

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsır Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

**Cemâleddin el-Kâsımî'nin Selefi Kimliğinde *Mehâsinü't-Te'vil*'deki İbnü'l-Arabî Atıflarının Yeri**

*The Significance of the References to Ibn al-Arabî in Mehasinu al-Tawil In The Salafî Identity of Jamaleddin al-Qasimi*

مَكَانَةُ إِسْنَادِ ابْنِ الْعَرَبِيِّ فِي مَحَاسِنِ التَّوِيلِ فِي الْهَوِيَّةِ السَّلَفِيَّةِ لجمال الدين القاسمي

**Muhammet ÇOL**

Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı  
Assistant professor, Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Aydın, TÜRKİYE

[muhammet.col@adu.edu.tr](mailto:muhammet.col@adu.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-7667-2722>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliř Tarihi/Date Received:** 24/05/2024

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 19/10/2024

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2024

**Atıf / Citation:** Çol, Muhammet. “Cemâleddin el-Kâsımî'nin Selefi Kimliğinde *Mehâsinü't-Te'vil*'deki İbnü'l-Arabî Atıflarının Yeri”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim/October, 2024), 423-443.

<https://doi.org/10.31121/tader.1489701>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

**Yayıncı / Published by:** Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

**Öz**

Cemâleddin el-Kâsımî, tarihsel anlamda Ehl-i Hadîs ve Hanbelilik ile yakınlığı bulunan çağdaş Selefi hermenötik paradigmanın sembol isimlerindedir. Mezhebî ve siyasi etkenlerden hareketle haberî sıfatların te'vili, halku'l-Kur'ân, müteşâbih âyetlerin yorumlanması ve tasavvufa yaklaşım gibi hususlarda belirginleşen Ehl-i Hadîs merkezli çağdaş Selefi düşünce dünyasının izleri, eserlerinin genelinin yanında *Mehâsinü't-te'vîl* isimli tefsirinde mevcuttur. Durum böyle olmakla birlikte Selefi düşüncenin sıcak bakmadığı tasavvufî yönelimin izleri hayatında ve çalışmalarında görülmektedir. Onun Selefi kimliğe sahip olmakla birlikte tasavvufa ve tasavvufî şahsiyetlere önem vermesinde bir problem gözükmemektedir. Bahsi geçen problem ve tenakuzun giderilmesi adına makalede sosyal bilimlerin veri toplama, sentez, analiz ve mukayese gibi araştırma yöntemleri dikkate alınmış ve Kâsımî'nin tasavvufî ve Selefi yönü tefsirindeki İbnü'l-Arabî atıfları merkezinde incelenmiştir. Homojen yapı arz etmeyen çağdaş Selefilik, Kâsımî üzerindeki etki boyutu ortaya çıkarılmıştır. Bu bağlamda makalenin temel problematiği Selefi kimliğe sahip olduğu bilinen Kâsımî'nin normalde tasavvuf karşıtı olması beklenirken tasavvufî yönelimin izlerine tefsirinde yer vermesinin ve *Mehâsinü't-te'vîl*'deki vahdet-i vücûd düşüncesinin kurucularından İbnü'l-Arabî atıflarının mahiyetinin ortaya çıkarılmasıdır. Makalede sistem olarak Kâsımî'nin *Mehâsinü't-te'vîl*'deki Selefi kimliğini gösteren genel uygulamalarından hareketle tasavvufa bakışı, tasavvufî kaynakları, yorumları ve eleştirilerinin ardına düşülmüş ve bunlardan sonra İbnü'l-Arabî atıfları merkezinde literatürdeki konumuna bakılmıştır. Böylelikle *Mehâsinü't-te'vîl*'deki tasavvufî kimliğini gösteren uygulamaları incelenerek “rü'yetullah, tevessül, Firavun'un iman edip etmediği ve kelâmullah” meselelerindeki İbnü'l-Arabî atıfları tahlil edilmiş, bunların düşünce boyutuna etkisi araştırma konusu yapılmıştır. Bahsi geçen İbnü'l-Arabî atıflarının kendi bütünlüğü içinde Selefilikine etkisi üzerinde durulmuştur. Tasavvuf düşüncesine radikal bir tavırla menfi yönde yaklaşmadığı ve atıflarının Selefilikine halel getirmediği fark edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kâsımî, Mehâsinü't-te'vîl, Selefilik, İbnü'l-Arabî, Tasavvuf.

**Abstract**

Jamaledin al-Qasimi is a prominent figure within the contemporary Salafî hermeneutic paradigm, which is historically associated with Ahl al-Ḥadīth and Ḥanbalī traditions. The traces of Ahl al-Ḥadīth centered contemporary Salafî thought, particularly in the interpretation of divine attributes, Createdness of Qur'ân (Khalq Al-Quran), the exegesis of ambiguous verses (Mutaşâbihat) and perspectives on Şūfīyya, are evident in Mahasinu al-tawil, as well as in his personal statements and other works. However, despite the general Salafî disfavor upon Sufi inclinations, elements of Sufi doctrine can be observed in his life and works presenting a significant area of inquiry. This study aims to examine the interplay between şūfî and Salafî elements in Qasimi's exegesis, particularly through his references to Ibn Al-Arabi, using methodologies such as data collection, synthesis, analysis and comparison from the social sciences. The research seeks to elucidate the extent to which the non-homogeneous nature of contemporary Salafîyya has influenced al-Qasimi. By analyzing the general practices in *Mahasinu al-tawil* that reflect his (Salafî) identity. The study explores his views on Şūfīyya, şūfî literature, interpretations and criticisms. It subsequently assesses al-Qasimi's position in the broader literary context through his references to Ibn Al-Arabi. The core issue addressed in this paper is to interpret the significance of al-Qasimi, known for his Salafî identity, displaying traces of Sufi inclinations in his exegesis, and his references to Ibn Al-Arabi, a foundational figure of the concept of oneness of being (wahdat al-wujud). To this end, the paper scrutinizes the practices in Mahasinu al-tawil that reflect Sufi identity, focusing on themes such as the vision of God (Ru'yat Allāh), intercession (Tawassul), the faith of Pharaoh and the word of God (kalamu Allah). The impact of these references on his intellectual framework is investigated, highlighting that al-Qasimi does not adopt a radically negative stance towards Sufi thought.

**Keywords:** Tafsir, Al-Qasimi, Mahasinu al-tawil, Salafîyya, Ibn Al-Arabi, Şūfīyya.

### الخلاصة

يعد جمال الدين القاسمي أحد الأسماء البارزة في المنهج التأويلي السلفي المعاصر الذي يقترن تاريخياً من أهل الحديث والمذهب الحنبلي، وتظهر لدى القاسمي في "محاسن التأويل" آثار الفكر السلفي المعاصر الذي يتمحور حول أهل الحديث، وخاصة في مسائل مثل: تأويل الصفات الخبرية، وخلق القرآن، وتفسير الآيات المتشابهة، والنظرة إلى التصوف، وذلك انطلاقاً من العوامل المذهبية والسياسية، إلى جانب ظهوره من خلال تصريحاته الشخصية وأعماله بشكل عام. ومع ذلك له توجهات صوفية في حياته وأعماله، وهو ما لا ينسجم مع توجهات الفكر السلفي. وهنا إشكالية تبرز في هذا السياق. وبناء على ما تقدم تهدف المقالة إلى دراسة الجوانب الصوفية والسلفية في تفسيره من خلال رجوعه إلى ابن العربي في كتابه، وذلك باستخدام طرق البحث في العلوم الاجتماعية مثل جمع البيانات، والتحليل، والمقارنة. وكذلك تهدف إلى كشف مدى تأثير السلفية غير المتجانسة على القاسمي من خلال استعراض تفسيره في "محاسن التأويل" الذي يُظهر هويته السلفية، ونظرته إلى التصوف، ومصادره الصوفية، وتفسيراته وانتقاداته، مع الوقوف على مكانة القاسمي في الكتب والدراسات السابقة، والتركيز على مواضع رجوعه لأراء ابن العربي. وفي هذا الصدد تتمثل المشكلة الرئيسية التي تعالجها المقالة في كشف مغزى إظهار القاسمي المعروف بهويته السلفية - المتوقع أن يكون معارضاً للتصوف - لآثار التوجهات الصوفية في تفسيره والإشارة إلى ابن عربي أحد مؤسسي مفهوم وحدة الوجود. ولتحقيق هذا الهدف تحلل المقالة المسائل التي تعكس الهوية الصوفية في "محاسن التأويل" من خلال التركيز على عدة قضايا كروية الله، والتوسل، وإيمان فرعون، وكلام الله، وتبحث في تأثير هذه الإشارات على فكره. وقد خلصت الدراسة إلى أن القاسمي لم يبتن موقفاً سلبيًا بشكل جذري تجاه الفكر الصوفي.

**الكلمات المفتاحية:** تفسير، القاسمي، محاسن التأويل، السلفية، ابن العربي، التصوف

### Giriş

Makalede inceleme konusu yapılan Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1866-1914), düşünce dünyasında geldiği nokta itibariyle Ehl-i Hadîs ve Hanbelî düşünceye yakınlığıyla bilinen çağdaş dönem Selefi müfessirlerden biridir. Onun Selefi kimliği kendi beyanları başta olmak üzere ayrışmanın yaşandığı temel meselelerdeki tavırlarından anlaşılmaktadır. Durum böyle olmakla birlikte *Mehâsinü'l-te'vîl*'de genel anlamda Selefi düşüncenin sıcak bakmadığı<sup>1</sup> tasavvufî kavram ve kişilere temas etmiş ve daha özelde İbnü'l-Arabî'den (ö. 638/1240) iktibaslarda bulunmuştur. Selefi kimliğine rağmen bu tavır sergilemesinde kendi bütünlüğü içinde bir problem vardır. Buradan hareketle makalede söz konusu problem ortadan kaldırılmaya çalışılacaktır.

Kâsımî'nin Selefi kimliğe sahip olmakla birlikte İbnü'l-Arabî'den iktibaslarda bulunmasından kaynaklanan problemin çözüme kavuşturulması için makalede veri tarama, mukayese, analiz ve sentez türü sosyal bilimlerin araştırma metotlarından istifade edilecektir. Bu yönetime dayalı teknikler eşliğinde çağdaş dönem âlimlerinden Kâsımî'nin Selefi kimliğinin ardına düşülecek ve bu kimlik merkezinde tasavvufa bakışı özel inceleme konusu yapılacaktır. Selefi kimliğe sahip biri olarak tasavvufî kaynak ve kavramlara yer vermesinin ve en önemlisi de İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine temas etmesinin mahiyeti sorgulanacaktır. Bu düzlemde onun Selefi kimliğini gösteren temel noktalarındaki yaklaşımına bakılacak ve "rü'yetullah, tevessül, Firavun'un iman edip etmediği ve kelâmullah" meselelerindeki İbnü'l-Arabî atıflarından hareketle genel olarak Selefi paradigmanın menfi yaklaşım sergilediği tasavvufa bakışı tahlil edilecektir.

Kâsımî'nin kapsamlı biçimde tüm eserlerinden hareketle tasavvufî ve Selefi kimliğini incelemek makalenin sınırlarını aşmaktadır ve buna gerek de yoktur. Tasavvufî ve Selefi kimliğinin mahiyetini tespit etmek için vahdet-i vücûd merkezli sûfi anlayışın öncülerinden İbnü'l-Arabî'ye *Mehâsinü'l-te'vîl*'de yaptığı referansları üzerinde durulması yeterli olacaktır. Dolayısıyla makalede bir anlamda kapsamı geniş olan konu daraltılacaktır. Bunların yanında tefsir ilminin farklı alanlardaki bilgi birikimini derleyen doğal yapısı ve

<sup>1</sup> Genellemeler problemlilikle birlikte Ehl-i Hadîs merkezli Selefi düşüncenin tasavvuf anlayışına sıcak bakmadığı bilinmektedir. Örneğin Selefi söylemin önemli temsilcilerinden İbn Teymiyye (ö. 728/1328), tasavvufu İslâm dışı görmektedir. Mehmet Zeki İçsan, *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 34.

Kâsımî'nin de farklı alanlardaki yetkinliğini tefsirinde göstermesi,<sup>2</sup> *Mehâsinü't-te'vil*'den hareketle onun tasavvufa ve İbnü'l-Arabî'ye bakışının mahiyetini sorgulama noktasında yeterli olacaktır.

Bu makalenin konusu, Selefî kimliğe sahip olduğu bilinen Kâsımî'nin tasavvufun zirve isimlerinden İbnü'l-Arabî'den iktibas yapması ve bugüne kadar hakkında çok sayıda çalışma yapılmakla birlikte söz konusu atıfların müstakil araştırma konusu yapılmamasıdır. Bu noktada Hacı Mehmet Günay'ın çalışmaları,<sup>3</sup> Göçen Kalkan<sup>4</sup> ve Samed Yazar'ın<sup>5</sup> doktora tezlerinde, Murat Bahar<sup>6</sup> ve Şuayip Karataş'ın<sup>7</sup> makalelerinde Kâsımî'nin Selefî kimliği ve düşünce dünyası üzerinde kısmî olarak durulmuştur. Fakat özel olarak İbnü'l-Arabî iktibasları bağlamında tasavvufa bakışı ve yine referanslarının Selefî kimliğine halel getirip getirmediğine dikkat çekilmemiştir. Dolayısıyla Selefî kimliğe sahip olduğu bilinen Kâsımî'nin tasavvufî düşüncenin ürünlerine yer vermesinden kaynaklı problemin sorgulanması için müstakil bir makale çalışması yapılmasına karar verilmiştir. Bu bağlamda onun tasavvufî kimliğinin mahiyetini ortaya çıkarma adına ilk olarak *Mehâsinü't-te'vil*'deki Selefî düşünce yapısını gösteren kanıtlara, daha sonra ise yine aynı eserindeki İbnü'l-Arabî atıfları merkezinde tasavvuf anlayışına temas edilecektir. Böylece makale sonunda tasavvufa bakışı ve Selefî kimliğinin boyutu ortaya çıkarılmış olacaktır. Bir anlamda kendisiyle çelişki içinde olup olmadığı tespit edilecektir.

### 1. Kâsımî'nin Mehâsinü't-Te'vil'de Selefî Kimliğini Gösteren Uygulamaları

Çağdaş dönemde taklide karşı çıkan, ictihad vurgusu yapan, Ehl-i Kitap kültürünün ürünlerine savaş açan, ana kaynağa dönüş hedefiyle fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi klasik dönem birikimini göz ardı eden,<sup>8</sup> nas merkezli hareket etmeyi vazife addeden, tarihsel

<sup>2</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*'i 49 yıllık ömrünün sonlarına doğru yazmaya başlayıp 13 yılda (1899-1912) tamamlamıştır. Bu süreç, hayatındaki değişim ve dönüşümlerin büyük oranda tamamlandığı döneme denk düşmektedir. Dolayısıyla bu durum, tefsirinden hareketle Selefî ve tasavvufî kimliğini sorgulamak için yeterlidir.

<sup>3</sup> Örnek için bk. Hacı Mehmet Günay, "Suriye Selefiliğinin Önderi Cemâleddin el-Kâsımî (1866-1914): Hayatı, Islahatçı Kişiliği ve Fıkîhî Eserleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 119-140.

<sup>4</sup> Göçen Kalkan, *Cemâleddin el-Kâsımî ve Tefsirdeki Metodu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007).

<sup>5</sup> Samed Yazar, *Cemâlüddin el-Kâsımî ve Mehâsinü't-Te'vil'inde Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022). Bu çalışma, daha sonra kitaplaştırılmıştır: Samed Yazar, *Osmanlı Son Döneminde Suriyeli Bir Müfessir - Cemâlüddin el-Kâsımî ve Mehâsinü't-Te'vil Adlı Eseri-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024).

<sup>6</sup> Murat Bahar, "Cemâleddin el-Kâsımî'nin Kimliği, Kişiliği ve 'Mehâsinü't-Te'vil' Adlı Eseri", *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2021), 115-138.

<sup>7</sup> Şuayip Karataş, "Kâsımî'nin Mehâsinü't-Te'vil İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde Kıraat Olgusu", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 320-321, 323.

<sup>8</sup> Tefsir, klasik ve çağdaş şerî ilimler hiyerarşisinde eşrafü'l-ulûm (en son okunan/okutulan) bir ilimdir. (Abdurrahman Hâlid el-Ak, *Usûlü't-tefsir ve kavâidühu* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986), 31.) İlimler hiyerarşisinde tefsirin eşrafü'l-ulûm oluşu, ideolojik bir nedenle olmayıp tarihsel seyrinin neticesidir. Nitekim disiplin, klasik dönemdeki rivayet ve dilbilimsel yapısının yanında teşekkülünü tamamlayan fıkıh, kelâm ve tasavvuf disiplinlerinin mesâilinin tatbik edildiği bir yapıya evrilmiş ve şerî ilimlerin tedrisinden sonra bunların tatbik edildiği kuşatıcı hal arz etmiştir. Çağdaş dönemde ise oluşumu uzun zaman alan klasik dönemdeki konumundan sıyrılarak klasik ilimler hiyerarşisinden uzaklaşmış ve metinle muhatapın doğrudan karşılaştığı bir alana dönüşmüştür. Hatta klasik dönemde ilim olma keyfiyeti tartışmalıyken çağdaş dönemde metafizik bir boyut kazanmıştır. Bir anlamda ideolojik etkenler, sürece müdahale etmiş gibidir. Bunun sebebine bakılacak olduğunda öze dönüş hedefiyle doğrudan metne yönelimin meydana gelmesi, tefsirin ilimler sıralamasındaki yerini bozmuş görünmektedir. Ayrıca fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi ilimler göz ardı edilerek doğrudan Kur'an'a yönelimin meydana gelmesi, Müslümanların Batı karşısında kaybetmiş olduğu

kökenlerini Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve takipçilerinin temsil ettiği ıslah ve tecdid merkezli yeni bir Selefi oluşum meydana gelmiştir. Bu düzlemde Cemâleddin el-Afgânî (ö. 1838-1897), Muhammed Abduh (ö. 1849-1905), Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1866-1914), Reşîr Rızâ (ö. 1865-1935) ve Merâgî (ö. 1883-1952) gibi isimler bu yeni anlayışın öncü isimleridir.<sup>9</sup>

Şâm diyarının allâmesi diye bilinen çağdaş dönem müfessirlerinden Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl* ve diğer eserlerinde tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf gibi ilimlerin “kritik” meselelerini, Selefi anlayışın öncü şahsiyetlerinden Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye çizgisinde yorumlamıştır. Bir anlamda ilmî kişiliğinin yansıması olarak bu ilimleri ve meselelerini yok saymayarak literatür incelemesi gerçekleştirmiştir. Nitekim Selefi-Vehhâbî çizginin tasavvufa<sup>10</sup> ve mezheplere yönelik sergilediği katı bakış<sup>11</sup> ve müfrit tavır onda yoktur.<sup>12</sup> Hatta Kur'ân yorumunda Zemahşerî (ö. 538/1144)<sup>13</sup> ve İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibilere yaptığı atıflar, ufkunun genişliğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla onun *Mehâsinü't-te'vîl*'de ortaya koyduğu görüşlerinde tutarlı olması, herhangi düşünsel değişime gitmemesi ve metodunda belirli bir ahenk içinde hareket etmesi, yaşadığı dönüşümlerin ardından kaleme aldığı tefsirinde tefsir yapabilmenin gerektirdiği donanım ve gereksinimlerden uzak kalmadığını göstermektedir.<sup>14</sup>

siyasi, askerî ve ekonomik üstünlüğün nastan hareketle tekrardan ele geçirilmesi düşüncesinin tezahürü de sayılabilir. Hâl ne olursa olsun çağdaş dönemde klasik şerî ilimler tasnifinde bir kırılma meydana gelmiş ve sorunların çözümünde diğer disiplinler bir kenara itilerek salt Kur'ân/tefsir merkezli çözüm arayışına girilmiştir. Bu durumun yansımaları, çağdaş Selefi düşünce yapısında da görülmektedir. Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 25-26; İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 247.

<sup>9</sup> Mustafa Öztürk, “Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 195-199; Fethi Ahmet Polat, “Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler”, *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 213-221; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 243-300. Çağdaş Selefi yapılar, homojenlikten uzaktır. Kendi içlerinde modernist ve klasik/gelenekselci Selefi düşünce şeklinde kısımlara ayrılırlar. Modernist Selefilige Muhammed Abduh, ıslah ve tecdid merkezli gelenekselci Selefilige ise makaleye konu olan Kâsımî örnek gösterilebilir. Fatma Kızıl, “Hadis İlminde Modern Yaklaşımlar”, *İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: İSAV - Ensar Neşriyat, 2023), 149, 151.

<sup>10</sup> Vehhâbî düşüncenin tasavvufa menfi bakışına dair kapsamlı bir değerlendirme için bk. Mehmet Özel, *Kelam Perspektifinden Vehhabilik* (Konya: Kitap Dünyası, 2023), 76-81.

<sup>11</sup> Örneğin Suudi Arabistanlı Selefi-Vehhâbî âlim Abdurrahman es-Sa'dî (ö. 1956), tefsirinde kelâmî, felsefî, tasavvufî ve fikhî tartışmalardan uzak durmuş, İslâmî ilimlerin birikimini dikkate almamış ve problematik meseleleri Selefi bir tavırla yüzeysel değerlendirmiştir. Hatta bu tutumunun izleri tefsir kâidelerini oluşturmak amaçlı kaleme aldığı eserinde de mevcuttur. Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî, *Teysîru'l-kerîmi'r-rahmân fi tefsiri kelâmî'l-mennân* (İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2002), 11; Muhammed Çol, *Kâfiyeci ve Sa'dî Bağlamında Kavâidü't-Tefsîr Kavramı ve Literatürü* (İstanbul: DBY Yayınları, 2021), 116-122.

<sup>12</sup> Selefi tefsir anlayışına dair bk. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 276-277; Pieter Coppens, “Breaking with the Traditional Ottoman Tafsir Curriculum? Al-Qâsimî's Tamhid Khatir fi Qawâ'id al-Tafsir in the Context of Late-Ottoman Arabism”, *Osmanlı'da İlm-i Tefsîr*, ed. Taha Boyalık - Harun Abacı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 13-34; Sadık Seymen, “Selefi Tefsir Ekolü”, *Çağdaş Tefsir Ekolleri*, ed. Aykut Kaya (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 152-156.

<sup>13</sup> Kâsımî'nin Zemahşerî atıfları için bk. Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Tefsîrü'l-Kâsımî el-müsemmâ mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1978), 3/63; 4/195; 6/45-46; 11/46.

<sup>14</sup> Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Kur'ân'ı Anlamak: Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, çev. Sezai Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 8.

Kâsımî'nin Selefi kimliği, kaynaklarda açıkça vurgulanmaktadır.<sup>15</sup> Bunların yanında Selefi düşünceye sahip olduğu Kâsımî'nin bizzat söylemlerinde ve uygulamalarında mevcuttur. Bu noktada hayatının başlarında Selefi düşünce olmamakla birlikte geldiği noktada mezhep üstü yaklaşımının Seleflikle uyduğunu söylemektedir. Ancak onun Selefiliği Vehhâbîlik üzerine kurulu değildir. Hatta Selefiliğin bir kolu sayılabilecek "Vehhâbîlik"<sup>16</sup> suçlamasını reddederek bu ithamdan duyduğu üzüntüsünü çeşitli defalar dile getirmiştir. Özellikle 1980'li yıllardan sonra daha da belirgin hale gelen "mezhep üstü" duruşu sebebiyle yeni bir mezhep kurmakla (Bu mezhep adına nispetle Mezheb-i Cemâlî'dir.) itham edilince bunu kabul etmemiş ve Selef mezhebine bağlı olduğunu ileri sürmüştür.<sup>17</sup>

Kâsımî'nin Selefi kimliğe sahip olduğunu gösteren kendi açıklamalarının haricinde başka deliller de bulunmaktadır. Bunlardan biri, onun *Mehâsinü't-te'vil*'deki kaynakları ve bu kaynaklara olan itibarıdır. Nitekim Selefi paradigmanın temel şahsiyetleri olan İbn Teymiyye ile öğrencileri İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibiler önemli referanslarıdır. Bu bağlamda Kâsımî'ye göre (kelâm ve fıkhıta) taklit terk edilerek itikatta Selef yolu izlenmelidir.<sup>18</sup> Nitekim o da İbn Teymiyye ve takipçilerinin yolundan giderek Şâfiî-Eş'arî kimliğinden zamanla soyutlanmış, "mezhep üstü" bir bakışla fıkıh ve kelâmın meselelerini ele almaya başlamıştır. Ancak buralarda hiçbir zaman kelâm ve fıkıhın Kur'ân yorumundaki konumunu ötekileştirme eğiliminde olmamıştır. Yaptığı ise Selefi bakışın haklılığını literatür taramasıyla ortaya koymaktan ibarettir.

Kâsımî'nin Selefi kimliğini gösteren hususlardan bir diğeri, Allah'ın gelmesi, gitmesi, konuşması gibi müteşâbih çeşidi olan haberî sıfatlara yaklaşımında görülmektedir.<sup>19</sup> Allah'ın kendisini vafettiği ve Resûlü'nün nitelendirdiği şekliyle ele alınması gerektiğini ve yine sıfatları hususunda tahrif, ta'til ve tekyîften uzak durulmasının zorunluluğunu ortaya koymuştur. Bu hususta konuşmanın zâtına yönelik konuşmak olduğundan zâtının keyfiyetinin bilinemeyeceği gibi sıfatlarının da keyfiyetinin bilinemeyeceğini Selefîn konuya yaklaşımından hareketle söylemiştir.<sup>20</sup> Ona göre Allah'ın sıfatları, yaratılmışların sıfatları gibi değildir. Olduğu gibi kabul edilerek mahiyetine dair sorgu ve suale gidilmemelidir. Dolayısıyla bu konuda Selefi bir bakış sergileyerek sıfatları te'vil eden fırkaları eleştirmiş, bunu yapanların Allah'ın kelâmı hususunda ta'til ve temsil arasında konuştuklarını ve mülhît olduklarını belirtmiştir.<sup>21</sup> Kâsımî'nin haberî sıfatlara

<sup>15</sup> Ali Turgut, "Cemâleddin el-Kâsımî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/311-312; Hayrettin ez-Ziriklî, *el-'Alâm Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-musta'rebîn ve'l-müşteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 2/135; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*, sad. Abdulaziz Hatip (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 2/403-404.

<sup>16</sup> Muhammed Mutî' el-Hâfiz - Nizâr Abâza, *Târîhu ulemâ'i Dimaşk fi'l-karni'r-râbi aşera el-hicrî* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1986), 1/300-301; Nizar Abaza, *Cemâlüddîn el-Kâsımî: ehadu ulemâ'i'l-islâhi'l-hadîs fi'ş-Şam* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1997), 144-145.

<sup>17</sup> Kâsımî, insanların Cemâlî adında yeni bir mezhep kurduğunu iddia ettiklerini ancak bu doğru olmayıp kendisinin taklide karşı çıkan, Hz. Peygamber'in sahih sünnetine uyan ve insanların dediklerine aldırış etmeyen bir Selefi olduğunu söylemiştir. Abdürrezzâk el-Baytâr, *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karni's-sâlisi aşer*, thk. Muhammed Behçet el-Baytar (Beyrut: Dâru Sadr, 1993), 436-437.

<sup>18</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 3/120; 5/53-55; 6/105-106, 120-131, 182-189, 193; 7/279-280, 307.

<sup>19</sup> Müteşâbih hakkında bilgi için bk. Mehmet Akın, "Bikâî'nin Tefsirinde Müteşâbihü'l-Kur'ân ve Hurûf-ı Mukattaa İlişkisi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan 2024), 132-136.

<sup>20</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 3/178.

<sup>21</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 3/178-181.

yönelik özel açıklamaları da mevcuttur. Örneğin istivâ ile alakalı A'râf Sûresi'nin 54. âyetinde istivâ sıfatının te'vil edilmeden "zâtın arşa istivâsı" olarak kullanılması gerektiğini söylemiş, te'vile gidenlerin yanlış yaptığını ifade etmiştir. Doğru yaklaşımın sıfatların te'vil edilebileceğine dair rivayet olmadığından "teşbih ve ta'tile düşmeksizin anlaşılması gerektiği" şeklindeki Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) görüşü olduğunu, sıfatların mahiyetine yönelik sorgulamaya gitmenin yanlışlığını belirtmiştir.<sup>22</sup> Kısaca onun haberi sıfatlara yaklaşımı, Selefî kimliğini gösterme hususunda önemli bir delildir.

Kâsımî'nin Selefî kimliğinin bir diğer göstergesi, Ehl-i Kitap kültürünün ürünlerinin kullanımına karşı çıkmasında mevcuttur. Aynı zamanda muhaddis olan Kâsımî, Kur'ân tefsirinde Ehl-i Kitap kültürünün ürünlerinden uzak durmaya çalışmış, bunların yerine Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûndan muttasıl biçimde gelen nakil malzemesini önclemiştir.<sup>23</sup> Bir defasında Muhammed Abduh'a Kur'ân'daki mücmel hususların açıklanmasında Ehl-i Kitap kaynaklarına başvurmanın sorun olup olmayacağını sormuş ve "Kur'ân, tevâtüiren aktarıldığı için" Ehl-i Kitap kaynaklarına başvurunun uygun olmayacağı cevabını almıştır.<sup>24</sup> Buradaki diyalog ve genel uygulamaları, Kur'ân'daki müphem hususların giderilmesinde klasik dönemden itibaren (bilgi maksatlı) kullanımı kontrollü biçimde sağlanan Ehl-i Kitap kültürünün ürünlerine karşı çıktığının delilleridir. Ayrıca Selefî düşüncenin temel hadis kitaplarındaki rivayetleri önemseyerek bunların haricindeki nakil bilgilerini terk etmeleri Kâsımî'nin konuyla alakalı davranışının menşeyini göstermektedir.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 7/103-104. Benzer açıklamaları için bk. Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 6/273-276, 687, 758-765. Kâsımî, istisna kabilinden vech sıfatını Allah'ın zâtını ifade eden bir mecâz olarak açıklamıştır. Ancak burası haberi sıfatlara bakışını etkileyecek boyutta değildir. Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 13/133, 15/288, 17/8. Kur'ân'da vech kelimesinin tefsirlere ve meâllere etkisine dair bk. Mukadder Arif Yüksel, "Kur'ân Kelimelerinden el-Vech'in (الوجه) Tefsir Kaynaklarında ve Meâllerde Anlamlandırma Sorunu", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2024), 178-201.

Ayrıca Kâsımî, haberi sıfatları te'vil eden Mu'tezile, Cehmiyye ve Hâricileri eleştirmekle birlikte aynı görüşü savunan Eş'arî ve Mâtürîdî anlayışa yönelik dışlayıcı ve ötekileştirici bir tavır içinde değildir. Tutumu, ilmi kişiliğinin bir yansıması veya yaşadığı ortamın bir etkisi olarak okunabilir. Yazar, *Osmanlı Son Döneminde Suriyeli Bir Müfessir -Cemâlüddîn el-Kâsımî ve Mehâsinü't-Te'vil Adlı Eseri-*, 281-282.

<sup>23</sup> Bahar, "Cemâleddin el-Kâsımî'nin Kimliği, Kişiliği ve 'Mehâsinü't-Te'vil' Adlı Eseri", 135.

<sup>24</sup> Hâfiz - Abâza, *Târîhu ulemâ'i Dimaşk*, 1/299. Kâsımî, Ehl-i Kitap kültürünün ürünlerinin kullanımına karşı temkinli olsa da yeri geldiğinde doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'ten aktarım yapmaktadır. Örneğin A'râf Sûresi'nin 64. âyetinde Nûh tufanına dair doğrudan Tevrat'tan yararlanmışır. (Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 7/161-162; *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2001), Yar.7.) Dolayısıyla onun bu davranışında tutarsızlık vardır. Kâsımî, Ehl-i Kitap kültürünün ürünlerinin kullanımında benzeri ilk defa Bikâî'de (ö. 885/1480) görülen bir tarz takip etmiştir. Bunu yaparken de isrâiliyât olarak isimlendirilen sözlü kültürün ürünlerine karşı çıkmıştır. Klasik dönem ulemasının genelini yaptığı gibi sözlü Ehl-i Kitap kültürünün ürünlerini kullanmayınca meydana gelen boşluğu kapatma zarureti içine düşmüş olmalı ki bunu gidermek için doğrudan *Kitâb-ı Mukaddes*'ten yararlandığı söylenebilir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm, önceki peygamberlerin hissi mucizelere sahip olduklarını vurgulamıştır. Kur'ân haber verince kabul edilmekte ancak diğer dinler haber verince ötekileştirilmektedir. Dolayısıyla bu hususta ilkesel menfi tutum sergilemek yanlış sonuçlar doğuracaktır. Ehl-i Kitap ürünlerinin kullanımında takınılması gereken yaklaşıma dair bk. Coşkun, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu*, 135-143; Muhammet Çol, *Ömer en-Neseî ve et-Teyîsîr fi't-Tefsîr'i* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 103-108; Yazar, *Osmanlı Son Döneminde Suriyeli Bir Müfessir -Cemâlüddîn el-Kâsımî ve Mehâsinü't-Te'vil Adlı Eseri-*, 144-151. Kâsımî'nin doğrudan diğer Ehl-i Kitap atıfları için bk. Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 2/76-78, 301-302, 306-307, 394-398; 4/105-110; 5/551-572, 578-589.

<sup>25</sup> Kâsımî'nin Ehl-i Kitap ürünlerine bakışını anlamak için çağdaşı müfessirler üzerinde bir inceleme yapılmalıdır. Bu doğrultuda Tâhir b. Âşur'un (ö. 1879-1973) konuya yaklaşımı için bk. Mustafa Yıldız,

Kâsımî'nin Selefî anlayışa sahip olduğu, mezheplere bakışı, taklit ve ictihad meselelerindeki tavrında da görünmektedir. Eğitim hayatını geleneksel sistemle tamamlayan Kâsımî'nin mezhep anlayışında zamanla değişiklik yaşanmıştır. Bir süre Şâfiî mezhebine bağlılık gösterse de sonrasında mezhep bağlılığını hayatından çıkarmış ve genel bir yönelim olarak “Selef Mezhebi” vurgusunu esas almıştır. Ancak onun mezhepsizliği (!) mezhepleri tamamen yok saydığı anlamında değildir. Bilakis o, fikhî bir konuda herhangi bir mezhebe bağlı kalmak yerine mezhep imamlarının tamamından yararlanmayı esas kabul ederek mezhep üstü yaklaşım içindedir. Örneğin “*Mezhebim, kendimi herhangi bir mezheple sınırlamamamdır. Bilakis kaynağı hangi mezhep olursa olsun delili kuvvetli olan görüşü tercih ederim.*”<sup>26</sup> şeklindeki açıklamaları, mezheplere bakışının en somut halidir. Bu bakış açısı neticesinde Sünnî ameli mezheplerin yanında Mu‘tezilî, Hâricî, Zeydî ve Ca‘ferîlerden nakilde bulunmuştur.<sup>27</sup> Onun bu tavrı, Selef Mezhebî doğrultusunda hareket etmekle birlikte, İslâm düşüncesinin birikimlerinin başında yer alan fıkıh ve kelâmı tamamen çöpe atmadığını ve yine kabul noktasındaki tavrı başka olmakla birlikte ilmî bir sistemle hareket ettiğini göstermiştir. Diğer yandan müctehidler hadisesinde Mezheb-i Cemâlî’yi kurmakla suçlanmış, soruşturma geçirmiş ve bunun üzerine Selef mezhebinden olduğunu açıkça ortaya koymuştur.<sup>28</sup>

Kâsımî'nin Selefî kimliğinin göstergelerinden bir diğeri, ıslah anlayışında saklıdır. O, ilkesel olarak İslâm’ın ilk ortaya çıktığı haliyle yaşanması düşüncesindedir. İslâm’ın özüne zarar verecek şeylere karşı olduğundan bidat ve hurafelerin atılmasını düşünerek sünnetin önemine işaret etmektedir. Bu noktada ibadet ve mevlit gibi hususlara dikkat çekmekle birlikte bidat-i hasene türünden yeniliklere açıktır. Tekfir, kabir ve ölüye Kur’ân okunması konularında ise mutedildir. Öte yandan modernist bir zihinle İslâm’ın, dönemin konjektürel şartları gereği yeniden yorumlanması gerektiği ve kabulü hususunda ciddi şüphelerin belirdiği reform tekliflerine de karşıdır.<sup>29</sup> Yani onun ıslah anlayışı, çağın gereksinimleri üzerinden felsefe ve bilim gibi hususlarla dini düşüncüyü uzlaştırmayı kapsamamaktadır.

Kâsımî'nin Selefî kimliğinin mahiyetini gösteren hususlardan bir diğeri tasavvufa bakışında saklıdır. Kâsımî'nin değerlendirmeye ihtiyaç duyan bu konudaki yaklaşımı, İbnü'l-Arabî atıfları özelinde bir sonraki kısımda ele alınacağı için tekrar olmaması amacıyla burada herhangi bir açıklama yapılmayacaktır.

“Tâhir b. Âşûr’un et-Tahrîr ve’t-Tenvîr İsimli Tefsirinde Klasik İsrâiliyata Yaklaşımlar”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 50-77.

<sup>26</sup> Günay, “Suriye Selefiliğinin Önderi Cemâleddîn el-Kâsımî”, 122, 129-130; Ziriklî, *el-‘Alâm*, 2/135; Turgut, “Cemâleddîn el-Kâsımî”, 311; Zâfir el-Kâsımî, *Cemâlüddîn el-Kâsımî ve asruhu* (Dımaşk: y.y., 1965), 44-56.

<sup>27</sup> Örnek için bk. Kâsımî, *Mehâsinü’t-te’vil*, 3/63, 302; 4/195; 5/391; 6/9, 45-46, 273.

<sup>28</sup> Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 436-437.

<sup>29</sup> Günay, “Suriye Selefiliğinin Önderi Cemâleddîn el-Kâsımî”, 128. Kâsımî'nin yaşadığı zamanda Osmanlı Suriye’si özelinde Müslümanların Batı modernleşmesine yönelik tavırlarına dair bk. David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi’nde Islahat Hareketleri*, çev. Selahaddin Ayaz (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993), 285-291.



## 2. Kâsımî'nin Mehâsinü't-Te'vil'deki İbnü'l-Arabî Atıflarının Tahlili ve Bunların Selefi Kimliğindeki Yeri

### 2.1. Tasavvufa bakışı

Cemâleddin el-Kâsımî'nin çeşitli dönüşümler yaşadığı hayat serüveninin tarihsel seyrine bakıldığında<sup>30</sup> onun eğitim hayatının başında tasavvufî bir oluşum içerisinde yer aldığı görülür. Nakşî-Hâlidî olan Şeyh Abdülmecîd b. Muhammed Hânî'den (ö. 1318/1900) 14 yıl boyunca içinde tasavvufun da bulunduğu ilimlere dair çeşitli icazetler almıştır. Bu dönemde kendisini Nakşî/Hâlidî-Eş'arî/Şâfiî olarak tanımlayarak ismiyle birlikte tarikatın adını kullanmıştır. İlerleyen dönemlerde ise bu tasavvufî oluşumdan ayrılmıştır. 1890'lı yıllardan sonra ise hayatında Selefi çizgi belirlemeye başlamış, hatta 1895'te meydana gelen Müctehitler Hadisesi, onun toplum nazarında Sûriye Seleflerinin önderi olarak tanınmasına yol açmıştır.<sup>31</sup>

Durum böyle olmakla birlikte onun tasavvufî kişi, düşünce ve anlayıştan tamamen uzak kaldığını söylemek zordur. Bunun en büyük ispatı, *Mehâsinü't-te'vil*'deki İbnü'l-Arabî başta olmak üzere tasavvuf ricâline yönelik atıfları ve işârî yorumlarıdır. Gelinek noktada onun Selefi kimliği ve Seleflerinin de genel olarak tasavvufa sıcak bakmadıkları dikkate alındığında<sup>32</sup> tasavvufî atıfları dikkat çekicidir. Bu noktada Selefi kimliğe geçiş yapmakla birlikte tefsirinde işârî yorumlara yer vermesi, hayatının başında tasavvufa yakınlığıyla açıklanabileceği gibi<sup>33</sup> varmış olduğu noktada kabullendiği Selefi kimliğinin müfrit düzeyde olmamasıyla da açıklanabilir.<sup>34</sup>

Kanaatimizce bu husustaki kapalılık, Kâsımî'nin İbnü'l-Arabî atıfları özelinde tasavvufa yaklaşımının ortaya çıkarılması vesilesiyle tamamen ortadan kalkacaktır. Diğer yandan *Mehâsinü't-te'vil*'deki kaynak ve atıf çeşitliliği, çok yönlü kişiliğinin ve açık zihin yapısının bir göstergesidir. Özellikle Selefi anlayışın dışında yararlandığı müfessir,

<sup>30</sup> Kâsımî, tasavvufa intisabı, Şâfiî imamlığı, müctehidler hadisesi ve Cemâli Mezhebi, Abduh ve Reşîd Rızâ'ya hayranlığı ve Selefi yaklaşımı gibi çeşitli dönüşümler içindedir. Kütüphanesinin dinden felsefeye, beşerî ilimlerden teolojiye geniş bir alanı kapsamaması, eserlerinin muhtevasının çeşitliliği ve derinliği düşünce dünyasını genişletmiş olmalıdır. Hareketli kişiliğinin arkasında 49 yıllık ömrünün son yılları haricinde Osmanlı Suriye'sinde geçirmiş olmasının etkisinden bahsedilebilir. Zira klasik eğitimini aldığı Şam, 1908 yılına kadar Osmanlı'nın bir vilâyetidir. Bu durum, aynı zamanda onun Osmanlı müfessiri olduğunu gösterir. (Hatta kargaşa döneminin uygulamalarından hareketle Osmanlı karşıtlığıyla bilinen oğlu Zâfir'deki tutum, Kâsımî'de yoktur.) Bunların bir sonucu olarak Kâsımî'nin düşünce dünyası genişlemiş ve değişmiştir. Kâsımî'nin düşünce dünyasındaki değişim ve dönüşümden hareketle *Mehâsinü't-te'vil*'in ne tür bir tefsir olduğuna dair farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Homojen bir yapı arz etmeyen bu değerlendirmeler "rivayet, dirayet, ilmî, mezhebî, ictimâî tefsir" şeklindedir. Bunların doğruluk payı olmakla birlikte kanaatimizce "kapsayıcı tefsir" nitelendirilmesi daha isabetlidir. Öyle ki tefsir, sentezci bir yapıdadır. Atıfların ve kaynakların çeşitliliği de bunu gösterir. Zira o, tefsirinde müfrit tavır takınmayarak ilmî bir yaklaşım sergilemiştir. Zâfir, *Cemâlüddin el-Kâsımî ve Asruhu*, 15; Günay, "Suriye Selefilikinin Önderi Cemâleddin el-Kâsımî", 119-129; Kalkan, *Cemâleddin el-Kâsımî ve Tefsirdeki Metodu*, 1-124; Bahar, "Cemâleddin el-Kâsımî'nin Kimliği, Kişiliği ve 'Mehâsinü't-Te'vil' Adlı Eseri", 136, 128-137.

<sup>31</sup> Günay, "Suriye Selefilikinin Önderi Cemâleddin el-Kâsımî", 121-122.

<sup>32</sup> Selefi-Vehhâbî düşüncede râbîta ve istimdat gibi tasavvufî ritüeller ulûhiyyet tevhidinde zarar vermektedir. Mükâsefe güvenilir bir bilgi kaynağı değildir. Şeyh-mürît ilişkisinin şirke götürme tehlikesi vardır. Tasavvuf ve tarikatlar sonradan ortaya çıktığından bid'at oluşumlardır. Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbîlik", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/611-615.

<sup>33</sup> Bahar, "Cemâleddin el-Kâsımî'nin Kimliği, Kişiliği ve 'Mehâsinü't-Te'vil' Adlı Eseri", 130.

<sup>34</sup> Günay, "Suriye Selefilikinin Önderi Cemâleddin el-Kâsımî", 128.

mütekellim ve mutasavvıflar düşünce dünyasının genişliğine işaret etmektedir. İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıflarla, Zeydî âlimlerle,<sup>35</sup> Zemahşerî gibi Mu'tezile mensuplarıyla<sup>36</sup> ve yine kurucu mezhep imamlarıyla irtibatı, ufkunun genişliğini ve tefsir yapabilmeyen gerektirdiği ilmî donanıma sahip olduğunu ortaya çıkarmak için yeterlidir.

## 2.2. Tasavvufî Kaynakları, Yorumları ve Eleştirileri

Kâsımî, buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşılacağı üzere Selefi kimliğe sahip çağdaş bir müfessirdir. Bunun yanında çağdaş Selefi kimliğe sahip olmakla birlikte İslâm ilim geleneğinin önemli kazanımlarından biri olan işârî birikimi göz ardı etmemiştir. Nitekim *Mehâsinü't-te'vil*'deki tasavvufî şahsiyetlere yönelik atıfları bunun ispatıdır. Kâdirî şeyhi Abdülkâdir Geylânî'den (ö. 561/1166) övgüyle bahsetmesi,<sup>37</sup> İbnü'l-Arabî çizgisindeki sûfî müfessir Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335)<sup>38</sup> ve Mehâimî'den (ö. 835/1432)<sup>39</sup> nakilde bulunması ve yine İbnü'l-Arabî'nin çağdaşı el-Harâllî'ye (ö. 637/1240)<sup>40</sup> atıfları örnek olarak incelenebilir. Bunlar Selefi kimliğinin mahiyetini anlama noktasında önemli ipuçlarıdır.

Kâsımî'nin tasavvufa yaklaşımının mahiyeti bahsi geçen tasavvufî kaynaklarının yanında ilm-i ledûn ve velâyet gibi işârî temalı kavramlara yönelik açıklamalarından hareketle de tespit edilebilir.<sup>41</sup> Örneğin Kehf Sûresi'nin 65. âyetindeki “*Derken tarafımızdan rahmet verdiğimiz ve ilim öğrettiğimiz kullarımızdan birini buldular.*” ifadesinde “*tarafımızdan bir ilim öğretmiştik*” cümlesini açıklarken ilhâm ve ilm-i ledûn kavramlarını ele almıştır. Burada Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) gayb bilgisinin vahiy ve ilhamla elde edilebileceğine dair görüşünü aktarmış ve onun ilhâmı alakalı tasavvufî düşüncelerine olduğu gibi yer vermiştir.<sup>42</sup> Kâsımî'nin Gazzâlî'nin irfana dayalı ilm-i ledûn açıklamasını aktarıp herhangi bir itiraz yapmaması, hatta bir anlamda normal karşılması tasavvufa karşı olmadığını alametidir. Dolayısıyla Kâsımî'nin Selefi kimliğe sahip olması, tasavvuf düşüncesine yönelik radikal bir tavır takınmayı beraberinde getirmemiştir.

Yukarıdaki paragraflarda verilen bilgilerin yanında Kâsımî'nin karşı çıktığı bazı tasavvufî uygulamalar vardır. Özellikle tasavvufî zikir ortamlarında aşırılıkları eleştirmiş, dans ve defle yapılan meşk ritüellerine karşı çıkmıştır. Örneğin Bakara Sûresi'nin 152. âyetinde zikir meselesini açıklarken Allah'ın zikredilmesine yönelik rivayetlerden hareketle

<sup>35</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 3/302; 5/391; 6/9.

<sup>36</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 3/63; 4/195; 6/45-46, 273.

<sup>37</sup> Abdülkâdir Geylânî'nin *Tuhfetü'l-müttakîn ve sebîlü'l-ârifîn* isimli eserine atıf yapmıştır. Ondan “*وقال الشيخ الإمام العارف فذوة العارفين، الشيخ عبد القادر الجيلاني قدس الله روحه في كتابه Mehâsinü't-te'vil*, 7/102.

<sup>38</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 2/43, 46, 48, 310. Abdürrezzâk el-Kâşânî hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Kaya, “Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330) ve Tefsirdeki Metodu”, *Mütefekkir* 2/3 (2015), 107-135.

<sup>39</sup> Atıflarından bazıları âyetlerin i'câzı, abdestte azaların yıkanması, sûrelerin isimleri, Mekkî-Medenî, hurûf-ı mukattaa, evli câriyenin zinasının hür kadının zinasının yarısı kadar olması, hatâen bir mü'mini öldürenin diyetinin öldürenin ve âkilesinden alınması hakkındadır. Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 3/17-19, 4/4, 5/108, 358-359, 6/4, 112-113, 321, 13/144.

<sup>40</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 2/183, 197, 201, 240, 297, 309, 311. Harâllî hakkında detaylı bilgi için bk. Murat Sülün, “Harâllî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/96-97.

<sup>41</sup> Tasavvufî kavramlara dair bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2002); Mustafa Kara, *Tanzimât'tan Cumhuriyet'e Tekke Derviş ve Hüzün* (Bursa: Verka Yayıncılık, 2019), 15-17, 36-40.

<sup>42</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 11/62, 78-83. Kâsımî, tasavvuftaki velâyet anlayışına iman-küfür bağlamında açıklık getirir: Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 9/50-56. Diğerlerine dair bk. Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 6/141-142.

konuyu incelemiştir. Müşriklerin Kâbe'nin yanındaki uygulamalarının eleştirilmesinden yola çıkarak def ve çalgı aletleriyle yapılan zikirlerin/meşklerin yanlışlığını vurgulamıştır.<sup>43</sup> Buradaki açıklamalarının devamı niteliğinde Enfâl Sûresi'nin 35. âyetindeki “*Kâbe'nin yanında onların namazı ıslık çalmak ve el çırpılmaktan ibarettir.*” ifadesinde İbn Teymiyye ve İbn Kayyîm'dan iktibasla sûfîlerin bazı uygulamalarını tenkit etmiştir. Mekke'de İslâm'a inanmayan Müşriklerin Kâbe'yi çıplak tavaf ederken ıslık çalmalarının ve el çırpılmalarının kınanmasının ibadetlerde bu tür uygulamaların bulunmayışına işaret ettiğini ve yine aynı şekilde tasavvuftaki bu türden ritüellerin yanlışlığına işaret ettiğini ortaya koymuştur.<sup>44</sup>

Kanaatimizce Kâsımî'nin karşı çıktığı husus, tasavvuf adı altında yapılan yanlış uygulamalardır. Hatta bu doğrultuda tarikat silsilesine cahil, ikiyüzlü, şöhret düşkün kimselerin katılmasını ve özellikle sahte sûfîleri eleştirmiştir.<sup>45</sup> Bunu da doğal karşılamak gerekir. Zira toplumun yaşamış olduğu sarsıntı sonucu tasavvufî eğitimin kesintiye uğraması, dergâh ve tekkelerin takipten yoksun olması gibi bazı hususlar benzeri bugün de görülen bir yozlaşma ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Kâsımî'nin eleştirilerinden hareketle radikal tasavvuf karşıtlığı içinde olduğu sonucuna varılamayacağı gibi tasavvufî düşüncenin kavramlarına, isimlerine yer vermesinden hareketle de şeyh-mürît ilişkisine bağlı olduğu söylenemez.

Buraya kadarki açıklamalardan sonra onun tasavvuf anlayışını daha da somutlaştırma adına tasavvuf tarihinin temel şahsiyetlerinden İbnü'l-Arabî'ye yaklaşımı, daha doğrusu yaptığı atıfların tespiti ve bunlara yönelik açıklamalarının değerlendirilmesi yapılacaktır.

### 2.3. İbnü'l-Arabî Atıflarının Tespit ve Tahlili

Tasavvuf, oluşum ve teşekkül devrinde kelâm ve fıkha yaslanarak daha fazla dinin amel boyutuyla ilgilenmiş,<sup>46</sup> İbnü'l-Arabî'yle birlikte ise özgün bir metafizik geliştirerek dinin tüm konularını kapsayacak hale gelmiştir.<sup>47</sup> Tasavvuf düşüncesinde İbnü'l-Arabî'nin öneminden dolayı olsa gerek makaleye konu olan Kâsımî'nin kritik meseleleri incelerken atıf yaptığı kişilerden biri de İbnü'l-Arabî olmuştur. Hatta ondan “*شيخ الصوفية*”, “*حضرة محي*”, “*الدين رضي الله عنه*” ve “*قال العارف الجليل الشيخ الأكبر فديس سره في فتوحاته*”<sup>48</sup> biçiminde övgüyle bahsetmiştir.<sup>49</sup> Kâsımî'nin söz konusu nitelendirmelerinden hareketle radikal/müfrit biçimde tasavvufu reddetmediği söylenebilir. Peki, tüm bunları yapan ve aynı zamanda Selefi kimliğe sahip olduğunu vurgulayan Kâsımî, tasavvufa mesafeli olan Selefi kimliğinden uzaklaşmış mıdır? Bu sorunun cevabını vermek için burada “rü'yetullah, tevessül, Firavun'un imânı ve kelâmullah” konularındaki İbnü'l-Arabî atıflarına bakılarak söz konusu atıfların mahiyeti sorgulanacaktır.

<sup>43</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 2/312.

<sup>44</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 8/50-52.

<sup>45</sup> Günay, “Suriye Selefilikinin Önderi Cemâleddin el-Kâsımî”, 128.

<sup>46</sup> Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 217-244.

<sup>47</sup> Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 11-69.

<sup>48</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 6/662, 11/230, 13/320-322.

<sup>49</sup> Meşrepleri farklı olmakla birlikte Kâsımî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'den hareketle ihtisar bir risale kaleme aldığı söylenmektedir. Biz bu risaleye ulaşamadık. Bu bilgiye dair bk. Mahmut Mehdi el-İstanbulî, *Şeyhu 'ş-Şâm Cemâluddîn el-Kâsımî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985), 55.

### 2.3.1. Rü'yetullah Meselesi

Kâsımî, mezhebî farklılıklar bağlamında kelâmın problematik meselelerinden biri olan rü'yetullaha dair En'âm Sûresi'nin 103. âyetindeki “Gözler O’nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder. O, en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır.” ifadesinde açıklama yapmaktadır.<sup>50</sup> Burada Ehl-i Sünnet ile Mu‘tezile arasında âhirette rü’yetin mümkün olup olmadığı tartışmasına detaylı değindikten sonra insanların “dünyada doğrudan Rablerini görüp göremeyeceği” hususunda İbnü’l-Arabî’nin görüşlerine yer vermiştir. İbnü’l-Arabî’nin Allah’ın bu dünyada insanlar tarafından istisna kıldıkları dışında görülemeyecek oluşunu, onların dünyadaki yaratılışlarının ahiret halinin aksine zayıf olmasına bağladığını ve yine Allah’ın uykuda görülmesinin uykunun ölümün kardeşi olması dolayısıyla olduğunu, hadisteki ‘Siz Rabbinizi ölmediğiniz sürece asla göremezsiniz.’<sup>51</sup> ifadesini de buna delil saydığını söylemektedir. Devamında Kâsımî, bazılarının İbnü’l-Arabî’nin görüşü doğrultusunda hareket ederek “Dünyada bilinen gözler bu dünyadaki nitelikleriyle Yüce Allah’ı idrak edemez. Ancak nitelikleri değişip durumları farklılık gösterirse O’nu idrak edebilir.”<sup>52</sup> şeklinde bir yaklaşımı sürdürdüklerini belirtmiştir.

Kâsımî, konuyu “Allah, bu dünyada yaratılmış olan varlıklara zâtını görebilme istidadını yaratmadığı” düşüncesinden hareketle dünyada Allah’ın görülmesinin imkânsızlığı bağlamında açıklamıştır. Özellikle Kütüb-i Sitte eksenli rivayetlerle konuyu incelemiş, fakat bu hususta sadece rivayetlere bağlı kalmamıştır. İbnü’l-Arabî’den başlayarak Ebü’l-Berakât en-Nesefî (ö. 710/1310), Adûdiddin el-Îcî (ö. 756/1355), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), Hasan Çelebi (ö. 891/1486), Şirvânî (ö. 1036/1627), Kara Halil (ö. ?), Hafâcî (ö. 1069/1659) gibi literatürün önemli âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir. Lügavî, kelâmî, tasavvufî ve felsefî düzlemde konunun literatürdeki tartışma zemininin peşine düşmüştür.

Buraya kadar verilen bilgilerden hareketle normalde rü’yetullah konusunun bağlamı Mu‘tezile’nin “her iki dünyada rü’yetin mümkün olmadığı” düşüncesine itirazdır. Ancak Kâsımî burada İbnü’l-Arabî’nin işârî felsefesi bağlamında dünyada rü’yetin olacağına dair yaklaşımını gündemine almıştır. Bununla birlikte tartışmanın yapıldığı diğer bir olan Kıyâme Sûresi’nde (el-Kıyâme 75/22-23) ise İbnü’l-Arabî’nin düşüncesine dair bir şey söylememiştir.<sup>53</sup> Bu durum İbnü’l-Arabî’nin yorumunu, tenevvü cinsinden aktarıp dikkate almadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla buradan hareketle Kâsımî’nin tasavvufî düşünceye sıcak baktığı ya da mesafeli olduğu sonucuna ulaşılamaz. Söz konusu İbnü’l-Arabî iktibası, ilmî kişiliğinin bir gereği olarak *Mehâsinü’t-te’vîl*’deki literatür değerlendirmelerinden bir parçadır.

### 2.3.2. Tevessül Konusu

Kâsımî’nin İbnü’l-Arabî’ye atf ettiği bir diğer yer, Selefî düşüncenin karşı çıktığı<sup>54</sup> ve genel olarak kelâm ilminde “peygamber veya velilerin ruhaniyetinden yardım talep etme”<sup>55</sup> bağlamında incelenen tevessül/istimdat meselesindedir. Kâsımî, Ahzâb Sûresi’nin 69.

<sup>50</sup> Kâsımî, *Mehâsinü’t-te’vîl*, 6/662-671.

<sup>51</sup> Hadisin tahriri için bk. Ebü Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 37/424.

<sup>52</sup> Kâsımî, *Mehâsinü’t-te’vîl*, 6/662.

<sup>53</sup> Kâsımî, *Mehâsinü’t-te’vîl*, 16/356.

<sup>54</sup> Selefî-Vehhâbî söylemin tevessüle yaklaşımına dair bk. Özel, *Kelam Perspektifinden Vehhabilik*, 266-272.

<sup>55</sup> Konunun detayına dair bk. Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 320-321.

âyetindeki “*Ey iman edenler! Mûsâ’yı incitenler gibi olmayın. Allah onun, hakkında söylediklerinden uzak, tertemiz biri olduğunu ortaya koymuştu. Gerçekten o, Allah katında itibarlı idi.*”<sup>56</sup> ifadesinde yer alan *vecîhen* kelimesi üzerinden tevessül meselesini gündemine almıştır. Âyetteki *vecîhen* kelimesinin etimolojik tahlilinden sonra kelimenin kökünde yer alan “*câh*” sözcüğü merkezinde tevessülü anlatmıştır. Burada doğrudan İbnü'l-Arabî'nin görüşüne yer vermemekle birlikte Abduh'un açıklamalarındaki İbnü'l-Arabî'nin görüşünü aktarmıştır. Dolayısıyla burası da bir anlamda İbnü'l-Arabî atfıdır.

Kâsımî, Abduh'un “*Allah'ın ve yöneticilerin vesile kılınmasının kabul edilemeyeceği, Hz. Peygamber'in bile tüm üstünlüklerine rağmen Allah ile bir olmadığı, bir nebîyi veya velîyi vesile edinmenin ona tabi olmanın dışında hiçbir anlamının olmadığı*” düşüncesini nakletmiştir. Ardından “*Allah, kulu lehine kendisine karşı hiçbir delil bırakmadı. Aksine en güçlü ve en ileri delil Allah'ındır. O'ndan başkası ile O'na tevessül olunmaz. Çünkü tevessül, ona yakın olmayı istemektir. Allah ise esasen yakın olduğunu bize haber vermiştir. O'nun haberi doğrunun kendisidir.*” tarzındaki *Fütühât*'tan naklettiği yorumları olduğu gibi aktarmıştır. Devamında Abduh'un kişisel değerlendirmesine değinerek “*İlk üç asırda tevessülden bahseden bir eserin olmadığını, siyer ve hadis kitaplarının haricinde ortaya çıkacak olan şeylerin bidat olacağını, velilerin ve nebilerin tazim edilmesi adına Allah ile özel vakitler geçirdiklerine yönelik sözlerin uydurma olduğunu ve Kur'an ve sünnette bunların delilinin olmadığını*” ileri süren görüşünü paylaşmıştır. Sûfilerin tevessül esnasında nebîler ile velilere izafe ettikleri *câh*/mevki lafzını bağlamından çıkararak yanlış kullandıklarını; birinin ‘filan kişinin Allah nezdinde *câh* olduğu’ iddiasının açık bir şirk olduğunu; *câh* lafzıyla tevessülün üç nesilden sonra bidat olarak ortaya konmuş işlerden olduğunu nakletmiştir.<sup>57</sup>

Kâsımî, daha sonra tevessüle dair İbn Teymiyye'nin nebî, velî veya herhangi birinden kendileri için dua etmelerini istemekle, Allah yerine onlardan yardım istemenin farklı şeyler olduğunu ve ölüden hiçbir şekilde dua ve yardım istemenin mümkün olmadığına yönelik düşüncelerine değinmiştir. İlk üç asrın bilgi birikiminin ve âlimlerin uygulamalarının buna delâlet ettiğine yönelik vurgusunu aktarmıştır.<sup>58</sup> Neticede Kâsımî'nin buradaki tasavvufun önemli bir unsuru olan tevessüle yönelik İbnü'l-Arabî atfı, dolaylı bir atıftır. Abduh üzerinden literatür değerlendirmesi bağlamında konuya dair görüş sahibi olan İbnü'l-Arabî'ye atıf yapmıştır. Abduh ve İbn Teymiyye'den hareketle konuya yaklaşım sergilemiştir. Buradan hareketle Selefi kimliğinden taviz verdiği veya tasavvufi düşünceye eğilim sergilediği gibi bir sonuca ulaşılması mümkün değildir. Hatta buradaki yaklaşımı, tasavvufa karşı duruş sergileyen Selefi düşünce içerisinde yer aldığını ortaya koymaktadır.

### 2.3.3. Firavun'un İmanı Tartışması

Firavun'un iman edip etmediği konusunda literatürde İbnü'l-Arabî'nin görüşleri etrafında şekillenen bir tartışma vardır. Konunun detayına bakıldığında İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsü'l-hikem* gibi eserlerinde Firavun'un suda boğulurken yaptığı şehadetin geçerli olduğunu gösteren ibareler kullanmaktadır.<sup>59</sup> *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'nin 62.

<sup>56</sup> el-Ahzâb 33/69.

<sup>57</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 13/316-320.

<sup>58</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 13/320-322.

<sup>59</sup> İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşleri için bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420), 3/170, 415-416; 4/58-59; 5/132, 243, 390-392,

babında ise Firavun'un imanının geçerli olmadığını ve ebedi olarak cehenneme gireceğini belirtmiştir.<sup>60</sup> Buralardaki çelişkili yaklaşımları, konunun mahiyetine dair literatürde farklılık ortaya çıkarmıştır. Bu noktada İbnü'l-Arabî etrafında şekillenen yaklaşımlar şu şekildedir:

1. Şâ'rânî (ö. 908/1502) ve Abdülmecîd Sivâsî (ö. 1049/1639) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin 62. babındaki "Firavun'un imanının geçerli olmadığına yönelik" bilgilerin sonradan İbnü'l-Arabî'nin eserine sokuşturulduğunu savunmuşlardır.

2. Şa'rânî'nin diğer bir görüşüne göre İbnü'l-Arabî, seyr u sülûkun başında Firavun'un imanını geçerli görmüş ve daha sonra bu görüşünden vazgeçmiştir.

3. İsmail Hakkı Bursavî (ö. 1137/1725) ve *Füsûs* şarihi Bosnalı Bâlî Efendî'ye (ö. 960/1553) göre İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'taki bilgileri tartışılması için zikretmiş ve bunlar onun gerçek düşüncesini yansıtan şeyler değildir.

4. Abdurrezâk el-Kâşânî (ö. 736/1335), Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350), Devvânî (ö. 908/1502) ve daha birçokları, İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un imanının geçerli olduğunu belirten ifadelerinin yanlışlığını ileri sürmüşlerdir.

5. İbn Teymiyye, Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605), Kutbüddîn İznîkî (ö. 821/1418), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) gibiler İbnü'l-Arabî'yi sert dille eleştirerek kesinlikle Firavun'un imanının geçerli olmayacağını ve İbnü'l-Arabî'nin görüşünün yanlış olduğunu öne sürmüşlerdir.

6. Abdurrahman Bistâmî (ö. 858/1454) gibi bir grup âlim, tartışmanın faydasız olduğunu ve tevakkuf etmenin daha isabetli olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>61</sup>

Firavun'un iman edip etmediği konusunda özet olarak sunulan görüşlere hâkim olan Kâsımî, Yûnus Sûresi'nin 90-92. âyetleri bağlamında İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımını ve etrafında şekillenen tartışmaları incelemektedir. İlk olarak eş-Şihâb el-Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) *el-Înâye*'sindeki "kişinin ye's ve ihtizâr halindeki imanının kabul edilmeyeceği" düşüncesiyle, Devvânî'nin (ö. 908/1502) "Firavun'unun imanının geçerli olduğuna ve Hz. Mûsâ'ya inandığına yönelik *Füsûsu'l-hikem*'deki düşüncelerinin nassa ve icmaya aykırı olduğuna"<sup>62</sup> yönelik yaklaşımına değinmiştir. Daha sonra Kazvînî'nin (ö. 739/1338) de Firavun'un iman ettiği görüşünü reddettiğini ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) "*Fakihlerimizden bazıları, Firavun'un iman ettiği kanaatini benimseyenlerin kâfir olduğunu söylediler. İbnü'l-Arabî'nin sözlerine göre Firavun'dan kastı, nefsi emmâredir. Bütün bunlara ise ihtiyaç yoktur.*" görüşünü aktardığını belirtmiştir. Bunların ardından Kâsımî, "hocam" dediği *el-Fethu'l-mübin fi reddi i'tirâzi'l-mu'tarizi alâ Muhyiddin* adlı eserin sahibi el-Attar'ın (ö. ?) görüşlerine yer vermiştir. Firavun'un imanının sahih olduğu ve onun kurtulduğu yönünde İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen görüşün batıl olduğuna dair açıklamasını incelemiştir. Bu noktada Attar'a göre ilim ehli arasında İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un iman ettiği ve kurtulduğu görüşü yaygındır. Ancak Firavun'un imanı ve necata erdiğine dair görüşü yoktur. Bilakis

6/345-346; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-hikem*, thk. Ebü'l-Alâ Afifi (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.) 201, 211-212.

<sup>60</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/455.

<sup>61</sup> Buradaki tasnif ve görüşler hakkında detaylı bilgi için bk. Emrah Baş, "İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un İmânı Konusundaki Görüşleri Etrafında Şekillenen Bir Polemik: Aliyyü'l-Kari'nin Celâleddin ed-Devvânî Eleştirisi", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı III (M. XII. – XIX. Yüzyıl Arası)*, ed. Teceli Karasu – Mahsum AYTEPE (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 153-157.

<sup>62</sup> Aliyyü'l-Kârî, Devvânî'nin yaklaşımına şiddetle karşı çıkmıştır. Baş, "Aliyyü'l-Kari'nin Celâleddin ed-Devvânî Eleştirisi", 157-165.

onun Firavun'un herkesin kabul ettiği gibi bir kâfir ve cehennemlik olduğu görüşünde olduğunu belirtmiştir.<sup>63</sup>

Neticede Kâsımî, Firavun'un iman edip etmediği gibi tartışmalı bir meselede literatür incelemesi yaparak delilli biçimde hareket etmektedir. Ona göre Firavun'un iman ettiğine yönelik İbnü'l-Arabî'ye izafe edilen görüş yanlıştır. Bunların yanında İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un iman edip etmediği meselesi özelinde Kâsımî'nin Selefî kimliğine bakılacak olduğunda onun tasavvufa karşı duruşundan vazgeçtiğine yönelik ortada bir delil yoktur. Bilakis Kâsımî'nin konuya yaklaşımı ve değerlendirmeleri Selefî kimliğini destekler niteliktedir.

### 2.3.4. Kelâmullah Tartışması

Kelâm, Allah'a nispet edilen subûti sıfatlardandır. "Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip olduğu" düşüncesi etrafında şekillenmiştir. Bu noktada kelâmcılar Allah'ın mütekellim olduğunda hemfikirdirler. Ancak kelâm sıfatının kadim mi yoksa hâdis mi olduğunda ihtilaf içindedirler. Ayrıca bu husus, kelâm-ı lafzî ile kelâm-ı nefsi bağlamında mezhepler arasında tartışılmıştır. Selef âlimlerine göre Allah'ın kelâmı kadim olduğu gibi vahyi oluşturan ses ve harfler yani Kur'ân da kadimdir.<sup>64</sup> Konuyla alakalı Kâsımî, Nisâ Sûresi'nin 164. âyetindeki "Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu."<sup>65</sup> ifadesinde açıklama yapmıştır. Konuşmanın kesinliği ve mastarların mecaz olamayacağından hareketle âyetin Hz. Mûsâ'nın Allah'ın kelâmını işittiğine delil olduğunu belirtmiş ve Allah'ın âyetteki *teklîmen* buyruğunun Hz. Mûsâ'nın Allah'ın kelâmını arada bir vasita olmaksızın gerçek manada işitmiş olduğuna delil teşkil ettiğini ifade etmiştir. Selef ve sünnet ehlinin Kur'ân'ın Allah'ın indirilmiş ama mahlûk olmayan kelâmı olduğunu savunduklarını vurguladıktan sonra lafız, mana ve sıfat itibariyle meselenin ardına düşerek âlimlerin yaklaşımını değerlendirmiştir.

Kâsımî, "Eğer sıfat öbürünün kendisi olabiliyorsa, o takdirde sıfatın mevsufu da kendisi olabilir." şeklinde görüş sahibi olanlarının yanında İbnü'l-Arabî, İbn Seb'in (ö. 669/1270) ve Konevî'nin (ö. 673/1274) "Bu sıfat, ötekinin aynısı, sıfat da mevsufun ta kendisi olabiliyorsa, o takdirde kadîm ve varlığı vacip yaratıcının sonradan ihdas edilmiş, yaratılmış mümkün mevcudun kendisi olması da mümkündür. Her bir yaratılmışın varlığı, yaratanın varlığının aynısıdır ve varlık birdir." dediklerini, kelâm hususunda mühlitlerin ta'til, küfür ve ittihadı vardıklarını söylemiştir. Bunu da yaratanla yaratılan arasında vahdet, hulûl ve ittihad düşüncesini savunanların vurguladıklarını belirtmiştir.<sup>66</sup> Görüldüğü üzere Kâsımî, konuyla alakalı İbn Teymiyye ve Ahmed b. Hanbel çizgisindedir. Bu noktada onu özgün kılan konuya dair uzun uzadıya literatür değerlendirmesi yapmasıdır. Nitekim açıklamalarının devamında İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozofları, Meşşâi fozoflardan Aristo (m.ö. 384-322) ve takipçilerini, Sâbiyye'yi, İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]) gibi Eş'ariyye'yi ve yine Mu'tezile'yi, Cehmiyye'yi, Hâşimiyye'yi ve Kerrâmiyye'yi dikkate alarak onların bu husustaki yaklaşımlarını eleştirmektedir.<sup>67</sup>

Kâsımî, kelâmullah tartışmasını Enbiyâ Sûresi'nin 2. âyetindeki "Ne zaman rablerinden kendilerine yeni bir ihtar gelse, onlar bunu oyun ve eğlence içinde iken

<sup>63</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 9/75-79.

<sup>64</sup> Konunun detayına dair bk. Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 181.

<sup>65</sup> en-Nisâ 4/164.

<sup>66</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 5/649.

<sup>67</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 5/635-664.

*dinlemişlerdir.*”<sup>68</sup> ifadesinde sürdürmektedir. İlk olarak Allah’ın işitilen kelâmının Mu‘tezile, Kerrâmiyye ve Eş‘ariyye gibi hâdis olduğu kanaatini benimseyenlerin bu âyeti delil gösterdiklerini söylemiştir. Bu noktada Mu‘tezile’ye göre Kur‘ân, seslerden ve harflerden müteşekkil olduğundan hâdistir. Levh-i Mahfuz’da, Cebrail’de, Hz. Peygamber’de veya Hz. Mûsâ’nın ağacı gibi başkalarında olduğu gibi Kur‘ân’ın mütekellim olmasının anlamı, o harfleri ve sesleri cisimde icat etmesidir. Anlaşıldığı kadarıyla Kâsımî, Kerrâmiyye ve Mu‘tezile’nin kelâmın Allah’ın zâtı ile kâim, sonradan var olan harf ve seslerden meydana gelmiş bir sıfatı olduğu görüşünden hareketle delâlet edenin ve kendine delâlet olunanın hâdis olduğu kanaatini benimsediklerini ve Allah’ın hâdislere mahal olmasını câiz/mümkün gördüklerini ifade etmiştir. Eş‘ariyye’nin tilâvet olunan kelâmın (kendilerince kelâmın hakikatini teşkil ettiğinden) kadîm zâtî sifata delâlet ettiği görüşünde olduklarını ve buna göre nebîlere inen ve onların işitip ümmetlerine tebliğ ettikleri harf ve seslerin değişim, çoğalma ve nüzûlle nitelikli olarak sonradan meydana geldiği görüşünde olduklarını belirtmiştir.

Kâsımî, üst paragrafta özetlenen bilgilerin İbn Teymiyye tarafından *Mutâbakatü’l-menkûl li’l-ma’kul* adlı eserde yanlış bulunduğunu ileri sürerek İbn Teymiyye’nin açıklamasını olduğu gibi aktarmıştır:

Kur‘ân’ı ya da Kur‘ân ibaresinin mahlûk olduğunu ileri sürenlerin bu âyeti delil göstermekle birlikte âyetin delâletinin onların söylediklerinin tam aksine olması, onların görüşlerine delil olmasından daha kuvvetlidir. Çünkü âyet, zikrin bazısının muhdes, bazısının ise muhdes olmadığı delilidir. Bu da onların söylediklerinin tersidir. Arap dilinde genel anlamıyla hudûs, kelâm âlimlerinin kullandıkları terim manasıyla hudûsun kendisi değildir. Çünkü önceden mevcut değilken sonradan vücûd bulmuş olsa da Araplar yenilenen şeye hâdis, önce olan şeye de kadîm demişlerdir.

Kâsımî, literatürdeki bilgileri özetlerken İbnü’l-Arabî’nin *Fütühât* adlı eserinin 369. babındaki açıklamalarına temas etmiştir. Buradaki İbnü’l-Arabî nakli şu şekildedir:

Buradaki maksat, Kur‘ân’ın gelişinin muhdes olmasıdır. Yoksa aynıyla muhdes oluşu değildir. Zira onu işittiklerinde ona dair bilgi onlarda meydana gelmiştir. Bu, bugün yanımızda bir misafir ‘hâdis oldu/geldi’ demek gibidir. Bilindiği üzere o misafir gelmeden önce de vardı. İşte Kur‘ân-ı Kerim, işitme duyusunun kendisiyle alaka kurduğu hâdis/sonradan var olan maddeler içinden gelmiştir. Fakat anlama, kelimenin delâlet ettiği hususlarla alakalı değildir. Bu sebeple bir bakıma hâdis niteliği, bir bakıma kadîm niteliği vardır.<sup>69</sup>

Tüm bunların ardından Kâsımî, konuyla alakalı şahsi düşüncesini belli edecek tarzda İbn Teymiyye’nin görüşüne yer vererek açıklamalarını tekrarlamıştır. Bu bağlamda kelâmullah’ın mahiyeti bilenemeyecek şekilde meydana geldiğini ve bu hususta tevakkufu savunan Selefi yaklaşımın tutumunun doğruluğunu savunmuştur. Dolayısıyla Kâsımî, diğer örneklerde olduğu gibi burada da ana merkeze İbnü’l-Arabî’yi koymamış, fakat İslâm düşünce tarihini derinden etkileyen İbnü’l-Arabî’nin görüşünü zikretme ihtiyacı içinde olmuştur. Onun buradaki İbnü’l-Arabî atfı, işlevsel olmamakla birlikte kıymetlidir. Zira İbnü’l-Arabî özelinde tasavvuf düşüncesinin derinliklerine ve İbnü’l-Arabî’nin konuyla alakalı yaklaşımını ortaya çıkarmıştır. Ancak gerek burada gerekse şimdiye kadarki yerlerde içlerinde İbnü’l-Arabî’nin de yer aldığı açıklamaları ve atıfları, kendisinin Selefi kimliğinden uzaklaşarak tasavvufî bir eğilim içinde yer aldığını gösterecek düzeyde değildir.

<sup>68</sup> el-Enbiyâ 21/2.

<sup>69</sup> Kâsımî, *Mehâsinü’t-te’vil*, 11/229-232.



## Sonuç

İslâm düşünce geleneğinde ilimler tasnif edildiği gibi bu ilimlerde temerküz eden âlimler de sınıflandırılmıştır. Bu noktada sınıflandırma, belli bir amaç doğrultusunda belli bir dünya görüşüne göre yapılan bir eylemdir. Eğitim ve öğretimde kaçınılmaz faydası dolayısıyla kullanılmaktadır. Ancak yapılan sınıflandırma, hakikat kabul edilip tasnif dışına çıkılmadığı takdirde mahiyet tartışmalarında sorunlar ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Buradan hareketle klasik ve çağdaş Selefi âlimlerin tamamının aynı yapı ve fikir içinde olduklarını iddia ederek bunların farklılıklara sahip olmadıklarını düşünmek bir anlamda sınıflandırma problemidir. Bu açıklamanın tezahürleri, Cemâleddin el-Kâsımî'nin düşünce dünyasında yani Selefi kimliği noktasında da mevcuttur.

Kâsımî, düşünce dünyasında geldiği nokta itibariyle Ehl-i Hadîs merkezli çağdaş dönem Selefi anlayışın öncü isimlerindedir. Fakat Selefi kimliğe sahip olmakla birlikte Vehhâbî nitelikte radikallikten uzaktır. Radikal kimliğe sahip olmadığından *Mehâsinü't-te'vîl*'in yazımında fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi geleneksel ilmî mirastan yararlanmışır. Hatta kabul noktasındaki tavrı farklı olmakla birlikte Selefi çevrelerin sevmediği tasavvufi birikiminden istifade etmiştir. Eğitim hayatının başında Nakşî bir hocadan ders alması ve işârî tefsir eğiliminin tefsir tarihindeki güçlü damarlardan biri olması Kâsımî'yi Selefi kimliğine rağmen tasavvufi düşünceyi dikkate alma zorunluluğunu beraberinde getirmiş olabilir. Nitekim o, âyetlerin yorumunda işârî kavramlara değinmiş ve İbnü'l-Arabî başta olmak üzere sûfi kişilerle temasa geçmiştir. Fakat tüm buralarda Selefi kimliğinden taviz verme gibi bir anlayışla hareket etmemiştir.

Makalede inceleme konusu yapılan Kâsımî'nin “rü'yetullah, tevessül, Firavun'un imanı ve kelâm sıfatı” konularındaki değerlendirmelerine bakıldığında buralarda İbnü'l-Arabî'ye atıf yapmakla birlikte düşünce dünyasını etkileyecek boyutta bir yaklaşım içinde olmadığı ve hatta atıflardaki hedefinin konulara dair Ehl-i Hadîs merkezli çağdaş Selefi anlayışı haklı çıkarma olduğu fark edilmiştir. Farklı görüşlere yer verirken İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine temas etmesi, ilmî donanımının bir getirisi olarak bilimsel hareket ettiğini ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Kâsımî'nin tasavvufa yaklaşımı, Selefi kimliğinden taviz vermekten ziyade klasik tefsir mirasını dikkate alarak ilmî hareket etmesiyle alakalıdır. Ayrıca Selefi kimliğe sahip olmanın yanında tasavvufa mesafeli olmayışı, İbnü'l-Arabî atıflarından çok şekilsel olarak tasavvufa yaklaşımında mevcuttur. Nitekim İbnü'l-Arabî atıflarının hiçbirinde tasavvufi bir gündem veya tasavvufu öne çıkaran bir yaklaşım içinde olmamıştır.

Makale neticesinde Kâsımî'nin Selefi bir düşünceye sahip olmakla birlikte tefsir disiplininin güçlü yönlerinden birini temsil eden içlerinde tasavvufun da yer aldığı klasik birikimi yok saymadığı anlaşılmıştır. Aynı şekilde Kâsımî'nin geleneksel İslâmî mirası önemseyen klasik/gelenekselci bir Selefi düşünce içerisinde yer aldığı ve onun bu özelliğinin çağdaş Selefi düşüncenin tek düzelikten (homojenlikten) uzak olduğunu gösterdiği fark edilmiştir.

## Kaynakça

- Abaza, Nizar. *Cemâlüddîn el-Kâsımî: Ehadu ulemâi'l-islâhi'l-hadîs fi'ş-Şam*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1997.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Âdil Mürşid vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akın, Mehmet. “Bikâi'nin Tefsirinde Müteşâbihü'l-Kur'ân ve Hurûf-ı Mukattaa İlişkisi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan, 2024), 129-151.
- Bahar, Murat. “Cemâleddîn el-Kâsımî'nin Kimliği, Kişiliği ve ‘Mehâsinü't-Te'vîl’ Adlı Eseri”. *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2021), 115-138.
- Baş, Emrah. “İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un İmânı Konusundaki Görüşleri Etrafında Şekillenen Bir Polemik: Aliyyü'l-Kari'nin Celâleddin ed-Devvânî Eleştirisi”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı III (M. XII. – XIX. Yüzyıl Arası)*. ed. Teceli Karasu – Mahsum AYTEPE. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Baytâr, Abdürrezzâk. *el-Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karni's-sâlisi aşer*. thk. Muhammed Behçet el-Baytar. Beyrut: Dâru Sadr, 1993.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*. sad. Abdulaziz Hatip. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Vehhâbilik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/611-615. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Commins, David Dean. *Osmanlı Suriyesi'nde İslahat Hareketleri*. çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.
- Coppens, Pieter. “Breaking with the Traditional Ottoman Tafsir Curriculum? Al-Qâsımî's Tamhid Khatir fi Qawâ'id al-Tafsir in the Context of Late-Ottoman Arabism”. *Osmanlı'da İlm-i Tefsîr*. ed. Taha Boyalık - Harun Abacı. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.
- Coşkun, Muhammed. *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Çol, Muhammet. *Kâfiyecî ve Sa'dî Bağlamında Kavâidü't-Tefsîr Kavramı ve Literatürü*. İstanbul: DBY Yayınları, 2021.
- Çol, Muhammet. *Ömer en-Nesefî ve et-Teysîr fi't-Tefsîr'i*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafizigi*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Günay, Hacı Mehmet. “Suriye Selefilığının Önderi Cemâleddîn el-Kâsımî (1866-1914): Hayatı, İslahatçı Kişiliği ve Fıkhî Eserleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 119-140.
- Hâfız, Muhammed Mutî' - Abâza, Nizâr. *Târîhu ulemâ'i Dımaşk fi'l-karni'r-râbi aşera el-hicrî*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1986.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsü'l-hikem*. thk. Ebü'l-Alâ Afifî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İstanbûlî, Mahmut Mehdî. *Şeyhu's-Şâm Cemâluddîn el-Kâsımî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.
- İşçan, Mehmet Zeki. *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Kalkan, Gökçen. *Cemâleddîn el-Kâsımî ve Tefsirdeki Metodu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kara, Mustafa. *Tanzimât'tan Cumhuriyet'e Tekke Derviş ve Hüzün*. Bursa: Verka Yayıncılık, 2019.
- Karataş, Şuayip. "Kâsımî'nin Mehâsinü't-Te'vîl İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde Kıraat Olgusu". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 2021, 315-337.
- Kâsımî, Cemâluddîn. *Kur'an'ı Anlamak: Tefsir İlminin Temel Meseleleri*. çev. Sezai Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn. *Tefsirü'l-Kâsımî el-müsemma mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978.
- Kâsımî, Zâfir. *Cemâluddîn el-Kâsımî ve Asruhu*. Dimaşk: y.y., 1965.
- Kaya, Mehmet. "Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330) ve Tefsirdeki Metodu". *Mütefekkir* 2/3 (2015), 107-135.
- Kızıl, Fatma. "Hadis İlminde Modern Yaklaşımlar". *İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar*. ed. İlyas Çelebi. İstanbul: İSAV - Ensar Neşriyat, 2023.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2001.
- Özel, Mehmet. *Kelam Perspektifinden Vehhabilik*. Konya: Kitap Dünyası, 2023.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü". *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 195-252.
- Polat, Fethi Ahmet. "Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsir. *Teysîru'l-kerimi'r-rahmân fi tefsîri kelâmi'l-mennân*. İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2002.
- Seymen, Sadık. "Selefi Tefsir Ekolü". *Çağdaş Tefsir Ekolleri*. ed. Aykut Kaya. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Sülün, Murat. "Harâllî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/96-97. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Turgut, Ali. "Cemâleddîn el-Kâsımî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7/311-312. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.

- Yazar, Samed. *Cemâlüddîn el-Kâsımî ve Mehâsinü't-Te'vîl'inde Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Yazar, Samed. *Osmanlı Son Döneminde Suriyeli Bir Müfessir -Cemâlüddîn el-Kâsımî ve Mehâsinü't-Te'vîl Adlı Eseri-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Yıldız, Mustafa. “Tâhir b. Âşûr’un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde Klasik İsrâiliyata Yaklaşımlar”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 50-77.
- Yüksel, Mukadder Arif. “Kur'an Kelimelerinden el-Vech'in (الوجه) Tefsir Kaynaklarında ve Meâllerde Anlamlandırma Sorunu”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2024), 178-201.
- Ziriklî, Hayrettin. *el-'Alâm Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

### **Etik Beyan / Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

### **Yazar(lar) / Author(s)**

Muhammet ÇOL

### **Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

### **Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The author declares that he have no competing interests.