir nüshası Mısır'ın Dâru'l-Kütüb Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bu kitap, onun tefsirini ve Ahkâmü'l-Kur'ân konusunda işlediği konuları anlatır. Şöyle ki: Mezhepler konusundaki selef ve halefin görüşlerini sıralar. Sahâbe tabiûndan vârid olan sözleri takdim eder. Bu şekilde Şafîî, Hanefî, Malikî, Zâhirî, İmâmiyye ve diğer mezheplerin fakihlerinin görüşlerini sunar. Bunu yaparken çoğu zaman her mezhep için delil ve mesnedleri verir. Yine özel bir gayretle Zeydî mezhebinin ve âlimlerinin bu konudaki ihtilaflarını, dayandıkları delilleri ve mesnedlerini ve yine bu mezhebe tâbi olanlara karşı olanlara yazılan reddiye de müzakere eder. Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirün, cilt: II, s. 193.

<sup>119</sup> 'Amrî, İmâmü's-Şevkânî, ss. 360-61.

<sup>120</sup> 'Amrî, İmâmü's-Şevkânî, s. 362.

Allâme Hamid b. Hasan Şâkir (1173/1759), Allâme İbn Emir'in muâsırı olup, Keşşâf üzerinde bir hâşiye cem etmiştir. Şevkânî de İbn Emir'den naklederek, Hasan Şakir'in "Keşşâf" üzerinde bir hâşiye hazırladığı bilgisini nakletmiştir. Yine onun muasırı Allâme Ahmed b. Sâlih b. Ebî'r-Ricâl (1191/1777)'nin de "Keşşâf" üzerinde bir hâşiyesinin bulunduğu birtakım kaynaklarda belirtilmektedir<sup>121</sup>.

Görüldüğü üzere Yemen'de "Keşşâf" üzerinde yazılan hâşiye ve şerhlerin çokluğu, bu tefsirin Yemen coğrafyasında özellikle Zeydî anlayış üzerinde ne düzeyde etkili olduğunu gözler önüne sermektedir.

## 2. Beyzâvî Tefsiri

Arap ve İslâm Tefsir ekollerinde Zemahşerî'nin Keşşâf'ı şöhret kazandığı gibi aynı asırda Kâdî Şîrâz Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî (685/1686)'nin kaleme aldığı "Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl" adlı tefsiri de; Mu'tezilî fikirler, felsefî tefsirler ve kelâmcılardan uzak olması nedeniyle Ehl-i sünnet nazarında büyük bir önem taşımıştır. Dolayısıyla Yemen'de diğer bazı kitaplar gibi Beyzâvî'nin tefsiri de revaçta olmuştur. Ancak etki bakımından Keşşâf derecesinde değildi. Bu eser hakkında İbn Emir'in bir talebesi tasnifte bulunmuştur. Bu Fakîh kişi, Muhaddis Ali b. Selahiddin el-Kevkebânî (1191/1777) olup, Beyzâvî ve Zemahşerî tefsirleri hakkında; "Dürerü'l-Esdâfü'l-Münekkât min Silki Cevâhiri'l-İs'âf Şerhu Şevâhidü'l-Beyzâvî ve'l-Keşşâf" adlı bir eser derlemiştir<sup>122</sup>.

Özetleyecek olursak, Şevkânî öncesi Yemen'de tefsir hareketini, bu bölgede tefsir sahasında yazılan eserleri ve özellikle rağbet edilen iki tefsiri konu edindik. Ancak şunu belirtelim ki, Yemenli müfessirlerin her bir eserini burada zikretmeyi konunun çerçevesi bakımından uygun bulmadık. Biz, sadece bu telif eserlerden meşhur olanları ve yukarıda zikrettiğimiz üzere bilinen kütüphanelerde korunmuş ve hakkında şerh ve hâşiye yazılanları belirtmeyi uygun bulduk.

## B-Şevkânî Dönemi

Şevkânî öncesi tefsirlerin çoğu, kırâatlerle ilgili olan muhtasar ve risâle türü eserlerdir. Bu nedenle mevcut onlarca eserin hepsini zikretmeyeceğiz. Yemenli

<sup>121</sup> 'Amrî, İmâmü'ş-Şevkânî, ss. 362-363.

<sup>122</sup> 'Amrî, İmâmü'ş-Şevkânî, ss. 363-364.

müfessirlerin ortaya koyduğu, bazı cüzler veya hükümler ya da sûreleri ihtiva eden muhtasar ve risâle türü eserlerin bulunduğunu belirtmek istiyoruz.

Şevkânî dönemi Yemen’de Ulûmu’l-Kur’ân ve Tefsir edebiyatı ile ilgili pek çok ilmi hareketler bulunmaktaydı. Bu faaliyetler arasında, onun muâsır arkadaşı ve aynı zamanda hocası Âlim Abdulkâdir b. Ahmed Şerafuddin el-Kevkebânî (1191/1777)’nin adı malum olmayan tefsirini ve yine İbrahim b. Allâme el-Kebîr Muhammed b. İsmail el-Emîr (1213/1798)’in “Fethu’r-Rahmân fî Tefsîri’l-Kur’âni bi’l-Kur’ân” adlı eserini zikredebiliriz. Bu âlimin oğlu Ali b. İbrahim el-Emir (1219/1804) de aynı şekilde “es-Sırru’l-Mesnûn” adlı eserini bu dönemde yazmıştır. Şevkânî’nin hocasının oğlu el-Edîb Ahmed b. Abdulkadîr b. Ahmed (1222/1807)’in, üç ciltlik “Tefsîru’l-Mennân fî Tefsîri’l-Mennân” adlı eserini ilim dünyasına bırakması bu döneme tekabül etmiştir<sup>123</sup>.

Bu dönemde son olarak yayınlanan tefsir türü eser; bir çok ödüle layık olan Şevkânî’nin öğrencisi tarihçi Lütfullah Caffâf (1243/1828)’in “el-İlmu’l-Cedîd fî’t-Tefsîr”idir. Tarihçi es-Sicnî, Caffâf’ın ömrünün sonunda olsa da aklının kuvvetliliğinden bahseder ve tefsir konusunda onun: “إِثْمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ”<sup>124</sup> isimli kısa bir risâlesinin de bulunduğunu söyler. Onun risâle türü telif eser yazma üslubu, tefsir ilmi konusunda Yemen bölgesinde aydınlatıcı ve etkileyici olmuştur<sup>125</sup>.

Şevkânî’nin yaşadığı dönem tefsir hareketi açısından incelendiğinde, babadan çocuğa sirayet şeklinde tefsir yazma cihetine gidildiği görülmektedir. Böylece ailelerin bu dönemde tefsir ilmi konusuna toplu bir şekilde rağbet gösterdiği rahatlıkla söylenebilir.

<sup>123</sup> ‘Amrî, İmâmü’ş-Şevkânî, s. 364.

<sup>124</sup> Bu Risale 20 varaktan müteşekkil olup, San’a’da Câmi-i Kebir Üniversitesi Kütüphanesinde 82 rakamlı bölümde kayıtlıdır.

<sup>125</sup> ‘Amrî, İmâmü’ş-Şevkânî, s. 365.

## İKİNCİ BÖLÜM

### ŞEVKÂNÎ’NİN TEFSİRİNİN KAYNAKLARI, ÖZELLİKLERİ VE TEFSİR YÖNTEMİ

#### I. TEFSİRİNİN KAYNAKLARI

Kur’ân tefsirinin ilk dönem kaynakları, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûnun görüşleridir. Bu döneme ait kaynaklar, çoğunlukla sahâbeden nakledilmiş rivâyetler şeklindedir. Kur’ân ve hadisin yanında, sahâbe ve tabiûna ait bu kuşakları ileride “Âyetlerin Selef Görüşleriyle Tefsiri” başlığı altında ele alacağız. Bu bölümde ise, Müfessir Şevkânî’nin tefsirini telifinde başvurduğu eserlerini konu edineceğiz.

İlk dönem eserlerde, tam anlamıyla İslâmî ilimlerde bir ayrım olmayıp, disiplinler arası ortak yönler bulunmaktaydı. Şevkânî, bu devirde ortaya konan eserlere farklı ilim dallarında değerlendirmeler için başvuruda bulunmuştur. Yine daha sonraki dönemde yazılan pek çok kaynağa da müracaat etmiştir. Şevkânî’nin eserinde atıfta bulunduğu kaynakları ele alırken, müelliflerin vefat tarihlerini dikkate alarak kronolojik olarak değil de tespitimiz ölçüsünde en çok atıftan az olana göre tasnif ettik. Şayet faydalandığı müellifin pek çok eseri varsa, Şevkânî’nin, eserin isiminin ayırt edilebilmesi için o şahsın ismi yanında, az da olsa eserinin ismini verir. Ancak o, faydalandığı kaynakların isimlerini çoğu yerde vermez. Bunun yerine “tefsiri” ve “kitâbı” şeklinde ifadeler kullanır. Buradan hareketle tespit edebildiğimiz ölçüde tefsirinde zikrettiği müelliflerin isimlerini vermeye çalıştık. Şayet Şevkânî’nin bizzat kendisi, alıntı yaptığı eserlerin isimlerini tefsirinde kaydetmişse, bunları da altı çizili olarak vermeyi uygun bulduk. Azda olsa, Şevkânî’nin, kendisinden istifade ettiği, fakat eserinin ismini vermediği âlimlerin eserlerinden tespit edebildiklerimizi belirtmeye özen gösterdik<sup>126</sup>.

Şevkânî, ilim öğrenmek için ilim yolculukları yapmamıştır. Kanaatimizce Şevkânî’nin San’â gibi bir ilim merkezinde ömrünü geçirmesi; onun tefsir, hadis, fıkıh, lügat gibi pek çok eseri bizzat gördüğünü ve bunların çoğunu da inceleme

---

<sup>126</sup> Dipnotlarda Şevkânî ile ilgili verdiğimiz sayısal veriler için “el-Mektebetü’ş-Şâmile” adlı interaktif kitap programından yararlanılmıştır. Bu çalışmada en fazla faydalandığı kaynaktan en azına doğru sıralama gayreti gösterilmiştir. Böylece onun en çok hangi telifte rağbet ettiğinin görülmesi gaye edinilmiştir.

imkanına sahip olduğunu göstermektedir. Özellikle tefsirindeki malumata baktığımızda, onun bir hayli esere başvurduğu ve tefsirinde zengin bir muhteva ortaya koyduğunu görmekteyiz.

Özetle müfessirimiz, tefsirinin kaynaklarını belirtirken faydalandığı birçok eserin adını vermemekte, sadece müellif ismini vermekle yetinmektedir. Çok az da olsa tefsirinde sadece eserlerin adlarına atıfta bulunmaktadır. Tefsirinde faydalandığı çeşitli ilim dallarındaki belli başlı kaynakları, alanlarına göre şu şekilde tasnif edilebiliriz.

### A-Tefsir ve Kur'ân İlimleri Kaynakları

Şevkânînin, tefsirinde müracat ettiği, tabiûn ve daha sonraki tedvin dönemine ait başlıca selef müfessirlerini belirtecek olursak; Katâde (117/735)<sup>127</sup>, Hasan el-Basrî (110/728)<sup>128</sup>, İbn Münzir (319/931)<sup>129</sup>, Suddî (127/745)<sup>130</sup>, Dahhâk b. Müzâhim (105/723)<sup>131</sup>, Mukâtil b. Süleyman (150/767)<sup>132</sup>, Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân Ebû Şeyh, (369/979)<sup>133</sup>, Kelbî (146/763)<sup>134</sup>, A'meş (147/764)<sup>135</sup>, Şa'bî (104/722)<sup>136</sup>, Zeyd b. Eslem (136/753)<sup>137</sup>, Muhammed b. Ka'b el-Kurezî (118/736)<sup>138</sup>, Ebû'l-

<sup>127</sup> 858 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 21, 81, 158, 352; cilt: II, ss. 29, 110, 338, 500; cilt: III, ss. 8, 120, 296, 406; cilt: IV, ss. 62, 162, 308, 415; cilt: V, ss. 37, 123, 242, 325, 445, 523.

<sup>128</sup> "el-Hasan" ismi ile yaklaşık 700 defa geçmektedir. Ancak "Hasan el-Basrî" ismiyle 19 yerde zikredilmektedir. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 91, 186; cilt: II, 344, 411; cilt: III, ss. 136, 356; cilt: IV, ss. 322, 419; cilt: V, ss. 195, 446.

<sup>129</sup> 510 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 41, 125, 260, 322; cilt: II, ss. 34, 121, 181, 533; cilt: III, ss. 114, 233, 331, 467; cilt: IV, ss. 78, 166, 395, 568; cilt: V, ss. 57, 130, 252, 307.

<sup>130</sup> 383 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 88, 121, 244, 368; cilt: II, ss. 64, 151, 208, 302; cilt: III, ss. 802, 204, 317, 409; cilt: IV, ss. 88, 219, 270, 338; cilt: V, ss. 76, 154, 306, 374. Sadece bir yerde "tefsiri" ifadesi geçmektedir. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 36.

<sup>131</sup> 351 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 57, 93, 244; cilt: II, ss. 36, 164, 405; cilt: III, ss. 9, 141, 499; cilt: IV, ss. 56, 190, 377; cilt: V, ss. 64, 131, 235.

<sup>132</sup> Yaklaşık 270 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 325, 454, 465, 515; cilt: II, ss. 133, 340, 421; cilt: III, ss. 205, 299, 466; cilt: IV, ss. 15, 160, 287, 403; cilt: V, ss. 14, 54, 113, 271. Genelde "Mukâtil" olarak zikredilirken, 8 yerde "Mukatil b. Süleyman" ismi verilmiştir. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 299; cilt: IV, s. 309; cilt: V, ss. 64, 203, 403.

<sup>133</sup> Yaklaşık 200 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 70, 111, 322; cilt: II, ss. 56, 106, 135, 301; cilt: III, ss. 12, 102, 324; cilt: IV, ss. 122, 357, 577; cilt: V, ss. 166, 417, 521.

<sup>134</sup> 194 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 43, 299, 440; cilt: II, ss. 88, 302, 411; cilt: III, ss. 136, 318, 459; cilt: IV, s. 13, 166, 350; cilt: V, ss. 21, 388.

<sup>135</sup> 140 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 107, 215, 408; cilt: II, ss. 61, 197, 499; cilt: III, ss. 104, 147, 429; cilt: IV, ss. 63, 162, 382; cilt: V, ss. 137, 289.

<sup>136</sup> 84 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 117, 178; cilt: II, ss. 170, 527; cilt: III, ss. 105, 167; IV, ss. 24, 166; cilt: V, ss. 15, 484.

<sup>137</sup> 75 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 136, 421; cilt: II, ss. 80, 177; cilt: III, ss. 105, 445; cilt: IV, ss. 55, 568; cilt: V, ss. 153, 369.

‘Aliye (90/709)<sup>139</sup>, ‘Ata b. Ebî Rebah (115/733)<sup>140</sup>, İbn Adiy (365/976)<sup>141</sup>, Süfyan es-Sevrî (161/777)<sup>142</sup>, Süfyan b. Uyeyne (198/814)<sup>143</sup>, İbrahim en-Neha’î (95/714)<sup>144</sup>, Tavus b. Keysân (106/724)<sup>145</sup>, Evzâ’î (157/773)<sup>146</sup>, Mukatil b. Hayyân (150/767)<sup>147</sup>, Hasan b. ‘Urfe (257/870)<sup>148</sup>, Ebû Amr ed-Dânî (444/1052)<sup>149</sup>, İbn Cüreyc (150/767)<sup>150</sup>, ‘Ata b. Dinâr (126/744)<sup>151</sup>, Zehrâvî (454/1062)<sup>152</sup> vb başlıca âlimler zikredilebilir. Ayrıca Zeydî mezhebinin öncüsü Zeyd b. Ali (122/740) de kırâat ilminde Şevkânî’nin önemli düzeyde faydalandığı âlimlerdendir<sup>153</sup>.

Şevkânî’nin başvurduğu başlıca müstakil hacimli tefsirler, en çok atıfta bulunandan en aza doğru şu şekilde sıralanabilir:

İbn Ebî Hâtim (327/939)<sup>154</sup>, in Tefsiru’l-Kur’ân’ı: Şevkânî, rivâyetlerin kaynağı için en çok bu tefsire başvurmuştur ve isnad bakımından pek çok rivâyeti bu tefsirden eserine nakletmiştir.

<sup>138</sup> 44 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 71, 535; cilt: II, ss. 3, 471; cilt: III, ss. 329, 454; cilt: IV, ss. 286, 377, 568.

<sup>139</sup> 38 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 448; cilt: II, ss. 310, 530; cilt: III, ss. 209, 321; cilt: IV, ss. 424, 511, 95, 177.

<sup>140</sup> 29 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 231, 498; cilt: II, ss. 157, 536; cilt: III, ss. 136, 247; cilt: IV, 301, 406; cilt: V, ss. 116, 183.

<sup>141</sup> 29 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 27, 228; cilt: II, ss. 158, 264; cilt: III, 258, 473; cilt: IV, ss. 332, 558; cilt: V, ss. 145, 477.

<sup>142</sup> 20 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 194, 515; cilt: II, s. 264; cilt: III, ss. 98, 434; cilt: IV, ss. 328, 547; cilt: V, ss. 276, 493.

<sup>143</sup> 19 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 35, 354; cilt: II, ss. 247, 353; cilt: III, ss. 57, 145; cilt: IV, ss. 27, 354; cilt: V, s. 433.

<sup>144</sup> 15 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 473, 500; cilt: II, ss. 23, 121; cilt: III, ss. 114, 139; cilt: IV, ss. 21, 86; cilt: V, ss. 325, 484.

<sup>145</sup> 16 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 196, 452; cilt: II, ss. 14, 172; cilt: III, s. 179; cilt: IV, ss. 536, 324.

<sup>146</sup> 12 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 446, 464; cilt: II, ss. 9, 401; cilt: III, s. 250.

<sup>147</sup> Tefsir kitaplarında, “Mukâtil” atfı, sadece Mukâtil b. Süleyman’ı göstermekte; “Mukâtil b. Hayyan” ise babasının adıyla birlikte zikredildiğini göstermektedir. 11 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 224, 487; cilt: IV, s. 35; cilt: V, 190, 504.

<sup>148</sup> 11 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 434, 516, 517; cilt: II, s. 212; cilt: III, s. 452; cilt: IV, ss. 22, 81, 86, 566, 575; cilt: V, s. 333.

<sup>149</sup> 5 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 106, 298, 516; cilt: II, s. 421; cilt: III, s. 303.

<sup>150</sup> 4 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, ss. 115, 121; cilt: V, ss. 27, 218.

<sup>151</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 141.

<sup>152</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 90.

<sup>153</sup> 40 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 197; cilt: II, s. 197; cilt: III, s. 490; cilt: IV, ss. 17, 197, 476; cilt: V, ss. 9, 235, 516. Bu konuda Zeyd b. Ali’ye ait müstakil bir eseri olup, bir nüshasının da “Kırâat-ı Zeyd b. Ali” adı altında yazma eser olarak Milano’da Abroziana Kütüphanesinde kayıt altındadır. Ünal, Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar, s. 295.

<sup>154</sup> 1295 yerde. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 63, 110, 141, 324; cilt: II, ss. 43, 114, 166, 306, 471; cilt: III, ss. 55, 144, 240, 316, 432; cilt: IV, ss. 30, 113, 205, 323; cilt: V, ss. 61, 166, 256, 447.

Muhammed b. İbn Cerîr Taberî (310/922)<sup>155</sup>,nin Câmiu'l-Beyân an Te'vili- yi'l-Kur'ân'ı. Şevkânî, bu müfessir ve tarihçiden bilhassa rivâyet tefsiri açısından oldukça faydalanmıştır.

Eb 'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr (774/1372)<sup>156</sup>,in Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm'i: Rivâyet sahasında en çok faydalandığı eserlerdendir. Rivâyet tefsiri konusunda örnek aldığı ve tahrir örneklerinin en çok benze ti i tefsirdir.

Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (671/1272)<sup>157</sup>,nin el Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân'ı: Şevkânî'nin fıkıh, dil ve diğer alanlarda en çok faydalandığı eserlerden biridir. Özellikle fıkıh noktasında en çok bu eserden istifade etmiştir. Bu bakımından Şevkânî'nin tefsirinin, bu tefsirin  zeti mahiyetinde olduğu söylenebilir.

Cel l ddin Abdurrahman b. Eb  Bekir es- Suyûtî (911/1505)<sup>158</sup>,nin ed-Dürrü'l-Mensûr'u: Şevkânî, özellikle esbâb-ı nüzûl konusunda bu müfessirden oldukça faydalanmıştır. Nitekim o, bu eserin, selef tefsirlerini içine aldığını ve bu açıdan çok değerli olduğunu belirtir<sup>159</sup>.

Mahmud b. ' mer ez-Zemahşerî (538/1149)<sup>160</sup>,nin el-Ke  af'ı: Şevkânî, bu eserden bilhassa filolojik açıdan çokça faydalanmıştır. Onun Mu'tezilî görüşlerini de yeri geldikçe ele tirmi tir.

Abdulahak b. Gâlib İbn Atiyye (546/1151)'nin el-Muharraru'l-Veciz'i: Şevkânî bu âlimden birçok noktada istifade etmiş, bazen de onu tenkid etmiştir<sup>161</sup>.

Şevkânî, belirttiğimiz bu tefsir kaynaklarına ilaveten  u eserlerden de istifade

<sup>155</sup> 1206 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 24, 118, 254, 439, 537; cilt: II, ss. 18, 158, 286, 416; cilt: III, ss. 43, 146, 453, 501; cilt: IV, ss. 26, 200, 268, 451; cilt: V, ss. 40, 218, 354, 508; sadece iki yerde "tefsiri" ifadesi geçmektedir. cilt: I, s. 15; cilt: II, s. 36.

<sup>156</sup> 284 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 25, 280, 445, 343; cilt: II, ss. 35, 291, 444, 515; cilt: III, ss. 35, 204, 312, 480; cilt: IV, ss. 111, 190, 319, 578; cilt: V, ss. 62, 164, 345, 504. Yaklaşık 33 yerde "tefsiri" ifadesi geçmektedir. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 15; cilt: II, s. 37; cilt: III, s. 215; cilt: IV, s. 206; cilt: V, s. 164.

<sup>157</sup> 243 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 26, 394, 444, 538; cilt: II, ss. 36, 421, 530; cilt: III, ss. 125, 144, 434, 473; cilt: IV, ss. 45, 114, 151, 358; cilt: V, ss. 119, 219, 311, 519.

<sup>158</sup> 100 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 80, 360, 506; cilt: II, ss. 32, 229; cilt: III, ss. 107, 215, 449; cilt: IV, ss. 157, 221, 536; cilt: V, ss. 62, 252, 466. Sadece 15 yerde, " i dr al-m    r"  eklinde tefsirinden bahseder. Diğerleri ise, " i dr al-j l  n" tefsirine aittir. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 123, cilt: II, s. 32; cilt: III, s. 6; cilt: IV, s. 310.

<sup>159</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, (Mukaddime), cilt: I, s. 15.

<sup>160</sup> 191 yerde. Şevkânî bu kaynaktan faydalanırken 23 def  Zemahşerî, 168 kez de, Ke   f adını kullanmıştır. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 146, 150, 245, 318; cilt: II, ss. 206, 306, 341; cilt: III, ss. 96, 202, 329, 343; cilt: IV, ss. 89, 266, 445; cilt: V, ss. 211, 403, 461, 517.

<sup>161</sup> 131 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 95, 142, 321, 527; cilt: II, ss. 18, 298, 310, 527; cilt: III, ss. 33, 389, 457, 490; cilt: IV, ss. 19, 85, 299, 580; cilt: V, ss. 45, 363, 461, 486.

etmiştir: ‘Abd b. Humeyd (249/863)<sup>162</sup>,in Tefsiru’l-Kur’ân, İbn Mürdeveyh (416/1019)<sup>163</sup>,in Tefsir’i, Abdurrezzak b. Hemmâm es-San’anî (211/826)<sup>164</sup>,nin Tefsiru’l-Kur’ân’ı, el-Firyâbî (301/914)<sup>165</sup>,nin Tefsir’i, İbnü’l-Enbârî (328/840)<sup>166</sup>,nin Kitâbu’l-Mesâhif’i, Râzî (606/1209)<sup>167</sup>,nin Mefâtihu’l-Gayb’ı, Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (412/1021)<sup>168</sup>,nin Tefsir’i, Sa’lebî (427/1036)<sup>169</sup>,nin el-Keşf ve’l-Beyân’ı, Ebû Hayyan (745/1344)<sup>170</sup>,ın Bahru’l-Muhît’i, Mâverdî (450/1058)<sup>171</sup>,nin en-Nüket ve’l-‘Uyûn’u, Ebû Bekir İbnu’l-Arabî (543/1148)<sup>172</sup>,nin Ahkâmu’l Kur’ân’ı, Muhammed b. Hasan en-Nakkâş (351/962)<sup>173</sup>,ın Şifâü’s-Sudûr’u, Bağâvî (516/1122)<sup>174</sup>,nin Me’âlimu’t-Tenzil’i, Ebu’s-Suûd (982/1574)<sup>175</sup>,un İrşâdu ‘Akli’s-Selîm’i , el-Bikâ’î (885/1480)<sup>176</sup>,nin Nazmu’d-Dürer

<sup>162</sup> Yaklaşık 640 yerde. Dört defa “Musned” adlı eserinin adı geçmekte olup, diğer atıfların tefsirine ait olduğu söylenebilir. Ancak tefsiri zikredilmez. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 33, 107, 199; cilt: II, ss.64, 189, 302, 355; cilt: III, ss. 101, 324, 404, 457; cilt: IV, ss. 82, 205, 493; cilt: V, ss. 66, 243, 431, 508.

<sup>163</sup> Yaklaşık 428 yerde. Yalnız bir yerde “tefsiri” (Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, I, 15) zikredilmekte olup, diğer yerlerde isim belirtilmemiştir. Ancak Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, onun hadis ağırlıklı rivâyetlerine atıf yapmıştır. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 132, 168, 211; cilt: II, ss. 60, 145, 526; cilt: III, ss. 47, 108, 141, 403; cilt: IV, ss. 25, 65, 213; cilt: V, ss. 33, 103, 145, 236.

<sup>164</sup> 338 yerde. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 372, 443, 518; cilt: II, ss. 26, 121, 233; cilt: III, ss. 40, 124, 280, 403; cilt: IV, ss. 37, 282, 312; cilt: V, ss. 96, 244, 410. Ancak Şevkânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm’ın tefsirinin adını zikretmez.

<sup>165</sup> Yaklaşık 165 yerde. Sadece bir yerde (Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 16) tefsirinden bahsedilmekte olup, diğer yerlerde herhangi bir eser adı zikredilmemektedir. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 206, 536; cilt: II, ss. 114, 307; cilt: III, ss. 145, 219; cilt: IV, ss. 36, 70, 161; cilt: V; ss. 93, 180, 436.

<sup>166</sup> Yaklaşık 160 yerde. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 455, 490, 534; cilt: II, ss. 438, 472; cilt: III, ss. 41, 49, 151, 215; cilt: IV, ss. 46, 119, 466; cilt: V, ss. 96, 203, 345, 492.

<sup>167</sup> 64 yerde. 16 yerde “tefsiri” ifadesi geçmekte, 2 yerde “Mefâtihu’l-Gayb” şeklinde tefsirinin adı zikredilmektedir. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 56, 57, 68; cilt: II, ss. 435, 478; cilt: III, ss. 307, 487; cilt: IV, ss. 243; 455; cilt: V, ss. 71, 222, 510.

<sup>168</sup> 50 yerde. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 140, 500; cilt: II, ss. 122, 522; cilt: III, ss. 116, 351, 494; cilt: IV, ss. 115, 218, 556; cilt: V, ss. 124, 250, 320.

<sup>169</sup> 42 yerde. 1 yerde “tefsiri” şeklinde geçer. Şevkânî, cilt: I, ss. 79, 205; cilt: II, ss. 31, 96; cilt: III, ss. 38, 459; cilt: IV, ss. 163, 402; cilt: V, ss. 159, 435.

<sup>170</sup> 40 yerde. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 89; cilt: II, s. 292; cilt: IV, ss. 88, 138, 534; cilt: V, ss. 147, 350.

<sup>171</sup> 39 yerde. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 137, 282; cilt: II, ss. 309, 523; cilt: III, ss. 189, 421; cilt: IV, ss. 155, 566; cilt: V, ss. 138, 314, 341.

<sup>172</sup> 34 yerde. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 162, 527; cilt: II, ss. 18, 503; cilt: III, ss. 138, 174; cilt: IV, ss. 48, 379; cilt: V, ss. 195, 465.

<sup>173</sup> 19 yerde. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 416; cilt: II, ss. 123, 353; cilt: III, ss. 252, 453; cilt: IV, ss. 308, cilt: 491; V, ss. 30, 32.

<sup>174</sup> 10 yerde. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 27, cilt: III, ss. 136, 462; cilt: IV, ss. 179, 383; cilt: V, ss. 109, 403.

<sup>175</sup> 5 yerde. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, ss. 202, 432; cilt: III, ss. 265, 307.

<sup>176</sup> 4 yerde. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 66, 72, 136.

fî Tenâsubî'l-Ây ve's-Süver'i ve Ebû Müslim el-İsbahânî (370/980)<sup>177</sup>,nin Tefsir'i. Yine Ebû Cafer en-Nahhâs (338/949)<sup>178</sup>,ın en-Nâsîh ve'l-Mensûh'u, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Musennâ (210/825)<sup>179</sup>,nın Kitâbu'l Mecâz (Mecâzu'l-Kur'ân)'ı, Ebû Ubeyd (401/1011)<sup>180</sup>,ın Fezâil'i, Vâhidî (468/1075)<sup>181</sup>,nin Esbâbu'n-Nüzûl ve Tefsir'i, İbn Düreys (294/907)<sup>182</sup>,ın Fezâilu'l-Kur'ân'ı, İbn Kuteybe (322/934)<sup>183</sup>,nin Garibu'l-Kur'ân'ı ve Zeccâc (311/923)<sup>184</sup>,ın İ'râbu'l-Kur'ân'ı gibi Kur'ân ilimlerine ve dilbilime dair eserler. Ayrıca son dönemde yazılan Muhammed b. 'Aziz es-Sicistânî (800/1397)<sup>185</sup>,nin "Tefsir"i de az da olsa başvurduğu müfessirlerdendir.

Şevkânî, gerek rivâyet, gerekse dirâyet türü tefsirlerinden epeyce faydalanmış, özellikle rivâyetlere dayalı bilginin kaynağına ulaşmak için ilgili bütün kaynakları kullanmıştır. O, sahâbe ve tabiünden gelen rivâyetleri kullanarak, adeta ilk dönem Taberî ve İbn Kesîr gibi bir tefsir yazma cihetine gitmiştir. Zira Bergamalı Cevdet Bey'in: "Oysa ki son dönem âlimlerinden hiçbiri bu tarz rivâyet zenginliği içeren tefsir yazma hevesi göstermemiştir"<sup>186</sup> şeklindeki ifadesi de bunu doğrulamaktadır. Şevkânî, San'a'dan başka bir yerde eğitim almamıştır. Onun, böylesi geniş bir tefsir malûmâtını eserine alırken, bizzat kaynağı tek tek görerek değil de Yemen'deki ilmî birikimden şifâhî olarak faydalanıp tefsirini yazdığı akla gelmektedir. Nitekim eserinde çoğunlukla müfessirin ismini verip eser adı yerine "tefsiri" şeklinde bir ifade kullanılması da bu savı doğrular niteliktedir.

<sup>177</sup> 3 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 296, 513; cilt: IV, s. 255.

<sup>178</sup> Yaklaşık 409 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, ; cilt: I, ss. 15, 17, 259, 494; ; cilt: II, ss. 43, 138, 410; cilt: III, ss. 77, 133, 144, 220; cilt: IV, ss. 21, 57, 236, 472; cilt: V, ss. 66, 103, 460. Yaklaşık 30 yerde "tefsiri" ifadesi geçer. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 26, 120; cilt: II, s. 530; cilt: III, s. 459; cilt: IV, 205, cilt: V, s. 181.

<sup>179</sup> 286 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 85, 173, 505; cilt: II, ss. 295, 339, 506; cilt: III, ss. 42, 74, 248, 294; cilt: IV, ss. 90, 160, 489, 554; cilt: V, ss. 101, 275, 380, 512.

<sup>180</sup> 256 defa. 25 defa da eserinin adını verir. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 233, 459, 537; cilt: II, ss. 97, 106, 111; cilt: IV, ss. 55, 141, 479; cilt: V, ss. 163, 481, 514.

<sup>181</sup> 208 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 14, 58, 94, 225; cilt: II, ss. 377, 522; cilt: III, ss. 45, 109, 214, 276; cilt: IV, ss. 186, 270, 561; cilt: V, ss. 11, 196.

<sup>182</sup> 70 defa. Kırâat ve dilbilim konusunda eserlerine başvurulmuştur. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 15, 416, 476; cilt: II, s. 187; cilt: III, ss. 144, 319; cilt: IV, ss. 124, 233, 418; cilt: V, ss. 93, 218.

<sup>183</sup> 61 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 403; cilt: III, ss. 140, 232, 420; cilt: IV, ss. 211, 497, 579; cilt: V, ss. 102, 270, 497.

<sup>184</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 64. (Eser ismi belirtmez).

<sup>185</sup> 2 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, ss. 373, 412.

<sup>186</sup> Cevdet Bey Bergamalı, **Tefsir Usûlü ve Tarihi**, hz. Mustafa Özel, Kayıhan Yay., İstanbul, 2002, s. 162.

## B-Hadis Kaynakları

Hadis kaynağı olarak, musannıf ve tahrir yapanların adlarının tespiti konusunda, Şevkânî'nin tefsirine bakıldığında, onun faydalandığı başlıca hadis kaynakları şöyle sıralanabilir:

Abd b. Humeyd (249/863)<sup>187</sup>, in el-Müsnedü'l-Kebîr'i, İbn Ebî Şeybe (235/849)<sup>188</sup>,nin el-Musannaf ve Müsned'i, Abdurrezzâk b. Hemmâm (211/826)<sup>189</sup>,in el-Musannaf'ı, Buhârî (256/ 870)<sup>190</sup>,nin el-Câmiu's-Sahîh ve el-Edebu'l-Müfred'i, Sa'id b. Mansûr (227/842)<sup>191</sup>,un es-Sünen'i, Tirmizî (279/892)<sup>192</sup>,nin es-Sünen'i, Taberânî (360/971)<sup>193</sup>,nin Mu'cemu'l-Kebîr, Evsât ve Sağîr'i, Hâkim en-Neysâbü'rî<sup>194</sup>(405/1014)'nin el-Müstedrek'i, Beyhakî (458/1066)<sup>195</sup>,nin Delâilu'n-Nübüvvet, es-Sünenü'l-Kübra ve Şu'bu'l-İmân'ı, İbn Hibbân (354/965)<sup>196</sup>,in el-Müsnedu's-Sahîh'i, Müslim (261/875)<sup>197</sup>,in el-Câmiu's-Sahîh'i, Ebû Bekir el-Bezzar (292/905)<sup>198</sup>,in el-Müsned ve Sünen'i, Nesâî (303/ 915)<sup>199</sup>,nin es-Sünen'i,

<sup>187</sup> Yaklaşık 648 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 16, 134, 168, 281, 515; cilt: II, ss. 69, 145, 179, 218; cilt: III, ss. 101, 167, 381, 450; cilt: IV, ss. 62, 135, 203, 335; cilt: V, ss. 36, 115, 294.

<sup>188</sup> 558 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 14, 15, 35, 116; cilt: II, ss. 3, 288, 421; cilt: III, ss. 99, 146, 415, 422; cilt: IV, ss. 65, 167, 169, 289; cilt: V, ss. 52, 163, 174, 294.

<sup>189</sup> 352 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 123, 405, 500, 527; cilt: II, s. 49; cilt: III, ss. 40, 71, 245, 400; cilt: IV, ss. 55, 209, 282, 362; cilt: V, ss. 43, 135, 300, 361. Abdurrezzak b. Hemmâm'ın "Musannaf" adlı eseri toplamda 14 defa geçmektedir. Şevkânî, tefsirini zikretmediği halde kaynak açısından diğer rivâyetlerin onun tefsirine ait olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>190</sup> 284 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: ss. I, 17, 87, 209, 494 cilt: II, ss. 59, 264, 334; cilt: III, ss. 79, 144, 220, 470; cilt: IV, ss. 16, 236, 289, 499; cilt: V, ss. 15, 244, 460, 519.

<sup>191</sup> 270 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 12, 16, 125; cilt: II, ss. 169, 495; cilt: III, ss. 92, 449, 491; cilt: IV, ss. 18, 54, 417; cilt: V, ss. 226, 320, 505.

<sup>192</sup> 181 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 40, 397; cilt: II, ss. 88, 184; cilt: III, ss. 82, 267; cilt: IV, ss. 34, 301; cilt: V, ss. 103, 270.

<sup>193</sup> 171 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 22, 111, 155; cilt: II, ss. 246, 527; cilt: III, ss. 145, 280; cilt: IV, ss. 380, 427; cilt: V, ss. 15, 257, 505, 519.

<sup>194</sup> 159 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 17, 55, 513; cilt: II, ss. 61, 70, 141; cilt: IV, ss. 134, 564; cilt: V, ss. 65, 202, 257.

<sup>195</sup> 148 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 28, 113, 462, 472; cilt: II, ss. 56, 347; cilt: III, ss. 54, 208, 239; cilt: IV, ss. 208, 269, 299, 381; cilt: V, ss. 451, 504, 508.

<sup>196</sup> 128 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 80, 106, 262; cilt: II, ss. 72, 269; cilt: III, ss. 255, 284; cilt: IV, ss. 195, 358, 536; cilt: V, ss. 164, 174, 234.

<sup>197</sup> Yaklaşık 120 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 23, 116, 499; cilt: II, ss. 320, 420; cilt: III, ss. 284, 339; cilt: IV, ss. 13, 128; cilt: V, ss. 128, 214.

<sup>198</sup> 79 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 16, 27; cilt: II, ss. 253, 360; cilt: III, s. 463; cilt: IV, ss. 357, 496; cilt: V, ss. 130, 513.

<sup>199</sup> 70 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 17, 401; cilt: II, ss. 31, 206; cilt: III, ss. 265, 367; cilt: IV, ss. 385, 447; cilt: V, ss. 417, 521.

İbn Ebî Dünya (282/895)<sup>200</sup>, Ebû Ya'lâ, (276/889)<sup>201</sup>,nın el-Müsned'i, İbn Mâce (273/886)<sup>202</sup>,nin es-Sünen'i, Ebû Nuâym el-İsfehânî (430/1039)<sup>203</sup>,nin Delâilü'n-Nübüvvet ve Hilye'si, Dârekutnî (385/995)<sup>204</sup>,nin es-Sünen'i, ed-Deylemî (558/1163)<sup>205</sup>,nin el-Müsnedü'l-Firdevs'i, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (204/819)<sup>206</sup>,nin el-Müstedrek'i, Dârimî (255/868)<sup>207</sup>,nin es-Sünen'i, İshâk b. Râheveyh (238/852)<sup>208</sup>,in el-Müsned'i, Süheylî (581/1185)<sup>209</sup>, Mâlik b. Enes (179/795)<sup>210</sup>,nin el-Muvatta'sı, İbn Hüzeyme (311/923)<sup>211</sup>,nin es-Sahih'i, İbn Sinnî (363/974)<sup>212</sup>, Hattabî (388/998)<sup>213</sup>, Ezdî (409/1018)<sup>214</sup> ve Ahmed b. Hanbel (241/855)<sup>215</sup>,in el-Müsned'i.

Diğer taraftan Şevkânî tefsirinde, Buhârî ve Müslim'e ait hadis kaynağını gösterirken, “şeyhân/الشيخان”<sup>216</sup>, “müttefekun aleyh hadis/ الحديث متفق عليه”<sup>217</sup> ve “sahiheyn.../في الصحيحين”<sup>218</sup> şeklinde ifadeler kullanmıştır.

Şevkânî, hadis kaynakları kullanırken, ilgili rivâyetlerini vermeden önce,

<sup>200</sup> 58 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 66, 93; cilt: II, ss. 212, 458; cilt: III, ss. 223, 325; cilt: IV, ss. 199, 236; cilt: V, ss. 257, 283, 340.

<sup>201</sup> 41 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 211, 539; cilt: II, ss. 292, 501; cilt: III, ss. 188, 415; cilt: IV, ss. 216, 524; cilt: V, ss. 174, 513.

<sup>202</sup> 36 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 21; cilt: II, s. 269; cilt: III, s. 449; cilt: V, s. 415.

<sup>203</sup> 32 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 14, 125, 480; cilt: II, ss. 193, 249, 364; cilt: III, ss. 20, 113, 502; cilt: IV, ss. 380, 546; cilt: V, ss. 441, 496.

<sup>204</sup> 30 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 18, 229; cilt: II, ss. 40, 71; cilt: III, ss. 299, 449; cilt: IV, ss. 191, 407; cilt: V, ss. 163, 394.

<sup>205</sup> 27 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 71, 72; cilt: II, ss. 66, 97; cilt: III, s. 123; cilt: IV, ss. 319, 427; cilt: V, ss. 164, 208.

<sup>206</sup> 26 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 35, 522; cilt: II, ss. 331, 458; cilt: III, ss. 86, 319; cilt: IV, ss. 11, 513; cilt: V, ss. 156, 410.

<sup>207</sup> 17 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 38, 274; cilt: II, s. 479; cilt: III, ss. 145, 354; cilt: IV, ss. 359, 569; cilt: V, ss. 283, 491.

<sup>208</sup> 13 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 15, 301; cilt: II, ss. 158, 284; cilt: III, ss. 124, 215; cilt: IV, s. 263; cilt: V, ss. 244, 480.

<sup>209</sup> 10 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 137, 142; cilt: II, ss. 279, 321; cilt: III, ss. 19, 307; cilt: IV, ss. 237, 266.

<sup>210</sup> 9 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 196, 446; cilt: II, ss. 157, 334; cilt: III, s. 397; cilt: IV, ss. 301, 385; cilt: V, s. 241.

<sup>211</sup> 9 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 17, 452; cilt: II, s. 406; cilt: III, ss. 354, 462; cilt: IV, s. 303; cilt: V, s. 405.

<sup>212</sup> 8 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 326, 416; cilt: II, ss. 267, 502; cilt: IV, ss. 206.

<sup>213</sup> 6 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 315; cilt: III, s. 56; cilt: IV, ss. 276, 301.

<sup>214</sup> 3 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 320; cilt: III, ss. 289, 331.

<sup>215</sup> 2 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, ss. 264, 334.

<sup>216</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 142, 160, 364.

<sup>217</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 418.

<sup>218</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 129, 188, 451; cilt: II, ss. 59, 411, 492; cilt: III, ss. 188, 461; cilt: IV, ss. 187, 571; V, ss. 96, 470.

rivâyetin hangi kaynakta bulunduğunu belirtir. O, genelde kaynak olarak hadislerin musannıfının ya da müellifinin adını verir, ancak eserinin adını zikretmez<sup>219</sup>. Bazen de müellif ile eserin adını birlikte verdiği de görülür<sup>220</sup>.

Hadis kaynaklarını kullanırken, sened, metin konusunda rivâyetleri tenkide tâbi yer yer naklettiği rivâyetlerin sıhhatiyle ilgili yorumlar yapar. Sıhhat bakımından zayıf da olsa bu tür görüşleri de eserine alır<sup>221</sup>. Şöyle ki, Abdurrezzak, ‘Abd b. Hümejd, İbn Münzir, İbn Cerîr, İbn Ebî Hâtim ve el-Hâkim’in İbn Abbas’tan: “*Bir zamanlar Rabbi İbrahim’i kelimelerle sınamıştı.../...إذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات*” (Bakara 2/124) şeklindeki âyetin yorumu hakkında şu rivâyeti aktarır: “Burada Allah’ın imtihanı temizlik ilemdir. Temizliğin beşi başta, beşi de beden de bulunur. Bedende olanlar; ‘tırnakları kısaltmak, kasık, koltuk altı tıraşı, sünnet olmak, büyük abdest için temizlenmek ve küçük abdest esnasında su kullanmak’; baştakiler ise, ‘bıyıkları kısaltmak, ağza, buruna su vermek, diş temizliği yapmak ve saçları tarayıp bir yerinden ayırmaktır’. Yine başka bir rivâyete göre İbn Abbas; Hz. İbrahim’in kavminden ayrılması, Nemrud’a karşı koyması, ateşe atılmasına karşı sabrı, misafirperverliği, oğlunu kurban etmesi vb durumların olduğunu söyler”. Şevkânî, bu rivâyeti verdikten sonra şöyle açıklamada bulunur: “Bir şey Hz. Peygamber’den sahih bir şekilde gelmezse, söz konusu bu kelimelerin tayininde hüccet olacak bir delil de bize ulaşmaz”. Yine o, sahâbiler arasında üstünlük noktasında bir delilin bulunmadığını, dolayısıyla bu alanda bir ictihâda mahal olmadığını belirtir. Şöyle ki; bir şeyin merfû’ haber olması konusunda ihtilaf bulunursa, sahâbeden birinden rivâyet edilip diğerinden edilmezse, bununla amel olunmayacağını hatırlatır. Zira yukarıda zikredilen İbn Abbas’tan gelen rivâyetlerin diğerleriyle ihtilaf ettiğini ve bunlarla amel etmenin zorluğunu anlatır<sup>222</sup>. Şevkânî, hadisin sıhhatini tespit ettikten sonra, onun hükmünün tatbik edilmesinde dikkatli olunması gerektiğini ifade eder. Ancak onun böyle bir hassasiyete sahip olmasına rağmen bu tür rivâyetleri sıhhat açısından eleştirse de uygulamada yeri geldiğinde aksi olarak bunları tefsirine taşımıştır.

<sup>219</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 136, 298, 405; cilt: III, ss. 94, 203, 416; 443 vd.

<sup>220</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 41, 131, 211; cilt: II, ss. 206, 476; cilt: V, ss. 173, 331, 595 vd.

<sup>221</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 269; cilt: III, ss. 584 vd. Tefsirinde zayıf ve asılsız haberlerle ilgili değerlendirmelerin tamamı için bakınız. Gumarî, eş-Şevkânî Müfessiren, ss. 234-279.

<sup>222</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 162-163.

Müfessir, sened nakillerini ve metni eleştirdiği gibi, yer yer rivâyetlerin senedinde bulunan râvî ya da râvîleri ta'n eder. Mesela, Sa'lebî rivâyetinin senedinin zayıf olduğunu söyler ve Said el-Hudrî kanalıyla Hz. Peygamber'e isnad edilen şu rivâyeti verir:

“Hocası, İsa İbn Meryem'e öğrenmesi için bir risâle teslim eder. Sonra ona: ‘Besmele yazmasını’ söyler. Hz. İsa'da ona: ‘Besmele nedir’ şeklinde sorar. Hocası da: ‘Bilmem’ der. Hz. İsa'da ona: ‘ba/ب’ harfi, Allah’ın letâfeti; ‘sin/س’ harfi, Allah’ın yaşı; ‘mim/م’ harfi de O’nun memleketidir’ der. Allah, her şeyin ilahıdır. Rahman, dünya ve ahirette merhamet eden; Rahîm ise, sadece ahirette merhamet edendir”. Bu rivâyeti verdikten sonra Şevkânî, hadisin senedindeki İsmail b. Yahya yalancı olduğu için senedinin sahih olmadığını belirtir. Ayrıca bu rivâyetin İbnu'l-Cevzî'nin *el-Mevzuât*'ında zikredildiğini ifade eder<sup>223</sup>. Yine râvîleri tenkid etme hususunda, “Onlar gayba iman ederler” (Bakara 2/2) meâlindeki âyetin yorumuyla ilgili İbn Ebî Şeybe'nin Müsned'inde geçen Avf b. Mâlik'e isnad edilen şu hadisi nakleder:

“Keşke kardeşlerime kavuşsaydım. Onlar da ya Resulüllah: ‘Biz senin kardeşin değil miyiz?’ O da: ‘Evet öyle dedi. Ancak sizden sonra bir topluluk gelecek, sizlerin bana iman ettiği gibi onlarda bana iman edecek, yine sizler gibi beni tasdik edecek ve bana yardım edecekler’. Bunun için keşke onları görebilseydim diyorum”. Şevkânî, hadisin senedinde yer alan Ebû Hudbe'nin yalancı vasfedilmesi nedeniyle bu hadisin sahih olmadığını ifade eder<sup>224</sup>. Böylelikle senedin sıhhatı konusunda cerh ve ta'dilde bulunarak hadisciliğini ortaya koyar.

Müfessir Şevkânî, Kur'ân'ın yorumuyla ilgili rivâyetleri verirken, birçok hadis kaynağından faydalanmıştır. Çok yönlü bir âlim olan müfessirin en kuvvetli yönlerinden birisi hiç şüphesiz hadisçiliğidir. Bu alanda yazdığı “Neylü'l-Evtâr” adlı eseri, otorite bir kaynak olarak başta ülkemizde ve tüm İslâm dünyasında okunmaktadır. Yine tefsirinde, bu eserine ve mevzû hadislerle ilgili yazdığı “el-Fevâidu'l-Mecmû'a” isimli eserine atıfta bulunur. Müfessir özellikle, âyet veya âyetleri tefsir ederken hadis ilmindeki “tahric” geleneğini sürdürerek, ilgili rivâyetleri toplar ve isnad verilerinin görülmesine imkan tanır. Böylece Hadis ilmi

<sup>223</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 22.

<sup>224</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 41.

açısından pek çok haberi bir arada toplamak suretiyle hadisin râvisi ve musannıfının tespiti hususuna fırsat verir. Ne var ki mümtaz bir hadisçiliğine rağmen, yer yer râvi ve kaynak göstermeksizin, önemsenecek sayıdaki bazı rivâyetleri “قیل” ve “روی” kalıplarıyla vermiştir. Daha ötesi isnad bakımından pek çok zayıf hadisi tefsirine taşıması şaşırtıcıdır. Özellikle tefsirle ilgili rivâyetlerin çoğunu Suyûtî’den alır ve rivâyetlerin sıhhatleri konusunda onun tefsirine atıfta bulunur<sup>225</sup>. Yine Şiâ’daki imâmet nazariyesinde ele alınan bazı hadisleri tefsirine taşıması, bir takım eleştirileri üzerine çekmesine, hakkında bir takım zanda bulunulmasına neden olmuştur.

### C-Fıkıh Kaynakları

Şevkânî, İmam eş-Şafi’î (204/819)<sup>226</sup>, in el-Umm’u, Ebû Hanife (150/767)<sup>227</sup>, Süfyân es-Sevrî (161-777)<sup>228</sup>, İbn ‘Abdilberr (463/171)<sup>229</sup>, in et-Temhîd’i, Ahmed b. Hanbel (241/855)<sup>230</sup>, in el-Müsned’i, Ebû Ca’fer et-Tahâvî (321/933)<sup>231</sup>, Malik b. Enes (179/795)<sup>232</sup>, Ebû Yusuf (182/798)<sup>233</sup>, Kâdî ‘İyâz (544/1149)<sup>234</sup>, İbn Hazm (456/1063)<sup>235</sup>, İlkiyâ el-Harrâsî et-Taberî (504/1100)<sup>236</sup> ve Kerhî (340/951)<sup>237</sup> vb fakihleri tefsirinde baş kaynak olarak gösterir.

Şevkânî, ayrıca fıkıh alanında; “Kûfeli fakihlerden /من فقهاء الكوفة”<sup>238</sup>, “fakih âlimler /فقهاء علماء”<sup>239</sup> ve “önde gelen fakihler /من فقهاء الامصار”<sup>240</sup> şeklinde genel ifadeler kullanarak da kaynak gösterir.

<sup>225</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 158; cilt: III, s. 126; cilt: V, ss. 461 vd.

<sup>226</sup> 87 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 51, 198, 202, 228; cilt: II, s. 37.

<sup>227</sup> 47 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 160, 196; cilt: II, ss. 70, 177; cilt: III, ss. 418, 454; cilt: IV, ss. 24, 383; cilt: V, ss. 26, 496.

<sup>228</sup> 41 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 79, 196, 515; cilt: II, ss. 264, 397; cilt: III, ss. 271, 434; cilt: IV, ss. 9, 328; cilt: V, ss. 56, 205.

<sup>229</sup> 11 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 470; cilt: II, s. 264; cilt: III, s. 215; cilt: IV, s. 406.

<sup>230</sup> Yine fıkıh ve hadis alanında ortak kaynak olarak 9 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 196, 446; cilt: II, ss. 157, 334; cilt: III, s. 397; cilt: IV, ss. 301, 385; cilt: V, s. 241.

<sup>231</sup> 8 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 205, 227, 444, 468; cilt: II, s. 372; cilt: IV, ss. 29, 301.

<sup>232</sup> Fıkıh ve hadis alanında 7 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 276; cilt: II, ss. 76, 332, 342; cilt: III, s. 412; cilt: IV, s. 171; cilt: V, s. 225.

<sup>233</sup> 4 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 450, 508; cilt: II, ss. 35, 372; cilt: V, s. 142.

<sup>234</sup> 3 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, ss. 138, 356, 462.

<sup>235</sup> 2 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, ss. 59, 269.

<sup>236</sup> 2 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 205; II, s. 14.

<sup>237</sup> 1 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 205.

<sup>238</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 220.

<sup>239</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 356.

<sup>240</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 447, 470.

Şevkânî'nin Tefsir usûlü ve ahkâm âyetleri ile ilgili ahkâmla ilgili ilk müracaat ettiği isim Kurtubî'dir. Bu bağlamda kendi tefsirini Kurtubî'nin ahkâm tefsirini örnek alarak yazdığı rahatlıkla söylenebilir.

Şevkânî, ahkâm tefsiri için temel teşkil eden kaynaklara ulaşmış ve fıkıh konulara da değinmiştir. Fıkıh sahasında ictihâdlarıyla bilinen Şevkânî, kendi müstakil eser ve risâlelerini de tefsirinde referans gösterir. Mesala, “el-Kavlu'l-Müfid fî Edilleti'l-İctihâdî ve't-Taklîd”<sup>241</sup>, “Edebu't-Taleb ve Muntehe'l-Ereb”<sup>242</sup> ve “Şerhu'l-Münteka”<sup>243</sup> isimli eserleri ve “Bülûğu'l- Mûna fî Hükmi İstimnâ”<sup>244</sup> vb risâleleri bu husus için örnek verilebilir.

#### D-Kelâm ve Tasavvuf Kaynakları

Şevkânî: Kuşeyrî (465/1073)<sup>245</sup>, ‘Amr b. Ubeyd (144/761)<sup>246</sup>, Ebu'l-Hasan el-Eşârî (324/933)<sup>247</sup>, İbn Fûrek (456/1015)<sup>248</sup>, İbn Tayyib Bakıllânî (413/1012), Ebû el-Cübbâî (303/915)<sup>249</sup>, Ali b. İsa er-Rummânî (383/992)<sup>250</sup>, Ebû Müslim el-İsfahânî (323/934)<sup>251</sup>, Ebû'l-Leys es-Semerikandî (373/983)<sup>252</sup> ve Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî (478/1085)<sup>253</sup> gibi kelâm ve tasavvuf alanında başlıca âlimlerden faydalanır.

Şevkânî genel ifadeler şeklinde; “Mu'tezile mezhebine göre/ على مذهب المعتزلة”<sup>254</sup>, “Ehl-i sünnet anlayışına göre /على مذهب أهل السنة”<sup>255</sup> ve “Kûfelilerin mezhebine göre/على مذهب الكوفيين”<sup>256</sup> mezhep adlarını da kullandığı görülmektedir. Böylece o, kelâm konusunda toplu fikir ve anlayışları belirtmiş olur.

<sup>241</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 527.

<sup>242</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 418.

<sup>243</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 175, 258; cilt: III, s. 422.

<sup>244</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 474.

<sup>245</sup> 41 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 145, 418; cilt: II, ss. 108, 244; cilt: III, ss. 79, 247; cilt: IV, ss. 105, 155; cilt: V, ss. 260, 411.

<sup>246</sup> 38 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 280, 485; cilt: II, ss. 130, 332; cilt: III, ss. 195, 466; cilt: IV, ss. 160, 557; cilt: V, ss. 205, 520.

<sup>247</sup> 31 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 206, 360; cilt: II, ss. 76, 92; cilt: III, ss. 124, 454; cilt: IV, ss. 180, 428; cilt: V, ss. 257, 426.

<sup>248</sup> 11 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 50, 439; cilt: II, s. 195; cilt: III, s. 390; cilt: V, s. 384.

<sup>249</sup> 2 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 164, 318.

<sup>250</sup> 2 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, ss. 7, 36.

<sup>251</sup> 2 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 187, 269.

<sup>252</sup> 2 yerde. İşârî yaklaşımlar için bakınız Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 29; V, s. 335.

<sup>253</sup> 1 yerde. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 133.

<sup>254</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 438.

<sup>255</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 538.

<sup>256</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 470.

Şevkânî, kelâmî meselelerde, bu alanla ilgili kendi kaynaklarına da atıfta bulunur. “ed-Dürrü’n-Nedîd fî İhlâsı Kelimeti’t-Tevhîd ve et-Tuhaf fî mezâhibu’s-Selef” adlı eseri bunlardan biridir. O, teferruata dayalı bilgi edinmek için bu eserlere müracaat edilmesini tavsiye eder.

İşârî yorumlarda faydalandığı temel kaynak Kuşeyrî’dir. Zâhirî bir çizgide tefsir yöntemini seçen Şevkânî, yer yer bâtinî yorumlarda Kuşeyrî’yi benimser, onu otorite kabul eder. Ancak Şevkânî, genelde onun zâhirî görüşlerini tefsirine aktarır.

### E-Dilbilim Kaynakları

Şevkânî’in tefsirinde filolojik izahlara ağırlık vermiştir. Dilbilimle Kur’ân ilimlerinin kesiştiği noktalar bulunması nedeniyle, Şevkânî aynı eserden hem Kur’ân ilimleri hem de lügat açısından faydalanmıştır. Dilbilim açısından tefsirinde başvurduğu başlıca eserleri şu şekilde zikredebiliriz:

Zeccâc (310/922)<sup>257</sup>, Ferrâ (207/822)<sup>258</sup>, Ahfeş (177/793)<sup>259</sup>, Kisâi (189/804)<sup>260</sup>, Ebû Ubeyde Ma’mer el-Müsennâ (209/824)<sup>261</sup>, Müberred (286/899)<sup>262</sup>, Sibeveyh (180/796)<sup>263</sup>, İbnu’l-Enbârî (328/940)<sup>264</sup>, in el-Mesâhif’i, Cevherî (393/1003)<sup>265</sup>, Ebû Ali el-Fârisî (377/949)<sup>266</sup>, Muhammed b. Ziyâd Ebû Abdillâh İbnu’l-A’rabî (231/845)<sup>267</sup>, Kutrub (206/821)<sup>268</sup>, İbn Kuteybe (322/934)<sup>269</sup>, Ezherî

<sup>257</sup> 868 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 421; cilt: II, ss. 148, 280, 337, 474; cilt: III, ss. 218, 228, 278; cilt: IV, ss. 85, 93, 232; cilt: V, ss. 277, 400.

<sup>258</sup> 698 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 21, 107, 147; cilt: II, ss. 41, 145, 222; cilt: III, ss. 53, 109, 247; cilt: IV, ss. 41, 94, 144; cilt: V, ss. 42, 106, 153.

<sup>259</sup> 308 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 201, 359, 537; cilt: II, ss. 5, 388; cilt: III, ss. 21, 394, 460; cilt: IV, ss. 10, 409; cilt: V, ss. 6, 65, 134, 489, 506.

<sup>260</sup> 287 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 56, 82, 315; cilt: II, ss. 15, 108, 252; cilt: III, ss. 48, 122, 170; cilt: IV, ss. 119, 160, 202; cilt: V, ss. 98, 126, 279.

<sup>261</sup> 286 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 66, 128, 534; cilt: II, ss. 42, 446; cilt: III, ss. 22, 61, 140; cilt: IV, ss. 58, 91; cilt: V, ss. 59, 101, 143, 407, 521.

<sup>262</sup> 197 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 39, 107, 165; cilt: II, ss. 104, 130, 232; cilt: III, ss. 25, 115, 162; cilt: IV, ss. 42, 94; cilt: V, ss. 38, 107.

<sup>263</sup> 183 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 50, 82, 380, 497; cilt: II, ss. 93, 178; cilt: III, ss. 279, 366; cilt: IV, ss. 22, 85, 106; cilt: V, ss. 99, 233.

<sup>264</sup> 166 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 14, 72, 128, 260; cilt: III, ss. 44, 151, 219, 491; cilt: IV, ss. 36, 55, 251; cilt: V, ss. 96, 155.

<sup>265</sup> 151 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 85, 229; cilt: II, ss. 93, 148, 281; cilt: III, ss. 69, 210; cilt: IV, ss. 100, 170; cilt: V, ss. 53, 105, 390.

<sup>266</sup> 118 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 275, 321; cilt: II, ss. 47, 116, 352; cilt: III, ss. 109, 363; cilt: IV, ss. 114, 323, 540; cilt: V, ss. 134, 260, 465.

<sup>267</sup> 73 defa. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 40, 303, 409; cilt: II, ss. 192, 403; cilt: III, ss. 90, 171; cilt: IV, ss. 109, 425; cilt: V, ss. 93, 457, 520.

(370/980)<sup>270</sup>, Esmâ'î (216/831)<sup>271</sup>, Ya'kub b. es-Sikkât (244/858)<sup>272</sup>, İbn Fâris (395/1004)<sup>273</sup>, Cürcânî (471/1078)<sup>274</sup>, Keffâl (365/976)<sup>275</sup>, Ragıp el-İsfahânî (502/1108)<sup>276</sup>, İbn Düreyd (321/933)<sup>277</sup> ve Halil b. Ahmed (175/791)<sup>278</sup>.

## F-Tarih Kaynakları

İbn İshâk (151/768)<sup>279</sup>, in es-Sîre'si, İbn Şihâb ez-Zuhrî (124/742)<sup>280</sup>, İbn Sa'd (230/844)<sup>281</sup>, in Tâbakât'ı, Ebu'l-Kâkım İbn Asâkir (571/1175)<sup>282</sup>, in Tarih-i Dimeşk'i, Buharî (256/869)<sup>283</sup>, nin Tarih'i, Hatîb el-Bağdadî (463/1071)<sup>284</sup>, nin Tarihu Bağdât, İbnu'l-Neccâr (643/1245)<sup>285</sup>, in Tarih'i, Vâkidî (207/822)<sup>286</sup>, nin Tarih'i, Hâkim en-Neysâbü'rî (405/1014)<sup>287</sup>, nin Tarih'i, Taberî (310/922)<sup>288</sup>, nin Tarih'i, İbn Hişâm (213/828)<sup>289</sup> ve Mes'ûdî (346/957)<sup>290</sup>, İbn Abdilhakem (257/870)<sup>291</sup>, in Futûh-u Mısır ve Ahbâruha'sı ve Ezrakî (250/864)<sup>292</sup> gibi âlimler

<sup>268</sup> 66 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 50, 153; cilt: II, ss. 97, 184, 360; cilt: III, ss. 104, 209, 362, cilt: IV, ss. 198, 356, 548; cilt: V, ss. 54, 500.

<sup>269</sup> 61 defa Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 403; cilt: III, ss. 140, 238; cilt: IV, s. 423; cilt: V, s. 38.

<sup>270</sup> 61 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 97, 220; cilt: II, s. 248, cilt: III, s. 37; cilt: IV; ss. 80, 96; cilt: V, ss. 160, 413.

<sup>271</sup> 60 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 42, 189, 409; cilt: II, ss. 150, 353, 388; cilt: III, ss. 69, 308, 485, cilt: IV, ss. 163, 402; cilt: V, ss. 272, 457.

<sup>272</sup> 28 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 303, 471; cilt: II, ss. 311, 439; cilt: III, ss. 129, 418; cilt: IV, ss. 149, 339; cilt: V, ss. 300, 495.

<sup>273</sup> 25 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 410, 493; cilt: II, ss. 10, 222, 311; cilt: III, s. 84.

<sup>274</sup> 16 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 507; cilt: II, ss. 263, 457; cilt: IV, s. 105; cilt: V, s. 225.

<sup>275</sup> 12 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, ss. 86, 425; cilt: III, ss. 218, 393; cilt: IV, ss. 90, 309; cilt: V, s. 420.

<sup>276</sup> 12 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 393; cilt: III, s. 490; cilt: IV, ss. 170, 521; cilt: V, ss. 327, 407, 469.

<sup>277</sup> 4 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 284, cilt: III, ss. 329, 364, 485.

<sup>278</sup> 3 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 178, 344; cilt: IV, s. 498.

<sup>279</sup> 143 yerde. Şevkânî, cilt: I, s. 31; cilt: III, s. 343; cilt: V, s. 496.

<sup>280</sup> 84 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 22, 451; cilt: II, ss. 43, 394; cilt: III, ss. 114, 378; cilt: IV, ss. 8, 557; cilt: V, ss. 44, 472.

<sup>281</sup> 70 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 13, 94; cilt: II, s. 26; cilt: IV, s. 404.

<sup>282</sup> 66 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 43, 183, 319; cilt: III, s. 211; cilt: V, s. 163.

<sup>283</sup> 31 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 32, 187; cilt: II, ss. 53, 295; cilt: III, ss. 115, 306; cilt: IV, ss. 142, 496; cilt: V, ss. 58, 234, 498.

<sup>284</sup> 9 defa Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 313; cilt: V, ss. 577, 608.

<sup>285</sup> 9 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 173, 367; cilt: V, ss. 174, 565, 620.

<sup>286</sup> 8 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 111; cilt: III, s. 114, cilt: IV, ss. 16, 35, 237; cilt: V, ss. 471, 497.

<sup>287</sup> 4 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 65, 149; cilt: I, s. 145; cilt: III, s. 326.

<sup>288</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 311.

<sup>289</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, s. 108.

<sup>290</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 82.

<sup>291</sup> 4 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 448, cilt: III, ss. 36, 309, 310.

<sup>292</sup> 4 defa. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 71, 143, 364; cilt: III, s. 307.

Şevkânî'nin tarih konusunda faydalandığı başlıca kaynaklardır.

Müfessir İslâmî ilimlerde olduğu gibi, tarih alanında da temel kaynaklara inme maharetini göstermiş; hadis ilminin yakın dallarından, siyer ve meğazî ile yakından ilgilenmiştir. Tarih konusunda en çok faydalandığı kaynağın İbn İshâk'ın "es-Sire"si olması, Şevkânî'nin tarihçilik konusundaki meziyetini göstermektedir.

Şevkânî'nin kaynakları kullanımına genel olarak bakıldığında, tefsirinde onun ilgili konudaki mevcut kaynaklara ulaşma gayreti açıkça görülür. Bu yönüyle onun eseri zengin bir muhtevaya sahiptir. Ancak tefsirine yöneltilebilecek eleştirilerden birisi; genelde kaynak ismini belirtse de bazen bu durumu ihmal etmesidir. Müfessirin hem râvî hem de eser ismi vermeden de rivâyetleri tefsirine naklettiği de görülmektedir<sup>293</sup>. Nitekim Şevkânî epeyce; "müfessirler/âlimler şöyle dediler... قال المفسرون/العلماء" yahut "denildi ki/rivâyet edildi ki.../... قيل/روي" şeklinde meçhul sığalar kullanır<sup>294</sup>. Tefsirinde habere ulaşma konusundaki genel tutumu, çoğunlukla ilgili rivâyetin senedini tam vermeyip tahrir yapmasıdır.

Şevkânî, faydalandığı kaynakları, tenkid gözüyle ciddi bir incelemeye tâbi tutmuş, bunlardan benimsediği görüşleri aynen aktarma yoluna gitmiş ve yanlış bulduklarını da yumuşak bir dille eleştirmiştir. Yine o, âyetlerin yorumu sırasında Mu'tezilî eserlere başvurmakla birlikte, i'tizâlî fikirlere katılmamış, genellikle karşı deliller sunarak aykırı görüşleri çürütmeye çalışmıştır<sup>295</sup>. Mamafih Şevkânî, Keşşâf sahibinin Mu'tezilî olarak ortaya koyduğu pek çok görüşüne katılmasa da onun görüşlerini külliyyen reddetmez. Nitekim o, Zemahşerî'nin dilsel ve edebî yaklaşımlarını tefsirine alır ve bu alanda onun tefsirini otorite kabul eder.

Tüm bu verileri özetleyecek olursak Şevkânî, konuyu açıklığa kavuşturmak ve bilgiyi yerinde kullanmak için tarafsız anlayışa dikkat edecek şekilde mezkur kaynaklara başvurur. Ancak selef anlayışında kriter olarak belirlediği noktalarda,

<sup>293</sup> Şevkânî'nin, özellikle sebeb-i nüzûl rivâyetleri konusunda, zaman zaman râvî ve kaynak ismi vermediği görülür. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 8; cilt: V, ss. 351-352.

<sup>294</sup> Bu hususta bir örnek verecek olursak, "Şüphesiz ki Allah, adâleti, ihsânı emreder.../... إن الله يأمر بالعدل والإحسان" (Nahl 16/90) âyetini yorumlarken, "meçhûl sığayla (قيل) başlayarak buradaki adâletin, kelime-i tevhi'd; ihsânın ise, farzların edâsı olduğunu ifade eder. "Denildi ki" 'adl: Bir şeyin gizli ve aşikâr olarak eşit seviyede tutulmasıdır. İhsân ise, gizlinin aşikâr olandan üstün tutulmasıdır. Yine "denildi ki" diyerek: 'Adlın, insaf; ihsânın ise, üstünlük olduğunu söyler. Sonra Şevkânî, lügat anlamı olarak adâlete; "ifrâd ve tefrîdin ortasını bulmaktır" anlamı vererek, Allah'a kullukta dinî hususlarda orta yolu takip etmektir şeklinde tanımlama yapar. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 225.

<sup>295</sup> M. Güngör, "eş-Şevkânî", cilt: XII, s. 462.

farklı görüşlere eleştiri yöneltmekten de geri duramaz. Yine de her ne surette olursa olsun fıkıh, kelâm vb konularda konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaksa, ilgili görüşleri tefsirine almayı ihmal etmez.

## II. TEFSİRİNİN ÖZELLİKLERİ

### A-Tefsirinin Genel Özellikleri

Müfessirlerin on üçüncü tabakasına mensup Şevkânî'nin tefsirinin tam adı; “Fethu'l Kadîr el-Câmiu beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr” dir. Bu eser, beş ciltlik oldukça hacimli bir tefsir olup son baskısına ek yapılarak bir ciltlik fihrist yapılmıştır. Bu eser, toplamda 3139 sahifeden ibarettir.

Tefsir, Rebûlâhir h. 1223'te (Haziran 1808) yazılmaya başlanmış ve Recep 1229'da (Temmuz 1814) tamamlanmıştır<sup>296</sup>. İlki Kahire 1349/1930, 1383/1966; ikincisi Beyrut 1403/1983, 1412/1991 ve son olarak da Beyrût-Dimeşk 1419/1998'da (üçüncü baskı) şeklinde<sup>297</sup> söz konusu eserin çeşitli baskıları yapılmıştır. Ayrıca bu eser Dâru'l-Marife yayınları arasında 2004 yılında Beyrut'ta tek cilt halinde basılmıştır.

İsminden de anlaşıldığı üzere bu tefsir, kendine kadar gelen belli başlı rivâyet tefsirlerinin derli toplu bir özeti olup; müellifin tercih, düşünce, tenkid ve yorumlarını ihtiva etmektedir. Tefsirin kısa ve özlü bir mukaddimesi bulunmaktadır. Müellif, tefsirin yazılış amacını mukaddimesinde şöyle açıklamıştır:

*Kur'ân-ı Kerim'in yüceliğine, faziletine, fesâhat ve belâgatine değindikten sonra tefsîr ilminin önemi ve onunla meşgul olmanın faziletinden ötürü bu ilme yönelerek bir eser yazma ihtiyacı duydum. Daha önceleri müfessirler genellikle iki fırkaya ayrılmış olup; birinin tefsiri tamamen rivâyete dayanıyor, diğeri ise Arap dili ve yüce ilimlere (ulûm-i 'aliye) önem vererek dirâyete önem veriyordu. Dolayısıyla rivâyet veya dirâyet metotlarından sadece biriyle tefsîr yazan müfessirlerin bu çalışmalarının büyük önem taşıdığı, ancak bunların tek başına yeterli olamadıkları ortadaydı. Böylece tefsir ilmini, rivâyet ve dirâyet yönlerinden iki kısma ayırdım. Tefsirimdeki iki yolu tahlil ettikten sonra, Kur'ân'ın sadece rivâyet ya da sadece dirâyet yoluyla tefsirinin mümkün*

<sup>296</sup> Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, cilt: I, s. 466; Güngör, “Fethu'l-Kadîr”, s. 463.

<sup>297</sup> Şevkânî'nin Kur'ân'ı yorumlama yöntemi hakkında yaptığımız araştırmamızda, bu son baskı esas alınmıştır. Bu son baskının diğer baskılarıyla format ve dolayısıyla sayfa sayısının dışında bir fark göremedik. Muhteva bakımından da ilk baskısıyla mevcut son baskıları arasında herhangi bir farklılığa rastlayamadık.

*olacağını ve dolayısıyla her iki cihetle yazılmış tefsirlerin çoğunda isabet bulunabileceğini anladım. Sonra mükemmel bir tefsir yazılabilmesi için her iki alanı birleştirip, bunlardan istifade etmek gerektiğine kanaat getirdim ve tefsirimi bu esas üzere tanzim ettim. Yine rivâyet ve dirâyet tefsirlerinin kuvvetli ve zayıf noktalarını araştırdım. Bu hususta söylenenleri inceleyip her iki tarafın en sağlam yönlerinden istifade ettim. Uyguladığım bu metodu tefsirime isim olarak verdim<sup>298</sup>.*

Tefsir tarihi eserlerinde Şevkânî'nin tefsirinin Zeydî mezhebi tefsirleri arasında değerlendirildiğini görmekteyiz<sup>299</sup>. Önceleri Zeydî mezhebine mensup iken Şevkanî, bu mezhebe göre hüküm vermesine rağmen daha sonra mezhebinden bağımsız olarak ictihâd etmeye başlamış ve sonraları bu mezhepten ayrılmıştır<sup>300</sup>.

Şevkânî'nin Yemenli olması dışında Zeydî mezhebi mensuplarıyla düşünce olarak fazla bir bağının bulunmadığını görmekteyiz. Ancak onun Zeydîlik müntesibi şeklinde gösterilmesinin, bu mezhebin tefsir anlayışına dair kaynak sıkıntısından<sup>301</sup> ve yine var olan kaynakların iyi bir şekilde bilinmemesinden ileri geldiğini söylemek mümkündür.

## **B-Tefsirinin Başlıca Özellikleri**

Her tefsirin haddi zatında muhtevaya dair kendine has bir özelliği bulunduğu gibi, Şevkânî'nin tefsiri de içerik bakımından bir takım özelliklere sahiptir. Müfessirimiz âyetleri ele alırken tarafgirlikten uzak bir şekilde<sup>302</sup> ilmî kıstasları dikkate alarak hareket etmeye çalışır. Burada tarafsızlık derken maksadımızın, amaç edinilen bir prensipten tamamen uzak kalmak değil de, tefsirde muhteva konusunda farklı görüşlere geniş ölçüde yer vermek olduğunu belirtmek istiyoruz. Nitekim o,

<sup>298</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr (Mukaddime), cilt: I, ss. 13-15.

<sup>299</sup> Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessîûn, cilt: II, ss. 280-299; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, cilt: I, ss. 461-466; Ali Turgut, **Tefsir Usûlü**, İFAV, Yay., İstanbul, 1991, ss. 282-284; Zehebî'den iktibas ederek bakınız Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, cilt: I, s. 465.

<sup>300</sup> Bu konuda Mevlüt Güngör şu açıklamayı yapmıştır: “Müellifi, tefsirini olgunluk çağında yazdığına göre, bu eseri Zeydî tefsirler arasında göstermek yanlış olacaktır. Yapılan tespite göre Zehebî, bu durumu bildiği halde, elinde inceleyebileceği mevcut bir Zeydî tefsir olmadığı için böyle davranmak zorunda kalmıştır”. Bakınız Mevlüt Güngör, **Kur'an Araştırmaları**, Kur'an Kitaplığı, İstanbul, 1995, s. 110.

<sup>301</sup> Mehmet Ünal, “Zeydiyye'nin Tefsir Anlayışı”, **Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar**, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, Ankara, 2010, s. 287; Güngör, Kur'an Araştırmaları, s. 110.

<sup>302</sup> Burada, Şevkânî'nin âyetlerin tefsirinde herhangi mezhepsel yaklaşıma dair yorumlardan uzak kaldığını kastediyoruz. Mamafih İbn Teymiyye gibi o da selefi yaklaşımla âyetleri ele almıştır. Arpa, İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı, s. 249.

kendisine isnad edilen Zeydîlik'ten bağımsız bir şekilde tefsirini yazmıştır. Şevkânî farklı olarak, özellikle itikâdla ilgili âyetleri selefî bir yaklaşımla incelemiştir. Böylece taraflı tefsir yaptığı söylenebilir. Fakat bu husus dışında onun taraflı yorumlardan sakınması, tefsirini muteber bir özelliğe sahip kıldığı söylenebilir<sup>303</sup>. Bu anlayışta Şevkânî, kelâmcı ve felsefecilere karşı tepki göstermiş, özellikle onların taraflı (ön kabüllü)<sup>304</sup> yorumlara gittiklerini ve vardıkları sonuçların da yanlış olduğunu belirtmiştir.

Müfessirimiz, yorumlarında genelde tarafsız kaldığı gibi, Allah'ın sıfatlarından özellikle haberî sıfatlarla ilgili bir âyet yorumunda, mezhepsel tarafgirliğe dayalı yanlışları ortaya koymaya çalışır. Allah'a cihet/yön tespit etme hususunda selef ve halef arasında ihtilaf edildiğini söyler. Oysa Kitâb ve sünnetin delilleri bellidir. Bu şekilde bazıları, kendi akılları ve mezhep anlayışına dayalı olarak diğerlerini şeriaten çıkmış görür, onların delillerine bakmaz ve onlara iltifat da etmezler. Şevkânî, bu duruma çözüm olabilecek iki temel kaynağa işaret eder. Kitâb ve sünnetin, hak ile bâtılı ayırmak için bir kıstas ve dolayısıyla bu iki unsurun, sahihi fasitten ayıran beyân olacağını ısrarla belirtir. Böylece benimsediği selef çizgisinin dışındaki yaklaşımların yanlışlığına, dolayısıyla sâhabe ve tâbiun çizgisinde Kur'an'ın yorumlanmasının doğru olacağına dolaylı olarak vurgu yapar<sup>305</sup>.

Şevkânî'nin âyetlerin yorumuyla ilgili olarak konulara yaklaşım tarzı hakkında genel bir giriş yaptıktan sonra "Fethu'l-Kadîr"inde ön plana çıkan başlıca özellikleri şu başlıklar altında sıralayabiliriz.

### 1. Muhtasar Bir Çalışma Olması

Şevkânî'nin tefsiri kısa ve özlü bir çalışma olup, âyetlerin tefsirinde maksat hasıl olduğunda konuyu fazla dağıtmadan meselenin özünü vermeye çalışır. Oldukça faydalı bilgileri içeren eseri, enine hacimli değil; derin anlamlarla yüklü bir tefsirdir. Şevkânî'nin tefsiri, özet bir çalışma niteliği taşıması nedeniyle ilgi çekmektedir.

<sup>303</sup> M. Güngör, "Fethu'l-Kadîr", cilt: XII, s. 463.

<sup>304</sup> İbn Teymiyye de Kur'an'a ön kabulleriyle yaklaşan kişilerin, âyetler istediğine uygun düşmezse, bu defa âyetleri te'vile yöneldiklerini ifade eder. Bakınız Takiyyuddin Ahmed Abdulhalim el-Harranî İbn Teymiyye, **Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr**, Müessesetü'r-Reyyân, Lübnan, 2002, (mukaddime), ss. 68-69.

<sup>305</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 312.

Genelde müfessir, üç âyet vererek manâyı tefsir etme cihtetine gitmiş ve daha sonra konuyu özetlemeye çalışmıştır.

Örneğin Şevkânî, Munker ve Nekir melekleri tarafından ölümlerin suale çekilmesi hususu ile ilgili fazla uzatma yapmaz. Bu konuda birçok hadisin vârid olduğunu söylemekle yetinir<sup>306</sup> ve bu konudaki görüşlerini naslar ışığında özlü bir şekilde ortaya koyar.

O, taklîd ve işârî yorumlar gibi eleştirdiği birkaç konu dışında, ele aldığı konunun dışına çıkarak gereğinden fazla sözü uzatmaz. Hatta tefsirinde çeşitli konularda yapılan gereksiz uzatmalarını da eleştirir. Mesela hurûfu mukatta'a veya müteşâbihu'l-Kur'ân gibi Kur'ân ilimleri ile ilgili bazı konuları, ilk geçtiği yerde açıkladıktan sonra, tefsirin ilerleyen kısımlarda tekrar açıklama lüzumu hissetmez ve “daha önce bu konuda açıklama yapılmıştır” şeklinde atıflarda bulunur. Yine önceden açıklamak istediği konuyla ilgili bir âyet varsa, “ileride bu konunun açıklanacağı” şeklinde beyanda bulunur. Dolayısıyla o, tekrarlardan kaçarak tefsirinin hacmini büyütmez ve özlü bir tefsir ortaya koymaya çalışır.

## 2. Rivâyet ve Dirâyet Birlikteliği

Tefsir tarihine bakıldığında, rivâyet, dirâyet ve işârî olmak üzere tefsirler üç grup altında tasnif edilmiştir. Elbette tasnif edilen her tefsir, ihtiva bakımından mutlak manâda sadece bu yönlerden ibaret değildir. Ancak içeriklerinin ağırlığı bakımından rivâyet, dirâyet veya işârî olarak gruplara ayrılmışlardır. Müfessir Şevkânî, işârî yöntemi-birkaç bâtinî yorumu tefsirine alsa da- bir tarafa ittiği ve diğer iki alanı topladığı hususu, tefsirinin mukaddimesinden anlaşılmaktadır. Ona göre müfessirler, Kur'ân'ın yüceliğini anlatırken tefsirlerinde iki yolu benimserler:

1. Tefsirlerini sadece rivâyetlere göre sınırlamak ve bunların kaynağı ile ilgilenmek,

2. Arap dilinin verdiği imkanlar doğrultusundaki görüşlerle yetinmek.

Böylece Şevkânî, tefsirini metot olarak rivâyet ve dirâyet yönleriyle iki kısma ayırır. Sonra her iki metodu benimseyenlerin doğru yaptığını söyler. Tefsirinin temel kaynaklarından bahsettikten sonra her iki yöntemin, Kur'ân'ı açıklamada tek başına

---

<sup>306</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 130.

yeterli olmayacağını, hem rivâyet, hem de dirâyetin birleştirilmesiyle ilahî Kelâm'ın anlamını ortaya koyan bir tefsirin meydana getirilebileceğini belirtir<sup>307</sup>. Yine tam ve mükemmel bir tefsirin yazılabilmesi için her iki cenâhı birleştirip bunlardan istifade edilmesi gerektiğini; bu anlayışta her iki yolun temel ve sağlam esasları üzerinde tefsirini tasarladığını beyan eder. Özetle Şevkânî, rivâyet ve dirâyet tefsirlerinin kuvvetli ve zayıf noktalarını araştırmış, bu hususta söylenenleri incelemiş ve her iki yönün en sağlam cihetinden müstefid olmuş ve uyguladığı bu metodu da tefsirine isim koymuştur. Böylece o, nakil ve akıl ürünü şeklinde elde edilen tefsir malzemelerinin pratikte birleştirilerek nasıl ortaya konulabileceği örneğini göstermiştir.

Şevkânî'nin, rivâyet türü tefsir uygulamasında dikkati çeken en bariz özelliği; Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirine öncelik vermesi<sup>308</sup>, büyük ölçüde âyetleri sünnet ile açıklamaya gitmesi<sup>309</sup> ve sonra da selefin görüşlerine başvurarak<sup>310</sup>, âyetleri tefsir yapmasıdır. Ayrıca dirâyet yöntemi olarak; filolojik, fıkıh ve kelâma ait görüşleri ve kendi mülâhazalarını birleştirerek tefsirinde takdim eder.

Onun tipik rivâyet tefsir yöntemine örnek verecek olursak; “...ne zaman ki tandır kaynayınca.../...وفارالتور...” (Hûd 11/40) âyeti ile ilgili ortaya konan selef müfessirlerin çeşitli görüşlerini ve onların ihtilaf noktalarını aynen şöyle sıralar:

1. İbn Abbas, İkrime, Zuhrî ve İbn Uyeyne'den rivâyetle, bundan maksat; yeryüzüdür. Nitekim Araplar, yeryüzünü, “Tennur” olarak isimlendirmişlerdir.

2. İbn Mesûd, Ata, Hasan el-Basrî ve İbn Abbas'tan rivâyetle “Tennur”; ekmeğin pişirildiği yerdir.

3. Hasan el-Basrî'den rivâyetle bu; gemide suyun toplandığı yerdir.

<sup>307</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt I, ss. 14-15 (Mukaddime).

<sup>308</sup> Şevkânî, özellikle Kur'ân'da inkarcılara karşı tahaddî/mezdan okuma âyetlerinin bazılarını, bu durumun iyi anlaşılması bakımından, âyetin geçtiği ilk yerde verir ve böylece konunun bütüncül görülmesine imkan tanır. Bakınız Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 65; cilt: II, ss. 211-212, 217; cilt: III, ss. 526 vd.

<sup>309</sup> Hadislerin, âyetlerin tebyîn ve tatbîk edilmesinde önemli bir etken olduğu malumdur. Şevkânî bu konuda mübhemi ve mücmeli, mübeyyen/açıklamak için özellikle ilgili hadisleri eserine alır. Bakınız Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 95; cilt: III, ss. 164, 463 vd.

<sup>310</sup> Yine o, selefin ihtilaf ettiği konuları da tefsirinde sunar. Şevkânî, Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin (Bakara 2/31) musemma kelimeler, yoksa sadece isimler olarak arz edildiği konusunda ihtilafa düştüklerini belirtir. Sonra Şevkânî, tercih görüşünü bildirerek; birinci görüşün daha açık olduğunu ve dolayısıyla burada Hz. Adem'e öğretilenin musemma olarak bildirildiğini söyler. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 77.

4. Ali b. Ebî Tâlib'ten rivâyetle bundan kasıt; fecrin doğuşudur. Bu kelime, fecrin ışıldaması ve parıldaması için de kullanılmaktadır.

5. Ali ve Mücâhid'den rivâyetle anlatılmak istenen; Kûfe Mescidi'dir. Yine Mücâhid bunun; Kûfe'de bir yer ismi olduğunu söyler.

6. Katâde'den rivâyetle bununla; yeryüzünün en yüksek mevkileri kastedilmiştir.

7. Katâde'den rivâyetle bu; “el-Cezire” adlı yerde, ‘aynu’l-verd (gül gözü) şeklinde isimlendirilen bir güzeldir.

8. İbn Abbas'tan rivâyetle bu şey; Hindistan'da bir yerin ismidir. Hindistan'da burası da, Âdem'in yeri olarak isimlendirilmektedir.

Müellifimiz rivâyete dayalı bu görüşleri serdettikten sonra Nahhâs'a göre, bu sözlerin birbiriyle çelişmediğini, suyun gökten ve yerden geldiğinin haber verildiğini, sadece bunlardan dördüncüsünün anlam bakımından diğerlerine ters düştüğünü, yani orada bir su kaynağı ifadesinin bulunmadığını, ancak diğerlerinde “فار” ve “التنور” kelimelerinin bu anlamda kullanıldığını söyler<sup>311</sup>.

Şevkânî, bir âyeti bölüm bölüm tefsir eder. Meselâ, Zeyd b. Eslem'den rivâyetle, İbn Ebî Hâtim: “Eğer ki yeryüzünde kendilerine (Mü'minlere) iktidar verirsek... /... الذين أن مكناهم في الأرض” (Hac 22/ 41) âyetinin başında imâ edilen yerin: Medine; “أقاموا الصلاة” ile maksadın: Farz namaz; “واتوا الزكاة” ile kastın: Zekat olduğunu; “وأمرؤا بالمعروف” ile: Kelime-i tevhid ve “ونہوا عن المنکر” ile de: Allah'a şirk koştuktan uzaklaşmanın kastedildiğini söyler. Son olarak da, “ولله عاقبة الأمور” âyetini; mü'minlerin yaptıklarının Allah katında doğru/kazanç olacağı şeklinde açıklayarak rivâyete dayalı tefsir yapar<sup>312</sup>.

Rivâyet ağırlıklı tefsir şeklinde nitelenen tefsirinde Şevkânî, genel olarak hadisçiliğini de ortaya koyarak rivâyetler için “و قد أخرج...” ifadesi ile başlayan bir tahrir bölümü tahsis eder. Tefsirindeki bu bölüm için örnek verecek olursak, “ve böylece sizi orta bir ümmet kıldık.../وسطاً” (Bakara 2/143) âyetini

<sup>311</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 565.

<sup>312</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 542.

tefsir ederken, başta sahih hadis kaynakları ve diğer kaynaklar konusunda zengin bir tahrir örneği sunar<sup>313</sup>.

Şevkânî dirâyet tefsiri olarak, kelâm ve fıkıh sahasında kendi re'yini açıklayarak çeşitli açılımlarda bulunur. Böylece o, kendi re'yi ile “Dırâr mescidi/مسجداً ضاراً” (Tevbe 9/107) tabirini: “Bu mescide gelenlerin diğerlerine zarar vermeleri; bu mescidin, Ehl-i İslâm'ı küfre götürmesi ve dolayısıyla bunu inşa edenlerin nifak ehli oluşturmak istemeleri; mü'minler arasında tefrika oluşturması; son olarak da Allah ve Resûlü'ne karşı olanları tespit etmek gayesiyle kurulması”<sup>314</sup> şeklinde dört sebebe bağlayarak açıklar.

Şevkânî, bu açıklamadan sonra her iki alanı derleyerek rivâyet ve dirâyet birlikteliğini güzel bir şekilde ortaya koyar. Şöyle ki; Peygamberlerin günah işlemesi hususunda, “Ta-ha 122. âyette, ‘*Sonra Rabbi onu seçkin kıldı.../...ثم اجتباه ربه*’ âyetinde, kelâmcı ve dilci İbn Fûrek'ten naklederek; peygamberlik öncesi Hz. Âdem'den ma'siyet/günah sadır olması hususunda bu âyetin delil olduğunu söyler. Ona göre; Allah, burada ma'siyeti belirttikten sonra hidâyet ve zenginliği de zikretmiştir. Şayet peygamberlikten önce günahkârlık ma'siyet imkanı olsaydı, bir açıdan resûller için günah işlemek caiz olurdu. Sonra Şevkânî kendi görüşünü âyetin devamındaki; ‘*Bunun üzerine tevbe etti ve hidâyet buldu.../...فتاب عليه وهدى*’ şeklindeki ibareden yola çıkarak, günahından dolayı tevbe etti ve tevbesindeki ısrarı üzere Allah da ona (Adem'e) hidayet etti, şeklinde beyanda bulunur. Yine müfessir burada tevbe edenin Havva olduğunu söyler. Zira “*Ey Rabbimiz biz günah işlemekle nefsimize zulmettik.../...ربنا ظلمنا أنفسنا*” (A'raf 7/23) âyetinde bu durumun belirtildiğini söyler. Dolayısıyla burada Havvanın adı zikredilmeksizin Âdem'in tahsis yönü zikredilmiştir şeklinde açıklama yapar”<sup>315</sup>. Böylece Şevkânî çeşitli rivâyetlerin yanında, kendi yorumunu açıklayarak iki metodu birleştirdiğini gösterir.

Yukarıda örneklerde görüldüğü üzere, müfessir iki metodu birleştirip, ele aldığı âyet veya âyet grubunu dilsel ve kelâmî açıdan dirâyet usûlüne göre tefsir ettikten sonra, devam niteliğinde Hz. Peygamber, sahâbe ve daha sonraki selef

<sup>313</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 177.

<sup>314</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 458.

<sup>315</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 461.

âlimlerden gelen tefsir rivâyetlerini de aktarmayı ihmal etmez. Böylece farklı üslûba dayalı iki cenâhı mahir bir şekilde birleştirmiş olur.

### 3. Muhteva Zenginliği

Şevkânî'nin tefsiri, orta hacimli olmasına karşın muhteva bakımından epeyce zengindir. Bu durum, tefsirinde gerek rivâyet, gerek dirâyet metodu bağlamında Kur'ân yorumunda kullandığı kaynaklardan açık bir şekilde görülür. Tefsirinin mukaddimesinde bu hususu şöyle ifade eder:

*Bu tefsir, hacim bakımından her ne kadar küçük olsa da, ihtiva ettiği bilgi bakımından zengindir. Araştırılan konularda maksada ulaştırması bakımından isabeti de iyidir. Diğer tefsir kitaplarındaki dağınık bir şekilde bulunan incelikler, bu tefsirin muhtevasında fayda ve güzellikler şeklinde toplanması, eserin önemini ortaya koymaktadır. Bu tefsirin sıhhati hakkında bilgi almak istersen, önce yeryüzündeki rivâyet yönünden muteber tefsirlere bak, sonra da dirâyet yönünden muteber tefsirlere dön. İki tür tefsire baktıktan sonra, bir de bu tefsire bak. Böyle yaptığın takdirde, gözler önünde sabahın aydınlığını görürsün. Sonra senin için bu kitabın; özlerin özü, insanı hayrete düşürenlerin en acayibi, isteyenlerin hazinesi, akıllıların ihtiyaçlarını giderdiği son mahal olduğunu müşahade edersin. Bu kitaba, Yüce Allah'tan medet talep ederek, başlangıçtan sonuna kadar yazımında bu gayeye ulaştırmasını dileyerek **'Fethu'l-Kadîr el-Câmiu Beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr'** adını verdim. Bu sebeple, Yüce Allah'tan, ondan faydalanmayı devam ettirmesini ve kesintisiz bir şekilde onu istifade edilecek bir hazine kılmasını temenni emekteyim<sup>316</sup>.*

Şevkânî'nin fıkıh, hadis, kelâm ve tarih gibi sahalarda derin bilgi sahibi oluşu ve elindeki malumatı kullanmasındaki maharetii böyle kıymetli bir tefsirin meydana getirmesini kaçınılmaz kılmıştır. Bu durumu Cerrahoğlu şöyle anlatır:

*Şevkânî'nin bu tefsirine bakıldığında, onun tefsir yollarından her ikisini de tefsirinde denediği görülür. O, evvela âyetleri zikreder, sonra onları ma'kûl ve makbul bir şekilde tefsir eder. Bu genel izahattan sonra, seleften gelen tefsir rivâyetlerini ele alır. Âyetler arasındaki münasebeti ihmal etmez, pek çok lügavî bilgilere girer ve bunları da, el-Ferrâ, Ebû Ubeyde ve Müberred gibi dil imamlarından nakleder. O, zaman zaman yedi kırâate de temas eder. Yeri geldikçe fıkıh âlimlerinin mezhep görüşlerini de ihmal etmez. Onların ihtilaflarını ve delillerini gösterir, onlardan istinbât eder ve tercihlerde bulunur. Bunlardan hüküm çıkarma*

<sup>316</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 15 (Mukaddime).

*hususunda kendisine geniş bir hürriyet bahşeder ve kendisini fıkıh alanında bir müctehid olarak görür*<sup>317</sup>.

Şevkânî, muhtevâ zenginliği bakımından kelâmî ve fikhî ve tarihî vs konuları yeri geldiğinde teferruatlı ve tatmin edici bir şekilde açıklar. Bu tespitlerimizi örneklerle ortaya koymaya çalışalım.

Kelâm ilmine ait konulardan “tevbe” konusunu değişik alanlarda ele alır. Mesela ona göre: “Tevbe Sûresi 74. âyette<sup>318</sup>, zındıkların tevbesinin kabulü konusunda âlimler ihtilafa düşmüşlerdir. Mâlikî ve ona tâbi olanlar bunu reddederler. Çünkü zındıklar tevbenin sıhhatını bilmezler”<sup>319</sup>. Bu şekilde Şevkânî, Malikîleri doğrular boyutta kanaat bildirir. Yine mürtekib-i kebîre (büyük günah) hükmünde adam öldürmenin tevbesi hususunda; kasten adam öldürmenin tevbesinin olup olmayacağı konusunda âlimlerin ihtilafa düştüklerini söyler. Kûfe ehlinin ihtilafa düştüğünü söyler. Seleften nakledilen Ebû Hureyre rivâyetine göre de onlar için tevbenin olmadığını söyler. Ancak daha sonra Şevkânî, cumhurun katil için kabul edilebilen tevbenin olması konusunda icmâ’ edildiğini bildirir<sup>320</sup>. Yine benzer şekilde kazf/zina iftirası suçunun tevbesi ile ilgili malûmatı derinlemesine ele alır<sup>321</sup>. Bu konuyu ileride fikhî tefsir bölümünde ele alacağız.

Yine müfessirimiz, “Allah’ın laneti onların üzerindedir.../...أولئك عليهم لعنة الله” (Bakara 2/161) âyetine dayanarak, genelde kâfirlerin lanetlenmesinin caiz olduğunu söyler. Kurtubî, bunda ihtilafın olmadığını belirtir. Ona göre, tel’în etmek, ister akıllı olsun veya olmasın, inanmayan kimsenin küfrünün ortaya çıkarılması için bir cezadır<sup>322</sup>. Selef ise inanmayanlardan deli ve ölümler hakkında zorlamanın, ceza olsa bile onlara (fayda olarak) bir şey sağlamayacağını söyler. İbn Arabî de isyankâr vs

<sup>317</sup> Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, cilt: I, ss. 468-469.

<sup>318</sup> Âyetin meâli şöyledir: “Ey Muhammed! O, sözleri söylemediklerine dâir Allah’a yemin ediyorlar. Halbu ki, o küfür sözünü elbette söylediler ve müslüman olduktan sonra kâfir oldular. Başaramadıkları bir şeye yeltendiler. Ve sırf Allah ve Resûlü kendi lütuflarından onları zenginleştirdiği için öç almaya kalkıştılar. Eğer tevbe ederlerse onlar için daha hayırlı olur. Yüz çevirirlerse Allah onları dünyada da, ahirette de elem verici bir azaba çarptıracaktır. Yeryüzünde onların ne dostu, ne de yardımcısı vardır”.

<sup>319</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 437.

<sup>320</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 574.

<sup>321</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 12.

<sup>322</sup> Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, **el-Câmi lî Ahkâmi’l-Kur’ân**, Dâru’l-Kütüb, Kahire, 1967, (Ahkâm), cilt: I, ss. 188-189.

günahkârlığı bilinen bir kimsenin lanetlenmesinin caiz olamayacağını ifade eder<sup>323</sup>. Böylece Şevkânî, konuyla ilgili farklı boyutlara değinerek ilmî zenginlik ortaya koyar.

Fıkḥî hükümlerle ilgili evlilik konusunda farklı hususlara yer vererek açıklama yapar. Örnek olarak, “*İnanıncaya kadar Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyiniz...*” (Bakara 2/221) âyetinden yola çıkarak Kitâb ehli ile evlenme konusunda; müşrikle evlenme hususunun, Ehl-i Kitâb’ı da kapsayacağını söyler ve onları bir yönüyle müşriklerden sayar. Bu konuyu, Tevbe Sûresi 30. âyete<sup>324</sup> dayandırır. Şevkânî, bu âyetten yola çıkarak Yüce Allah’ın, müşriklerle evliliği haram kıldığı cümlesinden Kitâb ehli ile de evlenmeyi yasakladığını ifade ederek ictihâdda bulunur. Maide Sûresi’ndeki âyette de Ehl-i Kitâb ile ilgili durumun umûmu tahsis ettiğini izah eder<sup>325</sup>. Yine farklı açıdan Şevkânî, mehir hususunda onlar (kadınlar)dan faydalanma durumunda, onlara mehirin yarısının verilmesi hükmünün vacip değil; nedb/tavsiye<sup>326</sup> ifade ettiğini belirtir. Şevkânî, (Ahzab 33/49) âyetini<sup>327</sup> bu konu için örnek verir<sup>328</sup>. Tefsirinde fıkḥî konuları bu denli detaylandırması ve özellikle talakla ilgili konularda fakihlerin görüşlerini teferruatlı bir şekilde vermesi dikkate değer bir durumdur<sup>329</sup>.

Şevkânî, fıkḥî konuda zina eden (zânî)in evlenmesi konusunda derinlemesine zengin bir muhteva ortaya koyar. “*Zina eden erkek, ancak zina eden bir kadın veya müşrik bir kadından başkasıyla evlenemez.../...إلا زانية أو مشركة*” (Nûr 24/3) âyetinin yorumunda zinayı tarif ettikten sonra, zâninin evlenme durumuyla ilgili şu farklı görüşleri verir:

<sup>323</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 187. Bu konuda ittifak olduğuna dair bakınız Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh, İbn Arabî, **Ahkâmü’l-Kur’ân**, Dâru’l Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 2010; cilt: I, s. 76.

<sup>324</sup> “Yahudiler: ‘Üzeyir, Allah’ın oğludur’ dediler. Hristiyanlar da: ‘Mesih, Allah’ın oğludur’ dediler. Bu sadece onların dillerine doladıkları bir sözden ibarettir...”

<sup>325</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 257.

<sup>326</sup> Kur’ân’da emrin vacip değil, nedb ifade etmesi konusunda, “*ondan yiyiniz.../...وكلوا منها*” (Hac 22/28) âyetinde cumhur ulemanın buradaki emrinde nedb/tavsiye ifadesi olduğunu belirtir. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 537.

<sup>327</sup> “Ey İman edenler! Mümin kadınları nikâhlayıp da, henüz zıfafa girmeden onları boşarsanız, onları sayacağınız bir iddet süresince bekletme hakkınız yoktur. O halde onları (bir bağışla) memnun edin ve onları güzel bir şekilde serbest bırakın”.

<sup>328</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 289.

<sup>329</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 289-293.

1. Burada maksat, zinanın ve bunu yapanların kınanmasıdır. Bu kişi, müminler için haramdır. Burada kastedilen böyle bir kişiyle nikâhın yapılmamasıdır.

2. Bu âyet, özel bir kadın hakkında nazil olmuştur. Bu Hattâbî'nin rivâyetidir.

3. Bu âyet, Müslümanlardan bir adam üzerine nazil olmuştur. Mücâhid'e göre bu, özel bir durumdur.

4. Burada zina eden kadın veya erkekten maksat, kendilerine had cezası uygulanmışlardır. Hasan el-Basrî'den rivâyet edildiği üzere, zina eden ve had uygulanan erkek ancak had uygulanan bir kadınla evlenir. İbn Arabî (493/1099)'ye göre; bu rivâyet nakil bakımından sabit olmadığı gibi, akıl nazârî olarak da doğru değildir.

6. Bu âyet, “*Sizden bekârları evlendirin.../...وانكحوا الأيامي منكم*” (Nur 24/32) ile mensûhtur. Nahhâs, ulemanın çoğunun bu görüşü benimsediğini söyler.

7. Bu hüküm çoğunluk üzere esas kılınmıştır. Şöyle ki, zina edenlerin çoğu kendisi gibi zina eden erkek isterler. Burada maksat; zinadan engellemek için zina eden kadınla nikâhlanmaktan sakındırmaktır. Son olarak Şevkânî, tercih edilen görüşün bu olduğunu, âyetinin sebep-i nuzûlün de buna işaret ettiğini söyler.

Müfessir, bu konuyla paralel olarak, erkeğin kendisiyle zina ettiği bir kadınla evlenmesinin caiz olup olmadığı konusunda da ihtilaf edildiğini söyler. Bu konuda İmam Şafi'î ve Ebû Hanîfe'nin cevaz verdiğini nakleder. Ancak İbn Abbas, Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd'dan bunun caiz olmadığına dair görüş bildirilmiştir. Zira İbn Mes'ûd; bir erkek bir kadınla zina eder, sonra onunla nikâhlanırsa, ikisinin de ebedî zinakâr olacağını söyler. Sonra “...*Böylece zina, mü'minler üzerine haramdır kılınmıştır/المؤمنين*” (Nûr 24/3) âyetinden kastın, zina edenlerin nikâhının olduğunu söyler<sup>330</sup>. Bu hususun sadece mekruh olduğunu, yine bu konuda zinadan engellemek için de tahrimen mekruh tabirlerinin kullanıldığını belirtir. Ancak kendisi bu hususta bir görüş beyan etmez.

Şevkânî tarihî bilgisi sunarak Meryem Sûresi 34. âyeti şöyle yorumlar: “...*hakkında ihtilaf edip, durdukları Allah'ın hak/gerçek olan sözü budur/قول الحق*...الذى فيه يمترون” ifadesinde, İsrail oğulları aralarında toplandı ve dört neferi aralarından ayırdılar. Bunlar, Hz. İsa göğe kaldırıldığında aralarında tartışmaya

<sup>330</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, ss. 7-8.

başladılar. Birisi şöyle dedi: ‘O, Allah idi ve yeryüzüne indi. Diriltene diriltti, öldüreni de öldürdü, sonra da göğe yükseldi. Onlar, Yakûbiyye’dir’. Üçüncüsü de: ‘Yalan söyledin’ dedi. İkinci üçüncüye: ‘O zaman sen söyle’ dedi. O da: ‘Allah’ın oğludur dedi. Onlar da, Nasturiye idi’. İkincisi bunun üzerine: ‘Yine yalan söyledin’ dedi. Sonra ikincisi diğerine şöyle dedi: ‘O için üçüncüsüdür. Allah, ilahdır, İsa ilahdır, annesi de ilahdır. Bunlar da İsrailiyye’dir. Yine onlar, Hristiyanların krallarıdır’. Bu sefer dördüncüsü ona: ‘Yalan söyledin. O, Allah’ın kulu ve Resûlü ve Kelâmın da ruhudur ve onlar Müslümanlardır’. Böylece onlardan kim bunu söyleyene tâbi olduysa onu öldürdüler. Onlar da Müslüman olarak ortaya çıktılar. Sonra müfessirimiz, bunun üzerine âyetin indiğini söyleyerek, Hristiyanlıkta geçen tarihi malumatı verir. Dolayısıyla hem nüzûl sebebi hem de bilgi zenginliği bakımından tefsirinin muhteviyâtına dikkat çeker<sup>331</sup>.

Bu şekilde Şevkânî, gerek kelâm/akaid, gerek fıkıh, gerekse tarih gibi diğer konular olsun, âyetle ilgi kurarak teknik bilgiler verir. Konunun sınırlarını çizerek ilgili meselenin açığa kavuşmasına zemin hazırlar. Böylece o, bu konu tefsir ilmine ait değil diyerek geçiştirme yoluna gitmez. Yer yer geniş malumatını kullanarak, alanla ilgili tanımlamalar<sup>332</sup> ve rivâyete dair görüşler bildirerek konuyu açıklığa kavuşturur. Diğer taraftan ihtilafları verip bunlar için çözüm arayışına gitmesi<sup>333</sup>, hatta tavzih ettiği konuyla ilgili müstakil eser veya risâlelerine atıfta bulunması tefsirinin zenginliğinin boyutunu ortaya koymaktadır.

<sup>331</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 395.

<sup>332</sup> Şevkânî yeri geldiğinde istilâhî/teknik tanımlamalar yapar ve konuyla ilgili pek çok görüşler ortaya koyarak konu tespiti yapar. Bu yöntemi hakkında şu örnekler verilebilir. Kelâm terimi olan fıkı: “Şeriatın sınırlarının dışına çıkmak” olarak tanımlar. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 68. İbn Abbas’a göre fikhî bir terim olan ilâ’yı: “Kişinin hanımıyla bir daha cimâ’ yapmayacağına dair yemin edilmesi” şeklinde tanımlar. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 268. Yine cemaatle namaz kılma noktasında rukû’nun şer’î tarifini: “Bir kişinin eğilerek sırtını ve boynunu uzatması, parmaklarını açarak diz kapaklarını kavraması ve bu şekilde Allah’ı ta’zim ederek mutmain olmasıdır” şeklinde yapar. Burada cemaatin görülmesi ve mescide çıkışa işaret de vardır. Bazı ilim ehli cemaatin oluşulmasının, aralarında farz-ı ‘ayn olsun veya farz-ı kifâye olsun ihtilaf olsa da vacip olduğunu söyler. Ancak cumhur görüşü ise sünnet-i müekkede olması maksadın vücup değil, sünnet yönünde olduğunu söyler. Bu durumun sahih olduğu sabit olan hadisler ve sahâbe kavline göre açık olarak belirtilmiştir. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 91. Yine o, “selat-ı vustâ”dan kastedilenin ikinci namazı olacağı konusuna ağırlık verildiği şeklinde, sahâbe ve tabiûndan pek çok görüş serd eder. Sonra da sahâbenin buna öğle namaz dediğini belirterek, selefîn görüşünü sunar. Bakınız Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 292. Ancak kendisi Asr Sûresi’nin tefsirinde Mukâtil’den naklederek, burada kastedilenin ikinci namazı olduğunu ve bu namazın muhafaza edilmesi gerektiği görüşünü ortaya koyar. Bakınız Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: V, s. 600.

<sup>333</sup> Bu konuda örnek için bakınız Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 233.

#### 4. Zâhirî Yaklaşım

Şevkânî tefsirinde akîdevî konuların işlenişi yönünden Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye'nin<sup>334</sup> tesiri altında kalmıştır<sup>335</sup>. Nitekim Şevkânî'nin genel din anlayışındaki metodu, Kur'ân'a dair bazı konuları yorumlamasına da yansımıştır. Kur'ân ve hadislerde Allah'ın sıfatlarını, ne keyfiyetlerine girerek te'vil etmiş, ne de bunları tahrife tâbi tutmuştur. Sıfatlardaki anlamları sadece zâhirine hamlederek açıklamaya özen göstermiştir<sup>336</sup>. Böylece Şevkânî, sıfatlar ve müteşâbih ile ilgili âyetleri ele alırken, daha ziyade selefî anlayışa metodunun bir sonucu olarak te'vile başvurmaksızın bunların zâhirî ve hakikî anlamları üzerinde durmuştur. Nitekim müntesibi bulunduğu ilk dönem Selefiyye; Kur'ân'ın lafzını mahluk saymayarak tefsir ilminde Kur'ân'ın zâhirini esas kabul etmiş, dolayısıyla âyetin zâhirini terk etmemiş, herhangi bir şekilde te'vil etme eğiliminde bulunmamıştır. Teşekkül sürecinde ise Selefiyye'nin zâhirî yaklaşımı, büyük ölçüde âyetlerin salt dilsel manâlarına bağlı kalma şeklinde olmuştur. Bu durum ise beraberinde teşbîh ve tescîme düşme tartışmalarını da getirmiştir<sup>337</sup>. Şevkânî bu hususları, "et-Tuhaf bi Mezhebi's-Selef" adlı eserinde zikreder<sup>338</sup>.

<sup>334</sup> İbn Teymiyye, tefsirinde sade bir dil kullanmış olup, bir takım tefsircilerde görüldüğü gibi anlaşılmayan ve karışık ifadeler kullanmaktan sakınmıştır. Kullandığı dilin sadeliği sade olması yanında, işarî, tasavvufî, batınî veya felsefî sayılacak tarzda yorumlara da girişmemiştir. Zira onun tefsirinde bir lafzın, delâleti çok uzak ihtimal olan zorlama ve te'villerle tefsir edildiği de görülür. Özetle onun tefsirdeki en büyük amacı, nassın zahîrî delaletini ortaya çıkarmak, âyetlerde verilmek istenen mesajı anlaşılır hale getirmektir. Arpa, ss. 248-249.

<sup>335</sup> Ancak yapmış olduğumuz araştırmada sarahaten İbn Teymiyye'den alıntı yaptığı görülmemekte olup, şifahî kültür olarak onun etkisinde kaldığı söylenebilir. Nitekim giriş bölümünde Şevkânî'nin ilim ahzetme metoduna bakıldığında, faydalandığı kaynakların bir kısmına bizzat kaynağı görme şeklinde değil de, başka kaynaklar vasıtasıyla ulaşma imkanı bulmuştur. Bakınız M. Güngör, "Fethu'l-Kadîr", cilt: XXII, s. 462. Yine bir takım bilgileri, herhangi bir kaynak eseri görerek değil de hocalarından semâî yöntemle duyarak ilim edindiği söylenebilir.

<sup>336</sup> Burada Cerrahoğlu, Şevkânî'nin sıfatlar konusunda te'vile girmediğini söyler. Ancak Şevkânî, sıfatlara dilsel anlamlar yükleyerek te'vile gider. Böylece nassın zâhirine anlam veme şeklinde te'vili yaptığı söylenebilir. İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, cilt: I, ss. 474-475.

<sup>337</sup> Bununla birlikte meseleye kelâm ilminin ortaya çıkış ve teşekkülü bağlamında bakıldığında Selefiyye'ye ait bu tutum ve davranışın, zaman sürecinde yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle sonraki dönem selef âlimleri aynı meseleler üzerinde tartışıp vakit kaybetmek istememişlerdir. Bu son dönem Selefiler, özellikle nasları zâhirine bağlı kalmak tutumlarından vazgeçmişlerdir. Bakınız Muammer Erbaş, **Kur'ân-ı Kerîm'in Zâhirî Anlamına Yaklaşımlar**, İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2008, ss. 188-189.

<sup>338</sup> Şevkânî özellikle sıfatlar konusunda selefî yaklaşım ve aksi hallerde düşülecek sakıncalı durumlar için bakınız Şevkânî, **et-Tuhaf fî Mezâhibi's-Selef**, Mektebetu'l-Va'yi'l-İslâmî, Suudi Arabistan, 1998, (Tuhaf), ss. 31 vd.

Şevkânî, hakiki anlamın gerektiği, zâhirî yaklaşımlarda bulunur ve te’vile gitmez. Örneğin, “*o gün tartı haktır.../...الوزن يومئذ الحق*” (A’raf 7/8) âyetindeki *vezin* kelimesinin pek çok anlamı için Kuşeyrî’den alıntı yapar. Buradan hareketle *sırat* kelimesinin, hak din anlamı üzerine hamledilirse cennet ve cehennemde bedensiz ruhlar; Şeytan ve cinler de kötü bir ahlâk üzere hamledilirse, meleklerin övülen bir güç anlamı üzere var varsayılacağını söyler. Sonra Şevkânî; bunun te’vil olmaksızın zâhire hamledilmesi konusunda ümmetin de icmâ’ ettiğini söyler. Bunun dışına çıkanları şöyle vasıflandırır:

“Te’vil ortadan kaldırılıp zâhir anlam vacip kılındıysa, bütün zâhir anlamlar nas olacaktır. Bu benzeri şekilde zâhirî durumları hakikatlerden uzaklaştıranlara gelince; onlar uzak tutarak hamlettikleri için şeriâta uygun bir şey getiremezler. Bilakis akla çok uzak şeylere sarılırlar ve bunlar da herhangi birisi için delil teşkil etmez. Eğer bunlar, akıllarının üstünlüğünü kabul etme konusunda sahâbe, tabiûn ve tebe-i tabiîn akıllarını dikkate almazlarsa, tâbi oldukları kavmin aklını en üstün kabul ederler. Sonra da şeriâtı arkalarına iterler. Böylece onlar, bu ön kabul üzere birleşirler ve her gurup kendi isteğine uygun olanın doğru iddia eder. Neticede herkes gittiği yolu en uygun görür veya bu yola tâbi olanı da muvafık bulur. Her insaf sahibi bilir ki, kim bunların akıllarına dayalı taassubun şaibelerinden ve mezheplerin karışıklıklarından uzak olursa, te’vil yerine hakikî anlama yönelmek isteyecektir. Bunun sonucunda da zâhirî yaklaşımı benimseyerek selefin metodunun meşruluğunu görecektir”<sup>339</sup>. Böylece Şevkânî selefte ait tefsir yöntemini de izhar etmiş olur.

Zahirî yaklaşımına örnek verecek olursak Şevkânî; “Allah *yolunda öldürülenlere ‘ölüler’ demeyin.../...سبيل الله أموات*” (Bakara 2/154) âyetinin tefsirini şöyle yapar: “Allah yolunda öldürülenlere ölüler demeyin, bilakis onlar diridirler, bedenlerinizden rûh çıktıktan sonra, hemen yakınınızda müşâhede ettiğiniz bu hayatı hissedemezsiniz. Çünkü siz görünürde, sünnette bildirileni dikkate almayarak, bu durumun ölüm olduğuna hükmediyorsunuz. Nitekim sünnette bahsedildiği üzere onların (şehitlerin), kuşun gagasıyla denizden su aldığı gibi nimet

<sup>339</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, ss. 216-217. Böylece Şevkânî, rivâyet türü tefsir geleneğinin sistemleşmiş ilk türü olan Taberî’nin tefsirindeki selefi anlayış ile zahirî yaklaşım örneğini yakın zaman tefsir geleneğinde sürdürme gayretine girer. Taberî’nin bu yaklaşımı için bakınız Mustafa Öztürk, **Taberî’nin Tefsir Anlayışında Seleflik ve Ilımlı Zahirîlik**, Bir müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu, Konya, (11-13 Haziran 2010), ss. 17-52.

sahibi olacaklarından haber verilmektedir”<sup>340</sup>. Buradan hareketle Şevkânî, onların berzah/kabir hayatında diriltileceklerini söyler. Bu âyetin kabir hayatına delil olduğuna değinir ve Kur’ân âyetlerinin delâlet ettiği üzere bu konuda sahih hadislerin tevatür ettiğini söyleyerek, bunun aksi bir düşünceye gidilmemesine vurgu yapar<sup>341</sup>. Yine bu bağlamda Şevkânî, “Allah yolunda öldürülenleri ölü sanmayın bilakis Allah katında diridirler...” (Al-i İmrân 3/169) âyetini tefsir ederken; Allah yolunda şehit olanların mecazî değil de hakikî hayatları ile Rab’leri indinde canlı olarak rızıklandırıldıklarını söyler. Bu konuyu şu şekilde açıklamaya devam eder:

“İlim ehli, bu âyetle zikredilen şehitlerin kimler olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları onlar için Uhud; bazıları Bedir ve bazıları da Bi’r-i Maûne şehitleri dediler. Şevkânî mutlak bir sebep üzere inen bu âyet konusunda itibar edilenin, âyetin husûsiliği değil, lafzın umûmiliği olduğunu vurgular. Cumhur ulemanın indinde âyetin manâsı; onların canlı bir hayatta bulundukları şeklindedir. Âlimlere göre, ‘onlara kabirlerinde iken ruhlar iade edilir ve orada nimetlendirilirler’; Mücâhid ise, ‘Onlar, cennet nimetleriyle rızıklandırılırlar’ der. İkinci görüş, ‘Onlar orada bulunmadıkları halde cennet kokusunu alırlar’ şeklindedir. Cumhurun dışındakiler, ‘onların hayatının mecâzî bir hayat olduğu’ kanaatini taşırlar”. Bu rivâyetleri verdikten sonra Şevkânî tercih görüşünü bildirerek; sahih görüşün ilki olduğunu, mecâza gitmeye hiçbir sebebin bulunmadığını ve bu konuda sünnette de “onların ruhlarının yeşil kuşların karınlarında ve cennette rızık edinip, yiyorlar ve nimetleniyorlar”<sup>342</sup> denildiğini zikreder<sup>343</sup>.

Yine müfessir, “İsrâ/miraç hâdisesi” konusunda, yapılan kelâmi tartışmaların dışında kalarak, zahîri anlama göre hareket etmeyi yeğler. İbn Cerîr, Huzeyfe b. Yemân ise şu görüşü benimsediler: ‘İsrâ hâdisesi, önce Beyt-i Makdis’e oradan da semaya uyanık halde ceset ve ruh birlikteliğinde olmuştur. İkinci olarak İsrâ’nın ruh ile vuku’ bulduğuna ise Hz. Aişe, Muaviye, Hasan el-Basrî ve İbn İshâk’ın görüşü yol açmıştır. İslâm âlimleri de İsrâ olayının ruh ve ceset birlikteliği yoksa sadece ruh ile mi, olduğu konusunda selef ve haleften çoğunun ilk görüşü tercih etmişlerdir. Bu

<sup>340</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, **el-Câmiu’s-Sahîh**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Tefsîr, 3, 4.

<sup>341</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 184.

<sup>342</sup> Müslim, Sahîh, İmâre, 121; Muhammed b. İsa Tirmizî, **es-Sünen**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Tefsîr, 3.

<sup>343</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 457.

tercihe ise, “en uzak mescide.../...إلى المسجد الأقصى” (İsrâ 17/1) âyeti delil gösterilmiştir. Şevkânî’ye göre: “Bizatihi gece yolculuğu olmuştur. Şayet İsrâ olayı, Beyt-i makdis’ten doğrudan semaya olsaydı, bu durum Kur’ân’da belirtilirdi. Yine müfessir, İsrâ olayının hem beden hem de ruh ile olduğuna delalet eden -ki daha önce belirttiğimiz gibi selef ve halef bu görüştedir- pek çok hadis vardır. Gece yolculuğundan sonra Kûdüs’ten semaya yolculuk edilmiştir”. Görüldüğü üzere Şevkânî, burada te’vile giderek ve temsilde bulunmak süretiyle hadis lafızlarını hakikâtin aksine çevirerek Kur’ân nazminin dışına çıkmaya gerek olmadığını ortaya koyar. Yine ona göre, İsrâ hâdisesi sadece ruh ile vuku’ bulduğu iddiasında bulunanlar gibi sadece rüya ile olsa bile, durum naslarda anlatıldığı gibidir. Zira Peygamberlerin rüyaları gerçektir. İnanmayanlar da Nebi (s.a.v.)’yi bu hususta yalanlamamışlardır. Rüyanın gerçekleşmesi hak olsa dahi, bu olayı haber verenin İsrâ Sûresi’nin ilk âyeti olduğuna dikkat çeker<sup>344</sup>.

Şevkânî karşı görüşte bulunanlara seslenerek: “Sonunda şayet hadislerde açık ve bir şekilde açıklandığı halde İsrâ olayı rüyaya hamledilecekse Resûlullah, bu vasıtaya (Burak) nasıl bindi. Eğer rüya durumu söz konusu ise ruhun bir bineğe binmesi nasıl doğrulanır. Resûlullah’ın uyku ve uyanıklık halinde gece yolculuğu yaptığı ortadayken, İsrâ olayının rüya olduğuna hükmedilmesi nasıl olur” şeklinde sert eleştiride bulunur<sup>345</sup>. Müfessir son olarak da İsrâ olayının vuku’ bulduğu tarihle ilgili net olmayan çeşitli rivâyetler verme cihetine gider<sup>346</sup>.

Fıkıh konularda zâhirî yaklaşımına örnek olarak Nisa Sûresi 23. âyette geçen “الدخول” lafzının şer’î ve lûgat manâsının cimâ’ olduğunu; bu lafza, bakma ve dokunmayı dâhil etmenin doğru olmayacağını söyler. Sonra da bu konuda anlamın

<sup>344</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 246.

<sup>345</sup> Yine Şevkânî, naslara bağlı yorumun yanında, dinî teâmüle aykırı görülse de kelimenin ya da cümlelerin zâhirî anlamı dışındaki anlamlara gider. “Hepsi yere kapanıp saygıyla onu selamladılar.../...وَجَرُّوا لَهُ سَجْدًا...” (Yusuf 12/100) âyetinin yorumunda annesi, babası ve kardeşleri Hz. Yusuf’a secde ettiler şeklinde anlam verir. Sonra bu onların şeriâtında câizdi ve selamlama adetini bildiren bir durumdu. Başka bir görüşe göre denildi ki, onlar secde etmediler ve bu sadece bir ima idi. Buradaki zamir de Allah’a aittir. Yani burada Allah’a secde ettiler. Bu da onların selamlamasıydı. Şevkânî bu görüşe de muhâlefet eder ve bu görüşün cidden ne uzak anlam olduğunu söyler. Yine başka bir dilsel söylem de, buradaki zamir Hz. Yusuf’tur. Burada ki lâm harfî, lâm-i ta’lîl (sebebe bildiren lâm harfî) dir. Yani Yusuf için Allah’a secde ettiler. Şevkânî, buna da muhâlefet ederek, bunun da uzak bir anlam olduğunu söyler. Böylece zamanın din olgusuna dikkat-i nazara alarak, zâhirî ilk anlamı ısrarla tercih eder. Bakınız Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 67.

<sup>346</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, ss. 246-247.

zâhirine göre hareket etmek gerektiğine vurgu yapar<sup>347</sup>. Bu konuda kendi görüşünü ortaya koyarak; nikâh akdine bağlı gerçekleşen cimâ' anlamı üzere karar kıldığını söyler. Yine ona göre cimâ'nın mecâzi veya hakîki olması konusunda ihtilaf edilmiştir. Fakat ikisi de hakîkidir. Şevkânî, âyetteki manânın bu şekilde anlamlandırılmasının gerektiğini söyleyip hakîki anlama vurgu yapar ve fikhî sahada bu tür hususlarda zâhire bağlı kalarak Kurtubî'yi referans gösterir<sup>348</sup>.

Müfessir Şevkânî, zâhire uygun şekilde açıkladığı konuların geçtiği pek çok yerde, "Kur'ân'ın nazmının zâhirine göre" şeklinde ifadeler kullanır<sup>349</sup>. Örnek vercek olursak, Şevkânî "*Yusuf*" yanına geldiklerinde, anasını babasını bağrına basıp: 'Mısır'a yerleşin. İnşallah güvende olursunuz' dedi/ *فلما دخلوا على يوسف أوى إليه* (Yusuf 12/99) âyetinin tefsirini şöyle açıklar: Onlar, kerih/kötü görülen şeylerde Mısır melikinden korkuyorlardı. Onlar, onun izni olmadan Mısır'a giremiyorlardı. Şevkânî, burada meşîet (dilemek) bakımından takyidin emniyete ait olacağını, yoksa Allah'ın gücüne kimsenin mani olamayacağını anlaşılmamasının gerektiğini söyler. Çünkü Allah'ın dilemesi olmaksızın güvende bulunamayacakları gibi onların buraya yerleşmesi de ancak O'nun dilemesiyle olacaktır. Son olarak Şevkânî Kur'ânî nazmın zâhirine göre durum böyledir diyerek şöyle açıklama yapar: "Bu sözü Hz. Yusuf onlara söyledi. Yani onların Mısır'a girişlerinden önce bunu söyledi. Dolayısıyla denildiğine göre Hz. Yusuf, onlarla Mısır'ın dışında karşılaştı. Nitekim Yusuf da onları bir mekânda veya bir çadırdaki beklemişti. Onlar da onunla karşılaşınca âyette geçtiği üzere; Hz. Yusuf, 'anasını babasını bağrına basıp onlara: Mısır'a yerleşin' dedi"<sup>350</sup>.

Şevkânî, nassın açık olduğu yerlerde te'vile sıcak bakmayarak, mecâzi anlama gitse de âyetin nazmının zâhirine/hakîki anlamına önem verir. Hatta müfessir, tefsirinde verdiği ihtilafların çözümünde zâhirî yaklaşıma başvurur<sup>351</sup>. Yine kelâmî konulardan özellikle haberî sıfatlar konusunda anlamın dışına çıkarak keyfiyete dair te'vile girmez ve bu tür konularda teferruata girmeyi uygun bulmaz. Dolayısıyla tefsirinde zâhirî metodu ön plana çıkardığı söylenebilir.

<sup>347</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 512- 513.

<sup>348</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 513.

<sup>349</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 581, 496, 504, 532, 581.

<sup>350</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 67.

<sup>351</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 601.

## C-Âyetlerin Tefsirine Yaklaşımı

### 1. Farklı Görüşlere Yer Vermesi

Tefsirinde genelde rivâyet yöntemini ön plana çıkaran Şevkânî, âyetleri tefsir ederken pek çok kaynaktan faydalanır. Böylece gerek rivâyet, gerekse dirâyet metoduyla farklı görüşlere yer verir. Yine her bir âyet grubunu verirken tahrir bölümü açması ve özellikle selefte ait tefsir görüşlerini burada belirtmesi kaynaklara ulaşmanın kolaylığı bakımından büyük önem arz etmektedir.

Şevkânî, “Kurtubî tefsirinde şöyle dedi.../...تفسيره في تفسيره<sup>352</sup>, “İbn Ebî Hâtim şöyle dedi.../...قال ابن أبي حاتم<sup>353</sup> ve “o, Keşşâf’ta şöyle dedi...الكشاف<sup>354</sup> vb. isim ve eser olarak; “muhakkak müfessirler zikrettiler/...وقد ذكر المفسرون<sup>354</sup>, “müfessirler zikrettiler/...ذكر المفسرون<sup>355</sup>, “müfessirler dediler/...قال المفسرون<sup>356</sup>, “müfessirler açıkladılar/...فسره المفسرون<sup>357</sup> ve “müfessirler uzattılar...وقد اطل<sup>358</sup> ve yine müfessirimiz meçhul sîgalar ile; “denildi ki/قيل<sup>359</sup>, “deniliyor ki/يقال<sup>360</sup> ve “rivâyet edildi ki/روي<sup>361</sup> şeklinde genel ifade tarzıyla farklı görüşlere yer vererek âyetleri yorumlar.

Müfessir, kelime anlamını ortaya koymak için farklı görüşlere başvurur. Şöyle ki, “Güneşin batıya yönelmesinden gecenin kararmasına kadar olan namazları kıl.../...أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل... (İsrâ 17/78) âyeti hakkında, farz namazların kastedildiğini ve bu konuda tefsircilerin icmâ’ ettiklerini söyler. Sonra bu âyette geçen “الدلوك” üzerinde âlimlerin ihtilaf ettiklerini belirterek, konuyu iki madde altında toplar:

1. Güneşin tam üst noktadan batmaya yüz tutması, batmaya meyletmesi: İbn ‘Amr, Ebû Hureyre, Ebû Berze, İbn Abbas, Hasan el-Basrî, Şa’bî, Ata’, Mücâhid, Katâde, Dahhâk ve Ebû Câfer el-Bakır’ın bu görüşü savunduğunu söyler. Taberî’nin de bu görüşte olduğunu beyan eder.

<sup>352</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 31, 34.

<sup>353</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 39.

<sup>354</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 103, 171; cilt: III, s. 59; cilt: IV, s. 216.

<sup>355</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 307, 420.

<sup>356</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 278; cilt: III, ss. 68, 352.

<sup>357</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 601.

<sup>358</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 150.

<sup>359</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 23, 80, 436; cilt: II, ss. 8, 64, 162 vd.

<sup>360</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 25; cilt: II, ss. 190 vd.

<sup>361</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 26, 31, 542; cilt: II, ss. 149, 291 vd.

2. Güneşin batmasıdır: Ali, İbn Mes'ud ve Ubey b. Ka'b böyle söylemiştir.

Yine Ferrâ'nın “الدُّلُوكُ” lafzına, “zevâlden başlayıp batmaya kadar olan kısım”; Ezherî'nin ise, “Arap kelâmında bu lafzın manâsının zevâl olduğu, bunun için güneşin gündüzün yarısından sonrasına meyletmesine “دَالِكَةٌ” ve kaybolduğu zamana da “أُفْلَتَتْ” denildiği”<sup>362</sup> şeklinde tanımlamalarını verir. Sonra Şevkânî yorum yaparak, iki anlamda da zevâl bulma anlamının bulunduğunu söyler<sup>363</sup>.

Şevkânî, kısas konusundaki, “Ey inananlar, kasten adam öldürme konusunda size kısas farz kılındı. Hür kişinin öldürülmesine karşılık hür kimseye, kölenin öldürülmesine karşılık köleye, kadının öldürülmesine karşılık da kadına kısas uygulanır...” (Bakara 2/178) âyetiyle, köle kısası nedeniyle hür öldürülmeyeceğini ve cumhurun görüşünün bu doğrultuda olduğunu söyler. Ebû Hanife, talebelerinden İbn Ebî Leylâ'nın da bu görüşü benimsediğini ekler. Kurtubî ise, İbn Mesud, Said b. el-Müseyyeb ve Katâde'nin Maide 5/45. âyetini<sup>364</sup> delil gösterir. Şevkânî, cumhurun görüşüne göre kâfirden dolayı bir Müslümanın öldürülmeyeceğini, bunun da delilinin sünnet olduğunu hatırlatır. Bu konunun teferruatı için de *Şerhu'l-Müntekâ* adlı eserine bakılmasını söyleyerek<sup>365</sup>, konunun bütün olarak görülmesini ister.

Müfessir, kelâm ile ilgili konularda “O, buyruğu ile melekleri vasıtasıyla vahyi indirir.../...أمره من أمره” (Nahl 16/2) âyetini açıklarken, başka bir âyeti<sup>366</sup> göstererek rûh hakkında açıklamada bulunur. Şöyle ki; burada ruhtan maksadın vahiy olduğunu ve bunun da vahiy cümlesinden Kur'ân olarak anlaşılacağı yorumuna gider. “Ruhtan kasıt, yaratılışlardır, ruh rahmettir ve yine bedenler ruhla hayat bulduğu gibi kalplerin de hayat bulmasından dolayı hidayet sebebi olduğu” şeklinde görüşleri aktardıktan sonra, Zeccâc'ın farklı bir yaklaşımı olarak; “ruhun Allah (c.c.)'ın buyruğuna giden yolu gösteren ve içinde O'ndan gelen hayatın bulunduğu” şeklindeki görüşünü verir. Son olarak da Ebû Ubeyde'den buradaki

<sup>362</sup> Ebû Mansur Muhmmmed Ezherî, *Tehzibu'l-Lüga*, Dâru İhyai't-Turâsi Arabî, Beyrût, 2001, cilt: X, s. 69.

<sup>363</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 297.

<sup>364</sup> Âyetin meâli şöyledir: “Biz Tevrat'ta Yahudilere, cana can, göze göz; buruna burun; kulağa kulak; dişe diş ve yaralamalarda kısası yazdık. Kim kısas yapmayıp bağışlarsa, bu davranışı onun günahlarının bağışlanmasına sebep olur. Kimler Allah'ın indirdiği ile hüküm vermezse, işte onlar haksızlık yapanlardır”.

<sup>365</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt I, ss. 201-202.

<sup>366</sup> Âyetin ilgili bölümünün metni şöyledir: “...Allah, vahyi kendi emri ile kullarından dilediğine indirendir.../...يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ” (Mü'min 40/15).

ruhtan, Cibril'in kastedildiğini nakleder<sup>367</sup>. Böylece Şevkânî ruh konusunda ortaya konan farklı görüşleri kompeze ederek sunmuş olur.

Görüldüğü üzere Şevkânî, âyetleri tefsir ederken sadece rivâyetlerle yetinmez. O, yeri gelince tefsirinde farklı anlayışlara dayalı yorumlara yer vererek zengin bir kaynak kullanımı sunar. Bu durumun da tefsiri için ayrı bir önem arz ettiği söylenebilir.

## 2. Kendi Yorumunu Belirtmesi

Şevkânî, farklı görüşlere yer verdiği gibi yeri geldiğinde tefsirinde kendi görüşünü bildirmekten geri durmaz. Zaman zaman kendi görüşünü bildirerek dirâyete dayalı yorumlarda bulunur. O, ilk dönem tefsirlerinde genel teâmül olarak, “yani/يعنى” ifadesini kullanır ve doğrudan kendi re’yi ile Kur’ân’a müteallik hususlarda yorum yapar.

Müfessir Şevkânî, “...Kim iyilik yaparsa kendisi için ondan daha iyisi vardır.../...من جاء بالحسنة فله غير منها...” (Neml 27/89) âyetini kendi görüşüyle şöyle yorumlar: “Yani, kim iyilik cinsinden bir şeyle gelirse, Allah onun için ondan daha hayırlı sevap verir, hem de ondan daha faziletli ve daha çok olanını”. Yine müfessir, hasıl olan hayrın benzeridir şeklinde farklı görüşü nakleder ve sonra kendi görüşünü de katarak birinci görüşün daha uygun olacağını söyler<sup>368</sup>.

Şevkânî, özellikle hadis ve haberleri verirken, rivâyetlerin sıhhati ile ilgili görüşünü de ortaya koyar. Böylece isnad verileri açısından, rivâyetleri değerlendirir. O, rivâyetleri sıhhat açısından: “Bu/o görüş uzaktır/هو بعيد”<sup>369</sup>, “gerçekten de bu uzak bir görüştür/هذا بعيد جدا”<sup>370</sup>, “bu görüş uzaktır/هذا القول بعيد”<sup>371</sup>, “bu söz doğru olmaz/هذا”<sup>372</sup>, “bu, sahih değildir/هو غير صحيح”<sup>373</sup>, “bu/o, zayıftır/هو ضعيف”<sup>374</sup>, “bu konuda hata edildi.../...وقد أخطأ في...”<sup>375</sup>, “bu, reddedilmiştir/هذا مردود”<sup>376</sup> ve “bu kırâat,

<sup>367</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 177.

<sup>368</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 179.

<sup>369</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 102, 235, 388; cilt: III, s. 13; cilt: IV, s. 35; cilt: V, s. 102.

<sup>370</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 37; cilt: III, s. 67.

<sup>371</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 108.

<sup>372</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 489.

<sup>373</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 434; cilt: IV, 655.

<sup>374</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 489.

<sup>375</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 518.

<sup>376</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 68; cilt: III, s. 210.

ne uzaktır/والمعنى “Manâ ne uzaktır/”<sup>377</sup> şeklinde; manâ olarak ise: “Manâ ne uzaktır/”<sup>380</sup> “وقد أبعد من قال/”<sup>379</sup> “أبعد حجة/”<sup>378</sup> “en uzak delil/”<sup>378</sup> “söyleyen ne uzak görüşe sahiptir/”<sup>380</sup> tarzında kendi görüşüyle eleştiride bulunur.

Hadis tahricine örnek verirken Şevkânî, “Senden önce hiçbir elçi ve peygamber göndermedik ki.../...ولا نبي...” (Hac 22/52) âyetinin, İbn Abbas’tan rivâyetle “ولا محدث” kırâat ilavesiyle okunduğunu belirtir. İbn Abbas’tan Said b. Cübeyr tarikiyle sebeb-i nüzûl rivâyetini<sup>381</sup> verirken, pek çok isnad değerlendirmesinde bulunur. Mesela, Suyûtî’ye istinâden bu rivâyetin senedinin sahih, İbn Ebî Hâtim ve İbn Cerîr’e göre ise mürsel olduğunu belirtir ve haberin râvi tarîklerini zikreder. Sonra kendi görüşünü de ekleyerek: “Velhasılı ister mürsel, ister munkatı’ olsun bu kabilden bütün rivâyetler hüccet ifade etmez. Ancak rivâyet tarîkleri üzerine vâkıf olmak isteyen Suyûtî’nin *ed-Dürrü’l-Mensûr* adlı eserine baksın. Burada konuyu uzatmakta bir fayda görmüyoruz. Bizim anlattığımıza göre bu haberlerin hiçbiri delil kabul edilemez”<sup>382</sup> şeklinde ifadelerini sonlandırır.

Kendi re’yi ile yorum yapacağı zaman direkt kendi görüşünü açıklar. Bu minvalde de; “ben diyorum ki/وأقول/”<sup>383</sup> ve “benim nazarımda âyet/الآية عندي/”<sup>384</sup>; genel bir açıklama olarak ise; “âyetten murat şudur/المراد بها/”<sup>385</sup> ifadelerini kullanır.

Bu hususta örnek verirken Şevkânî, “Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin?.../...الظل...?” (Furkan 25/45) âyetindeki muradı şöyle açıklar: “Rabbim ne yaptığına bakmaz mısın veya Rabbin gölgenin boyunu uzatıyor görmez misin dedikten sonra, Şevkanî mantıki bir çıkarımda bulunarak, gölgenin değişken, her değişkenin de hâdis ve her hâdisinde mevcut/yaratılmış olduğunu söyler”<sup>386</sup>.

Şevkânî, büyük günah konusunda ilgili âyetin tefsirinde kendi yorumunu bildirir. Şöyle ki, “...sadece aynısıyla karşılığını görür.../...مثلها...?”

<sup>377</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 284.

<sup>378</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 513.

<sup>379</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 295.

<sup>380</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 517; cilt: IV, s. 55.

<sup>381</sup> "عن ابن عباس: إن رسول الله ص قرأ: أفرايتم اللات والعزى ومنات الثالثة الأخرى, تلك الغرائق العلى, وإن شفاعتهم لترجى. ففرح المشركون بذلك وقالوا: قد ذكر الهتنا فجاء جبريل فقال: اقرأ علي ما جئت به, فقرأ: أفرايتم اللات والعزى ومنات الثالثة الأخرى, تلك الغرائق العلى, إن شفاعتهم لترجى. فقال: أتيتك بهذا, هذا من الشيطان, فأنزل الله الآية..."

<sup>382</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 548.

<sup>383</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 35, 159, 222; cilt: II, ss. 189, 49; cilt: IV, ss. 57, 153, 490.

<sup>384</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 28.

<sup>385</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 185, 504; cilt: II, ss. 200, 222; cilt: III, ss. 94, 579; cilt: IV, ss. 251, 432; cilt: V, ss. 154, 587.

<sup>386</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 92.

(En'âm 6/160) âyeti hakkında kendi yorumunu şöyle yapar: “Şayet bir kişinin günahın takdiri bilinmez, günahın hakikati üzerinde vâkıf olunamazsa, bu kimse ancak yaptığıının misliyle cezalandırılır. Ancak tevbe edilmediği takdirde bu kişi ceza görür. Şayet bu kişi tövbe ederse, o zaman iyiliği kötülüğünün önüne geçer. Bu durumda onun hakkında misli ceza değil de mağfiret tercih edilir. Bu durum Kur’ân ve sünnette açıklanmıştır”<sup>387</sup>. Böylece şüpheyi mahal vermeden konuyu net bir şekilde ortaya koyar.

Müfessir, “*gezsın oynasın.../...يرتع و يلعب*” (Yusûf 12/12) âyetini verdikten sonra, Kurtubî’nin “nertau” kelimesine: “Birbirimizi gözetir ve kollarız” şeklinde anlam verdiğini nakleder. Yine ‘Amr b. A’lâ’nın: “Onlar peygamber oldukları halde nasıl oynarlar?” görüşünü nakleder. Başka bir görüşte: Onların o zaman daha peygamber olmadıklarını; yine diğer bir görüşe göre de: Peygambere mübah bir oyun oynadıklarını ve son olarak verdiği nakilde ise: ‘*Ey babamız biz yarış yapmaya gittik.../...إنا ذهبنا نستبق*’ (Yusuf 12/17) şeklindeki âyeti vererek, korunmak için harp sanatını öğrendiklerini” zikreder. Tüm bu rivâyetlerden sonra Şevkânî verdiği son görüşe paralel olarak kendi yorumunu: “Burada kastedilen, hakkın zıddı bilinen sakıncalı olan oyunlar değildir. Bu nedenle Hz.Yakub, onlar: ‘Oynarız’ dediklerinde, onlara müdahale etmemiştir” şeklinde ortaya koyar.<sup>388</sup>

Yine ona göre, fıkıh konusunda kazf (zina iftarası) suçu ile ilgili olarak ümmet, tevbeyle günahların affolunacağı konusunda icmâ’ etmiştir. Şayet öncesi devam etmediği müddetçe, küfürde olsa işlenen günah tevbeyle silinir. Ebû Ubeyd’in ise görüşünü: “Geçmiş cümleye bakarsak bu konuda istisnâ vardır. Başkasına zina iftirası eden, zina işleyenden daha günahkâr değildir. Zinakâr tevbe edince, tevbesi kabul olur. Çünkü gûnahtan tevbe eden günah işlememiş gibidir. Eğer Allah tevbeyi kabul etse, kul için en iyisi/hayırlısı olur. Zira bu durum Kur’ân’da, (Maide 5/33-34) âyetlerinde belirtilmiştir” şeklinde belirtir. Yine Zeccâc’ın, kâzifin günah bakımından inkardan daha büyük olmadığına dair görüşünü verdikten sonra Şevkânî kendi görüşünü şöyle bildirir: “Gerçekte tevbe ederek şehâdetinin kabulü daha uygundur. Burada “أبداً” sözü ile; ‘kâzfa devam ettiği sürece’ anlaşılmaktadır. İnkârcının şahitliği ebediyyen kabul edilmez denmesi de küfre devam ettiği sürece

<sup>387</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, ss. 208-209.

<sup>388</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 12.

anlamındadır”<sup>389</sup>. Görüldüğü üzere Şevkânî, çoğu kez âyetler hakkında rivâyetleri belirttikten sonra kendi yorumlarını vermeyi ihmal etmez.

### 3. İhtilaf ve İttifaklara Değinişmesi

Şevkânî, âyetleri açıklarken farklı görüşleri -selef de dâhil olmak üzere- göstermek için üzerinde ihtilaf edilen meselelerle ilgili bir takım bilgiler verir ve bunlar hakkında görüşlerini zikreder. Ayrıca âyetlerin tefsiri konusunda âlim veya müfessirlerin ittifakı söz konusu ise bunları belirtmeyi ihmal etmez.

Müfessir Şevkânî, tefsirine naklettirdiği ihtilafları belirtirken: “İlim ehli/âlimler/ te’vil ehli/nahivciler/selef/müfessirler/insanlar/imamlar/usûlcüler/sahâbiler/kurrâ ve fıkıhcılar ihtilaf etti.../.../الثَّاحَات/السَّلف/المفسرون/النَّاس/الأئمة/أهل الأصول/الصحابة/القراء/الفقهاء.../.../إختلف أهل العلم/العلماء/أهل التأويل”<sup>390</sup>, bazen de meçhul sîgasıyla “...konusunda ihtilaf edildi/.../إختلف في...” şeklinde<sup>391</sup> farklı tabirler kullanır.

Şevkânî, eskatolojik/ahiret hususlarında, âyetin anlamından yola çıkarak tefsir ihtilaflarına değinir. Mesela, “...onların gerisinde bir engel vardır/ ومن وراءهم برزخ...” (Müminun 23/100) âyeti hakkında, âlimlerin manâ yönünden ihtilafa düştüklerini beyan eder. Böylece, Dahhâk, Mücâhid, İbn Zeyd’in: “Berzahı, ölümle diriliş arasında bir örtü”; Kelbî’nin ise: “Üfle yiş arasındaki zaman dilimi ve aralarında kırk sene olduğu” ve yine son olarak Suddi’nin de: Buna “ecel” dediği şeklindeki yorum farklılıklarını tefsirine kaydeder<sup>392</sup>.

Yine ihtilafları ifade etmesi hususunda ise Şevkânî, İsrâ Sûresi 59. âyette geçen “âyetler/الآيات” lafzını izah ederken, müfessirlerin düştükleri ihtilafları tefsirine şöyle yansıtır: “Burada âyetten maksat, Alah (c.c.)’ın inkarcıları korkutmak ve uyarı amaçlı olarak Peygamberinin elinde mucizeler yaratmasıdır. Ayrıca bunlar, isyankârları korkutan inzâr âyetleridir. Bunlardan amaç, küçüklükten gençliğe kadar

<sup>389</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 12.

<sup>390</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 42 (ilim ehli), cilt: I, s. 26; cilt: II, ss. 236-237 (âlimler), cilt: I, s. 34 (te’vilciler), cilt: I, s. 68 (nahivciler), cilt: I, ss. 98, 298; cilt: II, ss. 268, 372 (tefsirciler), cilt: I, s. 345 (insanlar), cilt: I, s. 482 (imamlar), cilt: I, s. 527 (üsûlcüler), cilt: I, s. 543 (sahâbiler), cilt: II, s. 505; cilt: III, s. 566 (fıkıhcılar).

<sup>391</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 60; cilt: IV, ss. 10, 226; cilt: V, ss. 53, 508.

<sup>392</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 590.

olayların değışikliği, sonra yaşlılığa dönüşümdür. Dolayısıyla insanın bu dönüşüm ve değışime itibar etmesi ve akıbetinden korkmasıdır. Yine bunlar, ölüm sebebidir”<sup>393</sup>.

Şevkânî, tarihi şahsiyetler ve yerler konusunda ihtilaflara değinir. İki peygamber hakkında: “Enbiya Sûresi 71. âyette daha önce belirtildiği üzere Lût, İbrahim (a.s.)’in kardeşinin oğludur. Allah Teâla, İbrahim ve Lût Peygamberi kurtarıp, âlemler için bereketli yere götürdü. Bu yerin neresi olduğu konusunda müfessirler ihtilaf ettiler. Mesela burası hakkında: ‘Şam diyarıdır, yine Irak’tır’ denmiştir. Çünkü buranın mübarek yer şeklinde isimlendirilmesi “mübarek kıldık/باركنا” ; orada bitki, meyve ve nehirlerin çokluğundan kaynaklanmaktadır. Orada Peygamberler için madenler vardı. Bereketin aslı olarak burada hayır vardır. Yine mübarek bu yer hakkında; Mekke ve Beyt-i Makdis olduğu da söylendi. Çünkü Allah Peygamberlerin çoğunu buralara gönderdi. Yine buralarda çok nimet, yiyecek ve bolluk vardır”<sup>394</sup> şeklinde tefsircilerin ihtilaflarına yer verir.

Şevkânî, anlam ve edebî üslûba dair ihtilaflara da değinmeyi ihmal etmez. Nûr 24/29. âyette geçen “evler/البيوت” kelimesi hakkındaki anlamlar üzerindeki ihtilafları ele aldığı gibi<sup>395</sup>, Nûr Sûresi 36. âyette teşbihin ne olduğu hakkında âlimlerin ihtilaf ettiklerini söyler. Şöyle ki; çoğunluk olarak burada kastedilenin farza hamledildiğini zikreder. Ayrıca âyetteki “الغدو” için onlar; sabah namazı dediler. “والأصال” a ise; öğle ikindi, akşam ve yatsı dediler. Çünkü bu vakitler; “والأصال” ismi kapsamına hepsi girer. Zira “ğüduv ve âsâl”ın yalın anlamı da; sabah ve akşamdır. Yine sabah ve yatsı da dediler. Bunlardan muradın, kuşluk vakti olduğu da söyleyenmiştir. Şevkânî, âyetle ilgili ihtilafları verdikten sonra, teşbihe dayalı görüşünü verip aynı zamanda burada kastedilen hakîki manâyı şöyle açıklar: “Kendine layık olmayan şeyleri, zat, sıfat ve fiilinden Allah’ı tenzih etmektir. Bir sonraki âyette namaz ve zekâtın zikredilmesi bu savı teyid etmektedir. Manânın hakîki olması, öncesinde belirtilen teşbihe dayanmasına nazaran, tercihe daha şayandır”<sup>396</sup>.

O, bazen de ihtilaf bulunduğundan bahsetmeksizin, doğrudan âyet hakkındaki yorumlara geçer. Bu konuda örnek verilecek olursa; Tahavî’den nakilde bulunarak

<sup>393</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 283.

<sup>394</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 491.

<sup>395</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 24.

<sup>396</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 41.

Ebû Yusuf'a göre, “sayılı günlerde.../... في أيام معدودات” (Bakara 2/203) den kurban günlerinin anlaşıldığını söyler. Kerhî'ye göre, eyyâm-ı nahr/kurban günleri üç gündür. O, bunların, kurbanın ilk ve sonraki iki günü olduğunu söyler. Bu konuda İlkiyâ ve İmam Mâlik'in görüşlerine işaret eder. Son olarak bu hususta İbn Zeyd'in görüşüne yer verir. Böylece, “eyyam-ı ma'dûdât” ın Zilhiccenin onuncu günü teşrik günleri olduğuna dair görüşünü tefsirine aktarır<sup>397</sup>. Yine onun bu şekilde ihtilaf durumunu zikretmeksizin müphem bir konuyu, müfesser hale getirdiği vâkidir<sup>398</sup>.

Müfessir, ihtilaflara değindiği gibi âyetlerin açıklanmasında ittifaklara değinmeyi de tefsir kuralı olarak görür. İttifak edilen noktalar için: “Fıkıhcılar/kurrâ şunun üzerinde ittifak ettiler.../... إتفق على الفقهاء/القراء”<sup>399</sup>; “müslümanlar/âlimler/müfessirler/râviler ve kırâat âlimleri, şu konular üzerinde ittifak etmişlerdir.../... وقد إتفق على المسلمون/العلماء/المفسرون/الرواة/القراء”<sup>400</sup> ve yine meçhul kalıplarla da: “Şunun üzerinde ittifak edildi.../... اتفقوا على” şeklinde<sup>401</sup> tabirler kullanır. Ayrıca Şevkânî benzer anlamlarda, fikhî delil olarak, âlimlerin üzerinde müttefik olduğunu ifade eden: “İlim ehli/tefsirciler/müslümanlar/akîl insanlar şu husus üzerinde icmâ' ettiler.../... أجمع على/أهل العلم/المفسرون/المسلمون/العقلاء” tabirlerini zikreder<sup>402</sup>.

Bu hususta örnek verecek olursak Şevkânî, “Sana yemin ederim ki, onlar kendi sarhoşlukları içinde bocalayıp duruyorlardı/لعمرك إنهم لفي سكرتهم يعمهون” (Hicr 15/72) âyetinin tefsirinde, ilk etapta yeminin kimin üzerinde yapıldığı sorun gibi görülse de yeminin, Hz. Peygamber'in üzerine yapıldığına dair tefsircilerin ittifak ettiğini, âyetin yorumuna geçmeden söyler<sup>403</sup>. İttifak ile aynı anlamda telaffuz ettiği fikhî bir tabir olarak icmâ' lafzını da kullanır. Yukarıda âyette geçen “ömrün üzerine yemin olsun ki.../... لعمرك” şeklindeki kasem ifadesi hakkında Kâdî İyâz'dan alıntı

<sup>397</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 236.

<sup>398</sup> “Ey Harun'un kız kardeşi.../... يا أخت هارون” (Meryem 19/28) âyetinde kardeşliğin aidiyeti konusunda ihtilaf olmuştur: “Mezkûr Harun kimdir. O, Musa'nın kardeşi Harun'dur. Kim bunu Harun'un benzeri zannederse, kullukta onun benzeri nasıl gelir. Denildiğine göre; Meryem, Musa'nın kardeşi Harun'un oğlunun kızıdır” şeklinde ihtilaf durumlarına değinmeksizin itibar ettiği farklı görüşleri olduğu gibi tefsirine alır. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 391-392.

<sup>399</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 512 (fıkıhcılar), cilt: V, s. 503 (kurrâ).

<sup>400</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 68 (müslümanlar), cilt: I, s. 195 (âlimler), cilt: I, s. 550 (müfessirler), cilt: II, s. 448 (râviler), cilt: IV, s. 661 (kurrâ).

<sup>401</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 512; cilt: IV, s. 229; cilt: V, s. 364.

<sup>402</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 141 (ilim ehli/âlimler), cilt: I, s. 562 (müfessirler), cilt: IV, s. 29 (müslümanlar), cilt: III, s. 405 (âkil insanlar).

<sup>403</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 165.

yaparak, tefsir ehlinin Hz. Muhammed'in hayat süresi üzerinde yemin edildiğine dair ittifak ettiğini söyler. Sonra aynı şekilde Şevkânî, Ebû Bekir İbn Arabî'den rivâyetle, müfessirlerin Allah Teâla'nın Resûlünün hayatı üzerine yemin yaptığı konusunda icmâ' ettiklerini yineler. Bunu da Peygamberine bir şeref payesi vermek için yaptığını haber verir. Çünkü Yüce Allah, yeryüzündeki bütün canlıya onun yüzü suyu hürmetine ikramda bulunmuştur<sup>404</sup>.

Son olarak, "...والشجرة الملعونة في القرآن/...*Kur'ân'da lanetlenmiş ağacı da...*" (İsrâ 17/60) âyet bölümünü verdikten sonra, bütün/cumhur müfessirlerin burada "mel'ûn ağaç"tan maksadın, zakkum ağacı olduğu konusunda ittifak ettiklerini söyler. Burada ağacın lanetlenmesinden maksat, yiyenin lanetlenmesidir. "*Kuşkusuz zakkum ağacı, günahkârların yiyeceği/طعام الأثيم- إن الشجرة الزقوم*" (Duhan 44/43-44) âyetin beyanı da ağacın mahiyetine açıklık getirmektedir<sup>405</sup>.

#### 4. Görüşler Arasında Tercihle Bulunması

Müfessir Şevkânî, farklı görüşleri serdettikten sonra çoğu zaman bu görüşler arasında tercihte bulunur. Ancak bazen de hiç görüş belirtmez<sup>406</sup>. O, böylece teferruata boğulmadan konuya açıklık getirecek pek çok görüş içeren rivâyetleri tefsirine nakleder.

Şevkânî, rivâyetler arasındaki tercihlerini: "Bu, en uygun olan görüştür.../...هو هذا أولى"<sup>407</sup>, "ilki (görüş) daha uygundur.../...الأول أولى"<sup>408</sup>, "ilki daha açıktır.../...القول الأول أظهر"<sup>409</sup>, "o/bu, en doğrusudur.../...هو/هي هذا أصوب"<sup>410</sup>, "doğru olan bu veya odur.../...هو الصحيح"<sup>411</sup>, "ilki doğrudur.../...الأول هو الصحيح"<sup>412</sup>, "görüşlerin en doğrusu.../...أصح الأقوال"<sup>413</sup>, "bu veya o, öncekiden daha çok tercih edilendir.../...هو أرجح من الأول"<sup>414</sup>, "ilki tercihe şayandır.../...الأول أرجح"<sup>415</sup>, "bu

<sup>404</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 166.

<sup>405</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 284.

<sup>406</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 436; cilt: IV, s. 112.

<sup>407</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 101; cilt: II, s. 63; cilt: V, s. 341.

<sup>408</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 330, 539; cilt: II, ss. 8, 546; cilt: III, ss. 127, 571; cilt: IV, ss. 520, 655; cilt: V, ss. 126, 335.

<sup>409</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 99, 586; cilt: II, s. 492; cilt: III, s. 116; cilt: IV, s. 40.

<sup>410</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 168, cilt: III, s. 252.

<sup>411</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 616; cilt: II, s. 355; cilt: III, s. 511; cilt: IV, s. 63.

<sup>412</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 15.

<sup>413</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, ss. 47, 124.

<sup>414</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 26,

söz en tercih edilendir.../...القول أرجح<sup>416</sup>, “o/bu, bu görüşlerden en tercih edilenidir.../...هو/هذا أرجح هذه الأقوال<sup>417</sup> ve “tercih edilen ikinci görüştür .../...الراجح<sup>418</sup> gibi ifadelerle belirtir.

Şevkânî'nin bu yaklaşımlarını örneklerle açmaya çalışalım. Mesela: “*hesap verilecek gün.../...يوم يقوم الحساب*” (İbrahim 14/41) âyetten maksadın; önce mükellef için mahşerde hesap günü ve sonra da kişinin istikamet gayesiyle gerçekte ayağa kalkması olduğunu söyler. Ancak ikinci görüşün istiâre yoluyla anlatıldığını ifade ettikten sonra, birinci görüşün doğru olacağını söyler<sup>419</sup>.

O, “*Göğe burçlar yerleştiren yaratanın şanı ne yücedir.../...تبارك الذى جعل فى*” (Furkân 25/61) âyetinde burçtan kastın, yıldız burçları olduğunu söyler. Bunların yeri on iki tanedir. Diğer bir görüşe göre de bunlar büyük yıldızlardır. Bunlar arasında birinci görüşü tercih ettiğini söyler. Aynı şekilde “...*bu çağrın, onların nefretini artırır/وزادهم نفوراً*” (Furkân 25/60) âyeti hakkında tercihte bulunur. İlk görüşte, “onlar secde emrinde, nefretlerini artırır” şeklinde verir. Yine batınî yorumla, “onlar zikirlerini, Allah’tan uzaklaşmak şeklinde artırır” denildiğini söyler. Ona göre Mukâtil b. Süleyman da bu görüşü benimser. Şevkânî, son olarak kendi tercihinine binaen birinci görüşün evlâ olduğunu belirtir<sup>420</sup>.

Şevkânî, tercihini belirtme konusunda dilbilim ve usûle dayalı konularda da pek çok görüşe baş vurur ve bunlar arasında tercih cihetine gider. Örneğin, gramer konusunda tercih görüşünü belirtir. A’raf Sûresi 18. âyetinde, “...*andolsun ki cehennemî sırf sizlerle dolduracağım/لأملأن جهنم منكم أجمعين*” âyette geçen “لأملأن” lafzının, bir görüşe göre tekit; bir görüşe göre de kasem olduğunu söyler. Bu arada Şevkânî de, “ilki daha doğrudur” diyerek tercih yapar<sup>421</sup>. Hatta Şevkânî bazen dilbilim ve Kur’ân ilimlerine bağlı anlam verirken o kadar iddialıdır ki, dilde otorite kabul ettiği Zemahşerî’nin zıddına tercih görüşünü bildirir<sup>422</sup>.

<sup>415</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 168, 493; cilt: II, ss. 130, 381.

<sup>416</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 380.

<sup>417</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: V, ss. 403, 522, 644,

<sup>418</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV; s. 427.

<sup>419</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 136.

<sup>420</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 98.

<sup>421</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 220.

<sup>422</sup> Şöyle ki Şevkânî; “*Kendisine kitâb verdiklerimiz onu tanımaktadırlar.../...الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه*” (Bakara 2/146) âyetini verip, burada zamirin Muhammed (s.a.v.)’e râci olduğunu, yani onun nübüvvetinin Kitâb ehli tarafından bilindiğini nakleder. Sonra da kıblenin Beyt-i Makdis’ten

Ayrıca müphem âyetler konusunda tercihini vererek, bunlardaki kapalılığı gidermeye çalışır. Şöyle ki, Neml Sûresi 40. âyetteki: “*Sen göz açıp kapayıncaya kadar, ben sana onu getireyim.../...إنا آتيك به قبل ان يرتد إليك طرفة*...” ifadesinden maksadın; Kitâb bilgisine sahip kişinin Cibril (a.s.)’in olduğu görüşünü nakleder. Yine bu kişinin Hızır (a.s.) olduğu görüşünü de verir. Sonunda Şevkânî, birincisi evlâdır diyerek tercih yapar<sup>423</sup> ve âyetteki kapalılığı giderir. Yine benzer şekilde Kasas Sûresi 48. âyetteki “iki büyüdü/sاحران” tabirinin, Musa (a.s.) ve Muhammed (s.a.v.) için zikredildiğini söyler. “تظاهر” ise yardımlaşmaları demektir. Sonra bir görüşe göre bunların, Kureyş kâfirleri, bir görüşe göre de Yahudiler olduğuna dair rivâyeti zikrettikten sonra, birincisinin daha evlâ olacağını söyler<sup>424</sup>. Yine bu bağlamda Şevkânî, zamirlere müteallik kapalılığın giderilmesi konusunda ise, “...onlar buna inanırlar /هم به يومنون” (Kasas 28/52) âyetini verir. Yüce Allah’ın burada şöyle haber verdiğini söyler: “İsrail oğullarından bir taife, Abdullah b. Selam gibi Kur’ân’a inanmıyordu. Yine Ehl-i Kitâb’tan da başka Müslüman âlimler de vardı. Denildi ki, “من قبله” ibaresindeki zamir, Hz. Peygambere döner”. Sonra “ilk görüş evlâdır.../الأول أولى...” şeklinde tercihini zikreder<sup>425</sup>.

Kırâat konusunda tercihte bulunmasına gelince; “*insanlar âyetlerimize kesin olarak inanmıyorlardı.../...ان الناس كانوا باياتنا لا يوقنون*” (Neml 27/82), âyetteki “إن” in kesresi şeklinde kırâat edilmesi de ibarenin başangıç cümlesi olmasını gerektirir. Kisâi ve el-Ferrâ’nın “أن” şeklinde cezm olarak da okuduklarını nakleder. Ahfeş de: “إن” (esreli) okunması durumunda “إن الناس”nin ilk kırâat anlamının, ikinci kırâatin manâsına döneceğini söyler. Dolayısıyla bu âyette insanlardan maksat, bütün insanlıktır. Böylece bütün mükellef kimseler buraya girdirilir. Yine denildiğine göre bunlardan kasıt, özellikle Mekke kâfirleridir. Şevkânî kırâatlerin anlam üzerine etkisinden yola çıkarak, tercihin ilk görüş olacağını söyler ve burada tahsisin yapılamayacağını özellikle belirtir<sup>426</sup>.

---

Ka’be’ye çevrildiği anlamına da geldiğini ve bu görüşün müfessirlerin çoğundan nakledildiğini belirtir. Keşşâf sahibinin de görüş olarak ilkinin tercih ettiğini belirtir. Şevkânî ise Zemahşerî’ nin aksi olarak ikinci görüşü benimser. Bakınız Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, I, 179.

<sup>423</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 161.

<sup>424</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 205.

<sup>425</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, ss. 205-206.

<sup>426</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 175. Yine kırâat konusunda tercihi için bakınız Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 191; cilt: II, s. 407.

Müfessir zaman zaman da kendi tercih ettiği görüşü için kaynak göstermeyi de ihmal etmez. Bu yaklaşımını genelde dilbilimsel açıklamalara müteallik olarak yapar Bu konuda; “*Ayrıca sizden hayra davet eden ve iyiliği emredip, kötülükten sakındıran bir ümmet olsun.../ ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر*” (Al-i İmrân 3/104) âyeti hakkında; harf-i cer ile beraber anlamın teb’iz bildirdiğini ya da bunun cinsin beyanı ifade ettiğini söyler. Bu görüşleri verdikten sonra, tercih edilenin birinci görüş olacağını belirtir. Böylece “Emri bi’l-maruf ve nehyi ani’l-nünker” in farz-ı kifaye grubuna girdiğini söyler. Dolayısıyla bunun, ilim ehlinde ma’rûf ve münkerin mahiyetini bilenler için sorumluluk olacağını zikreder. Son olarak ma’rûf ve münkerin farz-ı kifâye olduğu konusunda Kurtubî’yi referans gösterir<sup>427</sup>.

Zengin rivâyet kültürüne sahip olan Şevkânî’nin en bariz özelliği; tefsirinde ele aldığı rivâyetler hakkında ihtilaf edildiğini ister belirtsin, ister belirtmesin pek çok görüşe yer verirken tercih belirtme inisiyatifini kullanmayı ihmal etmemesidir<sup>428</sup>. Ele aldığı pek çok rivâyetin yanında, dirâyet metodunu kullanarak tercihini belirtmesi, onun bu yaklaşım tarzını kendine ilke edindiği izlenimini ortaya koymaktadır.

## 5. Tekrardan Kaçınmak İçin Atıflarda Bulunması

Şevkanî, zaman zaman tekrarlara düşmemek için özellikle önceden geçmiş ifadeler için atıflarda bulunur. Zira o, mushafın tertibine göre tefsir yaptığından, aynı konularla ilgili yaptığı bir açıklamayı, başka bir yerde tekrarlamaktan kaçınır. Böylece tekrar sorunu aşmak için ilgili hususun geçtiği ilk yerde ayrıntıya girer. Daha sonra önceden yaptığı açıklamalara atıfta bulunmakla yetinir ve bu yöntemle eserini sıkıcı ve gereksiz tekrarlara düşmekten kurtarır.

Müfessirimiz, hurûfu mukata’a, nesh ve muhkem-müteşâbih gibi Kur’ân ilimlerine ait konulara dair âyetleri, konuyla doğrudan alakalı olarak ilk geçtikleri yerde açıklamıştır. Daha sonra, âyet (ler)le dolaylı bağı olan hususlarda sadece atıflar ile yetinmiştir. Diğer taraftan hadis, fıkıh kelâm ve tarih ilmini ilgilendiren alanlarda,

<sup>427</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 423.

<sup>428</sup> Daha fazla örnek için bakınız Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 71; cilt: II, s. 564; cilt: III, ss. 104, 381; cilt: IV, ss. 43, 194.

ayrıntılı bilgi konusunda öncelikle kendi eserlerine<sup>429</sup> ya da diğer kaynaklara<sup>430</sup> atıfta bulunmuştur.

O, tekrara düşmemek için; “bunun tefsiri şurada geçti.../...قد تقدم تفسيره في.../...<sup>431</sup>, “tefsiri daha önce geçmişti.../...وقد مضى تفسيره.../...<sup>432</sup>, “...bu bahsin evvelinde sunmuştuk.../...قدّمنا في أول هذا البحث.../...<sup>433</sup> ve yine “bu bahis, daha önce şurada geçmişti.../...وقد قدّمنا البحث في.../...<sup>434</sup> tabirlerini kullanır.

Şevkânî önceye atıfta bulunması konusunda örnek verecek olursak, “*Musa ergenlik çağına gelip olgunlaşınca.../...ولما بلغ أشده*” (Kasas 28/14) âyet yorumunda, “bülüğ” bahsinin En’âm Sûresi’nde daha önce geçmiş olduğunu söyler. Sonra Rabi’a ve Mâlik’ten naklederek bunun, hilm ifade ettiğini söyler. Burada bülûğun en üst sınırının otuz dört yaşı olduğunu ekler. Mücâhid, Süfyân es-Sevrî ve diğerlerine göre de; “eşedd” tabiri ise on sekiz ile otuz yaş arası için kullanılır. Yine “واستوى”ın ise yaratılışın ve huyun kemâle ermesi<sup>435</sup> olduğunu belirtir. Bakara Sûresi 40. âyetten geçen “عهد” kelimesinin tefsirinin, “قد تقدم تفسيره” tabiriyle daha önce yapıldığına atıfta bulunur<sup>436</sup>.

Şevkânî, “*O, gökleri, yeri ve bu ikisinin arasındakileri altı evrede yaratan ve sonra da arşa istivâ eden Rahman’dır/ الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة أيام ثم*” (Furkan 25/59) âyeti hakkında herhangi bir açıklamada bulunmaz. Bu âyetin anlamı için, “daha önce bu konu, A’raf Sûresi’nde geçti” şeklinde atıfta bulunur. Sadece gramer açısından buradaki ism-i mevsûlün cer halinde bulunduğunu, çünkü bunun, bir önceki âyetten geçen “el-hayy/الحي” in sıfatı olduğunu beyan eder<sup>437</sup>.

Yine müfessirin azda olsa sonraya/ileriye yönelik atıfta bulunduğu görülür. Böylece o, ileriye yönelik atıfta bulunarak; “bu konu bahsin sonunda

<sup>429</sup> Örnek olarak Şevkânî şöyle der: “Bu konuyu, Şerhu Muntekâ adlı eserde etraflıca ele aldık. Bilgi için oraya müracaat et /وقد بسطنا البحث في شرح المنتقى فليرجع إليه/”. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 202.

<sup>430</sup> Yine bu konuda örnek için bakınız Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 86; cilt: III, s. 546.

<sup>431</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 350; cilt: II, s. 196; cilt: III, s. 460; cilt: IV, s. 96; cilt: V, s. 154.

<sup>432</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 195; cilt: V, s. 386, 422.

<sup>433</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 365.

<sup>434</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 555; cilt: III, s. 192, 421.

<sup>435</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 188.

<sup>436</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 87.

<sup>437</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 97.

gelecek.../...سيأتي بيانہ.../...اچıklama ileride gelecek.../...وسيأتي ذلك اخر البحث.../...<sup>438</sup> ve “سيأتي بيانہ.../...اچıklama ileride gelecek.../...وسيأتي ذلك اخر البحث.../...<sup>439</sup> şeklinde tabirler kullanır. “konunun sonunda gelecek.../...سيأتي في اخر البحث.../...<sup>440</sup>

Örneğin o, “Sana içkiden ve kumardan soruyorlar/...يسألونك عن الخمر والميسر... (Bakara 2/219) âyetiyle ilgili olarak, kumar konusunu anlattıktan sonra bunun “içki ve kumar.../...إنما الخمر والميسر... (Maide 5/90) ayetinin tefsirinde etraflıca anlatılacağını söyleyerek, ileriye yönelik atıfta bulunur<sup>441</sup>.

Şevkânî, okuyucuları sıkmamak ve yine konu bütünlüğünden uzaklaşmaktan sakınmak gayesiyle gereksiz tekrara düşmekten imtina eder. Böylece tefsir yaparken önceye ve sonraya atıflarda bulunur. Bu açıdan tefsirinin güzel bir tertip ve düzen arz ettiği rahatlıkla söylenebilir.

### III. TEFSİR YÖNTEMİ

Şevkânî tefsirinde kendine özgü bir yöntem takip eder. O, sûre ve âyetleri yorumlarken bir plan ve metot çerçevesinde hareket ettiği muhakkaktır. Tefsirinde onun bu uygulamasını; önce sûreleri ve âyetleri tefsir yöntemi şeklinde iki ana başlık altında, sonra da bu başlıkları genelde onun âyetlerin tefsirlerinde takip ettiği sıralamaya göre alıp inceleyeceğiz. Böylece sûre ve âyetlerin tefsirindeki yaklaşımını ayrıntılı bir şekilde ortaya koyacağız.

#### A-Sûrelerin Girişinde Bilgi Vermesi

Şevkânî, genel bir teamül üzere bir sûreyi tefsir etmeye başladığında öncelikle sûre girişinde; âyetlerin mekkî-medenî durumlarını ve bu konudaki farklılıklar hakkında bilgiler<sup>442</sup>, bazen girişte sûrelerin âyet adeti<sup>443</sup> ve âyetlerin adeti konusunda farklı rivâyetler<sup>444</sup>, yeri geldiğinde sûrelerin faziletleri ile ilgili hadislerle

<sup>438</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 136, 199; cilt: II, s. 380; cilt: IV, s. 153.

<sup>439</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, s. 61.

<sup>440</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 226; cilt: V, s. 207.

<sup>441</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 253.

<sup>442</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 478 (Nisâ Sûresi); cilt: III, s. 5 (Yusuf Sûresi); cilt: IV, s. 5 (Nûr Sûresi); cilt: V, s. 307 (Mülk Sûresi), vd.

<sup>443</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 378 (Tevbe Sûresi); cilt: III, s. 240 (İsrâ Sûresi); cilt: IV, s. 144 (Neml Sûresi)

<sup>444</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 299 (Ahzab Sûresi); cilt: IV, s. 470 (Sâd Sûresi); cilt: IV, s. 514 (Zümer Sûresi); cilt: V, s. 125 (Necm Sûresi).

dayalı rivâyetler<sup>445</sup>, yine varsa sûrede neshedildiği söylenen âyetler<sup>446</sup> şeklinde bir takım bilgiler verir. Ayrıca giriş bölümlerinde, sûrenin farklı isimleri olduğunda, bunlara ve içerdiği anlamlara<sup>447</sup> ve yine kısmî de olsa sebeb-i nüzûl rivâyetlerine<sup>448</sup> değinir. Ayrıca farklı bir yaklaşım tarzı ortaya koyarak Furkân Sûresi girişinde yedi harf meselesi ile ilgili rivâyeti nakleder<sup>449</sup>.

Şevkânî, çoğunlukla uzun sûreleri âyetlere bölerek, bazen de tek âyet vermek suretiyle sûre tertibine göre tefsir eder. Mushaf sıralamasında 80. Abese Sûresi ve sonrasında Muttaffîfîn ve Fecr Sûresi hariç, geri kalan kısa sûrelerin âyetlerini bütün sûre şeklinde ele alıp yorumlar. O, bu şekilde âyetlerinin tamamını baştan sona tefsir yapar. Diğer tefsirlerde karşılaştığımız üzere, sûre girişlerinde sûre bütünlüğü veya konulu tefsir hususlarına değinmez. Bu hususta sûrelerin mukaddimelerini gayet kısa tutar ve belirteceği hususları, âyetleri tefsir ettiği bölümler için saklar.

## **B-Âyetleri Tefsir Yöntemi**

Bu bölümde Şevkânî'nin âyet veya âyet gruplarını, Kur'ân tertip sırasına göre düzenli bir şekilde nasıl tefsir ettiğini görmeye çalışalım. Özlü bir şekilde te'lif ettiği tefsirinde, âyetleri yorumlarken genel bir sıralama takip eder. Önce âyetlere kelime anlamı vermek suretiyle dirâyet yönteminden başlayarak sonra tahrir bölümündeki rivâyetleri vererek, âyetlerin tefsirinde takip ettiği yöntemi başlıklar oluşturarak örnekler ışığında görmeye çalışalım.

### **1. Âyetleri Kelime Kelime Tefsiri**

Şevkânî, âyetleri tefsir ederken, öncelikle ilk geçtiği yerde hûrûfu mukatta'a üzerinde durur ve mevcut diğer sûrelerdeki bu konuya atıfta bulunur. Ancak bunlara anlam verme cihetine gitmez. Sadece bu hususta söylenenleri nakletmekle yetinir. Sonra âyet veya âyet gruplarını tefsir ederken, âyetin içindeki kelime ya da kavramların sözlük anlamlarını ve bunların istikâklarını verir. Yine ele aldığı bir

<sup>445</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 544 (Hûd Sûresi); cilt: III, s. 318 (Kehf Sûresi); cilt: IV, s. 411 (Yâsin Sûresi); cilt: V, s. 308 (Mülk Sûresi).

<sup>446</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 5 (Maide Sûresi).

<sup>447</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 378 (Tevbe/Berâe Sûresi/...); cilt: IV, s. 550 (Ğafîr/Mü'min Sûresi/...).

<sup>448</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 480 (Sâd Sûresi); cilt: V, s. 556 (Duhâ Sûresi), V, 631 (İhlâs Sûresi).

<sup>449</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 70 (Furkân Sûresi).

kelimeye müteallik müterâdif ve lafz-ı müşterek/ortak anlam varsa, bunları da belirtir. Kelime tefsiri yaparken, âyetlerin manâlarını daha güçlü verebilmek için i'rab, nahiv, belagat ve istişhâd konularına girmeyi de ihmal etmez. Bu hususu, dilbilime bağlı tefsir başlığı altında tafsilatlı olarak inceleyeceğiz.

Şevkânî, kelime kelime anlamlarını verirken, farklı anlam varyasyonları üzerinde etraflıca durmaya çalışır. Fiil olarak ele aldığı kelimelerin anlam farklılıklarını ortaya koyduğu gibi isimler konusunda da farklı anlam verme maharetini de gösterir.

Örneğin, fiile anlam verme konusunda inkar edenler hakkında söylenen, “*Hani kaçıyordunuz.../...إذ تصعدون*” (Âl-i İmrân 3/153) ibaresine, İbn Ebî Hâtim’den alıntı yaparak: “Yüzünün doğrultusunda yürümek, dağda tırmanmak, vadinin ortasında düz bir yerde yürümek ve dağ ve eteği üzerinde merdiven veya basamakla yükselmek” şeklinde farklı anlamlar verir. Bu anlamları verdikten sonra, sıralamayı dikkate alarak, onların dağda yükselmesinin vadideki yürüyüşünden sonra olduğunu söyler. Böylece kelime veya kavramların farklı anlamlarından yola çıkarak çıkarımlarda bulunur<sup>450</sup>. Yine müfessirimiz, “...sıkıntı çekmemeniz /...الّا تعولوا...” (Nisâ 4/3) şeklinde âyette geçen ifadenin İbn Arabî’ye göre: “Meyletmek, artmak, akmak-yakın olmak, iftikâr/ihtiyaç duymak, ağır gelmek, ehline yardımla kâim olmak ve galip gelmek” şeklinde yedi manâya geldiğini söyler<sup>451</sup>.

Onun, isim ve kavramlara anlam vermesi konusunda, Enbiya 87. âyetinde geçen “...*bu yüzden karanlıklar içinde seslenmişti/yalvarmıştı.../...فنادى في الظلمات*...” karanlığın: Gece karanlığı, balığın karnının karanlığı ve denizin karanlığı olmak üzere üç anlama hamlinin muhtemel olabileceğini söyler<sup>452</sup>. Yine kelimenin muhtevası açısından sayısal farklılıklar konusunda ise; “toplulukla/بالعصبية” kelimesinin birbirine bağlı topluluğu ifade ettiğini belirtir. Bir rivâyete göre, bunun üç ile on arasındaki topluluk için söylendiğini; yine bunun, on ile on beş arası, on ile yirmi arası, beş ile on arası ve son olarak da kırk ve yetmiş adetini ifade ettiğini söyler. Bu konuda başka rakamların da zikredildiğini ekler<sup>453</sup>.

<sup>450</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 446.

<sup>451</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 484.

<sup>452</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 497.

<sup>453</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 215.

Şevkânî yer yer tefsirinde teknik kavram olarak vucûh<sup>454</sup> yerine, lafz-ı müşterek<sup>455</sup> tabirini kullanır. Bu tabiri ise; pek çok manâ için kullanılan ortak lafız şeklinde tanımlar<sup>456</sup>. Bu bağlamda “kunût/ قنوت” kelimesini<sup>457</sup>, âyetlerde kullanılan ortak lafız bağlamında örnek göstererek, bunun pek çok anlama geldiğini nakleder<sup>458</sup>. Yine “...bir şeyi irade ettiği zaman.../...وإذا قضى أمراً...” (Bakara 2/117)’nın müşterek lafızlarını ortaya koyar. Şöyle ki, “قضى” fiilinin lafz-ı müşterek manâlarını:

1. Yarattı ve bu anlamda; “Allah onları yedi gök olarak yarattı.../ فقضاهن سبع سماوات” (Fussilet 41/12) âyetini,
2. Bildirdi ve bunun için; “Kitâb’da İsrail oğullarına şu hususları bildirdik.../...و قضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب” (İsrâ 17/4) âyetini,
3. Emretti ve bu manâ için; “Allah sizlere yalnızca kendisine kulluk etmenizi emretti.../...و قضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه” (İsrâ 17/23) âyetini,
4. Gereğini yaptı ve bu konuda örnek için; “Kâdı, gerektiği üzere hüküm verdi” şeklindeki örnek sözünü,
5. Süreyi tamamladı ve buna; “Musa o süreyi tamamladığında.../ فلما قضى موسى الأجل...” (Kasas 28/29) âyetini,
6. İstedi/irade etti ve buna şevâhid için de; “...bir işin olmasını istediği zaman, ona sadece ‘ol’ der ve hemen oluverir. / فإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون” (Mü’min 40/68) âyetini delil olarak göstererek açıklamada bulunur.

Bu âyette geçen “emr/أمر” kelimesinin, müşterek lafız olarak on dört manâya geldiğini söyler. Bunları âyetlerde geçtiği anlamda; din (Tevbe 9/48), söz (Müminûn 23/27), Azap (İbrahim 14/22), Hz. İsa’nın bulunduğu durum (Mü’min 40/68), katl

<sup>454</sup> “Tefsir ilminde, bir kelimenin bir âyette ifade ettiği manâ ile, yine aynı kelimenin diğer âyetlerde ifade ettiği anlamların aynı olmamasına denir. İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2010, s. 184.

<sup>455</sup> Filologlar müşteregi iki kısma ayırırlar. Manev-i müşterek, lafz-ı müşterek. Lafz-ı müşterek, bir lafzın ikiden daha çok anlamı kapsamasıdır. Böylece bu tür lafızlarda tek anlam ifade etmekten sakınılır. Genelde bir lafzın hangi anlama geldiğinde tereddüt olunca, muhtemel olan bir manâya hamletmek için lafz-ı müşterek kullanılır. Muhammed Ali b. Ali Tahânevî, **Keşşâfû İstîlâhâtü’l-Funûn**, Kahraman Yay., İstanbul, 1984, (Keşşâf), cilt: I, ss. 776-777.

<sup>456</sup> Müşterek lafızların ortaya çıkış sebebine bakacak olursak; Her dilde olduğu üzere, Arap dilinde de farklı bölgeler ve farklı kabileler arasında ağız ve anlam farkları vardı. Sonraki nesillerde bu farklılıklar kalkınca, iki kabilenin kullandığı farklı manâlar, tek müşterek lafız olarak benimsenmiştir. Müşterek lafızlarla ilgili ihtilaf konusunda bakınız Hüseyin Yaşar, **Kur’ân’da Anlamı Kapalı Ayetler** (Mübhemâtü’l-Kur’ân), Beyan Yay., İstanbul, 1997, ss. 140-143.

<sup>457</sup> Bakara 2/116.

<sup>458</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 155.

(Mü'min 40/78), Mekke'nin fethi (Tevbe 9/24), Benî Kureyzâ'nın katli ve Benî Nadr'ın kovulması (Bakara 2/109), kıyamet (Nahl 16/1), kazâ (Yunus 10/ 3, 31), vahiy (Talak 65/12), yarattıklarının durumu (Şûra 42/35), nasr/yardım (Âl-i İmrân 3/154), günah (Talak 65/9) ve durum (Hûd 11/97) şeklinde sıralar<sup>459</sup>. Benzer olarak lafz-ı müşterek konusunda; “kurû'/قروء” kelimesinin hayız ve temizlik hali şeklinde, iki zıt durumu ifade eden ortak anlam içerdiğine ve bunun da fikhî anlayışa dayalı farklı uygulamalara etki ettiğine dair bilgiler verir<sup>460</sup>. Böylece kelime anlamındaki vücutların, fikhî anlayışlarda farklılaşmaya neden olduğunu ortaya koyar.

Şevkânî, âyetleri kelime olarak tefsir etmesi konusunda, yabancı kelimelere anlam verme gayretini ve yine bu hususta farklı lehçelere de başvurduğunu görmekteyiz. Şöyle ki; “...doğru teraziyle tartın.../...وزنوا بالقسطاس المستقيم...” (İsrâ 17/35) âyetinde tartının, bir ağırlık ölçü birimi kriston olarak isimlendirildiğini söyler. Daha sonra Kriston kelimesini Rûm ve Süryanice lügatında kullanıldığını naklader<sup>461</sup>. Yine Şevkânî bölge ve kabile lehçelerine başvurma konusunda Tâ-hâ Sûresi 61. âyette “kökünüzü keser/...فيسحتكم...” kelimesinin “أسحت” den, harf-i muzari ile okunduğuna dâir açıklama yapar. Bu kelimenin Benî Temim lügatın'da geçtiğini, bir başkalarının da; “سكت” şeklinde fetha ile okuduklarını ve bu okuyuşun hicâz lügatı olup, nehiy için cevap bildirdiğini beyan eder<sup>462</sup>.

Şevkânî'nin, Kur'ân yorumunda kelimelere anlam vermek, istikâk/türev yapma konusundaki eleştirel yaklaşımlarını, nahiv ve i'rab konusundaki değerlendirmelerini, ileride dilbilimsel tefsiri bölümünün genişçe ele alacağız. Şimdilik bu kadarla yetinmek istiyoruz.

## 2. Kırâatla İhticâc

Kırâat, herhangi bir kelime üzerinde med, kasr, sükûn, nokta ve i'rab bakımından meydana gelen değişiklik demektir<sup>463</sup>. Kur'ân'ı Kerim âyetlerinin farklı okunuş şekillerini konu edinen bir ilim olmuştur<sup>464</sup>.

<sup>459</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 155-156.

<sup>460</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 272.

<sup>461</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 269.

<sup>462</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 440.

<sup>463</sup> Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, **Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Ahmed b. Ali, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2001, (Menâhîlu'l-İrfân), II, 343-344; Muhsin Demirci, **Tefsir Usulü ve Tarihi**, MÜ İFAV Yay., İstanbul, 2001, (Tefsir Usulü), s. 112.

Şevkânî, Furkân Sûresinin giriş kısmında, kırâat konusuyla yakın alakası bulunan “Ahrufu Seb’a/yedi harf tabirinin”<sup>465</sup> ifade edildiği hadisi şöyle nakleder:

“Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında bir gün Hz. Ömer (r.a.) Hişâm b. Hâkim’in namazda Furkân Sûresi’ni farklı harfler üzerinde okuduğunu bizzat işitti. Hz. Ömer namaz bitinceye kadar sabretti. Kendisi, daha önce bu çeşitli kırâatleri Hz. Peygamber’den işitmediği için elbisesine tutarak: ‘Bu işittiğim kırâat farklılıkları nereden aldın’ deyince, o da: ‘Hz. Peygamber’den bu şekilde duyduğunu’ ifade etti. Bunun üzerine Hz. Ömer de: ‘Yalan söylüyorsun, Resûlullah senin gibi okumuyor’ dedikten sonra, Hişâm’ı alarak beraberinde Hz. Peygamber’e götürdü. Sonra o, Hz. Peygamber’e Hişâm’ın okuyuş şeklini ihbar etti. Sonra Hz. Peygamber, önce Hişâm’a adı geçen sûreyi okuttu, onun kırâatı bitince: ‘Evet bu sûre bu şekilde nâzil olmuştur’ dedi. Daha sonra da bir kere de Hz. Ömer’e okuttu, onun da kırâatı bitince: ‘Evet bu sûre de bu şekilde nazil olmuştur’ dedikten sonra; “Kur’ân yedi harf üzere indirilmiştir, ondan kolayınıza gelenini okuyunuz” şeklinde hadisi zikretti<sup>466</sup>.

Bu bağlamda rivâyetlere göre, benzer ihtilaflar görüldüğünde daima Hz. Peygamber’e müracaat edilir, mutlak suretle onun onayı alınırdı<sup>467</sup>. Şevkânî’nin naklettiği yedi harf ile ilgili hadisin yanında, bu hususa işaret eden pek çok hadisi şerif vardır. Bu konuda tespit edilen hadis sayısı kırk altı olup, bunlar içinden otuz dört tanesi herhangi bir tenkide uğramayacak şekilde sağlamdır<sup>468</sup>. Buradan hareketle, yedi harf ile ilgili hadislerin çoğu, muteber hadis kaynaklarında yer alan sahih rivâyetler olup, bunların neredeyse tamamında ortak bulunan yukardaki meşhûr hadis ibaresi tevatür derecesine ulaşmıştır<sup>469</sup>.

Hz. Pegamber’in yedi harf meselesiyle, Kur’ân’ın farklı tarzlarda okunmasına müsamaha göstermesinin amacı, onun kolayca okunmasını sağlamak ve öğretimine

<sup>464</sup> Tayyib Okiç, kırâat konusuyla ilgili olarak; “Kur’ân yedi harf üzerine indirilmiştir, ondan kolayına geleni okuyunuz” (Buhârî, Fedâilu’l-Kur’ân, 5-7) şeklinde Kur’ân’ı Kerim’in yedi harf üzerine okunuşunu, daha sonraları meşhûr yedi kırâat imamı tarafından kabul olunan kırâatlar ile karıştırmamak gerektiğini söyler. Nitekim bu muhtelif kırâatlar da yedi harf üzerindeki kırâatlara dahildir. Şunu da belirtmek gerekir ki, bu konuda lehçeden hariç olarak Kur’ân’ın yazılış şekli de dikkate alınmıştır. M. Tayyib Okiç, **Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri**, Nûn Yay., İstanbul, 1995, s. 69.

<sup>465</sup> Bu tabirin kullanımı ve çok anlamlılığı konusunda bakınız Abdurrahman Çetin, **Kur’an-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatler**, İstanbul, 2005, ss. 33-35.

<sup>466</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 70.

<sup>467</sup> Okiç, Tefsir Hadis Usulünün Bazı Meseleleri, s. 68.

<sup>468</sup> Abdussabûr Şahin, **Târîhu’l-Kurân**, (nşr. Nehzatu Mısır), Mısır, 2005, s. 51.

<sup>469</sup> Hadislerin senedi hakkında değerlendirmeler için bakınız M. Demirci, Tefsir Usulü, ss. 123-125.

katkıda bulunmaktı. Bu çerçevede Şevkânî, Yusuf Sûresi 23. âyetle “هَيْتَ لَكَ” kelimesinin kırâat farklılıklarını verir. Ebû Cafer en-Nâfi’nin (ها)’nın kesresi ve (ى)’nin sükûnu ve (ت)’nin fethasıyla okunduğunu, Ali ve İbn Abbas’ın (ها)’nın kesresi, hemzenin sükûnu ve ötreli okuduğunu söyler. Hatta sonra İbn Mes’ud’un kırâatı için: “Kendinizi zorlamayın, bunu sizden birisinin; “تعال-هلم” dediği gibi kırâat kullanılabileceğini rivâyetini verir. Yine Nafi (169/785)’den İbn Amir (118/736) ve Şam ehline kadar pek çok râvinin okuyuşlarının bu tür isim fiiller üzerinde olduğuna dikkat çeker<sup>470</sup>.

Müfessirimiz Fatiha Sûresi’ndeki kırâatlarla ilgili olarak, Ümmü Seleme Hz. Peygamber’in: “مَلِكٌ” (Fatiha 1/4) şeklinde okuduğunu söyler. İbn Ahmed, Tirmizî ve Enes’in rivâyet ettiğine göre, Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman’ın da elifsiz şekilde okuduklarını belirtir. Ebû Hureyre’nin ise aksine “مَالِكٌ” olarak, Hz. Peygamber tarafından okuduğuna dair rivâyeti nakleder. Yine bir başka açıdan “Yalnız sana kulluk ederiz/إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” (Fatiha 1/5) âyetiyle ilgili etimolojik tahliller yapar ve kırâat farklılıklarına ele alır. Yine bir sonraki âyetle “الصَّٰرِطُ” kelimesini cumhurun (ص) ile okuduğunu, “السَّارِطُ” ve “الزَّارِطُ” şeklinde okuduğuna dair rivâyetler vererek harf değişikliğine dayalı kırâat farklılıklarına değinir<sup>471</sup>. Yine harf ziyadesi olarak; “عليهم” (Fatiha 1/7) geçen ibareyi Hasan el-Basrî’den rivâyetle “عليهمي”, İbn Kesîr’den rivâyetle “عليهمو”, Ebû İshâk’tan rivâyetle “عليهم” şeklinde (و) bulunmaksızın dammeli (ötre) şeklinde okuyarak kırâat farklılıklarını ortaya koyar<sup>472</sup>.

Şevkânî, kırâat konusunda harekeleme farklılığı olarak, “Onlar Rahman çocuk edindi dediler... /... وَلَدَا” (Meryem 19/88) şeklinde âyetle geçen “ولدا” ifadesini; (و) ın dammesiyle, (ل) ın iskânıyla, diğerleri ise (و) ve (ل)’in fethasıyla okurlar<sup>473</sup> şeklinde kırâat farklılıkları dillendirir. Kırâatte kelime değişikliği hususunda ise; “onlara (kadınlara) dokunmanızdan önce/مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ” (Bakara 2/237) âyetiyle, “onlarla cimâyâ girmenizden önce /مَنْ قَبْلَ أَنْ تَجَامِعُوهُنَّ” yorumuna dayalı İbn Mesud’un okuyuşunu verir. Yine Nâfi’ (169/785), İbn Kesîr (129/738), Ebû ‘Amr (154/771), İbn Âmir, Âsım (127/745) kırâatlarını verir. Yine

<sup>470</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 20.

<sup>471</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 26-27.

<sup>472</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 29.

<sup>473</sup> Şevkânî Fethu’l-Kadîr, cilt: III, ss. 414-415.

Kisâî (189/805)'nin “تماسّوهنّ” şeklinde müşâreket/işteşlik kalıbında kırâatının anlama yansımaları ortaya koyar<sup>474</sup>.

Kırâat ilmi ile yakından alakalı olan tecvid ilmiyle bağlantıyı göstermek bakımından ele alınan Yusuf Sûresi 11. âyette geçen “...neyin var da güven miyorsun?.../...لاتأمنّا...” bölümde, Yezid b. el-Ka'ka' (130/748)'nin ve başkalarının; “لاتأمنّا” yı ısmamsız bir şekilde idgamla okuduğunu söyler. Talha b. Müşerref'in; zâhiren aslında bulunduğu üzere iki nûn ile okuduğunu, A'meş'in de önceden olduğu gibi Temim lehçesi üzerinde okuduğunu, diğerlerinin idgamdan önceki harf üzere idgam ve ısmâm ile okuduklarını belirtir<sup>475</sup>. Böylece bu alan da Şevkânî'nin gerek sahih, gerekse gayr-i sahih (şaz) olsun farklı ravîlerden kırâat naklettiği görülür. Bu durum onun, kırâat konusunda malzeme kullanma zenginliğini ortaya koyar. Yine onun hurûfu mukatta'a, tecvid ve kırâat arasında alâka kurarak bu konuda yaklaşımlarda bulunduğunu görmekteyiz<sup>476</sup>.

Müfessirimiz, Kehf Sûresi 19. âyetteki “...şu paranızla birinizi şehre gönderin.../...إلى المدينة...” (ف) 'nın sebebiyye bildirdiğini, İbn-i Kesîr, Nâfi', İbn 'Amir, Kisâî, Âsım'dan Hafs (180/796)'dan rivâyetle; (ج) 'ın kesresiyle okunduğunu belirtir. Yine Ebû 'Amr, Hamza (156/773) ve Ebû Bekir Âsım'ın, sukûn ile okuduğunu, ayrıca (ج) 'nın kesresi ve (ق) harfinin (ق) üzerine idgamıyla okunduğunu, İbn Muhaysin (123/740)'in de (ج) 'ın kesresi (ج) 'nın sükûnünü ile okuduğunu belirtir<sup>477</sup>. Şevkânî, bu şekilde çoğu kez bu farklı okunuş şekillerini verirken, kırâat konusunda ihtilafa düştüğünden bahseder. Ayrıca o, bu çerçevede Yûnus Sûresi 35. âyetinde “لَا يَهْدِي” nın okunuş şekilleri hakkında belirttiği kırâat ihtilaflara değinir<sup>478</sup>.

Şevkânî, kırâatlarla ilgili ihtilaflardan bahsederken zaman zaman tercihte bulunur. Mesela, En'âm Sûresi'nde geçen “قد ظَلَّتْ” (En'âm 6/56) lafzında, (ل) 'ın;

<sup>474</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 289.

<sup>475</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 12.

<sup>476</sup> Hurûfu Mukatta'a kırâat ilişkisi bakımından “طسم” (Şuâra 26/1) de; A'meş, Yahya b. Vessab, Ebû Bekr, Mufasssal, Hamza, Kisâî, (ط) 'yı imâle ile okudular. Nâfi', Ebû Cafer, Şeybe iki lafız olarak okudu. Bu kırâatı Ebû Abid ve Ebû Hatim seçti. Medinelilerde ve Ebû 'Amr, Âsım ve Kisâî'ye göre (ن) harfinin idgamıyla okunur. (س), (م) ile idgam olur. A'meş ve Hamza aralarında izhar yaparak okudular. Sa'lebî de tefsirinde idgamın, Ebû 'Abid ve Ebû Hatim'in tercihi olduğunu söyler. Bakınız Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 108.

<sup>477</sup> Şevkânî, III, 327. Yine bu konu da kırâat farklılıkları için bakınız Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 100, 193, 368; cilt: II, ss. 137, 475, 525; I cilt: II, ss. 46, 156; cilt: IV, ss. 227, 232, 333, 243 vd.

<sup>478</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 505.

fetha ve kesre ile okunduğunda iki lügat üzere olduğunu belirtir. Ebû ‘Amr’ın, (ل)‘in kesre ile okuması da Temim lûgatine göredir ve bunun da İbn Sâbit ve Talha b. Musarrıf’ın kırâati olduğunu zikreder. Sonra ilk okunuşun daha doğru ve fasîh olduğunu söyler<sup>479</sup>. Benzer şekilde, “...Allah’tan sözü daha doğru kimdir?/ ومن أصدق (ز) “أزرق” olarak (ن) âyeti hakkında, Hamza (156/773) ve Kisâî’nin: “أزرق” (ز) ile; diğerlerinin ise: (ص) ile okuduklarını ifade eder. Yine Şevkânî, asl olarak bunun (ص) ile okunması gerektiğini söyler<sup>480</sup> ve böylece tercih görüşünü ortaya koyar.

Şevkânî, bazen nahiv ve i’râb konularıyla kırâat arasında bağlantı kurar. Bu bağlamda “*takva elbisesi*/الباس التقوى (A’raf 7/26) âyetini; Medine ehlinin, İbn Âmir, Kisâî’nin “لباس”ı nasb halinde, diğerleri de ref’ ederek okuduklarını haber verir. Nasb ederek, âyetin öncesinde geçen “لباساً” lafzına matûf; ref’ halin de ise mübtedâ olacağı şeklinde, kırâat şekilleriyle nahiv konuları arasında bağlantı kurar<sup>481</sup>. Yine benzer şekilde, “...Allah delâleti tercih edenlere doğru yolu göstermez/ فإن الله لا يهدي (لا يَهْدِي) muzâri harfinin fethasıyla okudularını ve burada gelecekte zuhur edecek Allah (c.c.)’a ait bir fiile işaret olduğunu kaydeder. Diğerleri ise, “لا يَهْدِي” nin muzâri harfini meçhul olarak mebni üzere okudular. O halde bu duruma göre birincisinde “من” nasb mahallinde meful olur. Diğerinde ise: “...yoksa gerçeğe götürülmedikçe gidemeyen mi?/ أَمْ لا (لا يَهْدِي) (Yûnus 10/35) anlamında mahzûf naib-i fail olur. Şevkânî, Ebû Ubeyd’in de meçhul kırâatı seçtiğini söyler ve son olarak da Ferrâ, Müberred gibi dilcilere göre muhtemel i’rab kullanımlarını verir<sup>482</sup>.

Müfessir, kırâat farklılıklarının çok anlamlılığa yol açması husunda, Hûd Sûresi 113. âyette geçen “*haksızlık yapanlara güvenmeyin...*... لا تركنوا الى الذين (ك)“ın fethasıyla okuduğunu, Talhâ b. Musarrıf ve Katade’nin de (ك)‘ın damme ile okuduğunu söyler. Ferrâ’nın söylediği üzere Temim ve Kays lûgatinde ve Ebû ‘Amr’ın dediği üzere, Hicaz ve Temim lûgatinde (ت)‘nın kesresi ve (ك)‘ın fethasıyla okunduğunu kaydeder. Böylece müfessir, fetha ile okunuşunda: “Güvenmeyin”; damme ile okunuşunda: “Böylelerine güvenilmez” ve son okunuş türünde de: “Onlara karşı sevgi ve

<sup>479</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 139.

<sup>480</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 570.

<sup>481</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 224.

<sup>482</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 194. Bu konuda ayrıca bakınız Şevkânî, cilt: II, ss. 164, 203 vd.

sükûnette bulunmayın” şeklinde kırâat farklılıklarına dayalı olarak ortaya çıkan anlam çokluğuna değinir<sup>483</sup>.

Bazen de kırâat farklılıklarının, anlam üzerinde bir değişiklik yapmayacağına dair örnekler sunan Şevkânî, “...*aslında onlar sarhoş değildir...*.../... وما هم بسكاري...”(Hac 22/2) âyetindeki sarhoşluğun hakîki anlam olduğunu söyledikten sonra, Hamza ve Kisâî’nin “سگری” şeklinde elif (إ) siz okuduğunu, diğerlerinin elif (أ) ile okuduğunu zikreder. Yine o, sarf ilminden örnek vererek, “گسلی و گسالی” da olduğu gibi burada da; “سكران” şeklinde iki lügatte aynı çoğul anlamına geldiğini belirtir<sup>484</sup>.

Şevkanî, kimi zaman kırâatlerin fikhî anlayışlara etkisini de ele alır. O, kırâat farklılığının, namazdaki kırâatın sihhatine etkisi açısından değerlendirmesini yapar. Bu konuda Ebû’l-Âli el-Farîsî’nin sözünü aynen nakleder: “Şayet bir imamın arkasında namaz kılsam ve o da ‘والأرحام’ (Nisa 4/1) şeklinde kelimenin sonunu mecrûr okusa, nalinlarımı alır ve giderim”<sup>485</sup>. Bu şekilde bu vecihteki kırâatle namazın olmayacağına dâir fikhî bir konuya işaret eder. Yine tefsirinde Nisa Sûresi 43’deki, “*kadınlarla ilişkiye girmişseniz... /... أولامستم النساء*” âyetini, Nâfî’, İbn Kesîr, Ebû ‘Amr, Âsım ve İbn ‘Amir: “لامستم”; Hamza ve Kisâî: “لمستم” okudular. Burada iki kırâatte murad edilenin, cimâ’ olduğu söyler. Zira âyetteki muradın, mutlak birliktelik olduğuna dair rivâyeti nakleder. Yine iki işin bir arada toplanması anlamını da zikreder. Muhammed Yezid el-Müberred’e göre: “Evla olan görüş lügatte “لامستم” un: Öpmek ve benzeri durum; “لمستم” un ise: Örtme, kaplama olmasıdır<sup>486</sup>” şeklinde fikhî hususu aydınlatmada kırâatin etkisini ortaya koyar.

Müfessir Şevkânî, yer yer Kur’ân tarihinde zikredilen mushaf sahiplerinin rivâyet ettiği kırâatleri de tefsirine alır. Bunlardan birkaçını örnek verelim. Übey b. Ka’b’ın Mushafında “مصدق” (Bakara 2/89) kelimesinin “مصدقاً” şeklinde okuduğunu<sup>487</sup>, Hz Hafsa ve Hz. Aişe’nin mushafında, “orta namaz/والصلاة الوسطى”

<sup>483</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, ss. 600-601.

<sup>484</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, ss. 514.

<sup>485</sup> Ancak bu konunun uzmanlarının kırâat âlimleri olduğu hususunda Ebû Nasr el-Kuşeyrî’in cevabı şöyledir: “Cer/kesre olarak okunmasını eleştirenlerin sözü, din imamlarının nazarında merdûttur. Çünkü kırâat âlimleri, Hz. Peygamber’den tevatüren sabit olan kırâatle okudular. Dolayısıyla isnadları tevatür derecesinde olan kırâatlerin rivâyetleri bâtil denerek gizlenemez”. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 480.

<sup>486</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 542.

<sup>487</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 131.

(Bakara 2/238) kısmına: “صلاة العصر” kırâatının eklendiğini<sup>488</sup>; “...seni annene döndürdük.../...إلى أمك...” (Tâ-hâ 20/40) ifadesinin Ubey’in mushafında “فرددناك” şeklinde geçtiğini<sup>489</sup> belirtir. Böylece mushaflardaki bu tür kırâatlerin âyetin anlaşılmasında kolaylık sağladığı ve ayrıca bunların bir çeşit tefsir niteliği<sup>490</sup> taşıdığını belirtmek istiyoruz.

Şevkânî, sahih kırâatlerin yanısıra bir takım şaz kırâatleri de zikreder. Kanaatimize göre bu şekilde, şaz kırâatlere dayanarak tefsir yapma çabasını ve bu alandaki görüş zenginliğini ortaya koymak ister. Ayrıca bunların sıhhati ve uygunluğu konusunda görüş bildirmeyi de ihmal etmez. Örneğin, “...adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’tan ve akrabalık bağlarına riayetsizlikten sakının.../...واتقوا الله الذي تساءلون به الأرحام...” (Nisâ 4/1) meâlindeki âyetin kırâatı ile ilgili olarak, Kûfe ehlinin ikinci (ت)’yı düşürdüğünü, aslında “تتساءلون” şeklinde olduğunu, ancak iki benzerin bir araya gelmesi durumunu hafifletmek için böyle yapıldığını izah eder. Ebû ‘Amr ve İbn Amir ise, “ت”yi “س”ne idgam ederek okurlar ve bu şekilde bu kelimeye anlam verirler. İkisi de aralarında; “Sana Allah’tan ve akrabadan soruyorum ve yine bunlardan sana şiiir söylüyorum” anlamında okurlardı. Neha’î, Katade, A’meş ve Hamza’nın “والأرحام” olarak kesre ile, diğer kırâat âlimleri bunu fetha ile okudular. Ancak, nahvin önde gelenleri ise, kesre ile okunması konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Basralılara gelince, onlar bu tür okuyuşun lahn (okumada yanlışlık) olduğunu ve bunun caiz olmadığını söylemişlerdir. Küfeliler ise, bu okuyuşu kerfîh gördüler. Dilci Sibeveyh (180/796) de bu okuyuşu kendine göre gerekçelerle uygunsuz bulmuştur<sup>491</sup>. Bu şekilde Şevkânî, Basra ve Küfelilerin birleşimi Irakî ekole ait kırâat önderlerinin meşhur olmayan görüşlerini, bir zenginlik şeklinde tefsirine kaydeder<sup>492</sup>.

<sup>488</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 295.

<sup>489</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 431.

<sup>490</sup> Buna güzel bir örnek vermek olursak: Nûr Sûresi, 45. âyette geçen “...bir kısmı da dört ayak üzerinde yürür.../...ومنهم من يمشي على أربع...” ibaresinin yorumunda bazı canlıların dört ayaklıdan fazla olduğunu ve dörtten fazla ayağı olan hayvanların da burada zikredilmediğini belirtir. Yine denildi ki, yürümek pek çok ayak olsa da dört ayak üzeredir. Yine Kur’ân’da dört ayaklıdan fazla yürüyen canlının olmadığına dair bir işaret yoktur rivâyetini verdikten sonra bunun izahına kanıt olarak, Ubey’in Mushaf’ında “bir kımı da daha fazla ayak üzerinde yürür/أكثر/ومنهم من يمشي على أكثر” ibaresinin bulunduğunu belirtir. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 50.

<sup>491</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 470-480.

<sup>492</sup> Gerek Mekke-Medine ekolünün birleşimi olan hicâzî, gerekse Irâkî kırâat imamları ve râvileri hakkında bakınız Abdurrahman Çetin, ss. 217-233.



Kur'ân'ın bazı âyetleri yedi ve bazıları da on kırâat imâmının okuyuşuyla bize kardar gelmiştir. Bu yüzden mütevatir kırâatlerden birinin inkarının tehlikeli bir durum olduğunu söyler. Hatta bu konuda cumhurun zarûri gördüğü üzere, yedi ya da on kırâatten tevâtür olan okunuş şekillerinden birinin inkarının küfre götüreceği konusunda ittifak ettiklerini belirtir. Kevserî, buradan hareketle bu durumu ihlal ettiğini düşündüğü Şevkânî ve Kunûci'ye eleştiri yöneltir<sup>497</sup>. Gerçi Şevkânî gibi farklı kırâatlere sahip İmâm Zeyd'e ait kırâat örneklerini Zemahşerî ve Ebû Hayyân gibi bir çok müfessir de tefsirinde ele almıştır<sup>498</sup>. Şevkânî'nin, şaz kırâatlere yer vermesi ve Kevserî'ye göre onun mütevatir kırâatlarla ilgili yorumlarda bulunması, bir takım eleştirilerin tefsirine yöneltilmesine sebep olmuştur. Böylece şaz rivâyetleri tefsirine taşınmasının, geleneksel anlayışta onun bu tür tefsircileri takip etme teâmulünden kaynaklandığını düşünmekteyiz.

Şevkânî'nin kırâat anlayışı, tefsirinde en detaylı işlediği konuların başında gelir<sup>499</sup>. Şöyle ki o, kırâat ilmini; Kur'ân yorumunda sebep teşkil eden ihlaflar, kırâatler arasındaki tercihler ve yine kırâatlerin fıkıh gibi diğer İslâm ilimlerine etkisi şeklinde ele almaya çalışır. Böylece Şevkânî, şaz kırâatler de dâhil olmak üzere, kırâat ilmiyle ilgili pek çok hususu çeşitli perspektiften okuyucuya sunar.

### 3. Şiirle İstişhâd

Kur'ân'ı yorumlamada ve özellikle filolojik izahlarda şiirlerden istifade etmek tefsir ilmide önem arzeder. Şevkanî, âyetleri tefsir ederken yer yer dilsel çözümlemelerde şiirle istişhâdı sıklıkla kullanır. Bu çerçevede müfessirimizin izahında sıkca baş vurduğu önemli kaynaklardan birisi Arap şiiridir. Özellikle câhiliye dönemi Arap divanına başvurmaya ihmal etmez. Nitekim İbn Abbas'ın:

<sup>497</sup>“İbn ‘Âmir, kırâat âlimleri arasında tabaka olarak en eskisidir. Bu dönemde Şam'da başka kırâat hocası yok idi ve mahiyetinde Kur'ân öğretimi için dört tane mütehasıs bulunuyordu. Kırâat konusunda tecrübesinde benzeri yokken, Şevkânî ve Kunûcinin, İmâm İbn ‘Âmir'e, mütevatir kırâat hususunda onu aşarak ekleme yapmaları büyük tehlike arz etmektedir. Kırâat alanında önemli bilgin olan İbn Cezerî de, meşhur kitabı olan ‘en-Neşru'l-Kebîr'de bu iki bilgin gibi benzer olumsuz durum içeren konulara girmiştir. Böylece bu bilginler, mütevatir kırâatler üzerine hatalı olan ya da hataya düşüren şeyleri yüklediler. Bu konuda rahatça beyanlarını da uzatma cihetine gittiler”. Bakınız eş-Şeyh Muhammed Zâhid el-Kevserî, **Makâlâtü'l-Kevserî**, nşr. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 1994, ss. 116-117.

<sup>498</sup> Bunlar için bakınız Ünal, Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar, s. 295.

<sup>499</sup> Şevkânî'nin kırâat ilmine bakışı konusunda geniş bilgi için bakınız Ahmed Abdulbaki el-Mukrî, **el-Kırâat fî Tefsîri's-Şevkânî Fethu'l-Kadîr** (Yüksek Lisans Tezi), İslâm Üniversitesi, Medine, trs.

“Kur’ân’ın gariblerini bana soracaksınız, onu şiirde arayın. Çünkü şiir, Arab’ın divanıdır”<sup>500</sup> sözü onun yaklaşımının doğruluğunu ortaya koymaktadır.

İmru’u’l-Kays (540?)<sup>501</sup>, Nâbîga (604)<sup>502</sup>, A’şa (7/628)<sup>503</sup>, Lebîd b. Rebîa (41/661)<sup>504</sup>, Ka’b b. Züheyr (24/645)<sup>505</sup>, Zû’r-Rumme (117/656)<sup>506</sup>, ‘Antere (22/642?)<sup>507</sup>, Cerîr (114/653)<sup>508</sup>, Ferazdak (115/733)<sup>509</sup>, Tarafe (569)<sup>510</sup>, Hasan b. Sâbit (60/680)<sup>511</sup>, Düreyd b. Samme (9/630)<sup>512</sup> ve Amr b. Kûlsûm (584, 600)<sup>513</sup> gibi şairler, Şevkânî’nin âyetlerin tefsirinde şiirlerinden en çok yararlandığı kişilerin başında gelmektedir. Ancak âyetlerin açıklanmasında istişhâd yaparken, şair adı vermeden bir hayli şiiri eserine nakletmesi de dikkatleri celb eden bir durumdur.

Müfessirimiz âyetleri tefsir ederken, genelde kelime anlamı, nahiv-i’rab ve fikhî konuları açıklamada ve âyetin anlamını daha da belirginleştirmek için şiirle şevâhidde bulunma cihetine gider. Örnek verecek olursak, “...kesin söz verdikten sonra/... من بعد ميثاقه” (Bakara 2/27) âyet yorumunda “mîsâkın/ميثاق”, yeminle tekitlenmiş söz/ahit ifade ettiğini söyler. Sonra bu kelimenin “الوثاقة” kelimesinden türev olarak mif’âl kalıbında; sözü ve bağı kuvvetlendirmek şeklinde anlamını verdikten sonra, “المواثيق والميثاق” şeklinde çoğul kalıbında kullanımı için İbn A’rabî’nin şiiriyle delil getirir:

حمى لا يحل الدهر إلا بآذننا      ولا نسأل الا قوام عقد الميثاق

“Orası, öyle bir korunmuş ki, oraya bir müsîbet giremez.

Ve biz orada kavimlerinden yeminli sözler talep ediyoruz”<sup>514</sup>.

<sup>500</sup> Ebu’l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed İbnu’l-Cezerî, *Gâyetü’n-Nihâye fî Tabakâtî’l-Kurrâ*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2006, cilt: I, s. 382.

<sup>501</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 136; I cilt: II, s. 275; I cilt: V, s. 96; cilt: V, s. 67.

<sup>502</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 268; III, s. 320; IV, s. 38; V, s. 535.

<sup>503</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 75; cilt: II, s. 371; cilt: IV, s. 123; cilt: V, s. 353.

<sup>504</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 89, 471; cilt: III, s. 208; cilt: IV, s. 362; cilt: V, s. 41.

<sup>505</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 283; cilt: II, s. 241; cilt: III, s. 406; cilt: IV, s. 564; cilt: V, s. 54.

<sup>506</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 548; cilt: II, s. 481; cilt: III, s. 59; cilt: IV, s. 203; cilt: V, s. 330.

<sup>507</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 475; cilt: II, s. 44; cilt: III, s. 481; cilt: V, s. 450.

<sup>508</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 204; cilt: II, s. 78; cilt: III, s. 102; cilt: IV, s. 374; cilt: V, s. 164.

<sup>509</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 139; cilt: II, s. 82; cilt: III, s. 199; cilt: IV, s. 662; cilt: V, s. 153.

<sup>510</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 332; cilt: II, s. 526; cilt: III, s. 350; cilt: V, s. 405.

<sup>511</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 219; cilt: II, s. 584; cilt: III, s. 246; cilt: V, s. 418.

<sup>512</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 316; cilt: V, s. 324.

<sup>513</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 145; cilt: III, s. 380; cilt: V, s. 529.

<sup>514</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, 69. Bu beyt İyâz b. Dürre et-Tâî’ye aittir. Kurtubî, cilt: I, s. 247.

Yine gramer bilgisi vermek için “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök bozulup gitmişti.../...لو كان فيهما الهة إلا الله لفسدتا.../...” (Enbiya 21/22) âyetinde “إلا”nın istisnâ edatı olmadığını, bilakis burada “ilah vasfını taşıyandan başka” anlamında kullanıldığını söyler. Bunun gerekçesi olarak da lafz-ı celâlin ref’ halinde kullanıldığını gösterir. Sonra bunun izahı için şiirle istişhâd yapar:

وكلّ أخ مفارقة أخوه      لعمر أبيك إلا الفرقدان

“Babanın ömrüne yemin olsun ki,

Ferkadân<sup>515</sup> dışında her kardeş, kardeşinden ayrılacaktır”<sup>516</sup>.

Şevkânî, Ferrâ’dan alıntı yaparak, “إلا”nın burada “سوى” anlamında kullanıldığını söyler. Manâsının da: “سوى الله” şeklinde anlaşılabileceğini beyan eder<sup>517</sup>.

Fıkhî konulardan yeminle ilgili hükmü açıklarken; “sizden fazilet sahibi ve varlıklı kimseler yemin etmesinler.../...ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة” (Nûr 24/22) şeklinde âyette geçen “الألية” den yemin manâsının anlaşılması konusunda şiirle istişhâdda bulunur:

قليل الأليات حافظ ليمينه      وإن بدرت منه الألية برت

“O, az yemin eden ve yeminini koruyandır.

Eğer yemin ederse yemininde durur”<sup>518</sup>.

Rivâyete göre, yemin yapıldığında, “إنتلا-يأتلي” fiili bu anlamda kullanılır. Dolayısıyla Şevkânî’ye göre, “eşleriyle cinsel ilişkiye girmeyeceklerine dâir yemin edenler için.../...للذين يؤلون من نسائهم” (Bakara 2/226) âyetinde geçen “ilâ yemini” de anlam olarak bu kullanıma dahil edilebilir<sup>519</sup>.

Sonuç olarak belirtecek olursak müfessirimiz, yeri geldiğinde kelime tahlillerinde şiirlere müracaat eder. Bu şekilde onun âyetlerin tefsirinde; hazf-takdir,

<sup>515</sup> Bu kelime anlam olarak: Semada batmayan/gaybolmayan iki yıldız için kullanılır. Araplar ikisi için de “farkad” der. Ezherî, Tezhibu’l-Luga, cilt: IX, s. 307.

<sup>516</sup> ‘Amr b. Ma’dikerib ez-Zübeydî, **Şi’ru ‘Amr b. Ma’dikerib**, Matbuâtı Mecmei’l-Lügati’l-‘Arabiyye, Dimeşk, 1985, s. 178.

<sup>517</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 475; krş. Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad Ferrâ, **Meânî’l-Kur’ân**, A’lemu’l-Kütüb, Beyrut, 1983, cilt: II, s. 200.

<sup>518</sup> Şair, bu beyti, Kesir b. Abdurrahman el-Huzâî, Ömer b. Abdilaziz hakkında söylemiştir. Ahmed b. Abdillâh Ebû Nuaym el-İsfahânî, **Hilyetu’l-Evliya ve Tabakâtu’l-Esfiya**, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1409, cilt: V, s. 321.

<sup>519</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, ss. 19-20.

takdîm-tehir gibi i'rab ve yine kinâye, istiâre, teşbih gibi belâgat konuları için ince ayrıntılara girerken büyük ölçüde şiiirden faydalandığı görülür.

#### 4. Âyetlerin Âyetle Tefsiri

En güzel ve sağlıklı tefsir yöntemi hiç kuşkusuz Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiridir. Çünkü Kur'ân'ı en iyi açıklayan yine Kur'ân'dır. Nitekim Kur'ân'da bir yerde mücmel olarak verilen bir durum, başka yerde tefsir edilmiştir. Benzer şekilde bir yerde tahsis edilen bir ifade, başka bir yerde anlamı genişletilerek verilmektedir<sup>520</sup>. Şevkanî'nin de âyetlerin tefsirinde önem verdiği hususların başında, âyetlerin âyet ile tefsiri gelmektedir. Bu nedenle, Kur'ân'da bir konuyu açıklamak gayesiyle öncelikle birçok âyetten delil getirir. Böylece o, âyetlerin birbiriyle ilintisini ortaya koyarak tefsir cihetine gider.

Mesela, “*ويهلك الحرث والنسل*.../...*ekinleri ve nesilleri yok etmek için çalışır*...” (Bakara 2/239) âyetinde “en-nesl/النسل”: çocuklar; “el-hars/الحرث”: kadınlar anlamında kullanılır. Yine lügatte “hars”, asıl anlamında yarılma demektir. Çünkü yerde yarılma olunca oradan ekinler çıkar. Yine hars, malın kazanılması ve bir araya toplanmasıdır. “Nesl” de lügatta; çıkış ve iniş anlamlarına gelip, saçların çıkması anlamda da kullanır. Şevkânî daha sonra “nesl” kelimesinin Yasin 36/51<sup>521</sup>, Enbiya 21/96<sup>522</sup> âyetlerindeki kullanımlarını verir<sup>523</sup>.

Şevkânî, konu veya ana tema olarak, âyetin âyet ile açıklaması hususunda şöyle der: “...*Herkesin yaptığı kötülük kendi aleyhinedir*.../... *ولا تكسب كل نفس إلّا*...” (En'am 6/164) âyetinin anlamı, biri günah işlediğinde bunun sorumlusu başkası olmaz şeklindedir. Bu durumda kötülük, sadece günah işleyen aleyhine olur. Benzer anlamdaki: “...*herkesin yaptığı iyilik kendi yararına, kötülükte kendi zararınadır*...”<sup>524</sup> âyeti de bu konuya açıklık getirir. Yine âyetin devamında “...*hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenemez*.../... *ولا تزرّو وازرة وزر أخرى*...” şeklinde

<sup>520</sup> İbn Teymiyye, Mukaddime, s. 57.

<sup>521</sup> “...*إلى ربهم ينسلون*.../...*Rablerine hızla koşarlar*...”

<sup>522</sup> “...*وهم من كل حذب ينسلون*.../...*onlar her taraftan koşup gelirler*...”

<sup>523</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 239.

<sup>524</sup> “...*لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت*...” (Bakara 2/286)

geçen “الوزر” ifadesinin anlamı yük/ağırlıktır ve “yükünü kaldırmadık mı?”<sup>525</sup> âyeti de bu anlamda kullanılmış olup, buradaki yük günah anlamı bildirmektedir<sup>526</sup>.

Yine anlamca benzer âyetlerin birbirini tefsir etmesi konusunda, “*Yeryüzüne sizi yerleştireceğiz.../...ولنسكنهم الأرض*” (İbrahim 14/14) âyetinin yorumunda kastedilen bu yerin: “Çıkış veya dönüş şeklinde vaat edildiği üzere, bu inkarcılardan sonra sizleri oraya yerleştireceğiz” anlamında yeryüzü olduğunu söyler. Sonra da farklı âyetlerle, “...*hor görülen o kavmi bereketli kıldığımız yerin doğu ve batı taraflarına mirascı kıldık*”<sup>527</sup> ve “O, sizi onların topraklarına mirascı kıldı”<sup>528</sup> şeklinde örnekler vererek kulların bu yeri nasıl mesken edindiğinden bahseder. Benzer şekilde o, “*her tarafından ölüm acısını duyar da.../...ويأتيه الموت من كل مكان*” (İbrahim 14/17) âyetiyle ilgili A’lâ 87/13 ve Fatır 35/36 âyetlerine de vererek âyetleri anlam bütünlüğünde tefsir etme cihetine gider<sup>529</sup>.

Müfessirimiz, âyetler arasında anlam bütünlüğü ya da bir nevi konulu tefsir<sup>530</sup> bağlamında yer yer âyetin âyetle tefsir yöntemini kullanır. Ancak bu yöntemin mahiyetinden bahsetmez. Örnek verecek olursak, “...*onlar tek ve her şeye hâkim olan Allah’ın huzuruna çıkarlar/الواحد القهار*” (İbrahim 14/48) âyetini: “Allah’ın kullarından zalimlerin, bir sonraki âyette belirtildiği gibi zincire vurulmuş bir şekilde kabirlerinden diriltilince gizledikleri amellerin ortaya çıkması veya çıkma zamanı” şeklinde yorumlar. Sonra, benzer olarak; “...*sûra üflenince...*” (Kehf 18/99) ve “...*tek ve her şeye gücü yeten Allah*” (Yusuf 12/39) âyetlerini vererek farklı iki âyetin konu bütünlüğü açısından, yukarıda âyetle örtüştüğünü ortaya koymaya çalışır. Ayrıca Şevkânî, bir sonraki âyetin “*o gün suçluları zincirlere vurulmuş olarak görürsün/وترى المجرمين يومئذ مقرنين في الأصفاد*” şeklinde öncesine matuf olup

<sup>525</sup> “و وضعنا عنك وزرك” (İnşirah 94/2)

<sup>526</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, ss. 211-212.

<sup>527</sup> “وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها...” (Araf 7/137)

<sup>528</sup> “وأورثكم أرضهم وديارهم” (Ahzab 33/37)

<sup>529</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, ss. 119-121.

<sup>530</sup> Konulu tefsir, yakın dönem bir tefsir türü olduğundan pek çok tanımı bulunmaktadır. Biz de önceki tanımları tazammun eden şu tanımlamayı vermek istiyoruz. “Herhangi bir konuyu, Kur’ân’ın bütünlüğü içerisinde ele alıp; ister aynı, ister değişik sürelerde olsun konuyu uzaktan ve yakından ilgilendiren Mekki ve Medeni tüm âyetleri toplayarak, mümkün mertebe nüzül sırasını göz önünde bulundurmak koşuluyla ve Kur’ân’ın genel üslubu çerçevesinde çeşitli mukayeseler yapmak suretiyle istenileni ortaya çıkartmaktır”. Bakınız Ömer Dumlu, **İbn Teymiye ve Konulu Tefsir**, Anadolu Yay., İzmir, 1999, s. 55. Yine veciz olarak, “konuları bir sûre ya da daha fazla sûre içerisinde Kur’ânî amaçlara uygun olarak ele alan ilim dalı” tanımlandırılabilir. Mustafa Müslim, **Kur’an Çalışmalarında Yöntem**, çev. Salih Özer, Fecr, Yay., Ankara, 1997, s. 16.

“مقرنين” nin; bağılı veya şeytanlara yakın olmak anlamı taşıdığını söyler. Böylece o, “...ona şeytan salarsınız. O, onun yoldaşı olur/قرين له شيطاناً فهو له قرين...” (Zuhuf 43/36) âyetiyle anlam bütünlüğünün sağlanmış olacağını zikreder<sup>531</sup>.

Müellif, bazı müphem âyetleri açıklama konusunda zamirlerin nereye ait olduğunu da başka âyetlerle ortaya koymaya çalışır. Şöyle ki, “*Rabbine and olsun ki onların hepsine soracağız/أجمعين*” (Hicr 15/92) âyetini: “İnkârcıları aleyhlerinde hesaba çekilmek üzere dünyada yaptıklarından ötürü toplu olarak hesaba çekeceğiz” şeklinde yorumlar. Sonra bu sualden maksadın; kelime-i tevhid olduğunu, yaptıklarının genelinden hesap vereceklerine dair rivâyetlere dayanarak onların mahşerde sorgulanacaklarını söyler. Şevkânî, sorgulanacaklar arasında; bütün mü’minler, isyankârlar ve inkarcılar olduğuna dâir rivâyetleri de verir. Bu duruma delil için de, “sonra o gün nimetlerden dolayı mutlaka sorguya çekileceksiniz/ثمّ لتسألن يومئذ عن التّعيم” (Tekâsür 102/8), “onları orada bekletin. Çünkü sorgulanacaklardır/وقفّوهم إنهم مسؤولون” (Saffat 37/24) ve “kuşkuşuz onların dönüşleri yalnız bizedir. Sonra onları hesaba çekmek de yalnız bize aittir/إنّ إلينا إيابهم ثمّ إنّ علينا حسابهم” (Gaşiye 88/25-26) şeklinde âyetin âyetlerle tefsirini yapar ve zamirdeki anlam kapalılığını giderir<sup>532</sup>.

Bir âyetin mücmelinin başka bir âyetle teybin edilmesi konusunda “...Kur’ân’ı okumada acele etme.../...ولا تعجل بالقرآن من قبل...” (Tâ-hâ 20/114) âyetine, Allah’ın vahyini peygamberine tamamlanacağı anlamında yorum yapar. Müfessirlere göre; Cebrail (a.s.) vahyi bitirmeden önce Hz. Peygamber, hemen vahyi okuyordu. Böylece âyetlerin inmesine karşı onda bir hırs olmuştu. Allah bu durumu Peygamberine yasakladı. Bunun üzere benzer anlamda tamamlayıcı niteliğinde, “çabuk ezberlemek için dilini kıpırdatma/لا تحرك به لسانك لتعجل به” (Kıyamet 75/16) âyetinin geldiğini söyler<sup>533</sup>. Böylece müfessirimiz, Kur’ân’da mücmel bir şekilde belirtilen bir hususu, âyetin âyetle tefsiriyle mübeyyen hale getirmiş olur.

Şevkânî, Kur’ân’ın, en güzel ve nitelikli tefsirinin yine Kur’ân ile olduğunu, pratik olarak ortaya koyar. Bu yöntemi sıklıkla ortaya koyarak âyetlerin anlamının bütünlük içinde anlaşılmasına zemin sağlar. Şevkânî, âyetlerin tefsirinin anlaşılması

<sup>531</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 142.

<sup>532</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, ss. 172-173.

<sup>533</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, ss. 459.

veya âyet(ler)teki kelime bazındaki söz konusu kapalılık hususlarını, diğer âyetlerle açıklığa kavuşturmak nedeniyle âyetin âyetle tefsiri yöntemini kullanır. Şunu da belirtelim ki, genel olarak âyetlerin tefsirinde onun tam anlamıyla bu yöntemi kullandığı söylenemezse de yeri geldiğinde, âyeti âyetle tesir ederek Kur’ân’ı yorumladığı bariz şekilde ön plana çıkar.

## 5. Âyetlerin Sünnetle Tefsiri

Tefsir âlimleri, sünnetin kaynak değerini tartışmasız bir şekilde kabul ederler ve yeri geldiğinde özellikle rivâyet türü tefsir metoduyla âyetlerin açıklaması için Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hadis ve uygulamalarına bağlı kalmaya itina gösterirler.

Kur’ân’ın sünnetle tefsiri konusunda, Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın ne kadarını tefsir ettiği ihtilaflı bir konudur. İbn Teymiye, Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın tamamını tefsir ettiğini iddia etse de<sup>534</sup> İmam Gazâlî (505/1111), Suyûtî ve Ahmed Emin gibi âlimler Hz. Peygamber’in Kur’ân’dan çok az bir kısmı tefsir ettiğini söylerler. Hz. Peygamber, itikâd, ibadet ve ahlakî hükümlere dair olan mücmel âyetleri teferruatlı olarak açıklamış, bunlardan murad-ı ilahîyi, kavliyle ve fiiliyle beyan etme yoluna gitmiştir. Ancak böyle olmakla beraber, daha sonra âlimlerin ictihâdları ile ulaşabilecekleri bir kısım mücmel âyetler hakkında beyanda bulunmadığı da bilinen bir gerçektir. Bu nedenle sahâbe dönemi dâhil olmak üzere, bazı âyetlerin tefsirinde farklı ictihâdlara gidildiği gerçeğiyle karşılaşmaktayız<sup>535</sup>.

Peygamberlerin temel vasfı ve görevi tebliğdir. Bu görevin bir parçası olarak Hz. Peygamber; hıfz, tefsîr, tebyîn ve tatbik ve icra etmek yönüyle<sup>536</sup> Kur’ân’ın ilk müfessiri olup sünnetiyle de Kur’ân’ın mücmel, mübhem, müşkil, mutlak ve mukayyed olan âyetlerine açıklık getirmiştir. Buna ilaveten, bazı sûre (ler)in ve âyet gruplarının faziletinin ortaya konması hususunda Hz. Peygamber’den pek çok hadis vârid olmuştur.

Şevkânî, “*Ey insanlar ben Allah’ın hepinize gönderdiği elçiyim/ قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً*” (A’raf 158) âyetine dayanarak, Hz. Peygamber’in risâletinin

<sup>534</sup> İbn Teymiyye, Mukaddime, s. 16.

<sup>535</sup> Suat Yıldırım, **Peygamberimizin Kur’ân Tefsiri**, Kayıhan Yay., İstanbul, 1998, s. 70.

<sup>536</sup> Abdullah Draz, **En Mühim Mesaj Kur’ân**, çev. Suat Yıldırım, Akademi Yay., İstanbul, 2006, s. 34.

evrensellik/umûm ifade ettiğini ortaya koyar. Diğer Peygamberler de sadece geldikleri kavmi ilgilendirirler. Hz Peygamber'in risâletinin ise bütün insanlığı kapsadığını söyler<sup>537</sup>. Böylece müfessir, onun peygamberlik görevinde sünnetinin evrenselliğini ortaya koymuş olur.

Şevkânî, Kur'ân'ın açıklanmasında temel kaynak olan hadisleri, tefsirinin tahrir kısmında zikreder. Böylece Kur'ân âyetlerinin açıklamasında sünnete dâir rivâyetlerin toplu bir şekilde görülmesine kolaylık sağlar. O, bu bölümlerde, "falan kişi...falan kişiden tahrir etti ve hadis hakkında şöyle dedi/عن فلان قال" şeklinde başlar ve atıflar yaparak pek çok hadisi ard arda sıralar. O, tahrirde kahir ekseriyetle ilk râvi ve mussannafın adını verir ve rivâyetlerin isnadın derecesi bakımından sahih, hasen ve zayıf hadis durumunu ortaya koyar. Aynı zamanda müfessir, sadece senedleri değil, aynı zamanda özellikle sebep-i nüzûl olarak verdiği hadis metinlerini de kısaltarak veya özetleyerek verir.

Örneğin, itikadî meselelerden cennete müteallik konularla ilgili olarak, "...orada kötü söz de yoktur günah da لا لغو فيها ولا تأثيم" (Tûr 52/23) âyetinin tefsirine İbn Bezzâr'dan naklen Enes (r.a.)'den rivâyet edilen Hz. Peygamber'in şu hadisiyle açıklık getirir: "Cennet ehli buraya girdiğinde kardeşliğe dair iştîyak duyar. Birinin döşeğinin seviyesi diğerinin hizasında olur. Sonra yaslanarak dünyadaki durumlarıyla ilgili birbirleriyle konuşurlar. Biri diğerine dönerek: 'Ey kişi, Allah bizi hangi gün bağısladı. Biz şu şu günde şu durumdaydık sonra Allah'a dua ettik de bizi yarlığa çıkardığını biliyor musun'<sup>538</sup>. Şevkânî bu hadisle, cenette kötü söz ve günahın olmayacağını söyler ve bunun zıddı söylem veya eylemlerin de mahiyeti hususunda muphem durumu açmak için sünnete başvurur.

Müfessirimiz, Kur'ân'da zamirlerin kime ait olduğu hususundaki kapalılığı sünnet ile açar. Saffat Sûresi 77. âyetteki; "Biz yalnız Nuh'un soyunu kalıcı kıldık/وجعلنا ذريته هم الباقين" soyun aidiyetini açıklarken; Semra b. Cündüb'ten rivâyetle Hz. Peygamber'e istinaden bunların, Hâm, Sâm ve Yâfes olduğunu söyler. Yine bu râviden sahih isnadla belirttiği hadiste: Sâm'ın Arapların babası, Hâm'ın Habeşliler'in babası ve Yâfes'in ise Ebû Rûm'un babası olduğunu" da nakleder. Ayrıca Ebû Hûreyreden rivâyetle Hz. Peygamber'e istinaden: "Nuh (a.s.)'un üç oğlu

<sup>537</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt:II, s. 290.

<sup>538</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt:V, s. 121.

vardır. Sâm, Hâm ve Yâfes. Sâm'ın oğlu Arap, Fâris ve Rûm'dur ve bunlar hayırlıdır; Yafes'in oğlu Ye'cûc ve Me'cûc ve Sakâlebe'dir ve bunlarda hayır yoktur; Hâm'ın oğlu: Kıptî, Berber ve Sudan'dır" haberini nakleder. Ancak bu rivâyetin sıhhati hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmaz. Benzer şekilde "*Biz oğluna bedel olarak büyük bir kurban verdik.../و فديناه بذبح عظيم*" (Saffat 37/107) âyetindeki zamirin râci olduğu yeri hadislerle çözmeye çalışır. İbn Ömer'den rivâyet edilen ve sahih hadise göre, Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'e bedel olarak koç kestiğini söyler. Ancak İbn Mes'ud'dan rivâyet edilen hadiste ise, Hz. Peygamber, kurban edilenin Hz. İshâk olduğu haberini verir. Yine Abbas b. Abdilmuttalib'den rivâyet edilen hadiste de aynı durumu zikreder. Başka bir cihetle İbn Mesûd'dan rivâyetle, Hz. Peygamber'e insanların en kerem sahibi kim olduğu sorulunca, O da: "Allah'ın kurbanı İshâk b. Yakub b. Yusûf'dur" şeklinde cevap verir<sup>539</sup>. Şevkânî, benzer anlamlarda kurban edilenden bedelin Hz. İshâk olduğuna dair pek çok rivâyet vererek, görüşünün bu yönde olduğunu ortaya koyar ve bu şekilde hadisler arasındaki müşkili çözmeye çalışır.

Şevkânî, talak bahsinde, "*Ey Peygamber, hanımlarınızı boşadığınızda onları iddetleri içerisinde boşayın/إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن*" (Talak 65/1) âyetini açıklarken, isnad dereceleri farklı olan hadisler verir. Buhârî ve Müslim'de yer alan İbn Ömer'in rivâyet ettiği : "İbn Ömer hayızlı haldeyken eşini boşar ve sonra durumu Hz. Peygamber'e arz eder. O da öfkelenerek: 'Hanımına dön sonra temizleninceye kadar onu nikâhında tut, sonra hayız olsun ve temizleniversin. Sonra yine boşama durumu söz konusu olursa, onunla cinsel ilişkiye girmeden onu boşayabilsin'<sup>540</sup> der. Sonra hanımların boşanması konusunda Allah'ın emrettiği iddedin böyle olması gerektiğini söyler"<sup>541</sup>. Yine İbn Ömer'den rivâyetle, Hz. Peygamber'in: "Onları iddetlerinin öncesinde boşayın" anlamındaki ifadesini de naklederek, bunun da aynı anlamı ifade ettiğini söyler. Müfessir, bu şekilde âyette mücmel olarak verilen talak ve iddet konusunu, sünnî talak hususunu hadislerle ortaya koyar.

<sup>539</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, ss. 466, 467.

<sup>540</sup> Buhârî, Talak, 4.

<sup>541</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, s. 290.

Müfessirimizin, Kur'ân'da zikredilen hukûkî ve siyasî konuları<sup>542</sup> açıklarken sünnete başvurduğu açıkça gözlemlenir. Bu durum onun âyetlerin tefsirinde sünnetten ne derece faydalandığını göstermektedir. Onun hadisçiliği ve alanına vukûfiyeti bu duruma hız veren bir âmil olmuştur. Onun tefsir anlayışına göre, bir âyetin açıklanması konusunda, başka bir âyette izahat yoksa, hangi konu olursa olsun başvurulacak yegane kaynak Hz. Peygamber'in sünnetidir. Bu nedenle o, âyetin açıklamasında ilk etapta sünnete başvurur. Ancak hadisler konusunda bu derece mahir olmasına rağmen, onun sened olarak bazı zayıf rivâyetleri eserine almasının düşündürücü olduğunu belirtmekte yarar görüyoruz.

## 6. Âyetlerin Selef Görüşleriyle Tefsiri

Genel anlamda öncekiler şeklinde anlamlandırılan selef teriminden; kronolojik sıralama olarak sahâbe, tabiûn'un ve onların yolunu takip eden İslâm âlimleri anlaşılmaktadır<sup>543</sup>. Biz burada, Şevkânî'nin âyetleri sünnetle tefsir etmesinin yanında, yine tefsirinde rivâyet tefsir (me'sûr tefsir)<sup>544</sup> olarak yer verdiği sahâbe ve tabiûn görüşlerini de ele alacağız. Tespitlerimize göre müfessirimiz, tefsirinde yaklaşık 260 yerde selef görüşüne baş vurmuştur.

Müfessirimiz tefsirinin mukaddimesinde, Suyûtî'nin “ed-Dürrü'l-Mensûr” adlı tefsirini selef görüşlerini ihtiva etmesi bakımından över. Bu eserin çoğunlukla Hz. Peygamber'e kadar uzanan haberlere dayalı sahâbe ve sonrakilerin tefsir rivâyetlerinden oluştuğunu söyler. Suyûtî'nin bu tür rivâyetlerden çok azını dışarıda bıraktığını belirtir. Dolayısıyla bu eser, selef görüşü bağlamında tefsire muteallik rivâyetler konusunda pek çok görüşü içerir. Son olarak Suyûtî'nin görüşleri belirtirken, lafız tekrarının manâyı bozmayacak şekilde özetle verdiğini ilave eder<sup>545</sup>.

<sup>542</sup> Müfessirimize göre, İslâm hukukunda, “ulu'l-emre itaat” konusunda bu kapsama girenler; imamlar, sultanlar ve kadılardır. Her kimde şer'i velâyet varsa onda tağuti velâyet yoktur. Şayet bu kişilerde, masiyet yoksa emir ve nehiyelerine itaat gerekir. Böylece Şevkânî, “Allah'a masiyette hiçbir mahlûka itaat olamayacağı anlamındaki hadisi” ma'nen zikrederek, ihtilafsız olarak bu hususa açıklık getirmek ister. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 556.

<sup>543</sup> İsmail Hakkı İzmirli, **Yeni İlmî Kelâm**, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981, cilt: I, s.61.

<sup>544</sup> Me'sûr Tefsir; Kur'ân'ın bazı âyetlerinin beyan ve tafsil olarak nasıl açıklandığı hususunu ve yine Allah'ın Kitâb'ındaki naslardan muradın ne olduğunu açıklamak için Resûlullah, sahâbe ve tabiûndan gelen rivâyetleri içine alır. Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, cilt: I, s. 103.

<sup>545</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 15.

Şevkânî; selevin büyük kısmı/seleften bir topluluk/bir kısım selev/selevin çoğunluğu/seleften bir grup/selev tefsir imamları.../...السلف /معظم السلف, “selevin görüşleri/السلف /أقوال السلف”, “أنمة التفسير من السلف / جماعة من السلف / كثير من السلف/السلف” ve “seleften vârid oldu/السلف /وقد ورد عن السلف”<sup>547</sup> vb ifadelerle tefsirinde onların görüşlerin atıfta bulunur. Nadir de olsa selev arasında “selev ihtilaf etti/السلف /قد اختلف السلف”<sup>548</sup> tabiriyle, bütün sahâbilerin icmâlen ve tafsîlen aynı derecede Kur’ân’ı anlamalarının mümkün olamayacağı gerçeğine işaret ederek, aralarında bazı ihtilafların bulunduğu işaret eder.

Müfessirimiz, arada genel ifadeler kullanarak selevin tefsir ilmindeki ihtilaflarından bahseder. Mesela âlimlerin, “Allah, Hz. Âdem’e varlıkların isimlerini öğretti.../...علم آدم الأسماء كلها” (Bakara 2/31) âyeti hakkında meleklere arz edilenin; kelimelerin isimlendirilmesi mi, yoksa sadece isimler mi olduğu konusunda ihtilafa düştüklerini belirtir. Şevkanî birincinin daha açık ve uygun olacağını söyler. Böylece müsemma/isimlendirilmiş şeklinde meleklere bildirildiği görüşünü tercih eder. Yine de ona göre, bizzat isimlerin bildirilmesi konusu açık değildir<sup>549</sup> diyerek genel anlamdaki seleve ait görüşü benimsediğini zikreder. Dolayısıyla kelâmcıların iddia ettiği; isim-müsemma ilişkisini kurma melekisine sahip olma düşüncesini göz ardı eder. “Böylece Hz. Âdem, Rabbinden bir takım kelimeler öğrendi.../...فتلقى آدم من ربه كلمات” (Bakara 2/37) âyetindeki; “telakkâ/تلقى” nin anlamının: “öğrenmek, tahsil etmek” olduğunu ve Arap dilinde başka vechinin bulunmadığını belirtir. Sonra âyetin yorumu hakkında selevin görüşünün bildirerek, tahrir bölümünde bu konuda pek çok farklı rivâyet nakleder ve özellikle de bu kelimenin tayininde selevin ihtilaf ettiğini zikreder<sup>550</sup>. Bu genel girişten sonra, sahâbe ve tâbiûnun Kur’ân’ı nasıl tefsir ettiklerini Şevkânî’nin tefsiri üzerinden görmeye çalışalım.

### a-Sahâbe Görüşleri ile Tefsiri

Hz. Peygamber’den sonra tefsir konusunda en mühim rölü sahâbe almıştır. Çünkü onlar, Kur’ân’ın ilk muhatapları olduğundan Kur’ân’ı anlama konusunda en

<sup>546</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 30, 98, 140, 152, 187; cilt: III, s. 246.

<sup>547</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 166; cilt: II, s. 248.

<sup>548</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 297; cilt: II, s. 281; cilt: III, s. 373.

<sup>549</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 77.

<sup>550</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 82; I cilt: II, ss. 101 vd.

mümtaz bir payeye sahiplerdi. Aynı zamanda onlar, nüzûl sürecinin de canlı şahitleri konumunda idi. Dolayısıyla İbn Teymiyye, Kur'ân'a dair konularda sahâbenin tam bilgili olduğunu<sup>551</sup>, özellikle de onların âlimleri ve büyükleri konumundaki dört büyük halifenin sözlerine mutlaka müacaat edilmesi gerektiğine vurgu yapar<sup>552</sup>.

Şevkânî ise tefsirinde, sahâbiler arasında en çok İbn Abbas<sup>553</sup> ve İbn Mes'ud<sup>554</sup> gibi farklı iki tefsir ekol temsilcisi kabul edilen bu sahâbiler başta olmak üzere en aza doğru sırasıyla; Hz. Ali<sup>555</sup>, Hz. Aişe (58/678)<sup>556</sup>, Ebû Hureyre (58/678)<sup>557</sup>, İbn Ömer (73/692)<sup>558</sup>, Ömer b. Hattâb (23/643)<sup>559</sup>, Ebû Derdâ (31/652)<sup>560</sup>, Abdullah b. 'Amr (65/685)<sup>561</sup>, Muaz b. Cebel (18/639)<sup>562</sup>, Ubeyy b. Ka'b<sup>563</sup>, Ebû Bekir (13/634) Ebû Eyyub el-Ensârî (51/672)<sup>564</sup> gibi sahâbilerin görüşlerinden nakilde bulunur. Şevkânî, selefe ait görüşlere büyük önem verdiğiinden dolayı, sahâbenin kavline itiraz ettiği vâki değildir. Ancak müfessir, daha önce belirttiğimiz gibi âyetlerin tefsirinde sahâbe arasında cereyan eden ihtilaflardan<sup>565</sup>

<sup>551</sup> Her halukârda akıl yürütme ile sonuç alınamayan ve ictihâdın mümkün olmadığı işlerde, sahâbenin görüşünün alınması konusunda âlimler arasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Müslim Abdullah Müsâid, *Eseru't-Tatavvuri'l-Fikrî fi't-Tefsîr fi'l-Asri'l-Abbâsî*, çev. Muhammed Çelik, Yeni Akademi Yay., İstanbul, 2006, ss. 76-77.

<sup>552</sup> İbn Teymiyye, s. 59. Bu hususta İbn Atiyye'ye göre müfessirlerin önde geleni Hz. Ali'dir. Onu İbn Abbas takip eder. Ancak İbn Abbas, tefsir ilmiyle iştigal ettiği için, döneminin tefsiri olgunlaştıran kişisi olarak kabul edilir. Dolayısıyla ondan gelen tefsir rivâyetleri, Hz. Ali'ninkinden fazladır. Bu durumdan hareketle, tefsir usul ve tarihi kitaplarında sahâbe arasında şöhet kazanan kişiler: Ali b. Ebî Tâlib (40/661), Abdullah İbn Mes'ud (32/652), Ubeyy b. Ka'b (21/641), Abdullah b. Abbas (68/687-688), Ebû Musâ el-Eş'arî (44/664), Zeyd b. Sâbit (45/665) ve Abdullah b. ez-Zubeyr (73/692) şeklinde sıralanmaktadır. Bakınız Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, s. 235.

<sup>553</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 21, 268; cilt: II, ss. 169, 209.

<sup>554</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 368; cilt: III, s. 409; cilt: V, s. 448.

<sup>555</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 23; cilt: II, s. 111.

<sup>556</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 272; cilt: IV, s. 416.

<sup>557</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 301; cilt: III, s. 378.

<sup>558</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 143; cilt: IV, s. 8.

<sup>559</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 266; cilt: IV, s. 513.

<sup>560</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 40; cilt: III, s. 408.

<sup>561</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, s. 2.

<sup>562</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 503.

<sup>563</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 214.

<sup>564</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 25.

<sup>565</sup> Sahâbiler kabiliyetleri, idrakleri, ilmî anlayış ve Kur'ân'â olan ilgi farklılıklarından ötürü bazı hususlarda ihtilafa düşmüşlerdir. Onların sonraki nesillere göre daha az ihtilafa düşmelerinin sebebi şunlardır: **1.** Hz. Peygamber'in onların arasında bulunması, Kur'ânın kapalı ve müşkil olan yerlerini onlara tefsir etmesi ve bu konularda ihtilafları büyümeden önlemesi. **2.** Sahâbenin bizzat Kur'ân'ın inişine şahit olması, Kur'ân'ın dilini ve nüzûl sebeplerini yakından bilmesi **3.** Sahâbenin çoğunlukla Hz. Peygamber'in söyledikleriyle yetinmesi ve başka bir arayış içerisine girmemesi. Muhammed Abdurrahman b. Salih eş-Şayi', *Esbâbu İhtilâfî'l-Müfessirîn*, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad, 1995, s. 8.

bahseder. Bu durumu görmek için onun en çok rivâyette bulunduğu sâhabiler arasından bir kaç örnek verelim.

Müfessir, ilgili âyet bölümlerini tefsirinin tahrir bölümünde yorumlarken “...sizin için dünyada yerleşeceğiniz bir yer ve belli bir süreye kadar geçimlik vardır/...ولکم فی الارض مستقرومتاع إلى حین” (Bakara 2/36) âyetinin tefsirinde İbn Abbas’ın: Allah’ın, “Hz. Adem’i önce Hint topraklarına indirdiği”, başka varyasyonda “Hz. Adem’in Hindistan’a ve Havva’da Cidde’ye indirildiği ve buluşma oluncaya kadar kavuşmak isteklerinin devam ettiği, sonra Havva’nın ona kavuştuğu ve bu yüzden buraya Müzdelife dendiği, buluşmanın burada vuku’ bulduğu” rivâyetini nakleder. Bu hususta İbn Ömer’in ise farklı olarak; Hz. Âdem’in Safa tepesine, Havva’nın da Merve tepesine indirildiği; başka bir varyasyonda İbn Abbas’ın, Hz. Âdem’in Mekke ile Tâif arasında indirildiği şeklindeki rivâyetleri de zikreder<sup>566</sup>.

Müellif, İbn Mes’ud’un “Allah’a ve peygamberlerine inananlar, işte onlar Rableri katında dosdoğru olanlar ve şehitler derecesindedirler...والذین آمنوا بالله ورسوله ألك هم الصديقون والشهداء عند ربهم...” (Hadid 57/19) âyetinin yorumunda: “Her mü’minin dosdoğru ve şehid derecesinde olacağı” görüşünü verir. Yine ondan rivâyetle: “Bir adam yatağında ölürse, şehid mesabesindedir” görüşünü tefsirine nakleder<sup>567</sup>.

Şevkânî zaman zaman sûrelerin fazileti konusunda bilgi verirken sahâbi görüşlerine de başvurur. Hz. Ali’den nakledilen: “Kur’ân beşer beşer âyet şeklinde indirildi. Kim beşer âyet şeklinde Kur’ân’ı ezberlerse onu unutmaz. Bu hususta En’am Sûresi müstesnâdır. Çünkü o, toptan indirilerek, diğer semalara yetmiş melek tarafından yayıldı, sonra bu şekilde Hz. Peygamber’e ulaştı. Nitekim bu sûreyi bir hasta okunmasın ki Allah ona şifa vermesin” şeklinde En’am Sûresi’nin faziletiyle ilgili rivâyeti zikreder<sup>568</sup>.

Selef görüşü olarak en çok görüşüne başvurduğu hanım sahâbilerden Hz. Aişe’den de bir örnek verelim. Şöyle ki; “Allah size, yeminlerinizden nasıl kurtulacağınızı açıklamıştır...لکم تحلة أيمانکم” (Tahrim 66/2) âyetinin

<sup>566</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 84.

<sup>567</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: V, s. 209.

<sup>568</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 111.

tefsiriyle ilgili; “Ebû Bekir, açıktan infak edemeyeceğine dair yemin edince bu âyetin nazil olduğu, böylece Allah yeminini helal kıldıktan sonra yemine uymayarak infak ettiği” şeklinde rivâyeti verir. Yine İbn Asâkir’den rivâyetle, bir sonraki âyetteki; “وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيِّ.../... إلى بعض أزواجه حديثًا” ifadesi hakkında Hz. Aîşe; “Hz. Peygamber’in kendisine, ondan sonra Hz Ebû Bekir’in halife olacağı konusunda sır verdiğini” söyleyerek âyeti açıklığa kavuşturur. İbn Abbas ise, bu sır verilen eşin Hz. Hafsa olduğu ve ona Hz. Peygamberin: “Senin baban (Hz. Ömer) ve Aîşe’nin Babası (Ebû Bekir) benden sonra insanların velisidir. Bunu kimseye söyleme” şeklinde tenbihte bulunduğunu söyler. Şevkânî buna benzer başka görüşleri de tefsirine nakleder. Ancak şunu belirtelim ki, mezhebî anlayışlara dayalı olarak, hilafet ve velâyet görüşü hakkında herhangi bir taraflı bir değerle ndirmede bulunmaz<sup>569</sup>.

Şevkânî, sahâbe tefsirinin hükmü konusunda, tâbiûndan İkrime, Katâde, Mücâhid ve Hasan el-Basrî’nin de bulunduğu bir topluluktan şöyle rivâyette bulunur: “Kendisine isnadla hurûfu mukatta’a/kesik harfler ile ilgili olarak doğruya isabet ettiğini söyleyen sahâbeden birinin sözüne uymak caiz midir? şeklinde bir soru sorulsa; ben de: ‘hayır, çünkü sahâbe bildiğini Resûlüllah’tan almıştır (ancak böyle bir bilgi almamışlardır)’ derdim. Şayet yine: ‘Bu harfler için ictihâda yer olmamasına ve bunlar Arap lügatıyla da açıklanamamasına rağmen, niçin sahâbenin kavlinin hükmü merfû’ olmaz’ denilse, ben de; ‘onların hükümlerinin merfû’ konumuna indirildiğini söyledim’”. Çünkü Allah’ın kelâmını açıklayan tefsir makamı olursa, içinde ictihâda mahal konuda sahâbenin kendi görüşünü söylemesi uzak bir durum olacaktır. Zira onlar, bir burhanın olmadığı durumda görüşlerini doğru bir şekilde bildirmeyi büyük yanılğı görmüşlerdir. Böyle olmakla beraber bazı sahâbiler, tefsire dayalı söylemlerinde bir hayli müteşâbih yorumlara gittiğini görmek mümkündür. Zira hurûfu mukatta’a konusunda açıklamaları müteşâbih kabilindendir<sup>570</sup>. Böylece Şevkânî, sahâbenin tefsirinin hükmünü takyid altına alarak bu hususta sınırlandırma cihetine gider.

Şevkânî, kendisinin de ifade ettiği üzere sâhabîlerin tefsirde ihtilafa düştüklerini söyler. Mamafih selefî bir anlayış çizgisine sahip olan Şevkânî’nin,

<sup>569</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: V, s. 301.

<sup>570</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 38.

sahâbe kavlini eleştirmesinde ihtiyatlı davrandığı kesindir. İcmâ’ya karşı duran Şevkânî, sâhabenin icmâ’sının kabulü noktasında tüm hassasiyetini gösterir. Ancak o, asılsız haberleri sâhabeden naklettiğinde, bunları nakleden râvileri eleştirmekten geri durduğunu da belirtmek istiyoruz.

### **b-Tâbiûn Görüşleriyle Tefsiri**

Tâbiûndan her biri sahâbilerle beraber bulunmuş, özellikle Kur’ân ve tefsiri konusunda onlarla görüşme imkanı bulmuştur. Özellikle Mücâhid’in tefsir sahasında oterite olduğu hakikattir. Bizzat kendisi Kur’ân’ı baştan sona üç kez İbn Abbas’a sunup âyet âyet tefsire mütallik bilgi aldığını beyan etmiştir<sup>571</sup>. Tüm bu veriler, tabiûnun, Kur’ân’a ait pek çok şeyin sonraki dönemlere başarıyla aktardığını ve bu konuda onların takdire şayan olduğunu gösterir. Zira gelişme döneminde tefsir literatürünün tedvin edilmesinde, hadis ilminden müstakil bir şekilde tefsirlerin ortaya konmasında tabiûnun büyük katkısı olmuştur.

Şevkânî, tabiûn dönemi önde gelen müfessirlerinden; Katâde (118/736)<sup>572</sup>, Mücâhid (104/722)<sup>573</sup>, İkrime (105/723)<sup>574</sup>, Hasan el-Basrî (110/728)<sup>575</sup>, Sa’îd İbn Müseyyeb (94/712)<sup>576</sup>, Sa’îd b. Cübeyr (95/713)<sup>577</sup>, Muhammed b. Ka’b el-Kurazî (108/726)<sup>578</sup>, Atiye el-Avfî (111/729)<sup>579</sup>, ‘Ata b. Ebî Rebah (115/733)<sup>580</sup> gibi en çoktan en aza doğru sıraladığımız âlimlerin görüşlerine başvurur. Müfessirimizin, eser (rivâyet) olarak faydalandığı selef görüşlerinden sahâbe görüşü, tabiûn görüşüne nispeten bir hayli fazladır. Biz tâbiûndan meşhûr ve aynı zamanda yukarıdaki sıralamayı dikkate alarak ilk sırada bulunanlardan birkaçının Kur’ân-ı nasıl tefsir ettiğine bakalım.

Katade, “onlar namazlarını kılarlar.../...الصلوة يقيمون” (Bakara 2/3) âyetini açıklarken, namazı ikâme etmeyi; “bütün vakitlerde namazı eda etmek, abdest almak,

<sup>571</sup> İbn Teymiyye, Mukaddime, s. 65.

<sup>572</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 26, 96; cilt: IV, ss. 44.

<sup>573</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 96; cilt: IV, s. 8.

<sup>574</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 32.

<sup>575</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 61.

<sup>576</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 468.

<sup>577</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 97.

<sup>578</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 122.

<sup>579</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 563.

<sup>580</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, Fethu’l-Kadîr, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 228.

rukû'ları ve secdeleriyle bir bütün olarak yerine getirmek" şeklinde tefsir eder. Âyetin devamı olan "...onlar kendilerine verilenlerden infak ederler/ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ..." kısmı da şöyle açıklar: "Allah'a taatta ve onları kendi yolunda zorunlu tuttuğu durumlarda Allah'ın emirleri doğrultusunda infak ederler"<sup>581</sup>.

Mücâhid, "*Zina eden erkek, zina eden kadın ya da ortak koşan kadından başkasıyla evlenemez.../...مُشْرِكَةً أَوْ زَانِيَةً*" (Nûr 24/3) âyet yorumunda: "Cahiliye döneminde kadınlar fuhuş yapıyorlardı. Onlardan Ümmü Cemîl adında güzel bir kadın vardı. Müslümanlardan biri de bunlardan biriyle kazancından faydalanmak için evlenmişti. Bunun üzerine Allah, Müslümanlardan herhangi birinin onlarla evlenmesini yasakladı."<sup>582</sup> Şevkânî ise, İbn Abbas'ın ekolünden Katade'nin bir nevi sebab-i nüzûl mahiyetindeki bu görüşle âyetin açıklamasını uygun bulmadığını zikreder<sup>583</sup>. Hadis alanındaki maharetini göstererek bu rivâyetin mürsel<sup>584</sup> olduğuna ve dolayısıyla bunun delil konusunda muteber olmayacağına işaret eder. Yine Şevkânî, İkrime'nin sûrenin mekkî-medenî ve vahyin iniş zamanları konusunda bilgi verdiğini söyler<sup>585</sup>. Böylece vahyin iniş yeri ve zamanı konusunda tâbiûna istinaden görüş bildirir.

Son olarak Hasan el-Basrî, "...gökten su indirdi.../...وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً..." (Bakara 2/164) âyeti hakkında: "Yıldan yıla yağmurlar sürekli yağar, ancak bunun yağış miktarının tasarrufu Allah'ın dilediğince olur. Böylece melekler yağmurlarla beraber inerler. Sonra bu yağmurun düştüğünde her bir damlacığın içine kimin rızıklanacağını ve bundan neyin biteceğini yazarlar"<sup>586</sup> şeklinde tefsir yapar.

Şevkânî, selevin tefsirine çok önem veren bir âlim olduğu için tâbiûn tefsirine baş vurur. Bu şekilde o, sahâbe kadar olmazsa da, tâbiûn tefsirine başvurmayı ihmal etmez. Ancak o, özellikle isrâiliyyat türü haberlerde tâbiûndan gelen bazı

<sup>581</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 42.

<sup>582</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 8.

<sup>583</sup> Nitekim âyetin nüzûl sebebi olarak zikredilen bu rivâyeti ahkâm hadislerini eserine taşımaz. Şevkânî, Neylû'l-Evtâr, cilt: IV, ss. 464-467.

<sup>584</sup> Murselin tarifi: "senedindeki bir sahâbe düşen" şeklinde yapılmıştır. Subhî Salih, **Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları**, çev. M. Yaşar Kandemir, MÜ İFAV. Yay., İstanbul, 1996, s. 138. Yine başka bir tanım olarak mürsel; "senedinden tâbiûnin, sahâbeyi atlayarak Hz. Peygamber'e izafe ettiği hadistir". Muhaddislerin, fakihlerin ve usulcülerin çoğunluğuna göre mürsel hadis delil olmaz, onunla ihticâc edilmez ve zayıf hükmündedir. Bakınız İ. Lütfî Çakan, **Hadis Usûlü**, MÜ. İFAV Yay., İstanbul, trs., ss. 132-133.

<sup>585</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 32.

<sup>586</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 61.

rivâyetlerini reddeder. Böylece arada tâbiûndan nakledilen bazı görüşlere karşı tercihini kullanarak, onlara katılmadığını açıkça ortaya koyar.

## 7. Sebeb-i Nüzûl Rivâyetlerinden Yararlanması<sup>587</sup>

Kur’ân’daki âyet veya sûreler, bazen herhangi bir sebebe bağlı olarak indiği gibi, bazen de bir sebebe bağlı olmadan inmiştir<sup>588</sup>. Diğer bir deyişle nüzûl sebepleri/أسباب النزول: Hz. Peygamber’in risâlet döneminde vuku’ bulan ve Kur’ân’ın bir ya da birkaç âyetinin yahutta bir sûrenin inmesine yol açan olay, durum veya herhangi bir konuda Resûlullah’a sorulan soru(lar) şeklinde tanımlanmaktadır<sup>589</sup>.

Sebeb-i nüzûl ilmi, Kur’ân’ın anlaşılmasında mühim bir rol oynamaktadır. Ancak Lütî es-Sabbâğa göre, Müfessirin sebeb-i nüzûl konusunda dikkat edeceği iki şey vardır ve bunlardan birincisi: “Âyetin nüzûl sebebini nakleden hadisin sıhhatını araştırmak”; diğeri ise: “Âyetin anlamını sadece âyetin iniş sebebi şeklinde verilen olaya hasretmemektir”<sup>590</sup>.

Müfessirimizin sebeb-i nüzûl rivâyetlerini ele alırken; bazen râvî ve rivâyetlerin kaynağını<sup>591</sup>, bazen de rivâyetlerin sadece kaynağını belirttiği gibi<sup>592</sup> kimi zaman zaman da râvî ve kaynak adı belirtmez<sup>593</sup>. Genelde râvî ve kaynağı belirtme konusunda “وأخرج ابن إسحاق و ابن جرير و ابن أبي حاتم عن ابن عباس قال: ” şeklinde rivâyet zincirini kısaltarak verdikten sonra nüzûl sebebini nakleder<sup>594</sup>.

O, tefsirinde bir çok konuda olduğu gibi, nüzûl sebeplerini de belirtirken rivâyetler arasındaki ittifak ve ihtilaflara da değinir. Rivâyetler arasındaki ittifak için: “إتفق العلماء علي أنها.../...”

<sup>587</sup> Geniş malumat için bakınız Yakup Bıyıkoglu, **Şevkânî’nin Fethu’l-Kadîr’inde Esbâb-ı Nüzûl ve Kur’ân’ın anlaşılması**, Rağbet Yay., İstanbul, 2005.

<sup>588</sup> Cerahoğlu, Tefsir Usûlü, s. 115; Abdurrahman Elmalı, **Fahreddin Razi’de Esbâb-ı Nüzûl Değerlendirilmesi**, HÜ İlahiyat Fak. Yay., Şanlıurfa, 1998, s. 1.

<sup>589</sup> Zerkânî, I, 95; Cerahoğlu, s. 115; Muhammed Adnan Zerzûr, **Ulûmu’l-Kur’ân**, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrût, 1991, ss. 127-128; Demirci, Tefsir Usulü ve Tarihi, s. 143-144; Abdullah Aydemir, “Esbâbu’n-Nüzûl”, **Diyanet Dergisi**, Ankara, 1972, XI/1, s. 28.

<sup>590</sup> Muhammed b. Lütî es-Sabbâğ **Tefsir Usûlü Araştırmaları**, çev. Ömer Dumlu, Anadolu Yay., İzmir, 1999, ss. 105-110. Yine faydaları konusunda bakınız Abdulfettah el-Kâdî, **Esbâbu’n-Nüzûl anî’s-Sahâbeti ve’l-Müfessirîn**, Beyrût, 1998, ss. 6-10; Abdurrahman el-Akk, **Teshilü’l-Vusûl ilâ Marifeti Esbâbi’n-Nüzûl**, Dâru’l-Marife, Beyrut, 1998, ss. 9-14.

<sup>591</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 146; cilt: II, s. 444.

<sup>592</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 533; cilt: V, s. 437.

<sup>593</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 168; cilt: III, s. 103.

<sup>594</sup> Rivâyet senedini verdiği nüzûl sebebi için bakınız. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 152.

tabirini;<sup>595</sup> ihtilaflar içinde “âyetin sebab-i nüzûlü hakkında ihtilaf edildi.../... وقد اختلف في سبب نزول الآية...”<sup>596</sup> tabirlerini kullanır.

Nüzûl sebeplerinde isnad verilerini kullanırken, rivâyetlerin sıhhati hakkında bilgi verir. Dolayısıyla o, merfû<sup>597</sup> sened kullandığı gibi<sup>598</sup> zayıf sened kullanarak mürsel ve munkatı’ hadis<sup>599</sup> eserine naklettiği görülür<sup>600</sup>. Yine genel bir ifade olarak türünü belirtmeksizin zayıf rivâyetler kullandığı da tespitlerimiz arasındadır<sup>601</sup>. Ayrıca nüzûl sebeplerini verirken birden fazla sened zinciri kullandığı da vâkidir<sup>602</sup>.

Şevkânî, nüzûl sebeplerini naklederken ilgili rivâyet öncesinde genel olarak; “Bu âyet şu konuda indirildi/... تزلت هذه الآية في...”<sup>603</sup>, “âyetin iniş sebebi şöyledir.../... إن ما أحسب هذه...”<sup>604</sup> ve “bu âyetin şu sebep üzere indiğini düşünüyorum.../... سبب نزول الآية”<sup>605</sup> vb şeklinde sîgalar kullanır. Rivâyetlerin sonunda genelde kullandığı sîgalar ise; “bunun üzerine Allah âyeti indirdi.../... فأُنزل الله...”<sup>606</sup>, “Allah, onlara âyeti indirdi.../... أنزل الله...”<sup>607</sup>, “böylece Allah onlar hakkında âyeti indirdi.../... فأُنزل الله فيهم...”<sup>608</sup>, “bu esnada Allah âyeti indirdi.../... فأُنزل الله...”<sup>609</sup>, “Allah, âyeti peygamberine indirdi.../... وأنزل الله على نبيه...”<sup>610</sup>, “âyet bu konuda indi.../... تزلت في ذلك هذه الآية...”<sup>611</sup>, “bu âyet, şu konu hakkında indi.../... تزلت في ذلك هذه الآية...”<sup>612</sup>, “böylece Cibril geldi ve şöyle dedi.../... فجاء جبريل فقال...”<sup>613</sup>, “böylece Cibril bu âyetleri

<sup>595</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 166-167.

<sup>596</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 196.

<sup>597</sup> Merfû’: Hz. Peygamber’e isnad edilen söz fiil ve takrirlerden –ister munkatı’ isnadla rivâyet edilmiş olsun- bütün hadislerle dair senedin adıdır. Bakınız Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, **Tedribu’r-Râvî**, Medine, 1972, I, 183; Talat Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, TDV Yay., Akara, 1997, s. 158.

<sup>598</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 129; cilt: IV, s. 106.

<sup>599</sup> Munkatı’: “Senedinden bir kişinin düştüğü veya müphem bir kişinin zikredildiği hadistir”. Zayıf oluşunun sebebi de senedinin muttasıl bulunmayışındır. Munkatı’ hadis de, bu bakımdan “mürsel” gibidir. Subhî Salih, **Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları**, s. 140.

<sup>600</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 602; cilt: II, s. 81.

<sup>601</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 486; cilt: III, s. 195; cilt: IV, ss. 295 vd.

<sup>602</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 412; cilt: IV, s. 295.

<sup>603</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 94 (Bakara 2/44).

<sup>604</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 459 (Al-i İmrân 3/175); s. 532 (Nisa 4/34).

<sup>605</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, 559 (Nisa 4/65).

<sup>606</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 69 (Bakara 2/26).

<sup>607</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 133 (Bakara 2/89).

<sup>608</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 172 (Bakara 2/135).

<sup>609</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 137 (Bakara 2/97).

<sup>610</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 173 (Bakara 2/138).

<sup>611</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 184 (Bakara 2/153).

<sup>612</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 221 (Bakara 2/194).

<sup>613</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 398 (Al-i İmrân 3/59).

indirdi.../...فَنَزَلَ بِهِذِ الْآيَاتِ<sup>614</sup>, “sonra onlara (âyeti) okudu.../...ثُمَّ قَرَأَ عَلَيْهِمْ<sup>615</sup>, “tâki<sup>617</sup>, “وَنَزَلَ الْقُرْآنَ.../...ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ.../...”<sup>616</sup>, “ve Kur’ân indi.../...”<sup>617</sup>, “bunun üzere vahiy Cibril bu âyeti indirdi.../...”<sup>618</sup>, “bunun üzere vahiy indi.../...”<sup>619</sup>, “böylece yüce sözü geldi.../...فَذَٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى<sup>620</sup>, “birden (âyet) indi.../...إِذْ نَزَلَتْ<sup>621</sup>, “bununla beraber âyet indi.../...”<sup>622</sup> ve “bunun üzerine Allah şöyle dedi.../...فَقَالَ اللَّهُ<sup>623</sup> vb şeklinde sıralanabilir. Ancak şunu da belirtelim ki, Şevkânî tefsirinde sebep-i nüzûl rivâyetlerini verirken en çok kullandığı sîgaların başında: “Böylece Allah Teâla bu âyeti indirdi.../...فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى هَذِهِ.../...”<sup>624</sup> ve “böylece âyet indi.../...فَنَزَلَتِ الْآيَةُ.../...”<sup>625</sup> tabirleri gelmektedir. Müfessir, bu şekilde nüzûl sebebi sîgalarını verirken, sebep-i nüzûlün bazı yerlerde şahıslar hakkında olduğunu belirttiği gibi<sup>626</sup> bazı yerlerde de nüzûl sebebinin topluluk ya da kabile(ler) hakkında olduğu konusunda da bilgiler verir<sup>627</sup>.

Şevkânî tefsirinde sebep-i nüzûl rivâyetlerini, sûrelerin girişi<sup>628</sup>, âyetleri tefsir ettiği<sup>629</sup> ve rivâyetleri toplu bir şekilde tahrir ettiği bölümler<sup>630</sup> olmak üzere üç ayrı yerde ele alır. Şunu da belirtelim ki, değişik şekillerde verdiği nüzûl sebebi ile ilgili rivâyetlerin birkaçını âyet tefsiri bölümünde, birkaçını da rivâyetleri toplu olarak verdiği tahrir kısmında verir<sup>631</sup>. Onun nüzûl sebepleri rivâyetlerini ele alış tarzı; “âyetin sebep-i nüzûlü budur” demesi<sup>632</sup>, rivâyetlerin farklı varyasyonlarını vermesi<sup>633</sup>, rivâyetleri özetleyerek vermesi<sup>634</sup>, daha önce zikrettiği bir rivâyetlere

<sup>614</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 588 (Nisa 4/102).

<sup>615</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 401 (Al-i İmrân 3/68).

<sup>616</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 464 (Al-i İmrân 3/180).

<sup>617</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 533 (Nisa 4/34).

<sup>618</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 561 (Nisa 4/69).

<sup>619</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 585 (Nisa 4/100).

<sup>620</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 412 (Tevbe 9/37).

<sup>621</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: V, s. 586 (Zilzâl 99/7-8).

<sup>622</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 612 (Şurâ 42/27).

<sup>623</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: V, s. 560 (Zuhâ 93/6).

<sup>624</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, 142 (Bakara 2/99); cilt: II, s. 150 (En’am 6/68).

<sup>625</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 233 (Bakara 2/ 233); cilt: V, s. 615 (Kevser 108/3).

<sup>626</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 51, 560.

<sup>627</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 193; cilt: V, s. 598.

<sup>628</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 480; V, s. 556.

<sup>629</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 497; V, s. 396.

<sup>630</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 401; IV, ss. 638-639.

<sup>631</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: V, ss. 297-301.

<sup>632</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 329; I, s. 599.

<sup>633</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 467; V, ss. 272-273.

<sup>634</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 25; IV, s. 335.

atıfta bulunması<sup>635</sup>, rivâyetlerin ileride geleceğini haber vermesi<sup>636</sup> şeklinde çeşitlenir. Yine nüzûl sebeplerini ele alışı âyet bağlamında; tek bir âyet için bir adet sebep-i nüzûl rivâyeti vermesi<sup>637</sup>, tek bir âyet için birden fazla sebep-i nüzûl rivâyeti vermesi<sup>638</sup>, bir grup âyet için ortak sebep-i nüzûl rivâyeti vermesi<sup>639</sup>, âyetin bir bölümü hakkında sebep-i nüzûl rivâyeti vermesi<sup>640</sup>, âyetin her bir bölümünün farklı hâdiseler üzerinde indiğini belirtmesi<sup>641</sup> şeklinde tasnif edilebilir.

Müfessir sebep-i nüzûl rivâyetlerini değerlendirirken, birden fazla rivâyeti verip tercih yapması<sup>642</sup>, birden fazla nüzûl sebebi verip tercih yapmaması<sup>643</sup>, farklı âyetlerin sebep-i nüzûl rivâyetlerini birleştirmesi<sup>644</sup>, rivâyetleri verirken farklı âyetlerle bağlantı kurması<sup>645</sup>, rivâyetleri ele alırken nüzûl zamanına değinmesi<sup>646</sup> şeklinde uygulamalarda bulunur. Yine bu konuya yakından alakalı olarak sebebin husûsi olması lafzın umûmi oluşu meselesine<sup>647</sup> yaklaşım tarzını açıkça ortaya koyar. Sebebin husûsiliği lafzın umûmiliği konusunda Suyûtî'nin de içinde yer aldığı<sup>648</sup>, sebebin husûsi olduğunu iddia eden birtakım âlimler bulunduğu gibi İslâm âlimlerinin çoğu; sebebin husûsiliğine değil, lafzın umûmiliğine itibar etmişlerdir. Zira onlara göre muteber olan, nasların şumûlündeki esaslardır. Yoksa onların indirilmesine neden olan sebepler değildir<sup>649</sup>. Şevkânî de bu görüşü benimser. Bu konudaki yaklaşımına örnek verecek olursak;

<sup>635</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 351-352; cilt: V, s. 642.

<sup>636</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 557; cilt: IV, s. 341.

<sup>637</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 152; cilt: V, s. 228.

<sup>638</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 394; cilt: V, s. 72.

<sup>639</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, 50; cilt: V, s. 574.

<sup>640</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 13; cilt: V, s. 252.

<sup>641</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 154; 545-546.

<sup>642</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 231-233, 579-580.

<sup>643</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 435; cilt: III, ss. 522-523; cilt: IV, ss. 57-58.

<sup>644</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 255-256; cilt: II, ss. 182-183.

<sup>645</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 69, 179-180; cilt: IV, s. 106.

<sup>646</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 370; cilt: II, s. 431.

<sup>647</sup> Bu anlama metodu, usûlcü ve fakihler arasında yaygın olarak kullanılır. Bedruddin Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Ebu'l-Fadl İbrahim ed-Dimyâtî, Dâru'l-Hadîs, (Burhân) Kahire, 2006., ss. 33-34; Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Mektebetu Dâru't-Turâs, Kahire, trs., (İtkân) I, 87-88. Fıkıh kaidesi olarak; "Belki, nüzûl sebepleri, nasları anlamak için vasıta olur; fakat onlara tahsis vasıtası olmaz" şeklinde kullanılır. Muhammed Ebû Zehra, **Muhammed, İslâm Hukuk Metodolojisi**, çev. Abdulkadir Şener, Fecr Yay., Ankara, 1990, ss. 147-148.

<sup>648</sup> Suyûtî, İtkân, cilt: I, ss. 85-88.

<sup>649</sup> Muhsin Demirci, **Esbâbu'n-Nüzûl'ün Kur'ân Tefsirindeki Önemi**, MÜ İFAV Dergisi, İstanbul, 1997, Sayı: XI-XII, ss. 16-22.

Şevkânî, “kim yaptığı haksızlıktan sonra tevbe eder, halini düzeltirse, şüphesiz Allah onun tevbesini kabul eder. Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve merhamet edicidir” (Maide 5/39) âyetinin, bir şeyi çalıp had cezası olarak eli kesildikten sonra Hz. Peygamber’e: ‘benim için tevbe var mıdır?’ diyen bir kadın hakkında nazil olduğunu söyler. Dolasıyla o, bir önceki âyette “*erkek ve kadın hırsızın ellerini kesin...*...السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما”<sup>650</sup> şeklinde zikredilen hırsızlık olgusu, çalan kimseyi ve aynı zamanda bütün bu tür günah çerçevesine girenleri de kapsadığını söyler. Burada; “muteber olan lafzın umûm ifade etmesidir, yoksa sebebin husûsiliği değil”<sup>651</sup> kuralını özellikle hatırlatır. Şevkânî, çoğunlukla bu kuralı sebep-i nüzûl konusunda kullandığı gibi, kazf ve tasarruf (harcama) vb gibi konularda âyetin hükmünü umûma şâmil kılar<sup>652</sup>. Çok az da olsa bazen âyetin anlamını husûsileştirdiği de tesadüf etmektedir<sup>653</sup>.

Müfessirimizin sebep-i nüzûl rivâyetlerinde, bu ilme yakın diğer konulara da değinir. Bu durum; ilgili rivâyetleri bir mekâna tahsis etmesi<sup>654</sup>, nâsih-mensûh konusuna değinmesi<sup>655</sup>, fikhî meselelere değinmesi<sup>656</sup> ve mezhepsel görüşlere yer vermesi<sup>657</sup> şeklinde katagorize edilebilir. Ayrıca Şevkânî sebep-i nüzûl rivâyetlerini verirken asılsız haberlerden sakınma noktasında ilmî bir titizlik gösterir. O, nüzûl sebepleri konusunda sahâbe ve tabiûndan fadalanırken, başlıca temel hadis kaynaklarını<sup>658</sup>, bu konuya ağırlık veren tefsir<sup>659</sup> ve tarih kaynaklarını<sup>660</sup> kullanmayı da ihmal etmez.

Müfessir, asılsız haberlere itibar etmemesi konusunda, “*senden önce hiçbir resûl ve nebi göndermedik ki o, (bir şeyi) arzu ettiği zaman, şeytan onun arzuladığı şeyi içerisine mutlaka katmış olmasın. Fakat Allah, şeytanın kattığı şeyi derhal iptal*

<sup>650</sup> Maide 5/38.

<sup>651</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, ss. 46-47, 206, 228 vd.

<sup>652</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, ss. 20, 55.

<sup>653</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 114.

<sup>654</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, 325; cilt: I, s. 47; cilt: II, s. 334; cilt: V, s. 53.

<sup>655</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, ss. 115, 416.

<sup>656</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 233; cilt: II, s. 321.

<sup>657</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, ss. 68-70; cilt: V, ss. 582.

<sup>658</sup> Şevkânî, İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd; Tirmizî, Nesâî Abdurrezzâk b. Hemmam, Ebû Dâvûd et-Teyâlisî, İbn Ebî Şeybe, Ebû Ya’lâ, İbn Hibbân, Taberânî, Hâkim en-Neysâbü’rî, Ebû Nuaym ve Beyhakî faydalandığı başlıca hadis kaynaklarıdır.

<sup>659</sup> Taberî, İbn Ebî Hâtim, Vâhidî, Beğavî, İbn Kesîr, Suyûtî ve Kurtubî faydalandığı başlıca kaynaklardır.

<sup>660</sup> ez-Zuhrî, İbn İshâk, İbn Hişâm, et-Taberî ve İbn Asâkir tarih konusunda faydalandığı kaynakların başında gelir.

eder, sonra kendi âyetlerini sağlamlaştırır. Allah bilendir, hikmet sahibidir” (Hacc 22/52) âyetini yorumlarken sebab-i nüzûl rivâyeti altında “Garânîk Hâdisesini”<sup>661</sup> tefsirinde uzunca anlatır ve bu haberin sihhati hakkında şu değerlendirmelerde bulunur:

Şevkânî, müfessirlerden naklederek Garanîk hadisesini anlattıktan sonra tahrir bölümünde Bezzâr, İbn Mürdeveyh ve Taberânî’den naklederek, Suyûtî’nin de bu rivâyetin senedindeki râvilerin sikâ/güvenilir olduğunu söylediğini belirterek şu rivâyeti özet bir şekilde verir: “Said b. Cübeyr tarikiyle İbn Abbas dedi ki: Resûlullah (s.a.v.), ‘Gördünüz mü Lât ve Uzza’yı ve diğer üçüncüleri olan öteki (put) Menât’ı? İşte adı geçen putlar yüce kuşlardır ve onların şefaati ümit edilir’ şeklinde okumuştur. Müşrikler bu duruma sevindiler. Bunun üzerine onlar: ‘O, ilahlarımızı andı’ dediler. Sonra Cebrail, Hz. Peygamber’e gelerek: ‘Sana (vahiy) olarak getirdiğim şeyi oku!’ dedi. O da, yukarıda belirtildiği gibi okuyunca, Cibril: ‘Ben sana böyle bir şey getirmedi, bu şeytandandır’ dedi. Bunun üzerine Allah, âyet-i kerimeyi indirdi”<sup>662</sup>.

Şevkânî, bu rivâyeti verdikten sonra, Suyûtî’ye atfederek sadece Said b. Cübeyr tarikiyle İbn Abbas’tan rivâyet edilmeksizin ele alınan bu haberin sahih sened ile geldiğini, diğer tariklerle gelenlerin senedlerin sahih olmadığını belirtmektedir<sup>663</sup>. Taberî’ye göre de bu rivâyetin senedindeki tariklerin; ikisi Muhammed b. Ka’b el-Kurazî’ye, ikisi Ebû’l-‘Aliye’ye, diğerleri de sırası ile Said b.

<sup>661</sup> Şevkânî tefsirinde bu olayı şöyle anlatır: “Hz. Peygamber’in, kavminin kendisinden yüz çevirdiğini görmesi kendisine pek ağır geldiğinde, onların iman etmeleri konusunda aşırı arzusundan dolayı, bu durumdan kendini engelleyecek bir âyetin inmemesini içinden geçirmişti. Bu minvalde bir gün, Kureyş kabilesinin çoğunun bulunduğu toplantılardan birinde otururken, Allah (c.c.) Necm Sûresi’ni kendisine indirdi. Hz. Peygamber sıra olarak, “İnmekte olan yıldız andolsun/إذا هوى والنجم إذا هوى” (Necm 53/1) âyetinden başlayıp “Gördünüz mü o Lât ve Uzza’yı ve üçüncüleri olan öteki (put) olan Menât’ı? ومناة الثالثة الأخرى” (Necm 53/19-20) âyetlerine geldiğinde, daha önce onları kendinden uzaklaştıracak bir şeyin kendisine gelmemesini arzu ettiği şeyi, şeytan onun diline kattı. Şöyle ki: ‘İşte adı geçen putlar, yüce kuşlardır. Onların şefaati mutlaka ümit edilir’. Kureyş bu sözü duyunca çok sevindi. Resûlullah bu sûreyi sonuna kadar okumaya devam etti. Sûrenin sonunda secde âyeti gereği secde ettiğinde, oradaki müslümanlar ve müşrikler hep beraber ona uyararak secde ettiler. Bunun üzerine Kureyşliler sevinçli bir şekilde oradan ayrıldılar. Sonra da; ‘Muhammed ilah (put)larımızı en güzel şekilde andı’ dediler. Bunun üzerine Cebrail, Hz. Peygamber’e geldi ve ona: ‘sen ne yaptın?’ dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber çok üzüldü ve korktu. Böylece Allah, âyeti indirdi”. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 546.

<sup>662</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 548.

<sup>663</sup> Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, **Esbâbu’n-Nüzûl**, Dâru’l-Menâr, Kahire, trs., s. 135.

Cübeyr, İbn Abbas, Dahhâk ve Abdurrahman b. Hâris'e dayanmaktadır<sup>664</sup>. Şevkânî de, bu çeşitli rivâyet tariklerinin bir kısmını verdikten sonra, Said b. Cübeyr tarikinin dışındakilerin mürsel ve munkatî' senedler olduğunu belirtir. Yine bu rivâyetler hakkında; "bunlar hiçbir şey hakkında delil" olamaz diyerek, rivâyetlerin hüküm bakımından bir anlam ifade etmediklerini ortaya koyar<sup>665</sup>. Yine Şevkânî, Râzî'nin İbn İshâk'ın bu konuda müstakil bir eser yazdığını söylediğini ve bu kıssanın da asılsız bir uydurmadan ibaret olduğunu ispatlamaya çalıştığını ifade eder<sup>666</sup>. Sonuçta, ulema açıkça bu haberi batıl ve asılsız kabul ettiği gibi Şevkanî de; anlatılan bahisten hiçbirisi doğru olmadığını söyler. Böylece o, bu olay hakkında gerçeği araştıran âlimlerin, Kur'ân'da böyle batıl bir şeyin bulunmayacağını açık bir şekilde ortaya koyduklarını<sup>667</sup> vurgular.

Müfessirimiz sebab-i nüzûl rivâyetlerini değerlendirirken, bu konuyla irtibatlı olan tarih bilgisini kullanmasındaki mahareti de, bu alandaki başarısını ortaya koyar. Şöyle ki; "*Allah'ın mescitlerinde Allah'ın adının anılmasına engel olan ve onların harab olmasına çalışanlardan daha zalim kim vardır? aslında onların, buralara korka korka girmeleri gerekir. Bunlar için dünyada rezillik, ahiret için de büyük azap vardır*" (Bakara 2/114) âyetinin nüzûl sebebiyle ilgili şu açıklamaları yapar:

İbn Abbas'a göre: "Kureyş Kabilesi, Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'da Ka'be'nin yanbaşıda namaz kılmasını engellemişlerdi. Bunun üzerine Allah, bu âyeti indirdi". Şevkânî, bu rivâyeti âyetin nüzûl sebebi şeklinde gösterdikten sonra, Taberî'nin tefsirinde yer alan diğer rivâyetlere de değinir. Şöyle ki; yine İbn Abbas'a isnad ederek, mescidleri harab eden kimselerin Hıristiyanlar; Suddî'ye istinâden bunların; Rûm olduğunu ve Beyt-i makdis'i tahrib etmek üzere "Buhtunnasr"<sup>668</sup>a yardım etmiş olduklarını haber verir<sup>669</sup>.

Şevkânî, Taberî'de mevcut bu rivâyetleri sebab-i nüzûl sîgasıyla vermeyip sadece bir tefsir rivâyeti olarak değerlendirir. Fakat Taberî, bu rivâyetler arasında;

<sup>664</sup> Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân**, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Meârif, Mısır, trs., (Câmiu'l-Beyân), cilt: XVII, ss. 186-189.

<sup>665</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 546-548.

<sup>666</sup> Fahrüddin er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran, trs., (Mefâtiḥ), cilt: XXIII, ss. 49-56.

<sup>667</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 548.

<sup>668</sup> Türkçe'de ise Buhtunnassar'dan muharref olarak Buhtunnasr denilmektedir. Bakınız Ömer Faruk Harman, "Buhtunnasr", **DİA**, İstanbul, 1997, cilt: VI, ss. 380-381.

<sup>669</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 153-154.

“Hristiyanların Buhtunnasr’a yardım ederek, Beyt-i Makdis’i yıktığı” bilgisini kabul etmektedir. Vâhidî de bu konuda tercihini kullanmakta, ancak mezkur bu rivâyetin âyetin sebab-i nüzûlü olduğunu ifade etmektedir<sup>670</sup>.

Taberî ve Vâhidî’nin nüzûl sebebi olarak verdiği rivâyetlerde, tarihi gerçeklere aykırılık ve zaman bakımından uyumsuzluk söz konusudur. Çünkü tarihte “Buhtunnasr” adında iki kişinin olduğu ve bunların ikisinde Hz. İsa’dan önce yaşadığı, hatta bunlardan ikincisinin M.Ö. VI. asırda yaşadığı belirtilmektedir<sup>671</sup>. Taberî ise, bu kişilerden hangisinin bu âyetle ilgili olduğuna dair bilgi vermemektedir. Dolayısıyla Şevkânî; “Hz. İsa’dan önce Hristiyanlar olmadığına ve yine bu kişinin M.Ö. 605-562 yılları arasında hüküm süren Yahuda Devleti’ni ortadan kaldırarak Kudüs’ü ve Süleyman mabedini yıkıp yakan Bâbil kralı olduğuna göre<sup>672</sup>, Taberî’nin Hristiyan Rumlardan bahsetmesini neyle açıklayacağız”<sup>673</sup> der. Bu konuda Muhammed Abduh ve Subhi Salih, Taberî ve Vâhidî’nin hakkında: Her ne kadar Vâhidî tarihçi olmadığından dolayı tarih bilgisi eksikliği kabul edilebilirse de Taberî’nin aynı hataya düşmesinin nasıl açıklanacağı, şeklinde eleştirel yaklaşımda bulunurlar<sup>674</sup>. Buradan hareketle son dönem ve günümüz müfessirler, “Buhtunnasr” adlı kişiye Hristiyanların yardım ettiği haberinin tamamen uydurma uydurma olduğunu söylerler<sup>675</sup>.

Şevkânî de bu âyetin nüzûl sebebinde “Buhtunnasr”a isnad edilen hâdiseye itibar etmez. Hristiyanların “Buhtunnasr”a yardım etmesi konusuna da mevcut kaynaklarda bulunması hasebiyle, sadece bilgi olarak değinir. Ancak Taberî gibi bu rivâyeti tercih etmeyip eleştiri de bulunması, onun tarih bilgisinden faydalandığını ve ilmî gerçeklere dayalı hareket ettiğini gösterir. Böylece Şevkânî sebab-i nüzûl

<sup>670</sup> Taberî, Câmiu’l-Beyân, cilt: II, s. 520; Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, **Esbâbu’n-Nüzûl**, Matbaatu’l-Haleb, Mısır, 1968, s. 20.

<sup>671</sup> B. Carra De Vaux, “Buhtunnasr”, **MEB Yay.**, İstanbul, 1961, cilt: II, ss. 774-775.

<sup>672</sup> Harman, “Buhtunnasr”, cilt: VI, s. 380.

<sup>673</sup> Ahmed Nedim Serinsu, **Kur’ân’ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl’ün Rolü**, Şule Yay., İstanbul, 1994, s. 229-230.

<sup>674</sup> Reşid Rıza, Tefsiri, cilt: I, s. 431; Subhî Salih, **Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân**, Beyrût, 1974, s. 139.

<sup>675</sup> Nitekim onlar, bu tarihi şahsiyetin Hz. İsa’dan altı asır önce yaşamış İran asıllı bir hükümdar olduğunu, aynı zamanda âyeti de belli kimselere haml etmenin de doğru olmadığını söylerler. Yine onlara göre; âyetin lafzı, umûn ifade ettiği için her ne zaman, ne şekilde ve hangi mescid olursa olsun, buralarda ibadeti engelleyip maddi ve manevi tahribatlara sebep olanlar, bu âyetin hükmüne girerler. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’ân Dili**, Huzur Yay., İstanbul, 2005, cilt: I, ss. 465-466; Süleyman Ateş, **Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998, cilt: I, ss. 224-226; Bedreddin Çetiner, **Fatiha’dan Nâs’a Esbâb-ı Nüzûl**, Çağrı Yay., İstanbul, 2002, cilt: I, s. 43.

konusunda hadis kriterlerinde gösterdiği titizliği, asılsız haberler ve tarihî rivâyetlerde de sürdürmüştür. Bu durum, onun tefsirciliği yanında hadis ve tarih gibi diğer alanlardaki maharetini de gözler önüne sermektedir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ŞEVKÂNÎ'NİN KUR'ÂN ANLAYIŞI

#### I. GENEL OLARAK KUR'ÂN'A BAKIŞI

Bu bölümde Şevkânî'nin Kur'ân'a nasıl yaklaştığını ve âyetleri tefsir ederken satır aralarında ele aldığı; Kur'ân'ın inzâli, hak bir kitap oluşu, anlaşılmasının gereği ve Kur'ân'ın anlaşılmasında tev'ilin durumu gibi hususları beş ana başlık altında ele almaya çalışacağız. Yaşadığı dönemin siyasî, sosyal ve kültürel şartlarının, onun Kur'ân algısına kısmen de olsa tesir ettiğini söyleyebiliriz. Onun Kur'ân anlayışı ile ilgili hususları başlıklar altında değerlendirmeye çalışalım.

#### A-İlahî Kelâm Olarak Kur'ân

##### 1. Vahiy Yorumu

Şevkânî, vahiy hakkında “*kuşkusuz biz, Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik...إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده*” (Nisa 4/163) âyetini yorumlarken, vahyi: “Gizli olarak bir şeyin bildirilmesi” şeklinde tanımlar. Sonra müfessiriniz vahye: “Kelâmla gizli olarak bildirilen” anlamını verir. O, vahiy kelimesinin türevlerinin: “أوحى-يوحى-إيحاء” şeklinde geldiğini ve burada Hz. Nuh'a vahy edilmesi örneğinin zikredilmesinin şer'î bakımından ilk defa kendisine emredilen bir Peygamber olmasından kaynaklandığını söyler. Bundan sonra âyetin yorumunu: “Ey Peygamber, sana gizli olarak bildirdiğimiz, Hz. Nuh'a bildirdiğimizin benzeridir”<sup>676</sup> şeklinde ortaya koyar.

O, “vahiy çeşitleri konusunda öncelikle ilhamın kullanımı üzerinde durur. “*Rabbin bal arasına şöyle ilham etti...وأوحينا ربك إلى النحل*” (Nahl 16/68) âyetindeki kullanımını gösterir<sup>677</sup>. Ayrıca o, vahiy çeşitlerini izah ederken “...veya bir elçi gönderip, kendi izniyle dilediğini vahyetmesi...أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء...” (Şûra 42/51) âyetinden yola çıkarak; vahiy için melek gönderildiğini, bunun üzerine

<sup>676</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 620.

<sup>677</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 212.

bu melek de Allah'ın emriyle beşerden olan Peygambere vahyettiği ve dilediği vahyi ona bildirmesiyle işini kolaylaştırdığı, şeklinde açıklama yapar. Sonra Zecâc'a göre Allah'ın beşere kelâmullahı; ilham, doğrudan veya perde arkası beşer ile konuşması veya meleği elçi vasıtası şeklinde göndermesi şeklinde bildirdiğini zikrederek vahiy çeşitlerini sıralar. Şevkânî, yine sözün takdiri olarak: “Allah beşerle ancak vahiyle ya da perde arkasından veya resûl göndererek konuştuğunu”<sup>678</sup> belirterek kısmî de olsa vahiy geliş şekillerini belirtmiş olur.

Şevkânî, yine vahyin nasıl bir kelâm olduğu üzerinde durur. Bu konuda o, “*doğrusu biz sana taşıması ağır bir söz vahyedeceğiz/ثَقِيلًا عَلَيكَ قَوْلًا*” (Müzzemmil 73/5) âyetin açıklamasında; “Kur’ân’ı, sana vahyettik şeklinde anlaşılmasını ve bunun ağır bir söz olduğunu” söyler. Sonra Müfessir, burada sözün ağır oluşundan kastedilenin; “Katade’ye göre: Kelâmın Allah’ın farzları ve yasaklarını içermesi; Mücâhid’e göre: Allah’ın helalleri ve haramlarını içerdiği; Hasan el-Basrî’ye göre: Onunla amel edilmesinin gerektiği; Ebû’l-‘Alî’ye göre: Mükâfat ve cezaları, helal ve haramları içerdiği; Muhammed b. Ka’b’a göre de: Münafık ve kâfirler için ağır bir kelâm olduğu” şeklinde açıklar. Daha sonra müfessir, dilcilere göre sakîl/ağır kelimesinin manâsını verdikten sonra burada maksadın; Allah’ın emir ve yasaklarıyla ağır bir kelâm olduğu söyleyerek<sup>679</sup> kulun sorumluluğu bakımından vahyin önemini ortaya koyar.

## 2. Kur’ân’ın İndiriliş Gayesi

Şevkânî, Muhammed b. Nasr, Taberânî, İbn Mürdeveyh, İbn Abbas’tan rivâyet ederek Kur’ân’ın nüzûlü konusunda şöyle der: “Kur’ân, Ramazan ayının yirmi dördüncü gününde toptan indirildi. Böylece dünya seması Beyt-i İzze’ye<sup>680</sup> konulmuş oldu. Daha sonra Cebraîl, Resûl’e peyderpey âyetleri indirdi<sup>681</sup>. Sonra

<sup>678</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 624.

<sup>679</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: V, s. 379.

<sup>680</sup> Beyt-i İzze’nin mahiyeti hakkında kaynaklarda yeterince bilgi bulunmamakla birlikte, Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e perdepey nüzûlünden söz edilirken, onun sema-yı dünya (yere en yakın gök) da bir yer olarak zikredildiği söylenmektedir. Dolayısıyla nerde olduğu tam olarak bilinmeyen bu yerin adı olarak zikredilir. İbn Abbas bu konuda şöyle der: “Kur’ân zikir makamından (Levh-i mahfûz) alındı. Sonra dünya semasındaki Beyt-i izzet’e kondu. Cibril’de onu Peygambere indirir ve ağır ağır okurdu. Abdullah Aydemir, “Beytülizze”, **DİA**, İstanbul, 1992, cilt: VI, s. 90.

<sup>681</sup> Şevkânî, cilt: I, ss. 210-212. Halbuki Kur’ân, âyetlerin inzâliyle ilgili Kitâb’ın; “İnkâr edenler: ‘Bu Kur’ân topluca bir defada indirilseydi ya!’ dediler. Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık. Biz onu azar azar indirdik” (Furkân 25/32) âyetiyle tertil üzere indirilişinden

müfessirimiz, Duhân Sûresi'nde “إنا أنزلناه في ليلة مباركة”<sup>682</sup> âyetinde, “Leyle-yi mübarek/mübarek gece” ile maksadın, Kadir gecesini olduğunu ve “... شهر رمضان الذي”<sup>683</sup> âyetinden yola çıkarak Kadir gecesinin de Ramazan ayında olduğunu söyler<sup>684</sup>. Şevkânî'ye göre; Kur'ân bu geceden sonra Levh-i mahfûzdan<sup>685</sup> dünya semâsına indirilmiştir.

Yine Taberî'den nakilde bulunarak, Kur'ân-ı Kerîm, zikir sahibi Allah'tan toptan Beyt-i ma'mûr'a<sup>686</sup> bu gece indirilmiştir<sup>687</sup>. Ayrıca Kadir gecesinin isim olarak telaffuz edildiği “إنا أنزلناه في ليلة القدر” (Kadir 97/1) âyetteki zamir, Kur'ân içindir. Nitekim Yüce Kur'ân, bir defa da toplu bir şekilde Kadir gecesinde Levh-i mahfuz'dan dünya semasına inzal olmuştur. Daha sonra ihtiyaç durumuna göre tafsilatlı bir şekilde indirilmeye devam etmiştir. Böylece Hz. Peygamber'e indirilen ilk âyet ile son âyet arasındaki süre yirmi üç senedir<sup>688</sup>.

Müfessirimiz, Kur'ân'ın indirilişi ile ilgili verdiği haberlerde Levh-i mahfûz, Beyt-i ma'mûr ve Beyt-i izzet vb müteşâbih kavramlardan bahseder, ancak burada bu kavramların mahiyeti hakkında herhangi bir yorum yapmaz.

---

bahseder. Böylece diğer âyetlerde Kur'ân'ın genel olarak indirildiğine dair bir beyan olduğu halde, Şevkânî'nin bazı rivâyetlere dayanarak, toptan indirildiğini ve sonradan bölüm bölüm indirildiğini söylemesi ve Kur'ân'ın tertil üzerine inişini zikretmeden, tetili sadece bir âyetten sonra başka âyet(ler)in geldiği şeklinde müfesser kılması düşündürücüdür. Şevkânî, cilt: IV, ss. 85-86.

<sup>682</sup> Duhan 44/3. âyetin bütünün meâli şöyledir: “Biz onu (Kur'ân'ı) mübarek bir gece de indirmeye başladık. Kuşkusuz biz uyarıcıyız”.

<sup>683</sup> Bakara 2/185. Âyet ilgili bölümünün meâli şöyledir: “Ramazan içinde Kur'ân'ın indirildiği aydır...”

<sup>684</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, s. 575.

<sup>685</sup> Yine Şevkânî, “Levh-i mahfûz'da bulunan/ في لوح محفوظ (Burûc 85/22) âyet yorumunda Kur'ân'ın bir levha içinde yazılı olduğunu ve “Ümmü'l-Kitab” olup, Allah katında onun şeytanların ulaşmasından korunduğunu söyler. Şevkânî, V, 502. Levh-i mahfûz; ya mahlûkata dair bilgilerin, ya da Kur'ân'ın asıl metninin yazılı bulunduğu levhadır. Hakikatını ancak Allah bilir. Muhsin Demirci, **Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine**, Birleşik Yay., İstanbul, 1996, ss. 178-180.

<sup>686</sup> Hadisler de Beyt-i Ma'mûr'un mahiyeti ile ilgili tanımlamalar şöyledir: Yedi kat sema da melekler için inşa edilmiş, bir gelenin bir daha kendisine sıra gelmemek üzere, her gün yetmiş bin meleğin ziyaret edip, ibadette bulunduğu bir ma'bed, Ka'be'nin tam karşısında gökte yer alan bir mesciddir. Yahut Arşın karşısında bulunan bir ev olduğu da söylenir. Buhârî, Sahih, Bedü'l-Halk, 6; Menâkibü'l-Ensâr, 42; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, thk. Şuayb el-Arnâvudî, Müessesetü'l-Kurtuba, Kahire, trs. cilt: III, ss. 149, 153; cilt: IV, ss. 207, 209, 210. Bu konuda daha geniş bilgi için bakınız Demirci, Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine, ss. 174-175.

<sup>687</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 210. Rivâyet için ayrıca bakınız Taberî, Câmiu'l-Beyân, cilt: III, s. 446.

<sup>688</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, s. 575.

Şevkânî'ye göre Ku'ân'ın indiriliş gayesinden biri; “onunla uyarasın diye /تَنْذِرٌ بِهِ<sup>689</sup> şeklinde bir uyarı kitabı olmasıdır. Bu uyarı da kendisine indirilene aittir. Âyetin devamı olan; “...o kitap müminler için bir hatırlatmadır/ وَذَكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ” (A'raf 7/2) ibarede mü'minler için bir tahsis vardır. Yine müfessire göre, aynı şekilde burada, inkarcılar için de tahsis bulunmaktadır<sup>690</sup>.

Yine ona göre Kur'ân'ın diğer bir indiriliş gayesi de insanlığı karanlıktan aydınlığa çıkarmaktır. Bu durum âyette şöyle beyan edilir: “...karanlıktan aydınlığa çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır... /... كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ” (İbrahim 14/1). Şevkânî, Hz. Peygamber'e bir kitap indirilmesindeki gayenin; onları küfür, cehâlet ve dalâlet karanlığından kurtarıp iman, ilim ve hidayet nûruna çıkarmak olduğunu belirler. Burada istiâre yoluyla zulumât/karanlıklar küfür konumunda; iman ise nûr anlamında ele alınmıştır. Yine o, karanlığın bid'atten, nûrun da sünnetten müsteâr olduğunu ifade edenlerin bulunduğunu da kaydeder<sup>691</sup>.

Başka bir açıdan Şevkânî'ye göre, farklı olaylarda inen âyetler aynı içeriğe sahip olmadığı gibi indiriliş sebepleri de farklıdır. Bu yüzden âyetlerin aynı tertip üzere indirilmediği tespitini ortaya koyar<sup>692</sup>. Böylece o, Kur'ân'ın insan hayatını ilgilendirmesi sebebiyle değişken bir tertibata sahip bulunduğunun hikmetine değinir.

### 3. Kur'ân'ın Hak ve Muhkem Bir Kitap Oluşu

İslâm'ın evrensel özelliklerinden birisi, temel kaynağı Kur'ân'ın hak/gerçek oluşudur. Müfessir, Kur'ân'ı yorumlarken âyetler ekseninde bu konuda ilgili yerlerde çeşitli açıklamalar yapar.

“...والذي أنزل إليك من ربك الحق.../...Sana Rabbimden indirilen gerçektir...” (Ra'd 13/1). Şevkânî'ye göre âyette kastedilen; Kur'ân'ın tamamının hak olmasıdır. Bu sığata bâliğ olmasından ötürü, “el-Hakk” şeklinde vasıflandırılmıştır. Âyetin öncesindeki, “تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ” ifadesinde; “Bu Kitâb'ın âyetleri” denerek, “Kitâb” ile Kur'ân'ın tamamı kastedilmiştir<sup>693</sup>.

<sup>689</sup> A'raf 7/2

<sup>690</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, ss. 213-214.

<sup>691</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 111.

<sup>692</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 86.

<sup>693</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 76-77.

Kur'ân'ın Hak Kitap olması konusunda, “*Ayrıılığa düştükleri büyük haberi*” (الذي هم فيه مختلفون/Nebe 78/3) âyetinden yola çıkarak, onların (inkarcıların) Kur'ân'ın haberleri konusunda ihtilaf ettiklerini söyler<sup>694</sup>. Kur'ân hakkında bazıları; sihir, bazıları şiir, bazıları kehânet ve bazıları da öncekilerin uydurduğu masallar bütünü dediler. Burada onları inkara götüren bir sebep de onun (Kur'ân) toptan gönderilmesidir. Bu durumda mü'minler Kur'ân'ı tasdik ettiler, inkarcılar da onu tekzip ettiler. Yüce Allah, bir önceki âyette “*o büyük haberi*” (عن النبأ العظيم/Nebe 58/2) şeklinde haberin yüceliğini ortaya koymuştur. Öncelikle Allah (c.c.), bunu istifham yoluyla belirtmiştir. Onların zihinlerinin ve ağızlarının buna kapalı olduğunu belirterek, cevap yoluyla bu haberden bahsetmektedir. Sonra da Allah, onun (Kitâb) azametini ilan edererek hak olduğunu ve son nefeslerinde bu Kitâb'ı öğreneceklerini ortaya koyar<sup>695</sup>. Son olarak Şevkânî, bu konuyla paralellik arz eden âyetleri de sıralar<sup>696</sup>.

Yine müfessire göre, “Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı?.../...أفلا يتدبرون القرآن” (Muhammed 47/24) âyetiyle düşünmeye teşvik eden öğütleri kapsayan Kur'ân'ın anlaşılması gaye edinilmiştir. Dolayısıyla burada, aklın anlayabileceği açık deliller kesin olarak ortaya konmuştur. Bu nedenle Kur'ân, küfre ve şirk ve ma'siyete düşmekten alıkoyan bir özelliğe sahiptir<sup>697</sup>.

Şevkânî benzer şekilde, Kur'ân'ın “gerçek bilgiyi ihtiva eden” anlamda hak olduğu konusunda da açıklama yapar. “*Ve o, gerçekten kat'i bilginin ta kendisidir*” (وإنه لحقّ اليقين/Hâkka 69/51) âyetinden hareketle, şüphesiz Kur'ân'ın Allah katında hak bir kelâm olduğunu, hakkında şüphenin bulunmadığını ve yine bu konuda vehme düşecek bir durumun söz konusu olmadığına vurgu yapar<sup>698</sup>. Yine Kur'ân'ın hak bir kitap oluşu konusunda pek çok örnekler vererek konuyu açıklığa kavuşturmaya çalışır<sup>699</sup>.

<sup>694</sup> Bu ihtilaf genellikle inkarcıların kendi aralarındaki ayrışmalar olarak değerlendirilmiştir. Halbuki ihtilaf kendi aralarında değil, Müslümanlarla olan ayrı anlayışlardır. Bu konuda onlar ihtilafa düşmüşlerdir.

<sup>695</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, ss. 438-439.

<sup>696</sup> Sâffât 37/ 50-51; Ğafîr/Mü'min40/16; Sâd 38/ 67-68; Câsiye 45 /24, 32; Fussilet 41/50.

<sup>697</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, s. 46.

<sup>698</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, s. 342.

<sup>699</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 216; cilt: III, s. 274, 351, 419-420; cilt: IV, s. 529, 599; cilt: V, s. 46, 101, 103, 104.

Müfessirimiz, Kur'ân'ın hak bir kitap olmasının yanında muhkem oluşunu anlatan; “*Allah tarafından âyetleri pekiştirilmiş Kitâb.../...كتاب أحكمت آياته*” (Hud 11/1) âyetini şöyle yorumlar: “Burada muhkemden maksat; âyetlerin sağlam olması, sağlam bir yapı gibi bunlarda bir eksiğin bulunmamasıdır”. Yine Şevkânî âyetin devamındaki “*sonra bölümlere ayrıldı/ثم فصلت*” ifadesiyle âyetlerin muhkemliği konusuna atıfta bulunulduğunu söyler. Bunun sebebinin de zaman açısından maslahata uygun olması için âyetlerin bölüm bölüm indirilmesi; tertip olarak da önce inenin sonraki ile açıklığa kavuşturulması olduğunu belirtir<sup>700</sup>.

Görüldüğü üzere Şevkânî, Kur'ân'ın bizzat kendisinin hak olduğu gibi ihtiva ettiği hükümlerinin de muhkem (sağlam-değişmez) olduğunu, yukarıda zikrettiğimiz âyetleri de mesned edinerek ortaya koyar. Ayrıca o, Kur'ân'ın tafsilatlı bir şekilde indirilmesinin, insanlığın maslahatı açısından önemli olduğuna vurgu yapar.

#### 4. Kur'ân'ın Anlaşılmasının Gerekliliği

Müfessir Şevkânî, Kurtubî'den alıntı yaparak onun yorumuna aynen katılır. Nitekim tefsirinin mukaddimesinde önce Kur'ân'ın anlaşılması ve onunla amel edilmesinin gereği hususuna vurgu yapar. Yine ona göre; “kişinin, Kur'ân'ın hükümlerindeki maksadı ve bunların hangisinin farz kılındığını bilmesi gerekir. Kişinin, okuduğundan faydalanması ve bildiğiyle amel etmesi kulluğunun gereğidir. Kur'ân'dan okuduğunu anlamadan, onun hükümlerini ve farzlarını bilmeye çalışan Kur'ân okuyucusu ne kötü bir durumdadır? Yine manâ anlaşılmadan amel nasıl olur? Okuduğunu anlamadan Kur'ân'dan mesul olmak ne kötü bir durumdur? Bunun durum Kur'ân'da belirtildiği üzere kitapları taşıyan merkebin örneği gibidir”<sup>701</sup> diyerek Kur'ân'ı anlamadan okuyanlara ağır eleştiri getirir. Zira “*Onlar anlasınlar*

<sup>700</sup> Ek olarak müteşâbihin zıddı olarak telakki edilen bu âyetin manâsından yola çıkarak Kur'ân'ın muhkem olması konusunda şunların söylendiğini zikreder: 1. Tevrat ve İncil'de sonraki Kitâb'ın ortaya koyduğu değişiklik gibi, Kur'ân'da nesh (değişiklik) söz konusu değildir. Çoğunluğun itibarına göre, muhkem vasıf son kitap olan Kur'ân içindir. Nitekim o, değiştirilmeyen sağlam bir kitaptır. 2. Muhkemden kasıt; âyetlerinin emir ve nehiyle hüküm haline getirilmesidir. 3. Âyetlerin sağlam bir hüküm üzere kılınmasıdır. Sonra âyetler tafsilata ayrılmıştır. 4. Levh-i mahfuz'da toplanmış ve sonra vahiyle bölümlere ayrılmıştır. 5. Allah katından kesin doğruyu bildiren delillerle gönderilmiştir. 6. Âyetler emir ve nehiyle muhkem kılınmıştır. Sonra bunlar vaad, vaîd, sevab ve ceza olarak tafsilata ayrılmıştır. 7. Âyetler batıldan beri olarak sağlam kılınmış, sonra helal haram olarak hükümleri tafsil edilmiştir. 8. Anlam olarak sağlam olması; içinde bozukluk ve sağlam dışı bir durumun olmaması demektir. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 545.

<sup>701</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 15 (mukaddime).

diye, onu senin dilinde kolaylaştırdı/ *فإنما يسرناه بلسانك لعلمهم يتذكرون* (Duhân 44 /58) âyetinde hasır bildirilerek, Hz. Peygamber'in kavminin kolayca anlaması için Kur'ân'ın onun lügatında nâzil olduğu haber verilmektedir. Böylece onlar Kur'ân'daki gerçeği hatırlar, itibar eder ve onunla amel ederler. Bu sebeple Kur'ân, okuma ve anlamadaki kolaylığın sağlanması için kendi lisanı olan Arap dilinde indirilmiştir<sup>702</sup>.

Böylece Şevkânî, müslümanın amele geçmeden önce Kur'ân'ı iyice anlaması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlamaya dayalı dindarlığa vurgu yapar. Bu görüşün, aynı zamanda Ehl-i sünnet görüşündeki taklîde dayalı amel anlayışının dışında farklı bir durum arz ettiğini belirtmek gerekir.

Diğer taraftan Müfessir Şevkânî; *“Ey insanlar! İşte size Rabbinizden bir öğüt, kalplere bir şifa ve inananlar için yol gösterici bir rehber ve rahmet olan Kur'ân geldi.../...موعظة* (Yunus 10/57) âyetteki maksada göre; Kur'ân'ın okuyan ve anlayan için bir öğüt kitabı olduğuna ve bu öğüdün ahiret konusunda bir uyarma, hatırlatma ifade ettiğinin bilinmesine vurgu yapar. İster teşvik ister sakındırma amacı olsun nasihat veren doktorun, hastaya zarar veren şeyleri belirttiği gibi Kur'ân'ın da kişiyi kendisine zarar verecek şeylerden sakındırma özelliğine sahip bulunduğunu belirtir<sup>703</sup>.

Kur'ân'ın anlaşılması konusunda diğer bir durum ise, Kur'ân'ın tezkîr/hatırlatma yönünün olmasıdır. Şevkânî bu konuda farklı yaklaşımda bulunarak; *“Biz, içerisinde sizler için uyarıların bulunduğu bir kitap indirdik.../...لقد أنزلنا إليكم كتاباً فيه ذكركم* (Enbiya 21/10) ve yine *“Bu Kur'ân, sana ve ümmetine bir öğüttür.../...وإنه لذكركم ولقومك* (Zuhuruf 43/44) âyetlerindeki zikirden kastın “şeref”<sup>704</sup> olduğunu söyler. Dolayısıyla bu âyetlerden, Kur'ân'ın Hz. Peygamber ve kavmi için bir şeref vesilesi olması<sup>705</sup> ve yine hatırlatıcı bu Kitâb'ın Arapça oluşunun da Araplar için büyük bir şeref vasfı taşıdığı anlaşılmalıdır.

<sup>702</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, ss. 664. Kur'ân'ın anlaşılması için Arap lügatinde indirildiği konusundaki diğer yorumları için bakınız Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 459, 461; cilt: VI, ss. 136-137, 579, 595.

<sup>703</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 515.

<sup>704</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, ss. 294-295.

<sup>705</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 456, 474; cilt: IV, s. 638; cilt: V, s. 336.

Ayrıca Şevkânî, Kur'ân'ın bir öğüt kitabı olması konusunda Kur'ân'ın; kalbi diri ve doğru olanlar için uyarı ve öğüt kitabı olduğu<sup>706</sup>, mübarek bir zikir olduğu<sup>707</sup>, takva ehli için bir uyarı niteliği taşıdığı, sapıklıkları karanlıklarından kurtarıp hidayete erdiren bir nûr şeklinde addedildiği<sup>708</sup> ve inkarcıların Kur'ân'dan habersiz oluşu nedeniyle serzeniş ve nedamet içinde bulundukları<sup>709</sup> gibi özelliklerine değinir. Yine Şuarâ Sûresi 2. âyetinde, “*Bunlar apaçık Kitâb'ın âyetleridir*”<sup>710</sup> buyrulduğu üzere Kitâb'tan maksadın, Kur'ân olduğunu söyleyip<sup>710</sup>, bunun anlaşılması konusunda beyanının açıklılığına dikkat çeker.

### 5. Kur'ân'ın Anlaşılmasında Te'vil Sorunu

Te'vil kelimesi, e-v-l/وَلّ kökünden gelip, tef'îl babında mastardır. Lügatte bir şeyin başlangıcı<sup>711</sup> veya bir işin başlangıcı ve sonu<sup>712</sup> anlamlarını ifade eder. Terim olarak ise te'vil; “tedebbür ve takdir, bir şey üzerinde düşünüp onun manâ ve hakikatini izhar etmek anlamına geldiğine göre te'vil de sözden neyin kastedildiğini belirtmek veya gerçek medlûlünü belirtmek demek olsa gerektir”<sup>713</sup> şeklinde tanımlanabilir.

İlk dönemlerde tefsir kelimesi ile aynı anlamda kullanılan te'vilin, zamanla tefsirden farklılaştığını ve ıstılâhî bir oluşum sürecine girdiğini görmekteyiz. Nitekim ilk dönem tefsirlerinin isimlerinde “te'vil” lafzının geçmesi dikkat çekicidir. Taberî tefsirinin isminde kullandığı gibi Maturidî (333/944) de tefsirinde te'vili lafzını kullanmış ve eserine “Te'vilâtu Ehli's-Sunne” adını vermiştir. Nitekim Maturidî'ye göre: Tefsir, sahâbenin âyetler hakkındaki açıklamaları için; te'vil ise, daha sonraki âlimlerin ortaya koyduğu yorumlar için kullanılır<sup>714</sup>. Dolayısıyla buradan hareketle, Hz. Peygamber ve sahâbenin âyetler hakkında getirdikleri açıklamalar kesinlik arz

<sup>706</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 436.

<sup>707</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 487.

<sup>708</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, s. 282.

<sup>709</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, ss. 342-343.

<sup>710</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 109.

<sup>711</sup> Ezherî, Tezhîbu'l-Luğa, cilt: XV, 456.

<sup>712</sup> Ebu'l-Hüseyn, Ahmed b. Fâris b. Zekerîya İbn Fâris, **Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa**, nşr. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut, 1991, cilt: I, s. 158.

<sup>713</sup> Orhan Karmış, **Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1975, s. 113.

<sup>714</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Maturidî, **Te'vilâtu Ehli's-Sünne**, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut, 2004, cilt: I, s. 13.

ederken, daha sonraki dönemde âyetler hakkında yapılan açıklamalar sadece vahiy yorumundan ibaret olduğu için kesinlik bildirmeyeceklerinden zannî bir yorum şeklinde kabul görecektir<sup>715</sup>.

Fıkıhçılığı bakımından önemli bir konuma sahip olan Şevkânî, bazen tefsiri te'vil ile eş anlamlı kullanmakla beraber, sınırlarının çizilmesi hususunda te'vil için bazı problemler görür. Öncelikli olarak te'vili Arap diline dayandırır ve tefsir anlamında kullandığı te'vili dil şartına bağlar<sup>716</sup>. O, te'vilin sahasını temelde iki kısma ayırır: İlki, fer'î konular olup bunlar üzerinde tev'il yapılabilmesi hususunda ihtilaf yoktur. Diğeri ise, akâid gibi dinin aslı ile ilgili ve Allah'ın sıfatlarına müteallik usûl konularıdır. Bu hususta mezheplerin görüş olarak üç kısma ayrıldığını söyler ve bunları:

“Müşebbihe mezhebi gibi hakkında te'vilin söz konusu olmayıp ancak sadece zâhirine göre te'vil yapılacağı görüşüne sahip olanlar; selefi düşüncede olduğu gibi hakkında te'vil söz konusu olup, ancak teşbih ve ta'tili/sıfatları inkar ettiği ve itikâdlarının tenzih ettiği için bundan vazgeçenler; batıl mezhep anlayışlarında olduğu gibi her türlü te'vilin yapılacağını savunanlar”<sup>717</sup> şeklinde tasnif eder.

Diğer taraftan Şevkânî, kendi düşünce sistemine göre te'vil yapılabilmesi konusunda üç temel şart koşar:

1. Lügat bakımından vaz' edildiği anlama uygun veya kullanıldığı örfe mutabık olması. Bunun dışına çıkılırsa sahih te'vil yapılamaz.
2. Delilin -çok fazla kullanılmasa da- hamledilen lafzın manâsı kast edilerek kullanılması.
3. Eğer te'vil kıyas ile yapılırsa, bunun açık olması şartı gerekir. Gizli olursa te'vil yapılmaz. Bazıları da kıyas ile te'vilin asla yapılmayacağı görüşünü benimsemişlerdir<sup>718</sup>.

<sup>715</sup> Talip Özdeş, **Maturidî'nin Tefsir Anlayışı**, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 92.

<sup>716</sup> Şevkânî, tefsirden maksadın, sonrakilerin kullandığı te'vil anlamında olmadığını belirtir ve te'vil hakkında şöyle der: “Te'vil, tamamen dilbilgisinin gereğine göre yapılmalıdır. Çünkü “مع” lafzı, Arap lügatında bir şeyin diğer bir şeyle karıştığı anlamına gelmez. Kim bunun aksini iddia ederse ve lügatin gerektirdiği durumun dışında iş yaparsa, Allah'ın yarattıkları şeylere muhalefet etmiş olur. Zira ayın yeri göktür. Nerde olursan ol durum bundan ibarettir”. Şevkânî, Tuhaf, s. 24.

<sup>717</sup> Şevkânî, **İrşâdu'l-Fuhûl İlâ Tahkîki'l-Hakkı min İlmi'l-Usûl**, Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, (İrşâdu'l-Fuhûl) s. 264.

<sup>718</sup> Şevkânî, İrşâdu'l-Fuhûl, s. 265.

Âyetlerdeki lafızlardan yola çıkarak Şevkânî'nin te'vil anlayışına bakacak olursak, “...sana sabretmekte güç yetiremediğin şeylerin yorumunu bildireceğim/سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا” (Kehf 18/78) âyetinde, Hz. Musa ile Hızır kıssasında geçen te'vil kelimesini: “Bir şeyi varacağı neticeye götürmek ve beyan konusunda onunla açıklama yapmaya başlamaktır”<sup>719</sup> şeklinde tanımlar.

Yine müfessir, “...te'vilini isteyerek.../...وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...” (Al-i İmrân 3/7) âyetinde, kendi mezhebine uygunluğu açısından (sahih olmayan) te'vili talep edenlerin kastedildiğini söyler. Buradan hareketle bizzat te'vilin değil, mezhebi anlayışa zemin oluşturan te'villerin bu kapsama girdirileceğini yineler. Böylece maksatlı te'vil yapanların bu âyetin hükmüne gireceğini ifade ederek, netice olarak te'vilde düşülebilecek yanlış duruma işaret eder. Şevkânî, bu âyette te'vil hakkında yukarıda anlatılanın durumun dışında diğer bir manâ isteniyorsa; bu durumda bir şeyin beyanı ve tefsiri olur, şeklindeki izahıyla te'vili tefsir ile aynı anlamda kullanır<sup>720</sup>.

Şevkânî'ye göre “...ilimde derinleşenler/...والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...” ifadesinin, bir şeye vâkıf olunması şeklinde anlaşılması uygundur. Bu itibarla onlar, neyle muhatap olduklarını anlar ve gereğini yaparlar. Yine onlar; eşyanın hakikatinde neyin bulunduğunu ilmî bakımdan kuşatamıyorlarsa, müteşâbihlere iman ettik derler. Kurtubî'nin; bunların, “ilimde derinleşenler/الرَّاسِخُونَ” şeklinde isimlendirilmelerinin Arap lisanını anlayan kimseler olduğundan ve muhkemden çoğunu eşit seviyede bilmelerinden kaynaklandığı<sup>721</sup> şeklindeki görüşünü nakleder. Şevkânî'ye göre; “bir şeyde rusûh/derin bilgi sahibi olabilmek için o şeyin çoğunu bilmek gerekir. Ancak müteşâbih konusunda farklılıklar/çeşitlilik vardır. Dolayısıyla müteşâbihlerin muhtevasında; rûhun durumu ve Allah'ın bilgisinde gizlediği kıyamet saati örneği ve benzeri gibi bilinmeyen bir husus vardır. Her kim, bir başkasının ilminde bulunup bilip âlimler müteşâbih ilmini bilmiyor derse, müteşâbihin bu çeşidini kast etmiş olur. Müteşâbihin bu çeşiti de dilin çeşitli yönlerine hamledilerek bilinebilir. Yine maksatlı yaklaşmayanlar, bu çeşit müteşâbihin te'vilini bilebilir. Neticede doğru

<sup>719</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 359.

<sup>720</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 363.

<sup>721</sup> Kurtubî, Ahkâm, I cilt: V, s. 18.

olmayanlar, tevilden uzaklaşır<sup>722</sup>. Böylece Şevkânî, te'vili bilebilme hususunda rusûh sahibi olursa da bu konuya kayıt getirir.

Müfessirimiz te'vil ile yakın ilintisi olan re'y konusundaki açıklamasında ise: “Allah’ın sana gösterdiği ile / بما أراك الله” (Nisa 4/105) âyetin ilgili bölümünde zikredilen görmek ifadesinin gözle görmek olmadığını söyler. Çünkü hüküm görülmez. Öyleyse burada bilinen ve görülenden muradın; Allah’ın bildirdiği ve gösterdiği ile olduğunun altını çizer<sup>723</sup>.

Kelâmî konularda selefî metodu benimseyen Şevkânî, tev’ilden ziyade nasların zâhirine bağlı kalmanın esas olduğuna vurgu yapar. Bu bağlamda onun, Kur’ân’ın nazmının zahirîne göre hareket etmesi, te’vil ve tefsir uygulamasında farklılık olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak müteşâbihattan anlaşılabilen türlerin te’vilinin yapılabilmesi hususunu ise, tefsir ile eş anlamlı görür ve bu cihetle konuların dilsel yollarla beyan edilebileceğini belirtir.

## **B-İbadet Kaynağı Olarak Kur’ân**

Burada ibadet amacıyla kulların Kur’ân ile münasebeti üzerinde duracağız. Şevkanî, bu minvalde ibadet amacıyla yapılması gereken sorumluluklar çerçevesinde; Kur’ân’ın okunması ve dinlenmesi, hükümleriyle amel edilmesi ve şifa ve rahmet kaynağı olması konularında tefsirinde yaptığı değerlendirmeler şeklinde alt başlıkları oluşturacağız.

### **1. Kur’ân’ın Okunması ve Dinlenmesi**

Şevkânî, Kur’ân’ın okunuş uslûbu için “...Kur’ân’ı tane tane oku/ ورثل القرآن ترتلا...” (Müzzemmil 73/4) âyetinden yola çıkarak Kur’ân’ın; bir ibadet anlayışı çerçevesinde yavaşça, düşünerek okunması gerektiğini söyler. Yine Dahhâk’tan iktibas ederek, tertîl ile okumaktan kastın, tek tek okumak olduğunu ifade eder.

<sup>722</sup> İbn Fûrek’e göre, bu konuda râsih/راسخ sahibi olan kimseler, Kitâb’ın te’vilini bilirler. O, ayrıntıya girerek, bu hususu uzun uzadıya anlatır. Kelâmcı müfessirlerin çoğu onun görüşünü tercih ederler. Şevkânî, buna karşıt bir yorum yaparak, onun görüşlerine katılmaz. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 363-364.

<sup>723</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 589-590.

Sonra tertîli; “Kur’ân’ı, sıralı, düzenli ve güzel bir tertiple okumaktır” şeklinde tanımlar<sup>724</sup>.

Yine Kur’ân’ın nicelik olarak sürekli okunması konusunda, “*Kur’ân okumam emredildi.../...أتلوا القرآن*” (Neml 27/92) âyetini delil gösterir. O, bu âyetin yorumunda, Kur’ân’ın devamlı okunması ve bu konuda bir çaba sarf edilmesi gerektiğini ortaya koyar. Bir görüşe göre, aynı zamanda burada anlatılmak istenenin sadece Kur’ân tilaveti değil, aynı zamanda imana davet olduğunu söyler<sup>725</sup>. Şevkânî’ye göre, Kur’ân’ın nasıl okunması gerektiği ve faziletinin çokluğu konusunda ise “...*kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, yüksek olmayan bir sesle sabah akşam Rabbini an.../...واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة دون الجهر من القول بالغدو*” (A’raf 7/205) âyetinde kastedilenin; özellikle Kur’ân olduğunu, Kur’ân’ı düşünerek ve anlayarak okumanın gerekliliğini zikreder. Aynı zamanda bu âyette; duanın kabulü ve ihlâsta esas olduğu gibi bu hal üzere tazarru’ ederek ve ürpererek kelâmullahın yüksek olmayan bir sesle okunmasının öneminin vurgulandığını ifade eder<sup>726</sup>.

Kulluk görevi olarak Kur’ân’ın okunurken dinlenmesi konusunda, “*Kur’ân okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz olun.../...وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا*” (A’raf 7/204) âyetinden hareketle Şevkânî, ondan faydalanmaları için Kur’ân okunurken dinlemelerinin ve sessiz olmalarının Allah’ın kullarına bir emri olduğunu söyler. Yine aynı şekilde ondaki hükmün ve maslahâtın düşünülmesi de emredilmiştir. Bir görüşe göre bu emrin, namaz vaktinde imamın kırâatine hâs olduğunu nakleder. Ona göre, bu durum umûm bildirip bir sebeple daraltılmaz. Bilakis burada, her hal ve sıfatta Kur’ân kırâat edildiğinde dinlenmesi ve sessiz olunmasının ve dinlemesinin vacip olduğu zikredilmektedir. Yine bir görüşe göre, bu durumun Hz. Peygamber’in Kur’ân kırâatına has olduğunu, başka kırâat için söz konusu olmadığı şeklindeki rivâyeti verir. Ancak Şevkânî, bu görüşe katılmadığını açıkça belirtir<sup>727</sup>.

<sup>724</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, V, 379.

<sup>725</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, IV, 180.

<sup>726</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, II, 319-320.

<sup>727</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, II, 319.

## 2. Hükümleriyle Amel Edilmesi

Şevkanî, kulluğun vucubiyetinin gereği olarak Kur'ân'ın hükümleriyle amel edilmesi konusunda, “*Muhakak Kur'ân'ı sana farz kılan Allah.../... إن الذي فرض عليك القرآن*” (Kasas 28/85) âyetinin yorumuyla ilgili müfessirlerin: “*Kur'ân sana indirildi/القرآن أنزل عليك*” şeklinde açıklama yaptıklarını söyler. Sonra Zeccâc'tan ictibas ederek; Ey Resûlüm, sana Kur'ân'ın hükümlerinin mucibince amel etmen farz kılındı şeklinde açıklama yapar<sup>728</sup>. Sonra da kendi yorumu olarak kelâmın takdirini; “Kur'ân ahkâmının ve farzlarının Hz. Peygamber'e emredildiği” şeklinde belirtir. Kanaatimizce Hz. Peygamber'e, Kur'ân'ın okunması, tebliğ edilmesi ve ona uyularak amel edilmesinin emredilmesinden; kulların da bu şekilde Kur'ân hükümlerinin mucibince hareket etmelerinin gerekliliği anlaşılmalıdır.

Diğer taraftan Kasas Sûresi 87. âyetteki “*Allah'ın âyetleri sana indirildikten sonra, artık sakın seni bu âyetlerden alıkoymasınlar.../... ولا يصدّك عن آيات الله بعد إذ أنزلت إليك*” şeklindeki ibare için; “Ey Muhammed, kâfirler topluluğunun sözleri, yalanları ve eziyetleri, âyetler indikten sonra, farz olan görevin gereği Kur'ân'ı onlara okumadan ve onunla amel etmenden alıkoymasın” şeklinde yorum yapar. Yine âyetin devamında bu görevi için, “*...Rabbine çağır.../... وادع إلى ربك*” âyetin gereğince Hz. Peygamber'e; “insanları Allah'ı birlemeye davetten, emrolunduğun farzlar ile amel etmekten kaçınma, çünkü günahkâr olursun” şeklinde bazı hatırlatmaların yapıldığını söyler<sup>729</sup>.

Şevkânî, Allah'a kulluğun gereğinin beyanı için Kur'ân'ın yüce bir değere sahipliği hususunda, “*O, şerefli bir Kur'ân'dır/هو قرآن مجيد*” (Burûc 85/21) âyetinin yorumunda: “Bu Kitâb, Allah'ın kullarına emrettiği dünya ve ahiret konusundaki hükümlerin açıklayıcısı oluşu sebebiyle şerefte, rahmet ve berekette sonsuzluk vasfına haizdir. Dolayısıyla Kur'ân, inkarcıların hakkında söyledikleri şiir, kehanet, sihir vs vasıflardan münezzehtir”<sup>730</sup> beyanını yapar. Böylece Kur'ân'ın i'câzı yanında, hükümlerinde de eşsiz ve bağlayıcılığını ortaya koyar.

<sup>728</sup> Ebû İshâk İbrahim ez-Zeccâc, **Tehzibu Me'ânî'l-Kur'ân ve İ'râbuhu**, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrût, 2006, (Me'ânî'l-Kur'ân), cilt: IV, s. 115.

<sup>729</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 217.

<sup>730</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, s. 502. Yine inkarcı müşriklerin, Kur'ân hakkındaki benzer iddialarına karşın, Şevkânî'nin cevabî yorumları için bakınız Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 347; cilt: III, s. 472, 483; cilt: IV, ss. 72-73; cilt: V, ss. 14, 485.

### 3. Şifa ve Rahmet Kitabı Oluşu

Kur’ân’ın rahmet oluşunu, “Biz, Kur’ân’dan öyle bir şey indiriyoruz ki, o müminler için şifa ve rahmettir.../...رحمة للمؤمنين و شفاء” (İsrâ 17/82) âyetinden yola çıkarak açıklayan Şevkânî; âlimlerin Kur’ân’dan bazı âyetlerin şifa olması konusunda iki ayrı görüşünü vererek, ihtilafa düştüklerini şöyle açıklar:

1. Mecâz anlam dikkate alınarak; Kur’ân’ın, cehâleti son buldurması, şüpheleri gidermesi ve yine Allah’ın yüceliğine delalet eden hususlarda durumların üzerindeki kapalılığı açığa çıkarmak suretiyle kalpler için şifa olması,

2. Zahiri açık hastalıklardan kurtulmak hususlarında şifa olması.

Şevkânî, bu iki görüşü verdikten sonra, şifanın bu iki anlamdan sadece mecazî anlama veya müşterek lafız olarak her iki anlama hamledilmesi konusunda bir engelin bulunmadığını söyler. Yine âyetin devamında, kulluk konusunda dünya ve ahiretin salaha kavuşturması, pek çok faydalı ilimleri ihtiva etmesi açısından da Kur’ân’ın bir rahmet kitabı olduğunu ifade eder. Şayet Kur’ân, okunur ve üzerinde düşünülürse, Allah’ın rahmetine, bağışlamasına ve rızasına nail olunarak, büyük ecir/mükâfat kazanılacağına vurgu yapar. Müfessir bu konuda; “De ki o, inananlar için doğru yolu gösteren bir kılavuzdur ve şifadır.../...قل هو للذين آمنوا هدى و شفاء” (Fussilet 41/44) âyetini delil göstererek, Yüce Allah’ın Kur’ân’ın, Mü’min kullarının menfaati için âyetle belirtilen iki şey üzerine etkisini, yine âyetin devamında onların dışında kalanlar üzerinde mazarrat/sıkıntılar olacağı şeklinde yorum yapar<sup>731</sup>. Böylece Allah’ın kelâmında, ruh ve beden konusunda müminler için şifa bulunduğunu hatırlatır. Kur’ân’ın kendisiyle muâşeret edildiğinde, onun ahirette Allah’ın rahmetine vesile kılacağına ve inkarcıların ise bundan mağdur olacağına vurgu yapar.

<sup>731</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 300; cilt: IV, s. 596.

## II. KUR'ÂN İLİMLERİNE YAKLAŞIMI

Kur'ân ilimleri/علوم القرآن: Kaynağını Kur'ân'dan alan ve onun anlaşılması ile ilgili; nüzûlünü, tertibini, toplanmasını, yazılmasını, kırâatini, tefsirini i'câzını, nâsih-mensûhunu ve hakkındaki şüphelerin giderilmesini konu edinen ilimler olarak tanımlanır<sup>732</sup>.

Biz burada Kur'ân'ın anlaşılması için Şevkânî'nin bu ilimlerin bir kısmına tefsirinde nasıl yaklaştığını konu edinmeye çalışacağız. Bu ilimlerden bazılarını ele alırken bunlara nasıl yaklaştığını ve bunların mahiyeti hakkında neyi ön plana çıkartmak istediğini anlatmaya çalışacağız. Tefsirinin başlangıcından itibaren değindiği ilk ve sonraki konuları önemine binâen belli tertibe göre sıralamaya çalışacağız.

### A-Mekkî-Medenî

Şevkânî, mekkî ve medenî konusunun ehemmiyetinden bahsederek, Kur'ân okuyan bir kişinin âyetleri mekkî-medenî şeklinde ayırt etmesi gerektiğini söyler. Çünkü ona göre Allah'ın, dinî tebliğin başlangıcında ve sonunda kuluna ne ile hitap ettiği, mekkî-medenî hususu yardımıyla bilinebilir. Yine kişinin bi'setin ilk dönemlerinde hangi farzın ortaya konduğuna ve daha sonra hangi farzın bunlara eklendiğine muttali olmak için, bu alana iyice vâkıf olunması gerektiğini söyler. Son olarak, bu konuda farklı yaklaşımda bulunarak, medenî âyetlerin Kur'ân'da çoğu yerde nâsih olduğu düşüncesini de belirtir<sup>733</sup>.

Müellif, sûrelerin mekkî ya da medenî durumunu genelde sûrelerin giriş bölümünde vermesine rağmen, hem girişte hem de sonuç bölümünde verdiği de vâkidir. Nadir de olsa sûrenin sonunda bu konuya dair bilgi vermesine örnek verirse; “*Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa* / *فمن كان يرجو لقاء ربه*” (Kehf 18/110) âyetini açıklarken sûrenin tamamının mekkî olduğunu söyler<sup>734</sup>.

Müfessirimizin âyet veya sûrelerin, mekkî veya medenî konusundaki yaklaşımına bakıldığında; bu konuda ittifak edilmesine dâir bilgi verdiği gibi

<sup>732</sup> Zerkânî, Menâhilü'l-İrfân, cilt: I, s. 24.

<sup>733</sup> Şevkânî, (mukaddime), cilt:I, ss. 13-16. Yine mekkî-medenî ilminin âyetlerin anlaşılmasındaki faydaları ve bunların ayırt edilmesi kriterleri konusunda bakınız Muhammed b. Muhammed Ebu Şehbe, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetu's-Sünne, Kahire, 2003, ss. 218-220.

<sup>734</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 377.

ihtilaflara da değindiği görülür. Örneğin, Nisâ Sûresi'nin tamamının medenî olduğunu söyler. Kurtubî'ye göre sadece bir âyet (Nisa 4/58) fetih yılı Mekke'de inmiştir, şeklindeki görüşü nakleder<sup>735</sup>. Dolayısıyla burada mekkî-medenîlik konusunda mekânı esas aldığına dikkat çeker. Ayrıca âyetteki; “*Muhakak ki Allah, emanetleri ehli olanlara vermenizi emreder...*” (Nisa 4/58) bazı ilim erbabı hakkında daha önce belirtildiği üzere, “يا أيها الناس...” ifadesinin söylendiği yerin Mekke olduğunu söyler. Bu nedenle bu sûrenin, mekkî olması gerektiğini söyleyenelerin bulunduğunu ekler. Nahnâs ise: Bu âyetin mekkî olduğunu ve bazılarına göre de; bu âyetin Mekke'den Medine'ye hicret esnasında nazil olduğunu belirtir. Ancak Şevkânî, bu kriteri dikate almayıp Kurtubî'yi mesned edinerek Buhârî'deki Hz. Aişe'den nakledilen rivâyeti verir. Bu rivâyette; “Nisâ Sûresi indiğinde, Resûlullah ile beraber kalıyorduk” ifadesinden yola çıkarak, evli olduklarını ifade eder. Hz. Peygamber'in Hz. Aişe ile evlenmesinin Medine'de gerçekleştiğini söyler. Bu rivâyetin hükümlerinin ortaya koyduğu bilgi, şüphesiz sûrenin medenî olduğunu gösterir. Yine o, Bakara Sûresi'nde “يا أيها الناس...” ifadesi bulunmasına rağmen, Kurtubî'yi de delil göstererek icmâ' ile Âl-i İmrân Sûresi'nin medenî olduğunu söyler<sup>736</sup>.

Tefsirinde mekkî-medenî hususunda ihtilafları verdiği gibi bu konuda kendi itirazını da eserlerine aktarır; Ra'd Sûresi hakkında mekkî mi, yoksa medenî mi olduğu konusunda ihtilaf olduğunu söyler. İbn Abbas, mekkî, Ebû Süfyan ve İbn Mürdeveyh de medenî olduğunu söyler. Bu rivâyetleri sûrelerin giriş bölümünde verdikten sonra, “...*yanında Kitâb'ın bilgisi olan*” (Ra'd 13/43) âyet hakkında Nahhas'ın; “eğer burada kastedilen kişi Abdullah b. Selâm ise, sûre nasıl mekkî olur” dediğini nakleder. İbn Munzir'e göre; “burada kastedilen Abdullah b. Selâm değildir. Çünkü onun hakkında Kur'ân'dan bir şey indirilmedi”<sup>737</sup> görüşüyle açıklamasını tamamlar.

Hac Sûresi'nin mekkî mi medenî mi olduğu konusunda âlimlerin ihtilafa düştüklerini söyler. Gaznevî (773/1372) de Hac Sûresi'nin bu hususla alakalı diğer durumlarını şöyle sıralar: “Bu sûrenin, geceleri ve gündüzleri, seferî ve hadârî, mekkî ve medenî, barış ve harp halinde, mensûh, muhkem ve müteşâbih olarak

<sup>735</sup> Kurtubî, Ahkâm, cilt: V, s. 1.

<sup>736</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 357; krş. Kurtubî, Ahkâm, cilt: VI, s. 1.

<sup>737</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 109-110.

indirilmiştir”. Kurtubî de, İbn Abbas’tan rivâyet ederek Hac Sûresi’de; üç âyet, bir görüşe göre de dört âyet hariç, diğerlerinin mekkî olduğunu beyan eder. Kurtubî ve ulemanın çoğunluğu sûrenin mekkî ve medenî şeklinde karışım olduğunu söyler<sup>738</sup>. Yine bu konuda Şevkânî ihtilaftan bahsederek; Hasan el-Basrî, İkrime ve Câbir’den nakille Nahl Sûresi’nin tamamının mekkî, Nahhâs’ın da Mucâhid tarikiyle İbn Abbas’tan rivâyet olarak üç âyet dışında bu sûrenin mekkî olduğunu söyler<sup>739</sup>.

Şevkânî zaman zaman bu konuda icmâ’ ve ittifak olduğunu beyan eder. Kurtubî’den rivâyetle hakkında icmâ’ bulunduğu için Mü’minûn Sûresi’nin ihtilafsız mekkî olduğunu söyler ve sonra da sûrenin fazileti hakkında bilgi verir<sup>740</sup>. Yine Furkân ve Şuara Sûresi hakkında, cumhur görüşüne göre icmâ’ ile bu iki sûrenin mekkî olduğunu söyler<sup>741</sup>. Hatta bazen ittifak bulunduğuna dair delil getirirken teferruata girer. Kurtubî’ye göre Maide Sûresi’nin icmâ’ ile medenî olduğunu söyler ve sonra da Ahmed b. Hanbel’in, bu sûrenin Resûlullah’a bineğinin üzerindeyken indirildiğine dair rivâyetini verir. Mesela; “bu esnada bineği Hz. Peygamber’i taşıyamadı ve ondan indi”. Aliye b. Kays’ın da: “Bu sûrenin, Kur’ân’ın inen son sûrelerinden biri olduğunu söyleyip helal kıldığını helal kıldım, haram kıldığını da yasakladım” şeklindeki görüşünü vererek, mekkî-medenî konusunun nüzûl zamanı açısından değerlendirmesini yapar<sup>742</sup>.

Hicr Sûresi 87. âyetin tefsirinde “es-Seb’u’l-Mesânî”<sup>743</sup>’nin mahiyeti konusunda, ulemanın çoğunluğu ittifak ederek, bundan kastın Fatiha olduğunu söyler. Vâhidî’nin belirttiği üzere, çoğu müfessirler, bunun Kur’ân’ın Fatihası olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Şevkânî’ye göre, Hz. Ömer, Ali, İbn Mes’ud, Mucâhid bundan kastın; “es-Seb’u’t-Tuvel” (yedi uzun sûre) olduğunu da söylemişlerdir. Yine

<sup>738</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 513; Kurtubî, Ahkâm, cilt: XXII, s. 1.

<sup>739</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 176.

<sup>740</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 560.

<sup>741</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 70, 108. Yine ittifak konusunda bakınız Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, 145.

<sup>742</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 5.

<sup>743</sup> “Kur’ân’ın Bakara ile başlayan ilk yedi uzun sûresi, Fatiha Sûresi veya mesânî şeklinde isimlendirilen şeyler türünden itibar kazanmış benzersiz yedi şey” için kullanılan bir terktir. Muhsin Demirci, **Tefsir Terimleri Sözlüğü**, MÜ İFAV Yay., İstanbul, 2009, s. 214. Klasik anlamlandırmanın dışında çağdaş müfessirlerden Emin Aslah İslâhî, Kur’ân’ın kendi içinde bütünlük arz eden en önemli yapı olarak tek tek sûreleri kabul etmekle birlikte, sûrelerin bir araya gelerek teşkil ettiği bütünün, tek sûrenin içerdiği anlamdan daha güçlü olduğunu söyler. Böylece Kur’ân sûreleri birbirleriyle eşleştirildiğinde ikili gruplar oluşturduğunu, ikili grupların da belli düzen içerisinde birleştirilmesiyle yedi grubun meydana getirildiğini ortaya koyar. Bakınız Abdulhamit Bırışık, “es-Seb’u’l-Mesânî”, **DİA**, cilt: XXXVI, s. 261-262, İstanbul, 2009.

müfessir, “es-Seb’u’l-Mesânî”den maksadın hizipler olduğunu ve bunların yedi sayfadan ibaret olduğunu nakleder. Son olarak Zeccac’a göre, Peygamber’e okunduğu için bundan kastın Fatiha olduğunu söyler. Bu şekilde çeşitli görüşleri zikrettikten sonra Şevkanî kendi görüşü vererek; mekkî sûrelerden Fatiha’nın Sebu’l-Mesânî olduğunu söyler. Sonra ikinci kez seb’u’t-tuvel’in ekserisinin medenî olduğunu hatırlatır. Buradan hareketle farklı bir bakış açısı getirerek, Kur’ân’ın çoğu kısmının Seb’u’l-Mesânî türünde bir grup oluşturduğuna işaret eder<sup>744</sup>.

Böylece Şevkânî her bir sûrenin mekkî-medenî olduğu konusunda bilgi verip bunun âyetin veya sûrenin anlaşılmasında önemli bir etkiye sahip bulunduğunu ortaya koyar. Bu hususta delil göstermek için başvurduğu yegâne kaynak Kurtubî’nin tefsiridir. Yine Şevkânî, bu konudaki ihtilaf ve ittifaklara yer vermekle beraber, onun bu alanla ilgili bazı asıl ve tâli konuları da zikretme cihetine gittiği görülür.

### **B-Muhkem ve Müteşâbih**

Müfessir Şevkânî, muhkem ve müteşâbih<sup>745</sup> konusunu “*Bunlar Kitâb’ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir*” (هنّ أمّ الكتاب و آخر متشابهات/ (Al-i İmrân 3/7) âyetinden yola çıkarak açıklar. Onun bu konudaki yaklaşımını ele almadan önce bu kavramları nasıl anlamlandırdığına bakalım. Genel olarak, “muhkemi, te’vili/yorumu bilinen ve yine manâsı anlaşılan; müteşâbih ise, herhangi bir kimsenin anlaması için bir yolun bulunmadığı şeydir” şeklinde tanımlar. Daha sonra Şevkânî pek çok âlimden alıntı yaparak, muhkem ve müteşâbih konusunda tanımlamalar yapar. Bunları ana hatlarıyla belirtecek olursak;

Câbir b. Abdillâh (78/697), Şa’bî (104/722), Süfyân es-Sevrî (161/778) müteşâbih için sûrelerin başındaki harufu mukatta’aları örnek gösterirler. Yine denildiğine göre; “muhkem, tek bir yöne; müteşâbih ise, birçok yöne hamledilendir. Şayet bir yöne râcî’ kılınırsa, diğer yönde ortadan kaldırılır. O zaman müteşâbih de muhkem olmuş olur”. Yine muhkem hakkında: “Nâsih, haram, helal, farzlar gibi inandığımız ve amel ettiğimiz şeylerdir; müteşâbih ise, mensûh, emsâl, kasem,

<sup>744</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, ss. 170-171.

<sup>745</sup> Muhkem konusunda bakınız Tuncay Başoğlu, “Muhkem”, **DİA**, İstanbul, 2006, cilt: XXXI, ss. 42-44; Müteşâbih için yine bakınız Muhsin Demirci, Kur’ân’ın Müteşâbihleri Üzerine, ss. 35 vd.

inandığımız ve amel ettiğimiz şeylerdir”<sup>746</sup> şeklinde içeriğe dair tanımlamaların yapıldığını da zikreder.

Şevkânî, selefî görüşünden yola çıkarak muhkem ve müteşâbihin tanımlarını ortaya koyar. Buradan hareketle, İbn Abbas’a göre: “Muhkem nâsih, müteşâbih ise mensûhtur”. İbn Mesud, Katâde, Rebî, Dahhâk ise muhkem: “Kendisinde herhangi bir tasarrufun bulunmadığı ve ilk konulduğu durumdan herhangi bir değişikliğe uğramayan; müteşâbih ise, üzerinde tasarruf ve tahrif olandır” şeklinde tanımlamaları sıralar. İbn Atiye de muhkeme: “Kendisiyle kâim olan ve kendisine rucûda başkasına ihtiyaç duyulmayan; müteşâbihe ise: Başkasına rucû’ edilen şeydir” şeklinde izah getirir. Nahhas da, bu tanımlamanın muhkem ve müteşâbih konusunda söylenen en güzel söz olduğunu söyler. Kurtubî’ye göre; “muhkem hükmeden kimse için ism-i mef’ûldür. Manânın açıklanmasında şüpheyi yer ve tereddüde mahal bulunmayandır. Kuvvetlendirilmiş sağlamlaştırılmış olan demektir”<sup>747</sup>. Şevkânî, İbn Atiye ve Kurtubî’nin görüşlerini verdikten sonra, ne zaman iki şeyden biri hakkında tercih durumu bulunursa, o zaman bunun müteşâbih olacağını söyler.

Şevkânî, tüm bu tanımlamaları verir ve sonrada muhkem ve müteşâbihin şöyle tanımlanmasının en uygun olacağını söyler: “Muhkem; manâsında delaletin açık olduğu şeydir. Gerek kendi gerekse başkası itibarıyla da olsa böyledir. Müteşâbih ise; manâsı açık olmayandır. Neye delâlet ettiği, gerek kendisine itibarla gerekse başkasına itibarla açık ve net olmayandır. Şayet bu durum bilinirse, daha önce ortaya koyduğumuz ihtilafın gereksiz olduğu anlaşılır. Böylece her kavim bazı sıfatlarla muhkemi bilir; müteşâbih olanı ise, karşıtıyla tanıır”. Şevkânî buradan hareketle muhkem ve müteşâbihin vasıfları ve sınırlarının tespiti hakkında söylenenleri maddeler halinde şöyle sıralar:

1. Muhkemin anlaşılmasında bir yol olduğunu; müteşâbihte ise bir yolun bulunmadığını ortaya koyanlar. Şüphe yok ki muhkem ve müteşâbihin anlaşılması, zikrettiğimiz en geniş daireyi ortaya koyar. Dolayısıyla sadece gizlilik ya da zuhûrun

<sup>746</sup> Şevkânî, cilt: I, s. 360; yine muhkem ve müteşâbih hakkındaki tanımlamalar, âlimlerin ihtilafı ve müteşâbihin, mücmel, müşterek kavramlarına dahil edilmesi konusunda bakınız Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, **el-Mustasfâ fî İlmi’l-Usûl**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 2000, s. 85. Şevkânî, *İrşâdu’l-Fuhûl*, ss. 50-51.

<sup>747</sup> Kurtubî, *Ahkâm*, cilt: IV, s. 11.

yokluğu veya ihtimalin bulunması tereddüt ve teşâbühün olma durumunu vacip kılar yorumunu yapanlar bu guruba girer.

2. Muhkem, içinde ihtimalin olmadığı; müteşâbih ise, içinde ihtimalin olduğu şeydir. Şüphesiz, bu anlamda muhkem, müteşâbihlerin bazı özelliklerini muhtevîdir diyenler,

3. Muhkem ve müteşâbihlerden her birinin, diğerinde olmayan, muayyen sıfatların hepsine sahip olandır diyenler,

4. Üçüncü görüş sahiplerinin zikrettiği sıfatlardan hepsine değil, muhkem ve müteşâbihten her birinin bunlardan bazılarına sahip olmasıdır söyleyenler,

5. Muhkemi, tahrif ve tasarrufu olmayan bir sıfatla sayanlar. Müteşâbihi ise, bunun karşıtı için söyleyenler. Hurûfu mukatta’adaki gibi tahrif ve tasarruf olmaksızın anlaşılmasına bir yolun bulunmayacağı düşüncesinin en mühim şey olduğunu ihmal edenler,

6. Bazı vasıfları bakımından, muhkemi kendisiyle kâim olan; müteşâbihi ise kendisiyle kâim olunmayan şey sayanlar,

7. İbn Hüveyzmenzâz (400/1009) gibi, uygunluk durumuna dayanarak bir şeyi muhkem; hilaf ve çelişik şekilde olanı ise müteşâbih sayan kimseler. Bu görüşteki kimseler, muhkem ve müteşâbihde en önemli husus olan; kendisiyle anlaşılması veya anlaşılmaması şeklindeki anlamı ihmal etmişlerdir<sup>748</sup>.

Şevkânî de, tefsirlerde genel teamül üzere, hurûfu mukatta’aları müteşâbih konusuna dâhil eder. Bu harflere anlam verme konusunda tavrını tefsirinde yansıtır. Örneğin, ilim ehlinin Tâ-hâ Sûresi’ndeki “tâ-hâ/طه” konusunda ihtilafa düştüklerini şöyle belirtir:

“Bu, muradın anlaşılmadığı müteşâbih bir âyettir; bazı dillerde “Ey Adem”, ‘Ey Sevgili’ anlamlarına gelir. Kutrûb ise; ‘Ya Resûl’ anlamına geldiğini söyler. Böylece Hasan ve İkrime de bu görüşü benimser. Süryani lügatinde de böyledir. Habeş lügatinde de bu anlamda ele alınır. Yine Tâ-hâ, isimlerden biridir. Nebi’nin ismidir, sûrenin ismidir, hurûfu mukatta’anın her biri bu manâyâ işaret eder ve

<sup>748</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 360-361.

buradaki manâsı ise; ‘hidayet bulan kimse ne güzeldir’ ve son olarak ‘yeri düzelt ya Muhammed’, yani meşakkatten sonra rahatla anlamında kullanılmıştır”<sup>749</sup>.

Daha sonra Şevkânî sonuç itibarıyla açıklamayı farklı alana kaydırır ve şöyle der: “İlim ehlinin sözlerindeki ihtilafın en büyük sebebi muhkem ve müteşâbihler hakkındadır. Daha önce bunların ortaya çıkartılması ile ilgili doğru olanı size söyledik. Burada da izah ve beyanı artırmak istemiyoruz. Daha önce sûre başlangıcı olarak açıkladığımız müteşâbih âyetler de bu cümledendir. Bu durum ise manânın işaret ettiği anlamın açık olmaması ve bunun da ancak kendine nispetle bilinmesidir. Zira Arap dilini bilen kimse de bunu anlayamaz. Ancak şer’î manâsını bilebilir. ‘طسم, طس, حم, الر, الم’ gibi. Çünkü bunların açıklanması hususunda Arap kelâmında ve şer’î kelâmında bir şey bulamayız. Zira bunlarda manâ açık değildir. Dolayısıyla kendine itibarla bunların manâları açıklanamaz. Onu açıklayacak ve tefsir edecek başka bir durum da yoktur. Yabancı dilden nakledilen sözcükler bunlara benzer. Böyle yabancı kelimelerin Arap lügatinde ve şer’î anlayışta bir açıklayıcısı bulunmaz. Böylece Allah, bu bilgileri ilminde saklamıştır. Bu hususa, “*Kuşkusuz kıyamet bilgisi Yalnız Allah katındadır.../...إن الله عنده علم الساعة*” (Lokman 31/34) âyeti ve ruh konusu örnek verilebilir. Bu durumda işaret edilen manâ, ne kendi yönüyle ne de başkasına itibarla açık değildir”<sup>750</sup>.

Müfessir bu konuya şöyle devam eder: Müteşâbih; kendinde bulunan özellik sebebiyle birinin diğerine tercih edilmesi ihtimali olmayan iki durumun, muhtemel anlamlara hamledilmesidir. Bu durum, harici durumlarda açığa çıkan ve ortak anlamda neyin kast edildiği ortaya konmayan müşterek lafızlar gibidir. İşte birinin diğerine tercih edilmesi mümkün olmayan çelişik iki zıt durumun ortaya çıkması da bu kabildedir. Gerek kendine itibarla, gerekse başkasına nazaran tercih durumu da böyledir. Şevkânî bunun aksi düşünen kimseye şu sert eleştirisini yöneltir:

“Şayet manâ açık ise ve bu Arap lisanında biliniyorsa yine şer’î örfte varsa veya kendi dışında başka bir şeyle anlaşılıyorsa bu durum, Kur’ân veya sünnette açıklanan mücmel durumlara benzer. Aynı zamanda anlamın delâlet ettiği şeyin çeliştiği durumlarda böyledir. Bu durum, Kur’ân ve sünnetteki bir konuda tercih edenin, edilenden ayırt edilmesi şeklinde zuhur eder. İnsaf ehli ise muhkem veya

<sup>749</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, ss. 419-420.

<sup>750</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 363.

müteşâbihin bilinmesinden şüphe duymaz. Kim şu müteşâbihtir şeklinde iddia ederse doğruya yakın olabilir. Zira bu konuda titiz olunmalıdır. Yoksa bu yola giren her grup, gittiği mezhep anlayışı üzere ilerler. Zira muhkem-müteşâbih üzerindeki anlayış ise kelâm ehlinin gittiği yoldur”<sup>751</sup>.

Şevkânî, mehkem-müteşâbih terminolojisinde anlam kargaşalığına mahal vermemek için şöyle der: Kur’ân’da işaret edildiği üzere âyetlerin çoğu muhkemdir. Ancak âyetlerde ortaya konan manâ da bu şekildedir, bilakis müteşâbihin zıddı olarak başka anlama gelenler böyle değildir. Bunlar: “كتاب أحكمت آياته”<sup>752</sup> (Hûd 11/1) ve “تلك آيات الكتاب الحكيم”<sup>753</sup> (Yunus 10/1) âyetleridir. Bu anlamda muhkem: Lafızların doğruluğu, anlamların kuvvetliliği, belâgatta açıklık, her sözde seçicilik demektir. Yine âyetlerin hepsinin müteşâbih olduğuna dair işaret vardır. Ancak bunlar, tefsirlerde müteşâbih âyetlerde ortaya çıkan durum gibi değildir. Kur’ân’da “كتاباً متشابهاً” (Zümer 39/23) lafzının anlamı ise, âyetlerin doğrulukta birbirine benzemesidir<sup>754</sup>. Yoksa ona göre burada, Kitâb’ın müteşâbihlerle dolu olduğuna dair bir anlam yoktur.

Bu çerçevede, tefsirinde ele aldığı iki müteşâbih kavramı hakkındaki yorumunu değerlendirecek olursak; Şevkânî, müteşâbihâtta kürsînin/الكرسي<sup>755</sup> zâhiri bir cisim olduğunu söyler. Mu’tezilenin ise kürsînin varlığının olmadığı hakkında inkara gittiklerini açıklar. Böylece açık bir hata yaptıklarını büyük bir yanlışlık içinde olduklarını söyler. Sonra mukayeseli bir şekilde; selefe göre buradaki kürsînin ilimden ibaret olduğunu ortaya koyar. Yine bu anlayışa göre, bunun ilim ifade ettiğini, bu sebeple ilim adamlarına “kerâsî/كراسي” dendiğini, ilmin kendisinde toplandığı defter için “el-kerrâs/الكراس” isminin kullanıldığını beyan eder<sup>756</sup>. Böylece müfessirimiz, burada yaygın görüş olarak ilminde âlimlerin dayandığı şey<sup>757</sup> anlamını tercih eder.

<sup>751</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 363-364.

<sup>752</sup> Âyet meâli: “*Âyetleri muhkem (sağlam) olan Kitâb*”.

<sup>753</sup> Âyet meâli: “*Bunlar, hikmet doku Kitâb’ın âyetleridir*”.

<sup>754</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 364.

<sup>755</sup> Kur’ân-ı Kerim’de iki yerde zikredilmektedir. İlk yerde; gökleri ve yeri kapsayacak büyüklükte, bir nesne olarak ifade edilmektedir (Bakara 2/255). Diğerinde de; Hz. Süleyman’ın tahtı olarak kullanılmaktadır (Sâd 38/34)

<sup>756</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 312.

<sup>757</sup> Elmalılı, Hak Dini Kur’ân Dili, cilt: II, ss. 236-237.

Ayrıca Şevkânî, Taberî'nin görüşünü vererek, “kürsî'yi, semaları ve yerleri onunla tuttuğu kudrettir”<sup>758</sup> şeklinde açıklama yapar. Duvara onu ayakta tutacak bir dayanak/payanda yapılması örneğini verir. Yine kürsî hakkında; ‘arş/عرش da denildiğini ve bununla O'nun azametinin kastedildiğini, ancak gerçekte olmadığını söyler. Yine, bunun “melik/ملك” anlamının da olduğunu ekler. Daha sonra bu konuda en doğrusunun Taberî'nin görüşü olduğunu söyleyerek tercih görüşünü belirtir. Bundan hareketle Şevkânî; hakîki anlamdan sapmaya mahal yoktur diyerek, aksinin sadece hayal, cehâlet ve sapıklığa sebebiyet vereceğini; onun oluşmasından muradın, semaların ve yerlerin genişlemesinin onun kudretiyle meydana geldiği şeklinde te'vil yapar. Zira O, genişletir ve daraltır da. Yine daraltma, yayma ve genişletme O'nun var etmesiyledir. Böylece Şevkânî kürsînin varlığını inkara girmeden selef bağlamında varlığını kabul eder ve Allah'ın ilim ve kudreti olduğunu îma ederek, kısmî de olsa te'vil cihetine gider. Müfessirimiz, âyetin devamında “el-‘aliyy/العلی” müteşâbih bir vasfı açıklarken, Taberî'den alıntı yaparak bir grubun şu rivâyetini verir: “O yücedir ve mekân olarak yarattıklarından daha yüksek bir yerdedir”<sup>759</sup>. İbn Atiye de bunu eleştirerek; bu sözlerin, Mücessime mensuplarının cehaleti olduğunu söyler. Şevkânî de vacip olan bunları anlatmamaktır diyerek, burada selef yaklaşımı göre hareket edilmesinin gerektiğine vurgu yapar<sup>760</sup>.

Şevkânî, Kur'ân'da müteşâbihin bulunmasında faydaların olduğunu söyler ve müteşâbihi de: “Bir şeyin diğer bir şeye sıhhat, fesâhât, hüsün ve belâgat konusunda benzemesidir” şeklinde farklı açılardan tanıttıktan sonra bir takım faydaları bulunduğunu şöyle dile getirir: Bu faydalardan en önde geleni gerçeğe ulaşmada, mevcûdiyetinde bizatihi artış, zorluk ve sıkıntıların olmasıdır. Bu durum gösteriyor ki bunlar, hakikatlerini ortaya çıkartanların sevabını artıracaktır. Yine Zemahşerî, Râzî ve bu ikisinin dışındakiler bu hususta en güzel şekilde beyanda bulunmuşlardır<sup>761</sup>.

<sup>758</sup> Taberî, Câmiü'l-Beyân, cilt: V, s. 398.

<sup>759</sup> Taberî, Câmiü'l-Beyân, cilt: V, s. 406.

<sup>760</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 312.

<sup>761</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, I, 364. Diğer Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir usûlü kitaplarında Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin bulunmasının faydaları zikredilmektedir. Tamamlayıcı olması bakımından bunları vermek istiyoruz; 1. Müteşâbih âyetler sayesinde insanın fikri dondurulmamış, engin bir fikir hürriyetine izin verilmiş olmaktadır. Dolayısıyla insanın şerefi yükseltilmiştir. 2. Müslümanlar daha çok öğrenmeye ve başka bilgiler edinmeye sevk edilmiştir. 3. Dinin tebliğ ve tesisine engel olmamak için sorulan sorulara susturan cevaplar verilmek suretiyle meydana gelecek

Müfessirimiz, Kur'ân'da müteşâbihin fayda ve hikmetlerinin olduğunu ve bunlar hakkındaki zorlukların sevap kazandıracağını belirtir ve böylece bunların anlaşılmasında kısmî de olsa te'vile gidilebileceğine kapı açmış olur. Nitekim, bu konularda selef metodunu sıkıca takip etse de yukarıdaki örneklerde olduğu gibi zaman zaman bu kuralın dışına çıktığı görülür. Aslında o, Allah'ın sıfatlarında olduğu gibi teorik söylemlerinin yanında müteşâbihât konusunda yer yer te'vile gider. Bu durum tutarsızlık olarak karşımızda durmaktadır. Ancak onun, ekolleşmiş selefi anlayışta olduğu gibi müteşâbihin dilsel olarak te'vil edilebileceği kapısını araladığını söylemek mümkündür. Şevkânî'nin haberî sıfatlar ve kelâm ilmine ait olan diğer müteşâbih hususları, selefi yaklaşımla ele aldığı konular başlığında ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

### **C-Hurûfu Mukatta'a<sup>762</sup>**

Şevkânî, bu konuya Kurtubî'nin hurûfu mukatta'a (kesik harfler) hakkındaki görüşünü bildirerek başlar. Şöyle ki: Kurtubî'ye göre te'vil ehli, sûrelerin başında bulunan bu harflerle farklı görüşler ortaya koymuştur. Daha sonra hadisçilerin hûruf-u mukatta'a ile ilgili görüşlerini ve Şa'bî, Süfyan es-Sevri gibi hadisçilerin: “Bunlar Kur'ân'da Allah'ın bir sırrıdır. Her kitapta, müellifi için bir sır vardır. Bu şekilde bu harfler de Allah'ın kendi bilgisinde sakladığı müteşâbihâttır. Onlar hakkında konuşmak istemeyiz, sadece onlara iman ederiz” sözlerini nakleder. Bu sözler de Ebû Bekir ve Ali'den de rivâyet edilmiştir<sup>763</sup>. Bu şekilde Şevkânî, klasik selefi anlayışıyla örtüşen hurûfu mukata'a hakkındaki görüşünü ortaya koyar.

Ebû'l-Leys es-Semerkandî (373/983), İbn Mes'ud, Hz. Ömer ve Hz. Osman'dan rivâyetle Bakara Sûresi'nin ilk âyeti olan “الم” harfleri için: “Mukatta'a harfleri, tefsiri olmayan ve anlamı gizli şeylerdir” tanımını nakleder. Ebû Hâtim'de:

---

ifsat edici şeyler önüne ilk günden itibaren set çekilmiştir. 4. Müteşâbihler insanoğlu için bir sınama olmuş, onların iman veya inkar etmelerinin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. 5. Müteşâbihler insanoğlunun güç ve yeteneği, ilim ve irfanı ne olursa olsun, aciz bir yaratık olduğunun canlı bir delilidir. 6. Müteşâbih lafızlar, Kur'ân'ın hacminin büyük olmasını önlemiş, mevcut durumuyla ezberlenmesi ve korunması kolay bir kitap olmasını sağlamıştır. Üstelik bu durum çeşitli dil bilimlerinin de öğrenilmesine sebep olmuştur. Zerkânî, Menâhilu'l-İrfân, II, 235-236; Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, ss. 132-133; Mehmet Soysaldı, **Kur'ân'ı Anlama Metodolojisi**, Fecr Yay., Ankara 2001, ss. 279-280.

<sup>762</sup> Zeki Duman, Mustafa Altundağ, “Hurûf-ı mukataa”, **DİA**, İstanbul, 1998, cilt: XVIII, ss. 401 vd.

<sup>763</sup> Kurtubî, Ahkâm, cilt: I, ss. 154-156.

“Bu harfleri, Kur’ân’da ancak sûrelerin başında görebiliriz. Allah’ın bunlardan neyi murat ettiğini bilemeyiz” der. Şevkânî ilave olarak âlimlerin çoğunun: “Bunlar hakkında konuşmayı, onların altındaki manâyı anlamayı seviyoruz. Onlardan bir anlam çıkarmayı seviyoruz” dediklerini, böylece çeşitli görüşlerle bu konuda farklılaştıklarını belirtir. Yine İbn Abbas ve Hz. Ali: “Bunlar Allah’ın büyük isimleridir. Ama bunlarla neyin yazıldığını bilemeyiz”<sup>764</sup>. Ayrıca İbn Mesud’un: “Bunlar Allah’ın yüce isimleridir. Örnek verecek olursak, “ا”: Allah’ın isminin; “ل”: Latif isminin; “م” ise: Mecid isminin anahtarıdır; İbn Abbas da: “ا”, Allah; “ل” Cibril ve “م”; Muhammed olduğu” şeklinde açıklama yapar <sup>765</sup>. Şevkânî bu şekilde ilk dönemde seleften naklen bu tür harfler hakkında söylenenleri aktarır.

Kutrûb (206/821), Ferrâ ve diğerleri; bunların hece harflerine işaret ettiğini, Araplara meydan okuma anlamı bildirildiğini, delil konusunda en belîğ durumunu ortaya koymak ve kelâmı onları aciz bırakmak için serd edildiğini söylerler. Kutrûb’a göre; müşrikler Kur’ân okununca, onun dinlenmesini engelliyorlardı. Bunlardan ألم ve ألمص nazil olunca müşrikler bu lafızları inkar ettiler. Ne zaman susup vahyi dinlediklerinde Hz. Peygamber, kulaklarına yer etmesi için ve onlara delil olması için Kur’ân okumaya devam etmiştir<sup>766</sup>.

Şevkânî’nin tefsir yaparken kesik harfler hakkındaki tavrını örnekler ışığında göreceğ olursak, Meryem Sûresi’nin başındaki “كَيْبِص” hurûfu mukatta’a’dan olup bunun hakkında bazı rivâyetler bildirilir. Şevkânî, İbn Abbas’tan rivâyetle, ك: Meryem; ه: Hidâyet eden; ي: Hekîm; ع: Âlim; ص: Sâdık’tan geldiğini zikreder. Yine İbn Ebî Hâtim’in İbn Abbas ve sahâbeden yaptığı nakle göre: ك: Melik; ه: Allah; ي ve ع: Aziz; ص ise: Musavvir’den geldiğini söyler. Hz. Peygamber’den yapılan nakle göre; “كاف هاد عالم صادق” şeklinde benzer kullanımları verdikten sonra İbn Abbas’a isnad ederek bunların; حم ve يس gibi Allah’ın isimlerinden olduğunu bildirir<sup>767</sup>.

Şevkânî, Kalem Sûresi’nin başlangıcı olan “nûn/ن” harfi için seleften naklederek, şu anlamları verme çabasına girer. Mücâhid, Mukâtil ve Suddî, “nûn”un hakkında; yeryüzünü üzerinde taşıyan bir balık olduğunu söyler. İbn Zeyd ise; bu harfin Allah üzerinde yapılan yeminlerden bir tanesi olduğuna işaret eder. ‘Ata ve

<sup>764</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 35.

<sup>765</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 35, 38.

<sup>766</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 34.

<sup>767</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 383.

Ebu'l-Aliye'ye göre de; “nûn” yardım eden anlamındadır. Burada Allah, mü'minlere yardım edeceğine dair kasemde bulunmuştur. Şevkânî bu görüşleri naklettikten sonra daha önce Bakara Sûresi'nde belirttiğini ve bu konuda uzatma yapılmasının uygun olmadığını, hece harfinin, sûrenin başında anahtar sözcük konumunda bilinmesinin gerçeğin ta kendisi olacağını söyler<sup>768</sup>.

Zemahşerî'nin hurûfu mukatta'a konusunda çok ince ve geniş tetkikler yaptığını belirtir ve görüşlerine uzunca yer verir. Bu kısımları özetlersek Zemahşerî: Allah azameti gereği, sûreleri bunlarla açtığını ve sûre başlarında Arap alfabesinin yarısının kullanıldığını ve bunların: “ا, ب, ج, د, هـ, و, ز, ح, ط, ع, ف, ق, ك, ل, م, ن, هـ, و, ز, ح, ط, ع, ف, ق, ك, ل, م, ن” harfleri olduğunu söyler. Bu harflerin özellikleri hakkında uzun uzadıya bilgi verir<sup>769</sup>. Yine benzer şekilde Bakara, Al-i İmrân, Rûm, Ankebût, Lokman, Secde, A'raf, Ra'd, Yunus, İbrahim, Hûd, Yusuf, Hicr sûresinin başında bu harflerin kullanıldığını ve bunların müteşâbihâtta olduğunu söyler<sup>770</sup>.

Müfessirimiz yine başka bir alanla alaka kurarak, Al-i İmrân Sûresi'nin başında olan “الم”in okunuşuyla ilgili kırâat şekillerini bildirir. Çeşitli gramerlerin okunuş şekilleri yanlışlık ve doğruluklarını Ahfeş, Zeccâc, Sibeveyh (180/796)'e göre bildirir. Bütün görüşleri verdikten sonra “elif/ل”in fetha ile okunmasının meşhur olduğunu söyler. Kisâ'nin: “Hece harfleri hemze-i vâsılaya denk gelirse düşürülür. Mim harfi de elifin harekesinde okunur” şeklindeki görüşünü tefsirine nakleder<sup>771</sup>.

Genelde Şevkânî, Hurûfu mukatta'a'nın fonksiyonları konusunda, İbrahim Sûresi 1. âyeti<sup>772</sup> yorumlarken; “Allah'ın kelâmının beyanı olursa o şey müteşâbih, ancak kimin sözü olduğu bilinirse müteşâbih değildir<sup>773</sup>” şeklinde açıklamada bulunarak, hurûfu mukatta'a'nın müteşâbihattan sayılacağına işaret eder. Böylece onun, hurûfu mukatta'a konusunu ilk dönem selef anlayışı çizgisinde ele aldığı açıkça görülür.

<sup>768</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, V, 318.

<sup>769</sup> Zemahşerî, Keşşâf, I, 30-41.

<sup>770</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, I, 34-37.

<sup>771</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, I, 357-358.

<sup>772</sup> Âyetin meâli şöyledir: “*Elif, Lâ, Râ. Bu, insanları Rablerinin izniyle karanlıklardan aydınlığa çıkarıp, güçlü ve övülmeye layık olan Allah'ın yoluna yöneltmen için, sana indirdiğimiz bir Kitâb'tır*” (İbrahim 14/1)

<sup>773</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, III, 111.

## D-Nesh

Terim anlamı olarak nesh, bir nassın hükmünü daha sonra gelen bir nas ile kaldırmaktır<sup>774</sup>. Kur’ân ve onun tefsiriyle ilgili en girift meselelerden biri de nesh konusudur. İslâm’ın ilk döneminden itibaren sürekli bir tartışma zemini oluşturan bu mesele, ilk dönemlerdeki gibi tazeliğini ve karmaşıklığını korumaktadır. Özellikle Kur’ân’da nesihin olup olunmayacağı konusunda tartışmalar hâla devam ede gelmektedir. Böylece âlimlerden kimi neshi inkar etmiş, kimi de neshin olabileceğini savunmuştur<sup>775</sup>.

Kur’ân’da neshi kabul eden âlimler grubunda olan Şevkânî, yeri geldikçe nâsih-mensûh konusunda bütün âyetlere değinir. Onun bu konuya ilk yaklaşımı, âyetten yola çıkarak neshi tanımlamasıdır. Neshin Arap dilinde anlam bakımından kısımlara ayrıldığı hususunda; “*Biz bir âyeti nesheder ya da unutturursak, ondan daha hayırlısını ya da benzerini getiririz.../... ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها*” (Bakara 2/106) âyetteki “nesh”i, kelime anlamı bakımından anlamlandırma konusunda şöyle tasnif yapar:

1. Nakil anlamı ifade eder; bir kitabın başka bir kitaba naklinde olduğu gibi. Bu minvalde Kur’ân’ın tamamı mensûhtur. Yani ilahi kelâm, Levh-i mahfûz’dan Kur’ân’a nakledilmiştir. Mamafih bu manâda yukarıdaki âyette geçen nesh buraya dâhil edilemez. Ancak, “...*Çünkü biz yaptıklarınızı kaydediyorduk/ إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون*” (Câsiye 45/29) âyeti bu anlamdadır. Bu durumu lügatçiler iki kısma ayırır:

a-Bir şeyin iptali, tamamen ortadan kaldırılması, onun yerine başka bir şeyin ikamesidir. Mesela güneş, gölgesiyle neshedildi. Güneşin gitmesi, yerine gölgenin

<sup>774</sup> Ali b. Muhammed Ali el-Cürcânî, **Kitabu’t-Ta’rifât**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1983, s. 240; Neshin usûlcüler nazarındaki mahiyeti, lügat ve istilâhı anlamı, yine bu kavramın tarihsel zemindeki değişim ve gelişimi için bakınız Mustafa Zeyd, **en-Nesh fi’l-Kur’âni’l-Kerîm**, Dâru’l-Fikr el-Arabî, Kahire, 1963, ss. 55-109. Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, s. 122. Yine daha genel anlam da ilave olarak neshi; şer’i bir hükmü diğer bir şer’i delille kaldırmak şeklinde tanımlayanlar da olmuştur. Zerkânî, Menâhilu’l-İrfân, cilt: II, s. 147; Zerkûr, Ulûmü’l-Kur’ân, ss. 194-195. Hükmü kaldırılana mensûh, sonra gelip hükmü kaldıran âyete ise nâsih denir. Neshin çeşitleri: Metni mensûh, hükmü câri kalan âyetler; hem metni hem hükmü mensûh âyetler ve hükmü mensûh olup metni bâki kalan âyetler şeklinde üçtür. Soysaldı, ss. 258-260. Ayrıca bu konuda toplu bilgi için bakınız Abdurrahman Çetin, “Nesih”, **DİA**, İstanbul, 2006, cilt: XXXII, ss. 579-580.

<sup>775</sup> Bu konuyla alakalı daha geniş bilgi için bakınız M. Sait Şimşek, **Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele**, Yöneliş Yay., İstanbul 1997, ss. 78 vd.

gelmesi gibi. Müslim’de belirtildiği üzere: “Nübüvvet asla yeni olmadı, sürekli yenilendi”<sup>776</sup>. Burada, bir halden diğer yeni bir hale çevrilerek yenilendi anlamı ortaya çıkmış olur.

b-Yerine bir şey gelmeksizin bir şeyin tamamen ortadan kaldırılmasıdır. Rüzgârın izi, çizgiyi ortadan kaldırdırması böyledir. Yani, çizgi zâil oldu ve çizgiden bir eser kalmadı gibi.

2. Âyetle neshedilmesi. Tevbe 9/73, Tevbe 9/123, Fetih 48/16, Yunus 10/99 âyetlerinde olduğu gibi.

Bu tasniften sonra Şevkânî, İbn-i Fâris (385/1004)’in : “Nesih, Kitâb’ın neshi ile olur. Önce yapılan bir işin veya durumun sonraki bir işle değiştirilmesidir. Bir âyet indiriliyor, daha sonra bu âyet, başka bir âyetle nesh ediliyor. Her şey arkadan gelince öncekini değiştirir ve onun yerine geçer” şeklinde tarifini verir. Hüküm olarak nesh konusunda ise, halefîn ve selefîn neshin varlığına dair ittifak ettiklerini söyler. Şevkânî’ye göre usûlcü âlimler, bu sahadaki amaçlarının dışında nesh hakkında konuyu uzatmazlar. Son olarak Şevkânî, bu konuya muhalefet edenlerin, haddi aştıklarını ve nesh konusunu bilmediklerinden böyle bir duruma düştüklerini belirtir<sup>777</sup>.

Müfessir, “*Bir âyetin yerini başka bir âyetle değiştirdiğimizde... /... وإذا بدلنا آية مكان آية*” (Nahl 16/101) âyetini vererek neshin yakın anlamı tebdîlden maksadın; bir şeyin kaldırılmasıyla, yerine başka bir şeyin konulması olduğunu söyler. Âyetin tebdîli ise âyetin kaldırılıp yerine başka âyetin gelmesidir. Haddi zatında onun dışında başka bir âyetle değiştirilmesidir diyerek, daha önce bu ifadenin Bakara Sûresi’nde zikredildiğine dair atıfta bulunur. Şevkânî, yukarıdaki âyetin devamında ise, “...onların çoğu anlayamazlar/لا يعلمون” şeklindeki ibareyi açıklarken, onlar nesh konusunda hikmetleri bilmezler şeklinde yorum yapar. Sonra Yüce Allah, kendi katında böyle bir değişikliğin olmadığını iddia ederek<sup>778</sup>, neshin hikmeti konusunda itiraz edenlere açık bir cevap verir ve böylece açık bir şekilde neshi kabul edenler arasında olduğunu ortaya koyar.

<sup>776</sup> Hadiste geçen metin şöyledir: “وإنها لم تكن نبوة قط إلا تناسخت” Müslim, Sahîh, Zühd ve Rekâik, 14.

<sup>777</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 147-149.

<sup>778</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 232.

Şevkânî hem fıkıh usûlü, hem de ulûmu'l-Kur'ân ile bağlantılı nesh konusunda on yedi meseleyi ve bunların alt başlıklarını uzun uzadıya tasnif eder. bu başlıkları düzensiz bir şekilde ele alır. Bunları şu şekilde özetle aktarmakta yarar görüyoruz:

1. Nesh, lügatte iptal ve izâle anlamlarına gelmektedir.
2. Müslümanlar arasında ihtilaf bulunmaksızın nesh, aklen caiz; bu sem'i olarak da vâkidir. Ancak Mu'tezîli Ebû Müslim el-İsfehânî (372/982) bunun aksini iddia etmiştir<sup>779</sup>.
3. Neshin şartlarından biri: Aklî değil şer'î olması; diğeri de nâsihin, mensûhtan ayrı ve sonra gelmesinin gerekliliğidir.
4. Mensûh kanaati hâsıl olduktan sonra, neshi uygulamak ihtilafsız caizdir.
5. Cumhurun söylediği üzere, neshin yerine bedelinin getirilmesi şartı koşulmaz.
6. Bedele yönelik neshin vecihleri şunlardır: Birincisi; kuvvetli olanın ve kuvvetli olanla mensûh olmasıdır ki, kıble olarak Beyt-i Makdis'in Ka'be'ye çevrilmesi konusundaki nesh böyledir. Bunda ihtilaf yoktur. İkincisi; kuvvetli olanla hafif olanın neshedilmesidir ki, havl iddetinin dört ay on gün iddetiyle neshedilmesi böyledir ve bunda da hilaf yoktur. Üçüncüsü; hafif olanla kuvvetli olanın neshedilmesidir ki, şarabın mubah oluşu sonrası haram olması şeklindeki nesh de böyledir. Zâhirîler hariç, ulemanın çoğunluğu buna muhalefet etmemiştir.
7. Haberlerin neshinin caiz ve bunun da açık olmasıdır. Şayet değişmesi caiz olmayan haber gelse de durum böyledir.
8. Hükümde olmaksızın lafızda; lafızda olmaksızın hükümde ya da her ikisinde neshin bulunmasıdır. Ebû İshâk Mervezî (340/951) ve İbn Sem'anî (628/1230) bu hususu detaylandırmıştır.
9. Kur'ân'ın, Kur'ân ile neshi, mütevatir sünnetin mütevatir sünnetle neshi, âhad haberin ahâd ile neshi. Ahâd haberin mütevatir ile neshi konusunda bir hilaf yoktur. Ancak Kur'ân'ın ve mütevatir sünnetin, ahâd haberle neshedilmesi konusunda ihtilaf olmuştur.

---

<sup>779</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bakınız Mustafa Öztürk, **Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu**, Ankara Okulu, Yay., Ankara, 2004, ss.150-154.

10. Taberî ve diğer âlimlerden rivâyet edildiği üzere, Kur'ân'ın mütevatir sünnet ile neshi caizdir.

11. Ebû'l-Hasan el-Maverdî (458/1050)'den rivâyet edildiğine göre, kavli sünnet fiilî sünneti neshettiği gibi, fiilî sünnette kavli sünneti neshedebilir.

12. İcmâ', cumhur ulema nazarında ne neshedilir, ne de kendisi nesheder. Çünkü icmâ' Hz. Peygamber'in vefatından sonra olmuştur. Dolayısıyla onun vefatından sonra nesh olmaz.

13. Cumhurun anlayışı üzere, kıyas neshetmez. Dolayısıyla fıkıh usûlü âlimlerine göre Kur'ân ve sünnetten bir şeyin kıyas ile neshedilmesi doğru olmaz. Çünkü kıyas, nassın olmadığı durumda kullanılır.

14. Mefhûmun neshi, mefhûm-i muhâlif ve mefhûm-i muvâfık şeklinde iki kısma ayrılır. Mefhûm-i muhâlif; aslının neshiyle beraber olması caizdir ve açıktır. Ancak bu, aslının neshi olmadan da caizdir. Mefhûm-i muvafıkın ise; neshetmesi, neshedilmesi konusunda ihtilafa düşülmüştür.

15. Nassın ziyadeliği hususunda nassın hükmü için nesh olur mu, yoksa olmaz mı, hakkında da ihtilaf zuhur etmiştir.

16. İbadette noksanlık, (mazeret olarak) kişinin kendisinden sâkıt olması nedeniyle, bu durumun nesh addedilmesi konusunda ihtilaf yoktur.

17. Nâsihin, nesh etme durumunun bilinmesinin pek çok yolu vardır<sup>780</sup>.

Şevkânî bu kıstasları ortaya koyduktan sonra, bu şartları göz önünde bulundurarak, önce gelen âyetin, sonra gelenle nesholunduğu ifade eder. Ona göre Teğâbun 64/16. âyeti<sup>781</sup>, “Allah'tan layıkıyla korkun.../... فاتقوا الله حق تقاته” (Al-i İmrân 3/ 102) âyetini neshetmiştir. Katade, İbn Rebi' ve İbn Zeyd'den rivâyetle Mukatil b. Süleyman'ın: Bu âyetten başka Al-i İmrân'da mensûh âyet yoktur” görüşünü nakleder. Şevkânî de bu duruma katılarak, bunun doğru olacağını söyler. Bunun da evla olduğunu söyleyerek tercihini de belirtir<sup>782</sup>. Ayrıca o, nâsih-mensûh âyetleriyle

<sup>780</sup> Şevkânî, İrşadu'l-Fuhûl s. 274-294. Yine neshin hangi manâlarda kullanıldığı, neshin şartları, bu şartlar konusundaki ihtilaflar ve her bir sûrede nesholunduğu iddia edilen âyetler hakkındaki yorumları hakkında bilgi için bakınız Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî, **Nevâsihu'l-Kur'ân**, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrût, 2004, ss. 17 vd.

<sup>781</sup> “O halde gücünüz yettiğinde Allah'a isyandan kaçınınız.../... فاتقوا الله ما استطعتم” (Teğâbun 64/16).

<sup>782</sup> Şevkânî, Şevkânî, Fethu'l-Kadîr Şevkânî, Fethu'l-Kadîr cilt: I, s. 420. Nesholunduğunu zikrettiği âyetlerin çoğunu görmek için bakınız Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 219-20 (Tevbe 9/9. âyet

ilgili; kılıç<sup>783</sup>, da'f ve mezzâ<sup>784</sup>, kelâid<sup>785</sup>, mirâs<sup>786</sup>, zekat ve tasadduk<sup>787</sup> vb tanımlayıcı lafızlar kullanarak nesh konusuna değinir.

Müfessirimiz, bazı âyetler hakkında nesh görüşüne katılmaz. Nisa 4/8. âyetin, 4/11. miras âyetiyle neshedildiği rivâyetini verir. Ancak o, burada hüküm olarak nedb/tavsiye bulunduğunu belirterek nesh görüşünü benimsemez<sup>788</sup>. Yine İbn Mesud'un rivâyetiyle Suyutî'den alıntı yaparak, Nisa 29. âyetin muhkem olduğunu, bu yüzden nesholmayacağını ve kıyamete kadar da böyle kalacağını belirtir<sup>789</sup>. Buna

---

nâsih-Bakara 2/191. âyet mensûh); Şevkânî Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 267 (Bakara 221. âyet, Maide 5/30. âyet nâsih-Bakara 2/221. âyet mensûh); Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 272 (Talak 65/4. âyet nâsih-Ahzab 33/49. âyet mensûh); Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 273-274 (Nisa 4/ 20 âyet nâsih-Bakara 2/229 âyet mensûh); Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 608 (En'am 6/69. âyet nâsih-Nisa 4/139. âyet mensûh); Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 474 (Tevbe 9/122. âyet nâsih-Tevbe 9/ 39, 41. âyet mensûh); Yine Maide 107. âyetin mensûh olduğunu söyler. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 102. Açıklayıcı bilgi vermesi konusunda; Bakara 2/217. âyetin, Tevbe 9/36. âyetle nesholunduğunu, bununda yasaklı aylarda savaşın helal olduğunu gösterdiğini söyler. es-Sevrî, Bakara 2/217. âyetin mensûh olduğunu ve bu aylarda savaş yapılabileceğini belirtir. Bakara Sûresindeki bu âyetin ise Ahzap 29. âyeti neshettiğini söyler. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 290. Yine o, Bakara 2/240. âyetinin Bakara Sûresi 234 ile; Bakara 241 âyetinin Bakara 237 ile neshedildiğini söyler. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 298-299.

<sup>783</sup> Nisa 4/80. âyetin, seyf/kılıç âyetiyle “فَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ...” (Tevbe 9/29) nesholunduğunu söyler. Şevkânî, I, 565; “فَعَفَّ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ” (Maide 5/13) âyetinin, kılıç âyetiyle nesh edildiğini (Şevkânî, II 26); En'am 6/68. âyetin, seyf/kılıç âyetiyle nesholunduğunu (Şevkânî, II, 150); A'raf 7/199. âyetin, seyf âyetiyle neshedildiğini (Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 318); Enfâl 8/27. âyetin Tevbe Sûresi'ndeki âyetle genel bir ifade kullanarak mensûh olduğunu (Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 345); Yunus 10/41. âyetin kılıç âyetiyle neshedildiğini (Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, 508) ve Tevbe 9/36. âyetinin de seyf âyetiyle nesh edildiğini söyler. Bakınız Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, ss. 409-410. Yine Nahrâs ise “nâsih” adlı kitabında ise İbn Abbas'tan rivâyet ederek, Bu âyetin, ancak Tevbe 9/ 5. âyetinin kılıç âyetiyle neshedileceğini söyler. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 251. Yine “أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ...” (Hac 22/71) âyetinin kılıç âyetiyle nesholunduğunu belirtir. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 553; “فَا صَفَحْ...” (Hicr 15/85) âyetinin, seyf âyetiyle nesholunduğunu zikreder. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 169 vd.

<sup>784</sup> Tevbe 9/41. âyetin “لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ وَ عَلَى الْمَرْضَى” da'f ve mezzâ âyetiyle mensûh olduğunu söyler. Ancak başka bir nakil olarak bu âyetin muhkem olup mensûh olmadığını da nakleder. Şevkânî, II, 414-416. Enfâl 8/15. âyetinin “فَلَا تُولَوْهُمْ الْأَذْيَارَ...” da'f âyetiyle mensûh olduğunu, ancak cumhur ulemanın genel olarak muhkem olduğunu ve tahsis ifade etmediğini beyan eder. Yine 'Ata b. Rebah, bu âyetin Enfâl Sûresi'ndeki “أَلَا أَنْ خَفَّ اللَّهُ عَنْكُمْ” âyetiyle mensûh olduğunu söyler. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, ss. 336-337.

<sup>785</sup> Maide5/ 41 ve Maide 5/ 2. kelâid/gerdanlık âyetlerinin nesh edildiğini söyler. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 52.

<sup>786</sup> İbn Ebi Hatim'e dayanarak, Nisa 4/7. âyetin, miras âyetiyle mensûh olduğunu söyler. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 206.

<sup>787</sup> “وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى...” Bakara 2/220. âyetin, zekâtın farz kılındığı bütün âyetlerle mensûh olduğunu söyler. Bakınız Şevkânî, cilt: I, s. 254. Zekat âyetinin de genel ifade kullanarak tasadduk âyetini neshettiğini belirtir. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 248.

<sup>788</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 493.

<sup>789</sup> Şevkânî, I, 528. Yine itiraz olarak, “وَأَذَا خَاطِبِهِمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا” (Furkan 25/ 63), bu âyetin kılıç âyetiyle nesh olduğuna dair Nahrâs'ın görüşünü verir. Sonra kendisi burada nesh durumu olmadığını söyler. “وَقُولُوا...” diyerek farklı açıdan kendi görüşünü açıklar: “Bu durum da kelâm,

paralel olarak, hakkında nesh olduğu görüşüne varılmadığı durumda, âyetin mensûh olmadığını ifade etmek için “muhkem”<sup>790</sup> tabirini kullandığı görülmektedir. Böylece genelde neshi kabul ettiği gibi bazı âyetlerin neshi konusunda itiraz ederek kendi kabûlünce hareket ettiği görülmektedir. Bu durum da onun bu alanda tercih yöntemine baş vurduğunu göstermektedir.

Şevkânî, bu konuda farklı yaklaşımda bulunarak, âyetlerin neshinin yanında, âyetlerin birleştirilerek ele alınmasına değinir. Örneğin; “...kadınları evde tutun.../...فامسكوهن فى البيوت” (Nisa 4/15) âyetinde belirtilen durumun İslâm’ın ilk döneminde olduğunu söyler. Sonra bu âyetin, “zina eden erkek ve kadına yüz sopa vurun/... والزانية والزاني فاجلدوا” âyetiyle<sup>791</sup> neshedildiğine dair görüşü verdikten sonra, bazı âlimlerin bu âyetten önce hapis, sonra da değnek cezası olduğunu anladıklarını zikreder. Ona göre bu iki âyetinde herhangi bir çelişme yoktur. Bilakis bu âyetleri birleştirmek (birbirine tazammun etmek) mümkündür diyerek<sup>792</sup> âyetin indiği dönem hakkında bilgi verir<sup>793</sup>. Böylece neshe dair hükümlerin tenakuz olarak değil, birleştirilerek anlaşılmasının gerektiğini ortaya koyar.

Müfessir, birçok konuda belirttiği gibi nesh konusunda da ihtilaf olduğunu ortaya koyar. Enfâl 8/61. âyetinin<sup>794</sup> mensûh mu yoksa muhkem mi, olduğuna dair ihtilaf edildiğini söyler. Bazılarına göre bu âyet “...nerede bulursanız müşrikleri

---

“bir adam ilimsiz olarak konuşur ve yolunun dışında yürürse” şeklinde olur. Burada Müslümanların müşriklere selam vermesi emredilmedi. Aynı zaman da nehyedilmedi de. Bilakis musâhafa ve güzel bir ayrılış emredildi. Dolayısıyla Şevkânî burada nesh konusuna gerek olmadığını söyler. Çünkü ona göre kılıç âyeti, müşrikler ve inanmayanlara hitap etmektedir. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 100.

<sup>790</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 494 vd. Mesalâ İbn Abbâs’tan nakledilen, İbn Mes’ud tarafından da desteklenen bir görüşe göre; müteşâbih âyetler mensûh, muhkem âyetler ise nâsih olarak isimlendirilmektedir. Sait Şimşek, Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele, ss. 84-85.

<sup>791</sup> “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun...” (Nûr 24/2).

<sup>792</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 504.

<sup>793</sup> Maide 5/6 abdest âyetiyle ilgili olarak, âlimlerin “قمت” ifadesiyle ilgili ihtilafa dayalı bilgileri verdikten sonra bu âyetin Mekke’de nesholdüğünü söyler. Bunun üzerine bir grup, bu âyet abdestsiz olana hastır. Diğerleri ise burada “قمت” emrinden kastın kalkmak olduğunu söyler. Enfâl 41. âyetin yorumunda beşli payın dördü ganimet sahipleri arasında taksim edilir. “Sana ganimetlerden soruyorlar.../...يسئلونك عن الانفال” (Enfal 8/1) âyetinin Bedir gününde indiğini belirtir. Bu âyetin de nesholunduğunu, ganimetin Resûlullah için olduğunu, ganimetçiler arasında taksim olmadığını, daha sonra imamların da ganimet sahibi olacağını belirtir. İmam için ganimetten pay çıkartılır. Bunu, Mekke’nin Fethi (8/630) ve Hüneyn vakıası (8/630)ndan örnek gösterdiklerini söyler. Böylece Şevkânî, nâsih olmadan, neshin muhkem olduğu konusu gibi farklı bir konuda imamet bağlamında ganimet anlayışıyla çıkarım yaparak fikrini ortaya koymuş olur. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 533.

<sup>794</sup> “Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sende onlara yaş ve Allah’a tevekkül et, çünkü O iştiridir, bilendir”.

öldürün.../...وجدتموه حيث فاقتلوا المشركين (Tevbe 9/5) âyetiyle neshedilmiştir. Bazıları da bu âyetin mensûh olmadığını iddia etmiştir. Zira bunlara göre; bundan murat cizyenin istenmesidir ve burada da barıştan bahsedilmektedir. Nitekim sahâbe ve sonrakiler de gayr-i müslimlerden cizyeyi de kabul etmiştir<sup>795</sup>.

Yine Şevkânî, ilim ehlinin tartıştığı âyetin sünnetle mensûh olup olmadığı konusundaki ihtilaflara değinir. Böylece sünnetin âyeti neshedebileceği görüşünü de açıklamış olur. Zira o, “Dinde zorlama yoktur.../...لا إكراه في الدين” (Bakara 2/256) âyetini tefsir yaparken: “Bu âyetin, sünnet ile mensûh olduğu ve tefsircilerin çoğunun bu görüşte olduğunu; ancak bazı müfessirlere göre bu âyetin mensûh olmadığını; âyetin özellikle Ehl-i kitâb için nazil olduğunu; ensâr ile ilgili indiğini; kılıç altında olanlar için indiğini; İslâm’dan haberi olmayan Ehli kitâb’ın çocukları hakkında indiğini” zikrederek ihtilaflara değinir<sup>796</sup>. Böylece Şevkânî, neshin bu çeşitini de benimsediğini ifade eder.

Umûmun tahsîsi<sup>797</sup> ile neshin karıştırılabileceğine dikkat çeken Şevkânî, nesh ile tahsîs arasındaki farkları, fıkıh üsûlüne dair eserinde ana hatlarıyla ortaya koyar<sup>798</sup>. Şevkânî’nin tahsîs-nesh ilişkilendirmesine bir örnek verecek olursak, “...içinizdekileri açıklasanız da.../...وإن تبدوا ما أنفسكم” (Bakara 2/284) âyetinin tefsirini: “Umûm olursa, anlam şahadetin gizlenmesine tahsîs edilir. Böylece muhassıs (tahsîs eden) bulunmaksızın, tahsîs edilmiş olur. Bu da umûma dair muhkemlik ifade eder. Böylece ayetten münafık ve kafirlere tahsîs edilen bir azap

<sup>795</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 368.

<sup>796</sup> Şevkânî, cilt: I, s. 315. “...elinizin altında bulunan (köle ve cariyeleriniz).../...ليستأذنكم الذى ملكت ايما...” (Nur 24/58) âyetin bazı sahâbeye göre bu âyetin mensûh olduğu, bazılarına göre de mensûh olmadığı şeklindeki ihtilafı ortaya koyar. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 4.

<sup>797</sup> Selef, ayrıca mutlakın takyîdine, mücmel ve mübhem tebyînine, âmm’ın tahsîsine hatta istisnâya da nesh diyordu. Bakınız Ebû İshâk Şâtîbî, **el-Muvafâkât fî Usûli’ş-Şerî’â**, Mısır, trs., cilt: III, s. 108; Muhammed Cemâluddîn Kasimî, **Mehâsinu’t-Te’vil**, Mısır, 1957, cilt: IV, s. 753.

<sup>798</sup> 1. Nesh, önceden sabit olan bir hükmün kaldırılması, tahsîs ise âmm (genel anlam içeren) lafızdan maksadın ne olduğunun beyan edilmesidir. 2. Tahsîs her hâl ve durum için söz konusu olabilir; oysa nesh zaman ile ilgilidir. 3. Tahsîs âmm lafzın kapsamındaki bazı unsurlar için geçerlidir; nesh ise hem âmmın bütün fertlerini, hem de hâssı ihtiva eder. 4. Tahsîs hem hükümlerde, hem de haberlerde geçerlidir; nesh ise sadece hükümlerde vâki olur. 5. Nesh, ancak Şâri’nin bir söz veya hitabıyla gerçekleşir; tahsîs ise hem şer’î delillerle hem de akıl, his ve karînelerle tahakkuk eder. 6. Tahsîste, bir tahsîs edici ile kapsamı daraltılan, âmm lafzın diğer fertlerine hakikat ve mecaz yoluyla delâleti devam eder ve tahsîse uğrayan âmm lafız hüccet olmaktan çıkmaz. Neshte ise mensûh olan hüküm sonsuza kadar yürürlükten kaldırılır. Şevkânî, İrşâdu’l-Fuhûl, ss. 212-215. Ayrıca tahsîs konusunda ayrıntılı bilgi için bakınız Ferhat, Koca, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis**, İstanbul, 1996, s. 119.

anlaşılır” şeklinde yapar. Yine müfessir, bu âyetin sünnetle nesh olduğunu İbn Mes’ud, Aişe, Ebû Hureyre, ‘Ata vb gibi râvilerden naklederek’’<sup>799</sup> ortaya koyar.

Şevkânî, nesh konusunda tekrarlara yol açmamak için genel ifadeler kullanarak farklı üslupla, bir âyetin pek çok âyetle neshedilmesine değinir. Mesela, Tevbe Sûresi 5. âyetinin<sup>800</sup>, genelleme yaparak içerisinde “müşriklerden yüz çevirmenin” zikredildiği her bir âyetle nesholunduğunu söyler ve onların eza vermesine karşı sabır tavsiye edildiğini açıklar. Yine Dahhâk, ‘Ata ve Suddî’den naklederek, bu âyetin Muhammed Sûresi 4. âyetle<sup>801</sup> nesholunduğunu söyler ve sabrın ecrinin çok olması nedeniyle esirlerin öldürülemeyeceğini ifade eder. Ancak Şevkânî; esir, serbest bırakılır ve karşılığında fidye alınır şeklinde açıklamada bulunur<sup>802</sup>. Ayrıca müfessir, genel olarak ifade ettiği sadaka ile ilgili âyetleri, Zâriyât 51/19, Bakara 2/267 ve Tevbe 9/60 şeklinde tek tek vererek; bunların “*Sadakalar ancak fakirler.../...إنما الصدقات للفقراء*”<sup>803</sup> âyeti ile neshedildiğini söyler<sup>804</sup>. Yine Tevbe 9/5 ve 29. âyetlerinin de “...فاعفوا واصفحوا.../...اففedin ve çekışmeye kalkmayın.../...فاعفوا واصفحوا...” (Bakara 2/109) ve “*müşriklerden yüz çevirin.../...المشركين*” (En’am 6/106) vb müşrikleri af etmeye dair âyetlerin hepsini neshettiğini söyler<sup>804</sup>.

Şevkânî, âyetleri tefsir ederken mensûh konumunda bir âyet varsa, hemen onu nesheden âyeti bildirir. Bununla ilgili tefsir literatüründe ayrıntılı bilgi varsa onu da ek olarak vermeyi ihmal etmez. Böylece tefsirindeki uygulamaları ve bu konudaki açılımlarıyla Kur’ân’da neshin varlığını kabul edenlerden olduğunu ortaya koyar. Ancak Şevkânî, bu hususta bazı tefsir âlimlerinin neshini kabul ettiği bir takım âyetlerin, nâsih-mensûh olduğuna katılmadığını açık bir şekilde belirtir. Buradan

<sup>799</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 350.

<sup>800</sup> Âyetin ilgili kısmı şöyledir. “*Haram aylar çıkınca, artık o müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayın, onları kuşatın ve onları her yerde gözetleyin...*”

<sup>801</sup> “*İnkâr edenlerle savaşta karşılaştığınızda, hemen boyunlarını vurun. Onları yendiğinizde de sıkıca bağlayın. Savaş sona erdiğinde ya bir lütuf olarak karşılıksız, ya da fidye olarak salıverin. Allah dileseydi, onlara galip gelirdi. Fakat kiminizi, kiminizle denemek için böyle yaptı. Allah yolunda öldürülenlerin yaptıkları hiçbir işi Allah asla boşa çıkarmayacaktır*”.

<sup>802</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 375. Yine bu konuda Tevbe Sûresi 4. âyetin, “*müşriklerden yüz çevir*” anlamındaki âyetle nesh edildiğini söyler. Âyet, onların ezalarına karşı sabrı ifade eder. Suddî ise Muhammed 47/4. âyetle, bu âyetin mensûh olduğunu söyler. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 368. İbn Abbas’tan rivâyet ederek, Tevbe 9/60. âyetin, bütün sadaka içeren âyetlerle nesh olduğunu belirtir. Şevkânî, cilt: II, ss. 426-27. “*onlara (münâfık ve kâfir) karşı kalın/sert davran.../...واغلظ عليهم*” (Tevbe 9/73) âyetinin, içeriğinde af, sulh ve musâfaha içeren her bir âyetle nesh olduğunu söyler. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 436.

<sup>803</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 334.

<sup>804</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 151.

hareketle nesh edilen âyetlerin tayininde farklı anlayışların zuhuru dair problem hususu sadece Şevkânî’de görülmez. Nahhâs, İbnu’l Cevzî ve Sûyûtî gibi diğer bazı âlimlerde<sup>805</sup> de bu durumun görüldüğünü belirtmek istiyoruz.

### E-Müşkilü’l-Kur’ân

Kur’ân ilimlerinden olup, “karışık ve birbirine zıt şey anlamına gelen Müşkilü’l-Kur’ân/مشكل القرآن terim olarak: “Kur’ân’ın bazı âyetleri arasında ihtilâf ve tezat gibi görünen hususlar”<sup>806</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

Şevkânî, “*Yeryüzünde bulunanların tümünü sizin için yaratan O’dur. Sonra göklere yönelip, onları yedi kat olarak düzenleyen de O’dur.../... هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات*” (Bakara 2/29) âyeti hakkında müşkil bir durumun olduğunu belirtirken, bu âyeti anlam olarak müşkil âyetlerden sayar. Bu nedenle ilimde ileri gelenlerin çoğunun, müşkil durumu imanî bir mesele gördüklerini ve bu yüzden tefsir etme cihetine gitmediklerini söyler. Âyetin “فسواهن” kısmının da mübhem (kapalı) olduğunu söyler. Bu kapalılığı açmak için buradaki zamirin semaya râci olduğunu, çünkü burada semanın cins anlam ifade ettiğini hatırlatır. Yine ona göre, bu âyette yerin yaratılmasının göğün yaratılmasından önce olduğuna dair işaret vardır. Ancak bu âyette sayının çokluğunda ise işkâlin devam ettiğinin anlaşılacağını zikreder. Nitekim âyetteki “سبع سموات” bölümünde göklerin yedi günde yaratıldığı açıktır. Ancak müfessir, yerin yaratılması konusunda sayı belirtilmediğini ve “Allah, yedi göğü ve yerden de benzerlerini yaratandır.../... الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن” (Talak 65/12) âyetinde de sayı olarak aynı ifadenin bulunduğu işaret edildiğini söyler. Böylece o, sahih hadiste<sup>807</sup> belirtildiği üzere göklerde olduğu gibi yerlerin de yedi günde yaratıldığına dair haberle destek vererek<sup>808</sup> âyetin müşkilini çözmeye çalışır.

Diğer taraftan, “*Sonra onu açıklamak da yalnız bize aittir/بيانها*” (Kıyamet 75/19) âyetinde de Kur’ân’daki helali ve haramı açıklamanın kastedildiğini söyler. Ona göre burada “beyan/netlik” olmayıp müşkil/karışıklık vardır. Zeccâc,

<sup>805</sup> Şimşek, Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele, ss. 121-122.

<sup>806</sup> Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, s. 179; Demirci, Tefsir Usulü ve Tarihi, s. 221.

<sup>807</sup> “من أخذ شبراً من الارض ظلماً طوّقه الله من سبع أرضين” Buhârî, Bed’ü’l-Halk, 2; Müslim, Musâkât, 137, 139, 141, 142.

<sup>808</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 98.

“yalnız bize aittir/علينا”ın anlamını; “muhtevasında insanlar için açıklama bulunan Kur’ân’ı sana Arapça olarak indirdik” şeklinde verir<sup>809</sup>. Yine bundan, Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in lisanı üzerine indirilmesinin kastedildiğini belirtir<sup>810</sup>.

Müfessirimiz, Mekkî b. Ebî Tâlib (437/1045)’den rivâyet ederek Kur’ân’da şu üç âyetin<sup>811</sup> anlam bilimciler nazarında i’râb, manâ ve hikmet bakımından en müşkil âyet olduğunu söyler. İbn Atiyye, bu tür kelâmı, karın yağdığını görmeyen birinin, bu konuda tefsir yapmasına benzetir. Keşşâf’ta da belirtildiği üzere, Kur’ân’daki bu üç âyetin i’râb, nazm ve hikmet açısından en zor âyetler olduğu konusunda ittifak edildiğini nakleder<sup>812</sup>. Ancak Şevkânî, bu âyetlerin müşkilini çözme konusunda fazla teferruata girmez.

İ’râb’dan kaynaklanan müşkil konusunda “ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط” âyetinde<sup>813</sup> sonraki mevsûlün ilk mevsûl atfedilmesinin muhtemel olduğunu söyler. Yani “ليجزى الذين آمنوا، ويجزي الذين لهم شراب من حميم و عذاب أليم بما كانوا يكفرون” şeklinde takdir edildiğini izah eder. Böylece Şevkânî’ye göre, “لهم شراب من حميم” ise “عذاب أليم” şeklinde atıf durumunda, nasb mahallinde hal olur. Ancak Şevkânî, bu durumda bu içeceğin ve azabın birlikte ceza olarak görülmesi konusunda müşkil bir durumun olacağını söyler. Dolayısıyla burada; “والذين كفروا” ism-i mevsûlünün mübtedâ ve geri kalan kısmının haber şeklinde alınmasının mümkün olacağını belirtir. Bu nedenle ona göre, sonraki mevsûlün ilk mevsûl üzere atfedilmesi söz konusu olmayacaktır. Yine o, âyetin sonunda da “بما كانوا يكفرون” ibaresinin sebebiyet olduğunu ve dolayısıyla küfürleri sebebiyle anlamı ifade ettiğini söyler<sup>814</sup>. Böylece o, gramer kurallarından yola çıkarak âyetteki müşkili çözmeye çalışır.

Şevkânî, Kur’ân’da anlam konusunda müşkil görünen bazı durumları, lafızlara dair anlam vererek veya gramer kurallarına baş vurarak anlaşılır hale getirme çabasına girer. Fakat bu konuya gereğinden fazla dâhil olmak da istemez.

<sup>809</sup> Zeccâc, Me’âni’l-Kur’ân, cilt: V, s. 242.

<sup>810</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: V, s. 407.

<sup>811</sup> Maide 5/106, 107, 108.

<sup>812</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 98. Zemahşerî, Keşşâf, cilt: I, ss. 672-674.

<sup>813</sup> Âyetin meâlinin tamamı şöyledir: “Hepinizin dönüşü O’nadır. Bu, Allah’ın gerçek vaadidir. İlk defa yaratan, sonra inanıp yararlı işler yapanları adaletle ödüllendirmek için tekrar yaratacak olan kuşkusuz O’dur. İnkâr edenler içinse inkâr etmelerinden dolayı kaynar sudan bir içecek ve acıklı bir azap vardır” (Yunus 10/4)

<sup>814</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 482.

## F-İ'câzu'l-Kur'ân

Kur'ân'ın mu'cize oluşunu ifade eden i'câzu'l-Kur'ân: “Kur'ân'ın bütün insanları kendi benzerini getirmekten aciz bırakması”<sup>815</sup> anlamına gelmektedir. Kur'ân, benzerini getirme konusunda beşer kudretinin âciz kalacağı çok ulvî mertebeye sahiptir<sup>816</sup>. Şevkânî, Nakkâş'tan rivâyetle Yakub b. İshâk el-Kindî (252/866)'ye felsefeci arkadaşlarının şöyle dediğini hikaye eder: “Arkadaşları ona: ‘Kur'ân'ın benzeri gibi bir şeyi bize yap’ dedi. Kindî de bunun üzere günlerce bir yere kapandı ve sonra çıkıp onlara: ‘Buna asla muktedir olamadım ve kimsenin de buna gücü yetmez. Mushaf’ı açtım ve karşıma Maide Sûresi çıktı, bir de baktım ki orada vefa konuşuluyor ve sadakatsizlik nehyediliyor. Yine helali genel olarak helal kılıyor sonra istisna üstüne istisna...Sonra iki satırda kudreti ve hikmetinden haber veriyor. Bu sebeple anladım kimse bunun gibisini getirmeye güç yetiremez”<sup>817</sup>. Şevkânî felsefecilere tepkili de olsa, bu konudaki acziyeti ifade etmek amacıyla Kur'ân'ın i'câzını ortaya koymak için bu örneği aktarmayı yerinde bulunmuştur.

İ'câzu'l-Kur'ân konusunda “Sarfe nazariyesini”<sup>818</sup> dillendirerek, bu husustaki âlimlerin ihtilafına değinir ve “*Eğer bunu yapamazsanız ve kesinlikle yapamayacaksınız.../...لم تفعلوا ولن تفعلوا*” (Bakara 2/24) âyetini açıklarken, âlimler arasında Kur'ân'da i'câz yönü konusunda ihtilaf olduğunu söyler. Şevkânî bu konuda tartışmanın mahiyetini açar. Şöyle ki o; i'câz'ın varlığı, beşerinin gücünün dışında büyük mertebedir veya beşerin de buna karşı koyabilme istidadı varken Yüce Allah bu karşı koyma gücünü kullarından alıp onları bu konuda beşeriyeti aciz bırakmıştır, şeklinde bir tartışmanın bulunduğunu söyler. Sonra Kur'ân'ın muhatabını aciz

<sup>815</sup> Zerkânî, Menâhilu'l-İrfân, cilt: II, ss. 277-278; Mennâu'l-Kattân, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Mektebe-i Vehbe, Kahire, 2004, s. 250.

<sup>816</sup> Demirci, Tefsir Usulü ve Tarihi, s. 200.

<sup>817</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 5.

<sup>818</sup> Mûtezile imamlarından en-Nazzâm (231/845)'ın “sarfe” görüşü olarak ortaya attığı iddiaya göre: Allah, Arapların Ku'ân'a nazire yapmalarına engel olmuştur. Dolayısıyla muârizlar, aciz bırakılmasalardı, istedikleri halde Kur'ân'a nazire yapabilirlerdi ve Allah, onun benzerini getirebilme özelliğini onlardan çekip alınmıştır. Zerkânî, Menâhilu'l-İrfân, cilt: II, ss. 279-280. Yine “sarfe” nazariyesi, Kur'ân lafız ve nazminin ilâhilik, müteâl ve mucize olması gibi öz vasıflarını onaylama; bir başka deyişle onun herhangi bir eser gibi bir benzerinin vücûda getirilebileceği iddiasını da içermektedir. Buradan hareketle, Kur'ân'ın beşer üstü bir kitap olması da bu engellemeden ileri gelmektedir. Mustafa Sadık er-Râfi'î, **İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâgâtü'n-Nebeviyye**, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, Beyrût, 1973, ss. 143-144. Bu konuda daha geniş bilgi için bakınız Nasrullah Hacımüftüoğlu, **Kur'an'ın İ'câzı Üzerinde Tartışmalar**, (Yayınlanmamış Çalışma), Erzurum, 1996; Sadık Kılıç, **Kur'ân: Dildeki Sonsuz Mucize**, Gelenek Yay., İstanbul, 2003, ss. 68-73.

birakacağını bir gerçek olduğunu, aksi söylemlerde sözün uzayıp gideceğini belirtir<sup>819</sup>.

Tarihte Kur'ân'dan yüz çevirenler olmuştur. Bu konuda: “*Kur'ân-ı iyice düşünmüyorlar mı? Eğer Kur'ân Allah'tan başkası tarafından gönderilmiş olsaydı, kesinlikle onda birçok çelişki bulunurdu* / أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِنْخِلَافًا كَثِيرًا” (Nisa 4/82) şeklindeki âyetin tefsirinde; “Kur'ân Allah'tan başkası tarafından gönderilseydi, onda pek çok farklılık ve çelişki bulunurdu. Bu ihtilaf konusuna âyet ve sûrelerin değeri dâhil edilemez. Buradaki ihtilaf, farklılık ve çelişki olması vasfındadır. Nitekim bu tür farklılık ve çelişkiler beşeri de kelâmında olur ve bunlarda özellikle gayb konusunda haber verme konusunda gerçek ve doğru bir durum bulunmaz. Kur'ân düşünerek okunduğu zaman, ihtilafın olmadığı bir sağlamlık, manâda doğruluk, tertipte kuvvetlilik ve en üstün derecedeki belâgat yönünüyle karşılaşılabacaktır”<sup>820</sup> şeklinde yorum yapar.

Müfessirimiz, Kur'ân'ın hem anlam hem de formel/şekil bakımından mü'ciz ilahî bir kelâm olduğunu, onun bu yönüne inanmayanların iddialarına karşıt olarak, tahaddi bildiren âyetlerden yola çıkar ve bu konuda bazı açıklamalarda bulunur.

Mesela Şevkânî, “...de ki hadi onun benzeri bir sûre getirin.../... قُلْ فَاتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ...” âyetiyle<sup>821</sup> ilgili olarak, Yüce Allah'ın bu delili en güçlü getiren, en iyi açıklayan ve akıllara en iyi beyan eden olduğunu izah eder. Allah da Peygamberine nida ederek onlara şöyle söylemesini ister: “Onu (Kur'ân'ı), başkalarına değil, bana isnad edin, ben de sizden biriyim ve sizlere gönderilen bir elçiyiyim. Hadi siz de benzer bir sûre getirin. Pek çok yerde ortaya çıkan dillerden benzerini getirmek için Âdemoğullarından veya başkalarından yardım isteyin. İsterseniz cinlerden veya putlarınızdan yardım dileyiniz. Asla haklı konuma düşünüp de onun benzerini getiremez ve bir bölümünü bile dudaklarınızdan çıkartamazsınız. Bir benzerini getirip, tasnif olarak benzer durumu ortaya koyamazsınız”<sup>822</sup>. Bu şekilde Şevkânî, bu hususta Allah'ın ikazda bulunduğunu ve benzerinin getirilmesi konusunda insanlığın âciz kaldığını/kalacağını ortaya koyar.

<sup>819</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 63.

<sup>820</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 567-568.

<sup>821</sup> Âyetin bütün olarak görülmesi konusunda meâl olarak tamamı için bakınız “*Yoksa Onu (Muhammed) uydurdu mu diyorlar? Deki: Eğer sizler doğru iseniz Allah'tan başka, gücünüzün yettiklerini çağırın da (hep beraber) onun benzeri bir sûre getirin*” (Yunus 10/38)

<sup>822</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 507.

Yine Müfessir, özellikle fesahât ve belâgat özelliği bakımından; “*De ki: Andolsun bu Kur’ân’ın benzerini ortaya koymak üzere insanlar ve cinler bir araya gelseler.../... قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن*” (İsrâ 17/88) âyetinden yola çıkarak Kur’ân’ı; Allah katından indirilen, belâgatin tamamlayıcısı güzel sıfatlarla ve nazımla adlandırılan bir kitap olarak vasıflandırır. Ayrıca “*onun benzerini getiremezler/لا يأتون بمثله*” ibaresinden anlaşıldığına göre onun, gizli makamından en açık bir şekilde geldiğini ve buradaki zamirin zikredilen Kitâb’a râci kılınmasının, benzerinin getirilmesi şüphesini ortadan kaldıracağını söyler. Ona göre; burada hangi sıfatla olursa olsun, benzerinin muhal olmasını hissettirme gayesi vardır. Sonuç olarak Şevkânî, Kur’ân’ın hak, tek ve benzersizliği konusunda, benzeri olanlardan hiçbirinin ona (Kur’ân) karşı muârazada bulunamayacağını katıyetle ifade eder<sup>823</sup>.

Kur’ân’ın i’câz yönünden biri de onun, ümmî bir peygambere inmesidir. Müfessirimiz, bu konuyu şöyle anlatır: “*Sen Kur’ân’dan önce herhangi bir kitap okumuyordun ve onu elinle de yazmıyordun.../... وما كنت تتلوا من قبله من ولا تخطه بيمينك*” (Ankebût 29/48) âyetindeki zamir, Kur’ân’a râcidir. Çünkü burada; Ey Muhammed Kur’ân’dan önce bir kitabı okuyan ve buna güç yetiren de değildin. Zira sen ümmîydin, yani okuyucu ve yazıcı değildin. Yine onu elinle de yazmıyordun. Şevkânî, Mücâhid’den nakledilen rivâyete göre; “Kitâb ehlinin ellerinde Hz. Peygamber’in edinemediği bazı bilgiler bulunmaktaydı. Böylece âyet bu durum üzerine nazil olmuştur”. Nahlâs ise bu konuda şöyle der: “Bu durum (ümmîlik), onun peygamberliğine işaret eder. Çünkü o, yazamıyordu ve Ehl-i Kitâb’tan herhangi bir şey de getirdiği vahye karışmıyordu ve yine Mekke’de ise Ehl-i Kitâb’dan kimse yoktu. Buna rağmen etrafındakilere peygamberler ile ilgili haberler getiriyordu”. Müfessir, bu konuyu daha da açarak: “Aksi takdirde yanlış peşinde olanlar onun hakkında şüpheyi düşerlerdi/إذا لا رتاب المبطلون” şeklindeki âyetin devamında söylendiği üzere; “şayet Hz. Peygamber, okuma ve yazmaya muktedir olsaydı, inkarcılar onun geçmiş kitaplardan okuyup öğrendiğini ve kendilerine okuduğunu söylerler veya bu bilgileri milletlerin haberlerinden aldığını iddia ederlerdi” şeklinde açıklama yapar. Son olarak bu konuda Şevkânî şöyle der: “Okuma-yazma bilmeyip Hz. Peygamber’in ümmî olması sebebiyle Kur’ân’ın i’câzında şüpheyi ve zanna

<sup>823</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 305.

hiçbir zaman mahal yoktur. Fakat buna rağmen inkarcılar inkarına, küfürcüler küfrüne devam edeceklerdir. Onların yalın bir inat içinde oldukları ve bu konuda onların çabaları şüphesizdir. Bu yüzden onlar, yanlış peşinde olanlar şeklinde isimlendirilmişlerdir. Böylece onlar, Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e indirilen bir mu’cize olduğu konusunda şüpheye düşerek, böyle bir yanlışın peşine düşmüşlerdir”<sup>824</sup>.

Müfessir, muhteviyata dayalı bilgiler açısından Kur’ân’ın i’câz yönüne vurgu yaparak, Kur’ân’ın gelecekte bahsetmesinin mu’ciz bir yön olduğunu ortaya koyar. Bu meyanda Zeccâc’tan alıntı yaparak, “*Rumlar yenildiler* / غلبت الروم / (Rûm 30/2) âyetinin Kur’ân’ın kati surette Allah tarafından gönderildiğine delâlet eden âyetlerden biri olduğunu söyler. Çünkü Allah, bu âyette gelecekte olacak şeyden haber vermektedir. Bunu da Allah’tan başka kimse bilemez<sup>825</sup> diyerek tevatüren elimizde bulunan ilâhî Kelâm’ın belâgat bakımından mu’ciz bir kitap ve bilgi açısından da bedi’î bir kaynak olduğunu ortaya koyar.

### G-Mübhemâtü’l-Kur’ân

Mübhemâtü’l-Kur’ân/Kur’ân’da kapalı âyetler; “insan, melek ve cin gibi varlıkların ya da bir topluluk ya da bir kabilenin, Kur’ân’da açık değil de, ism-i işâretler, ism-i mevsuller, zamirler, cins isimleri, belirsiz zaman zarfları ve belirsiz mekân isimleriyle zikredilmesi”<sup>826</sup> anlamında bir Kur’ân ilmidir. Suyûtî, mübhemât ilminin merciinin sadece nakil olduğunu söyler<sup>827</sup>.

Şevkânî, “*Kitâb ehlinden hiçbir kimse yoktur ki, ölmeden önce İsa gerçeğine inanmamış olsun...* /...إلا ليؤمننّ به قبل موته... (Nisa 4/159) âyetinin hakkında şunları söyler: “Bu âyette Ehl-i Kitâb’dan maksat, Yahudi ve Hristiyanlardır. Manâsı ise; Ehl-i Kitâb’dan birinin ölümünden önce ona iman edecek olmasıdır. Buradaki zamir de Hz. İsa’ya râcidir. Bu şekilde, Kitâb ehlinden herbiri Hz. İsa inanıncaya dek ölmeyecek anlamı ortaya çıkmaktadır. Yine birinci zamir Allah içindir de dendi. İbn Cerîr ise, iki zamirin de Hz. İsa’ya ait olduğunu

<sup>824</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 239.

<sup>825</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 247.

<sup>826</sup> Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, s. 186; Demirci, Tefsir Usulü ve Tarihi, s. 215-220; Ayrıntılı bilgi için bakınız H. Yaşar, **Kur’ân’da Anlamı Kapalı Ayetler**, ss. 23 vd; Halis Albayrak, “Mübhemâtü’l-Kur’ân ilmi ve Kur’ân Tefsirindeki Yeri”, **AÜ İFAD**, Ankara, 1992, Sayı: XXXII, ss. 156 vd.

<sup>827</sup> Kur’ân’da mübhemlerin yer alma sebeplerini görmek için bakınız Suyûtî, İtkân, cilt: IV, ss. 79-81.

söylemiştir. Sonra Şevkânî, seleften bir grubun görüşünü vererek bu zamirlerin merciinin açık olduğunu söyler. Âyetteki maksadı; âhir zamanda İsa'nın nüzûlü gerçekleştiğinde onun peygamber oluşuna iman etmek şeklinde açıklar. Bu konuyla ilgili pek çok hadisin de bulunduğunu söyler<sup>828</sup> ve böylece zamirlerden kaynaklanan âyetteki kapalılığı gidermeye çalışır.

Şevkânî bazen, âyetlerdeki mübhemât konusunda tercih görüşünü bildirmekle beraber âyetteki kapalılık konusundaki farklı görüşleri veya ihtilafları ortaya koyar. Tâ-hâ Sûresi 88 âyetindeki: “...*Bu sizin de Musa'nın da tanrısıdır. Fakat onu unuttu*” *والله موسى فَنسِي*” ibaresinde “فَنسِي” ifadesiyle, burada fail olarak Musa'yı tercih eder. Çünkü o, ilahi mekânı bilmiyordu. Tûr dağına O'nu takip ederek gitti. Yine denildiğine göre burada, Hz. Musa ilâhı konusunda, kendisinin ve sizin tanrınız olduğunu söylemeyi unuttu anlamı vardır. Ayrıca denildiğine göre unutan Sâmirî'dir. Yani Sâmirî, iman konusunda Hz. Musa'nın emrini unuttu ve sapıttı<sup>829</sup>. Bu şekilde müfessir, kapalılığı giderme noktasında farklı görüşlerle açıklamada bulunur.

Müfessir, Nahl Sûresi 69. âyette “*balıdan insanlar için şifa vardır* / *فيه شفاء للناس*” meâlindeki bu âyette zamirden mütevellit mübhemâtın olduğunu ve buradaki zamirin: “Dilcilerden Ferrâ, İbn Keysân (320/932) ve bir grup selefe göre, Kur'ân'a ve yine arının karnından çıkan içeceğe yani bala râcî' olduğunu ortaya koymaya çalışır. Son olarak kendisi de açıklama yaparak; cumhurun ikinci görüşü tercih ettiğini söyleyerek mübhemâtı çözmeye çalışır. Yine bu konuda âlimlerin, bal bütün hastalıklar için mi, yoksa bazı hastalıklar için mi şifa olduğu konusunda ihtilâf ettiklerini; bir grubun, balın umûmi hastalıklara, diğer grubun da özel bazı hastalıklar için iyi geldiğini söylediklerini nakleder. Böylece Şevkânî, dilbilimden yararlanarak balın ilmî faydalarını ortaya koyar<sup>830</sup>.

<sup>828</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 616.

<sup>829</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 449.

<sup>830</sup> Şevkânî, dilbilim ile ilmî tefsir açıklamasına şöyle devam eder: Bu durumun da, âyetin siyâkında sabit olduğu üzere umûma değil de husûsa ait olduğunu söyler. Şifa'nın nekre olmasının sebebi de onda muhteşem bir durumun olduğunu ortaya koyar. Bunun da hastalıklar için büyük bir şifa olduğuna işaret etmektedir. Bu şifanın nekre edilmesi, umûm ifade etmez. Tecrübelerden ve tıp kanunlarından istifâde edenlere göre durumun böyle olduğu açıktır. Şayet tek olarak kullanıldığında özel hastalıklar için deva olur. Macun gibi başka şeylerle karışım yapılırsa, birçok hastalık için deva olur. Sonuç olarak bal, en büyük lezzet en faydalı ilaçtır. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 211.

Yine zamirin aidiyeti ile ilgili ele alacağımız diğer örnekte; ilim ehli, “...*haydi onun benzeri bir sûre getirin...*...*فأتوا بسورة من مثله*...”<sup>831</sup> âyetinde ilim ehli, zamirin aidiyetinin Kur’ân olduğu konusunda cumhurun görüşünü belirtir. Şöyle ki, bu zamirin Tevrat ve İncil’e ait olduğunu söyleyenler bulunduğu gibi Hz. Peygamber’e râci olduğunu söyleyenler de vardır. Şevkânî, burada gerekçe göstererek; zamirin Hz. Muhammed (s.a.v.) gibi bir beşere ait olduğunu zikreder. Çünkü ona göre Hz. Peygamber yazan ve okuyan idi<sup>832</sup>. Böylece o, Kur’ân’da belirtilen Hz. Peygamber’in ümmî oluşunun farklı vasfı haiz olduğunu ifade eder.

Şevkânî, bazen de kendi yöntemiyle, lafzın zâhirine bakarak mübhemâtı çözme cihetine gider. Kehf Sûresi 25. âyetteki; “*Bazıları mağaralarında üç yüz yıl kaldıklarını söylediler, (bazıları da) buna dokuz yıl daha eklediler.* / *ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازادوا تسعاً*” ifadesi için mübhemât konusunda zâhirî anlam verir. Bu hususta şöyle açıklama yapar: “Burada, zamanın saat mi, gün mü, bütün aylar mı, yoksa yıllar mı olduğu anlaşılmayabilir. İsrail oğulları bunu hesaplama konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Çünkü bu konu mübhemdir”. Sonra Şevkânî buradaki zaman konusundaki kapalılığı gidermek için, rivâyetlere göre kelâmın zâhirinden yılların anlaşıldığını belirtip kendisinin de bu görüşü benimsediğini söyler. Çünkü ona göre burada sözdeki sayı/adet sene cinsindendir. Ay, gün ve saat cinsinden değildir. Zeccâc ise; üç yüz sene ifadesinin şemsî olduğunu söyler. Üç yüz dokuz ise kamerîdir<sup>833</sup>.

Son olarak Şevkânî, “*Ya da kendilerine (önceki Kitâblar) apaçık deliller gelmedi mi?/...لَمْ يَأْتِهِم بَيِّنَةٌ*” (Tâ-hâ 20/133) âyetinde “suhufî’l-ûlâ/ilk sahifeler” ile kastedilenin: Tevrat, Zebur, İncil, vesaire indirilen kitaplar olduğunu ve bunların da Hz. Peygamber’in nübüvvetinin açıklanması ve müjdesinin olduğunu söyler. Ayrıca âyetten maksadın; onların inatlarının ve sapmalarının ortadan kaldırılmasının, yine onların onun peygamberliğini inkarlarına karşın müdafaa olduğunu da ekler. Haddi zatında Kur’ân’ın, diğer inen kitaplar için bir burhan<sup>834</sup> olduğunda nakleder. Böylece zamirin mercinin tespitini ortaya koyar.

<sup>831</sup> Bakara 2/23.

<sup>832</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 62.

<sup>833</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, ss. 330-331.

<sup>834</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 466.

Bu şekilde Şevkânî, farklı bakış açılarına yer vererek, Kur’ân’daki mübhem konuları açığa çıkartmaya çalışır. Bu konuda kendince benimsediği metot gereği olarak öncelikle âyetin zâhiri anlamlarını dikkate alır ve âyetlerdeki kapalılığı gidermek için yukarıda zikrettiğimiz yöntemlere başvurur.

### H-Mücmelü’l-Kur’ân

Anlaşılmayacak ve ileri derecede kapalı olan Kur’ân âyetleridir. Fiilin kökü if’âl babında kullanıldığında ibhâm (kapalılık) anlamı ifade eder<sup>835</sup>. Terim anlam olarak mücmel; “Kendisinden ne kastedildiği anlaşılmayacak derecede kapalı olan, ancak maksadın şâri tarafından izâh edilmesiyle anlaşılan lafız veya âyet” şeklinde tanımlanabilir. Yine mücmel ile yakın alakası bulunan mübeyyen ise; “Kur’ân âyetlerindeki mücmel ve hafî<sup>836</sup> gibi hususların, anlaşılır hale gelmesi” anlamına gelmektedir<sup>837</sup>. Bu durumda kapalı olan bir kelâmı vuzuha kavuşturan lafız veya âyete de “mübeyyin” denilir.

Örnek verirsek, “...Hür hür ile köle ise köle ile.../... الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد...” (Bakara 2/178) şeklindeki mücmel âyeti, başka bir âyetteki “Biz Tevrat’ta Yahudilere, cana can yazdık.../...وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس” (Maide 5/45) ifadesiyle müfesser kılınmıştır. Yine açıklayıcı olduğu söylenen bu âyette, Tevrat’ta belirtilen ve Yahudi şeriâtinden mes’ûl Benî İsrail topluluğundan hikâye edilmektedir. Diğer âlimlerin ise, bu âyetin “Müslümanların kanları eşittir / المسلمون” hadisiyle<sup>838</sup> âyetin mübeyyen olduğuna dair delil göstermesi, mücmel olanın açıklığa kavuşturulmak istenmesi sebebiyledir. Burada doğrusu; âyet hükmünün mücmel ve sonra bunun başka âyetle mübeyyen olmasıdır. Aksi takdirde “الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد” âyetten anlaşıldığına göre; sadece hür, hür olanı öldürür ve köle olan da köleyi öldürür. Böylece Şevkânî, itibar edilen mefhûm dışında; hür, köle tarafından öldürülmez anlayışına delâlet eden mantukun olmadığını söyler<sup>839</sup>.

Yine Şevkânî “...gecenin kararmasına kadar.../...إلى غسق الليل...” (İsrâ 17/78) âyetinin yorumunda; öğle namazı vaktinin zevalden batışa kadar

<sup>835</sup> Şevkânî, İrşâdu’l-Fuhûl, s. 250.

<sup>836</sup> Hafî: “Sîgası dışındaki bir arız sebebiyle manâsı iyi anlaşılmayan, ne kastedildiği kapalı olan ve ancak araştırma yoluyla kavranabilen şeydir”. Ebû Zehra, İslâm Hukuku Metodolojisi, s. 111.

<sup>837</sup> Demirci, Tefsir Usulü ve Tarihi, s. 229.

<sup>838</sup> Süleyman b. Eş’âs Ebû Dâvud, **es-Sünen**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Diyât, 11.

<sup>839</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 201-202.

mütemadiyen değıştiği görüşünü Evzâ'î ve Ebû Hanife'den nakleder. Malikî ve Şafî'î bu durumu zaruret halinde caiz görür. Daha sonra bu konuda Nebi (s.a.v.)'den beş vaktin tayini konusunda sahih mütevâtir hadislerin vârid olduğunu söyler. Dolayısıyla bu âyetin mücmel durumunu, sünnetin mübeyyen/açıklanmış durumuna hamlederek tefsir edilmesinin gerektiğini ortaya koyar<sup>840</sup>.

Müfessirin, mücmel kavramını mufassal ile birlikte kullandığı da görülür. Mesela “...dilediğini bağışlar ve dilediğine de azap eder.../... و يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء” (Bakara 2/284) âyetinin bu bölümünün başlangıç cümlesi olduğunu ve bunun içerdigi anlam ile tafsil ederek, âyetin öncesinde geçen “Allah bundan dolayı sizi sorgulayacaktır.../... يحاسبكم به الله” ibaresindeki mücmelliği<sup>841</sup> açıkladığını söyler. Yine aynı şekilde “...hicret edenler.../... فالذين هاجروا...” (Al-i İmrân 3/195) âyetindeki ibarenin içerdigi anlamın, âyetteki bu ibarenin öncesinde olan “Ben, sizden hiçbirinizin yaptığı işi zayi etmem.../... أني لا أضيع عمل عامل منكم” mücmel durumu tafsil ettiğini söyler<sup>842</sup>. Böylece Şevkânî, mücmelin zıddı tafsili zikrederek, anlaşılması zor kapalıliğın açıklanmasına imkan tanır ve âyeti mücmel durumdan kurtarmış olur.

### I-Fedâilü'l-Kur'ân

Kur'ân'ın faziletleri ilmi/فضائل القرآن; genele şamil olarak bazı âyet ve sûrelerin fazileti, kısmen de olsa Kur'ân'ın bütününe dair, Hz. Peygamber'e dayandırılan haberleri ele alır.

Şevkânî, Kur'ân'ın fazileti ile ilgili pek çok hadislerin bulunduğunu belirtir. Ona göre sahih hadislerde vaad edilen ve istenen ecrin alınması Kur'ân'ın anlaşılmasıyla olur. Böyle olunca okumanın meyvesi alınır<sup>843</sup> şeklinde izahından sonra, Kur'ân'ın fazileti ile çeşitli nakiller bildirir. Daha önce de belirttiğimiz gibi genelde “Fedâilü'l-Kur'ân” konusunu, sûre girişlerinde verir<sup>844</sup>.

<sup>840</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 297-298.

<sup>841</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 351.

<sup>842</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 473. Mücmel-tafsil konusunda diğer örnekler için bakınız Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 333, 497; cilt: III, ss. 323; cilt: IV, ss. 6, 59; cilt: V, s. 243.

<sup>843</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 15.

<sup>844</sup> Sûre ve âyetlerin fazileti için tefsirinden başka bir eserinde mustakil bir bölüm hazırlamıştır. Dolayısıyla burada Kur'ân'ın faziletiyle ilgili ayrıntılı bilgiler verir. Bakınız Şevkânî, **Tuhfetu'z-Zâkirîn**, Muessesetu'l-Kütübi's-Sekâfe, Beyrût, 1991, ss. 335-355.

Müfessirimiz, Âyetü'l-Kürsî'nin faziletini pek çok nakillerle ortaya koymaya çalışır. Ahmed b. Hanbel ve Müslim'in Ubey b. Ka'b yaptığı rivâyete göre; "Resûlullah, Ubey'e: 'Allah'ın kitabında hangisi daha faziletlidir' şeklinde sordu. O da: 'Âyetü'l-Kürsî'dir' dedi. Bunun üzerine ona: 'İlim sana mübarek olsun Ey Ebû'l Münzir' dedi"<sup>845</sup>. Yine Taberânî'nin sika râvilerden naklettiği rivâyette: "Hz. Peygamber, bir gruba muhacirlerin sıfatı konumunda geldi ve birisi ona: 'Kur'ân'da en büyük âyet hangisidir' dedi. Nebi de Âyetü'l-kürsî'yi okudu"<sup>846</sup>. Bu anlamda düşündüğü diğer âyetleri de sundu. Farklı anlam olarak Beyhâkî'nin Ebû Hureyre'den yaptığı nakilde: "Bakara Sûresi öyle bir sûredir ki, içinde Kur'ân âyetlerinin efendisi bulunur. Okunduğu zaman o evde şeytan bulunmaz, hemen oradan çıkar"<sup>847</sup> diyerek, Âyetü'l-Kürsî'nin tesir açısından önemi haiz olduğuna vurgu yapar.

Şevkânî'nin zaman zaman zayıf bir senedle âyet ve sûrelerin fazileti hakkında hadis naklettiği de görülür. Fedâilü'l-Kur'ân ile ilgili rivâyetlerin genelde zayıf haberlere dayanarak ortaya konduğu<sup>848</sup> dikkate alınacak olursa, Şevkânî'nin bu tür rivâyetleri naklederken kaynak belirtme çabası daha iyi anlaşılacaktır. Sûrenin fazileti olarak verdiği bir hadis rivâyetlerinin bir kısmı şöyledir: "Kim Al-î İmrân'ın zikredildiği sûreyi cuma günü okursa güneş batıncaya kadar Allah ve melekler onun üzerine salavat getirir". Yine sûrenin girişinde, fazileti hakkında rivâyetleri de kaydederek kısa bilgi verir<sup>849</sup>. Bezzâr, İbn Abbas'tan rivâyetle, Nebi (s.a.v.) Yâsin Sûresi hakkında şöyle der: "Ümmetimden her insan için kalbinde 'Yasin Sûresi' olsun istedim". Yine zayıf senedle Suyûtî'den şu haberi nakleder: "Kim her gece Yâsin Sûresini okumaya devam ederse, şehit olarak ölür"<sup>850</sup>. Son olarak Şevkânî, İbn Abbas rivâyetine göre, Nisa Sûresi'nde sekiz âyet vardır ki, bu ümmet için üzerinde güneşin doğduğu ve battığı her şeyden daha hayırlıdır<sup>851</sup> haberini verir.

<sup>845</sup> Müslim, Müsâfirîn, 258; Ahmed b. Hanbel, V, 58.

<sup>846</sup> Ebû'l-Kâsım Taberânî, **el-Mu'cemu'l-Kebîr**, thk. Hamdi Abdu'l-Mecid es-Selefi, Dâru İhyâi't-Türâs, ys., 1985, cilt: XI, s. 133.

<sup>847</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 314-315. Yine âyetlerin faziletleri konusunda bakınız Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 356 (Bakara Sûresi'nin son iki âyeti); I, 476-477 (Al-i İmrân Sûresi'nin son on âyeti)

<sup>848</sup> Yaşar Kandemir, **Mevzû Hadisler**, DİB Yay., Ankara, 1991, s. 58.

<sup>849</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 357; cilt: II, ss. 112 vd.

<sup>850</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, ss. 412-413.

<sup>851</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 478.

Müfessirimiz bazen genel teamül olarak Fedâilü'l-Kur'ân konusundaki rivâyetlerin isnadında zayıflık bulunduğunu iddia etmenin doğru olmayacağını söyler. Bu savını ispatlamak için Dârimî, Tirmizî ve Beyhakî'nin Enes (r.a.)'den naklettiği şu hadisi verir: “Her şeyin bir kalbi vardır. Kur'ân'ın kalbi de Yasin'dir. Kim Yasin'i okursa, Allah her kırâatına on sevap yazar”<sup>852</sup>. Ayrıca İbn Kesîr'e dayanarak iyi bir sened ile Ebû Hureyre'den rivâyet ederek: “Kim Allah'a yönelmeyi umarak Yasin'i okursa, bu gece onun günahları bağışlanır”<sup>853</sup> hadisini zikreder<sup>854</sup>. Sâffât Sûresi için de benzer yaklaşımlarda bulunur<sup>855</sup>. Tâ-hâ Sûresinin giriş kısmında da farklı iki sûrenin faziletini birleştirerek, Tâ-hâ ve Yâsin Sûrelerinden bahseder. Yine bu hususta Beyhâkî'nin “eş-Şu'b” adlı eserinde, Ebû Hureyre'den: “Yüce Allah, Tâ-hâ ve Yâsin'i gökler ve yerler yaratılmadan bin sene önce yarattı. Melekler Kur'ân'ı işittiklerinde şöyle dediler: ‘Bu inen şey, ümmet için ne güzeldir, sadrın/göğsün taşıyacağı ve dillerin konuşacağı’ ne güzel şeydir”<sup>856</sup> şeklinde nakilde bulunur.

Şevkânî bu konuda bazı rivâyetlerin sıhhati hakkında bilgi verme cihetine gider. Tirmizî'nin tahririne göre, hasen kabul edilen hadiste ve yine İbn Mürdeveyh, Beyhakî'nin Said el-Hudrî'den naklettikleri üzere: “Resûlullah, cinlerin ve insanların göz değmesinden sakınıyordu. Felâk ve Nâs Sûreleri nazil olunca bunları okumaya başlayıp, bunların dışındakileri terk etti”. Yine Nesâî'nin, Câbir b. Abdullah'tan yaptığı nakilde: “Resûlullah yanıma geldi ve sonra bana: ‘Oku’ dedi. Bunun üzerine ben de: ‘Babam da sen annem de senin ne okuyayım’ dedim. Bunun üzerine O da: ‘Felâk Sûresini oku’ dedi. Sonra yine ‘oku’ dedi. Ben de: ‘Babam da sen annem de senin ne okuyayım’ dedim. Bunun üzerine O da: ‘Nâs Sûresini oku’ dedi ve daha önce bu ikisinin benzeririni okumadım”<sup>857</sup> şeklindeki rivâyetini verir. Şevkânî bu şekilde Kur'ân'ın fazileti hususunda bazı zayıf rivâyetlerin olduğu söylese de, bunun aksini göstermek için hadis tahririne giderek bu konuda sahih rivâyetlerin de olduğunu göstermeye çalışır.

<sup>852</sup> Muhammed Abdullah Abdurrahman Dârimî, **es-Sünen**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Tefsîr, 21; Tirmizî, Fedâilü'l-Kur'ân, 7.

<sup>853</sup> Dârimî, Tefsîr, 21.

<sup>854</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 411.

<sup>855</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, ss. 442-443.

<sup>856</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 419.

<sup>857</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, s. 637. Bu hadisin kaynağı için bakınız Ebû Abdurrahman b. Şuayb Nesâî, **es-Sünen**, Mısır, 1946, İsti'âze, 1.

Böylece Şevkânî, zayıf da olsa sûrelerin faziletiyle ilgili hadisleri tefsirine aktarır. Ancak o, bu tür rivâyetlerin tefsirlere girmesine sebep olduklarından dolayı Sa'lebî ve Vâhidî'yi eleştirir. Bu minvalde Zeynuddîn Irâkî ve Şevkânî beraber, hadis uydurma konusunda “Fedâilu'l-Kur'ân”ın ayrı bir yeri olduğunu zikrederler. Hatta bu ikisi daha ileri giderek, bu konudaki hadislerle yetinmeyen bazı kişilerin, Kur'ân'ın her sûresi için hadis uydurma çabası içerisinde olduklarını beyan ederler<sup>858</sup>. Bu anlayıştaki Şevkânî, bu tür rivâyetlerin hepsini olmasa da, bu konudaki bazı hadisleri tefsirine almaktan kendini alıkoyamaz<sup>859</sup>. Bu şekilde kendi ifadesiyle uygulaması arasında bir çelişkinin olduğu söylenebilir. Ancak çoğu kez o, bir hadisçi titizliğiyle bu tür haberleri nereden aldığı ve bunların sıhhatleri konusunda bilgi vermeye özen göstermiştir. Kanaatimizce Şevkânî, geleneksel tefsir anlayışını devam ettirme, Kur'ân ilimleriyle alakalı bu konuyu atlamama düşüncesiyle zayıf da olsa bu tür bazı haberleri tefsirine aktarmıştır.

### İ-Emsâlü'l-Kur'ân

Kur'ân-ı Kerim'de pek çok mesel vardır. Kur'ân'daki meseller/أمثال القرآن; bir fikri pekiştirmek, teşvik etmek, herhangi bir şeyden sakındırmak, bir şeyin önemini artırmak ve öğüt vermek gibi amaçlara binaen verilmiştir<sup>860</sup>. Böylece Kur'ân'daki meseller, anlatılmak istenenler konusunda muhatabın zihninde yakınlaştırmacı rol oynar<sup>861</sup>.

Şevkanî, bu konuda öncelikle Kur'ân'daki mesellerin verilmesindeki hikmetlerden bahseder. “Onların durumu ateş yakanların durumu gibidir.../ مثلهم كمثل من أشتق ناراً”<sup>862</sup> ve yine “veya gökten şiddetli bir yağmura tutulmanın durumu gibi.../أو كصيب من السماء...”<sup>863</sup> inkarcılara karşı gösterdiği cevap niteliğindeki âyetleri tefsir ederken, Kur'ân'daki darb-ı mesellerin hikmetlerini şöyle anlatır: Allah, bu

<sup>858</sup> Zeynuddîn el-İrâkî, *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfîyeti'l-Hadîs*, Mısır, 1937, I, 131; Şevkânî, *el-Fevâidu'l-Mecmu'a fi'l-Ehâdisi'l-Mevzu'a*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnân, 1995, (Fevâidu'l-Mecmu'a), ss. 315-317. Ayrıca bakınız Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, ss. 263-264.

<sup>859</sup> Kur'ân'ın faziletiyle ilgili belirttiği tüm mevzû haberler (64 hadis adet) için bakınız Şevkânî, *Fevâidu'l-Mecmu'a*, ss. 296-319.

<sup>860</sup> Suyutî, *İtkân*, cilt: IV, ss. 38-39; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, ss. 174-175; Soysaldı, s. 309.

<sup>861</sup> Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü* (Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler), Şûle Yayınları, İstanbul, 2011, s. 158.

<sup>862</sup> Bakara 2/17.

<sup>863</sup> Bakara 2/19.

meselleri vermesiyle kendi büyüklük ve yüceliğini de ortaya koyar. Râzî’den nakille Allah’ın kesin delil beyan etmesindeki maksadın; inkarcı ve şüphecilerin ortaya koydukları delilleri ezerek ve onlara cevap vermek suretiyle Kur’ân’ın mucize yönünü vurgulamak olduğunu söyler. Râzî’ye göre, Kur’ân’da arı, örümcek ve karıncanın örnek verilmesi ve fasîh bir kelâmıla zikretmenin uygun olmadığı bu gibi varlıkların, Kur’ân tarafından inkarcıları kınayıcı ve ayırıcı bir üslupla ele alınması, onun mu’ciz bir kitap olduğunu göstermektedir. Bu şekilde onların şüphelerinin boyutu ortaya konmuş olur<sup>864</sup>. Şevkânî, bu bilgileri aktardıktan sonra: “Allah’ın, hikmete ulaştıran üslupları kapsaması ve fesâhât açısından bunlarda ayıplayıcı bir durumun olmadığını göstermek için değeri en küçük eşyaları da bir cevap niteliğinde beyan ettiğini” söyler<sup>865</sup>. Yine müfessir, bu durumu açıklama konusunda “...Allah, herhangi bir sivrisineği veya ondan daha basitini örnek vermekten hiç çekinmez.../...أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها...” (Bakara 2/26) âyetinden yola çıkarak Yüce Allah’ın, sivrisineği örnek verdiğini hatırlatır. “Daha basit”i ifadesiyle, bunun benzerinin mesel olarak verilmeyeceği anlamını ortaya koyar. Dolayısıyla Allah, benzer çokluk durumlardan en azını örnek vermekten çekinmez<sup>866</sup>.

Benzer cihette müfessir, Kur’ân mesellerinin zikredilmesinin hikmeti konusunda; “وتلك الامثال نضربها للناس.../...İşte bu örnekleri bütün insanlara veriyoruz...” (Ankebût 29/43) âyetinin yorumunda; Kur’ân’daki bu tür örneklerin insanlar için bir tembih, dolayısıyla bunların, Allah’ı düşünüp, O’na daha da yakın olmak için söylendiğini belirtir. Ayrıca “...Onları (meselleri) ancak akıl sahipleri hakkıyla anlar/وما يعقلها إلا العالمون” şeklinde âyetin devamında, bu mesellerin rusûh sahibi/ilimde derinleşenler tarafından anlaşılabilmesine vurgu yaparak<sup>867</sup> bu konuda tahsise gider. Böylece mesellerin hikmetle dolu olduğunu, ancak hikmet sahibi âlimlerin bunlara vâkıf olacağına gönderme yapar.

Müfessir Şevkânî, “Allah, hiçbir şeye gücü yetmeyen sahipli bir köleyi örnek verir.../...ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء...” (Nahl 16/75) âyetinin tefsirinde,

<sup>864</sup> Râzî, Mefâtih, cilt: I, ss. 76-80.

<sup>865</sup> Şevkânî, cilt: I, ss. 66-67. Yine Şevkânî, “İnsanlara Kur’ân’da her türlü örneği verdik.../...ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل” (Rûm 30 /58) âyetinin; Kur’ân’daki her türlü meselenin Allah’ın birliğine işaret ettiğini söyler. Nitekim ona göre, Hz. Peygamber de bunu doğrular. Dolayısıyla âyetin içeriğinde, birçok delilde olduğu gibi şirkin butlân olduğu anlamı vardır. Şevkânî, cilt: IV, s. 268.

<sup>866</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 67.

<sup>867</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 234.

bilmediğiniz halde Rabb'in nasıl örnekler verdiğini söyler. Ona göre Allah (c.c.)'ın bu âyetle meseller olarak, sahipli ve hür bir köleyi, dilsiz ve konuşan bir adamı örnek vermesi; O'nun adâletinin yüceliği, her şeyden münezzeh olan zâtı ile kullarının durumlarından farkı ve buna rağmen bazı kullarının kendisine putları nasıl ortak koştuğu noktalarında düşünülmesini îma etmek içindir<sup>868</sup>.

İnsanın acziyeti için; “...sinek onlardan bir şey kapsa, onu ondan geri alamazlar. İsteyen de, istenen de ne zayıftır!./ وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب...” (Hac 22/73) âyetinde Allah, darb-ı mesel vererek, sinek onlardan pek çok şeyden bir şey kapsa, aşırı zayıflıklarından dolayı bunu, ondan engelleyemeyeceklerini beyan eder. Şevkânî'ye göre buradaki örnekle; onların (Allah'tan başkasına yönelenler), diğer varlıklardan daha güç ve kuvvet bakımından daha büyük olmalarına rağmen, aslında onların aciz ve zayıf oldukları anlatılmıştır. Nitekim Allah, daha sonra putların ve zayıflığının şaşkınlık verici bir durum olduğunu ortaya koyar. Burada “isteyen de ve istenen de ne zayıftır/ ضعف الطالب والمطلوب” ifadesinden; putları isteyeninin durumu gibi inkarcıların, sineği yaratmada veya sineğin ondan bir şey koparmak istemesine karşı acziyeti ortaya konmuştur<sup>869</sup>.

Bu şekilde Şevkânî Kur'ân ilimlerinde önemli bir yere sahip ve Kur'ân'ın hikmetlerle doluluğunun bir ifadesi olan “Emsâlü'l-Kur'ân” konusuyla ilgili bir takım açıklamalarda bulunur<sup>870</sup>. Böylece o bu konuda örnekler sunarak Kur'ân'ın yüceliğini ortaya koyar.

### J-Aksâmu'l-Kur'ân

Aksâmu'l-Kur'ân/أقسام القرآن; Kur'ân'da geçen yeminler demektir. Dinî bir terim olarak yemin/kasem: “Bir kimsenin bir işi yapıp yapmaması veya bir olayın doğru olup olmaması konusundaki sözünü Allah'ın adını veya sıfatını zikrederek kuvvetlendirmesidir”<sup>871</sup>. Bir durumun tekitlenmesi için yemin edilmesi Arap

<sup>868</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 218-221.

<sup>869</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 555-558.

<sup>870</sup> Bu konuda diğer açıklamalar için bakınız Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 217-218; cilt: IV, ss. 529-53; cilt: V, s. 36.

<sup>871</sup> Demirci, Tefsir Usulü ve Tarihi, s. 248. Geniş malûmat için bakınız Sadık Kılıç, **Yemin Olsun ki** (Aksâmu'l-Kur'an), İhtar Yay., İstanbul, 1996.

âdetiydi. Buradan hareketle Kur'ân da Arap lisanı üzerinde indiğinden, içerisinde pek çok yeminler bulunmaktadır<sup>872</sup>.

Müfessir, Kur'ân'daki yeminlerin sebebinden bahsederken; “*Öğütlerle dolu Kur'ân'a and olsun*/وَالْقُرْآنُ ذِي الذِّكْرِ” (Sâd 38/1) âyetinde “و”, vav-ı kasem olup, Kur'ân ile yeminlerden maksadın, onda şerefli bir nasihat ve yüce bir konumunun olduğunu söyler<sup>873</sup>. Yine Kâf Sûresi ilk âyetteki “*Şanı Yüce Kur'ân'a and olsun*/وَالْقُرْآنُ الْمَجِيدُ” ifadesinde; Kur'ân'ın şan ve şeref sahibi bir kitap olduğuna işarete dair<sup>874</sup> açıklamada bulunur.

Şevkânî, Kur'ân üzerine yemin edilmesinin önemini anlatır. Yasin Sûresi 2. âyette, “*Hikmetlerle dolu Kur'ân'a hamd olsun*/وَالْقُرْآنُ الْحَكِيمُ” ibaresi hakkında Nakkâş'ın; Allah'ın hiçbir Peygamber'in risâletinde kendilerine gönderilen kitaplar üzerine yemin etmediğine dair görüşünü verir. Ancak müfessire göre, Allah (c.c.), ta'zim ve yüceltmek için Hz. Muhammed'e gönderdiği “Kitâb” üzerine yemin etmiştir<sup>875</sup>. Nitekim Kur'ân'da “*Apaçık Kitâb'a yemin olsun* /وَالْكِتَابُ الْمُبِينُ” (Zuhruf 43/2) şeklinde yemin edilerek; Kur'ân'ın korunmuşluğu, kıymetinin üstün oluşu ve nazmının muhkem olup içinde ihtilafın bulunmayışı gösterilmiştir<sup>876</sup>.

Mahlûkat üzere yapılan yeminlere gelince Şevkânî, “*Gördüklerinize de yemin ederim. Görmediklerinize de*/وَمَا لَا تَبْصُرُونَ \* فَاَلَا أَقْسَمُ بِمَا تَبْصُرُونَ” (Hakka 69/37-38) âyeti hakkında Katâde'nin; görülsün veya görülmesin Allah'ın, bütün eşya üzerine yemin ettiğini ve yeminlere de bütün mahlûkatı dâhil ettiğini söyler. Başka bir görüşe istinâden, buradaki “لَا”, nefy-i kasemdir. Dolayısıyla burada hakikati açıklamada yemine ihtiyacın bulunmadığı anlatılmaktadır. Ancak Şevkânî, ihtiyarını kullanarak birinci görüşün tercihe şayan olacağını söyler<sup>877</sup>.

Şevkânî, mahlûkattan gece ve gündüze yemin konusunda; “*Başlayan ve biten geceye ve ağaran sabaha and olsun ki*./وَاللَّيْلُ إِذَا تَنَفَّسَ \* وَالصَّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ/” (Tekvir 81/ 17-18) âyetini; “gece başladığı ve bittiğinde, sabah ağardığında bu anların üzerine yemin olsun ki” şeklinde yorumlar. Şevkânî'ye göre Allah, “*Muhakkak ki o, kerîm olan Resulün sözüdür*/رَسُولٌ كَرِيمٌ” şeklinde bir sonraki âyette; Kur'ân Cibril

<sup>872</sup> Suyutî, Itkân, cilt: IV, s. 46.

<sup>873</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 481.

<sup>874</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, ss. 83-84.

<sup>875</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 413.

<sup>876</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 627.

<sup>877</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, s. 341.

tarafından Resûl'e getirilen bir sözdür ve Resûl de kendisine güvenilen ve itaat edilendir<sup>878</sup> şeklinde yemin eder. Böylece ilahî kelâmın korunmuşluğunun ve Hz. Peygamber'in güvenilirliğinin tazim edildiğine dikkat çeker. Yine müfessirimiz, "Göğe ve Târik'a and olsun ki/والسما والطارق" (Târik 86/1), sonraki âyetlerde "Kuşkusuz bu (Kur'an) doğruyla ayırıcı sözdür /إِنَّه لقول فصل" (Târik 86/13) ibarelerinden hareketle Hak ile bâtılın ayrıldığına, Kitâb'ın oyun ve eğlence için yazılmadığına kasekle işaret edildiğini belirtir<sup>879</sup>.

Şevkânî'nin yukarıda belirttiğimiz ifadelerine göre, Kur'an'da gerek Kur'an üzere veya mahlûklar üzerine yemin edilerek, Kur'an'ın bir hakikat kitabı ve getiren elçinin emin olduğuna dikkat çekilmiştir. Böylece Hz. Peygamber'in getirdiği din esaslarının hak/gerçek olduğu beyan edilmiştir.

### K-Kur'an Kıssaları

Kur'an ilimleri istilâhında kıssa; geçmiş peygamberler ve toplumlarla ilgili manidar haberler veya hâdiselerin; yine milletlerin tarihî, belde ve yerlerin Kur'anî anlatım ve aktarımla haber verilmesidir<sup>880</sup>. Buradan hareketle kıssalar, anlatmak-nakletmek gibi anlamların yanısıra, iz sürmek ve takip etmek gibi manâlar<sup>881</sup> da içermesinden dolayı Kur'an kıssalarının; maziye ait izleri ortaya çıkarmak ve bu suretle gaflet nedeniyle unutmuş oldukları tarihî olay-olgular üzerinde insanların dikkatlerini yoğunlaştırmak gibi bir hedefi bulunmaktadır<sup>882</sup>.

Kur'an-ı Kerîm, "Biz sana Kur'an'ı vahyetmek sûretiyle kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Oysaki sen daha önceden bunları bilmiyordun/ نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين" (Yusuf 12/3) âyetiyle kendisinin, önceki peygamber ve ümmetlerin kıssalarını en güzel bir şekilde ele alan bir kitap olduğunu haber vermektedir.

<sup>878</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, ss.473-476.

<sup>879</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, ss. 510-511.

<sup>880</sup> Yine Kur'an'daki kıssaların faydaları ile ilgili bakınız Mennâu'l-Kattân, ss. 300-302.

<sup>881</sup> Ragıb el-İsfahânî, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an**, thk. Safvân Adnân Davûdî, Dîmeşk-Beyrut, 2002, ss. 671-672.

<sup>882</sup> İdris Şengül, **Kur'an Kıssaları Üzerine**, Nil Yay., İzmir, 1994, 72 vd. Kur'an Kıssalarının tarihi açıdan örnekliliği hakkında fazla bilgi için bakınız Mustafa Öztürk, **Kıssaların Dili**, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2006, s. 45 vd. Kıssaların temel gayesi; geçmişte gerçekleşmiş olayları bildirerek, insanları zamanda yaşatmayı ve tarihî ve ahlakî değerlendirmeler ile günümüze bakan yönlerini dikkate alarak ders aldirmayı sağlamaktır. Suat Yıldırım, **Kur'an-ı Kerîm ve Kur'an İlimlerine Giriş**, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2000, ss. 105-106.

Şevkânî kıssalardan haber verirken, kıssaların peygamberlere bildirilmesinin hikmetlerine değinmeye çalışır. “*Hani Musa dedi ki.../...وإذ قال موسى*” (Kehf 18/60) şeklinde başlayan âyet ile Kehf kıssanın bu sûrede zikredilmesindeki amacını şöyle açıklar: “Yahudiler, Nebi (s.a.v.)’ye Kehf kıssasını sordular. Sonra onu dener mahiyette; “şayet o kıssadan haber verirse nebidir, yoksa değildir” dediler. Şevkânî, bu malumatı verdikten sonra Allah’ın, Hızır ve Musa kıssasını peygamberlerine bir tenbih ve uyarı vesilesi olsun diye zikrettiğini söyler. Böylece Yüce Allah, Hz. Peygamber’in bütün kıssaları ve haberleri bilmesi gerekmediğine vurgu yapar<sup>883</sup>. Sonuç olarak müfessir, kıssaların ortaya konuş gayelerinden biri olan; beşerin, bütünü anlamadaki idrakinin sınırlılığı hususunu özellikle belirtmek ister.

Müfessir, kıssaların gerçekliliği konusunda âlimlerin de görüşüne dayanarak; Yüce Allah’ın, belâgat derecesine göre çeşitli lafızlar için farklı yöntemler göstermek suretiyle sadece bir anlam üzerine kıssaları tekrar ettiğinden bahseder. Muhalif/muâriz kimselerin, tekrar olsun veya olmasın böyle aynı durum(lar) ortaya koymaya güçlerinin yetmeyeceğini beyan ederek<sup>884</sup>, kıssalar açısından Kur’ân’ın i’câz yönünü ortaya koyar<sup>885</sup>.

Şevkânî’nin kıssa görüşü bildirmesine örnek verecek olursak; o, Hûd Sûresi’ndeki Hz. Nuh’un kıssasını izah ederken, Kur’ân’ın, Hz. Muhammed’in dönemi inançsızlara güneşten daha açık delil çeşitlerini ortaya koyduğunu ve sözün kullanımında ise en edebî sanatları gözler önüne serdiğini vurgular. Buradan hareketle, bir üslûptan diğer bir üslûba değin açık bir öğüt, berrak bir delil ve tam bir

<sup>883</sup> Şevkânî, III, 352.

<sup>884</sup> Tefsir Usûlü açısından kıssalara, Kur’ân’ın icâzı yönünden bakıldığında; üslûb yönünden Kur’ân’ın i’câzı, muhtevâ açısından Kur’ân’ın i’câzı ve insanlara etkisi bakımından Kur’ân’ın i’câzı şeklinde üç farklı açılım karşımıza çıkar. M. Sait Şimşek, **Kur’an Kıssalarına Giriş**, Yöneliş Yay., İstanbul, 1998, ss. 37-48. Ancak Halefullah, alışılmış geleneğin dışına çıkarak bu konu da eleştirileri üzerine çekecek farklı bir yaklaşım tarzı ortaya koyar: “O, Kur’ân’daki kıssalardan amacı sırf i’câza dayalı edebîyat tarzı özelliğiyle değil de, kıssaların gerçekliliği konusunu sanatsal bir amaç/düşünceyle ele almak ister. Dolayısıyla edebî eylemden bahsederken Kur’ân’daki kıssalar konusunda: **1.** Aslında yaşanmış olmayan (kurgusal) bir kahraman gerçekleştirmiş olabilir. **2.** Kahraman hakiki olup, kahramanlar etrafında örülen olaylar vâki olmamış olabilir. **3.** Kahraman ve kahraman etrafında ceryan etmiş olaylar da gerçek olabilir. Fakat olaylar kıssada sanatsal bir üslûba göre tanzim edilmiş, bir bölümü takdim tehir edilmiş, ekleme ya da ilaveler yapılarak normal gerçekler alışılmış olmaktan çıkarılıp kurgusal şahıslar oluşturularak abartmalar olabilir”. Dolayısıyla, ‘sanatsal amaç’ tarzıyla Kur’ân’a yaklaşır ve kıssaları: Tarihsel kıssalar, temsili (dramatik) kıssalar ve mitolojik (ustûrî) kıssalar şeklinde üç kategori de ele alır”. Muhammed Ahmed Halefullah, **el-Fennu’l-Kasasî/Kur’ân’da Anlatım Sanatı**, çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, ss. 153 vd.

<sup>885</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 5.

kabulün oluşması için Kur’ân kıssalarının nakledildiğini<sup>886</sup>, bu anlamda edebî bir sanat içinde kıssaların ele alındığını hatırlatır.

Müfessirimiz, kıssaların doğruluğu konusundaki rivâyetlerde fazla uzatma ve abartıya gitmez. Öz çerçeveyi koruyup, kıssaların ortaya koyduğu istenen mesajı vermeye çalışır. Bu konuda Lût kavmi ile ilgili olarak Şevkânî, bu kavminin helak olmasının keyfiyeti konusunda müfessirlerin uzunca rivâyet ettikleri kıssaların gereksizliğine değinir ve bunlarda pek fayda mülâhaza bulunmayacağını söyler. Şu an bu kıssa hakkında bir şey söyleyenle, Lût Kavminin helak olması arasında uzun bir zaman geçtiği hatırlatmasında bulunur. Dolayısıyla ona göre, bir söylemin aynısını ortaya koymak için sahih bir isnad getirmek hiç de kolay değildir. Nitekim Lût kavmi ile ilgili isnadların çoğu, Ehl-i Kitâb’dan alınmıştır. Biz de onları ne tasdik ne de tekzip etmekle emrolunduk dedikten sonra Şevkânî: “Peygamberler ve kavimlerle ilgili kıssalar hakkında ortaya konan rivâyetlerin çoğunun hazfedilme nedeninin bu vecih ile olduğuna dikkat çeker”<sup>887</sup>. Böylece bu konuda fazla teferruata girmenin, kıssanın aslının anlaşılmasına halel getireceğinin, konuyu özünden uzaklaştırıp asıl anlatılmak isteneneni de arka plana iteceğini îmasını yapar.

Yine bu meyanda Şevkânî, Hz. Yusuf’un Züleyha tarafından kendisine çağırılması, Yusuf’un da nefsinden geçen temâyül konusundaki rivâyetleri tefsirinde tahrir bölümünde genel olarak verir. Sonra da Allah’ın Hz. Yusuf’a gösterdiği burhan hakkında tefsircilerin konuyu uzattıklarını ve dolayısıyla sözlerinde ayrışarak çeşitli ihtilaflara düştüklerini söyler<sup>888</sup>. Neticede bu konuda kelâmı uzatmanın yarar sağlamayacağını, bilakis bazı yanlış anlaşılmalara sebep oluşturacağını tembihler.

Müfessirimiz kıssalar hakkında değerlendirme yaparken, Kur’ân kıssalarını tarih ilmine ait bilgilerle mukayese ederek, bu husustaki bilgi ve maharetini ortaya koyar. En’am Sûresi 74. âyette, Hz. İbrahim’in babası Azer’den bahsederken, İbrahim’in babasının isminin tarihte olması konusunda bir ihtilafın bulunmadığını söyler. Nitekim Kur’ân’da babasının isminin Azer şeklinde zikredildiğini

<sup>886</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 55.

<sup>887</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 676.

<sup>888</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 24.

hatırlatır<sup>889</sup>. Böylece Şevkânî, Kur’ân kıssaları ve tarih bilgisinin örtüşmesine/uygunluğuna dikkat çeker.

O, Yusuf Sûresi 93. âyetin izahında, Vehb b. Münebbih ile ilgili rivâyeti verir ve Yusuf kıssasını olarak özetle anlatır. Sonra Hz. Yusuf’un ağladığını ve bağırdığını söyler. “*Benim bu gömleğimi götürün, babamın yüzüne sürün.../... اذهبوا بقميصي هذا*” âyetini verirken, râvi belirtmeden kıssaları rivâyetlere<sup>890</sup> dayandırmaya çalışır. Yine A’raf Sûresi 103-104. âyetleri yorumlarken Firavun ile ilgili pek çok tarihi rivâyetler verir<sup>891</sup>. Dolayısıyla isrâiliyyata dayalı harici haberleri eserine nakletmemeye dikkat eder. Kıssalara dair haberleri tefsirine naklederken, bunların rivâyetlerini de takdim etmeye itina göstermesi, onun kıssaların güvenilir bir şekilde ortaya konulması husûsuna ne kadar önem verdiğini göstermektedir.

Şevkânî, kıssalardan bahsederken rivâyet kullanmayı esas aldığı gibi âyetlerdeki kıssa yorumları hakkında verdiği pek çok rivâyet arasında tercihte bulunur. Böylece tarihi bilgilerden yararlanarak, doğrunun hangisi olduğu hususunda görüş bildirmeyi ihmal etmez<sup>892</sup>.

Müfessirin, bu konuda tercih görüşüne örnek verecek olursak, Kehf 18/83 de geçen tarihi bir şahsiyet Zülkarneyn konusunda çok çeşitli görüşlerin zikredildiğini şöyle anlatır: “Bu kişi, İskender b. Feylekûs’tur. O, dünyanın melikidir. İskenderiyeli ve Yunan asıllıdır. İbn İshâk’a göre o, Mısır diyarından yolculuk etmiştir. Adı da Merzebân b. Merdebe el-Yunanî’dir. Yine o, Yûnan b. Yâfes b. Nuh’un oğludur. Başka bir görüşe göre o, Hermes adında bir kraldır. Başka bir rivâyette, adı Herdis olan bir kraldır. Yine anlatıldığına göre, rûm asıllı bir genç, peygamber ve salih bir

<sup>889</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 265.

<sup>890</sup> Burada rivâyetlere dayanarak bu gömlek hakkında: Allah’ın ateşe atılacağı zaman Hz. İbrahim’e giydirdiği gömlek olduğunu; sonra bunu Hz. İbrahim’in İshâk’a gıdirdiğini, Hz. İshâk’ın da bunu Hz. Yakub’a giydirdiğini; Hz. Yakub’un da bunu gümüşten ince boru şeklinde yapıp, nazar değmesin diye Hz. Yusuf’a taktığını; Sonra da Cibril (a.s.)’in gözlerinin tekrar açılması için bu gömleği babası Hz. Yakub’a gönderdiğini, çünkü onda cennet kokusunun olduğunu ve cennet kokusunda da ancak şifa olacağını haber verir. Bu rivâyetleri “قيل” meçhul lafzıyla genel anlamda verir. Bakınız Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 63.

<sup>891</sup> Şevkânî tahrir bölümünde, Mücâhid’den naklederek İbn Ebî Hâtim’de Fravun’un vasıfları hakkında: Fravun’nun Farisilerden olduğunu; Ebû Luheya’dan nakille, Mısırlı ailerden olduğunu; Ebû Şeyh’de, Faravun’un üç yüz sene yaşadığını; Ali b. Ebî Talha’dan rivâyette İbn Ebî Hâtim’de: Fravun’un kıpti olduğunu, veled-i zinâ olup, boyunun yedi karış olduğunu; dinsiz kaba-saba biri olduğunu ve son olarak da, Fravun’un dört yüz sene yaşadığını, kendisinde baş ağrısının vâki olmadığını haber verir. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 265.

<sup>892</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 108.

kuldur. Yine onun isminin Abdullah b. Dahhâk olduğu da söylenenler arasındadır. Ayrıca isminin Mus'ab b. Abdullah ve Kehlân b. Sebe oğullarından olduğu da söylenmiştir. Kurtubî'nin rivâyetine göre; haber ilminin zâhirine bakıldığında bu isim de iki kişi vardır. Birisi Hz. İbrahim zamanında, diğeri de Hz. İsa'ya yakın bir zamanda yaşamıştır". Şevkânî, tüm bu rivâyetler verdikten sonra, görüş tercihi konusunda Fahrüddin Râzî'yi referans göstererek bu kişinin Yunan asıllı İskender olabileceğini söyler<sup>893</sup>. Böylece tarih kaynaklarının da gösterdiği üzere, bunun gücü en uç noktalarda konuşulan bir kral olduğu bilgisinin doğruluğu şeklinde ilk görüşü benimsediğini ortaya koyar<sup>894</sup>. Böylece Şevkânî, kıssalar hakkında bilgisini tarihî gerçeklerle örtüştürmeye çalışır.

Şevkânî'nin bazen Kur'ân kıssalarıyla ilgili farklı rivâyetleri verip, tercih görüşünü belirtmediği de vâkidir. Farklı rivâyetlerin tamamının anlatımı için örnek verecek olursak; Şevkânî'ye göre "أصحاب الرس/ Ress Ashâbı" (Furkan 25/38) âyetinde zikredilen Ress'in; kuyu anlamına geldiği açıktır. Sonra Suddî'ye göre, bunun Antakya'da bir kuyu olduğunu ve yakınında Habib-i Neccar'ın öldürüldüğünü, sonrada onun kuyunun içine atıldığını nakleder. Şevkânî, Habib-i Neccar'ın ise, "...*Ey kavmim elçilere uyun/اتبعوا المرسلين*" (Yâsin 36/20) âyetinde zikredilen kişi olduğunu söyler. Bu görüşe İkrime, Mukâtîl ve diğerlerinin de katıldığını ekler. Yine denildiğine göre bunlar, Azerbeycan halkıdır ve bunlar peygamber öldürdüler. Bu nedenle ağaçları ve ellerindekiler kurudu ve açlıktan ve susuzluktan öldüler. Denildi ki, bunlar ağaca tapanlardır. Yine söylendiğine göre bunlar, puta tapanlardır ve bunlara Allah, Hz. Şuayb'ı gönderdi ve onu yalanladılar ve ona eziyet ettiler. Ayrıca denildi ki bunlar, Allah'ın kendilerine bir peygamber gönderdiği ve aralarında onu yedikleri kavimdir. Bunlar hakkında "Uhdûd Ashâbı" da denildi. Yine Ress için, zikri daha önce geçen ve atıl bırakılmış kuyu ve çevresindekilerinin de kuyu ehli olduğu dendi. Ress için, Semud'un kaldığı kuyunun adı olduğu da söylendi. Daha başka uzak anlamlar da; dağın üzerinde sizin için bırakılan kar ve bir vadinin adı olduğu da nakledildi. İnsanlar arasını düzeltmek ve bozmak anlamlarında kullanılan bir tabir ve dolayısıyla iki zıddı toplayan isimlerden olduğu ifade edildi. Son olarak Şevkânî, onların, Allah'ın bilinen Anka kuşu ile

<sup>893</sup> Râzî, Mefâtîh, cilt: XXI, s. 163.

<sup>894</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 362.

imtihan ettiği kimselerden olduklarını kaydeder<sup>895</sup>. Görüldüğü üzere Şevkânî, kıssa konusunda yakın anlamda pek çok farklı görüşlere yer verir. Ancak bunlar arasında bir tercihte bulunmaz. Kanaatimizce bu farklı görüşler konusunda net bir bilgiye ulaşamadığından böyle davranmak zorunda kalmıştır.

Şevkânî, kıssa olarak: Hz. Âdem, İdris, Nûh, Hûd, Salih, İbrahim, Lût, Yusuf, Şuayb, Eyyüb, Musa, Davud, Süleyman, İlyas, Yunus, Zekeriya, İsa ve Hz. Peygamber'in sireti ve risâlet mücadelelerini tefsirine aktarır. Yine Kur'ân'da tarihi şahsiyetler olarak zikredilenleri: Ad ve Semûd, Zülkarneyn, Sebe, Allah'ın âyetlerden ayrılan adam, Ashâb-ı karye, Hârût ve Mârût, Ashâbu'l-cennet, İki cennet sahibi adam, Ashâb-ı kehf, Bakara (düve) boğazlama, Fil ashâbı, Uhdûd ashâbı ve Kendi diyarlarından çıkanlar<sup>896</sup> şeklinde etraflıca ele alır.

Şevkânî'nin, kıssalar konusunda başvurduğu pek çok tarih kaynaklarının başında, İbn İshâk gelir<sup>897</sup>. Böylece tarih konusunda ilk kaynaklara başvurarak, kıssaların isrâiliyyatla karışmasına mahal vermek istemez. O, kıssaların Kur'ân' ve tarihi gerçeklerle örtüşmesine ve bunların özlü bir şekilde aktarılmasına büyük önem verir. Şimdi bu alanla yakın alakası olan İsrâiliyyâta dayalı görüşlerini ele alalım.

### L-İsrâiliyyat Görüşü

İsrâiliyyat; Kitâb ehli ile diğer dinlere ait rivâyet ve bilgilerin, tefsir başta olmak üzere İslâm kültürüne girmiş olan haberler hakkında kullanılan terimdir<sup>898</sup>. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, İsrâiliyyatın tanımının, Mecûsîlik, Sâbilik gibi diğer din ve kültürlerden gelen rivâyetleri de içine alacak bir şekilde genişletilmesi daha münasip olmasına rağmen, bu alanda araştırma yapanlar bu ayrım için gereken ehemmiyeti göstermemişlerdir<sup>899</sup>.

<sup>895</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 89.

<sup>896</sup> Tarihi şahsiyetlere ait kıssalar konusunda sırasıyla bakınız: Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, ss. 585-586; cilt: V, ss. 101-104, 108, 109-110, 150-151, 334, 337, 529-531, 533, 534-537, 573-574 (Âd ve Semûd); cilt: III, ss. 364, 365-366, 367-368, 369-370, 371-374 (Zülkarneyn); cilt: IV, ss. 367-368, 368-371 (Sebe); cilt: IV, ss. 273-274, 274-276 (Lokman); cilt: II, ss. 302-304 (Allah'ın âyetlerden ayrılan adam), 418-421 (Ashâb-ı karye); cilt: I, s. 144 (Hârût ve Mârût); cilt: V, ss. 523-526 (Ashâbu'l-cenne); cilt: III, ss. 341-345 (İki cennet sahibi adam); cilt: III, ss. 325-329, 329-332, 334 (Ashâb-kehf); cilt: I, s. 114 (Düve boğazlama); cilt: V, ss. 604-605 (Ashâb-ı fil); cilt: V, ss. 500-506 (Ashâb-ı uhdûd); cilt: I, ss. 299-300 (Kendi diyarlarından çıkanlar)

<sup>897</sup> Örnek için bakınız Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 362.

<sup>898</sup> Abdullah Aydemir, **Tefsirde İsrâiliyyât**, Beyân Yay., İstanbul, (İsrâiliyyât), 1992, s. 29.

<sup>899</sup> İbrahim Hatipoğlu, "İsrâiliyyat", **DİA**, İstanbul, 2001, cilt: XXIII, s. 195.

Tefsirlerin geneline bakıldığında, isrâiliyata dayalı haberlerin önemli bir kısmının kıssalar vasıtasıyla aktarıldığı bilinen bir gerçektir. Buradan hareketle Şevkânî, İsrâiliyyata dayalı haberlerde ihtiyatlı olunması gerektiğini, hâsılı Harût ve Mârût ile ilgili haberlerin tafsilatının isrâiliyyat türü haberlere dayandığını belirtir. Zira ona göre bu tür haberler, hevadan konuşmayan masum, doğrulanmış ve doğru söyleyene isnad edilmiş sahih olan merfû' bir hadis hükmünde değildir. Kur'ân'da bu iki meleğe atfedilen kıssa ise zâhiren uzatılmadan anlatılmıştır<sup>900</sup>.

Şevkânî, isrâiliyyata dayalı takındığı tavır konusunda, İbn Kesîr'i örnek alır ve bu tip haberlere karşı ihtiyatlı davranır. Nitekim İbn Kesîr'in tefsirinde isrâiliyyata dayalı haberlerin sayısı oldukça azdır. Bu sebeple Şevkânî, onun tefsirini över ve büyük tefsir olarak niteler<sup>901</sup>. Bu hususta ihtiyatlı davrandığının bir göstergesi olarak Şevkânî genel olarak tefsirinde İbn Mes'ud kanalıyla gelen rivâyetlerin isrâiliyat türü haberden uzak bulunduğunu düşünerek, ona itibar eder<sup>902</sup>; ancak İbn Abbas<sup>903</sup> kanalıyla gelen rivâyetlere temkinli yaklaşarak, sadece bu tür haberlerin varlığına işaret eder, ancak bunların içeriklerine girmez. Bu durum, onun bu tür rivâyetlerde, kaynağının güvenilirliğine, ne derece itibar ettiğini, isrâiliyyat türü haberlere ne ölçüde temkinli ve hassas bir şekilde yaklaştığını göstermektedir.

Şevkânî bu tür haberlerde bunları rivâyet edenlerin adlarını hasseten belirtir. Bunlardan nakledilen rivâyetlere isrâiliyyatın karışabileceğine dikkat çeker. Mesela,

<sup>900</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 144.

<sup>901</sup> Gumarî, eş-Şevkânî Müfesssiren, s. 119.

<sup>902</sup> Müfesssir, İbn Mesud ve sahâbeden bir guruptan naklen, Hz. Âdem'in Havva ile memnû'/yasak olan ağaca yaklaşmasıyla ilgili şu haberi verir: "İblis, ikisinin bulunduğu cennete girmek ister. Ancak bekçiler ona engel olur. Sonra deveye benzeyen en güzel binek özelliğinde dört ayağı olan bir canlı şeklinde yılan İblis'in yanına gelir. İblis ise, yılanın ağzına girdirmesine müsaade etmesini ve bu şekilde kendini Âdem'in yanına kadar götürmesini söyler. Sonra o, yılanın ağzına girer ve bekçilerin yanına kadar gelir. Bekçiler de Allah'ın irâd ettikleri durumu anlayamadıklarından dolayı, onu (cennete) girdirirler. O (İblis), konuşur ancak bekçiler kelâmın nerden geldiğini anlayamazlar. Sonra İblis, yılanın ağzından çıkarak Adem'e şöyle seslenir: 'Ey Adem sana ölümsüzlük ağacını ve elinden gitmeyecek bir saltanatın yolunu göstereyim mi?' (Tâ-Hâ 20/120). Sonra bu sözün doğruluğu için Hz. Adem ve Havva'nın ikisine de yemin eder ve onlara Kur'ân'ın verdiği haber üzere: 'Şüphesiz ben ikiniz için nasihatçilerdenim' (Kasas 28/20) der. Bunun üzere Âdem, bu ağaçtan yemekten imtina eder. Ancak Havva yer. Sonra Havva Âdem'e: 'Sen de ye. Bak gördüğün gibi ben yedim ve bana bir zarar vermedi' der. Ne zaman ikisi de yeyince, âyetle belirtilen: 'Yasak ağaçtan tattıklarında, edep yerleri gözükür. Derhal bahçenin yapraklarından alıp, yapıştırarak edep yerlerini örtmeye başlarlar' (A'raf 7/22) durum vuku' bulur. Yine Şevkânî, İbn Abbas'tan naklederek Abdurrezzak ve İbn Cerîr'in de, yılan hikâyesini ve İblis'in onunla beraber girişini farklı şekillerde rivâyet ettiklerini zikreder". Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 83.

<sup>903</sup> İsrâiliyyata dâir haberleri rivâyet eden sahâbe arasında İbn Abbas da gösterilmektedir. İbn Abbas'ın muhtedî Yahudi ve Hristiyanlara sualler sormuş ve onlara müracaat etmiştir. Aydemir, Tefsirde İsrâiliyât, ss. 85-86.

“Biz onu yüksek bir makama çıkardık/ورفعنا مكانا عليا” (Meryem 19/57) âyeti hakkında, Ebû Şeybe’nin Mesâhif adlı eserinde İbn Abbas’tan rivâyetle ve İbn Ebî Hatim’in de Ka’b b. Ahbâr’a sorduğunu ve onun da benzerini naklettiğini söyler. Sonra Ka’b b. Ahbâr’ın rivâyet ettiği; Hz. İdris’in yeryüzünde mahir bir şekilde ortaya koyduğu terzilik sanatını görmek için meleklerden birinin Allah’tan izin istemesiyle ilgili haberin isrâiliyyat olduğunu belirtir<sup>904</sup>. Yine benzer şekilde, “onu (sarayı) görünce, derin bir su sandı.../...فلما رآته حبسته لجة” (Neml 27/44) şeklinde bu âyetin yorumunda Ehl-i Kitâb’dan menkul bu benzeri haberlerin, bunları rivâyet edenlerin sahafelerindeki bilgiler ile benzeşmekte olduğunu söyler. Şevkânî, Ka’b b. Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi kişilerin<sup>905</sup> -ki bunlar tabiûndandır- İsrail oğullarından bu ümmete evâbid, garâib ve acâib olsun ya da olmasın tahrif edilmiş, değiştirilmiş ve neshedilmiş şeyleri tefsirlere naklettilerini açık bir şekilde belirtir<sup>906</sup>; bu konuda onlara itibar edilmeyeceğini ve onlara karşı temkinli yaklaşılması gerektiğine vurgu yapar.

Müfessirimizin, İsrâiliyyata dayalı takındığı sert tavırlardan bir tanesi de; nicelik ve nitelik olarak bu tür haberlerde kullanılan tasvirlerle, tefsirlerde abartılı bir şekilde uzunca yer verilmesidir. Bunlara karşı net tavrı ise, eserine aldığı bu tür mevcut rivâyetlerde kısaltma yoluna gitmesidir. Örneğin, Neml Sûresi 17. âyetteki “Süleyman’ın cinlerden, insanlardan ve kuşlardan müteşekkil orduları topladı; hepsi bir arada (onun tarafından) düzenli olarak sevk ediliyordu / وحش لسليمان جنوده من الجنّ و الطير فهم يوزعون وحش/topladı”: Hz. Süleyman’ın bu cinslerden askerlerini topladı anlamı ifade eder. Sonra Şevkânî, nicelik bakımından burada tefsircilerin, ordunun miktarı konusundaki söylemlerini uzattıklarını hatta pek çoğunun, nakil cihetinde doğru olmayacak ve akılların sayamayacağı kadar rakamları uzağa taşıdıklarını zikreder<sup>907</sup>. Yine o, “...bana mal mı vermek istiyorsunuz?.../...قال أتمدّونني بمال” (Neml 27/36) âyet bölümünde, burada kast edilen

<sup>904</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 412.

<sup>905</sup> Ka’b b. Ahbâr (327/652), isrâiliyyat türü haberleri rivâyet eden ve tabiûn arasında gösterilenlerdendir. İlminin çokluğu nedeniyle kendisine “hıbr” (bilgin) denmiştir. Ka’b, eski kitapları ve onlarla ilgili sözlü rivâyetleri hıfzı bakımından övülmüştür. Aydemir, s. 95; Yine Vehb b. Münebbih (34/654), Yemen’de doğmuştur. İsrâiliyyata dayalı rivâyetlerin en mühim kaynaklarından addedilen bu zata “sika” diyenler olduğu gibi, yine kendisi için güvenilirliğinde “zayıf” diyenler ve hatta “kezzâb” diyenler de olmuştur. Ebû’l-Ferec Cemâlüddin İbnu’l-Cevzî, **Kitâbu’l-Mevzû’ât**, Medine, 1966, I, 141; Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, s. 99.

<sup>906</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 164.

<sup>907</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 150.

elbisenin türünün ne olduğuna dâir birtakım rivâyetlerin bulunduğunu, ancak konuyu uzatmanın bir fayda vermeyeceğini söyler<sup>908</sup>. Bu tür haberlerin vasfı konusunda da sert tenkitlerde bulunan Şevkânî, muhayyel İrem şehri ve Abdullah b. Kılâbe haberi hakkında sert üslûpta bulunur. “Direkleri yüksek olan İrem şehrine/إرم ذات العماد” (Fecr 89/7) âyetinin tefsirinde durumu şöyle anlatır:

“Müfessirlerden bir grup, (İrem Zâtu’l-‘Îmâd)’ın gümüş ve altından yapılmış bir şehir olduğunu söylemişlerdir. Bu şehrin yeri durmadan değişir ve bir yerden diğer bir yere intikal ederdi. Dolayısıyla bu şehir, bazen Yemen’de, bazen Şam’da ve bazen de Irak’taydı. Bazen de başka bir yerde olurdu. Tüm bunlar (rivâyetler) katıksız yalanlardır. Abdullah b. Kılâbe hadisi de katmerli bir yalandır”. Sonra Şevkânî devam ederek sahih rivâyetleri zayıf rivâyetlerden ayırma ve tasnif işini bilmeyenlerin maalesef çeşitli hurâfe, dinlere ait masal ve mitolojileri Allah’ın kitabına ait tefsirlere soktukları için serzenişte bulunur. Böylece ona göre bunu yapanlar tahrifatta bulunup dinde bazı şeylerin değişmesine sebep olmuşlardır. Müfessir bu konuda malumat sahibi olmak için, *el-Fevâidu’l-Mecmû’â fî Ahâdisi’l-Mevzû’â* adlı eserine bakılmasını tavsiye eder<sup>909</sup>.

Şevkânî, bu tür rivâyetlerde bazı peygamberlere ait bilgileri tahsis eder ve ilgili rivâyetleri değerlendirme cihetine gider. Şöyle ki, Zülkarneyn ile ilgili âyette<sup>910</sup> İbn Abdilhekim’in “Futûhu Mısır” isimli kitabında, İbn Cerîr, İbn Ebî Hatim’in eserinde, Ukbe b. Amir’den rivâyet edilen şu hadisi nakleder: “Yahudilerden oluşan bir grup, Hz. Peygambere gelerek Zülkarneyn’i sordular. O da, Zülkarneyn ilgili haberleri onlara anlattı. Yine onlara: Rumlardan bir genç, İskenderiye’nin evlatlarından olduğunu ve onunla krallığın semaya yükseldiğini, onun sed yapmaya kadar işi götürdüğünü anlattı”. Şevkânî, bu rivâyeti verdikten sonra, bunun senedinin

<sup>908</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 162. Şevkânî, Hz. Yusuf’a gösterilen burhanların mahiyeti konusunda müfessirlerin konuyu uzatmasına sert tepki gösterir. Şöyle ki, “*Oysa kadın ona karşı istekliydi. Rabbinin açık delilini görmemiş olsaydı, Yusuf’ta onu arzulayacaktı...*” (Yusuf 12/24) âyet yorumunda tefsircilerin konuyu uzattıklarını ve sözlerinde de çeşitli ihtilaflara düştüklerini belirtir. Burada Züleyhâ’nın istekte bulunup ma’siyette ısrara düştüğünü, ancak Hz. Yusuf’un böyle bir isteğinin olmadığını belirtir. Tefsircilerin çoğuna göre burada onu istemesinden kastın, Züleyhâ ile evlenmeyi temenni etmesi anlamına hamledilmesinin gerektiğini ifade eder. Sonuç olarak şunu belirtelim ki, Şevkânî’nin bu görüşü belirtmesi zorlama bir çaba olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira kıssanın tamamına bakıldığında böyle bir yoruma gidilmesinin doğru olmadığı görülecektir. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, ss. 21-22.

<sup>909</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: V, s. 530. Bu tür rivâyetlerin olumsuz etkileri konusunda bakınız Şevkânî, *Fevâidu’l-Mecmu’a*, ss. 3-5.

<sup>910</sup> Kehf 18/83.

zayıf olduğunu ve tek râviden geldiğini söyler. Ayrıca tahsis yoluna giderek Zülkarneyn ilgili haberlerin çoğunun İsrâil oğullarıyla ilgili haberler olduğunu ifade eder ve bu görüşü için İbn Kesir'i referans gösterir<sup>911</sup>.

Müfessir, bazen de İsrâiliyyat türü bilgi içeren rivâyetler hakkında ihtilaf olduğunu söyler. Ancak ilgili rivâyetler konusunda tercih veya değerlendirme ve tercih cihetine gitmez<sup>912</sup>. Bu durumun ise bir çelişki arz ettiğini söyleyebiliriz.

Şunu da belirtelim ki Şevkânî, bu tip haberler arasında ihtilaf olduğu konusunda yer yer değerlendirmelerde bulunur. “*Dediler ki, Zülkarneyn! Ye’cûc ve Me’cûc (adlı kavimler) yeryüzünde bozgunculuk yapmaktadırlar.../... قالوا يا ذا القرنين إن ياجوج و ماجوج مفسدين في الأرض*” (Kehf 18/94) âyetini verdikten sonra, bunların nesepleri hakkında ihtilaf edildiğini belirtir. Denildiğine göre, bunlar Yâfes b. Nuh’un oğludur. Yine bunlar hakkında, Ye’cûc’ün; Türkler, Me’cûc’ün de “el-Ceyl ve ed-Deylem” olduğunu söyledikten sonra, Ka’b b. Ahbâr’ın: “Hz. Âdem ihtilam oldu sonra spermi toprağa karıştı. Onlar da bu sudan yaratıldı” rivâyetini nakleder ve hemen ardından Kurtubî’nin: “Bunda bir yanlış vardır. Çünkü peygamberler için ihtilam olma vasfı doğru olmaz. Onlar, Yâfes’in çocuklarıdır. Başkalarını öldürürler” şeklinde karşı itirazını ortaya koyar. Şevkânî, bunların varlığından bahsettikten sonra bunların sıfatları hakkında ihtilaf olduğunu belirtir. Şöyle ki, bazılarının; bunları küçük cüsse ve küçük boy şeklinde; bazılarının da büyük cüsse ve uzun boylu olarak bunları vasıflandığını söyler ve başka birçok vasıflarla vasıflandıklarını da ekler. Selef ve halefin de bunların sıfatları ve fiilleri konusunda çeşitli haberler söylediklerini ancak yeryüzünde fesat çıkarma şekilleri konusunda ihtilafa

<sup>911</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 366; krş. Ebû’l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, **Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm**, Dâru’l-Kur’ân, İstanbul, 1985, (Tefsiri), cilt: V, s. 185.

<sup>912</sup> Bu şekilde Şevkânî, hem tefsirlerde geçen isrâiliyyat türü haberleri, hem de verilen diğer mecazî anlamları toplu bir şekilde vermeye çalışır. O, Enbiya Sûresi 83. âyetinde “...bu dert bana dokundu.../... أنى مسني الضر” şeklindeki Hz. Eyyüb’ün Rabbine nidasında “الضر” nin ne olduğu konusunda ihtilaf edildiğini şöyle anlatır: “Denildi ki, uyanmaya güç yetiremedi ve sonunda namaz için kalktı, yalnız doğrulmaya gücü yetmedi. Yine, onun âcizlikte süreklilik içinde olduğu da söylendi ve burada sabra ters bir durum yoktur. Denildi ki, vahiy kırk yıl ınkıta’ buldu ve ona gelmedi. Başka bir deyişle kurt onun etinden yere düştü. Sonra onu aldı yerine koydu. Sonra Eyyüb (a.s.), şöyle seslendi: “O, bana zarar dokundurdu”. Denildi ki, kurt bedenini yiyordu, o da tâki kurt kalbini yiyinceye kadar sabrediyordu. Ayrıca denildiğine göre bu zarar, İblis’in Hz. Eyyüb’ün zevcesine bana secde et demesiydi. Böylece, Hz. Eyyüb de onun imanının gitmesinden korktu. Ayrıca nakledildiğine göre, şeytan onun kavmini pisletti ve bununla alay ve istihza ile zarar vermek istedi”. Bakınız Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 495.

düşüklerini belirtir<sup>913</sup>. Yine Kur’ân’da mahiyeti konusunda ihtilaf edilen ve güvenilirliği belli olmayan haberlere dayalı varlıklar konusunda ihtilaf edilen rivâyetleri verir. Daha sonra bunlar arasında tercihini belirtir<sup>914</sup>.

Tüm bu verilerden anlaşıldığı üzere Şevkânî, isrâiliyyata karşı gösterdiği temkinli yaklaşımını, kıssalarla ilgili göstermiştir. O, İsrâiliyyata dayalı rivâyetleri ihtiyat süzgecinden geçirerek tefsirine alır. Dolayısıyla bunların çoğunu tefsirine taşımaz. Kur’ân kıssalarına dair belirtilen rivâyetleri kısaltma yöntemine tâbi tutarak, maksadın dışına çıkılmaması gerektiğini söyler. Böylece konunun özünün örtülmeden açık bir şekilde anlaşılmasına zemin hazırlar.

### **M-Âyet ve Sûreler Arasındaki Münâsebet**

Münâsebet: “Arz edildiği zaman, makul karşılanan bir iş demektir”<sup>915</sup>. Bir usûl terimi olarak Münâsebetu’l-Kur’ân da: “Âyet ve sûreler arasındaki anlam ilişkisini ortaya koymak” demektir<sup>916</sup>.

Müellif, Bakara Sûresi’nin 40. Âyetini tefsir ederken, bazı müfessirlerin bu hususta aşırılığa saparak, sırf âyetler arasında münasebet kurabilmek için maksadı saptırdıklarını söyler. O, bu durumu şöyle anlatır: “Tefsircilerin çoğunun zorlama sunî ilim yolunu tercih ettiler. Sorumlu olmadıkları bir denize daldılar. Bu şekilde üzerlerine vazife olmayan bir işe girdiler ve kendilerine fayda getirmeyen bir sahada vakitlerini boşa harcadılar. Onlar sahifelerde mevcut tertip üzere bulunan Kur’ân âyetlerinin arasındakileri hatırlatalım dediler. Ancak Yüce Rabb’ın kelâmının fazlından dolayı belâgatçiler bir şey demeyip bu konuda uzak ve yalnız kaldılar.

<sup>913</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 368.

<sup>914</sup> Bu hususla ilgili olarak, Dabbetu’l-Arz konusunda farklı görüşlere yer vermesi örnek gösterilebilir. Rivâyete göre bu varlık, kıyamet şartlarından biri olan ve kıyamete yakın ortaya çıkacak olan Salih’in devesidir. Vasfı olarak da denildi ki: “Uzun ayaklıdır. İsim olarak ona ‘Cessase’ denilir. Âdemoğlu hilkatinde bir canlıdır. Kendisi bulutların arasında fakat ayakları yeredir. Başı öküz başıdır. Gözü domuz gözüdür. Kulakları filin kulağı, karnı geyik karnı, boynu deve kuşu gibi, göğsü aslan göğsü, rengi kaplan rengi, kılları kedi kılı, burunları koç burnu, ayakları deve ayağı gibidir. Mafsalları arası on iki zira’/arşın (yaklaşık 68 cm.) dır. Başka bir rivâyette, o koruyucu bir yılan ve Ka’be’nin üzerenin de kötülüklerden sakındırır. Âhir zamanda çıkar. Kuyruğu kıllı olan bir canlıdır”. Şevkânî, yine başka anlatımla; bunun bid’at ehliyle münazara etmek için konuşan bir insan olduğunu, sonra inkarcılara döneceğini ifade eder. Rivâyetleri verdikten sonra bu konuyu uzatmakta bir fayda olmadığını, Kurtubî’nin de, genel anlamda birinci görüşü tercih ettiğini belirtir. Sonra son kısım olan tahrir bölümünde “Dabbetu’l-Arz” ile ilgili rivâyetlerin kaynaklarını gösterir. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, ss. 174-176.

<sup>915</sup> Zerkeşî, Burhân, s. 36.

<sup>916</sup> Demirci, Tefsir Usulü ve Tarihi, s. 258.

Şevkânî, Bikâî (885/1480)'nin de tefsirinde bu konuyu uzun uzadıya yer verdiğini belirterek durumu şöyle izah eder:

*Îlâh-i kelâm, bazen müminler hakkında, bazen de inkarcılar hakkında; bazen geçmiş, bazen de şu an hakkında bahislerde bulunur. Arada ibadetten, bazen de muamelattan bahseder. Bazı zaman teşvik eder, bazen de sakındırır. Bazen, dünya işinden, bazen de ahiret işinden bahseder. Yine bazen gelecekteki sorumluluklardan bazen de geçmiş kıssalardan bahseder. Haddi zatında nüzûl sebeplerinin farklılıkları bu nedenledir. Bu farklılıklar durumunu birleştirmek de kolay değildir. Dolayısıyla Kur'ân, bizzat bu farklılıklar üzere nâzil olmuştur(...) Bu şekilde ilim ehli, Kur'ân'ın bütün âyetleri hakkında tenasüp olduğunu görürse bunsuz yapamayacakları konusunda ısrarederler. Böylece Kur'ân'ın belîğ ve mu'ciz oluşundan öte tenâsüb/uygunluk arama yönü ortaya çıkar. Kendince gerekli durum görülünce, hemen aralarında irtibat kurulmaya gidilir. İlk inen: 'إقرأ باسم ربك الذي خلق'<sup>917</sup> sonrasın da ise 'يا أيها المدثر'<sup>918</sup> ve 'يا أيها المزمّل'<sup>919</sup> âyet ve sûrelere bakıldığında, Kur'ân'daki tertibe göre bunların konumları nerede? Daha önce belirttiğimiz gibi, nüzûl sırasına göre önce inen sonraya, sonra inen öne alınmıştır. Ancak Kur'ân tertibi, nüzûl durumuna göre değildir. Bilakis, bu tertip sahâbeden (tevkîfî) gelmiştir. Bunun aksini düşünmek, anlam olarak ne kadar faydasızdır<sup>920</sup>.*

Şevkânî, görüldüğü üzere âyetler arasındaki münasebetler meselesine ehemmiyet vermez, hatta böyle bir tutumu gereksiz bir zorlama ve boşuna bir gayret olarak görür<sup>921</sup>. Bikâî'nin *Nazmu'd-Dürer* isimli eserini bu tür gayretlere örnek göstererek, bu konuda teferruata girmenin ve âyetler arasında insicam aramanın, Kur'ân'ı anlamanın dışında beyhude bir çaba olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ayrıca Şevkânî'nin, Kur'ân'ın tertibi dışına çıkarak, nüzûl sırasına göre âyetlerin ele alınmasında karşıt bir çaba içerisinde olduğu açıkça görülür. Şevkânî'nin bu hususa karşı çıkmasından, bu alanın tamamen önemsiz olduğunu düşünmek doğru olmayacaktır. Zira o, bunun sebebinin, Kur'ân'ın asıl vereceği mesajdan uzaklaşmak olduğunu söylemek ister. Zira 'İzzuddîn b. Abdisselâm (660/1262)'ın: Münâsebet ilminin faydası bulunabilir, ancak kelâmın irtibat güzelliğinde öncesi ve sonunun bir olması şartı koşulur; sonra da âyetlerin farklı sebepler üzerine indiği vâki olursa,

<sup>917</sup> "Yaratan Rabbinin adıyla oku!" ('Alâk 96/1)

<sup>918</sup> "Ey bürünen kişi!" (Muddessir 74 /1)

<sup>919</sup> "Ey o örtüsüne bürünüp örtünen" (Müzemmil 73/1)

<sup>920</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 85-86.

<sup>921</sup> Güngör, "Fethu'l-Kadîr", cilt: XII, s. 463.

birinin diğeri için irtibatı şartı aranmaz<sup>922</sup> demesi, Şevkânî gibi onun da bu konuda muhalif olduğunu göstermektedir. Nitekim âyetler arasında münasâbetleri tam olarak icleyip ortaya koymak dikkati ve zorluğu gerektiren bir iştir. Bu açıdan Şevkânî gibi bu tür düşünce sahiplerinin görüşlerinde haklı olabileceğini söyleyebiliriz.

---

<sup>922</sup> Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, ss. 204-205.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### ŞEVKÂNÎ'NİN TEFSİR ÇEŞİTLERİNE BAKIŞI

#### I. KELÂMÎ TEFSİR

Bu bölümde Şevkânî'nin kelâm ilmî açısından Kur'ân'a yaklaşımını izah etmeye çalışacağız. Bu açıdan kelâmî tefsir başlığını atma gereği duyduk. Kelâmî tefsir denince içinde kelâmî problemlerin çokça tartışıldığı tefsir akla gelir. Kelâmî tartışmalar, bir bakıma Kur'ân'ın inanç sistemiyle ilgili farklı bakış açısından doğmuş olup farklı itikâdî anlayışları benimseyenler, Kur'ân'dan kendi görüşlerine deliller aramışlardır<sup>923</sup>. Böylece kelâmî konulara tefsirlerde ağırlıklı olarak yer verilmiştir. Şevkânî'nin bu alanla ilgili yaklaşımını ele almak için öncelikle kelâm ilminin doğuşu ve muhteva çizgisini, sonra da onun itikâdî alanda düşünce sistemi olan Selefilîği genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

İslâm düşüncesinde akla müracaat etme, ilk defa Allah'ın sıfatları ve müteşâbih âyetlerin izahında olmuştur. Bu iki konu kelâma dayalı tefsirin temel konusu sayılmaktadır. Nasların anlaşılmasında akla başvurulmasının başlamasıyla birlikte, selef ve halef olmak üzere iki farklı yol ortaya çıkmıştır. Aklın kullanımının giderek yaygınlaşması ve ilahiyat alanında bazı sorgulamaların zuhuru kelâm ilminin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Başlangıç itibarıyla Ehl-i sünnet gruplarının dışında varlığını hissettiren kelâm ilmi, daha sonraları bu grubun âlimleri tarafından benimsenmeye başlamıştır. Hicrî birinci asrın sonlarından itibaren akâid sahasında ortaya çıkan ihtilaflar giderek büyümeye ve toplum üzerindeki etkisini arttırmaya başlamıştır<sup>924</sup>.

Kelâm ilminin doğuşuna zemin hazırlayan aklı kullanma; başlangıçta bazı problemlere ve İbn Hazm gibi bazı âlimlerin eleştirilerine sebep olduğu gibi ilm-i kelâm açısından pek çok ihtilafların doğmasına da zemin teşkil etmiştir. Bu durumu Muhammed Abduh şöyle dile getirir:

<sup>923</sup> Albayrak, Tefsir Usûlü, ss. 104-105. Kelâm İlminin tanımı ve gayesi konusunda bakınız Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmi Giriş**, Damla Yay., İstanbul, 1996, (Kelâm), ss. 47-52.

<sup>924</sup> Bekir Topaloğlu, **İslam Kelamcılar ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı**, DİB. Yay., Ankara, trs., ss. 31-42.

“Kelâm İlmi, Kur’ân’ın kendisine çizdiği yol üzere, varlıklar âleminin bedâîini, yaratıcı eserlerini tefekkür etme yollarını kapsayan bir ilim olarak ortaya çıkmaya başladı. Ne var ki, itikâdî sağlam bir mecraya girmedi; Kur’ân mahlûk mu yoksa gayri mahluk mu olduğu çatışması başladı”<sup>925</sup>. Bu durum ilim ve takva ehlinin işkencelere maruz kalmasına, birçok masum insanın kanının akıtılmasına sebep olmuştur. Bu oluşumların tabîî sonucu insanlar da; aklın verilerini ve prensiplerini çok ileri götürerek akli esas alanlar, ister orta düzey olsun ister lafzî olsun nassın/şerâtın zahirine bağlı olanlar şeklinde iki kısma ayrıldılar<sup>926</sup>.

Daha sonraları Hicrî ilk asrın yarısı itibarıyla, İbn Küllâb (240/854) ve Hâris el-Muhâsibî (243/857) gibi âlimler tarafından tasvip gören kelâm ilmi, bir asır sonrası Hasan el-Eş’arî (324/93) ve Ebû Mansûr el-Maturidî (333/944) tarafından teyid edilerek dikkat çeker hale getirilmiştir<sup>927</sup>. Böylece Ehl-i sünnet’in mensuplarından akli kullanan kelâmcılar felsefî metodlarla istinbata önem vermeye başlamışlardır. Ancak nassa ağırlık veren Hanbelîler bu metoda karşı çıkmış, ister Eş’arî, ister Maturidî olsun bunların gittikleri yolun yanlış olduğunu savunmuşlardır. Böylece Hanbelîler, kendilerini her konuda selef-i sâlihine tâbi olmak anlamında selefler şeklinde isimlendirmişlerdir. Ahmed b. Hanbel ile zirveye ulaşan selefî akım, daha sonraları siyasî nedenlerle zayıflamış, İbn Teymiyye’nin düşünce sisteminin zuhuru kadar gerilemeye devam eden bu anlayış, onunla birlikte eski gücüne kavuşmuştur<sup>928</sup>. Şimdi bu bölümde kelâma dair yaklaşımların ana konusu olması ve konunun temellenmesi bağlamında seleflilik hakkında bilgi verelim.

### A-Seleflilik

“Selef”, kelime anlamı itibarıyla, ‘önce gelmek, öne almak’ gibi anlamlar ifade eder. Arap lisanında “bir kimsenin selefî” denildiğinde o kimsenin ataları anlaşılmaktadır<sup>929</sup>. Selef (sülûf) kelimesinden gelen Selefiyye, “geçmiş insanlar, soy, fazilet ve ilim bağlamında önce gelip geçenler” anlamına gelmektedir. Terim olarak ise selef, ‘ilim ve fazilet açısından müslümanların önderleri sayılan ashâb ve tabiûn’

<sup>925</sup> Muhammed Abduh, **Tevhid Risalesi**, trc. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, (Risale) 1986, s. 82.

<sup>926</sup> Abduh, Risale, ss. 82-83.

<sup>927</sup> Topaloğlu, Kelâm, s. 44.

<sup>928</sup> Topaloğlu, Kelâm, s. 34; Enver Arpa, İbn Teymiyye’nin Kur’ân Anlayışı, s. 97.

<sup>929</sup> İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, Dâru’l-Me’ârif, Beyrut, 1956, cilt: IX, ss. 158 vd., “slf” maddesi; Ragıb el-İsfahânî, s. 420.

anlamında kullanılan bir kelimedir<sup>930</sup>. Daha genel olarak, “Sıfâtiyye” ve “Eseriyye” şeklinde adlandırılan Selefiyye, iman esaslarıyla ilgili konularda âyet ve hadislerdekiyle ile yetinen, müteşâbihleri dahi aynen kabul eden, böylece teşbîh ve tecsîm anlayışına karşı olup ancak te’vil yoluna da gitmeyerek, bu tür konuları Ehl-i sünnet dairesinde ele alan topluluk<sup>931</sup> olarak tanımlanabilir<sup>932</sup>. Yine bilhassa Allah (c.c.) ile ilgili konularda konuşurken, Allah’ı selbî sıfatlarla değil de daha ziyade subûti sıfatlarla tanıyanlar anlamında bunların, “İsbâtiye” olarak adlandırıldıkları görülmektedir<sup>933</sup>.

Selefilik, genel olarak itikâd ile özelde ise ilahî isim ve sıfatlarla ilgili nasların lafzına ve lafzî/literal manasına bağlı kalmayı, dolayısıyla te’vilden kaçınmayı temel prensip kabul eden bir ekol olarak bilinir. Bu ekolün temel tezi; doğru dinî düşüncenin ve pratikte geçmişe ait sünen ve âsâr ekseninde oluşturulması gerektiği prensibine dayanır. Dolayısıyla tarihsel tecrübe olarak bu fikrin temelde temsilcileri “Ehlu’l-Hadîs”, “Ashâbu’l-Hadîs”, “Ehlu’l-Eser”, “Ehlu’l-Hak” ve “Ehlu’s-Sünne” gibi isimlerle tanıtılmıştır<sup>934</sup>.

Ebû Hâmid el-Gazâlî (505/1111) tarafından “sahâbe ve tâbiûn mezhebi (metodu)” olarak tanımlanan<sup>935</sup> muhalifleri tarafından ise Eseriyye, Haşeviyye ve Müşebbihe gibi olumsuz sıfatlarla anılan Selefiyye ya da Selefilik<sup>936</sup>, erken dönemdeki meşhur temsilcileri arasında: Evza’î (157/774), Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa’d (175/791), Mâlik b. Enes, İmam Şâfiî, İshâk b. Râheveyh, Ahmed b. Hanbel gibi isimler zikredilebilir<sup>937</sup>. Bunlar içerisinde Ahmed b. Hanbel, bu ekolün müntesipleri açısından önemli bir yere sahiptir. Çünkü gerek Mu’tezile

<sup>930</sup> M. Sait Özervarlı, “Selefiyye” **DİA**, İstanbul, 2009, cilt: XXXVI, s. 399. Yine genel olarak Selefler denince, sahâbe ve tabiûn devrindeki Müslümanlar anlaşılmaktadır. Neşet Çağatay, İ. Ağâh Çubukçu, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, AÜ İFAV Yay., Ankara, 1985, s. 191.

<sup>931</sup> Bu tanımda Ehl-i sünnet genellemesinde, Seleflerin Ehl-i sünnet’e dâhil edildiği anlaşılmaktadır. Ancak te’vil açısından bakıldığında, başta Maturidî olmak üzere Ehl-i sünnetin te’vil yaptığı görülür. Bir karşıtlık da söz konusu olmadığından burada Ehl-i sünnet genellemesinin yanlış kullanıldığını ve ilk bakışta çelişki oluşturduğunu belirtmek istiyoruz.

<sup>932</sup> Ahmet Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 299; Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelâm**, Tekin Yay., (Kelâm), Konya, 1996, s. 51.

<sup>933</sup> Süleyman Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, Dergah Yay., İstanbul, 1999, ss. 29-30.

<sup>934</sup> M. Zeki İçsan, **Selefilik: İslâmî Köktencilik Tarihi Temelleri**, Yay. İstanbul, 2006, s. 115.

<sup>935</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, **İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm**, nşr. Muhammed Mu’tasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut 1985, s. 53.

<sup>936</sup> Özervarlı, “Selefiyye”, cilt: XXXIII, s. 399.

<sup>937</sup> İbn Kesîr, **Bidâye**, cilt: II, s. 220.

kelâmcılarıyla sıkı mücadelesi, gerekse Mihne hadisesi'ndeki mukavemetli duruşu sebebiyle, Selefiyye'nin sembol ismi olarak tarihe geçmiş<sup>938</sup>, kendisinden sonraki Ehl-i Hadîs şeklinde adlandırılacak ekol için model olacak şekilde selef düşüncesinin temellerini ortaya koymuştur<sup>939</sup>. Hicrî ikinci asırdan itibaren Cehmiyye-Mu'tezile müntesipleri İslâm'ı eleştiren gruplarla fikrî mücadelelerde bulunurken, zaman zaman onların anlayabileceği üslûp ve ifadeler kullanmış, görüşlerine değinip yanlışlıklarını ortaya koymuştur<sup>940</sup>. Böylece Selefiyye anlayışı, teşekkül etmeye başlamış, sahip olduğu esaslar olgunlaşarak ekolleşme cihetine doğru gitmeye başlamıştır. Bu düşünce sisteminin geçirdiği evreleri şöyle özetleyebiliriz:

a) *Mütekaddimûn Dönemi Selefiyye/İcmâl Devri*: Mutekaddim/evvel dönemde tabiûn, mezhep imamları, büyük müctehid ve hadisçiler *Selefiyye* idiler<sup>941</sup>. Eş'arîlik ve Matûridîlik çıkıncaya kadar, Sünnî anlayışa sahip müslümanların inancı "Selef" idi. Bu dönem itibarıyla Selefiyye şeklinde isimlendirilen bu oluşumun en belirgin özelliği; akâid sahasında akla rol vermemek, sadece âyet ve hadislerle yetinmek, naslardaki müteşâbihleri de te'vil etmeden, anlamlarını Allah'a havale etmek şeklindeydi<sup>942</sup>. Yine bazı fırkaların iddialarına karşı çıkararak; bid'at ve yeni yorumları, tafsilata girmeden icmâlen reddetmeleri temel özellikleriydi<sup>943</sup>.

<sup>938</sup> Mustafa Öztürk, "Selefilik ve Te'vil üzerine", **Marife**, cilt: IX, Sayı: III, Konya, 2009, (Selefilik), s. 86.

<sup>939</sup> Selefi düşüncenin temellerini oluşturacak ana hatlarıyla akâid ve kelâma dâir görüşleri için bakınız Ferhat Koca, **Ahmed İbn Hanbel**, TDV, Ankara, 2008, ss. 47-56.

<sup>940</sup> Bu dönemde kendileri için "Ashâbu'l-Hadîs" diyen bazı âlimler, sahâbe ve tabiûnun meşgul olmadığı bu konuların tartışılmasını ve bunları tartışırken uygulanan yöntemleri bid'at saymış, bu alanda bir takım reddiyeler yazma cihetine gitmişlerdir. Özervarlı, "Selefiyye" ss. 399- 400.

<sup>941</sup> Her ne kadar Ebû Hanîfe, Şafiî ve diğer müctehid imamlar itikadî konularla ilgilenmiş ve Ebû Hanîfe'nin dışındakiler Selef akaidini temsil etmişlerse de re'ycilik ile ilgilenmeleri ve bazı takipçilerinin kelâmcı olması, onların doğrudan ehl-i hadîs içerisinde mütalaa edilmesine engel teşkil etmiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in takipçileri imamlarını Selefin itikadî prensiplerini titizlikle koruyan ve onları Ehl-i bid'at'a karşı savunan kişi konumuna çıkartmıştır. Bunun sonucu olarak, her devirde değişik mezheplere bağlı bazı âlimler, itikadî konularda Ehl-i hadîs metodunu, kendi eğilimlerine uygun biçimde temsil etmişlerse de bu çizgiyi ısrarla benimseyen ve bununla özdeşleşen daha çok Hanbelî âlimler olmuştur. Özervarlı, "Selefiyye", s. 400.

<sup>942</sup> Kılavuz, Kelâm, s. 300. Yine önceki dönem Selefililerin genel karakteristik özelliği ise; Cehmiyye, Mu'tezile, Mürcie, Şiâ, Haricî olmayan ve hadislerde anlatılan ve sahâbe, tabiûn ve tebe-i tabiûn tarafından anlaşılan İslâm mefhumunu benimseyen bir mezhep olmalarıdır. Uludağ, İslâm Düşüncesinin Yapısı, s. 30

<sup>943</sup> Bu dönemde selefler iki grupta ele alınabilir. **1.** Hicrî IV. Asrın başında Eş'arî ve Matûridî kelâm mezhepleri kurulmadan önceki Selefler. Bu dönemde Ehl-i sünnetin tamamına Selef mezhebi adı da verildiği bilinmektedir. **2.** Eş'arî ve Maturidî kelâm mezhepleri teşekkül edilince, birçok Sünnî Müslüman bu iki mezhepten birinin itikad anlayışını benimsedi. Fakat Eş'arî ve Maturidî akaid sistemine bağlı olmayan Sünnîlerin sayısı da az değildi. Genel anlamda bütün Sünnîler, özel olarak da Eş'arî ve Matûridî olmayan Sünnîlerin tuttıkları yola Mezheb-i Selef adı verilmekteydi.

*b)Müteahhirûn Dönem Selefiyye/Tafsîl Devri:* Sonraki dönem, Hicrî üçüncü ve dördüncü asırdan itibaren Ehl-i hadis çizgisinde Hanbelî âlimlerce temsil edilen ve daha sonraları bu minvalde varlığını devam ettiren Selefilik, İbn Teymiyye ile öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye (751/1350) tarafından sistemli bir düşünce ekolü haline gelmiştir. Böylece bunlar, önceki Seleflerin icmâlen ele aldıkları hususları tafsilat ve teferruatıyla zikretmişlerdir. Önceki Seleflerin, uygun bulmadıklarından girmedikleri konulara sonraki Selefler girmek zorunda kalmışlardır. Böylece düşünce sistemleriyle ilgili konuların içine dalarak geniş açıklamalar yapmışlar ve Selefliği sistemleştirmeye gayret etmişlerdir<sup>944</sup>. Müteahhirûn dönemde İbn Teymiyye'nin yolundan gidenlerin Selefilik ile özdeşleşmesine yol açan hususlar; öğrenci ve takipçilerinin İslâm ilimlerini ele alışını felsefî anlayışlardan tasfiye etmek, yine sûfilik adı altında müslüman toplumda tebarüz eden şahıs ve nesnelere kutsiyet atfedilen uygulamalardan ve hızla yaygınlaşma temayülü gösteren bid'at ve hurâfelerden uzaklaştırma gayretleri olarak tezâhür etmiştir<sup>945</sup>.

Yine sonraki dönem Selefiyye içinde zikredilen İbnü'l-Vezîr (840/1436) ve Şevkânî gibi âlimler<sup>946</sup>, Selefliğe muhalif olan inanç ve düşünceler konusunda geniş açıklamalar yaparak, bu düşünce sistemini geliştirmeye devam etmişlerdir. Bu süreçte Şevkânî'nin de bu anlayışa dayalı yaklaşımları modern selefî düşünceye aktarılmasında etkin bir role sahip olduğu, bu konuyu araştıranlar tarafından açıkça söylenmiştir<sup>947</sup>.

*c)Yeni Selefiyye/Modern Selefilik Hareketi:* Modern veya Çağdaş Selefiyye hareketi olarak adlandırılan dönemde, bu ekol yeni bir konum olarak başkalaşıma uğramıştır. Tanzimat Fermanı (m. 1839) ile başlayan Batı tesiriyle bir kısım

---

Dolayısıyla birinci grup da olan Sünnîler için "Ehl-i Sunnet-i Âmme", ikinci grupta olan Sünnîler için de "Ehl-i Sunnet-i Hassa" adı kullanılmaktaydı. İkinci manâda kullanılan Selefiyye Mezhebi yerine Hanbeliye Mezhebi tabiri de kullanılır. Zira Hanbelilik, amelî bir mezhep olduğu kadar, itikâdî bir mezhep olma özelliğine de sahiptir. Uludağ, ss. 30-31.

<sup>944</sup> Uludağ, İslâm Düşüncesinin Yapısı, s. 31.

<sup>945</sup> Özervarlı, "Selefiyye", s. 400.

<sup>946</sup> Topaloğlu, Kelâm, s. 117.

<sup>947</sup> Şöyle ki, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye'den sonra Yemenli âlim olan İbnü'l-Vezîr ve Hint ıslahatçılarından Şah Veliyullah (1176/1762), Kur'an ve sünnet akılcılığı üzerine kurulu ilim anlayışını temsil etmişlerdir. Özellikle Şevkânî, Selefî yaklaşımı benimseyen ve bu anlayışın modern döneme intikal etmesinde büyük katkı sağlayan şahsiyetlerden biridir. Özervarlı, ss. 400-401. Bu konuda Şevkânî Şah Veliyullah ile benzeşmektedir. Zira Veliyullah'ta Hint alt kıtasında modern düşüncede ve aynı zamanda Ehl-i hadis geleneğinde düşünceleriyle önem arzetmiştir. Şah Veliyullah'ın bilgi ve din anlayışı ve Kelâmî görüşleri için bakınız Mehmet İlhan, **Şah Veliyullah Dihlevî'nin Kelâmî Görüşleri**, Araştırma Yay., Ankara, 2007, ss. 43 vd.

müslümanlar, geleneksel kelâm ve tasavvuf düşüncesinin, İslâm toplumunun problemlerine çözüm getirmeyeceği kanaatine vararak yeni ve çağdaş bir Selefiyye hareketini savunmuşlardır<sup>948</sup>. XIX. yüz yılın ikinci yarısından itibaren ıslah ve tecdît faaliyetlerini yoğunlaştıran İslâm âlimlerinin Kur’ân ve sünnete dönmeyi savunarak taklitten uzaklaşmayı öne çıkartmaları, Selefilğin bu dönemde daha çok tartışılmasına zemin hazırlamıştır<sup>949</sup>. Bu hareketin hararetli temsilcileri olan Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh, Muhammed İkbal, Mehmet Akif, daha sonra da Mevdûdî, Ebu’l-Hasen en-Nedevî ve Seyyid Kutub gibi âlimler; ilme ve teknik gelişmelere büyük önem vererek, duruma göre önceki ve sonraki selefleri aşan te’vil/yorumlarda bulunmuşlardır<sup>950</sup>.

Modern çağda selefilğin farklı bir tezahürü de Vehhabîliktir<sup>951</sup>. Bu düşünce akımı, seleflerin yoğun oldukları bölge amelde Hanbelî mezhebinin yaygın bulunduğu bugünkü Suudi Arabistan’da neşet etmiştir. Buradaki Selefi anlayış, itikâdî anlayış yanında siyasî yapılaşmaya gitmiş bazı ifrat görüş ve uygulamalar sergilemiş ve hâla sergilemektedir. I. Dünya savaşı sonrasında İslâm âleminde ekonomik ve sosyal şartların giderek ağırlaşması, Batı bağımlılığının artması, ayrıca din ve inanç özgürlüğünün üzerinde baskıların oluşmasıyla, Selefilik hareketi sertleşme eğilimine girmiş ve çeşitli siyasî örgütler halinde kendini göstermeye başlamıştır<sup>952</sup>.

<sup>948</sup> Çağdaş Selefi hareketinin dayandığı bilgi kaynakları ve otoriteler arasında; Ahmed b. Hanbel (241/855), İbn Hazm (456/1064), İbn Teymiyye (728/1327), İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), İbn Kesir (774/1373), Emir es-San’anî (1182/1768), Muhammed b. Abdilvehhab (1206/1792), eş-Şevkânî (1250/1834), Şeyh Abdülaziz b. Bâz (1419/1999) ve Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî (1420/1999) gibi isimler zikredilebilir. Bakınız Zekeriya Güler, “Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problem”, **Marife**, cilt: IX, Sayı: III, 2009, ss. 47-74.

<sup>949</sup> Özervarlı, “Selefiyye”, s. 401.

<sup>950</sup> Uludağ, İslâm Düşüncesinin Yapısı, s. 31.

<sup>951</sup> Modern Selefilğin çağımızda farklı bir tezahürü olan Vehhabîlik, 1703-1791 yılları arasında yaşamış olan bu itikâdî, siyasî mezhebin kurucusu olan Muhammed b. Abdilvehhab’ın başlattığı ve sonra da Necid çölünde yayılan Selefiyye akımıdır. Uludağ, İslâm Düşüncesinin Yapısı, ss. 31-32. Başta Senûsilik olmak üzere birçok hareketlere tesir etmiş olan Vehhabilik, Suudi Arabistan’da ortaya çıkan ve kurucularının yolundan gitmeyi amaç edindiği için kendini Selefi hareket olarak tanıtmış, böylece Hanbeliliğin literal yorumuna dayalı ve yeniliğe kapalı bir çizgiye girmiştir. Zamanla eski sert tutumu kısmi de olsa değişmiş, ancak çağdaş bir İslâmî hareket seviyesine hâla ulaşamamıştır. Özervarlı, “Selefiyye”, s. 402.

<sup>952</sup> Bu süreçteki ayrışmaları teferruatlı olarak görmek için bakınız Mehmet Ali Büyükkara, “11 Eylül’de Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye”, **Dini Araştırmalar**, sayı: 20 Ankara, 2004, ss. 218-224.

Özetle; yeni Selefilik hareketi öncesinde; te'vili ve bid'atı red etmek gibi iki durumun ortaya çıktığı görülmektedir. Modern dönemde ise bu anlayış, İslâm toplumunun terakkisi için teknik ve özellikle müsbet ilimlere sarılmak, yapılması gereken toplumsal ıslahat projeleri ve İslamî itihât noktalarına vurgu şeklinde tezahür etmektedir.

Şevkânî'nin, selefî anlayışla ele alınan haberî sıfatlar gibi konulara yaklaşımının görülebilmesi için iki önemli husus olan: “Selefiyenin temel itikâdî görüşleri” ve bu tür konuların anlaşılmasında sorun teşkil eden “Selefiyenin te'vil anlayışı” başlıklarını incelemeye çalışalım. Böylece tefsirinde selefî anlayışla ele alınan konulara karşı tutumunu daha net olarak görelim.

### 1. Selefiyye'nin Temel İtikâdî Görüşleri

Yüzyıllar boyu ve coğrafi şartlara göre değişiklikler gösteren ve daha çok Hanbelîliler tarafından sahiplenilen Ehl-i hadis ve Selef ekolünün temel eserleri incelendiğinde, bunların öncelikle Mu'tezile ile Cehmiyye'ye ve onlardan dolayı kelâmcılara karşı olumsuz bir tavır sergiledikleri görülür. Her ne kadar sert muhalefet üslûbu kullansalar da müteahhirûn ve modern dönem yolunu izleyenlerin geneline bakıldığında onlar; özellikle haberî sıfatların te'viline, felsefî delillere ve Aristo mantığına, dinî esaslarda Kur'ân ve sünnette bulunmayan terimlere yer vermişlerdir. Özetle Selefiler, bazı konulara itirazları dışında, itikâdî ilkeler konusunda<sup>953</sup> Ehl-i sünnet ile aynı görüşleri paylaşmışlardır<sup>954</sup>.

Gazâlî, “İlcâmu'l-'Avâm” adlı eserinde, Selef akidesi için yöntem açısından gerekli yedi temel esas tespit etmiştir. Bunları; Takdis, Tasdik, Aczi İtiraf, Sükût,

<sup>953</sup> Bazı çağdaş araştırmacılar, Selefiliğin mezhep olmaktan ziyade, ilk dönemde akâid alanında benimsenen metodolojik yaklaşımlara paralel olan bir akım özelliği taşıdığına vurgu yapmışlardır. Bakınız M. Saîd Ramazan el-Bûtî, **es-Selefiyye: Merhaletü'z-Zemeniyye Mübâreke lâ Mezhebün İslâmî**, Dimeşk, 1988, s. 23. Bilinen anlamda mezhep olmaktan ziyade, İslâm'ın erken dönemlerinde akâid alanında benimsenen metodolojik yaklaşıma paralel bir anlayış tarzı olarak görülen Selefiliğin temel itikâdî ve diğer görüşleri hakkında bilgi edinmek için, öncelikle bu konuda temel kaynak teşkil eden Gazâlî ve Şehristânî (548/1153)'nin eserlerine başvurmak gerekecektir. Özellikle Gazâlî'nin “İlcâmu'l-'Avâm an 'İlmi'l-Kelâm” adlı eserindeki bazı bilgiler öteden beri Selefiliğin mahiyetine dair temel kaynak olarak kullanılmıştır. Hatta bugün, Selefiyye hakkında bilinen ve bu konuda kabul gören fikirlerin, bu ekol sahiplerinden Gazâlî'nin yukarıda zikrettiğimiz eserindeki muhtevaya dayandığı söylenebilir. Öztürk, “Selefilik”, s. 86.

<sup>954</sup> Özervarlı, “Selefiyye”, s. 401.

İmsak, Keff ve Marifet ehline teslim olma şeklinde sıralar<sup>955</sup>. Gazâlî'nin tasnifi ve bu husustaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere Selef mezhebi, itikâdî prensiplerden oluşan avamın mezhebidir. Nitekim Gazâlî, Selef mezhebinin bu prensiplerine uymayı avama tembihlemiştir<sup>956</sup>.

İtikâdî prensiplerle birlikte, selef yöntemini benimseyenlerin temel görüşleri bakımından Ehl-i sünnetin diğer kollarıyla önemli bir ayrışmazlığa düştükleri söylenemez<sup>957</sup>. Farklılık daha çok bu inanç esaslarının ispatlanması ve savunulması metotlarında görülmektedir<sup>958</sup>. Burada Selefîyyenin akidevî esaslarından ana hatlarıyla bahsettikten sonra, şimdi de bu anlayışın Kur'ân'ın yorumlaması ve anlaşılmasına ışık tutması bakımından, ekolün te'vil hususuna yaklaşımını ele almak istiyoruz. Böylece bu ekol mensuplarının, haberî sıfatları ve diğer kelâmî konuları anlamada te'vile karşı tutumlarını ortaya koymak temel hedefimiz olacaktır.

<sup>955</sup> **1. Takdis:** Allah Teâla'yı, şanına yakışmayacak (cisim olmak, yaratılmışa benzemek gibi) şeylerden tenzih etmektir. **2. Tasdik:** Allah'tan ve Hz. Peygamber'den gelen her bir şeyi söylediği şekliyle tasdik etmek/kabul etmektir. **3. Aczi İtiraf:** Kişinin, naslarda geçen müteşâbihâtın neyin kastedildiği bilmediğini ve bilemeyeceğini kabullenmesidir. **4. Sükût:** Müteşâbihâtı anlamaya ehil olmayan kimselerin, bunların te'villeri hakkında soru sormamalarıdır. **5. İmsâk:** Yorum yapmamaktır. Müteşâbihât üzerinde herhangi bir yorum yapmak veya tasarrufta bulunmaktan kaçınmaktır. Avamdan olan kimselerin, müteşâbih olan lafızları başka dillerde olan kelimelerle tefsir etmemeli, lafzın zâhirî anlamını terk edip, muhtemel bulunduğu ikinci anlam ile de te'vile kalkışmamalıdır. **6. Keff:** Müteşâbihât ile ilgili lafızlar ile kalben, zihnen de dahi meşgul olmamak ve onlar üzerinde düşünmemektir. Kısaca kişinin bu lafızlarla ilgili düşüncelerden iç dünyasını arındırmasıdır. **7. Marifet Ehline Teslim:** Konunun ehli olan kimselerin bu hususlarla ilgili görüşlerine itimat etmektir. Başta Hz. Peygamber olmak üzere, sahâbenin önde gelenlerinin, evliya, siddîk ve bu konulara vukûfu olan kimselerin, zor gibi görünen bu hususları bilebileceklerinin kabul edilmesidir. Burada müteşâbih sıfatların gerçek anlamları acziyetlerinden ötürü avama gizli kalacaktır. Dolayısıyla avamın bir vazifesi de marifet ehlinin rehberliğini kabullenmeleri ve bu konuda ariflere teslim olmaktır. Bakınız Gazâlî, *İlcâmu'l-'Avam*, ss. 54-86. Ayrıca bakınız İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, ss. 61-63; Topaloğlu, *Kelâm*, ss. 114-116; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 48; Detaylı açıklama ve bu esasların geniş izahâtı için bakınız Burhan Baltacı, "Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî'nin 'Selef' Tanımının Değerlendirilmesi", **Marife**, Yıl: IX, Sayı: III, 2009, ss. 113-115.

<sup>956</sup> Gazâlî'nin tarifinden yola çıkarak Selef, "Sahabe ve Tabiun Mezhebi" ise, sûfi eksenli bakış açısıyla sahabe ve tabiun da avam anlayışında olduğu anlaşılmaktadır. Yine sıfatlar konusunda te'vil'den kaçındıkları söylenen Mâlik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimler avam zümresine dâhil edilebilir. Öztürk, "Selefilik", s. 89.

<sup>957</sup> Özervarlı, "Selefiyye" s. 401.

<sup>958</sup> Hayri Kırbasoğlu, "Maziden Atıye Selefî Düşüncenin Anatomisi", **İslâmiyât**, Cilt: X, Sayı: 1, Ankara, 2007, ss. 152-153; Ayrıca Selefî düşüncenin karakteristikleri için bakınız Sönmez Kutlu, "İslâm Düşüncesinde Gelenekçi Din Söyleminin Analizi", **İslâmiyât**, Cilt: X, Sayı: 3, Ankara, 2007, ss. 21-32.

## 2. Selefiyye’de Te’vil Anlayışı

Te’vil konusunda selef ekolüne atfedilen bu görüşlerle uyum içinde bir genel kabulün oluşmasında en büyük pay kuşkusuz Gazâlî’ye aittir<sup>959</sup>. Çünkü Gazâlî, İslâm toplumunun en bunalımlı günlerinde nasların te’vil edilip edilmeyeceğine dair tartışmaların yoğunlaştığı, hatta bazı akımların yapmış oldukları te’villerin buhrana sebebiyet verdiği ve mezheplerin felsefî ve siyasî bakımdan birbirleriyle kıyasıya mücadele ettikleri bir dönemde yaşamıştır. Zamanın çok yönlü bir âlimi olarak etrafında olup bitenlere kayıtsız kalamayan Gazâlî, yaşadığı dönemde ortaya çıkan tartışmaların özünde dini anlama ve yorumlama farklılığının yer aldığını görmüştür. Ona göre doğru ve sıhhatli bir değerlendirme yapabilmek için, kelâmcı, filozof ve batınîlerin dinî algılama ve yorumlamalarına bakmak gerekiyordu<sup>960</sup>.

Sıfatlar ve te’vil konusunda Selefiyyenin en bariz özelliği için istivâ konusunda kendine yöneltilen soruya İmam Mâlik’in: “İstivâ malumdur; keyfiyeti meçhul, ona iman vacip ve onun hakkında sormak bid’attır”<sup>961</sup> şeklindeki cevabî sözü gösterilebilir<sup>962</sup>. Selef uleması genel bir tutum olarak, “Bu tür ifadeler hakkında

<sup>959</sup> Gazâlî’ye göre, İslâm düşüncesinde akımlar te’vile bağlı olarak sınıflara ayrılmıştır. Onun kelâmî açıdan dikkate değer tasnifi şöyledir: **1.** Daima akli ön plana alanlar ve nakle yer vermeyenler. **2.** Daima nakli ön plana alanlar ve akla yer vermeyenler. **3.** Akli esas almakla beraber, nakli ona tabi kılanlar. **4.** Nakli esas almakla, akli ona tâbi kılanlar. **5.** Akli da nakli de birer esas kabul eden ve aralarında bir çelişki ve tutarsızlık görmeyenler. Gazâlî, sadece te’vili merkeze alıp bir sınıflandırma yaparak, bu gruplara tekabül eden isimlerden açıkça bahsetmemiştir. Bakınız Gazâlî, **İslâm’da Mûsâmaha** (Faysalü’t-Tefrika beyne’l-İslâm ve’z-Zendaka), trc. Süleyman Uludağ, Marifet Yay., İstanbul, 1990, ss. 85-96. Birinci grupla Felsefeyi, ikinci grupla Haşeviyyeyi, üçüncü grupla Kelâmcıları, dördüncü grupla Selefiyyeyi, beşinci grupla alim ve ariflerin yolunu kastettiği anlaşılmaktadır. Bu tasnifte, akıl ve nakil esaslarına göre yapılmış, fakat keşf ve ilham dikkate alınmamıştır. Bakınız Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, ss. 16-17.

<sup>960</sup> Mehmet S. Aydın, **İslam Felsefesi Yazıları**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000, s. 66.

<sup>961</sup> Seleflerin te’vil problemiyle karşılaştıkları ve kendilerine göre çıkış yolu olmak üzere başvurdukları, İmam Mâlik’e atfedilen klişe haline gelmiş bu sözün birkaç yönden çelişki içerdiği görülür. Bunlar şöyle sıralanabilir: **1.** Malum olan bir şey, ya duyular, ya akıl, ya da muhayyile yoluyla kavranmış demektir. Bu nedenle bu bilgi edinme yollarının herhangi biriyle kavranan bir şey meçhul olarak nitelenemez. Keyfiyet/niteliği meçhul olan bir şeyin de malum olması mümkün değildir. Çünkü keyfiyet bir şeyi belirleyen arazlardan biridir. **2.** “İstivâ” kavramıyla ilgili çelişkidir: İstivâ ancak bağlamdan hareketle vuzuha kavuşacak lügavî bir veridir. Bağlam ise kelimenin geçtiği cümle, o cümlelerin sibak ve siyakı ile metnin bütünü ifade eder. Şu halde “İstivâ malumdur” ifadesi, cümleyi oluşturan kelimelerin delalet ettiği zihindeki anlamı içermektedir. Bu anlamın da Kur’ân’daki istivâ ile herhangi bir bağlantısı yoktur. **3.** Kur’ân’da ilahi bir fiil olarak istivâdan söz edildiği halde, Kur’ân’ın muhatapları olan insanların bid’at olması sebebiyle istivâ hakkında soru sormamak suretiyle konuşulmasının uygun görülmemesidir. Bakınız Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde ‘Kur’ân Te’vil’ Sorunsalı”, çev. Ömer Özsoy, **İslamî Araştırmalar**, Cilt, 9, Sayı: 1-4, Ankara, 1996, s. 28.

<sup>962</sup> Takiyyiddin Ahmed İbn Teymiyye, **Nakzu’l-Mantık**, Kahire, 1951, s. 3; Şehristanî, cilt: I, s. 93.

bunları olduğu gibi okuyun ve geçin” derlerdi. Bunun gerekçesini Gazâlî şöyle açıklar: “Ahmed b. Hanbel, Allah Teâla’ya nispet edilen “istivâ”nın bir koltuk veya tahta kurulmak olmadığını nüzûlün de bir yerden başka bir yere intikal anlamında kullanılmayacağını çok iyi biliyordu. Fakat halkın inanç salahiyetini gözetmek amacıyla bu tür ifadeleri te’vil etme cihetine gitmemiştir. Böylece bu tür te’villerin yapılmasını da yasaklamıştır. Çünkü ona göre, te’vil kapısı açıldığı zaman gedik genişler, insanlar te’vile başvurmaya alışkanlık haline getirerek haddi aşarlar. Sonra da bu tür eğilimlerle baş etmek zorlaşır. Bu bağlamda o, te’vil kapısını kapatmakta bir sakınca görmemiştir”<sup>963</sup>. Sıfatların te’vili konusundaki endişeler sahâbilerde de mevcut idi. Zira onlar, Hz. Peygamber’in üzerinde durmadığı ve sükût ettiği bu türden âyetlerle uğraşmayı bid’ât sayarak, müslümanlardan bilhassa bazı art niyetli kimseleri te’vile dalmaktan uzaklaştırmaya çalışmışlardır<sup>964</sup>. Gazâlî, “Henâbile” olarak isimlendirdiği seleflerin te’vil karşısındaki tutum ve yöntemini Ahmed b. Hanbel’in te’vil hakkındaki söylemlerinden yola çıkarak anlatmaya çalışır. Gazâlî, “İnsanların te’vil konusunda en uzak duranı Ahmed b. Hanbel’dir” der. Onun nasları te’vile tâbi tutmaktan mümkün olduğunca kaçındığını, fakat üç hadisi<sup>965</sup> te’vil etmek mecburiyetinde kaldığını söyler. Şimdi Selefiye’de te’vil anlayışının, dönemsel çerçevede geçirdiği süreci iki başlık altında değerlendirmeye çalışalım.

### a-Genel Kabul Çerçevesinde Selefiye’nin Te’vil Anlayışı

Genel olarak Selefi anlayışta te’vilden sakınılması temel bir husus olup, haddi zatında bunun sebeplerini ortaya koymak için bazı çabalar zuhur etmiştir. Selefilere göre, müteşabihât kısmına giren haberî sıfatların te’vilinden sakınılmasının iki sebebi

<sup>963</sup> Gazâlî, **Kavâidü’l-Akâid**, nşr. Musa Muhammed Ali, Beyrut, 1985, ss. 136-137.

<sup>964</sup> M. Demirci, Kur’an’ın Müteşabihleri Üzerine, s. 133.

<sup>965</sup> 1. “الحجر أسود يمين الله في الأرض” Abdurrezzak b. Hemmam, es-San’anî, Ebû Bekir, **Musannaf**, nşr. Habîburrahman el-Âzamî, Beyrut, 1970, V, 39; 2. “قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن” et-Taberânî, Ebû Kâsım Süleyman b. Ahmed, **el-Mu’cemu’l-Evsat**, Riyad, 1985, cilt: V, s. 285; 3. “إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن” Ahmed b. Hanbel, Müsned, cilt: II, s. 541; Taberânî, Mu’cemu’l-Evsat, cilt: V, s. 57. Gazâlî’ye göre Ahmed b. Hanbel, bu hadislerin zâhirî anlamlarının kastedilmediği ve kastedilmesinin de imkansız olduğu kanaatine vardıktan sonra bu hadislerin te’vili cihetine gitmiştir. Gazâlî, İslâm’da Musâmaha, ss. 36-37. Yine Gazâlî Ahmed b. Hanbel’in, bu üç hadisi te’vil etmekle yetinmesini de iki sebebe bağlar. İlki: Bu üç hadis dışındaki nasların zâhirî anlamlarından neyin kastedildiğinin anlaşılmasını imkansız görmemesi; diğeri ise: onun nazârî alanda derinlemesine bilgi sahibi olmamasıdır. Ona göre Ahmed b. Hanbel, nazârî alanda biraz bilgi sahibi olsaydı, naslarda geçmesine rağmen te’vilini yapmaktan kaçındığı “fevk” gibi ifadelerin te’vil edilebileceğini bilmesi gerekirdi. Bakınız Gazâlî, İslâm’da Musâmaha, s. 41.

vardır. İlki: “...sadece kalplerinde dalalet meyli bulunan kimseler, müteşâbih nasları te’vil ederler...”<sup>966</sup> âyetinde te’vilin yasaklanması; ikinci sebep ise, te’vilin zanna dayalı olduğuna dair ittifakın bulunmasıdır. Nitekim Allah’ın sıfatları hakkında zannî görüş belirtmek caiz değildir. Âyette geçtiği üzere, âyetlerin maksad-ı ilâhiye zıt te’vil edilmesi halinde “dalâlet eğilimi/” زيع sıfatının kesbedilmesi mümkündür<sup>967</sup>. Dolayısıyla ilimde “derinlik/رسوخ” sahibi olanlara göre; haberî sıfatlar/müteşâbih konusunda hepsinin Allah tarafından geldiğini ve O’nun tarafından bilindiğini söylemek, bu sıfatlarla ilgili âyetlerin zâhirine inanmak ve bâtını da tasdîk etmek gerekir. Zaten insanlar, bunları te’ville, dolayısıyla haberî sıfatlarla ilgili âyetlerin manâsına vâkıf olmakla mükellef değillerdir. Selef âlimlerinin bir kısmı haberî sıfatlar konusunda o kadar temkinli yaklaşmıştır ki, yed vech ve istivâ kelimelerinin Farsça karşılıklarını vermekten bile kaçınmışlardır<sup>968</sup>.

Selefi âlimlerin ilk dönem itibarıyla te’vilden uzak durdukları, özellikle ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili âyetleri yorumlamaktan kaçındıkları hususunda genel bir ön kabul vardır. Şehristânî, bu konuda en güzel yolun müteşâbih sıfatları te’vile gidilmemesi olduğu şeklindeki genel açıklamasından sonra Selefîyye mensuplarının bu tür sıfatları anlama yöntemi açısından iki kısma ayrıldığını söyler.

**Birinci grup içinde olanlar:** Sıfatlar konusunda te’vilden kaçınma yoluna gitmiştir. Çünkü bunlara göre insan aklı, Allah’ın hiçbir şeye benzemediğini bilir. Bu anlayışta olan Selefîler, sıfatları anlama noktasında iki farklı cihete yönelmiş olup bunlardan bazıları, haberî sıfatları zahiri anlamlarıyla telakki etmenin lüzumuna kanaat getirmiş ve bu hususta aşırılığa kaçmışlardır. Nitekim sıfatların isbâtı konusuyla uğraşan bazı Selefî âlimler, nerdeyse teşbîh sınırına gelmişler<sup>969</sup>, hatta bunlar arasında teşbîhe düşenler de olmuştur<sup>970</sup>.

<sup>966</sup> Al-i İmrân 3/7.

<sup>967</sup> Öztürk, “Selefilik”, ss. 87-88.

<sup>968</sup> Mesela Şehristânî (548/1153), “Sıfatiyye” başlığı altında özetle şunları nakleder: “Selefiyye âlimlerinin çoğunluğu, Allah’ın ilim, kudret, hayat, irade, semi’, kelâm gibi sıfatlarını ezeli kabul eder ve sıfatları zatî ve fiilî şekilde bir ayrıma tâbi tutmazlar. Yine Selefî âlimler, yed’, ‘vech’, istiva’, mecî’ vb gibi sıfatları da naslarda geçtiği şekliyle kabul eder ve dolayısıyla bunları te’vil yoluna gitmezler”. Şehristânî, el-Milel ve’n- Nihal, cilt: I, ss. 92-93.

<sup>969</sup> Şehristânî, el-Milel ve’n- Nihal, cilt: I, s. 92.

<sup>970</sup> Mehmet Kubat, “el-Malatî ve Selefilik”, **Marife**, yıl: IX, sayı: III, 2009, s. 233. Nitekim Teşbihe düşenlerin en belirgin özelliği, haberî sıfatlara ait naslarda geçen isimlerin manâlarını kendi bağlamından koparmak sûretiyle akla ve tevhide aykırı ve yine Allah’ın sıfatlarına uygun düşmeyerek, O’nun birliği ve sıfatlarıyla çelişki arz edecek bir biçimde, cisimleştirmeye dayalı

Selefilîği benimseyen çoğunluk ise; Kur'ân ve sünnette vârid olan bütün sıfatları Allah için ispat etmekle birlikte, bu hususlarda nasların zâhirî manâları üzerinde bir yorum yapmamışlardır. Bunlar, sıfatlar konusunda teşbîh ve tecsîme düşmemekle birlikte, te'vil cihetine de gitmemişlerdir<sup>971</sup>. Bunların metodu tevkîf veya tefvîz şeklinde adlandırılmış olup<sup>972</sup> bu anlayışı benimseyen muhafazakâr selef âlimleri, haberî sıfatların ifade ettiği el, yüz, göz, ayak gibi zâhirî ve beşerî anlamların, Allah için söz konusu olmayacağını benimsemişlerdir. Bununla birlikte onlar, sıfatlara mecâzî anlam vermeyi uygun görmemiş ve meselenin iç yüzünü de Allah'a havale etmeyi (tefvîz) yeğlemişlerdir<sup>973</sup>.

**İkinci grup içinde olanlar:** Te'vil metodunu kullanmıştır. İlahî sıfatlarla ilgili âyetleri lafzın taşıdığı manâya uygun biçimde yorumlamıştır<sup>974</sup>. Haberî sıfatların te'vil edilerek anlaşılması gerektiğini savunan bu grup Selefiyye, zâhirî anlamlarıyla aşkın varlığa nispet edilmesi imkan dâhilinde olmayan bazı kavramların yer yer naslarda yer almasını ilahî bir imtihan ve eğitim vesilesi bağlamında kabul etmişlerdir. Bu gruba dahil olanlara göre hâberî sıfatlar; akâidin genel prensipleri ve Arap dilinin kuralları çerçevesinde mecâzî anlamlarına müteallik bir şekilde yorumlanmalıdır<sup>975</sup>. Haberî sıfatların te'vili konusunda Şevkânî'nin de bu anlayışta olduğunu söylemek mümkündür.

### **b-Ekolleşmiş Seleflikte Te'vil Anlayışı**

Hanbelî ilim geleneğine bağlı olarak yetişen ve Ehl-i hadîs çizgisini sistemleştirip bir ekol haline getiren İbn Teymiyye'nin Kur'ân'ın yorumuyla ilgili ortaya koyduğu çalışmalar, selefî bağlamda tefsir ve âyetlerin te'vili anlayışının klasik örneklerini ortaya koymuştur. İslâm düşünce tarihine baktığımızda tüm

---

yorumlamaya gitmeleridir. Ramazan Altıntaş, "Haşeviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", CÜ İFAD, Sayı: 3, Sivas, 1999, ss. 95-96.

<sup>971</sup> Krş. İbn Kayyım el-Cevziyye, **İ'lâmu'l-Muvakkîn**, Beyrut, 1993, cilt: I, s. 39; Topaloğlu, Kelâm, s. 113.

<sup>972</sup> Kubat, s. 233. Bu anlayışın en tipik şekli şöyle ifade edilebilir: "Allah'ın eli vardır; fakat bizim elimiz gibi değildir. Allah'ın yüzü ve gözü vardır; fakat bizim yüzümüz ve gözümüz gibi değildir. Allah, arşa istiva eder, meci'/gelir; fakat O'nun istivâsı ve gelmesi bizimki gibi değildir. Bütün bu haberî sıfatlar, bizim sıfatlarımız gibi değil, O'nun zâtına layık bir mahiyettedir". Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, cilt: I, s. 92.

<sup>973</sup> Topaloğlu, "Allah", **DİA**, İstanbul, 1989, cilt: II, s. 490.

<sup>974</sup> Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, cilt: I, ss. 92-93.

<sup>975</sup> Ebû'l-Mealî İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, **eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn**, Beyrut, 1999, s. 316; Şehristânî, I, 93; el-Hanefî, Ebû'l-İzz, **Şerhu Akâdi't-Tahâviyye**, Beyrut, 1988, s. 126.

bid'âtlerin, Kur'ân'ı yanlış anlama ve yorumlamadan kaynaklandığını söyleyen İbn Teymiyye: "Allah'ın kitabını te'vil ve tahriften sakınmak ve selef yolundan gitmek gerekir" der. Böylece Kur'ân'ı anlamada bu idrâk üzerine vurgu yapmış ve bu anlayışa paralel olarak tefsirdeki en güzel metodu da selefin gittiği yol olan "Kur'ân'ın Kur'ân ile açıklanması" şeklinde belirtir. Ona göre: Şayet herhangi bir âyeti izah eden başka bir âyet yoksa Nebevî sünnete, daha sonra da sırasıyla sahâbe ve tabiûn görüşlerine müracaat edilmelidir. Bir sonraki aşama ise Kur'ân diline ve Arapların lisanî örfüne müracaat edilmesidir<sup>976</sup>. Böylece İbn Teymiyye, Selefi anlayışta Kur'ân'ı tefsir yöntemini de ortaya koymuş olur.

Kelâmî anlayışta İbn Teymiyye, tevkîfîlik üzere (selefi metod) Allah'ın isim ve sıfatlarına naslarda geçtiği şekliyle inanılması gerektiği görüşünü nakleder. Bu anlayışa göre, Allah kendisini nasıl nitelemiş ve isimlendirmişse, hiçbir ekleme ve eksiltme yapmaksızın, ilâhi isim ve sıfatları zâhirî anlamlarına aykırı bir şekilde yoruma tâbi tutmaksızın, öylece kabul etmek gerekir. Bunun yanı sıra Allah'ın isim ve sıfatlar ile mahlûkata ait sıfatları arasında benzerlik kurulmaması gerektiğine de vurgu yapar<sup>977</sup>.

Allah Teâla'nın kendine has kıldığı te'vil, İmam Mâlik'in de "keyfiyeti meçhuldür" sözünde işaret edildiği üzere O'nun zât ve sıfatlarının gerçek mahiyetidir. Şu halde İmam Mâlik'e, "Allah'ın sıfatlarının gerçek mahiyeti nedir" şeklindeki bir soruya verilecek en güzel cevap: "Bu ancak Allah'ın bilgisine mahsus bir gerçekliktir" şeklinde olacaktır<sup>978</sup>. Buradan hareketle İmam Mâlik'e isnad edilen ve tutarsızlık içerdiği anlaşılan bu söz, te'viline ihtiyaç duyulan başka ifadelerin anlaşılmasına dair sorgulamanın ve fikir beyanında bulunup yorumlamanın önünde bir engel teşkil etmemelidir<sup>979</sup>. Selefiyye'nin ekolleşme sürecini oluşturan İbn Teymiyye, bir yandan teşbîh ve tecsîmin İslâm inanç esaslarında bulunmadığını kabul etmekle beraber, diğer taraftan Ehl-i sünnet kelâmcılarının bu tehlikeye

<sup>976</sup> İbn Teymiyye, Mukaddime, ss. 57 vd.

<sup>977</sup> İbn Teymiyye, Nakzu'l-Mantık, ss. 2-3. İbn Teymiyye'nin akıl-nakil çerçevesinde müteahhirun dönemi fıkıh ve kelâmcıların te'vil teorisini isabetli bulmaz. Çünkü onların dinin aslolan umdelerinin, Kur'ân ve sünnette öngörülme-yen yorumlara çektiklerini söyler. Zira Ashâbu'l-Hadis ile Mu'tezile arasındaki tartışmalara bu durum zemin teşkil etmiştir. M. Sait Özervarlı, **İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi**, İSAM Yay. İstanbul, 2008, (İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi), s. 97.

<sup>978</sup> İbn Teymiyye, **el-İklîl fî Müteşâbih ve't-Te'vîl** (Mecmû'u'l-Fetâvâ'da), Beyrut, 2000, XIII, 139.

<sup>979</sup> Sabri Yılmaz, **Kelâm'da Te'vil Sorunu**, Araştırma Yay., Ankara, 2009, s. 56.

düşüklerini, dolayısıyla tenzihe hâle getirmemek gibi niyetlerle arş, istivâ yed gibi haberî sıfatları te'vil etmeye çalıştıklarını hatırlatmıştır. O, bu tür uğraş ve çabalara sert bir şekilde karşı çıkmış, fakat öte taraftan da naslarda geçen âhiret nimetleri hakkında yapılan açıklamaları müteşâbih kabul edip bunların başka anlama gelebileceğine işaret etmiştir. Bu şekilde İbn Teymiyye'nin, haberî sıfatlar ile ilgili görüşünde sert tepkisellik gösterdiği anlaşılmaktadır<sup>980</sup>. Zira onun te'vili bir problem mahiyetinde algıladığı, bir hakikat olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ekolleşme dönemi Selefiye, nasların tefsir ve te'vil yaparak izah edilmelerini kökten reddetmemiş, çok dar anlamda bir tefsir ve izah şeklini kabul etmiştir. Fakat bu yorum çeşiti; nasları harfiyen açıklamaya dayanan, zâhirî ve lafzî açıklamadan öteye geçememiştir. Bu da, bir nakli başka bir nakle dayanarak vuzuha kavuşturmaktan ibarettir. Asla akla, ilme ya da keşf ve ilhama dayanan, yeni görüşler ihdas eden bir tefsir şekli de olmamıştır<sup>981</sup>.

Selefilik'in başlangıç sonrası teşekkül dönemi değişim sürecine genel olarak baktığımızda; bu anlayışta gelişen te'vil karşıtlığı, genelde zannedildiği gibi mutlak manâda bir zıtlık değil de, bu düşünce sahibi âlimlerin te'vil konusunda temelde Cehmiyye türü anlayışlara karşıtlığı şeklinde tezahür etmiştir. Nitekim diğer anlayışlarda olduğu gibi, seleflikte de dönemsel kırılmalar ve düşünce bazında ayrışmaların bulunduğu malumdur. Biz de ekolleşme dönemi selefî anlayışa sahip bir düşünür olarak Şevkânî'nin, bu anlayış üzere nasıl hareket ettiğini ve te'vile karşı yaklaşımını tespit etmeyi amaç edindik. Buradan hareketle Selefilik'in oluşum süreci, inanç esasları ve te'vil görüşü hakkında giriş olarak genel bir bilgi verdikten sonra, şimdi de Şevkânî'nin haberî sıfatlara bakışı ve diğer kelâmî konuları tefsirinde hangi çizgide ele aldığını başlıklar halinde inceleyelim.

### 3. Tefsirinde Selefî Anlayışla Ele Aldığı Konular

Ehl-i Sünnetin ilk temsilcileri olan Selefiyye ekolü, akla veya te'vile başvurmadan olduğu gibi Kur'ân ve sünnette belirtilen esaslara, inanama cihetine gitmekteydi. Onlar, nasları olduğu üzere kabul edip Allah'ın sıfatları ve diğer itikâdî

<sup>980</sup> Özervarlı, "İbn Teymiyye", **DİA**, İstanbul, 1999, cilt: XX, s. 406. Yine İbn Teymiyye'nin kelâmcılara yönelttiği eleştiriler için bakınız Özervarlı, İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi, ss. 65 vd.

<sup>981</sup> Uludağ, İslâm Düşüncesinin Yapısı, s. 35.

konularda tafsilata dalmayarak, müteşâbih ve zor meseleleri çözmek için aklın hakemliğine yanaşmıyorlardı<sup>982</sup>. Aslında genel olarak baktığımızda Ehl-i sünnet bu anlayış üzere devam etmiştir. Suyûtî bu hususta: Sahâbe, tabiûn ve onlara tâbi bulunanların çoğunluğunun ve daha sonra özellikle Ehl-i sünnetin de müteşâbihlerin te'vilinin bilinemeyeceği görüşünde olduklarını söyler<sup>983</sup>. Ancak şunu da belirtelim ki bu nakillerden selefin, müteşâbihlerin manâlar üzerinde hiç durmadıkları, onları tamamen Allah'a havale ettikleri ve dolayısıyla da manâları söylemekten sakındıkları neticesini çıkarmamak gerekir. Nitekim bu tür haberlerde anlatılanların manâlarını bilmenin ayrı şey, keyfiyetlerini bilmenin ise ayrı bir meziyet olacağının farkındalığı gerekir<sup>984</sup>. Doğal olarak, hicri üçüncü yüzyılda sünnî tefsirin yöntem, araç ve rivâyet yolları tespit edilmiş, bu arada temkinli olunsa da müteşâbihlerin aklî tefsirine mücadele edilmiştir<sup>985</sup>.

Kelâm tarihine bakıldığında Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasındaki tev'ile dayalı ihtilaflar büyük oranda haberî sıfatlar, ru'yetullah ve kelâmullah gibi konularda olduğu görülür. Biz de çalışmamızı, bu kapsam gereği Kur'ân'da zikredilen haberî sıfatlar ve diğer kelâmî hususlarda Şevkânî'nin tutum olarak nerede bulunduğunu anlamaya çalışacağız. Bunu yaparken Kur'ân ve sünnette geçen Allah Teala'ya ait bütün sıfatları ele alma şeklinde değil de te'vil edilmesi konusunda ihtilaflar olan haberî sıfatların/müteşâbihât ve diğer kelâmî konuların tefsirine nasıl yansıdığını görmeye çalışacağız. Te'vil ile bilinebilme ve aklî te'vile geçiş süreciyle ilgili genel bir giriş yaptıktan sonra, Şevkânî'nin Kur'ân'ı yorumlarken sıfatlar ve diğer kelâma dair konuları nasıl ele aldığını görmeye çalışalım.

#### a- Haberî Sıfatlar

Yalnız âyet ve hadislerde bildirilen, semi'yyata ve haberlere dayalı bir şekilde isbâtı olan sıfatlara "haberî sıfatlar" denir<sup>986</sup>. "Müteşâbih Sıfatlar" şeklinde de isimlendirilen haberî sıfatlar, naslarla sabit olmakla içerdikleri zâhirî anlamlarıyla aşkın varlığa nispet edildiğinde tenzih akidesiyle bağdaşmayan kavramlara

<sup>982</sup> Ethem Ruhi Fırlalı, **Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri**, Selçuk Yay., İstanbul, 1991, s. 70.

<sup>983</sup> Suyûtî, İtkân, cilt: III, ss. 5-6.

<sup>984</sup> M. Sait Şimşek, Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele, ss. 51-52.

<sup>985</sup> Abbott, Nabia, **Studies in Arabic Literary Papry**, Chicago-İllinois, 1967, cilt: II, s. 114.

<sup>986</sup> Gölcük, Toprak, Kelam, s. 222; Yurdagür, Metin, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", **EÜ İFAD**, Sayı: 1, Kayseri, 1993, ss. 249 vd.

dönüşebilir. Nitekim bu kavramlar, İslâm akâidinin zengin tenzih literatüründe bir manâda istisnâ teşkil etmektedir<sup>987</sup>.

Selefiyye mensupları, Allah için ilim, kudret, hayat, irade, semi', basar, kelâm, celâl, ikrâm, in'am, izzet, azâmet gibi ezeli sıfatlar tespit etmiştir<sup>988</sup>. Ayrıca yine haberî sıfatlar olarak Kur'an'da: Yed<sup>989</sup>/el, yemin<sup>990</sup>/sağ el, vech<sup>991</sup>/yüz, 'ayn<sup>992</sup>/göz, kabza<sup>993</sup>/kudret/mülk/tasarruf, cenb<sup>994</sup>/yan; yine hadislerde: Rici<sup>995</sup>/ayak, isbâ'<sup>996</sup>/parmak gibi uzuvlar zikredilmektedir. Ayrıca âyet ve hadislerde ortak zikredilen istivâ'<sup>997</sup>/tahta kurulmak, âyette belirtilen meci'<sup>998</sup>/gelmek ve sadece hadislerde zikredilen nüzûl<sup>999</sup>/yukardan aşağıya inmek gibi aşkın varlık ile beşer için ortak ve sıfat-ı ef'âlden olan vasıflar da Allah'a nispet edilmiştir<sup>1000</sup>. Böylece haberî sıfatları Allah'a izafe eden Selefiyye, Allah'ın zâtî ve fiilî sıfatlarını birbirinden ayırt etmeksizin hepsini Allah'a atfetmişlerdir.

Diğer fırkalarda olduğu gibi, Selefiyyede de haberî sıfatları anlama konusunda bir metot ortaya konmuştur. Te'vil yoluna sapmayıp nasları literal/lafzî olarak bir okumaya tabi tutan Selefiyye mensupları, naslardaki diğer bütün sıfatları itikâdî bakımdan kendileri için vazgeçilmez bir ilke saydıkları gibi<sup>1001</sup> haberî sıfatları anlama konusunda da aynı düşüncüyü benimseyip ısrarla savunmuşlardır<sup>1002</sup>. Ancak naslarda vârid olan bütün sıfatları Allah'a izafe etme konusunda ortak anlayışı paylaşan Selefiyye, haberî sıfatların anlaşılmasında ya da ispatı konusunda Allah'ın sıfatlarını yarattıklarının sıfatlarına benzetecek kadar ileriye gitmiştir. Böylece

<sup>987</sup> Topaloğlu, "Allah", cilt: II, s. 489.

<sup>988</sup> Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, cilt: I, s. 92.

<sup>989</sup> Maide 5/64; Sâd 38/75.

<sup>990</sup> Zümer 39/67; Hâkka 69/45.

<sup>991</sup> Kasas 28/88; Rahman 55/27.

<sup>992</sup> Tâ-hâ 20/39; Hûd 11/37; Mu'minûn 23/27; Tûr 52/48; Kamer 54/14.

<sup>993</sup> Zümer 39/67.

<sup>994</sup> Zümer 39/56.

<sup>995</sup> Buharî, Tefsîr, 50; Müslim, Cennet, 52; Tirmizî, Cennet, 22.

<sup>996</sup> Müslim, Kader, 17; Tirmizî, Kader, 17; Ahmed b. Hanbel, Müsned, cilt: II, ss. 168, 173.

<sup>997</sup> A'raf 7/54; Ra'd 13/2; Tâhâ, 20/5; Buharî, Tevhid, 15; Müslim, Tevbe, 14; Tirmizî, Davât, 90.

<sup>998</sup> Fecr 89/22; İtyân/gelmek anlamı için krş. Bakara 2/210, En'am 6/158, Nahl 16/26; Haşr 59/2.

<sup>999</sup> Bu sıfat, "Allah Teâla dünya semasını her gecede inmektedir / يَنْزِلُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةٍ" şeklinde hadiste zikredilmektedir. Abdurrezzak b. Hemmam, Musannaf, cilt: I, s. 555; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hıbbân, **Sahihu İbn-i Hıbbân**, nşr. Şuayb Arnavudî, Beyrût, 1984, cilt: III, s.198.

<sup>1000</sup> er-Râzî, Fahrüddin, **Esâsu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm**, Kahire, 1986, ss. 98 vd; Topaloğlu, "Allah", cilt: II, s. 489.

<sup>1001</sup> Topaloğlu, "Allah", cilt: II, s. 488.

<sup>1002</sup> Kubat, s. 233.

Selefî anlayış; teşbîh-tecsîme düşenler ve te'vile de gitmemeyi metot olarak benimseyenler şeklinde iki gruba ayrılmıştır<sup>1003</sup>. Ancak burada şunu belirtelim ki, Selef âlimlerinin: “Müteşâbih nasları zâhirî manâlarıyla kabul eder, mahiyetlerini de Allah’a havale ederiz” şeklindeki paradigma ve kelâmî anlayışın, aynı zamanda te'vil olarak da algılanması mümkündür.

Görüldüğü üzere Selefler, zâhirî yorumladıktan sonra bunun dışında mahiyete dair uzak anlamlarda te'vil yapmayı müşkil olarak görmüşlerdir. Bu müşkilattan dolayı da müteşâbih nassların hakiki anlamlarının tayininde dikkatli davranmışlar ve aksi duruma teşebbüs edenleri kınamışlardır<sup>1004</sup>. Ancak Selefliliğin teşekkül sürecine bakıldığında, mecâza yorma şeklinde dilbilime dayalı yorumlamaya gidildiği açıkça görülür. Şimdi haberî sıfatları temelde iki kategoriye ayırarak, Şevkânî'nin âyetler bağlamında bu sıfatları nasıl ale aldığına bakalım.

### (1) Sıfat-ı Ef'âlden Olan Haberî Sıfatlar

#### (i) İstivâ

Sözlüklerde istivâ; “ist'ila ve iktidar”, “parçaların bir araya getirilmesi, bu şekilde bütünlüğün sağlanması ve bir şeyin doğrultulup, düzeltilmesi”, “bir işe yönelme, bir işi amaç edinip düzene sokma”, “düzeltme, düzene girme ve iyileşme ve ya intisap etme” gibi anlamlara gelmektedir<sup>1005</sup>.

Şevkânî'ye göre, “...sonra arşa istivâ etti.../ ثم استوى على العرش (A'raf 7/54) şeklindeki âyetin<sup>1006</sup> manâsı hakkında ulema ihtilaf etmiştir. Müfessir, İstivâ kelimesine on dört manâ verildiğini söyler. Ona göre, bunların en doğrusunun selef-i sâlihın mezhebinin söylemleridir. Böylece, haberî sıfatlar konusunda Selefî anlayışa vurgu yapar. Şöyle ki, Allah'ın arşa istivâ etmesine te'vil edilmesinin, başka bir deyişle bunun keyfiyet yönünün belirtilmesinin itikâd açısından caiz olmadığını anlatır. Müfessir burada istivâ hakkında; “keyfiyetsiz bir vecihle, başka şeylerden

<sup>1003</sup>Kubat, ss. 233-234.

<sup>1004</sup>Demirci, Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine, s. 134.

<sup>1005</sup>Ebu'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'an**, nşr. Adnan Muhammed Zerzûr, Kahire, 1969, cilt: I, ss. 73-74.

<sup>1006</sup>Âyetin tam meâli şöyledir: “Şüphesiz ki, Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan sonra arşa istivâ eden, geceyi durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten, güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. Bilesiniz ki, yaratmak da emretmekte O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah ne yücedir”.

münezzeh olarak zâtına layık bir şekilde olmasıdır”<sup>1007</sup> der. Ayrıca Müfessir Şevkânî, “ثم استوى على العرش” (Ra’d 13/2) kelâmı için aynı şekilde daha önce A’raf Sûresi’nde geçtiğine atıf yapar. Arşa istivâ etmek hususunu, selef kelâmında kesin bir şekilde belirtildiği üzere, keyfiyeti bizim tarafımızdan bilinmeyen Allah’ın bir sıfatı<sup>1008</sup> şeklinde belirtir.

“*Rahman arşa egemenlik kurmuştur*” الرحمن على العرش استوى (Tâ-hâ 20/5) âyetteki istivâ, bir şeye yönelmektir. Bunun melik ve sultandan kinâye olduğunu nakleder. Şevkânî, bu konunun uzayıp gideceğini belirttikten sonra, Ebu Hasan el-Eş’arî’nin: “Allah, arşa sınırsız ve keyfiyeti belli olmaksızın istiva etti” görüşünü nakleder. Bu sözün selef-i salihîn ve cumhurun sözünde de ikrar edilmiş olduğunu söyler. Şevkânî de sıfatlar olduğu gibi tahrif ve te’vile gidilmeksizin kabul edilmelidir<sup>1009</sup> şeklinde açıklama yaparak Eş’arî’nin sıfatlar konusundaki görüşünün selefî anlayışıyla örtüştüğünü ortaya koyar.

## (ii) Meci’

Müşebbihe görüş sahipleri, Allah’ın sıfatlarını insanlara benzeten kişiler olarak bilinirler. Bu hususu, Kur’ân’da meci’ ve ityân kelimelerden hareketle telaffuz ederler. Şevkânî, “Rabbin geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman / وجاء ربك و الملك” (Fecr 89/22) âyetindeki “gelmek” kelimesini; Allah’ın emri, hükmü ve âyetlerinin zuhur ettiği zaman şeklinde açıklar. Yine bu günde şüphelerin ortadan kaldırılacağını, gerçek bilinenlerin zuhur edeceğini ve bunun da şüphelerin izâlesi için zarurî bir durum olduğunu söyler. Bu konuda; âyetin bu bölümünü müteşâbih sayarak, Selefî anlayışta nitelenen icmâlî te’vil metodunu kullanır<sup>1010</sup> ve Rabbinin emri geldi/“و جاء قهر ربك” şeklinde mahzuf bir muzaf takdir eder. Böylece Rabb’in gelişini, O’nun hiçbir yarattığına benzemeyen gücü, tekliği ve her şeyi düzenleyici olması şeklinde, dilsel yöntemlere baş vurarak kısmî te’vil yoluna gider<sup>1011</sup>.

<sup>1007</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 240.

<sup>1008</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 77.

<sup>1009</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 421.

<sup>1010</sup>Bu durum: “Kur’ân-ı Kerîm’de ve Sahih sünnette vârid olan naslara, Allah’ın ve Resûlullah’ın muradı üzere iman eder ve bunların keyfiyetini araştırmayız şeklinde” icmâlî metod olarak tavsif edilebilir. Topaloğlu, Kelâm, ss. 116-117.

<sup>1011</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: V, s. 535.

Şevkânî, “veya Rabbinin gelmesini/...أو يأتي ربك.” (En’am 6/158) ve yine yukarda belirttiğimiz Fecr Sûresi 22. âyetteki “mecî/مجي” kelimesini örnek vererek, bu âyetin anlamı konusunda müteşâbih olduğunu ve dolayısıyla te’vil yapılmayacağını ve te’vilini ancak Allah’ın bilebileceğini söyler. Ayrıca tahrir bölümünde, “Rabbinin gelmesinin” İbn Mesud’a göre kıyamet günü olacağını nakleder. Ayrıca Mukatil b. Süleyman’ın, O’nun kıyamet günü bulutların gölgesinde geleceği şeklindeki yorumunu da ekler<sup>1012</sup>.

Şevkânî, Bakara Sûresi 210. âyette geçen “ityân/Rabbinin gelmesi” şeklindeki haberî sıfatla ilgili herhangi bir yorum yapmaz. Ancak , “... ve sonunda Allah onların binalarını temelden söktü.../...فأتى الله بنيانهم من القوا عد...” (Nahl 16/26) âyetinden maksadın; Yüce Allah’ın onlara vaad ettiği hesap ve azapla gelmesi olduğunu beyan eder<sup>1013</sup>. Şevkânî, Haşr Sûresi 2. âyette geçen “...ama Allah onlara beklemedikleri yerden geliverdi.../...فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا...” ifadesi hakkında: Burada “فأتاهم الله من حيث” şeklinde mahzûf bir muzaf takdir ederek, Allah’ın (emrinin), hangi cihetten geldiğini bilemediklerine dair anlam verir. Sonra bu izafet terkibi için, “onlarla mücâdele esnasında, Nebisi (s.a.v.) üzerinde gösterdiği tahmin edemedikleri düzeydeki zaferler” şeklinde yorum yapar<sup>1014</sup>. Dolayısıyla Şevkânî burada dilbilgisine dayalı te’vil yapmış olur.

## (2) Sıfat-ı Zâttan Olan Haberî Sıfatlar

### (i) Yed

Şevkânî, “...Allah’ın eli sıkıdır.../...يد الله مغلولة...” ve “...bilakis Allah’ın eli açıktır.../...يداه مبسوطتان...” (Maide 5/64) âyetinin devamında mübalağa sanatı yapıldığını ve “yed”in mecaz anlamda kullanıldığını ve dolayısıyla burada âyetine hakîki anlam değil de eli sıkı ve rahmeti bol şeklinde anlam verilebileceğini söyler<sup>1015</sup>. Yine Sâd Sûresi 75. âyeti: “Ey İblis! Seni iki elimle yarattığımda saygı duymandan seni ne alıkoydu.../...يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي” içinde geçen “yed”in keyfiyeti hakkında te’vilde bulunmaz. Mücâhid’den naklederek, “yed”in burada: Tekid olarak mecaz anlam ifade ettiğini söyler. O, “Rabbinin vechi baki

<sup>1012</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, ss. 206-207.

<sup>1013</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 242.

<sup>1014</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: V, s. 233.

<sup>1015</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 66.

kalacak/ويبقى وجه ربك<sup>1016</sup> âyetinin de mecaz anlama geldiğine dair örnek verir. Yine yed/el ile kudretin kastedildiğini, bu âyette bir yerde tek el, diğerinde çift el zikredilmesinin bu kudret/gücün ifadesi olduğunu söyler. Müfessirimiz, burada mecâz anlamın izahı için ‘Urve b. Hizâm’ın şu şiiriyle istişhâdda bulunur:

تحملت من ذلفاء ما ليس لي يد ولا للجبال الراسيات يدان

“Zelfâ’ya aşkına ne benim gücümün

Ne de yüce dağların gücünün yetmediğine tahammül ettim”<sup>1017</sup>.

Böylece Şevkânî, “yed”in anlamını mecaza hamlederek, güc/kudret anlamına geldiğini belirtir. Ancak bu sıfatının keyfiyetine girmeksizin, kastedilen anlam hususunda dilbilimine dayalı te’vil yapmakla yetinir.

## (ii) Yemîn

Şevkânî, Zümer Sûresi 67. âyette, “...gökler O’nun kudretiyle dürülmüş olacaktır.../... والسماوات مطويات بيمينه...” şeklinde zikredilen “yemîn”le; tek olan Allah’ın takdir ettiği bir şey konusunda kudretin kemalini anlatmak için mübâlağa yapıldığını söyler. Sonra “yemin” kelimesi için dilsel açıklamaya geçerek, Arap lisanında “yemîn”in, kudret ve mülk anlamında kullanıldığını söyler. Bu anlamda O’nun üzerinde güç yoktur. Zira hiçbir kimse güçte, diğer el ve uzuvlar olmaksızın kuvvet konusunda O’nun benzeri olamaz. Yine, “*Elbette onu kısıktırak yakalardık*”/لأخذنا منه باليمين Hâkka 69/ 45. âyet ibresinin de güç, kuvvet anlamında kullanıldığını delil gösterir. Böylece “yemîn” sıfatının keyfiyetine girmeden te’vile baş vurmuş olur. Bu sıfatın anlamını belirginleştirmek için şiirle örnek verir:

ولمّا رأيتُ الشمسَ أشرق نورها تنا ولتُ منها حاجتي بيمين

“Güneşin en parlak ışıklarını gördüğümde

Sağ elimle (kendi gücümle) ondan istifade ettim”<sup>1018</sup>.

<sup>1016</sup>Rahman 55/27.

<sup>1017</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 511; Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut, trs., cilt: IV, s. 105.

<sup>1018</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 544-545. Kurtubî, Ahkâm, cilt: XV, s. 279.

### (iii) Vech

Şevkânî, “...O’nun zâtından başka her şey yok olacaktır/ كل شيء هالك إلا وجهه...” (Kasas 28/88) âyetinde “vech” lafzıyla sadece Allah’ın zâtının zikredildiğini söyler. Burada Zeccâc’ın: “Vech istisnâ üzere nasbedilmiştir. Eğer Kur’ân dışında bir yerde merfû’ olsaydı buradaki manâ; O’nun zâtı bulunmaksızın her şeyin helak olacağı şeklinde anlaşılırdı”<sup>1019</sup> şeklindeki görüşünü nakleder. Yine Şevkânî, “...ancak Rabbinin zâtı bâki kalacak/ ويبقى وجه ربك” (Rahman 55/27) âyetindeki vech ifadesinin keyfiyetinden bahsetmeksizin, burada kastedilenin Yüce Allah’a yakınlaştıran delil ve hüccetler olduğunu söyler<sup>1020</sup>.

### (iv) ‘Ayn

Müfessirimiz, “...benim gözetimimde yetişesin diye.../ ولتصنع على عيني” (Tâ-hâ 20/39) âyetindeki ‘ayn ifadesinin, terbiye ve kontrol anlamında kullanıldığını söyler. Bu ifade, câriyesini kontrolünde yetiştirmesi ve yine atının yemlenmesi ve bakımı yapması için de kullanılır. “على عيني” nin buradaki tefsiri ise “gözetim altında olmak” demektir. Şevkânî, bunun lügatte kullanıldığına dair Nahhâs’ın görüşünü nakleder. Dolayısıyla bunun, Hz. Musa için tahsis ifade etmeyeceğini söyler. Ebû Ubeyde ve İbnu’l-Enbârî’den Arap lisanında “ayn”nın muhabbet, ilgi ve alaka beslemek anlamlarına geldiğini aktarır. Dolayısıyla “ayn”a bir şeyi gözünün önünde bulundurmak da denebilir<sup>1021</sup>. Yine müfessire göre, Hûd Sûresi 37. âyetteki “...kontrolümüzde/gözetimimizde ve vahyimizle gemiyi yap.../... واصنع الفلك بأعيننا ووحينا” ibarede, gemiyi bizim gözetimimizde yap anlamı vardır. Burada “bizden görüş alarak” işini yap anlamı vardır. Nitekim Şevkânî’ye göre “ayn” dan murad, bizim gözetim ve korumamız anlamında olmasıdır. ‘Ayn/göz tabirinin kullanılması ise, gözün düşüncenin aleti olduğu içindir.

Ru’yet ise çoğunlukla gözetim ve koruma için kullanılır. Burada gözün çoğul kullanılması da ta’zim için olup, çokluk anlamında değildir. Yine Şevkânî, “بأعيننا” ifadesi ile ilmimizle ve işimizle anlam verildiğini söyler<sup>1022</sup>. Mü’minûn Sûresi 27. âyetteki “ayn” kelimesine benzer anlam verir. Bu anlamların Hûd Sûresi’nde

<sup>1019</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 218.

<sup>1020</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: V, s. 163.

<sup>1021</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 431.

<sup>1022</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 564.

açıklandığını söyler<sup>1023</sup>. “Gemi gözlerimizin önünde akıp gidiyordu.../...تجرى بأعيننا” (Kamer Sûresi 54/14), “gözlerimizin önünde” şeklindeki ifadeye gözetimimizde anlamı verir<sup>1024</sup>. Görüldüğü üzere Şevkânî kelimenin anlamından yola çıkarak, âyetteki mefhumu ortaya koymak için te’vile gitmeyi tercih eder. Böylece o, sıfatların keyfiyetine girmeksizin lügavî anlamda karşılıklarını bulmaya çalışır.

#### (v) Kabza

Şevkânî, “...*Hâlbuki kıyamet günü bütün yeryüzü onun tasarrufundadır.../...* والأرض جميعا قبضته يوم القيامة” (Zümer 39/67) geçen “kabz”ın lügatte; her şeyin kendi tasarrufunda olması anlamına geldiğini söyler. Böylece Yüce Allah, kudretinin büyüklüğünden, yeryüzünde her şeyin tasarrufunun kendine aitliği gibi yarattıkları üzerindeki etkisinden haber verir<sup>1025</sup>. Zira âyetin devamında Allah’ın “...*Gökler O’nun kudret eliyle dürülmüş olacaktır.../...والسماوات مطويات بيمينه*” semâların dürülmesinin kendi elinde olduğunu haber vermesi, yeryüzünün tamamının tasarrufunun O’nun elinde bulunduğunu açık olarak ortaya koyar.

#### (vi) Cenb

Şevkânî, “...*Allah’a yakınlık konusunda kusurlu davrandığım için bana yazıklar olsun.../...يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله*” (Zümer 39/56) ibaresini tefsir ederken, Hasan el-Basrî’nin görüşünü vererek; “kişinin nedâmet duyunca, Allah’a taat konusunda kusur yapması nedeniyle kendisi için yazıklar olsun” dediğini nakleder. Dahhâk ise, Allah’a zikir konusunda kulun -ki burada zikirden de kasıt Kur’ân ve onunla ameldir- kusur yapması nedeniyle kişi nedâmet duyacağını söyler. Ebû Ubeyde ise, “في جنب الله” için bir muzaf takdir ederek, “في ثواب الله” der. Ferrâ da; “cenb” ifadesini, yakınlık, civar anlamında kullanır. Burada bu kelimenin, Allah’a yakın ve yanı başında bulunmak anlamı ifade ettiğini söyler. Böylece Şevkânî, bu sıfatın açıklanmasında pek çok görüşe yer verir. Müfessire göre “...yakın

<sup>1023</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 570.

<sup>1024</sup>Şevkânî bu haberî sıfatla ilgili açıklamalarını şöyle sürdürür: Daha önce Hûd Sûresi’nde belittiğimiz üzere “bizim gözetimimizde gemiyi yap/واصنع الفلك بأعيننا” âyetinde geçtiği gibi. Bunun anlamı hakkında emrimizle ve vahyimizle de denildi. Yine bu, yerden çıkan su gözeleri/a’yûnina anlamında da kullanılır. “Meleklerden koruyucu kıldığımız” dostlarımızın kontrol ve gözetiminde anlamı da vardır. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: V, s. 148.

<sup>1025</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 544.

arkadaşa.../...والصاحب بالجنب<sup>1026</sup> âyetindeki manâ da bu kabildendir. Dolayısıyla burada, Allah’a yakın olma isteği konusunda hata yaptım anlamı vardır. Müfessirimiz de burada da O’nun yakını ve civarı anlamı ifade eden cennettir<sup>1027</sup> der ve nihai manâda Yüce Allah’ın rızasını kazanmaya gönderme yaparak kısmî de olsa anlama dayalı bir şekilde sıfatın tev’ilini ortaya koyar.

Haberî sıfatlar konusunda genel tavrı olarak, Şevkânî’nin Selefilikteki icmâl metodunun dışına çıkarak sıfatlar konusunda kısmî de olsa te’vil yaptığını söyleyebiliriz. Zira onun sıfatlar konusundaki tavrı; ilk dönem selefî anlamda sükût, takdîs ve tasdîk şeklinde değil de teşekkül döneminde olduğu üzere, âyetle açıklamanın yanında dilsel anlam verme ve mecâza hamletme anlamında te’vile gitme şeklindedir. Dolayısıyla bu yöntemiyle sıfatların anlamlarını mecâza hamlederek teşbîh ve tecsîme düşmekten kendini korumuştur. Kaynaklarda Şevkânî’nin, haberî sıfatlar konusunda selefî anlayış yöntemine bağlı kalarak te’vile karşı olduğu söylene<sup>1028</sup> de sıfatlar konusunda bu anlayışın dışına çıkabildiği ve gerekli gördüğü durumlarda te’vil yöntemine baş vurduğu rahatça söylenebilir. Ancak o sıfatların keyfiyetinde teferruata girme konusunda sükût eder.

### **b- Ru’yetullah**

Kelâm ilminde Ehl-i sünnet ile Mu’tezile arasında en çok tartışılan konuların başında Allah’ın ahirette görülmesinin konu edildiği ru’yetullah meselesi gelmektedir. Mu’tezîle bu konuyla ilgili âyetleri te’vil cihetine gider<sup>1029</sup> ve onlar sadece dünyada değil, ahirette de Allah’ın görülemeyeceğini dile getirirken; Ehl-i sünnet, âyet ve hadislerden yola çıkarak Allah’ın ahirette mü’minler tarafından görüleceğini kabul eder. Onlara göre, mü’minlerin ahirette Allah’ı görmeleri, hüküm bakımından aklen caiz, naklen ise vaciptir. İnsan tefekkürü, peşin hükümlerden ve dış çevrenin tesirlerinden arınarak kendi başına kalsa, aksine bir hüküm bulunmadığı

<sup>1026</sup>Nisa 4/36.

<sup>1027</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 540.

<sup>1028</sup>Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, cilt: I, ss. 274-276; Güngör, Kur’ân Araştırmaları, ss. 92-93. Bu iki müfessir, başta Zehebî’den etkilenecek, Şevkânî’nin âyet ve sünnette geçen sıfatların hiçbirinin te’viline girmediğini söylerler. Ancak uygulama olarak âyetleri yorumlamasına bakıldığında, Şevkânî’in bu sıfatlara anlamlar vererek, keyfiyetleri konusunda teferruata düşmeden te’vil yaptığı net olarak görülür.

<sup>1029</sup>Bu konuda ayrıntılı bilgi için bakınız Yılmaz, s. 110.

halde Allah'ın ahirette görülmesinin imkansız olduğuna hükmetmez. Zira âyet ve hadisler de Allah'ın ahirette görüleceğini ispat etmektedir.

Selefi anlayışa yakınlığı bakımından Ehl-i sünnet zâviyesinden olaya bakacak olursak, Allah Teâlanın görülmesinin keyfiyeti/nasıllığı bilinemediği gibi akılla da idrak edilemez. Buradan hareketle sünnî kelâmcılar, Allah'ın bir mekânda veya bir cihette bulunmaksızın karşı karşıya gelme/mukabele durumu olmadan, ışınlar göze gelmeden ve O'nun ile arada bir mesafe bulunmadan ru'yetin gerçekleşeceğini söylerler. Yine onlar, Yüce Allah'ın görülmesi konusunda, dünyadaki varlıkların görülebilmesi için gerekli şartların lazım gelmediğini ileri sürerler<sup>1030</sup>. Bu konuda Selefi bir yaklaşım sergileyen Şevkânî, Ehl-i sünnet çizgisinin dışına çıkmadan, Eş'arî ve Mu'tezilî tartışmalara değinir ve ayrıştıkları noktayı tespit ettikten sonra selefi bağlamda kendi görüşünü aktarır.

Şevkânî, öncelikle Eş'arî ve Mu'tezilî tartışmasını hatırlatır. Ru'yetin imkan ve imkansızlığını düşünenler boyutunda ikili tasnif yapar, bu konuda her iki cihetin görüşünü ana hatlarıyla özetler. Müfessir, Mu'tezile'nin âyetten, Hz. Musa'nın Rabbim! Bana kendini göster, seni göreyim dediğinde; “(Rabbinin de) sen beni asla göremezsin/ لن تراني” ifadesi sonrasında, Hz. Musa'nın, “...fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni görürsün.../ ولكن أنظر إلى الجبل فإن إستقر مكانه فسوف ...تراني”<sup>1031</sup> şeklinde dağa bakmasına işaret edildiği sonucuna vardığını söyler. Dolayısıyla o, Mu'tezilenin görülme anı olarak sadece dünyada değil de ahirette ru'yetten alıkonulmanın aşikâr olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Eş'arilerin, ru'yetin zikredildiği duruma bağlı kalmanın gerektiğini, naslarda ru'yetin olmasına delalet edildiğini ve yine dünyada olmazsa da ahirette ru'yetin külliye engelleneceği anlamının bulamayacağını savunduklarını söyler. Şevkânî'ye göre bu iki mezhebin ayrıştıkları noktanın, Allah'ın dünyada görülüp görülmesi şeklinde değil, ru'yetin, O'na mülaki zamanının bilinip bilinmemesi meselesi olduğu tespitinde bulunur<sup>1032</sup>. Böylece Şevkânî olaya farklı bir anlama çekerek, temelde ayrışılan noktayı ortaya koyar.

<sup>1030</sup>Kılavuz, Kelâm, ss. 230-231.

<sup>1031</sup>A'raf 7/143.

<sup>1032</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 277.

Sonra bu konuyu izah ederek “لن تراني” ifadesinden; ru’yetin istendiği vakitte olmayacağını veya ru’yet isteyen kişinin dünyada bulunduğu müddetçe O’nu göremeyeceğinin anlaşıldığını belirtir. Şevkânî, A’raf Sûresi 143. âyetteki Hz. Musa’nın ru’yet ile ilgili sorusunun, Allah Teâla’nın görülmesinin caiz olduğuna delalet ettiğini ortaya koyar. Şayet sorulan kimse katında, soru müstahil olsa bile, böyle bir şeyin olabileceği anlaşılır. Ancak müfessir, Allah’ın ahirette görülmesi durumunun hadislerde tevatür derecesinde geçtiğini söyler<sup>1033</sup>. Dolayısıyla, bu konudaki tartışmaların bir fayda getirmeyeceğini belirttikten sonra son olarak mezhepsel taassubun ve bu gibi yaklaşımların yanlışlığına vurgu yapar<sup>1034</sup>.

Ru’yetullah konusunda Şevkânî, Eş’arî kelâmı anlayışı öncülerinden Gazâlî ile benzer bakış açısı getirir<sup>1035</sup>. Genel kabul olarak Gazâlî’ye göre şeriat, ru’yetullahın vuku’ bulacağına delalet etmiş, selef ise Allah’ın vechini görme lezzetini tatma konusunda dua etmenin gerekliliği konusunda icmâ’ etmiştir<sup>1036</sup>. Nitekim Gazâlî, aklî bakımdan ru’yetullahın mümkün olduğunu kabul ettiği gibi naklen de ru’yetullah’ın vuku’ bulacağını savunmuştur<sup>1037</sup>.

Naklî açıdan ru’yetullah meselesine bakıldığında Kur’ân’da En’am Sûresi 103. âyetindeki idrak-basar ilişkisini merkeze alınır. Nitekim “Gözler O’nu idrak edemez.../...لا تدرکه الابصار” ifadesinde, basarın çoğulu “ebsâr”dan kasıt, duyu organı olan gözdür. Bir şeyin idrak edilmesi de bir şeyi ihâta etmek, kapsama almak

<sup>1033</sup>Yine ru’yet kelimesi, Nisa Sûresi 153. âyette geçtiği üzere, İsrail oğullarının Hz Musa’dan: “...Bize Allah’ı açıkça göster dediler.../...فقالوا أرنا الله چهرة...” şeklinde zikredilmektedir. Şevkânî bu âyeti aynen şöyle açıklar: “Burada göz ile Allah’ın görülmesi men edilmiştir. Ancak bu durum O’nun ahirette görülmeyeceği anlamını gerektirmez. Ahirette ru’yet konusunda mütevatir derecesinde hadisler vardır. Ancak kim bu âyeti, kıyamet günü Allah’ın görülmeyeceğine dair delil göstermeye kalkışır, büyük bir yanlışlık içinde olur”. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 614.

<sup>1034</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, ss. 276-277.

<sup>1035</sup>Ru’yetullah konusuna Gazâlî şöyle açıklama getirir: “Sen, beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer yerinde durabilirse sen de beni görürsün” ifadesinin Allah’ın hiçbir zaman görülmeyeceğinin değil, Hz. Musa’nın ru’yetin meydana geleceği zamanı bilmediğinin delili olarak görür. Ona göre “لن تراني” ifadesi ile Hz. Musa’nın Allah’ı ahirette değil de, bu dünyadaki görme isteği reddedilmiştir. Hz. Musa Allah’a hitaben “ahirette bana kendini göster, sana bakayım” deseydi, Allah’ta ona: “Beni asla göremezsin” şeklinde cevap verseydi, şüphesiz bu ru’yetin nefyine delil olurdu. Üstelik bu nefiy, sadece Hz. Musa’ya hâs olur, umûm/genel ifade etmez ve ru’yetin imkansızlığına bir delil de sayılmazdı”. Gazâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, nşr. İ. Agah Çubukçu-Hüseyin Atay, Ankara, 1962, (İktisâd), ss. 71-72. Burada Gazâlî’nin söylemlerinden, mü’minler, dünyada böyle bir talepte bulunabileceği anlaşılmaktadır. Ancak bir peygamber olarak Hz. Musa’nın isteği olmadığı halde, onun göremediğini kullar mı görecektir sorusunu akla getirmektedir.

<sup>1036</sup>Gazâlî, İktisâd, s. 70.

<sup>1037</sup>Ru’yetullahın vuku’ bulması hususunun Eş’arî ve Mu’tezilî anlayışı açısından mukayeseli bir şekilde değerlendirilmesi için bakınız S. Yılmaz, ss. 110 vd.

demektir. Zeccâc idrakin, hakikatin özüne varamamak anlamında olduğunu söyler. Burada nefyedilen sadece ru'yet değil, aynı zamanda idraktır. Bu mütevatir hadislerde ele alınmıştır ve bu konuda şek ve şüphe yoktur. Zira beyan ilminde, küllî olumlu bir şeyin, cüz'i olumsuz ile kaldırması, bu durumu ortaya koyar. Bu minvalde anlam şöyle olur: Bazı gözler O'nu idrak edemez, bunlar da inkarcıların gözleridir. Buradan hareketle; idrakin nefyi, ru'yetin nefyini gerekli kılar kuralını kabul etmek gerekir. Böylece burada özel bir ru'yet kastedilmiştir. Âyetteki durum, umûm ifade eden olumsuz içindir, yoksa olumsuz şeylerin tamamını kapsamaz. Öncelikle burada cüz'i olumsuzluk kastedilmiştir. Takdir edilen manâ da; "O'nu bütün gözler (müminler) idrak edemez, bilakis bazıları idrak eder" şeklinde olacaktır. Burada varılacak sonuç, ru'yetin ahirette olmasıdır. Bunun delili de, "*O gün kimi yüzler parlayacaktır, Rablerine bakacaklardır*" *إلى ربها ناظرة* (Kıyâmet 75/22-23) âyetleridir<sup>1038</sup>. Böylece Şevkânî, idrak-basar-ru'yet bağlamında, mutlak olarak ahirette mü'minlerin Allah'ı görebileceği sonucunu ortaya koyar. Ancak genelde âyetin bağlamından, gözlerin Allah'ı bütün cisimleri algıladıkları gibi algılayamayacakları, ancak her taraftan O'nu kuşatıcı bir görüşe sahip olamayacakları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Şevkanî'ye göre bu âyetten, gözlerin sadece bu dünyada O'nu idrak edemeyeceklerinin anlaşılması<sup>1039</sup> daha isabetli ve yerinde olacaktır.

Nazar-ru'yet ilişkisi içerisinde naklî bakımdan ru'yet ise, Kıyamet Sûresi 23. âyetin, "*إلى ربها ناظرة*" kısmında nazar olgusu, yüzlerini yaratana ve işlerin mâlikine olacaktır. Böylece O'na bakacaklardır. Cumhura göre burada kasıt; sahih hadislerde geçtiği üzere kulların gece dolunayı seyrettiği gibi Rablerini de görecekleri gerçeğidir. İbn Kesîr'den nakle göre sahâbe ve tabiûn olan selefinin hepsi bu görüş üzere olduğunu söyler<sup>1040</sup>. Zira İslâm önderleri bu konuda ittifak etmişlerdir<sup>1041</sup>. Şevkânî'ye göre burada nazar ile ru'yet arasında iki farklı anlamlara rağmen, bunların arasında yakın ilişki vardır. Zira o, ru'yet/görmek için nazarın/bakmak lazım gelen bir durum olduğunu söyler.

<sup>1038</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 169.

<sup>1039</sup>Gazâlî, İktisâd, s. 72.

<sup>1040</sup>İbn Kesîr, Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm, cilt: VIII, ss. 204-205.

<sup>1041</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, s. 407.

Böylece Şevkânî, haberî sıfatlar konusundaki selefî anlayışı takip ettiği gibi, ru'yetulah konusunda da bu anlayış çerçevesinde Allah'ın ahirette görüleceğini savunur. Nitekim ru'yetullah'ın nasıl olacağı konusunda selefî yönetime baş vurup te'vil cihetine gitmez. Sadece nakil çerçevesinde ve zâhiren kelime anlamından yola çıkarak âyetin anlaşılması gerektiğine dikkat çeker. Burada Şevkânî haklı olarak Ehl-i sünnet ile Mu'tezilenin ayrıştıkları noktanın, Allah'ın dünyada görülmemesi değil, ru'yetin zamanın bilinmesi sorunu olduğunu söyler. Dolayısıyla Mu'tezilî taraftarların zamanın bilinmeyişi sebebiyle, Allah'ın dünyada olduğu gibi ve ahirette de görülmeyeceği fikrine kapıldıklarını söyler. Ancak bunun dışındakilerin ru'yetin dünyada caiz olabileceği, ahirette ise bunun vuku bulacağını görüşüne sahip bulunduklarını hatırlatır. Sonra bu hususta cevap niteliğinde Mu'tezileye eleştiriler yöneltir ve ahirette ru'yetin gerçekleşeceğinin hadislerle sabit olduğuna vurgu yapar<sup>1042</sup>.

### **c- Halku'l-Kur'ân**

Asr-ı saadette asla bahsi olmadığına dair ittifak edilen hususlardan biri de Halku'l-Kur'ân konusudur. Bu konunun ilk ortaya çıkışı hicrî ikinci asrın başlarına tekabül eder<sup>1043</sup>.

Abbasî Halifesi Me'mun (212/817)'nin döneminde Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyen âlimlerin hukûkî ehliyetlerinin iptal edilmesi için emir vermesi üzerine, daha önce de bulunan Kur'ân'ın mahlûk olduğu düşüncesi resmi görüş haline gelmiştir<sup>1044</sup>.

Me'mun'un emir vermesi üzerine sorguya çekilen âlimlerin çoğu, bu görüşü istemeyerek de olsa kabul etmek zorunda kalmıştır. Ahmed b. Hanbel ve arkadaşları bu durumu reddetmişlerdir. Dolayısıyla kendisi başta olmak üzere bazı arkadaşları,

<sup>1042</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 103.

<sup>1043</sup> Bu meselenin ortaya çıkışıyla ilgili şunlar söylenir: **1.** İbnu'l-Esîr (544/1149) ve bazı tarihçiler, bu meselenin, Tevrat'ın yaratılmışlığını ileri süren Yahudilerden kaynaklandığını savunmuşlardır. **2.** İbn Teymiyye'ye göre bu sorunun ilahî sıfatların ezeli ve hâdis olup olup-olmadığı hususundaki tartışmalarından kaynaklanmıştır. **3.** Bu konu Yunan Felsefesinde geçen "Logos" kelimesinin "kelâm" şeklinde tercüme edilmesi sonrasında ortaya çıkmıştır. **4.** Bazı Sünnî, Mu'tezilî ve Şîî âlimler, bu sorunun özellikle Hz. İsa'nın ulûhiyeti ile ilgili tartışmalardan kaynaklandığını söylemiştir. Bakınız Y. Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", **DİA**, İstanbul, 1997, cilt: XV, s. 371.

<sup>1044</sup> Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", cilt: XV, s. 372.

mihne hareketleri çerçevesinde<sup>1045</sup> pek çok işkenceye maruz kalmışlardır. Bu baskı ve zulüm, Halife Mütevekkilalellah (847-861) iktidara gelinceye kadar devam etmiştir. Halife Mütevekkil'den sonra mihnenin bitmesi üzerine, her düşünce sahibi bu konuyu kendi görüşleri doğrultusunda geliştirmiştir<sup>1046</sup>.

Şevkânî'nin Halku'l-Kur'ân konusunu kabul edip etmemesi konusunda görüşünü belirtmeden önce farklı iki görüşe yer vermekte yarar görüyoruz. Cehmiyye ve Mu'tezile mezhebi, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia etmişlerdir<sup>1047</sup>. Mu'tezilîler kelâm sıfatı konusunda takındıkları tavrın bir sonucu olarak Kur'ân'ı Levh-i mahfûz veya Cibril'de yaratılan bir mahluk şeklinde kabul etmişlerdir<sup>1048</sup>. Nitekim onlar Allah kelâmının ses ve harflerden oluştuğunu savunup, dolayısıyla bu kelâmın Allah'ın zatıyla kaim olmadığını ve başka bir varlıkta yaratılmış olduğunu ileri sürmüşlerdir<sup>1049</sup>.

Ehl-i Sünnet âlimleri ise, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı hususunda, lafız ile manâyı birbirinden ayırarak konuyu açıklama cihetine gitmişlerdir. Harf ve seslerin birbirini takip etmesiyle oluşan kelimâ, “kelâm-ı lafzî”, idrak alanını ilgilendiren içteki manâyı da “kelâm-ı nefsi” olarak tarif etmişlerdir<sup>1050</sup>. Bu anlayışa göre Kur'ân'ın lafızlarından soyutlanmış aslı ve manâsı; kelâm-ı nefsi olup, bu nedenle Allah, zatıyla kaimdir ve mahlûk değildir<sup>1051</sup>.

Halku'l-Kur'ân meselesinde Şevkânî, ne Ehl-i Sünnet ve ne de Mu'tezilîlerin görüşünü beğenir. O, bu konuda sükût ederek sessiz kalan âlimlerin görüşlerini tercih eder. Her hangi bir görüş cihetine gitmez. Müfessir, Kur'ân, Kadim-i mutlak ve mahlûktur sözünü söylemekten sakınan âlimlerin yoluna meyleder. “*Rablerinden ne zaman kendilerine yeni bir ihtar gelse.../...وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث*” (Enbiya

<sup>1045</sup>Başlangıçta sözlü tartışmalar şeklinde ortaya çıkan Halku'l-Kur'ân meselesi, daha sonra Mu'tezilenin tesirinde kalan Abbasi halifelerinden Harun Reşid (786-809), Emin (809-813), Me'mun (813-833) döneminde fiili saldırılar, baskılar, bir takım eziyetler, hatta kan dökülmesine kadar ileri boyutlara götürülmüştür. Bu dönemde âlimlere yapılan baskı ve zulümlere “Mihne” adı verilmektedir. Abduh, Risale, ss. 82-83.

<sup>1046</sup>Özellikle bu fikrin (Halku'l-Kur'ân) siyasallaşması konusunda bakınız Muharrem Akoğlu, **Mihne Sürecinde Mu'tezile**, İz Yay., İstanbul, 2006, ss. 99 vd.

<sup>1047</sup>Nureddin Sâbûnî, **Maturidiyye Akâidî**, trc. Bekir Topaloğlu, DİB. Yay., Ankara, 1991, s. 71; el-Sait Ramazan Butî, **İslâm Akâidi**, trc. Mehmet Yolcu, Hüseyin Altınalan, Madve Yay., İstanbul, 1986, s. 132.

<sup>1048</sup>Butî, s. 132; Yavuz, “Halku'l-Kur'ân”, cilt: XV, s. 132.

<sup>1049</sup>Arpa, s. 111.

<sup>1050</sup>Muhsin Demirci, **Vahiy Gerçeği**, MÜ İFAV, İstanbul, 1996, s. 61.

<sup>1051</sup>Butî, İslâm Akâidi, s. 132; İzmirli, Yeni İlmî Kelâm, s. 274.

21/2) şeklinde âyetin bölümünü tefsir ederken: İbtidâî gaye olarak Kur'ân'da geçen "zikir" kelimesinin muhdes kabul edilmesinden dolayı, Kur'ân'ın muhdes olduğu sonucunun çıkarılmak istendiğini söyler. Zira Şevkânî, burada zikirden maksadın, Kur'ân olduğunu söyler ve bu süreci şöyle anlatır:

*Harfler ve seslerden mürekkep şeylerin hâdis olmasında bir tartışma söz konusu değildir. Zira Kur'ân nüzûl esnasında yenilenmiştir. Şöyleki: Onun tenzîli muhdesdir. Şüphesiz tartışma kelâmın kendisi üzerinedir. Kur'ân'ın kadîm veya hâdis oluşu meselesi sebebiyle ilim ehlinen pek çok zât imtihana tâbi tutuldu. Bilhassa Me'mun ve bazı Abbasi halifelerinin hükümranlığı zamanında İmam Ahmed b. Hanbel için baskı ve uzun bir hapis uygulanmıştı. Bu esnada bu dönemde büyük fitneler zuhur etti<sup>1052</sup>.*

Şevkânî, Ehl-i sünnet imamlarının, Kur'ân'ın mahlûk veya hâdis olduğuna dair söylemden çekindikleri için isabet ettiklerini söyler. Allah, bunlar vasıtasıyla Hz. Muhammed'in ümmetini bid'ate düşmekten korumuştur. Ancak bazıları, Kur'ân'ın kadîm olduğunu söylemekle aşırıya gittiler. Hatta onun hâdis olduğunu ifade edenleri tekfir etmekle yetinmediler. Kur'ân'ın metninin, lafız bakımından mahlûk olduğunu söyleyenleri dâhi tekfir etme cesaretinde bulundular. Yine bu konu üzerinde bir şey söyleyip susanları dahi tekfir etme cihetine gittiler. Böylece Şevkânî, onların sınırı aştıklarını ve bunun ilmini gaybı en iyi bilen Allah'a havale edemediklerinden yakını. Çünkü sahâbe, tabiûn ve onlardan sonraki selef-i sâlihler arasında fitne baş gösterinceye ve bu mesele ortaya çıkıncaya kadar, kelâmla ilgili bir şey duyulmamış, yine bu konuda onlardan bir kelime bile nakledilmemiştir<sup>1053</sup>.

Bu ifadelerden Şevkânî'nin, Halku'l-Kur'ân konusunda, Selefi esaslardan sukût etmeyi tercih ettiği, bu hususta selefın görüşünü ve duruşunu benimsediği görülmektedir. Başka bir deyişle bunun, sonradan ortaya çıkan bir mesele olması nedeniyle, konuya dahil olmak istememiştir. O, tefsirinde de belirttiği üzere fayda mülâhaza etmediği konulara girmeme hususiyetini, bu konuda da açıkça göstermiştir.

<sup>1052</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 469.

<sup>1053</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 469.

## d-Üstünlük Açısından İnsanlar ve Melekler

İnsanlar ve melekler arasındaki üstünlük konusu, kelâm ilminde Semi'yyât bahislerinden meleklerle iman bölümünde ele alınan konulardan biridir. Ehl-i sünnet kelâmında kabul gören görüş ise şöyledir: İnsanlar, kendilerini doğru yoldan ayıracak pek çok engeli aşarak Allah'a kulluk eder ve iyi işler yapar. Allah'a kulluğu da ancak peygamberler öğretir. Bu sebeple peygamberlerin, meleklerden daha genel bir ifade ile insanın melek cinsinden daha üstün olduğunu gösterdiğini<sup>1054</sup> iddia ederler. Zira bunlara göre Yüce Allah, Kur'ân'da insan hakkında "halîfe" tabirini kullanarak (Bakara 2/30), onu melekler karşısında yüceltmıştır ve bunun sonucu da Âdem (a.s.)'e secde etmelerini<sup>1055</sup> meleklerine emretmiştir.

Şevkânî'ye göre; "...*bu bir beşer değil, bu ancak üstün bir melektir!*" ما هذا... بشر! إن هذا إلا ملك كريم (Yusuf 12/31) şeklindeki kadınların ifadesinden; meleklerin sûretlerinin insanoğlunun suretinden daha güzel ya da üstün olduğunun anlaşılmasına mahal bulunmadığını söyler. Sonra "Biz İnsanı en güzel şekilde yarattık" (Tin 95/4) meâlindeki âyetin zâhirinden yola çıkarak, insanın diğer mahluk arasında yaratılış kıvamı ve sûret bakımından en üstün olduğunu hatırlatır. Keşşâf sahibinin, Mu'tezilî görüşe göre insanın üstünlüğünün akli ile rusûh sahibi olmasından kaynaklandığı görüşünü zikreder. Şevkânî de bu durumun, ne başlangıçta ne de sonrasında dinin meselelerinden biri olmadığını belirtir. Sonra insanoğlu hakkında kulluk görevinde başkasına en çok ihtiyaç duyandır<sup>1056</sup> der. Böylece Şevkânî, Zemahşerî'nin bu nazarla insanın üstünlüğü söylemine; aslında kulların ihtiyaçlarını giderme noktasında müstağni/muktedir olamayacağını ve kulların sorumluluklarında birbirlerine ihtiyaç duyacaklarından hareketle cevap verir.

Müfessir Şevkânî'nin tespitine göre; "...*onları yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık*" فضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً (İsrâ Sûresi 70. âyetinden yola çıkılarak, ilim ehlinden çoğu herhangi bir ihtiyaç ve fayda yokken peygamberlerin

<sup>1054</sup>Kılavuz, s. 185. Bu konuda daha geniş malumat için bakınız Taftazânî, Sa'du'ddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1982, ss. 364-366.

<sup>1055</sup>Şevkânî, Bakara Sûresi 34. âyetteki, insana secde edilmesi konusunda bazı şeiâtlarda insana yönelik secde olabileceğini söyler. Bikâî'nin belirttiğine göre, secdenin Allah'ın Adem'e isimleri öğretme esnasında geldiğini, akabinde de secdenin olduğunu bildirir. Adem'in cennette iskân ettiği ve sonra cennetten çıkartılıp yeryüzünde iskân etmeye başladığı söylenir. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 78.

<sup>1056</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 28.

meleklerle veya meleklerin peygamberlere üstünlüğü konusuyla meşgul olmuşlardır. Çoğunluk da bu âyetle, peygamberlerin meleklerle daha üstün olduğunu tercih yoluna gitmiş, hatta çoğu da hakkında herhangi bir açık delil olmaksızın bu anlamı talep etmişlerdir. Daha sonra Şevkânî, bazı Eş'arilerin konuyu peygamberlerin meleklerden üstünlüğüne getirinceye dek bu konuda taassuba gittiklerini söyler. Mu'tezilenin bir kısmının bu âyetten hareketle; meleklerin peygamberlere üstünlüğünü tercih ettiklerini ekler<sup>1057</sup>. Şevkânî, bunu bir delil olmaksızın yaptıklarını ve bu konu hakkında bir delil de getiremediklerini zikrederek eleştiride bulunur. Sonra o, zâhirî yaklaşımdan yola çıkarak âyet hakkında şöyle bir açıklamada bulunur:

“على كثير” nitelemesinden meleklerin kastedildiğinden emin olsaydık, bu âyette insan oğlunun üstünlüğü ifade edilmezdi. Bilakis burada insan, meleklerden üstün değildir. İnsanla eşit olması ihtimali düşünülebilir. Meleğin insandan üstün olduğu da düşünebilir. Burada istidlâl değil ihtimal olabilir. “تفضيلا” ifadesiyle bu durum tekit edilmiştir ve burada tercih bakımından ta'zime işaret vardır”<sup>1058</sup>.

Şevkânî'ye göre, yine veli düzeyinde olanların Peygamberlerden üstünlüğü meselesinin isnad edildiği Kehf Sûresi 66. âyetle; Hızır (a.s.)'ın Hz. Musa'ya üstün olduğuna dair bir delil yoktur. Üstün varlık, üstünlüğünü fâzıl olandan alması mümkündür. Şayet faziletli kimse feyzini faziletli olandan almışsa o zaman ikisinden birinin bildiğini diğeri bilmiyordur. Hz Musa'nın ilmî şer'î ahkâmın uygulamasına müteallik zâhirî ilimdir. Hz. Hızır'ın ilmi de bazı gaybî bilgiler ve batınî anlamdaki bilgilerdir. Kur'ân bu durumu: Hızır, Hz. Musa'ya şöyle dedi: “*Sen benimle arkadaşlığında sabır gösteremeyeceksin*” (Kehf 18/67). Yine ona: “*Hakkında hiçbir bilgin olmayan şeylere nasıl sabredeceksin*” (Kehf 18/68) şeklinde bir sonraki âyetle haber verir. Şevkânî'ye göre zâhirî bilginin batınla uygunluk sağlayamayacağını açıktır. Nitekim Hz. Hızır, zâhirî ilimle batınî bazı şeylerin anlaşılmasına güç yetiremeyeceğine işaret ederek bu farklılığı tekid etmiştir<sup>1059</sup>. Böylece müfessir, bu hususu da nasların bağlamında te'vile gitmeden

<sup>1057</sup>Şevkânî'nin, Mu'tezile'nin insanın üstünlüğü anlayışı konusunda çelişkiye düştüğünü düşünmekteyiz. Kanaatimizce o, burada Mu'tezile'yi değil de başka bir grubu kastetmiştir. Ya da yazım hatası vardır. Zira Mu'tezilenin böyle bir düşünceye sahip olduğu bilgisine rastlayamadık.

<sup>1058</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 290-291.

<sup>1059</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 354-355.

konuyu âyetin zâhirine göre açıklamaya çalışarak, selefî anlayış üzere âyetin zâhirine göre bildirilenleri tasdik ettiğini ortaya koyar.

### e- Peygamberler Arasındaki Üstünlük

Peygamberler arasında bir üstünlüğün olup olmadığı kelâm tarihinde tartışılan konulardan biridir. Bir görüşe göre, bazı peygamberler diğerlerine göre daha üstündür. Ancak bunun doğru olmadığını Buharî ve Müslim hadisiyle ortaya koyanlar vardır. Şevkânî de Ebû Hureyre'den rivâyetle aktardığı, “Peygamberler arasında beni üstün görmeyiniz.../...لَا تَفْضَلُونِي عَلَى الْأَنْبِيَاءِ”<sup>1060</sup> hadisine göre bunun tevazu için söylenmeyeceğinden bahseder. Yine denildiğine göre üstünlük sadece peygamberlik cihetiyledir<sup>1061</sup>. Şevkânî bu hususu “Biz bu peygamberlerden bazılarına, diğerlerinde bulunmayan üstün nitelikler verdik... /... تِلْكَ الرِّسَالُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ... /... عَلَى بَعْضِ مَنْهُمْ...” (Bakara 2/253) âyetinden yola çıkarak kendi görüşünü şöyle açıklar:

*Bu hadislerdeki nehiyden murad, kişisel üstünlüklerdir. Kur’ân’la sünnet arasında herhangi bir çelişki yoktur. Elbette Kur’ân peygamberlerin faziletleri bakımından birbirlerine olan üstünlüklerinden bahseder. Bu durum bizim de peygamberler arasında tercih yapmamamızın caiz olmasını gerektirmez. Onların tercih ediliş şekilleri Allah’ın bilgisindendir. Hiçbir şey O’na gizli kalmaz. Yalnız bu bilgi beşerde yoktur. Bu sebeple kullar, meziyetler ve hususiyetler konusunda bazısına tâbi olmada bilgisiz olabilir. Dolayısıyla üstün kılan ve kılınan sebeplerin hepsini bilmekten ötürü aralarında tercihte bulunmak doğru olmaz. Farz edelim ki, Kur’ân’dan başka bir yerde, peygamberlerin birbirine üstünlüğüne dâir bir delil olsaydı, beşerin peygamberler arasında tercih etmesi durumu olmazdı. Şayet sen, Kur’ân ile sünnet arasında bir çelişkinin olmadığını bilersen Kur’ân’ın peygamberler arasındaki üstünlüğü haber verdiğini; sünnetin ise kulların peygamberleri tercih etme konusunda (başka bir açıdan)sakındırdığını görürsün. Kim burada bir çelişki vardır derse açık bir hataya düşmüştür”<sup>1062</sup>.*

Bu açıklamalarıyla Şevkânî, kelâmî tartışmalara girmeden, Kur’ân ve sünnetin muvafık hüküm ortaya koyduğunu göstermek için nas merkezli yorum yapar ve beşerin, peygamberler arasındaki üstünlük konusunda tercih etme yetkisinin olmadığını ortaya koyarak, bu hususta te’vile gitmeksizin tasdikte bulunur.

<sup>1060</sup>Hadisin bu lafızdaki ifadesine rastlayamadık. Ancak başka bir varyasyonda Said el-Hudrî’den rivâyet edilerek kaynaklarda, “Peygamberler arasında ayırım yapmayınız.../...لَا تَفْضَلُوا عَلَى بَعْضِ الْأَنْبِيَاءِ” şeklinde geçmektedir. Ahmed b. Hanbel, el-Müsneid, III, 40. Arica benzer lafızlar için bakınız Buhârî, Rikâk, 43; Müslim, Fedâil, 5; İbn Mâce, Zühed, Ebû Dâvud, Sünnet, 14 vd.

<sup>1061</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 308.

<sup>1062</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 308-309.

## B- Bazı Kelâmî Konulara Yaklaşımı

Haberî sıfatlar ve bazı konular dışında genel olarak Şevkânî, kelâma dair konuları Ehl-i sünnet anlayışı çerçevesinde ele alır. Dolayısıyla Şevkânî, Ehl-i sünnet âlimlerinin ele aldığı kelâm ilmi ile ilgili bazı konuları, ilgili âyetler çerçevesinde tefsirinde incelemeye tâbi tutmuştur.

Mesala, Şevkânî haberî sıfatlar ve ru'yetullah gibi selefi anlayışla ele aldığı konuların dışında tefsirinde; müminlerin ahiret durumları<sup>1063</sup>, cennette mütakkilerin durumu<sup>1064</sup>, istikâmet<sup>1065</sup>, müslümanların özellikleri<sup>1066</sup>, ta'at<sup>1067</sup>, tevbe<sup>1068</sup>, cevr ve ta'dil<sup>1069</sup>; küfür ve inkarcının sıfatları<sup>1070</sup>, müşriklerin durumları<sup>1071</sup>, münafıklar<sup>1072</sup>; ahiretle ilgili sem'iyata dayalı haberlerden kıyamet saati<sup>1073</sup>, ba'su ba'de'l-mevt,<sup>1074</sup> kıyamet günü<sup>1075</sup>, haşr<sup>1076</sup>, ahiret ve ahiret günü<sup>1077</sup>, cennetin sıfatları<sup>1078</sup>, cennetin mekânları ve cennette mevcut olanlar<sup>1079</sup>, yarış içinde olanlar ve takva sahiplerinin cennetteki konumları<sup>1080</sup>, ashâbu'l-cennet<sup>1081</sup>, ashâbu'l-yemîn ve ihlâs sahipleri<sup>1082</sup>,

<sup>1063</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, ss. 339-340, 393-396.

<sup>1064</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, ss. 61, 519-521; cilt: III, s. 416; V, s. 435.

<sup>1065</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 590; cilt: V, s. 21.

<sup>1066</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 325.

<sup>1067</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 556, 557, 556-559.

<sup>1068</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 105-106; cilt: IV, s. 613.

<sup>1069</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 180 (Nahl 16 /9).

<sup>1070</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 46, 613; cilt: II, s. 246; cilt: ss. III, 237, 239, 464-465, 542, 584-585, 588-592; cilt: IV, s. 518; cilt: V, ss. 10-11, 340-341, 346-347, 410-411, 454-465, 479, 481, 493-497, 571-573, 610 vd.

<sup>1071</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, ss. 316- 317, 381, 389, 390, 391, 399-400, 603; cilt: III, ss. 142, 143, 195-196, 197, 206-208, 274, 350-351; cilt: IV, ss. 206-207, 257-258, 277, 622, 627, 650, 660; cilt: V, ss. 86, 94, 99, 100, 132, 136-137 vd.

<sup>1072</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, ss. 428-431, 432-433, 424-425, 436, 437, 438, 439-440, 441, 442-443, 445, 452-453, 457; cilt: IV, ss. 52, 53, 54, 55, 224, 350, 351, 475; cilt: V, ss. 42, 44, 47, 54, 229-230, 231, 231, 242-243, 245, 274-275 vd.

<sup>1073</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, ss. 311-314; cilt: III, ss. 351, 384, 516-517; cilt: IV, ss. 75-76, 358, 570, 597, 609, 644, 649; cilt: V, ss. 12, 14, 43, 44, 142, 144, 149, 155, 459-461.

<sup>1074</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 104; II, ss. 113-114; cilt: III, ss. 81, 347, 517-518, 519.

<sup>1075</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 294-295, 370-371, 373-374, 525-526, 547, 591-596; cilt: IV, ss. 78, 84-85, 177-179, 251-252, 264, 267, 298, 376, 440-441, 448, 541, 556 586-587, 661; cilt: V, ss. 12-13, 84-85, 95-96, 114-115, 115-116, 146-147, 165-166, 315-316, 328-331, 333-334 vd.

<sup>1076</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 348-349, 457-458; cilt: V, ss. 452-453, 456, 437-439.

<sup>1077</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, ss. 135, 161-162, 216, 217, 220-221, 244-246; cilt: III, ss. 260-262, 378-379; IV, s. 282, cilt: V, ss. 90, 99.

<sup>1078</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 65-66; cilt: II, ss. 498-499, 65-66; IV, ss. 454-455; cilt: V, ss. 471, 517-518.

<sup>1079</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, II, ss. 45-46; III, s. 403; cilt: IV, ss. 402-403, 645-646; cilt: V, ss. 21, 41-42, 168-169, 170-175, 525.

<sup>1080</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 161; cilt: IV, s. 503; cilt: V, ss. 92-94, 170-175, 179-180, 180-182, 194-197, 445, 446, 447.

A'raf ehli<sup>1083</sup>, cehennem ve ondan sakındırma<sup>1084</sup>, cehennemde mevcut olanlar<sup>1085</sup>, cehennem ehlinin durumları<sup>1086</sup>, azab<sup>1087</sup>, ashâbu's-şimâl<sup>1088</sup>, meleklerin durumlarından sıfatları ve amelleri<sup>1089</sup>, meleklerin reisleri<sup>1090</sup>, cehennem bekçileri<sup>1091</sup>, inançsızların i'tikadına göre melekler<sup>1092</sup>, cin<sup>1093</sup>, iblis ve şeytan<sup>1094</sup> vs gibi konuları ele alır. Tefsirinde genişçe ele aldığı kelâm ilminde önemi haiz birkaç konuyu örnek vererek ele ele almaya çalışalım. Bu konuları ele alırken de konuyu dağıtmadan, özellikle müfessirimizin görüşleri çerçevesinde bilgi vermeyi gaye edindiğimizi peşinen belirtmek istiyoruz.

### 1. Şefaât

Şefaât konusu<sup>1095</sup>, Kelâm ilminde kıyamet ve ahiret bölümünde ele alınmakta olup kabul edilmesi veya edilmemesi bakımından ihtilaflara neden olmuştur. İslâm fırkalarından Mu'tezile şefaati reddederken, Şiîler kabul etmektedir<sup>1096</sup>. Bunun dışında tüm Ehl-i sünnet (Selefiyye, Mâturidiyye, Eş'ariyye) grupları şefaati kabul ederler. Ehl-i sünnet anlayışına göre, mü'min olmak şartıyla büyük günah işleyen ve

<sup>1081</sup> Şevkânî, cilt: II, ss. 82-83, 234-235, 236, 499; cilt: V, ss. 169-170.

<sup>1082</sup> Şevkânî, cilt: IV, ss. 450-451; cilt: V, ss. 183-184, 399-401.

<sup>1083</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, ss. 236-237, 237, 238, 238-239.

<sup>1084</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, ss. 92, 347-348, 393-394, 409, 442-444, 471, 521-522, 552-554, 595-598, 596-597, 602.

<sup>1085</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 159-160, 286-288; cilt: IV, ss. 456-457, 662, 663; cilt: V, ss. 302, 341, 381-382.

<sup>1086</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 239, 241, 399-401, 499; cilt: IV, ss. 508; cilt: V, ss. 42, 166, 310-311, 542.

<sup>1087</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, ss. 513-514; cilt: III, ss. 207-209, 233; cilt: IV, s. 234.

<sup>1088</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, ss. 184, 185-187, 195-197.

<sup>1089</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 74; cilt: II, s. 222; cilt: III, ss. 482, 477; cilt: IV, ss. 443, 549, 553, 603, 648; cilt: V, ss. 15, 54, 429-433, 443, 450-456, 464, 480, 508.

<sup>1090</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 129-130, 137; cilt: II, ss. 231; cilt: III, ss. 558, 406; cilt: IV, s. 289; cilt: V, ss. 446-447.

<sup>1091</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, ss. 662-663; cilt: V, ss. 572-573, 396-397, 398.

<sup>1092</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 478, cilt: IV, ss. 629-630, 643; cilt: V, s. 134.

<sup>1093</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 186; cilt: IV, s. 475; cilt: V, ss. 30-34, 161-162, 165, 361-368, 369-371.

<sup>1094</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 79, 194; cilt: II, ss. 208, 218, 219-220, 221, 225; cilt: III, ss. 158-159, 287, 289-290, 349-350; cilt: IV, ss. 139, 282, 444-445, 512-513, 589, 644; cilt: V, ss. 157, 244, 641-643.

<sup>1095</sup> Ahiret gününde bütün peygamberlerin Allah'ın izniyle şefaât etmeleri hak ve gerçektir. Anlam olarak şefaât; günahı olan müminlerin günahlarının affedilmesi, günahı olmayanların daha yüksek derecelere ulaşması için peygamberler ve Allah katında değeri yüksek olanların Allah'a duada bulunmaları ve yakarıştaki bulunarak kendilerinin bağışlanmalarını istemeleridir. Kılavuz, s. 224.

<sup>1096</sup> Abdülbâki Gölpınarlı, **Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik**, İstanbul, 1979, s. 548; Gölcük, Toprak, Kelâm, s. 425.

tövbe etmeden ölenler için de şefaât söz konusudur. Ancak Kur’ân perspektifinden bakıldığında, Allah’ın izni olmadan hiç kimse şefaât edemeyecektir. Yine Allah izin vermedikçe de hiçbir kimse için şefaât söz konusu olamaz<sup>1097</sup>. Bu durum Kur’ân’da şöyle anlatılır: “*Hiçbir şefaâtçi yoktur ki, O’nun izni olmadan şefaât edebilsin*”<sup>1098</sup>, “*Bunlar, O’nun (Allah’ın) rızasına ermiş olandan başka kimseye şefaât edemezler*”<sup>1099</sup> ve “*O gün Rahman’ın izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimseden başkasının şefaati fayda vermez*”<sup>1100</sup>.

Şevkânî, Allah dilemezse şefaatin olmayacağını belirttikten sonra ilgili âyetleri verir. Sonra “...*O’nun izni olmadan kim şefaât edebilir...*... من ذا الذي يشفع... عنده إلا بإذنه...” (Bakara 2/255) âyetini izah ederken, istifhâm-i inkarî/olumsuz soru olduğunu, Allah’ın kullarından kimsenin şefaât konusuna güç yetiremeyeceğini söyler. Ona göre İslâm kaynaklarından sahih hadislerde şefaatin vasfı belirtilmiştir. Buradan hareketle o, “şefaatin kim için, kimin onunla kaim olacağını” taaccüle sorar ve kabirdeki kulların diriye fayda ya da zarar vermesi görüşünü asla kabul etmez<sup>1101</sup>.

Putperestlerin şefaât umması konusunda Şevkânî, “...*O’nun izni olmadıkça hiçbir şefaâtçi söz konusu değildir...*” (Yunus 10/3) âyetinde Zeccâc’tan alıntı yaparak burada kâfirlere hitap edildiğini zikreder. Zira onlar: “Allah katında putlar bizim şefaâtçilerdir diyorlardı”. Allah da onlara: “Kendi izni bulunmadan kimsenin şefaâtçi olamayacağı” şeklinde cevap verdi. Çünkü O, sevabın konumunu ve hikmeti iyi bilendir<sup>1102</sup>. Yine müfessir, “*Göklerde nice melekler vardır ki, onların şefaâtleri, dilediği ve hoşnut olduğu kimse için Allah’ın izin vermesi dışında bir işe yaramaz...*” (Necm 53/26) âyetinde putların şefaâtini uman ve bu konuda aşırıya gidenler için bir kınama olduğunu belirtir. Burada anlaşıldığına göre melekler, Allah katında keremde büyük meziyetleri olmasına rağmen, ancak Allah’ın dilediklerine şefaât yapabilirler. Sonra Şevkânî müşriklere hitaben; “bu akılsız ve düşünce sahibi olmayan bu taş yığınlarından nasıl şefaât umulur” dedikten sonra âyetin devamında “...*Allah’ın izin*

<sup>1097</sup>Gölcük, Toprak, s. 423. Yine bu konuda bakınız Yusuf Şevki Yavuz, “Şefaât”, **DİA**, İstanbul, 2010, cilt: XXXVIII, s. 414.

<sup>1098</sup>Yunus 10/3.

<sup>1099</sup>Enbiya 21/28.

<sup>1100</sup>Tâ-hâ 20/109.

<sup>1101</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 311-312.

<sup>1102</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt:II, ss. 481.

*vermesi dışında...*” şeklinde mücmeli tebyîn ederek; şefaatin sadece tevhid ehlinde diledikleri için bulunduğunu, müşriklerin böyle bir hakkının olmadığını, Allah’ın onların böyle bir hakkı elde etmelerine izin vermeyeceğini ifade eder<sup>1103</sup>.

Şevkânî’ye göre, inkarcı ve münâfık olanlar için şefaât söz konusu değildir. Onlara şefaâtçilerin şefaati fayda vermeyecektir. Yani meleklerin ve nebilerin, salih mü’minler -günahkâr olsalar da- üzerinde şefaâtçi olacağı gibi, inkarcı ve münafıklar için onların şefaâtleri söz konusu değildir. Dolayısıyla Şevkânî bu hususu, Kur’ân’da: “*Artık şefaâtçilerin şefaati onlara fayda vermez.*” (Müddessir 74/48) âyetini merkeze alarak, Ehl-i sünnet kelâmı anlayışının paralelinde şefaât konusunu açığa çıkarmaya çalışır.

## 2. Sihir/Büyü

Sözlük anlamı olarak, “bir şeyi olduğunun dışında göstermek, aldatmak, oyalamak; birinin ilgisini çekmek ve gönlünü çelmek”<sup>1104</sup> anlamlarına gelen sihir; “el çabukluğu, göz boyama ve yaldızlı şeyler söyleme yoluyla gerçekleştirilen hile ve aldatma işi, şeytanla yakınlık kurup ondan yardım alma ve objelerin yerini değiştirme iddiası”<sup>1105</sup> anlamına gelir. Terim anlamı olarak sihir; “bazı insanların semavî yardımcılara başvurmadan, doğrudan tesirde bulunmaktan ibaret olmak”<sup>1106</sup> şeklinde anlamlandırılabilir. Kur’ân-ı Kerim’de sihir; Mısırlıların sihri<sup>1107</sup>, Bâbillilerin sihri<sup>1108</sup> ve düğümlere üfleme suretiyle icra edilen sihir<sup>1109</sup> şeklinde üç ayrı konuda<sup>1110</sup> zikredilmektedir.

Şevkânî, Bâbil’de olan Hârût ve Mârût adında iki melekten “...*onlar insanlara sihir öğretiyorlardı.../...يعلمون الناس السحر...*” (Bakara 2/102) şeklinde bahsedilen âyetten yola çıkarak sihirin mahiyeti ve bazı özellikleri hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra sihiri: “Kendisinde tesir bulunan şeydir” şeklinde tarif eder.

<sup>1103</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: V, s. 132.

<sup>1104</sup>İbn Manzûr, cilt: IV, ss. 348-349.

<sup>1105</sup>Ragıp el-İsfahânî, “shr” mad., s. 400-401. Yine kelâm ilmi bakımından sihir, “Kötü ruhlu varlıklar tarafından ortaya konan fiiller, gösteriler ve oluş şekli açıkça belli olmayan, bir vakıayı gerçeğe aykırı biçimde gösteren işlemler” şeklinde tanımlanmıştır. Râzî, Mefâtîh, cilt: III, s. 205.

<sup>1106</sup>Abdurrahman İbn Haldun, **Mukaddime**, nşr. Derviş el-Cüveydî, Beyrut, 1995, ss. 482-486.

<sup>1107</sup>Mısırlıların sihri ile ilgili âyet için bakınız: Tâ-hâ 20/ 60-69; A’raf 7/103-105, 106-122; Yunus 10/76-77, 8; Şuâra 26/31-48.

<sup>1108</sup>Bâbillilerin sihri için bakınız Bakara 2/102.

<sup>1109</sup>Düğümlere üfleme suretiyle icra edilen sihir için bakınız Felâk 103/4.

<sup>1110</sup>Sihir konusunda bakınız İlyas Çelebi, “Sihir”, **DİA**, İstanbul, 2009, cilt: XXXVII, ss. 170-172.

Ancak bu, kendisinde bulunan tesirle Allah izin vermedikçe kimseye zarar veremez. Ona göre ilim ehli sihrin, tesirinin bulunduğu ve hakikatin sabit olduğu konusunda icmâ' etmiştir. Mu'tezile ve Ebû Hanife'nin dışındakiler de bu görüşe itibar eder. Yine Şevkânî sihrin; alış verişte hile anlamına geldiğini ve varlığının gerçekte olup olmadığı konusunda ise ihtilaf edildiğini söyler. Mu'tezile ve Ebû Hanife bunun bir hile olduğu görüşünü benimseyip sihrin aslının ve hakikatinin olmadığını belirtmişlerdir. Şevkânî ise, bu görüşe zıt olarak Lebîd b. A'sam'ın Hz. Peygamber'e yaptığı sihrin vuku' buluşundan bahseder ve sonra olayın mahiyetini: "Nebi (s.a.v.)'ye gerçekte olmayan fakat hayal şeklinde bir şeyin geldiğini, sonrada Allah'ın kendisine şifa verdiği" haberini tenkit ve tetkike tâbi tutmadan anlatır<sup>1111</sup>.

Yine Felâk Sûresi 4. âyette geçen "*Düğümlere üfürüp büyü yapan üfürükçülerin şerrinden*" ومن شر النفاثات في العقد/ üfürme durumunun, yapılan sihirleri anlattığını söyler. Bu üfürme işini yapan erkek ya da bayandır. Üfürmenin ise, büyü ve sihir yapanın eylemi olduğunu belirtir. "Üfürükçüler/النفاثات" kelimesinin sürekli bu işle iştigal etme anlamında mübalağa bildirdiğini ifade eder. Onlar büyü yaparken ipi düğümleyip üflerler. Böylece Şevkânî, vakıa olarak sihri tanımlar ve bunun nasıl yapıldığını açıklar<sup>1112</sup>. Buharî ve Müslim'in Sahih'lerinde bilinen isnadla Mâlik yoluyla ve yine 'Abd b. Hümejd'in Müsned'inde geçtiği üzere Zeyd b. Erkâm'dan nakledilen Hz. Peygamber'e büyü yapıldığına dair hadisi nakleder<sup>1113</sup>. Sonra Şevkânî, bu hadisin Hz. Aişe'den uzunca bir şekilde bahsedilen varyasyonlarının olduğunu belirtir. Ancak rivâyetin sıhhati herhangi bir değerlendirmede bulunmaz<sup>1114</sup>.

Şevkânî, sihir yapmanın din açısından hükmü konusunda bir açıklama yapmaz. Ancak Felâk Sûresi'nin tefsiri için rivâyetleri topladığı bölümde; bu konuda hüküm ifade eden, Nesâî ve İbn Mürdeveyh'in tahrir ettiği Ebû Hureyre'den nakledilen şu hadisi nakleder: "Kim düğümleri bağlar da sonra bunlara üflerse, sihir

<sup>1111</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 139.

<sup>1112</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, s. 640.

<sup>1113</sup>"Yahudilerden bir adam Nebi (s.a.v.)'e büyü yaptı. Bunun üzerine Allah Resûlü rahatsız oldu. Bunun üzerine Cibril (a.s.) ona geldi ve O'na Felâk ve Nâs Sûrelerini/Mu'avvezeteyni indirdi. Sonra Cibril O'na: 'Yahudilerden bir adam sana sihir yaptı ve sihir de falan kuyunun içindedir' dedi. Sonra Hz. Peygamber Ali'yi büyü yapılan yere gönderdi ve o da büyüü getirdi. Ona düğümü çözmesini emretti. Ali okudukça düğümler çözüldü ve neticede dinç bir şekilde Resûlüllah ayağa kalktı". Buharî, Tıbb, 49, 50.

<sup>1114</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, ss. 638-639.

yapmıştır. Kim sihir yaparsa şirke düşmüştür. Kim bununla alakalı bir şey yaparsa, o da sihir hükmüne girecektir”<sup>1115</sup>.

Müfessirimiz, Mu'tezilî düşüncede ve Modern Selefî anlayışta kabul görülen anlayış üzere, sahih kaynaklarda geçen Hz. Peygamber'e yapılan sihir/büyü konusunun asılsız olduğunu söylemez<sup>1116</sup> ve hata bunun bir vakıa olduğunu ifade eder. Aynı zamanda, Hz. Peygamber'e büyü yapıldığına dair haberleri de sıhhat açısından herhangi bir değerlendirmeye tâbi tutmaz.

### 3. Nazar/Göz Değmesi

Şevkânî; “Oğullarım! (şehre) hepiniz bir kapıdan girmeyin, ayrı ayrı kapılardan girin.../...وقال يا بني لاتدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة.” (Yusuf 12/67) âyeti hakkında: “Şayet onlar aynı kapıdan girselerdi, hepsi bir kapıdan girdikleri için aynı niyetle boyun eğeceklerdir/eğmiş olacaktı” yorumunu yapar. Aynı kapıdan girdiklerinde hepsine bakan aynı topluluk nazar değdireceğinden, babalarının ayrı ayrı kapılardan- ki denildiğine göre Mısır'ın dört kapısı vardır - girmelerini onlara emrettiğini zikreder<sup>1117</sup>.

Şevkânî, Ebû Zeyd Belhî (Ka'bî) (322/934) gibi bazı Mu'tezilî âlimlerin göz değmesi/tesirini inkar ettiklerini söyler. Onlar göz değmesini; göz sahibi bir şeyi gördüğü zaman ona taaccüb etme konusunda kendisine engel olamaz. Dolayısıyla onlar bu durumu; bir şeyin olmasının gözle değil de Allah'ın bu şeyi değiştirmesinin kendisi için maslahât (uygunluk) şeklinde açıklarlar. Görüldüğü üzere, Mu'tezîle'nin adetlerinden birisi, Kur'ân ve sünnetin delillerini aklî yorumlarla reddetmektir. Bu açıklamadan sonra müfessir, sahih hadislerde belirtildiği üzere göz değmesinin hak olduğunu; nazarın Hz. Peygamber zamanında bir topluluğa isabet ettiğini ve isabet edenlerden birinin de Allah'ın elçisi olduğunu zikreder. Diğer taraftan Şevkânî, tefsirinde pek çok yerde şer'î delili uzak bir yorumla bertaraf etmesi, yeterince ilim sahibi olmayan kimseleri böyle bâtil sözlere ve sapık düşüncelere sevk ederek cesaretlendirmesi nedeniyle Zemahşerî'ye ağır eleştiri getirir. Yine bunların söylemiş oldukları sözlerin pek çok delil ve ümmetten selef ve halef güvenilir âlimlerin

<sup>1115</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, s. 641. Hadis için bakınız Nesâî, Tahrîm, 19.

<sup>1116</sup> Bu konuda Abduh'un görüşleri için bakınız Orhan Atalay, **20. Yüzyıl Tefsir Akımı**, Beyan Yay., İstanbul, 2003, ss. 266-275.

<sup>1117</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 48.

icmâ'sı ile reddetildiğini, göz değmesinin varlığının müşâhedeyle tespit edildiğini ve insan ve hayvan türlerinden nicelerin bu sebep ile helak olduğunu ifade eder. Şevkânî, nazar konusunu kelâmî açıdan değerlendirdikten ve bunun hak olduğunu ifade ettikten sonra, âlimlerin göz değdiren kimse hakkındaki ortaya koydukları hukûkî müeyyideleri ilave eder<sup>1118</sup>.

Yukarıda görüldüğü üzere Şevkânî, bu ifadeleriyle, nazar/göz değmesini âyetin zâhirî hükmünden yola çıkarak ve müşâhede edilen bir vakıa olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla başta Mu'tezilî olmak üzere ortaya atılan karşıt nazari anlayışları da ağır bir şekilde eleştirmiştir. Böylece müfessirimiz, naslarda bulunanı inkar etmenin yersiz ve mesnedsiz olacağına vurgu yapmıştır.

#### 4. Nüzûl-i İsa

Hiz. İsa'nın ölümü ve kıyametin kopmasından önce kıyametin bir alâmeti olarak dünyaya tekrar gelişi konusu genellikle "Nüzûl-i İsa" (Nüzûl-i Mesih) adı altında âlimler arasında tartışılmıştır. Taberî, İbn Kesîr, Keşmirî (1351/1933), Zâhid Kevserî (1371/1951) gibi âlimler bu konudaki hadislerin mütevatir olduğunu söylerken; M. Reşid Rıza (1353/1935), Abdülkerim el-Hatîb gibi bazı son dönem âlimleri de, söz konusu metinlerin Ka'b b. Ahbâr vb Ehl-i kitâb menseli râvilerden nakledilip daha sonra tedvin döneminde hadis kaynaklarına intikal ettirildiğini söylerler<sup>1119</sup>. İslâm âlimleri arasındaki geleneksel anlayışta ise, hadislerden hareketle Hiz. İsa'nın âhir zamanda geleceği yönündedir<sup>1120</sup>.

Şevkânî, Ebû Zeyd'den rivâyetle, "*Allah buyurmuştu ki: Ey İsa! Seni vefat ettireceğim ve katımda yükselteceğim...*"<sup>1121</sup> "إني متوفاك ورافعك" âyetinden maksadın; "senin canını alacağım" olduğunu söyler. Keşşâf'a göre; "senin ecelin gelecek ve manevi olarak seni kâfirlerin öldürmesinden koruyacağım ve belirli zamana kadar ecelini tehir edeceğim, sonra da tabîi ecele öleceksin ve ecelinin onların öldürmesiyle olmayacağı" şeklinde yorumun yapıldığını belirtir. Zikredildiği üzere müfessirler; Hiz. İsa'nın vefatının te'viline ihtiyaç duydular ve gerçeğin Allah'ın onu

<sup>1118</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 48-49.

<sup>1119</sup>Yine bu konuda İslâm dünyasında ortaya çıkan farklı görüşler için bakınız İlyas Çelebi, "İsa", DİA, İstanbul, 2000, cilt: XXII, ss. 472-473.

<sup>1120</sup>İbnu's-Sıddîk el-Gumârî, *İkâmetü'l-Burhân âla Nuzûl-i İsa fî âhiri'z-Zamân*, Beyrut, 1990, ss. 25-68.

<sup>1121</sup>Al-i İmrân 3/55.

öldürmeksizin yanına alması olduğunu söylediler. İbn Cerîr de bu görüşü benimser. Şevkânî de bu konuda: “Hz. Peygamber’den rivâyet edilenler ve onun ineceği, sonra da Deccâl’ı öldüreceği konusu doğrudur. Rivâyete göre Allah onu gündüz üç saat içinde öldürecek, sonra onu göğe kaldıracaktır” şeklinde açıklama yapar. Şevkânî sened değerlendirmesi yaparak, bu rivâyetin zayıf olduğunu söyler. Yine buradaki vefatın uyku olduğunu da ‘O, Sizleri geceleyin öldürür, yani sizleri uyutur’ (En’am 6/60) âyetiyle ispatlama yoluna gider<sup>1122</sup>.

Şevkânî, “...*seni inkar edenlerden arındıracağım...* /... *ومطهرك من الذين كفروا*...” (Al-i İmrân 55) şeklindeki âyetin devamındaki tâbi olanlardan maksat; Müslümanların aşırılığa gitmeden ve başkalarını ilah kılmadan Allah’a kulluğa devam edenlerin, yine Hz. İsa’ya tâbi olanların bulunmasıdır. Böylece onlar, Hz. İsa’nın getirdiklerine tâbi oldular ve Hz. İsa’yı aşırılığa gitmeden müstahak olduğu şeyle vasıflandırdılar. Onlardan bazıları, Yahudilerin gittiği gibi Hz. İsa’nın sıfatları konusunda aşırıya gitmediler ve Hristiyanların gittikleri aşırılığa da düşmediler. Başka bir rivâyette denildiği üzere bunların, muhâlefetleri açık bir şekilde hâla devam eden Rûmlar olduğu da söylenmiştir.

Yukarıdaki âyetin yorumu konusunda, bu konuda müstakil olarak yazdığı “*Veblü’l-Ğamâm fî Tefsîri وجاعل الذين يتبعوك*” adlı eserinden bahseder. Sonra da burada Nüzûl-i İsa konusu sabit olduğunu<sup>1123</sup> ve dolayısıyla onun geleceğini söyler. Yine Şevkânî, Hz. İsa’nın vasıflarından bahsederek; onun yeryüzüne ineceğini, haçı kıracağını, domuzu öldüreceğini ve Hz. Muhammed’in şeriâtına göre hükmedeceğini, Müslümanların da onun yardımcısı ve bu konuda ona tâbi olacağını nakleder. Dünyda ne kadar saat kalacağına dâir rivâyetleri verir<sup>1124</sup> ve bu konuda Ehl-i sünnet paralelinde görüş bildirir. Ancak burada Şevkânî’nin; Kur’ân’da Nüzûl-i İsa’dan bahsedilmemesine rağmen, yalnız hadislerde geçen bir konudaki pek çok rivâyeti değerlendirmeye tâbi tutmadan eserine alması hadisçi kimliği açısından düşündürücüdür. Kanımızca naslara karşı selefi yaklaşımda bulunsa da diğer zayıf

<sup>1122</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 395.

<sup>1123</sup>Şevkânî, **Veblü’l-Ğamâm**, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, Mektebetu Dâri’l-Beyân, 1999, ys., ss. 30-45.

<sup>1124</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 395-397. Yine bu konu hakkında bakınız Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 616.

veya asılsız rivâyetlerde gösterdiği hassasiyeti bu konuda da yerine getirseydi, onun için yerinde ve ilmî bir tavır olacaktı.

## 5. Kadının Peygamberliği Sorunu

Peygamberlerin cinsiyeti konusunda Matûridîlerle, Eş'ariler arasında anlayış farkı söz konusudur. Ehl-i sünnetten Selefi ve Matûridîler, Peygamberlerin erkeklerden görevlendirildiğini kabul ederken, Eş'ariler kadınlardan da peygamber olabileceğini imkan dahilinde görürler<sup>1125</sup>.

Şevkanî, “*Doğrusu senden evvel de kendilerine vahyettiğimiz birtakım adamlar gönderdik*” وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم/ *âyetinin*<sup>1126</sup> “Dediler ki: “*O’na bir melek indirilseydi ya!.../...ملك عليه*” (En’am 6/8) âyetine bir cevap olduğunu söyler. Bir sonraki âyette: “Anlatılan Resûllerden önce erkeklerden başka bir peygamber gönderilmedi ve meleklerden de gönderilmedi. Onu, nasıl da inkar ediyorlar” şeklinde âyet yorumunu verdikten sonra, “*Eğer o elçiyi bir melek olarak gönderseydik, onu da bir erkek şeklinde gönderirdik...*” (En’am 6/9) âyetinin, Yüce Allah’ın kadın ve cinlerden peygamber göndermediğine bir delil olabileceğini söyler. Böylece âyetleri zâhirî anlamına göre yorumlamış olur. Bu açıklamadan sonra, Yusuf Sûresi 109. âyetinin aynı şekilde, “Kadınlardan dört tane (Havva, Asiye, Ümmi Musa ve Meryem) nebi vardır” diyene bir cevap olduğuna değinir. Şevkanî, Nebilerin kadın değil erkeklerden gönderilmesi hususunun, Araplar arasında bilinen bir durum<sup>1127</sup> olduğunu belirterek konuyu tamamlar. Ayrıca Şevkânî, Hz. Meryem’in peygamberliği konusunda ihtilâfa düşüldüğünü haber verir. Şöyle ki onun sadece bir nebi olduğunu, yine bir risâlet görevi olup, muhatabının melek olduğunun ve nebi olmadığını söyleyenlerin de bulunduğunu belirtir. Daha sonra onunla meleğin konuştuğunu ve onun melek özelliğinde olduğunu söyler. Bu bahsin Al-i İmrân Sûresi’nde daha önce geçtiğine atıfta bulunarak konuyu uzatmak istemez<sup>1128</sup>.

Şevkânî’nin kelâmî konulara yaklaşımına genel olarak baktığımızda, onun bu tür konuları Ehl-i sünnet kelâm çizgisiyle örtüşecek şekilde ele aldığı görülmektedir. Dolayısıyla kelâmî meselelerde fazla teferruata girmeden konuların özünü vermeye

<sup>1125</sup>Gölcük, Toprak, s. 307.

<sup>1126</sup>Yusuf 12/109. Benzer anlamda diğer âyetler için bakınız Nahl 16/43; Enbiya 21/7.

<sup>1127</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 72.

<sup>1128</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 387.

çalışır. Kalam ilmi konusunda aşırıya gidenlere tenkitler yöneltir. Böylece selef görüşünün dışında kelâmî meselerde farklı bir şekilde ihdas edilen şeyleri de bid'at olarak görür. Şimdi itikâdî düşünce bağlamında bid'ata bakışını inceleyelim.

### C-Bid'at Görüşü

Arap lisanında, kelime anlamı olarak: “İcad etmek, örneği bulunmaksızın yapıp ortaya koymak, inşa etmek” anlamlarına gelen ve “bid'a” kökünden türeyen bid'at<sup>1129</sup>, teknik tanım olarak: “Daha önce benzeri bulunmayıp, sonradan ortaya çıkan/muhdes şey” anlamına gelir<sup>1130</sup>. Ragıb el-İsfahânî de bid'atı: “Mezhepte bid'at olarak bir görüşün ileri sürülmesiyle, şeriâtın peygamberine, dinin büyüklerine tâbi olunmaması ve dinin kesin esaslarına muhalefet edilmesi”<sup>1131</sup> şeklinde tanımlar.

Anlam olarak Kur'ân-ı Kerim'e bakıldığında “بدع” kelimesi, “De ki: Ben peygamberlerin ilki değilim.../...قل ما كنت بدعا من الرسول”<sup>1132</sup> âyetinde zikredilmekte olup, her şeyin ilki anlamına gelmektedir. Yani ben ilk resûl değilim ve benden önce pek çok resûller gönderildi anlamı ifade edilmektedir. Yine “البدیع” kökünden, benzeri görülmeyen, orijinal anlamında da kullanıldığı gibi, “ابتدع” kökünden bir şeyi icad etmek anlamına da gelmektedir<sup>1133</sup>. Benzer kullanımda “..Uydurdukları ruhbanlığa gelince.../...ورهباً نيّة ابتدعوها...”<sup>1134</sup> şeklindeki ibareyle meşgul oldukları ruhbanlık, yani kendi nefislerinde uydurup ortaya koydukları ruhbanlık kastedilmiştir<sup>1135</sup>. Zira Hristiyanlıkta ruhbanlığın sonradan ortaya konmuş ve dogma haline getirilmiş bir dinî anlayış olduğu açıktır.

İmam Mâlik, İbn Teymiyye ve Şâtıbî (790/1388) bid'atı; “Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkan ve dinle ilgili olup ilave eksiltme özelliği taşıyan her şey” olarak tarif etmişlerdir. Sünnî kelâmcılar da “ehl-i bid'at”<sup>1136</sup> terkihiyle; Hz. Peygamber ile

<sup>1129</sup>İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, cilt: VIII, ss. 6-8.

<sup>1130</sup>Bid'at çıkarıp, ortaya koyma durumuna ibtidâ'; bunu çıkaran ve bununla şeriâtın dışına çıkıp Ehl-i Sünnete muhalif bir inanışa sahip olan kimseye de mübtedi' denir. Tahânevî, Keşşâf, cilt: I, s. 133; Cürçânî, Ta'rifât, s. 43.

<sup>1131</sup>Ragıb el-İsfahânî, Müfredât, “bd'a” mad., ss. 110-111.

<sup>1132</sup>Ahkâf 49/9.

<sup>1133</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, s. 18.

<sup>1134</sup>Hadîd 57/ 27.

<sup>1135</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: V, s. 213.

<sup>1136</sup>Ehl-i Bid'at ve dalaletin teşhisi için bazı alâmetler ortaya konmuştur. Bunlar şu şekilde özetlenebilir: 1. Ehl-i sünnet anlayışı etrafında nüveleşen cemaatten ayrılmak. 2. Müteşâbihâta tâbi

sahâbenin akâid alanında takip ettiği yolun dışında kalan Mu'tezîle, Şîâ, Hâriciler, Kaderiye ve Cebriye gibi mezhepleri kasdetmişlerdir<sup>1137</sup>.

Nassı takdis etme olarak ön plana çıkan selefî anlayışın en bariz iki özelliğinin; te'vili red ve bid'at ile mücadele olduğunu daha önce belirtmiştik<sup>1138</sup>. Nasların üzerinde ilave yorumlar ve sonradan ortaya atılan hususlar konusunda ise Seleflerin temel yaklaşımı şöyledir: Âyet ve hadislerin manâları, sahâbenin anladığı kadardır. Başka bir ifadeyle ashâb naslardan ne anlamışsa İslâm odur. Bunların dışında kalan re'y, kıyas, te'vil, tefsir, icmâ' ve ilhâm dinden değildir. Selef, bu konudaki düşüncelerini hiçbir şüpheyne ve tereddüde mahal bırakmayacak şekilde açık ve berrak bir üslup ile ortaya koymuştur<sup>1139</sup>. Zira Şatîbî de: "Naslar, size nasıl geldiyse, öylece kabul ediniz. Sonradan eklemeler yaparak ibadetlerin üzerine yeni şeyler inşa etmek, bid'at edinmek anlamına gelir. Bu da Kur'ân'da ve sünnette belirtildiği üzere zemmedilen bir durumdur"<sup>1140</sup> diyerek ilk dönem Selefî düşüncüyü tanımlamıştır.

Şevkânî'de bu anlayıştan mülhem, En'âm Sûresi 68. âyetinin<sup>1141</sup> bid'at ehli için büyük bir nasihat olduğunu, dolayısıyla bu âyetle; bid'at meclisinde Allah'ın kelâmının bozulduğunu, O'nun Kitâb'ı ve Resûlü'nün sünnetinin hafife alındığı yerden ayrılmanın gerekliliğinin vaz' edildiğini söyler. Yine onlar burada hevâlarına uyarlar ve fasit bid'atler ile uğraşırlar. Eğer bu durumu bırakmazlar ve durumunu değiştirmezlerse yapılacak en hafif şey orayı terk etmektir. Genelde şüphe görüntüsü olan şeyleri tenzih etmekle birlikte orada bulunmak ve söylenenleri işitmenin, kişinin müfsitliğini artıracağına işaret eder. Dolayısıyla bid'atin de dini bozacağı ve şeriâtın hak gerçek bilgisine fesad getireceğini ve dini saptıracağını belirtir<sup>1142</sup>.

---

olmak. 3. Kitâb ve sünnete tâbi olmak gerekirken, itikâdî konularda kendi hevâlarına, nefsânî anlayış ve arzulara uymak. Topaloğlu, Kelâm, ss. 156-157.

<sup>1137</sup>Rahmi Yaran, "Bid'at", **DİA**, İstanbul, 1992, cilt: IV, ss. 129-131.

<sup>1138</sup>Selefî anlayışa göre, her şey önceden en doğru ve en güzel bir şekilde söylendiğine ve icrâ edildiğine göre, ortaya konacak her türlü her yeni fikir ve hareket şekli bid'at olma özelliğini taşır. Selefler, bid'at-ı seyyie/kötü bid'at ve bid'at-ı hasene/iyi bid'at şeklindeki tasnifi saçma bulur ve kabul etmezler. Nitekim ittiba', ibtidâ'/uydurma'dan hayırlıdır sözü bu konuda Selefiyyenin dinî bir özdeyişi haline gelmiştir. Uludağ, İslâm Düşüncesinin Yapısı, s. 40.

<sup>1139</sup>Uludağ, İslâm Düşüncesinin Yapısı, s. 41.

<sup>1140</sup>Şatîbî, Muvafâkât, cilt: II, ss. 340-342.

<sup>1141</sup>Âyetin meâli şöyledir: "Âyetlerimiz hakkında ileri geri konuşmaya dalanları gördüğünde, onlar başka bir söze geçinceye kadar onlardan uzak dur. Eğer şeytan sana unutturursa, hatırladıktan sonra artık zalimler topluluğu ile oturma" (En'âm 6/68).

<sup>1142</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 146.

Şevkânî bid'at ile mücadele konusunda çok sert ifadeler kullanarak cumhurun muhkem olduğuna karar verdiği; “Allah’tan başkasına tapanlara sövmeyin, sonra onlar da bilgisizce, düşmanca Allah’a söverler. Böylece biz her ümmete kendi işlerini cazip gösterdik. Sonunda dönüşleri rablerinedir. Artık O ne yaptıklarını kendilerine bildirecektir” meâlindeki En’âm Sûresi 108. âyetinin tefsirini yaparken şunları kaydeder:

*İslâm’a davet eden kimsenin ve bâtıldan sakındıran kimsenin, âyette zikredilen konuma düşmesi, haramları ihlal etmesinden daha tehlikelidir. Bu durum Hakk’a muhalefet etmekten daha şedittir. Tehlike olarak batıl bir şeyin zuhûru/gerçekleştirilmesi, onu terk etmemekten daha kötüdür. Böyle bir durumu terk etmek vaciptir. Dilsiz ve sağır bir kavime iyilik emredildiğinde onu terk ederler ve başkalarını da iyiliğin dışında tutarlar. Münker olan şeyden sakındırıldıklarında ise, münkeri yaparlar ve başkalarının yapmasına da mücadele ederler. Bunu da Allah’a cüret göstererek inatla yaparlar. Dolayısıyla bu hüküm, pak olan şeriâte muhalefet edene ve bu konuda cesaret gösterene adaletin bir gereğidir. Bu durumdan hareketle aynı şekilde bid'at ehli de Hakka davet edildiğinde, batıl olan çoğu şey üzerinde durur. Sünnet kendilerine gösterildiğinde, ellerindeki bid'atla cevap verirler. Bunlar dinle oynayanların ta kendileridir. Bunlar şeriâtı aşağılayanlardır ve zındıkların en şerhileridir! Çünkü onlar batıl olarak delil getirmek suretiyle bid'atlerden nemâlanırlar. Sonra da korkmaksızın da bunu (bid'âtı) ortaya koyarlar. Bu zındıklar, İslâm'ın gücüyle gemlenmeli ve yüce din bunların şerrinden korunmalıdır. Bu anlayışa sahip olanların gayesi, Müslümanlara tuzaklar kazarak, bâtil şeyleri bunlardan zayıf kimselere ulaştırmaktır<sup>1143</sup>.*

Şevkânî, bid'atlara karşı tavrını daha da sertleştirerek, bid'atçilere karşı adeta meydan okur ve bid'ate düşmeyi başka dinlere tâbi olmakla eş anlamlı görür. O hanîf anlayışı: “Batıl dinlerden, hak olan dine meyletmektir” şeklinde tanımladıktan sonra Bakara Sûresi 145. âyetinin<sup>1144</sup> açıklamasında, kalplerin böyle bir şeye ve onların hevâsına meyletmesi konusunda açık bir tehdit ile zorlamanın olabileceğini belirtir. İfadelerinde daha da ileriye giderek şunları söyler:

İslâm'ın gelişinden sonra Allah, Müslüman topluluğu kurmuştur. Kitâb ehlinde ise şeytanın hileleri ve tağuta giden yol vardır. Bunun benzeri de Allah'ın

<sup>1143</sup> Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, ss. 171-172.

<sup>1144</sup> Âyet meâlinin tam metni şöyledir: “Kitap verilenlere, her türlü delili getirsen de, yine onlar senin kiblene yönelmezler. Sen de onların kiblelerine artık yönelmeyeceksin. Aslında onlarda birbirlerinin kiblelerine yönelmektedirler. Sana kesin bilgi geldikten sonra onların arzularına uyarsan, bu durumda haksızlık edenlerden olursun” (Bakara 2/145).

açık delillerini, bid'at sahibi toplulukların hevâlarına hamletmektir. Bu yaklaşım, bid'at ehlinin meylinden başka bir şey değildir. Nitekim bid'atçıların uğraşlarına uymak ile Ehl-i Kitâb'ın hevâsına uymaktan farklı değildir. Zira İslâm toplumunda bid'atçılara uymanın ifsâdı/zararı Kitâb ehli'nin hevâlarına uymaktan daha tehlikelidir. Çünkü bid'atçılar, bu işi İslâm adına yapıyorlar ve bir de insanlara karşı dine yardım etme ve dine güzel bir şekilde bağlı olma görüntüsü veriyorlar. Oysaki Ehl-i Kitâb, tam aksine böyle ikilcilik yoktur. Bid'at ehline uyanlar, hevâlarına uymayı durdurmazlar ve bir bid'atten, öbür bid'ate devam ederler. Sonunda dinden sıyrılıp çıkarlar. Daha sonra doğru yolda olduklarını zannedip kendilerini sırat-ı müstakîm'de zannederler<sup>1145</sup>.

Şevkânî, bid'at ehlini sapkınlık içinde görür ve her bid'atın sapkınlık olduğuna vurgu yapar. "...onlar kendilerine âyetlerimizi okuyanların üzerinde nerdeyse saldırdılar.../... يكادون يسطون بالذين يتلون عليهم آياتنا" (Hac 22/72) âyetinde belirtildiği üzere sapmış bid'at ehlinin durumunu şöyle izah eder: "Onlar, ilim sahibi olan bir kimsenin Allah'ın Kitâb'ından veya sahih sünnetten kendilerine bir şeyi okuduğunu duyduklarında, bâtıl ve sapık itikâdlarından dolayı hemen ona muhâlefet ederler. Bunlar, müşrikler için yapmadıkları bir şeyi, âlim kimseye yaparak inkarcı bir anlayışa düşerler"<sup>1146</sup>.

Yukardaki ifadelerden anlaşıldığı üzere, müfessirin düşünce olarak en çok mücâdele ettiği konuların başında bid'at konusu gelmektedir. O'na göre nasların dışında ortaya bir şey atmak, kişinin kendi hevâsına uyması anlamına gelir. Bu durumun da İslâm dinî açısından büyük tahrifatlar oluşturması kaçınılmazdır. Dolayısıyla Şevkânî, Kur'ân ve sünnet dışında mezhepler de dâhil olmak üzere sonradan din adına ortaya konan her şeyi bid'at görmüş ve ısrarla bunlara karşı çıkmıştır.

### **D-Felsefeciler ve Kelâmcılara Eleştirileri**

Şevkânî tefsirinde felsefe ve kelâmcıların bazı yaklaşımlarına tepkisel yaklaşımlarda bulunur. Onun bu tutumunu örneklerle açıklamaya çalışalım. Şevkânî,

<sup>1145</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 178-179.

<sup>1146</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 553-554.

“onların ecelleri/آجالهم” tabiri geçen A’raf Sûresi 34 âyetini<sup>1147</sup> açıklarken; cumhura göre her ölenin -öldürme, kaza vesaire gibi nedenlerle ölse de- eceliyle öleceğini söyler. Yine En’âm Sûresi 2. âyette “ecel-ecel-i müsemmâ” şeklinde zikredilen tabirlerle ilgili selefin muhtelif görüşlerini ortaya koyar<sup>1148</sup>. Ecel ve ecel-i müsemmâyı birbirinden ayırır. Ancak felsefecilerin farklı olarak “ecel-i kaza” şeklinde telaffuz ettikleri bahsin uzun uzadıya devam ettiğini söyler ve bu konuda sözü uzatmak istemez. Şevkânî, felsefecilerin ecel-i kaza anlayışının mahiyetine değinmediği gibi bu konudaki meseleleri dikkate almaz. Böylece felsefecilerin ortaya koyduğu ve uzatarak üzerinde durduğu ecel ile ilgili hususlara tepki gösterir<sup>1149</sup>.

Müfessir, “*Gök gürültüsü ve şimşek/ورعد وبرق*” (Bakara 2/19) da İbn Abbas’tan rivâyetle Tirmizî hadisinde geçen şu ifadeleri kullanır: “Yahudi, Nebi (s.a.v.)’ye, ‘Ra’d’ın kim olduğunu sordu. O da: ‘Onun meleklerden bir melek olduğunu ve elinde ateşten bir alet (demir) olup Allah’ın dilediği şekilde bulutları sevk ettiğini’ söyledi. Sonra onlar: ‘O işittiğimiz ses nedir’ dediler. O da: ‘bulutlarda baskı, yoğunluğun bulunmasıdır ki bu durum iş tamamlanıncaya kadar devam eder’ dedi. Yahudi de ona: ‘Doğru söyledin’ dedi”. Sonra Kurtubî’den alıntı yaparak, çoğu müfessirlerin bu minval üzere açıklama yaptıklarını; yine bunun için yağmur yağacağı esnada bulut kümelerinin sıkışması sonucu olan bir durumdur şeklinde tanımlama yaptıklarını söyler. Şevkânî’ye göre, felsefecilere ve câhil kelâmcılara uyan müfessirlerin çoğu bu görüş üzere hareket etmişler ve bu konuda daha başka şeyler söylemişlerdir. Mamafih sahâbenin çoğu ve cumhur ulemanın yukarıda geçen hadisi benimsedikleri savını yineler. Ancak felsefecilere tâbi olan bazı müfessirlerin: “Şimşek; bulut kümeleri toplanıp birbirine çaktığında çıkan kıvılcım, parlamadır. Bulutlar çarpma esnasında, onlardan yakıcı ateş çıkar ve yoğunlaşma olup buhar

<sup>1147</sup>Âyetin meâli şöyledir: “Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar, ne bir an ileri gidebilirler” (A’raf 7/34).

<sup>1148</sup>Bu iki ecel kavramı üzerinde selefin ihtilafa düştüğünü beyan eder. Şöyle ki: 1. Ecel-i kaza, ölüm; ecel-i müsemmâ kıyamettir. 2. İlkini, ölümle yaratılış arası; diğerinin ise, ölümle diriliş arasıdır. 3. ilki için dünya müddeti; ikincisi için ölünceye kadar olan insan ömrüdür. 4. İlki ruhların uykuda kabzı; ikincisi ruhların ölüm anındaki kabzıdır. 5. İlki hilale dair vakitlerinin bilinmemesi; ikincisi ise ölüm ecelidir. 6. İlki geçen ömür; ikincisi ise, kalan ömür ve gelecektir. 7. İlki, bitmiş ve sınırlanmış ecel; ikincisi ise, sılah-ı rahim yaparak uzatılmış ömürdür...vs. Şevkânî, cilt: II, ss. 113-114. Yine bakınız Kılavuz, ss. 130-131; Osman Karadeniz, **Ecel Üzerine**, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1992, ss. 46-49.

<sup>1149</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 231.

bulutu yukarı çıkar” görüşünü tercih ettiklerini<sup>1150</sup> söyler. Böylece o, felsefecilerin hadiste zikredilen durumdan farklı olarak ortaya koydukları bu düşünceye şiddetle karşı çıkar. Ancak günümüzde bilimsel olaylar ışığında bu duruma bakıldığında felsefecilerin değerlendirmelerinde sünnetullahı ters ve ilmî değerler bakımından felsefecileri münker konuma itecek bir durumun olmadığı, dolayısıyla bu tür açıklamalarda herhangi bir beisin bulunmadığı söylenebilir.

Yine benzer selefî yaklaşımla “...yedi kat gök.../...سبع سماوات...” (Bakara 2/29) âyet kısmında felsefecilerin yediden fazla katmanın olduğuna işaret ettiklerini söyler. Şevkânî de felsefecilere muarazada bulunarak: “Allah ve Resûlü’nden yedi kattan fazlası hakkında başka bir şey bize bildirilmedi ve şer’î yolla bize bir şey gelmedikçe biz onunla amel etmeyiz ve Allah’ın her şeyi bildiğinin sabit olduğunu belirterek” naslara bağlılığını ve konunun dışına çıkarak uzatmakta yarar görmediğini beyan eder<sup>1151</sup>. Böylece o, selef görüşlerinden farklı olarak ortaya konan yorumlamaya dayalı anlayışlara iltifat etmez.

Şevkânî, filozof ve kelâmcılara karşı hadislere dayalı nassın zâhirinden hareket ederek, selefî metot ortaya koyar. Ancak yakın çağda yaşayan müfessirimizin -bilimsel bazı verileri zaman zaman dikkate alsa da- ilme dayalı bu hususlarda din-bilim ilişkisini dikkate almadan, böyle ön yargılı bir tavır içine girmesi dikkat çekicidir. Kanımızca onun Ehl-i hadise dayalı Selefî anlayışı, yeni bilimsel ve felsefî anlayışları kabullenmesine müsaade etmemektedir. Ancak Şevkânî’nin, naslardan yola çıkarak bilimsel veriler paralelinde açıklamalar yaptığı da bir gerçektir. Bu durumun mahiyetini ilmî tefsire yaklaşımı başlığı altında ele alacağız.

## II. MEZHEBÎ TEFSİR

İslâm tefsir literatürüne bakıldığında, sünnî geleneğe mensup müelliflere ait tasniflerde, sunnî anlayışın dışındakilerin “Mezhebî Tefsirler” başlığı altında ele alınıp incelendiği görülmektedir. Ancak mezhebî tefsir ifadesi, gerçekte ideolojik bir nitelemedir. Zira İslâm tefsir anlayışında mezhebî olmayan yahut mezhebler üstü hiçbir tefsir mevcut değildir. Bu bakımdan mezhebî tefsir tabiri, Ehl-i sünnet âlimlerince bid’ât ehli birinin telif ettiği bir tefsiri niteler ki, bu durum aynı zamanda

<sup>1150</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 57.

<sup>1151</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 72-73.

mezhebî bir dışlamayı ifade eder<sup>1152</sup>. Mezhebî tefsir tabiriyle, aynı zamanda sünnî olmayan anlayışta yazılmış başka bir tefsirin kastedildiği anlaşılmaktadır. Doğal olarak bu türde yazılan tefsirlerin -müelliflerinin kendi görüşlerini kuvvetlendirmesi için Kur'ân'dan deliller aramaları nedeniyle- ilmî açıdan bağımsız olduklarını söylemek mümkün değildir<sup>1153</sup>.

Şevkânî'nin hayat serüvenini mezhebî anlayışlara yaklaşımı bakımından değerlendirecek, onun farklı tercihlere açık olduğunu görmekteyiz. Nitekim o, ilmî hayatının ilk yıllarında Zeydiyye<sup>1154</sup> mezhebine mensup idi. Zeydiyye fıkına ait meşhur kitapları ezberlemiş ve bu fikhî anlayışa göre birçok kitap yazmıştı. Mezhebin meselelerinde ve hükümlerinde derinleşip Zeydiyye fıkına göre fetva

<sup>1152</sup>Öztürk, Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu, s. 19.

<sup>1153</sup>Demirci, Tefsir Usulü, s. 330.

<sup>1154</sup>Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, cilt: II, ss. 194-195. Zeydiyye Mezhebi İmam Zeyd b. Ali'ye dayanır. İmam Zeyd önceleri Medine'de ikamet ederken, buradan ayrılmış ve görüşlerini düzeltme cihetine giderek, Ehl-i Beyt mensuplarının inandığı netliğe kavuşturmaya çalışmıştır. O, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki düşünceleri düzelterek işe başlamış, hilafetin veraset yoluyla Hz. Ali'nin soyuna ait olduğu görüşünü kabul etmemiştir. O yalnızca Hz. Ali'nin özellikleri gereği hilafete daha layık olduğunu; onun şahsen halife olmak için vâsi tayin etmediğini söylemiştir. Yine ona göre Hz. Ali en faziletli sahâbedir. Ancak, hilafet ümmetin gördüğü maslahatla Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e verildi. Sahâbiler dini bir kaide olan maslahata riayet ederek fitneleri önlemeye çalışmışlardır. Tüm bu ifadelerden anlaşıldığına göre, İmam Zeyd, halifeliğin verasetle olmadığını düşündüğü gibi, halifeliğin üstünlük yarışına göre de tespit edilemeyeceği görüşündedir. Bununla beraber, Müslümanların maslahatı ve halifenin adil olması da göz önünde tutulacak ki, İmam Zeyd bunu "yeterlik hilafeti" (İmâmet-i mefzûl) diye isimlendirmiştir. Yine İmam Zeyd'den imamların masum olduklarına dair bir rivâyette gelmemiştir. Hatta bu konudaki görüşünün tersi yönde olduğu bilinmektedir. Çünkü hatadan masum olma düşüncesi, imamların vahiyle Hz. Peygamber tarafından tayin edildikleri görüşünden kaynaklanmaktadır. Buna paralel olarak İmam Zeyd ise, Hz. Ali'nin şahsen Hz. Peygamber tarafından seçilmediği, yalnızca sahip olduğu özelliklere göre tayin edildiği görüşündedir. Ayrıca ona göre Hz. Peygamber dâhi ictihâd ettiği durumlarda hatadan masum değildir. Muhammed Ebû Zehra, **İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi**, trc. Sıbğatullah Kaya, Yeni Şafak Yay., İstanbul, trs. ss. 621-550. Sonuç olarak Zeydiyye, Şia'nın Ehl-i sünnete en yakın ve aralarında en az ihtilaf olan koludur. Zeydîler, Hz. Ali'yi diğer sahâbilerden daha faziletli görürler. Çünkü onu hilafete daha yakın görürler. Onlara göre imamlık, belirli vasıfları haiz olmakla mümkün olduğu için, imamın Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in evladından olması önemli değildir. Onlar Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'den uzak olduklarını söylemez, onları tekfir de etmezler. Onlara göre; iki ülkede, iki imamın ortaya çıkması caizdir. Onlar imam olmak için müctehid olma şartını koşarlar. İmanın ameli gerektirdiği görüşü, bazı doğulu filozoflarla da uyumaktadır. Zeydiyye, büyük günah, konusunda Mu'tezilî doğrultuda düşünmekle beraber, birçok itikadî meselelerde orta yolu takip ettiklerini görmekteyiz. Başta İmam Zeyd olmak üzere onlar, Haricilerin ve onlara yaklaşan Hasan el-Basrî'nin katılığına ve Mürcie'nin aşırı iyimserliğine düşmemişlerdir. Amelde Hanefî mensubu olup günümüzde çoğunlukla Yemen'de yaşamaktadırlar. Ayrıntılı bilgi için bakınız Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l Firak**, çev. E. Ruhi Fırlalı, Kalem Yay., İstanbul, 1979, ss. 23-26; Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, cilt: I, ss. 154-162. Bu bilgilerin yanında şunu da belirtelim ki, Kâsım er-Ressî (246/860) döneminde durdukların itidal çizginin dışına çıkarak, Mu'tezile ile gerçekleştirilen düşünce birlikteliği akabinde akîde düzeyinde daha çok Mu'tezilî söylemlerde bulundukları kaynaklarda zikredilmektedir. Bakınız Ünal, s. 304.

vermişti. Daha sonraları hadis okuyarak zamanının Zeydî mezhep imamlarının önüne geçmiştir. Önceleri Zeydî mezhebine mensup bir âlim olarak yetişmiştir. Şevkânî, daha sonra diğer ilimleri de okuyup bilgisini genişletmiş ve kendisinde ictihâd yapabilme salâhiyetini görmüştür. Bu andan itibaren Zeydiyye mezhebini taklîd etmekten vazgeçmiş; bir mezhebi taklîd etmek yerine, müstakil ictihâd selahiyetiyle hareket etmeye başlamıştır. Daha sonra bütün mezheplerin görüşlerini bir tenkid süzgecinden geçirmiş ve telif ettiği “el-Kavlu’l-Müfîd fî Edilleti’l-İctihâdî ve’t-Taklîd” adlı eserinde taklîdin haram olduğunu belirterek bütün mezheplere cephe almıştır. Hiç şüphesiz, onun etrafında bu yeni hüvviyetini kabul ettirmesi kolay olmamış ve önceleri büyük tepkiyle karşılaşmıştır. İctihâda yönelerek, kadîm mezhebini terk ettiği için muâsırları tarafından birçok ithamlara uğramış ve böylece taraflar arasında bir hayli münâzara ve münakâşalar vuku’ bulmuştur. Hatta bu yüzden, neredeyse San’a’da fitne kopma durumu zuhur edeyazmıştı. Nitekim kendini yanlış anlayanlar veya çekemeyenler tarafından Ehl-i beyt mezhebini yıkmakla da itham edilmiştir. Hâlbuki kendisi Ehl-i beyt’e bağlı bir kimse idi. Ehl-i beyt’in fazileti hakkında yazmış olduğu, “Dürrü’s-Sahâbe fî Menâkibi’l-Karâbe ve’s-Sahâbe” adlı eseri buna delildir. Fakat bu uzun süren mücadeleler neticesinde ilmî otoritesini ortaya koyup kendisini Yemen’de kabul ettirmeyi başarmıştır<sup>1155</sup>.

Şevkânî’nin itikâdî açıdan mezhep anlayışına gelince; kendisinin de belirttiği üzere selefiyye inancı üzerinde olduğunu daha önce ifade etmiştik. Kur’ân ve sünnette vârid olan yüce sıfatları genelde te’vile tâbi tutmaksızın, nassı zâhirî anlamlara hamlettiğini görmüştük. Ona göre bu tür bilgileri edinmenin en iyi yolu Kur’ân ve sünnettir. O, bu çerçevede tefsirinde Kur’ân ve hadislerde geçen; “istivâ, vech, ‘ayn, yed...” vb gibi sıfatların keyfiyetine girmeksizin, bunların mecazî anlama yorarak kabul edilmesini ister. Şevkânî bu tür hususlarla ilgili “et-Tuhaf fî Mezâhibi’s-Selef” adında bir risâle kaleme almıştır.

Şevkânî, inanç yönünden İbn Teymiyye’nin etkisi altında kalmış, ilhamını ondan alıp onun selef görüşüne sahip olduğunu göstermiş ve eserlerinde onu medih ve müdâfaa etmiştir<sup>1156</sup>. Bu bağlamda Şevkânî’nin inanç konusunda ehemmiyetle

<sup>1155</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 7; Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, cilt: II, ss. 557-558; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, cilt: I, ss. 465-466.

<sup>1156</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 7; Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, cilt: II, s. 558; Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, cilt: I, s. 465.

üzerinde durduğu hususlardan birisi de şirk konusudur. Tefsirinde inancın her türlü şirkten arındırılması konusu üzerinde sıklıkla durur<sup>1157</sup>. Bu açıdan tefsiri dışındaki eserlerde “Gulât-ı Şia”ya, tefsirinde de tasavvuf ehlinden doğru yoldan sapmışlara ciddi tenkitler yöneltir.

Ayrıca Şevkânî mezhep olarak Mu'tezilî çevrede yetişmesine rağmen, tefsirinde ilgili yerlerde onların görüşlerini eleştirir. Bilhassa bu itikâdî mezhebin tefsir sahasında önemli bir temsilcisi addedilen Zemahşerî'ye karşı ağır tenkitlerde bulunur<sup>1158</sup>. Mezheplere yaklaşımını genel olarak mütalaa ettikten sonra, şimdi Şevkânî'nin âyetlerin tefsirinde Zeydî, Şîî ve Mu'tezilî anlayışlara karşı tavrını başlıklar altında incelemeye çalışalım.

### **A-Zeydîlik Konusundaki Tutumu**

Yukarıda değindiğimiz üzere Şevkânî, otuz yaşına kadar Zeydî mezhebine mensup bir âlim olarak yetişmiş ve bu andan itibaren kendisine ictihâd selâhiyeti görerek Zeydiyye mezhebini taklîd etmekten vazgeçmiştir. Bunun sonucu da taklîd yerine kendine özgü yöntemle ictihâd yapmaya başlamıştır. Tefsirini de elli yaş sonrası yazdığı malum olduğuna göre, Zeydî itikâdî düşünce anlayışının<sup>1159</sup> tefsirinde makes bulmayacağı söylenebilir. Mamafih tefsir tarihi kitaplarına baktığımızda, müfessirlerin ve özellikle de tabakât sahibi Zehebî'nin, onun tefsirini Zeydî tefsirler arasında mütalaa ettiklerini müşahade etmekteyiz. Ancak baştan sona incelediğimiz Şevkânî'nin tefsirinde, İbn Zeyd'in ve genel olarak atıfta bulunduğu Zeydî âlimlerin fikhî ve kırâat noktalarındaki bir kaç görüşü dışında, onun Zeydiyye mezhebini öven ya da yeren bir ifadesine rastlayamadık<sup>1160</sup>. Özellikle tefsirinde Zeydiyye'nin

<sup>1157</sup>Şevkânî, cilt: I, s. 595; cilt: IV, ss. 273-544; cilt: V, ss. 204-205.

<sup>1158</sup>Mevlüt Güngör, Kur'an Araştırmaları, ss. 99-102.

<sup>1159</sup>Zeydîlerin, itikâdî konuda ki düşüncelerini Mu'tezilî esaslardan aldığını ve çoğunlukla onların kelâmî olarak ortaya koydukları meselelerden etkilendiğini söyler. Ancak Şevkânî, geçmişinde Zeydî müntesibi olsa da tefsirinde Zemahşerî'nin düşüncelerine şiddetle muârazada bulunur. Bu durumda onun Zeydî anlayışın dışına çıktığını ve kelâmî konularda selefi olduğunu ispat eder. Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, cilt: II, s. 202.

<sup>1160</sup>Sakıp Yıldız, makalesinde; Şevkânî'nin tefsirinde Zeydiyye'ye ait bir ifadenin bulunmadığını söylemiştir. Sakıp Yıldız, “Şiâ'nın Kur'an-ı Kerîm ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri”, ATAÜ İFAD, Erzurum, 1982, s. 57. Fikhî açıdan Zeydî âlim ve mezhep anlayışıyla ilgili ifadeler geçmektedir. Bu nedenle, tefsirini bütünüyle okumamaktan mütevellit böyle yanlış bir tespit ifadesinin yapıldığını belirtmek istiyoruz. Şevkânî'nin tefsirinde Zeydiyye anlayışını (itikâdî) benimseyen bir ifadeye rastlayamadık denmesi daha isabetli olacaktır. Mukayeseli gözlem açısından özellikle İmam Zeyd'in Kur'an'a bakışı ve onun âyetleri tefsir örnekleri hakkında toplu

dayandığı kelâmî bir düşünceye ait bir ifadeye rastlamadığımızı da söylemekte yarar görüyoruz<sup>1161</sup>.

Konunun temellendirilmesi açısından kısaca Zeydiyye'nin Kur'ân tasavvuruna baktığımızda, "Halku'l-Kur'ân" başlığını ayrı tutacak olursak, Zeydîlerin bu konudaki yaklaşımlarının geleneksel sünnî anlayışıyla paralellik arz ettiği ortadadır. Onlara göre Kur'ân, i'câz için Hz. Muhammed'e indirilmiş, âlimlerin icmâsı ile kendisine hiçbir şey eklenmeden Cebrail'e son arzedeki hâliyle günümüze kadar mütevâtir şeklinde gelmiş ilâhî bir kitap olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle Zeydîler, Kur'ân'ın subûtuna hâlel getirecek hiçbir rivâyet konusunda aşırı Şîâ fırkalarının ortaya attığı üzere Kur'ân'dan bazı âyet ve sûrelerin çıkartıldığına dâir iddialara kesinlikle itibar etmezler<sup>1162</sup>.

Zeydiyye'nin Kur'ân'ı tefsir ederken kullandığı kaynaklar; başta akıl olmak üzere, Kur'ân, sünnet, icmâ', kıyas ve Ehl-i beyt imamlarının sözleri şeklinde özetlenebilir. Bu mezhebi temsil eden imamlar ise tefsir hususunda; Kur'ân'ı Kur'ân ile, Kur'ân'ı hadis, nüzûl sebepleri, nâsih-mensûh, vücûh ve nezâir, kırâat ve şiirle istişhâdda bulunma gibi yöntemlere başvururlar. Âyetlerin te'vili konusunda ise Mu'tezile mezhebiyle örtüşecek bir şekilde inanç ilkelerine bağlı bir metot takip etmişlerdir<sup>1163</sup>.

Fıkıh konusunda ve özellikle ahkâma dair âyetlerin yorumunda Şîâ'dan çok Ehl-i sünnet'e ve özellikle Hanefî anlayışa daha yakın duran Zeydiyye, mut'a nikahını haram hükmünde kabul eder. Yine onlar, abdest âyetinde (Maide 5/6) geçen kadınlara dokunma konusundaki "lems/لمس" tabirini sadece dokunma değil, cinsel ilişki şeklinde de yorumlarlar<sup>1164</sup>.

Fıkıh anlayışı bağlamında onun Zeydiyye mezhebine yaklaşımına bakacak olursak Şevkânî, "...adını öne sürerek birbirinizden istekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabaların hakkını gözetmemekten korkun.../...واتقوا الله الذي تساءلون به و الارحام..."

---

bir bilgi için bakınız Doğan, İsa, ss. 309-352. Yine Reşid Rıza, özellikle fıkıha dâir Şevkânî'nin eserlerinden alıntı yaparken, kapsamlı olmasa da onun hayatı ve eserlerinden bahsetmektedir. Ancak o, Şevkânî'den alıntılar yaparken onun Zeydiyye mezhebiyle irtibatına neredeyse hiç vurgu yapmamıştır. Bakınız Özgür Kavak, s. 50.

<sup>1161</sup> Zeydiyyenin kelâmî görüşleri ve Zeydiyye-Mu'tezile ilişkisi konusunda geniş malumat için bakınız Resul Öztürk, **Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı**, Ahenk Yay., Van, 2008, ss. 9-38.

<sup>1162</sup> Ünal, ss. 291-292.

<sup>1163</sup> Ünal, ss. 300-301.

<sup>1164</sup> Ünal, ss. 303-304.

(Nisa 4/1) âyetinden yola çıkarak sılay-ı rahîmi, mahrem ya da başka yakın olsun akrabaların hepsine verilen isim şeklinde tanımlar ve şeriât ehline göre bu konuda fikir ayrılığı bulunmadığını söyler. Daha sonra Ebû Hanife ve bazı Zeydîler'in görüşlerinden yola çıkarak, hibedeki rucûnun men'inde, rahîm kelimesini mahrem ile sınırlandıklarını zikreder. Onların muvafık bulundukları nokta lafzın âmm olmasıdır, dolayısıyla onlara göre burada tahsîse bir yer yoktur. Sonra Kurtubî'nin görüşüne istinâden camaatlerin ittifakına göre, Sılay-ı rahîmin vacip olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla bunu terk edenin haram işlemiş olacağını söyler. Böylece Şevkânî, burada konunun açıklığa kavuşmasında kendisine yakın gördüğü Hanefî ve Zeydiyye'nin görüşlerine başvururak<sup>1165</sup> anlamın umûm ifade ettiğini delillendirmeye çalışır.

Şevkânî'ye göre süt emme konusunda (Nisa 4/23), “Kur'ân'ın nazımının zâhirine göre ظاهر النظم القرآن” belirlenmesi gerekir. Rebâib/üvey evlat konusunda; eğer zifâf durumu bulunursa, evlatlığın haram olacağını söyler ve delil olarak da Kurtubî'yi örnek verir. Yine üvey evlat ile ilgili ihtilafın bulunduğunu da belirtir. Ayrıca müfessir konuyu genişleterek, İbn Abbâs'ın duhûlü cimâ' kabul ettiğini, Zeydiyye fakîhleri de dâhil olmak üzere diğerlerinin; bir anneye şehvet ile bakıldığında, kızının bakan kişiye haram olacağını söyler. Sonra İcmâ' görüşü olarak Şevkânî; bir adam dokunmadan veya fercine bakmadan kadını boşarsa, beraber halvette kalsalar dahi o kadının kızı adama yasak olmaz der ve Kurtubî'nin de bu görüş üzere olduğunu belirtir<sup>1166</sup>. Böylece yorumunu açmak için fikhî alıntı konusunda Zeydiyye âlimlerinden faydalanmayı ihmal etmez<sup>1167</sup>. Görüldüğü üzere Şevkânî, meseleleri herhangi bir mezhep tarafgirliği şeklinde ele almaz; Zeydî görüşlere baş vurmak suretiyle objektif bir şekilde konuyu aydınlatmaya ve muhtevaya dayalı bilgi zenginliği sunmaya çalışır.

### **B-Şiâ ile İlgili Bazı Rivâyetleri Vermesi**

Müfessir Şevkânî, özellikle rivâyetleri tefsirine alırken, haberlerin sıhhati hakkında bilgi vermeye önem verir. Bu çerçevede rivâyetleri muhtevâ bakımından

<sup>1165</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 481.

<sup>1166</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 512.

<sup>1167</sup>Tefsirinde Zeydîlere dair diğer fikhî görüşleri için bakınız Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 265, 499-500 vd.

değerlendirmeyi de ihmal etmez. Ancak bazı zayıf rivâyetleri herhangi bir tahkik veya değerlendirme yapmadan tefsirine aldığı da ayrı bir gerçektir. Hadis alanındaki vukûfiyetine rağmen, onun bu tutumu dikkatleri celbetmektedir. Dolayısıyla tefsirinde ele aldığı bazı zayıf rivâyetleri tenkide tâbi tutmadığı gibi, onun bazı zayıf ve mevzû haberleri de eserinde taşıdığı gerçeği ile karşılaştığımızı belirtmek istiyoruz. Şevkânî'nin bu tutumunu Zehebî şöyle yermektedir: “Bilhassa o, bazen imâmet meselesini ilgilendiren âyetlerde zayıf ya da mevzû rivâyetlere dayanarak Zeydiyye düşüncesine yakın telakkiler ortaya koymuştur. Bu rivâyetleri tenkid etmeden aktardığı için de kendisi eleştiriye maruz kalmıştır”<sup>1168</sup>. Böylece Zehebî, Şevkânî'nin tefsirinde Zeydî görüşleri ortaya koymasa da onun bu konuya mahal verebilecek telakkiler oluşturmalarının İslâm dünyasında eleştirileri üzerinde çekmesine sebep teşkil edeceğine değinmiştir. Böyle olmakla beraber müfessirin bu alanla ilgili “el-Fevâidu'l-Mecmuâ” adlı mevzu hadislerle dair eserinin bulunması, zihinlerde onun bu hususta daha dikkatli olması gerektiği kanaâtini uyandırmaktadır.

Nitekim müfessir, gerek sebab-i nüzûl, gerekse bir takım din usûlüne dair bilgiler<sup>1169</sup> ve yine Şiâ'nın Kur'ân'ı yorumlarken<sup>1170</sup> Ehl-i beyt'i tazim gibi hususlarda dikkate aldığı bazı rivâyetleri tefsirine taşır. Böylece bu şekilde Ehl-i beyt ile ilgili ele aldığı bir takım zayıf<sup>1171</sup> veya mevzû hadisleri tefsirine nakletmiş olur. Ancak o, bu rivâyetlerin çoğunu ele alırken herhangi bir tetkik ve ilgili rivâyetlerin

<sup>1168</sup>Zehebî, cilt: II, s. 197. Yine bu konuda bakınız Güngör, “Fethu'l-Kadîr”, cilt: XXII, s. 463.

<sup>1169</sup>Yine Şiâ'da Usûlü'd-Dîn konusunda önem arz eden “takiyye/تقية”yi, “*ancak kafirler tarafından gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız başka.../... إلا أن تتقوا منهم تقاة*” (Al-i İmrân 3/28) âyetinden yola çıkarak: “İnanmayanlardan korkulduğunda şerrinden korunmak için mucip olan şey” şeklinde tanımlar. Müfessir, âyette bunun inanmayanların korkusundan dolayı, inananlara destek yapmayı cevâz kılan delil olduğunu söyler. Ancak bunun zâhirî olacağını söyler. Bu görüşe seleften bir topluluk muhâlefet etmiş ve Allah'ın izzetinden ve yardımından sonra takiye olmaz demişlerdir. İbn Cerîr, Ebî Hatim ve Ebû 'Aliye'den; “takiyye lisan ile olur, amel ile değil” şeklinde görüşleri nakletmesi, onun takiyenin olabirliliğine sıcak baktığını göstermektedir. Şevkânî, cilt: I, s. 382.

<sup>1170</sup>Mukâyeseli olarak Ehl-i sünnet ve Şiâ'nın Kur'ân yorumlarına bakıldığında; üsûl olarak Şiâ'nın tefsir anlayışıyla, Ehl-i Sünnetin Kur'ân'a yaklaşımları çok farklı değildir. Şiâ'nın tefsir anlayışı, nakli esas alıp aklı kullanmak, yani rivâyet tefsirini esas olarak kabul edip, re'y tefsirini onun üzerinde inşâ etmek şeklinde özetlenebilir. Farklı olan durum ise, tefsirde sahîh naklin içerisine imamların görüşlerinin de dâhil edilmesidir. Zira onlar, İbn Abbas, Übey b. Ka'b, Câbir b. Abdullah ve İbn Mes'ud gibi tefsir tarihinde önemli bir role sahip olan ilk sîmaları önceki dönem Şiâ müfessirleri arasında kabul eder. Mustafa Şentürk, **Kur'ân'ın Sünnî ve Şîî Yorumu** (İbn Atiyye ve Tabresî Örneği), İnsan Yay., İstanbul, 2010, s. 43.

<sup>1171</sup>“ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم” Bakara 2/253 âyet bölümünde, Tarihçi İbn Asâkir'den, İbn Abbas'tan gelen rivâyetle, Hz. Ali ve ondan sonra gelenler için belirtilen zayıf rivâyeti nakleder. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 308.

sıhhatı hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmaz. Bu durumu bazı rivâyetlerle örneklendirelim.

Şevkânî, Sebeb-i nüzûl rivâyeti nakletmek için Maide Sûresi 67. âyetinde Allah Resûlü'ne inen âyetlerin ulaştırılması ile ilgili olarak, kendisine verilenlerin hepsini tebliğ ettiğini beyan eder. Ancak tefsirinde ilgili rivâyetleri topladığı tahrir bölümünde Said el-Hudrî'den nakille âyetin Ğadir-i Hûm<sup>1172</sup> günü indiğini ve âyetin Hz. Ali hakkında nazil olduğunu söyler. Yine İbn Mes'ud'dan rivâyetle; "Ali mü'minlerin efendisidir/إن عليًا مولى المؤمنين" ifadesinin bulunduğunu nakleder ve bunu ara cümle olarak beyan eder<sup>1173</sup>. Bu şekilde müfessir, mezkûr rivâyeti sıhhat açısından tahkik etmeksizin olduğu gibi tefsirine aktarmış olur.

Şevkânî, Şiâ için Hz. Ali'nin imâmeti konusunda delil teşkil edecek; Ahmed, Ebû Davûd, İbn Mürdeveyh'den: "Peygamber mü'minlere canlarından daha yakındır" şeklinde nakledilen rivâyetlere de değinir. Örneğin, "herhangi bir mü'min arkasında mal bırakırsa asabesi onun malına vâris olsun. Şayet ölen borç veya zâyî bırakırsa bana gelsin ve ben onun mevlâsıyım" rivâyetini naklettikten sonra; İbn Ebî Şeybe, Nesâî ve Büreyde'den şöyle rivâyet eder: "Ali ile Yemen'e gazveye gittik. Onda bazı özellikler gördüm. Resûlullah'ın yanına vardığımda Ali'den bahsettim ve onun durumundan Hz. Peygamber'e haber verdim. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in yüzü değişti ve bana: "Ya Büreyde, 'Ben mü'minlere canlarından daha yakın değil miyim?' Ben de: 'Doğrudur ya Resûlellah' dedim. O da: 'Ben kimin mevlâsıysam Ali'de onun mevlâsıdır'<sup>1174</sup> dedi. Böylece Şevkânî, Hz. Ali ile ilgili bu rivâyeti

<sup>1172</sup>Mekke ile Medine arasında Cuhfe mevkiine 4 km. kadar uzak mesâfede olan bir yer ismi olup burası sık sık yağan yağmurlar nedeniyle bataklık ve sazlık haline gelmiş bir gölcükten ibarettir. Bu mekân, Hz. Ali'nin imâmeti konusunda şîî gruplar arasında tarihi önem taşımaktadır. Şîî grup, Maide Sûresi 67. âyetinin burada nazil olduğunu söylemektedirler. Yine onlara göre Hz. Peygamber'e ait ve "Sekaleyn Hadisi" şeklinde adlandırılan sözler de burada söylenmiştir. Şöyle ki; "size paha biçilmez iki şey bırakıyorum: Allah'ın Kitâb'ı ve Ehl-i beytim. Bundan sonra bunlara sarılırsanız asla sapıklığa düşmezsiniz". Yine onlara göre, Hz. Peygamber burada Hz. Ali'nin elini kaldırıp: "Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım! Onu seveni sev ve ona düşman olana düşman ol" dediği de vâkidir. E. Ruhi Fırlalı, "Ğâdir-i Hûm", DİA, İstanbul, 1995, cilt: XII, ss. 279-280.

<sup>1173</sup>Şevkânî, II, 69. Yine Sebeb-i nüzûl konusunda benzer bir yaklaşım göstererek, Al-i İmrân Sûresi 61. âyetinde kastedilenlerin: "Resûlullah, Hz. Ali, çocuklarından Hasan ve Hüseyin ve kadınlardan Fatma" olduğunu söyler. Beyhakî, S'ad b. Ebî Vakkas'tan "...de ki geliniz.../...قل تعالى..." âyet bölümü indiğinde Resûlullah, Ali, Hasan ve Hüseyin'i çağırdı ve sonra bunlar ehlimdir, dedi. Şevkânî, Ehl-i beyt'e işaret ederek ve rivâyeti de herhangi bir değerlendirmeye tâbi tutmadan olduğu gibi nakleder. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 399.

<sup>1174</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 303.

tefsirinin tahrir bölümünde sıhhati hakkında herhangi bir yorum yapmadan olduğu gibi vermiştir. Rivâyet hakkında bir değerlendirme yapmaması ve bu rivâyeti doğrudan vermesi, bununla beraber bu görüşü yorum yapmadan eserine nakletmesi bir malumat zenginliği kabul edilebilir. Ancak hadisci olmasına rağmen bu tür rivâyetleri isnad açısından değerlendirmeden tefsirine alması ise düşündürücüdür.

Aynı yaklaşımla Şevkânî, “*Sizin dostunuz ancak Allah’tır ve O’nun Peygamberidir, iman edenlerdir; onlar ki Allah’ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekatı verirler*” (Maide 5/55) âyetini yorumlarken, âyetin iniş sebebi olarak İbn Abbas’ın şu rivâyetini tefsirine nakleder:

“Hz. Ali rükû’da iken yüzüğünü tasadduk etti. Bu yüzüğü isteyen kimseye Resulüllah (s.a.v.): ‘Bu yüzüğü sana kim verdi’ şeklinde sordu. O da: ‘Bu rükû’ eden verdi’ şeklinde cevap verdi. Böylece âyet nazil oldu”. Abdurrezzâk, ‘Abd b. Hümejd, İbn Cerîr, Ebû’s-Şeyh ve İbn Mürdeveyh’in bu haberi İbn Abbas’tan rivâyet ederek verdiklerini söyler. Yine İbn Asâkir gibi tarihçilerin de bu rivâyeti eserlerine naklettiğini belirtir<sup>1175</sup>. Burada Şevkânî, bu haberlerin sıhhati noktasında bir değerlendirme yapmaz; ancak hangi kaynaklarda geçtiğini belirterek bu haberi rivâyet eder.

Şevkânî’nin bu tür haberleri tahrir ederken, bazen rivâyetlerinin sıhhatlerini de ortaya koyar. Bu bağlamda “*İman edip, sâlih ameller işleyenlere gelince, halkın en hayırlısı da onlardır*” (Beyyine 98/7) *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ* (Beyyine 98/7) âyetin sebep-i nüzûllerini verirken, genel bir bilgi şeklinde bu haberlerin merfû’ olduğunu söyler. Câbir b. Abdullah’tan rivâyetle: “Bir gün Nebi (s.a.v.)’ın yanında idik. Birden Hz. Ali geldi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: ‘Nefsim kudreti elinde olan Allah’a yemin olsun ki, işte bu ve taraftarları/şîası kıyamet günü kazananlardır’ dediği ve bunun üzerine âyetin nâzil olduğunu, bundan böyle Ali (r.a.) her geldiğinde ashâbının: ‘Halkın en hayırlısı gelmiştir’ dediklerine” dair rivâyeti tefsirine nakleder. Yine İbn Adiyy, İbn Asâkir ve Ebû Said’den merfû’ haber olarak naklettiğine göre: “Ali halkın en hayırlısıdır” rivâyetini verir. Son olarak da İbn Abbas’tan rivâyetle, bu âyet inzal buyurulduğunda Resulüllah, Hz. Ali için: “O ve taraftarları kıyamet

<sup>1175</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 61.

gününde razı olacak ve razı olunacak kimselerdir” haberini nakleder<sup>1176</sup>. Şevkânî, bu son hadisin senedi için tetkikte bulunarak, bunun murfu’ hadis olduğunu kaydeder.

Şevkânî, İmâmiyye Şiâ’sının fıkıh konusunda derlediği ve benimsediği bazı rivâyetleri<sup>1177</sup> de tefsirine taşır. Ancak bunlar hakkında sıhhat bilgisi vermeyip sadece rivâyetlerin muhtevasının doğru olup olmadığı hakkında değerlendirmelerde bulunur. Bu konuyu örnekle somutlaştıralım: Şevkânî, “*Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl dilerse öyle varın.../...أنى شئتم*” (Bakara 2/223) âyet yorumu hakkında pek çok görüşün bulunduğunu söyler. Önce müfessirimiz, fikhî olarak ters ilişki hususunda ibâha bildiren hadislerin valığına dikkat çeker. Ancak bu fiilin haram olduğunu ve âyetten böyle bir hükmün çıkmayacağına dair hadisleri de sıralar<sup>1178</sup>. Sonra aksi iddiaları ihtiva eden rivâyetleri de açıklamaya dâhil eder. Nitekim bunlardan birinin Buhârî’de bulunduğunu Nâfi’den rivâyetle şöyle nakleder: “Bir gün bu âyeti okudum ve bunun üzerine İbn ‘Amr: ‘İlgili âyet ne hakkında nazil olduğunu biliyor musun’ dedi. Ben de: ‘Hayır’ dedim. O da: ‘Bu âyetin kadınlara yaklaşma’ hususunda indiğini” söyledi. Ayrıca müfessir, İbn ‘Amr’dan rivâyetle “dilediğiniz gibi faydalanın ifadesinden dübür/makatın kast edildiği görüşünü Buhârî’nin de tahrir ettiğini söyler. Şevkânî’nin tespitine göre, bu ters ilişkiyle ilgili benzer şekilde çok farklı yollardan rivâyetler bulunmaktadır. Ayrıca Dârekutnî’ de Nâfi’den rivâyetle: “Burada arka

<sup>1176</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: V, s. 582.

<sup>1177</sup>Şîfî müfessirlerden el-Kummî (308/920), âyetten ters ilişki anlamı çıktığını zikretmez. Aksi olarak Ehl-i sünnet müfessirlerinin belirttiği üzere, zaman konusunda dilediği vakit üzere te’vil yapar. Ancak halk olarak Şiâ’nın; “nasıl dilerse öyle varın/أنى شئتم” ifadesini “nereden dilerse / من أين / حيث شئتم” şeklinde vajina ve makat olarak anladıklarını söyler. Ancak Cafer es-Sâdık’ın ise burada vajinanın kastedildiğini ve bunun delili olarak da “hars” tabiri kullanılarak çocuğun doğacağı yerin burası olacağını söyler. Ebû Hüseyin b. Ali b. İbrahim el-Kummî, **Tefsiru’l-Kummî**, thk. Seyyid Tayyib el-Musevî el- Herâirî, Matba’atu Necef, Beyrut, 1968, cilt: I, s. 73.

<sup>1178</sup>Bu konuda merfû’ ve mevkûf pek çok hadisin zikredildiğini ve bunların sıhhatlerinin sahih olduğunu söyler. Bu hadisleri meâl olarak şöyle sıralayabiliriz: **1.** Hüzeyme b. Sâbit’ten rivâyetle: “Bir kişi Resûlullah’a kadına arkadan yaklaşmanın helal ya da bir beis olmadığı konusunu sordu. Sonra oradan ayrılınca Hz. Peygamber onu geri çağırdı ve ona şöyle dedi: ‘Nasıl söylüyorsun, arkadan vajinaya mı? Böyleyse evet. Yoksa arkadan makata mı? Böyleyse hayır, bu helal değildir. Muhakkak Allah gerçeği söylemekten çekinmez. Kadınlara arkadan yaklaşmayınız’. Ahmed İbn Hanbel, Müsned, cilt: II, ss. 183, 210, 272; Ebu Bekir Muhammed b. Hüseyin Beyhâkî, **es-Sünenü’l-Kübrâ**, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 2009, cilt: X, s. 467. **2.** İbn Abbas’tan rivâyetle: “Allah, kadına arkadan yaklaşan adama kıyamette bakmaz. İbn Hibbân, Sahih, Nikâh; Beyhâkî, cilt: X, s. 470. **3.** İbn ‘Amr’dan rivâyetle; Hz. Peygamber: “Birinin hanımına arkadan yaklaşması küçük lûtlüktür”. Beyhâkî, cilt: X, s. 470. **4.** Ebû Hureyre’den rivâyetle: “Hanımına arkadan yaklaşan mel’ûndur”. Ebû Davûd, Sünen, Nikâh, **5.** Yine Ebû Hureyre’den rivâyetle: “Erkeklerin kadınlara arkadan yaklaşması küfürdür”. Beyhâkî, cilt: X, s. 472. Ayrıca naklettiği bu rivâyetlerin tamamını görmek için bakınız Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 262.

tarafından yaklaşmak mı kastedildi, denilince, Nafi': 'Hayır bizzat ters olarak yaklaşmanın kastedildiği' haberini verir. Yine İbn Rahûveyh, Ebû Ya'la, İbn Cerîr, Tahâvî ve İbn Mürdeveyh'in tahrir ettiğine göre Ebû Saîd el-Hudrî, kendisinden hasen<sup>1179</sup> isnad ile yapılan rivâyette: "Bir adam hanımına ters ilişki ile yaklaştı ve insanlar bu yaptığını kerih gördüler ve bu durum üzerine âyet nazil oldu". Ayrıca Beyhakî Süne'nin de, Muhammed b. Ali'den yapılan rivâyette şöyle der: "Muhammed b. Ka'b el-Kurâzî'nin yanında idim. Bir adam geldi ve şöyle dedi: 'Kadına tersten yaklaşmak konusunda ne diyorsun' O da: 'Bu yaşlı zat (Abdullah b. Ali b. es-Sâib) Kureyşli biridir. Ona sor' dedi. Bunun üzerine yaşlı adam da: 'Bu helal de olsa tiksinti verici bir şeydir' şeklinde cevap verdi. Şevkânî bu haberleri verdikten sonra, bu tür yanlış haberlerin İbn Cerîr tarafından Muhammed b. el-Münker, İbn Ebî Müleyke, Malik b. Enes ve el-Hatîb vb kimselerden rivâyet edildiğini, aynı şekilde Tahavî ve el-Hâkim nazarında Şafi'î'den nakledildiğini de zikreder. Şevkânî, Şiâ müfessirlerinin, bu âyetin ters ilişki konusunda indiği söylemlerine ve bazı Ehl-i beyt imamlarının bu konuya ibahâtla baktıklarına değinmeksizin<sup>1180</sup> sadece Ehl-i sünnet kaynakları çerçevesinde bu tür rivâyetleri nakleder ve sonra şöyle der:

"Bu sözler, kesinlikle delil olamaz. Birisinin bu sözlerle amel etmesi caiz değildir. Bu nedenle aksini söyleyenler bunun cevazına dair bir delil getirmedi. Nitekim kim, bu âyetten ters ilişki anladığını söylerse, büyük bir hata yapmış olur. Hâlbuki başta Hz. Peygamber ve sahâbenin önde gelenleri, bazılarının hata üzerinde rivâyet ettikleri şeyin aksini söylediler. Bir kimsenin, bu âyetin nüzûl sebebinin: 'Bir adam hanımına ters ilişkiyle yaklaştı...' şeklindeki mezkur rivâyetle yola çıkarak, bu âyetin delâletinin, buna cevaz verdiğine dair söylemi asla doğru değildir. Kim bunu iddia ederse kesinlikle hata etmiştir. Bilakis bu âyet, ters ilişkinin haram olduğunu gösterir. Zira bir olay üzerene inen âyetler, bazen helal bir şeyi getirirken; bazen de

<sup>1179</sup> Senedin hasen (hadis) olduğunu bildirmesi konusunda bakınız Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 24, 262; cilt: II, s. 220; cilt: III, s. 137; cilt: IV, s. 18; cilt: V, ss. 62 vd.

<sup>1180</sup> Zira Şiâ mezhebine mensuplarının Ehl-i beyt İmamlar'ından yaptıkları rivâyetlere göre; bu imamlar kadınlarla ters ilişki kurmayı şiddetle mekruh saymakla birlikte caiz de görmüşlerdir. Şîfî Müfessir Tabatabâî de bunun aksini ortaya koyan rivâyetleri ortaya çıkartır. Bu âyetten böyle bir anlam çıkmayacağına ve âyetin; "sadece aybaşı devam ettiği sürece ve kadın hayızdan temizlenmedikçe, vajinadan ilişki kurmanın haram olduğuna delalet ettiğini söyler". Böylece durumu mekan olarak değil, zaman anlamında ele alır. Muhammed Hüseyin Tabatabâî, **el-Mîzan fî Tefsiri'l-Kur'ân**, Cemaatu'l-Müderrişîn fî'l-Havzati'l-İlmiyye, ys., trs., cilt: II, ss. 219-221.

bunu haram kılabilir. Nitekim İbn Abbâs'tan bu âyetin: “Dilerseniz azilde bulunun, dilerseniz bulunmayın” şeklinde farklı bir yorum üzere rivâyet edildiğini söylemiştir<sup>1181</sup>. Ayrıca ahkâm hadisleriyle ilgili eserinde, bu konuda tefsirinde ele aldığı hadisleri sened bakımından değerlendirmeye tâbi tutar. Buradan hareketle bu konuya cevaz vermeyen hadislerden yola çıkarak hüküm bakımından kadınlarla ters ilişkinin haram olduğunu belirtir. Böylece bu fiilin haramiyeti konusunda cumhur ulemanın ittifakını ortaya koyar<sup>1182</sup>.

Şevkânî, Şîî müfessirlerin görüşlerini tefsirine yansıtmaya da imâmet anlayışına mesned olan bazı rivâyetleri değerlendirme yapmadan tefsirine aldığı görülmektedir. Bu tür rivâyetlerin sihhati üzerinde tetkik yapmadan eserine alması tefsirine yöneltilen eleştirilerden biridir. Ancak şunu belirtelim ki Şevkânî'nin, kısa adı “el-Fevâidu'l-Mecmu'a” olan mevzu hadisleri ihtiva eden eserinde belirttiği yüze yakın Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e dair haberin hiçbirini tefsirine nakletmediğini müşahade ettik<sup>1183</sup>. Onun bu tür rivâyetleri bir tefsir geleneği olarak bilgi zenginliği amacıyla verdiğini düşünebiliriz. Şevkânî'nin başka konulardaki rivâyetlerde değerlendirme yapması, ancak Şîâ ile ilgi rivâyetlerin üzerinde değerlendirme yapmayarak hadisçi meziyetini kullanmamasının düşündürücü olduğunu ve bunun da hadis ilmi sahasında eksiklik veya tutarsızlık şeklinde telakki edileceğini belirtmek istiyoruz.

### C-Mu'tezîleye Karşı Tutumu

Bilindiği üzere, Mu'tezîle'nin Kur'an yorum anlayışına yönelik en sert eleştiriler, gelenekselciliği sistemli bir düşünce ekolü haline getirdiği söylenen İbn Teymiyye ve onun en önde gelen öğrencilerinden İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) tarafından yöneltilmiştir<sup>1184</sup>. Şevkânî de selefî görüşte bu geleneksel anlayışın müdavimi olarak, Zemahşerî üzerinden<sup>1185</sup> Mu'tezilî yorumlara bazı

<sup>1181</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 262-263.

<sup>1182</sup>Şevkânî, Neylû'l-Evtâr, IV, 536-543.

<sup>1183</sup>Bu rivâyetlerin isnad durumları için bakınız Şevkânî, Fevâidu'l-Mecmû'a, ss. 342-384.

<sup>1184</sup>Bu eleştirilerin muhtevâ ve mahiyetleri konusunda bakınız Öztürk, Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu, ss. 22-28.

<sup>1185</sup>Müfessir Zemahşerî'nin Mu'tezilî görüşlerinden ötürü eleştirilmesi sadece Şevkânî'ye münhasır bir durum değildir. Bu gelenek Râzî ile başlar ve yine Ahmed b. Muhammed b. Mansur b. el-Münîr el-Malikî (683/1284), el-Herevî, İbn Teymiyye (Tefsirinin Mukaddimesinde), es-Subkî, Ebû Hayân (tefsirinde), İbn Haldûn (Mukaddime adlı eserinde) devam eder. Gumarî, ss. 126-127.

eleştirilerde bulunmuştur. Ayrıca dilbilimsel bakımdan bazı noktalarda Zemahşerî'ye katılmadığını da belirtmiştir<sup>1186</sup>.

Müfessir faydalandığı kaynakları tenkid gözüyle incelemeye tâbi tutmuş, benimsediği görüşleri aynen tefsirine aktarmış, aykırı bulduğu görüşleri de çoğu kez yumuşak bir dille eleştirmiştir<sup>1187</sup>. Örneğin bu görüşlerden; İbn Atiyye'nin "...göklerin ve yerin korunması O'na zor gelmez. O yüce ve büyüktür" (Bakara 2/255) şeklinde âyet ibaresini açıklarken, Zemahşerî'nin Selefî anlayışın dışında Mu'tezilî görüşlerle, Allah'ın sıfatlarını te'vile tâbi tutmasını şiddetle eleştirir<sup>1188</sup>.

Şevkânî'nin tefsirinde olumsuz tepki gösterdiği farklı görüşlerin başında Mu'tezile'ye ait görüşler gelir<sup>1189</sup>. Böyle olmakla beraber, tefsir sahasında Mu'tezilî anlayışa sahip Zemahşerî'nin dilbilime ait görüşlerini tefsire taşır ve onun Keşşâf adlı eserini bu sahada otorite olarak kabul eder. Fakat o, özellikle kelâmî görüşler açısından, fırsat bulduğu ya da münasip gördüğü yerde i'tizâlî görüşler üzerinden pek çok hususta Zemahşerî'ye karşı ağır eleştiriler yöneltir. Tefsirci Gumarî, Şevkânî'nin Zemahşerî'ye yönelttiği eleştirilerin sadece tefsirinde zikrettikleriyle sınırlı olmadığını, aynı zamanda eleştirilerini müstakil risâlelere taşıdığını söyler<sup>1190</sup>. Bu

<sup>1186</sup>Şevkânî'nin Umûm-tahsis gibi bazı dilbilimsel konularda da Mu'tezilî görüşlerle ayrı düştüğü görülmektedir. Mesala tahsis konusunda; kelâmcılara göre âlem, Allah'ın dışındaki bütün mevcudattır. Bunun için, âlem lafzını bazı yaratılanlara tahsis etmek, mümkün olmaz. Böylece Şevkânî, Zemahşerî'nin yaratılanlardan bir topluluk" şeklindeki sözüne katılmaz. O, tahsis yapmadan âlem hakkında doğru olanın, bütün mevcudatı kapsadığı görüşünü söyleyerek tercihini belirtmiş olur. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 96-97.

<sup>1187</sup>Şevkânî, tefsirinde Nakkaş'a yönelik eleştirilerde bulunur. Biz konuyu dağıtmak için mezhebî başlıkta, eleştirdiği anlayış olarak sadece Mu'tezile'yi dikkate aldık. İbn Atiyye'ye yönelik eleştiriye örnek verecek olursak; Şevkânî, "Sizden sağlam bir söz almış, Tûr'u üzerine kaldırmıştık.../...أخذنا ميثاقهم ورفعنا فوقكم الطور" (Bakara 2/63) âyeti hakkında genel olarak müfessirlerin görüşünü verdikten sonra İbn Atiyye'nin görüşünü şöyle verir: Onların (İsrail oğullarının) kalplerindeki imana dair secdenin vaktinin ortaya konuşunun Allah'ın dışında olmasının doğru olmayacağını söyler. Hayır, onların gerçekte inanmadıklarını, kalplerinin mutmain olmadığını söyler. Şevkânî de: Böyle bir teklifin sâkıt olduğunu ve bunun İbn Atiyye'nin onların mezhep kurallarına göre hareket ettiğini ve bu görüşünde de sıfatlarla ilgili âyetlerde Mu'tezile'nin yolunda gittiğini ve (Bakara 2/255) de olduğu gibi Allah'ın yücelikte yaratıklarından farklı olduğunu, dolayısıyla da Allah'ın konumunun kulların mekanlarından farklı olacağını söyler. İbn Atiyye'ye göre her akıllının bildiği gibi, ikrah sebeplerinden daha üstünü ve şiddetlisi yoktur. Buradan yola çıkarak onun görüşüne karşıt olarak Şevkânî; Allah'ın onları imana zorladığını ve onların da kerhen iman ettiklerini ve onlardan bu şekilde azabın kaldırıldığını söyler. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 112; krş. Ebû Muhammed Abdulhâk el-Endulîsî İbn Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Âzîz**, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 2002, I, s. 96.

<sup>1188</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 312.

<sup>1189</sup>İtikâdî meselelerin yorumunda akla ve iradeye öncelik veren bu mezhebin tarihi ve sistematigi ve inanç esasları konusunda bakınız İlyas Çelebi, "Mu'tezile", cilt: XXXI, ss. 391 vd.

<sup>1190</sup>Gumarî, eş-Şevkânî Müfessiren, s. 127.

durumda Şevkânî'nin Mu'tezîleye karşı tutumu, doğrudan kendi eleştirileri ve başkalarından delil getirerek itirazlarda bulunması şeklinde iki bölümde ele alınabilir.

Müfessirin, tevbe konusunda giriş mahiyetindeki açıklaması şöyledir: “Denildiğine göre İbn Fûrek’in tevbe anlayışı, Allah’ın fazlı gereği kullarına bir rahmeti şeklindedir. Mu'tezileye göre, bütün tevbeleri kabul etmesi Allah üzerinde vaciptir”. Sonra Şevkanî, buna itiraz şeklinde ümmetin, tevbenin bütün mü'minlere farz olduğu üzere ittifak ettiklerini söyler. Nitekim Şevkânî, “*Ey Müminler, toplu bir şekilde Allah’a iman edin*” (Nûr 24/31) âyetinin de buna delil olduğunu belirtir. Cumhur Ehl-i sünnet’e göre günah olmasa da tevbe etmenin doğruluğunu ifade eder. Mu'tezîliler ise bunun tam aksi bu anlayışa itirazda bulunmuşlar, böylece sadece günah işlendiğinde tevbenin vacip olacağını benimsemişlerdir<sup>1191</sup>.

Şevkânî'ye göre şirkten tevbe konusunda ise: “*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah) ları ise dilediği kimseler için bağışlar...* /... *لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ*” (Nisa 4/48) âyetin hükmünün, Ehl-i Kitâb ve bunun dışındaki bütün kâfirleri kapsadığını söyler ve küfür, Ehl-i harbe hâs kılınmaz der. Bu konuda açıklamalarına şöyle devam eder: “Yahudiler ise Üzeyir Allah’ın oğludur; Hristiyanlar ise İsa Allah’ın oğludur dediler. Yani üçün üçüncüsü dediler. Müşriğin şirk üzere olduğunda mağfiret ehlinden sayılmayacağı konusunda müslümanlar arasında ihtilaf yoktur. Allah masiyetinin gereği onu şirk ehli dışına çıkartmayacaktır. Yalnız müslümanlardan isyan ehli olup fakat şirk ehlinden olmayanlar hakkında ise, Allah’ın dilemesi söz konusu olacak ve büyük günahlardan şirk sadır olmadıkça, dilediğini bağışlayacak, dilediğine de azap edecektir”. Şevkani'ye göre açık olan; Allah’ın mağfiretinin üstünlüğü gereği, O’nun bağışlamasıdır. Ona göre günahlardan tevbe edilmezse bile durum böyledir. Şevkânî, buna karşıt anlayışta Mu'tezile'nin genel olarak tevbe şartını koyduğunu söyleyerek<sup>1192</sup> onların bu düşüncesini eleştirir.

<sup>1191</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 505.

<sup>1192</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 549. Yine, “*Yasak edildiğiniz büyük günahlardan sakınırsanız, sizin küçük hatalarınızı bağışlar, sizi onurlu bir makama yerleştiririz*” (Nisa 4/31) âyetini tefsir ederken; mürtekeb-i kebîreyi (büyük günah işeyen), Buhârî ve Müslim'deki farklı varyasyonlarda nakledilen hadislerle açıklar. Hadislerde belirtilen büyük günahların tevbesi konusunda, Mu'tezîle'ye karşıt açıklamaları için bakınız Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 528-529.

Ayrıca müfessir, “...Allah bununla ancak fasıkları saptırır/ وما يضل به الا الفاسقين...” (Bakara 2/26) âyetinde Râzî’nin *Mefâtihi’l-Gayb*’ından örnek verip<sup>1193</sup> ona katıldığını belirtir. Yalnız Keşşâf sahibine karşı çıkar. Onun, tefsirinde dayandığı deliline göre oluş sebebi olarak saptırmanın delâletini Allah’a isnad ettiğini ve bunun aksini düşünmenin, hakîkî olan fâile mecâzın isnadı olacağı iddiasını nakleder<sup>1194</sup>. Böylece Keşşâf sahibinin burada mecâza gitmesine dâir eleştirel yaklaşımda bulunur. Sonrada Kurtubî’nin görüşünü de mesned edinerek Ehl-i Hak addettiği müfessirlerin bu görüş üzere olduklarını göstermek ister<sup>1195</sup>.

Şevkânî’nin, Ru’yetullah konusunda eleştiri düzeyini daha da artırır ve Mu’tezilî anlayışa doğrudan şöyle cevap verir: “Allah dünyada görüleceğine izin vermediği halde böyle bir talepte bulundukları için İsrail oğullarını cezalandırmıştır. Mu’tezile ve bulunanlara tâbi olanlar, Allah’ın dünya ve ahirette görülmeceği fikrine kapılmışlardır. Bunların dışındakiler ise dünya ve ahirette Allah’ın görülmesinin caiz olduğunu söylerler. Oysaki kulların Rablerini ahirette göreceklerine dair tevâtür derecesinde bir çok hadis vardır. Bu rivâyetler delâleti kat’î iken Mu’tezilî kelâmcıların getirdiği bu kâideler ile hadislere karşıt bir yolda hareket etmek insaflı bir kimse için uygun olmaz. Mu’tezile, aklı kendisiyle hükmedilen olarak vafeder. Açık bir meselede faydalı bir ilimden nasibini almayanların dışında herkes, bu kâideler konusunda aldanmıştır”<sup>1196</sup>.

Müfessir bazen isim vermeden Zemahşerî’yi kader konusunda eleştirir. Mesela Şevkânî, “...Bir şeyin olmasına karar verdiğinde, ona sadece ‘ol’ der, o da hemen oluverir/ وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون...” (Bakara 2/117) âyetinin tefsirinde, Zemahşerî’nin daha önce hatem/mühürleme (Bakara 2/7) konusundaki<sup>1197</sup> gibi mecâzi kullanıma gitmesine tepki gösterir. Ancak ona gönderme yaparak Zemahşerî’nin burada mecazî anlamı tercih ederek kaderi inkara gittiğini de belirtir<sup>1198</sup>. Şevkânî burada hakîki anlamın alınması gerektiğini, buna mâni bir

<sup>1193</sup>Büyük müfessirlerden Zemahşerî’yi en çok tenkid edenlerin başında Râzî gelmektedir. Bakınız Gumarî, eş-Şevkânî Müfessiren, ss. 126-127.

<sup>1194</sup>Zemahşerî, Keşşâf, cilt: I, ss. 123-124.

<sup>1195</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 68.

<sup>1196</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 103.

<sup>1197</sup>Burada Şevkânî İnkârcıların kalplerinin mühürlenmesini, ehl-i Sünnetin Mu’tezile’ye karşı olduğu düşüncede hakikate dayalı anlamda alır. Keşşâf sahibinin mefhûm yönüyle mecazî anlamda almasına karşı çıkar. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 46.

<sup>1198</sup>Zemahşerî, Keşşâf, cilt: I, ss. 180-181.

durumun bulunmayışından dolayı te'vile gitmeye gerek olmadığını söyler<sup>1199</sup>. Böylelikle Mu'tezilenin kader anlayışına karşı çıktığını seraheten ortaya koyar.

Şevkânî, doğrudan eleştirdiği gibi bazen de tefsirinde başkalarından alıntı yaparak dolaylı bir şekilde Mu'tezîle'ye tenkidlerde bulunur. O, "...kapıdan secde ederek girin.../...وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا..." (Bakara 2/58) secdenin gerçek anlamda olmayacağını söyler. Bu minvalde, Ebû Hayyân'ın Mu'tezile'ye itirazından bahseder. Şöyle ki Mu'tezilenin İsrail oğullarının son kapıdan geçtikten sonra tevâzû olarak secde etmelerinin emredildiğini söyler, ancak Ebû Hayyân'ın; "onların secde ile emredilmediklerini, memur kimsenin giriş esnasındaki kayıt ve sayı bakımından durumlarının tespitinin söz konusu olduğuna" dair itiraz görüşünü belirtir<sup>1200</sup>. Böylece Şevkânî, Ebû Hayyan'ın bu itirazında haklı olduğunu ifade eder.

Müfessir, büyük günah konusunu ele alırken, cehennemin vacipliği; "*sizden herkes cehennemî görecektir*" (Meryem 19/71) âyetinde geçtiği üzere bu durumun Allah'ın mutlak hükmü olduğunu söyler. Şevkânî'ye göre burada cehennemin görüleceği kesin bir hükümdür. Mamafih Allah'ın görüleceğinin kesin olduğu ve muhal olmadığına hükmedildiğini de beyân eder. Mu'tezilîler, bu âyeti delil göstererek cezalandırmanın Allah üzerinde vacip olduğunu söyler. Eş'arîler ise, burada vucubiyet konusunda bir tenbih/hatırlatma olduğunu ifade eder. Onların (Mu'tezile) taraftarlarına cezanın değmesinin imkansızlığını düşünmeleri cihetiyle böyle söylemiş olabileceklerini belirterek, dolaylı açıdan eleştiride bulunur<sup>1201</sup>.

Şekvanî, Bakara Sûresi 3. âyette rızık konusunda cumhurun görüşünü verir. O, rızkın, helal ya da haramdan faydalanmak için uygun bir şey olduğunu söyler. Ancak Mu'tezilenin haramı rızık olarak kabul etmediğini söyler. Bu konuda Mu'tezîle'ye katılmadığını ve yanlış düşündüklerini açık bir dille ortaya koyar<sup>1202</sup>.

Müfessir, insan-melek arasındaki, üstünlüğü selefî yaklaşımla ele aldığı gibi benzer bir yaklaşımla peygamberlerin meleklere üstünlüğü ve meleklerin aralarındaki üstünlüğü tartışmasını, Zemahşerî'nin görüşü üzerinden tefsirine taşır. Onun arşa yakın dört büyük meleğin daha hatır şinas ve büyük olduğu görüşünü verir. Şöyleki "*Ne Mesih ne de Allah'a yakın melekler, Allah'a kul olamayacağı asla*

<sup>1199</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 156.

<sup>1200</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 105.

<sup>1201</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, ss. 406-407.

<sup>1202</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 43.

*reddetmezler.../...المقرَّبون* (Nisâ 4/172) âyetinden yola çıkarak, Zemahşerî'nin insanın meleklerden üstünlüğüne karar kıldığını ve bunun gerekçesinin de meleklerin açlık vesair durumdan müstağni olduklarını söyler<sup>1203</sup>. Şevkânî, bu görüş doğru olsa da bu konuda tam bir delil olmadığından kelâmı uzatmanın dinde bir fayda getirmeyeceğini ve bununla iştilgal etmenin gereksizliğini eleştirel bir yaklaşımla belirtir<sup>1204</sup>.

Yine bu konuya paralel olarak, "...Onlara: 'Yaptıklarınıza karşılık hak etmiş olduğunuz cennet işte budur'" diye buyurulacaktır/ *و نودوا أن تلکم الجنة أورتتموها بما كنتم تعملون*" (A'raf 7/43) âyetinde iman eden ve salih amel işleyenlere seslenildiğini söyler. Ancak bu konuda Keşşâf'ta; amelle cennetin hak edilebileceği, bundan başka bir durumun gerekmeyeceği şeklinde Mu'tezilî söylemin zikredildiğini belirtir<sup>1205</sup>. Şevkânî de bu açıklamaya dair: "Ey miskin! Resûlullah (s.a.v.); 'doğru ve birbirinize (sevgide) yakın olun. Şunu bilin ki hiç kimse sadece ameli sebebiyle cennete giremeyecek' sahâbe de: 'Sen de mi ya Resûlellah' deyince, O da: 'Allah beni korumadığı müddetçe ben de dedi'<sup>1206</sup> sahih sözünü buyurmadı mı?" hadisini hatırlatarak sert cevap verir. Böylece Şevkânî, burada Mu'tezile'nin söylediğinin aksine; üstünlüğün sadece amelle gerçekleşmeyeceğine, Allah'ın lütfu olmadıkça kimsenin amel ile cennete girmeye güç yetiremeyeceğine işaret eder<sup>1207</sup>.

Genelde Şevkânî, tefsirinde eleştiri olarak Zemahşerî üzerinden Mu'tezile'ye karşı muârazada bulunur ve bu konuda yer yer aşırıya gider. Burada onun anlayışının Zemahşerî ile farklı olmasının, onların te'vile farklı bakış açısından kaynaklandığını söylemek yerinde bir tespit olacaktır. Daha önce Şevkânî'nin, akıl ve te'vili esas alan Mu'tezilî anlayışının aksi olarak, nassın zâhirine dayalı selefî anlayışta kelâmî konuları ele aldığını belirtmiştik. Bu şekilde onun ele aldığımız kelâmî hususlardaki Mu'tezilî yorumlara da aynı anlayış çerçevesinde cevaplar vermesi, onların görüşlerini eleştirel değerlendirmeye tâbi tutması, doğal bir durum şeklinde tezahür etmiştir.

<sup>1203</sup>Zemahşerî, Keşşâf, cilt: I, ss. 582-583.

<sup>1204</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 620.

<sup>1205</sup>Zemahşerî, Keşşâf, cilt: II, s. 101.

<sup>1206</sup>İbn Mâce, Zühd, 20.

<sup>1207</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 235.

### III. FIKHÎ TEFSİR

Fıkıh ve Kur'ân yorumun birleşimiyle bir akım olarak meydana gelen fikhî tefsir: “Kur'ân-ı Kerim'in amel yani ibadât ve muamelât yönleri ile meşgul olan, bu konu ile ilgili bulunan âyetleri açıklayan ve onlardan hükümler çıkarmaya çalışan bir tefsir koludur”<sup>1208</sup>. Fikhî tefsirin konusu ise, sadece ahkâm âyetleri olmayıp bu konuyla alakalı diğer âyetlerde bu alana dâhil edilebilir. Şöyle ki fikhî tefsir, bütünüyle Kur'ân'ın fikhî yönünü ele almakla beraber, bunun kapsamına; ibadetler, hukûkî meseleler, insanların amelleriyle ilgili bütün davranışlar dâhil edilebilir<sup>1209</sup>. Başka bir deyişle, müfessirin dirâyet durumuna göre faydalanabileceği ahkam âyetleriyle alakalı her hususun, bu alanın konusu olabileceği söylenebilir.

#### A-Fikhî Delillere Bakışı

Üzerinde ittifak edilen şer'î deliller ise sırasıyla Kitâb, sünnet, icmâ' ve kıyastır. Bunlara aslî deliller de denilir. Bunlardan bir hüküm konusunda ilk başvurulacak kaynak Kitâb'tır. Eğer bir mesele hakkındaki hüküm onda bulunursa başka bir delil arama cihetine gidilmez<sup>1210</sup>. Şayet Kitâb'da bir çözüm bulunamadığı zaman sünnete gidilir. Sünnete bir hüküm bulunamazsa icmâ' konusuna bakılır. İcmâ'da hüküm yoksa yukarıda zikredilen delillerin sonuncusu kıyasa başvurulur<sup>1211</sup>. Şer'î hükümlerin kaynağı olan bu delillerin tamamı, âlimlerin büyük çoğunluğuna göre hüccet sayılırken, bazı âlimler, icmâ' ve kıyas hakkında ihtilaf etmişlerdir.

İhtilaf konusu olan ve kimi âlimlerce hüküm için hüccet sayılıp diğerlerine göre hüccet sayılmayan hususlara fer'î deliller denilmektedir. Bu deliller sırasıyla: Mesâlih-i mürsele, istihsân, istishâb, örf, şer'u men kablena, sahâbe kavli şeklinde sıralanabilir.

<sup>1208</sup> Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, cilt: II, s. 41.

<sup>1209</sup> Mevlüt Güngör, **Kur'ân Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir**, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul, 1996, s. 51.

<sup>1210</sup> Bu tanım, Ehl-i sünnetteki fikhî anlayışlarla çelişmektedir. Çünkü Şâtıbî'nin de ifade ettiği üzere, Ehl-i sünnette Sadece Kur'ân değil, bir hükmün tamamlayıcısı olarak sünnete gidilir. Bu nedenle sünnet beyan bakımından Kitâb'tan ayrı görülmez ve istidlâl yönünden her ikisi de delil sayılmıştır. Bu şekilde bu iki aslî delil nas adı altında birleştirilmiştir. Bu açıdan Kur'ân'da bir hüküm bulunsu bile onun teybîn ve tatbiki için sünnete gidilir. Erbaş, Kur'ân'ı Kerim'in Zâhîrî Anlamına Yaklaşımlar, ss. 67-68.

<sup>1211</sup> Geniş bilgi için bakınız Zekiyüddîn, Şa'ban, **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, (Fıkıh Usûlü), çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara 1990, s. 39.

Aslî ve fer'î deliller konusunda genel bir giriş yaptıktan sonra, Şevkânî'nin fıkıh anlayışını belirleyen esaslar şu başlıklar altında toplanabilir.

### 1. Edille-i Şer'îye Anlayışı

Şevkânî hüküm çıkarma konusunda nas merkezli (Kur'ân ve sünnete dayalı) edille-i şer'îye anlayışını esas alır. O, fıkıhta esas olarak, öncelikle hüküm çıkarma noktasında Kur'ân ve sünneti merkeze alıp bu alandaki görüşlerine üst bir çerçeve oluşturacak kendi anlayışı doğrultusunda bir fıkıh usûlü<sup>1212</sup> inşa eder<sup>1213</sup>. Onun bu yaklaşım tarzının temel özelliği, nasları merkeze alması ve naslara karşı diğer delillere nerdeyse hiç yer vermemesi şeklinde ifade edilebilir<sup>1214</sup>. Şöyle ki ona göre nasların dışındaki diğer kaideler âlimler tarafından vaz' edilmiştir. Dolayısıyla bunlar re'yyden çıkarılan fıkha dayalı kaideler ürünleri olup bunlara dayanılarak naslarla amel kısıtlanamaz<sup>1215</sup>.

Şevkânî, aslî kaynak olan Kur'ân'ın yanında, mümkün mertebe sünnetle amel edilmesinin vacip olduğunu vurgular. Ona göre, hadisin senedi bağlamında-ümmetin çoğunluğunun hilâfına olsa- âhâd haberle amel edilmeyeceğini söyler. Zira ümmet rivâyetle amel etmelidir. Âhâd haberin, umûmu belvâ (olumsuz durumların geneli için kolaylaştırma) hakkında oluşu, kendisiyle amel edilebileceğine hâlel getirmez. Nitekim sahâbe ve tabiûnun umûmu belvâ niteliği taşıyan durumlarda âhâd haberlerle amel ettiği vâkidir. Âhâd hadislerle amel etme konusunda, özellikle Hanefî ve Malikî mezheplerince ortaya konan bir takım şartlar vardır ki, Şevkânî bunların tamamına karşı çıkar<sup>1216</sup>.

<sup>1212</sup>Şevkânî, ilimleri on iki kısma ayırır ve sonra ilimlerin başı gördüğü usûl-i fıkıhı: "Tafsili delillerden yola çıkarak şer'î ahkâm emirlerinden hüküm çıkarmaya ulaştıran ilim" şeklinde tanımlar. Allah'ın Kitâbı'nı ve Resûlünün sünnetini anlamada kolaylık sağlayan bütün ilimleri de bu değerde sayar. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 177.

<sup>1213</sup>Son dönem fakîhler arasında önemli yere sahip olan Şevkânî'ye göre, âyette geçen "*Sözümü anlasınlar/يقفها قولي*" (Taha 20/28) ibaresindeki fıkıhtan maksat, ilahî kelâmın araştırılmasıdır. Arap kelâmında fıkıh, anlamak demektir. Dolayısıyla ona göre bu kavram, şer'î olarak husûsi anlam ifade etmiştir. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 429.

<sup>1214</sup>Nail Okuyucu, "Mezhebe Karşı İctihad: Şevkânî'nin İctihad Düşüncesi ve Mezhep Eleştirisi", *Dîvân*, İstanbul, 2010, cilt: XV, Sayı: 28, s. 189.

<sup>1215</sup>Şevkânî, *Edebü't-Taleb ve Müntehe'l-Ereb*, nşr. Yusuf Ali Bedivî, Hasan es-Semmâhî Süveydân, Dâru'l-Yemâme, Dimeşk-Beyrut, 2000, (Edebü't-Taleb), ss. 154-156.

<sup>1216</sup>Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, ss. 86-87.

Müfessirimizin sünneti Kur’ân’dan sonra temel kaynak kabul etmesi konusunu örneklerle açmaya çalışalım. Mesela Şevkânî, abdest âyetiyle ilgili açıklama yaparken Katade’den naklederek, Allah’ın “iki meshi ve yıkamayı” farz kıldığını söyler. Taberî, ikisinin farz oluşundan ötürü mesh ve yıkama arasında tercihte bulunmuştur. Böylece o, iki kırâatı iki rivâyet gibi düşünmüştür. Şevkânî, Hz. Peygamber’in sahih hadislerinde ayakların mutlak bir şekilde yıkanmasının vârid olduğunu söyler. Böylece, “*ویل للأعقاب من النار/ topukları ateş olana yazıklar olsun*” şeklinde geçen hadis<sup>1217</sup> ile ayakların yıkanmasının vucûbiyetini sünneti esas alarak ortaya koyar. Dolayısıyla iki ayağın mesh edilmesi caiz görmez. Ancak iki mestin üzerinin mesh edilmesi konusunun mütevatir hadisle sabit olduğunu söyler. Yine sünnetin teşriî konusunda cumhurun, su bulunmadığında teyemmüm yapılması için sahih sünnete baş vurduğunu zikreder<sup>1218</sup>.

Helaller ve haramlar konusunda Şevkânî, at ve eşek etinin tahrimi konusunu ele alırken sünnetin hükmüne başvurur. Nitekim Nahl Sûresi 8. âyetteki “onlara binmeniz için/لتركبوها” ifadesinin tefsirini: “Bu âyet, atın haram olduğuna delâlet etseydi, ehil eşeklerin de haramlığına dair bir delil olurdu” şeklinde yapar. Yine burada eşek etinin yasak olduğuna dair verilecek hükmün, Hayber günü’nde haram kılınması sebebiyle olamayacağını belirtir. Çünkü ona göre bu sûre Mekki’dir. Neticede ona göre sahih görünen bu deliller at etinin helal olduğunu göstermektedir. Şayet at etinin haram kılınmasından emin olsaydık, sahih sünnet bunun yasaklandığına dair delil ortaya koyardı deyip sünnetin hüküm koyma teşriine vurgu yapar<sup>1219</sup>.

Yine ahkâm âyetlerinde sünnetinin hükmüne baş vurma konusunda, kocası ölen bir kadının iddetinin (Bakara 2/234)’e göre dört ay on gün olduğunu söyler. Müfessirimiz konuyu şöyle açıklar: “Cariyenin hükmü konusunda, Nisa Sûresi 25. âyette zikredilen muhsenattan olan kadının cezasının yarısının cariye kadına verilmesi ile ilgili âyetle<sup>1220</sup> köle kadının boşanması iki talak ve iddeti de iki hayızdır

<sup>1217</sup> Buhârî, Vüdû’, 27, 29.

<sup>1218</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, ss. 22-23.

<sup>1219</sup> Şevkânî, cilt: III, s. 179.

<sup>1220</sup> Âyetin ilgili kısmının meâli şöyledir: “...Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır. Bu, (cariye ile evlenme izni), içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir. Sabretmeniz sizin için daha hayırlıdır. Allah bağışlayıcı ve esirgeyicidir”.

şeklindeki hadisi<sup>1221</sup> kıyas yapmak doğru olmaz. Bu şekilde talak bir buçuk ve hayızda bir ve yarım denmez. Burada ölümle meydana gelen kadının iddeti, cumhur görüşün uygulaması üzere hikmetine binâen hamilelik durumuna göredir. Ancak çocuk olmadığı bu yolla bilinebilir. Bu nedenle Şevkânî, ölüm iddetinde cariye ile hür arasında bir farkın bulunmayacağını sünnetle ortaya koyar<sup>1222</sup>.

Şevkânî'ye aslî delillerden icmâ' konusunda, sahâbe icmâ'sı hariç, icmâ'yı şer'î bir delil olarak kabul görmez<sup>1223</sup>. Çünkü ona göre âlimlerin bir hüküm üzerinde (neticeye dönük olarak) ittifak etmeleri imkansızdır<sup>1224</sup>. Ayrıca Kur'ân ve sünnet mevcut iken icmâ'ya başvurup onu şer'î bir delil haline getirmeye hacet yoktur<sup>1225</sup>. Nitekim icmâ'nın dayandığı noktalarda bu iki kaynaktır. Böylece o, farklı mezheplerin teşekkülü, âlimlerin tabiatlarının ve temayüllerinin farklı oluşu, anlayış farklılıkları ve insanların farklı anlayışlardan hoşlanması, âlimlerin bir konuda ittifak etmelerine mâni bulunacağına vurgu yapar<sup>1226</sup>. Ancak Şevkânî, teorik olarak icmâ'yı şer'î delil kabul etmese de pratik olarak tefsirinde bazı fıkıhî konularda icmâ'ya dayalı hüküm verdiği<sup>1227</sup>, bazı konularda da sükût ettiği görülmektedir. Bu tavrı, onun icmâ' düşüncesinin kendi içerisinde bir tutarsızlık arz ettiğini göstermektedir. Bu durum onun netice olarak icmâ'yı kabul etmese de vakıada böyle bir olguyu dikkate aldığını göstermektedir. Onun konudaki yaklaşımını örneklendirelim.

Mesela Müfessir Şevkânî "...yahut henüz kadınların gizli kadınlık hususiyetlerinin farkında olmayan çocuklardan başkalarına (zinetlerini göstermesinler).../...النساء على عورات النساء..." (Nûr 24/31) âyetinde belirtilen avret sınırı konusunda âlimlerin ihtilaf düştüklerini söyler. Sonra Kurtubî'nin; erkek ve kadın avret yerleri noktasında müslümanların icmâ' ettiklerine

<sup>1221</sup>Malik b. Enes, **el-Muvatta**, Dâru'l-İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye (tsh. Muhammed Fuad Abdulbâki), ys., 1951, Talâk, 24; (cilt: II, ss. 581-582).

<sup>1222</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 285.

<sup>1223</sup>Şevkânî, İrşâdu'l-Fuhûl, ss. 128-129.

<sup>1224</sup>Şevkânî'nin İcmâ'nın hüccet olması konusunda itirazını, fıkıh tarihine bakışı olarak iki yönden değerlendirmek mümkündür. Birisi; icmâ'nın oluşum süreci, diğeri ise; icmâ'nın neticelerine dönüktür. Bu açıdan bakıldığında onun itirazının, icmâ'nın kendisine olmaktan ziyade neticelere yönelik olduğu görülür. Okuyucu s. 193.

<sup>1225</sup>Şevkânî, İrşâdu'l-Fuhûl, ss. 127-128.

<sup>1226</sup>Şevkânî icmâ'nın delil olduğu kabulü konusunda kendi görüşünü karşı tarafa kabul ettirmek için böyle bir açıklama cihetine gider. Yine onun icmâ'yı delil görmemesinin arkasında, icmâ'yı temellendiren Hâdevî mezhebine karşı cephe almak suretiyle onların bu konudaki görüşlerini çürütmenin yattığını ifade eder. Bu fikrini "Veblü'l-Gamâm" eserinde nakleder. Bernard Haykel, **Revival and Reform in Islam**, Cambridge University Yay., New York, 2003, s. 93.

<sup>1227</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 498-499, 512; cilt: IV, ss. 12 vd.

dair görüşünü nakleder. Buradan hareketle kadının yüzü ve elleri hariç her tarafının avret olduğunun icmâ' ile belirlendiğini hatırlatır. Sonra Şevkânî, burada toplu ittîfak anlamını ifade ederek, bu konuda her hangi bir ihtiafin olmadığını anlatır<sup>1228</sup>.

Yine icmâ' hususunda onun, "...veya kim seferî olursa tutamadığı günler sayısınca, diğer günler oruç tutsun.../...أو على سفر فعدة من أيام أخر..." (Bakara 2/184) âyet yorumu örnek verilebilir. Eğer bir kişinin oruç tutmaya gücü yetmezse veya hasta olursa oruç tutmamak onun için azimet, eğer meşakkat ve zarar ile beraber gücü yeterse oruç tutması onun için ruhsat olur. Sonra Şevkânî, bazı âlimler seferilikte oruç tutmaların mubahlığı konusunda ihtilaf etseler de seferilik durumunda oruç tutulmamasına ve bunun kulluk görevi olduğuna dair icmâ' edildiğini söyler. İlave görüş olarak Şevkani; "ruhsat, burada sabittir" der ve ruhsatın terkinde de günahkâr olunacağı konusunda ihtilaf edildiğini beyan eder<sup>1229</sup>.

Şevkânî, icmâ'yı sükût emesi konusunda "...Mescidlerde i'tikâf halindeyken kadınlarla birlikte olmayınız.../...ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد..." (Bakara 2/187) âyetinde "mübâşaret" in cimâ' anlamına geldiğini söyler. Ancak denildiğine göre, itikâfta şehvet olmaksızın kadına dokunmak ve onu öpmek bu kapsama girmez. Eğer şehvet durumu vuku' bulursa, bunun âyetteki yasağın şümülüne gireceğini nakleder. Şevkânî; 'Ata, Şafi'î, İbn Manzûr ve diğerlerinin dokunmayı caiz gördüğünü beyan ettikten sonra Abdulber'in, itikâf esnasında dokunma ve öpmenin yapılmayacağına dair icmâ' bulunduğu dair görüşünü zikreder. Çünkü Abdulber'e göre bu ikisinde de şehvet durumu olduğu hususunda icmâ' vardır<sup>1230</sup>. Şevkânî verdiği tüm bu icmâ' görüşleri konusunda sükût edip herhangi bir yorumda bulunmaz.

Aslî delillerden son olarak kıyası şer'î bir delil kabul etmeyen Şevkânî, kıyasın hüccet olması ile ilgili ihtilafları zikrederken İbn Hazm'ın görüşlerine katıldığını, onunla aynı kanaate vardığını, dolayısıyla illetle hüküm vermenin bâtıl olacağını ifade eder<sup>1231</sup>.

<sup>1228</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 29.

<sup>1229</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 207-208.

<sup>1230</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 214-215.

<sup>1231</sup>Şevkânî, İrşâdu'l-Fuhûl, s. 298. Hatta Şevkânî, fıkıh âlimlerinin ortaya koyduğu illet belirleme yollarının hayal ürünü olup, ilimle alakalarının olmadığını söyler ve bu yolla hükme varmanın günah olduğunu ifade eder. Şevkânî, Edebü't-Taleb, s. 252.

## 2. Fer'î Delillere Bakışı

Şevkânî fıkıh usûlü anlayışını nasların yeterliliği üzerine kurup prensip olarak Kur'ân ve sünnetin dışındaki delilleri kabul etmez. Bu nedenle fer'î deliller karşısındaki tavrı genellikle red yönündedir. O, bu delillerden sadece ıstishâb, mesâlih-i mürsele ve örf delillerini, naslarda hükmü açıkça belirtilmeyen durumlarda kabul eder<sup>1232</sup>. Bu durumu, fıkha dair yazdığı eserlerde görmekteyiz<sup>1233</sup>. Şevkânî, fer'î deliller arasında en sert tepkiyi istihsân delilinde gösterir. İstihsânın müstakil bir delil olmadığını öne sürerek, bunun esasen naslar ve diğer esaslar çerçevesinde yürütülen bir faaliyet olduğunu ifade eder. Dolayısıyla istihsânla ortaya konulduğu iddia edilen hüküm aslında nasla sabit olmaktadır<sup>1234</sup>. Yine aynı şekilde Şevkânî, fer'î delillerden sahabî kavlini de şer'î deliller arasında kabul etmez. Zira ona göre dinin kaynağı Kur'ân ve sünnettir. Bu ümmet de Kur'ân'a ve sünnete ittibâ' etmekle emrolunmuştur<sup>1235</sup>.

## 3. Nassa Dayalı Re'y Karşıtlığı

Şevkânî'nin görüş ve eserleri bir bütünlük içerisinde ele alındığında onun re'y karşıtlığı; fıkıh usûlü bağlamında sadece naslar üzerinde akıl yürütme faaliyeti şeklinde değil, aynı zamanda taklîde karşı tavrı ile birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir<sup>1236</sup>. Nitekim tefsirinde zaman zaman fikhî meselelerde naslar üzerinde akıl yürüttüğü görülür. Ancak Şevkânî'nin “Kavlü'l-Müfid” adlı eserinde ele aldığı âyet, hadis ve diğer rivâyetleri gereğince re'yden sakındırdığı, dolayısıyla onun re'y ile hüküm vermeyi taklîd ile irtibatlandırma cihetine gittiği söylenebilir<sup>1237</sup>. Kısaca Şevkânî'nin re'y karşıtlığı taklîd anlayışıyla özdeşleştirilebilir.

<sup>1232</sup>Fer'î delillerden “Şer'u men kablena” konusunda, Maide Suresi 5/45. âyetin Şafi'î'ye ve ilim ehline göre geçmiş şeriatlerden bir haber olduğunu, bizim şeriatimize şâmil olmayacağını söyler. Bu konuda ihtiyatlı davranır. İbn Kesîr ise, bu âyetten ihticâc edilebileceğini ve bu konuda imamların icmâ'nın olduğunu söyler. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 53.

<sup>1233</sup>Hüseyin Ebû Seyf Semir Hüsni, **el-İmam eş- Şevkânî ve Menhecühü fi'l-Fıkh el-İslâmî min Hilâli Kitabihî es-Seyl el-Cerrâr**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), el-Câmiâtü'l-Ürdüniyye, Külliyyetü'd-Dirâsati'l-Ulyâ, Amman, 1997, ss. 131, 143.

<sup>1234</sup>Şevkânî, İrşâdu'l-Fuhûl, ss. 295-296.

<sup>1235</sup>Okuyucu, s. 197.

<sup>1236</sup>Okuyucu, s. 198.

<sup>1237</sup>Şevkânî, **el-Kavlü'l-Mufid fi Edilleti'l-İctihâd ve't-Taklîd**, nşr. Abdurrahman Abdulhâlik, Beyrût, 1983, (Kavlü'l-Mufid), ss. 74-80.

Bu şekilde Şevkânî nas merkezli düşünerek, dinin kaynağının Kur’ân ve sünnet’ten ibaret olduğunu özellikle belirtir; İslâm’a dair ortaya konacak bütün bilgilerin bu iki kaynaktan doğrudan elde edilmesi gerektiğini savunur. Dolayısıyla ona göre kaynağı re’y olan bilgi, din sahasının dışında görülmelidir. Bu konuda o, Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiûn ve bazı büyük âlimlerden yaptığı nakillerle bu görüşünü temellendirmeye çalışır<sup>1238</sup>. Şevkânî düşüncesinin aksi olarak, Kur’ân ve sünnetle amel etmenin, re’y ile amel etmek ile aynı anlama getirildiğini, hem taklîd hem de mezheplere intisabın re’y ile amel etmek şeklinde telakki edildiğini söyler. O, re’yle hükmedenlere şöyle seslenir:

“Re’y ilmiyle hataya düşenlerin çoğu aldanmış ve Kitâb ve sünnet’e karşı kendi re’y/görüşlerini tercih etmişlerdir. Oysaki; *‘Ey iman edenler Allah’a ve Resûlü’ne itaat edin. Eğer bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah’a, Resûlü’ne ve içinizden ulû’l-emre götürün’* (Nisa 4/59) âyetinin gereği, Kur’ân ve sünnet başvurulması gereken yegane kaynak olmalıdır”<sup>1239</sup>.

Şevkânî’ye göre re’y ile ictihâdda bulunmak, Kur’ân ve sünnet’te açık bir delil bulunmadığı zaman başvurulabilecek bir unsur olduğuna göre Kur’ân ve sünnetten hüküm çıkarma imkanı bulunurken, bunu azimet gibi görerek re’yle hükmetmek caiz değildir<sup>1240</sup>. Böylece re’y konusunda benimsediği ve geliştirdiği kendine özgü anlayışını ortaya koyar.

## B-İctihâd Anlayışı

İctihâd kelimesi, “güç, takat ve çaba” anlamlarına gelip, “c-h-d/جهد” kökünden ve ifti’âl babından “el-ictihâd/الاجتهاد” olarak gelir. Bu şekilde ictihâd: Bir şeye sahip olabilmek için güç ve çaba sarf etmek anlamında hakîki; kıyas gibi yollarla hüküm çıkarmak manâsında ise mecâzi bir kullanım<sup>1241</sup> şeklinde tanımlanabilir.

<sup>1238</sup>Şevkânî, **Katrü’l-Velî alâ Hâdîsi’l-Velî**, nşr., es-Seyyid Yûsuf Ahmed, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2001, (Katrü’l-Velî), ss. 126-134.

<sup>1239</sup>Şevkânî, **Katrü’l-Velî**, s. 118.

<sup>1240</sup>Şevkânî, **Kavlü’l-Mufîd**, s. 87.

<sup>1241</sup>es-Seyyid Muhammed ez-Zebîdî, **Tâcu’l-‘Arûs**, Beyrut, trs. cilt: II, s. 329. Şevkânî, icmâ’nın delil olduğu kabulü konusunda kendi görüşünü karşı tarafa kabul ettirmek için böyle bir açıklama cihetine gider. Yine onun icmâ’yı delil görmemesinin arkasında icmâ’yı temellendiren Hâdevî mezhebine karşı cephe alarak, onların bu konudaki görüşlerini çürütmenin yattığını ifade eder.

İmam Şafi’î, kıyas tabiriyle müterâdif olarak ele aldığı ictihâd; “Her olay hakkında ya ona ait bir hüküm ya da gerçek hükmün yolunu gösteren bir delâlet vardır. Hâdisenin açık hükmü varsa buna uymak gereklidir. Şayet muayyen bir hüküm yoksa, hâdisenin hak olan hükmüne götüren yolun delili ictihâd ile aranır ve ictihâd ise kıyastan ibarettir”<sup>1242</sup> şeklinde anlamlandırır. Şevkânî, Cassâs (370/980)’ın: “Şer’i kıyas; illet hükmünü gerektiren bir durum olmadığından istenen hükmün ilim yolu ile ortaya konması, namaz vakti, kible takdiri gibi; illetsiz olarak elde edilen zann-i galib durumun zuhur etmesi ve usûl (deliller) ile istidlâlde bulunulması” şeklinde ictihâdın üç farklı tanımını yaptığı söyler<sup>1243</sup>. Gazâlî ise ictihâd: “Dinin hükümlerini öğrenmeyi talep etme amacıyla, müctehid’in olanca gücünü sarf etmesi”<sup>1244</sup> şeklinde tanımlar.

Kur’ân ve sünnette hüküm bulunmayan çoğu meselelerin hükümleri naslardan tefsir ve kıyas yoluyla çıkarılır ve bunu da âlimler farz-ı kifâye hükmüne göre yaparlar<sup>1245</sup>. Çünkü bir hâdisenin hükmü, Kitâb, sünnet ve icmâ’da bulunamayınca, kıyas ve ictihâd yaparak Şâri’nin istediği hükme varmak doğru olacaktır. Çünkü bundan başka hükme götüren yol yoktur. Dolayısıyla bazıları kıyası inkar etseler de farkına varmadan re’y ile ictihâd kullanmaktadırlar<sup>1246</sup>. Ayrıca ictihâd ile ilgili bazen aynı bazen de farklı anlam içeren lafızlar; istinbât, kıyas, fıkıh, r’ey ve istidlâl şeklinde sıralanabilir. Bunların, zaman zaman ictihâdın şumulüne dâhil edilerek kullanıldığı görülmektedir<sup>1247</sup>.

Daha önce belirttiğimiz üzere Şevkânî, edile-i şer’iyye konusunda Kur’ân ve sünnete dayalı hüküm çıkarma anlayışına sahiptir. Bu nedenle o, aslî delillerden icmâ’ ve kıyası kabul etmez. İlk edapta bu durum bir çelişki olarak karşımızda durmaktadır. Mamafih Şevkânî, fıkıhta kıyasla eş anlamlı görülen ictihâdı benimser. Yine Şevkânî’nin, ictihâd ve bunun zıddı gördüğü taklîd hakkındaki görüşleri, onun fıkıh anlayışını belirleyen usûl meseleleri içinde en önemli noktalardır. Yine fikhî meselelerin merkezine yerleştirdiği ictihâd anlayışı, bu alanda yapmış olduğu diğer

<sup>1242</sup>Muhammed İdris eş-Şafi’î, **er-Risâle**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru’t-Türâs, Kahire 1979, s. 477.

<sup>1243</sup>Şevkânî, İrşâdu’l-Fuhûl, s. 371.

<sup>1244</sup>Gazâlî, **el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl**, Mısır, ( 1. baskı), 1906, cilt: II, s. 350.

<sup>1245</sup>Şafi’î, s. 368.

<sup>1246</sup>Cassâs, Ahkâmu’l-Kur’ân, cilt: V, ss. 10-11.

<sup>1247</sup>Bu kavramlar ve ictihâd konusunda daha geniş bilgi için bakınız Hayrettin Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, İFAV, Yay., İstanbul, 1996, (İctihad), ss. 16-23.

faaliyetlerin önündedir<sup>1248</sup>. Bu nedenle onun nasıl bir ictihâd anlayışına sahip olduğunu görmeye çalışalım.

Şevkânî, fıkıh metodolojisinin köşe taşı olarak gördüğü ictihâdî; saptırılmış toplumsal uygulamaların ıslahı için bir vasıta gördüğü kadar, aynı zamanda mezhepçilik ve taassubun olumsuz tesirlerine karşı bir çözüm yolu olduğuna vurgu yapar<sup>1249</sup>. Fıkıh anlayışının önemli noktasını teşkil eden ictihâdî: “Fakîhin, şer’î bir hüküm hakkında bir zanna erişmesi için bütün çabasını harcaması” olarak tanımlar. Bu paralelde müctehidin, âkil-bâliğ ve hükümleri kaynaklarından istihrâc etmesini sağlayacak bir melekeye sahip olması gerektiğine vurgu yapar<sup>1250</sup>. Böylece Şevkânî, taklîde karşı ictihâdî açık bir şekilde savunuların başında geldiği söylenebilir. O, ictihâd faaliyetlerinin Hz. Peygamber ile başlayan ve kıyamete kadar devam edecek bir özelliğe sahip olduğu görüşündedir. Bu şekilde Şevkânî daha önce belirttiğimiz üzere ictihâdî; kıyas ile re’ye bulunmayı bir tarafa iterek, sadece nasların olmadığı yerde fikhî konuda hüküm belirtmek ya da naslar içerisinde kapalı fikhî bir konuyu ortaya çıkartmakta için çaba göstermek şeklinde ortaya koyar. Dolayısıyla Şevkânî genel fikhî teâmülün dışında farklı bir anlayış takip eder. Kanaatimize göre fikhî tefsir bağlamında onun ictihâd anlayışı, Kur’ân’da kapalı olan hükümlerin açıklanması şeklinde vasıflandırılabilir.

Şevkânî, ictihâd anlayışını tefsirine de yansıtır. Böylece ictihâd görüşüne bağlı kalarak müfessir, nasların üzerinden aslının dışına çıkılarak, bir hükmü bırakıp yerine farklı hüküm getirilmesinin batıl olacağını söyler. O, nesh ile ictihâd arasında korelasyon kurarak, naslara aykırı istidlâlde bulunulamayacağını ifade eder. Böylece daha ziyade ictihâdî dar anlamda alarak; Kitâb ve sünnette bir meselenin hükmü açık olmadığı durumda, onun ictihâd cihetine gitmek istediği görülür. Dolayısıyla adı ne

<sup>1248</sup>Okuyucu, s. 180-181. Burada şunu belirtelim ki Şevkânî, ictihâd hakkındaki düşüncelerinin çoğunu selefi olan İbnu’l-Emir’den almış ve bu konuda mütchassis yetiştirmek için sistematik bir metot kurma gayretine girmiştir. Haykel, *Revival and Reform in İslam*, ss. 77-81.

<sup>1249</sup>Bernard Haykel, “Reforming İslam by Dissolving The Madhahib: Shawkani and His Zaydi Detractors in Yemen”, çev. Nail Okuyucu, **İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi**, say: 16, Konya, 2010, ss. 136-137. Şevkânî’nin Zeydî anlayışı kırıp, ictihâd anlayışını geliştirme ve entellektüel düşünce oluşturma çabaları konusunda bakınız Haykel, *Revival and Reform in İslam*, ss. 83-86.

<sup>1250</sup>Şevkânî, *İrşâdû’l-Fuhûl*, ss. 370-371. Şevkânî, diğer ictihâd tanımı olarak müctehidi: “Edile-yi şer’iyyeyi alma konusunda, ahir zamanda yaşasa da kendisini nübüvvet asrında vahyin nüzûlünün olduğu ortamda varsayan, âdeta kendisinden önce başka bir âlim yaşamamış ve yine başka bir müctehid gelmemiş gibi düşünen zat” şeklinde tanımlar. Şevkânî, *Edebü’t-Taleb*, s. 199. Yine Şevkânî’nin başta “mutlak müctehid” olarak sıraladığı kişiler, kapanmayan ictihâd kapısı ve bunların tabakaları için bakınız Okuyucu, ss. 188-189.

olursa olsun özellikle dar manânın zikredilmesi, “nassın (Kur’ân ve sünnet) bulunmadığı yerde ictihâdın başlayacağıdır. Nitekim Mecelle’de “Mevrid-i nassta ictihâda mesağ yoktur”<sup>1251</sup> kaidesine göre, Şevkânî’nin de ictihâdlar konusunda bu özel ve sınırlı anlamda hareket ettiği anlaşılmaktadır. Zira Şevkânî hakkında kesin nas bulan meselelerde, selefe sıkıca bağlanarak kıyas ve ictihâd yapmaz. Ancak hakkında Şâri’nin hüküm koymadığı yerlerde ve hakkında nas olmayan konularda ictihâd yoluna gider. Nitekim Hz. Davud ve Hz. Süleyman’ın hükmü Allah’ın vahyi ile olduğu, ictihâd ile olmadığı ifadesi, onun bu konudaki anlayışına örnek teşkil eder.<sup>1252</sup>

Şevkânî tefsirinde ictihâd noktasında adâleti esas alır ve bu çerçevede ictihâdı; “Allah’ın Kitâb’ı ve Resûlü’nün sünnetinden bir hükmü ortaya koymak” şeklinde tanımlar. Ona göre sadece re’y ile hüküm olmaz. Eğer ki bir şey hakkında hakikate ulaşma konusunda bir hüküm bulunamazsa, sünnete başvurulur. O, sünnette hüküm bulunamazsa, Allah’ın hükmünü bilen bir hâkimin ictihâdıyla hükmetmesinde bir sakınca bulunmadığını zikreder. Zira nassın bulunmadığı durumda hakikate yakın olan hüküm ise, hâkim/müctehid verir. Ancak hâkim, Allah’ın ve Resûlü’nün hükmünü bilmiyorsa gerçeğe yakın hüküm veremez ve neyin adâlet olduğunu da bilemez<sup>1253</sup>.

Müellifimiz, ictihâd konusunda hâkimin/kâdînın hükmünden yola çıkarak şöyle der: “*Sana hilal şeklinde yeni doğan ayları sorarlar. De ki: Onlar insanlar ve özellikle hac için vakit ölçüleridir*” (Bakara 2/189) âyetinin tefsirinde; hâkimin hükmü/kararı, haramı helal yapmaz, helali de haram yapmaz. Şayet kâdî, yalan yere şahitliğe istinâden hüküm verirse, hüküm isteyen elde ettiği sonuç kendisi için helal olmaz. Bu durum, insanların malını haksız yere bâtil bir şekilde yemek olur. Yine bir hâkimin rüşvet alarak hüküm vermesi bu kabildendir. Çünkü o da insanların mallarını bâtil bir yolla yemiştir. İlim ehli arasında bu konuda ihtilaf yoktur. Kısaca hâkimin hükmü, helali haram, haramı da helal kılmaz<sup>1254</sup>. Şevkânî, burada naslarda helal-haram açık olunca ictihâd hükmünün geçerlilik ifade etmeyeceği kuralını vurgulanmıştır.

<sup>1251</sup> Ebû Said Hâdimî, **Mecâmiu’l-Hakâik**, İstanbul, 1326/1908, s. 370.

<sup>1252</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 494.

<sup>1253</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 555.

<sup>1254</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 217.

Şevkânî, tefsirinde yer yer ictihâdı teşvik eder. “Böylece bunu (bu fetvayı) Süleyman’a biz anlatmıştık.../...فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ” (Enbiya 21/79) âyeti hakkında, bazı âlimlerin şöyle dediğini nakleder: “Davud (a.s.) vahiyle hükmetmiş olup Hz. Süleyman da Allah’ın, Hz. Davud’a hükmettiğini neshetti ve vahiyle hükmetti. Buradaki anlatım vahiy yoluyla olmuştur. Cumhur ulema ise; ikisinin hükmetmesinin ictihâd ile olduğunu söylemiştir. Peygamberlerin ictihâd hükümlerinde bulunduğunu ilim ehlinin söylediği malumdur. Her müctehid doğruya isabet eder mi, yoksa doğru tek midir? Yukarıdaki âyeti delil gösteren her kişi, her müctehidin doğruya isabet etmeyeceğine işaret etmiştir. Şüphe yok ki, bu âyet hata eden üzerindeki kötü durumun kaldırılmasına delâlet eder. Ancak iki Peygamber de doğruya isabet etmiştir. Bilakis Buhârî ve Müslim ve diğerlerinde müttetekun aleyh olan hadiste bu durum açıklanmıştır. Şöyle ki: “Hâkim ictihâd edip hüküm verirse iki ecir alır, şayet ictihâd edip, hata ederse bir sevap alır”<sup>1255</sup>. Böylece Hz Peygamber, isabet edemeyen kimseyi hata eden isimlendirir. Hal böyle olunca Allah’ın hükmüyle muvâfık bulunan kimse için, farklı olan doğruya vardığı nasıl söylenir. Şüphesiz Allah’ın hükmü tektir. O’nun hükmü, müctehidlerin ihtilâflarıyla ters düşmez. Dolayısıyla Yüce Allah’ın hükmünün müctehidlerin hükmüyle muvâfakat göstermesi gerekir. Zira lazım, bâtıldır ve melzûmun da aynısıdır. Yine müctehidler, Allah’ın hükmünde helal mi haram mı olduğu konusunda ictihâdlarında ihtilafa düştüklerinde ise durum aynıdır. Ayrıca hâdiselerde her müctehidin ictihâdını yenilemesi husususunun tekrar etmesi, Allah’ın hükmünün gereğidir. Allah’ın muradı kesikliğe uğramaz, ancak müctehidin ictihâdıyla inkıta’ bulabilir. Şevkânî daha sonra, bu meseleyi *Kavlül Müfîd*” ve *Edebu’t-Taleb* ve *Muntehe’l-Ereb* olarak isimlendirdiği eserde tavih ettiğini beyan eder. Daha fazla bilgi edinmek isteyen bu esere muracâat etmesini söyler<sup>1256</sup>.

Şevkânî, “...muhakkak ki içki, kumar.../...إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ” (Maide 5/90) âyetinde geçen; meysir/kumar bahsinde satranç oyununun sakıncalı ve kumar olup olmayacağı konusunda rivâyetleri sıralar. Bunlardan sakındırılması konusunda ortaya koyduğu rivâyetlerin bazılarını<sup>1257</sup> verecek olursak: Abdullah b. Umeyr’dan

<sup>1255</sup>Buhârî, İ’tisâm, 31; Müslim, Akziyye, 15.

<sup>1256</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 493.

<sup>1257</sup>Zar ile oynanan oyunların nehyi konusundaki hadislerin tamamı için bakınız Ebû Dâvud, Sünen, Edeb, 56.

rivâyetle, Ömer'e satranç soruldu; o da: "Zarın şer olanıdır" dedi. Ebû Ca'fer'e satrançtan soruldu, o da: "Bu Mecûsî aletidir, oynamayın" dedi. Yine Ebû Musa el-Eş'arî'den rivâyetle: "Kim zarla oyun oynarsa Allah'a ve Resûlü'ne isyan etmiştir". Abdullah b. Amr'dan rivâyetle: "Kim tavla oynarsa, sonra namaz kılsa, sanki domuzun kusmuğu ve kanıyla abdest alıp namaz kılmıştır". Abdullah b. Amr'da: "Kim kumar olarak tavla oynarsa, domuz eti yemiş gibidir ve kumar olmaksızın oynayan kimse de parmağını domuz etine batırmış gibidir" vb şeklinde rivâyetleri sıralar<sup>1258</sup>. Şevkânî, bu rivâyetleri verdikten sonra, sahâbe, tabiûn ve sonraki selef'e göre, içinde kumar özelliği olan tavla, satranç veya onun dışındakiler de meysir/kumar tabirine girdiğini söyler<sup>1259</sup>. Hatta çocuk oyunları bile buna dâhil edilebileceğini ve bu meyanda o, İmam Mâlik'e göre kumarın: Meysir-i lehv (satranç vb), meysir-i kumar (parayla oynanan) şeklinde iki türünün bulunduğunu belirtir<sup>1260</sup>. Yine benzer olarak şiir sanatı konusunda ictihâd yapmak için Kur'ân ve sünnetten yola çıkarak şiir türleri konusuna açıklık getirme çabasına gider<sup>1261</sup>.

Müfessir, meâsi/isyan işleyenlere te'dib konusunda Tevbe Sûresi 18. âyetini açıklarken<sup>1262</sup>, bu âyetin isyanları durdurma konusunda baskı yapılabileceğine delil olduğuna değinir. O, burada geniş ictihâdını kullanır<sup>1263</sup>. Fakat Şevkânî zaman zaman, ictihâdlar konusunda ölçülü olmanın, Kur'ân ve sünnet çizgisinin iyice takip edilmesi gerektiğine vurgu yapar. Buradan hareketle, "*Sizden hayra çağıran bir*

<sup>1258</sup>Bu konuyla ilgili diğer rivâyetler için bakınız Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, ss. 86-87.

<sup>1259</sup>Zarla oynama konusundaki rivâyetleri bir araya getirerek, bunlar hakkında değerlendirme yapar. Özellikle zarsız olması bağlamında satranç hakkında âlimlerin ihtilaf ettiğini söyler. Ancak bu oyun türünün selefî görüşlerinin çoğunluğuna göre meysir-i lehv türüne dahil edildiğini belirtir. Yine Satranç ile ilgili bazı hadislerin senedlerinin zayıf olduğunu da ekler. Bu değerlendirmelerin tamamı görmek için bakınız Şevkânî, Neylu'l-Evtâr, cilt: VI, ss. 85-88.

<sup>1260</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 87.

<sup>1261</sup>Yine farklı bir yaklaşım olarak şiirin caiz olup, olmaması meselesinde Şevkânî, Şuâra Sûresi 227. âyetle, sadece müşrik şairlere karşı olumsuz bir durumunun olduğunu belirtir. Ancak şiir hususunda: "Ehl-i sünnet'e şiiriyle yardım edilenlerde buraya girdiriliyor. Onlar, bid'at ehline karşı koyuyorlardı. Onlardan bazıları Rafizî şairlerin yaptığı gibi, bid'atlerini övenler ve sünnetleri eleştirenlerdir. Hakk'a yardım şiirle olur diyerek, bu hususa bâtili de eklediler. Bunu da büyük bir gayretle yaptılar. Hem de bunu Allah yolunda mücâhede etmek için yaptılar. Şevkânî, daha sonra şiirin fikhî boyutuna geçerek; şiirin kendi bünyesinde iki kısma ayrıldığını söyler. Din de yasak kısmı olduğu gibi, hayra vesile kılan kısmı olduğu üzerinde durur. Şiirde hayır olması anlamında vacip olan kısmının olduğunu da söyler. Şevkânî'ye göre şiirin zemmedilmesi konusunda pek çok hadis olduğu gibi, mubah olduğuna dair de bir takım hadisler vardır. Şevkânî, I Fethu'l-Kadîr, cilt: V, s. 140.

<sup>1262</sup>"Allah'ın mescitlerini anak Allah'a ve ahiret gününe iman eden, namazı dosdoğru kılan, zekatı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar eder. İşte doğru yola ermişlerden olmaları umulanlar bunlardır" (Tevbe 9/18).

<sup>1263</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt : II, ss. 470-471.

*tophuluk bulunsun.../...إلى الخير*” (Al-i İmrân 3/104) âyetinin delâletinden hayrın, Kur’ân ve sünnete yöneltilmesinin anlaşıldığını söyler. Müfessir devam ederek ferdî ve ictihâdî meselelerde ihtilafların caiz olduğunu da zikreder. Ancak sahâbe ve tabiûndan sonra yeni hükümleri ihdas konusunda ayrışmaların bulunduğu, mevcut tartışmaların bu asırda inkara götürdüğüne dikkat çeker. Bu nedenle ona göre bazı meseleler dikkate alınmayınca, din konularında ihtilafın cevazının tahsis edilmesi söz konusu olur<sup>1264</sup>. Böylece o, ictihâd konularında müsbet ilerlemenin olacağına işaret eder. Yine kayıt koyarak nasların dışına çıkmaksızın ictihâd farklılıkların makul bulunabileceğini söyler<sup>1265</sup>.

Şevkânî’nin ictihâd konusundaki temel iddialarından biri de; ictihâd kapısının hiç kapanmayacağı ve taklîdin haram ve taklîd edilen mezheplerin teşekkülünün bid’at olacağı hususudur. İslâm tarihi boyunca kendinden önceki iddiaları gündeme taşıyan Şevkânî, ictihâd konusunda yaşadığı dönem itibarıyla yapılan tartışmalarda sürekli gündemde kalmış ve bu tartışmalarda taraf olarak ismi sürekli zikredilmiştir. O, taklîde karşı sürekli ictihâdî savunmuştur. Ona göre ictihâd ne kadar öne çıkartılıp yaygınlaştırılabilirse, taklîd ve mezhepselliğe karşı ilgi bu oranda azalacaktır. Bu ifadelerinden anlaşıldığına göre, ictihâd anlayışı ilk nesillerde olduğu gibi sürekli ve işlek hale getirilirse, sonradan tezâhür eden mezhepler de kendiliğinden yok olup gidecektir<sup>1266</sup>.

İctihâd, zıddı olan taklîd ile beraber düşünüldüğünde, Şevkânî’nin ictihâd-taklîd hakkındaki görüşlerinin, onun fıkıh tarihi ve üsûl konuları arasında en mühim olanların başında geldiği görülür. Fıkıhî anlayışının merkezine yerleştirdiği ictihâd, bu alanda ele alınabilecek diğer faaliyetlerin önünde yer alır. Zira fıkıh tarihi hakkında ortaya koyduğu dönemlendirmeler, bu tarihin farklı zaman dilimlerinde yaşayan fakihler hakkında sahip olduğu kanaatler ve fıkıh alanı bakımından İslâm tarihi boyunca yaşananlara dair ifadeleri, hep ictihad-taklîd hakkındaki görüşleri etrafında

<sup>1264</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 423.

<sup>1265</sup>Şevkânî, bu konu da örnek olarak şu rivâyeti verir: Çoğu âlimlerin görüşüne göre, deniz hayvanlarının ölüsünün de dirisinin de yenmesinin caiz olduğunu söyler. Ancak bazı ilim ehli ise, karadakilere benzeyen bazı hayvanların yenmesinin haram olduğunu söylediler. İbn Habib’in su domuzunun haram olduğunu söylemesi gibi. İbn Kâsım da: “Ben onu yemekten sakınıyorum fakat onu haram görmüyorum” der. Bu görüşleri belirtmesi de Şevkânî’nin, örfe dayalı engin ictihâdlara sıcak baktığını gösterir. Bakınız Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 195.

<sup>1266</sup>Okuyucu, s. 180.

toplanmıştır<sup>1267</sup>. Ancak kıyası ve re'yi kabul etmeyişine dair söylemlerine rağmen, bu iki unsurun temelini oluşturan ictihâdı benimsemesi çelişki gibi görülmektedir. Nitekim o, nasların kaynağına bizat ulaşıp zâhirlerine göre hüküm vermeyi, naslardaki kapalılığı açığa çıkarmayı ictihâd olarak görür. Şayet hakkında nas yoksa akla ve maslahata dayalı ictihâdların ortaya konabileceğini söyler. İctihâdı teşvik etmesi ve taklîdden uzaklaşmaya çağrısı konuda bütün avamın buna muktedir olamayacağını, bunun problem teşkil edeceğini Şevkânî de bilmektedir. Bu nedenle o, taklîde düşmemek için sıcak baktığı ittiba' kavramını geliştirir.

Şevkânî'ye göre, müslümanın fikhî sahada karşılaştığı meselelerde ortaya koyacağı tavır; şayet o müctehid ise ictihâd yapacak, müctehid değilse ittiba'yı esas alacaktır. Zira onun vurgusu, müctehidlik ve müttebilik dışındaki fikhî yaklaşıma bir dair tutum, dinî bakımdan doğru olmayacağıdır. Dolayısıyla ictihâd kavramı yanın da ittiba' kavramını da geliştirmiş olur. Şevkânî, taklîdi ise, hüküm olarak haram görür ve bunun sonucu teşekkül eden mezheplerin dinin aslında kopuşunu ifade ettiğini ortaya koyar. Şimdi de onun taklîdden farklı olarak, ictihâdın yanında benimsediği ittiba' görüşüne kısaca değinelim.

Şevkânî, tefsirinde taklîd üzerinde yeterince durmasına rağmen, ittiba' kavramı üzerinde durmaz. İctihâdla beraber benimsediği ittiba'yı diğer eserlerinde, ictihâd-taklîd bağlamında ele alır. Şevkânî, taklîdden mutlak bir şekilde taviz vermemek için, kolaylık bakımından alternatif olarak "delile ittiba'yı fikhî anlayışına ekler. Ona göre bu bağlamda delile ittiba'; avamın nasları anlamayacakları" gerekçesiyle taklîdi caiz görenlere bir cevap mahiyetindedir. Dolayısıyla Şevkânî ittiba'yı; söylenen sözün üstünlüğü ve doğruluğu sebebiyle ona uymak<sup>1268</sup> şeklinde tanımlar. Bu tanımlamanın sonucu, ictihâdda bulunacak kadar delilleri bilemeyen avamın yapması gerekeni; din konusunda emin olduğu ve ilmine güvendiği bir âlime giderek, ilgili meselenin hükmünü sorması ve âlimin de hükmü söylemesiyle avam kişinin delille ulaşabileceği sonuca ittiba' etmesidir<sup>1269</sup> şeklinde açıklar.

Şevkânî'ye göre taklîd ile ittiba' birbirinden tamamen farklı iki durumdur. İlk dönem anlayışında taklîd bulunmadığı için, bu nesiller arasında müctehid

<sup>1267</sup>Okuyucu, ss. 180-181.

<sup>1268</sup>Şevkânî, Kavlü'l-Müfîd, s. 81.

<sup>1269</sup>Şevkânî, İrşadu'l-Fuhûl, 399. Fıkıh usulünde ittiba' kavramı üzerinde yazılanlar konusunda malumat ve kaynakları görmek için bakınız Okuyucu, ss. 184-186.

olmayanların yaptığı şey, yakınlarında bulunan âlimlere meselelerin hükümlerini sormalarıydı. Bu durumda müctehid âlimlerin yaptığı şey de; “Kur’ân ve Sünnet’e göre bu konumda cevap bekleyenlere fetvâlar” vermektir. Dolayısıyla bu durum, taklîd olmayıp şer’î delili araştırmak ve bu cihetle istinbât edilene uymak anlamı ifade etmektedir<sup>1270</sup>. Zira delilin bulunmadığı yerde re’y ile amel sadece müctehidlerle sınırlı olan ruhsattır. Avâm ise re’yle varılmış bir ictihâda taklîdle bağlanamaz. Yapmaları gereken şey delilleriyle hükümleri bildirecek bir âlime müracaat etmektir<sup>1271</sup>. Bu durum da fikhî bir hüküm doğrultusunda amel etmek şeklinde anlaşılmalıdır.

Bu anlayışa göre, nasları doğrudan anlamayacak kimseler bir vasıta ile deliller ile amel edebilir. Cahil kimseler, bilen âlimlere soru sorarak nasların hükümleri öğreneceğinden, böylece naslarla amel edebilecek ve taklîde düşülmemiş olacaktır. Şevkânî, cevap olarak bildirilenin, sorulan âlimin bizzat kendi görüşü olmayacağı; Kur’ân ve sünnetteki hüküm konusunda bununla delile ittiba’ edilmiş olacağı düşüncesindedir. Ona göre bu durum taklîd değildir. Çünkü avam âlimin re’yini değil, bildiği rivâyeti istemektedir<sup>1272</sup>. Bu şekilde Müctehid Şevkânî, ittiba’nın bir çözüm yöntemi olduğunu ortaya koyarak, taklîdden ümmeti uzak durmaya çağırmıştır. Şunu da belirtelim ki Şevkânî, taklîdle yakın alakası olan ittiba’ kavramını tefsirinde her hangi bir şekilde zikretmez. Ancak taklîde düşülmemesi için yeğlediği bu kavrama, fıkıh ve kelâm alanında yazdığı eserlerinde genişçe yer verir.

### C-Taklîd ve Mezheplere Karşı Tavrı

Taklîd kelimesi lûgat olarak: “Kılıç takmak, bir kimsenin omzuna kılıcının askısını yerleştirmek<sup>1273</sup> anlamına gelmektedir. Fıkıh usûlünde taklîd: “Delilsiz olarak bir sözü kabul etmek” ya da “sözü şer’î delillerin dışında bir kişinin sözüyle bu delillerden birine dayanmaksızın amel etmek”<sup>1274</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Şevkânî ise, “Kitâb ve sünnetin terk edilerek yerine taklîd edilen zatların re’ylerinin

<sup>1270</sup>Şevkânî, İrşadu’l-Fuhûl, ss. 400-401.

<sup>1271</sup>Okuyucu, s. 186.

<sup>1272</sup>Karaman, “eş-Şevkânî”, <http://www.hayrettinkaraman.net/yazici-dostu.htm>, (1 Eylül 2004).

<sup>1273</sup>Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, **Esâsü’l-Belâga**, Dâru’t-Tenvîrî’l-Arabî, Beyrût-Lübnan, 1984, s. 375.

<sup>1274</sup>Gazâlî, Mustasfâ, cilt: II, s. 387; el-İmam Ebî Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm, **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**, thk. Ahmed Şakir, Dâru’l-İ’tisâm, Kahire, trs., cilt: II, I, s. 37.

konulması” olarak tarif ettiği taklîdin, hiçbir şekilde dinî bir tavır şeklinde ortaya konamayacağını savunur<sup>1275</sup>.

Taklîdin cevazı temelde bir usûl meselesi olup, bu konu da lehte veya aleyhte çaba sarfetmek ise ictihâd hadisesidir<sup>1276</sup>. Buradan hareketle, ictihâdın sadece müctehidler tarafından gerçekleştirebileceği düşüncesiyle Şevkânî’ye göre, karşıt görüşte olanlar tenakuz içindedir. Şayet müctehidler bir hükme varabileceklerse, ictihâd kapısı kapanmamış demektir. Mukallidlerin vereceği bir hüküm ise, müctehid olmayanların sözleri ictihâdî açıdan muteber bulunmayacağından geçerlilik taşımayacaktır. Bu durum da vakıa olduğundan, mezhep müntesiplerinin bağlı bulunduğu müctehid imamlardan hiç birisi taklîdin cevâzına hükmetmemiştir<sup>1277</sup>. Bu nenenle Şevkânî’nin ictihâd kapsamını geliştirerek, şartlı da olsa avamın dışında kalanlara ictihâd yetkisi tanıdığı görülmektedir. Şevkânî hüküm bakımından, “Kitâb ve sünnetin terk edilerek bunun yerine kendine aynen uyulan zatların re’ylerinin konulması” şeklinde tarif ettiği taklîdi bid’ât olarak vasıflandırır<sup>1278</sup>.

Nazarî olarak ictihâd-taklîd münakaşaları hicrî dördüncü asırda başlamıştır. Bu tarihten itibaren telif edilmiş usûl kitaplarının hemen hepsinde bu münakaşaya yer verilmiştir. Bu iki mevzu etrafında müstakil kitap ve risâleler yazılmıştır<sup>1279</sup>. İctihâdı terk ederek mezhep intisabına yöneltilen eleştirilerin başında, haram telakki edilen taklîde götürmesi gelmektedir. Nitekim İbn Hazm, Hz. Peygamber’in dışında bir kimsenin sözünü kabul etmenin, adı ne olursa olsun haram hükmünde olacağını söylemiştir. Müntesibi olanlar, buna “ittiba” deseler de bunun taklîdden bir farkının bulunmayacağını, dolayısıyla ittiba’nın da haram hükmünde olacağını iddia eder<sup>1280</sup>. Şevkânî ise İbn Hazm’dan farklı bir şekilde ittiba’yı kabul eder. Ancak Şevkânî ittiba’yı daha önce belirttiğimiz gibi kendine has bir anlamda telakki eder. Şöyle ki o,

<sup>1275</sup>Şevkânî, İrşadu’l-Fuhûl, s. 391

<sup>1276</sup>Şevkânî, İrşadu’l-Fuhûl, ss. 394-395; el-Kavlü’l-Müfîd, s. 91.

<sup>1277</sup>Şevkânî, Kavlü’l-Müfîd, ss. 91-92. Yakın ifade kullanımları için bakınız Suyûtî, **er-Red alâ Men Ahlede ile’l-Arz ve Cehile Enne’l-İctihâde fî Külli Asrin Farz**, nşr. Halil Muhyiddin el-Meys, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1983, ss. 121-123.

<sup>1278</sup>Yine Şevkânî’nin diğer eserlerinde belirttiği taklîdin tanımı ve bu konuda çeşitli görüşlere istinâden belirttiği görüşleri için bakınız Gumarî, ss. 300-303.

<sup>1279</sup>Taklîdin cevazı konusunda lehte ve aleyhte delilleri görmek için bakınız Hayrettin Karaman, İctihad, s. 196.

<sup>1280</sup>İbn Hazm, el-İhkâm, cilt: II, ss. 801-802. Yine taklîdin bâtıllığına dair karînelerin tümünü görmek için bakınız İbn Hazm, cilt: II, ss. 793 vd.

ittiba'yı birinin re'yine baş vurulması değil, naslarda hükme ulaşmak için avamın âlimlerden yardım alması şeklinde tanımlar.

Şevkânî, taklîd konusunda görüşlerini hem tefsirinde hem de bu konuyla ilgili müstakil eserlerinde ele almıştır. Nitekim, tefsirinde bu eserlerini referans gösterip bunların isimlerini de zaman zaman zikretmektedir. Şevkânî, tefsirinde ve diğer eserlerinde taklîdi ve mukallidin durumunu ele almış ve bunları yeterince kötüleme cihetine gitmiştir. Böylece bu konuda tavizsiz bir tutum sergilemiştir. Şöyle ki babalarını ve atalarını taklîd eden müşriklerden bahseden âyetler geçtikçe<sup>1281</sup>, bunların yorumunu fıkıh mezhep imamlarını taklîd edenlere uyarlamaya çalışmış ve bu durumdaki kişileri Allah'ın Kitâb'ını terk etmek, Resûlü'nün sünnetinden yüz çevirmekle itham etmiştir<sup>1282</sup>. Böylece onun, daha da ileri giderek müşrik ya da inkarcılar hakkında nâzil olan âyetleri mezhep imamlarına uyanlara tatbik etme cesareti, onun sert tavrının hangi boyutlara ulaştığını gözler önüne sermiştir. Onun bu konudaki aşırı tutumu bir takım eleştirileri üzerine çekmesine sebep olmuştur.

Bu şekilde Şevkânî'nin, taklîde dair tavrından genel mahiyette bilgi verdikten sonra, onun doğrudan bu konuyla ilintilendirdiği âyetleri yorumunda sergilediği tutumunu örnekler vererek ortaya koymaya çalışalım. Şevkânî, Nisa Sûresi 140. âyetinin<sup>1283</sup> tefsirini yaparken, En'am Sûresi 68. âyetini örnek verir. Burada öncelikle sebebin husûsiliğine dikkat etmeksizin lafzın umûmiliğine itibar etmenin gerektiğini söyler ve mukallidlerin bu kategoride ele alınabileceğine gönderme yapar. Ona göre bu âyette, şer'î delillerle alay eden ve bunları hafife alanlarla beraber olmaktan uzak durmaya bir işaret vardır. Zira Kur'ân ve sünnet dışında kalarak, görüşlerini değiştirmek istemeyen taklîdcilerin de böyle olduğunu söyler. Onların, mezhep imamları veya kendisine tâbi olduklar kişiler için; “onlar şöyle, böyle dedi demekten başka bir şey bilmediklerine” vurgu yapar. Yine onların durumu hakkında şöyle der:

*Kur'ân ve sünnetle ilgili bu tür meseleler üzerine mesned olan bir delil duyduklarında bunu hafife alırlar. Bu iki unsura itibar etmezler. Doğrunun çirkin olduğunu ve kınanan bir söz/hitap olduğunu söylerler. Mezhep imamları da bu duruma muhâlif olarak söylediklerini bilgi*

<sup>1281</sup>Bakara 2/170, Maide 5/104, A'raf 7/28, Enbiya 21/53-54 ve Zuhuf 43/22-23.

<sup>1282</sup>Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, cilt: I, s. 470.

<sup>1283</sup>Âyet meâlen şöyledir: “O Allah, Kitâb'da size şöyle indirmiştir ki, Allah'ın âyetlerinin inkar edildiğini yahut onlarla alay edildiğini işittiğiniz zaman, onlar bundan başka bir söze dalıncaya kadar, kafirlerle beraber oturmayın; yoksa sizde onlar gibi olursunuz. Elbette Allah münaфіkları ve kafirleri cehennemde bir araya getirecektir”. (Nisa 4/140).

düzeyinde görürler. Ancak onların ulaştıkları nokta zayıf bir görüş sahibi olmaktan ibarettir. Hâlbuki kişinin ictihâdı Hakka meyletmek, Allah'ın Kitâb'ı ve Resûlü'nün yolunda ilerlemektir. Oysaki imamların çoğu, eserlerinde tâbi olanların taklîden sakınmaları ve taklîd yapmamaları hususunu genişçe açıkladılar. Biz bu konuyu, el-Kavlü'l-Müfid fî Hükmi't-Taklîd adlı risalesinde ve yine Edebu't-Taleb ve Muntehe'l-Ereb adlı eserinde bu konuyu açıkladık, taklîd konusunda Allah'a sığınıyoruz<sup>1284</sup>.

Şevkânî, bu hususta daha da aşırıya giderek, “(Yahudiler) Allah'ı bırakıp bilginlerini, (Hristiyanlar) da rahiplerini rabbler edindiler.../ إِيْخَذُوْا اٰحْبَارَهُمْ وَرَهْبَانَهُمْ (Tevbe 9/31) âyetini açıklarken, sert eleştirilerde bulunur ve mezhep âlimlerini taklîd edenlerin durumunu Ehl-i Kitâb'dan Allah'ı bırakıp hahamları ve ruhbanları Râb edinmeye benzetir. Bu konuda, ahhâr (bilgin) ve ruhban kelimelerinin sözlük anlamlarını verdikten sonra onlara itaat edildiğini ve emrettiklerinin tutulduğunu ve yasakladıklarından da sakınıldığını belirtir. Sonra selefın de Kur'ân ve sünnette belirtilmesine rağmen, taklîdcilerin tesiri altında kaldığını ve böylece taklîde cevaz verdiklerini söyler. Sonra konuyu açmak için doğrudan tefsirine şunları kaydeder:

Şöyle ki, sözüne tâbi olmak için mezhep âlimlerine itaat eden ve bu ümmetin âlimlerinin gittiği yolu naslara muhâlefet ederek kendine sünnet/adet edinenler; Allah'ın hücceti ve burhanının belirtildiği, yine Kitâb'ında ve onun haberlerinde söylendiği halde taklîd konusunda ısrar ederler. Yahudi ve Hristiyanların Allah'ı bırakıp da hahamları ve ruhbanları Râb edinmeleri böyledir. Kesinlikle onlar, bunlara ibadet etmiyorlardı sadece onlara itaat ediyorlardı. Dolayısıyla da onların haram kıldıklarını haram kabul ediyor, helal kıldıklarını da benimsiyorlardı. Bu ümmetin mukallidlerinin de durumu böyledir. Ey Allah'ın kulları, ey Muhammed b. Abdullah'ın sünnetine uyanlar, size ne oldu da Kitâb ve sünneti terk edip Allah'a kullukta, Kitâb ve sünnete tâbi olma konusunda sizin gibi adamlara itibar ediyorsunuz. Hakka dayanmayan düşüncelerden yola çıkarak amel ettiniz. Böylece dinin nasları Kitâb ve sünnete uymayan, açık beyana muhalif olan durum ile amel ettiniz. Kur'ân ve sünnete karşı duymayan kulaklar, kapanmış kalpler, hasta ağızlar, güçsüz akıllar, kısır zihinler ve hastalıklı hafızalar edindiniz<sup>1285</sup>.

<sup>1284</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 608. Taklîd konusunu ele alan diğer telifleri; “İrşâdu'l-Fuhûl” kitabı ve ed-Dürrü'n-Nedîd fî İhlâsî't-Tevhîd” isimli risâlesidir.

<sup>1285</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, ss. 403-404.

Görüldüğü üzere Şevkânî, mukallidlerin durumunu ağır bir şekilde eleştirir. Bu konuya cevaz verenleri de aynı nitelemeye tâbi tutar<sup>1286</sup>.

Şevkânî taklîdin cevâzı konusundaki iddialara şöyle cevap verir: “*Dediler ki: Biz, babalarınızı bunlara tapar kimseler bulduk/ قالوا وجدنا اباؤنا لها عابدين*” (Enbiya 21/53) âyetini, taklîdin câiz olduğuna mesned edinen ve bu cevabı veren ve görüşlerinde başkalarına dayanan kişinin aciz bulunduğunu söyler. Yine o, bu vasıftakilerin suda boğulanın sarıldığı ip gibi onların da sadece babalarının taklîdine sarılacağına dair teşbih yapar. Onların durumunu açıklamayı şu cümlelerle sürdürür: “Biz atalarımızı taptıkları şey üzerinde bulduk ve biz de onların gittikleri yolu takip ederek, taptıklarına kulluk ediyoruz. Böylece bu durum, İslâm toplumlarından mukallidlere benzer kılınarak bir cevap olur. Zira onlar, Kur’ân ve sünnetle ameli bilerek inkar ederek ve sadece bu görüşe sarılırlarsa, bunun bir sonucu olarak; ‘biz atalarımızı bu yolda bulduk’ deyip sadece tâbi olduklarının görüşlerini alırlar”<sup>1287</sup>. Şevkânî, kendi anlayış çerçevesinde benimsediği mukallidin durumu konusunda eleştiri uslubunu sertleştirir, hatta bu duruma düşenlerin halini putlara tapanlara benzetir. Bu husustaki tavrını bizzat kendi ifadelerinden okuyalım:

*Şuara Sûresi 72. âyette “İbrahim: Yalvardığınızda sizi duyuyorlar mı/ قال هل يسمعونكم إذ تدعون” şeklinde onlara, ‘putlar istediklerini işitiyorlar mı’ diye sordu. Böylece onlara ibadetlerinin oyun ve eğlenceden ibaret olduğu anlatıldı. Bunun yanında onlara hüccet getirildi. Bu açık delil, kendilerine verildiğinde onun cevabını bulmayarak, onlar hemen tehlikeli olan taklîde döndüler. Çünkü onlar babalarını bu anlayış üzere buldularından ibadetlerini putlara yönelik yapıyorlardı. Zira onların (putların) işitme durumu ve yine fayda ve zararları olmamasına rağmen böyle yapıyorlardı. Bu durum, her âcizin dayandığı âsa idi. Her aldatan bununla kandırıyordu. Her hileye uğrayan bununla kandırılıyordu. Şimdi sen yeryüzündeki bu taklîdci kişilere: Âlim fertleri takip ederken ‘delilin nedir. Dinde söylediğin şeyi nereden aldın ve delile muhâlif olan şeyi nereden buldun?’ şeklinde bir sor. Taklîdin dışında başka bir cevap*

<sup>1286</sup> Şöyle ki Şevkânî, mukallidlerin durumunu böyle zem ettikten sonra yine Enbiya Sûresi 8. âyetteki: “*Şayet bilmiyorsanız zikir ehline sorun... فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون*” anlamdan yola çıkarak taklîdi caiz görenlere şöyle cevap verir: “Burada ehli zikirden kasıt, Kitâb ehlidir. Yani Yahudi ve Hristiyanlardır. Manâ olarak ise ‘eğer bilmiyorsanız’dan kasıt, şayet Resûlullah’ın beşer olduğunu bilmiyorsanız demektir. Yahudiler ve Hristiyanlar bu konuda bilgisiz değildi ve inkar da etmiyorlardı. Sözün takdiri şöyledir: Siz zikredilenleri bilmiyorsanız, zikir ehline sorun. Bu âyet, delil gösterilerek taklîdin caiz olduğunun söylenmesi hatadır. Şayet bu doğru olsaydı, Kitâb ve sünnet metinlerinde sorulan manâ bu hal üzere olurdu. Yalnız bu durum, görüş ve araştırma için geçerli olmazdı”. Sonra Şevkânî, bu konuda *el-Kavlü’l-Müfid* isminde bir risâle yazdığını, detay için buna müracaat edilmesini söyler. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 471.

<sup>1287</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 476.

vermeyecektir. Böylece onlar, öncekilerin yapmış oldukları taklîdleri sıralarlar. Onların sözlerine ve fiillerine uyarlar. Yine onlar, gönüllerini bunlarla doldururlar. Onlar taklîd ettikleri şeyi tasavvur etmekten zihinlerini daraltmışlardır. Onlar kendilerini yeryüzünün en hayırlısı, amel ve Allah'tan en çok korkanı zannettiler ve bunun için de nasihat dinlemediler. Eğer zeki ve akıllı olsalardı, kendilerinin büyük bir aldanmışlık içinde bulunduklarını fark ederlerdi. Yine kınanan bir cehâlet içinde olduklarını anlarlardı. Zira onlar, kör bir canlı gibidir ve onlar kör bir hayvanın yürütüldüğü körlükte iflas etmişlerin ta kendileridir. Sonra bu durumdan kurtulmanın yolu için muhataba şu nasihatla seslenir: “Kitab’la ve sünnetle uğraşan ey kişi! Taassuptan uzak kalman ve doğru yoldan sapmaman gerekir. Aynı şekilde Allah’ın açık delillerini onlara bildirmen ve onlara burhânını kuvvetlendirmen gerekir. Böylece umulur ki onlar, kalplerindeki taklîd hastalığı ile hükmetmeme konusunda sana uyarlar. Ancak kalplerindeki bu hastalıkla hükmedenlere her hüccet beyan olsa ve onlara bütün burhanları getirsen, yine de böyle hükmederler.”<sup>1288</sup>

Bu şekilde Şevkânî, taklîdin yanlış olduğu<sup>1289</sup> konusunda yer yer aşırıya kaçan benzetmeler yaparak, bu husustaki tavrını sert bir şekilde ortaya koyar. Yine Nûr Sûresi 50. âyetinde ‘Kalplerinde bir hastalık mı var.../...أفي قلوبهم مرض’ belirtildiği üzere, mukallidin; şayet Kur’ân ve sünnetin ahkâmını bilmez, Allah’ın hüccetiyle akıl etmez ve O’nun kelâmının manâlarını öğrenmezse, kişinin basit bir câhil olacağını söyler. Ona göre mukallid, sadece bazı müctehidlerin ictihâdını bilir. Görüş bakımından sadece bu şeye muttali olur. Bu da gerçek câhilliktir<sup>1290</sup>.

Şevkânî, taklîdin sonucunda sonradan teşekkül eden tezahürler şeklinde vasıflandırdığı mezhepleri de bid’at olarak görür. Bu konuda Bakara Sûresi 120. âyetinde, Hz. Peygamber’in ümmeti için bir ta’rizin bulunduğunu söyler. Yine bu âyetten yola çıkarak, taklîd ile bir mezhebe tâbi bulunmanın, diğer din ve milletlerin uğraşlarına dâhil olma durumunu doğuracağına vurgu yapar. Müfessire göre taklîdciler, bid’at ehlinin rızalarını kabul etmişlerdir. Oysaki Allah’ın hüccetlerini

<sup>1288</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 121.

<sup>1289</sup>Taklîd ile ilgili, Bakara 170. âyetin yanında Kasas Sûresi 15, Fatır Sûresi 6, Bakara Sûresi 29 ve Maide Sûresi 164. âyetleri ele alarak, buralarda taklîdin haramlığına delil bulunduğunu söyler. Burada bahsin uzayacağını ve izac vereceğini belirtir ve müstakil olarak yazdığı *el-Kavlu’l-Müfîd* ve *Edebü’t-Taleb* adlı eserinde bu konunun genişçe yer aldığını yineler. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 193-194.

<sup>1290</sup>Şevkânî, bunun için şöyle örnek verir: ‘Kâdîlardan da kim böyle olursa ona icâbet etmek gerekmez. Çünkü bu kimse Allah ve Resûlünün hükümlerini bilmiyor ki, iki hasmın arasında hükmetsin. Bilakis o, tâğutların kâdisidir. Böyle olan ancak bâtılın hâkimi olur. Zira bu kişi re’y etme ilmini de öğrenmemiştir. Aksine mensup olduğu müctehidin ameliyle yetinir. Kitâb ve sünnette delil bulamadığında ondan sonra gelen için de bir ruhsat göremez’. Sonra bu konunun sınırlarını yukarıda belirttiğimiz iki eserinde uzun uzadıya açıkladığını ve etraflıca öğrenmek isteyenlerin bu iki esere müracaat etmesi gerektiğini söyler. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 53.

başkalarına ulaştırmak ve O'nun hükümlerini beyân etmek ilim ehli üzerine vacip hükmünde bir durumdur. Bunun aksi olarak bid'at ehli mezhep müntesiplerinin kötü yolları (mezhepler) seçmeleri ve dolayısıyla Kur'ân ve sünnete göre amel etmemeleri, kendileri için azabı gerektiren bir durumdur. Sonra Şevkânî, İslâm âleminin bu durum üzere olduğunu söyler. Oysaki Allah, faydalı ilim sahibi olanlara Kur'ân ve sünnetle hidâyete ulaşmayı bildirmiştir. Müfessir, böyle değil de mezhebe dayalı bid'at üzere bulunanların açık bir sapıklık ve cehâlet üzere olduklarını belirtir. Böylece taklîdin ve ona göre özdeşi addedilen mezheplerin sonunun uçurum olacağına vurgu yapar<sup>1291</sup>.

Müellif, mukallidin durumunun akibetinin ne olacağını anlattıktan sonra, taklîde dayalı her türlü mezhep anlayışlarını, İslamî mezheplere tatbik etmeye yönelir. Şevkânî, A'raf Sûresi 28. âyette, açıklamasını taklîd ve mezhep imamlığı konusuna getirerek şunları kayd eder:

*Uzun uzadıya Yahudi ve Hristiyan geleneğindeki taklîdden bahsedildikten sonra babalarımızı bunun üzerinde bulduk ifadesi, salt taklîd ve tam bir kusurdur. İslâm mezheplerinde de aynı durum olmuştur. Dolayısıyla sahih rivâyetten fâsîd görüş çıkmıştır. Yüce Allah, bu ümmete tek bir Nebi göndermemiştir. Nitekim Allah, onun emrettiğine uymayı, yasaklarından da sakınmayı emretmiştir. Haddi zatında 'Allah resulü size neyi veriyorsa alın...' (Haşr 59/7) meâlindeki âyet bu durumu ortaya koymaktadır. Şayet mezhep imamlarının ve ona tâbi bulunanların saf görüşü, kullar üzerinde delil olsaydı, insanları mükellef kılacak görüş sahibi âdetince bu ümmetin çok sayıda resûlleri olurdu! Böylece Allah, kullarına mükellef kılmadığı şeyleri, insanlara teklif eden kimselerin bulunması gerekirdi. Allah'ın Kitâb'ı ve Resûlü'nün sünnetinin varlığı yanında, bunlardan istifâde etmek ve bunları anlamak için akıl melekesi elde bulunurken, (mezhep) taklîd, ne kadar hayrete düşüren bir gafillik ve Hak'tan ne büyük ayrılıştır. Şayet mukallidin seçimi olduğu üzere şaşırtıcı gaflet, hakikatın en büyük ihlâli ve ihmâli olsaydı, Allah'ın Kitâb'ı ve Resûlü'nün sünnetinin varlığı yanında, hüküm bakımından alınan başka adamların da görüşleri olurdu<sup>1292</sup>.*

Bu şekilde Şevkânî, bir mezhebi taklîd durumunu, başka dinlerdeki oluşumlarla benzeştirerek, bu husustaki tavizsiz tavrını ortaya koyar. Yine mezhep taassubuna karşı bir tepki olarak, “O gün biz her grup insanı önderleriyle birlikte çağıracağız.../...أناس بإمامهم” (İsrâ 17/71) âyetinde, “el-İmâm/الإمام”ın tayini konusunda tefsircilerin ihtilafa düştüklerini söyler. Sonra buradaki maksadın,

<sup>1291</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 158.

<sup>1292</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 226.

tüm insanlar olduğuna dair beyanda bulununur. Farklı bir açıdan da Ebû Ubeyde'nin; burada ki imamlardan kasdın mezhep imamları olduğu ve bu durum için de; 'şu kişiye tâbi olanlar nerede?' şeklindeki görüşünü nakleder. Ancak Şevkânî, bunun uzak bir görüş olduğunu söyleyerek bu görüşü reddetme cihetine gider.<sup>1293</sup> Bu paralelde müfessir, bir konuda hükmü belirlemede taklîde düşerek değil, bizzat hükmü Resûlü'nün sünnetine götürmeye davet ederek ilgili âyetleri<sup>1294</sup> delil şeklinde ortaya koymak ister.

Yukarıda zikrettiğimiz söylemlerinden anladığımız üzere kendisini müstakil müctehid gören Şevkânî, bu hususta savını güçlendirmek için ictihâdın zıddı taklîd ve mezhep müntesipliği konusunda kayıt koymaksızın yer yer aşırıya gider. O, hak kabul ettiği ilim ehlinin çoğunun taklîdi reddetme konusunda icmâ' ettiğini söyler. Bu konuda kendi görüşlerini temellendirmek için iddialı söylemlerde bulunur. Bu meyanda dört mezhep imamının taklîde karşı çıktığını, mezhep imamlarına nispet edilen sözlerle açıklar. Bu hususta mezhep imamlarından İbn Hanbel'in re'ye şiddetle karşı çıkan ve sünnete en fazla ihtiyaç bulunduğunu söyleyen zat olduğunu vurgular<sup>1295</sup>. Yaşadığı dönemde İslâmi düşüncedeki durağanlaşmanın ve taklîde dayalı anlayışların artmasının, onun bu düşüncedeki heyecanının artmasında önemli bir etken olduğu söylenebilir. Zira onun, yaşadığı dönem ve sonrasında bazı hukûkî ve ıslahâta dayalı düşüncelerde öncü olduğu bilinmektedir. Bazı âlimler, bu hususta Şevkânî'yi müceddid ve müctehid olarak vasıflandırmışlardır<sup>1296</sup>. Yine Hayrettin Karaman ve Semîr Hüsnü de, Şevkânî'nin "mutlak ve müstakil müctehid olduğunu"<sup>1297</sup> ifade etmişlerdir.

Daha önce belirttiğimiz üzere Şevkânî, Kitâb ve sünnetteki nasların anlaşılması için rivâyetlere ulaşmak hususunda bir âlime baş vurmaya taklîd şeklinde görmez. Bunu hüccet edinme konusunda ittibâ' olarak kabul eder. Zira ona göre taklîd, bir re'yin (görüşün) aynen kabul edilmesidir. Dolayısıyla aralarındaki fark,

<sup>1293</sup> Âyetin tefsirinde Şevkânî, müfessirlerin "imam" konusundaki görüşlerini vererek, burada mezhep önderlerine işaret olamayacağını ortaya koyar. Şöyleki İbn Abbas ve Hasan el-Basrî, Katâde, Dahhâk, bunun içinde ameli yazılı olan her insanın Kitâb'ı olduğunu söylemişlerdir. Âyetin devamında: "Kimlerin dünyada yaptıklarının yazıldığı kitabı sağ eline verilirse.../... فمن أتى كتابه بيمينه" ifadesi de bunu teyit eder. Sonra Şevkânî, bunların kim olduğuna dair gerek dinler tarihinde, gerekse mezhepsel anlayışlarda rivâyetler verir. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 292.

<sup>1294</sup> Nisa 4/56, 59, Nûr 24/ 52.

<sup>1295</sup> Yine taklîdi tenkîd konusunda daha fazla örnek için bakınız Gumarî, ss. 304-305.

<sup>1296</sup> Zimarî, Kitâbu't-Tiksâr, s. 417; Reşid Rıza, Tefsiri, cilt: VII, s. 145.

<sup>1297</sup> Yavuz, s. 300.

rivâyetin kabulünü ittibâ'; re'yn kabulünü de taklîd olarak addetmesidir. Nitekim rivâyetin bulunması taklîd olmayacaktır. Çünkü müctehîd rivâyetlerden görüş çıkarandır, yoksa başka görüşleri olduğu gibi kabul eden değildir. Müctehidin sünnetten hüküm çıkarmada naslara uyması; kadının tuhûr olduğunu/temizlendiğini haber vermesi, müezzinin vaktin girdiğini bildirmesi, kör bir kimsenin kendisine bildirildiği üzere kibleyi kabul etmesi örneklerindeki durum gibidir. Böylece ittibâ' ederek icthâd edilmesi konusunda hiç bir şey gizli kalmaz. Bilakis bu durum da rivâyetin kabulü olacak ve re'yn aynen kabulü söz konusu olmayacaktır<sup>1298</sup>. Müfessire göre, bütün fikhî konular rivâyetlerin haber verdiği üzere bilinir ve bunlar tespit edildiği üzere amel konusunda delil olur. Böylece o, kendine özgü bir anlayışla, taklîd konusunda kendine yöneltilen eleştirileri yumuşatacak bir yönleme baş vurduğunu gösterir.

Şevkânî, ahkâma dâir meselelerde önceki düşünürlerin görüşlerini tekrarlamaktan ziyade icthâdı tercih edip icthâdın sürekliliğini ifade eder. Böylece o, İslâm dünyasında bazı anlayışlarca takdir toplayan biri konumunda olsa da taklîdciliği eleştirirken aşırıya kaçması nedeniyle bir takım tenkitlere maruz kalmıştır<sup>1299</sup>. Bu konuda Ömer Nasuhi Bilmen onun hakkında, “hadis ile uğraşmış, malumatını arttırmaya muvaffak görecektir daha sonra kendinde icthâd salâhiyetini görmeye başlamıştır”<sup>1300</sup> diyerek onun icthâd liyakatını taşımadığını ve dolayısıyla da taklîd ve mezheplere karşı tavrı konusundaki aşırılığını ifade etmiştir. Diğer taraftan Şevkânî'nin, özellikle Tevbe 9/31 âyetinin tefsirinde müctehid imamları taklîd edenleri “şirke düşmekle” suçlayıcı ifadeler kullanması; taklîde düşen ümmeti tekfirle suçlamaya kadar gitmesi; talâk konusundaki risâlesinde icmâ'nın vâki olmadığını ve dolayısıyla şer'î bir delil olmayacağını söylemesi gibi sebeplerden ötürü günümüz bazı düşünürleri tarafından eleştirilmiştir<sup>1301</sup>.

Şevkânî'nin bu hususta, İslâm mezhep imamlarına karşı duruşu ve direkt olarak Kur'ân ve sünnetten istinbât salâhiyetine işaret etmesi; geleneksel alışılmış fikhî mezhep anlayışlarında uygulanırlık bakımından birçok zorluklar doğuracaktır.

<sup>1298</sup> Şevkânî, Kavlu'l-Müfîd, s. 13; Gumarî, ss. 314-315.

<sup>1299</sup> Zehebî, cilt: II, ss. 197-199.

<sup>1300</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukuk-ı İslâmiyye ve İstihâlât-ı Fıkhiyye Kâmusu**, Nezir Akbasan Matbaası, İstanbul, 1955, cilt: I, s. 491.

<sup>1301</sup> Ebu Bekir Sifil, <http://www.ebubekirsifil.com/index.php?>, (20 Haziran 2007).

Nitekim onun geleneksel mezhep anlayışlarına karşı tavır alması, pek çok mezhep müntesiplerinin eleştirilerini üzerine çekmesine neden olmuştur. Ayrıca onun mezhepler konusundaki tavrında aşırıya gitmesinin ve genel fıkıh anlayış teamüllerinin dışına çıkmasının, diğer ilmî düşüncelerinin bütünlüğü bağlamında çelişki oluşturacağı söylenebilir. Kanaatimize göre savunulan her epistemolojik yaklaşımlarda kendi içinde tutarlılığın ve konu bütünlüğünün esas alınması ilmî açıdan yerinde bir tavır olacaktır.

#### D-Fıkhî Konuları İşleyiş Tarzı

İslâm ilimleri arasında fıkıh alanına büyük önem veren Şevkânî, bu sahada Kurtubî'nin tefsirini örnek alır. Ahkâm âyetlerine geniş yer vermesi bakımından tefsirinin, “el-Câmi’ li Ahkami’l-Kur’ân” tarzında ele alındığı söylenebilir. Dolayısıyla Şevkânî, tefsirinde pek çok yerde Kurtubî’den bahseder ve fıkhî hüküm çıkarma ve kelime anlamı verme hususlarında onun tefsirine başvurur<sup>1302</sup>. Tefsirinin tamamında ele aldığı fıkhî konular ibadet, muâmelat ve ukûbât şeklinde üç ana başlık altında:

İbadet olarak: Tahâret<sup>1303</sup>, abdest<sup>1304</sup>, teyemmüm<sup>1305</sup>, ezan<sup>1306</sup>, mescit<sup>1307</sup>, namaz<sup>1308</sup>, oruç<sup>1309</sup>, zekat<sup>1310</sup>, hac ve umre<sup>1311</sup> vs; muamelât olarak: Akitler<sup>1312</sup>, büyü’/alış-veriş<sup>1313</sup>, karz<sup>1314</sup>, deyn<sup>1315</sup>, rehin<sup>1316</sup>, şahâdet<sup>1317</sup> ve eytâm/yetimler

<sup>1302</sup>Kurtubî’den faydalandığı rivâyetler için bakınız I, 40, 310, 325, 483, 512, 515; IV,12 vd.

<sup>1303</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 258-259, 269-270, 271.

<sup>1304</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 542, 543-547; cilt: II, ss. 20-21, 21-22.

<sup>1305</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 543-544, 545.

<sup>1306</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 62.

<sup>1307</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 153, 417; cilt: III, s. 514; cilt: IV, ss. 41, 244; cilt: V, ss.370-371.

<sup>1308</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 42, 91, 294-295, 297, 541, 585-586, 586-588, 588-589; cilt: III, ss. 155, 298-299, 402, 562-563; cilt: IV, ss. 236-238; cilt: V, ss. 270-273; 386, 611, 611-612.

<sup>1309</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 207, 208, 208-209, 210, 211-212, 214.

<sup>1310</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 90, 199, 333; cilt: II, ss. 192, 406-408, 424-425, 426, 424-427, 454-455; cilt: IV, ss. 261, 580; cilt: V, s. 51.

<sup>1311</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 185, 186, 224-228, 225, 226, 227, 230, 231, 232, 232-234, 236, 416, 417, 418, 418-419; cilt: II, ss. 7, 8; cilt: III, ss. 532-533, 536-537.

<sup>1312</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 6.

<sup>1313</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 526-527; cilt: II, s. 202.

<sup>1314</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 300.

<sup>1315</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 344.

<sup>1316</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 348, 350.

<sup>1317</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 345, 346, 604; cilt: V, ss. 288-289.

konusu<sup>1318</sup> vs; ukûbât olarak: Hudûllah<sup>1319</sup>, kasten öldürmek<sup>1320</sup>, hata ile öldürmenin cezası<sup>1321</sup>, zina cezası<sup>1322</sup>, afv<sup>1323</sup>, kısas<sup>1324</sup> ve kadılığın hükümleri<sup>1325</sup> vs; şahsi meseleler olarak ise: Nikah<sup>1326</sup>, infâk<sup>1327</sup>, ridâ<sup>1328</sup>, talâk<sup>1329</sup>, iddet<sup>1330</sup>, zihâr<sup>1331</sup>, îlâ<sup>1332</sup>, vasiyet<sup>1333</sup>, ferâiz bahsi ve mîrâs<sup>1334</sup>, helaller ve haramlar<sup>1335</sup>, sayd<sup>1336</sup>, kurban<sup>1337</sup>, yeminler<sup>1338</sup> ve azl<sup>1339</sup> vb olarak sıralanabilir.

Şevkânî, fıkıh konularını ele alırken bazı tartışmalara yer verir. Bu konuda mezhep imamlarının görüşlerini karşılaştırır. Örneğin hac konusuyla ilgili; İmâm Şafî’î’nin bir kimse kendisi veya malı için korkarsa hacca gitme durumu yoktur rivâyetine binâen, “yol karanlıksa o kişiden hac ibadeti sakıt olur” görüşünü nakleder. Fakat diğer mezhep imamlarının bu görüşe muhâlefet ettiğini şöyle açıklar: ‘Azık ve binekler olur ve yol da güvenilir ise ya da yollardaki uğrak yerlerinde güven varsa, bu yol malı koruması konusunda karanlık dahi olsa haccın yapılması gerekir. Yani hac bu durumdaki kişiden sâkıt olmaz. Çünkü bu kişi, maldan verebilme gücünü haizdir. Sonra Şevkânî de kendi görüşünü açıklayarak, bunun teâmülde istitâ’a (potansiyel olarak bir fiili yapabilme gücü) kavramına girmeyeceğini, bir kişinin bedeninin sağlam ve bineğinin olması durumunda hac yapabileceğini söyler.

<sup>1318</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 202, 254-255, 256, 481, 482, 488-489, 491, 492, 493, 600.

<sup>1319</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 215; cilt: V, s. 288.

<sup>1320</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 575-576, 579; cilt: III, ss. 82-83.

<sup>1321</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 574, 574-578.

<sup>1322</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 504, 506, 507, 508.

<sup>1323</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 202, 203; cilt: II, ss. 39, 40, 40-41, 41-42, 53, 54, 46-47.

<sup>1324</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 202-203, 221.

<sup>1325</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 558, 559.

<sup>1326</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 107-108, 109-110, 260-261, 263, 483-484, 485, 511-513, 514-515, 516, 518-519, 524, 532, 534-535, 601, 602; cilt: II, s. 19; cilt: IV, ss. 33-34, 333, 336, 636.

<sup>1327</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 42, cilt: III, s. 266; cilt: V, ss. 200-203, 207-208, 278-279, 285-286, 292-293.

<sup>1328</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 281-282, 283-284, cilt: V, ss. 22-24.

<sup>1329</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 269, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 289, 290, 292, 293, 298; cilt: V, ss. 277-288, 288-292.

<sup>1330</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 284-285, 285-286, 287-288; cilt: V, ss. 289-292.

<sup>1331</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, ss. 300-301; cilt: V, ss. 218-221.

<sup>1332</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 267-269.

<sup>1333</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 204-206, 475, 503; cilt: II, ss. 98-100, 101-103.

<sup>1334</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 493, 495, 496, 497, 498, 499-500, 501, 502, 508, 530-531, 530-532, 626, 627, V, 503; cilt: IV, ss. 302; V, s. 503.

<sup>1335</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 195, 196-197; cilt: II, ss. 11, 12, 13-14, 16, 80, 92, 201, 202, 228, 229, 517-520; cilt: III, ss. 241-242; cilt: IV, s. 611.

<sup>1336</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 195; cilt: II, ss. 16-17, 89-90, 91, 88-89.

<sup>1337</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 196; cilt: II, s. 178, 179-180, 190-191, 195-196.

<sup>1338</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 61, 263, 264-265; cilt: II, ss. 81, 82, 83-84; cilt: III, ss. 229-232.

<sup>1339</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 279, 507, 509.

Yine o hacca gidecekler için yoldan kastedilen hususlarla ilgili sağlam rivâyetler verir ve bunların temelde yiyecek ve binek olduğunu söyler<sup>1340</sup>.

Müfessir, ayakta oturarak namaz kılmak konusunda, “*Onlar ayakta dururken, yanları üzerinde yatarken (her vakit) Allah’ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler ve şöyle derler: ‘Rabbimiz sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru!’*” (Al-i İmrân 3/191) âyetinde zikredilen takyid, “zıkr”ın geneline güç yetirememek şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Kur’ân ve sünnette zikrin (namazın) oturarak ifa edilmesinin caiz olduğuna dair bir delil yoktur. Ancak ayakta gücü yetmeyenler için buna cevâz vardır. Aynı şekilde oturmaya gücü yetmeyenlerin yanları tarafına yatıp zikretmesi konusunda da izin vardır. Böylece Şevkânî, burada takyid edilen zikirden kastın namaz şeklinde anlaşılmasının maslâhat açısından daha uygun olacağını söyler<sup>1341</sup>.

Şevkânî’nin ahkâm âyetlerini açıklarken yer yer âyetlerden delil getirir. Mesela onun mut’a nikâhı konusundaki yaklaşımı böyledir. O, “...*ya da eliniz altındaki câriyeler hariç.../...أما ما ملكت أيماهم...*” (Mü’minûn 23/6) âyetinde; eşlerle mut’a ile nikâhlanın, şeklinde bir anlamın olmadığını ısrarla söyler. Burada kendisi için vâris olacak ve aynı şekilde birbirlerine vâris olunacak nikâh altındakilerden bahsedilmektedir. Zira mut’a nikâhında mirâs yoktur. Bu konuda Nisa 25. âyetinin<sup>1342</sup> tefsiri hakkında İbn Abbas’tan: “Mut’a caizdir, bulunduğu hal üzere bırakılıp nesholunmadı” rivâyetini verir. Şevkânî buna itiraz ederek, tam aksi bunun nesh olduğuna dair rivâyet bulunduğunu söyler. Ona göre bunun cevâz verenler Rafizîlerdir ve onların sözüne de itibar edilmez. Yine Şevkânî, müteahhir dönem ulemanın çoğu bu konuda sözü uzatanı ve cevaz vereni ayıpladıklarını söyler. Son olarak, burası bu bâtil beyanın söylenmesi için uygun değildir diyerek, muta’yı reddeder. Böylece mut’a’nın haram olduğunu ifade eder<sup>1343</sup>. Ayrıca Müfessir Şevkânî, Mü’minun Sûresi 7. âyetteki “*Kim bunun ötesine gitmek isterse.../... فمن ابتغى وراء ذلك*” ifadesinin de mut’a nikâhının haramlığına işaret ettiğini söylererek bu konu için âyetle delil getirmiş olur. Yine bazı ilim ehline göre, bu âyetten hareketle istimnânın

<sup>1340</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 472.

<sup>1341</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 416-417.

<sup>1342</sup>Âyetin ilgili kısmı şöyledir: “...Öyleyse iffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost da tutmamaları şartı ile olanları (câriyeleri) nikahlayıp alın, mehirlerini de normal miktarda verin...”

<sup>1343</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 518-514.

(şehvetle meniye dışarı atmak) haram olduğunu söyler. Bu alanda yazdığı *Bülûğu'l-Mûna fî Hükmi İstimnâ* isimli risâlesine bakılmasını tavsiye eder<sup>1344</sup>. Görüldüğü üzere Şevkânî, Zeydî mezhebine dair bazı görüşlere atıfta bulunsa da fikhî konularda ise Şîâ'nın fikhî anlayışı dışındaki hükümler üzerinde durur. Onun bu yaklaşım tarzını mezhebî tefsir bölümünde değerlendirmeye tâbi tutacağız.

Fikhî konuları ele alış tarzına bakacak olursak; Şevkânî, kaynak konusunda herhangi bir mezhebin müntesibi bulunmadığından, mezhebî anlayışlara bağlı kalarak hüküm vermez. O, yalnız âyetlerin yorumlanmasında fakîh olarak benimsediği âlimlere müracaat ederek farklı görüşleri ortaya koyar. Bazen de görüşleri verdikten sonra müctehid olarak kendi beyanını açıklama cihetine gider. Ayrıca fikhî konularda özellikle de dilsel açıklamalar için bu alanlarla ilgili işin ehli kişilere atıfta bulunması, onun genel yaklaşımı olarak nitelenebilir.

Şevkânî, bir fikhî konuyu ele alırken takip ettiği metoda bakacak olursak; öncelikle ele alacağı konunun fikhî tanımlamasını yapar ve devamında konuyla ilgili farklı görüşleri ortaya koyar. Mesela o, zinanın tanımını: “Erkeğin uzvunun kadının ferci ile birleşmesi ve bunun da nikâhsız veya nikâha benzemeyen bir durum ile olması” şeklinde yapar. “Zina eden kadın ve erkekten.../...الزانية والزانى” (Nûr 24/2) âyetten yola çıkarak, zina eden kimsenin evlenmesi konusunda sıralanan ihtilafları fikhî açıdan ortaya koyar<sup>1345</sup>. Yine bu âyetten hareketle, kendisiyle zina eden erkeğin aynı kadınla evlenmesinin caiz olup olmadığı konusunda ihtilaf edildiğini söyler. Bu konuda sadece ilgili görüşleri aktarır fakat yorumda bulunmaz. İmam Şafî’î ve Ebû

<sup>1344</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 562.

<sup>1345</sup>Bu fikhî ihtilafları örnek vererek ele alalım: 1. Bu âyetten maksad, zinanın kınanması ve bunu yapanların da kınanmasıdır. Bu kişi mü'minlere haramdır. Burada manâ, âyette engel teşkil eden böyle kişiyle nikâhın yapılmamasıdır. 2. Hattabî (388/998)'den yaptığı rivâyete göre, âyet özel bir kadın hakkında nazil olmuştur. Dolayısıyla hâs ifade eder. 3. Âyet, müslümanlardan bir adam üzerine nazil olmuştur. Bu özel bir durumdur. 4. Âyet Ehl-i Suffe hakkında nazil olmuştur. Ebû Salih de bu âyetin onlar için özel olduğunu söyler. 5. Burada zina eden erkek ve kadından maksad kendisine had cezası uygulanmışlardır. Hasan el-Basrî'den rivâyet edildiği üzere Allah'ın hükmüne göre zina edene had uygulanır. Fakat had uygulanan kadınla evlenir. Ebû Bekir İbn Arabî ise, bunun rivâyet olarak naklen sabit olmadığı gibi, nazarî olarak da doğru olmadığını söyler. 6. Âyet, “İçinizdeki bekârları evlendirin.../...وأنكحوا الأيامي منكم” Nûr Sûresi 32. âyetle mensûh olduğunu zikreder. Nahhâs, ulemanın çoğunluğu bu görüşü benimsediğini söyler. 7. Bu hüküm çoğunluk üzere esas kılınmıştır. Şöyle ki zina edenlerin çoğu kendisi gibi zina etmiş kadın isterler. Yine zina eden kadınların çoğu da kendileri gibi zina eden erkek isterler. Burada maksad: Erkeklerle baskı uygulandıktan sonra, onları zina eden kadınlarla nikâhlanmaktan zecr/engel yaparak sakındırmaktır. Tercih edilen görüşün bu olduğunu söyleyerek, tercihini ortaya koymuş olur. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, ss. 7-8.

Hanife bu hususa cevaz verdiğini söyler. İbn Abbas, Ömer ve İbn Mesud ve Cabir'in kanaati ise, rivâyet ise bunun caiz olmadığı yönündedir. İbn Mesud'un: Şayet bir adam bir kadınla zina eder, sonra onunla nikâhlanırsa bundan sonra ikisi de zinakâr ve bunun da mü'minler için haram olduğunu söyler. Şevkânî bu konuda görüşler hakkında yorum yapmaz ve sükût etmeyi tercih eder<sup>1346</sup>.

Şevkânî, fikhî konuda herhangi bir konuyla ilgili hüküm verme hususunda pek çok görüşe başvurur. Mesela, hac ve umre konusunda Şevkânî, âlimlerin farklı açıklamalarda bulunduğunu zikreder. Böylece Şevkani, farklı görüşlere yer vererek, bu âyetin<sup>1347</sup> delâletiyle, umrenin vacip olduğunu ortaya koyar. Çünkü ona göre, hac ve umrenin birlikte tamamlanması emredilmiştir. Bununla beraber, Ali, İbn Ömer, İbn Abbas, Ata, Tavus, Mücâhid, Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn, Şa'bi, Said b. Cübeyr, Mesrûk, Abdullah b. Şeddâd, Şafi'î, Ahmed b. Hanbel, Ebû Ubeyde ve Malikilerden İbnu'l-Cehm'in umrenin hükmü için sünnet; İmam Ebû Hanefî'nin de vacip dediğini nakleder. Böylece bu konuyu birçok kaynak üzerinden delillendirir. Ayrıca *Şerhu'l-Münteka* adlı eserinde bunları teferruatlı bir şekilde bildirdiğini söyler<sup>1348</sup>. Yine hac ve umrenin menâsikinden Safa ile Merve arasında say' yapmanın vacip olduğunu, rükünden olmadığını, ancak terkinde küçükbaş kurban gerektiğini söyler<sup>1349</sup>. Böylece Şevkânî, fikhî konuları incelerken faydalandığı kaynak çeşitliliğini ortaya koyar.

Yine Şevkânî'nin farklı görüşlere yer vermesi konusunda “*Hac bilinen aylardadır.../...الحج أشهر معلومات*” (Bakara 2/197) âyetini açıklarken geniş fıkıh bilgisi verir. Ayrıca hükümleri açıklarken bütün mezheplerin görüşlerini verir. “*Sana hilallerden (yeni doğan ay) soruyorlar. De ki: Onlar, insanlar ve özellikle hac için vakit ölçüleridir.../...يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج*” (Bakara 2/189) âyetinde üç ayın zikredilmediğini söyler. Ona göre âyetlerde önce umûmi manâya bakılmasına rağmen, bu âyette husûsi bir durumdan bahsedilmesi sebebiyle öncelikle husûsi anlam ele alınmalıdır. Nitekim üç ay tabiri, nas icmâ'yla husûsilendirmiştir<sup>1350</sup>. Fıkıh olarak bu görüşlerinde Kurtûbi'yi kaynak gösterir. Yine “Eyyâm-ı ma'dûdât/sayıllı günler”in Minâ'daki, teşrik tekbirleri ve şeytan taşlama günleri olduğunu söyler<sup>1351</sup>.

<sup>1346</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 8.

<sup>1347</sup>“*Haccı ve umreyi Allah için tam yapın...*” (Bakara 2/196).

<sup>1348</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 224-225.

<sup>1349</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 186.

<sup>1350</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 229-230.

<sup>1351</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 235.

Şevkânî, bu konuda Hâc Sûresi 29. âyetle “...*O eski evi (Ka’be’yi) tavaf etsinler.../... وليطوفوا بالبيت العتيق*” ifadesinin, bayram günü tavaf ziyareti için olduğunu söyler. Sahâbeden rivâyetle Ka’be’nin, Beyt-i atik şeklinde isimlendirildiğini de nakleder<sup>1352</sup>.

Filolojik açıdan fikhî meselelere yaklaşım konusunda Fakîh Şevkânî şöyle bir metot takip eder: Ona göre “*ondan güzel gıdalar edirsiniz.../... تتخذون منه سكرًا*” (Nahl 16/67) âyetinden anlaşıldığı üzere “sekr”, meyve suyudur. Bu gıdanın hurma meyvelerinin suyu, üzüm suyundan elde edildiğini de söyler. “Sekr” ise, “hamr/içki”dan sarhoşluk veren şeydir. Bu iki ağaçtan meyve, hurma balı, şırası, sirke ve kuru üzüm olarak güzel rızıklar elde edilir. Şevkânî, nüzûl sırası bakımından açıklık getirerek bu âyetin, hamr âyetinden önce nazil olduğunu belirtir. Sekrin şeker olması ise, Habeş lügatine göredir. Bu iki ağaçta yenmesi güzel rızıklar vardır. Yine denildi ki şekerli meyve suyu tatlı ve helaldir. Şıra da olduğu gibi. Sekr şeklinde isimlendirilmesi ise, bekletildiği zaman müskir/sarhoşluk verici olmasından kaynaklanmaktadır. Şayet sekr, sarhoşluk verici duruma gelirse, o zaman bu haram olur. Dilciler sekri, “hamrın ismi” olarak tanımlarlar. Son olarak Şevkânî, kendi görüşünü belirterek sekrin, yemek /taam ifade ettiğini söyler<sup>1353</sup>.

Müfessir, kırâat farklılıklarından yola çıkarak, fikhî konulara açıklık getirmeye çalışır. Mesela âyetteki<sup>1354</sup> “kadınlara dokunma/الملازمة النساء” hakkında sahâbenin ihtilaf ettiğini söyler. Burada açık bir şekilde bildirilen cimâ’dır. Hamza ve Kisâ’nin kırâatinde “لمستم” den şüphesiz ihtilafsız böyle anlaşılmıştır. Dolayısıyla bunun bir ihtiyaçla ilgili genel bir konu olduğunu, bu hususun genel bir tekellüfe girdiğini belirtir. İhtimalle ispat olmayacağından, doğal olarak bunun anlaşılmasında ayrılıklar ortaya çıkacağına da vurgu yapar. Ayrıca Nafi’, İbn Kesîr, Ebû ‘Amr, Asım ve İbn ‘Amir’in kırâatlerine göre bu fiilin: “لامستم” okunduğunu ve bu kullanımda ise anlamının öpme ve benzeri durum ifade ettiğini söyler. Buradan hareketle Şevkânî, öpme ile abdestin bozulmayacağını hadislerle örnekendirir<sup>1355</sup>.

Şevkânî’nin fıkıh konularını bilimsel yaklaşımla ele almasına örnek verirsek; o, tefsirinde yenmesi haram olanların belirtildiği Maide Sûresi 3. âyetini açıklarken,

<sup>1352</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 537.

<sup>1353</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 210.

<sup>1354</sup>Nisa 4/ 43.

<sup>1355</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 542-543.

fıkıhta sayd/avlanma bahsine girerek, tüfekle avlanma konusunda ictihâd yapar. Tüfekle avlanma konusunda; tüfeği tarif ederek demir tüfeğin içinde, barut ve kurşun olduğunu ve onunla ateş yapıldığını söyler. Son dönem âlimlerin bu konuda konuşmadığından şöyle yakını: Hicrî X. asra kadar böyle bir aletin varlığının bilgisinin ulaşmadığını söyler. İlim ehlinde bir grub: ‘Tüfekle avlanma konusunu, avın ölmesi ve diri iken avcının kesemediği avın hükmü nedir’, şeklinde kendisine sorduğunda; bu şekilde ölü hayvanın etinin helal olduğunu belirtir. Gerekçe olarak merminin bir taraftan girdiğini bir taraftan çıktığını beyan eder. Addî’den rivâyet edilen: “*Ya Resûlullah, ben mızrağı ava doğru fırlatıyorum ve isabet de ettiriyorum. Resûlullah da ona: ‘Mızrağı fırlattığında avın tamamı yırtılıyorsa ve yine mızrak ava isabet edip içine girerek vurulup ölmüşse, o av yenmez*”<sup>1356</sup> hadisini örnek gösterir. Şevkânî bu hadisten yola çıkarak, tüfekte böyle bir durum bulunmadığını, dolayısıyla tüfekle avlanarak öldürülen hayvanın etinin mübahlığına dair ictihâd görüşünü ortaya koyar<sup>1357</sup>.

Böylece naslarda zikredilmeyen tüfekle avlanma hususunda, sünnetten yola çıkarak ictihâdla hüküm bildirir. Zira Şevkânî bu durumlarda ictihâd yapmaktan kendini alıkoymaz. Bu tür meselelere açıklık getirmeyi de bir sorumluluk olarak addeder.

#### IV. DİLBİLİMSEL (FİLOLOJİK) TEFSİR

Âyetlerin filolojik/dilbilimsel yöntemle yapılan tefsir ve yorumları, Kur’ân’ın bütün tefsir türleri ve özellikle de dirâyet tefsiri açısından büyük önem arz etmektedir. Gerek rivâyet, gerekse dirâyet türü tefsirlerde âyetlerin yorumuna öncelikle etimolojik tahlil ile başlamak esastır. Kur’ân’ın anlaşılmasında büyük önem arz eden filolojik tefsir: “Arapların dilinde vârid olan şeylerle, Kur’ân’ın manâlarını açıklamak”<sup>1358</sup> şeklinde tanımlanabilir. Yine tefsir ilmiyle bağlamı bakımından İbn Aşur, filolojik tefsiri: “Muhtasar veya geniş olarak Kur’ân

<sup>1356</sup>Müslim, Sahih, Sayd, 1.

<sup>1357</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 12. Gerçi Şevkânî, tüfekle avlanma ile ilgili toplu olarak verdiği hadisleri bir araya getirerek, bu şekilde avlanmanın caiz olmadığına dair bir başlık oluşturur. Şevkânî, Neylû’l-Evtâr, cilt: VI, ss. 142-144.

<sup>1358</sup>İbn Nâsir b. et-Tayyâr Musâid b. Süleyman, *et-Tefsîru’l-Lügavî li’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-İbni’l-Cevziyye, Riyad, 2000, s. 38.

lafızlarının anlamlarını ve onlardan yararlanmayı araştıran ilim”<sup>1359</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Şevkânî de bu yöntemi benimsemiş ve meseleye gereken önemi vermiştir. Onun dilsel incelik konularında başvurduğu temel kaynak şüphesiz Zemahşerî’nin “Keşşâf” adlı eseridir. Yine dilbilimsel alıntılarda onun Kurtubî’den de bir hayli yararlandığı ve i’râb konularında onu örnek aldığı açıkça görülür. Daha önce kaynaklar bölümünde görüldüğü üzere, Şevkânî Kur’ân’ın yorumlanmasında dilbilimle alakalı pek çok kaynağa muracaat etmek için yoğun bir çaba göstermiştir.

### A-Etimolojik Tahliller

Şevkânî, âyet veya sûre tefsiri yaparken öncelikle ilgili âyette geçen kelimeleri ele alır ve kelimeleri etimolojik tahlile tâbi tutar<sup>1360</sup>. Bazen dilbilimsel tefsir konusunda detaya girerek, konunun anlaşılması yönünde büyük gayret sarf eder. Onun bu yaklaşımını örneklendirelim.

Şevkânî, Fatiha Sûresi’nin tefsirinde; “hamd” kavramının anlamını verirken, Zemahşerî’den iktibas yaparak<sup>1361</sup> hamd ve şükürün yakın olduğunu söyler. Haddi zatında hamd, şükürden daha özel; başka şeylere izafesi bakımından ise hamd şükürden daha geneldir. Hamdın yeri sadece dildir. Bağlı olduğu şey ise nimettir. Şevkânî, “er-Rabb/الرب” (Fâtiha1/1) kelimesini şöyle tahlil eder: Bu Allah’ın isimlerinden biridir. Dolayısıyla bu kelime, O’nun dışında başkası için kullanılamaz. Sadece bir şeye izafetle kullanılabilir. Cahiliye dönemine bakıldığında Rabb kelimesi: “Melik/sultan” anlamında kullanılmıştır. Keşşaf’a göre: “er-Râbb/الرب”: “el-Mâlik/المالك” olup; hükmeden/hâkim anlamındadır. Yine âlem ise, Allah dışında yaratılan her şeydir. Dilci Zeccâc ise, âlemi, Allah’ın dünyada ve ahirette yarattığı her şey olarak tanımlar<sup>1362</sup>.

Yine o, “melik /ملك” in, “mâlik /مالك” ten daha genel ve daha belîğ olduğunu söyler. Mantık önermelerinden yola çıkarak Şevkânî: “Her melik mâliktir, fakat her

<sup>1359</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşur, **Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, ed-Dâru’t-Tûnisiyye, Tunus, 1984, cilt: I, s. 11. Filolojik tesirin diğer tanımları ve bir akım olarak doğuş ve gelişim süreci konusunda geniş bilgi için bakınız İsmail Aydın, **Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi** (Yayınlanmamış Doktora tezi), DEÜ, SBE, İzmir, 2010, ss. 20 vd.

<sup>1360</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 44, 71, 82-83, 90, 98, 231, 327, 479; cilt: II, ss. 344, 467-468; cilt: III, ss. 326 vd.

<sup>1361</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 46-47, 152 vd.

<sup>1362</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 23-25. Krş. Zeccâc, Meâni’l-Kur’ân, 23.

mâlik ise melik değildir” der. Aynı şekilde bazılarının; “mâlik”in daha edebî ve belâgata uygunluğunu söylediğini nakleder. “O, din gününün sahibidir/مالك يوم الدين” (Fatiha 1/4) âyetindeki mâlik kelimesi, zamanı genişletme yoluyla zarfa izafe kılınmıştır. Buna bağlı şekilde Şevkânî; eğer burada “مالك” böyle bir zarfa izafe edilmiş olmasaydı, müstakbel anlamı içermezdi<sup>1363</sup> diyerek dilsel görüşünü ortaya koyar.

Şevkânî, kelimeleri izah ederken başta dilci olmak üzere, birçok âlimin görüşüne başvurur. “Onda (Kur’ân’da) şüphe yoktur / لا ريب فيه” (Bakara 2/2) âyetiyle ilgili lügavî bağlamda; “şekk/شك”in karşılığının “reyb/ريب” ve buradaki anlamın da Kitâb’a iman tasdik olduğunu ifade eder. Sonra “takvâ/تقوى” kelimesini lügat sahibi âlimlerden alıntı yaparak tanımlar. Şer’î/dinî istilâhî tanım olarak Mukatil b. Süleyman’a göre müttaki; “nefsini koruyan kimse ya yaptığı fiilden ötürü cezaya müstahak olmayı kabul eden ya da fiili terk eden kimse” demektir. İbn Ebî Hâtim de müttaki kimseleri; “şirkten ve putlara tapmaktan sakınan, kullukta Allah’a ihlâs gösteren topluluklar” şeklinde tanımlar. Yine Şevkânî, lügat bakımından sıklıkla Zemahşerî’den faydalanır ve dilsel açıdan bazı noktalarda onu eleştirir<sup>1364</sup>.

Yine müfessir, “gayb/غيب” kelimesi için Kurtubî’ye başvurur. Şevkânî, müfessirlerin gaybın te’vilinde ihtilâfa düştüklerini söyler. Bu konuda şu rivâyette bulunur: “Bazılarına göre bu âyette zikredilen gayb, Allah’ın kendisidir. İbn Arabî, bu görüşü zayıf bulur. Yine Şevkânî’ye göre “gayb” hakkında; kader, Kur’ân’daki şeyler ve Resûlullah’ın aklın ulaşamadığı şeyleri haber vermesi denildiği de görülmüştür. Hz. Peygamber’e ulaşmayan bu haberler de sırasıyla; kıyamet şartları, kabir azabı, haşır, neşir, sırat, cennet, cehennem” olarak sıralanmıştır. Son olarak müfessirimiz, İbn Atiye’nin; “bu görüşler birbiriyle çelişmez, bilakis gayb hepsinde vuku’ bulur” görüşüne yer verir<sup>1365</sup>. Böylece Şevkânî, pekçok tanımı toplayarak ortaya anlam bütünlüğü koymak ister<sup>1366</sup>.

<sup>1363</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 26.

<sup>1364</sup>Şevkânî, I, 39-40. Daha fazla örnek için bakınız Bakara 2/264. âyette geçen “فمثلته كمثل صفوان” ibaresinde “safvân” kelimesinin anlamlarını verirken, Ahfeş, Kisâi ve Nahrâs vs gibi meşhur dilci âlimlerden faydalanır. Yine o, Yusuf 12/18. âyetle ilgili kelime anlamları verirken, Neysabûrî, Ezherî, Zeccâc, Kutrûb ve diğer dilcilerden alıntı yaparak anlam verir.

<sup>1365</sup>İbn Atiyye, el-Muharreru’l-Vecîz, cilt: I, s. 51.

<sup>1366</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 40.

Şevkânî'nin dilbilim açısından tanımlama yöntemine baktığımızda, önce kelimenin tabii anlamını verir. Sonra kelimenin lügat, ıstılâhî/terim ve özel/yerel kullanımlarını zikreder. Örneğin, Bakara Sûresi 26. âyete geçen fıskı/فسق: “Tanenin yiyecek kabuğundan çıktığı zaman veya farenin deliğine girip çıkmasına verilen isim” olarak tanımlar. Sonra Keşşâf’tan alıntı yaparak: “Kastedilenin dışına çıkmaktır” şeklinde fıska lügat mânasını verir<sup>1367</sup>. İstılâhî olarak fâsık kavramını ise; “Büyük günahla Allah’ın emrinden çıkan kimse” şeklinde tanımlar. Ona göre bunun şer’î kullanımı ise: Allah’a itaatten çıkıştır. Sonra da Fahrüddin Râzî’nin; “kıble ehlinde fâsık kimselerin mü’min mi yoksa kâfir mi olacağı” konusunda itikadî bakımından tasnif yapar. Şöyle ki: “Râzî’nin görüşüne göre, mü’min; Haricîlerin görüşüne göre kâfir; Mu’tezileye göre de ne mü’min ne de kâfirdir” diyerek konuyu tamamlar<sup>1368</sup>.

Şevkânî, nahiv bilgisi ile anlam arasında bağlantı kurarak kavramları açıklar. “نزل” ile “نزل” arasındaki ayrımı yapar. Burada “أنزل” denildi âyetin öncesinde de “نزل” denildiğini söyler. Çünkü Kur’ân tedricen indirildi, diğer iki kitap (Tevrat, İncil) ise bir defada indirilmiştir. Âyet öncesinde “el-Kitâb/الكتاب”ın Resûlüllah’a indirildiği bildirilmiştir. Çünkü buradaki maksad, iki kitabın kime indirildiğini hatırlatmak değildir. Müfessir bu âyette “من قبل” ifadesiyle, Tevrat ve İncil’in Kur’ân’dan önce indirildiğini bize bildirmiştir. “وأنزل الفرقان” (Al-i İmrân 3/3) ifadesinde inzâl kullanılmasının, Kur’ân-ı Kerim’in dünya semâsına toplu bir şekilde indirilmesinden kaynaklandığı beyanında bulunur. Buradan da Kur’ân’ın perdesiz olaylara göre çeşitli zamanlarda Hz. Peygamber’e indirildiğini söyler<sup>1369</sup>.

Müfessir, yabancı dilden faydalanma noktasında, “...mühlet vermemiz... /...انما نملي...” (Al-i İmrân 3/178) âyette ile ilgili gramer bilgisi verir. Sonrada Türk dilinden bahsederek; “senin faydanı ve menfaatini düşünerek sükût etmeyi uygun gördüm” şeklinde deyim örneği verir<sup>1370</sup>. Ancak o, “Ey yer suyunu yut!... يا أرض ابلعى” (Hud 11/44) âyetin tefsirindeki bu emrin, Habeş dilinde kullanıldığını ve Hint dilinde içmekten emir olarak kullanıldığı hakkında bilgiler verdikten sonra, bu konuda şöyle bir açıklama yapar: “Lafız açıkken ve Arap dilinde de türevleri açık bir

<sup>1367</sup>Zemahşerî, Keşşâf, cilt: I, s. 123.

<sup>1368</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 70-71.

<sup>1369</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 358.

<sup>1370</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 462.

şekilde kullanılıyorken, Habeş ve Hint dili bizi ne ilgilendirir. Buralardan anlam ithâl etmeye gerek yoktur”<sup>1371</sup>. Böylece gereksiz ithal kelimelere baş vurma hususunda eleştiriride bulunur. Yine benzer konuda, bazı nahivcilerin A’raf Sûresi 7/80. âyetteki “Lût/لوط” kelimesinin, müştak/türevsel olduğunu ve bu kelime üzerinden iştikâk yapılabileceğini söylediklerini belirtir. Ancak Şevkânî, buna karşı çıkararak yabancı kelimeler üzerinden iştikâk yapılmasının doğru olmayacağına özellikle vurgu yapar<sup>1372</sup>.

Ayrıca Şevkânî, kelime tahlilinde lehçe lügatlerinden faydalanır ve eleştiri cihetine gider. Ta-ha 20/40. âyette geçen “الغم” kelimesinin, Kureyş lüğatinde katl/öldürmek anlamında kullanıldığını söyler. Daha sonra bu manânın zorlama olduğunu; “bu ne uzak bir anlamdır” şeklinde ifade ederek eleştirel bir yaklaşımda bulunur<sup>1373</sup>.

Şevkânî, âyetleri tefsir ederken daha önce belirttiğimiz üzere yaygın olarak şiirlerden deliller getirir. “*Gecenin bir kısmında uyanarak sana mahsus nafîle kıl.../...من الليل فتهجد به*” (İsrâ 17/79) ibaresindeki “teheccüd/تهجد” ün anlamı için şiirle istişhâdda bulunur. Böylece o, âyetlerin tefsirini yaparken şiirden faydalanır ve kelimeleri anlamını kuvvetlendirme konusundaki hassasiyetini belirgin bir şekilde ortaya koyar:

ألا زارت وأهل منى هجود      فليت خيالها بمنى يعود

“Minâ ehli, gece uyanırken ziyaret bulunsaydı ya?

Ve keşke onun hayali Mina’ya bir daha geri dönse”

Şairden istişhâdda bulunduktan sonra, lügat olarak: “الهجود/hucûd”un aslında gece uyumak anlamına geldiğini söyler. Yalnız tefâ’uul babından geldiğinde; “o şeyden uzak durmak ve sakınmak” anlamlarını ifade ettiğini zikreder. “تخرج-تأثم” fiilleri de bu anlamı ifade eder. Teheccüdde bulunan kimse de gece uykusundan sakınır ve kalkar. Müteheccid ise, gece namaz için uykudan kalkan kimse demektir<sup>1374</sup>.

<sup>1371</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 590.

<sup>1372</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 253.

<sup>1373</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 432.

<sup>1374</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 298; Kurtubî, Ahkâm, cilt: X, s. 308.

Görüldüğü üzere bu şekilde Şevkânî, dilbilimsel tefsir yaparken manâyı belirginleştirmek için etimolojik yönden zengin malumat kullanmayı tercih eder.

### B-Nahiv ve İ'râb

Müfessirimiz, nahiv ve i'rab konularına çok önem verir. Dilbilimsel yöntem ile tefsir yaptığında anlam verme konusunda en çok faydalandığı konuların başında nahiv ve i'râb gelmektedir. İ'lal ve ibdâl kaidesinden başlayıp iğraya kadar, gerektiğinde bütün sarf ve nahiv konularını detayı ile ele alır.

Örnek verecek olursak, “لقى” (Bakara 2/14) kelimesini ele alırken öncelikle i'lal kaidelerinden yola çıkarak, fiilin tahlilini yapar. Böylece “لقوا -لقيو” şeklinde bu kelimenin sarfa dayalı özelliklerini belirtir. Sonra Yemenli Âlim Muhammed b. es-Semeykâ'nın bunu, “لاقوا” şeklinde okuduğuna dair örnek verir<sup>1375</sup>. Ayrıca “أو كصيب” (Bakara 2/19) da geçen sözcüğün: “صيب -صيوب -يصوب -صاب” şeklinde sakın geldiğini ve (و) harfinin (ى) üzerine idgam olunduğunu ifade ederek, i'lâl kaidesi çerçevesinde, kelimenin son şeklini ortaya koyar<sup>1376</sup>. Yine Bakara Sûresi 201. âyette i'lâl kaidesini uygular. “وقنا”nın aslının “أوقنا” olduğunu (و) harfinin hazfedildiğini, sonra “يقي” fiilindeki gibi durumun bulunduğunu belirterek, Basralı ve Küfeli dilcilerin filolojik tahlillerini ortaya koyar<sup>1377</sup>. Bu paralelde “ماء” ismini: “ماء -موه -ماه” şeklinde sarf ilmî bakımından etimolojik tahlil yaparak, kelimenin aslını ortaya koyar<sup>1378</sup>.

Şevkânî, yer yer müzekkerlik, müenneslik konularına değinme ihtiyacı hisseder. Ona göre Meryem Sûresi 19/11. âyette geçen: “أن سجدو” ibaresi masdar veya beyânîyye/açıklayıcıdır. Manâsı; “onlara salâvat getirmeleri emredilmiştir. Yani sabah akşam tesbih etmeleri onlar için emredilmiştir”. Dilci Ferrâ: “العشي”: Müennes bir kelimedir. Ancak kapalı bir ifade olduğundan müzekker sayılabilir. Çoğunluk ise: “عشية” olduğunu kaydeder<sup>1379</sup>. Yine müfessirimiz, Al-i İmrân 3/13 de “sizin için bir

<sup>1375</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 51-52.

<sup>1376</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 57.

<sup>1377</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 235.

<sup>1378</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 60.

<sup>1379</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 383.

ibret vardır.../...*قد كان لكم آية*” ifadesinde “كانت” denmemesini, te’nisin (dişil) hakiki müennes olmamasına bağlar<sup>1380</sup>.

Müfessir, “...*Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin...*... *أدخّلوا مساكنكم*” (Neml 27/18) âyetindeki hitabın sanki akıllı varlıklara yapıldığını söyler. “Mesâkin” karıncaların olduğu mekândır. Denildi ki bu karınca, Süleyman’ın dinlediği karıncadır. Kendisine isnad edilen fiilin müennesliği, onun diş bir karınca olduğuna delildir. Bu konuda Ebû Hayyân’a cevap niteliğinde; onun “*قالت*” diyerek ‘tâ-yı te’nis’in karıncanın müennes olduğuna dair bir delil teşkil etmediğini belirtir. Fakat ona göre burada, müzekker karınca ifadesinin gelmesi daha doğru olacaktır. Çünkü karınca genelde “*نملة*” kelimesiyle zikredilir. Şayet bu durum “*ta/ة*” ile olsaydı, fiilin zikredilmesiyle karıncanın müennes veya müzekker mi olduğu nasıl ayırt edilebilecekti? Bilakis müenneslik veya müzekkerlik konusu haber ile ayırt edilir. Sonra Şevkânî, burada teferruata girmenin bir faydası yoktur dedikten sonra, bu konuda mevzû’ kıssalar nakledildiğinden ve hadiselerin uydurulduğundan bahseder<sup>1381</sup>.

Şevkânî’nin zaman zaman i’râb yaptıktan sonra, farklı durumlar arasında tercih yaptığı da görülen bir durumdur. O, “...*onun yanında Hârûn’u vezir kıldık/ وجعلنا معه أخاه هارون وزيراً*” (Furkan 25/35) de; “*و زيرا*” kısmının ikinci mef’ûl, bazılarına göre de hâl olduğunu söyler. Ona göre ikinci mef’ul şeklinin daha doğru olacağı düşüncesiyle ilkinin tercihinin daha uygun olduğunu söyler<sup>1382</sup>. Böylece i’râbta tercih yapar. Yine, “...*Fravun’un karısı, kocasına bu senin için göz aydınlığıdır dedi...*... *قالت امرأة فرعون قرت عين لي ولك*” (Kasas 28/9), “*قرت*”in burada haber olması daha uygundur ve mübtedâ da mahzûftur. Yine bu kelimenin mübtedâ, haberin ise “*onu öldürme/ لا تقتلوه*” olduğunu söyler. Şevkânî, bu bilgileri verdikten sonra birinci görüş evlâdır<sup>1383</sup> diyerek kendi tercihinin ortaya koyar.

Şevkânî’nin, i’râbu’l-Kur’ân ve nahiv konusunda en güzel örneklerden birisini, Yunus Sûresi 37. âyette ortaya koyar. Şöyle ki; “...*lakin bu (Kur’ân) kendinden öncekini doğrulayandır...*... *و لكن تصديق الذي بين يديه*” âyetteki “*تصديق*”, ref’ ve nasb halinde gelir. “*وتفصيل الكتاب*” ibaresindeki tafsîl: teybîn anlamı ifade

<sup>1380</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 368.

<sup>1381</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 151.

<sup>1382</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 88.

<sup>1383</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 185.

edip, burada geçmiş Kitapların da beyan edilmiş olacağını söyler. “el-Kitab/الكتاب” burada cinslik bildirir. Burada Kur’ân’da geçen hükümlerin îrâd edildiğini zikreder. Dolayısıyla el-Kitâb ile kast edilenin Kur’ân olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim âyetin devamındaki “...onda şüphe yoktur...لا ريب فيه...”deki zamir, Kur’ân’a aittir. Bunun üçüncü haber hükmüne de dâhil edilebileceğini söyler. Yine ona göre bu cümlemin, Kitâb’dan nasb mahallinde hâl cümlesi olarak kabul edilmesi ve yine i’râbta mahalli olmayacak şekilde istinafiye/başlangıç sayılması caizdir. Son olarak da âyetin devamındaki “bu (Kitâb), âlemlerin Rabbindendir/من رب العالمين” nin dördüncü haber olduğunu beyan eder. Ayrıca müfessir, “bu iberenin Kitâb’dan hâl veya zamirin Kur’ân’a ait olması caizdir”<sup>1384</sup> diyerek konuya gramer açısından açıklık getirir.

Müfessir, i’râb yaparken yer yer başka âyetlerden örnek verir. Mesela, kelime tahlilinde “زيغ” (Al-i İmrân 3/7) kelimesini anlamlandırırken, başka bir âyetteki kullanımı olan “...onlar yoldan sapınca, Allah da kalplerini saptırmıştı... /... فلما زاغوا از اغ الله” (Saff 61/ 5) âyetini delil gösterir<sup>1385</sup>. Kelimenin aynı kökten geldiğini söyleyerek, sarf olarak türevlerini ortaya koymaya çalışır. Yine Şevkânî, Hurûfu mukatta’aların, i’râbını da verir. Mesela, âyette geçen “طس” harflerinin sûre başlangıcı olduğuna değinir. Sonra hurûfu mukatta’a’nın, ref’ halinde mübtedâ ve devamının da haber olduğunu söyler<sup>1386</sup>. Şevkânî’nin âyetleri açıklarken bu konuda verdiği örnekler çoğaltılabilir<sup>1387</sup>. Âyetlerin tefsirinde gramer yöntemini kullanması hususunda bu kadar bilgiyle yetinmek istiyoruz.

### C-Belâgat

Müfessir, tefsirinde yer yer isti’âre<sup>1388</sup>, teşbîh<sup>1389</sup>, kinaye<sup>1390</sup> ve ta’rîz<sup>1391</sup> gibi Arap dilinin belagât konularına ve bunların anlamına dair sanat türlerine değinir.

<sup>1384</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 507.

<sup>1385</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 361.

<sup>1386</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 144.

<sup>1387</sup>Diğer örnekler için bakınız Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 59, 74,169-170, 293, 303, 352, 358, 516, 606; cilt: II, ss. 507, 532; cilt: III, s. 488; cilt: IV, ss. 126, 182-183 vd.

<sup>1388</sup>Arap Edebiyatında beyan ilminin en önemli konularından biri olan İsti’âre sözlükte; bir şeyi kaldırmak ve onu bir yerden alıp bir başka yere koymak veya bir şeyden fayda sağlamak üzere onu birisinden ödünç almak istemektir. Terim anlamı olarak ise; hakikî manâ ile mecâzî manâ arasındaki benzerlikten dolayı bir kelimenin anlamını geçici olarak alıp, başka bir kelime için kullanmaktır. Nusrettin Bolelli, **Arap Edebiyatı Belâgat**, MÜ İFAV Yay., İstanbul, 2009, s. 90.

<sup>1389</sup>Beyan ilminin bir terimi olan teşbîh; belirli bir maksat için ve aralarındaki ortak niteliklerinden dolayı edat kullanarak bir şeyi başka bir şeye benzetmektir. Bolelli, ss. 34-35.

Yine edebî türlerden mübâlağa sanatını da ele alır<sup>1392</sup>. Onun tefsirinde değindiği bu edebî türlerden bazılarını örneklerle açmaya çalışalım.

İbrahim 14/1. Âyette “...insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarman için.../...لتخرج الناس من الظلمات الى النور...” şeklinde geçen küfür, karanlıklar için tayin edildi denmektedir. “en-Nûr/النور” ise istiâre yoluyla iman için kullanılmıştır. (د) harfî burada, maksat ve gaye için zikredilmiştir. Dolayısıyla Şevkânî’ye göre manâ şöyle olur: “Hz. Peygamber, Allah’ın emirlerini kapsayan bir kitapla, insanları içinde durduğu dinî algılardan alarak nûra çıkardı”. Neticede o, bu âyet hakkında, karanlığın bid’at için müsteâr; nûrun ise sünnet için müsteâr olduğunu belirtir<sup>1393</sup>.

Şevkânî, “İşlerin zorlaşacağı o gün.../...يوم يكشف عن ساق” (Kalem 68/42) âyetinin ibaresinde zaman zarfı olduğunu söyler. Buradan müstear şeklinde kıyamet gününün şiddet ve dehşetli olacağı anlaşılmaktadır. İbn Kuteybe ise bunun aslının; “bir adamın başına büyük bir iş gelir, sonra ciddiyete başvurup kolları ve paçaları sıvaması” anlamında kullanıldığını ifade eder. Dolayısıyla bu durum, şiddetten istiâredir<sup>1394</sup>. Şevkânî, âyetin te’vilî hakkında ise; “bir durum ciddiyet kazandığında kolları paçaları sıvayıp, o işe girişmektir” der. Arap dilinde pek çok şiirin olduğunu söyleyerek şöyle istişhâdda bulunur:

والخيل تعدو عند وقت الإشراق وقامت الحرب بنا على ساق

“Güneş doğarken atlar dolu dizgin koşar

Biz çetin bir şekilde ve zorluk içinde harbe girdik”<sup>1395</sup>.

Şevkânî, “taki beyaz iplik, siyah iplikten ayırt edilinceye kadar (yiyiniz).../...حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود...” (Bakara 2/187) şeklinde siyah iplik, beyaz ipliğin ayrılması konusunda teşbîh-i belîğ yapılmakta<sup>1396</sup> olduğunu söyler. Dilsel yaklaşım türü olarak, edebî sanatlardan teşbihi kullanır. “Bil ki sen ölümlere iştiremezsin.../...إنك لا تسمع الموتى” (Neml 27/80) âyet bölümünde onların

<sup>1390</sup>Terim olarak kinaye; bir sözü gerçek manâsına da gelebilecek bir şekilde, onun dışında başka bir manâda kullanma sanatına denir. Bolelli, s. 171.

<sup>1391</sup>Ta’rîz, söylenen sözü, üstün bir edebî yetenekle (veya maharetle) başka bir yöne çevirmektir. Bolelli, ss. 181-182.

<sup>1392</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 507.

<sup>1393</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 111.

<sup>1394</sup>Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, **Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân**, thk. Ahmed Sakar, Mektebetü Dâru’t-Turâs, Kahire, 2006, s. 174.

<sup>1395</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: V, s. 328.

<sup>1396</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 214.

hallerinin, ölü durumu gibi olduğunun bildirildiğini söyler. Bunların işitme durumları yoktur ve işitmeyen sağır gibidirler. Dolayısıyla idrakleri konusunda da kuvvetli sebepler olmadığı için hidayette bulamazlar. Böylece Şevkânî, inanmayanların da teşbihle hissetmeyen ve akıl edemeyen ölülere; yine onların öğüt dinlemeyenlerinin de sağirlara benzetildiğini söyler. Dolayısıyla bunlar, Allah’a dua etmezler. Şevkânî bu özellikleri belirttikten sonra, tüm bunların teşbîh kabilinden olduğunu ifade eder<sup>1397</sup>.

Şevkânî, genelde dilbilim, Arap dili ve edebiyatıyla alâkalı durumlarda öncelikle Keşşâf’a başvurur<sup>1398</sup>. Örneğin yer yer kinâye, ta’rîzin farkını Keşşâf’a göre belirtir<sup>1399</sup>. Yine A’raf Sûresi 175. âyetin<sup>1400</sup> izahında; köpeğin dil çıkarması hususundaki farklılığı ve bunun darb-ı mesel olarak verilmesini İbn Kuteybe’ye göre zikreder<sup>1401</sup>. Ayrıca edebî tür olarak, tağlib sanatından bahseder<sup>1402</sup>. Bu şekilde Arap dilinin edebî sanatlarına<sup>1403</sup> sıklıkla yer veren Şevkânî, âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlar. Böylece o, edebî türleri azamî ölçüde kullanarak, kelime ve cümlelerin yorumlanmasında arka planındaki anlam derinliklerini ortaya koyar.

#### D-Dilbilimsel Tefsir Usûlü Konuları

Şevkânî, tefsirlerde yeri geldikçe, dilbilim ile alakalı tefsir usûlü konularından umûm-husûs, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen ve hakikat-mecâz gibi konuları<sup>1404</sup> ele alır.

Şevkânî’nin dil bilime bağlı olarak ele aldığı konuların başında umûm-husûs konusu gelmektedir. Özellikle o, ahkâm âyetleri ve esbâb-ı nüzûl ile ilgili konularda bu kuralı sıklıkla kullanır. Şehitlik konusun da; Al-i İmrân 3/169. “Allah yolunda öldürülenleri ölü sanmayın.../...ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله” âyetinden yola çıkarak

<sup>1397</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 173.

<sup>1398</sup> Zemahşerî’nin, “Keşşaf” isimli tefsirine dil ve i’rab ve anlama etkisi bakımından kırâat ile ilgili hususlarda başvuruları için bakınız Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 46, 47, 52, 152; cilt: II, ss. 201, 389; cilt: III, ss. 288-289; cilt: IV, ss. 54, 306 vd.

<sup>1399</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 287.

<sup>1400</sup> Âyet meâlî şöyledir: “Onlara âyetlerimizi verir vermez onlardan yüz çeviren ve şeytanın kendisine uydurduğu, bu yüzden de azgınlardan olan kişinin haberini oku”.

<sup>1401</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 302.

<sup>1402</sup> Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 498.

<sup>1403</sup> Diğer örnekler için bakınız Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 360; cilt: IV, ss. 144-145 vd.

<sup>1404</sup> Dilbilimsel kaidelerin fıkıh usûlü bakımından tamamının ortak kullanımlarını görmek için bakınız Şevkânî, İrşâdu’l-Fuhûl, ss. 138-164.

ilim ehlinin, mezkûr şehitlerin kim olduğu noktasında ihtilaf ettiklerini, bunların Bedir, Uhud, yoksa Bi'rî Maûne ehli mi oldukları konusunda netlik sağlayamadıklarını söyler. Müfessir, gereği üzere âyetin özel bir sebeple indiğini ancak itibarın sebebin husûsiliğine değil, lafzın umûmiliği için olduğunu vurgular. Böylece tüm şehitlerin diri olduğunu belirtir<sup>1405</sup>. Yine Şevkânî, Bakara sûresi 2/155 âyetinde şehitlerde ilgili olarak, “*ürünlerden azaltmak/ونقص الثمرات*” tabiriyle hâs için atıf yapıldığını, ancak daha sonra bu tâbirin umûm ifade ettiğini söyler<sup>1406</sup>.

Yine Nûr Sûresi 24/23. âyette<sup>1407</sup>; bu âyetin umûm mu, yoksa husûs mu bildirdiği konusunda, Said b. Cübeyr'den nakille, bu âyetin Hz Aişe'ye iftira eden kişi hakkında nâzil olduğunu söyler. Mukâtil b. Süleymân'a göre bu âyet, münafıkların başı Abdullah b. Ubey'e hâstır. Dahhâk ve Kelbî ise bu âyetin, diğer mü'minler ve kadınlara değil, Hz. Aişe ve Hz. Peygamber'in hanımlarına hâs olduğunu zikreder. Dolayısıyla kim Hz. Peygamber'in hanımlarına kazf ederse, bu âyetin hükmüne girer. Yine denildiği üzere bu âyet, kazf konusunda ısrar edip tevbe etmeyenlere hâstır. Bazıları da namuslu erkek olsun, kadın olsun bu âyetin her bir kazf eden ve edileni kapsadığını söyler. Son olarak Şevkânî, usûlcülerin ortaya koyduğu, “itibar edilen lafzın umûmudur, yoksa sebebin husûsiliği değildir” kuralını muvafık gördüğünü beyan eder<sup>1408</sup>.

Müfessirimiz bazen de husûsilendirmeye dayalı anlam verilmesini eleştirir ve bu konuda tavrını ortaya koyar. Ona göre, “...onları yeryüzüne hâkim kılacağı.../...ليستخلفهم في الارض...” âyet bölümünde<sup>1409</sup> ise cevap-ı kasem mahzûftur veya va'ad için cevap-ı kasem konumundadır. Böylece bu âyetin manâsı; onları biz orada halifeler kılarız. Bu âyetin Hulefâ-i Raşidîn'e isnad edilmesinin uzak bir görüş olduğunu zikreder. Yine o, aynı şekilde bu âyetin muhâcirlerle isnad edilmesinin de

<sup>1405</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 457. Yine bu konuda örnekler için bakınız Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, ss. 517-601; cilt: I, s. 572; cilt: II, ss. 8, 46, 228. Ayrıca umûm-husûs kaidesi hakkında görüşleri için bakınız Şevkânî, İrşâdu'l-Fuhûl, ss. 138-139.

<sup>1406</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 184.

<sup>1407</sup>Âyetin meâli şöyledir: “*Namuslu, kötülüklerden habersiz olan mü'min kadınlara zina isnadında bulunanlar, dünya ve ahirette lanetlenmişlerdir*”.

<sup>1408</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: IV, s. 20. (Nûr 24/23).

<sup>1409</sup>Nûr 24/55

bu minvalde olduğunu söyler. Sonra da burada; lafzın umûmuna itibar edilmesi gerektiği, yoksa sebebin husûsiliğine değil kuralını ısrarla vurgular<sup>1410</sup>.

Ayrıca müfessir, usûl olarak umûm-husûs konusunda itibar edilenin sebebin husûsiliği değil, lafzın umûm ifade etmesidir, şeklinde genel bir tanım yapmasına rağmen<sup>1411</sup>, bazen de ehl-i harbi zorlama konusunda bir husûsiliğin bulunduğunu ön plana çıkartır. Böylece özel istisnâyı belirtmiş olur<sup>1412</sup>. Yine âyetteki umûmun, “iki ölü (et) ve kan bize helal kılındı/أحل لنا ميتتان ودمان”<sup>1413</sup> hadisinde belirtildiği üzere, burada da husûsileştirilmesinin imkan dahilinde olabileceğini söyler.

Müfessir Şevkânî, mutlak olanın takyidi konusunda “dem/الدم”in “akıtılmış kan/دماً مسفوفاً” (En’âm 6/145) âyetiyle; mutlak kanın, akıtılmış şeklinde takyid edildiğini söyler. Ete karışmış kan haram olmaz. Çünkü etin içinde kanın bulunması lazımdır. Kurtubî de bu konuda icmâ’ olduğunu söyler<sup>1414</sup>.

Müfessirimiz yer yer tefsirinde, hakikat-mecâz ile ilgili değerlendirmelerde bulunur. Bilindiği üzere bazı âlim ve müfessirler, Kur’ân’da mecâzı kabul etmezler<sup>1415</sup>. Şevkânî ise, kabul edenlerden olup tefsirinde gerekli gördüğü bazı yerlerde hakiki, bazı yerlerde mecâzı anlamı kullanır. Ancak çoğunlukla hakiki anlamı tercih eder.

Örneğin Şevkânî’ye göre Tâ-hâ Sûresi 130. âyette “batışından önce/قبل غروبها” ifadesinden maksat, ikinci vaktidir. Bu âyette nafîle namazın zikredildiği söylenmiştir. Şevkânî de, “bu âyette namaza işaret yoktur ve burada muradın, belirli vakitlerde yapılan tesbihte geçen “sübhane'llah” gibi ifadenin muhtemel olacağını” söyler. Şayet buradaki tesbîh, namaza hamledilirse bu durumda tesbîhin mecâz olacağını belirtir. Ancak Şevkânî, burada hakiki manâ daha evlâdır, diyerek tercihinin ortaya koyar<sup>1416</sup>. Yine “tertemiz eşler/أزواج مطهرة” (Bakara 2/25) ibaresindeki

<sup>1410</sup>Şevkânî, IV, 55. Şevkânî, daha önce tefsir yöntemi bölümünde belirttiğimiz üzere özellikle bu usûl kuralını, sebab-i nüzûl rivâyetlerinde kullanır. Bakara Sûresi 2/168. âyetinin Sakîf, Huza’a ve Benî Müdlic kabilesinin üzerine indiğini belirtir. Böyle olmakla beraber, burada genel de sebebi nüzûl rivâyetlerinde belirttiği üzere; “lafzın umûmuna itibar edilmesini, sebebin hususiliğinin dikkate alınmamasını” açık olarak ortaya koyar. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 193. Yine örneklem için bakınız Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, ss. 222, 285, 452, 326, 555; cilt: III, ss. 274, 399 vd.

<sup>1411</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: IV, s. 206.

<sup>1412</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 316.

<sup>1413</sup>Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, **es-Sünen**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Et’ime, 21.

<sup>1414</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 195; krş. Kurtubî, Ahkâm, cilt: VII, s. 124.

<sup>1415</sup>Zerkeşî, el-Burhân, s. 474; Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, s. 177.

<sup>1416</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 465.

kadınları niteleyen “mutahhara” kelimesinden maksadın; dünyadaki kadınların kendisinden sakınamayacakları hayız, nifaz ve diğer hallerin olduğunu<sup>1417</sup> zikrederek âyeti hakîki anlamına hamleder.

Müfessir, Bakara Sûresi 138. âyette geçen “صبغة الله/sıbgatellâh” ifadesinin İslâm olduğunu söyler ve İslâm’ı da “sıbğa” şeklinde isimlendirir. O, Maverdî’ye dayanarak “sıbğa” ifadesinin; Hristiyanlığa dayandırılan vaftizin yerine, İslâm’a giren bir kimsenin temizlenmesi olarak hakîki anlamda kullanıldığını söyler<sup>1418</sup>. Bununla birlikte Cevherî’den iktibas ederek sıbgatullah lafzına “Allah’ın dinî” anlamı vererek<sup>1419</sup>, buradaki manâyı mecâza da hamleder.

Müfessir az da olsa bazı yerlerde anlam olarak mecâzı alır. Mesela, “...Allah’ın hazineleri yanımdadır...عندي خزائن الله...” (En’âm 6/50) âyetinde; “hazinelerden anlatılmak istenen eşya cinsinden her şeyi kapsayan O’nun kudretidir” diyerek burada mecâzi anlamı seçer<sup>1420</sup>. Şevkânî’nin, bazen her iki manâyı da tercih ettiği de vâkidir. Tevbe 9/18. âyette<sup>1421</sup> ise ister hakîki, ister mecâzi anlamlarda olsun, ikisinin de müşrik için söylenmeyeceğini zikreder. Zira burada iki manâ da müminler içindir. Şöyle ki, burada: mü’minler için mescitlerin imarına ihtiyacın olduğunu ve inkarcıların bu mekanlardan yasaklanmasıyla birlikte, onlar için ibadetin söz konusu olmayacağını<sup>1422</sup> da ifade edilmiştir.

Müfessir, hakikat ve mecâzın birleştirilmesi konusunda arada yorum yapar. Örneğin, En’âm 6/1. “...karanlığı ve aydınlığı var eden.../...وجعل الظلمات والنور...” âyet kısmında, karanlık ve aydınlık konusunda, hem hakîki hem de mecâzi anlamın anlaşılabilirliği şeklinde yorumları birleştirmeyi tercih eder<sup>1423</sup>.

Şevkânî’nin, zaman zaman da yorum bildirmeden hakikat-mecaz konusunda farklı görüşleri bir arada topladığı görülür. Enbiya 21/79 da “يسبحن” ifadesinde tesbihin, hakikat veya mecâz olduğunu söyler. Sonra önce zâhir/hakikat olduğuna dair nakilde bulunur. Burada o, Hz. Davud’un tesbih edince dağın da onunla beraber

<sup>1417</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 65.

<sup>1418</sup>Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, **en-Nüket ve’l-‘Uyûn**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1992, cilt: I, s. 195.

<sup>1419</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 172.

<sup>1420</sup>İsmail b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sıhah**, Dâru’l-‘İlm lilmelâyin, Beyrut, 1990, cilt: IV, s. 1323; Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 135.

<sup>1421</sup>“إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ أَمَنِ اللَّهِ...”

<sup>1422</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 392.

<sup>1423</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 112.

tesbih ettiğine dair rivâyeti verir. Denildiğine göre, Hz. Davud namaz kıldığında dağda kılıyordu. Burada yine tesbîh anlamı vardır. Son olarak Şevkânî, bazılarının ise tesbîhi mecâz şeklinde addettiklerini ve buradan hareketle onların tesbîhi, Allah'ın kudreti olarak görerek<sup>1424</sup> tesbîhin anlamını mecâza hamlettiklerini zikreder.

Müfessirimiz, âyetleri yorumlarken daha önce gördüğümüz üzere mücmel bir konuyu açığa kavuşturur. Örneğin, teaaddütü zevcât (çok evlilik) konusunda, Arap lisanının gereği, “ikişer, üçer, dörder...”, şeklinde, belirtilen sayının sayısal çokluğun aksine bir durum alacağına işaret eder. Nitekim Allah (c.c.)'ın, “...*haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın.../... فإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً*” (Nisa 4/3) ile bunu teyit ettiğini söyler. Ona göre eğer hitap toplum için olursa, muhatap toplumun tamamı olacaktır. Böylece muteber görüş ise, sünnete istinaden dörtten fazla evliliğin haram olacağıdır. Burada âyeti sünnetle takyid ederek ta'adüdü zevcât konusunda sınırlama getirir. Sonra Şevkânî, bu âyete dayanarak dörtten fazla evliliğin haram kılındığını ifade eder. Yine bu hitap ümmet içindir<sup>1425</sup> diyerek, bu şekilde âyetteki mücmelliği gidermiş olur.

Görüldüğü üzere Şevkânî, filolojik tefsir yaparken dilbilime bağlı ve aynı zaman da tefsire ait dilbilimsel hususları ve fıkıh ilmine ait usûl konularının pek çoğunu kullanır. Böylece, âyetleri açıklarken konunun izahının anlaşılır olaması için zengin bir muhteva ortaya koyar.

## V. TASAVVUFÎ TEFSİR

Şevkanî'nin tasavvufî anlayışı ve tasavvufa dayalı düşüncelere karşı tutumununa geçmeden tasavvufi/işârî tefsiri nasıl tanımladığına bakmamız gerekir. Tasavvufî tefsir şöyle tanımlanabilir: “Yalnız sulûk erbâbına açılan ve zâhir manâ ile bağdaştırılması mümkün olan bir takım gizli anlamlara ve işaretlere göre Kur'ân'ı tefsir etmektir. Bu tefsir, sûfinin öncel fikirlerine dayanmaz. Bulunduğu makama göre kalbine doğan ilham ve işaretlere dayanır”<sup>1426</sup>. Dolayısıyla işârî ve bâtinî olarak iki kısma ayrılan tasavvufa dair nazarî tefsir faaliyetleri; Kur'ân'ın zâhir lafızlarının

<sup>1424</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 494.

<sup>1425</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 483.

<sup>1426</sup>Süleyman Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, AÜİF Yay, Ankara, 1974, s. 19. Yine işârî tefsirin tamamlayıcısı olarak; “Sûfî müfessirlerin, âlimlerinin âyetlerinin lafzî/zâhirî anlamlarının dışında başka manâ aramaları sonucu ortaya koydukları bir tefsir tarzıdır. Zerkânî, Menâhil, cilt: II, s. 67.

arkasında başka bir takım gizli manâların bulunduğu düşüncesiyle, Kur’ân dilinin nesnel kimliğinden bağımsız, bazı rumuz ve işaretlere dayanarak göreceli olarak yorumlanması şeklinde algılanabilir<sup>1427</sup>.

Öncelikle belirtelim ki, araştırmamızda tefsir çeşitleri bağlamında “tasavvufi tefsir” başlığını oluşturacak Şevkânî de yeterli işârî/batinî yorumlara rastlayamadık. Fakat müfessirin yer yer bazı âyetlerle ilinti kurarak zühd dönemi tasavvufi anlayışlara değil de sonradan teşekkül etmiş bazı tasavvufi geleneklere karşıtlık anlamındaki görüşlerini “Tasavvufî Tefsir” başlığı altında değerlendirmeyi uygun bulduk.

Çıkış noktası bakımından tasavvufu İslâm esaslarına uygun gören Şevkânî, kerâmetin hak olduğunu sahâbîlerden örnekler vererek ispat etmeye çalışır. Hatta erken dönem tasavvufî teşekküllerdeki bazı zâhid sîmaları saygıyla anar. Ancak müellif, fıkıh mezheplerinin teşekkülünü ve mezheplere dayalı taassubun yayılmasını, ameli sahada yayılan bid’atler olarak kabul ederken; tasavvuf ve tarikatların oluşumunu da tevhid inancını zedeleyen bir durum şeklinde görür. Dolayısıyla bu bakış açısıyla tasavvufu, getirdiği bazı hususları Müslümanlar için itikadî konuda tehdit unsuru olarak addeder. Böylece Şevkânî, tasavvufi düşüncelere dayalı oluşturulmuş bir çok kavramın, İslâm’a muhâlif bir durum şeklinde ortaya çıktığını söyler<sup>1428</sup>.

İşârî tefsire yaklaşımı yönüyle Şevkânî’nin tefsiri incelendiğinde bâtinî/tasavvufî yorumlar nerdeyse yok denecek kadar azdır. Zühd ve takvaya dayalı konuları ele alırken bile tasavvufi yorumlama cihetine gitmez. O, malum olduğu üzere çoğunlukla âyetin zâhirine göre yorum yapmayı tercih eder. Zaman zaman bu sahada öne çıkmış âlimlerin görüşlerine başvurur. Şevkânî, bu hususta azda olsa

<sup>1427</sup> Ateş, İşârî Tefsir Okulu, ss. 18-19; Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsîr”, **DİA**, İstanbul, 2001, cilt: XXIII, ss. 424 vd; M. Öztürk, **Kur’ân ve Aşırı Yorum**, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2003, s. 138. Yine İşârî tefsirin doğuşuna Kur’ân’dan ve sünnetten deliller konusunda ve daha sonra bu alandaki etkin isimler için bakınız Mehmet Okuyan, **Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri**, Rağbet Yay., İstanbul, 2001, ss. 41-50.

<sup>1428</sup> Öte yandan Şevkânî, riyâzet yoluyla harikulade gibi görünen durumları meydana getirmeyi İslâm’ın özüne aykırı bulur. Zira o, bu hallerin kerâmet kabul edilmesine karşı çıkar. Buradan hareketle riyâzet sonucu ortaya çıkan hallerin, tabiat kanunu gibi kurallar bütünü bir oluşum niteliği taşıdığını vurgulayan Şevkânî, Hint kültüründe yaygın olan kavramları gündeme getirip, İslâm dışı toplumlarda geliştirilmiş vasıtalar sonucunda görülen harikulade haller şeklinde tezahür eden riyâzetin, rahmanî sayılmayacağını söyler. Kaya-Okuyucu, “Şevkânî”, cilt: XXXIX, ss. 25-26.

Hasan el-Basrî gibi âlimlerin görüşlerine değinir. “...onu, hakkıyla gözeterek okurlar... /... يتلونه حق تلاوته...” (Bakara 2/121) şeklindeki âyetin ilgili kısmını; “onlar, muhkemi bilirler ve müteşâbihe de inanırlar” şeklinde tefsir eder<sup>1429</sup>. Yine Kuşeyrî’den alıntı yaparak, Hz. Yakub’un dedesi İbrahim’i (bâtınî olarak) görmediğini iddia eder<sup>1430</sup>. Daha önce kaynaklar bölümünde belirttiğimiz üzere Şevkânî, Kuşeyrî’den rivâyetler nakleder. Ancak dikkat-i değer bir işârî yorumlamada bulunmaz. O, çoğunlukla Kuşeyrî’nin zâhirî yorumlara dayalı görüşlerini nakletmeye özen gösterir.

Şevkânî’nin batınî yorum yapması konusunu örneklendirecek olursak Neysabûrî’nin batınî yorumuna başvurur. Şöyle ki o, “*Bu dünyada kör olan kimse... /... هذه أعمى*” (İsrâ 17/72) âyetini tefsir ederken, buradaki körlüğün gerçek körlük olmadığını, kalbin körlüğü konusunda bir hilafın bulunmadığını ifade eder<sup>1431</sup>. Burada Şevkânî’nin zahirî anlamın dışına çıkarak batınî yorum yerine mecâzı almayı tercih ettiği görülür. Genelde Şevkânî, nassın zâhirinden anlaşılan hakîki anlama önem verdiği için işârî tefsir veya nazarî tefsire baş vurmaz.

Müfessirin tasavvufî geleneklere karşı takındığı tavır, bu husustaki bazı teorik ve pratik olgulara açık bir şekilde cephe alması şeklinde tezahür eder. O, bu tutumunu, tasavvuf ile ilintilendirdiği âyetleri alırken açık bir şekilde gösterir. Hatta bu hususta gereğinden fazla ileriye giderek husumete dayalı bir tavır içerisine girer. Şevkânî’nin tasavvufî oluşumlara karşı tutumuna baktığımızda, tevessül anlayışıyla tasavvufî geleneğe bağlı kimseleri ağır bir şekilde eleştirir. Bu hususta eleştirel söylemler geliştirir ve hatta tevessülü şirk sayacak kadar ileriye gider.

Örneğin, “*Onların çoğu Allah’a ortak koşarak inanırlar/ وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون*” (Yusuf 12/106) âyetinin tefsirinde, Lokman 31/25 ve Zuhuruf 43/87 âyetlerini ele aldıktan sonra, buradan hareketle onların, Allah’a ortak koşmaya devam ettiklerini söyler. Şevkânî, müşriklerin ortak koştukları şeyi tanıya yakınlaşmak için yaptıklarını belirttikten sonra, bu anlayışa sahip olanların durumunu Ehl-i kitâb’tan âlim ve ruhbanları kendine Rab edinenlerinlere benzedir. Allah’tan başkasının güç yetiremeyeceği şeyleri, ölümlerin gerçekleştirebileceğine

<sup>1429</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt:I, s. 159.

<sup>1430</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 168.

<sup>1431</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 293.

inananları da bu konuma dâhil eder. Kabir kulları şeklinde vassfettiği çoğu kimsenin, bu anlayışta ölümlerden medet umduklarını söyler. Ayrıca bu âyetin bazı kavimler için indiğini söylemesinden sonra, “itibar edilmesi gereken sebebin husûsiliği değil, lafzın umûmiliğidir” diyerek tevessül eden mutasavvıfları bu duruma dâhil eder<sup>1432</sup>.

Başkalarından yardım istemek anlamına gelen tevessül konusunda Yunus Sûresi 49. âyetten hareket ederek, nebîler ve veliler ile Allah’a yakınlaşmayı da inkar eder. Bu durumu, “*Deki, kendiliğimden ne bir faydaya, ne de bir zarara sahibim.../... لا أملك لنفس ضرراً ولا نفعاً*” âyetinden yola çıkmak suretiyle şöyle açıklar: “Faydayı elde etmek ve kötülüğü def etme konusunda ne gücüm olur” şeklindeki beyanın ümmetine söylemesi Hz. Peygamber’e emredilmiştir. Zira burada başkaları için de nasıl böyle bir güce sahip olabilirim anlamı vardır. Âyetin devamında “*Allah’ın dilediğinden başka.../... إلا ما شاء الله*” kaydı ile bu husus belirtilmiştir. Dolayısıyla her şey ancak Allah’ın dilemesiyle olur. Hal böyle iken, Allah’ın iradesi olmadan kimin böyle bir şeye gücü yetebilir. Ancak O, bütün Peygamberleri, sâlihleri ve bütün yaratıkları yarattı, onlara rızkı verdi, onları diriltti ve öldürdü. Böyle iken nebî, melek ve sâlihler, aciz bulunmalarına rağmen, onlardan nasıl böyle bir talepte bulunulabilir. O’nun kudreti ve dilemesi olmadan nasıl fâil olunur<sup>1433</sup>. Yine müfessir, kabirlerden medet ummak konusunda tüm bu izahâta rağmen toprağın katmanları altında kalmış, ölümlerin kabirlerinden yardım isteyen topluluğun hayret verici bir durumda olduğunu hatırlatır. Üstelik bunların, sadece Allah’ın güç yetirebileceği ihtiyaçlar için ölümlerden talepte bulunduklarını söyler. Böylece bu gruba dahil ettiği kimseleri; üzerinde bulundukları şirkten uyanıp ictinap etmedikleri hususunu için ağır bir dille zemmeder. Şevkânî bu konuda daha da ileriye giderek şu açıklamaları yapar:

*Ey muhatap, bundan daha garip olanı, ilim ehli kimselerin, bu tavır içerisine giren zümrenin hal ve hareketlerini görüp, onlara ses çıkarmamaları, onların düştüğü câhiliye dönemine engel olmamalarıdır. Bunların yaptıkları, câhiliye döneminde yapılanlardan daha kötüdür. Çünkü müşrikler; Allah’ın yaratıcı, rızk verici olduğunu, diriltip öldürdüğünü, zarar ve menfaat verdiğini itiraf ediyorlardı. Aynı zamanda onlar, Allah indinde putları kendilerini tanrıya yakınlaştıran şefaathçi şeklinde kabul ediyorlardı. Bunlar (tevessülcüler) ise, aracı olarak kabul ettikleri kişilere zarar ve menfaate güç yetirme sıfatını veriyorlar. Bazen*

<sup>1432</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 71.

<sup>1433</sup>Genel bir ifadeyle sunulan bu âyet yorumu, Zâriyât 51/58. âyetten muktebestir.

*tek başlarına, bazen de Allah'a vesile kılarak onlarla birlikte yalvarmaktalar*<sup>1434</sup>.

Şevkânî, bu kötü durumu duymanın muhataba yeteceğini ve bilen kişinin Allah'ın dinine yardım ederek ve şeriâtı şirk pisliği, küfür kirliliğinden temizleyeceğini söyler. Zira ona göre, Şeytan bu gibi vesilelerle gayesine ulaşmak için kulların gönlünü soğutur. Sonuç olarak, Yüce Allah'ı yaratıcı, rızkı verici, yaşatan ve öldüren, menfaat ve zarar veren şeklinde tanıyan bir kimsenin, evliyadan medet ummasının doğru olmayacağını söyler ve yine benzer şekilde hastalıklar için şifa, kalpler için muhabbet ve bu benzeri şeylerin bunlardan istenmesini de caiz görmez<sup>1435</sup>. Böylece Allah'a yakınlaşmak için herhangi bir şekilde tevessül edinmeye şiddetle karşı çıkar.

Müfessir, yine bazı sûfilerin zühd algılayışlarından farklı olarak karşıt değerlendirmede bulunur ve “*Yiyiniz içiniz israf etmeyiniz.../ ...واشربوا ولا تسرفوا*” (A'raf 7/31) âyetini bu çerçevede yorumlar. O, Yüce Allah'ın bu âyetle kullarına yemeyi ve içmeyi emrettiğini, israftan da onları sakındırdığını söyler. Dolayısıyla bu âyetin içerdiği anlama göre yememek içmemek zühd olmaz. Ona göre, kim yemeyip içmeyip kendini öldürürse o cehennem ehlinde alacaktır. Çünkü bedenini zayıflatacak ve ayakta durmaktan aciz duruma düşürecek şekilde yemeyi-içmeyi azaltanlar, yine Allah'a taât ve ibadette gayret için kendini zayıf düşürmeyi takva olarak düşünenler, kulluğun tam aksine iş yapmaktadırlar. Başka bir deyişle onlar, Allah'ın emrettiği ve gösterdiği hakikâte muhalif bir durum içindedirler. Ayrıca ona göre israf, harcamada olur ve bunu da ancak akılsızlar yapar. Tebzîr/savurganlık ile ilgili Kur'ân'daki nehiy ise; kulun, kendisine din olarak benimsetilmek istenilen şeyin dışına çıkılmamasıdır. Böylece kim helali haram, haramı da helal kılar, müsrif konumuna girer ve iktisâd sahibi olmaktan çıkar. Özetle Şevkânî, israfın yiyeceğin gereksiz harcanması olduğunu söyler ve dolayısıyla âyetten anlaşılması gerekenin; ihtiyaç hali kadar değil de, doyuncaya kadar yeme-içmenin mübah olduğuna dikkat çeker.

Giyim konusunda ise: “*Deki, Allah'ın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızkları kim haram kıldı.../... اخرج لعباده والطيبات من الرزق*” (A'raf

<sup>1434</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 511.

<sup>1435</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, ss. 511-512.

8/32) âyetinin zâhirinden yola çıkarak müfessir; maden gibi cevher ile süslenmekte bir sakınca bulunmadığını söyler. Bir kimsenin kıymetli, pahalı ve yeni bir elbise giymesinde dinî bir problemin olmadığını zikreder. Nitekim Allah bunu haram kılmamıştır. Dolayısıyla onun takva anlayışına göre bir kimsenin ziynet kabilinden bir şeyle süslenmesinde dinî bir engel yoktur. Kim bunun zühde muhâlif bulunduğunu söylerse, bunun açık bir hata olacağına işaret eder. İçerik bakımından bu âyette istifhâm-ı inkarî anlamı olduğunu, buradan da kim kendine ve başkasına bu şeyi haram kılsa anlamı çıktığını<sup>1436</sup> söyleyerek zühdün, mevcut bazı tasavvufî teamüllerin dışında anlaşılması gerektiğine dikkat çeker.

Şevkânî, “Azgınlığa düşmeyin/... لا تطغوا” (Hûd 11/112) âyetiyle “tuğyânın” haddi aşmak anlamına geldiğini belirtir. Nitekim burada Allah kullarına istikâmet üzere bulunmayı emreder. Ona göre ibadette aşırılık da bu minvalde anlaşılmalıdır. Kullukta aşırılık, Allah’ın belirttiği sınırı aşmak anlamını ifade eder. Dinde kıstas ise, O’nun yasakladığı ve sakındırdığı ölçüde olmalıdır. Oruç tutup iftar yapmamak, geceleri ibadetle geçirip uyumamak, Allah’ın izin verdiği helali terk etmenin de bu duruma girdiğini söyler. Zira Şevkânî, sahih hadislerin bu durumu teyit ettiğini<sup>1437</sup> söyleyerek yorumunu tamamlar. Böylece âyeti sünnetle açıklayarak, ibadet noktasında aşırılığa gitmenin zühd şeklinde algılanamayacağına ve dolayısıyla ibadette mutedil olunması gerektiğine ve aksi bir durumun da dinî anlayışta olumsuz sonuçlar doğuracağına işaret eder.

Şevkânî, tasavvufî algılayışlarda yer alan vahdet kavramını üçe ayırır. Bunlardan; vahdet-i şuhûd ve vahdet-i kusûdun hak olduğunu, vahdet-i vücûdun ise hem şer’î hem de aklî açıdan uygun bir durum arz etmediğini söyler<sup>1438</sup>. Bu minvalde vahdet-i vücûdu küfür olarak niteleyen müellif, Muhyiddin İbn Arabî (638/1240) ve İbn Seb’in (669/1270) gibi kişilerin görüşlerine ağır eleştiriler yöneltir. Bu

<sup>1436</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 228.

<sup>1437</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 600. Sûfiler hakkında eleştirileri konusunda bakınız Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: II, s. 30.

<sup>1438</sup>Vahdet-i şuhûd: “Kulun cem ve vecd durumunda, mâsivanın yok olmasıyla her yerde Bir’i görmesi; Vahdet-i kusûd: “Murat ile kasıtların birliği demektir. Kulun kendi irade, düşünce ve arzusunu Allah ile birleştirmesidir” ve Vahdet-i vücûd ise: “Allah’tan başka varlık olmadığının idrakine sahip olabilmektir. Bu kavramlar için bakınız Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Rehber Yay., Ankara, 1997, ss. 740-742.

davranışıyla, tasavvuf tarihinde ortaya çıkan birçok gelişmelerin şeriât hükümlerini devre dışı bırakmayı amaçladığını belirtir<sup>1439</sup>.

Görüldüğü üzere Müfessir Şevkânî, bütün tasavvufî algılayışlara değil, özellikle ilk dönem zühde dayalı algılayışlardan daha sonra ortaya çıkan tasavvuf ve tarikata ait yorumlara karşı olmuştur. Onun tasavvufta zühdün doğru anlaşılması ve dünya ve ahiret dengesini sağlamak için eşyaya karşı itidali sağlama düşüncesinde haklı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak tasavvufa ait bazı hususlara dair eleştirilerinde aşırıya gitmesi, özellikle tevessül ve rabıta gibi unsurlarda şirke düşüldüğünü söylemesi, yine tasavvufî terimlerden vahdet-i vücûd gibi bazı terimleri benimseyenleri küfürle itham etmesi, aleyhte tepkileri üzerine çekmesine neden olmuştur. Böyle olmakla birlikte tasavvufla ilgili mevcut bazı anlayışları eleştirme hususunda aşırıya giderek bazı sufi anlayış ve yaşayışlara şiddetle karşı çıkmıştır. Onun bu tavrında yaşadığı dönem tarikat anlayışlarının ortaya koydukları yanlış tezahürlerin etkisinin bulunduğunu söylemek yerinde ve doğru bir tespit olacaktır.

## VI. İLMÎ (BİLİMSEL) TEFSİR

İlmî tefsir ilgili olarak pek çok tarifler yapılmıştır. Emin el-Hûlî, bilimsel tefsiri: “Kur’ân metinlerinin yorumunda ilmî istilâhları hâkim kılan ve muhtelif ilimleri ve felsefî görüşleri ondan çıkarmaya çalışan bir tefsir”<sup>1440</sup> şeklinde tanımlar. Bu tür tefsir, Kur’ân’da çeşitli ilmî keşiflere, icâdlara ve sonuçlara işaretler bulunduğu fikrinden doğmuştur<sup>1441</sup>. Şevkânî de çok yönlü ve özellikle de son dönem âlimlerden olması nedeniyle bilimsel tefsir konusunda yer yer hünerini göstermek ister. Onun bilimsel tefsire yaklaşımı, ana hatlarıyla fen bilimleri ve tıp, astronomi ve diğer bilimler çerçevesinde ele alınabilir.

<sup>1439</sup> Aynı zamanda Şevkânî, devamlı ibadetlerle meşgul olan sûfî grupları bir yandan İslâm’ın esaslarına muhalefet etmekle suçlamakta, diğer taraftan onları, çok ibadet eden haricilere benzetmektedir. Eyüp Said Kaya-Nail Okuyucu, “eş-Şevkânî”, s. 26.

<sup>1440</sup> Emin el-Hûlî, **Tefsir ve Tefsir’de Edebî Tefsir Metodu**, çev. Mevlüt Güngör, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c: 2, s: 6, Ankara 1988, ss. 37-38.

<sup>1441</sup> Zehebî, II, 321; J.M.S. Baljon, **Kur’an’ın Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yay., Ankara, 1994, ss. 113-114; Albayrak, s. 108. İlmî tefsir hareketi, umûmiyetle Gazâlî ile başlayıp Fahreddin er-Râzî, Ebû’l-Fadl el-Mursî (665/1257), Suyûtî ve yakın tarihte Erzurumlu İbrahim Hakkı ile nadir de olsa devam etmiştir. Ayrıca Mısır’da el-İskenderânî (1306/1888) ve Tantavî (ö. 1940) tefsirlerinde bilimsel veriler üzerinde durmuşlardır. İlmî tefsirin doğuşu ve gelişimi konusunda ayrıntılı bilgi için bakınız Celal Kırca, **Kur’ân ve Bilim**, Marife Yay., İstanbul, 1997, ss. 42-51. Bu ekole yöneltilen eleştiriler için bakınız M. Said Şimşek, **Günümüz Tefsir Problemleri**, Kitap Dünyası Yay., Konya, 2004, ss. 107 vd.

Şevkânî, insanın yaratılışı (tıp) ile ilgili âyetler hakkında seleften nakledilen rivâyetlere dayalı bir tefsir ortaya koymak ister. “*Rahimlerde sizi dilediği gibi şekillendiren O’dur.../... هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء*” (Al-i İmrân 3/6) âyetini açıklarken, İbn Cerîr’den rivâyetle naklederek İbn Abbas, İbn Mesud ve bu konuda fikir beyan etmiş bazı sahâbilere göre insan yaratılışı ile ilgili verileri: “Nutfe insan rahmine girdiğinde cesette kırk gün döner. Sonra kırk günde kan pıhtısı olur. Sonra kırk günde et parçası haline gelir<sup>1442</sup>. En son olarak emredildiği gibi yoğrulup şekillenir. Erkek mi yoksa dişi mi, şakî mi, yoksa saîd mi olduğu, rızkının mahiyeti, ömründe ne yapacağı ve neyin kendisine isabet edeceği söylenir. Tüm bunları Allah söyler, melekler de yazar. Sonunda kişi öldüğünde toprak olur”<sup>1443</sup> şeklinde nakleder.

Yine müfessir, “*Her dışının neye gebe kalacağını, rahimlerin neyi eksik, neyi ziyade edeceğini Allah bilir.../... ما تزداد وما تفيض إلا رحا م وما تعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض إلا رحا م وما تزداد وما تفيض إلا رحا م*” (Ra’d 13/8) âyetini ilmî açısından şöyle açıklar: “Allah, her dışının karnında; mudğa veya ne varsa hepsini bilir. Erkek veya dişi mi, iyi veya kötü mü mutlu veya mutsuz mu, olacağını da bilir. Hamilelikte eksiklikten maksadın, parmakların eksikliği yahut fazlalığı olduğunu söyler. Denildi ki hamile müddetinin eksikliği dokuz ay üzerinden belli olur. Bunun ziyadesi de mümkündür. Yine bir görüşe göre, eğer hamilelik halinde kadın hayız olursa, çocuğunda noksanlık var demektir. Yine bir başka görüşe göre burada zikredilen hayz; kanın rahimden eksilmesidir”. Bu şekilde gerek aklı açıdan ortaya konan, gerekse naklî yollardan ilme dayanan rivâyetleri belirtir<sup>1444</sup>.

Fen bilgisi/Biyoloji alanında da nakillerle tefsir yapan Şevkânî, “...*fışkı ve kan arasından.../... من بين فرث ودم*”, (Nahl 16/66) ibaresinde, “el-fers/الفرث”i: “Hayvanın içkembesine inen besin atıklarının, içkembe besinle dolunca oradan çıkmasıdır” şeklinde tanımlar. Böylece bir şey yendiğinde yiyecek hemen içkembeye gider. Burada toplanan şeylerin adı “fers”tir. Bunlardan kan oluşur. Bunun en alt tabakası fers, en üstü ise kandır. Bu ikisinin arasından çıkan ise süttür. Böylece kan damarlarda akar, süt ise süt sağılan yerde toplanır. Geri kalan fers olduğu gibi kalır ve dışarıya atılır”<sup>1445</sup>. Böylece Şevkânî’nin bilimsel verilerden faydalanarak tefsir

<sup>1442</sup>“ثم خلقنا النطفة علقة” (Mu’minun 23/14) âyetinin tefsirini yaparken, beyaz nutfeyi, kırmızı et parçasına dönüştürür, şeklinde doğrudan kendi yorumunu getirir. Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 564.

<sup>1443</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: I, s. 359.

<sup>1444</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 82.

<sup>1445</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt: III, s. 209.

yaptığı açık bir şekilde görülür. O, bu açıklamaları bilimsel verileri dikkate almakla birlikte tabiûn ve sonrası müfessirlerin ilmî görüşlerine dayandırarak yapar. Ancak bu hususları ilmî bir durum olarak anlatır ve kelâmî konularla iç içe vermeye çalışır. Bu şekilde yaratma konusunda Allah'ın yüceliğini ortaya koyar.

Müfessir Şevkânî, astronomiye de değinir. Şöyle ki “...güneşe ve aya boyun eğdiren.../...سخر الشمس والقمر...” ( Ra'd 13/2) âyetini açıklarken, her şeyin bir sona gittiğini söyler. Yine “*bunlardan her biri muayyen bir vakte kadar akıp gitmektedir.../...كلٌ يجري الى أجل*” âyetin devamı ile ilgili olarak da ay ve güneşin bilinen vakte doğru akıp gittiğini izah eder. Buradan hareketle, güneşin büzülmesi, ayın tutulması, yıldızların kararıp dökülmesi şeklinde kıyâmet sabahının geleceğini ve sonuç olarak da dünyanın son bulacağını söyler. Yine ecel-i müsemmâdan muradın; güneş ve ayın derecesinin ve yerlerin biteceği bu saatin aşılmayacağı zaman dilimi olduğunu ve bu zamanın da hem güneş yılı hem de ay yılı için kullanıldığını söyler<sup>1446</sup>.

Yûnus Sûresi 5. âyetteki “...aya yörünge çizdi.../...قدره منازل...” ifadesiyle yılın, ayın ve günün ölçümleri ve saat dilimlerini belirtir. Yine ayın yörüngesinde nasıl kavisler çizdiğini, ilk gecede görünmediğini, böylece ayın bir gece eksik görüldüğünü ve bu konuda müstakil bir risâlesinin olduğunu söyler. Ancak eserin adını vermez. Yine müfessir, açıklamasının devamında “...والقمر قدرناه منازل...” (Yasin 36/39) şeklinde âyette geçen, gündüz ve gecelerin durumundan ve ayın hareketlerinden dolayı gün, ay ve yılların oluşumundan bahseder<sup>1447</sup>. “*Güneş yörüngesinde akar.../...والشمس تجري لمستقر لها*” (Yasin 23/38) âyetinde ise, güneşin son mecrasına, yani kıyamete doğru gittiğini, ondan sonra hareket sınırı olmayacağını belirtir. Başka bir görüşe göre de yaz ve kış mevsimine göre güneşin alçalış ve yükselişinin değişmesini açıklar. O, “...hepsi yörüngesinde yüzer.../...وكل في فلكٍ يسبحون...” (Yasin 23/40) âyeti hakkında da her bir gezegenin dairesel bir hareketle, kolay bir şekilde hareket ettiklerini, bu itibarla güneş ve ayın doğuş yerlerinin değiştiğini ifade eder. Bu bilgilerin yanında, güneşin yörüngesinin arşın altında olduğunu ve yine ayın dünya semasında bulunduğunu, güneşin de dördüncü semada bulunduğu şeklinde

<sup>1446</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 77.

<sup>1447</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt:II, s. 484.

ilmî hakikatlerin dışına çıkarak bu konudaki söyleyemleri<sup>1448</sup> tefsirine alır. Buradan hareketle onun zamanın bilim ve teknolojisinden yeterince faydalanamadığı, bu konuda mevcut verileri tam olarak ortaya koyamadığı, sadece tefsirinde zikrettiği malumattan coğrafya bilgisinin güçlü olduğu, vakitlerin tespitine müteallik güneşin ve ayın hareketleriyle ilgilendiği anlaşılmaktadır.

Müfessir, “*Biz semada burçlar yarattık.../...ولقد جعلنا في السماء بروجا*” (Hicr 15/16) âyetini açıklarken astonomiyle yakın alakalı astrolojiye değinerek burçların: Kur’ân’da saraylar ve evler anlamında kullanıldığını söyler. Sonra dönemin astronomisinin ortaya koyduğu tecrübeler ve rivâyetlere dayalı olarak on iki meşhur yıldız takımından bahseder. Yine burçlardan muradın; güneşin, ayın ve hareket halindeki yıldızların yerleri olduğunu söyler<sup>1449</sup>.

Şevkânî ilgili âyetlerin tefsirinde coğrafya, tarih vb gibi sosyal bilimlere dair hususları eserinde zikreder. Bunları sırasıyla açıklarsak öncelikli olarak coğrafya konusunda; “*...onun gölgesi sağa sola döner.../...يتغيرا ظلالة*” (Nahl 16/48) âyetinde el-Enbârî’ye göre, gölge hareketinden bahsederek günün ortasından itibaren gölgenin döndüğünü ve gölgenin hareket ettiğini belirtir. Gölge hareketinin sağ-sol şeklinde vaktin durumuna göre olduğunu zikreder. Bu durumu: Sağ taraftan kasıt, güneşin doğduğu yerdir ve burası tek noktadır. Sol taraf ise, gölge hareketinin sürekli geliştiği ve gölge boylarının çok olduğu yerdir<sup>1450</sup> şeklinde açıklayarak gölge hareketleriyle ilgili coğrafi bilgilere yer verir.

Yine coğrafi bir tespit olarak Kehf Sûresi 19. âyette bahsedilen mağarada uyuyanların bulunduğu yerin bağlı bulunduğu şehrin adının eski isminin “Daksûs” olduğunu, ancak bu gün Anadolu’da bu şehre Tarsus dendiğini belirtir<sup>1451</sup>. Böylece yer isimlerine olan vukûfiyetini tarihî bilgisiyle birleştirerek bilimsel olgulara ortaya koyar. Ayrıca “*Gökten belirli ölçüde yağmur indirdik.../...وأنزلنا من السماء ماء بقدر*” (Mü’minûn 23/18) âyetinden hareketle, nehirlerin ve kuyu sularının bu sudan oluştuğunu anlatarak, Seyhan, Ceyhan, Fırat ve Nil’den müteşekkil dört büyük nehirden bahseder.<sup>1452</sup> Burada tahsisin bulunmadığını ve bütün suların bu kapsama

<sup>1448</sup>Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, cilt:IV, ss. 424-425.

<sup>1449</sup>Şevkânî, cilt:III, ss. 150-151.

<sup>1450</sup>Şevkânî, cilt: II, s. 484.

<sup>1451</sup>Şevkânî, cilt: III, s. 327.

<sup>1452</sup>Şevkânî, cilt: III, s. 565.

girdirileceğine vurgu yapar. İlmî tefsir konusunda ise genelde Suyutî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr* adlı tefsirine baş vurur. Örneğin bu hususta, selef görüşlerinden Ebû Hureyre'nin sahih olarak tahrir ettiği hadisle yaratılış evreleri hakkında geniş bilgi verir<sup>1453</sup>.

Tarih bilgisinden yararlanmak bakımından ise, Hz. Davud ile ilgili tarihi verileri aktarır<sup>1454</sup>. Yine tarihte yaşayan ve peygamberler dışında bir şahıs olarak Buhtunnasr ile ilgili rivâyetleri vermekle beraber, “*Zâlim olan nice beldeyi kırıp geçirdik.../...وكم قضينا من قرية كانت ظالمة*” (Enbiya 21/11) şeklinde âyetle ilgili sebep-i nüzûl bilgisini vererek<sup>1455</sup> bilgiyi tarihsel zemine yerleştirmiş olur. Yine tarih bilgisi hususunda, “*Hatırla ki, inkar edenler seni hapsetmek veya öldürmek ya da yurdundan çıkarmak için sana tuzak kuruyorlardı. Onlar (sana) plan kuruyorlar, Allah da (onlara) plan kuruyor...*” (Enfal 8/30) âyetinin nüzûl sebebini ortaya koyar.

Şevkânî bu âyetle ilgili farklı nüzûl sebebi rivâyetlerini verdikten sonra<sup>1456</sup> son rivâyeti de şöyle aktarır: “Ubeyd b. Umeyr dedi ki: ‘Nebi (s.a.v.) hakkında toplantı yapıldığında, amcası Ebû Tâlib ona: ‘Senin hakkında ne tür kararlar alındığını biliyor musun’ dedi. Hz. Peygamber’de: ‘Onlar beni hapsetmek, öldürmek ya da yurdundan çıkarmak istiyorlar’ buyurdu. Ebû Tâlib: ‘Bunu sana kim söyledi’ deyince, o da: ‘Rabbim buyurdu’ dedi. Bunun üzerine Ebû Tâlib: ‘Senin Rabbin ne

<sup>1453</sup>Şevkânî, cilt: I, s. 73. Hadis metni şöyledir: “أخذ النبي ص بيدي فقال ؛ خلق الله التربة يوم السبت ، و خلق فيها وخلق النور يوم الأربعاء، و بث فيها الدواب يوم الجبال يوم الأحد وخلق الشجر يوم الإثنين، وخلق المكروه يوم الثلاثاء، وخلق النور يوم الأربعاء، وخلق آدم يوم الجمعة بعد العصر الخميس، وخلق آدم يوم الجمعة بعد العصر”. Müslim, Münâfikûn, 2; Ahmed b. Hanbel, cilt: II, s. 327.

<sup>1454</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: I, s. 302.

<sup>1455</sup>Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: III, s. 476.

<sup>1456</sup>Bunlardan ikisini belirtecek olursak; 1. “İbn Abbas’ın rivâyetine göre, Kureyş Kabilesi Mekke’de geceleyin Hz. Peygamber hakkında istişare etmişlerdi. Onlardan bazıları: ‘Onu bir yere bağlayıp hapsedelim!’. Bazıları: ‘Onu öldürelim’. Diğer bazıları da: ‘Onu Mekke dışına çıkaralım’ demişlerdi. Allah, bu durumu Nebi’sine bildirdi. Bunun üzerine Hz. Ali, Hz. Peygamber’in yatağında geceledi. Nebi (s.a.v.) mağaraya ulaştı. Sabah olunca onun yatağına hücum ettiler. Allah, onların tuzaklarını bozarak, Hz. Ali’yi Hz. Peygamber’in yerinde görünce, ona: ‘Arkadaşın buradan nereye gitti’ diye sordular. Hz. Ali’de onlara: ‘Bilmiyorum’ dedi. Sonra onun nereye gittiğini araştırdılar. Dağa vardıklarında kafaları karıştı. Dağın tepesindeki mağaraya doğru çıktılar. Mağaraya uğradılar ve bir de ne görsünler, mağaranın kapısının önü örümcek ağı ile örülü idi. Bunun üzerine onlar: ‘Eğer bu mağaraya girseydi, mağaranın kapısının üzerinde örümcek ağı olmazdı’ dediler. Burada üç gece beklediler”. 2. Şevkânî, daha sonra bunun İbn İshâk, Ebû Nuâym ve Beyhakî’de uzun uzadıya rivâyet edildiğini söyler. Bu rivâyeti: “Kıssa içerisinde Necidli bir ihtiyardan bahsedildiğini, Şeytan’ın bu adamın sûretine girdiğini, bu kişinin Dâru’n-Nedve’de Hz. Peygamber’e komplo hazırlamak üzere meşverete katıldığını, bu istişarede Ebû Cehl’in emri doğrultusunda her kabileden bir gencin ellerine kılıçlarını alması ve bir vuruşla onu öldürmelerini, böylece kanının bütün kabilelere dağılacakını ve dolayısıyla da Benî Hâşimoğullarının Kureyş’in hepsiyle savaşıyacağını” özetle anlatır. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, cilt: II, s. 347. İkinci rivâyetin tamamı için bakınız Suyûtî, Esbâbu’n-Nüzûl, ss. 93-94.

güzel bir Rab imiş, öyleyse O'na hayır tavsiye et' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber'de: 'ben mi O'na hayır tavsiye edeceğim, hayır, tam tersi O, bana hayır tavsiye eder!' buyurmuştur".

Şevkânî, bu rivâyeti verdikten sonra İbn Kesîr'in, Ebû Tâlib'in burada zikredilmesin çok garip, hatta münker olduğuna dair görüşünü zikreder. Zira İbn Kesîr'in: Resûllullah hakkındaki hapis, öldürme veya yurttan çıkarma kararları hicret gecesinde yapılan toplantıda ele alınmıştı. Nitekim bu hâdis, Ebû Tâlib'in ölümünden üç yıl sonra olmuştu. Zaten onun ölümünden sonra Hz. Peygamber hakkında böyle bir karar almaya cesaret ettiler" şeklindeki görüşünden destek alarak; bu rivâyetin tarihî gerçeklik bakımından doğru olmadığını ortaya koyar<sup>1457</sup>. Böylece tarihî yanılğıya düşmekten kendini muhafaza eder. Bu rivâyette görüldüğü üzere tefsirinde benzer durumlarda hassas olması, onun tarih konusunda ne derece bilgili ve bazı rivâyetleri tarih süzgecinden geçirmede gayretinin bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Şevkânî'nin bilimsel tefsire yaklaşımını genel olarak değerlendirirsek, onun yakın dönem âlimlerinden olması ve dolayısıyla bilimsel malûmatın çok bulunduğu bir dönemde yaşamasına rağmen, kevnî (kozmolojik) âyetler hakkında yeterince bilimsel bilgiler vermediğini belirtmek istiyoruz. Hatta bu konuda o, doğru tespitlerde bulunsalar da filozof ve kelamcılarının bilimsel yaklaşımlarına tepki göstermiştir. Zira dönemin bilimsel verilerinden yeterince faydalanmaması onun için bir başarısızlık sayılabilir. Fakat o, bilimsel tefsir konusunda daha ziyade selefe ait bilimsel açıklamaları dikkate almayı esas edinmiştir. Kanaatimize göre, onun tefsir anlayışını selef metoduna ircâ' etmesi, bilimsel tefsir anlayışı hususunda bu tarz üzere hareket etmesine sebep teşkil etmiştir.

---

<sup>1457</sup> Şevkânî, cilt: II, s. 348.

## SONUÇ

Çok yönlü âlimlerden biri olan Şevkânî, diğer ilimlerde olduğu gibi, zor şartlarda geleneksel tefsire bağlı olarak muhtasar bir eser telif etme başarısını göstermiştir. Yaşadığı dönem Yemen’de vuku’ bulan siyasî ve mezhebî karışıklıklar içinde bir tefsir yazması ve etrafında cereyan eden bazı hususları tefsirine taşıması, tabii bir durum olmuştur. Keşşâf ve onun şerhleri dışında tefsirin pek bulunmadığı Yemen’de onun siyasî ve sosyal karışıklıklar arasında mezhebî anlayıştan uzak bir tefsir ortaya koyması, ayrı bir önem arz etmiştir.

XIX. yüz yılın başlarında ele alınan bu tefsirinin kaynaklarına bakıldığında, Kur’ân ilimleri başta olmak üzere, hadis, fıkıh, kelâm ve tarih gibi kaynaklara azamî derece başvurmuş ve zengin bir muhteva ortaya koymuştur. Dolayısıyla Şevkânî, döneminin ilmî malzemesinden yararlanarak, özgün ve derinlemesine bilgiye dayalı bir eser ortaya koyabilme adına dilbilim kaynaklardan tarihî kaynaklara varıncaya kadar pek çok eserden faydalanmıştır. Tefsirinde selef (sahâbe-tabîûn) görüşüne önem vermek suretiyle ve Kur’ân’ı yorumlamada onların görüşlerini belirtmek için tahrir bölümü açması, kullandığı kaynakların rahat bir şekilde görülmesine sebep teşkil etmiştir. Şevkânî’nin ilim talebi için Yemen’in dışına çıkmadan bir hayli kaynaktan faydalanması, bu bölgenin sözlü ve kitâbî ilmî zenginliğini ve onun kaynakları ustaca kullanabilme maharetini ortaya koymaktadır.

Şevkânî’nin tefsirinin dirâyetten ziyade rivâyet ağırlıklı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak rivâyet ve dirâyet metotlarını birleştirme ustalığı da farklı bir önem arz etmektedir. O, bu iki tefsir türünü: âyetleri âyetle, kelimelere filolojik anlamlar vererek, varsa âyetin kırâat ile ilişkisini belirterek ve yine kelime tefsiri bakımından şii delil getirerek birleştirmiştir. Sonra rivâyet tefsir metoduna dair tahrir yaparak ilgili rivâyetlerin toplu bir şekilde görülmesine imkan tanımıştır. Ancak onun dirâyet ve rivâyet metotlarını birleştirme yaklaşımını, teorikte anlattığı üzere tam anlamıyla tefsirine yansıttığını söylenemeyebilir.

Şevkânî’nin tarz olarak önceden yazılmış tefsirlere yaklaşımını şöyle formüle edebiliriz: Rivâyet yöntemi bakımından İbn Kesîr’in tefsiriyle; yine özellikle nüzûl sebeplerinde bazı zayıf rivâyetleri eserine nakletmesi ve ilk dönem ilmî tefsir yaklaşımları açısından Suyûtî’nin tefsiriyle benzeşir. Fıkıhî tefsirde ise, Kurtubî’nin

ahkâma dair tefsiriyle örtüşür. Ayrıca kaynak göstermese de, tefsirinde kelâm ve itikâdî konularda İbn Teymiyye'nin âyetlere yaklaşım tarzıyla paralel hareket ettiği görülür.

Müfessir, fıkıh konusunda olduğu gibi, tefsir yönteminde de nassın zâhirine bağlı kalmayı yeğlemiştir. Tefsirinde buna sıklıkla vurgu yapmasına rağmen âyetlerin anlamını netleştirmek için gerekli gördüğü yerlerde ise mecâza gitmiştir. Dolayısıyla o, selefî anlayışı benimsemesine rağmen, bu alanda teorik hususların dışına çıkarak, pratikte farklı uygulamalar yaptığı da bir gerçektir. Bu durum çelişki olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim onun bazı hususlarda müteşâbih âyetlere anlam vermesi, bu durum için örnektir. Ancak tefsirinin geneline bakıldığında nassın açık olduğu yerlerde onun te'vile sıcak bakmadığı, hatta nassın zâhirinden uzaklaşmaya dair karşıt söylemlerde bulunduğu görülür.

Şevkânî âyetleri yorumlarken tefsir metodu olarak, kırâatlerle ihticâda bulunmuştur. O, ciddi anlamda kırâatler konusuna eğilip değişik okuyuşlardan kaynaklanan anlam farklılıkları üzerinde durmuştur. Şevkânî, kırâatler konusunda mütevâtir kırâatleri belirttiği gibi şaz kırâatlere de yer vermiştir. Bu konuda eleştiriye maruz kalsa da, şaz kırâatleri malumat zenginliği olarak verdiği söylenebilir. Nitekim bazen kırâatler arasında ayıklamada bulunarak tercihini kullandığı görülür.

Şevkânî ilâhî kelâm Kur'ân'ın anlaşılması konusunda, tefsir anlamını ifade etmek için te'vil kelimesini kullanmıştır. Bunu yaparken İbn Teymiyye anlayışında te'vile gitmiştir. Böylece o, te'vil bağlamında lugat anlamlarına göre tefsirin dışında, nassın zâhirinden ayrılarak uzak anlamlara gitmemiştir. Ancak gerekli olduğu durumlarda hakîki manâda anlaşılmayan hususları mecâza hamletmiştir. Zira te'vile dayalı açıklamalarında dilsel yaklaşımlara da başvurmuştur. Böylece haberî sıfatlar gibi müteşâbih addedilen konularda Hâşeviyye'nin durumuna düşmemiştir. Diğer taraftan te'vil konusunda aşırıya gitmeleri, Kur'ân ve sünnet dışında farklı şeyler üzerinde durmaları nedeniyle bazı kelâmcı ve filozofları eleştirmeyi de ihmal etmemiştir.

Yine onun te'vil anlayışına baktığımızda o, âyetlerde geçen müteşâbih lafzın karşılığı Arap lisanında varsa, bu tür âyetlerin mücmel durumdan çıkartılarak açıklanmasını önermiştir. Hatta özellikle “kürsî, istivâ ve yed” gibi haberî sıfatlara dilsel bağlamda anlamlar vermeye çalışmıştır. Böylece kısmî de olsa ilk dönem selefî

anlayışın dışına çıkarak, müteşâbih konular te'vil yoluna gitmiştir. Hatta bazı âlimlerin görüşlerine dayanarak Kur'ân'da müteşâbih âyetin bulunmasının pek çok fayda ve hikmetlerinin olduğuna dikkat çekmiştir. Buna paralel olarak muhkem âyetlerin yanında müteşâbih âyetlerin bulunduğunu ve bunların da anlaşılmasındaki zorluğun Allah'a yakınlasmaya vesile olacağını dillendirmiştir.

Şevkânî, Kur'ân ilimlerine yaklaşımı bağlamında neshi kabul eden âlimler tarafında yer almış ve bu konuda âyetlerin neshi için gerekli şartları sıralamıştır. Ancak tefsirinde, başta Suyûtî olmak üzere bazı âlimler gibi, tefsir kitaplarında zikredildiği üzere her âyetin mensûh olduğunu kabul etmemiştir. Ancak bu konuda, bir çerçeve veya farklı bir yöntem belirtmediğinden tutarsızlık içinde olduğunu söylemek mümkündür.

Müfessir, Fedâilü'l-Kur'ân konusunda zayıf haberlerin bulunduğunu ve bu sahanın da bu tür rivâyetler için müsait olduğunu ifade etmiştir. Buradan hareketle bu tür haberlere itibar edilmemesini ısrarla savunmuştur. Buna rağmen kendisi de âyet ve sûrelerin fazileti konusunda malumat vermiştir. Suyûtî'den de etkilenecek, Kur'ân'ın faziletiyle ilgili bazı haberleri zayıf isnadla tefsirine taşımıştır. Böylece, bu alanda kendi söylemi içinde çelişkiye düştüğü söylenebilir.

Âyetler arasında münasebet konusunda 'Îz b. Abdisselâm gibi bu hususta karşı olanların yanında bulunmuştur. Kur'ân ilimlerine ait bu tür yaklaşımları gereksiz görmüştür. Bu yaklaşımını da, âyetler arasında bağlantı kurmanın sınırının olmayacağı, böyle bir çabanın gereksiz vakit alacağı ve böyle bir sınırlamanın maksad-ı ilâhiyi asıl hikmetinden farklı alanlara çekeceği şeklinde gerekçelendirmiştir. Yine Şevkânî, nüzûl sürecinden yola çıkarak, âyetlerin farklılık arz ettiğini belirtmiştir. Böylece o, âyetler arasında sürekli tenâsüp aramanın, âyetlerin bildirmek istediği gerçeği tarafa bırakmak olacağını zikrederek, bu konuda sözü uzatanları da eleştirmiştir.

Muhteva çeşitliliği bakımından Şevkânî'nin tefsiri ise, kelâmî tefsir metodu olarak selefî anlayışa sahiptir. O, haberî sıfatlar konusunda ilk dönem Ahmed b. Hanbel anlayışında te'vile tamamen icmâlî/kapalı bir şekilde değil de teşekkül dönemi selefî anlayışa sahip İbn Teymiyye tarzı yaklaşımda bulunmuştur. Böylece sıfatları ve bazı kelâmî konuları, kelime anlamı vermek suretiyle anlaşılır kılmış ve kısmî te'vil yoluna gitmiştir. Bu durum icmâl dönemi selefilikğin itikâd esaslarıyla

çelişebilir. Ancak o, sıfatların keyfiyyet/nasıllığı konusunda, selefi itikâdî esaslarından tasdik ve sükût etmeyi tercih ederek keyfi yoruma gitmemiştir.

Şevkânî, fikhî tefsir anlayışı bağlamında Kurtubî örneğinde olduğu gibi fikhî konulara ağırlık vermiştir. Naslara dayalı bir fıkıh anlayışı benimseyen Şevkânî, re'ye dayalı kıyası ve sahâbenin icmâ'sı dışındaki icmâ'yı kabul etmemiştir. O, böyle bir anlayış üzere olmakla beraber, bir hüküm üzerinde ittifak ve ictihâdda bulunmayı teşvik etmiştir. Ancak kıyas ve re'y olmaksızın nasıl ictihâd yapılacağı hususu, çelişki şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Böyle olmakla beraber Şevkânî, ictihâd re'y ile kıyas yapmaksızın doğrudan nasların zâhirinden hüküm çıkarmak çabası olarak algılamıştır. Buradan hareketle o, nasların kaynağına ulaştıktan sonra, bunların zâhirine bağlı kalarak hüküm verme hususunda ictihâd yapılmasını teşvik etmiştir. Böylece onun, âyetlerin tefsirde olduğu gibi fikhî konularda da zâhire göre hareket ettiği söylenebilir. Genel olarak onun ictihâd uygulamasına bakıldığında aslî delil açısından nassın delâlet etmediği yerlerde diğer fer'î delilleri dikkate alarak akıl ve imkanlar ölçüsünde ictihâdı benimsediği açıkça görülür. Zira bu şekilde engin, ictihâd yapılabileceğini ve ictihâd kapısının açık olduğunu ortaya koyar.

Ayrıca ictihâdın teşvik edilmesi konusunda, döneminin Müslüman toplumunun içine düştüğü siyâsî ve sosyal sıkıntılardan kurtulmasını, toplumun terakkisi için yenilenmenin gerekliliğini îma etmiştir. Nitekim onun Zeydî anlayışı kırma çabaları ve bunun yerine Yemen'de Ehl-i hadis anlayışının yaygınlaşmasındaki rolü, Batı algısında reformist olarak nitelenmesine sebep olmuştur. Ayrıca siyasî ve toplumsal ıslah düşüncesine sahip Şevkânî'nin fikirlerini benimseyen talebelerinin, Yemen Cumhuriyetinin kurulmasında aktif rol almaları, onun ictimâî alandaki etkisini de ortaya koymuştur.

Şevkânî ictihâdı teşvik etmekle beraber, bu kavrama zıt gördüğü taklîd konusundan sakınılmasını ısrarla belirtmiştir. Taklîdî, sonuçları bakımından itikâdî bir hastalık şeklinde algılamıştır. Taklîde ve bu anlayışla ortaya çıkan mezheplere şiddetle karşı çıkmış ve mezheplere dayalı algılayışları bid'at olarak görmüştür. Şevkânî, bu hususta o kadar aşırıya gitmiştir ki mukallîdlerin durumunu, Ehl-i Kitâb'ta olduğu gibi, onların Allah'ı bırakıp hahamları ve ruhbanları râb edinmelerine benzetmiştir. Müfessir, bu hususta daha da ileri giderek bir mezhebi taklîd edenlerin, putlara tapanların durumuyla aynı olacağını iddia etmiştir. Böylece

taklîdi, inanç bağlamında şirk mesabesinde görmüştür. Bu paralelde o, taklîd konusunu mezhep imamlarının durumuna tatbik etmeye çalışmıştır. Mesela, “*Onlar, bir kötülük yaptıkları zaman, ‘babalarımızı bu yolda bulduk. Allah’ta bunu bize emretti’ dediler...*” (A’râf 7/28) âyetini delil göstererek, Yahudi ve Hristiyan geleneğindeki ataların anlayışına uyma konusunu salt kusur vasfettiği gibi, aynı durumun İslâm mezhepleri için de geçerli olduğunu söylemiştir. Onun tefsir ilminde geleneksel anlayışa dayalı bir çizgi izlerken, bu gibi konularda aşırı bir tutum izlemesi düşündürücüdür. Bu durumu iki sebebe bağlanabilir:

1. Döneminde meydana gelen dinî ve sosyal alandaki karışıklıklar nedeniyle toplumu buhrandan kurtuluşa çekmek düşüncesi.

2. Önceden Zeydî anlayış müntesibi olması ve sonra bu mezhep anlayışından vazgeçerek, bu tutumunu bütün mezheplere şâmil kılarak ittibâ’ geleneğini kırmak istemesi.

Böylece Şevkânî, bu iki noktadan hareketle taklîd ve mezheplere karşı husumetini ortaya koymak için bazı âyetleri bu anlayışına delil getirme çabasına girmiştir. Onun bu şekilde taraflı yorum yaparak görüşünü kuvvetlendirmek istemesi ve âyetleri de buna delil göstermesi, bazı eleştirilere maruz kalmasına neden olmuştur. Nitekim Kur’ân tarihinde ortaya konan öznel tefsir anlayışlarının, ayrışmalara sebep olduğu ve objektif tefsire halel getirdiği ortadır.

Müfessir, tefsir yöntemi bakımından dilbilimsel/filolojik tefsire büyük önem vermiştir. Zira tam ve veciz olarak anlamı verebilmek için -kelâmî konularda görüşlerine karşı da olsa- Zemahşerî’nin görüşlerine başvurmayı ihmal etmemiştir. Zira dilsel yöntemde onun Keşşâf’ını muteber görür. Ancak kelime tefsiri bağlamında onun temel hedefi, diğer konularda olduğu gibi nassın zâhirine göre anlamı ortaya koymaktır. Ancak dilsel üslup bağlamında, belâgat konuları arasında başta teşbih, istiâre ve mecâz şeklinde pek çok edebî sanatı kullanmıştır. Yine filolojik yöntemi güçlü bir şekilde kullanarak i’râbtan, şiirle istişhâda kadar pek çok dilsel yöntemi kullanma cihetine gitmiştir. Bu alanda iddialı olduğunu göstermek için az da olsa bazı lügavî hususlarda Zemahşerî’ye katılmayıp, onun görüşlerine muhalefet etme cesaretini göstermiştir.

Fethu’l-Kadîr’e mezhebî tefsir algısıyla bakıldığında, tefsir tarihi ve tabakât kitaplarında belirtildiği üzere, itikâdî ve fikhî bağlamda Zeydî bir tefsir vasfına sahip

olduğu söylenemez. Ancak o, Hanefî anlayışa yakın görülen Zeydî âlimlere ait fikhî görüşlere azda olsa yer vermiştir. Yine Şîâ'nın anlayışına mesned olacak bazı rivâyetleri de yorum yapmadan tefsirine taşımıştır. Hadisçi olmasına rağmen, diğer rivâyetleri tahrir ederken, bu tür rivâyetler hakkında isnad değeri açısından görüş bildirmemesi düşündürücüdür. Kanaatimizce bu tür rivâyetleri tefsirine taşımasıyla farklı rivâyetlerle zenginlik oluşturmak istediği anlaşılabilir da, bir hadisçi olarak bu duruma müdahil bulunmaması zihinlerde soru işareti oluşturmuştur. Nitekim Leknevî gibi bazı düşünürlerin hakkında söylediği üzere, onun “takiyye yaptığı” zannına sebep olmuştur. Yine bu alanda Şevkânî, Mu'tezilî anlayışlara genelde Zemahşerî üzerinden eleştiriler göndermiştir. Ehl-i hadis ekolü müntesibi Şevkânî'nin, görüş olarak te'vile önem veren Mu'tezile ile ters düşmesinin tabîi olacağı söylenebilir. Bir açıdan Zeydiliğin kelâm anlayışının Mu'tezile'ye dayanması ve Şevkânî'nin bu geleneğe vâkîf olması, kelâmî hususlarda onları eleştirmesinde kolaylık sağlamıştır.

Şevkânî'nin tefsirinde işârî yorumlar yok denecek kadar azdır. Ancak ilk dönem zühd anlayışına ihtiramda, ancak daha sonraki dönem tasavvuf ve tarikat dönemi anlayışlarına ise karşıt söylemlerde bulunmuştur. Özellikle bu dönemin ortaya koyduğu tevessül ve rabita gibi tasavvufî anlayışlara şiddetle karşı çıkmış ve âyetlerle bu hususları açıklamıştır. Hatta bu anlayışta olanların şirke düştüğünü söylemesi, onun bu konudaki tavrının ne derece katı olduğunu göstermektedir. Gerçi döneminde çevresinde ortaya konan tasavvufa ait doktrinsel ifadelerin ve bazı uygulamaların, onu bu tepkiselliğe götürmüş olabileceği söylenebilir. Selefi anlayışa bağlılığının gereği olarak, tevhide aykırı gördüğü bu tür anlayışları reddetmiştir. Yine o, tasavvufta bazı mutasavvıfların aksine farklı düşünerek; yeme-içme ve giyim konusunda (A'raf 7/31-32) âyetlerinden hareketle, kaliteli yemenin, lüks giyinmenin ve hatta ziynetle süslenmenin takva ile bir alakasının bulunmadığını ve bilakis nimetlerden azamî derecede faydalanılmasını telkin etmiştir. Yine kim bunun zühde muhalif olduğunu söylerse, hataya düşeceğini belirtmiştir.

Veciz olarak onun tefsiri hakkında şöyle bir değerlendirme yapabiliriz: “Fethu'l-Kadîr”; pek çok konuyu içeren zengin muhtevanın başarıyla birleştirilmesi, tertibinin güzelliği ve birçok tefsire nazaran muhtasar bir çalışma olması, Kur'ân ilimleriyle alakalı konuların vukûfla ele alınması ve fikhî sahada ictihâdı teşvikle beraber bu alandaki konulara ağırlık vermesi bakımından muteber bir tefsir olarak

addedilebilir. Ancak az da olsa zayıf veya uydurma rivâyetlerin tenkide tâbi tutulmadan nakledilmesi, rivâyetler verilirken kaynağın belirtilmemesi, şaz kırâatlere yer verilmesi, taklîd ve mezhepler konusunda aşırıya gidilmesi ve tasavvufî anlayışlara aşırı tepkisel yaklaşılması gibi nedenlerden dolayı onun tefsiri bilimsel eleştirilere maruz kalmıştır.

İslâm dünyasında ve özellikle Arap coğrafyasında hakkında pek çok akademik çalışmalar yapılan bu tefsirin, ülkemiz ilahiyat fakültelerinde tanıtıldığı gibi Zeydî tefsir örneği şeklinde değil de; özellikle zâhirî yaklaşımın ön plana çıkartıldığı selefî anlayış üzere yazılan bir tefsir niteliğinde tanıtılmasının ve bu anlayışın yaygınlaştırılmasının, tefsir literatürüne farklı bir katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Öte yandan son iki yüz yıl içinde ortaya konan bu tefsirin detaylı olarak incelenmesiyle, Taberî, İbn Kesîr ve Suyutî gibi klasik tefsir geleneğine bağlı olarak yeniden bir tefsir yazma çabasının bariz bir örneği görülecektir. Bu bağlamda Şevkânî'nin tefsirinin kaynakları üzerinde derinlemesine akademik bir çalışma yapılması, bu alan için ayrı bir önem arz edecektir.

Şevkânî, Mısır'da Reşid Rıza; Hint kıtasında Seyyid Ahmed Han ve Fazlurrahman gibi modernist kabul edilen fikir adamlarının dikkatini çekmiş, yaşadığı Yemen coğrafyası başta olmak üzere, Arap Yarımadasındaki ilimî ve fikrî anlayışlar üzerinde önemli oranda etkili olmuştur. Aynı zamanda onun görüşleri, batılıların dikkatini çekmiş ve ülkemizde de özellikle fıkıh ve hadis sahasında önemsenmiştir. Dolayısıyla bu araştırmamızın, ülkemizde Şevkânî'nin Kur'ân yorumuna dair doktora düzeyinde yapılan ilk çalışma vasfını taşıması, onun tefsir sahasında yorum ve düşüncelerinin daha iyi anlaşılması ve benzer çalışmaların yapılmasında mütevazî bir adım olacaktır. Ayrıca tefsir alanında etkilemiş olduğu modern selefler olarak nitelenen Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi âlimlerin tefsirleriyle kendi tefsiri arasında mukayeseli bir çalışma yapılmasının bu alana önemli katkılar sağlayacağı düşüncesindeyiz.

Benzer anlayışla müellifin, ilmî yelpazesinden özellikle fıkıh, kelâm anlayışı üzerinde doktora ve üstü düzeyinde çalışmalara da ihtiyacın bulunduğunu belirtmekte yarar görüyoruz. Yine yüzü aşkın pek çok sahada yazdığı kitap ve risâle türü eserlerinin de Türkçeye çevrilmesinin, ülkemizdeki ilahiyat algısının zenginleşmesine olanak sağlayacağını söyleyebiliriz.

## KAYNAKÇA

Abbott, Nabia. **Studies in Arabic Letyerary Papry**, Chicago-İllinois, 1967.

Abduh, Muhammed. **Tevhid Risalesi**, trc. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1986.

Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir, es-San'ânî. **Musannaf**, nşr. Habiburrahman el-'Azamî, Beyrut, 1970.

Abdusselâm, el-Vecîh. **A'lâmu'l-Müellifîne'z-Zeydiyye**, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Amman, 1999.

Ahmed B. Hanbel. **el-Müsned**, thk. Şuayb el-Arnâvudî, Müessesetü'l-Kurtuba, Kahire, trs.

Ahtar Lokman, Cemâl. **es-Seyyid Sıddık Hasan el-Kannûcî Arâûhu'l-İ'tikâdiyye ve Mevkifuhu min Akîdeti's-Selef**, Riyâd, 1996.

el-Akk, Abdurrahman. **Teshilü'l-Vusûl ilâ Marifeti Esbâbi'n-Nüzûl**, Dâru'l-Marife, Beyrut 1998.

Akoğlu, Muharrem. **Mihne Sürecinde Mu'tezile**, İz Yay., İstanbul, 2006.

Albayrak, Halis. **Tefsir Usûlü** (Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler), Şûle Yay., İstanbul, 2011.

Albayrak, Halis. "Mübhemâtü'l-Kur'ân ilmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", **AÜ İFAD**, Ankara, 1992.

Altıntaş, Ramazan. "Haşeviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", **CÜ İFAD**, Sayı: 3, Sivas, 1999.

el-‘Amrî, Hüseyin b. Abdullah. **İmâmü’ş-Şevkânî Ra’idü ‘Âsrih Dirâsetün fî Fıkhihi ve Fikrih**, Dâru’l-Fikr, Beyrût, 1990.

Andrew Crichton. **The History of Arabia**, New York, 1834.

Arpa, Enver. **İbn Teymiyye’nin Kur’an Anlayışı**, Fecr Yay., Ankara, 2002.

Atalay, Orhan. **20. Yüzyıl Tefsir Akımı**, Beyan Yay., İstanbul, 2003.

Ateş, Süleyman. **Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998.

Ateş, Süleyman. **İşarî Tefsir Okulu**, AÜİF Yay, Ankara, 1974.

Aydemir, Abdullah. **Tefsirde İsrâiliyât**, Beyân Yay., İstanbul, 1992.

Aydemir, Abdullah. “Beytülizze”, **DİA.**, İstanbul, 1992.

Aydemir, Abdullah. “Esbâbu’n-Nüzûl”, **Diyanet Dergisi**, Ankara, 1972.

Aydın, İsmail. **Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi**, (Yayınlanmamış Doktora tezi), DEÜ, SBE, İzmir, 2010.

Aydın, Mehmet S. **İslam Felsefesi Yazıları**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.

el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. **el-Fark Beyne’l Firak**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Kalem Yay., İstanbul, 1979.

Bağdatlı, İsmail Paşa. **Hediye-tü’l-Ârifin**, İstanbul, 1951.

Baljon, J.M.S. **Kur’an’ın Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yay., Ankara, 1994.

Baltacı, Burhan. “Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî’nin ‘Selef’ Tanımının Değerlendirilmesi”, **Marife**, Yıl: IX, Sayı: III, Konya, 2009.

Başoğlu, Tuncay. “Muhkem”, **DİA**, İstanbul, 2006.

Belazûrî, Ahmed b. Yahya Cabir. **Fütûhü’l-Buldân**, Beyrût, 1957.

Bergamalı, Cevdet Bey. **Tefsir Usûlü ve Tarihi** (hz. Mustafa Özel), Kayıhan Yay., İstanbul, 2002.

Beyhâkî, Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin. **es-Sünenü’l-Kübrâ**, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 2009.

Bıyıkoglu, Yakup. **Şevkânî’nin Fethu’l-Kadîr’inde Esbâb-ı Nüzûl ve Kur’ân’ın Anlaşılması**, Rağbet Yay., İstanbul, 2005.

Bilmen, Ömer Nasûhi. **Büyük Tefsir Tarihi**, İstanbul, 1973.

Bilmen, Ömer Nasûhi. **Hukuk-ı İslâmiyye ve İstihâlât-ı Fıkhiyye Kâmusu**, Nezir Akbasan Matbaası, İstanbul, 1955.

Birişik, Abdulhamit. “es-Sebu’l-Mesânî”, **DİA**, İstanbul, 2009.

Bolelli, Nusrettin. **Arap Edebiyatı Belâgatı**, MÜ. İFAV Yay., İstanbul, 2009.

Brockelmann, Carl. **Geschichte Arabischen Litteratur** (GAL), trc. Târîhu’l-Edebi’l-Arabî, Mısır, 1993.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. **el-Câmiu’s Sahih**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

el-Bûtî, M. Saîd Ramazan. **es-Selefiyye: Merhaletü’z-Zemeniyye Mübâreke lâ Mezhebün İslâmî**, Dımeşk, 1988.

el-Bûtî, M. Saîd Ramazan. **İslâm Akâidi**, trc. Mehmet Yolcu, Hüseyin Altınalan, Madve Yay., İstanbul, 1986.

Büyükkara, Mehmet Ali. “11 Eylül’de Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye”, **Dini Araştırmalar**, Sayı: 20, Ankara, 2004.

el-Cassâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. **Ahkâmu’l-Kur’an**, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut, trs.

Cebecioğlu, Ethem. **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Rehber Yay., Ankara, 1997.

Cerrahoğlu, İsmail. **Tefsir Usûlü**, TDV. Yay, Ankara, 2010.

Cerrahoğlu, İsmail. **Tefsir Tarihi**, Fecr Yayınevi (I-II), Ankara, 1996.

el-Cevherî, İsmail b. Hammâd. **es-Sıhah**, Dâru’l-‘İlm lilmelâyin, Beyrut, 1990.

el-Cevziyye, İbn Kayyım. **İ’lâmu’l-Muvakkîn**, Beyrut, 1993.

el-Cürcânî, Ali b. Muhammed Ali. **Kitabu’t-Ta’rifât**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, (1. baskı), Beyrut-Lübnan, 1983.

el-Cüveynî, Ebû’l-Mealî İmâmü’l-Haremeyn. **eş-Şâmil fî Usûli’d-Dîn**, Beyrut, 1999.

Çavuşoğlu, Hakan, “Sıddık Hasan Han”, **DİA**, İstanbul, 2009.

Çağatay, Neşet, İ. Agâh Çubukcu. **İslâm Mezhepleri Tarihi**, AÜ İFAV Yay., (3. baskı), Ankara, 1985.

Çakan, İ. Lütflî. **Hadis Usûlü**, MÜ İFAV Yay., (4. baskı), İstanbul, trs.

Çelebi, İlyas. “Sihir”, **DİA**, İstanbul, 2009.

Çelebi, İlyas. “İsa”, **DİA**, İstanbul, 2000.

Çelebi, İlyas. “Mu’tezile” **DİA**, İstanbul, 2006.

Çetin, Abdurrahman. **Kur’an-ı Kerîm’in İndirilirdiği Yedi Harf ve Kırâatler**, İstanbul, 2005.

Çetin, Abdurrahman. “Nesih”, **DİA**, İstanbul, 2006.

Çetiner, Bedreddin. **Fatiha’dan Nâs’a Esbâb-ı Nüzûl**, Çağrı Yay., İstanbul, 2002.

Dârimî, Muhammed Abdullah Abdurrahman. **es-Sünen**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

Daudî, Zaferullah. **Pakistan ve Hindistan’da Hadis Çalışmaları**, İstanbul, 1995.

Demirci, Muhsin. **Kur’ân’ın Müteşâbihleri Üzerine**, Birleşik Yay., İstanbul, 1996.

Demirci, Muhsin, **Tefsir Usûlü ve Tarihi**, MÜ İFAV Yay., İstanbul, 2001.

Demirci, Muhsin. **Vahiy Gerçeği**, MÜ İFAV., İstanbul, 1996.

Demirci, Muhsin. **Esbâbu’n-Nüzûl’ün Kur’ân Tefsirindeki Önemi**, MÜ İFAV Dergisi, İstanbul, 1997.

Demirci, Muhsin. **Tefsir Terimleri Sözlüğü**, MÜ İFAV. Yay., İstanbul, 2009.

Desûkî, Muhammed. “Min A’lâmi’l-Yemen el-İmam eş-Şevkânî”, **er-Risâle**, Sayı: 1096, Kahire, 1965.

De Vaux, B. Cara. “Buhtunnasr”, İslâm Ansiklopedisi, **MEB** Yay., İstanbul, 1961.

Doğan, İsa. **İmam Zeyd b. Ali**, TDV, Yay., Ankara, 2009.

Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi. “Kuzey Yemen”, Editör: Hakkı Dursun Yıldız- Kenan Seyithanoğlu, (I-XIV), **Çağ Yay.**, İstanbul, 1986-1989.

Draz, Abdullah. **En Mühim Mesaj Kur’ân**, çev. Suat Yıldırım, Akademi Yay., İstanbul, 2006.

Duman, Zeki, Mustafa, Altundağ. “Hurûf-ı mukataa”, **DİA**, İstanbul, 1998.

Dumlu, Ömer. **İbn Teymiye ve Konulu Tefsir**, Anadolu Yay., İzmir, 1999.

Dumlu, Ömer, Hüseyin Elmalı. **Kur’an-ı Kerîm’in Türkçe Anlamı**, İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2001.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş’âs. **es-Sünen**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. **el-Medhal li Dirâseti’l-Kur’âni’l-Kerîm**, Mektebetu’s-Sünne, Kahire, 2003.

Ebû Zehra, Muhammed. **İslâm’da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi**, trc. Sıbgatullah Kaya, Yeni Şafak Yay., İstanbul, trs.

Ebû Zehra, Muhammed. **İslâm Hukuku Metodolojisi**, çev. Abdülkadir Şener, Ankara, 1994.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. “Tarihte ve Günümüzde ‘Kur’an Te’vil’ Sorunsalı”, çev. Ömer Özsoy, **İslamî Araştırmalar**, Cilt: 9, Sayı: 1-4, Ankara, 1996.

Ecer, Ahmet Vehbi. **Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri**, ASAM Yay., Ankara 2001.

Ekva', İsmail b. Ali. **el-Medhâl ilâ Ma'rifeti Hicri'l-İlm ve Meâkılıhî fi'l-Yemen**, Dimaşk, 1995.

Elmalı, Abdurrahman. **Fahreddin Razi'de Esbâb-ı Nüzûl Değerlendirilmesi**, HÜ İlahiyat Fak. Yay., Şanlıurfa, 1998.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. **Hak Dini Kur'an Dili**, Huzur Yay., İstanbul, 2005.

Erbaş, Muammer. **Kur'an'ı Kerim'in Zâhîrî Anlamına Yaklaşımlar**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2008.

Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. **Tezhîbu'l-Luğa**, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 2001.

Fayda, Mustafa. **İslamiyetin Güney Arabistanda Yayılışı**, Ankara, 1982.

Fazlurrahman. **İslâm**, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara, 1996.

Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyad. **Meânî'l-Kur'an**, A'lemu'l-Kütüb, (3. baskı), Beyrut, 1983.

Fırlalı, Ethem Ruhi. **Çağımızda İtikadi ve İslâm Mezhepleri**, Selçuk Yay., İstanbul, 1991.

Fırlalı, Ethem Ruhi. "Ğâdîr-i Hûm", **DİA**, İstanbul, 1995.

Galis, Eşvak Ahmed Mehdî. **et-Tecdîd fî Fikri'l-İmâme inde'z-Zeydiyye fi'l-Yemen**, Kahire, 1997.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. **İlcâmu'l-Avam an İlmi'l-Kelâm**, nşr. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut 1985.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. **Kavâidü'l-Akâid**, nşr. Musa Muhammed Ali, Beyrut, 1985.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl** (I-II), Mısır, 1906.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. **el-Mustasfâ fî İlmi'l-Usûl**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2000.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. **el-İktisâd fî'l-i'tikâd**, nşr. İ. Agah Çubukçu-Hüseyin Atay, Ankara, 1962.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. **İslâm'da Musâmaha** (Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendaka), trc. Süleyman Uludağ, Marifet Yay., İstanbul, 1990.

Gölcük, Şerafeddin, Süleyman Toprak. **Kelâm**, Tekin Yay., Konya, 1996.

Gölpınarlı, Abdalbâki. **Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik**, İstanbul, 1979.

Güler, Zekeriya. "Selefi Hareketin Tarihî Kökenleri ve Yöntem Problem" **Marife**, Yıl: IX, Sayı: III, Konya, 2009.

Güngör, Mevlüt. **Kur'ân Tefsirinde Fıkîhî Tefsir Hareketi ve İlk Fıkîhî Tefsir**, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul, 1996.

Güngör, Mevlüt. **Kur'ân Araştırmaları**, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul, 1995.

Güngör, Mevlüt. "Fethu'l-Kadîr", **DİA**, İstanbul, 1995.

Gumarî, Muhammed Hüseyin b. Ahmed. **el-İmâm eş-Şevkânî Müfessiren**, Dâru's-Şurûk, Cidde, 1981.

el-Gumârî, İbnu's-Siddîk. **İkâmetü'l-Burhân âla Nuzûl-i Îsâ fî âhiri'z-Zamân**, Beyrut, 1990.

Hacımuftüoğlu, Nasrullah. **Kur'an'ın İ'câzı Üzerinde Tartışmalar**, (Basılmamış Çalışma), Erzurum, 1996.

Hâdimî, Ebû Said. **Mecâmiu'l-Hakâik**, İstanbul, 1326/1908.

Halefullah, Muhammed Ahmed. **el-Fennu'l-Kasasî (Kur'an'da Anlatım Sanatı)**, Çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002.

Hallaf, Abdulvehhâb. **İslâm Hukuk Felsefesi**, trc. Hüseyin Atay, Ankara, 1973.

Hamidullah, Muhammed. **Mecmu'atü'l-Vesâiki's-Siyâsiyye**, Beyrut, 1969.

el-Hanefî, Ebû'l-İzz. **Şerhu Akâdi't-Tahâviyye**, Beyrut, 1988.

Harman, Ömer Faruk. "Buhtunnasr", **DİA**, İstanbul, 1997.

Hatipoğlu, İbrahim. "İsrâiliyat", **DİA**, İstanbul, 2001.

Haykel, Bernard. **Revival and Reform in Islam**, Cambridge University Yay., New York, 2003.

Haykel, Bernard. "Reforming İslam by Dissolving The Madhahib: Shawkani and His Zaydi Detractors in Yemen", çev. Nail Okuyucu, **İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 16, Ekim 2010.

Hilâl, İbrahim İbrahim. **el-İmâmü's-Şevkânî ve'l-İctihâd ve't-Taklîd**, Kahire, 1979.

Hitti, Philip K. **Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi**, trc. Salih Tuğ, İstanbul, 1980.

Hodgson, Marshall G.S. **İslâm'ın Serüveni**, trc. İ. Akyol, S. Demirci, İ. Durdu, A. Demirhan, M. Kırbaçoğlu, E. Karataş, İstanbul, 1993.

el-Hûlî, Emin. **Tefsir ve Tefsir'de Edebî Tefsir Metodu**, çev. Mevlüt Güngör, İslâmî Araştırmalar Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 6, Ankara, 1988.

el-İrâkî, Zeynuddîn. **Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfiyeti'l-Hadîs**, Mısır, 1937.

İbn Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh. **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Dâru'l Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2010.

el-İsfehânî, Ahmed b. Abdillâh Ebû Nuaym. **Hilyetu'l-Evliya ve Tabakâtu'l-Esfiya**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1409.

İbn Âşur, Muhammed et-Tâhir. **Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, ed-Dâru't-Tûnisiyye, Tunus, 1984.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhâk el-Endülüsî. **el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 2002.

İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. **Kitâbu'l-Mevzû'ât**, Medine, 1966.

İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. **Nevâsihu'l-Kur'ân**, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrût, 2004.

İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed. **Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ**, Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn, Ahmed b. Fâris b. Zekerîya. **Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa**, nşr. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut, 1991.

İbn Haldun, Abdurrahmân. **Mukaddime**, nşr. Derviş el-Cüveydî, Beyrut, 1995.

İbn Hazm, el-İmam Ebî Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, thk. Ahmed Şakir, Dâru'l-İ'tisâm, Kahire, trs.

İbn Hıbbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hıbban. **Sahihu İbni Hıbbân**, nşr. Şuayb Arnavudî, Beyrût, 1984.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail İmamuddin. **Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Dâru'l Kur'ân, İstanbul, 1985.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail İmamuddin, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Beyrût, 1966.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. **Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Sakar, Mektebetü Dâru't-Turâs, Kahire, 2006.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Yezîd. **es-Sünen**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerram b. Ali. **Lisânu'l-Arab**, Dâru'l-Me'ârif, Beyrut, 1956.

İbn Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk. **el-Fihrist**, Beyrut, trs.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed Abdulhalim el-Harranî. **Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr**, Müessesetü'r-Reyyân, Lübnan, 2002.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed Abdulhalim el-Harranî. **Nakzü'l-Mantık**, Kahire, 1951.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed Abdulhalim el-Harranî. **el-İklîl fî Müteşâbih ve't-Te'vîl** (Mecmû'u'l-Fetâvâ içinde), Beyrut, 2000.

İlhan, Avni. "Bâtîniye", **DİA**, İstanbul, 1992.

İlhan, Mehmet. **Şah Velîyullah Dihlevî'nin Kelâmî Görüşleri**, Araştırma Yay., Ankara, 2007.

İşcan, M. Zeki. **Selefilik: İslâmî Köktencilik Tarihi Temelleri**, Yay. İstanbul, 2006.

İzmirli, İsmail Hakkı. **Yeni İlmî Kelâm**, hz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981.

Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-Hasen Kâdî'l-Kudât. **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, nşr. Adnan Muhammed Zerzûr, Kahire, 1969.

el-Kâdî, Abdulfettah. **Esbâbu'n-Nüzûl ani's-Sahâbeti ve'l-Müfessirîn**, Beyrût, 1998.

Kandemir, Yaşar. **Mevzû Hadisler**, DİB. Yay., Ankara, 1991.

Karabulut, Veysi. **Meşihât Müsteşarı Hüseyin Kâmil Efendi'nin Yemen Hatıraları**, İstanbul, 2010.

Karadeniz, Osman. **Ecel Üzerine**, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1992.

Karaman, Hayrettin. **İslâm Hukuk Tarihi**, İz Yay. İstanbul, 1989.

Karaman, Hayrettin. **İslâm Hukukunda İctihad**, İFAV, Yay., İstanbul, 1996.

Karmış, Orhan. **Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1975.

Kasımî, Muhammed Cemâluddin. **Mehâsinü't-Te'vil**, Mısır, 1957.

Kavak, Özgür. **Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri**, MÜSBE (Basılmamış Doktora tezi), İstanbul, 2009.

Kaya, Eyüp Said, Nail Okuyucu. “Şevkânî”, **DİA**, İstanbul, 2011.

Kehhâle, Ömer Rıza. **Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifi'l-Kütüb'l-Arabiyye**, Beyrut, trs.

Kevserî, eş-Şeyh Muhammed Zâhid. **Makâlâtü'l-Kevserî**, nşr. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 1994.

Kılavuz, A. Saim. **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, Ensar Neşriyât İstanbul, 1998.

Kılıç, Sadık. **Yemin Olsun ki** (Aksâmu'l-Kur'an), İhtar Yay., İstanbul, 1996.

Kılıç, Sadık. **Kur'ân: Dildeki Sonsuz Mucize**, Gelenek Yay., İstanbul, 2003.

Kırbaçoğlu, Hayri. “Maziden Atiye Selefi Düşüncenin Anatomisi”, **İslamiyât**, Cilt: X, Sayı: 1, Ankara, 2007.

Kırca, Celâl. **Kur'ân ve Bilim**, Marife Yay., İstanbul, 1997.

Koca, Ferhat. **İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis**, İstanbul, 1996.

Koca, Ferhat. **Ahmed İbn Hanbel**, TDV Yay., Ankara, 2008.

Koçyiğit, Talat. **Hadis Usûlü**, TDV Yay., Akara, 1997.

Kubat, Mehmet. “el-Malatî ve Selefilik”, **Marife Bilimsel Birikim**, Cilt: IX, Sayı: III, ys., 2009.

el-Kummî, Ebû Hüseyin b. Ali b. İbrahim. **Tefsiru'l-Kummî**, thk. Seyyid Tayyib el-Musevî el- Herâirî, Matbaâ'tu Necef, Beyrut, 1968.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. **el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütüb, Kahire, 1967.

Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye", **DİA**, İstanbul, 2002.

Kutlu, Sönmez. "İslam Düşüncesinde Gelenekçi Din Söyleminin Analizi", **İslâmiyât**, Cilt: X, Sayı: 3, Ankara, 1997.

Mahmud, Hasan Süleyman. **Tarihü'l- Yemeni's-Siyasi**, Bağdat, 1969.

Malik b. Enes. **el-Muvatta**, Dâru'l-İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, tsh. Muhammed Fuad Abdulbâki, ys., 1951.

el-Maturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. **Te'vilâtu Ehli's-Sünne**, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut, 2004.

el-Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. **en-Nuket ve'l-Uyûn**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.

Mennau'l-Kattân. **Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân**, Mektebetu'l-Vehbe (13. baskı), Kahire, 2004.

Montran, Robert. **İslam'ın Yayılış Tarihi**, trc. İsmet Kayaoğlu, Ankara, 1981.

Mukbil, Salih Muhammed Sağîr. **Muhammed b. Ali eş-Şevkânî ve Cuhûduhu't-Terbeviyye**, Beyrut, 1989.

el-Mukri', Ahmed Abdulbaki. **el-Kırâat fi Tefsîri's-Şevkânî Fethu'l-Kadîr**, (Yüksek Lisans Tezi), İslâm Üniversitesi, Medine, trs.

Müsâid, Müslim Abdullah. **Eseru't-Tatavvuri'l-Fikrî fi't-Tefsîr fi'l-Asri'l-Abbâsî**, çev. Muhammed Çelik, Yeni Akademi Yay., İstanbul, 2006.

Müsâid b. Süleyman, İbn Nâsır b. et-Tayyâr. **et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-İbni'l-Cevziyye, Riyad, 2000.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc en-Neysâbü'rî. **el-Câmiu's-Sahîh**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

Müslim, Mustafa. **Kur'an Çalışmalarında Yöntem**, çev. Salih Özer, Fecr, Yay., Ankara, 1997.

Mustafa Zeyd. **en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, neşr. Dâru'l-Fikr el-Arabî, Kahire, 1963.

en-Nedvî, Ebu'l-Hasan. **İslâm Önderleri Tarihi**, trc. Yusuf Karaca, (I-VII), İstanbul, 1992.

Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb. **es-Sünen**, Mısır, 1946.

Nevmüsuk, Abdullah. **Menhecü'l-İmam eş-Şevkânî fi'l-Akîde**, Beyrut, 1994.

Okiç, M. Tayyib. **Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri**, Nûn Yay., İstanbul, 1995.

Okuyan, Mehmet. **Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri**, Rağbet Yay., İstanbul, 2001.

Okuyucu, Nail. “Mezhebe Karşı İctihad: Şevkânî'nin İctihad Düşüncesi ve Mezhep Eleştirisi”, **Dîvân**, Cilt: XV, Sayı: 28 İstanbul, 2010.

Özdeş, Talip. **Maturidî'nin Tefsir Anlayışı**, İnsan Yay., İstanbul, 2003.

Özervarlı, M. Sait. **İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi**, İSAM Yay. İstanbul, 2008.

Özervarlı, M. Sait. "İbn Teymiyye", **DİA**, İstanbul, 1999.

Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye", **DİA**, İstanbul, 2009.

Özervarlı, M. Sait. "İbn'l-Vezîr", **DİA**, İstanbul, 2000.

Öztuna, Yılmaz. **Osmanlı Devleti Tarihi**, Ankara, 1998.

Öztürk, Mustafa. **Kıssaların Dili**, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2006.

Öztürk, Mustafa. **Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2008.

Öztürk, Mustafa. **Kur'ân ve Aşırı Yorum**, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2003.

Öztürk, Mustafa. "Selefilik ve Te'vil üzerine", **Marife**, Cilt: IX, sayı: III, 2009.

Öztürk, Mustafa. **Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefilik ve Ilımlı Zahirîlik**, Bir müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu, Konya, (11-13 Haziran 2010).

Öztürk, Resul. **Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı**, Ahenk Yay., Van, 2008.

er-Rafi'î, Mustafa Sadık. **İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâgâtu'n-Nebeviyye**, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, Beyrût, 1973.

Ragıb El-İsfehânî. **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, thk. Safvân Adnân Dâvudî, Dimeşk-Beyrut, 2002.

er-Râzî, Fahreddin. **Mefâtihu'l-Gayb**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran, trs.

er-Râzî, Fahreddin. **Esâsu't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm**, Kahire, 1986.

Reşid Rıza, Muhammed. **Tefsiru'l-Menâr**, (2. baskı), Mısır, trs.

es-Sabbağ, Muhammed b. Lütfî. **Tefsir Usûlü Araştırmaları**, çev. Ömer Dumlu, Anadolu Yay., İzmir, 1999.

Sâbunî, Nureddin. **Maturidiyye Akâidî**, çev. Bekir Topaloğlu, DİB. Yay., Ankara, 1991.

es-Saîdî, Abdülmüteâl. **el-Müceddidûn fî'l-İslâm nine'l-Karni'l-Evvel ila'r-Râbi' 'Aşar**, Mısır, trs.

Semir Hüsnî, Hüseyin Ebû Seyf. **el-İmam eş- Şevkânî ve Menhecühü fî'l-Fıkh el-İslâmî min Hilâli Kitabihî es-Seyl el-Cerrâr** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), el-Câmiâtü'l-Ürdüniyye, Külliyyetü'd-Dirâsati'l-Ulyâ, Amman, 1997.

Serinsu, Ahmed Nedim. **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü**, Şule Yay., İstanbul, 1994.

Serkis, Yusuf İlyân. **Mu'cemu'l-Matbûati'l-Arabiye ve'l-Muarrabe**, Mısır, 1928.

Seyyid, Eymen Fuad. **Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l-Mutezile**, (2. baskı), Tunus, 1986.

Seyyid, Eymen Fuad. **Tarihu'l-Mezâhibi'd-Diniyye fî Bilâdi'l-Yemen hatta Nihâyeti'l-Karni's-Sâdis el-Hicrî**, Kahire, 1988.

Sıddık Hasan Han, Ebu't-Tayyib Muhammed. **et-Tâcu'l-Mükellel**, Beyrut, 1983.

Sırma, İhsan Süreyya. **Osmanlı Devletinin Yıkılışında Yemen İşyanları**, Düşünce Yay., İstanbul, 1980.

Sırma, İhsan Süreyya. “Yemen”, İslâm Ansiklopedisi, **MEB** Yay., İstanbul, 1993.

Soysaldı, Mehmet, **Kur’an’ı Anlama metodolojisi**, Fecr Yay., Ankara, 2001.

Subhî, Salih. **Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân**, Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, Beyrût, 1974.

Subhî, Salih, **Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları**, çev. M. Yaşar Kandemir, MÜ İFAV. Yay., İstanbul, 1996.

es-Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. **el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim, Mektebetü Dâru’t-Turâs, Kahire, trs.

es-Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. **Esbâbu’n-Nüzûl**, Dâru’l-Menâr, Kahire, trs.

es-Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. **Tedrîbu’r-Râvî**, Medine, 1972.

es-Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. **er-Red ‘alâ Men Ahlede ile’l-Arz ve Cehile Enne’l-İctihâde fî Külli Asrin Farz**, nşr, Halil Muhyiddin el-Meys, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

Şa’ban, Muhammed İsmail. **el-İmam eş-Şevkânî Menhecühu fî Usûli’l-Fıkhı**, Dâru’s-Sekâfe, Katar, 1989.

eş-Şafi’î, Muhammed İdris. **er-Risâle**, thk. Ahmed Muhammed Şakir Dâru’t-Turâs, Kahire 1979.

Şahin, Abdussebûr. **Târîhu’l-Kur’ân**, nşr. Nehzatu Mısır, Mısır, 2005.

Şâtıbî, Ebû İshâk. **el-Muvafâkât fî Usûli’s-Şerîâ**, Matbaatu’r-Rahmaniyye, Mısır, trs.

eş-Şayi', Muhammed Abdurrahman b. Salih. **Esbâbu İhtilâfî'l-Müfessirîn**, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad, 1995.

eş-Şehristânî, Muhammed Abdulkirim. **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Mısır, 1976.

Şengül, İdris. **Kur'an Kıssaları Üzerine**, Nil Yay., İzmir, 1994.

Şentürk, Mustafa. **Kur'an'ın Sünnî ve Şîi Yorumu** (İbn Atiyye ve Tabresî Örneği), İnsan Yay., İstanbul, 2010.

Şercebî, Abdulganî Kasım Galib. **el- İmam eş-Şevkânî Hayâtuhu ve Fikruh**, Müessesetü'r-Risâle-Mektebetü'l-Ceyl-i'l-Cedîd, Beyrut-San'a, 1988.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. **Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr**, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk-Beyrut, 1998.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. **Neylü'l-Evtâr Şerhi Muntekâ'l-Ahbâr min Ahâdisi Seyyidi'l-Ahyâr**, Thk. Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefa, Mısır, 2008.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. **el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsin men Ba'de'l-Karni's-Sâbi'**, Beyrut, trs.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. **el-Müskirât ve'l-Muhaddirât el-Bahsu'l-Müsfir an Tahrîmi Külli Müskir ve Müfettir**, Dâru'l-Buhârî, thk. Abdulkirim Sanîtan el-Umerî el-Harbî Medine, 1415.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. **Zikreyâtü's-Şevkânî** (Mecmu'u Resâili's-Şevkânî), thk. Salah Ramazan Mahmud, Beyrût, 1983.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. **Edebü't-Taleb ve Müntehe'l-Ereb**, nşr. Yusuf Ali Bedivî, Hasan es-Semmâhî Süveydân, Dâru'l-Yemâme, Dimeşk-Beyrut 2000.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. **İrşâdu'l-Fuhûl İlâ Tahkîki'l-Hakkı min İlmi'l-Usûl**, Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. **Kavlü'l Müfid fî Edilleti'l-İctihâd ve't-Taklîd** (Resâilu's-Selefiyye fî İhyâi Sünneti'l-Beriyye İçinde), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. **el-Kavlü'l-Mufid fî Edilleti'l-İctihâd ve't-Taklîd**, nşr. Abdurrahman Abdulhâlik, (2. baskı), Beyrût, 1983.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, **ed-Devâu'l-Acil** (er-Resâilu's-Selefiyye İhyâi Sünneti Hayri'l-Beriyye içinde), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1930.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. **Tuhfetu'z-Zâkirîn**, Muessesetu'l-Kütübi's-Sekâfe, Beyrût, 1991.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. **Katrü'l-Velî alâ Hâdîsi'l-Velî**, nşr., es-Seyyid Yûsuf Ahmed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. **el-Fevâidu'l-Mecmû'a fî'l-Ehâdisi'l-Mevzu'a**, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnân, 1995.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. **et-Tuhaf fî Mezâhibi's-Selef**, Mektebetu'l-Va'yi'l-İslâmî, Suudi Arabistan, 1998.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. **Veblü'l-Gamâm**, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, Mektebetu Dâri'l-Beyân, 1999, ys.

Şimşek, M. Sait. **Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele**, Yöneliş Yay., (3. baskı), İstanbul, 1997.

Şimşek, M. Sait. **Kur'an Kıssalarına Giriş**, Yöneliş Yay., İstanbul, 1998.

Şimşek, M. Sait. **Günümüz Tefsir Problemleri**, Kitap Dünyası Yay., Konya, 2004.

eş-Şucâ', Abdurrahman Abdu'l-Vâhid. **el-Yemen fî Sadri'l-İslâm mine'l-Bi'seti'l Muhammediyye Hatta Kıyâmi'd-Devleti'l-Emeviyye**, Daru'l-Fıkr, Dimeşk, 1987.

Tabatabâî, Muhammed Hüseyin. **el-Mîzan fî Tefsiri'l-Kur'ân**, Cemaatu'l-Müderrişîn fî'l-Havzati'l-İlmiyye, ys., trs.

et-Taberânî, Ebû Kâsım Süleyman b. Ahmed. **el-Mu'cemu'l-Kebîr**, thk. Hamdi Abdu'l-Mecid es-Selefi, Dâru İhyâi't-Türâs, ys. 1985.

et-Taberânî, Ebû Kâsım Süleyman b. Ahmed. **el-Mu'cemu'l-Evsat**, Riyad, 1985.

et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr. **Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân**, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Mearif, (3. baskı), Mısır, trs.

Taftazânî, Sa'du'ddin Mesud b. Ömer. **Şerhu'l-Akâid**, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1982.

et-Tahânevî, Muhammed Ali b. Ali. **Keşşâfû İstilâhâtî'l-Funûn**, Kahraman Yay., İstanbul, 1984.

Tirmizî, Muhammed b. İsa. **es-Sünen**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

Topaloğlu, Bekir. **Kelâm İlmi Giriş**, Damla Yay., İstanbul, 1996.

Topaloğlu, Bekir. "Allah", **DİA**, İstanbul, 1989.

Topaloğlu, Bekir. **İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı**, DİB Yay., Ankara, trs.

Turgut, Ali. **Tefsir Usûlü**, İFAV, Yay., İstanbul, 1991.

Turgut, Ali. **Kur'ân-ı Kerim Ansiklopedisi**, Tercüman Yay., İstanbul, 1988.

Uludağ, Süleyman. **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, Dergah Yay., İstanbul, 1999.

Uludağ, Süleyman. “İşârî Tefsîr”, **DİA**, İstanbul, 2001.

Ünal, Mehmet. “Zeydiyye’nin Tefsir Anlayışı, **Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar**, İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, Ankara, 2010.

el-Vâhidî, Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed. **Esbâbu’n-Nüzûl**, Matbaatu’l-Haleb, Mısır, 1968.

Voll, Jon Obert. **İslâm Süreklilik ve Değişim**, trc. C. Aydın, C. Şişman, M. Demirhan, İstanbul, 1991.

Ya’kubî, Ahmed b. Ebî Ya’kub. **Tarihu’l-Ya’kubî**, Beyrut, 1992.

Yardım, Ali. **Hadis**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1984.

Yaran, Rahmi. “Bid’at”, **DİA**, İstanbul, 1992.

Yaşar, Hüseyin. **Kur’ân’da Anlamı Kapalı Ayetler** (Mübhemâtü’l-Kur’ân), Beyan Yay., İstanbul, 1997.

Yavuz, Adil. **eş-Şevkânî ve Hadisçiliği** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya, 2002.

Yavuz, Y. Şevki. “Arş”, **DİA**, İstanbul, 1991.

Yavuz, Y. Şevki. “Halku’l-Kur’an”, **DİA**, İstanbul, 1997.

Yavuz, Y. Şevki. “Şefaat”, **DİA**, İstanbul, 2010.

Yıldız, Sakıp. “Şiâ’nın Kur’an-ı Kerîm ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri”, **ATÜ İFAD**, Erzurum, 1982.

Yıldırım, Suat. **Kur’an-ı Kerîm ve Kur’an İlimlerine Giriş**, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2000.

Yıldırım, Suat. **Peygamberimizin Kur’ân Tefsiri**, Kayıhan Yay., İstanbul, 1998.

Yılmaz, Sabri. **Kelam’da Te’vil Sorunu**, Araştırma Yay, Ankara, 2009.

Yurdagür, Metin. “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, **EÜ İFAD**, Sayı: 1, Kayseri, 1993.

ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza. **Tâcu’l-‘Arûs**, Beyrut, trs.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim. **Tehzîbu Me’ânî’l-Kur’ân ve İ’râbuhu**, Mektebetu’l-Asriyye, Beyrût, 2006.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin. **et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn**, Müessesetü’t-Tarihi’l-‘Arabî, ys., trs.

Zekiyuddîn, Şa’ban. **İslâm Hukuk İlminin Esasları** (Fıkıh Usûlü), çev. İbrahim Kafî Dönmez, Ankara 1990.

ez-Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. **el-Keşşâf**, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

ez-Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. **Esasu’l-Belâga**, Dâru’t-Tenvîri’l-Arabî, Beyrût-Lübnan, 1984.

Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm. **Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Ahmed b. Ali, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2001.

ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. **el Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Hâdis (6. baskı), Kahire, 2006.

Zerzûr, Adnan Muhammed. **Ulûmü'l-Kur'ân**, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1991.

Zimârî, Muhammed Hasan Şecenî Himyerî. **Kitabu't-Tiksâr fî Ceyyidi'z-Zamani Allameti'l-Ekâlîm ve'l-Emsâr Muhammed b. Ali eş-Şevkânî**, thk. Muhammed b. Ali Ekva', San'a, 1990.

Ziriklî, Hayreddin. **A'lâm Kâmusu Terâcim ve Müstedreki**, Beyrut, 1969.

ez-Zübeydî, 'Amr b. Ma'dikerib. **Şi'ru 'Amr b. Ma'dikerib**, Matbuâtü Mecmei'l-Lügati'l-'Arabiyye, Dimeşk, 1985.

### **İnternet Kaynakları**

Ayışığı, Metin, <http://www.balikesir.edu.tr/metinay/yemen.htm>. (1 Ocak 2012).

Karaman, Hayrettin. <http://www.hayrettinkaraman.net/yazici-dostu.htm>. (1 Eylül 2004).

Sifil, Ebubekir, <http://www.ebubekirsifil.com/index.php>? (20 Haziran 2007).