

Erciyes Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

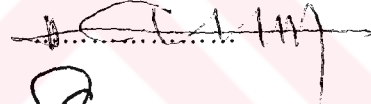
...../...../2001

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

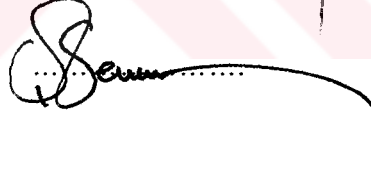
Danışman : Doç. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI



Üye : Prof. Dr. Ahmet COŞKUN



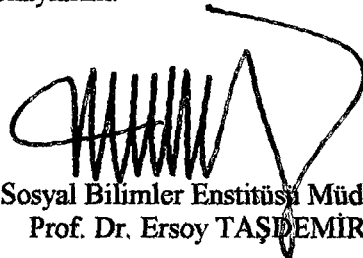
Üye : Prof. Dr. Şefaattin SEVERCAN



ONAY:

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

20.../08/2001



Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü
Prof. Dr. Ersoy TAŞDEMİRÇİ

T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

SELEFÎ YORUMLARI BAĞLAMINDA ŞENKÎTÎ
VE ADVÂU'L-BEYAN ADLI TEFSİRİ

Yüksek Lisans Tezi

108663

DANIŞMAN
Doç.Dr.Erdoğan PAZARBAŞI

HAZIRLAYAN
Mustafa KARAGÖZ

Kayseri 2001

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	III
ÖNSÖZ	IV

GİRİŞ

I. SELEFİYYE	1
II. SELEFİYYE'NİN İTİKADİ GÖRÜŞLERİ	10
III. SELEFİYYE'NİN TEFSİR ANLAYIŞI	13

BİRİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED EMİN EŞ-ŞENKÎTÎ VE TEFSİRİ

I. MUHAMMET EMİN EŞ-ŞENKÎTÎ	19
A- YAŞADIĞI ORTAM	19
1. Siyasi Ortam	20
2. İlmî Ortam	23
B- HAYATI	27
C- İLMİ ŞAHSİYETİ	30
D- ESERLERİ	33
1. Moritanya'da Yazdığı Eserler	33
2. Suûdî Arabistan'da Yazdığı Eserler	34
3. Konferansları	36
II. ADVÂU'L-BEYAN Fİ İZAHÎ'L-KUR'AN Bİ'L-KUR'AN	39
A- KAYNAKLARI	43
1. Tefsir ve Tefsir İlmîyle İlgili Kaynakları	43
2. Hadis Kaynakları	46
3. Tarih Kaynakları	47
B- TEFSİRİNDE KULLANDIĞI YÖNTEM	48
1. Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri	52
2. Kur'an'ı Sünnetle Tefsiri	54
3. Kur'an'ı Sahabe Sözü İle Tefsiri	56

4. Esbab-ı Nüzûl Rivayetleriyle Tefsiri	57
5. Arap Dili Ve Belağatı Açısından Tefsiri.....	59
a) Sarf ve Lugat	60
b) Nahiv	63
c) Belağat	65
d) Arap Şiiri	70

İKİNCİ BÖLÜM

ŞENKÎTÎ'NİN SELEFÎ YORUMLARI

I. ŞENKÎTÎ'NİN SELEFÎ YORUMLARINA ÖRNEKLER VE SELEFİYYE İLE MUKAYESESİ	73
A- İMAN	73
B- TEVHİD	74
1. Rubûbiyet'te Tevhid	75
2. Ulûhiyet'te Tevhid	77
3. İsim ve Sıfatlarda Tevhid	80
4. Kul Açısından Tevhidi Bozan Şeyler	86
a)Tevessül	86
b)Tevekkül	89
c) Dua/İsteme	91
d) Havf-Recâ	95
e) Kabirleri Ziyaret Etmek	97
f) Kabirlere Türbe veya Mescit Yapmak	99
C- RU'YETULLAH	101
D- ŞEFAAT	104
E- BAZI MEZHEPLER KARŞISINDAKİ TAVRI	106
1. Mu'tezile'ye Karşı Tavrı	106
2. Kaderiyye Mezhebine Karşı Tavrı	108
3. Cehmiyye ve Cebriyye Mezheplerine Karşı Tavrı	109
F- TASAVVUF KARŞISINDAKİ TUTUMU	111
II. DEĞERLENDİRME	114
SONUÇ	123
BİBLİYOGRAFYA	125

KISALTMALAR

- a.g.e. : adı geçen eser.
b. : bin/ibn
Bkz./bkz : bakınız.
çev. : çeviren
d. : doğum tarihi
D.İ.A. : Diyanet İslam Ansiklopedisi.
H : Hicrî
Hz. : Hazreti
Krş. : Karşılaştırınız.
M : Miladî
ö. : ölüm tarihi
s. : sayfa
S. : sayı
ts. : tarihsiz
vd. : ve devamı
y. y. : basım yeri belirtilmemiş.

ÖNSÖZ

Kur'an'ın nazil oluşuyla başlayan ve günümüze kadar gelen İlâhî kelâmı anlama ve yorumlama faaliyetlerinin çağımızdaki halkalarından birisini de Şenkîti'nin çalışması oluşturmaktadır. Şenkîti, çağımızda İslam dünyasının bilim ve teknolojide geri kalmışlığının nedenini, çağdaşı olan düşünürlerin genel kanaati olarak ortaya çıkan ve "müslümanların Kur'an'dan yüz çevirmesi ve onu gereği gibi anlayamaması" şeklinde ifadesini bulan bir hükme bağlamaktadır. Eserini yazma konusundaki asıl amacını da bu yargıdan hareketle belirleyen Şenkîti, yer yer müslümanların içinde buldukları problemlerle ilgili tespit ve analizler yapmakta, bazı çözüm önerileri de sunmaktadır.

Selefi yaklaşımın çağdaş temsilcilerinden biri olan Şenkîti, Kur'an yorumlarında bu anlayış tarzını öne çıkarmakta ve bunun müslümanların sorunlarını çözme konusunda başvurulması gereken son derece önemli bir metod olduğunu vurgulamaktadır. Yaşadığı coğrafyada ortaya koyduğu çok sayıdaki eserleriyle tanınan Şenkîti'nin ülkemizde yeni yeni tanınmakta olduğunu görmekteyiz. Çağdaş müfessirlerin tefsir çalışmalarından haberdar olma ve bunların geçmişle mukayesesini yapma, ayrıca Selefi anlayışın Kur'anî çerçevede çağdaş sorunlara yaklaşım tarzını öğrenme düşüncesi, bizi böyle bir çalışmaya sevkeden önemli bir etken olmuştur.

Şenkîti, kırk yaşına kadar Moritanya'da yaşamış, hayatının ilmî yönden verimli sayabileceğimiz bölümünü ise Suûdi Arabistan'da geçirmiş çağdaş bir müfessirdir. Onun Selefiyye'ye mensubiyetini öne çıkarması ve bunu kendisi ile bütünleşmiş bir kimliği olarak ortaya koyması, daha çok Suûdi Arabistan'da yaşadığı yıllarda sözkonusu olmuştur. Biz de çalışmamızda müfessirrin Selefi yorumlarını öne çıkararak, onun bu yöndeki görüşlerini değerlendireceğiz.

Çalışmamızda tasvîr ve tenkit, yer yer de analiz yöntemini izleyeceğiz Şenkîti'nin hayatıyla ilgili bilgiler verirken onun ilmî kişiliğinin oluşmasında bize

ışık tutacağını düşündüğümüz kesitlerden ve ortaya koyduğu diğer eserlerinden de yararlanacağız.

Şenkîti'nin inceleme konusu yaptığımız eseri hakkında yurt içinde ve yurt dışında bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan bir kısmını elde edip inceleme imkanımız oldu. Bizim çalışmamızla bu çalışmalar arasında gerek yöntem ve gerekse içerik olarak farklılıklar sözkonusudur. Bu çalışmalarda tasvir yöntemi kullanılmış, analiz ve tenkitlere pek yer verilmemiştir. Biz çalışmamızda tasvir yönteminin yanısıra, yer yer analizler ve tenkitler de yaparak bir sonuca ulaşmaya çalıştık.

Çalışmamız, giriş ve iki bölümden oluşacaktır. Şenkîti ve eserini, Selefi yorumları bağlamında ele alacağımız için, giriş bölümünde Selefiyye hakkında kısa ve özlü olarak tanıtıcı bilgiler vereceğiz. Birinci Bölüm'de Şenkîti'yi ve **Advâu'l-Beyan** adlı eserini tefsir metodu açısından inceleyecek, ikinci bölümde ise, Selefiyye'nin görüşleri ve Şenkîti'nin selefi yorumlarını ele alarak değerlendirmeye tabi tutacağız.

Çalışmalarım sırasında sürekli olarak ilgileri ve yönlendirmeleriyle bana yol gösteren, yapıcı tenkitleriyle eserin oluşmasına önemli katkılar sağlayan başta danışmanım Doç. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI olmak üzere, hocalarım Prof. Dr. Celal KIRCA, Prof. Dr. M. Zeki DUMAN, Prof. Dr. Ahmet COŞKUN ve Yrd. Doç. Dr. İbrahim GÖRENER'e teşekkür borçluyum. Bu süre içerisinde gerek fikirleri ve gerekse kaynak temini konusunda bana destek ve yardımlarını esirgemeyen bütün hocalarıma ve arkadaşlarıma da ayrıca teşekkür ederim.

Mustafa KARAGÖZ.
Kayseri 2001

GİRİŞ

Çağdaş bir müfessir olan Şenkîti, Selefiyye'ye mensuptur. Tefsirinde, selefi yorumları karşımıza çıkmaktadır. Biz de tezimizde Şenkîti'nin selefi yorumlarını ön plana çıkararak hareket edeceğimizden, ilk önce Selefiyye hakkında bilgi vermemizin uygun olduğunu düşünüyoruz. Buradan hareketle "Giriş" kısmında Selefiyye, Selefiyye'nin tarihçesi, temel itikadî görüşleri ve tefsir anlayışları hakkında tanıtım bilgisi vermeye çalışacağız.

I. SELEFİYYE

Selefiyye, selef "سَلَف" kökünden türetilmiştir. Sözlükte geçmiş, önceki anlamlarına gelen *selef* kelimesi, سلف الرجل، سلف القوم /*selefü'l-kavm, selefü'r-racül* şeklinde izafetle kullandığında bir insanın veya bir toplumun kendisinden önce yaşamış ataları, geçmişi anlamına gelir.¹

Dinî literatürde ise *selef*, "İslam toplumunun ilk üç asrı"ni ifade etmek üzere kullanılan bir ıstılah haline gelmiştir. Bu ıstılahın oluşmasında "Öne geçen ilk muhacirler ve ensar ile onlara güzellikle tabi olanlar var ya, işte Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah'tan razı olmuştur"² ayeti ile Abdullah b. Mesud'tan rivayet edilen, İnsanların en hayırlısının Hz. Peygamber'in dönemi ve bu döneme yakın yaşayanlar mealindeki³ hadisin etkili olduğu belirtilmiştir.⁴ Burada doğal olarak şu sorular akla gelmektedir: İlk üç asırla kastedilen nedir? Bu dönemde yaşayanlar için

¹ İbn Manzur, Cemaluddin Ebu'l-Fadl Muhammed. *Lisanü'l-Arab*, Beyrut 1968, IX. 158; Zebidi, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut 1966, VI, 143; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire 1967, XVI, 102; Ragıb Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredat li Elfâzi'l-Kur'an*, Beyrut, ts., s. 239; Luis Ma'lûf, *el-Müncid fi'l-Luğa ve'l-A'lâm*, Beyrut 1986, s. 346.

² Tevbe. 9/100.

³ Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhi'l-Buhârî*, İstanbul 1981, Şehâdât 9. III, 151, Rıkâk 7, VII, 173-174; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Süneni't-Tirmizî*, İstanbul 1981, Fiten 45, IV, 500-501, Şehâdât 4. IV, 548, Menâkıb 56, V, 694-695.

⁴ Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Selefiyye Merhaletün Zemeniyyetün Lâ Mezhebün İslâmiyyün*, Beyrut 1990, s. 9.

bu tabirin kullanılması neye göredir? Zaman açısından mı yoksa görüşleri itibariyle mi böyle bir kullanıma gidilmiştir? Ayrıca bu dönemde yaşayan herkes selef ifadesinin kapsamına girer mi? İşte bu hususta farklı görüşler sözkonusudur. Bûti'ye göre, cumhur, dereceleri farklı olmakla birlikte ilk üç asırda yaşayan müslümanların seleften olduğunu kabul etmektedir.⁵ İlk beş asırda yaşayanların selef, sonrakilerin halef olduğunu söyleyenler de vardır. Gazali'ye (ö. 505/1111) göre ise selef yalnızca sahabe ve tabiündür.⁶ İbn Teymiye (ö.728/1328) ise bu kelimeyle, ilk üç asırda yaşayıp, itikadi konularda tartışmaktan kaçınan, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olan nasların zahiriyle yetinerek teville gitmeyen sahabe, tâbiün ve tebe-i tâbiîni kastetmektedir. Bu insanların görüşünü de selefî görüşü olarak nitelendirmektedir.⁷ Görüldüğü üzere selefî tanımlarken zamanı ölçü alarak, belli bir dönemde yaşayan insanları herhangi bir ayırım yapmaksızın selef olarak kabul edenlerin yanısıra, İbn Teymiye gibi zaman şartına ek kriterler öne sürenler de olmuştur.

Bizce İbn Teymiye'nin tanımı daha sağlıklıdır. Zira bu insanlar için selef tabirinin kullanılması, ilk üç asırda yaşadıkları için değil, özellikle akaidle ilgili konularda sözkonusu yaklaşıma sahip oldukları içindir. Dolayısıyla bu tanıma göre hareket edildiğinde, ilk üç asırda yaşadığı halde bu yaklaşıma göre hareket etmeyenler selef kelimesinin kapsamı dışında kalmış olurlar. O dönemde yaşayan herkesi içine alma ihtimali olduğu için, salt zaman ölçü alınarak yapılan tanımlamalara eleştiri yöneltilebilir.

Selef kelimesine vermiş olduğumuz bu anlamdan hareketle Selefiyye'yi⁸ şu şekilde tanımlayabiliriz: Akâidle ilgili konularda nasslarda geçeni zahirine göre

⁵ Bûti, 10.

⁶ İbn Ömer Hüseyin Tayyib, *es-Selefiyye ve A'lâmuhâ fi Moritanya/Şenkıt*, Beyrut 1995, s. 23.

⁷ İbn Teymiye, selef kelimesi için özel bir tanım yapmamaktadır. Ancak o el-Fetâvâ'l-Hamaviyyetü'l-Kübrâ adlı risalesinde farklı bağlamlarda selefî nitelendirmelerde bulunmaktadır. Biz onun bu nitelendirmelerinden hareketle böyle bir tanım yaptık. Bkz. *el-Fetâvâ'l-Hamaviyyetü'l-Kübrâ*. (Şezerâtü'l-Belâtin içerisinde), Beyrut, ts., s. 87, 99-100, 103, 122, 132, 164.

⁸ Bilindiği gibi Selefiyye kelimesi "selef" kelimesinin nisbesidir ve selefî mensup, selefî benimseyen gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. Sem'ânî, Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed, *el-Ensâb*, Beyrut 1988, III, 273.

kabul edip, nasslarda geçmeyen ve sahabe ile tabiûn tarafından üzerinde ittifak gerçekleşmemiş konulara dalmayanlara; diğer bir deyişle akaidle ilgili konularda selefın bakış açısını benimseyenlere ve yaygınlaştırmaya çalışanlara verilen addır. Biz çalışmamızda, selef kelimesiyle ilk üç asırda yaşayıp, itikadî konularda nasların zahiriyle yetinme yoluna gidenleri, Selefiyye ile de bu yolu benimseyenleri veya benimsediklerini söyleyenleri kastedeceğiz.

Selefiyye tabirinin ne zaman kullanılmaya başlandığı veya bu ad altında bir mezhebin ne zaman ortaya çıktığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Muhammed Ebu Zehra, Hanbelî mezhebine mensup bazı insanların akaidle ilgili görüşlerinin Ahmed b. Hanbel'e (ö.241/855) dayandığını iddia etmelerinden yola çıkarak, Selefiyye'nin mezhep olarak H. IV. yüzyılda ortaya çıktığını öne sürmektedir.⁹ Bûtî ise bu tabiri XIX. yüzyılın sonlarıyla XX. yüzyılın başlarında ilk önce Mısır'daki Afganî, Abduh gibi yenilikçi hareketlerin kullandığını, daha sonra da Vehhabîler'in kendileri için kullanmaya başladıklarını iddia etmektedir.¹⁰ Bûtî'nin bu görüşüne göre, daha önceki İbn Teymiye gibilerinin yaklaşımları nereye konulacaktır?

Hicri V. asırda yaşamış Bağdâdî'nin (ö.429/1037) **el-Fark beyne'l-Fırak**¹¹ adlı eserinde, yine VI. asırda yaşamış Şehristânî'nin (ö.548/1155) **el-Milel ve'n-Nihal**¹² adlı eserinde Selefiyye ifadesine rastlayamadık. Bunun yerine ilk dönem "milel-nihal" kitaplarında, akaid konularında kelam metoduna karşı çıkıp, Allah'ın bütün sıfatlarını nasslarda olduğu şekliyle kabul edenler "**Sıfatıyye**" ve "**Ehlü'l-Hadis ve's-Sünne**" adlarıyla, sıfatları nefyeden Mu'tezile gibi mezhepler ise

⁹ Muhammed Ebu Zehra. *İslam'da Siyasi İtikadi ve Fikhi Mezhepler Tarihi*, (çev. Sıbgatullah Kaya), İstanbul 1993, s. 469-488

¹⁰ Bûtî, 231-232.

¹¹ Bkz. Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkerim b. Tahir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Kahire, ts.

¹² Bkz. Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkâhir, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1948.

“Muattile” adıyla anılmaktadır.¹³ Ancak İbn Teymiye’nin **el-Fetâvâ’l-Hamaviyyetü’l-Kübrâ** adlı risalesinde tam olarak mezhep karşılığında olmasa da, selefîyye ifadesi kullanılmaktadır.¹⁴ Dolayısıyla Selefîyye tabirinin ilk olarak ne zaman kullanıldığı kesin olmasa da, ilk üç asırda bahsettiğimiz görüşlere sahip olan kimseler selef olarak kabul edildiği takdirde, bu dönemden sonra selefî görüşünü benimzediklerini söyleyenlere, Selefîyye’ye mensup olanlar anlamında, “Selefî” denilebilir.

Çalışmamız sırasında istifade ettiğimiz bazı kaynaklarda ilk üç asırda yaşayan insanlar için Selefîyye tabirinin kullanıldığını gördük.¹⁵ Oysa biz, ilk üç asırda yaşayan ve akaidle ilgili konularda aklî istidlale itibar etmeyen insanlara Selefîyye denmesinin kelimenin yapısı ve anlamı itibariyle uygun olmadığı kanaatini taşıyoruz. Çünkü “selefîyye” kelimesinin anlamı öncekilerden olan, öncekilerin görüşlerini benimseyen demektir. Bu durumda ilk dönem alimlerinden önce yaşayanlar kimler olacaktır? Dolayısıyla “selef”, peygamberimizden itibaren ilk üç nesli oluşturan sahabenin, tabiûnun ve tebe-i tabiînin çoğunluğuna verilen addır. Selefîyye ise temelde bu ilk neslin görüşlerini benimseyen ve bu görüşleri canlandırarak, yaygınlaştırmaya çalışan kimselere verilen addır.

Şelefîyye de, diğer bütün mezhepler gibi, birdenbire ortaya çıkmamış, belirli süreçlerden geçildikten sonra bir mezhep görüntüsüne bürünmüş ve gelişmiştir. Hz. Peygamber döneminde diğer İslami ilimler gibi Akaid ilmi de henüz ortaya çıkmamıştı. Çünkü bu dönemde Kur’an yeni nazil olmaktadır ve Kur’an’ın nüzûlü

¹³ Eş’arî, Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbane an Usûli’d-Diyane*, Kahire 1986, s. 20; Şehristânî, I, 123-124; Bağdâdî, 313-314; Meşkur, Muhammed Cevad, *Mevsûatü’l-Fıraki’l-İslamiyye*, Beyrut 1995, s. 353; Tayyib, 26-27.

¹⁴ Bkz. İbn Teymiye, *el-Fetâvâ’l-Hamaviyyetü’l-Kübrâ*, 101.

¹⁵ Örneğin bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi-Giriş* İstanbul 1991, s. 113; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1995, s. 33; Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, Erzurum 1995, s. 19, 49, 64; Osman Oral, *İslam Mezhepleri Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, Kayseri, ts., s. 35-36, 117.

ihtiyaçlara göre peyderpey gerçekleşmekteydi. Karşılaştığı sorunları Rasulüallah'a ileten sahabe, sorularını ona sorarak problemlerini çözüme kavuşturuyorlardı.¹⁶

Sahabenin son döneminde yavaş yavaş ihtilaflar ortaya çıkmaya başlamıştır. Sahabe döneminin ilk başlarında ortaya çıkan, ama büyümeden halledilen ve İslam'da ilk fikir ayrılıklarının sebebi olarak gösterilen halife seçimi meselesinin ardından Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Cemel Vak'ası, Sıffîn Savaşı, Hakem Olayı gibi olaylar akaid sahasındaki ihtilafların doğmasında etken olarak görülmektedir. Çünkü bu olaylar neticesinde ortaya çıkan hilafet gibi siyasi, mürtekb-i kebîre/büyük günah işleyeninin durumu gibi itikadî konular karşısında insanlar farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Dolayısıyla dinî konulara akli temel alarak yaklaşan ve böylece kendi görüşünü sağlamlaştırma ve meşru kılma yolunu seçenlerin sayısı artmıştır. Bunun neticesinde ise dini anlama ve açıklamada farklı yaklaşımların devreye girmesi sözkonusu olmuştur. Daha sonraki asırlarda fetih hareketlerinin hızlanması neticesinde İslam toprakları genişlemiş ve yeni komşu kültürlerle ilişki içerisine girilmiştir. Ayrıca İslam coğrafyasında yaşadığı halde, İslamiyeti yeni kabul edenler de olmuştur. Hem bu komşu ülkelerin kültürlerinden hem de İslam'a yeni girenlerden, Müslümanlar etkilenmişlerdir.¹⁷ Bu arada yapılan tercüme hareketleri de, fikir ayrılıklarının doğmasında etken olan bir başka faktör olarak kabul edilebilir. Gerek problemlerin artması sonucu alimlerin nazar, istidlal, istinbat ve ictihadla¹⁸ uğraşması¹⁹, gerekse tercüme hareketlerinin yaygınlaşması sebebiyle, müstakil akaid fırkaları ortaya çıkmaya başlamıştır. Örneğin Emeviler'in, idarelerine dinî bir dayanak olarak Cebriye'yi desteklediğini,²⁰ ve buna bir tepki olarak da hayır ve

¹⁶ Taftazânî, Sadüddin Mesut b. Ömer, *Şerhu'l Akaid*. İstanbul 1291, s. 3; Bekir Topaloğlu, 19-20.

¹⁷ Macit, 29-30.

¹⁸ Nazar: Akli etkin bir şekilde kullanarak, bir şeyin bilgisine ulaşmaktır. İstidlal: Bir hakikati ispat etmek için delil getirmek. İstinbat: Herhangi bir lafızdan veya yazılı bir metinden bilgi elde etmek. İctihad: İstinbat yapabilmek için sarfedilen gayret ve çaba.

¹⁹ Taftazânî, 3.

²⁰ Nitekim Emeviler'in her şeyi kadere bağlayıp, insanın sorumluluğunu ortadadan kaldırarak, haksızlığa uğrayanların durumunu kaderin bir sonucu olduğunu iddia ettikleri, yine ayaklanmaları basturabilmek için otoriteyi kullanmalarını meşrulaştırma yoluna gittikleri ve bu amaca yönelik

şerrin kâderin bir sonucu olmadığını iddia edenlerin (Kaderiyye'nin) ortaya çıktığını görüyoruz. Yine II. asrın ilk çeyreğinde Mu'tezile mezhebinin ilk nüvelerinin oluştuğunu söyleyebiliriz. Mu'tezile'nin kalkış noktası, diğer din mensuplarının İslam'a karşı fikrî saldırılarını reddetmekti. Ortaya çıkış amaçları bu iken, daha sonra itikada ilişkin diğer meseleleri de aklî bir temele oturtmaya çalışmışlar, bunun neticesinde de çeşitli tepkilerle karşılaşmışlardır.²¹ Akaid konularının izahında akla önem veren Mu'tezile, akılla çatıştığında nakli tevil eder. Mutezile'nin doğduğu bu dönemde sahabenin akaid anlayışının devam etmesini isteyenler de vardı. Sahabenin metodunu benimseyen bu alimler aynı zamanda çoğunlukta olup, bu çoğunluk "Kelam Metodu" denilen metoda karşı çıkmaktaydı.²² Dört mezhebin imamlarından, Mutezile aleyhinde bir çok söz söylenmesi, büyük mezhep imamlarının selef görüşlerini tasvip ettiğini ve savunduğunu, dolayısıyla bu görüşlerin yaygınlığını gösteren bir olgu olarak değerlendirilebilir.²³

Hicri III. asrın ortalarında selef görüşünü benimseyen bazı alimler de, selef metodundan farklı olarak, akaid konularında aklın desteğini kullanmaya başlamışlardır. Örneğin Abdullah b. Küllab (ö.240/853), Haris el-Muhasibî (ö.243/867) ve Ebu'l-Abbas el-Kâlânisi (ö.255/869) gibi alimler selef akâidesini aklî delillerle savunmuşlardır.²⁴ Bu dönemde yaşayan Ahmed b. Hanbel ise, dini konularda selef metodunu benimsemekte, onların kabul ettiğini kabul, reddettiğini de reddetmekteydi. Selef dalmadığı aklî hiç bir konuya dalmayan ve böyle bir konu hakkında münakaşa yapılmaması gerektiğini savunan Ahmed b. Hanbel'in özen gösterdiği konuların başında, müteşabih ayetlerin tevil edilmemesi,

olarak Cebriyye'yi destekledikleri bilinmektedir. Bkz. İrfan Abduhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler Tarihi ve Akâid Esasları*, (çev. M. Saim Yeprem), İstanbul, 1983, 284; Macit, 24.

²¹ Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, (çev. Heyet), İstanbul 1993, I, 408, 409; Macit, 25-26.

²² İbn Ebi'l-İzz, Muhammed el-Hanefî ed-Dimeşki, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviye*, Beyrut 1995, I, 238.

²³ İzmirli, 66; Topaloğlu, 21-23; Macit, 16-18.

²⁴ Macit, 50. İbn Küllab, Haris el-Muhasibî ve el-Kâlânisi'nin hayatı ve görüşleri için ayrıca bkz. Macit, 57-98.

Kur'an'ın mahluk olmadığı ve "Allah'ın arşa istivası" gibi konular gelmekteydi.²⁵ O, dinî konulardaki tutumunu açıkça şu şekilde ifade ediyordu: "Yalnızca Kitap, Sünnet ve sahabe rivayetinde olanı söylerim. Bunlarda yer almayan konular hakkında konuşmak doğru değildir."²⁶

Hicri IV. asra gelindiğinde bu asra damgasını vuran iki alimi görürüz: İlk olarak bu asrın başlarında yaşayan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (324/936), kırk yaşına kadar Mutezile'nin görüşlerine sahip iken bu mezhepten ayrılarak, Mutezilî görüşlerini terketmiştir. Eş'arî bir çok konuda selefine uymasına rağmen,²⁷ kelam metodunu kullandığı için selef taraftarlarının tenkitlerine maruz kalmış, hatta kelam metodunun kullanılmasının caiz oluşuyla ilgili olarak "Risale fi İstihsani'l-Havd fi İlmi'l-Kelam" adlı eserini bu tür tenkitlere cevaben yazmıştır.²⁸ Bu yönüyle Eş'arî, seleften farklılık gösterir. Yaklaşık olarak Eş'ari ile aynı döneme rastlayan ve onun görüşlerine paralel bir çizgide giden Ebu Mansur el-Maturîdî (ö.333/944) ise Mutezile ile selef arasında bir yol izlemiştir.²⁹ Eş'arî ve Maturidî kelam metodunu kullanmış yani aklın rolüne önem vermiş, fakat bir çok konuda Mutezile'den ayrılmışlar ve böylelikle de Ehl-i Sünnet Kelamı doğmuştur. Mutezile, siyasi arenadaki başarısızlığı nedeniyle etkisini yitirmiş ve bunun sonucu olarak da Ehl-i Sünnetin yolunu benimseyenler artmaya başlamış ve sonuçta selef yolunu takip edenlerin sayısında büyük bir azalma olmuştur.³⁰ Bizce Eşarî ve Maturîdî mezheplerinin/Ehl-i Sünnet-i Âmme'nin yaygınlık kazanmasıyla selef görüşlerinin

²⁵ Eş'arî, *el-İbâne*, 94.

²⁶ Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi İtikadi ve Fikhi Mezhepler Tarihi*, 469-488.

²⁷ Örneğin Eşarî Allah'ın sıfatları konusunda selef görüşlerini benimsemiş, istiva, arş, vech gibi sıfatların tevil edilmesinin doğru olmadığını ifade etmiştir. Bu sıfatları inkar eden Cehmiyye gibi fırkaları ve tevil yoluna gidenleri yaptığı açıklamalarla eleştirmiştir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz: Eşarî, *el-İbâne*, 105-141.

²⁸ Eş'arî, 87, 92; Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibü'l-İslamiyyin*, Beyrut 1979, I. 15; Topaloğlu, 24.

²⁹ Maturîdî hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hasan Şahin, *Maturîdî'ye Göre Din*. Kayseri, 1987, 12-45.

³⁰ Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*. İstanbul 1984, s. 257; Topaloğlu, 25.

eski etkinliğini yitirmesinin sebebi, üç asır boyunca yaşanan bu gelişmeler karşısında selefın görüşlerinin yetersiz kalması ve bazı sorunlar karşısında çözümler üretememesi olabilir. Yine Mutezile'nin kullandığı akli, Eşarî ve Maturîdî'nin onlara karşı kullanması ve getirmiş oldukları çözüm yollarının, halkın bu yöndeki ihtiyaçlarını karşılaması, bu mezheplere intisap edenlerin artmasına yol açmış olabilir.

Eşarî ve Maturîdî mezheplerinin yaygınlık kazanması sonucu, bunlara tepki olarak, Hanbeli mezhebine mensup bazı alimler, tüm görüşlerinin selef akidesini diriltten ve bunun dışındaki görüşlere savaş açan Ahmed b. Hanbel'e dayandığını iddia etmişlerdir. Bu dönemden sonra, selefın görüşlerine dönme söylemi yaygınlık kazanmaya başlamıştır.

Hicri VIII. asırda Seleflik İbn Teymiye tarafından tekrar canlandırılmıştır. İbn Teymiye, metod olarak ilk selefilerden daha farklıdır. Nitekim o, mütekaddiminin aksine gerek bid'at ehlinin, gerek Ehl-i Sünnet kelimcilerinin ve gerekse İslam filozoflarının eserlerini okumuş,³¹ böylece kendi dönemine ait tartışmalı konu ve sorunlar hakkında da selefın görüşlerini esas alarak çözümlenelerde bulunmuştur. İbn Teymiye'nin yapmaya çalıştığı, Ehl-i Sünnet kelimcilerinin görüşleriyle, naslarda ifade edilen İslam arasındaki yanlış anlamalardan kaynaklanan farklılıkları ortadan kaldırmaktı. Bu amaca yönelik olarak, önce selef itikadını ortaya koymaya ve buna uymayanları da reddetmeye çalıştı. İbn Teymiye özellikle sıfatlar konusu ve Tevhîdü'l-Ulûhiyet³² üzerinde durmuş; sıfatlar konusunda Eş'ariler'le, tevhid konusunda mutasavvıflarla tartışmalar yapmıştır. Ayrıca Eş'ari kelimcileri akaidle ilgili konuları akli ve ilmi delillerle savunduklarından, onun bu konuyla çok fazla ilgilendiğini görüyoruz. Nitekim o, akıl nakil konusunda bir çok eser yazarak görüşlerini bu eserlerde belirtmiştir.³³

³¹ Topaloğlu. 117.

³² Sıfatlar ve Tevhîdü'l-Ulûhiyet hakkında ilerde bilgi vereceğiz.

³³ İbn Teymiye. *İbn Teymiye Külliyyatı*, (çev. Komisyon). İstanbul 1997. s. 38-40.

İbn Teymiye, İslam medeniyetinin parlak döneminin yerini fikrî ve siyasî duraklamaya bıraktığı bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde müslümanlar bir yandan Moğollarla savaşırken bir yandan da Haçlılar'a karşı koymaya çalışıyorlardı. Bu savaşlar ilmî ve fikrî hayatın gerilemesine ve halkın farklı yönlerle kanalize olmasına neden olmuştur. Bir takım kimseler bu fırsatı değerlendirerek tarikatlar kurmakta, halk bu tarikatlara yönelmekte ve türbe-yatır gibi yerler, birer ziyarethaneden çok, ibadetheneyi andırmaktaydı. Kısacası toplumda bir yozlaşma başgöstermiş, insanlar dinin aslından dönerek hurafelere inanmaya başlamıştı. İbn Teymiye, halkı bid'at ve hurafelerden uzaklaştırmak amacıyla sistemini geliştirmiş, eserler yazarak fikirlerini yaymaya çalışmıştır.³⁴ Dolayısıyla İbn Teymiye'yi selefin görüşlerini yaymaya sevkeden en büyük etkenin, içinde yaşadığı toplum olduğunu ve bu fikirlere sahip olmasının arka planında o günkü İslam toplumunun yapısının yattığını söyleyebiliriz.

XVIII. ve XIX. asırlarda İslam toplumunun ve özellikle Araplar'ın bir buhran içerisinde olduğunu,³⁵ hurafe ve batıl inançların son derece yaygınlaştığını görmekteyiz. Bu dönemde bir çok İslam ülkesindeki düşünür, müslümanların içinde bulunduğu duruma çözüm aramaktadır. Bu arayışların karakteristik özelliğinin "dinin aslına dönmeye çağrı" olduğu söylenebilir.³⁶ Bu dönemde yaşamış olan Muhammed b. Abdilvehhab (ö.1792), İbn Teymiye'nin eserlerini okumuş ve fikirlerini benimsemişti.³⁷ Daha sonra bu fikirlerini yaygınlaştırmak amacıyla risaleler yazmış, seyahatlar yapmış, fikir ve uygulamaları sebebiyle tepkilerle karşılaşmıştır. Nihayet Der'iyye emiri Muhammed b. Suûd, kendisinin koruyuculuğunu üstlenmiştir. Muhammed b. Abdilvehhab'ın hareketi başlangıçta dinî bir hareket iken, 1744 yılında İbn Suûd ile yaptığı bir anlaşma ile siyasî karakter kazanmıştır. İbn Abdilvehhab'ın faaliyetleri, aynı zamanda damadı da olan İbn Suûd'a genişleme ve

³⁴ İbn Teymiye, *Külliyyat*, 18-19; Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*. Ankara 2001, s. 33.

³⁵ Hodgson, 289.

³⁶ Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*. (çev. Mustafa İslamoğlu), İstanbul 1997, s. 350, 364-365; İbn Teymiye, *Külliyyat*, 53-54,59.

³⁷ Ecer, 52.

yayılma zemini de sağlamaktaydı. Böylelikle İbn Abdilvehhab'ın hareketi siyasi yöne kaymış oldu. Vehhabîler, kendilerinin, inançta Selefi olduklarını iddia etmektedirler. Ancak Seleflikle paralel bir takım görüşleri olmakla birlikte, gerçekte daha farklı ve kendilerine has bir sistem oluşturdukları söylenmektedir.³⁸ Bu arada Şevkani (ö.1834), Cemaleddin Afgani (ö.1897), Muhammed Abduh (ö.1905), Reşid Rıza (ö.1935) gibi şahsiyetler ve İhvan-ı Müslimin hareketi, her ne kadar aralarında anlayış farklılıkları olsa da çeşitli biçimlerde İbn Teymiye'den ve İbn Abdilvehhab'tan etkilenmişlerdir. Nitekim Vehhabi hareketinin geriye dönük; Afgani ve Abduh gibilerinin hareketinin de ileriye dönük bir faaliyet olduğu,³⁹ yine Menar okulunun akıl anlayışının, İbn Teymiye'ninkinden farklı olup, Gazali'nin akılcılığına daha yakın olduğu söylenmektedir.⁴⁰

II. SELEFİYYE'NİN İTİKADİ GÖRÜŞLERİ

Selefiyye'nin itikadî görüşlerine geçmeden önce, akaidle ilgili konuları anlama ve açıklama metodundan kısaca bahsetmeyi uygun görmekteyiz.

Nasslarda varid olan her şeye tam bir teslimiyetle inanmak, Allah'ın sıfatlarında teşbih, teccim, tevil ve ta'tile gitmemek, Selefiyye'nin temel yöntemidir.⁴¹ Selefiyye'yi diğer fırkalardan ayıran en belirgin özellik, akıl karşısında nakle öncelik vermek, kalamî tevili kaldırmak, yalnızca Kur'an ayetleri ve sünnet ile istidlalde bulunarak nassların zahiri anlamlarıyla yetinip bunun ötesine gitmemektir. Bu yüzden Seleflik ile Zâhirîlik ve Hâricîlik arasında benzerlik olduğu söylenmektedir.⁴² Çünkü nasların yalnızca zahirine itibar etmeyi Hâricîlik ve Zâhirîlik'te de görmekteyiz. Selefilere göre akıl her zaman nakle tabidir, onu güçlendirir. Aklın kendi başına delil olması hiç bir zaman mümkün olmayıp, akıl

³⁸ Bkz. Ecer, 115-167. Muhammed b. Abdilvehhab'ın hayatı, görüşleri ve Vehhabilik hakkında bilgi için bkz. Ecer, 51-96; Fığlalı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, İstanbul 1995, s. 104.

³⁹ Hodgson, 291; İbn Teymiye, *Külliyat*, 53-54, 59.

⁴⁰ Goldziher, 361-368. Vehhabilik'ten etkilenenlerle ilgili detaylı bilgi için bkz. Ecer, 201-239.

⁴¹ İzmirli, 61; Yurdagür, 259-261.

⁴² Ecer, 8, 26, 92, 96; Abdülbaki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İnkılap Yayınları, İstanbul 1997, s. 91.

yalnızca metinlerin anlaşılmasına yardımcı olur. Akıl Kur'an'ın teviliinde, tefsirinde ve ondan hüküm çıkarma konusunda ancak ibarenin sınırları dışına çıkmadığı ölçüde otorite sahibidir. Aklın görevi tasdik etmek, boyun eğmek, naklin ortaya koyduğu hususları aklî olana yaklaştırmak ve aralarında çelişki olmadığını göstermektir.⁴³ “Aklın, itikadî konulara ilişkin bir esas vazetmekte yeteneksiz olduğu görüşü, selefi anlayışın en belirgin sabitelerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır.”⁴⁴ Ayrıca Selefiyye'ye göre haberi vahidle akaid konularında istidlâl yapılır.⁴⁵ Sonuç olarak Selefiyye'nin metodu şu şekilde özetlenebilir:⁴⁶

1. Kur'an ve Sünnet'in nasslarını aklın önüne geçirmek. Aklın anlayamadığı müteşabihler karşısında görüş beyan etmemek.
2. Sıfatlarla ilgili ayetlerden kelâmî tevili kaldırmak.
3. Akâidle ilgili meselelerde yalnızca Kur'an ayetleriyle ve sahih sünnetle istidlalde bulunmak.
4. Sahabe, tâbiûn ve müctehid imamlarına tâbi olmak.⁴⁷

Yeri gelmişken, İslam kültüründe sürekli problem olan; akıl-nakil çatışmasıyla ilgili bir kaç söz söylemek istiyoruz. Bilindiği üzere kültürümüzde akıl-nakil çatıştığında hangisine öncelik verilmesi gerektiği üzerinde uzun tartışmalar yapılmış, akıl veya nakle biçilen değere göre görüşler şekillenmiş ve farklı ekoller ortaya çıkmıştır. Burada aklımıza şöyle bir soru takılmaktadır: Akıl ile nakli karşı karşıya koyup, daha sonra da aralarında bir çelişki aramak ne derece doğrudur? Akıl ile naklin etki alanları aynı mıdır ki, birbirlerine alternatif olabilsinler? Akıl bir yeti, nakil ise bir değer olduğuna göre etki alanları farklı demektir. Akıl; nakli işleyen, onu anlamaya çalışan, nakle göre değerlendirmelerde bulunan bir yetidir. Nakil ise

⁴³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 146; Ebu Zehra, 198-199; Tayyib, 30.

⁴⁴ Macit, 22.

⁴⁵ Tayyib, 40-41.

⁴⁶ İzmirli İsmail Hakkı'ya göre Selefiyye'nin metodu, şu yedi esasa dayanmaktadır: 1-Tenzih 2-Takdis 3-Aczi İtiraf 4-Sükût 5-İmsak 6-Keff 7-Marifet ehlini teslim. Bkz. İzmirli, 61-63; Fığlalı, 70-71.

⁴⁷ Muhammed Cemaleddin Kâsımî, *Delâilü't-Tevhîd*, Beyrut 1991, s. 12-13.

akla göre hammadde konumundadır.⁴⁸ Dolayısıyla akıl ile nakli karşı karşıya koyarak aralarında çelişki aramak yerine, farklı dönemlerde yaşamış, farklı donanımlarla bezenmiş akılların nakli anlayışları arasında çelişki aramanın daha doğru olacağını düşünüyoruz. Kanaatimizce akıl-nakil çelişkisi böyle bir çelişkidir. Bu çelişki ise farklı zamanlarda yaşamaktan, kalıtım, çevre ve eğitim sebebiyle her bireyin diğerlerinden farklı olmasından, önyargılardan, bilgi eksikliğinden ve naklin ulaştırılmasındaki problemlerden kaynaklanmaktadır. Konuyu basit bir örnekle açıklamak istiyoruz. Bir insan Kur'an'daki bir ayetin -kendi bilgi eksikliği sebebiyle- akılla çeliştiğini iddia ediyorsa, bu kişinin bilgi eksikliği giderildiğinde nasıl ki akıl ile nakil arasında çelişki olmadığı anlaşılabilir; esas çelişkinin bu kişinin önceki düşünce tarzıyla sonraki arasında olduğu kabul ediliyorsa, bu durumda genel manada akıl ile nakil de çatışmaz. Ancak nakli anlayan ve değerlendiren özneler arasında çatışma olabilir. Bu da zaten normal olan bir durumdur.

Selefiyye'nin metodunu ana hatlarıyla bu şekilde özetleyebiliriz. Selefiyye'nin bütün görüşlerini geniş bir şekilde ele almak, konumuzun sınırlarını aşacağı endişesiyle, belirgin görüşlerini ana hatlarıyla açıklamaya çalışacağız. İbn Teymiyye, Selefiyye'nin fikirlerini sistemli bir hale getirdiği ve görüşlerini risaleler ve kitaplar halinde topladığı için daha çok onun yaklaşımlarından istifade edeceğiz. Selefiyye'nin temel itikadî görüşlerini iman, tevhid, ru'yetullah ve şefaathla ilgili görüşleri oluşturmaktadır.

Selefiyye mensupları imanı kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amel olarak tanımlamaktadır. Ayrıca imanın artıp eksildiğini savunurlar. İyi amel yapıldıkça iman artar, kötü amel işlendikçe de azalır.⁴⁹

Tevhidi, tevhidu'r-rubûbiyet, tevhidü'l-ulûhiyet ve tevhidü'l-esma ve's-sıfat olmak üzere üçe ayıran Selefiyye mensupları özellikle tevhidü'l-ulûhiyet prensibinden yola çıkarak tevessül, Allah'tan başkasına tevekkül, dua/isteme ve kabir

⁴⁸ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Celal Kırcı, *Kur'an'ı Anlamada Akıl Nakil Problemi*, (basılmamış ders notu)

⁴⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuatü'r-Resâil*, I, 405.

ziyaretleri gibi müslümanların yapmış oldukları bazı davranışların yanlış olduğunu belirterek, bu tür davranışları yapan kimseleri sert bir dille eleştirirler. İsim ve sıfatlarda tevhid ilkesinden yola çıkarak da haberi sıfatların tevîl edilmemesi gerektiği üzerinde dururlar.⁵⁰

Selefiyye'nin, Ruyetullah ve şefa'at konularındaki görüşleri ise ileride de değineceğimiz üzere genel anlamda Ehl-i Sünnet'in görüşüyle aynı doğrultudadır.

Selefiyye'nin bu konularla ilgili görüşlerinin ayrıntılarını, karşılaştırma imkanı olması için tezimizin ikinci bölümünde Şenkîti'nin Selefi görüşlerini ele alırken incelemenin daha uygun olacağını düşünmekteyiz.

III. SELEFİYYE'NİN TEFSİR ANLAYIŞI

Selefiyye'nin tefsir anlayışını belirleyen temel iki noktayı, itikatla ilgili ayetler ve müteşabihlerin teviline yaklaşımları oluşturmaktadır. Onların bu konudaki yaklaşımları, akla fazla yer vermeme ve müteşabihleri tevîl etmemedir. "Selefiyye'nin bu ilkesinin açılımı ise Allah'ı şanına layık olmayan şeylerden tenzih etmek, Allah kendisini Kur'an'da nasıl vasıflandırmış ve Hz. Peygamber bu konuyu nasıl açıklamışsa O'nu öylece nitelendirmek, müteşabih ayetlerin beşer tarafından açıklanamayacağı ilkesini benimsemek ve bu konuda susmaktır."⁵¹ Gerçekten de Selefiyye'nin tevhidle, özellikle de isim ve sıfatlarda tevhidle ilgili görüşlerini incelediğimizde, onların bu konudaki görüşlerinin, sözkonusu bu iki ilkedен hareketle oluştuğunu söyleyebiliriz.

Kelam kitaplarında geçen Selefiyye'nin metodunun dayandığı yedi esas da, onların ayetleri özellikle de müteşabihleri anlamasında önemli rol oynamıştır. İzmirli İsmail Hakkı bu yedi ilkeyi özetle şu şekilde belirtmiştir:

1. Tenzih: Allah'I şanına ve yüceliğine layık olmayan şeylerden tenzih etmektir.

⁵⁰ Bkz. İbn Teymiyye, *el-Akîdetü't-Tedmiriyye*. (Şezerâtü'l-Belâtin içerisinde), Beyrut, ts., 4-67, Kasımî, *Delâilü't-Tevhid*, 52.

⁵¹ Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul 1993, s. 79.

2. Takdis: Allah'ın, Kur'an ve sünnette geçen isim ve sıfatlarının, O'nun yüceliğine ve kemaline layık şekilde manaları olduğunu kabul etmektir.
3. Aczi İtiraf: Müteşabih ayetlerde anlatılan maksadı bilememeyi itiraf etmek.
4. Sükût: Müteşabihlerin anlamını sormamak, onlara dalmamak.
5. İmsak: Müteşabihler üzerinde değişiklik yapmamaktır.
6. Keff: Müteşabihlerle kalben de olsa meşgul olmamak.
7. Marifet Ehlini Teslim: Yüce bahisler peygamber ve sahabeye gizli değildir. Ancak bunlar üzerinde durmak yerine, "tevilini Allah bilir" demek gerekir.⁵²

Selefiyye'nin itikatla ilgili ayetleri herhangi bir yoruma gitmeksizin zahirine göre anlamayı savunduğunu ve bu ayetlerin tefsirinde akla fazla yer vermediklerini daha önce de belirtmiştik. Onlar, itikadî konulara ilişkin nasların yorumunda nassa, nakle ve rivayete ağırlık verirler. Selefiyye'ye göre akaid konularının temelleri Kur'an'da açık bir şekilde ele alınmış ve Hz. Peygamber de gerek sözleri ve gerekse fiilleri ile bu konulara dair meseleleri açıklamıştır. Bunun dışındaki bütün davranışlar onlara göre bid'attir. Selefiyye'nin bu anlayışa sahip olmasında, vahyin indiği dönemde itikadî konuların tartışma konusu yapılmamasının, daha doğrusu sahabenin böyle bir tartışmaya ihtiyaç duymamasının rol oynadığı söylenebilir.⁵³

Selefiyye mensuplarının rey ile tefsire karşı çıkmalarının arkasında, Kur'an'ı rey ile tefsir eden bazı kimselerin aşırı gitmelerinin yattığını söylememiz mümkündür. Nitekim tefsirde batınî yorumların artması sonucu rey ile tefsire karşı tepkiler artmıştır. Rey ile tefsire tepkilerin artmasının bir sebebi de, rivayetleri gözardı ederek tefsir yapılması ve yapılan bu tefsirin yanlışlıklara daha çok müsait olmasıdır.⁵⁴ Örneğin "*Namazı dosdoğru eda edin, zekatı verin*" ayetini Bâtınîler,

⁵² İzmirli, 61-63; Fırlalı, 70-71.

⁵³ Macit, 19.

⁵⁴ Bkz. Ebu Zehra, *İbn Teymiye*, y.y., ts., s. 226-227.

zekat yılda bir kere farz olduğuna göre namazın aynı şekilde olması gerekir; yılda bir kere namaz kılan namazı eda etmiş olur, diye tefsir etmişlerdir.⁵⁵ Bu gibi yorumlar Zaten İbn Teymiye “mücerret rey ile tefsirin haram olduğunu” söylerken⁵⁶ kanaatimizce buna dikkat çekmek istemiştir. Yine Kâsımî de rey ile tefsiri Kur’an ve Sünnet’e ve Arapça dili kurallarına uygun olan ve olmayan olarak ikiye ayırır ve örnekteki gibi yanlış yorumların önünün tıkanması için, ikincisinden kaçınılması gerektiğini ifade eder.⁵⁷

Selefiyye’nin tefsir anlayışının temelini oluşturan diğer bir nokta ise müteşabihler ve tevilidir. Bu yüzden Selefiyye’nin bu konuyla ilgili temel yaklaşımına değinmek istiyoruz. İlk dönemlerde tevil kelimesi, sonradan kazanmış olduğu “bir karineden dolayı lafzı lügat manasından başka bir manaya hamletmek” anlamının aksine, yaygın olarak⁵⁸ “bir şeyin akıbeti ve sonucu” anlamında kullanılmıştır.⁵⁹ Buradan hareketle İbn Teymiye de “tevil kelimesinin inşâ cümlelerde “emredilen fiilin kendisi, haberî cümlelerde ise “gerçekleştiği haber verilen şeyin gerçekleşmesi” olarak tanımlamaktadır.⁶⁰ İbn Teymiye, müteşabihlerin tevilinin bilinmeyeceğini söyleyen ayetteki “tevil” ile, “müteşabihlerin manasının bilinmeyeceği” değil, tevilinin/hakikatının bilinmeyeceğinin kastedildiğini ifade etmektedir. Kur’an’da geçen tevil kelimelerinin “bir şeyin hakikati” anlamında kullanıldığını, bu ayette de bu şekilde anlaşılması gerektiğini, dolayısıyla müteşabihlerin de manasının bilinmesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Ayrıca sahabenin, tâbiûnun ve seleften hiç kimsenin Kur’an’daki herhangi bir ayetin

⁵⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1996, I, 362.

⁵⁶ İbn Teymiye, *Mukaddime fi Usûli’t-Tefsir*, Kahire, ts., s. 102. İbn Teymiye burada şu ifadeyi

kullanmıştır: فأما تفسير القرآن بمجرد الرأي فحرام

⁵⁷ Kasımî, *Mehasinü’t-Tevil*, Kahire 1957, I, 164-165.

⁵⁸ Taberi gibi bazı ilk dönem müfessirlerinin tevil kelimesini tefsir ve beyan anlamında kullandığı için, “yaygın olarak” ifadesini kullanmayı daha uygun gördük. Tevil kelimesinin ilk dönemlerde bu iki anlamda kullanıldığıyla ilgili bkz. İbn Teymiye, *Mecmûatü’r-Resâil*, II, 18-21; Kasımî, *a.g.e.*, IV, 763-768.

⁵⁹ Sait Şimşek, *Kur’an’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul 1991, s. 47-48.

⁶⁰ İbn Teymiye, *Mecmûatü’r-Resâil ve’l-Mesâil*, Kahire 1966, II, 9,10-18; Şimşek, 49.

tefsirinden kaçınmadığını, “bu müteşabihdir, manasını bilemeyiz” demediklerini; bu anlayışın sonraları kelamcılar tarafından uydurulduğunu söyleyerek kendi görüşünü desteklemektedir.⁶¹ Bu görüşünü “*Hâla Kur’an üzerinde düşünmeyecekler mi?*”⁶² gibi, düşünmeyi emreden ayetlerle delillendirmektedir. Düşünmeyi emreden bu tür ayetlerde herhangi bir şeyin istisna edilmediğini, dolayısıyla bu tür ayetlerin muhkem ayetleri de müteşabihleri de kapsadığını ifade etmektedir. Yine ayette kınananların müteşabihleri anlamaya çalışanlar değil, fitne çıkarmak ve tevilini/hakikatini öğrenmek için müteşabihlerle ilgilenenler olduğunu ilave etmektedir. Muhkem olsun müteşabih olsun ayetleri Allah’ın emrettiği üzere düşünen ve anlamaya çalışanı Allah kınamamış, aksine övmüştür.⁶³

İbn Teymiye, “Allah’ın sıfatları, tevilini yalnızca kendisinin bileceği müteşabihlerdendir” görüşünün iki şekilde değerlendirilebileceğini ifade etmektedir. Yapmış olduğu açıklamalardan da hareketle bu görüşle kasıt, “bu ayetler **manasını** hiç kimsenin bilemeyeceği müteşabihlerdendir” şeklinde ise, bunu seleften hiç kimse söylememiştir. Hiç kimse Allah’ın isim ve sıfatlarını, anlaşılamayan söz mesabesinde kabul etmemiş ve “Allah, anlamını kimsenin bilmediği söz indirmiştir” dememiştir. Ama bunların tevilini yapanların yanlış yolda oldukları belirtilmiştir. Dolayısıyla bu sözle “bu ayetler tevilini/hakikatini Allah’tan başkasının bilemeyeceği müteşabihlerdendir” anlayışının kastedilmesi doğruya daha yakındır.⁶⁴

İbn Teymiye, bu görüşlerinin dışında Tefsir Usûlü ile ilgili olarak “**Mukaddime fî Usûli’t-Tefsir**” adında bir eser yazmış ve bu eserinde tefsirle ilgili diğer görüşlerini de ortaya koymuştur.

İbn Teymiye, Kur’an’ın en iyi tefsirinin, yine Kur’an ile tefsir edilmesi olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra Kur’an’ı Sünnet’le tefsir etmek gerektiğini belirten İbn Teymiye, Kur’an veya Sünnet’te bir ayetin tefsiri bulunmazsa sahabe

⁶¹ İbn Teymiye, *Mecmûatü’r-Resâil ve’l-Mesâil*, II, 15, ayrıca bkz. Kasımî, *a.g.e.*, IV, 755-760.

⁶² Nisa, 4/82.

⁶³ İbn Teymiye, *Mecmûatü’r-Resâil ve’l-Mesâil*, II, 8.

⁶⁴ İbn Teymiye, *a.g.e.*, II, 21-31; Kasımî, IV, 768-780.

sözüyle tefsir edilmesi gerektiğini söylemektedir. İbn Teymiye, Hz. Peygamber'in ashabına Kur'an'ın lafızlarını ve manalarını açıkladığını öne sürmektedir. Tabiûn, sahabeden tefsir ilmini öğrendiği için tabiûnun tefsirinin de belli bir değeri vardır.⁶⁵ İbn Teymiye'ye göre, selefin tefsir sahasındaki ihtilafı ayrıntılarda olmuştur. Bu ihtilaf da ya İsrailî tefsirler gibi nakil kaynaklıdır, ya da bazı insanların ilk önce bazı manaları hedefleyip sonra da bu manaları Kur'an'da aramalarından doğan istidlal kaynaklıdır.⁶⁶ Görüldüğü üzere İbn Teymiye selefin bu konudaki ihtilafının kayda değer olmadığını söylemektedir. Aslında söz konusu bu yöntemleri bütün müfessirler kullanmışlardır. Fakat İbn Teymiye tefsiri bunlarla sınırlandırarak, kişisel katkı alanının daraltılmasına çalışmıştır.

İbn Teymiye'ye göre Kur'an'ın mücerret rey ile tefsiri haramdır.⁶⁷ Ona göre sahabe ve tâbiûnun yolundan ve tefsirinden ayrılarak, bu tefsirle bağdaşmayan tefsirler yapan kişiler bid'atçıdır.⁶⁸ İbn Teymiye'nin bu görüşünden, ona göre tefsirde kişisel katkı alanının dar olduğunun çıkarılması normaldir. Aslında onun yapmaya çalıştığı, ilk üç asrın rivayetlerini değerli kılmak, daha sonraki dönemlerde yaşayan insanlardan tefsir faaliyetini kaldırmaktır. Zaten o bir çok konuda olduğu gibi burada da selef taraftarıdır.⁶⁹

Selefiyye'nin tefsir anlayışını, nassa ve rivayete ağırlık vererek akli ikinci planda kabul etmek ve müteşabihlerin keyfiyetini araştırmayıp, zahiri anlamıyla yetinerek susmak şeklinde özetleyebiliriz. Şenkîfî de, ele aldığımız örneklerde görüleceği üzere bu metoda yakın bir metod izlemiştir.

⁶⁵ İbn Teymiye, *Mukadime fi Usûli't-Tefsir*, s. 45, 47-48, 93-96, 100; ayrıca bkz., Adnan Zerzûr, *Tefsir Üzerine*, (çev. Harun Ünal), İstanbul 1985, s. 119,122.

⁶⁶ İbn Teymiye, *a.g.e.* 48-87; Zerzûr, 33- 109.

⁶⁷ İbn Teymiye, *a.g.e.* 102.

⁶⁸ İbn Teymiye, *a.g.e.* 91, 102-104; Zerzur, 116, 136-144.

⁶⁹ Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri-İbn Ebi Hatim Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2001, s. 125.

Şenkîfî tevil kelimesini selefîn anladığı gibi anlamaktadır. Onun bu konuyla ilgili görüşü özetle şöyledir:

“Âl-i İmran Sûresi'nin 7. ayetinde geçen “tevil” kelimesi, “tefsir ve manayı açıklamak” veya “bir şeyin varacağı hakikat, sonuç” anlamlarından ikisine de ihtimallidir. Ancak ikincisinin kastedildiği, Kur'an'a göre kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Kur'an'da geçen tevil kelimeleri çoğunlukla “işin varacağı hakikat” anlamında kullanılmıştır.”⁷⁰

Şenkîfî, tevil kelimesinin “işin varacağı hakikat” anlamına geldiğini Kur'an ayetleri ve Arap şiirinden istişhadlarla delillendirdikten sonra, tevil kelimesinin ıstılahta üç anlamda kullanıldığını belirtiyor:

“1. İşin varacağı hakikat, sonuç. Tevilin Kur'an'daki anlamı budur.

2. Bir şeyin açıklamak ve beyan etmek.

3. Usûlcülerin ıstılahındaki tevil ki bu da; bir karinenin delalet etmesi şartıyla, lafzı zahirî anlamından tercih edilen bir başka manaya yönlendirmektir. Usûlcülerin ıstılahındaki bu tevil de üç kısımdır. 1. Sahih tevil 2. Fasit tevil 3. Telâub, yani nasslarla dalga geçmek.”⁷¹

Müfessir tevil ile ilgili görüşleri ve kendi görüşünü ortaya koyduktan sonra müteşabihlerin tevili ile ilgili görüşünü belirtiyor. Ayetteki durağın lafza-ı celalde olduğunu, sahih olanın da bu olduğunu, dolayısıyla müteşabihlerin tevilinin/hakikatinin, yalnızca Allah tarafından bilineceğini ifade etmektedir. Bu görüşünü de çeşitli delillerle desteklemektedir.⁷²

Görüldüğü üzere müteşabihlerin tevili ile ilgili olarak Selefiyye'nin görüşü ve Şenkîfî'nin görüşü aynı yöndedir.

⁷⁰ Şenkîfî, *Advâu'l-Beyan*, Kahire 1966, I, 233.

⁷¹ Şenkîfî, *Advâu'l-Beyan*, I, 234-235.

⁷² Şenkîfî, *Advâu'l-Beyan*, I, 235.

BİRİNCİ BÖLÜM
MUHAMMED EMİN EŞ-ŞENKÎTİ VE
ADVÂU'L- BEYAN ADLI TEFSİRİ

I. MUHAMMED EMİN EŞ-ŞENKÎTİ
A-YAŞADIĞI ORTAM

Tefsirini anlamak için, müfessirin yaşadığı ortamı bilmeye büyük ihtiyaç vardır. Müfessir de her insan gibi, etrafında oluşan sosyal ve psikolojik çevreden etkilenir ve bunu eserine yansıtır. Bu açıdan biz de Şenkîti'nin yaşadığı çevreye ana hatlarıyla değineceğiz.

Şenkîti 1907-1974 yılları arasında yaşamıştır.⁷³ Hayatının kırk yaşına kadar olan kısmını Moritanya'da, geri kalan 27 yılını da Arabistan'da sürdürmüştür. Eğitimini Moritanya'da tamamlamış, eğitiminin meyveleri diyebileceğimiz tedris ve telif faaliyetlerinin büyük kısmını ise Suûdî Arabistan'da yapmıştır. Bu bakımdan müfessirin yaşadığı ortamı siyasi ve ilmi ortam olmak üzere iki başlık altında incelemeye çalışacağız. **Siyasi Ortam** başlığı altında Moritanya ve Suûdî Arabistan'daki siyasi ortama değineceğiz. Çünkü bilim adamları da, gerek aldıkları eğitim, gerekse ders verme, kitap yazma faaliyetleri sırasında yaşadıkları bölgenin siyasi ortamından etkilenmektedirler.

İlmi Ortam başlığı altında da ağırlıklı olarak Moritanya'daki ilmi durum hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Çünkü Şenkîti, kırk yaşına kadar Moritanya'da yaşamış ve ilmi niteliğinin oluşmasında bu ülkedeki ilmî ortam oldukça etkili olmuştur.

⁷³ Şenkîti'nin doğum yeri ve tarihi ile ilgili malumata, ileride hayatını anlatırken yer vereceğiz.

1. Siyasi Ortam

Ülkemizde fazla tanınmayan Moritanya, batısında Atlas Okyanusu, kuzeydoğusunda Cezayir, doğusunda ve güneyinde Mali, güneybatısında ise Senegal bulunan bir Kuzeybatı Afrika ülkesidir.⁷⁴

XV. yüzyıldan itibaren Portekiz, İspanya, Fransa, Hollanda gibi Avrupa devletlerinin egemenlik kurmaya çalıştığı Moritanya, 1817 yılında Fransız nüfuzu altına girmiştir. Bu tarihten sonra, Fransa bölgedeki etkinliğini pekiştirmeye ve artırmaya devam ederken, yöre halkı da gücü nispetinde bu duruma karşı koymaya çalışmıştır. Ülke halkı, gerek insan gücü olarak, gerekse gelişmişlik açısından yeterli düzeyde olmadığı için Fransa, 1900'lü yılların başlarına gelindiğinde bu ülkede kendi isteğine uygun bir yönetim sergilemekteydi.⁷⁵ Nitekim 1902 yılında bölgedeki bazı anlaşmazlıkları çözmek amacıyla Moritanya'ya giden Fransız Subayı Coppolani, aynı zamanda ülkenin tamamıyla Fransız himayesine/sömürmesine geçmesini de sağlamıştır.⁷⁶

Moritanya, uzun yıllardan gelen sûfi bir geleneğe sahip olmuştur.⁷⁷ Bu geleneğini XX. yüzyılda da sürdürmüştür. Ülkedeki çeşitli sûfi hareketler, başta ilmî faaliyetler olmak üzere bir çok konuda ülkeye önemli katkılarda bulunmuştur. Aynı zamanda bu tür hareketlerin bir kısmı Fransız işgal ve sömürüsüne karşı tavır alarak ayaklanmaları organize etmişlerdir. Bazı liderler ise, yalnızca ilim ve irşad işiyle uğraşmışlar; Fransız idaresinin karşısında olmamışlar, hatta I. Dünya

⁷⁴ İbnü'l-Mâmî, Seyyid Emin, *el-Muîn ve'z-Zâd fi'd-Da' ve ve'l-İrşad*, Mekke 1976, s. 103; Meydan Larousse, "Moritanya", İstanbul 1969, VIII, 942-943.

⁷⁵ Mahmut Şakir, *et-Târihü'l-İslamî*, Beyrut 1991, XIV, 464-469; ayrıca bkz. *Arabia The Islamic World Review*, İngiltere 1983, S. 21, 36; Nicola Ziyade, *Âlemü'l-Arab Coğrafiyyetühû ve Tarihühû ve Mesâdirühû*, Beyrut 1984, s. 84; *Ana Britannica*, İstanbul 1989, XV, 440.

⁷⁶ Peter B. Clarke, *West Africa and Islam*, London 1984, s. 195.

⁷⁷ Moritanya'nın bu özelliği ile ilgili bkz. *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, Newyork 1995, III, 68-71; Clarke, 153-155, 195-197; Ziyade, 90.

savaşı'nda Fransa'yı desteklemişlerdir. Sûfi hareketlerde göze çarpan bu iki farklı tutum, aynı tarikatın farklı kolları arasında bile göze çarpmaktadır.⁷⁸

1902'de Moritanya'ya tamamen yerleşen Fransız yönetimi, bu tarihten itibaren özgürlük ve bağımsızlık hareketlerini pasifize etmeye yöneldi. Bunda en büyük etken, Fransa'nın Kuzey Afrika ülkelerinde yaşamış olduğu tecrübe olmuştur. Ayrıca Fransa'nın, Batı Afrika için tehdit oluşturabilecek boyutlara ulaşan bazı uygulamalarının, XX. yüzyılın ilk yıllarında şeyhlerin prestijini etkili bir şekilde artırması da, Fransa'nın bu tutumunda diğer bir etken olarak kabul edilebilir. Moritanya halkı Fransızlar'ın yönetimini sindirememiş, dolayısıyla Moritanya'da Fransa karşıtı hareketler, gerek gerilla savaşları gerekse diğer şekillerde 1930'lu yıllara kadar devam etmiştir. Bu tarihlerde ise dinî liderlerin bir kısmı Fransa ile olumlu ilişkiler sürecine girmiştir. Hatta çok geçmeden bazı müslüman liderler, Fransız idaresine karşı hiç bir surette tavır almama kararı aldılar. Bu hususta Şeyh Sidiyya Baba'nın önemli çalışmaları olmuştur.⁷⁹

Fransa, İkinci Dünya Savaşı'na Moritanya bağlamında bu şartlar altında girmişti. Savaş patlak verdiğinde Fransa, sömürgesi altındaki tebaasına güvenmekteydi. Nitekim Moritanya Fransa'nın yanında savaşa girmiş ve Fransa'ya asker vermiştir.⁸⁰ Bu yüzden Fransa, ülkenin durumunu pek önemsemedi. Fransa'nın bu tutumunun, o yıllarda ülkede siyasi hareket için çeşitli hazırlıklar yapılmasını kolaylaştıran bir olgu olduğu söylenebilir. Nitekim okullar, medreseler vatan ruhunu ve duygusunu yaymakta, cihat mefhumunu aşılama ve halkın Fransa'ya ait idari ve eğitimsel müesseseleri boykot etmesini teşvik etmekteydi. Aynı

⁷⁸ Örneğin, Muhammed Fâdîl'in (1797-1869) kurmuş olduğu Fâdîlî tarikatı, Mâu'l-Ayneyn (1831-1910) ile Sa'd Bûh (1850-1917) tarafından yayılmıştır. Mâu'l-Ayneyn, Fransız sömürmesine karşı bir tutum sergilerken, hatta sömürge karşıtı hareketlerin başını çekerken, kardeşi Sa'd Bûh sömürge güçleri ile işbirliği yaparak, serbestçe öğretilerini yayma imkânı bulmuştur. Sidiyya el-Kebîr'in (1774-1868) torunu olan ve aynı zamanda Kadiri Tarikatı'nı yayan önemli şahsiyetlerden Şeyh Sidiyya Baba da (1862-1922), Fransız yönetimiyle işbirliği yaparak varis olduğu manevi etkiyi bu yolla sürdürmüştür. Bkz. Clarke, 196; *The Oxford Encyclopedia*, III, 68-71.

⁷⁹ Clarke, 196; *The Oxford Encyclopedia*, III, 68-71.

⁸⁰ Ziyade, 85.

zamanda ÷lkedeki alimler, hocalar ve s÷fi liderlerin bir kısmı bağımsızlık hareketlerini teşvik edenlerin başında geliyordu. Bu yüzden Fransa bölgedeki hocaları sıkı takibat altına aldı; kimini tutukladı, kimini ise sürgüne gönderdi. Mesela Şeyh Hamallah (1886-1943) sömürge idaresinin sürgüne göndermiş olduğu liderlerin başında gelmektedir.⁸¹

Bağımsızlık yönündeki bu hareketler karşısında Fransa'nın İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yapmış olduğu düzenlemeler üzerine Moritanya'da iki parti kurulmuş; her iki partinin bağımsızlık, genel hürriyet gibi istekleri de örtüştüğü için, daha sonra bu iki parti, aynı parti çatısı altında toplanmıştır. Bu birliğin amacı Fransa'nın kabile milliyetçiliğini kullanarak ayırmış olduğu güçleri birleştirmektir. Fakat bu birlik uzun sürmemiş ve tekrar iki partiye bölünmüştür. Bundan sonra partili hayatta çeşitli değişiklikler olmakla birlikte, 1952'de yerel meclisin yanında, yürütme meclisi, 1958 yılında da Moritanya'nın kendisine ait ilk hükümeti kurulmuştur. Bu durumda ÷lke, içişlerinde bağımsız, dış işlerinde ise Fransa'ya bağılı özerk bir devlet niteliğine bürünmüş, nihayet 28 Kasım 1960'ta Moritanya bağımsızlığına kavuşmuştur.⁸²

Şenkîti'nin, Moritanya'da yaşadığı yıllarda Fransız sömürgesi altında olan ÷lkede siyasi istikrar yoktu. Halk imkansızlıklarına rağmen bağımsızlık mücadelesi vermekteydi. Halkın öncüsü konumunda olan hocalar ve ilim adamlarının bir kısmı sömürge idaresiyle iyi geçinerek faaliyetlerini sürdürürken; bir kısmı ise bağımsızlık mücadelesinin başını çekmekteydi. Elde edebildiğimiz biyografilerinde, Şenkîti'nin bu dönemde hangi misyonu üstlendiğine dair net bir bilgiye ulaşamadık. Ancak müfessirin ilmî şahsiyetini anlatırken değineceğimiz üzere, Fransız idaresi tarafından kendisine “Kan Davaları Komisyonu'nda” üyelik verilmesi, idareyle arasında görünür her hangi bir problem olmadığını gösterir. Dolayısıyla onun ilmî faaliyetlerini sürdürürken her hangi bir sıkıntıyla karşılaşmadığını söyleyebiliriz. Fakat sömürge karşıtı hareketlerin neresinde yer aldığı, sömürge idaresine karşı

⁸¹ Şakir, 470; *The Oxford Encyclopedia*, III, 70.

⁸² Şakir, 469-474; bkz. Ziyade, 86.

olduğu hâlde ilmi ve şahsiyeti itibariyle güven verdiği için mi bu görevde bulunduğu, veya ilmî faaliyetlerini sürdürebilmek için karşı olmasına rağmen, bazı liderler gibi sömürge güçleriyle iyi geçinip geçinmediği ve ülkedeki sûfi hareketlerin neresinde yer aldığı konusunda elimizde net bir bilgi yoktur. Ama şurası bir gerçek ki, bütün bu olumsuz durumlara rağmen o, ilmî çalışmalarını sürdürmüş ve döneminde ülkesinin ilmî şart ve imkanlarını en iyi bir şekilde değerlendirerek, kendisini geliştirmeye gayret etmiştir.

Şenkîti, 1947 yılında hac için Suûdi Arabistan'a gitmiş ve bundan sonraki hayatını da bu ülkede sürdürmüştür. Dolayısıyla o dönemde bu ülkedeki siyasi durum da, onun bilimsel kimliğini oluşmasında rol oynayan etkenlerden birisi olarak zikredilebilir.

Suûdi Arabistan, Ortadoğuda'ki diğer Arap ülkelerinden farklı olarak İslam Dünyası'nın muhafazakar gücünü temsil ettiği söylenmektedir.⁸³ Suûdi Arabistan'daki yönetimler genelde buna yönelik çalışmalar yapmış ve Selefi hareketin öncülüğünü yapmışlar, kendilerinin Selefi olduğunu söylemişlerdir. Fakat İslam Dünya'sında onların bu hareketi, Selefilik'ten daha çok Vehhâbilik adı altında anılmıştır. Şenkîti'nin bu akımdan hangi ölçüde etkilendiği, görüşleri incelenirken ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

2. İlmî Ortam

Afrika'nın doğusu ile Batısı arasında bir arabuluculuk görevi üstlenen ve bir nevi kültürel köprü konumunda olan Moritanyalılar,⁸⁴ sûfi kardeşliği tarzında İslamî ruhun yayılmasına katkı sağlamalarının yanısıra Arapça'nın ve Arap kültürünün yayılmasında da önemli rol oynamışlardır. XVIII. yüzyıldan XX. yüzyılın başlarına kadar büyük bir üne sahip olan bu ülkenin insanları, bir yere yolculuğa çıktıklarında kendilerini "Şenkîti" veya "Şenakita" lakabıyla tanıtırlandı. Bu bölgeden bir çok

⁸³ *Meydan Larousse*, "Arabistan", İstanbul 1969, I, 612.

⁸⁴ Ousmane Kane, *The Encyclopedia of Islam*, "Shinkit", Leiden 1996, IX, 445.

kervan hacca gider ve bu insanlar Mekke'ye vardıklarında kendilerini bu isimle tanıtır ve böyle de tanınırlardı.⁸⁵

1950'li yıllara kadar Moritanya'daki eğitim, dini ve geleneksel eğitimden ibaretti. Eğitim-öğretim faaliyeti, Zevâyâ/Murâbıt⁸⁶ denen hoca/dervişlerce yerine getiriliyordu. Bu yıllarda ülkedeki eğitim öğretim faaliyeti, tamamen "Ehlü'z-Zevâyâ" denilen bu grubun elindeydi.⁸⁷ Zevâyâ grubuna mensup olup da okuma yazma bilmeyen kız veya erkek düşünülemezdi. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi sûfi geleneğin yaygın olduğu ülkede eğitim faaliyetlerini sürdüren bu alimler, aynı zamanda İslam'ın, Batı Afrika içlerine yayılmasında ve entellektüel, politik, ekonomik, sosyal ve dini açıdan bir güç haline gelmesinde önemli hizmetlerde bulunmuşlardır.⁸⁸ Yine "ilmiye sınıfı" diyebileceğimiz bu insanların bir kısmı siyasete hiç karışmazken, bir kısım ilmî ve sûfi hareketler ise siyasi faaliyetlerle iç içe bir özellik göstermekteydi. Bu gruplarda ilimle siyaseti birbirinden tam olarak ayırtmak olanaksız gibiydi. Dolayısıyla sömürge karşıtı olan bu grupların kültürel ve toplumsal yöndeki katkılarının yanısıra, vatanlarını müdafaa etme konusunda büyük bir rolü olmuştu.⁸⁹

Murâbıtların yürüttüğü, geleneksel İslam okulları, göçebe topluluklarda ve köylerde kuruluydu. Özellikle ilmî yönleriyle tanınan Zevâyâ/murâbıtlar, çocuklarının kendilerinden ders almasını isteyen ailelerce çevriliydi. Dolayısıyla bu hocaların kampları etrafında ileri seviyede çeşitli öğretim merkezleri gelişmekteydi.

⁸⁵ *Et-Türâsü's-Sekafi'l-İnsaniyye*, S. 23-24, 1983, s. 21; Ziyade. 90.

⁸⁶ Murâbıt/Zevâyâ: Kuzey Afrika'da, özellikle de Moritanya'da, ilmî ve sûfi yönü olan liderlere verilen addır. Murâbıt isminin, bu topraklarda hüküm sürmüş olan "Murâbıtlar" devleti'nden kaldığı söylenir. Bkz. Şinasi Altundağ, *İ. A.*, "Murâbıtlar", VIII, 580-586; Larousse, "Murâbıt", IX, 64; Ana Britannica, "Murâbıt", XVI, 299.

⁸⁷ Mikdad, Muhammed Yusuf, *Moritanya el-Hadise*, 1960, 327; *el-Arabi*, Kuveyt 1989, S. 363, s. 181; Südeys, Abdurrahman b. Abdülaziz, *Tercemetü's-Şeyh Muhammed Emin eş-Şenkîfî*, Riyad 1991, s. 15-19; Atıyye, Muhammed Salim, *Vâlidünâ Muhammed Emin eş-Şenkîfî*, Advâu'l-Beyan İçerisinde. Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts., X, 25-32.

⁸⁸ Clarke, 153.

⁸⁹ *El-Arabi Dergisi*, 1979, S. 363, s. 182.

Öğrenciler bu merkezlerde başta Arapça gramer, mantık ve geleneksel dini konular olmak üzere bir çok konuda bilgi sahibi olmaktaydılar. Ayrıca bu merkezler bir çok yazma esere de sahipti. Ülkedeki bu dini eğitim geleneği, sömürge yıllarının sonlarına kadar devam etmiştir.⁹⁰

Bu yıllardaki eğitimin şeklini ve içeriğini ise şu şekilde özetleyebiliriz: Hem erkek çocukları hem de kız çocukları ilk eğitimlerini aileden, daha sonra da Zevâyâ tarafından yürütülen yerel Kur'an okullarından ve camilerden alırlardı. Eğitim faaliyeti geleneksel nitelikteki bir faaliyetti.⁹¹ Eğitimlerine genellikle sekiz yaşlarında başlanır; erkekler yedi yıl, kızlar ise muhtemelen iki yıl eğitim alırlardı. Bununla birlikte eğitim öğretimin beş yaşında başladığını söyleyenler de vardır. Buna göre çocuk beş yaşına geldiğinde beşten ona kadar saydırılırdı. Eğer hata yapmadan sayabilirse başarılı kabul edilir ve eğitime başlardı. İlk önce harfleri ve okumayı öğrenen çocuk, daha sonra Kur'an-ı Kerim'i ezberlerdi. Kabilelere göre farklılık olmakla birlikte Akâid, Nahiv, Fıkıh, Beyan, Mantık gibi ilimler okutulurdu.⁹² Öğrenimlerini tamamlayan öğrenciler Şenkî'tan ayrılırlardı.⁹³

Ders veren hocalar, büyük sıkıntılara katlanarak faaliyetlerini sürdürüyorlardı. Örneğin bütün gününü ders vermekle geçirirlerdi. Zira öğrencilerin hepsi aynı konuları takip etmemekteydi. Kimi daha önde, kimisi ise daha gerideydi. Hocalar öğrencilerin aynı dersi takip etmeleri için zorlama yapmazdı. Müfessirimizin ülkesinde bir kaç ilim birden öğretilmez ve öğrenci aynı anda iki hocadan ders alamazdı. Öğretim ezbere dayalıydı. Öğrenciler okudukları ilim ile ilgili metni ezberlemekle sorumlu tutulurlardı. Bir hoca birden çok ilim konusunda ders verebilirdi. Eğitim sabah namazından sonra başlar, öğle yemeği, uykusu ve namaz molalarının dışında yatsıya kadar devam ederdi. Perşembe günleri ile cuma sabahları

⁹⁰ Robert E. Handloff, *Mauritania: A Country Study*, Washington 1990, s. 69.

⁹¹ Handloff, 69; ayrıca bkz. Clarke, 153-155; J. D. Pearson, *The Quarterly Index of Islamicus*, London 1973, XVII, 117-118; *The Oxford Encyclopedia*, III, 68-70.

⁹² Handloff, 69-70; Chapelle, IX, 445; Şenkîti, Ahmed b. Emin, *El-Vasît fi Terâcimi Udebâi Şenkîti*, Kahire 1979, s. 517-518; Mikdad, 328-329.

⁹³ Kane, IX, 445.

ve bayram günlerinin dışında bütün sene boyunca eğitim bu şekilde devam ederdi. Ramazan ayında ise yalnızca müzakere ile yetinilirdi. Hocaların ders verme faaliyetlerini yürüttüğü yer, aynı zamanda misafirlerin ve fetva soranların geldiği yer olduğu için, bu insanlarla da meşgul olmak gerekiyordu. Oysa hocaların bu tür harcamalarını karşılayacak her hangi bir kurum yoktu. Bu masraflar öğrencilere de ödetilmezdi, dolayısıyla hoca bunları cebinden öderdi. Ancak bazı alimlere az denecek miktarda hediyeler verildiği olurdu.⁹⁴ Ayrıca öğrencilere eğitim faaliyetlerinde destek sağlayan bir sistem de geliştirilmemişti. Öğrenciler kendi bölgelerinde öğretimlerini sürdüremezlerdi. Çünkü evlerindeki meşgaleler kendilerini alıkoyardı. Ancak meşhur olan hocaların yanına giderek, ondan ilim alırlardı. Öğrencilerle hocalarının ilişkisi baba-oğul ilişkisine benzerdi. Öğrencilerden maddi durumu zayıf olanlar olursa, hoca yardım eder, eğitimini tamamlayıncaya kadar ona yardımcı olurdu. Gurbette olan kimsenin yalnızca kendi meşgaleleri ile uğraşması sözkonusu olduğu için, ilimle uğraşması daha kolay olurdu. Nitekim öğrencilerin kendilerine ait bir kaç baş hayvanı olurdu. Bunları sırasıyla otlatarak geçimlerini sağlardı. Otlatma sırasında yanlarına kitaplarını alarak çalışma avantajları vardı.⁹⁵ Kısaca eğitim faaliyetlerini sürdürmek hayli zordu. Hoca ve öğrencilerin bu zorluklara katlanması gerekiyordu.

Sömürge döneminin son yıllarında ise Fransız yönetimi, ülkede devlete ait okul sistemini kurdu. Devlet okulları genelde kuzeyde toplanmaktaydı. Bu yüzden Afrika'lı siyahların büyük çoğunluğu bu okullara yazılmıştı. Bunun bir sonucu olarak da öğretmenlerin büyük çoğunluğu siyahlardan oluşmaktaydı. Göçebelerin arazilerindeki az sayıda Fransız okulu ise öğrenci çekmekte zorlanmaktaydı. Bu okulları kabullenme taraftarı olmayanlar çoğunlukta idi. Bununla birlikte yalnızca geleneksel dini eğitimin, çocuklarının XX. yüzyılda yaşamaları için yeterli olmadığını görünce, bu insanlar da çocuklarını okullara göndermeye başladılar. Bu arada Fransa II. Dünya Savaşı'ndan sonra bazı bölgelerde seyyar okul sistemini denedi. Böylelikle göçebelerin bir kısmının eğitimini karşılamış oldu. Bu çadır

⁹⁴ Mikdad, 328-329.

⁹⁵ Şenkîfî, Ahmed b. Emin, 519-521; bkz. Mikdad, 332-333; İbnü'l-Mâmî, 105.

okulların bir kısmı daha sonraki yıllarda da faaliyetlerine devam etmişlerdir. Bağımsızlıktan sonra kurulan hükümetler eğitimin önemini farkına varmışlardır.⁹⁶ Bunun sonucunda eğitim öğretim faaliyetlerinin kalitesinin yeterli oranda olmasa da gerek nitelik, gerekse nicelik itibarıyla periyodik olarak arttığını söyleyebiliriz.

Özellikle XX. yüzyılın ilk yarısına kadar geleneksel İslamî eğitimden ibaret olan eğitim öğretim faaliyetlerinin, daha önce de belirttiğimiz gibi⁹⁷ ezbere dayalı olduğunu görüyoruz. Ülkede matbaa gelişmediği için olsa gerek, eserler genelde yazmadır. Belki de ezbere bu kadar çok önem verilmiş olmasının sebeplerinden birisi de baskı imkanlarının az olmasıdır. Ayrıca ülkenin siyasî istikrarsızlığının, oturmuş bir eğitim sisteminin olmayışında rol oynadığı söylenebilir. Eğitimin, ezbere dayanmasının en önemli sonucu olarak da eleştirel düşünme özelliğinin yaygınlık kazanamadığını söylememiz mümkündür. Bu durumdan Şenkîti de etkilenmiştir. Eserleri, bilgi yoğunluğu açısından oldukça zengin olmasına rağmen, eleştirel nitelikte değil, daha çok nakle dayalıdır. Müfessirimizin Selefiyye mezhebine mensup olması da eserlerinde nakle fazla yer vermesinin diğer bir sebebi sayılabilir.

B- HAYATI

Şenkîti, 1907/1325 yılında Moritanya'nın "Kîfâ" idari bölgesinin "Tenbeh" Vahası'nda doğmuştur. Onun tam olarak ismi, "Muhammet Emin b. Muhammet Muhtar b. Abdulkadir b. Muhammet b. Ahmet Nuh eş-Şenkîti"dir. Annesi aynı zamanda babasının amcasının kızı olan Amine binti Muhammet el-Muhtar b. İbrahim b. Ahmet Nuh'tur. Nesebi ise Himyer'e nispet edilen ve "Cekenliler" olarak bilinen büyük kabilenin atası olan Yakup b. Cakir'e kadar varır.⁹⁸

Kendisine "Şenkîti" denmesi ise, Moritanya'nın meşhur şehirlerinden biri olan Şenkîti'de doğduğu için değil; Moritanya'nın tamamına, yakın zamana kadar

⁹⁶ Handloff, 70-72.

⁹⁷ Bkz. bu çalışmanın 25. sayfası.

⁹⁸ İbnü'l-Mâmî, 103; Atıyye, 18-19. Bessam, Abdullah b. Abdurrahman b. Salih, *Ulemâu Necid Hilâle Semâniyete Kurûn*, Riyad 1419. s. 371; Tayyib, 345; Südeys, 9-10.

“Şenkî” da denilmesindedir⁹⁹ Ancak bu arada şunu da belirtelim ki, bu kelimenin telaffuzunda ihtilaf vardır. Bu kelimenin telaffuzunun “Şinkî” şeklinde olduğunu söyleyenlerin yanısıra “Şenkî” şeklinde olduğunu söyleyenler de vardır.¹⁰⁰ Yetim olarak büyüyen Muhammed Emin, babası öldüğünde “Amme” cüzünü okumaktaydı. Nitekim bu durum, gerek kendisi gerekse oğlu tarafından ifade edilmiştir. Bundan sonra Muhammed Emin, dayılarından ve yengelerinden eğitimini almaya devam etmiştir. On yaşındayken Kur’an’ı Kerim’i ezberlemiştir. Kur’an’ı ezberledikten sonra, dayısının oğlu, Muhammed b. Ahmed’den tecvid ve diğer Kur’an ilimleri dersini almıştır. Bu arada Mâlikî fihhına dair bazı muhtasarların yanısıra, Nahiv, Ensâb, Sîret ilimlerini de dayısının hanımından okumuştur. Dolayısıyla dayısının evi, onun ilk meдресesi olarak kabul edilebilir.

Daha sonraki yıllarında ise farklı ilimleri değişik hocalardan okuyan Şenkî’nin meşhur hocaları şunlardır: Muhammed b. Salih,¹⁰¹ Ahmed b. Efrem,¹⁰² Ahmed b. Ömer,¹⁰³ Ahmed b. Fa’l,¹⁰⁴ Muhammed Nimet b. Zeydan,¹⁰⁵ Ahmed b.

⁹⁹ Konuyla ilgili olarak bkz. Chapelle, IX, 445; *et-Türâsü’s-Sekafi’l-İnsaniyye*, S. 23-24 , 21; *el-Arabi Dergisi*, Ş. 363, s. 182; Ziyade, 84, 90.

¹⁰⁰ Gerçekten de bu kelimenin iki şekilde telaffuz edildiğini bir çok yerde görebiliriz. İnternet sitelerinde de görülen bu ikilik, ülkemizdeki kütüphane kayıtlarına da yansımıştır. Hatta aynı kütüphanede müfessirimizin, hem “Şenkî” hem de “Şinkî” şeklinde kaydedildiği de olmuştur. Biz çalışmamızın başlangıcında müfessirin “Şenkî” olarak biliyorduk. Çalışmamızın başında olduğumuz için, bu ikilikten haberimiz yoktu. Sonraki araştırmalarımızda, farklı kaynaklarda farklı telaffuzların olduğunu ve iki telaffuzdan birisini tercih etmemiz için net bir sebep olmadığını görünce bu kullanıma devam ettik. Kelimenin telaffuzu ile ilgili bkz. Şenkî, Ahmed Emin, 422; Hayreddin Zirikli, *el-Â’lâm Kâmusi Terâcim li Eşhür’r-Rical ve’n-Nisa mine’l-Arab ve’l-Müsta’ribîn ve’l-Müsteşrikin*, Beyrut 1997, III, 257; Kane, 445.

¹⁰¹ İbn Ahmed el-Efram künyesiyle de tanınan Muhammed b. Salih, mutasavvıflara karşı olmakla meşhurdur. Kabilesindeki bazı tarikat şeyhleri ile arasında çeşitli tartışmalar geçmiştir. Daha sonra bunları risale halinde telif etmiştir. Moritanya’da vefat etmiştir.

¹⁰² Ahmed el-Efram b. Muhammed Muhtar el-Cekenî, edebiyat ve şiir konusunda meşhurdu.

¹⁰³ Ahmed b. Muhammed Mahmud b. Ömer el-Cekenî, Fıkıh ve Fıkıh Usûlü sahasında meşhurdu.

¹⁰⁴ Ahmed Fâl b. Âd el-Cekenî (ö.1354/1933). Nahiv, Fıkıh gibi bir çok konuda uzmanlaşmıştı.

¹⁰⁵ Muhammed b. Zeydan’la ilgili yalnızca Fıkıh alimi olduğuna dair bir bilgiye rastladık.

Mûd.¹⁰⁶ Şenkîti bu hocalardan Nahiv, Sarf, Usûl, Belagat, Tefsir, Hadis, Mantık, Münazara derslerini almıştır. Bu dersleri almakla yetinmemiş, sürekli olarak öğrendikleri üzerinde düşünmüş ve kendisini geliştirmeye devam etmiştir.¹⁰⁷ Hatta oğlu Doktor Abdullah babasından şu sözleri nakleder: “Kur’an’daki bütün ayetleri müstakil olarak düşündüm.” Yine öğrencisi Atıyye Muhammed Salim, hocasının “Önceki alimler, herhangi bir ayet hakkında bir şey söylemişse, mutlaka onu biliyorumdur.” dediğini nakletmektedir.¹⁰⁸

Moritanya’daki genel ilmî durumdan daha önce bahsetmiştik. Müfessirimiz de yaşadığı yıllarda yaygın olan ilmî durumdan etkilenmiş, murabıtlardan ders almıştır. Ancak, yetiştiği ailenin ilmî nitelik açısından iyi bir aile olması, onu bazı yönlerden akrabalarından şanslı kılmıştır.

Şenkîti, eğitimini tamamladıktan sonra ders vermeye ve evinde davalara bakmaya başladı. Kendisine gelen davalara evinde bakardı ve verdiği hüküm hükümet katında da olmak üzere geçerli olurdu. Fransa hükümetinin ülkede bu konuda güvendiği iki kişiden birisiydi.¹⁰⁹

Bu şekilde ders vermeye ve davalara bakmaya devam eden Şenkîti, 1947 yılında yani kırk yaşında iken Suûdi Arabistan’a hac amacıyla gitmişti. Ancak, hac vazifesini yerine getirirken, Emir Halid es-Sedîrî’nin çadırına misafir olmuş, çadırdaki sohbet sırasında Şenkîti’nin derin bilgisine vakıf olan emir, onun Abdullah b. Zâhim ve Abdulaziz b. Salih ile tanışmalarına vasıta olmuştur. Bu tanışma, müfessirin sürekli olarak burada kalmasında etkili olmuştur. Daha sonra Mescid-i Nebevî’de tefsir dersleri vermeye başlamıştır. Müfessirin, Mescidi Nebevî’de dersler vermeye başlaması tanınmasına yol açmıştır. 1951-52 eğitim yılında Riyad’daki

¹⁰⁶ Ahmed b. Mûd el-Cekenî (ö.1950). Fıkıh ve Usûlü Fıkıh alimi olan bir ara tasavvufla ilgilenmiş daha sonra ise tasavvuf karşıtı olmuştur. Şenkîti’nin hocaları hakkındaki bu bilgiler için bkz. Tayyib, 347-348. İlk üç hocasının vefat tarihini bulamadığımız için veremedik.

¹⁰⁷ Bkz. İbnü’l-Mâmî, 103-104; Atıyye, 21-25; Bessam, 372-373; Tayyib, 346-348; Südeys, 11-14.

¹⁰⁸ Atıyye, 25; Tayyib, 348-349; Südeys, 15.

¹⁰⁹ İbnü’l-Mâmî, 105.

fakülte ve enstitülerde dersler vermek üzere Riyad'a davet edildi ve burada on sene kadar kaldı. Nihayet 1961-62 eğitim yılından başlayarak vefat tarihi olan 17 Zilhicce 1393/ 11 Ocak 1974 tarihine kadar Medine İslam Üniversitesi'nde görev yaptı.¹¹⁰

C- İLMÎ ŞAHSİYETİ

Şenkîti, bütün aile fertlerinin ilimle uğraştığı adeta bir "ilim yuvası" sayılabilecek bir çevrede yetişmiştir. Bunun sağlamış olduğu imkanla ilk eğitimini başlangıç sayılabilecek bir takım ilimler ile Kur'an İlimleri sahasında dersler alarak başlamıştır. Daha sonra Tefsir, Hadis, Fıkıh, Usûl, Nahiv, Sarf, Belağat, Siyer ve Mantık gibi farklı ilim sahalarında yörenin ileri gelen alimlerinden ders alarak eğitimini sürdürmüştür. İlmî kişiliğinin oluşmasında, gerek ailesinin gerekse hocalarının payı büyüktür. Mensup olduğu "Ceken Kabilesi" Moritanya'da ilmî faaliyetleri ile meşhur olan bir kabiledir. Bu durum, Moritanya'da "İlim Ceken'lidir" şeklinde bir meselle dile getirilmiştir.

Yaşadığı toplumda yalnızca ilmî yönüyle değil, aynı zamanda ahlakî yönüyle de iyi bir örnek olan Şenkîti, Malikî mezhebine mensuptur. Bununla birlikte o, bir konuda karar verirken, mezhebinin anlayışını kendisinden yararlanılacak en son şey olarak görmüştür. Çünkü sahip olduğu ictihad mertebesi ona hükümleri delillerinden çıkarıp, ihtilafli konularda kendi yorumlarıyla doğru anlayışlara ulaşma imkanını vermiştir.¹¹¹

Şenkîti'nin ilmî şahsiyetini tam anlamıyla ortaya koyabilmek için, Moritanya ve Suûdî Arabistan'daki ilmî faaliyetlerini incelemek gerekir. Müfessirimiz, ülkesindeki diğer alimler gibi, ders ve fetva verme işlerini yürütmüştür. Hüküm verme konusundaki ferâseti ile meşhur olmuş ve vatandaşları da bu konuda ona son derece güvenmekteydiler. Bunun yanında çok uzak yerlerden fetva sormak amacıyla kendisine gelenler olurdu. Verdiği fetvalar diğer alimler tarafından onaylanır, hakimler tarafından reddedilmeksizin uygulanırdı.

¹¹⁰ Atıyye, 35; İbnü'l-Mâmî, 105; Tayyib, 350; Bessam, 374.

¹¹¹ İbn'ül-Mâmî, 103-104

O, kısas ve had konuları dışında bu şekilde fetva verirdi. Bu iki konuda, Fransız idaresinin özel bir sistemi vardı. Buna göre geniş çaplı bir muhakemeden sonra karar verilirdi. Kararın sonucu idam cezası olursa, sömürge idaresi bunu iki kişiden oluşan bir kurula sevkederdi. Bu kurul onaylarsa ceza infaz edilirdi. Şenkîti uzun süre bu kurulun üyeliğinde bulunmuştur.¹¹²

Müfessirimiz hac yolculuğu sırasında ders ve fetva verme işlerine devam etmiştir. Nitekim yolculuk sırasında kendisine farklı konularda sorular sorulmuş, o da bu soruları cevaplandırmıştır.¹¹³ O, hac vazifesini yerine getirirken, Emir Halid es-Sedîri'nin çadırına misafir olmuştur. Çadırdaki sohbet sırasında Şenkîti'nin derin bilgisine vakıf olan emîrin, onun Abdullah b. Zâhim ve Abdulaziz b. Salih ile tanışmalarına vasıta olduğunu ve bu gelişmenin, müfessirimizin Suûdi Arabistan'da kalmasına vesile olduğunu daha önce belirtmiştik.¹¹⁴ Şenkîti'nin Mescid-i Nebevi'de ders vermeye başlaması, onun bu ülkedeki ilmi faaliyetlerinin başlangıcı olmuştur. Şenkîti, burada bir yandan ders verirken, bir yandan da ders almıştır. Çünkü Moritanya'da Malikî fihri, Arapça, Usûl, Tefsir ve Mantık dersleri almakla birlikte, yeterli derecede diğer mezheplerle ilgili fikh okumamıştı. Suûdi Arabistan'da kalmaya niyetlenip, avâm ve havâs ile diyaloga girince dört mezhepten bir çok kişi ile tartışma imkanı bulmuştur. Mescid-i Nebevi'deki derslerde Malikî mezhebiyle yetinilmediğini gören Şenkîti, Malikî mezhebi dışındaki mezheplerle ilgili derslerle beraber hadis okumanın da gerekli olduğu kanısına varmıştır. Kendisini bu şekilde geliştirmesi, Advâu'l-Beyan'daki metoduna da yansımıştır. Bunun bir göstergesi olarak onun tefsirinde ihtilafli olan fikhî konularda alimlerin görüşlerini nakledip, bunlar arasında kendi tercih ettiği görüşü de belirttiği görülmektedir.¹¹⁵

¹¹² Atıyye, 34-35; Tayyib, 349-350; Südeys, 23-24,.

¹¹³ Şenkîti'nin biyografisini yazan, Südeys kitabında müfessirin "Hac Yolculuğu" risalesine geniş vermiş, risalede anlatılanları kitabına almıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Südeys, 31-66.

¹¹⁴ Bkz. bu çalışmanın 29. sayfası.

¹¹⁵ Atıyye, 35-38; Bessam, 374-375; Tayyib, 350-351.

Şenkîti, Mescid-i Nebevi'de Tefsir dersleri vermeye başlamış ve burada Kur'an'ın baştan sona iki sefer tefsirini yapmıştır. Onun dersleri oldukça verimli geçer ve bundan hem orada sürekli kalanlar hem de ara sıra dersini izleme fırsatı bulanlar istifade etmiştir. Daha sonra 1951-52 yıllarında Riyad'da açılan Şeriat/Hukuk ve Lügat/Filoloji Fakülteleri'nde ve ilim enstitülerinde ders vermek üzere davet edilen müfessir, buradaki derslerine 1961 yılına kadar devam etmiştir. Riyad, ilmî ve siyasî yönden başkent olduğu için, buraya dünyanın her tarafından öğrenciler gelmekteydi. Şenkîti burada kaldığı sürede bir çok öğrencinin yetişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Enstitü ve fakültelerin yanısıra evinde de öğrencilere verdiği derslerinin etkisi ve sonuçları oldukça olumlu karşılanan Şenkîti'nin Riyad'daki bu faaliyetleri yetkililer tarafından da sürekli takdirle karşılanmıştır. Yetiştirdiği öğrencilerin bir çoğu da, yaptıkları işlerde göz doldurarak yüksek makam ve mevkilere getirilmişlerdir.

Medine İslam Üniversitesi'nin kurulmasıyla 1961 yılında burada ders vermeye başlayan müfessir; gerek dersleri, gerek konferansları ve gerekse öğrenci ve hocalarla yaptığı konuşmalarla ilmî faaliyetlerine devam etmiştir. Üniversite Senatosunda ve Yüksek Alimler Kurulu'nda üye olan Şenkîti, hem eğitim faaliyetlerinin planlanmasında ve hem de metod konusunda kurumuna yardımcı olmuştur. Bir dönem kurula başkanlık da yapan Şenkîti, bu dönemde güzel bir yönetim sergilemiş, hatta kendisinden önce daha güzel idare edenin olmadığını belirtenler olmuştur. O, bu arada 1966 yılında Riyad'da açılan Yüksek Kadılık Enstitüsü'nde dışardan hocaların gelmesi şeklinde sürdürülen eğitim çerçevesinde burada Tefsir ve Usûl dersleri vermiştir.

Şenkîti'nin faaliyetleri bununla da sınırlı kalmamış, ülke dışına da taşmıştır. Üniversiteye yurt dışından gelen öğrencilerin haklarının korunması amacıyla ve bu ülke müslümanlarının durumlarını araştırmak amacıyla on Afrika ülkesini ziyaret eden heyete başkanlık ederek, buralarda etkin görevlerde bulunmuştur. Ayrıca Dünya

İslam Birliği'nde kurucu meclis üyeliği yapmıştır. Ayrıca üye ülkelerle yapılan toplantılarda birleştiricilik rolünü de üstlenmiştir.¹¹⁶

D- ESERLERİ

şenkîti, değişik saha ve konularla ilgili bir çok eser vermiş, tebliğler sunmuştur. şenkîti eserlerinin bir kısmını Moritanya'da yazmıştır. Ancak Arabistan'da yazdığı eserler çoğunluğu teşkil etmektedir. Bunları Moritanya'daki eserleri, ve Arabistan'daki eserleri ve konferansları olmak üzere üç alt başlık halinde ele alacağız.

1. Moritanya'da Yazdığı Eserleri

a) Ensâbü'l-Arab

şenkîti, bu eserini henüz bülûğa ermeden önce kendi arkadaşlarına üstünlüğünü göstermek için yazdığını, bu yüzden de sonradan bu eserini imha ettiğini ifade etmiştir.

b) Furû-i Malik

Malikî mezhebine göre alışveriş ve rehin gibi fer'i konulardan bahseden manzum bir eserdir.

c) Elfiye fi'l-Mantık

Mantık ilmiyle ilgili bir eserdir.

d) Fî'l-Ferâiz

Ferâiz/miras hukuku ile ilgili yazmış olduğu manzum bir eserdir.

şenkîti, burada bahsettiğimiz eserlerinin hepsini manzum olarak yazmıştır. Bunun sebebi Moritanya toplumunun nazma değer vermesidir. Onlar kalplerde ezberlenmiş olmayan şeyleri ilim kabul etmezlerdi. Nazm halinde yazılan, nesirden daha kolay ezberlendiği için, bu ülkede genelde eserleri manzum olarak yazmak adet

¹¹⁶ İbnü'l-Mâmî, 16-18, 104-105; Atıyye, 40-51; Südeys, 69-74; Bessam, 376; Tayyib, 352-353.

haline gelmişti. Ayrıca bunların diğer bir özelliği de hepsinin yazma eser olmasıdır.¹¹⁷

2. Arabistan'da Yazdığı Eserleri

a) Men'u Cevâzi'l-Mecaz

Şenkîti, bu eserinde, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili ayetlerde mecazın olamayacağı ve sıfatları zahiri anlamına göre anlamak gerektiği tezini işler.¹¹⁸ Dilde mecazın varlığının, Kur'an'da da mecaz olmasını gerektirmeyeceğini belirten yazar, burada mecaz olduğu sanılan ayetlerde mecaz olmadığını ispatlamaya çalışır ve sıfatlarla ilgili ayetlerin mecaz olmadan tahkik edilmesi gerektiğini görüşünü savunur.¹¹⁹

b) Def'u İhâmi'l-Iddirâb an Âyâti'l-Kitab

Kur'an'ın birbiriyle çelişiyormuş gibi gözüken ayetleri arasında herhangi bir çelişki olmadığını bu eserinde ortaya koymaya çalışan yazar,¹²⁰ tefsirinde de yeri geldikçe bu eserine atıflarda bulunur.¹²¹

c) Müzekkeret-u Usûli'l-Fıkh

Bu eser, İbn Kudâme'ye ait olan "Ravzatü'n-Nâzır Vechetü'l-Menâzir" adlı esere haşiye olarak yazılmıştır. Şenkîti, Mâlikî mezhebine mensup olmasına rağmen, Hanbelî olan İbn Kudâme'nin bu eserine şerh yazmıştır. Şenkîti, bu eserinde yeri geldikçe diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermektedir.¹²²

¹¹⁷ Bu eserlerle ilgili bkz. İbnü'l-Mâmî, 106; Atıyye, 51-53; Tayyib, 354; Südeys, 24-28.

¹¹⁸ Atıyye, 53; Tayyib, 354-355.

¹¹⁹ Daha geniş bilgi için bkz. Şenkîti, *Men'u Cevazi'l-Mecaz*, "Advâu'l-Beyan, Beyrut, ts. içerisinde", X, 4-62; Südeys, 75-99.

¹²⁰ Daha geniş bilgi için bkz. Şenkîti, *Def'u İhâmi'l-Iddirâb an Âyâti'l-Kitâb*, Medine 1996; Südeys, 99-111; ayrıca bkz. Atıyye, 53; Tayyib, 355.

¹²¹ Örneğin bkz. II. cilt sayfa 13'de Hûd,11/15. ayet, III. cilt sayfa 18'de Hûd,11/29. ayet, III. cilt sayfa 44'de Hûd 11/123. ayetlerinin tefsiri.

¹²² Geniş bilgi için bkz. Şenkîti, *Müzekkeretu Usûli'l-Fıkh*, Beyrut, tr.; Südeys, 111-117; ayrıca bkz. Atıyye, 53; Tayyib, 355.

d) Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münazara

Medine İslam Üniversitesi, Usûlü'd-Din Fakültesi'nde, İslam'a felsefe ve mantık yoluyla gelecek tehlikeleri bertaraf etmek amacıyla “Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara” isimli bir ders konulmuştur. Bu dersi okutma görevi de Şenkîti'ye verilmiş, o da öğrencilere daha faydalı olacağı düşüncesiyle bir risale halinde bu eseri yazmış ve eser, iki ciltlik bir kitapçık halinde üniversite tarafından basılmıştır. Birinci ciltte mantık konuları, ikinci ciltte ise, mantık konularına ilaveten münazara metotları ve Allah'ın sıfatları konusu, bu konuda selef ile halef arasındaki farklar ve benzeri konular işlenmiştir.¹²³

e) El-Iklîd li'l-Esmâ ve's-Sıfat ve'l-İctihad ve't-Taklid

Şenkîti, bu eserinde Allah'ın isim ve sıfatları meselesinin yanısıra, ağırlıklı olarak icthad ve taklid konularıyla ilgili görüşlerini ifade etmektedir. Bu eser, Mektebetü İbn Teymiye tarafından tahkikli olarak basılmıştır.¹²⁴

f) Rihletü'l-Hacc ilâ Beytillahi'l-Haram

Adından ve Südeys'in verdiği bilgilerden anladığımız kadarıyla, müfessirin, Moritanya'dan hac vazifesini yapmak için ayrılıp, Mekke'ye ulaşmaya kadarki yolculuğunda başına gelenleri, kendisine sorulan soruları ve verdiği cevapları anlattığı bu eser, bir anı kitabı mahiyetinde kabul edilebilir. Eser, 1982 yılında basılmıştır.¹²⁵

g) Şerh alâ Merâğî's-Suûd

“Merâğî's-Suûd”, Abdullah b. İbrahim el-Alevî eş-Şenkîti'ye ait Fıkıh Usûlü ile ilgili elfiye şeklinde yazılmış bir eserdir. Şenkîti, Riyad'da hocalık yaparken bu eseri, Ahmed b. Ahmed eş-Şenkîti'ye okutmuş, Ahmed eş-Şenkîti de

¹²³ Geniş bilgi için bkz. Şenkîti, *Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara*, Cidde, ts.; Südeys, 117-120; ayrıca bkz. Atıyye, 53; Tayyib, 355.

¹²⁴ Geniş bilgi için bkz. Şenkîti, *el-Iklîd li'l-Esmâ ve's-Sıfat ve't-Taklid*, Kahire, ts.

¹²⁵ Geniş bilgi için bkz. Südeys, 31-66, 122-129; ayrıca bkz. Parlak, Orhan, *Muhammed Emin eş-Şenkîti ve Tefsirdeki Yöntemi*, basılmamış doktora tezi, Konya, 2000, s. 39-40.

ders esnasında aldığı notları da ilave ederek bu eserin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Bu eser de, Mektebetü İbn Teymiye tarafından 1993'te basılmıştır.¹²⁶

h) Advâu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an

Şenkîti'nin üzerinde çalışma yaptığımız tefsiridir.

Müfessirimizin bunların dışında nasih-mensuh konusuyla ilgili bir eseri ve mantıkla ilgili bir şerhi vardır. Ancak bu eserler yazma halinde olup, basılmamıştır.

3. Konferansları ve Tebliğleri

a) Menhec ve Diraset li Ayati'l-Esma ve's-Sıfat

Şenkîti, bu konferansı 8 Şubat 1963'te Medine İslam Üniversitesi'nde sunmuştur.¹²⁷ Bu daha sonra kitap haline getirilerek aynı adla basılmıştır. Burada o, Allah'ın sıfatları ile ilgili görüşlerini anlatmakta olup, bu konudaki görüşü özetle şöyledir: "Allah'ın sıfatlarını Kur'an'da geçtiği gibi kabul etmek gerekir. Bu sıfatlara mecazi anlam vererek tevil etme yoluna gitmek doğru değildir. Allah'ın sıfatlarını hiç kimse O'ndan ve Rasulü'nden daha iyi bilemez. Allah Teala bu sıfatları kendisine layık gördüğüne ve Kur'an'ı tebliğ ve tebyin etmekle görevli olan Rasûlullah da bu ayetleri tevil etmediğine göre, bu sıfatları ta'til, tecsim, teşbih ve teville gitmeksizin olduğu gibi kabul etmek gerekir."¹²⁸ Ayrıca konferansın sonunda Halefiyye ve Selefiyye mezhebinin Allah'ın sıfatları konusundaki görüşlerinin bir karşılaştırması da yapılmaktadır.¹²⁹

b) El-Müsülü'l-U'lyâ fi'l-İslam

Şenkîti'nin 1965 yılının başında eğitim-öğretim döneminin açılış konuşması olarak verdiği konferanstır. İslam'ın insanlara sunmuş olduğu üstün modeller anlamına gelen eserde İslam dininin üstünlüklerinden bahsedilmektedir.

¹²⁶ Bkz. Südeys, 129-134; Parlak, 40.

¹²⁷ İbnü'l-Mâmî, 12.

¹²⁸ Bkz. Şenkîti, *Menhec ve Dirâset li Âyâti'l-Esmâ ve's-Sifât*, Medine, 1975; İbnü'l-Mâmî, 20-42.

¹²⁹ Şenkîti'nin konferanslarıyla ilgili olarak bkz. İbnü'l-Mâmî, 12-42, 52-101; Atryye, 54-55; Südeys, 137-138; Tayyib, 356; Parlak, 41-43.

c) Kemâlü'd-Dîn ve Şümûlühû

Fas Meliki'nin Medine'yi ziyareti sırasında, Melikin isteği üzerine sunmuş ve onun övgüsüne mazhar olmuştur. Dinin tamamlandığından ve mükemmeliyetinden bahsedilen bu konferansta, on başlık altında İslam'ın mükemmel bir din olduğu anlatılmaktadır.

d) Mesâlih-i Mürsele

Şenkîti'nin, Medine İslam Üniversitesi'nde 1970 eğitim-öğretim yılında sunmuş olduğu bir konferanstır. Bu konferansta, mesâlihi mürsele nasıl kullanılmalı, bu konuda ifrata ve tefrite varan tutumlar, hayatın statik olmayıp dinamik olmasından yola çıkılarak mesalih-i mürselenin zorunluluğu üzerinde durulmaktadır. O, konferansının sonuç kısmında sahabenin mesâlih-i mürsele ile amel ettiğini, yine bütün mezheplerin de, bunu delil olarak kullandığını ifade ederek; konuyu araştıranların buna vakıf olabileceklerini belirtip, bu delilin hiç bir dayanağı olmayan yeni ortaya çıkmış bir delil olduğu görüşünü reddeder. Ayrıca mesâlih-i mürsele ile amel ederken dikkatli olmak gerektiği üzerinde durur. Buna gerekçe olarak da bir maslahatı yerine getirirken diğer bir maslahatı gözardı etme ve bir zararı ortadan kaldırmaya çalışırken bir başka zarara yol açma ihtimalinin olmasını gösterir.

e) Advâ alâ Ba'zı Müşkilâti'l-Asr:

Vefatından az önce 1973 yılının sonlarında sunmuş olduğu bu konfaransebr ve taksim¹³⁰ ile ilgilidir. Fıkıh usulcülerinin “sebr ve taksim” diye isimlendirdikleri bu delilin münazara ilminde “terdid ve taksim”, mantık ilminde ise “kazıyye-i şartıyye-i munfasile” diye adlandırıldığını söyler. Bu delili usulcülerle mantıkçıların takip etikleri yoldan değil, Münâzara ilminin yöntemi ile kullanmanın daha faydalı olacağını söyler. Gerekçe olarak da bunu usulcülerin dar bir alanda, mantıkçıların ise kendi amacının dışındaki bir amaçla kullandığını söyler.

¹³⁰ İslam Hukuk Usûlü literatüründe Sebr ve Taksim: Kıyasın illeti nass veya icma ile tespit edilememişse icthad yoluyla tespit edilir. Bu icthadın şekillerinden biri de sebr/deneme ve taksim metodudur. Buna göre, herhangi bir hüküm için illet oması muhtememel gözüken vasıflar ele alınır. Bunlardan illete elverişli olmayanlar çıkarılır. Geriye kalan vasfın hükmün illeti olduğu sonucuna varılır. Bkz. Abdulvehhab Hallaf, *İlm-i Usûli'l-Fıkh*, İstanbul, 1991, s.77; Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, y.y. ts., s. 155; Abdulkadir Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, Ankara 1974, s.106.

Dolayısıyla faydalı bir yöntem oluşu ve Kur'an'ın ikna yöntemlerinden oluşu sebebiyle münâzara ilmindeki yöntemle birlikte ele alınmasının daha uygun olacağını belirtir ve Kur'an'ın bu delili kullandığını örneklerle açıklar.

Bu beş konferans, Seyyid Emin İbnü'l-Mâmî tarafından derlenerek "el-Muîn ve'z-Zâd fi'd-Da' ve ve'l-İrşâd" adlı eserde toplanmıştır.

f) Hikmetü't-Teşri'

Şer'i hükümlerdeki hikmetler üzerinde durduğu bir konferanstır.

g) Havle Şübheti'r-Rakîk

İslam'ın, hürleri köleleştirdiği iddiasına cevap olarak kaleme alınan bir çalışmadır. Bu konferansı, hocasının yerine Atıyye Muhammed Sâlim sunmuştur.



II. ADVÂU'L-BEYÂN Fİ İZÂHÎ'L-KUR'AN BÎ'L-KURAN

Advâu'l-Beyan, Şenkîti'nin tefsir sahasında yazmış olduğu eseridir. Şenkîti, Mücâdele Sûresi'ne kadar olan kısmı yazabilmiştir. 1974/1393'te vefatı sebebiyle, öğrencisi Atıyye Muhammed Salim geri kalan bölümü tamamlamıştır. Şenkîti'nin bu eserinin temelini, Mescid-i Haram'da ve Medine İslam Üniversite'sinde vermiş olduğu dersler oluşturmaktadır.

Şenkîti, tefsirinin başında müslüman olan bir çok kişinin Ku'ran'ı yanlış anladığını, ondan uzaklaştığını bu yüzden bir tefsir yazılması gerektiğini ifade ettikten sonra eserini temelde iki gayeye yönelik olarak yazdığını belirtir:

1. Allah'ın kitabını en iyi tefsir en yöntemi olan Kur'an'la tefsir etmek.
2. Ayetlerdeki bütün fikhî hükümleri açıklamak.¹³¹

Müfessir daha sonra tefsirinde bazı lugavi meselelere, Sarf ve Nahiv ile ilgili konulara, Arap şiiri ile istişhada, ayet ve hadislerle dayanarak Usûl ve Kelam ile ilgili zikredilmesi gereken bazı konulara yer vereceğini belirterek bir nevi eserinde kullanacağı metodu söylemek istemiştir.¹³²

Şenkîti, çağdaş bir müfessir olmasına ve müslümanların günümüzdeki bir takım problemlerine çok sık olmasa da dikkat çekmesine rağmen tefsirinde yer yer çağın gerisinde kalmış yorumlara rastlamamız mümkündür. Ayrıca Ahkam ayetlerinde oldukça geniş malumata yer verdiği halde bu malumat bir çok fikhî kitabında rastlayabileceğimiz konuların tekrarı mahiyetindedir; yeni problemlere pek değinmemektedir.

Müfessirin, çağımız bilim anlayışının gerisinde kalmış yorumuna örnek olarak “*Andolsun, biz gökte bir takım burçlar yarattık ve seyredenler için onu süsledik. Onları kovulmuş her şeytandan koruduk*”¹³³ ayetinin tefsirinde Kur'andaki

¹³¹ Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, I, 3.

¹³² Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, I, 4.

¹³³Hicr, 15/16-17.

benzer ayetleri de¹³⁴ zikrederek ve bu ayetlerden yola çıkarak, göğe çıkıp ay üzerine uydular yaptıklarını söyleyenlerin yalan söylediğini, bunların söylediklerinin boş sözden ibaret olduğunu öne sürmektedir. Müfessir daha sonra Arapça'da inatçı kimselere inatçı dendiğini, bu insanlara da inatçılıklarından dolayı "şeytan" denilebileceğini, ayette göğün bütün şeytanlardan korunacağını belirtildiğini belirterek görüşünü desteklemektedir. Yine "" *Yahut göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunanların hükümranlığı onların elinde midir? Öyleyse göklerin yollarında yükselsinler.*"¹³⁵ ayetinin analizini yaparak görüşünü şöyle desteklemektedir:

"Ayetteki *فليسرتقوا*/öyleyse yükselsinler emri, beşerin mutlak olarak bundan aciz olduğunu göstermek içindir. Bir sonraki ayetteki "*Onlar, çeşitli gruplardan oluşmuş bir ordudur; işte şurada bozguna uğratılacaklardır*"¹³⁶ ifadesinden bu işe teşebbüs edenlerin hezimete uğramış, zelili bir şekilde geri döneceğinin anlaşıldığını da eklemektedir. Ayetteki *جند*/ordu ifadesinin nekre olmasının ve uzağa işaret eden *هناك* işaret isminin kullanılmasının buna imkan verdiğini de argüman olarak zikretmektedir.¹³⁷

Görüldüğü üzere müfessir uzay araştırmaları yapanlarla vahye vakıf olmak için göğe çıkan cinleri veya başkalarını bir tutarak, çağdaş olmasına rağmen çağımızın bir gerçeği olan aya çıkma olgusunu reddediyor. Öne sürdüğü argümanlar ise bize göre insanların aya çıkmalarıyla ilgili değildir. İnsanların aya çıkmaları, ayette ifade edildiği anlamda göklerin sahibi oldukları şeklindeki bir iddia içerisinde oldukları için değildir. İnsanların yeryüzünde yaşamaları -aynı ayette yerin sahibinin de Allah olduğu belirtildiği halde- bu anlamda yeryüzünün sahibi iddiasında oldukları anlamına gelmediği gibi. Ayrıca bu mantıkla hareket edecek olursak

¹³⁴ Örneğin bkz Şuarâ, 26/212; Sâffât, 37/ 6-7; Mülk, 67/5.

¹³⁵ Sâd, 38/10.

¹³⁶ Sâd, 38/11.

¹³⁷ Şenkîti, Advâu'l-Beyan, III, 108-110: VI, 347-348.

Kur'an'daki, güneşin, ayın, gecenin, gündüzün insanların emrine verildiğini ifade eden ayetlerle, nazar, tedebbür gibi emirleri içeren ayetleri nereye koyacağız? Kanaatimizce Şenkîti'nin almış olduğu eğitim ve yaşadığı çevre, onun bu görüşlere sahip olmasında etkili olmuştur.

Müfessir, çağımızda tartışılan ve İslam'a eleştiri yöneltilen kadınla ilgili çok evlilik, şahitlik, miras, talak hakkının erkeğe verilmesi gibi konularada tamamen klasik bir düşünceye sahiptir.¹³⁸ Bu konularla ilgili olarak yöneltilen eleştirilerle ilgili olarak her hangi bir açıklamaya ise yer vermemiştir.

Advâu'l-Beyan, farklı yayınevleri tarafından basılmıştır. Yapmış olduğumuz kütüphane araştırmalarında eserin, dört yayınevi tarafından basıldığını tespit ettik.

1. **Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ciltlerin sırasına göre basım tarihi, 1963, 1960, 1963, 1965, 1970, 1972, 1976, 1976, 1976 ve ts. :** Bu baskıda eser, on cilt olarak basılmıştır. Tefsirin Mücâdele Süre'sine kadar olan ilk yedi cildi, Şenkîti'ye aittir. Geri kalan üç cildin ilk ikisi Atıyye Muhammed Salim tarafından yazılmıştır. Son ciltte ise, müfessirimizin, "**Def'u İhâmi'l-İddirab an Âyâti'l-Kitab**" ve "**Men'u Cevâzi'l-Mecaz**" adlı eserleri ile Şenkîti'nin, A. Muhammed Salim tarafından yazılan biyografisi bulunmaktadır. Ciltlerin sonlarındaki basım tarihleri farklıdır.

2. **Matbaatü'l-Medenî, Kahire ciltlerin sırasına göre basım tarihi, 1966, 1966, 1963, 1965, 1970, 1972, 1976, 1977 ve ts. :** Bu baskı da dokuz ciltten oluşmaktadır. Aynı şekilde ilk yedi cildi müfessire ait, son ik cildi ise öğrencisinin tamamladığı bölümden ibarettir. Bu baskıda müfessirin biyografisi yoktur. Dokuzuncu cildin sonunda müfessirimizin şerhettiği **Suyûti**'ye ait, **nasih mensuh** ile ilgili bir risale risale mevcuttur. Advâu'l-Beyan'ın bu baskısını temin etme imkanımız olduğu için çalışmamızda bu baskıdan istifade ettik. Ancak bu müfessirin "**Men'u Cevâzi'l-Mecaz**" adlı çalışması ile A. Muhammed Salim tarafından

¹³⁸ Bkz. Şenkîti, Advâu'l-Beyan, III, 377-380.

hazırlanan biyografisi bu baskıda olmadığı için, bu konularda Advâu'l-Beyan'ın Âlemü'l-Kütüb baskısından ilgili yerleri fotokopi çektirmek suretiyle temin ederek yararlandık.

3. Mektebet-i İbn Teymiye, Kahire 1988 ve 1992: Dokuz ciltten oluşan bu baskının ilk yedi cildi müfessirimize, son iki cildi A. Muhammed Salim'e aittir. Birinci ciltte müfessirin adı geçen öğrencisi tarafından yapılmış biyografisi bulunmaktadır. Dokuzuncu ciltte müfessirin şerhettiği Suyûti'ye ait risale bulunmaktadır.

4. Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995 : Dokuz cilt halinde Dâru'l-Fikr tarafından yapılan bu baskının en önemli özelliği ayet numaraları ve genelde sayfaların üst kısmında ayet numarasından sonra ayetin ilgili olduğu konu başlığının verilmiş olmasıdır.¹³⁹

Şenkîti'nin inceleme konusu yaptığımız eseri hakkında dördü yüksek lisans, biri de doktora olmak üzere beş adet çalışma yapıldığını tespit ettik. Bunlardan üçünü elde etme imkanımız oldu ve bu eserleri inceledik. Bizim çalışmamızla bunlar arasında konuları ele alış biçimi ve değerlendirme tarzı açısından temel farklılıklar söz konusudur. Bir başka deyişle bizim çalışmamız gerek içerik ve gerekse yöntem olarak, yapılan bu çalışmalardan ayrılmaktadır.

Şenkîti'nin tefsiriyle ilgili tespit edebildiğimiz ve son üçünü incelediğimiz beş çalışma şunlardır.

1- Semîra b. Sakr Âl-u Muhammed, eş-Şenkîti ve Menhecuhu fi't-Tefsir, Yüksek Lisans Tezi, 1990.

2- Ahmed Seyyid Mânin, eş-Şenkîti ve Menhecuhû fi't-Tefsir fi Kitabihî Advâi'l-Beyan fi İzâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an, Yüksek Lisans Tezi.

¹³⁹ Advâu'l-Beyan'ın baskıları ile ilgili olarak ayrıca bkz. Parlak, 77-79.

3- Abdurrahman Abdülaziz es-Südeys, *Menhecü's-Şenkîti fi Tefsiri Âyâtî'l-Ahkâm min Advâi'l-Beyan*, Yüksek Lisans Tezi, 1990.

4- Abdülaziz b. Salih b. İbrahim et-Tûyan, *Cuhûdu' eş-Şenkîti fi Takrîri Akîdeti's-Selef*, Yüksek Lisans Tezi, 1991.

5- Orhan PARLAK, Muhammed Emin eş-Şenkîti ve Tefsirindeki Yöntemi, Doktora Tezi, Konya, 2000.

Bu çalışmalarda tasvir yöntemi kullanılmış, analiz ve tenkitlere ise pek yer verilmemiştir. Tûyan'ın çalışması, içerik olarak bizim çalışmamızla benzeşiyor gibi görünse de, gerek Selefiyye'yi ele alış biçimimiz ve gerekse yapmış olduğumuz analizler ve tenkitlerle, bizim çalışmamızla onun çalışmamız arasında önemli farklılıklar vardır.

A- KAYNAKLARI

Advâu'l-Beyan hacimli bir eser olduğu için, kaynakları da hacmiyle doğru orantılı olarak oldukça fazladır. Müfessirimizin yararlandığı kaynakları “Tefsir Kaynakları” ve “Diğer Kaynaklar” olarak iki alt başlık altında inceleyeceğiz. Sözü gereksiz yere uzatmış oluruz endişesiyle, tefsir kaynaklarından Zemahşerî, Kurtubî ve Suyûtî'den yaptığı nakillere örnekler vererek, diğer kaynaklardan yalnızca önemli gördüklerimizin adını vermekle yetineceğiz.¹⁴⁰

1. Tefsir ve Tefsir İlimleri İle İlgili Kaynakları

Şenkîti, farklı konularla ilgili olarak eserinde bir çok tefsirden yararlanmıştır. En çok yararlandığı tefsirler şunlardır:

1- Câmiu'l-Beyan an Te'vîli Âyi'l-Kur'an, Taberî (310/922)¹⁴¹

¹⁴⁰ Advâu'l-Beyan'ın kaynakları hakkında bkz. Südeys, *Menhecü's-Şenkîti fi Tefsiri Âyâtî'l-Ahkâm min Advâi'l-Beyan*, basılmamış yüksek lisans tezi. Mekke 1410. I, 98-121; Parlak, 80-85.

¹⁴¹ Şenkîti. *Advâu'l-Beyan*, III, 14. Şenkîti, Sebeb-i Nüzûl ve rivayetlerle ilgili olarak Taberî'den yararlanmıştır.

- 2- Zemahşerî, el-Keşşâf, Zemahşerî(538/1143)¹⁴²
- 3- Ahkâmu'l-Kur'an, İbnu'l-Arabî (543/1148)¹⁴³
- 4- El-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz, İbn Atrıyye(546/1151)¹⁴⁴
- 5- Mefâtîhü'l-Gayb, Fahreddin Râzî (606/1209)¹⁴⁵
- 6- el-Câmi'ü li Ahkâmi'l-Kur'an, Kurtubî(671/1272)¹⁴⁶
- 7- Risale fi Ulûmi'l-Kur'an, İbn Teymiye (728/1328)¹⁴⁷
- 8- el-Bahru'l-Muhît, Ebu Hayyan el-Endülüsî (745/1344)¹⁴⁸
- 9- Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, İbn Kesir, (774/1372)¹⁴⁹
- 10- Suyûtî, el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an, (911/1505)¹⁵⁰
- 11- Rûhu'l-Meânî, Âlûsî(1270/1853).¹⁵¹

Şenkîti'nin bu eserlerden ne şekilde alıntı yaptığını göstermesi açısından, burada üç örnek vermek istiyoruz.

¹⁴² Bkz. Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, II, 371. Şenkîti, Zemahşerî'den yapmış olduğu dil ve belâğata ilişkin alıntılarında genelde kendi görüşünü desteklemeyi amaçlamakta, özellikle Kelâmî konularda ise Zemahşerî'nin görüşünü belirtip, ona katılmadığını da ifade etmektedir.

¹⁴³ Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, I, 378. Müfessir, özellikle ahkam ayetleriyle ilgili olarak İbn Arabî'den yararlanmıştı.

¹⁴⁴ Bkz. Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, I, 377. Şenkîti, İbn Atrıyye'den de farklı yerlerde istifade etmiştir.

¹⁴⁵ Bkz. Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, IV, 542. Şenkîti'nin, Râzî'den dille ilgili yaptığı alıntuların yanısıra, Kelami konularda onu tenkit ettiği de olmuştur.

¹⁴⁶ Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, I, 91-92. Şenkîti, özellikle ahkam ayetlerini tefsir ederken çoğu zaman Kurtubî'den yararlanmış ve gerekli gördüğü yerlerde ondan nakillerde bulunmuştur.

¹⁴⁷ Bkz. Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, III, 454. Şenkîti, Kur'an ilimleriyle ilgili olarak İbn Teymiye'nin bu eserinden istifade etmiştir.

¹⁴⁸ Bkz. Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, III, 49. Şenkîti, farklı konularda Ebu Hayyan'ın bu eserinden yararlanmıştı.

¹⁴⁹ Bkz. Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, IV, 543. Müfessir, bir çok konuda bu eserden yararlanmıştı.

¹⁵⁰ Bkz. Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, I, 262-264. Şenkîti, yeri geldikçe Kur'an ve Tefsir İlimleri ile ilgili olarak İtkân'dan, Sebeb-i Nüzûl rivayetleriyle ilgili olarak da Lübâbü'n-Nukûl'den yararlanmıştı.

¹⁵¹ Bkz. Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, II, 106. Dil ile ilgili konularda ve Ahkam ayetlerinde Âlûsî'den istifade etmiştir.

Örnek 1: “Allah ve Rasûlü’ne itaat edin, birbirinizle çekişmeyin: sonra korkuya kapılırsınız da kuvvetiniz gider.”¹⁵² ayetinde geçen ریح / rüzgar kelimesini Zemahşerî’nin devlet/güç olarak tefsir ettiğini şu ifadelerle belirtmektedir: “Zemahşerî, “rîh” kelimesinin devlet anlamına geldiğini söylemiştir. Devlet/güç, istediği şeyi yapma ve yürütme açısından “rüzgar” a benzetilmiştir. Nitekim birisi yetkili olup, emirlerini uygulattığı zaman “yetki sahibi oldu” anlamında هبت ریح فلان / “falancanın rüzgarı esti” denir. Şairin aşağıdaki sözünde geçen ifade de aynı anlamda kullanılmıştır:

يا صاحبي ألا لآحي بالوادي إلا عبيد قعود بين أذواذي
أ تنظران قليلا ريث غفلتهم أم تعدوان فإن الريح للعادي

“Ey arkadaşlarım! Vadide görünmeyecek misiniz? İnsanlar benim önümde duruyorlar. Siz onların bu gafletleri sebebiyle oyalanarak bekleyecek misiniz, yoksa koşup saldıracak mısınız. Zira güç saldırandadır”/فإن الريح للعادي¹⁵³ Görüldüğü gibi müfessir, “rîh” kelimesinin devlet/güç anlamına geldiği yolundaki tercihini, Zemahşerî’den aynen naklettiği bu alıntıyla desteklemiştir.¹⁵⁴

Örnek 2: “Allah size ancak ölüyü, kanı, domuz etini ve Allah’tan başkasının adına kesilene haram kıldı. Her kim bunlardan yemeye mecbur kalırsa, başkasının hakkına saldırmadan ve haddi aşmadan bir miktar yemesinde günah yoktur.”¹⁵⁵ ayetinin tefsirinde باغي/bağî ve عادي/âdî kelimelerinin anlamını şu şekilde açıklamıştır: “Kurtubî; Katâde, Hasan, Rabî‘, İbn Zeyd ve İkrime’den şöyle nakletmiştir: بَاغٍ/saldırmamak deyimi ihtiyacından fazla yemek, عَادٍ/haddi aşmamak ise haram kılınan bu şeylerin yerine alternatifini bulduğu halde yine de

¹⁵² Enfâl. 8/46.

¹⁵³ Şenkîti, Advâu’l-Beyan. II. 371.

¹⁵⁴ Zemahşerî. Carullah Ebu’l-Kasım. *el-Keşşâf*. Mısır. 1354, II, 129-130.

¹⁵⁵ Bakara. 2/173.

haram olanı yemekle ilgilidir. Yine Kurtubî, Süddî'den nakletmiştir ki, birinci kelimenin anlamı, arzu ve lezzetle yememek; ikincisinin anlamı ise iyice doyuncaya kadar yemektir. Aynı şekilde Kurtubî, Mücahid, İbn Cerîr ve diğerleri, bu iki kelimenin anlamının, müslümanların hakkına saldırmamak olduğunu ifade etmişlerdir. Bu durumda, bu kelimelerin kapsamına; yol kesenler, idareciye baş kaldıranlar, sıla-ı rahmi kesenler vb. kişiler girer. Bu görüş sahihtir. Zira, bâgî kelimesi lügatte “bozgunculuk kastında bulunmak” anlamındadır.”¹⁵⁶ Görüldüğü gibi burada da müfessir, bu iki kelimenin anlamını, Kurtubî'den yaptığı nakillerle açıklamakta ve bu konuda onun görüşüne katılmaktadır.

Örnek 3: Şenkîti, “*Bir kısım insanlar, müminlere: Düşmanlarımız olan insanlar, size karşı insan topladılar; aman sakının onlardan!*”¹⁵⁷ ayetindeki “*bir kısım insanlar*”la kastedilenin bazı alimlere göre İbn Mesud el-Eşceaî ya da bir Huzâ‘a kabilesinden bir a‘rabî olduğunu belirttikten sonra, çoğul olan (الناس /insanlar) ifadesiyle tekil kastedilmesini İtkân’dan yaptığı şu nakille delillendirmektedir: “İtkân yazarı şöyle demiştir: Fârisi demiştir ki, buradaki (الناس /insanlar) ifadesiyle tekil kastedildiğini iki ayet sonra gelen “*İşte o şeytan ancak kendi dostlarını korkutur*” ifadesindeki ismi işaretin (ذلك) tekil olarak gelmesi desteklemektedir. Eğer çoğul kastedilseydi, ذلك yerine أولئك ismi işareti gelirdi. Dolayısıyla ismi işaretin tekil gelmesi, (الناس /insanlar) ifadesiyle tekil şahsın kastedildiğine lafız açısından delalet etmektedir.”¹⁵⁸

2. Hadis Kaynakları:

Şenkîti, hadis kitaplarından oldukça fazla istifade etmiştir. En çok kullandığı ve meşhur olan bazı hadis kaynakları şunlardır:

¹⁵⁶ Şenkîti. *Advâu'l-Beyan*, I, 91-92: krş. Kurtubî, II, 231-232.

¹⁵⁷ Âl-i İmrân, 3, 173.

¹⁵⁸ Şenkîti. *Advâu'l-Beyan*, I, 262-264: krş. Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mısır, 1951, II, 149; *Lübâbü'n-Nukûl fi Esbâbi'n-Nüzûl*. Beyrut 1979. s. 61.

- 1- Muvatta, İmam Malik b. Enes (179/795)¹⁵⁹
- 2- Müsned, İmam Ahmed b. Hanbel (241/855)¹⁶⁰
- 3- Sahih, Buhârî (256/861)¹⁶¹
- 4- Sahih, Müslim (261/865)¹⁶²
- 5- Sünen, İbn Mâce (275/879)¹⁶³
- 6- Sünen, Tirmîzî (279/392)¹⁶⁴
- 7- Sünen, Neseî (303/915)¹⁶⁵
- 8- Sünenü'l-Kübrâ, Beyhakî(458/1065).¹⁶⁶

3. Tarih Kitapları

- 1- Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk, Taberî (310/922)
- 2- El-Kamil fi't-Tarih, İbn Esîr (630/1232)
- 3- El-Bidâye ve'n-Nihâye, İbn Kesir (774/1372).

Şenkîti, tarih kitaplarından oldukça az alıntılar yapmıştır.¹⁶⁷

Şenkîti, bu eserlerin yanında Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Kelam ve Lugat'la ilgili kaynaklardan da yararlanmıştır.

¹⁵⁹ Bkz. Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, I, 324.

¹⁶⁰ Bkz. Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, III, 20.

¹⁶¹ Bkz. Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, I, 298.

¹⁶² Bkz. Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, II, 26.

¹⁶³ Bkz. Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, III, 19.

¹⁶⁴ Bkz. Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, I, 184.

¹⁶⁵ Bkz. Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, V, 255.

¹⁶⁶ Bkz. Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, II, 44.

¹⁶⁷ Bkz. Südeys, *Menhecü's-Şenkîti*, I, 112.

B- TEFŞİRİNDE KULLANDIĞI YÖNTEM

Müfessirlerin, Kur'an-ı Kerim'i tefsir ederken kullandıkları yöntemlerin; Kur'an'ın Kur'an'la, Sünnet'le, Sahabe, Tâbiün, Tebe-i Tâbiün sözü ve Esbâb-ı nüzûl rivayetleri ile, Fıkhî yönden, Kelâmî yönden, Sarf-Lugat, Nahiv ve Belağat gibi yönlerden tefsir edilmesi şeklinde olduğunu biliyoruz. Müfessirlerin bir çoğu burada sayılan yöntemlerden yararlanmış, kimi bunlardan bir kısmına, kimi de diğer bir kısmına öncelik tanımışlardır. Gerek ülkemizde gerekse İslam Dünyası'nda Kur'an Tefsiri alanında yapılan şahıs ve eser inceleme çalışmalarında tefsirlerin genellikle "rivayet yönünden" ve "dirayet yönünden" şeklinde iki alt başlık altında incelenmekte ve yukarıda saydığımız yöntemlerden ilk altısı, rivayet yönüyle, diğerleri de dirayet yönüyle tefsir adı altında ele alınmaktadır.¹⁶⁸ Biz, tezimizde bu tür bir ayırımı gitmeyi uygun görmedik. Çünkü böyle bir ayırımı gidildiği takdirde, bize göre şu problemler söz konusu olabilmektedir:

1- Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini Rivayet Tefsiri olarak kabul etmek ne derece doğru olur? Çünkü bu yöntemi kullanan müfessir, tefsir eden ayetle tefsir edilen ayet arasındaki bağlantıyı kendisi kurmaktadır. Tefsir külliyatına bakıldığında müfessir ayetleri, alimlerin kendi dirayetleriyle belirlediği görülür. Örneğin Dirayet tefsiri olarak öne çıkan Razi'nin (ö.606/1209) tefsirinde Kur'an-ı Kur'an'la tefsir edilmesi, Rivayet tefsirlerinin en meşhuru olan Taberî'nin (ö.310/922) eserinden daha fazla kullanılmıştır.¹⁶⁹

2- Kur'an'ı Sünnet'le tefsir etmeyi Rivayet Tefsiri olarak kabul etmenin de benzer problemleri vardır. Hz. Peygamber'in Kur'an'ın ne kadarını tefsir ettiği hususunda farklı görüşler vardır. Suyûti'ye (ö.911/1505) göre az bir kısmını tefsir etmiştir.¹⁷⁰ İbn Teymiye'ye (ö.728/1328) göreyse daha önce de belirttiğimiz gibi Hz.

¹⁶⁸ Örneğin bkz. Abdullah Aydemir, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara 1993.

¹⁶⁹ Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesinin Rivayet yöntemi olarak kabul edilmesinin problemleriyle ilgili olarak bkz. Koç, 102.

¹⁷⁰ Bkz. *İtkan*, II. 179.

Peygamber Kur'an'ın tamamını hem lafızları hem de manalarıyla tefsir etmiştir.¹⁷¹ Hadis Külliyyatındaki Kur'an tefsiriyle ilgili bölümlerindeki hadislerin azlığı, Suyûtî'nin görüşünü doğrulamaktadır. Ancak tefsirlere baktığımızda Hz. Peygamber'in sözleri, davranış ve takrirleri herhangi bir ayırımı tabi tutulmaksızın Kur'an tefsiri olarak kabul edilmiş, Kur'an tefsirine yönelik yapmış olduğu açıklamalar, bütün sünnete teşmil edilmiştir.¹⁷² Dolayısıyla Hz. Peygamber'den bizzat Kur'an tefsirine yönelik gelen rivayetlerin dışındaki hadislerle Kur'an ayetleri arasındaki ilişkiyi de yine müfessir akıl yoluyla kurmaktadır. Müfessir/açıklayan konumunda olan hadisi, müfessir kendi dirayetiyle belirlemektedir. O halde bu yöntemin Rivayet Tefsiri olarak kabul edilmesi de pek isabetli değil gibi gözüküyor.

3- "Rivayet Yönünden" diye açtığımız genel başlık altında, sahabe sözü ve tâbiûn sözüyle tefsir başlıklarına yer verildiğinde sahabe ve tâbiûnun yapmış olduğu bütün tefsir faaliyetlerinin nakle dayalı olduğu gibi bir sonuç çıkar ki, bunun ne derece doğru olduğu tartışılabilir. Diğer bir deyişle sahabe ve tâbiûn Kur'ân'ı tefsir ederken akli hiç mi kullanmamıştır? Oysa gerek sahabenin yapmış olduğu genel rivayetler gerekse nüzûl sebeplerine ilişkin rivayetler arasında ictihadî olan, kendi dirayetlerine dayanarak yapılmış olanları vardır.¹⁷³ Tabiûn döneminde ise gayba ait serbest yorumların yapılması, mezhebî tasavvurların tefsire konu edilmesi gibi durumların söz konusu olduğunu biliyoruz. Ayrıca ayetlerle sahabe ve tâbiûn rivayetleri arasında ilişki kurarken müfessir akli hiç mi kullanmamıştır?

4- Aynı şekilde "Dirayet Yönünden" diye açtığımız konu başlığı altında, "Fikhî", "Nahvî" vb. yönden incelemeler yapıldığında ise, şöyle bir soruyla karşılaşabiliriz: Eserde geçen bütün bu tür açıklamalar, müfessirin re'yi/kendi düşüncesiyle ortaya koyduğu şeyler midir? Eğer müfessir yapmış olduğu bu

¹⁷¹ Bkz. İbn Teymiye. *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*. 45: bkz. bu çalışmanın 29. sayfası.

¹⁷² Koç. 110-116.

¹⁷³ Bkz. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûlün Rolü*, İstanbul 1994, s. 280-281.

açıklamayı, başka bir yerden naklediyorsa/rivayet ediyorsa durum ne olacaktır? Nitekim, gerek çalıştığımız eserde gerekse diğer bir çok tefsirde bu durumu sık sık görmekteyiz. Örneğin bir müfessirin, eserinde yer verdiği nahvî açıklamaların özünü yaptığı nakiller oluşturmaktaysa¹⁷⁴ bunu “müfessirin dirayet yönünden yaptığı açıklama” olarak mı değerlendireceğiz? Bugün Fikhî, Kelamî ve Nahvî yönden yapılan tefsirleri hiç bir ayırıma gitmeden Dirayet Tefsiri altında almamız mümkün müdür? Söz konusu ettiğimiz bu ve benzeri sakıncalar nedeniyle, Şenkîti'nin tefsir yöntemini incelerken, bu tip bir kategorizasyona gitmeyip, konuyu yukarıda belirttiğimiz daha genel bir başlık altında ele almayı uygun gördük. Aslında bütün bu yöntemleri aklın; Kur'an'ın, Sünnet'in, sahabeden gelen rivayetlerin ve değişik ilimlerin verilerinden yararlanarak yaptığı tefsirler olarak algılamamız mümkündür. Dolayısıyla ister Rivayet Tefsiri densin, isterse Dirayet Tefsiri densin her iki yöntemde de akıl büyük bir rol oynamaktadır. Aklın rolü olmadan rivayetleri değerlendirip, ayetlerle bağlantısını kurmak mümkün müdür? Zaten aklın rolü olmadığı kabul edilirse, aynı rivayetlerden farklı anlayışlara, tefsirlere ve yorumlara gidilmesi nasıl izah edilir?

Kur'an tefsirini, Rivayet-Dirayet diye ikiye ayırmanın arkasında, rivayetlere bir tür kutsallık izafe etme düşüncesinin olabileceğini düşünüyoruz. Sahabenin kendilerine ait özel konumları sebebiyle ayrıcalıkları olduğu inkar edilemeyecek bir realitedir. Ama buradan hareketle belli bir döneme ve o dönemde yaşayanlara kutsallık atfetmek ne derece doğrudur? Böyle bir yaklaşım tarzının sonucu olarak kültür ve gelenek, Kur'an ve Sünnet'i anlamada aracı olmaktan çıkmış, onları anlamada bir engel olma halini almıştır. Dolayısıyla belli bir döneme, belli insanlara kutsallık atfetmeyi terketmek gerekir. Çünkü her insan belli bir dönemde yaşamış, o dönem ve kendi durumuna göre yorumlamalarda bulunmuştur. Bu yönüyle bu yorumlar din değil, dinîdir. Öyleyse bu görüşlerin hiç bir zaman Kur'an'ın yerini alamayacağını bilmemiz ve yaklaşımımızı buna göre şekillendirmemiz gerekir.

¹⁷⁴ Sayfa 64'te verdiğimiz örneğe bakılabilir..

Ancak bu, hiç bir zaman kendimizi tamamen kültür ve gelenekten soyutlamamız şeklinde anlaşılmalıdır.¹⁷⁵

Sahabe ve tabiûnun tefsir yaparken akli kullanmadıklarını söyleyemeyeceğimize göre, daha sonraki insanların akıl yoluyla yapmış oldukları tefsir faaliyetlerini ikinci plana atmamız da her halde doğru olmaz. Aslında dirayet metodu, iyi bir şekilde uygulandığında, dinamik olan hayatın karşısında nassların da dinamikliğinin sağlanmasına katkıda bulunmuş olur. Nitekim bir dönem, bunu ulemâ başarıyla gerçekleştirmiştir.¹⁷⁶ Çağın ihtiyaçlarını sağlıklı olarak tespit edebilen müfessirler, dönemlerindeki yaygın ilimleri de öğrenmek suretiyle bir çok problemin çözümünde başarıya ulaşmışlardır. Ancak özgün fikir üretilemeyip, taklitçilik yaygınlaştığında yeni problemlere karşı yeni çözümler üretmek yerine daha önce söylenenlerle yetinilmiştir. Yapılan bu faaliyet nakle dayalı olmasına ve dolayısıyla dirayet kapsamına girmemesine rağmen, sırf fikhî, kelamî, nahvî vb. adlar altında yapıldığı için Dirayet Tefsiri olarak algılanmıştır.

Rivayet-Dirayet ayrımının bir diğer sebebi de, insanların kendi görüşlerine bu asırlarda yaşayanların görüşleriyle destek arama ihtiyacı ve girişimi olabilir.¹⁷⁷ Böylece kendi görüşleri, kutsallık atfedilen görüşlerle desteklenmiş ve daha çok itibar görme ihtimali artmış olacaktır.

Ortaya koymaya çalıştığımız bu problemler sebebiyle daha önce de belirttiğimiz gibi, tezimizde Rivayet-Dirayet ayrımına gitmeden müfessirin bu yöntemleri kullanımını genel olarak değerlendirmeye çalışacağız.

Bu arada şunu belirtelim ki, burada inceleyeceğimiz, Kur'an'ı Kur'an'la, Sünnetle, Sahabe sözüyle, Esbâbı Nüzûl rivayetleriyle tefsir yöntemleri, Kur'an ilimleri çerçevesinde değerlendirilmiş ve müfessirler tarafından da kullanılmıştır.

¹⁷⁵ Krş. Muhammed Gazalî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, Ankara, ts., s. 270-272.

¹⁷⁶ Örneğin, Maturidî'nin *Te'vilat-ü Ehl-i's-Sünne* adlı tefsiri Kelam sahasında, Cessas ve Ebubekir İbnü'l-Arabî'nin *Ahkamu'l-Kur'an*'ları da Fıkıh sahasında bu tür tefsirlere örnek olarak gösterilebilir.

¹⁷⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 107.

Ancak Selefiyye'ye mensup müfessirler, nakli esas aldıkları için bu yöntemlere daha çok önem vermişlerdir.¹⁷⁸ Şenkîti de eserinde bu yöntemlere ağırlık vermiştir.

1. Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri

Tefsir İlmî geleneğinde Kur'an'ın Kur'an ile tefsir edilmesi herkes tarafından kullanılan ve önem verilen bir husustur. Hz. Peygamber de zaman zaman bu tür tefsirin örneklerini vermiş, daha sonra sahabe arasındaki müfessirler başta olmak üzere günümüze kadar gelen müfessirler hep Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etme yöntemini uygulamıştır.

Kur'an'ı en iyi tefsir etme yolu, Kur'an ile tefsir etmektir. Zira Kur'an'ın bir yerinde mücmel olan, diğer yerinde tafsilatlı olarak anlatılmış, bir yerde hakkında kısa veya kapalı olarak bilgi verilen bir konu, bir başka yerde daha açık ve ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır.¹⁷⁹ Dolayısıyla, manası tam olarak anlaşılamayan bir ayetin iyi bir şekilde anlaşılabilmesi için ilk müracaât etmemiz gereken kaynak, Kur'an-ı Kerim'in bizzat kendisi olmalıdır. Çünkü Kur'an-ı Kerim Allah'ın kelimidir. Dolayısıyla kelamıyla ne kastettiğini en iyi bilen de O'dur.

Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etmeyi, kimin ne kadar ve nasıl gerçekleştirdiği, ayrı bir tartışma konusudur. Fakat tefsir literatürünü incelediğimizde bu hususun benimsendiği ve önemsendiği oranda uygulandığını göremeyiz. Nitekim Tefsir sahasında eser yazarların çoğu ayetlere parçacı bir yöntemle yaklaşmışlar, belki her bir ayet hakkında bir şeyler söylemişler ama ayetlerin ne demek istediğini, Kur'an'ın bütünlüğünü yakalayamadıkları için zaman zaman tam olarak ortaya koyamamışlardır. Bununla birlikte başta Ahkam'ül-Kur'an türünde yazılan eserler olmak üzere konusal bütünlüğe dikkat edenler de olmuştur. Ayrıca günümüzde Kur'an'ın bütünlüğünün, onun anlaşılmasındaki önemi farkedilmiş olacak ki, bu konuda gerek teoriye gerekse pratiğe yönelik eser verenlerin sayısı artmıştır.

¹⁷⁸ İbn Teymiye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, 45-47, 93-108.

¹⁷⁹ Suyûtî, *İtkân*, II, 175-176; Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mısır, ts., I, 480; Bedreddin Muhammed b. Abdulah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mısır, 1957, II, 175; İbn Teymiye, *a.g.e.*, 93; İbrahim Görener, *Muhammed b. Ebû Bekir b.*

Şenkîfî, eserinde bu metodu kullanmaya özen göstermiş, mukaddimesinde eserini yazmasındaki temel iki gayeden birisinin, Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etmek olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁰

Örnek 1: “*Kim, Allah'ın dünya ve ahirette Rasûlüne asla yardım etmeyeceğini zannetmekte ise, bir sebeple göğe uzansın, (gökle yer arasındaki mesafeyi) katetsin de baksın; hilesi (bu yaptığı) öfke duyduğu şeyi giderecek mi?*”¹⁸¹

ayetinde geçen “göğe ip atmak ve ipi kesmek” ifadeleri ile kastedilen mana hakkında alimlerin farklı görüşlerinin olduğunu belirten Şenkîfî, bu görüşlerin bir kısmını Kur'an'ın desteklediğini söyleyerek konuyu şu şekilde açıklamaktadır: Ayette geçen “göğe ip atsın” ifadesinde gök ile evinin tavanı kastedilmektedir. Bu takdirde anlam, ipin bir ucunu tavana bağlasın şeklinde olacaktır. “Sonra da kessin.” ifadesiyle de, ip ile boğazını sıksın, çeksın ve ölene kadar tavana asılı olan bu iple kendisini sallandırsın/kendini assın şeklinde bir mana kastedilmektedir. Buna göre ayetin manası, bu inkarcının kendisini bu şekilde asmaı, Allah'ın Peygamber'e yaptığı yardım sebebiyle kendisinde hasıl olan kırgınlığı gidermez şeklinde olacaktır.

Şenkîfî ayete verdiği bu manayı “De ki: Kininizden ölün! Şüphesiz Allah kalplerin içindekini hakkıyla bilmektedir.”¹⁸² ayetinin desteklediğini ifade etmektedir.¹⁸³

Örnek 2: “*Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size ayetlerimi anlatan ve bu günle karşılaşacağınıza dair sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?*”¹⁸⁴ ayetinin tefsirinde müfessir, bazı alimlerin ayette geçen “cinlerin peygamberleri” ifadesiyle elçilerin sözlerini dinleyen ve işittiklerini toplumuna anlatan cinler kastedildiğini

Abdu'l-Kadir er-Râzi ve Mesâilü'r-Râzi an Âyâtî'f-Tenzîl Adlı Eserinin Tahlili, (basılmamış yüksek lisans tezi), Kayseri 1990, s. 49.

¹⁸⁰ Şenkîfî, *Advâu'l-Beyan*, I, 3.

¹⁸¹ Hac, 22/15.

¹⁸² Âl-i İmran. 3/119.

¹⁸³ Şenkîfî, *Advâu'l-Beyan*, V, 49-50.

¹⁸⁴ En'am, 6/130.

söylediğini belirtmektedir. Daha sonra da “*Hani cinlerden bir gurubu, Kur’an’ı dinlemeleri için sana yöneltmiştik. Kur’an’ı dinlemeye hazır olunca (birbirlerine) “susun” demişler. Kur’an’ın okunması bitince uyarıcılar olarak kavimlerine geri dönmüşlerdi.*”¹⁸⁵ ayetinin, bu görüşü desteklediğini sözlerine eklemektedir.¹⁸⁶

Örnek 3: “*Ey Rasûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et.*”¹⁸⁷ ayetini “*Bu gün size dininizi tamamladım*”¹⁸⁸ ayetinin açıkladığını belirten müfessir: “Bu âyette Allah Teâla, peygamberine kendisine indirileni tebliği etmesini emretmektedir. Rasûlüllah’ın bu emri yerine getirdiği de bir çok ayette ifade edilmiştir. “Bu gün size dininizi tamamladım.” ayeti de bunlardan biridir. Rasûlüllah şayet kendisine indirilenden herhangi bir şeyi gizleyecek olsaydı, “Allah’ın açığa vuracağı şeyi, insanlardan çekinerek gizliyordun.”¹⁸⁹ âyetini gizlerdi diyerek, Rasûlüllah’ın tebliğ ile emredildiği âyeti, dinin tamamlandığını bildiren âyetle açıklamaktadır.¹⁹⁰

Şenkîfî, Allah’ın görülmesi, şefâat, Allah’ın sıfatları, meşiet ve cebir konularını açıklarken, ayetin ayetle tefsirinin güzel örneklerini sunmuştur. Bu konuları ileride ayrı başlıklar halinde ele alacağız

2. Kur’an’ın Sünnetle Tefsiri

Kur’an’ı en iyi tefsir etme şekillerinden birisi de, onun sünnetle açıklanmasıdır.¹⁹¹ Kur’an’ın tebliği ile mükellef olan Rasûlüllah, aynı zamanda açıklanması ile de mükellef kılınmış ve bu durum İlahi vahyin bir çok yerinde vurgulanmıştır:¹⁹² “*Biz bu Kitab’ı sana sırf hakkında ihtilafa düştükleri şeyi insanlara*

¹⁸⁵ Ahkâf, 46/29.

¹⁸⁶ Şenkîfî, *Advâu’l-Beyan*, II,188

¹⁸⁷ Mâide, 5/67

¹⁸⁸ Mâide, 5/3.

¹⁸⁹ Ahzâb. 33/37.

¹⁹⁰ Şenkîfî. *Advâu’l-Beyan*, II/104.

¹⁹¹ Suyûfî, *İtkân*, II,176; Zerkânî, I,480-481; Zerkeşî, II, 175-176; İbn Teymiye, *Mukaddime*, 93.

¹⁹² Erdoğan Pazarbaşı, *Vânî Mehmed Efendi ve Arâisü’l-Kur’an*, Ankara 1997, s. 93.

*açıklayasın ve iman eden bir topluma da hidayet ve rahmet olsun diye indirdik.”*¹⁹³ ,
“*İnsanlara kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur’an’ı indirdik.*”¹⁹⁴ ayetlerinde de açıkça ifade edildiği üzere, Rasûlullah kendisine indirileni açıklamakla yükümlüdür. Hz.Peygamber’i Kur’an tefsirine sevkeden en önemli amil, Kur’an’ın kendisine bu yöndeki emridir.¹⁹⁵ Nitekim hadis kitaplarında Peygamber’in tefsiri ile ilgili müstakil bablar da onun bu görevi yerine getirdiğinin bir kanıtıdır. Peygamberimizden sonra müfessirler bu açıklamalardan istifade etmişlerdir.¹⁹⁶ Şenkîti, Kur’an’ı sünnetle tefsir etme yöntemini eserinde kullanacağını mukaddimesinde belirtmiş¹⁹⁷ ve bunu yerine getirmiştir.

Örnek 1: Borçlanma sırasında alacaklının alacağını yazmasını emreden ayetin devamındaki “*Yolculukta olur da yazacak kimse bulamazsanız borca karşılığın alınmış bir rehlin de yeterlidir...*”¹⁹⁸ ayetini tefsir ederken, müfessir şöyle diyor: “Mücahid, Dahhak ve Davud’a göre, verilen borca karşılık olarak rehin almak, ancak yolculuk sırasında caizdir. Doğru olan ise, yolculuğun dışında da rehin almanın caiz olmasıdır. Sahihayn’de Hz. Aişe’den şöyle bir rivayet sabit olmuştur: “Rasûlullah vefat ettiğinde çelik zırhı 30 sa’ arpa karşılığında bir yahudide rehine idi.”¹⁹⁹ Dolayısıyla bu hadis de delalet eder ki, yolculukta iken borca karşılık olarak rehin alınabileceğini bildiren ayetin mefhumu muhalifini alarak “yolculuğun dışında borca karşılık olarak rehin alınmayacağı” sonucuna ulaşmak doğru değildir.”²⁰⁰

¹⁹³ Nahl, 16/64.

¹⁹⁴ Nahl, 16/44.

¹⁹⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1989, s. 231.

¹⁹⁶ Kur’an’ın Sünnet’le Tefsir Edilmesi ve bunun şekilleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Suat Yıldırım, “*Peygamberimizin Kur’an’ı Tefsiri*”, İstanbul 1983.

¹⁹⁷ Şenkîti, *Advâu’l-Beyan*, I, 3.

¹⁹⁸ Bakara, 2/283

¹⁹⁹ *Buharî*, Cihad 89, III, 231, Megâzî 86, V, 145; *Tirmizî*, Buyu’ 7, III, 519.

²⁰⁰ Şenkîti, *Advâu’l-Beyan*, I, 229

Örnek 2: “Müminlerden -özür sahibi olanlar dışında- oturanlarla malları ve canlarıyla Allah yolunda cihat edenler bir olmaz.”²⁰¹ ayetini tefsir ederken Şenkîfî şöyle demektedir: “Özür sahibi olanların istisna edilmesi, Enes b. Malik’ten rivayet edilen sahih bir hadiste de açıkça ifadesini bulmaktadır. Nitekim Rasûlullah şöyle buyurmuştur: Siz uzun mesafeli sefere çıkmanız, vadileri aşmanıza rağmen, Medine’de bulunduğu halde sizinle birlikte olan insanlar vardır. Sahabe, Medine’de oldukları halde mi? diye sordular. Rasûlullah da, evet, onları özürlü olmaları alıkoydu, buyurmuştur.”²⁰²

3. Kur’an’ın Sahabe Sözüyle Tefsiri

Kur’an’ı tefsir etme merhalelerinde, sünnetten sonra sahabe sözü gelmektedir. Zira sahabe, ayetlerin anlaşılmasına yardımcı olması sözkonusu olan karineleri hayatlarında görmüşler, Kur’an’ın nüzûlü döneminde Rasûlullah ile birlikte bulunmuşlardır. Bu da kendilerine kapalı noktaları bilme gibi bir avantaj sağlamıştır.²⁰³ Sahabenin bu özelliğini gözönünde bulunduran müfessirler, sahabeden gelen rivayetlere farklı şekillerde değer atfetmişlerdir. Ancak temelde sahabe sözünün, tefsirde belli bir yere sahip olduğu kabul edilmiştir. Şenkîfî de tefsirinde sahabe sözünü kullanmıştır.

Örnek 1: “De ki: Ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum.”²⁰⁴ ayetinde geçen “إلا المودة في القربى” yani “akrabalık sevgisi” ifadesi hakkında, Şenkîfî dört farklı görüş olduğunu söylemektedir. Bu görüşlerden birincisine göre âyetteki bu ifade, “sizinle benim aramda var olan akrabalık sebebiyle beni sevmenizi, böylece de hem sizin bana eziyet etmemenizi hem de eziyet yapanları engellemenizi istiyorum.” anlamına gelmektedir. Şenkîfî bu görüşe,

²⁰¹ Nisâ, 4/95

²⁰² Şenkîfî, *Advâu'l-Beyan*, I, 296; hadis için bkz. *Buharî*, Megâzi 81, V, 136, Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccac, *Sahîhi'l-Müslim*, İstanbul 1981, İmare 159, II, 1518.

²⁰³ Suyûtî, *İtkân*, II, 176; Zerkânî, I, 481, Zerkeşi, II, 176; İbn Teymiye, *Mukaddime*, 93.

²⁰⁴ Şûrâ, 42/23.

Abdullah İbn Abbas'tan yapılan rivayetlerden ulaşıldığını belirterek, ayetin bu şekilde tefsir edilmesinin sahabeye dayandırıldığını ortaya koymaktadır.²⁰⁵

Örnek 2: “*Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor*”²⁰⁶ ayetinin tefsirinde İbn Abbas'tan yapılan şu rivayetlerle ayete verdiği manayı desteklemektedir: “Ayette geçen “adl” kelimesi ile kelime-i tevhid, “ihsan” ile farzları yerine getirmek kastedilmektedir. Çünkü Yaratıcı'ya ibadet etmek, adaletin, ifrat ve tefritten kaçınmanın ta kendisidir. Aynı şekilde farzları tam olarak yerine getiren kişi de muhsin kişidir.”²⁰⁷

4. Esbab-ı Nüzûl Rivayetleri ile Tefsiri

Kur'an'ın nazil oluşu iki türlü olmuştur: Herhangi hususi bir sebebe bağlı olmadan, doğrudan indirilen ayetler -bu tür ayetler çoğunluğu oluşturur- ve bir olay veya soru üzerine nazil olan ayetler. Bu ikinci kısma giren ayetlerin hangi olaylar üzerine indiğini bilmenin bir çok faydaları sözkonusudur.²⁰⁸ Bu yüzden hem müstakil olarak Esbâb-ı Nüzûl eserleri yazılmış hem de müfessirler, eserlerinde yeri geldikçe âyetlerin iniş sebebinden bahsetmişlerdir. Şenkîfî de tefsirinde yeri geldikçe bu rivayetlerden istifade etme yoluna gitmiş zaman zaman da bu rivayetlerin doğruluklarını test etmeye çalışmıştır.

Örnek 1: “*Mescid-i Haram'a girmenizi engelledikleri için bir topluma karşı beslediğiniz kin sizi tecavüze sevketmesin.*”²⁰⁹ ayetinin nüzûl sebebi ile ilgili olarak Şenkîfî, “Rasûlullah ve ashabı müşrikler tarafından Mekke'ye girmekten alıkonulmuşlar, Hudeybiye'de bekliyorlardı. Bu durum onlara çok ağır gelmişti. Bu arada doğu tarafından bazı müşrikler umre yapmak amacıyla oradan geçmekteydi.

²⁰⁵ Şenkîfî, *Advâu'l-Beyan*, VII, 189.

²⁰⁶ Nahl, 16/90.

²⁰⁷ Şenkîfî, *Advâu'l-Beyan*.III, 317-318.

²⁰⁸ Zerkânî, I, 99; Suyûtî, I, 28-29; Zerkeşi, I, 22-24.

²⁰⁹ Mâide,6/2.

Sahabîler, “onların arkadaşları bizi engellediği gibi biz de bunları engelleyelim.” demişler ve de bunun üzerine bu ayet indi.”²¹⁰ şeklindeki rivayeti aktarmaktadır.²¹¹

Örnek 2: “İçinizden faziletli ve servet sahibi kimseler akrabaya, yoksullara, Allah yolunda göç edenlere infak etmemeye yemin etmesinler; bağışlasınlar; feragat göstereyin. Allah’ın sizi bağışlamasını arzulamaz mısınız? Allah çok bağışlayandır, çok merhametlidir.”²¹² ayetinin Hz. Ebubekir ve Mistah b. Esase hakkında nazil olduğunu söyleyen müfessir âyetin nüzûl sebebi olarak şu olayı göstermektedir. “Mistah, muhacirlerden fakir bir sahabi idi. Annesi, Hz. Ebubekir’in teyzesinin kızı idi. Hz. Ebubekir, Mistah’a fakirliği, akrabalığı ve muhacirlerden oluşu sebebiyle yardım etmekteydi. Mistah, “*Bu ağır iftirayı uyduranlar şüphesiz sizin içinizden bir gruptur.*”²¹³ ayetinde sözü geçen iftiracı gurubun içindeydi. Hz. Aişe’nin masumiyeti ayetlerde ifadesini bulunca, Hz. Ebubekir Mistah’a yardım etmeyeceğine, böyle bir iftirada bulunduktan sonra onun menfaâtine yönelik bir harekette bulunmayacağına dair yemin etmişti. İşte bu olay üzerine bu ayet nazil olmuştur.”²¹⁴

Şenkîfî, bu tür rivayetleri, daha önce de belirttiğimiz gibi her zaman kabul etmemekte, zaman zaman değişik gerekçelerle rivayetlerin doğru olmadığını ifade etmektedir. Örneğin müfessir, “*Ana ve babasına: Öf be size! Benden önce nice nesiller gelip geçmişken, beni mi tekrar dirilmekle tehdit ediyorsunuz? diyen kimseye, ana ve babası Allah’ın yardımına sığınarak: Yazıklar olsun sana! İman et. Allah’ın vâdi gerçektir, dedikleri halde o: Bu, eskilerin masallarından başka bir şey değildir, dcr.*”²¹⁵ ayetinin Hz. Ebubekir’in oğlu Abdurrahman hakkında nazil

²¹⁰ Suyûtî, *Lübâbü'n-Nukûl*, 86-87.

²¹¹ Şenkîfî, *Advâu'l-Beyan*, II, 5

²¹² Nûr, 24/22.

²¹³ Nûr, 24/11.

²¹⁴ Şenkîfî, *Advâu'l-Beyan*, VI, 159-160; krş. Suyûtî, *Lübâbü'n-Nukûl*, 157.

²¹⁵ Ahkâf, 46/17.

olduğunu söyleyenlerin²¹⁶ hata ettiklerini belirttikten sonra, ayetin devamında bu görüşün yanlış olduğuna dair delil olduğunu şöyle ifade eder: Bir sonraki ayetin “İşte onlar haklarında azabın gerçekleştiği kimselerdir.”²¹⁷ bölümü, bu rivayetin doğru olmadığını bize gösterir. Nitekim ayet, bu özellikteki kimseler hakkında azabın gerçekleştiğini söylemektedir. Oysa Hz. Ebubekir’in oğlu Abdurrahman’ın müslüman olduğu bilindiği gibi, sahabenin ileri gelenlerinden olduğu da kabul edilmektedir. Aslında ayetin ifadesi geneldir. Burada kastedilen bir kişi değil, bu tavrı sergileyen herkeştir. Ayetin başında tekil kişiye işaret için kullanılan “الذي” ismi mevsûlünün kullanılması, ayetin manasının genel olmasına bir zarar vermez. Nitekim bu kullanım, Arap dilinde yaygın olduğu gibi, Kur’an’ı Kerim’de bu tür kullanımlara sıkça rastlanmaktadır.”²¹⁸

5. Arap Dili ve Belağatı Açısından Tefsiri

Hz. Peygamber’den bu yana yapılan bütün tefsir faaliyetlerinde dilsel açıklamaları görmemiz mümkündür. Zaten tefsir; lafızlar, lafızların özelliklerini ve delalet yönlerini iyi bilmekle başlar.²¹⁹ Peygamberin vefatından sonra müfessir sahabiler bilinmeyen bazı kelimelerin tefsirini yapmışlardır. Daha sonraki dönemlerde Arap olmayanların müslüman olmasıyla, Arap dilinde lahn/bozulmalar meydana gelmesi ve bu durumun Kur’an’a da yansması üzerine, Kur’an’ın doğru okunması ve tefsir edilmesi amacıyla kıraat ve gramer ile uğraşanların arttığını görüyoruz.²²⁰ Bu arada kelimelerin anlamını tespit etme amacıyla Arap şiiiri ile istişhad yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bu gelişmelerle birlikte “Garibü’l-Kur’an”, Meâni’l-Kur’an” ve “İ’râbü’l-Kur’an” gibi müstakil çalışmalar

²¹⁶ Örneğin bkz. Suyûtî, *Lübâbü’n-Nukûl*, 191-192.

²¹⁷ Ahkâf, 46/18.

²¹⁸ Şenkîti, *Advâu’l-Beyan*. VII, 387.

²¹⁹ Ebu Hayyan, Esîrüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, *el-Bahru’l-Muhît*, Riyad, ts., I, 3; Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, Beyrut, ts., I, 11; M. Zeki Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi*, Kayseri 1992, s. 47.

²²⁰ Pazarbaşı, 113.

ortaya çıkmıştır. Sonraki dönemde ise bir çok müfessir Arap dili ve belağatından yararlanmaya büyük önem vermiştir.²²¹ Bu tür çalışmaların Kur'an'ın anlaşılmasında önemli katkıları olmuştur. Ancak bu çalışmaların, Kur'an'ı doğru anlamada bir araç olduğu gerçeği gözönünde tutulmalı, bu analizler amaç haline getirilmemelidir.

Müfessirimiz de, tefsirinde dilsel açıklamalarda bulunarak, bu geleneği sürdürmüştür. Biz bu başlık altında Şenkî'nin, Sarf ve Lugat, Nahiv ve Belağat İlimlerinden yararlanarak yapmış olduğu tefsire ve Şiirle İstişhadına örnekler vereceğiz.

a) Sarf ve Lugat

Tefsir Usûlü ilminin kurulmasıyla birlikte Sarf ve Lugat ilimleri, bir müfessirin iyi bilmesi gereken ilimler arasında sayılmıştır. Kur'an Arap diliyle indiği için, ayetleri açıklarken ve hüküm çıkarırken bu iki ilimden yararlanılması gerekir.²²² Bu konuya dikkat çeken Zerkeşi, tefsiri tanımlarken şöyle demektedir: "Kur'an'ın manasını anlamak ve ondan hükümler çıkarmak için, Lugat, Sarf, Nahiv, Beyan, Usûlü Fıkıh ve Kiraât ilimlerini iyi bilmek gerekir."²²³ Müfessirimiz de tefsirinde bu iki ilmin verilerinden yararlanmıştı.

Örnek 1: "خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين"²²⁴ , O, insanı bir damla sudan yarattı. Fakat bakarsın ki (insan) Rabbine apaçık bir hasım oluvermiştir. ayetindeki مبين kelimesi ile ilgili tahlillerde bulunarak kelimenin anlamını şöyle açıklar: "Görünen o ki, مبين lafzı, "açık olmak, görünmek anlamlarına gelen" أبان kelimesinden lazım/geçişsiz bir ismi faildir. Bu takdirde anlam; "apaçık bir hasım"

²²¹ Bkz. Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, 167-177; Semerkandî, Ebu'n-Nasr Ahmed b. Muhammed, *el-Muvaddih fi't-Tefsir*, Dimaşk. 1988. s. 13-19.

²²² Zerkânî, I, 519.

²²³ Zerkeşi, I, 13.

²²⁴ Nahl, 16/4.

şeklinde olur. Nitekim bir çok Arap şiirinde de bu anlamda kullanılmıştır.²²⁵ Ancak kelimesinin “açığa çıkarmak” anlamında yine أبان kelimesinden müteaddi/geçişli bir ismi fail olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bu takdirde ise ayetin manası, “husûmetini ortaya çıkaran ve onu izhar eden” şeklinde olur.”²²⁶

Örnek 2: “ما لهم به من علم ولا آياتهم كبرت كلمة تخرج من أفواههم” *ne onların ne de atalarının bu konuda hiç bir bilgisi vardır. Ağızlarından çıkan söz ne büyük oldu! Yalandan başka bir şey söylemiyorlar.*”²²⁷ Şenkîti, ayette geçen كبرت kelimesi ile ilgili şu açıklamalara yer vermektedir: “Bu kelimeyle (كبر) yaş açısından büyüklük değil de, ağır gelmek/zor olmak gibi manevi bir durum kastedilirse, kelimenin aynel fiili/orta harfi, mazi ve muzari formlarında ötreli olur. Örneğin, *قل كونوا حجارة أو*”²²⁸ yani *حديدا أو خلقا مما يكبر في صدوركم*”²²⁹ ayetiyle *كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا*”²³⁰ *تفعلون*”²²⁹ ayetinde bu anlamlarda kullanılmış ve dolayısıyla da kelimenin orta harfinin harekesi ötre olmuştur. Eğer bu kelimeyle yaş açısından büyüklük kastedilirse kelimenin aynel fiili/orta harfi, mazi formunda esre, muzari formunda ise üstün olarak okunur. Örneğin, *ولا تأكلوها إسرافا و بدارا أن يكبروا*”²³⁰ *“Büyüyecekler diye, o malları israf ile ve tez elden yemeyin”*

²²⁵ Müfessir, bu kelimenin geçişsiz olarak “açık olmak” anlamında kullanıldığını Arap şiirinden örneklerle açıklamaktadır. Tezi gereksiz yere uzatma endişesiyle bu kadarıyla yetiniyoruz.

²²⁶ Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, III, 196.

²²⁷ Kehf, 17/5.

²²⁸ İsrâ, 16/50-51.

²²⁹ Saf, 61/3.

²³⁰ Nisâ, 4/6.

anlamında kullanılmış, böylece de kelimenin orta harfinin harekesi üstün olarak okunmuştur.²³¹

Örnek 3: "ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة وكلا جعلنا صالحين" "*İbrahim'e, İshak'ı ve fazladan bir bağış olmak üzere Yakub'u lutfettik; herbirini salih insanlar yaptık*"²³² ayetinde geçen نافلة/nafile kelimesinin anlamı ile çeşitli rivayetleri zikrettikten sonra Şenkîti, kendi görüşünü şöyle belirtir: "Nâfile" kelimesi lugatte, "asıl üzerine eklemek, ziyade etmek" anlamına gelir. Nâfile ibadet de bu kullanımdandır. Zira nafile ibadet, "farz üzerine" ilave yapılan ibadet demektir. Hz. İbrahim'e torun olarak Hz. Yakub'un verilmesine "nafile" denmesi de işte kelimenin bu anlamından kaynaklanır. Çünkü torun, asıl olana/çocuk üzerine bir fazlalıktır.²³³

Örnek 4: "وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون" "*Ey müminler! Hep birden Allah'a tevbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz.*"²³⁴ ayetinde geçen تفلحون "kurtuluşa ulaşmanız" kelimesinin kökü olan فلاح kelimesini müfessir şu şekilde açıklamaktadır. "Arapça'da felah kelimesi iki anlamda kullanılmaktadır: Birincisi, "istenen şeyi elde etmek". İkincisi ise, "sürekli olarak nimetler ve neşe içerisinde olmak"tır. Dolayısıyla ayetin içeriğindeki müminleri tevbe etmeye çağrı, tevbe edenleri hem istediklerini (cennet ve Cemalüllah) elde etmelerini, hem de cennetlerde ebedi olarak mutlu bir şekilde yaşamalarını sağlamaya yöneliktir.²³⁵

²³¹ Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, IV, 149.

²³² Enbiyâ, 21/72.

²³³ Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, IV, 645.

²³⁴ Nûr, 24/31.

²³⁵ Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, VI, 204-205.

b) Nahiv

Kur'an tefsiri için gerekli ilimlerden birisi de Nahiv ilmidir.²³⁶ Kelimelerin anlamlarını belirlemede, cümle içerisindeki durumları büyük rol oynamaktadır. Kelimelerin cümle içerisindeki durumları ve i'rapları ise Nahiv ilmi sayesinde bilinebilir. Şenkîti de gerekli gördüğü yerlerde nahvî açıklamalardan yararlanmış, eserinde zaman zaman tafsilatlı açıklamalara da yer vermiştir.

Örnek 1: Müfessir, "ذكر رحمة ربك عبده زكريا" "*Rabbinin, Zekeriyya kuluna rahmetinin anılmasıdır.*"²³⁷ ayetindeki ذكر رحمة ربك عبده زكريا ifadesini Nahiv ilmi açısından analiz ederek, ayeti şu şekilde tefsir etmiştir: "ذكر رحمة ربك عبده" هذا ذكر رحمة ربك زكريا hazfedilmiş bir mübtedanın haberidir. Takdiri "(Bu,) Rabbinin, Zekeriyya kuluna rahmetinin anılmasıdır." şeklinde olur.

Sözü geçen ifade için haberi mahzûf olan bir mübtedadır da denilmiştir. Buna göre ayetine takdiri "فيما يتلى عليكم ذكر رحمة ربك عبده زكريا", anlamı ise "*Rabbinin, Zekeriyya kuluna rahmetinin zikri, size okunacak olan şu sûrededir.*" şeklinde olur." Şenkîti birinci görüşün daha açık olduğunu ve âyetteki ذكر رحمة ربك عبده زكريا cümlesinin, kendisinden önce gelen كهيحص ifadesinden haber olduğu görüşünün, ise aralarında herhangi bir bağlantı olmadığı için, doğru olmadığını ifade etmiştir.²³⁸

²³⁶ Zerkeşi, I, 13.

²³⁷ Meryem, 19/2.

²³⁸ Şenkîti. *Advâu'l-Beyan*, IV, 220.

Örnek 2: Şenkîti, *Şenkîti, Şenkîti, Şenkîti* " *Katımızdan bir emirle her hikmetli işe o gecede hükmedilir.*"²³⁹ âyetinde geçen "أمرًا" kelimesinin irabı ile ilgili olarak çeşitli görüşlere yer vermekte, bu konuda dilcilerin görüş ayrılığına düştüklerini belirtmekte ve tercih ettiği görüşleri de şöylece sıralamaktadır:

1- Ahfeş'in de içinde bulunduğu bir kısım dilciler, bu kelimenin hâl yerine geçen nekre/belirsiz mastar olduğunu söylemişlerdir. Buna göre ayetin takdiri; "أُنزِلْنَا فِي حَالٍ كَوْنَنَا آمِرِينَ" "*Emrederek, o kitabı indirdik*" şeklinde olacaktır.

2- Müberred'in de içinde yer aldığı bazı dilciler ise, أمرًا kelimesinin daha önce geçen أَنْزَلْنَا kelimesinin mefûlu mutlağı yerine geçer, demişlerdir. Bu takdirde أمرًا kelimesi, أَنْزَلْنَا anlamına gelir ve أَنْزَلْنَا kelimesini vurgular.

3- Bazıları da, يَفْرُقُ kelimesinin mefulu mutlağı yerine geçtiğini söylemişlerdir. Müberred ve Zeccac bu görüştedir. Buna göre أمرًا kelimesi, فَرَقًا anlamına gelir ve يَفْرُقُ kelimesine vurgu yapar.

4- Bazıları bu kelimenin bir önceki ayetin sonundaki أَمْرًا kelimesinden hâl olduğunu söylemişlerdir. Buna göre takdir, "فِي حَالٍ كَوْنَهُ آمِرًا", yani " *Katımızda hikmetli olan her işe o gece hükmedilir.*" şeklinde olur. Şenkîti bu görüşün diğerlerinden daha açık ve güzel olduğunu, ancak nekre/belirsiz olan bir kelimenin/أَمْرًا zilhâl olmasının

²³⁹ Duhân, 44/4-5.

kurallara göre doğru olmamakla birlikte²⁴⁰ burada bunu mümkün kılan bir durumun olduğunu söylemektedir. Burada zilhâlin nekre olmasını mümkün kılan faktörün nekre olan bu kelimeye bir sıfat (حَكِيم) getirilmesi olduğunu da sözlerine eklemektedir.

5- Bu kelimenin, مَنْدَرِيْسْ kelimesinin mefûlü olduğunu söyleyenler de olmuştur.²⁴¹

6- Zemaşşeri ise bu kelimenin “ihtisas”²⁴² ile mensup olduğunu belirterek, şöyle demiştir: “Hikmet sıfatıyla nitelendirilerek, işlerin kıymetliliği vurgulanmış, daha sonra (ihtisas yapılarak), sanki “*bu kıymetli işlerle ilmimizin ve düzenlememizin bir gereği olarak, tarafımızdan gerçekleştirilen işleri kastediyorum*, denilerek bu işlerin kıymetli oluş sebebine dikkat çekilmiştir.”²⁴³ Zemaşşeri'nin bu görüşü de mümkündür. Gerçek ilim Allah katındadır.²⁴⁴

c) Belağat

Kur'an tefsirinde belağatın kullanılmasının, özellikle kelamecılarının ve müfessirlerin Kur'an'ın icazını ortaya koymak amacıyla yaptıkları çalışmaların neticesinde yaygınlık kazandığını bilmekteyiz. Belağatın bir ilim haline gelmesi, Kur'an'ın nüzûlünden sonra olmuştur. Kalam ve Tefsir alimleri, uzun yıllar bu

²⁴⁰ Nahiv ilmüne göre, hâl sahibi kelimenin/zilhâlin marife olması gerekir. Nekre olması ise ancak iki şartla mümkün olur: 1. Hâl, zilhâlden önce gelmelidir. 2. Zilhâlin, na't, izafet, nefy, nehy, istifham gibi durumlarla tahsis edilmelidir. Bkz. Mişel Âsi-Emil Bedi' Yakub, *el-Muce'mu'l-Mufassal fi'l-Luga ve'l-Edeb*, Beyrut 1987, I, 555.

²⁴¹ Kanaâtimizce bu görüşü benimsemediği için müfessir herhangi bir açıklama getirmemiştir.

²⁴² Nahiv terminolojisinde “İhtisas”. gaib zamiri dışındaki herhangi bir zamirden sonra gelen marife isimdir. Kurallara göre bu isim, faili ile birlikte hazfedilmesi vacip olan olan fiilin mefûlü bihi olur. Bkz. Âsi-Yakub. *a.g.e.*, I, 52-53.

²⁴³ Zemaşşeri, *Keşşaf*, III, 429-430.

²⁴⁴ Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, VII, 322.

konuya büyük ilgi göstermişlerdir.²⁴⁵ Bu süreçte Belağat ilmi değişik isimlerle anılmış, Hatib el-Kazvî'nin "Telhîsu'l-Miftah" adlı eserinden sonra bu ilim, "Meâni", "Beyan", "Bed'î" şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutulmuş ve bundan sonra da bu tasnif ulema tarafından kabul görmüştür.²⁴⁶

Belağat ilmi bir müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında sayılmıştır.²⁴⁷

Şenkîti de eserinde, ayetlerin belağat yönlerini açıklayan bilgilere yer verse de, mensubu olduğu Selefiyye'nin görüşlerine uygun olarak, Kur'an'da mecaz olmadığını iddia etmekten de geri durmamış ve mecaz olarak adlandırılan kullanımların "Arap dilinin bir üslûbü" olduğunu söylemiştir. Şenkîti'nin konu ile ilgili görüşlerine ileride **Beyan** başlığı altında örneklerle değineceğiz.

1- Meâni

Cümle ve cümledeki kelimelerin takdim, te'hîr, zıkr, hazif, marifelik, nekrelilik, kasır, fasıl-vasıl, îcâz-itnâb-müsâvât gibi hallerinden ve bu hallerin kullanılış şart ve amaçlarından bahseden ilimdir.²⁴⁸ Şenkîti gerekli gördüğü yerlerde bu tür açıklamalardan da yararlanmıştı.

Örnek 1: "فهل أنتم شاكرون" "Artık şükredecek misiniz?"²⁴⁹ ayetinde geçen

soruyla emir kastedildiğini belirten müfessir, bu görüşünü şöyle açıklıyor: "Ayette geçen soru formuyla emir kastedildiği açıktır. Soru formunun emir anlamında kullanılması, Kur'an'da yer alan kullanım şekillerindedir. Örneğin, "Şeytan içki ve kumar yoluyla ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi, Allah'ı anmaktan ve

²⁴⁵ Ahmet Coşkun, "Kur'an-ı Kerim'in Tefsirinde Belağatın Önemi" E.Ü.İ.F.D, S. 5, Kayseri 1988, s. 183-205; Pazarbaşı, 113.

²⁴⁶ Bkz. Hulusi Kılıç. D. İ. A. Belağat Maddesi. V, 380-383; Saliha Abdulhakim, *el-Kur'an-ı'l-Hakîm-İcâzühü ve Belâğatuhü ve Ulûmuhü*, Bombay 1984. s. 125.

²⁴⁷ Zerkeşi, I, 519.

²⁴⁸ Ahmed Matlûb. *Mu'cemü Mustalahatü'l-Belâğiyye ve Tatavurâtihâ*, Beyrut 1996, s. 631.

²⁴⁹ Enbiyâ. 21/80

namazdan alıkoymak ister. Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?”²⁵⁰ ayetinde geçen "فهل أنتم متـهون" /vazgeçtiniz değil mi? ifadesi, اتهوا/ artık bundan vazgeçiniz! anlamındadır. Bu yüzden Hz. Ömer bu âyeti işitince, "اتـهينا يا رب" / Rabbimiz kaçındık, demiştir. Yine "وقل للذين أتوا الكتاب والأمين أسلمتم" “Ehl-I Kitap’a ve ümmîlere de: Siz de Allah’a teslim oldunuz mu? de”²⁵¹ ayetinde geçen أسلمتم /teslim oldunuz mu? ifadesi, أسلموا /teslim olunuz anlamına gelmektedir. Nitekim soru formuyla emir kastedilebileceği konusu,²⁵² Meani ilminde de geçmektedir.”²⁵³

Örnek 2: "ألا إن الله هو الغفور الرحيم" “İyi bilin ki, Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir.”²⁵⁴ Bağışlama ve esirgemenin yalnızca Allah’a ait olduğu hususunun, ayette ifadesini bulduğunu belirten müfessir, bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Ayetin, **yalnız ve yalnız** Allah’ın günahları bağışladığını göstermesi, müsned ve müsnedü ileyhin arasına (her ikisi de marife/belirli oldukları için) zamir-i fasıla/ayırma zamirinin²⁵⁵ getirilmesidir. Bu durumun, kasır/hasır/vurgu²⁵⁶ ifade ettiği ise, yerinde geçtiği üzere malumdur.”²⁵⁷

²⁵⁰ Mâide, 5/91

²⁵¹ Bakara, 3/20.

²⁵² İstifham bazen kendi anlamı olan “soru sorma” anlamından çıkarılarak, başka bir manada kullanılır. İstifhamı kendi anlamından çıkararak bir çok sebep vardır. Bunlardan biri de emirdir. Emir manası kastedilen istifhama “İstifhâmü’l-Emr” denir. Bkz. Matlûb, 111.

²⁵³ Şenkûtî, *Advâu’l-Beyan*, IV, 736.

²⁵⁴ Şûrâ, 42/5.

²⁵⁵ Zamiri Fâsıla: Mübteda ile haberin her ikisi marife olunca, isim cümlesinin sıfat tamlaması ile karıştırılmaması için, ikisi arasına getirilen merfu zamirdir. Bkz. Âsî-Yakub, II, 784.

²⁵⁶ Meâni ilmi terminolojisinde “Kasır”, bir şeyi veya bir durumu bir diğerine ait kılmak veya bir şeye vurgu yapmaktır. Kasır dört yoldan biriyle yapılır. Kasra Hasır da denir. Âsî-Yakub, II, 982-983.

²⁵⁷ Şenkûtî, *Advâu’l-Beyan*, VII, 155.

2- Beyan

Beyan ilmi, kastedilen mananın, kendisine delalet etmesi açısından farklı yollarla ifade edilmesidir.²⁵⁸ Kazvîni'den sonra Beyân ilminin konuları Teşbîh, Mecâz, Kinâye olarak kabul edilmiştir.

Şenkîti'nin, mecaz ve mecazın bir türü olan istiareyi kabul etmediğini daha önce ifade etmiştik. Bu durumda Advâu'l-Beyan'ı "Beyan" ilmi açısından değerlendirirken Şenkîti'nin, mecazı ve istiareyi kullandığına değil, kullanmadığına veya Kur'an'daki bu tür kullanımların mecaz olmadığına ispatına yönelik ifadelerine örnek vereceğiz. Teşbih hakikat olduğu için, müfessirimiz teşbihi kabul etmektedir.

Örnek 1: *"Hamd olsun Allah'a ki, kendi tarafından çetin bir azap ile ikaz etmek, iyi iş ve davranışlarda bulunan müminlere, kendileri için ebedî olarak kalacakları güzel bir ecir bulunduğunu müjdelemek ve Allah evlat edindi, diyenleri de uyarmak için kuluna, kendisinde hiç bir tezat ve eğrilik bulunmayan Kitab'ı indirdi."*²⁵⁹ ayetinin tefsirinde Şenkîti, müjdeleme deyiminin bazen kötü bir durum için de kullanıldığını belirterek, mecaz konusunda özetle şu görüşleri öne sürmektedir: *"Kötü bir durumla müjdelemenin örneği, "Onlara acı bir azabı müjdele."*²⁶⁰ ayetindeki kullanımdır. Gerçekte bu tür kullanımlar, Arapça'nın üslûplarından biridir. Oysa belâğatçılar bu tip ifadeleri mecaz ve istiare olarak isimlendirmektedirler."²⁶¹

Görüldüğü üzere müfessir belâğatçıların mecaz diye isimlendirdiklerini, Arapça'nın üslûbü olarak görmekte ve mecazı kabul etmemektedir.

²⁵⁸ Kazvîni, Hatîb, *Telhîsu'l-Miftâh*, İstanbul, ts., s. 102.

²⁵⁹ Kehf, 18/1-4.

²⁶⁰ İnşikâk, 84/24.

²⁶¹ Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, IV, 8-9.

Örnek 2: Müfessirimiz yine “*Bir çok memleket halkı vardı ki, o memleket (halkı) zulmetmekte ikeni biz onları helak ettik.*”²⁶² ayetinin tefsirinde mecaz hakkındaki görüşlerini şöyle özetlemektedir: “Bu ve benzeri ayetler “memleket”/قرية kelimesinin bazen yerleşim yerinin kendisine, bazen orada oturanlara kullanıldığını göstermektedir. Biz “Men‘u Cevâzi’l-Mecaz” adlı eserimizde bu kullanımların Beyan alimlerinin söylediğinin aksine mecaz olmadığını delilleriyle ifade ettik.”²⁶³

3- Bedi‘

Bedi‘ ilmi, sözün, muktezay-ı hâle/durumun gerektirdiğine uygunluğundan ve açık olmasından sonra güzelleştirilmesi için gerekli olan kurallardan bahseden ilimdir. Bedi‘ ilmi, “lafzî güzellikler” ve “manevî güzellikler” olmak üzere ikiye ayrılır.²⁶⁴ Şenkîfî, tespit edebildiğimiz kadarıyla, bedi‘ ilmiyle ilgili üç yerde açıklama yapmıştır.²⁶⁵ Biz bunlardan birini örneklendirmekle yetineceğiz.

Örnek : Müfessir, “*De ki: Ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum.*”²⁶⁶ ayetinde geçen “akrabalık sevgisinden başka” ifadesinin anlamı ile ilgili dört görüş olduğunu belirterek, bu görüşlerden ilkinde göre, yani bu ifadeden kasdın, “akrabam olduğunuz için beni korumanızdan başka bir şey istemiyorum” olduğu kabul edildiğinde, ayette Bedi‘ ilminin sanatlarından “Te’kîd’ü’l-Medh bimâ Yüşbihü’z-Zemm”²⁶⁷ olduğunu ifade etmiştir.²⁶⁸

²⁶² Hacc, 22/45.

²⁶³ Şenkîfî, *Advâu’l-Beyan*, V,710. Şenkîfî’nin mecazı kabul etmediğine örnek olarak bkz. *Advâu’l-Beyan*, III, 345, 348; VI, 222; VI, 289, 385-386, 451-454; VII, 75-76, 264. Ayrıca daha geniş bilgi için bkz. *Men‘u Cevâzi’l-Mecaz*.

²⁶⁴ Kazvîni, 136.

²⁶⁵ Şenkîfî, *Advâu’l-Beyan*, V, 189-190; diğer iki örnek için bkz. *aynı eser*, IV, 211, 572.

²⁶⁶ Şûrâ, 42/23.

²⁶⁷ Bedi‘ ilmi terminolojisine göre bu sanat; iki şekilde olur: 1. Yergi bildiren olumsuz bir sıfattan, övgü ifade eden bir sıfatın, önceki eden sıfata dahil olduğu kabul edilerek istisna edilmesidir. 2. Bir şey için övgü ifade eden bir sıfatı getirip, ardından istina edatı ile birlikte övgü ifade eden bir başka sıfatı getirmektir. bkz. Kazvîni, 147-148; Âsî-Yakub, I, 350; Matlûb, 242.

²⁶⁸ Şenkîfî, *Advâu’l-Beyan*, V, 189-190.

6. Arap Şiiri

Kur'an Hz. Peygamber döneminde kullanılan Arapça ile inmiştir. Bu dil, Kur'an'ı anlamamız açısından önemlidir. O dönem Arapçasına bizi ulaştıran tarihi kaynaklar ise şiirlerdir. Dolayısıyla Kur'an lafızlarının anlaşılması için, sahabe ve tabiûn döneminden bu yana Arap şiirinden istifade edilmiştir.²⁶⁹ Buradan yola çıkarak, kelimelerin anlamını açıklamada şiirle istişhadın, Tefsir ilminde bir gelenek halini aldığını söyleyebiliriz. Şenkîfî de şiirle istişhad metodundan sık sık istifade etmiştir.

Örnek : Müfessir, ateşin topraktan daha hayırlı olduğu kabul edildiği takdirde, Şeytan'ın ateşten yaratılmasının, Adem'den daha hayırlı olmasını gerektirdiği anlamına gelmediğini şu şiirle istişhad ederek ortaya koymaktadır:

إذا افتخرت بأباء لهم شرف
قلنا صدقت ولكن بئس ما ولدوا

“Atalarının şerefli olduğu ile övünürsen onların şerefli olduğunu kabul ederim. Fakat bu şerefli insanların çocukları ne de kötüdür!”²⁷⁰ Müfessir, şiirde de geçtiği üzere aslının şerefli/üstün bir maddeden olması, şeytanın üstün bir yaratık olmasını gerektirmediği sonucuna varmaktadır.

²⁶⁹ Suyûfî, *İtkân*, I, 121.

²⁷⁰ Şenkîfî, *Advâu'l-Beyan*, I, 63

İKİNCİ BÖLÜM

ŞENKÎTÎ'NİN SELEFÎ YORUMLARI

Şenkîti'nin, Selefiyye mezhebine mensup olduğunu hem kendi ifadelerinden, hem de görüşlerinden anlıyoruz.²⁷¹ Nitekim o, yazmış olduğu *el-Iklîd* adlı eserinde isim ve sıfatlarla ilgili olarak selefî görüşlerini ele aldıktan sonra eserinin sonunda şu ifadelere yer vermektedir: "... Açığa çıkmıştır ki, sıfatların tevilini savunanlar bile sıfatların tevil edilmesinin bir dayanağı olmadığını ve doğru olanın selefî mezhebine tabi olmak olduğunu itiraf etmişlerdir."²⁷² Yine aynı eserinde şu ifadelere yer vermektedir: "Tefekkür eden ve akıl sahibi olan herkese teviden dönerek selefî mezhebine yönelmesi layıktır."²⁷³ Yine Şenkîti, isim ve sıfatlarla ilgili sunmuş olduğu konferansında sıfatlarla ilgili ayetlere dalmanın ve bu konuda çok soru sormanın, selefî hoş karşılamadığı bir durum olduğunu belirttikten sonra ileride de değineceğimiz üzere Selefiyye ile aynı doğrultuda olan ilgili görüşlerine geçmektedir.²⁷⁴

Şenkîti'nin bu akîdeye nerede sahip olduğu hususu ise çok net olmayıp, üzerinde tartışılan bir konudur. Hakkında yazılan eserlerdeki genel kanaat, onun Arabistan'a gelmeden önce Selefî görüşleri benimsediği yönündedir.²⁷⁵ Biz, tespit edebildiğimiz kadarıyla müfessirin yetiştiği ortamdan ve eserlerinden yola çıkarak bu konuyla ilgili bir sonuca ulaşmaya çalışacağız.

Moritanya'da yaygın olan itikâdî mezhep, Eş'ari mezhebi olduğu gibi hocaların akâid konusunda okuttukları dersler de bu akîdeye göre şekillenmekteydi.

²⁷¹ Görüşlerini ileride geniş olarak ele alacağız.

²⁷² Bkz. Şenkîti, *el-Iklîd*, 78.

²⁷³ Şenkîti, *el-Iklîd*, 66.

²⁷⁴ Şenkîti, *Menhec ve Diraset li Âyâti'l-Esma ve's-Sıfat*, (el-Muîn ve'z-Zâd içerisinde). 22 ve devamı; Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Şenkîti, *Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara*, 122, 127.

²⁷⁵ Tayyib, *a.g.e.*, 358-361; Tûyan, *a.g.e.*, I, 63-68.

Dolayısıyla Şenkîti'nin akâid konusunda almış olduğu eğitimin, Eş'ari mezhebine dayalı olduğunu söyleyebiliriz. Bunu, Müfessirin Moritanya'da iken Selefî olduğunu iddia edenler de kabul etmektedirler. Ancak Şenkîti'nin, kendine hâs özellikleri sebebiyle yaygın görüşü benimsemeyip, Selefî görüşleri benimsediğini söylemektedirler. Ayrıca bunu, müfessirin hac yolculuğu sırasında sıfatlar konusunda kendisine yöneltilen bir soruya verdiği cevapla delillendirenler de olmuştur.²⁷⁶ Bizce bu görüş pek isabetli değildir. Çünkü ortada iki gerçek var; birincisi, az önce de belirttiğimiz gibi Moritanya'daki yaygın itikâdî mezhebin Eş'arî mezhebi olmasıdır. İkincisi, belki de daha önemlisi, Şenkîti'nin kırk yaşına kadar Moritanya'da kalmış olmasına rağmen, bu konuyla ilgili bir eser yazmayıp, Suûdî Arabistan'a yerleştikten sonra Selefî görüşlerini yansıtan bir çok eser yazması, üstelik bu eserlerin çoğunu da bu ülkeye gelişinden yaklaşık onbeş sene sonra yazmış olmasıdır. Örneğin isim ve sıfatlarla ilgili tebliğini, 1963 yılında, yani Suûdî Arabistan'a gelişinden onaltı sene sonra sunmuş, “Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara” adlı eserini Medine İslam Üniversitesi'nde ders vermeye başladıktan sonra, yani 1961'den sonra yazmıştır. Kendi ülkesinde kırk sene kalmasına ve burada yaygın olan mezhebin Eş'arî Mezhebi olmasına rağmen, kendi/Selefî görüşlerini yansıtan bir eser yazma ihtiyacı hissetmemiş veya en azından yazmamıştır. Hac yolculuğu sırasında sıfatlarla ilgili yöneltilen soruya selefî görüşü doğrultusunda cevap vermesi ise, bu konudaki görüşlerinin selefî görüşlerine paralel olma ihtimalinden kaynaklanabilir. Nitekim daha önce Ebu Hasen el-Eş'arî'nin sıfatlar konusundaki görüşünün, selefî görüşüne paralel olduğunu belirtmiştik. Sonuç olarak şunu diyebiliriz: Şenkîti, daha önce bazı konularda doğal olarak selefî görüşlerini benimsemiş olsa da, Selefîye taraftarı oluşu; eserler yazarak, dersler vererek bu yaklaşımı yaymaya çalışması Arabistan'a gelmesinden sonra olmuştur.

²⁷⁶ Bu yolculuk sırasında Şenkîti'ye Allah'ın sıfatları hakkında soru sorulmuş, o da cevaben özetle şöyle demiştir: Kişiyi ta'fil ve teşbihten koruyan görüş, selefî görüşüdür. Allah'ı, Allah'tan ve Peygamberinden daha iyi bilip, ona sıfatlar isnad edecek kimse olabilir mi? bkz. Tüyân, I, 63-64.

I. ŞENKÎTİNİN SELEFÎ YORUMLARI'NA ÖRNEKLER VE SELEFİYYE İLE MUKAYESESİ

Şenkîti, İman, Tevhid, Ru'yetullah ve Şefa'at gibi itikadî konularda Selefîyye'ye paralel görüşlere sahiptir. Müfessir, bu konularla ilgili görüşlerine eserinde sık sık yer vermektedir. Özellikle Tevhîdü'l-Ulûhiyet ve Tevhîdü'l-Esma ve's-Sıfatla ilgili farklı yerlerde geniş değerlendirmeler yapan müfessirin tespit edebildiğimiz görüşlerini burada ele almaya çalışacağız. Şenkîti'nin görüşlerine geçmeden önce, Selefîyye'nin her bir konu hakkındaki görüşlerini ana hatlarıyla belirteceğiz. Daha sonra da aynı konuyla ilgili Şenkîti'nin görüşlerine yer vereceğiz.

A- İMAN

Selefîyye'ye göre *iman*,²⁷⁷ kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla ameldir. Buna göre iyi amel işledikçe iman artar, kötü amellerle azalır. İnsanın yaptığı ameller, imandan çıkmasına neden olur. Ancak tevbe etmekle yeniden imana dönmek mümkün olur.²⁷⁸

Selefî yaklaşıma sahip olanlar, iman anlayışlarının bir sonucu olarak, insanların yapmış olduğu bazı davranışlara aşırı tepki göstermişler, yapılan yanlış hareketleri sapıklıkla nitelendirmişlerdir.

Şenkîti'ye göre de iman; inançla birlikte söz ve davranışı da kapsar. Şenkîti, bunu destekleyen bir çok hadisin olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, "*Sen, kitap nedir, iman nedir bilmezdin.*"²⁷⁹ ayetindeki "iman" kelimesini de bu görüş doğrultusunda "İslam dininin tafsilatı olan imanı bilir miydin?" şeklinde tefsir etmiş ve imanın itikada ilaveten söz ve davranışa da şamil olduğunu hadislerle

²⁷⁷ Kelam ilminde iman konusu ve mezheplerin iman hakkındaki görüşleri için bkz. Cihat Tunç, *Sistemetik Kelam*, Kayseri 1994, s. 46-73.

²⁷⁸ Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hanbel*. Beyrut, ts., s.125, İbn Teymiye, *Mecmûatü'r-Resâil*, Mısır 1966. I, 405, Ecer, 19-41.

²⁷⁹ Şûrâ. 42/52.

delillendirmektedir.²⁸⁰ Görüldüğü üzere Şenkîti'nin iman tanımı, Selefiyye'nin görüşüyle paraleldir.

Şenkîti'ye göre, imanın artması ve eksilmesi mümkündür. Nitekim o, “*Biz de onların hidayetini artırdık.*”²⁸¹ ayetinden Allah'a inanan ve itaat eden kişinin hidayetinin arttığının anlaşıldığını ifade etmektedir. Tâat, hidayet ve iman artmasının sebebidir. İmanın artmasının mümkün olduğunu gösteren ayetleri²⁸² zikreden müfessir, bu ayetlerin açık bir şekilde imanın artabileceğini gösterdiği düşüncesindedir. Ayrıca artan şeyin aynı zamanda eksilme durumu da olduğu için, imanın azalması da söz konusudur. Dolayısıyla imanın artması konusunda görüş ayrılığına düşmek yersizdir.²⁸³

B- TEVHÎD

Tevhid, lugatta “birlemek” demektir.²⁸⁴ İstilahta ise, Allah Teâlâ'nın Zat'ında bir olduğunu, hiç bir cüz'ü olmadığını; sıfatlarında bir olduğunu, hiç bir benzeri olmadığını; fiillerinde bir olduğunu, hiç bir ortağı olmadığını kabul etmektir.²⁸⁵ Bu itibarla Selefiyye, Allah'a imanı açıklarken tevhid ilkesinden yola çıkmaktadır. “Selefiyye'nin bütün görüşleri tevhid ilkesi etrafında oluşmuştur” dersek herhalde mübalağa etmiş olmayız. Selefiyyenin kitaplarını, görüşlerini incelediğimizde, söyledikleri her şeyi Allah'ın vahdaniyeti ile irtibatlandırdıklarını görürüz. Allah'ın vahdaniyetinin İslam'ın temel ilkesi olduğu hususunda bütün müslümanlar ittifak halinde olduğu gibi, vahdaniyetin tanımı hakkında da tüm müslümanların görüşleri ana hatlarıyla örtüşmektedir. Ancak Selefiler müslümanların yapageldikleri bazı hareketlerin vahdaniyet ilkesine aykırı olduğunu

²⁸⁰ Şenkîti, *Advâu'l-Beyân*, VII, 201. 278-279.

²⁸¹ Kehf, 18/12.

²⁸² Konuyla ilgili ayetler için bkz. Tevbe, 9, 124; Muhammed, 47, 17; Fetih, 48, 4; Müddessir, 73, 31.

²⁸³ Şenkîti, *Advâu'l-Beyân*. IV, 31-32; II, 310.

²⁸⁴ Asım Efendi, Ahmed Asım b. Cenani Gazia. *el-Okyanûsu'l-Basît fi Tercemet-i Kâmûsi'l-Muhit*, İstanbul 1305, II, 48.

²⁸⁵ Şehristâni, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, Londra 1934, s. 90; *el-Milel*, I, 55.

varsayarak, müslüman alimlerin çoğuna katılmamışlar ve kendi görüşlerini sistematize etmeye çalışmışlardır.²⁸⁶ Selefi alimler tevhidi üçe ayırırlar²⁸⁷

- a. Rubûbiyet'te Tevhid (Tevhidü'r-Rubûbiyet.)
- b. Ulûhiyet'te Tevhid (Tevhidü'l-Ulûhiyet)
- c. İsim ve Sıfatlarda Tevhid (Tevhidü'l-Esma ve's-Sıfat)

Şenkîti de, diğer Selefi alimler gibi, tevhidi üçe ayırmakta²⁸⁸ ve bu ayırımdan hareketle çözümlenelerde bulunmaktadır. Onun bu konuyla ilgili görüşlerini yapılan ayrıma paralel olarak alt başlıklar halinde ele almayı uygun gördük.

1. Rubûbiyet'te Tevhid (Tevhidü'r-Rubûbiyet)²⁸⁹

Tevhidü'r-rubûbiyet, Allah'ın her şeyin rabbi, maliki, haliki, razıkı olduğunu; diriltenin, öldürenin O olduğunu ve kulların duasına yalnız O'nun icabet ettiğini kabul etmektir.²⁹⁰

Tevhidü'r-rubûbiyet, insanda fitrî olarak vardır. Nitekim İbn Ebi'l-İzzi'l-Hanefî (ö.792/1394) *tevhidü'r-rubûbiyetle* ilgili olarak şunları söyler: “Ademoğullarından hiç kimse bu tür tevhidi inkar etmemiştir. Aksine kalpler bunu kabul etmeye oldukça yatkındır. Üstelik bu yatkınlık gözle gördüğümüz varlıkları

²⁸⁶ Ebu Zehra, 199.

²⁸⁷ İbn Teymiye, *el-Akîdetü't-Tedmiriyye*, 4-67; İbn Ebi'l-İzz, I, 24; Kâsımî, 52; ayrıca bkz. Tüyan, Abdülaziz b. Salih, *Cuhûdu'l-Muhammed Emin eş-Şenkîti fi Takriri Akideti's-Selefi*, Riyad 1998, I, 93-95. Tevhidi bu üç kısma ayıranların yanı sıra, isim ve sıfatlardaki tevhidi, Tevhidü'r-Rubûbiyet içerisinde kabul ederek taksimatı ikiye indirenler de olmuştur. Bkz: İbn Ebi'l-İzz, I, 21.

²⁸⁸ Şenkîti, *Advâu'l-Beyân*, III, 273-274; *Menhec ve Diraset li Âyâtî'l-Esma ve's-Sıfat*, (el-Muîn ve'z-Zâd içerisinde) 20.

²⁸⁹ Rab, bütün mahlukatın maliki, sahibi, mahlukatın rızkını veren ve terbiye eden Zât demektir. Rab kelimesi Allah'ın gayrında izafet tamlaması dışında kullanılmaz. Ribâbet ve Rubûbet ise besleyicilik, malik olma, sahip olma anlamlarına gelir. Ancak Rubûbiyet, yalnızca Allah'a mahsustur. Ribâbet ise diğer varlıklar için de kullanılabilir. Bkz. İbn Manzur, I, 399; Asım Efendi, I, 256; Ragıb, 184; Kâsımî, 69-70.

²⁹⁰ İbn Teymiye, *el-Fetâvâ'l-Hamaviyye*, 302-303; İbn Ebi'l-İzz, I, 25.

kabul etmeye olan yatkınlıktan daha ileridedir. Mekke’li müşrikler bile bunu inkar edememişlerdir. Nitekim onlar alemlerin yaratılması konusunda Allah’a şirk koşmamaktaydılar. Ama bunun gereği olan bir üst mertebeyi yani Tevhidü’l-Uluhiyeti değişik nedenlerle kabul etmemişlerdir.”²⁹¹ Kur’an’daki bir çok ayette de bu durum belirtilmektedir.²⁹²

Şenkîti, *tevhîdü’r-rubûbiyetle* ilgili görüşlerini “*De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Ya da kulaklara ve gözlere kim malik bulunuyor? Ölüden diriyi kim çıkarıyor?*”²⁹³ ayetinin tefsirinde şu şekilde belirtmektedir:

“Bu ayette Allah Teâla, kendisinin rızık veren ve mülkünde dilediği gibi tasarrufatta bulunma yetkisine sahip olduğunu, kafirlerin de bunu kabul ettiğini açık bir şekilde bildirmektedir. Bu ayet, onların, Allah’ın Rubûbiyetini kabul ettiklerini açıkça göstermektedir. Kur’an’da onların bu ikrarını ve Allah’a ortak koşmaları sebebiyle bu ikrarlarının kendilerine fayda vermeyeceğini gösteren bir çok ayet vardır. Örneğin, “*Onlara gökleri ve yeri kimin yarattığını sorsan, onları elbette Azîz ve Alîm olan yaratmıştır, derler.*”²⁹⁴ , “*De ki: Eğer biliyorsanız, bu dünya ve onda bulunanlar kime aittir? Allah’a aittir, diyecekler. Öyle ise siz hiç düşünüp taşınmaz mısınız! de. Yedi katlı göklerin Rabbi ve azametli Arş’ın Rabbi kimdir? diye sor. Bunlar da Allah’ındır, diyecekler. Şu halde siz Allah’tan korkmaz mısınız! de. Eğer biliyorsanız, her şeyin mülkiyeti ve yönetimi elinde olan, her şeyi koruyup kollayan, fakat korunmayan kim dir? diye sor. Bunların hepsi Allah’ındır, diyecekler. Öyleyse nasıl olup da büyüye kapılıyorsunuz? de.*”²⁹⁵ gibi ayetlerde bu durum açık bir şekilde gözler önüne serilmektedir. Ayrıca “*Firavun şöyle dedi: Âlemlerin Rabbi dediğin de*

²⁹¹ İbn Ebi’l-İzz, I, 25-26, 314.

²⁹² Bu ayetlere örnek olarak bkz. Yunus. 10/31; İsrâ, 17/102; Neml, 27/14; Zuhruf, 43/9.

²⁹³ Yûnus. 10/31.

²⁹⁴ Ayet

²⁹⁵ Mü’minûn, 84-89.

ne dir?’²⁹⁶ ayetinde belirtilen Firavun’un Allah’ın Rubûbiyetini bilmemesi ise, tecahül-i ârifîtir/bilmemezlikten gelmesidir.²⁹⁷ Nitekim Firavun’un bu durumu gayet iyi bildiği “(Musa Firavun’a) Pekala biliyorsun ki, bunları, birer ibret olmak üzere, ancak, göklerin ve yerin Rabbi indirdi, dedi”²⁹⁸ , “Kendileri de buna yakînen inandıkları halde, zulüm ve kibirlerinden ötürü onları inkar ettiler”²⁹⁹ gibi ayetlerde vurgulanmaktadır. Şenkîfî, bu ayetlerden yola çıkarak, tevhidin bu kısmını kabul etmenin, İslam dinine girmek için yeterli olmadığını belirtmektedir. Müfessirimize göre, tevhidin bu kısmını kabul etmek zaten insanın fitratında var olan bir durumdur.

300

2. Ulûhiyet’te Tevhid (Tevhidü’l-Ulûhiyet):³⁰¹

Tevhidü’l-ulûhiyet, Allah’ın ibadete layık tek varlık olduğunu ve O’nun gayrında hiçbir şeye kulluk yapılamıyacağını kabul etmektir.³⁰²

İbn Teymiyye, “*ulûhiyet’te tevhid*” şöyle açıklamaktadır: “Tevhid-i uluhiyet, لا إله إلا الله / Allah’tan başka ilah yoktur, şهادetini gerçekleştirmektir. Zira bu şهادet, insanın kalbini Allah’tan başka bütün ilahlardan temizleyerek, kalpte yalnızca Allah’a yer verir. Böylece mahlukat içinden hiç bir şeyin ilah olamayacağını, yalnızca alemlerin Rabbi’nin ilahlığını ispat eder. Bunun sonucunda kalp; niyetinde, sevgisinde, iradesinde ve şahitliğinde Halik ile mahluk arasındaki

²⁹⁶ Şuarâ, 26/23.

²⁹⁷ Bedi İlmî terminolojisine göre Tecahül-I Arif: Mübalağa, Kınama, taşlama ve hayretini belirtme gibi amaçlarla konuşanın bildiği bir şeyi bilmiyormuş gibi göstermesidir. Bkz. Asi-Yakub, I, 354.

²⁹⁸ İsrâ, 17/102.

²⁹⁹ Neml, 27/14.

³⁰⁰ Şenkîfî. *Advâu’l-Beyân*, II, 429-431; V, 813-814; III, 65, 273-274.

³⁰¹ İlah kelimesi, kendisine tapılan şey anlamına gelmektedir. Ulûhiyet kulluk etmek. ibadette bulunmak demektir. Bkz. İbn Manzur, XIII, 467; Asım Efendi, IV, 790. İbn Teymiyye “ilah” kelimesinin “yaratmaya muktedir” olarak tanımlayanların hata yaptığını belirterek, ilahı ibadet edilmeye layık olan olarak tanımlamaktadır. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Akîdetü’t-Tedmîriyye*, 64-65

³⁰² İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ’l-Hamaviyye*, 302; İbn Ebi’l-İzz, I, 29; Kâsımî, 77.

farkın bilincinde olmuş olur; Allah'ı bilir ve O'nu birler, O'nu zikreder, O'nu yüceltir, O'na ibadet eder, O'ndan ümit eder ve O'ndan korkar, O'na tevekkül eder, O'ndan yardım ister ve bu hususlarda Allah'ın gayrındaki hiç bir şeyden hiç bir beklenti içinde olmaz.”³⁰³ Ayrıca ona göre bu tevhid, emredilenleri yapmayı, yasaklardan kaçınmayı ve kadere rıza göstermeyi içermektedir.³⁰⁴ Yine İbn Teymiye *tevhîdü'l-ulûhiyet* ile ilgili olarak “yalnızca Allah'a ibadet etmek, O'na dua etmek, yalnızca O'ndan korkmak, melekleri, peygamberleri, emirleri, alimleri ve şeyhleri rab edinmemektir” der.³⁰⁵ İşte Selefi alimler dua, tevekkül, havf-reca, Allah'tan başkası adına kurban kesmek ve yemin etmek, O'ndan başkasından istemek, kabirleri ziyaret etmek, kabirler üzerine bina-türbe yapmak gibi meseleler hakkındaki görüşlerini buradan hareket ederek oluştururlar. Bu konularla ilgili olarak, bazı durumların kulun tevhidinde zarar verdiğini öne sürerler. İlerde “Kul Açısından Tevhidi Bozan Şeyler” başlığı altında Selefiyye'nin ve Şenkîti'nin konu ile ilgili görüşlerini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

Müfessirimiz, “*Andolsun ki biz, Allah'a kulluk etmek ve tağuttan sakınmakla emretmeleri için her ümmete bir peygamber gönderdik.*”³⁰⁶ ayetinin tefsirinde, *tevhîdü'l-ulûhiyeti*, kelime-i tevhidin anlamından hareket ederek şöyle açıklamaktadır:

“Allah Teala bu ayette bütün peygamberlerin gönderilişindeki temel amacın insanları yalnızca Allah'a ibadet etmeye ve O'ndan başkasına ibadet etmekten sakınmaya çağırmak olduğunu bildirmektedir. Bu kelime-i tevhidin de anlamıdır. Zira لا إله إلا الله inkar ve ispattan meydana gelmiştir; Allah'tan başka bütün ilahlara

³⁰³ İbn Teymiye, *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, y. y. , 1986, III, 490; *Akîdetü't-Tedmiriyye*, 68-82.

³⁰⁴ İbn Teymiye, *el-Fetâvâ' l-Hamaviyye*, 302.

³⁰⁵ İbn Teymiye, *Minhacü's-Sünne*, III, 490.

³⁰⁶ Nahl, 16/36.

mutlak olarak ibadeti inkar etmek ve bütün ibadetleri yalnızca O'nun için yapmak. Bu mana Kur'an'ın bir çok ayetinde³⁰⁷ ifadesini bulmaktadır.”³⁰⁸

Kur'an'ın indirilişindeki en büyük hikmetin, yalnızca Allah'a ibadet edilmesi, hiç bir şeyin O'na ortak koşulmaması olduğunu belirten Şenkîti, tevhidin bu kısmı olmadan *tevhîdu'r-rûbiyet*'in yeterli olmayacağını ifade etmektedir.³⁰⁹ Müfessirimiz, kafirlerin kendilerini Allah'a yaklaştıracaklarına inandıkları tanrılarının, onlara gelecek zararları bile kaldırmaya güçlerinin yetmeyeceğinin Kur'an'ın bir çok yerinde vurgulandığını belirtmektedir.³¹⁰

Şenkîti yeri geldikçe Allah'ın sıfatlarından yola çıkılarak yalnızca O'na ibadet edilmesinin gerekliliğini vurgulayan ayetlerin tefsirinde, *tevhîdü'l-ulûhiyet* konusuna değinmekte ve “*Allah, gök ile yerleri hak ile yarattı. O, koştukları ortaklardan münezzehtir.*”³¹¹ ayetinin tefsirinde bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır:

“Allah Teala, bu ayette göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunu, böylesine büyük olan yaratıkları yaratan Zât, kendisiyle birlikte hiç bir şey yaratamayan aciz mahluklara ibadet edilmekten münezzehtir ve de çok yücedir. Ayet göstermektedir ki, mahlukatı yoktan vareden Zât'a, hiç bir şeye gücü yetmeyen şeylerle ortak koşulması doğru değildir. Allah Teala bir çok ayette bu konuyu izah etmiştir.”³¹²

Şenkîti, “*Allah'ı bırakıp da kendilerine göklerde ve yerde olan rızıktan hiç bir şey veremeyen ve buna asla güçleri yetmeyen şeylere tapıyorlar*”³¹³ ayetinin tefsirinde ise, Allah Teala'nın, bu ayette, kafirlerin yağmur yağdırma ve topraktan

³⁰⁷ Örnek olarak bkz. Enbiya, 21/25; Zuhuruf, 43/45.

³⁰⁸ Şenkîti, *Advâu'l-Beyân*, III, 244-245.

³⁰⁹ Şenkîti, *Advâu'l-Beyân*, III, 7, 65.

³¹⁰ Zümer, 39/3, İsrâ, 17/57; Şenkîti, *Advâu'l-Beyân*, III, 544-545.

³¹¹ Nahl, 16/3.

³¹² Şenkîti, *Advâu'l-Beyân*, III, 192-193.

³¹³ Nahl, 16/73.

bitirme yoluyla rızık vermeye gücü yetmeyen şeylere taptıklarını bildirdiğini, onların taptıklarının güçlerinin buna yetmeyeceğini vurguladığını belirttikten sonra, ibadetin ancak ve ancak mahlukatı rızıklandıran Zâta yapılacağı ve bu Zât'tan başkasına ibadet etmenin küfür olduğunu, bunun Kur'an'ın bir çok yerinde vurgulandığını ifade ediyor.³¹⁴

Tevhîdü'l-ulûhiyet ile ilgili görüşlerini bu şekilde açıklayan müfessirimiz, Selefiyye gibi buradan hareketle, bazı durumların kulun tevhidinde zarar getirdiği sonucuna varmaktadır. Bu konunun detaylarına, ileride temas etmeye çalışacağız.³¹⁵

3. İsim ve Sıfatlarda Tevhid (Tevhîdü'l-Esma ve's-Sıfat)

Allah'ın sıfatlarında bir olması, hiç bir varlığın sıfatlarında O'na denk ve benzer olmamasıdır.³¹⁶ *Tevhîdü'l-esmâ ve's-sıfât* ise, Allah'ın bütün sıfatlarını naslarda geçtiği şekliyle kabul etmek; tevil, teşbih, teccim ve ta'tîle gitmemektir.³¹⁷ Hiç bir varlığın sıfatlarında Allah'a denk olmaması, Allah'ın Vacibu'l-Vücut bir varlık olması ile ilgilidir. Zâtı itibariyle tek olan bir varlığın sıfatlarında da tek olması zâtının ve varlığının gereğidir. İnsanın da bir takım sıfatları vardır. Ama insanların bu sıfatlara sahip olmaları, bu sıfatların Allah'ın sıfatlarına benzemesi anlamına gelmez. Örneğin bizim ilmimiz O'nun ilmine denk olmadığı gibi, kudretimiz de O'nun kudretine denk değildir.³¹⁸ Nitekim aynı türden varlık olan insanlar arasında bile sıfatları açısından farklılıklar sözkonusudur. İki insan "alim" olmakla nitelendirildiğinde bu iki insanın ilmi birbirine denk değildir, mutlaka aralarında bir farklılık sözkonusudur. Biri diğerinden bir noktadan itibaren ya üstündür ya da

³¹⁴ Şenkîti, *Advâu'l-Beyân*, III, 294-295; ayrıca bkz. 119-130.

³¹⁵ İleride "Kul Açısından Tevhidi Bozan Şeyler" başlığı altında bu hususu maddeler halinde açıklamaya çalışacağız. Bkz. sayfa 86.

³¹⁶ Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdam*, 90; Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Kitabü't-Tevhid*, İstanbul 1979, s. 119.

³¹⁷ İbn Teymiye, *el-Akîdetü't-Tedmiriyye*, 99; Kâsımî, 53.

³¹⁸ Ebu Hanife, İmam-ı Azam Numan b. Sabî el-Kûfî, *el-Fıkhü'l-Ekber*, (Ebu'l-Müntehâ'nın şerhiyle birlikte) İstanbul 1307, s. 8-10.

noksandır. Öyleyse Vacibu'l-Vücûd olan, yani ayrı bir varlık kategorisinden olan Allah'ın sıfatlarının insanların sıfatlarından farklı olması zaruri bir durumdur.

Allah'ın, kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğunda hemen bütün İslam düşünürleri ittifak etmişlerdir. Ancak bu sıfatların hakikatlerinde ve Zât'a zaid olup olmadıkları konusunda ihtilaf sözkonusudur. Bu bakımdan sıfatlar konusu Kelam ilminin en tartışmalı ve önemli konularındandır. Hatta bu konunun Allah'ın varlığı konusundan daha karmaşık bir konu olduğu görüşünde olanlar vardır.³¹⁹ Allah'ın sıfatları meselesi başta Mutezile ve Ehl-i Sünnet olmak üzere bir çok mezhep tarafından ele alınmış, bu konuda çeşitli görüşlerde bulunulmuş ve taksimatlar yapılmıştır. Sahabe ve ilk dönem alimleri ise bu konuda detaya inmemişler, Allah'ın Kur'an ve sünnette zikredilen sıfatlarla muttasıf olduğuna inandıklarını ifade ederek; teşbih, tecsim ve ta'tile düşmemeye özen göstermişlerdir.³²⁰ Ayrıca sıfatları, kelimcilerin daha sonra ayırdıkları gibi, herhangi bir sınıflandırmaya da tabi tutmamışlardır.³²¹ Fakat kelimciler ve felsefeciler konuya daha farklı yaklaşmışlar ve sıfatları değişik açılardan sınıflandırmışlardır. Bu sınıflandırma üzerinde daha fazla durmayarak sıfatlar konusundaki ihtilafa geçmeyi uygun görüyoruz.

Selefiyye ile diğer mezhepler arasındaki esas ihtilaf haberi sıfatlardadır. Haberi sıfatlar ancak Kur'an ve Sünnet'in haber vermesi ile bilinen; bir kısmı ayn-göz, vech-yüz, yed-el gibi Allah'ın doğrudan zatiyla, bir kısmı ise nüzul-inmek, istiva-oturmak gibi hem zâtı hem de fiilleriyle ilgili olan sıfatlardır. Kur'an ve sünnette geçen bu sıfatlar zahiri anlamlarına göre anlaşıldığında cismani vasıflara sahip bir zat ortaya çıkmaktadır. Oysa Allah'ın, diğer bir ifadeyle Vacibu'l-Vücud olan bir zatın cisim olması düşünülemez. Bununla birlikte Kur'an ve sünnette bu tür

³¹⁹ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Ankara 1996, s. 111.

³²⁰ Taftazânî, 3; İzmirlî, 61; Tayyîb, 30; Yurdagür, 259-261.

³²¹ Taftazânî, 3; İbn Ebi'l-İzz, I, 22.

sıfatlar yer almaktadır. Bu yüzden bu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde tartışmalar olmuştur. Bu konuda selef ile halef arasında tartışmalar çıkmıştır.³²²

Selefiyye'nin haberi sıfatlarla ilgili görüşü, sıfatlar arasında herhangi bir ayırım yapmaksızın bütün sıfatları ispat etme şeklindedir. Nitekim onlar zâti, fiili ve haberi sıfatların hepsini kabul ediyorlar ve tevil yolunu seçmiyorlardı. El, göz, yüz gibi sıfatları da tevil etmeyen selef, yalnızca isimlendirmede bunlara “haberi sıfatlar” adını vermektedir.³²³ Sıfatlarla ilgili tevakkuf yolunu seçen selef, “Bize yakışan, “O'nun hiç bir benzeri yoktur”³²⁴ ayetine inanmaktır, biz sıfatlardan bahseden ayetlerin tevili ile mükellef değiliz. Bu ayetler olduğu gibi anlaşılmalıdır”,³²⁵ demekteydiler. Selefiyye'nin sıfatlar konusundaki görüşleri, “İstiva, el, yüz gibi sıfatlar malumdur, bu sıfatların keyfiyeti meçhuldür, bunlara Kur'an'da geçtiği gibi inanmak vaciptir, bunlarla ilgili soru sormak ise bid'attir”,³²⁶ cümlesinde özetlenir.

Haberi sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet-i Amme de denilen halef ise, tevil taraftarıdır. Halefe göre “*Rahman Arş'a istiva etmiştir.*”³²⁷ gibi ayetleri, tevil ederek anlamak daha doğrudur. Zira zahirine göre anlaşıldığında, mahlukatın özellikleri olan zaman ve mekanla kuşatılmak, alemin bir cüzünde bulunmak gibi durumların Allah'a izafe edilmesi sözkonusu olur ki, Allah bunların hepsinden uzaktır. Ayrıca yüksek bir yerde bulunmak yüceliği gerektirmez. Birisinin bir dağın zirvesinde bulunması, aşağıdaki insanlardan daha yücedir, anlamına gelmez. Bu yüzden ayetleri tevil

³²² Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul 1995, s. 166-168.

³²³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 123; Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 10; İbn Ebi'l-İzz, I, 264.

³²⁴ Şûra, 42/11.

³²⁵ İbn Ebi'lizz, I, 57-62, II, 381-389.

³²⁶ Ebi'l-Müntehâ, Ahmed b. Muhammed el-Manisavî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*. İstanbul 1307, s. 10; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 125.

³²⁷ Tâhâ, 20/5.

etmekten kaçınmak caiz değildir. Allah'ın azametini ve yüceliğini belirterek bu ayetleri tevil etmek gerekir.³²⁸

Şenkîti'nin en çok üzerinde durduğu konu, isim ve sıfatlarda tevhiddir. Bu konuya tefsirinde geniş yer verdiği gibi, bu konu hakkında iki ayrı eser yazmış ve bir de tebliğ sunmuştur. Ayrıca tevhidin üç kısmından en önemlisi ve anlaşılması en zor olanının, Tevhîdü'l-Esmâ ve's-Sıfât olduğunu açık bir şekilde de ifade etmiştir.³²⁹ Biz, onun bu konudaki görüşlerini bütün eserlerinden yapacağımız senteze göre ele almaya çalışacağız.

Şenkîti'ye göre, Allah'ın sıfatları şu üç temel esasa göre anlaşılmalıdır:

1. Allah'ı; Zât'ında ve fiillerinde olduğu gibi sıfatlarında da her hangi bir şeye benzemekten tenzih etmek. “*O'nun benzeri hiç bir şey yoktur. O işitendir, görendir.*”³³⁰ ayetinde açık bir şekilde ifadesini bulan bu ilke, doğru inancın en büyük ilkesidir. Bu ilkeye uygun hareket eden kimselerin kalbi, teşbihten kurtulmuş olur.
2. Allah'ın kedisini övdüğü sıfatlarını ve Hz.Peygamberin de Allah'ı övdüğü sıfatları tasdik etmek ve bunlara Kur'an-ı Kerim ile sahih sünnette geçtiği şekilde iman etmek.
3. İnsan aklının, Allah'ın bu sıfatlarla nasıl muttasıf olduğunu anlamaktan acizliğini kabul edip, sıfatların anlamını anlama arzusundan vazgeçmektir.³³¹

Müfessire göre, Kur'an'da ve sahih sünnette geçen sıfatlara ayırım yapmaksızın inanmak gerekir. Sıfatları çeşitli sınıflandırmalara tabi tutmak doğru

³²⁸ Maturidî, 67-71.

³²⁹ Şenkîti, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, 21.

³³⁰ Şûrâ, 42/11

³³¹ Şenkîti, *Âdâbu'l-Bahs ve'l-Munâzara*, 127-129; *el-Esmâ ve's-Sıfât*, 38-40. Şenkîti bu ilkeleri tefsirinde iki tane olarak zikrediyor. Üçüncü ilkeyi zikretmiyor. bkz. *Advâu'l-Beyân*, II, 273.

değildir. Oysa Kur'an'da durum gayet açık bir şekilde ortaya konulmuş olmasına rağmen, insanlardan bir çoğu, "Alîm" ve "Kadîr" gibi sıfatları Kur'an'da geçtiği gibi kabul ettikleri halde "istiva" ve "yed" gibi sıfatlarda problem görmüşler; bunlardan bir kısmı teşbîhe gitmiş, bir kısmı da ta'file giderek doğru yoldan çıkmıştır. Müfessir yukarıda bahsi geçen ilkelerin açılımını, delillendirilmesini ise özetle şu şekilde yapmaktadır:

"Bir çok Kur'an ayetinde Allah'ın hiç bir benzeri olmadığı dile getirilmiştir. Bunlardan birisi, belki de en önemlisi, "*O'nun benzeri hiç bir şey yoktur. O işitendir, görendir.*" ayetidir. Bu ayette sonradan yaratılan hiç bir varlığın Allah'a benzeyemeyeceği açık bir şekilde ifadesini bulmuştur. Ayetin son bölümünde ise, "Allah'ın işiten ve gören" olduğu ifadesi yer almaktadır. Bu ifade ile Allah, kendisine sıfatlar ispat etmiştir. Böylelikle bu ayette bir yandan benzerliğe karşı çıkılmış, bir yandan da Allah'a kullarda da var olan işitme-görme sıfatları nisbet edilmiştir. Demek ki Allah'ın bir takım sıfatlara sahip olması, O'nun diğer varlıklara benzemesini gerektirmez.

Bu ayette Allah'ın yüce/العلي ve büyük/العظيم gibi sıfatları yerine "semi" ve "basar" sıfatlarının getirilmesinde şöyle bir incelik olabilir: "Semi" ve "basar" gibi sıfatlarla bütün canlılar vasıflanmıştır. Ayette bu sıfatların getirilmesiyle, Allah'ın da bu sıfatlarla muttasıf olduğu; ancak O'nun bu sıfatlarla muttasıf olmasının "benzememe" esasına göre olduğu vurgulanmıştır.

Allah'ın sıfatlarını, çeşitli sınıflandırmalara tâbi tutan kelimacılar, O'nun semi, basar, ilim, kudret gibi sıfatlarının, kullarının sıfatlarından farklı olduğunu kabul etmişlerdir. Bu yüzden de bu sıfatlarla ilgili olarak te'vil cihetine gitmemişler, bu sıfatların zâhirî anlamıyla anlaşılmasında bir problem görmemişlerdir. Çünkü Allah'ın bu sıfatlarının, teşbîh zannını tam anlamıyla ortadan kaldıracak şekilde kemal ve yücelik derecesinde olduğu açık olan bir durumdur. Ancak yapmış oldukları sınıflandırmada "haberî sıfatlar" adını verdikleri "istivâ", "yed" gibi sıfatların zâhirî anlamıyla anlaşılamayacağını, te'vil yapmak gerektiğini ifade etmişlerdir. Oysa bu sıfatların diğer sıfatlardan bir farkı yoktur. Allah, semi, basar,

ilim, kudret vb. sıfatlarını hem kullarına hem de kendisine nisbet ettiği gibi, istiva gibi sıfatları da hem kendisine hem de kullarına nisbet etmiştir. Örneğin, “*Rahmân Arş’a istivâ etmiştir.*”³³² ayetinde istivâyı kendisine nisbet etmiş, “*Sen yanındakilerle birlikte gemiye yerleştiğinde* / إستويت ...”³³³ ayetinde ise istivâyı kullarına nispet etmiştir. Nasıl ki Allah’ın diğer sıfatları konusunda benzerlikten kaçınmak için te’vil cihetine gidilmiyorsa, istivâ vb. sıfatlar da te’vil yapılmaksızın zâhirine göre anlaşılmalıdır.³³⁴ Allah’ın istivâsı kendisine O’nun kemaline ve yüceliğine layık, kulların istivâsı ise kendi hallerine uygun bir istivâdır. Nasıl ki Allah’ın Zâtı, bütün mahlukatın zâtından farklı ise, bütün sıfatları da mahlukatın sıfatından farklıdır.

Sıfatlar arasında hiç bir farklılık söz konusu olmadığı halde, sonradan gelen bir çok alim/müteahhirîn, istivâ ve yed gibi sıfatların zâhirinden akla gelenin, Allah’ın bu sıfatlarının kulların sıfatlarına benzemesi olduğunu zannetmişlerdir. Buna göre bu sıfatların zâhirine göre anlaşılmaması gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre bu sıfatların zâhirine göre anlaşılması küfürdür. Çünkü Yaradan’ın yaratılmışlara benzediğini söyleyen küfre girmiş olur. Hz.Peygamberin, Kur’an’ı beyan etmekle emredildiği halde, sözüne itibar edilen alimlerin ittifakıyla, Hz. Peygamber bu sıfatlarla ilgili bir harfi bile açıklamamıştır. Oysa onun beyan edilmesi gereken, özellikle de zâhirine göre anlaşıldığında küfrü gerektiren akâidle ilgili böylesi bir konuyu beyan etmemesi düşünülemez. Bu sıfatların zâhirine göre anlaşılmaması gerektiğini savunan bu insanlar, Allah’ın, zâhirine göre anlaşılması doğru olmayan sıfatları, kendisi için kullandığını; Peygamberinin de, bu sıfatların zâhirine göre anlaşılmasının küfür olduğunu, dolayısıyla te’vil edilmesi gerektiğini insanlara bildirmediğini zannetmişlerdir. Bütün bunlar, Kitap ve Sünnet’e dayanmaksızın onların kendi nefislerince uydurdukları büyük bir iftiradır.”³³⁵

³³² Tâhâ, 20/3.

³³³ Mü’minûn, 23/28.

³³⁴ Şenkîfî, *Advâu’l-Beyân*, II, 273-284.

³³⁵ Şenkîfî, *Advâu’l-Beyân*, II, 284-288; sıfatlarla ilgili görüşleri için ayrıca bkz. II, 253; *el-Esmâ ve’s-Sıfât*, 22-40; *Âdâbu’l-Bahs ve’l-Münâzara*, 127-129; Südeys, *Tercemetü’s-Şenkîfî*, 141-162; Tuyan, I, 99,347; Parlak, 68-72.

Görüldüğü üzere Şenkîfî, tevhidi, Tevhîdu'r-Rubûbiyet, Tevhîdü'l-Ulûhiyet ve Tevhîdü'l-Esma ve's-Sıfat şeklinde tevhidi üçe ayırmış, bunlardan her birine yapmış olduğu tanımlarda ve bunlardan hareketle ulaştığı sonuçlarda Selefiyye'ye paralel bir tutum içerisinde olmuştur.

4. Kul Açısından Tevhidi Bozan Şeyler

Selefler müslümanların yapmış oldukları bazı hareketlerin, özellikle Tevhîdü'l-Ulûhiyet'e aykırı olduğunu iddia ederek, bu hareketlerden vazgeçilmesi gerektiğini ifade eder. Bu hareketlere salih insanları vesile kılmak, Allah'tan başkasına tevekkül ve dua etmek gibi hareketleri sayabiliriz. Selefler'in ve Şenkîfî'nin bu konularla ilgili görüşlerine kısaca değineceğiz.

a) Tevesşül

Vesilenin, derece, yakınlık ve hükümdar yanındaki mevki gibi anlamlara geldiğini söyleyen İbn Manzur, Allah'a yakınlaşmanın O'na yakınlaşacak işler yapmak olduğunu ifade etmektedir. Tevesşülü ise bir şeye bir iş veya başka bir şey vasıtasıyla yakınlaşmak olarak açıklamaktadır.³³⁶ Ragıb el-İsfehani ise bu kelimeyi, bir şeye rağbet ederek ulaşmak olarak tanımlamaktadır. Allah'a vesile edinmenin de ilim, ibadet gibi hareketlerle O'nun yoluna ulaşmaya çalışma anlamına geldiğini ifade etmektedir.³³⁷

Salihleri vesile kılmak ise, onlar vasıtası ile Allah'a yakınlaşmaya çalışmak ve insanların bu kimselerle Allah'tan muradını istemeleri demektir. Selefiyye'nin görüşlerini sistemleştiren İbn Teymiyye tevesşül konusunda "et-Tevesşül ve'l-Vesile" adlı bir risale yazmıştır. Bu risalesinde tevesşülü üçe ayırarak özetle şöyle demektedir: Tevesşül üç kısımdır: Birincisi, Allah'ın Kur'an'da emrettiği³³⁸ tevesşüldür ki, Allah'a itaat ve Allah'ın emrettiği Rasûlüne inanmak, itaat etmek ve tabi olmaktır. İnsan bunu gerçekleştirirse Allah'a yakınlaşmış olur. Bu, dinin

³³⁶ İbn Manzur, XI, 724.

³³⁷ Ragıb, 523-524.

³³⁸ Maide, 5/35.

aslındandır ve bunu inkar eden kafir olur. Tevessülün ikinci şekli, Hz. Peygamberin duası ve şefaattir. Rasûlullah'ın dünyadaki dua ve şefaati kible ehlinde kimse inkar etmemiştir. Nitekim sahabe bir çok konuda Rasûlullah'tan dua etmesini isteyerek kendisini vesile yapmıştır. Kıyamet günü şefaati ise Ehl-i sünnet içerisinde hiç kimse inkar etmemiştir. Yani Rasûlullah hayatta iken insanlar için dua ettiği ve şefaatte bulunduğu ve kıyamet gününde de şfaat edeceği cumhur tarafından kabul edilmiştir. Tevessülün üçüncü şekli ise, Rasûlullah'ın zatını vesile edinmek, O'nun zatından bir şeyler istemek veya peygamberleri, Kabe, Arş, Kürsü gibi mukaddes varlıkları vesile yaparak Allah'tan istemektir. Böyle bir şeyi ne sahabeden ne de tabiinden birisi yapmıştır. Bunlara yemin etmek caiz olmadığı gibi bunları vesile yapmak da caiz değildir. Evet, Kur'an'da Allah'a vesile edinmek emredildiği gibi, sahih hadis kitaplarında da, dualarında Rasûlullah'ı vesile yapan sahabilerin olduğuna dair rivayetler geçmektedir. Fakat bu rivayetlerde geçen, yalnızca dua ve şfaat açısından tevessüldür. Oysa tevessül, istişfa'/şfaatçi kılma /şfaat isteme gibi kelimeler Rasûlullah ve ashabının kullandığı anlamların dışında kullanılmış, böylelikle bu kelimelerin anlamında dolayısıyla da dinde tahrifat yapılmıştır. Bazı insanlar ise buradan yola çıkarak mutlak olarak tevessülün caiz olduğunu öne sürmüşlerdir ve hataya düşmüşlerdir.³³⁹

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye tevessülün ancak Rasûlullah hayatta iken O'nun duası ve şefaati aracılığıyla olduğunu, vefatından sonra ise bu anlamda bile tevessülün caiz olmadığını söylemektedir. Yalnızca kıyamet gününde Rasûlullah'ın şefaati anlamında tevessülün, belli kimseler için ve belli şartlar dahilinde var olduğunun Ehli Sünnet tarafından kabul edildiğini hatırlatmaktadır. İbn Teymiyye yapılan salih amellerle de tevessülün mümkün olduğunu sözlerine eklemekte ve bu görüşünü Kur'an'dan da desteklemektedir.³⁴⁰ Ancak ona göre hükümdarlar ile halk arasındaki aracılar anlamında, Allah ile kulları arasında aracılar olduğunu kabul edenler küfre ve şirke düşmüş olurlar. Nitekim putperest müşriklerin inancı da

³³⁹ İbn Teymiyye, *et-Tevessül ve'l-Vesile*, Beyrut 1992, 15, 51, 80, 91, 106, 128, 131.

³⁴⁰ Ali İmran, 3/193.

böyleydi ve bu yüzden kınanmışlardı.³⁴¹ Çünkü hükümdar ile halkı arasında aracının olması doğal ve gerekli olan bir durumdur. Böyle bir aracının varlığı ile, halkın durumunun daha iyi bilinmesi, aracılardan hükümdara yardım etmesi, hükümdarın halkın iyiliğini düşünmediği durumlarda aracının halk lehine araya girmesi gibi maslahatlar amaçlanmaktadır. Oysa Allah, kullarının durumunu en iyi bilir, kimsenin yardımına ihtiyacı yoktur ve kulları için kesinlikle kötülük murat etmez. Bu anlamda tevessülü kabul etmek bir yana, üstelik bundan kaçınmak da gerekir.³⁴²

Şenkîti *vesile* kelimesini “Kendisiyle bir şeye yaklaşılabilir ve ulaşılmaya çalışılan yol” olarak tanımlamaktadır. Kur’an’da geçen *vesile* kelimesini “amel-i salih ve Rasûlullah’a tâbi olmak”, Allah’a *vesile* edinmeyi de, “salih amel yapmak ve Rasûlüne tâbi olmak olarak” açıklamaktadır.³⁴³

Şenkîti’nin, konu ile ilgili olan “*Ey iman edenler! Allah’tan korkun. O’na yaklaşmaya yol (vesile) arayın ve yolunda cihat edin ki kurtuluşa eresiniz.*”³⁴⁴ ayetine getirdiği açıklama ise şöyledir: “Alimlerin çoğunluğuna göre ayetteki *vesile* ile maksat, Hz. Muhammed’in getirdiğine uygun bir şekilde Allah’ın emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından kaçınmak suretiyle Allah’a yaklaşımdır. Zira Allah’ın rızasına kavuşturan tek yol budur. Mutasavvıf olduklarını iddia eden bazı cahillerin peşinden giden mühlidler ise ayetteki *vesile* kelimesi ile “kendileri ile Allah arasında vasita olduğuna inandıkları şeyh” kastedildiğini ileri sürerler. Böyle bir şeyi iddia etmek cahillikten, görmemezlikten, apaçık bir sapıklıktan ve Allah’ın Kitabı ile oynamaya kalkışmaktan kaynaklanan bir durumdur. Allah’tan başka *vesile*ler edinmek kafirlerin inkar prensiplerinden biridir. Nitekim bu “*Onlara bizi sadece Allah’a yaklaştırsın diye ibadet ediyoruz*”³⁴⁵ şeklinde Kur’an’da da ifadesini

³⁴¹ Zümer, 39/3.

³⁴² İbn Teymiye, *Külliyat*, 200-201.

³⁴³ Şenkîti, *Advâu’l-Beyân*, II, 86.

³⁴⁴ Maide, 5/35; İsrâ, 17/57.

³⁴⁵ Zümer, 39/3.

bulmuş, ayetin devamında da bu insanlar yalancılık ve küfürle nitelendirilmişlerdir. Dolayısıyla her bir mükellefin, Allah'ın rızasına, cennetine ve rahmetine ulaştıracak olan şeyin Rasülünün yolundan gitmek olduğunu bilmesi gerekir. Bundan dönen kimse ise doğru yoldan saparak kötü yola girmiştir. İsrâ Suresi 57. ayette geçen vesile kelimesiyle de bu anlam kastedilmektedir.”³⁴⁶

Görüldüğü üzere müfessir, söz konusu ayetlerden yola çıkarak mutasavvıfların anladığı şekliyle tevessülün doğru bir davranış olmadığını açık bir biçimde belirtmektedir. Aynı zamanda bu tür hareketleri ilhadlık olarak değerlendirmektedir.

b) Tevekkül

Tevekkül acizlik göstererek bir başkasına dayanmak, güvenmek anlamlarına gelir.³⁴⁷ İslam literatüründe ise Allah'a güvenmek, dayanmak ve hedefe ulaşmak için gerekli olan maddi-manevi sebeplerin hepsine başvurduktan ve yapacak hiç bir şey kalmadıktan sonra işi Allah'a bırakmaktır.³⁴⁸ İbn Teymiyye'ye göre Allah'tan başkasına dayanmak, güvenmek doğru değildir. Allah'a hiç bir şekilde ortak koşulamaz, O'ndan başkasına tevekkül edilemez, başkasından yardım istenemez ve Allah'dan başkasına yemin edilemez.³⁴⁹ Bununla birlikte o, Allah'a tevekkül etmenin, “sebepleri yerine getirmemek” anlamına gelmemesi gerektiğini vurgular: Sebeplere iltifat etmek, güvenmek şirktir. Ama sebep olmaları yönüyle sebepleri yerine getirmemek ise akıl noksanlığı ve dini yanlış anlamaktır. Tutulması gereken yol sebeplere değil, Allah'a güvenmektir. Bununla birlikte insan, gücünün yettiği sebepleri yerine getirmekle de sorumludur. Örneğin, düşmanı püskürtmek için

³⁴⁶ Şenkîti, *Advâu'l-Beyân*, II, 87-88.

³⁴⁷ İbn Manzur, XI, 736.

³⁴⁸ Hayreddin Karaman-Ali Bardakoğlu-H. Yunus Apaydın, *İslam İlmihali*, İstanbul, ts., s. 137.

³⁴⁹ İbn Teymiyye, *et-Tevekkül ve'l-Vesile*, 122.

gereken hazırlıkları yapmadan Allah'a güvenmenin yeterli olması şöyle dursun, böyle bir davranışta bulunmak acizliğin bir işaretidir.³⁵⁰

Şenkîti, İsrâ suresi ikinci ayetinde geçen vekil kelimesinin anlamı üzerinde durarak tevekkülün kime yapılması gerektiği konusundaki görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır:

“*Vekil* “tevekkül” kökünden bir kelimedir, işlerin kendisine emanet edilmek suretiyle menfaate ulaşıp zarardan kaçınıldığı “güvenilen kişi” demektir. Zemahşerî vekil kelimesini “işlerinizde kendisine güvendiğiniz Rab” olarak açıklamıştır. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, kullarının durumlarını bilerek meselelerini hallettiği ve yerine getirdiği için Rabb'e vekil dendiğini ifade etmiştir. Kurtubi ise *vekili* “şerik/ortak”, işlerine kefil, kendisine güvenilen şeklinde açıklar. Bütün bu açıklamalara göre mana değişmez, aynı sonuca çıkar: Vekil kendisine güvenilen, iyilikleri getirsin ve kötülükleri defetsin diye işlerin kendisine tevdi edildiği kişi demektir. Bu zât ise Allah'tır. Bu yüzden de ayette yalnızca O'na dayanılıp güvenilmesi gerektiğine dikkat çekilmektedir. Bu konu Kur'an'ın bir çok yerinde ifadesini bulmaktadır. Allah'tan başkasına tevekkül etmek kesinlikle doğru değildir. Hz. Peygamberin yalnızca Allah'a tevekkül ettiği Kur'an'da yer aldığı gibi, diğer peygamberlerin de yalnızca Allah'a tevekkül ettikleri Kur'an'da geçmektedir.”³⁵¹

Şenkîti, Fatiha Sûresi'ndeki *وإياك نستعين* “*ancak Senden yardım dileriz*”

³⁵² ifadesini şöyle tefsir etmektedir: “*إياك نعبد* “*Ancak Sana kulluk ederiz ifadesinden*” sonra “ancak Senden yardım dileriz” ifadesinin gelmesi, ancak ibadet edilmeye layık olan Zât'a tevekkül edilebileceğini göstermektedir. Zira başkasının herhangi bir şey yapmaya gücü yetmez. Bu ayette işaret yoluyla geçmekte olan bu mana, başka ayetlerde açık bir şekilde ifade edilmiştir: “*O'na kulluk et ve yalnızca*

³⁵⁰ İbn Teymiye, *el-Fetâvâ'l-Hamaviyye*, 302; ayrıca bkz. İbn Ebi'l-İzz, II, 351; Tûyan, I, 165.

³⁵¹ Şenkîti, *Advâu'l-Beyân*, III, 366-367, 372-373, 425.

³⁵² Fâtiha, I, 5.

O'na tevekkül et.”³⁵³, “Eğer yüz çevirirlerse şöyle de: Kendisinden başka hiç bir ilah olmayan Allah bana yeter, ben ancak O'na tevekkül ederim.”³⁵⁴, “De ki: O çok esirgeyicidir, biz O'na iman etmiş ve sırf O'na dayanmışızdır.”³⁵⁵, “O doğunun da batının da Rabbidir. O'ndan başka ilah yoktur. Öyleyse yalnızca O'nun himayesine sığın.”³⁵⁶,³⁵⁷

Tevekkülün yalnızca Allah'a yapılmasının bir diğer delili de, “*Ben işimi Allah'a havale ediyorum. Şüphesiz Allah, kullarını çok iyi görendir.*”³⁵⁸ ayetidir. Bu ayet, Allah'a hakkıyla tevekkül etmenin, işleri O'na havale etmenin, her türlü kötülükten korunmayı gerektirdiğini açık bir şekilde gösterir. “Fâ” harfinin ta'lîl ifade eden harflerden biri olduğu kural olduğu bilinmektedir. Ayetin devamında “fâ” ile birlikte “koruma” anlamındaki fiilin gelmesi, tevekkül ile koruma arasındaki ilişkiyi gözler önüne sermektedir.³⁵⁹

c) Dua/İsteme

Dua, seslenmek, yardım istemek, ibadet etmek anlamlarına gelir.³⁶⁰ Terim olarak ise dua, kulun bütün benliğiyle Yüce Yaratana yönelerek O'ndan istek ve dilekte bulunması olarak tarif edilmiştir.³⁶¹ Dua bir çok anlamlara gelmekle birlikte en belirgin iki anlamı; yardım istemek ve ibadet etmektir. İbadetin ve “dua” anlamında istemenin yalnızca Allah'a yapılacağı herkesin kabul ettiği bir prensiptir. Tartışılan ise yardım isteme, istekte bulunma gibi konulardır.

³⁵³ Hûd, 11/123.

³⁵⁴ Tevbe, 9/129.

³⁵⁵ Mülk, 67/29.

³⁵⁶ Müzzemmil, 73/9.

³⁵⁷ Şenkîfî, *Advâu'l-Beyân*, I, 35.

³⁵⁸ Gâfir, 40/44.

³⁵⁹ Şenkîfî, *Advâu'l-Beyân*, VII, 89; ayrıca bkz. Tayan, I, 163-165.

³⁶⁰ İbn Manzur, XIV, 257.

³⁶¹ Selahaddin Parlador, *DİA*, “dua”, İstanbul 1994, XI, 529.

Bu konuda da yine İbn Teymiye'nin görüşlerini ortaya koymak suretiyle bir sonuca ulaşmanın mümkün olduğunu düşünmekteyiz. Ancak İbn Teymiye'nin bu konuda birbiriyle çelişen farklı görüşleri vardır. Biz bu görüşleri cemederek bir sonuca varmaya çalışacağız. İbn Teymiye'ye göre, yalnızca Allah'tan yardım dilemek ve yalnızca O'na ibadet etmek gerekir. Bu durum Kur'an'da bir çok yerde de ifade edilmektedir. İmanın odak noktası, İslam'ın başı da sonu da burasıdır.³⁶² İnsanlardan yardım istemek doğru değildir. Zira insanlardan yardım istemeyi yasaklayan bir çok hadis vardır.³⁶³ Yine ona göre, insanların doğru kimselerden ve kendilerini doğrulardan zannedenlerden yardım dilemeleri ve onlara sığınmaları da doğru değildir.³⁶⁴ Ancak İbn Teymiye, buradaki yardım istemeyle, Allah'tan başkasının gücünün yetmediği; günahların affedilmesi, kalplerin hidayeti bulması, yağmurun yağdırılması, bitkilerin bitirilmesi gibi isteklerde bulunmayı kastetmektedir. Zira ona göre, Allah'tan başkasının gücünün yetmediği konularda yalnızca Allah'tan yardım istenir. Kuldan ise, gücü dahilinde olan bir şey için yardım istenebilir.³⁶⁵ Bununla birlikte dünyevi isteklerde bulunmanın haram olduğunu, ancak zarureten caiz olabileceğini ifade eden İbn Teymiye bunu şöyle açıklamaktadır: "İnsanlardan istemenin üç türlü olumsuz yönü vardır. İlk olarak Allah'tan başkasından istemek ki, bu bir nevi şirktir. İkinci olarak müslümana eziyet etmektir ki, bu da bir nevi mahlukata zulmetmektir. Üçüncü olarak da, Allah'tan başkasının yanında küçük düşmek sözkonusudur. Bu ise insanın kendisine zulmetmesidir. Dolayısıyla istemeyi tamamen terkederek Allah'a tevekkül etmek, daha üstün bir davranıştır."³⁶⁶

³⁶² İbn Teymiye, *Külliyat*, I, 142.

³⁶³ Müslim, Zekat, 109, I, 722; Ebu Davut, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebu Davut*, Zekat, 27, II, 289-295; *Tirmizî*, Zekat, 23, 3, 42; İbn Teymiye, *Külliyat*, I, 152.

³⁶⁴ İbn Teymiye, *a.g.e*, I, 143.

³⁶⁵ İbn Teymiye, *Külliyat*, I, 177-182.

³⁶⁶ İbn Teymiye, *et-Tevekkül ve'l-Vesile*, 35, 43.

İbn Teymiyye'ye göre, ilim gibi şeyleri insanlardan istemek doğrudur. Çünkü bunlar bu konu içine girmez. İnsan bildiğini başkasına öğretmekle bilgisinden bir şey eksilmez. Ayrıca soran kişi de bilen kimsenin bilgisine muhtaçtır. İnsanın bir başkasından kendisine dua etmesini istemesi de olabilir. Bunun gerekçesi ise, insanın başkasına dua etmesinde kendi menfaatinin de olmasıdır.³⁶⁷

İbn Teymiyye tevessül konusundaki görüşlerini açıklarken, "Allah'tan başkasından istemeyi" ikiye ayırarak şu görüşleri ileri sürmektedir: "Ölmüş olan peygamberler, salih kimseler ve velilerden herhangi bir şeyi istemek kesinlikle caiz değildir. Çünkü bu durum insanları şirke götürür. Hayatlarında istenmesi ise böyle değildir. Bu kimseler insanların şirke düşmesine rıza göstermeyecekleri için hayatta oldukları sürece insanlar ölçüyü kaçırmaz. Ancak hayatta olmadıkları zaman insanları şirkten engellemeleri mümkün değildir."³⁶⁸ Ayrıca kişinin hayatındayken caiz olan bir şeyin, o öldükten sonra da caiz olması icabetmez.³⁶⁹ "Meleklerle, peygamberlere ve salih kişilere öldükten sonra dua etmek, bunlardan yardım istemek, Allah'ın koyduğu bir din olmadığı gibi hiç bir peygamberin tebliğ etmekle gönderildiği bir husus da değildir. Bu hiç bir kitapta da yoktur. Ayrıca bunu hiç bir sahabî, tabîî yapmadığı gibi, kimse de böyle bir şeyin yapılmasını emretmemiştir. İmamlardan hiçbiri haccın menasiki arasında veya bir başka vesileyle Peygamberin kabrinin başında O'nu vesile kılarak O'ndan şefaet dilemesi, ümmete dua etmesini istemesi veya O'na şikayetlerde bulunması gibi bir şey zikretmemiştir. Nitekim sahabe de zaman zaman bir çok sıkıntıyla karşılaşmasına rağmen, Peygamberin kabrine giderek O'ndan yardım istememiştir."³⁷⁰ Ölümlelerinden sonra kabirleri başında veya uzaktan peygamberlere ve salih kullara dua edip yakaranlar, yıldızlara

³⁶⁷ İbn Teymiyye, *Külliyyat*, I, 154.

³⁶⁸ İbn Teymiyye, *et-Teveessül ve'l-Vesile*, 34, 39, 65, 66, 71.

³⁶⁹ İbn Teymiyye, *Külliyyat*, I, 435.

³⁷⁰ İbn Teymiyye, *et-Teveessül ve'l-Vesile*, 20-22.

yakaran ve melekleri rab edinenler gibidir. Bu durum ise müşriklerin özellikleridir³⁷¹

ve Kur'an-ı Kerim'de kınanmış ve yasaklanmış bir harekettir.³⁷²

Netice olarak İbn Teymiye hayatta olan insanlardan istemekle, hayatta olmayan insanlardan istemeyi bir tutmuyor. Ölmüş insanlardan istemenin kesinlikle caiz olmadığını belirtiyor. Hayatta olan insanlardan istemeyi her ne kadar sınırlasa ve hoş karşılamasa da belli prensipler dahilinde kabul ediyor.

Müfessirimiz de, *tevhidü'l-ulûhiyetle* ilgili olarak, eserinin çeşitli yerlerinde yalnızca Allah'a ibadet edilmesi, yalnızca O'na dua edilmesi ve O'ndan yardım istenmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Örneğin, "*Denizde başınıza bir musibet geldiğinde, O'ndan başka bütün yalvardıklarınız kaybolup gider. O sizi kurtarıp karaya çıkardığında ise yüz çevirirsiniz. İnsanoğlu çok nankördür.*"³⁷³ ayetinin tefsirinde Dua konusu ile ilgili görüşlerine yer vermiştir. Bu görüşleri özetle şu şekildedir:

"Ayeti düşündüğümüzde görürüz ki, Allah, inkar edenleri sıkıntılı hallerinde, yalnızca Allah'a ibadet ettiklerini ve bu konuda hiç bir şeyden geri kalmadıklarını; güven içinde olduklarında ise, O'na şirk koştuklarını belirterek, yermektedir. Müslüman diye isimlendirilen bir çoklarının, Allah'a ortak koşan bu insanlardan daha kötü bir durumda oldukları bilinmektedir. Zira onlar, sıkıntılı hallerinde bile Allah'tan başkasına yönelirler. İnkarcıların yalnızca Allah'a ibadet ettikleri noktalarda bile bu insanlar, salih olduğuna inandıkları kişilere yönelmektedir. Oysa Allah, bir çok yerde zarara uğrayana yalnızca kendisininin

³⁷¹ İbn Teymiye, *Külliyyat*, I, 253.

³⁷² Âli İmran, 3/80.

³⁷³ İsrâ, 17/67.

yardımcı olacağını, karşılaştığı zorluktan yalnızca kendisinin kurtaracağını ifade etmiştir.”³⁷⁴

d) Havf-Recâ

Havf ve *recâ* kelimelerinin her ikisinde de “beklenti” anlamı vardır. Korkmak anlamına gelen³⁷⁵ *havf* kelimesini Ragıb el-İsfahani, bilinen ya da beklenen bir belirtiden dolayı endişeli bir beklenti içerisinde olmak, şeklinde tarif eder ve şöyle devam eder: “Allah korkusu denince, örneğin aslan gibi maddi bir nesneden korkma esnasında hissedilen bir korku kastedilmez. Bununla kastedilen günahlardan kaçınmak ve itaate yönelmektir. İşte bu yüzden günahları terketmeye Allah’tan korkuyor denilmez.”³⁷⁶

Ümitsizliğin zıddı olan *Recâ* ise, ummak anlamına gelir.³⁷⁷ Ragıb el-İsfahani’nin deyimiyile *recâ*, bilinen veya beklenen bir belirti sebebiyle olumlu beklenti içerisinde olmaktır.³⁷⁸

Selefiyye’nin görüşlerini sistematize eden İbnTeymiye *havf-recâ* yani korkma ve umma konularındaki görüşlerini şu şekilde belirtmiştir: “Yalnızca Allah’tan korkmak gerekir. Nitekim Kur’an’da otuzdan fazla yerde Rasûlullah’a itaat emredilmektedir. Ayetlerde itaat, Allah ve Rasûlü hakkında emredilirken korkma ve sakınma yalnızca Allah için zikredilmektedir. “*Yalnızca Benden korkun*”³⁷⁹, “*Sadece*

³⁷⁴ Şenkîti, *Advâu'l-Beyan*, III, 558; konu ile ilgili görüşleri için ayrıca bkz. III, 89; V, 688-689; IV, 418, 455-457, VI, 262-267, 636, 638, 658-659, 673; VII, 42-44, 231, 329-333, 346-347, 366-368, 372-373, 618-626; ayrıca bkz. Tıyan, I, 159-162.

³⁷⁵ İbn Manzur, IX, 99.

³⁷⁶ Ragıb, 161-162.

³⁷⁷ İbn Manzur, XIV, 309.

³⁷⁸ Râgıb, 161.

³⁷⁹ Nahl, 16/51.

*Benden sakının*³⁸⁰, *“İnsanlardan korkmayın, benden korkun”*³⁸¹ ayetlerinde bu durum görülmektedir.³⁸² İbn Teymiye bu ve benzeri ayetlerden yola çıkarak yalnızca Allah’tan korkulması gerektiğini ifade etmekte ve hangi konularda bu korkuya sahip olunması gerektiği üzerinde durmamaktadır.

İbn Teymiye, kulun Rabbinden korkusu en üst aşamaya ulaştınca, O’ndan başka hiç bir şeyden korkmayacağını; Allah korkusu azaldığında ise yaratılmışlardan korkacağını belirterek, Allah’tan korkmakla başkalarından korkmanın orantılı olarak çoğalıp azaldığını sözlerine eklemektedir. Bu konuda ümmetin bir çoğunun gizli şirke düştüğünü de ayrıca vurgular.³⁸³

Şenkîfî, havf ve recâ konusundaki görüşlerini, *“Allah buyurdu ki: İki tanrı edinmeyin! O ancak bir Tanrıdır. O halde yalnız benden korkun!”*³⁸⁴ ayetinin yorumunda şu şekilde açıklamaktadır:

Allah Teala ilk önce bütün insanlığın yalnızca kendisine ibadet etmesini emrediyor. Daha sonra da yalnızca kendisinden korkulmasını istiyor. Çünkü fayda ve zarar elinde olan O’dur, O’nun dışında ne fayda veren vardır ne de zarar. Bu başka bir çok ayette de zikredilmiştir. Ayrıca ayetin son kısmındaki *فإياي فارهبون* ifadesinde meful olan *إياي* “Benden” kelimesinin yüklemden önce gelmesi kasır/hasır/vurgu ifade eder.³⁸⁵ Mefulun fiilinden önce gelmesinin kasır ifade ettiği, İslam Hukuk Usûlü kitaplarında mefhumu muhalefet bahsinde, Meâni İlminde ise kasır bölümünde geçmektedir. Kur’an’ı Kerim’in bir çok yerinde bu konuyla ilgili

³⁸⁰ Bakara, 2/41.

³⁸¹ Maide, 5/44.

³⁸² İbn Teymiye, *Külliyyat*, I. 139.

³⁸³ İbn Teymiye. *a.g.e.* I. 168.

³⁸⁴ Nahl, 16/51.

³⁸⁵ Daha önce de belirttiğimiz gibi Kasır/hasır, bir şeyi/durumu bir diğerine ait kılmak veya bir şeye vurgu yapmaktır. Cümle dizilişinde önce gelmesi gerekeni sonra getirmek de kasır yapma şekillerinden biridir. Bkz. Bu çalışmanın 67. sayfası, 256. dipnot.

vurgu yapılarak yalnızca Allah'tan korkulması gerektiği ifade edilmektedir. Örneğin, “O peygamberler ki Allah'ın gönderdiği emirleri duyururlar, Allah'tan korkarlar ve O'ndan başka kimseden korkmazlar”³⁸⁶, “Allah'ın mescitlerini ancak Allah'a ve ahiret gününe iman edenler, namazı dosdoğru kılan, zekatı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar eder.”³⁸⁷ ayetlerinde değişik şekillerde hasır/kasır/vurgu yapılmıştır.³⁸⁸

e) Kabirleri Ziyaret Etmek

Kabir ziyareti konusu da Selefiyye mensuplarınca üzerinde durulan bir meseledir. Kabir ziyaretiyle ilgili göze çarpan bir çok aşırılıkların eleştirilmesinin yanısıra, bu aşırılıkların kulun tevhidinde zarar getirdiği ifade edilmiştir. İbn Teymiyye kabir ziyaretinin iki şekilde olduğunu söyler: “Şer'i ziyaret ve bidat olan ziyaret. Şer'i ziyaret ölüye dua etmek ve ibret almak amacıyla yapılan ziyarettir. Nitekim peygamberimiz de zaman zaman kabir ziyaretinde bulunmuştur.”³⁸⁹ Kabirde bulunan kişi mümin olmasa bile, ibret amacıyla ziyaret etmek meşrûdur. Zira kabirleri ziyaret etmek ölümü hatırlatır. Bidat olan ziyaret ise, ölüden ihtiyacını gidermesini istemek, ondan dua ve şefaet beklemek, ya da kabri başında yapılan duanın icabete daha şayan olacağı amacıyla yapılan ziyarettir. Bu düşüncelerle yapılan ziyaretlerin tamamı sonradan uydurulmuş bidatler olup, bir nevi şirkdir veya şirke götüren bir yoldur.”³⁹⁰ “Bütün bu hareketler hristiyanların, musevilerin, müşriklerin ve bunlardan gören bazı bidatçıların yaptıkları hareketlerdir. Esasen bu konuda ümmet içerisinde aşırılık sözkonusudur. Bu aşırılık özellikle iki grupta yoğunluk göstermektedir. Bunlar, Şia'nın aşırı gidenleri ile peygamberleri, salih

³⁸⁶ Ahzâb, 33/39.

³⁸⁷ Tevbe, 9/18.

³⁸⁸ Şenkîfî, *Advâu'l-Beyân*, III, 253-254, 256-257; ayrıca bkz. Tüyan, I, 174-178.

³⁸⁹ *Müslim*, Cenâiz 102, I, 669; *Ebu Davut*, Cenâiz 81, III, 557.

³⁹⁰ İbn Teymiyye, *et-Teveşşül ve'l-Vesile*, 24,25; *Külliyat*, I, 240-241.

kişileri ve şeyhlerini haddinden fazla yücelten bazı tasavvuf ehli içerisindeki cahillerdir.”³⁹¹

İbn Teymiye Rasûlullah'ın kabrinin ziyareti ile ilgili olarak da görüşler beyan etmiştir: “Bazı alimlere göre Peygamberimizin kabrine yapılan ziyareti uzun tutmamak gerekir. Örneğin İbn Malik'ten Rasûlullah'ın kabrine selam verirken fazla durulmaması gerektiği şeklinde bir rivayet vardır. Ayrıca bazı alimler, Medine halkından mescide girip çıkanların Rasûlullah'ın kabrinde fazla durmalarının doğru olmadığını söylemişler, yabancıların Medine'ye geldiğinde, Medine'lilerinse bir yolculuğa çıkarken veya bir yolculuktan döndüklerinde ziyaret etmelerinin daha uygun olduğunu ifade etmişlerdir.”³⁹²

Görüldüğü üzere Selefiyye'ye göre kabir ziyareti de hassas bir konudur. Ziyaretin amacı, kesinlikle ölüden her hangi bir beklenti içerisinde girmek olmamalıdır. Ancak ölüye dua etmek amacıyla -yalnızca müminlerin ölüleri için- bir de ölümü hatırlamak amacıyla kabir ziyareti yapılabilir.

Şenkîti, kabir ziyaretleri konusunda da aşırılığa gidildiğini belirterek, bu durumdaki kimselerin dar zamanlarında Allah'tan isteyip, sıkıntılı hallerinde ise Allah'ı inkar edenlerden daha kötü bir hal içerisinde olduklarını ifade etmektedir. Müfessirin kabir ziyareti ile ilgili görüşleri şu şekildedir:

Dünyanın bir çok yerindeki müslümanlar, sıkıntılı zamanlarında Allah'tan başkasına sığınmaktadırlar. Nitekim Hz. Peygamberin ve salih kimselerin kabrine gelerek, ta'zîmde bulunanların ve salih kimselere muhabbet gösterisinde bulunan kişilerin davranışları, tamamıyla batıl bir davranış olduğu gibi, Allah ve Rasûlü'nün yasakladığı bir harekettir. Hz. Peygamber'in veya herhangi bir sahabînin böyle bir şeyle emretmediği malum olduğu gibi, bütün peygamberlerin şeriatında da böyle davranışlar yasaklanmıştır. Allah Teâlâ bu konuyla ilgili şöyle buyurmuştur: “*Hiç bir insanın, Allah'ın kendisine Kitap, hikmet ve peygamberlik vermesinden sonra*

³⁹¹ İbn Teymiye, *Külliyat*, I,137.

³⁹² İbn Teymiye. *a.g.e.*, I. 311-312.

*insanlara: Allah'ı bırakıp bana kul olun! demesi mümkün değildir. Bilakis (şöyle demesi gerekir): Okutmakta ve öğretmekte olduğunuz Kitap uyarınca Rabbe halis kullar olunuz.*³⁹³

Şenkîti, konuyla ilgili şöyle bir benzetmede bulunuyor: “Dinine bağlı olduğu zannedilen ve Peygamberi çok sevdiğini, Peygamberin gökleri ve yeri yarattığını, gökten yağmur indirdiğini, bitkiler bitirdiğini vb. şeyleri iddia eden birisinin, Allah ve Rasûlü’nün düşmanı olduğunda hiç bir akıl sahibi şüpheye düşmez. Konuyla ilgili Kur’an ayetlerinden de anlaşılacağı üzere bu kimseyle sıkıntılı hallerinde Allah’tan başkasına sığınan kimse arasında bir fark yoktur. Yapılması gereken, Hz. Peygamber’e muhalefet etmemek, ayrıca kabri başında yüksek sesle konuşmak gibi hürmetsizliği çağrıştıran davranışlarda bulunmamaktır.”³⁹⁴

Görüldüğü üzere, Şenkîti’nin kabir ziyareti konusundaki görüşleri, Selefiyye’nin görüşleriyle paralellik arz etmektedir.

f) Kabirlere Türbe veya Mescit Yapmak

Kabir veya türbelerde namaz kılmak veya buraları mescit haline getirmek de bu bağlamda üzerinde durulması gereken bir durumdur. Zira Rasûlüllah, kabirlerin mescit yapılmasını yasaklamıştır.³⁹⁵ İbn Teymiye bu konuyu şöyle açıklar: “Bir yerin mescit yapılmasından kasıt orada Allah’a ibadet edilmesidir. Bu nedenle kabirlerin mescit yapılması yasaklanmıştır. Buralarda namaz kılan yalnızca Allah’a ibadet etmeyi de amaçlarsa durum değişmez. Çünkü bu durum insanı kabirde yatan kişiden dolayı zamanla insanları o kişiden istemeye, ona dua etmeye, böylelikle de buraların bu amaçla namaz kılınan yerler haline gelmesine yol açar. Bir davranış, eğer bir

³⁹³ Âl-i İmrân. 3/79.

³⁹⁴ Şenkîti, *Advâu 'l-Beyân*, VII, 623-626.

³⁹⁵ *Buharî*, Salat 48 I, 110-111, Cenâiz 62, 90-91; *Müslim*, Mesâcid 19, 23, I, 376-378.

bozukluğa yol açıyorsa ve kendisinde maslahat yönü ağır basmıyorsa bu davranışta bulunmak yasaklanmıştır.”³⁹⁶

Müfessirimiz, kabirlerde namaz kılmanın Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını belirterek, kabirlere mescid yapılmasının doğru olmadığını savunmaktadır. Buna gerekçe olarak da, kabirlerde Allah’a ibadet edilse de, bu davranışın kabirdekine ibadet etmekle sonuçlanabileceğini, göstermektedir. Konuyla ilgili hadislerden hareketle kabirlerde namaz kılınabileceğini iddia edenlerin, hadislerden çıkardıkları sonuçları zikretmekte ve kendi görüşü doğrultusunda konuyla ilgili hadislerin arasını cemederek bir sonuca varmaya çalışmaktadır.

Müfessir aynı şekilde kabirler üzerine bina/türbe yapmanın da doğru olmadığını söylemektedir.³⁹⁷ Ashâb-ı Kehf’in kıssasıyla ilgili olarak “*Onların durumuna vâkıf olanlar ise: Bizler, kesinlikle onların yanbaşılarına bir mescit yapacağız, dediler.*”³⁹⁸ ayetinde, sözkonusu fikri ortaya atanların müslüman olduklarını belirten Şenkîti, birisinin, kabir üzerine bina, türbe, mescit yapmanın haram olmasına karşı çıkmasının doğal olduğunu belirterek³⁹⁹ bu kişiye verilecek cevabı da Hicr Sûresinin 6. ayetinin tefsirini yaparken ortaya koymaktadır. Buna göre, ayette geçen insanların müslüman olmadığı kabul edilirse zaten bir problem yok. Çünkü o insanların davranışları bize örnek olmaz. Eğer müslüman oldukları kabul edilirse, yine bu ayet Hz. Peygamber’den gelen “*Allah Yahudi ve Hristiyanlara lanet etsin; peygamberlerinin kabirlerini mescit edindiler.*” anlamındaki sahih naslarla çelişmez. Zira her ne kadar Allah’a inanmış da olsalar, kabirleri mescit edinme konusunda bu insanları örnek alan kimseler, Peygamber’in diliyle lanetlendikleri gibi, Allah’ın Kitabı’nda da lanetlenmişlerdir.⁴⁰⁰

³⁹⁶ İbn Teymiye, *et-Tevessül ve'l-Vesile*, 22-23.

³⁹⁷ Şenkîti, *Advâu'l-Beyân*, III, 152-160.

³⁹⁸ Kehf, 18/21.

³⁹⁹ Şenkîti, *Advâu'l-Beyân*, IV, 82.

⁴⁰⁰ Şenkîti, *Advâu'l-Beyân*, III, 159; ayrıca bkz. 228,232.

Görüldüğü gibi Şenkîti, *tevhîdü'l-ulûhiyetden* yola çıkarak, müslümanların yapmış oldukları tevessül, tevekkül, dua, havf-recâ, kabir ziyareti, kabirler üzerine mescit-türbe yapmak gibi bazı davranışların yanlış olduğunu belirtmiş, bu davranışlar arasında herhangi bir ayırma gitmeden genelleştirerek eleştiriler yapmıştır. Bu yönüyle de Selefiyye'ye paralel bir yol izlemiştir.

C- RU'YETÜLLAH

Ru'yetullah konusu, mezhepler arasında tartışılmış, üzerinde çok söz söylenmiş ve bu yönüyle de Kelam ilminin temel konularından birisi olma özelliğini kazanmıştır.⁴⁰¹ Tezimizin amacını aşmamak için, konuyu derinlemesine ele almayacak, Selefiyye'nin ve muhaliflerinin görüşlerini özet sayılabilecek bir şekilde belirtmeye çalışacağız. Zaten bu konuda selef denilen “Ehl-i Sünnet-i Hassa” ile halef denilen “Ehl-i Sünnet-i Amme” arasında görüş ayrılığı yoktur. Esas ihtilaf Ehl-i Sünnet'le Mutezile, Cehmiyye, Hariciler ve İmamiyye arasındadır. Dolayısıyla burada Selefiyye'nin görüşleri altında anlatacağımız görüşler genel manada Ehl-i Sünnet'in görüşleriyle paralellik arz etmektedir.

Ehl-i Sünnet'e göre Allah Teâla, ahirette görülecektir. Müminler, Allah'ı teşbih, tecsim, keyfiyet ve mahlukat ile arasında bir mesafe olmaksızın gözleriyle göreceklerdir. Nitekim bu husus “*Yüzler vardır ki, o gün Rablerine baktıkları için ışıltı ışıltı parlayacaklardır..*”⁴⁰² ayetinde açıkça ifade edilmektedir. Rasûlüllah'tan konuyla ilgili olarak gelen bütün rivayetler de bunu göstermektedir.⁴⁰³

Ru'yetullah konusunda Ehl-i Sünnet'e muhalefet edenler, Cehmiyye ve Mutezile ile bunlara tabi olan Hariciler ve İmamiye mezhebi mensuplarıdır.⁴⁰⁴ Bu fırkalar ise “*Musa tayin ettiğimiz vakitte gelip de Rabbi onunla konuşunca, Rabbim!*

⁴⁰¹ İbn Ebi'l-İzz. I, 208.

⁴⁰² Kıyame, 75/22-23.

⁴⁰³ Ebu Hanife. *el-Fıkhu'l-Ekber*, 21; Eş'ari, *Kitabü'l-Lüma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zey'i ve'l-Bida'*, Beyrut 1987. s. 110-115; İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik el-Cüveynî, *Lüma'ü'l-Edille*. Beyrut 1987. s. 191-192; İbn Ebi'l-İzz, I, 207-218, 249-251; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 137-138.

⁴⁰⁴ İbn Ebi'l-İzz. I, 207.

Bana kendini göster; seni göreyim dedi. (Rabbi) Sen beni asla göremezsın."⁴⁰⁵

ayetinden yola çıkarak Allah'ın görülmesinin caiz olmadığını iddia etmektedirler.⁴⁰⁶

Bu ayetlerin dışında her iki tarafın da ayet ve hadislerden başka argümanları da vardır. Tartışma bu kadarla sınırlı değildir. Fakat konunun detayına girmek, çalışma alanımızın sınırlarını aşar endişesiyle, bu kadar bilgi vermekle yetiniyoruz.

Şenkîfî'nin konuyla ilgili görüşleri de, Selefiyye'ninki gibi diğer Ehl-i Sünnet mezheplerinden farklı değildir.

Şenkîfî Allah'ın görülmesini aklen ve şer'an olmak üzere iki açıdan ele almaktadır: "Allah'ın dünyada ve ahirette görülmesi aklen mümkündür. Dünyada görülmesinin aklen mümkün olduğunun delili Musa'nın *"Rabbim! Bana kendini göster, seni göreyim."*⁴⁰⁷ dediğini belirten ayettir. Zira Hz. Musa'nın Allah hakkında neyin mümkün olup neyin olmadığını bilmemesi düşünülemez. O, böyle bir istekte bulunduğuna göre dünyada Allah'ın görülmesi aklen caizdir. Ahirette görülmesi ise aklen mümkün olmasının yanı sıra şer'an de mümkündür. Nitekim *"Hayır! Kafirler şüphesiz o gün Rablerinden mahrum kalmışlardır."*⁴⁰⁸ ayetinden müminlerin Rablerinden mahrum kalmayacakları, O'nun cemalini seyredecekleri anlaşılmaktadır. Ayrıca *"Güzel davrananlara daha güzel bir karşılık, bir de fazlası vardır."*⁴⁰⁹ ayetinde geçen "hüsna" ve "ziyade" sözcüklerini Hz. Peygamber, *"Hüsna, cennet; ziyade ise, Allah'ın cemalini seyretmektir"* şeklinde tefsir etmiştir. Bunun dışında müminlerin ahirette Allah'ı göreceklerine dair Rasûlullah'tan tevatür derecesinde bir çok hadis rivayet edilmiştir. Dünyada görülmesi, aklen mümkün olsa da şer'an mümkün değildir. Bunun delili az önce zikrettiğimiz ayet ve konu ile ilgili hadistir. Nitekim ayette ifade edildiğine göre, Allah Teala *"Sen Beni asla*

⁴⁰⁵ A'raf, 7/143.

⁴⁰⁶ Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdam*, 36; İbn Ebi'l-İzz, I, 212.

⁴⁰⁷ Araf, 7/143

⁴⁰⁸ Mutaffifin, 83/15.

⁴⁰⁹ Yunus, 10/26

göremezsin” buyurmuştur.” Ayrıca Rasûlullah’ın “*Ölene kadar rabbinizi göremeyeceksiniz.*” hadisi de buna delildir. Müfessirimiz Allah’ın ahirette görülmesinin aklen mümkün olduğunun delilini ise açıklamamaktadır.⁴¹⁰

Allah’ın görülmeyeceğinin delili olarak kullanılan لا تدركه الأبصار “*Gözler O’nu hakkıyla kavrayamaz.*”⁴¹¹ ayetini ise şöyle açıklamaktadır: “Bu ayette, insanların Allah’ı idrak edemeyeceğinin ifade edilmesinin mutlak anlamda Allah’ın görülmeyeceği anlamına gelmediğine Kur’an’ın başka yerlerinde de işaret edilmiştir. Örneğin, “*O gün bir takım yüzler parlaktır ve yalnızca Rablerine bakarlar.*”⁴¹², “*Güzel davrananlara daha güzel bir karşılık, bir de fazlası vardır.*”⁴¹³ -Hüsna cennettir, fazlalık ise Allah’ın cemaline bakmaktır.-, “*Hayır! Kafirler şüphesiz o gün Rablerinden mahrum kalmışlardır.*”⁴¹⁴

Bu ayetten, müminlerin Rablerinden mahrum kalmayacakları ve O’nun cemalini seyredecekleri anlaşılmaktadır.”⁴¹⁵ Şenkîti, tefsirinin başka yerlerinde de bu görüşlerine yer vermektedir.⁴¹⁶

Yapmış olduğu bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi Şenkîti, ru’yetullah konusunda özelde selefin, genel anlamda ise Ehl-i Sünnet’in görüşünü benimsemiş ve bu görüşünü ayetleri Kur’an bütünlüğü içerisinde değerlendirerek delillendirmiştir.

⁴¹⁰ Şenkîti, *Advâu’l- Beyân*, II, 297.

⁴¹¹ En’am, VI/103.

⁴¹² Kıyamet, 75/22-23.

⁴¹³ Yunus, 10/26.

⁴¹⁴ Mutaffifin. 83/15

⁴¹⁵ Şenkîti, *Advâu’l- Beyân*, II, 184.

⁴¹⁶ Örneğin, IV. cilt, sayfa 216’da Kehf, 18/110. ayetin, VII. cilt, sayfa 645’te Kâf, 50/35. ayetin tefsirinde ahirette müminlerin Allah’ı göreceklerini söylemektedir.

D- ŞEFAAT

Şefaata konusu da Kelam ilminin konularından biridir. Biz ayrıntılara girmeden ana hatlarıyla konuya temas edeceğiz. Şefaata konusunda selef/Ehl-i Sünnet-i Hassa ile halef/Ehl-i Sünnet-i Amme arasında görüş ayrılığı yoktur. İhtilaf Ehl-i Sünnet ile mutezile ve diğer mezhepler arasındadır.⁴¹⁷

Selefe göre büyük günah işleyen müminlere ve ihlaslı müminlere Rasûlullah şefaata edecektir,⁴¹⁸ ancak bu şefaata Allah'ın iznine tabidir.⁴¹⁹ Dolayısıyla Allah'ın izni olmadan mahlukun mahluka şefaata etmesi sözkonusu değildir. Kabirlere, türbelere, resimlere yönelerek, bunlardan şefaata dilemek doğru değildir. Bu, aklen ve şer'an batıldır. Zira bunların hiç bir surette şefaata etmesi sözkonusu olmadığı gibi, yıldızların, cinlerin ve salih kimselerin şefaata etmesi de düşünülemez.⁴²⁰

Mutezile ve İbadiyye gibi fırkalar ise günahkar mümin için şefaatin sözkonusu olamayacağını iddia ederler. Günahkar hakkında şefaatin kabul edilmesi, vaad ve void prensibine aykırıdır.⁴²¹ Bilindiği üzere Mutezile'nin beş temel ilkesinden birisi de "vaad-vaîd" ilkesidir. Bu ilkeye göre kişi mümin ve mûti olarak ahirete intikal ederse, sevap ve mükafaata (vaad), imansız olarak veya büyük günah işleyip tevbe etmeden ölürse azaba ve ebedi olarak cehennemde kalmaya (vaîd) layık olur. Büyük günahı Allah, şefaatale de affetmez.⁴²² İşte Mu'tezile, bu prensipten hareketle günahkara şefaata olmayacağını savunur.

⁴¹⁷ İbn ebi'l-İzz, II, 282-297.

⁴¹⁸ Eş'arî, *el-İbâne*, 241; Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 25.

⁴¹⁹ Bakara, 2/255; Tâhâ, 20/108-109.

⁴²⁰ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Hamaviyye*, 303.

⁴²¹ İbn Ebi'l-İzz, I, 290; Fığlalı, 92.

⁴²² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 59.

Şenkîti'nin şefaât konusundaki yaklaşımı da Selefîyye'nin ve Ehl-i Sünnet'in genelinin yaklaşımına uygundur.⁴²³ O şefaât ile ilgili görüşlerini konu hakkındaki ayetleri birlikte değerlendirerek sonuçlandırmaya çalışmıştır

Şenkîti, *“Öyle bir günden korkun ki; o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemede bulunamaz, hiç kimseden şefaât kabul olunmaz, fide alınmaz, onlara asla yardım da yapılmaz.”*⁴²⁴ ayetinin zahirinden, kıyamet günü mutlak olarak şefaatin hiç bir surette, kabul edilmeyeceğinin anlaşıldığını belirterek, konuya Kur'an bütünlüğü içerisinde yaklaşıldığında, şefaatle ilgili şu sonuçların çıkarılabileceğini ifade etmektedir:

1. Kafirlere şefaât yoktur:

Şenkîti kafirlere şefaât olmadığını, bir çok Kur'an ayetinde vurgulandığını ifade ettikten sonra, bu ayetlerden bir kaçını zikretmektedir:

*“Melekler... Allah'ın rızasına ulaşmış olanlardan başkasına şefaât edemezler”*⁴²⁵ , *“Cehennem ehli birbirlerine şöyle derler: Şimdi artık bizim ne şefaâtçilerimiz var ne de yakın bir dostumuz”*⁴²⁶ Cennettekiler, cehennemdekilere

niye orada olduklarını sorunca onlar da bunun sebeplerini sayarlar ve devamında şöyle buyrulur: *“Artık şefaâtçilerin şefaati onlara fayda vermez.”*⁴²⁷ Müfessir bu ayetlerde de belirtildiği üzere, inkar edenlere şefaatin olmayacağını belirtmektedir.

⁴²³ Konu hakkında 104. sayfada kısa bilgi vermiştik.

⁴²⁴ Bakara, 2/48.

⁴²⁵ Enbiya, 21/28

⁴²⁶ Şuara, 26/100.

⁴²⁷ Müddessir, 75/48.

2. İzinsiz şefaattir yoktur:

Şenkîti, Müminlere şefaatin ise ancak Allah'ın izni ile olacağını da yine şu Kur'an ayetlerinden çıkarmaktadır:

“İzni olmadan O'nun katında kim şefaattir edebilir?”⁴²⁸, “Göklerde nice melek var ki onların şefaattirleri, dilediği ve hoşnut olduğu kimse için Allah'ın izin vermesi dışında, bir işe yaramaz.”⁴²⁹, “O gün, Rahman'ın izin verdiği ve sözünden hoşlandığından başkasının şefaattir fayda vermez.”⁴³⁰

Şenkîti şefaattir konusuyla ilgili bu ayetleri değerlendirerek, konunun analizini yapmakta ve şefaatin geçerli olmamasının, kafirlere şefaattir yapılamayacağı ve Allah'ın izni olmadan kimsenin şefaattir edemeyeceği anlamında anlaşılması gerektiğini belirterek, müminler için Allah'ın izni ile şefaatin varlığının ise Kitap, Sunnet ve İcma ile sabit olduğu sonucuna ulaşmaktadır.⁴³¹

Görüldüğü üzere, Şenkîti ru'yetullah konusunda olduğu gibi şefaattir konusunda da İslam alimlerinin ekseriyetinin, özelde ise Selefin yaklaşımına paralel bir görüşe sahip olup, bu görüşüne Kur'an'ın bütünselliğini gözönünde bulundurmak suretiyle ulaşmıştır.

E- BAZI MEZHEPLER KARŞISINDAKİ TAVRİ

1. Mu'tezile'ye Karşı Tavrı

Şenkîti, eserinin bir çok yerinde Mutezile'nin sıfatlarla ve kulun iradesiyle ilgili görüşlerini ayetlerden deliller getirerek reddediyor. Biz konuyla ilgili iki örnek vereceğiz:

⁴²⁸ Bakara, 2/255.

⁴²⁹ Necm, 53/26.

⁴³⁰ Ta Ha, 20/109.

⁴³¹ Şenkîti, *Advâu'l- Beyân*, I, 64-65; II, 270; IV, 426.

Örnek 1: *“Ve onlara (olup bitenleri) tam bir bilgi ile mutlaka anlatacağız. Biz onlardan uzak değiliz.”*⁴³² ayetinin tefsirinde Şenkîti, şöyle demektedir:

“Bu ayeti kerimede, sıfat-ı meâniyi reddeden Mu'tezile'ye açık bir şekilde reddiye vardır. Zira onlar, “Allah, Zâtı'yla kaim olan ilim sıfatıyla değil, Zâtı ile bilir” derler ve bu görüşlerini kudret, irade, hayat, semi, basar ve kelam sıfatlarına da aynı şekilde uygularlar. Oysa bu ayette Allah kendisine ilim sıfatını nispet etmiştir. *“Onu ilmi ile indirdi.”*⁴³³ ayetinde de durum aynıdır. Bunlar, Mutezile mezhebinin yanlış olduğu noktasında hiç bir akıl sahibinin şüpheye düşmeyeceği açık Kur'an delilleridir.”⁴³⁴

Örnek 2: *“Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme”*⁴³⁵ ayetini tefsir ederken müfessir şöyle demektedir:

“Bu ayetteki *kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız* ifadesi, kula arız olan gaflet ve masiyetin Allah'ın meşietini ile olduğuna delildir. Zira ne olursa olsun hiç bir şey O'nun meşietini/dilemesi olmadan gerçekleşemez. Nitekim *“Alemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.”*⁴³⁶, *“Allah dileseydi, onlar ortak koşmazlardı.”*⁴³⁷, *“Biz dilesek, elbette herkese hidayetini verirdik.”*⁴³⁸, *“Allah dileseydi, elbette onları hidayet üzerinde toplayıp birleştirirdi.”*⁴³⁹, *“Allah onların*

⁴³² A'raf, 7/7.

⁴³³ Ayet no

⁴³⁴ Şenkîti, *Advâu'l- Beyân*, II, 261.

⁴³⁵ Kehf, 18/28.

⁴³⁶ Tekvir, 81/29.

⁴³⁷ En'am, 6/107.

⁴³⁸ Secde, 32/13.

⁴³⁹ En'am, 6/35.

*kalplerini mühürledi.*⁴⁴⁰, “Ayrıca onu anlamamaları için onların kalplerine bir kapalılık ve kulaklarına bir ağırlık veririz”⁴⁴¹ gibi bir çok ayet, hayır veya şer ne olursa olsun, her şey ancak gökleri ve yeri yaratanın dilemesiyle gerçekleştiğini ifade etmektedir. Mutezile’nin zannettiği ve Zemahşeri’nin de tefsirinde sürekli buna mutabık olarak değinmeye çalıştığı, “kulun kudretinin ve iradesinin Allah’ın dilemesi ile değil de kulun kendi iradesiyedir” görüşünün yanlış olduğu açık bir şekilde ortadadır.⁴⁴²

2. Kaderiyye Mezhebine Karşı Tavrı

Şenkîti, tefsirinde yeri geldikçe Kaderiyye⁴⁴³ mezhebini de eleştirmektedir.

Örneğin, “Ayrıca, onu anlamamaları için kalplerine bir kapalılık ve kulaklarına bir ağırlık veririz.”⁴⁴⁴ ayetini tefsir ederken şöyle demektedir:

“Bu ayette Kaderiyye’nin, şer Allah’ın dilemesiyle gerçekleşmez, aksine bu kulun meşietî altındadır şeklindeki görüşü, açık olarak reddedilmektedir. Allah Teala, mülkü içerisinde meşietinin tealluk etmediği bir şeyin bulunmasından münezzehtir. Nitekim “Eğer Allah dileseydi, onlar ortak koşmazlardı”⁴⁴⁵, “Biz dilesek, elbette herkese hidayetini verirdik.”⁴⁴⁶, “Allah dileseydi, elbette onları hidayet üzerinde toplayıp birleştirirdi.”⁴⁴⁷ gibi bir çok ayette bu husus vurgulanmıştır.⁴⁴⁸

⁴⁴⁰ Bakara, 2/7.

⁴⁴¹ İsrâ, 17/46.

⁴⁴² Şenkîti, *Advâu’l- Beyân*, IV, 99.

⁴⁴³ Kaderiyye: Kulun kendisine has bir iradeye sahip olduğunu, istediğini yaptığını, hatta Allah’ın murad etmediği şeyleri bile yapabileceğini iddia eden yaklaşım. Bkz. Topaloğlu, 286.

⁴⁴⁴ İsrâ, 17/46.

⁴⁴⁵ Enam, 6/107.

⁴⁴⁶ Secde, 32/13.

⁴⁴⁷ Enam, 6/35

⁴⁴⁸ Şenkîti, *Advâu’l- Beyân*, III, 543

Şenkîti, yine bu konuyla ilgili olarak, “Allah kime hidayet ederse, işte o, hakka ulaşmıştır, kimi de hidayetten mahrum ederse artık onu doğruya yöneltecek bir dost bulamazsın.”⁴⁴⁹ ayetinin tefsirinde ise şöyle demektedir:

“Allah Teâla bu ayette, hidayete ve dalalete ulaştırmanın kendi eliyle olduğunu; doğru yola sevkettiği kimseyi hiç bir kimsenin doğru yoldan ayıramayacağını, doğru yoldan ayırdığı kimseyi de hiç bir kimsenin hidayete ulaştıramayacağını açıklamıştır. Kur’an’daki bu ve benzeri ayetlerden Kaderiyye mezhebinin, *kul yaptığı iyi ve kötü işleri yapmakta bağımsızdır. Bu işleri yapmak Allah’ın dilemesiyle değil, kulun dilemesiyledir*, şeklindeki görüşünün doğru olmadığını çıkarmak mümkündür. Allah, mülkü altındaki her hangi bir şeyin, dilemesi olmaksızın gerçekleşmesinden beridir.”⁴⁵⁰

3. Cehmiyye ve Cebriye Mezhebine Karşı Tavrı

Şenkîti, Cehmiyye’nin⁴⁵¹ “Allah’ın her yerde olduğu” şeklindeki görüşüyle, Cebriye⁴⁵² mezhebinin “Allah’ın, bazı insanların kalplerine mühür vurduğunu ifade eden ayetlerden yola çıkarak, bu insanlar zaten günah işlemeye mecburdular” şeklindeki görüşünü reddetmektedir.

Şenkîti, “O, göklerde ve yerde tek Allah’tır. Gizlinizi, açığınızı bilir.”⁴⁵³ ayetinin tefsirinde, Cehmiyye mezhebinin söz konusu görüşünü reddetmektedir: “Cehmiyye’nin bu ayeti delil alarak, Allah her yerdedir ve yeryüzündedir, şeklindeki zanları apaçık bir sapıklık ve Allah Teâla karşısında bir cahilliktir. Zira bütün

⁴⁴⁹ Kehf, 18/17.

⁴⁵⁰ Şenkîti. *Advâu’l- Beyân*, IV, 44.

⁴⁵¹ Cehmiyye: Cehm b. Safvan’ın itikadi görüşlerinden oluşan mezhebe ve bu mezhebi benimseyenlere verilen ad. Cehmiyye’nin temel görüşleri: 1. Allah’ı arş gibi belli bir mekana veya cihete nispet etmek mümkün değildir, O daima kullarıyla beraberdir. 2. Cenab-ı Hakk yaratıklara nispet edilen hiç bir sıfatla nitelendirilemez. 3. Allah’ın dünya ve ahirette görülmesi mümkün değildir, sadece fiilleri ile görülür, maddelerinde özetlenebilir. Bkz. Şerafettin Gölcük, *DİA*, “Cehmiyye”, VII, 234-236; İbn Teymiye, *Mecmuatü’r-Resâil*, I, 179.

⁴⁵² Cebriyye: Kulun fiillerinde mecbur olduğunu, kendisine ait hiç bir gücü ve iradesi olmadığını iddia eden yaklaşım. Bkz. Topaloğlu, 285.

⁴⁵³ En’am, 6/3.

mekanlar, her şeyden yüce, her şeyi kuşatan ve hiç bir şeyin kendisini kuşatamadığı göklerin ve yerin Rabbi olan Allah'ın kendilerinde bulunmayacağı kadar küçük ve hakîrdir. Gökler Allah katında bizim elimizdeki bir hardal tanesinden daha küçüktür. Bir adamın elinde hardal tanesi olsa, o adam için “şu hardal tanesindedir veya onun herhangi bir parçasındadır, denmesi mümkün müdür? Hayır değildir; O şey, o adamdan daha küçük ve daha hakîrdir. Göklerin ve yerin Rabbi her şeyden daha büyük ve yücedir, herşeyi kuşatır. O'nun üstünde hiç bir şey bulunamaz.”⁴⁵⁴

Müfessirimiz, “Ayrıca, onu anlamaları için kalplerine bir kapalılık ve kulaklarına bir ağırlık veririz.”⁴⁵⁵ ayetinin tefsirinde Cebriyye mezhebini şu noktada eleştirir:

“Allah kalplerine anlamayı engelleyen perdeler koyduğu ve kulaklarına da işitmeyi engelleyen ağırlıklar koyduğu için, işitemeyince, göremeyince, anlayamayınca bu insanlar hata yapmaya mecburdur. Öyleyse kendisinden dönerek, başka bir şeye yönelmeye güçleri yetmeyen bu insanları azaplandırmanın açıklaması ne olacaktır? şeklinde yöneltilen bir soruya şu cevabı veririz: Allah Teâla, bu insanların kalplerine, kulaklarına ve gözlerine koymuş olduğu mühür, ağırlık, perde gibi engelleri kendi ihtiyarları ile yapmaya kalkıştıkları inkarcılık ve peygamberleri yalanlamalarına uygun bir ceza olarak koyduğunu, Yüce Kitabı'nın bir çok ayetinde beyan etmiştir. İşte bu ayetlerden bir kaçı: “*Tam aksine küfürleri sebebiyle Allah o kalpler üzerine mühür vurmuştur; pek azı müstesna artık iman etmezler.*”⁴⁵⁶ , “*Onlar yoldan sapınca, Allah da kalplerini yoldan döndürdü*”⁴⁵⁷ Bu ayet aynı zamanda Allah'ın kalplerini saptırmasının sebebinin daha önce kendilerinin yoldan çıkmaları olduğunu gösteren bir delildir. “*Bunun sebebi, onların önce iman edip, sonra inkar etmeleridir. Bu yüzden kalpleri mühürlenmiştir. Artık onlar hiç*

⁴⁵⁴ Şenkitî, *Advâ'u'l-Beyân*, II, 163.

⁴⁵⁵ İsrâ, 17/46.

⁴⁵⁶ Nisâ, 4/155.

⁴⁵⁷ Saff, 61/5.

anlamazlar.”⁴⁵⁸, “Onların kalplerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalığını çoğaltmıştır.”⁴⁵⁹, “Yine ona iman etmedikleri ilk durumdaki gibi onların gönüllerini ve gözlerini ters çeviririz. Ve onları şaşkın olarak azgınlıkları içerisinde bırakırız”⁴⁶⁰, “Hayır! Öyle değil. Bilakis onların işlemekte oldukları, kalplerini kirletmiştir”⁴⁶¹ gibi, kalpleri üzerine vurulan mührün ve kendilerine faydalı olan şeyi anlamaktan alıkonulmalarının, geçmişteki inkarlarının bir karşılığı olduğuna delalet eden bir çok ayet vardır. İşte bizim yukarıdan beri söyleyegegeldiklerimiz, bu ve benzeri ayetlere sarılan Cebriyye mezhebine bir reddiyedir.”⁴⁶²

F- TASAVVUF KARŞISINDAKİ TUTUMU

Şenkîî, tasavvuf erbabının, ilhamı bilgi kaynaklarından kabul etmelerini, şeyhlerini Allah’a ulaşmada vesile olarak görmelerini eleştirmektedir. Ayrıca “*Sana yakîn/ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et.*”⁴⁶³ ayetinden yola çıkarak ibadet etmekten kaçınanları sert bir dille eleştirmektedir. Tasavvuf erbabını bu konularda eleştiren Şenkîî, tasavvuf hareketleri ile ilgili temel görüşünü de zikretmektedir. Biz, ilkönce onun mutasavvıflara getirmiş olduğu eleştirileri zikredecek, daha sonra da tasavvufla ilgili temel yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

Şenkîî, ilhamla istidlalde bulunulamayacağını belirtmektedir. O, bu konuyla ilgili görüşlerini, “*Derken, kullarımızdan bir kul buldular ki, ona katımızdan bir rahmet (vahiy ve peygamberlik) vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.*”⁴⁶⁴ ayetinin tefsirinde dile getirmiştir. Şenkîî, bu ayette geçen “rahmet” ve “ilmi ledünnîyi”/kalplere muttali olma ilmini Allah’ın, bahsi geçen kula/Hızır’a

⁴⁵⁸ Münâfıkûn, 63/3.

⁴⁵⁹ Bakara, 2/10.

⁴⁶⁰ En’am, 6/110.

⁴⁶¹ Mutaffifin, 83/14

⁴⁶² Şenkîî, *Advâu’l- Beyân*, IV, 158.

⁴⁶³ Hicr, 15/99.

⁴⁶⁴ Kehf, 18/65.

peygamberlik yoluyla verdiği görüşündedir. Ona göre bunun delili, konunun devamında geçen ve Hızır'a ait olan "*Ben bunu kendiliğimden yapmadım*"⁴⁶⁵ sözüdür. Çünkü Allah'ın emir ve nehiyelerinin bilinme yolu, ancak vahiydir. Özellikle suçsuz bir kişinin öldürülmesi, durduk yerde insanların gemisini tahrip etmek gibi konularda vahiy olmadan hareket edilmesi söz konusu olamaz. Zira Allah, insanları uyarmanın yalnızca vahiyle olacağını bildirmiştir.⁴⁶⁶

Şenkîti'ye göre, velilerin ilham yoluyla istidlalde bulunmaları; maşumiyetleri olmadığı ve ilhamla istidlalin yapılmasıyla ilgili herhangi bir delil olmadığı için caiz değildir. Bazı mutasavvıfların, ilhamı vahiy yerine koyarak ve "*Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslam'a açar*"⁴⁶⁷ ayetinden yola çıkarak, kendisine ilham gelen kişinin ilhamla amel edebileceği yönündeki görüşleri, asılsız ve itibar edilmemesi gereken bir görüştür. Ayrıca veli masum olmadığı için, şeytanın vesvesesinden emin değildir. Netice olarak, Allah'ın emir ve yasakları ve Allah'a yaklaştıran hareketler ancak vahiy yoluyla bilinir. Allah'ın rızasına kavuşmak konusunda, yalnızca bir meselede bile olsa peygamberlere ihtiyacı olmadığını iddia eden kimse zındıktır. Şenkîti, bu görüşünü ayette "*Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz*"⁴⁶⁸ denilmiş, "kalplere ilham ederek" denilmemiştir, demek suretiyle delilendirmektedir.⁴⁶⁹

Şenkîti'nin mutasavvıfları eleştirdiği diğer bir nokta, şeyhlerinin doğru yolu bulmalarında vesile olduğuna inanmalarıdır. O, "*Ey iman edenler! Allah'tan korkun. O'na yaklaşmaya yol arayın ve yolunda cihad edin ki, kurtuluşa eresiniz*"⁴⁷⁰ ayetinin tefsirinde bu konuyla ilgili şu görüşleri öne sürmektedir: Alimlerin

⁴⁶⁵ Kehf, 18/82.

⁴⁶⁶ "*De ki: Ben, sadece, vahiy ile sizi ikaz ediyorum.*" Enbiya, 21/45.

⁴⁶⁷ En'am, 6/125.

⁴⁶⁸ İsrâ, 17/15.

⁴⁶⁹ Şenkîti, *Advâu'l-Beyân*, IV, 172-177.

⁴⁷⁰ Mâide, 5/35.

çoğunluğuna göre ayetteki “vesile” ile kastedilen, emirlerini yerine getirerek ve yasaklarından kaçınarak Allah’a yakınlaşmaya çalışmaktır. Zira bu durum, Allah’ın rızasını kazanmaya götüren tek yoldur. Şenkîfî, vesileyi “Bir şeye yaklaştıran yol” olarak tanımladıktan sonra, bu yolun salih amel işlemek ve Rasûlü’ne tabi olmak olduğunu ifade ediyor. Bu açıklamalardan sonra Şenkîfî, mutasavvıf olduğunu iddia eden bazı cahillerin ayetteki vesile ile maksadın “Allah ile kendi aralarında aracı olduklarına inandıkları şeyhleri olduğunu” iddia etmeleri cehalet, açık bir sapıklık ve Allah’ın ayetleri ile dalga geçmek olduğunu söylemektedir. O bu kişileri, Allah’a yaklaşmak amacıyla puta tapan⁴⁷¹ kimselere benzetmekte ve sonuç olarak, her bir bireyin Allah’ın rızasına, cennetine ve rahmetine götüren şeyin, Peygamberi’nin yoluna uymak olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷²

Şenkîfî, mutasavvıfların/mutasavvıf olduklarını iddia eden bazı insanların “*Sana yakîn/ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et.*”⁴⁷³ ayetindeki “yakîn” kelimesini marifetullah olarak anlayıp, bu dereceye ulaşanların ibadet etmelerine gerek olmadığı sonucunu çıkarmalarını eleştirmektedir. Ayeti bu şekilde tefsir etmenin Allah’ı inkar etmek ve ittifakla dinden çıkmak olduğunu belirten müfessir, ayeti bu şekilde anlamının tevil değil, ayetlerle oyun oynamak olduğunu ifade etmektedir. Oysa peygamberler ve sahabîleri; Allah’ı, O’nun sıfatlarını, haklarını en iyi bilen kimseler oldukları halde en çok ibadet eden insanlardır. Buradan yola çıkan Şenkîfî, ayetteki “yakîn” kelimesini kendi heveslerine göre anlayanları kınamaktadır.⁴⁷⁴

Tasavvufla ilgili bu eleştirileri yapan Şenkîfî, tasavvuf erbabını/mutasavvıfları iki gruba ayırmak gerektiğini, ifade etmektedir. Bunlardan bir grubun doğru yolda olduğunu, diğer grubun ise doğru yoldan ayrıldığını belirtmektedir. Müfessire göre bazı sûfiler hak üzerinde olup, bunların sırat-ı

⁴⁷¹ Zümer, 3/2.

⁴⁷² Şenkîfî, *Advâu’l-Beyân*, II, 86-88, III, 544-545.

⁴⁷³ Hicr, 15/99.

⁴⁷⁴ Şenkîfî, *Advâu’l-Beyân*, III, 188.

müstakîm'de oldukları; Allah'ın Kitabı, Rasûlü'nün sünneti ile amel ettikleri konusunda şüphe yoktur. Bu yüzden onlar, kalplerinin derinliklerini inceleyerek hallerini bilirler ve kalplerinde bulunan hastalıkları tedâvî edebilirler. O, bu mutasavvıflara; Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, (ö.283/896) Ebu Tâlib el-Mekkî (ö.386/996) gibilerini örnek olarak vermektedir. Bu şahsiyetlerin, Allah'ın Kitabı ve Peygamberinin sünneti vasıtasıyla kalplerindeki hastalıkları tedâvî ettiklerini ve kendilerinde Kitap ve Sünnet'e aykırı bir davranış görülmediğini sözlerine eklemektedir. Dolayısıyla tasavvuf erbâbının hepsini doğru yoldan çıkmış olmakla nitelemenin doğru olmadığını da ayrıca belirtmektedir.

Müfessire göre bu konudaki temel ölçü, Kitap ve sünnete uygun olup olmamaktır. İçlerinden söz ve davranışlarında Kitap ve sünnete uygun hareket edenler, ilmi ile amel eden alimler grubundandır. Bu kimseleri doğru yoldan çıkmakla itham edemeyiz. Böyle olmayanlar ise doğru yoldan çıkmışlardır.

Şenkîfî bu açıklamalardan sonra son zamanlarda dünyanın bir çok yerinde tasavvuf iddiasıyla yola çıkan bir çok kişinin, cahil insanları, düşüncesi gelişmemiş öğrencilerini bu yolla kandırdıklarını ifade etmektedir. Bu yolla da kendilerine taraftar, hizmetçi, mal ve şöhret edinmekte olduklarını da eklemektedir. Bu kişilerin hak olan sûfî hareket içerisinde kabul edilmeleri şöyle dursun; Kitap ve sünneti bile bilmediklerini, insanların zihinlerini sömürgeci ülkeler gibi sömürdüklerini, dolayısıyla kendilerinden uzak durulması gerektiğini özellikle belirtmektedir. Şenkîfî, bu kimselerde olağanüstü haller görülse de, bu tür hallere itibar edilmeyip, bu kişilere uyulmaması gerektiğini söyleyerek sözlerini noktalamaktadır.⁴⁷⁵

II. ŞENKÎFÎ'NİN YORUMLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Şenkîfî'nin tevhidle ilgili temel görüşlerine her müslüman gibi biz de katılıyoruz. Zira vahdaniyet, yani Allah'ın Zâtı'nda sıfatlarında ve fiillerinde birliği, İslam'ın temel prensiplerinden birisidir.⁴⁷⁶ Bu konuda her hangi bir görüş ayrılığı

⁴⁷⁵ Şenkîfî, *Advâu'l-Beyân*, IV, 544-547.

⁴⁷⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 90.

yoktur. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi⁴⁷⁷ Selefiyye mezhebi mensupları, müslümanların yapmış oldukları bazı davranışların “tevhid/birleme” prensibine, özellikle de *ulûhiyet’te tevhid/ibadette tevhid* prensibine aykırı olduğunu iddia etmişler ve bu davranışlara çeşitli eleştirilerde bulunmuşlardır. Şenkîfî de, bu bağlamda müslümanların bazı hareketlerini aynı şekilde eleştirmiştir. Dolayısıyla bizim burada yapacağımız değerlendirmeler, ağırlıklı olarak; Şenkîfî’nin, müslümanların büyük çoğunluğunun yapageldikleri bazı hareketlere getirdiği eleştirilere yönelik olacaktır. Selefiyye ile Ehl-i sünnet çizgisindeki diğer mezhepler arasında görüş ayrılığı olmayan, Ru’yetullah ve Şefaât gibi konular üzerinde durmayacağız.

Şenkîfî, Allah’ın sıfatları arasında ayırma gitmenin ve haberî sıfatları tevil etmenin doğru olmadığını kabul etmekteydi. İncelendiğinde, sıfatlar konusunda selefın de te’vile gittiğini görülür. Dolayısıyla selefın görüşlerini savunduklarını iddia eden Selefiyye mezhebi mensupları da teviden geri duramamışlardır. Örneğin “*Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir.*”⁴⁷⁸ ayetinde geçen “el” ile ilgili olarak, “Allah’ın eli vardır, ama O’nun ilahlığına ve yüceliğine layık olarak” derler. Bu açıklamanın arkasında teşbihten kaçınma vardır. Dolayısıyla bu icmâlî de olsa bir tevildir. Halef ise, bu icmâlî tevilini biraz daha ileri götürerek tafsîlî tevil cihetini seçmiştir. Bilindiği üzere halef, bu ayette mecaz olduğunu, Allah’ın eliyle kudreti kastedildiği görüşünü benimsemekteydi. Bu da bir tür tafsîlî tevidir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, yapılan tevilin ayetin zahirine ters düşmemesidir.

Sıfatlarla ilgili olarak selefın tevil cihetine gitmediğini iddia etmek de doğru olmasa gerektir. Çünkü selefın haberi sıfatları tevil ettiğinin örnekleri vardır. Mesela, Beyhakî, “*Rabbın geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman*”⁴⁷⁹ ayetini “Rabbınin

⁴⁷⁷ Bkz. çalışmamızın 74. sayfası.

⁴⁷⁸ Feth, 48/10.

⁴⁷⁹ Fecr, 89/22.

emri geldiği zaman” şeklinde tevil etmiştir.⁴⁸⁰ Bu örnekleri çoğaltmamız mümkündür.⁴⁸¹ Ancak konuyu fazla uzatma endişesiyle bir örnekle yetiniyoruz.

Şenkîti'nin kulun iradesi konusunda Mu'tezile ve Cebriye'yi eleştirdiğini söylemiştik. Müfessirin bu iki mezhebe getirdiği eleştirileri bir bütün olarak analize tabi tuttuğumuzda, müfessirin bu görüşlerinde systemsizlik olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü o, Mu'tezile'nin “kulun kudreti kendi iradesiyledir” görüşünü reddederken, “Allah onların kalplerini mühürledi”⁴⁸² ve “Alemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”⁴⁸³ gibi ayetleri delil olarak getirmişti. Daha sonra Cebriye'nin “kulun kudreti yoktur, fiillerinde mecburdur, dolayısıyla bu insanların ahirette azaplandırılması ne derece doğrudur?” şeklindeki görüşünü ise “**Tam aksine küfürleri sebebiyle Allah o kalpler üzerine mühür vurmuştur; pek azı müstesna artık iman etmezler**”⁴⁸⁴ ve “**Onlar yoldan sapınca, Allah da kalplerini yoldan döndürdü**”⁴⁸⁵ gibi ayetlerle delil getirerek reddetmişti. Görüldüğü gibi müfessir, Mu'tezile'yi reddederken, Cebriye'yi destekleyen bir konuma, Cebriye'yi reddederken ise Mu'tezile'yi destekleyen bir konuma düşmüştür. Nitekim o, Allah dilemedikçe kullarının da dileyemeyeceği anlamına gelen ve aynı zamanda Cebriye'nin tutunduğu ayetlerle, kul fiilini yaratır diyen Mu'tezile'nin görüşüne karşı çıkmıştır. Aynı zamanda inkarcıların kalplerine mühür vurulmasını kendi yaptıklarına bağlayan ve yaptıklarının bir sonucu olduğunu ifade eden, bu yönüyle de Mu'tezile'nin tutunduğu ayetlerle Cebriye'yi reddetmiştir. Dolayısıyla Kur'an bütünlüğü içinde meseleye yaklaşmak yerine, her iki mezhebi de reddetmeyi kendisine çıkış noktası olarak belirlediği için, ayetleri parçacı bir yaklaşımla ele almıştır.

⁴⁸⁰ Ebubekir Ahmed b. Hüseyin, *el-Esmâ ve 's-Sıfât*, Mısır 1358; s. 292.

⁴⁸¹ Örneklerle ilgili olarak bkz. Bûtî, 134-144.

⁴⁸² Bakara, 2/7.

⁴⁸³ Tekvir, 81/29.

⁴⁸⁴ Nisâ, 4/155.

⁴⁸⁵ Saff, 61/5.

Şeñkîti'nin "tevessül"ü, *ulûhiyet'te tevhide* aykırı bulduğunu daha önce ifade etmiştik. O, puta tapan insanların bu hareketleriyle Allah'a yaklaşmayı amaçladıklarını söylediklerini ve bu durumun tevhidi zedelediği için Kur'an'da kınanmasından hareketle, tevessülün müslümanların tevhidinde zarar verdiği görüşünü savunuyordu. Bize göre, Allah'a ortak koşan insanlarla, Allah'a inanıp ve bu inançları gereği O'na yaklaşmaya çalışan ve bu konuda bir takım şeyleri vesile edinen insanların hareketleri arasında temel bir farklılık söz konusudur. Birinci grup, Allah'a ortak koştuğunu ve bu hareketiyle amacının, Allah'a yaklaşmak olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu durumda bu insanların sözleriyle davranışları arasında açık bir çelişki vardır; bir yandan Allah'ın, Kur'an'ın bir çok yerinde vurgulayarak kesinlikle affetmeyeceğini belirttiği, Allah'a ortak koşma olgusu, diğer yandan bu hareketin amacının O'na yaklaşma olduğu iddiası. Ayrıca bu insanların, Allah'la aralarında aracı olarak kabul ettikleri nesnelere kulluk etme, tapınma, kurban kesme ve Allah'ın bazı sıfatlarını onlara verme gibi davranışları da söz konusudur. İkinci grup ise, bir olan Allah'a inanıyor ve inancı doğrultusunda Allah'a yaklaşmaya çalışıyor. Ama bununla birlikte bir takım hatalar yapıyorlar. Dolayısıyla bu iki tür insanı bir tutmamız ne derece doğrudur?

Selefiyye'nin, tevessüle ilgili görüşlerini, Ramazan el-Bûtî de eleştirmektedir. Ona göre, Peygamberlerle ve diğer salih kişilerle tevessül konusunda, selef diye adlandırılan İslam'ın ilk üç asrında herhangi bir tartışma bilinmemektedir. Aksine tevessülü destekleyen rivayetlerin bulunması da mümkündür. İbn Teymiye'ye kadar tevessül konusunda herhangi bir ihtilafın olmadığını belirten Bûtî, İbn Teymiye'nin, tevessülü ölümden önce ve ölümden sonra olmak üzere ikiye ayırması ve hayatta olan kişiyle tevessülün caiz olduğunu, diğer durumda ise haram olduğunu belirtmesine kadar bu konuda ihtilaf ve tartışmanın bilinmediğini öne sürmektedir.⁴⁸⁶ Dolayısıyla bu konuyla ilgili olarak insanları puta tapanlara benzetmek, dalaletle veya bid'atle suçlamak doğru değildir.

⁴⁸⁶ Bûtî, 154-156.

Kur'an'da iki yerde geçen "vesile" kelimesi, "Allah'a yaklaşmak için, O'na olan yakınlığından istifade edilmek istenen şey" anlamında alındığında, kanaatimizce, İslam'ın temel esaslarına ters düşmeyen her türlü metod, bu amaç için kullanılabilir. Ama, yalnızca bir araç olan vesile, kesinlikle amaç haline getirilmemelidir. Bu araç ibadet, itaat olduğu gibi başka bir şey de olabilir. Tasavvuf tarihçileri de, espirisi anlaşılamayan tevessülün gizli şirke sapmaya neden olabileceğine belirterek, bu tehlikeye dikkat çekmişlerdir. Ayrıca vesile, izafî ve neticede değişken olduğu için, her türlü vesileye Hz. Peygamber döneminden dayanak aramak yanlış olabilir.⁴⁸⁷

Tevessül konusunda sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Yalnızca bir araç olan vesileyi, amaç haline getirmemek, onu gereğinden fazla yüceltmemek ve layık olmadığı bir değeri ona atfetmemek şartıyla, tevessül caizdir. Selefî yaklaşımı benimseyenlerin, tevessüle bu şekilde karşı çıkışları belki de insanların bu tür yozlaştırmalarını gördükleri içindir. Bu yönüyle kalkış noktaları doğrudur. Fakat, yapılan bu yanlış hareketleri bütün insanlar hakkında genelleştirmeleri ve korumacı bir mantıkla, her türlü tevessülü yasaklamaya kalkışmaları kanaatimizce doğru değildir. Bu mantıkla hareket edecek olursak, ayette teşvik edilen vesile edinmeyi, ibadet ve itaat olarak anladığımızda da aynı riskler sözkonusudur. Örneğin insanların, yapmış oldukları ibadetleri amaç haline getirmeleri, tabir yerindeyse ibadetlerine tapınmaları söz konusu olabilir. Nitekim bu tür insanlar her toplumda vardır. Bu durumda bu insanların yapmış oldukları bu yanlış hareketten yola çıkarak, ayette emredildiği halde "ibadetle tevessül etmek doğru değildir" şeklinde bir yargıya varmamız, yerinde bir hareket midir?

Ayette geçen vesileyi, tasavvufta terimleşmiş olan "vesile" ile aynileştirmek, böylece Kur'an'daki bir kavrama daha sonradan ortaya çıkmış olan bir tasavvuf kavramının anlamını yüklemek ve vesile edinmek adı altında gizli şirke

⁴⁸⁷ Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, İstanbul 1997, s. 68-72; ayrıca bkz. Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1995, s. 129-132.

varan uygulamalarda bulunmak ne kadar yanlış ise, yapılan bu yanlış hareketlerden yola çıkarak ve bu davranışları genelleştirerek İslam'ın özüne aykırı olmayan uygulamaların önünü tıkamanın da doğru olmadığını düşünüyoruz.

Şenkîti'nin *tevhîdü'l-ulûhiyet* bağlamında karşı çıktığı, diğer bir husus ise Allah'tan başkasına tevekküldür. Allah'tan başkasına tevekkül etmenin doğru olmadığı herkesin kabul edeceği bir gerçektir. Ama bunu, insanların aralarındaki ilişkilerde birbirlerinden yardım istemelerini, birbirlerine güvenmelerini engelleyecek şekilde yorumlamak kanaatimizce doğru değildir. Kur'an'ın bir çok yerinde belirtilen "yalnızca Allah'a tevekkül etme" ilkesi ile insanların birbirlerine güvenmeleri yasaklanmamıştır. Kur'an'ın kavramlaştırdığı tevekkül ile günlük hayatımızın realitelerinden biri olan güvenme birbirine karıştırılmamalıdır.

Dua/isteme ve havf-recâ konularında, tevekkül anlayışına paralel açıklamalar yapan Şenkîti, Selefi yaklaşımın bir sonucu olarak bu iki konuda da insanların yapmış olduğu yanlış davranışlardan yola çıkarak genellemelerde bulunmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, sıkıntılı hallerinde Allah'tan başkasına yönelen müslümanların varlığından sözeden müfessir, bu kişilerin Allah'ı inkar edenlerden daha kötü bir durumda olduklarını iddia etmektedir. Bizce bu iddiada iki problem var. Birincisi iddianın özündedir. Yani böyle bir iddia bizce doğru değildir. Şöyle ki, Allah'a inanmadığını söyleyen insanların, sıkıntılı hallerinde Allah'a yöneldikleri doğrudur. Ancak bu insanlar, sıkıntılarının çözümünde diğer insanların yardımlarının katkısı olduğunu düşünüyorsa, Şenkîti'nin eleştirdiği her müslüman gibi, insanlardan yardım istemekten ve sıkıntılarına çözüm yollarını aramaktan geri kalmıyorlar. Yani bu konuda bütün insanlar aynı tutum içerisine girerler. İnsanların sıkıntılı hallerinde kendi çözüm yolları aramalarına ilaveten Allah'a yönelmeleri, zaten fitrî bir durumdur.⁴⁸⁸ Nitekim Şenkîti, Rubûbiyet'te Tevhidi açıklarken, bunun insanların fitratında olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla sıkıntıya düşen insan Allah'a inanmadığını da söylese, zor durumda kaldığında, Allah'a inadığını, kabul ettiğini gösteren davranışlar

⁴⁸⁸ Rûm, 30/30.

sergileyebilmektedir. Öyleyse bu insanlar, Rububiyet tevhidini, Ulûhiyet'te tevhid mertebesine yükseltememişlerdir. Bu yüzden de sıkıntılı halleri sona erince, Allah'ı inkara devam ederler. Ancak Allah'a inandığını ifade eden ve davranışlarını bu doğrultuda düzenleyen bir insan, kulluk görevini yerine getirirken bazı hatalarda bulunuyorsa, bu insanın inançsız bir insandan daha kötü bir durumda olduğunu söylemek bizce doğru değildir. Bunu söylersek fitrî olduğunu kabul ettiğimiz, Allah inancının ve bunun neticesinde Allah'a yönelmenin, diğer bir ifadeyle fitrî dinin, Allah'a inanmadığını söyleyen insanlarda var olduğu; O'na inandığını söyleyenlerde ise olmadığı gibi bir sonuç çıkar ki, bunun doğru olmadığı ortadadır.

İddianın diğer problemlili yönü, müfessirin kullanmış olduğu üslûptur. Yapılan yanlışlıkları ortaya koymak ve insanların bu davranışları terketmesini istemek, bu yönde çaba sarfetmek güzeldir. Ama yapılan yanlışlıkları ortaya koyarken kullanılan üslûp da oldukça önemlidir. İnsanlara karşı kırıncı olmamak, onları yargılayıcı ifadelerden kaçınmak daha doğru olur, diye düşünüyoruz.

Kabir ziyareti konusunda aşırılığa gidildiğini iddia eden Şenkîfî, bu hususta bir yönüyle haklıdır. Gerçekten insanlar, kabir ziyaretlerinde aşırı hareketlerde bulunmakta, İslam'ın özüne uygun olmayan davranışlar sergilemektedir. Türbede yatan kişiden çeşitli isteklerde bulunmaktadır. Örneğin, Ramazan ayı geldiğinde "Oruç Baba" türbesine binlerce kişi akın etmektedir. Bu insanların bir çoğunun amacının ziyaret olmadığını, yapmış oldukları hareketlerden anlamamız mümkündür. Bu insanlardan bir kısmı, zenginliğine vesile olması niyetiyle cüzdanını mezara sürerken, diğer bir kısmı hasta çocuğunu getirerek şifa bulmayı amaçlamaktadır. Bu hareketlerin yanlışlığı ortadadır. Bu amaçlarla türbe ziyareti yapılması İslam'ın özüne aykırıdır. Kanaatimizce türbe ziyaretlerinin, ancak üç amaçla yapıldığında tasvip edilmesi söz konusu olabilir: Kabirde yatan şahsa dua etmek, ahireti hatırlamak ve ibret almak, türbe tarihi eser ise bu açıdan ziyaret etmek.

Görüldüğü üzere bu ziyaretlerde kabirdeki insandan herhangi bir istekte bulunma amacı gözetilmemektedir.

Kabir ziyaretleri konusunda yukarıda bahsettiğimiz aşırı hareketlerde bulunanların eleştirilmesi noktasında Şenkîfî'ye katılıyoruz. Ancak, bu hareketlerin yanlışlığından yola çıkarak, bu insanları dalaletle/doğru yoldan sapmakla suçlamak yerine, bu tür davranışların bilgisizlikten kaynaklandığı düşünerek, insanları bilgilendirmenin daha uygun olacağı kanaatini taşıyoruz. Neticede bu davranışlar, dinî hayatın bir göstergesidir. İnsanlar bu davranışlarla kendi dinî duygularını tatmin ediyor olabilirler. Bu noktada yapılması gereken, batıl ve hurafe olan davranışları ayıklamaya çalışarak, insanları doğru olana yönlendirmektir.

Şenkîfî tasavvuf erbabına da çeşitli eleştiriler getirmiştir. Bu eleştirilerden birisi tevessül ile ilgiliydi. Onun bu konudaki görüşlerinin değerlendirmesini biraz önce yaptığımız için, ilhamla ilgili yapmış olduğu eleştirilerine geçiyoruz. Şenkîfî, Allah'ın emir ve yasaklarının yalnızca vahiy yoluyla öğrenileceğini belirterek, velilerin ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmelerini eleştirmektedir. Sûfiler gerçekten de “feraset”, “keşif”, “basiret”, “ilham” gibi farklı isimlendirmeler altında bu yolla güvenilir bilgiler yakaladıklarını söylemektedirler. Onlara göre ayetlerdeki inceliklerin anlaşılması için duyu organlarının dışında, Kur'an'da “lûbb” olarak geçen akıl üstü bir güç gerekir. Özellikle Allah'ın bilinmesine ilişkin bilgiler, ruhun esrarı, insanın iç dünyasının halleri gibi konular, duyu organları ve aklın tetkik sahasının dışındadır. Bu konular yalnızca basiret vasıtasıyla incelenir. Bu yönüyle tasavvufun kaynağı; his, akıl ve nassın yanısıra, dinî tecrübe, ilham ve keşiftir.⁴⁸⁹ Kanaatimizce Şenkîfî, sûfilerin ilhamla kastettiklerinden daha farklı bir şey anladığı için, bu konuda onları eleştirmiştir. Zira sûfilerin Allah'ın emir ve yasakları ilhamla bilinir gibi bir görüşleri olduğunu zannetmiyoruz. Bu durumda, müfessirin öne sürdüğü argümanla sûfileri eleştirmek tartışmayı farklı zemine çekmek gibi gözüküyor.

Son olarak müfessirin, yakîne ulaştıklarını iddia ederek ibadet etmelerine gerek olmadığını söyleyen bazı insanların dinden çıkmakla itham etmesiyle ilgili

⁴⁸⁹ Öztürk, *a.g.e*, 27, bkz. Türer, *a.g.e*, 26, 38-44, 89.

olarak şunları söylemek istiyoruz. Böyle bir iddiada bulunan insanlara katılmak bizce de mümkün değildir. Bunu, ister bir sûfi yapsın, isterse bir başkası yapsın farketmez. Çünkü böyle bir iddiada bulunmak, İslam'ın temel ilkelere aykırıdır. Bu tür inanışları İslam'dan ayıklamak gerekir.

Şenkî, bahsettiğimiz bu davranışlarda bulunan insanlara ağır eleştirilerde bulunmakta, ağır sözler söylemektedir. Bizce bunun arkasında mensubu bulunduğu Selefi yaklaşımın iman anlayışı yatmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Selefiler ameli imanın bir cüz'ü olarak kabul ediyorlar ve yapılan iyi amellerle imanın artacağını, kötü amellerle ise azalacağını savunuyorlardı. Dolayısıyla hata yapanın yapmış olduğu hatasının imanına zarar getireceğine inandıkları için korumacı bir tutum içine girmişler ve bu tür konularda bazen titiz davranmışlar, bazen de yapılan hatalar sebebiyle insanları dalalet ve fiske suçlayarak aşırı davranmışlardır.

SONUÇ

Çağdaş bir müfessir olan Şenkîti, kırk yaşına kadar Moritanya'da kalmış, hayatının son 27 yılını ise Suûdi Arabistan'da geçirmiştir. Moritanya'da imkanlar ölçüsünde ilim tahsiline başlayan Şenkîti, asıl Suûdi Arabistan'a geldikten sonra ilmî yönden kendisini yetiştirmiş, burada dersler vermeye başlamış ve bu sırada bir çok eser de yazmıştır. Bunlar arasında en önemli yeri de kuşkusuz üzerinde çalışma yaptığımız eseri almıştır.

Şenkîti tefsirinde klasik tefsir yöntemlerini kullanmış, İsrâiliyat'a karşı titiz davranmış ve ahkam ayetleriyle ilgili uzun açıklamalar yapmıştır. Bir çok kaynaktan alıntı yapmış, ancak yaptığı alıntılarla ilgili cilt ve sayfa numarası vermemiştir. Şenkîti'nin eserinin göze çarpan bir yönü de, selefin tefsir anlayışında önemli bir yer tutan, ayetleri ayetlerle tefsir etme yöntemine büyük bir önem vermesi ve bu yöntemi başarı ile kullanmasıdır. Aralarında bağlantı kurabildiği ayetleri yeri geldikçe belirtmiş ve bu yönüyle konulu tefsirin aşamalarından birini kısmen gerçekleştirmiştir.

Şenkîti, Selefiyye'nin çağdaş temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir. O, bu anlayış çerçevesinde bir çok eser yazmış ve konferanslar vermiştir. Onun, Selefi yaklaşımı nerede benimsediği konusunda çeşitli görüşler sözkonusu olmakla birlikte, bu konuda esas etkinliğinin Suûdi Arabistan'a geldikten sonra görüldüğünü söyleyebiliriz.

Selefi bir müfessir olan Şenkîti Selefiyye'nin temel görüşlerini, Kur'an yorumlarına yansıtmıştır. O'nun bazı konularda, mensubu olduğu Selefiyye'den daha ılımlı olduğunu da söyleyebiliriz. Buna örnek olarak tasavvuf karşısındaki tutumunu verebiliriz. O, eserinde mutasavvıfları eleştirmekle birlikte, mutasavvıfları ikiye ayırmak gerektiğini; Kitap ve Sünnet çizgisinden ayrılmayanların doğru yolda olduğunu, diğerlerinin ise menfaat temin etmek ve insanları sömürmek amacıyla bu yolu benimsediklerini söylemektedir. Ancak ilginçtir ki, onun tasavvuf karşıtı görüşlerini eserlerine alanlar, tasavvuf konusundaki temel yaklaşımı sayılabilecek olan bu görüşüne yer vermeyip, yalnızca tasavvuf aleyhindeki görüşlerini belirtmekle

yetinmişlerdir. Şenkîti'nin akâid konularına yaklaşımını da onun bu konuda söylediklerinin bütününe göz önünde bulundurarak değerlendirme gayreti içerisinde olduk.

Şenkîti eserinde müslümanların içine düştüğü durumlarla ilgili analizler yapmış ve çözümler de sunmuştur. Müslümanların temel problemlerini, dünyanın her yerinde zayıf bir halde bulunmaları, müslüman olmayanların müslümanlara çeşitli eziyetler yaptığını ve müslümanların birlik olmamaları olarak tespit ettikten sonra çözümü Allah'a yönelmek, güçlü bir iman ve tevekkül olarak ortaya koymaktadır. Ancak bunun ötesinde somut çözüm önerileri sunmamaktadır. Ayrıca ayetleri fikhî ve filolojik yönden tefsir etme noktasında, tefsirinin çağın ihtiyaçlarıyla örtüşen bir özellikte olduğunu da söyleyemeyiz. Çünkü bu konularda daha çok nakillerde bulunmayı tercih eden müfessir, zaten literatürde var olan konularla ilgili uzun açıklamalarda bulunmuştur. Bunun yerine gayretini ve dikkatini çağın problemleri üzerinde daha fazla yoğunlaştırsaydı, ortaya pratik sonuçlar çıkarabilirdi.

Sonuç olarak Şenkîti, yazmış olduğu bu eserinde tefsir tarihi içinde başvuru kaynağı olma durumunu elde etmiş önemli tefsirlerden yararlanmış, nakillerde bulunmuştur. Onun Selefîyye'ye mensubiyeti yorumlarında etkili olmuş, biraz önce de belirttiğimiz gibi çağdaş problemlere bu anlayıştan yola çıkarak çözümler üretmeye çalışmıştır. Ancak, bu noktadaki başarısı tartışmaya açık bir konudur. Gerek genel anlamda müfessirlik yönünün gerekse selefî çizgisinin Kur'an tefsiri konusundaki klasik anlayışları aştığını pek söyleyemiyoruz. Bununla birlikte Şenkîti'nin Kur'an'ı baştan sona tefsir etme çabası, geçmişten günümüze kadar gelen bir çok müfessirlerden özlü bilgiler aktarması, yer yer tenkit ve değerlendirmelerde bulunması ve selefî anlayışı yorumlarının merkezine taşınması açısından, araştırmacıların yararlanacağı bir tefsir çalışması olarak görmekteyiz.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDÜLBAKÎ, M. Fuat, *el-Mucemü'l-Müfehres li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'l-Kütübi'l-Misriyye, Kahire 1945.
- ABDÜLHAKÎM, Saliha, *el-Kur'anü'l-Hakîm-İ'câzühû ve Belâgatühû ve Ulûmuhû*, Bombay 1984.
- ABDÜLHAMİD, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, (çev. M. Saim Yeprem), Marifet Yayınları, İstanbul, 1983.
- Ana Britanica*, I-XXII, İstanbul, 1990.
- Arabia The Islamic World Review*, İngiltere, 1983, S. 21.
- ASİM EFENDİ, Ahmed Asım b. Cenâni Gâzia, *el-Okyanûsu'l-Basît fi Tercemet-i Kâmûşi'l-Muhit*, I-IV, İstanbul 1305.
- AYDIN, S. Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1996.
- BAĞDÂDÎ, Ebu Mansur Abdülkerim b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Mektebetü Dâru't-Türâs, Kahire, ts.
- BEDEVÎ, Abdurrahman, *Mezâhibü'l-İslamiyyin*, Beyrut, 1979.
- BESSAM, Abdullah b. Abdurrahman b. Salih, *Ulemâu Necid Hilâle Semâniye Kurûn*, Riyad, 1419.
- BUHARÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- BÛTÎ, Muhammed Saîd Ramazan, *Selefiyye Merhaletün Zemeniyyetün Lâ Mezhebün İslamiyyün*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1990.
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I-II, Anakra, 1996.
- _____ *Tefsir Usûlü*, Ankara, 1989.
- CEVHERÎ, İsmail b. Hammad, *es-Sihah*, I-VI, Mısır, 1956.
- CLARKE, B. Peter, *West Africa and Islam*, London, 1984.
- COŞKUN, Ahmet, "Kur'an-ı Kerim'in Tefsirinde Belağatın Önemi" E.Ü.İ.F.D, S. 5, Kayseri, 1988.
- CÛRCÂNÎ, Ali b. Muhammed eş-Şerif, *Kitabü't-Tarifât*, y.y., ts.
- CÛVEYNÎ, İmamü'l-Harameyn Abdülmelik, *Lüma'ü'l-Edille*, Beyrut, 1987.

- EBU HANİFE, İmam-ı Azam Numan b. Sabit, *el-Fıkhü'l-Ekber*, İstanbul, 1307 H.
- EBU ZEHRA, Muhammed, *İslam'da Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (çev. Sıbgatullah Kaya), İstanbul, 1993.
- _____ *İbn Hanbel, Dâru's-Sikâfeti'l-Arabiyye*, y.y., ts. .
- EBU ZEHRA, *İbn Teymiye*, y.y., ts.
- EBU'L-MÜNTEHÂ, Ahmed b. Muhammed el-Manisavî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, İstanbul, 1307.
- ECER, Ahmet Vehbi, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*, ASAM Yayınları, Ankara, 2001.
- ENDÜLÜSÎ, Ebu Hayyan Esîruddin Ebu Abdillâh M. b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhît*, I-VIII, Riyad, ts.
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Kitabü'l-Lüma' fi'r-Redd-i alâ Ehli'z-Zey'i ve'l-Bida'*, Beyrut, 1987.
- _____ *el-İbane an Usûli'd-Diyane*, Kahire, 1986.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1995.
- GOLDZİHER, Ignaz, *İslam Tefsir Ekolleri*, (çev. Mustafa İslamoğlu), İstanbul, 1997.
- GÖLPINARLI, Abdulfaki, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1997.
- GÖRENER, İbrahim, *Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdü'l-Kadir er-Râzi ve Mesâilü'r-Râzi an Âyâti'f-Tenzîl Adlı Eserinin Tahlili*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Kayseri 1990.
- HALLAF, Abdulvehhab, *İlm-i Usûli'l-Fıkh*, Eda Neşriyat, İstanbul, 1991.
- HANDLOFF, Robert E., *Mauritania: A Country Study*, Amerika, 1990.
- HODGSON, G. S. Marshall, *İslam'ın Serüveni*, (çev. Heyet), İz Yayıncılık, I-III, İstanbul, 1993.
- İBN EBİ'L-İZZ, Muhammed el-Hanefî ed-Dimeşkî, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviye*, I-II, Beyrut, 1995.
- İBN MANZUR, Cemaleddin Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem el-Mısri, *Lisanü'l-Arab*, I-XV, Beyrut, 1968.

İBN TEYMİYE, Takıyyüddin Ahmed, *Akîdetü't-Tedmiriyye*, Şezerâtü'l-Belâtin içerisinde, Beyrut, ts.

_____ *el-Fetâvâ'l-Hamaviyyetü'l-Kübrâ*, Şezerâtü'l-Belâtin içerisinde, Beyrut, ts.

_____ *et-Tevevül ve'l-Vesile*, Beyrut, 1996.

_____ *İbn Teymiye Külliyatı*, (çev. Komisyon), I-VII, İstanbul, 1997.

_____ *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, I-IX, y. y. , 1986.

_____ *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, I-II, Kahire, 1966.

İBNÜ'L-MÂMÎ, Seyyid Emin, *el-Muîn ve'z-Zâd fi'd-Da've ve'l-İrşad*, Medine, 1985.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, Ankara, 1981.

KANE Ousmane, *The Encyclopedia of Islam*, "Shinkît", I-VI, Leiden, 1996.

KARAMAN, Hayreddin- BARDAKOĞLU, Ali- APAYDIN, Yunus, *İslam İlmihali*, I-II, İstanbul, ts.

KASIMÎ, Muhammed Cemaleddin, *Delâilü't-Tevhîd*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1991.

_____ *Mehâsinü't-Te'vil*, I-XVI, Kahire, 1957.

KIRCA, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, 1993.

KURTUBÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, Kahire, 1967.

MA'LÛF, Luis, *el-Müncid fi'l-Luga ve'l-Âlâm*, Mektebetü's-Şarkıyye, Beyrut, 1986.

MACİT, Nadim, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yayıncılık, Erzurum, 1995.

MATLUB, Ahmed, *Mu'cemü Mustalahâtü'l-Belâğıyye ve Tatavurâtihâ*, Beyrut, 1996.

MÂTURİDİ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitabü't-Tevhid*, İstanbul, 1979.

MEŞKÛR, Muhammed Cevad, *Mevsûatü'l-Fıraki'l-İslamiyye*, Beyrut, 1995.

_____ *Meydan Larousse*, I-XII, İstanbul, 1969.

MİKDÂD, Muhammed Yusuuf, *Moritanya el-Hadîse*, Lübnan, 1960.

- MİŞEL, Âsî-YAKUB, Emîl Bedî, *el-Mu'cemü'l-Mufasssal fî'l-Luga ve'l-Edeb*, I-II, Beyrut, 1987.
- MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac, *Sahîhî'l-Müslim*, I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- ORAL, Osman, *İslam Mezhepleri Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, Oral Yayıncılık, Kayseri, ts. 35-36.
- ÖZLER, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Tasavvufun Ruhhu ve Tarikatler*, İstanbul 1997.
- PARLAK, Orhan, *Muhammed Emin b. Muhammed el-Muhtar eş-Şenkîfî ve Tefsirdeki Yöntemi, (basılmamış doktora tezi)*, Konya, 2000.
- PAZARBAŞI, Erdoğan, *Vânî Mehmed Efendi ve Arâisü'l-Kur'an*, Ankara, 1997.
- PEARSON, J. D., *The Quarterly Index of Islamicus*, I-XVII, London, 1973.
- RÂGİB EL-İSFEHÂNÎ, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Beyrut, ts.
- SÂLİM, Atıyye Muhammed, *Vâlidünâ Muhammed Emin eş-Şenkîfî, (Advâu'l-Beyan içerisinde)*, I-X, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts.
- SEM'ÂNÎ, Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed, *El-Ensâb*, I-V, Beyrut, 1988.
- SEMERKANDÎ, Ebu'n-Nasr Ahmed b. Muhammed, *el-Muvaddih fî't-Tefsir, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1988.*
- SERİNSU, Ahmet Nedim, *Kur'anın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûl'un Rolü*, İstanbul, 1994
- STEWART, Charles C., *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World, "Mauritania"*, I-IV, Newyork, 1995.
- SÜDEYS, Abdurrahman b. Abdülaziz, *Tecemetü's-Şeyh Muhammed Emin eş-Şenkîfî*, Riyad, 1991.
- _____ *Menhecü's-Şenkîfî fî Âyâtî'l-Ahkâm min Advâi'l-Beyan, (basılmamış yüksek lisans tezi)*, Mekke, 1410.
- SUYÛTÎ, Celaleddin, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, I-II, Mısır, 1363.
- ŞAHİN, Hasan, *Mâturidî'ye Göre Din*, Kayseri, 1987.
- ŞÂKİR, Mahmut, *et-Târîhü'l-İslâmî*, I-XXII, Beyrut, 1991.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Beyrut, 1948.

_____ *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Londra, 1934

ŞENER, Abdulkadir, *Kıyas İstihsan İstıslah*, Ankara, 1974.

ŞENKÎTÎ, Ahmed b. Emin, *el-Vasît fî Teracimi Üdebai Şenkıt*, Matbaatu'l-Medeni, Kahire, 1989.

ŞENKÎTÎ, Muhammed Emin b. Muhammed el-Muhtar, *Advâu'l-Beyan fî İzahi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, I-IX, Kahire, 1967.

_____ *Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münazara*, Cidde, ts. .

_____ *Def 'u İhâmi'l-İddırab an Âyâti'l-Kitab*, Medine, 1996.

_____ *El-İklîd li'l-Esma ve's-Sıfât ve'l-İctihâd ve't-Taklîd*, Kahire, ts. .

_____ *Men'u Cevazi'l-Mecaz*, (Advâu'l-Beyan içerisinde), I-X, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts. .

_____ *Menhec ve Dirase li Âyâti'l-Esma ve's-Sıfât*, Müessesetü Mektebeti't-Tıbaat, Medine, 1975.

_____ *Müzekkeretü Usûli'l-Fıkh*, Daru'l-Kalem, Beyrut, ts. .

ŞİMŞEK, Sait, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul, 1991.

TAFTAZÂNÎ, Sadüddin Mesut b. Ömer, *Şerhu'l Akâid*, İstanbul, 1291.

TAYYİB, İbn Ömer Hüseyin, *Es-Selefiyye ve A'lâmuhâ fi Moritanya: Şenkıt*, Beyrut, 1995/1416,

TİRMİZÎ, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Süneni't-Tirmizî*, Çağrı Yayınları, I-V, İstanbul, 1981.

TOPALOĞLU, Bekir, *Kelam İlmi (Giriş)*, İstanbul, 1991.

TUNÇ, Cihat, *Sistemetik Kelam*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994.

et-Türâsü's-Sekaff'l-İnsaniyye, S. 23-24, 1983.

TÜRER, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1995.

- TÛYAN, Abdülaziz b. Salih, *Cuhûdu's-Şeyh Muhammed Emin eş-Şenkîti fi Takriri Akideti's-Selef*, I-II, Riyad, 1998.
- YELÎ Sadık, *El-Arabî Dergisi*, Kuveyt, 1989, S. 363.
- YILDIRIM, Suat, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, İstanbul, 1983.
- YURDAGÛR, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul, 1984.
- ZEBÎDÎ, Seyyid Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, I-X, Beyrut, 1966
- ZEMAŞERÎ, Cârullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Matbaatu Mustafa Muhammet, I-IV, Mısır, 1354.
- ZERKÂNÎ, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I-II, Mısır, ts.
- ZERKEŞÎ, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I-IV, Mısır, 1957.
- ZİRİKLİ, Hayreddin, *el-A'lâm*, I-XI, Beyrut, 1997.
- ZİYADE, Nicola, *Âlemü'l-Arab Coğrâfiyyetühû ve Târihuhû ve Mesâdiruhû*, el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzi', Beyrut, 1984.