

“el-KENZU’S-SEMÎN FÎ TEFSİRİ İBN ‘USEYMÎN” TEFSİRİNDE KUR’ÂN İLİMLERİ¹

Abdurrahim KIZILŞEKER

MEB, Öğretmen, a.rahim1977@hotmail.com.

Geliş Tarihi/Received:

05.10.2017

Kabul Tarihi/Accepted:

05.10.2017

e-Yayın/e-Printed:

29.12.2017

ÖZ

Bu makalede, “*el-Kenzu’s-Semin fî Tefsîri İbn ‘Useymîn*” tefsîri, Kur’an ilimleri açısından incelenmiştir. Eser, Muhammed bin Salih el-‘Useymîn’in öğrencilerinin katkılarıyla hazırlanmıştır. İbn ‘Useymîn tefsîri, Kur’ân ilimleri arasında yer alan hakikat-mecâz, muhkem-müteşabih, hurûf-i mukattaa, nesh, müşkilü’l-Kur’ân, kırâat, sebab-i nüzûl, mekkî-medenî âyetler ve âyet ile sûreler arasındaki münasebet konuları çerçevesinde incelenmiştir. Bu makalenin temel amacı, müfessirimizin Kur’an ilimlerine ne ölçüde yer verdiğini saptamak ve onun bu konu ile ilgili fikirlerini ortaya koymaktır. Sonuç bölümünde ise, çalışma boyunca elde edilen veriler değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn ‘Useymîn, Kur’an İlimleri, el-Kenzu’s-Semin.

THE QURANIC KNOWLEDGE IN THE TAFSEER OF KENZU’S-SEMÎN BY İBN ‘USEYMÎN

ABSTRACT

In this seminar study, “*al-Kenzu’s-Semin fî Tefsîri Ibn Usaymîn*” exegesis has been examined in terms of Koranic Sciences. Firstly, the author Muhammad bin Salih al-‘Usaymîn was introduced by exploiting the works prepared by the students’ contributions, and then his essay, which is among the Qur’anic scholars, truth-metaphorical, muhkem-müstababih, hurûf-i mukattaa, nesh, müşkilü’l-Qur’an, Kraat, cause-i nüzûl, mekkî-civânî verse and the relation between verse and surahs. This seminar is to determine the extent to which the main purpose of the curator is to teach the Qur’anic sciences and to express his ideas about this subject. In the conclusion section, the data obtained during the study were evaluated.

Key Words: İbn ‘Useymîn, Qur’anic Sciences, al-Kenzu’s-Semin.

¹ Bu makale, 2017 yılında doktora tezi olarak bitirdiğimiz “*Kur’an’ın Selefi Yorumu: İbn ‘Useymîn Örneği*” adlı çalışmamızdan iktibas edilmiştir.

GİRİŞ

Ulûmu'l-Kur'an (Kur'ân ilimleri), alimlerin, Kur'an'ın daha iyi anlaşılması için ihtiyaca binaen ortaya koymuş oldukları bir ilimdir. Bu bağlamda İbn Useymîn'in "*el-Kenzu's-Semîn fi Tefsîri İbn Useymîn*" adlı tefsîri, Kur'an'ı anlama ve yorumlama gayretinin bir sonucudur. Söz konusu tefsîr, onun yarım asra yakın bir zamanda verdiği derslerinin bir hasılasıdır. O, adı geçen tefsîrde yeri geldiğinde Kur'an ilimlerine değinmeden geçmemiştir. Tefsîrinde mecâz-hakikat, muhkem-müteşabih, hurûf-i mukatta'a, nesh, müşkilü'l-Kur'an, kırâat, sebab-i nüzûl, mekkî-medenî âyetler ve münâsebet konuları üzerinde sıkça durmuştur.

Bunların dışındaki Kur'ân ilimlerinden çok az bahseder. Zaten bu gibi yerlerdeki yaklaşımı çoğu müfessîrin dile getirdikleriyle aynıdır. Şunu da belirtelim ki maksadımız onun ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili söylediği her şeyi aktarmak değildir. Dolayısıyla yukarıda sıraladığımız Kur'ân ilimlerini onun bakış açısıyla arz etmek, selefi anlayışını belirginleştirmek adına yeterli olacaktır.

İBN 'USEYMÎN VE TEFSİRİ

İbn 'Useymîn'in tefsîrinden hareketle Kur'an ilimlerine nasıl bir perspektifle baktığına geçmeden önce makalenin kaynağı olan tefsîri hakkında kısaca bilgi vermek uygun bulmaktayız.

Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn, daha çok üçüncü dedesi Osman'a nispetle el-'Useymîn diye kısaca anılmış ve bu isimle şöhret bulmuştur.² İbn 'Useymîn, 1928 yılında, Kasım bölgesi şehirlerinden biri olan 'Uneyze şehrinde, mütedeyyin bir ailede dünyaya gelmiştir. Kur'ân-ı Kerîm kıraatini ve hıfzını Şeyh Abdurrahmân b. Süleymân'ın yanında tamamlamıştır.³

Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa'dî'nin yanında 1951'de büyük camide tedrise başlamıştır.⁴ 1952 yılında ilmî enstitülerin açılması üzerine, ilim tahsili için gittiği Riyad'da bu enstitülerden birine birinci sınıfı sınavla geçmek sûretiyle ikinci sınıfa kaydolmuştur.⁵ Riyad'daki günlerini, Abdülazîz b. Bâz'dan aldığı derslerle değerlendirmiştir.⁶ İki sene sonra bu enstitüden mezun olan İbn 'Useymîn, " 'Uneyze İlmî Enstitüsü"ne öğretmen olarak atanmıştır. Bu sırada kaydolduğu Şerîat Fakültesi'ndeki tahsiline dışarıdan devam etti. Kısa sürede bu fakülteden de mezun olmuştur. Fakülte yıllarında, hocası Sa'dî'nin derslerine hiç aksatmadan devam eden İbn 'Useymîn⁷ 1957 yılında 'Uneyze'de büyük câmi imamlığına getirilmiştir.⁸ Ayrıca bunlara ek olarak 'Uneyze Ulusal Kütüphanesiyle 'Uneyze İlmî Enstitüsü'nde dersler vermeye devam etti. Daha sonra Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi'nin Kasım Şubesi Şerîat (Hukuk) ve Usûlü'd-Dîn fakültelerine öğretim görevlisi olarak atandı. İlgili üniversitede öğretim görevlisi ve akâde bölüm başkanı yapan İbn 'Useymîn ayrıca Suûdî Arabistan Büyük Âlimler Kurulu'nda üyelikte

² Esâm b. Abdilmun'im el-Mürri, *ed-Durru's-Semîn fi Tercemeti Fekihî'l-Ümmeti el-Allame İbn 'Useymîn*, Daru'l-Basîre, İskenderiyye, 2003, s. 17; Necib Mahfûz, *el-Cuhûdu'n-Nahviyye li'l-İbn 'Useymîn*, Mektebetu'r- Rüşd, Riyâd, 1429/2008, s. 4; Velid b. Ahmed el-Hüseyn, *el-Cami li Hayâti'l-'Allâme Muhammed b. Salih el-'Useymîn*, Britanya Lizer, 1422/2002, s. 10; Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Berîdî, *Cuhûdu's-Şeyh İbn 'Useymîn ve Arâuhu fi't-Tefsîr ve 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1426/2005, s. 31; Abdullah b. Muhammed el-Ceyusî, *Tercihâtu'l-'Allâme İbn 'Useymîn fi't-Tefsîr*, Yermük Üniversitesi, ty., s. 291.

³ el-Mürri, *ed-Durru's-Semîn*, s. 23; İbn 'Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fikh ve Kavâidih*, Thk. Merkezu'l- Minber, Dâru İbni'l-Cevzî, Kâhire, 1429/2008, s. 5; Nasır b. Musfir ez-Zehrânî, *İbn 'Useymîn el-İmam ve'z-Zahid*, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd, 1422/ 2001, s. 27, 622; Muhammed b. Salih el-'Useymîn, *Şerhu Âkâdeti'l-Vasitiyye I-II*, Tahrîc: Sad b. Fevvez es-Samil, Dâru İbni'l-Cevzî, Suûdî Arabistan, 1421/2000, c. I, s. 9; Hasan b. Ali b. Manî eş-Şehrânî, *Menhecû's-Şeyh İbn 'Useymîn fi Tefsîri Çarîbi'l-Kur'ân*, Nedve Cuhûd eş-Şeyh Muhammed el-'Useymîn el-İlmiye, Kasım Üniversitesi, 1431/2010, s. 231; İbn 'Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fikh ve Kavâidih*, s. 7.

⁴ İbn 'Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fikh ve Kavâidih*, s. 8.

⁵ ez-Zehrânî, *İbn 'Useymîn el-İmam ve'z-Zahid*, s. 28, 622; eş-Şehrânî, *Menhecû's-Şeyh İbn 'Useymîn fi Tefsîri Çarîbi'l-Kur'ân*, s. 231.

⁶ İbn 'Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fikh ve Kavâidih*, s. 8; ez-Zehrânî, *İbn 'Useymîn el-İmam ve'z-Zahid*, s. 28, 93.

⁷ İbn 'Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fikh ve Kavâidih*, s. 8.

⁸ İbn 'Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fikh ve Kavâidih*, s. 10.

bulunmuştur.⁹ İslâmî alandaki çalışmaları ve İslâmî ilimlerin ihyâsı hususunda gösterdiği üstün gayret ve çabaları nedeniyle 1994 yılında Uluslararası Kral Faysal ödülüne layık görülmüştür.¹⁰

2000 yılında kolon kanseri teşhisiyle hastaneye yatırılan İbn 'Useymîn, 2001'de Cidde'de tedavi gördüğü Kral Faysal Hastanesinde vefat etmiştir.¹¹ İbn 'Useymîn'in ölümü bazı âlimler tarafından selefi salihinin bakiyesinin ölümü şeklinde değerlendirilmiştir.¹²

İbn 'Useymîn farklı ilim dallarında kendisini yetiştirmiş bir şahsiyettir. Fıkıh, tefsîr, akaid, Arapça, fıkıh usûlu vb. ilimlerde yüksek mevkisi âlimler tarafından dile getirilmiştir.¹³ İbn 'Useymîn'in muhtelif konularda kaydedilmiş pek çok ses kaseti yanında, akîde, tefsîr, hadis, fıkıh, usûl, ahlak ve daha pek çok alanda derlediği irili ufaklı yüz yirmiyi aşkın eseri vardır.¹⁴ Müfessirin kitaplarının çoğu ses kayıtlarından bir araya getirilip basılmıştır. İbn 'Useymîn'in öğrencisi Halid Ahmet tefsîr derslerinin yazımıyla uğraşmış, sonra bunu hocasına arz etmiştir.¹⁵ Tanıtmaya çalıştığımız bu tefsîrin çoğu da bu şekilde vücuda gelmiştir. Ayrıca müellif daha hayatta iken kendisinin onayına sunulmuştur. İbn 'Useymîn vefat ettiğinde yapmadığı sûre tefsîrleri, hocası Abdurrahman es-Sa'dî'nin tefsîrinin eklenmesiyle tamamlanmıştır.¹⁶

Öğrencileri tarafından bu tefsîre "*el-Kenzu's-Semin fî Tefsîri İbn 'Useymîn*" adı verilmiştir. Bu eser on dört cilt olup 2010 yılında basılmıştır. Yaklaşık olarak her cildi altı yüz sayfa kadardır. Kitabın tahkikini ve içinde geçen hadislerin tahririni Ebû Abdurrahman Adil b. Sad yapmıştır. Daha çok rivâyet tefsîri görünümünde olan bu tefsîr müellifin tercih, düşünce, tenkit ve yorumlarını da içermektedir. Tefsîrin mukaddimesine İbn 'Useymîn'in özlü bir şekilde yazdığı tefsîr usûlu kitabı eklenmiştir. İbn 'Useymîn tefsîr derslerini üç şekilde yapmıştır:

1. Genel tefsîr: Fatiha sûresinden En'âm sûresinin 53. âyetine kadar talebelerine tefsîr dersi yapmıştır. Fakat bunu tamamlayamamıştır.¹⁷

2. Celaleyn tefsîrine yaptığı ta'lik şeklinde olan tefsîri: Ta'liki Zuhruf sûresine kadar yapmakla beraber bunu da tamamlayamamıştır.¹⁸

3. Parça parça şeklinde yaptığı tefsîrler: Kitaplara yaptığı şerhlerde geçen âyetleri tefsîr etmiştir. Bunlar çoktur.¹⁹ Mesela "*el-Kavlu'l-Mufid*", "*Şerhu'l-Âkîde el-Vasitiyye*" gibi kitaplarında yüzlerce âyetin tefsîri vardır.²⁰

Tefsîr tarihinde İbn 'Useymîn'in bu tefsîrinin seleflik düşüncesi ağırlıklı tefsîrler arasında değerlendirileceğini tahmin etmekteyiz. Sözü edilen tefsîrin, bir âyete farklı ilimlerle yaklaşılması ve aynı konunun bir çok yerde tekrar edilmesi sebebiyle hacimli olmasını neticelendirmiştir. Genelde müfessir bir âyet vererek manayı tefsîr etme cihetine gitmiştir. Sonra da fevaid diye maddeler şeklinde âyetten faydalı

⁹ İbn 'Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 9.

¹⁰ ez-Zehranî, *İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid*, s. 28, 84; el-Beridî, *Cuhûdu's-Şeyh İbn 'Useymîn ve Arâuhu fi't-Tefsîr ve 'Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 39; el-Hüseyn, *el-Câmi li Hayâti'l-'Allâme Muhammed b. Salih el-'Useymîn*, s. 171-172.

¹¹ eş-Şehrani, *Menhecû's-Şeyh İbn 'Useymîn fi Tefsîri Ğaribi'l-Kur'ân*, s. 235-236; el-Beridî, *Cuhûdu's-Şeyh İbn 'Useymîn ve Arâuhu fi't-Tefsîr ve 'Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 31-32; el-Hüseyn, *el-Câmi li Hayâti'l-'Allâme Muhammed b. Salih el-'Useymîn*, s. 173-183.

¹² ez-Zehranî, *İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid*, s. 407.

¹³ Mahfûz, *el-Cuhûdu'n-Nahviyye li'l-İbn 'Useymîn*, s. 7.

¹⁴ el-Ceyusî, *Tercihâtu'l-'Allâme İbn 'Useymîn fi't-Tefsîr*, s. 291; İbn 'Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 15.

¹⁵ el-Beridî, *Cuhûdu's-Şeyh İbn 'Useymîn ve Arâuhu fi't-Tefsîr ve 'Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 18.

¹⁶ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semin fî Tefsîri İbn 'Useymîn I-XIV*, Thk. 'Âdil b. Sa'd, Kitâb-Nâşirûn, Beyrût, 1431/2010, c. I, s. 4.

¹⁷ el-Beridî, *Cuhûdu's-Şeyh İbn 'Useymîn ve Arâuhu fi't-Tefsîr ve 'Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 67; el-Ceyusî, *Tercihâtu'l-'Allâme İbn 'Useymîn fi't-Tefsîr*, s. 292.

¹⁸ el-Ceyusî, *Tercihâtu'l-'Allâme İbn 'Useymîn fi't-Tefsîr*, s. 62-63.

¹⁹ ez-Zehranî, *İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid*, s. 726-727.

²⁰ el-Beridî, *Cuhûdu's-Şeyh İbn 'Useymîn ve Arâuhu fi't-Tefsîr ve 'Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 65.

istidlaller yapmaya çalışmıştır. İbn 'Useymîn Adiyat sûresinin tefsîri sonunda kendi tefsîrini kolay olarak nitelendirir. Tefsîrini manalara muciz olarak işaret eden bir tefsîr olarak görür.²¹

İbn 'Useymîn tefsîrinde sade bir dil kullanmış, anlaşılmasın karmaşık ifadelerden sakınmıştır. Kullandığı dilin sadeliğinin yanı sıra işarî, tasavvufî, batinî veya felsefî sayılabilecek tarzda yorumlara da girişmemiştir. Dolayısıyla onun tefsîrinde lafzın delaleti çok uzak ihtimal olan zorlama ve te'villerle tefsîr edildiğini görmek mümkün değildir. İbn 'Useymîn'in tefsîri insanların genelinin ve öğrencilerin istifadesine yönelik olması hasebiyle ibarelerinde bir kolaylık ve kapalılıktan uzaklık vardır. Bıktırıcı nitelikte uzun iraplar, içinden çıkılmaz belâgat dersleri yoktur.²²

el-KENZU'S-SEMÎN'DE KUR'ÂN İLİMLERİ

1. Hakikat ve Mecâz

Hakikat, sözlükte mecâzın zıddı;²³ istilâhta ise lafzı asıl manasında kullanılmaktadır.²⁴ Hakikat üç kısma ayrılır: lügavî, şer'î ve örfî hakikat. Salât kelimesinin lügât anlamı duadır. Ancak şer'î hakikatte ise tekbîrle başlayıp selamla sona eren, bilinen akvâl ve ef'âllerdir. Dabbe kelimesi örfî hakikatte hayvanlardan dört ayaklı olanlardır. Bu şekildeki bir taksim faydası kelimenin kullanımına göre manasını tespit etmektir.²⁵

Mecâz kelimesi lügatte "جاز-يجوز" kökünden türemiş bir mastar yahut ism-i mekândır. Mastar mânasında kullanılırsa "bir yeri yürüyerek geçmek, mesafe kat etmek, intikal etmek"; ism-i mekân mânasında kullanılırsa "geçilen, kat edilen yer" anlamına gelmektedir.²⁶ Istilâhta ise mecâz, herhangi bir karine sebebiyle kelimenin asıl manasının dışında kullanılmasıdır.²⁷

Arap dilinde ve Kur'ân'da mecâzın varlığı tartışmalarının kökleri hicri üçüncü asra kadar uzanır.²⁸ İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, Kur'ân'da mecâzın varlığını kabul ederken, azınlıkta kalan bir grup mecâzı reddetmiştir.²⁹ İbn Teymiyye'ye göre mecâz konusunu Mu'tezilî âlimler "Allah'ın sıfatları" konusundaki görüşlerini desteklemek üzere ortaya atmışlardır.³⁰ İbn 'Useymîn de Kur'ân'da mecâzın varlığını reddeden âlimlerdendir.³¹ Onun bu düşüncesi, dilsel ve itikâdî olmak üzere iki esasa dayanır. Dilsel gerekçeler ışığında mecâza konu olan âyetlere yaptığı izahlar, mecâzı kabul edenlerin izahlarıyla birebir örtüşmektedir. Bu sebeple, onun mecâza karşı çıkmasında dilsel gerekçelerden ziyade itikâdî kaygıları etkili olmuştur. Bu itikâdî kaygının en mühimi kanaatimizce Cehmiye ve Mu'tezile başta olmak üzere, haberî sıfatlarda mecâzı kullanarak te'vîl eden yaklaşımların varlığıdır.

Bu görüşler çerçevesinde İbn 'Useymîn'e göre mecâzın Kur'ân'da olmadığını en büyük delillerinden biri, mecâzı kabul eden usûlcülerin söylemiş olduğu "Mecâzın nefyi -olumsuzlanması-

²¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIV, s. 549.

²² ez-Zehranî, *İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid*, s. 727.

²³ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Sihâh*, "Hakk", Thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1399/1979, c. IV, s. 1460.

²⁴ Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, Thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî, Dâru'l-Fâdile, Kâhire, 2004, s. 79.

²⁵ İbn 'Useymîn, *el-Usûl min 'İlmi'l-Usûl*, s. 19-20.

²⁶ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Thk. Safvan Adnân Davûdî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1430/2009, s. 211-212.

²⁷ el-Curcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, s. 169-170; Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed el-Hâtib Kazvînî, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâğa el-Me'anî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, Haşiye: İbrâhîm Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2002, s. 202-205.

²⁸ İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İman*, Ta'lîk ve Tashîh: Cemâ'at mine'l-Ulemâ, Dâru İbni'l-Haldûn, İskenderiyye, ty., s. 80.

²⁹ Abdullah Temizkan, *Râgıb el-İsfehânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Metodu*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008), s. 66; Ali Akay, "Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'ân'ı ve Mecâzî Yorumları", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl: 8, c. 8, sy. 1, Ankara, 2013, ss. 185-206, s. 187; Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı*, Fecr Yay., Ankara, 2002, s. 164.

³⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû' Fetevâ I-XXXVII*, Cem' ve Tertîb: Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Vezâretu's-Şu'uni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da'vet ve'l-İrşâd, Medîne, 1425/2004, c. XX, s. 404-408.

³¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 157, 421.

mümkündür" hükmüdür.³² Ona göre eğer biz Kur'ân'da mecâzın varlığını kabul edersek aynı şekilde Kur'ân'daki bazı âyetlerin nefyedilmesini de kabul etmiş oluruz ki bunu Kur'ân için düşünmemiz mümkün değildir. İbn 'Useymîn'in bu itirazına bakılacak olursa o, mecâz taraftarlarının söylemiş olduğu "Mecâzın nefyi mümkündür" sözünü onların kastettiği mânada anlamamaktadır. Çünkü mecâzı kabul edenler bunu, lafzın mecâzî mânaya yorumlanabilmesi için bir ölçü olarak belirlemişlerdir. Mecâz taraftarları mecâzın nefyedilebilmesi prensibi ile İbn 'Useymîn'in anladığı gibi, anlamın tamamen ortadan kaldırılmasını değil, kelimenin hakikî mânada kullanılmamasını kast etmektedirler.

Diğer taraftan İbn 'Useymîn'in, İbn Teymiyye'nin, "İslâm'a göre mecâz yoktur. Ne Kur'ân'da ne onun dışında Arap lügatında vardır. Çünkü eğer lafız has olan manaya delâlet ederse mecâz diye isimlendirilmez"³³ şeklindeki sözünü aktarmasına baktığımızda, kendisi de mecâzı bu gerekçeyle kabul etmemiştir.³⁴ İbn 'Useymîn, "فِيحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا" "Onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltmesi"³⁵ âyetindeki dirilmenin yerin değil de yerdeki nebatın olduğunun kabulü durumunda, bundan mecâzın Kur'ân'da olduğu gerçeğinin ortaya çıkmayacağını ifade eder. Çünkü ona göre bir kelimenin manası ancak siyakla anlaşılır. "وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" "Göklerin ve yerin yaratılması onun âyetlerindedir"³⁶ âyetinden muradın yerin kendisi iken, bahsedilen âyette ise yerin kendisi olmadığını şöyle açıklar: "Bu âyet yağmurla dirilmeyi, yağmurun olmaması durumunda ölmeyi bilen insanları muhatap almıştır. Hiç kimse çamur, kum ve taşın yağmursuzluktan dolayı ölümüne; yağmurun inişiyle de dirilişine inanıldığını söyleyemez."³⁷

Fakat İbn 'Useymîn, aklî olan bir durumun duyularla teşbîhini kabul etmektedir.³⁸ "فِي كَالْحِجَارَةِ" "O -kalpleriniz- taş gibidir"³⁹ âyetinde ona göre taş, somut; kalbin kasveti ise soyut bir durumdur. Burada kalp, et parçası olan kalp değil, haktan sapmış kalbin manevî katılığıdır. Bu manevî bir durum olup somut bir şeye benzetilmiştir.⁴⁰ İbn 'Useymîn bunu Kur'ân'ın belâgatı olarak saydığı halde İbn Teymiyye'nin "Kur'ân'da mecâz yoktur" söylemini benimseyerek mecâzın varlığını kabul etmemiştir. Eğer İbn 'Useymîn mecâzı kabul etmiyorsa, Bakara sûresinin 19. âyetinde geçen yağmuru da "Kur'ân" olarak kabul etmemesi gerekir.⁴¹ Kur'ân'da geçen tüm benzetme, takdîr ve misalleri olduğu gibi bırakması lazımdı. Kanaatimizce sözü edilen âyette yağmur kelimesini "Kur'ân"; ra'dı (gök gürültüsü) "Kur'ân'ın tehdîtleri"; barkı (şimşek) "Kur'ân'ın va'dleri" şeklinde açıklıyorsa⁴² bunu, Allah'ın haberî sıfatları hakkında da yapabileceği anlamına gelir.

İbn 'Useymîn'in sözünü ettiğimiz açıklamalarına baktığımızda kendisi her ne kadar mecâz olarak belirtmese de teşbîh ve mecâz anlamına gelecek yorumlar yapmıştır. Bunları mecâz olarak ifade etmemesi, haberî sıfatların te'vîl edilmemesine yönelik bir tedbîr olarak düşünmekteyiz.

2. Muhkem ve Müteşabih

Kur'ân ilimlerinde ele alınan muhkem ve müteşabih meselesi, üzerinde tartışmaların olduğu konulardan biridir. Müfessirler, bunu genelde "Muhkemler Kitâbın anasıdır diğerleri de müteşabihtir"⁴³ âyeti

³² İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 93.

³³ İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İman*, s. 81-84.

³⁴ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIII, s. 229.

³⁵ Rûm, 30/24.

³⁶ Rûm, 30/22.

³⁷ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 77-78; Ayrıca bkz. c. I, s. 344; c. II, s. 203; c. VI, s. 55-56; c. VII, s. 176; c. VIII, s. 109, 531; c. XI, s. 388; c. XIII, s. 120; c. XIV, s. 94.

³⁸ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 218.

³⁹ Bakara, 2/74.

⁴⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 218.

⁴¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 90-92.

⁴² İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 90-92.

⁴³ Âl-i İmrân, 3/7.

bağlamında ele almışlardır. Muhkem, "geri çevirmek, menetmek" anlamına gelen "ha-ke-me" kökünden gelir.⁴⁴ Muhkem için yapılan tariflerin ortak noktası "kendisinde kapalılık bulunmayan, manasına açıkça delâlet eden âyetler" olması hususudur. Müteşabih ise teşabüh mastarından gelir. Benzerlik ve ortaklığa delâlet ettiği için anlamda karışıklık çıkar.⁴⁵ Müteşabih için şu farklı görüşler söz konusudur: "Müteşabih âyetlerin ilmi, Allah'a hâs olup onun dışında kimse anlamını bilemez."⁴⁶ "Müteşabih bir çok anlama gelen veya kıyametin kopma zamanı gibi ilmi Allah'a mahsûs meselelerdir."⁴⁷

Müellifimizin yaklaşımını ele almadan önce bu kavramlardan kastının ne olduğunu tefsîrinden hareketle belirlemeye çalışalım. Genel olarak o, muhkemi anlamı açık olan âyetler,⁴⁸ müteşabihleri ise anlamı hafi⁴⁹ ve iki anlama ihtimali olan⁵⁰ veya âlimlere göre manası ihtilafı olan⁵¹ ancak ilimde derinleşmiş olanlara anlamı zahir olan âyetler şeklinde değerlendirmiştir.⁵² İbn Teymiyye, "müteşabih âyetlerin manasını Allah'tan başka kimse bilemez" tezine şiddetle karşı çıkmıştır.⁵³ Bu sebeple diyebiliriz ki İbn 'Useymîn, bu noktada da onun görüşlerini almıştır.

Evvela müfessirimiz, Kur'ân'da geçen muhkem ve müteşabih kavramlarının genel anlamda nasıl anlaşılması gerektiğine dair kendi yorumunu arzeder. Zümer sûresinin 23. âyetinde Kur'ân'ın tümünün müteşabih; Yûnus ve Hûd sûrelerinin 1. âyetlerinde ise tümünün muhkem olduğunun belirtilmesini İbn 'Useymîn, bir çelişki olarak görülmemesi gerektiğine dikkat çeker:⁵⁴ "İlimde derinleşmiş olanlar, bir çelişkinin olmadığını bilirler. Onlar şöyle derler: Kur'ân'ın içinde muhkem kelimesi geçen sözcüğe bitişik olmaksızın zikrettiği müteşabih kelimesinden murat, Kur'ân âyetlerindeki kemal ve güzellik bakımından âyetlerin birbirine benzerliğidir. Bu anlamda tüm âyetleri müteşabihtir.⁵⁵ Âyetlerinin tümü belâgatlı, hayırlı ve emir ile yasaklarının hikmetli olması bakımından kâmindirler. Âyetleri kemal, güzellik, sağlamlık ve haber verme gibi konularda birbirine benzerdir. Eğer aynı âyetin içinde müteşabih kelimesi zikredilmeksizin muhkem kelimesi zikredilmişse, bu durumda manâ şu olur: Kur'ân'ın âyetleri açık ve sağlamdır; içinde herhangi bir çelişki yoktur. Haberlerinde yalan ve hükümlerinde yanlışlık yoktur."⁵⁶

Yukarıdaki durumdan farklı olarak İbn 'Useymîn, Âl-i İmrân sûresinin yedinci âyetinde ifade edilen muhkemlik ve müteşabihlik durumunu ele alır.⁵⁷ Seleften kimi âlimlerin, Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde "وَمَا يَعْزَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي" ifadesinde إِلَّا اللَّهُ kelimesi üzerinde, kimilerinin de "وَمَا يَعْزَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ" ifadesinde الْعِلْمُ kelimesi üzerinde vakfedişlerini hatırlatır. Bu durakların, müteşabihin te'vîlinin Allah'tan başkasının bilip bilmemesine dair olduğu tespitini yapar. Eğer der İbn 'Useymîn, "إِلَّا اللَّهُ" kelimesi üzerinde durulursa müteşabihin te'vîlini sadece Allah'ın; "العلم" kelimesi üzerinde durulursa,

⁴⁴ el-Cevherî, *Sihâh*, IV, s. 1902.

⁴⁵ Bkz. Muhammed Tâhir İbn 'Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr I-XXX, Dâru't-Tûnusîyye, Tûnus, 1984, c. III, s. 154-156.*

⁴⁶ Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, Dâru 'Alemlî'l-Kutub, Riyâd, 2003, c. IV, s. 9-10; Ayrıca bkz. Şükrü Aydın "Kur'an'da Yahudiliğin Mısır Dönemi ve Bu Dönemdeki Halkaların Karakter Yapıları" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, IX-47, 2016, s. 1045.

⁴⁷ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân I-VI*, Tahkîk: Merkezu'd-Dirâsati'l-Kur'âniyye, el-Memleketu'l-Arabiyye es-Su'ûdiyye, ty., c. IV, s. 1336.

⁴⁸ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. II, s. 346.

⁴⁹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XII, s. 136.

⁵⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XII, s. 12.

⁵¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. III, s. 507.

⁵² İbn 'Useymîn, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, s. 73-76; Ayrıca bkz. Şah Veliyyullah Dihlevî, *el-Fevzu'l-Kebîr fi Usûli't-Tefsîr*, Çev. Abdullah Samed Afaraci, İ'tisam Yay., Ankara, 2015, s. 156-157; A. Cüneyt Eren, *Tefsîr Okumalarına Giriş Küllî Kaideler*, Ensar Yay., İstanbul, 2013, s. 170; Şükrü Aydın, "Ebû Müslim Bahr el-İsfahânî ve Tefsiri", *YYÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 22, Bahar, Van, 2012, s. 154; Aydın, *Kur'an'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı*, Basılmamış Doktora Tezi, YYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2015, s. 237.

⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetevâ*, c. XVII, s. 390-401.

⁵⁴ İbn 'Useymîn, *Takrîbu'd-Tedmiriyye*, Medâru'l-Vatan, Suûdî Arabistan-'Anize, 1433/2012, s. 83.

⁵⁵ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 33.

⁵⁶ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 33; c. II, s. 345, 351.

⁵⁷ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 33.

ilimde râsih olanların da söz konusu âyetlerin hakikatini bileceği anlamı çıkar.⁵⁸ Eğer âyetteki te'vîlden maksat tefsîr ise vasıl kırâatı evladır. Çünkü ilimde râsih olanlar müteşâbih olanların tefsîrini bilirler. Bunlara gizli kalmaz. Eğer te'vîli âkıbet (sonuç), meçhûl gaye (bilinmeyen gaye) manasında kabul etsek, لا الله üzerinde vakıf evladır. Çünkü bu müteşâbihlerin âkıbeti ve işin döneceği şey, her yaratılmış için bilinmezdir. Te'vîlin tefsîr ve sadece Allah'ın bildiği meçhûl gaye manası Kur'ân'da vardır.⁵⁹

Bu açıklamanın sonucu olarak İbn 'Useymîn, âyetlerde çelişki vehmi uyandıran âyetleri müteşâbih kapsamında ele almıştır. Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yönelik "-Ey Muhammed!- Sen, sevdiğini doğru yola iletmezsin"⁶⁰ ile "ve şüphesiz ki sen, dosdoğru olan yola götürüyorsun"⁶¹ âyetleri hakkında yaptığı açıklama bunu doğrular. Ona göre kalbinde bir eğrilik olanlar âyette bir çelişkinin olduğu vehmine kapılabilir. O, buradaki çelişki vehmini gidermeye yönelik izahlar yapar.⁶² Müteşâbih olarak gelen bu nassların muhkeme arz edilmesi durumunda hepsinin muhkeme dönüşeceğini belirtir.⁶³ Fakat doğrusu hangi âyetlerin muhkem hangilerinin müteşâbih kabul edileceğine dair müfessirler arasında bir görüş birliği yoktur. İhtilafların çoğu da birinin muhkem kabul ettiğini diğerinin müteşâbih kabul etmesi sonucu meydana gelmiştir. İbn 'Useymîn, sıfat âyetlerinin zâhirî mana üzerinde kalması gerektiğini belirtirken, söz konusu âyetlerde zâhirî manayı veren âyetleri muhkem kabul eder. Te'vîl ehli ise bunun müteşâbih olduğunu, muhkem olana "Onun benzeri yoktur"⁶⁴ âyeti olduğunu söylemişlerdir.

Şunu da hatırlatmak gerekir ki İbn 'Useymîn, müteşâbihleri ikiye ayırmaktadır:

a) Hakikî müteşâbih: Buna Allah'ın sıfatlarının hakikatini hiç kimsenin bilmediği örneğini verir. Fakat mana itibarıyla kesinlikle bilineceği vurgusunu yapar.⁶⁵

b) Nisbî müteşâbih: Müfessirimiz bunun bazı insanlar için söz konusu olacağını, ancak ilimde otorite olanlara ma'lûm olduğunu şöyle dile getirir: "Çünkü Kur'ân'da manası insanlara beyân edilmeyecek hiçbir şey yoktur.⁶⁶ Bunlar, insanların tamamınca değil de sadece bir kısmı tarafından müteşâbih olarak değerlendirilen lafızlardır. Sözü geçen müteşâbihlerin anlamlarını, sadece ilim ve îmânları konusunda yeterli derecede derinleşmiş olan kimseler bilebilirler. Bunların dışında kalan diğer insanların ya ilimleri eksiktir ya talepleri yetersizdir ya da anlayışları kusurludur yahut da niyetleri kötüdür."⁶⁷

İbn 'Useymîn'in söz konusu müteşâbihlerin herkese gizli kalamayacağını, aksi halde anlamı açık olmayan ya da kapalı olan bir şeyin indirilmesi gibi kabul edilemeyecek bir durumun ortaya çıkacağı kaygısını taşır. Sözü edilen müteşâbihlerin genel olarak, haberî-ilmî meseleler ile hikmetli-amelî meselelerde pek çok örnekleri bulunmaktadır. Bu meselelerin en büyüğü ise insanların kendileri hususunda görüş ayrılığına düştükleri konulardır.⁶⁸

⁵⁸ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. II, s. 347-348; Ayrıca bkz. Aydın, "Ebû Müslim Bahr el-İsfahânî ve Tefsîri", s. 154.

⁵⁹ İbn 'Useymîn Yûsuf sûresi 36. âyetinde "تَبَيَّنَّا تَأْوِيلَهُ" tefsîr anlamında; A'râf sûresi 53 "تَأْوِيلَهُ مَلَّا يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ" ve Nisâ sûresi 59. âyetlerinde "ذَلِكَ" "تَبَيَّنَّا تَأْوِيلَهُ" akıbet anlamında kullanıldığını belirtir. Bkz. İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. II, s. 348-349.

⁶⁰ Kasas, 28/56.

⁶¹ Şûrâ, 42/52.

⁶² "İlk âyetteki "hidâyet"ten kasıt, "kurtuluş hidâyeti"dir. Çünkü böylesi bir hidâyete, Allah'tan başka ne bir Peygamber ne de bir başkası yetkilidir. İkinci âyetteki "hidâyet"ten kasıt ise, "amaçlanan hidâyet"tir. Öyle ki böyle bir hidâyet, doğrudan Allah'ın kendisinden ve O'nun dışındaki herhangi bir varlıktan olabileceği gibi, Peygamberlerden hatta onlara mirasçı olan din âlimlerinden de olabilir." Bkz. İbn 'Useymîn, *Takrîbu'd-Tedmiriyye*, s. 86; Ayrıca başka örnekler için bkz. *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 37; c. XII, s. 137; *Usûl fi't-Tefsîr*, s. 41, 42, 44, 45.

⁶³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 35; c. II, s. 346, 354; c. IV, s. 67; *Takrîbu'd-Tedmiriyye*, s. 85; Ayrıca bkz. Saîd Abdullatif Fûde, *et-Tahbîr fi Tefsîri Selâsi Âyât mine'z-Zikri'l-Hakîm*, Dâru'n-Nûr, 'Amman-Ürdün, 1432/2011, s. 22.

⁶⁴ Şûrâ, 42/11.

⁶⁵ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, 36; *Takrîbu'd-Tedmiriyye*, s. 89.

⁶⁶ İbn 'Useymîn, *Usûl fi't-Tefsîr*, s. 5.

⁶⁷ İbn 'Useymîn, *Takrîbu'd-Tedmiriyye*, s. 90; M. Abid el-Cabirî, *Fehmu'l-Kur'ân I-III*, Çev. Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul, 2008, c. III, s. 226.

⁶⁸ İbn 'Useymîn, *Takrîbu'd-Tedmiriyye*, s. 90.

Netice itibariyle İbn 'Useymîn'e göre Kur'ân'da artık istilâhî anlamda müteşabihlik, râsih âlimler için söz konusu değildir. Hakikî müteşabihlikte mananın değil, keyfiyetin bilinmemesi durumu devam edecektir. İbn 'Useymîn, Kur'ân'ın "mubîn" sıfatından hareketle, başta hurûf-ı mukatta'a olmak üzere âyetlerde anlamı bilinmeyecek hiçbir şeyin olamayacağı üzerinde çok durmuştur. Onun müteşabih olarak belirlediği alan, kendisinden bahsedilen şeyin keyfiyetine dairdir. Keyfiyetin bilinmezliğini müteşabih olarak kabul edip te'vîl yolunu bu nokta itibariyle kapalı tutar. Aslında o haberî sıfatların te'vîline ve üzerinde konuşulacak itikâdî bir konunun keyfiyetine dair açıklamalara karşı çıkar. Bunun dışında ise Kur'ân'ın müteşabihlerinin ilimde derinleşen âlimler tarafından çok iyi bilineceği düşüncesine sahiptir.

3. Hurûf-ı Mukatta'a

Hurûf, harf kelimesinin çoğulu olup mukatta'a da "kesilmiş, ayırık" anlamındadır. Bir Kur'ân ilmi olan hurûf-ı mukatta'a Kur'ân'ın bazı sûrelerinin kendisiyle başladığı harflerdir. Söz konusu harfler Arap alfabesinde tek başına telaffuz edildiği gibi okunurlar. İlk dönem âlimleri bu harflere anlam yüklemeye taraftar değilken selefî bir âlim olan İbn Teymiyye ise mana verilmesine taraftardır.⁶⁹ Müfessirler söz konusu harfler için çeşitli görüşler öne sürerler.⁷⁰

Hurûf-ı mukatta'a'nın ne olduğuna ilişkin İbn 'Useymîn şu üç görüşü zikreder: a) Bu harflerden muradın ne olduğunu Allah bilir. b) Ahir zamanda vuku bulacak bazı olay ve fitnelere birer rumûzdur. c) Herhangi bir manası yoktur.⁷¹

Öncelikle ifade edelim ki ona göre sûre başlarındaki hece harflerinin Arap lügatinde bir manası yoktur.⁷² Bununla beraber, Allah'ın kelâmında insanların manasını anlamayacağı bir şeyin olmadığını kat'î olarak şöyle ifade etmektedir: "إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" "iyice anlayasınız diye biz, onu Arapça bir Kur'ân yaptık"⁷³ âyetinden çıkarılan mana, Kur'ân'ın Arap diliyle inmesi hasebiyle içinde anlaşılmayan kelimenin olamayacağıdır. Şâyet Kur'ân'da anlaşılmayan bir şey olsaydı, bu durumda Allah, manasını bilmediğimiz bir şeyi indirmiş olacaktı."⁷⁴

Dolayısıyla İbn 'Useymîn, mukatta'a harfleriyle müşriklere delil getirildiği kanaatindedir. Çünkü bu harfler, müşriklerin bildiği harflerdir. Buna rağmen müşrikler bu harflerle Kur'ân'ın bir mislini getirmekten aciz kalmışlardır.⁷⁵ Müfessirimiz, bu yaklaşımın, İbn Kesîr'in, Mücâhid b. Cebr'den onun da Ahmed b. Hanbel'den aldığı bir yorum tarzı olduğunu belirttikten sonra, bunu kabul ettiğini söyler. Bu yorum tarzına göre Kur'ân, hurûf-ı mukatta'a ile aynı harfleri kullanan Araplara meydan okumuştur. Harflerin bu bağlamda herhangi bir manası yoksa da tahaddî gibi bir amacı taşımaktadır. İbn 'Useymîn buna delil olarak hece harflerinden sonra Kur'ân'ın veya ancak vahiyle öğrenilecek bir şeyin zikrinin söz konusu edildiğini ortaya koyar.⁷⁶

Ona göre ا, ب, ت ve ث gibi harflerle Araplara Kur'ân'ın i'câzı gösterilmiş olmaktadır. Bu durumda Araplara yeni harflerle değil, onların kullandıkları ve bildikleri harflerle meydan okunmuştur. İbn 'Useymîn bazı hurûf-ı mukatta'alardan sonra Kur'ân'a vurgu yapılmadığı gerekçesiyle "Kur'ân'ın i'câzını

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetevâ*, c. XVII, s. 390-400.

⁷⁰ Örneğin "Buldukları sûrelerin isimleridir.", "Kur'ân'ın isimlerindedir.", "İki sûreyi birbirinden ayırmaktadırlar.", "Kur'ân'ın icâzını göstermektedirler.", "Kur'ân'a dikkat çekmektedirler.", "Bu harflere yemin edilmiştir.", "Bazı olayların tarihine işaretler.", "Bazı kelimelerin anahtarı veya kısaltmasıdır." ve "Bu harflerin manasını Allah'tan başka kimse bilemez." gibi açıklamalar yapmışlardır. Bkz. Ebû Mansûr b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân I-XVIII*, Thk. Ahmed Vanhoğlu, Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2005, c. I, s. 27-31; M. Zeki Duman-Mustafa Altundağ, "Hurûf-i Mukatta'a", *DİA*, TDVY, Ankara, 1998, c. XVIII, ss. 401-408, s. 401-403.

⁷¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. VIII, s. 36.

⁷² İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 61-62.

⁷³ Zuhrûf, 43/3.

⁷⁴ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 4-5.

⁷⁵ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIII, s. 4, 9-10, 534.

⁷⁶ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. X, s. 361; c. XIII, s. 202-203; Ayrıca bkz. Aydın, "Ebû Müslim Bahr el-İsfahânî ve Tefsiri", s. 146.

gösterdiği" fikrine karşı çıkanlara, Kur'ân'la ilgili bir mesajın söz konusu olduğu düşüncesiyle cevap verir.⁷⁷

Bu arada o, Mücâhid'den rivâyet edildiği söylenen "Bunlar hece harfleri olup Allah kelamına onunla başlamıştır. Herhangi bir manası yoktur" şeklindeki düşüncüyü tasvip etmez.⁷⁸ Ayrıca bu hece harflerinin on dokuz tane olduğu bilgisinden hareketle Kur'ân'ın kelâmullah olduğuna dair sayısal bir i'câz şeklinde delil getirenleri de eleştirir. Onlara göre besmele on dokuz harften müteşekkil olup, Müddesir sûresinin 30. âyetinin⁷⁹ manasında saklıdır. İbn 'Useymîn bunun yanlış olduğunu şöyle ifade eder: "Bu, kurallı değildir. Allah'ın bunu yapması imkânsız olmamakla beraber kesin böyledir demek yanlıştır. Kaldı ki bunda i'câz yoktur. Bazıları hutbe ve kelâmırlarını böyle yapmaktadır. Sonra besmele Kur'ân'da ilk inen âyet değildir. İlk inen âyet, 'Alak sûresinin 1. âyetidir. Bismelenin harfleri de on dokuz değildir. Kur'ân yazılı olarak değil, sözlü olarak inmiştir. Böyöleleri bazen harekeyi bir harf bazen bir harfi iki harf bazen de iki harfi bir harf şeklinde hesaplamışlardır."⁸⁰

Yine İbn 'Useymîn, bazı muâsır âlimlerin "Bu harfler sûrelerin bir anahtarı gibidir. Sûrenin başında ۞, ۞ harfleri bulunuyorsa o sûrede çok ۞ ve ۞ var demektir" şeklindeki yorumların da tenkide maruz kaldıklarını haber verir.⁸¹ Ayrıca o, "Hurûf-ı mukatta'anın amacı dinleyicileri canlı tutmaktır" şeklindeki iddianın bazı açmazlarının olduğunu da şöyle dile getirir: "Eğer dedikleri gibi olursa, bunun tüm sûrelerde olması beklenir. Hâlbuki sûrelerin çoğu bu harflerle başlamamıştır. Aynı şekilde Medenî sûrelerde de hurûf-ı mukatta'a olmaması gerekirdi. Çünkü Medenî sûrelerde Kur'ân'ın dinlenmemesi için gürültü koparacak hiç kimse söz konusu değildir. Ancak buna rağmen Medenî sûre olan Bakara sûresi hurûf-ı mukatta'a ile başlamaktadır."⁸²

Sonuç itibariyle İbn 'Useymîn, bu harflerle tahaddînin olduğu fikrini Zemahşerî'nin kabul ettiğini hatırlattıktan sonra, selefi anlayışın şekillenmesinde en çok etkisi olan İbn Teymiyye'nin de bunu benimsediğini dile getirir. Yani bu tahaddî, "Ey Araplar! Kur'ân bu harflerden müteşekkildir. Siz de yapabiliyorsanız onun bir benzerini getirin" gibi bir mesajı içermektedir.⁸³

4. Nesh

Nesh lügatte izale ve nakletmek anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise bir nassın hükmünü daha sonra gelen bir nas ile kaldırmak manasındadır.⁸⁴ Bu konu tefsîr ilminde üzerinde hemfikir olunmayan bir konudur. Neshin Kur'ân'da olup olmadığı, Kur'ân'da nesh varsa hangi âyetlerinin mensûh sayıldığı vb. meseleler tefsîr disiplini içinde sürekli tartışılan konular arasında yer almıştır. İbn 'Useymîn de bu konu üzerinde tefsîrinde yer yer durmuş, konuyu kendi perspektifinden izah etmeye çalışmıştır.

⁷⁷ "Meselâ Meryem sûresinin 1. âyetinden sonra Kur'ân'a dair lafız yoktur. Fakat bizden öncekilerin kıssalarının zikredilmesi söz konusudur." şeklinde cevap verir. Meryem sûresi 2. âyette "Bu, Rabbinin, Zekerîyya kuluna olan nimetinin anılmasıdır" olduğu gibi. İbn 'Useymîn aynı şekilde Rûm sûresi 2 " غُلِبَتِ الرُّومُ " "Rûmlar yenildi" ve Ankebût sûresi 2. âyetleri " أَحْسِبَ النَّامُ أَنْ يَبْرُكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ " için de aynı açıklamaların yapılabileceğini belirtir. (İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 62) Ayrıca Bakara sûresi 1-2; Âl-i İmrân sûresi 1-3; Â'râf sûresi 1-2; Lokman sûresi 1 ile 2. âyetlerinde Kur'ân zikredilirken mesela Ankebût ve Rûm sûresi 1 ile 2. âyetlerinde -Kur'ân'ın zikredilmediği yerlerde- ise Kur'ân'ın lazımı olan "Kur'ân'a îmân eden imtihan edilir." mesajı verilmiştir. (İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. VIII, s. 35, 451; c. XII, s. 343) Ankebût sûresi 1 ile 2. âyetlerinde Kur'ân'a temessük edenin bir sıfatı olan sabır; Rûm sûresi 1 ile 3. âyetlerde vahyin özelliklerinden "ilmu'l-gayb" söz konusudur. (İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XI, s. 269). Ayrıca bkz. Aydın, "Ebû Müslim Bahr el-İsfahânî ve Tefsîri", s. 146.

⁷⁸ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. VIII, s. 35.

⁷⁹ "Üzerinde on dokuz (görevli melek) vardır."

⁸⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. VIII, s. 36.

⁸¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 4-5.

⁸² İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 63.

⁸³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. X, s. 361; c. XII, s. 338-339; Ayrıca karşılaştırma için bkz. M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., Konya, 2014, s. 419.

⁸⁴ ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. II, s. 138; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rifat*, Thk. Muhammed Sıddık Mınşavî, Dâru'l-Fadîle, Kâhire, 2004, s. 202; İbn 'Useymîn, *el-Usûl min 'İlmi'l-Usûl*, s. 51.

Öncelikle belirtmek gerekir ki İbn 'Useymîn, ne "Kur'ân'da nesh yoktur" anlayışına katılmış ne de Kur'ân'da nesh olduğu söylenen âyetlerin sayısını artırmaya yönelik bir çabaya girişmiştir. İbn Kayyim'den "neshin on hükmü geçmediği"ni aktarmasına bakılırsa kendisi de Kur'ân'da çok az miktarda sayılabilecek âyetlerde neshin gerçekleştiği görüşüne sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁵

Öte taraftan İbn 'Useymîn, haber olarak gelen nasslar için neshin mümkün olmayacağını belirtir.⁸⁶ Buna her zaman ve mekânda geçerli olan tevhid, imân, ibâdet ve ahlâk ilkelerini de ekler. Sayılan bu ilkelerin tersi olan şirk, küfür ve kötü ahlâkın tüm zaman ve mekânlarda kabih olduğunu söyler.⁸⁷ Ona göre hadîs sahîh ise Kur'ân'ı nesheder. Fakat bunun asla örneğinden bahsedilemeyeceğinin altını çizer.⁸⁸

Neshin çeşitlerini⁸⁹ ele alan İbn 'Useymîn, neshin tabîi ve imkân dâhilinde olduğuna inanır. Ona göre Allah'ın kevnî âyetleri değiştirmeye gücü olduğu gibi şer'î âyetleri değiştirmeye de gücü vardır.⁹⁰ Buna dair o, İslâm'ın ilk yıllarında insanların İslâm şeriâtının tedricî olarak gelmesi örneğini verir. Tevhîdin yerleşmesinden yıllar sonra namaz, zekât, oruç ve hac vacip olmuştur. Müfessirimiz içkinin dört merhalede haram kılınmasını da bu bağlamda ele alır.⁹¹ Ona göre " وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَا جَلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي " "Benden önce gelen Tevrat'ı doğruluyacı olarak ve size haram kılınan bazı şeyleri helâl kılmak için gönderildim"⁹² ve "كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ" "Tevrat indirilmeden önce, İsrail'in -Yakub- kendisine haram kıldığı dışında yiyeceklerin hepsi israiloğullarına helâl idi"⁹³ âyetleri neshi inkâr eden Yahudilere cevap niteliğindedir.⁹⁴

Müfessir, Yahudilerin nesh hakkındaki görüşlerini aktarır. Yahudiler, Allah'ın cahillik ve sefihlikle nitelendirileceği kaygısıyla neshi inkâr ederler. Müfessirimiz ise maslahatın zaman ve mekân cihetiyle farklı olduğu anlayışından hareket eder. Durum böyle olunca, ümmet için maslahat devam ettiği sürece hükmün sübûtiyeti devam eder. Maslahat ortadan kalkınca nesh gerçekleşir. Bu, neshteki hikmetin gayesidir. İbn 'Useymîn sitemvari bir şekilde Yahudilere şöyle seslenir: "Ey İsrailoğulları! Et size helâl iken, zulmetmenizle sebebiyle Allah temiz olanı size haram kıldı. Sonra sizin şer'atınız önceki şer'atleri nesh etmiştir. Siz "nesh yoktur" diyerek şer'atınızı batıl kıldınız. Çünkü şer'atınız öncekini nesh etmiştir."⁹⁵ Yine müfessirimiz, "Şimdi ise Allah yükünüzü hafifletti ve sizde muhakkak bir zaaf olduğunu bildi. Eğer içinizde sabırlı ve yüz kişi olursa iki yüz kişiye, bin kişi olursa, Allah'ın izniyle iki bin kişiye galip gelir. Allah, sabredenlerle beraberdir"⁹⁶ âyetinin ve Hz. Peygamber'in kabir ziyaretini serbest bırakmasının⁹⁷ açık bir şekilde neshi ispatladığını belirtir.⁹⁸ Ümmetlerin çoğunun şer'atlerde neshin olduğuna kail olduğunu

⁸⁵ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. VIII, s. 245.

⁸⁶ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XI, s. 359.

⁸⁷ İbn 'Useymîn, *el-Usûl min 'İlmi'l-Usûl*, s. 53.

⁸⁸ İbn 'Useymîn, *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr*, s. 129.

⁸⁹ a) Metni baki, hükmü mensûh: Bunun örneği olarak "قَوْلُ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" "Yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir" (Bakara, 2/144) âyetinin hükmü gereği ilk kâblenin değiştirilmesi gösterilir. b) Metni mensûh, hükmü baki: Buna ilişkin de İbn 'Useymîn, recm âyetini gösterir. Fakat müfessirimiz, "Eş-şeyhu ve'ş-şeyhetu iza zenayâ fercumûhumâ elbettete nekâlen minellâhi vallahu azîzun hakîmun" (İhtiyar erkekle ihtiyar kadın zina ederlerse Allah'tan bir ceza olmak üzere onları recmedin. Allah, Azîz ve Hakîm olandır.) şeklinde olan ifadenin hükme mutabık olmaması hasebiyle sahîh olmadığını çünkü hükmün evlilikle alakalı olduğunu ihtiyarlıkla alakalı olmadığını düşünür. (Bkz. İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. V, s. 476-477). c) Metni ve hükmü mensûh: On emzirmenin beş emzirme ile nesh edildiğini söyler. On emzirme lafzı olarak Kur'ân'da olmadığı gibi onunla amel de edilmez. Beş emzirme, lafzı olarak mensûhtur, hüküm olarak değil. On kelimesi hem metin hem de hüküm olarak mensûhtur. (İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. V, s. 477).

⁹⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 291.

⁹¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. III, s. 101-102.

⁹² Âl-i İmrân, 3/50.

⁹³ Âl-i İmrân, 3/93.

⁹⁴ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. III, s. 101-102.

⁹⁵ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IV, s. 189.

⁹⁶ Enfâl, 8/66.

⁹⁷ Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh Müslim*, Beytu'l-Efkârü'd-Devliyye, Suûdî Arabistân, 1419/1998, "Kitâbu'l-Cenâiz" 11/36/106 (977), s. 377.

⁹⁸ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IV, s. 189; c. V, s. 474.

ekler. Bakara sûresinin 106. âyeti⁹⁹ ile 187. âyetinde¹⁰⁰ geçen “فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ” “artık onlara yaklaşabilirsiniz” âyetlerini değerlendiren müfessirimiz, “فَالآنَ” ifadesini, ilk zamanda haram, şimdi ise helâl olduğu şeklinde neshin mevcûdiyetine delil olarak yorumlar.¹⁰¹ İbn ‘Useymîn Bakara sûresinin 115. âyeti¹⁰² için yaptığı yorumdan onun, neshi, burada “Beytu’l-Makdis’in kible olmaktan çıkarılıp Ka’be’nin kible yapılması” şeklinde anladığını görmekteyiz.¹⁰³ Dolayısıyla bu durum, kendisinin Kur’ân’da neshin varlığını kabullendiğini göstermektedir. Ayrıca onun şu ifadeleri de bu fikri doğrulamaktadır: “İslâmiyetin ilk zamanlarında cimâda boşalma olmaması durumunda sadece cinsel organ yıkanır. Sonra bu neshedildi.”¹⁰⁴ “Bazı Mekki âyetler Medeni âyetlerle nesh olmuştur.”¹⁰⁵ “Bakara sûresinin 284. âyeti sahâbeye zor geldi. Bir sonraki âyeti bunu neshetmiştir.”¹⁰⁶ “Bakara sûresinin 106. âyetinde belirtilen nesh, şer’î neshdir, kevnî değil.”¹⁰⁷

İbn ‘Useymîn, nesh için iki önemli şart ortaya koyar:

- a) Aralarında nesh olduğu söylenen iki nassın tarihini bilmek.
- b) İki nassı uzlaştırmanın mümkün olmaması.¹⁰⁸

İbn ‘Useymîn, üçüncü şart sayılabilecek nâsihin mensûh olandan delil olma bakımından daha güçlü veya ona benzer olması gerektiği görüşüne ise katılmaz. Çünkü o, neshi hüküm olarak düşünerek bu hükmün sübûtu için tevâtürü şart koşmaz.¹⁰⁹ Tâberî’nin, neshin varlığıyla ilgili delil aranması gerektiğine dair görüşünü de onaylar.¹¹⁰ İki nass arasında uzlaştırma mümkün olduğunda bunu yapmayı vacip görür. Çünkü bunda her iki delilin de yürürlüğe girmesi söz konusudur. İkisini de yürürlüğe koymak birini iptal etmekten daha hayırlıdır.¹¹¹

Daha önce ifade ettiğimiz gibi İbn ‘Useymîn, mümkün olduğunca âyetleri mensuh kabul etmekten uzak durmuştur. Bunun tabii neticesinde o, âlimlerin mensûh olduğuna inandıkları âyetleri değerlendirir.¹¹² Örneğin ona göre “كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأُولَادِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُنْفِقِينَ” “Sizden birinize ölüp gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır –mal- bırakmışsa anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması –Allah’a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı”¹¹³ âyeti mensûh değildir. Çünkü Allah bu âyette vâris olanı çıkarmış, vâris olmayana bırakmıştır. Dolayısıyla söz konusu âyet miras âyetiyle çelişmemektedir. Çünkü bazen baba varis olmayabilir. Mesela baba, köle olduğunda çocuğuna vâris olamaz. Fakat ona vasiyet etmede bir beis yoktur.¹¹⁴ Kaldı ki seleften mensûh olduğuna dair rivâyet, neshi tahsîse itlâk etmelerindedir.¹¹⁵

⁹⁹ “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah’ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?”

¹⁰⁰ “Oruç gecesinde kadınlara yaklaşmak size helal kılındı. Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örtüyorsunuz. Allah kendinize zulmetmekte olduğunuzu bildi de töbenizi kabul edip sizi affetti. Artık eşlerinize yaklaşın.”

¹⁰¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 563; c. IV, s. 188.

¹⁰² “Doğu da batı da Allah’ındır. Nereye dönersiniz Allah’ın yüzü işte oradadır.”

¹⁰³ İbn ‘Useymîn, *Şerhu’l-Kavâidi’l-Hisân fî Tefsiri’l-Kur’ân*, s. 67.

¹⁰⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 236.

¹⁰⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 547.

¹⁰⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 305.

¹⁰⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 289.

¹⁰⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 115-116.

¹⁰⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Usûl min ‘İlmi’l-Usûl*, s. 54.

¹¹⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 587; c. XIII, s. 384.

¹¹¹ İbn ‘Useymîn, *Fetevâ Erkâni’l-İslâm*, s. 131.

¹¹² Ayrıca bkz. İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 578; c. II, s. 38-39; c. IV, s. 187; c. V, s. 16.

¹¹³ Bakara, 2/180.

¹¹⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 531.

¹¹⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 605; Ayrıca farklı bir âyetin değerlendirilmesi için bkz. c. I, s. 19.

Âyet yorumlarına baktığımızda İbn ‘Useymîn’in, tahsîs fikrine de sıcak baktığını görmekteyiz. Bilindiği gibi Ebû Müslim el-İsfehânî (v. 322/934) neshi tahsîse hamletmiştir.¹¹⁶ İbn ‘Useymîn, İsfehânî’nin neshi tahsîs olarak ifade etmesini, onun ile cumhûr arasındaki bir lâfzî ihtilaftan ibaret görür. Ama o, yine de buna nesh denilmesi taraftarıdır.¹¹⁷ Tahsîs imkânı olduğu müddetçe âyetin mensûh olduğu fikrine katılmamıştır.¹¹⁸

İfade etmek gerekir ki İbn ‘Useymîn’in neshe karşı tutumu mesafelidir. İlke olarak neshi kabul etmekle beraber neshin kapsamını daraltıcı bir yol izlemiştir. Kendisi daha çok cem yoluyla nesh meselesine çözüm getirme arayışı içinde olmuştur.¹¹⁹ Bazı âlimlerin mensûh olduklarını belirttikleri âyetlere getirdiği yorumlarda bunu görmek mümkündür. İbn ‘Useymîn bazı âlimlerin “Bu âyet mensûhtur” demelerini kolaycılık ve âcizlik olarak değerlendirir. Yani âyetlerin arasını cemedemeyenler, âyetleri mensûh olarak nitelemişlerdir. Buna karşın kendisi, tefsîrinde nassların arasını cemetmede titizlik göstermiştir. Çünkü o, neshin manasını, mensûh olanın artık terk edilmesi olarak görür. Dolayısıyla nesh meselesi cem imkânı olduğu müddetçe uygun değildir.¹²⁰

5. Müşkilü’l-Kur’ân

Kur’ân ilimlerinde teâruz vehmi, iki âyetin birbirinin medlûlünü (anlamını) menetmesidir. Bu tür nasslar hakkında inceleme yapan ilim dalı “müşkilü’l-Kur’ân”dır. Mesela bir âyet bir şeyi ispatlarken diğer âyetin ise bunu nefyetmesidir.¹²¹ Allah, Kur’ân âyetleri arasında herhangi bir çelişkinin olmayacağını belirtmiştir.¹²² Kur’ân ilimlerinde bu konu ayrı bir başlık altında incelenmiştir. Zerkeşî¹²³ ve Suyûtî¹²⁴ buna dair bir fasıl açıp bu konu üzerinde uzunca durmuşlardır. İbn ‘Useymîn, Şınkîtî’nin bu minvalde “*Def’u İhâmî’l-İttirab ân Âyâtî’l-Kitâb*” adıyla bir kitap telif ettiğinden bahseder.¹²⁵ Bu kitabı teâruz olduğu söylenen âyetlerin manasını cemedemeyen en güzel kitap olarak görür.¹²⁶

Kur’ân’da hiçbir ihtilaf yoktur. Zâhirî teâruz vehmi, kişinin ya anlayışının eksikliğinden ya ilminin azlığından ya da niyetinin kötülüğündendir.¹²⁷ Müfessirimize göre Kur’ân âyetlerinin çelişki arz ettiği yönünde çabalayan biri, asla doğru bir neticeye ulaşamaz. Ayrıca kalbî bir hastalığa yakalanan kişiye açık olan âyetler dahi müşkil ve müteşabih olur.¹²⁸

Öncelikle İbn ‘Useymîn, teâruz konusunda bir ölçüt belirler. İki delil arasında çelişki olduğu söylenirse bu delillerin ikisi birden ya kesin veya zannî ya da biri kesin diğeri ise zannîdir. Bu şekliyle üç durum oluşur: Birincisi, delillerin ikisi de kesin olması halinde akıl, bunların gösterdiği anlamın gerçek olduğunu kesinlikle kabul eder. Dolayısıyla aralarında herhangi bir çelişkinin olması olanaksızdır.

¹¹⁶Muhammed Râzî Fahrüddin b. ‘Allâme Diyâüddîn ‘Ömer, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî I-XI*, Dâru’l-Fikr, Beyrût 2005, c. I, s. 730-731; Mustafa Öztürk, *Kur’ân’ın Mu’tezili Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 150-166.

¹¹⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 474-75. Ayrıca bkz. c. I, s. 291; c. III, s. 99; c. V, s. 481. Müfessirimiz, İsfehânî’nin neshin tahsîs olduğu yönündeki görüşünü şöyle aktarır: “Birinci hükmün muktezasının devamlılığı kıyamete kadardır. Eğer ilga edilirse bu, zamanla tahsîstir. Yani bu, tüm zamanlara şamil olduktan sonradır. Neshten önceki zamana ise hâs olur.” Fakat o, bunu zorlama yorum olarak görür. Ona göre nesh, lafız ve mana olarak hem Kur’ân’da hem de Sünnette mevcuttur. Bkz. İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 189.

¹¹⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 55.

¹¹⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 42.

¹²⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 136-137; c. IV, s. 16-17; c. VIII, s. 245; c. XIII, s. 383-384.

¹²¹ Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân I-IV*, Thk. Muhammed Ebû Fadl İbrâhîm, Mektebetu Dâru’t-Turâs, Kâhire, 1404/1984, c. II, s. 46 vd.; İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 38; *Usûl fi’l-Tefsîr*, s. 46.

¹²² Nisâ, 4/82.

¹²³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, c. II, s. 45-67.

¹²⁴ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân I-VI*, Thk. Merkezu’d-Dirâsati’l-Kur’âniyye, el-Memleketu’l-‘Arabiyye es-Su’ûdiyye, ty., c. IV, s. 1470-1485.

¹²⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 401.

¹²⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 167.

¹²⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 345; c. IV, s. 460; c. V, s. 479; c. VIII, s. 700-701; c. XII, s. 8-9; *Şerhu’l-Kavâidi’l-Hisân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, s. 43; *‘Akîdetu Ehi’s-Sünneti ve’l-Cemâ’at*, Müessesetü’s-Şeyh Muhammed Sâlih el-‘Useymîn el-Hayriyye, Riyâd, 1430/2009, s. 20; Ayrıca bkz. Abdulcelîl Candan, *Kur’ân Okurken Zihne Takılan Âyetler*, Elest Yay., İstanbul, 2007, s. 14, 16, 70, 99; Muhammed Aydın, “Kur’ân Âyetlerinde Çelişki Görünümü Veren Sebepler ve Giderilmesi”, SÜİFD, 3/2001, s. 123, 124.

¹²⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 401.

Müfessirimiz, söz konusu kesin iki delil arasında çelişki zannını ya her iki delilin de kesin olmamasına ya da birine bir anlamın, diğerine başka bir anlamın yüklenmesine, dolayısıyla bu iki delil arasında gerçekte çelişkinin olmamasına bağlar.¹²⁹ İbn ‘Useymîn nesh olayında mensûhun hükmünün ortadan kalkması hasebiyle böyle bir çelişkiden bahsedilemeyeceğini belirtir.¹³⁰ İkincisi; her iki delil de ya delâlet ya da sübût bakımından zanniyse,¹³¹ bu durumda aralarında bir tercihe gider. Üçüncüsü; iki delilden biri kesin diğeri zanniyse, kesin olan delili kaale alır.¹³²

İbn ‘Useymîn, bu yaklaşımıyla Kur’ân’da çelişki olamayacağını, zâhirî olarak çelişik görülenlerin hal, şahıs, zaman veya mekân farklılığına hamledilmesi gerektiğini düşünür.¹³³ Kitap ve sünnetten bir nassı, aralarında zıtlık olmadıkları müddetçe ve iki anlama da muhtemel ise, birini diğerine tercih etmez. Bunu Allah’ın kelâmındaki genişlikle değerlendirir.¹³⁴ Ona göre haber veren bilgilerden birisinin gerçek dışılığı mümkün olmaması sebebiyle teâruz olmaz. Ayrıca hüküm ifade eden iki âyet arasında da teâruz meydana gelmez. Çünkü sonraki âyet diğerini neshetmiştir.¹³⁵ Nesh olayının teâruz olmayacağı kanatinde olan müfessirimiz, teâruz olduğunda aralarını cemetmeye çalışır ve bu açık olmadığına ise susar.¹³⁶

Bu bağlamda da o, *el-Kenzu’s-Semîn* adlı tefsirinde âyet ile âyet; âyet ile hadîs ve âyet ile vâkıa arasındaki teâruzun giderilmesine yönelik açıklamalara çok fazla yer vermiştir. Âyet ile âyet arasında bir çelişkinin olmadığını bazen çeşitli ihtimallerden bahsederek çözmeye çalışır. Örneğin “ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ ” “Kıyamet günü Allah’a karşı yalan söyleyenleri görürsün, yüzleri kapkara kesilmiştir”¹³⁷ âyeti yüzlerin karalığından bahseder. “ وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا ” “O gün günahkarları, -gözleri korkudan donup- gömgök kesilmiş olarak haşredeceğiz”¹³⁸ âyetinde ise gözlerin maviliğinden söz eder. Bu ikisinin bir arada nasıl değerlendirileceğini farklı ihtimalleri dile getirerek şöyle izah etmeye çalışır:

“a) Kıyamet günü, kısa ve birleşik bir zaman değildir. Durumlar orada teâruz eder. Yani bir vakit siyah, bir başka vakit de mavi olabilir.

b) Burada siyahtan murad maviliktir. Çünkü mavilik şiddetlenince siyaha döner. O halde mana birdir.

c) İnsanlar suç ve küfürde farklıdırlar. Siyah veya mavi olma durumu küfür ve suçları ölçüsüncevidir. Onlardan kiminin cürmü büyüktür, yüzleri siyah; hafif olanları ise mavidir.

d) Tenleri siyah iken gözleri mavidir. Bu durum en büyük çirkinliktir.”¹³⁹

Yine müfessirimiz, Kur’ân âyetleri ile hadîsler arasında tenâkuz vehmine sebep olan meseleleri açıklamada da çaba sarf etmiştir. Hadîs ile âyet arasında teâruz gibi görünen noktaları uzlaştırmaya çalışır.¹⁴⁰ Bir hadîsin Kur’ân’daki bir âyete çelişki arz etmesi durumunda hadîsin senedine bakılması, senedinin bilinmemesi durumunda reddine karar verilmesi, bilinmesi durumunda ise münker olarak

¹²⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 200.

¹³⁰ İbn ‘Useymîn, *Fethu Rabbi’l-Beriyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye*, s. 50.

¹³¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 202.

¹³² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 200; Ayrıca bkz. *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VI, s. 14; *Fethu Rabbi’l-Beriyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye*, s. 50.

¹³³ İbn ‘Useymîn, *Şerhu’l-Kavâidi’l-Hisân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, s. 48.

¹³⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 308.

¹³⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 167; c. XI, s. 13.

¹³⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 38.

¹³⁷ Zümer, 39/60.

¹³⁸ Tâhâ, 20/102.

¹³⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 166-167; Âyet ile âyet arasındaki görülen işkâlin çözümüne yönelik başka açıklamalar için bkz. c. I, s. 38-39, 66-67, 151, 419, 470, 517; c. III, s. 7, 11, 1821-182, 317; c. IV, s. 265, 468; c. VI, s. 14; c. XI, s. 13; c. XIV, s. 97, 106; c. XIV, s. 106; *Usûl fi’l-Tefsîr*, s. 46.

¹⁴⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VII, s. 442.

değerlendirilmesi gerektiğini açıklar.¹⁴¹ İbn 'Useymîn âyet ile hadîs arasında işkâl görülebilecek yerlerin açıklanmasına dikkat etmiştir. Mesela "وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا" "Hiçbir kimse Allah'ın izni olmadan ölmez. Ölüm belirli bir süreye göre yazılmıştır"¹⁴² âyetinde geçen "كِتَابًا مُؤَجَّلًا" ifadesi ile ölümlerin önceden kayıt altına alındığından bahsedilir. Bir hadîste de sıla-i rahmi gözetmenin rızkı artıracacağı¹⁴³ belirtilir. İbn 'Useymîn âyet ile hadîs arasında var olduğu düşünülen problemi şu açıklamayla aşmaya çalışır: "Ecelin uzaması rızkın genişlemesi gibidir. Ecel, insanın sıla-i rahimi yapması durumunda uzar. Bu durum, 'Kişi, çocuğu olmasını istiyorsa evlensin' dememize benzer. Bunun manası 'İnsanın iki ömrü vardır' demek değildir. Allah'ın yanında ma'lûm ve yazılıdır ki ömür sebebe bitişiktir." Yani İbn 'Useymîn ömrün uzamasını, şâriin sebeplere (sıla-i rahmi gerçekleştirmeye) teşvik etmesi gibi görür.¹⁴⁴ O, burada hadîsi "ölümünden sonra hayırla anılması ve ömrünün bereketlenmesi" şeklinde yorumlayanlardan söz açar. Ona göre doğrusu ömrünün fiilî olarak uzamasıdır. Allah'ın yanında ma'lûmdur ki bu adam, akrabasına sıla-i rahim yapacak, neticede ömrü uzayacaktır.¹⁴⁵

Bunlara ilaveten belirtelim ki Kur'ân'ın açık lafzı ile vâkıanın çelişmesi asla mümkün değildir. Vâkıa ile bir çelişki görüntüsü ortaya çıktığı zaman, vâkıa denilen şey ya gerçekle alakası olmayan kuru bir iddiadır veya aksi durumda Kur'ân'ın lafzı bu çelişkide bizim anladığımız manaya delâlet yönünden sarîh değildir. Kur'ân'ın manaya delâleti açıksa ve vâkıanın hakikatı kesinse çelişki imkânsızdır.¹⁴⁶ İbn 'Useymîn'e göre vâkıada Kur'ân'ın açık lafzına aykırı hiçbir şey yoktur ve hiçbir zaman da olmayacaktır. İslâm düşmanlarının, yeni yapılan keşiflerle çelişiyor diye Kur'ân'ı karalamaları, ancak Allah'ın Kitâbını anlamadaki kusurlarından veya bu konudaki kötü niyetlerinden kaynaklanır.¹⁴⁷

6. Kırâat

Okuma manasına gelen kırâat ıstılâhta "Kur'ân kelimelerinin edâ keyfiyetlerini ve farklılıklarını nakledenlerine nispet ederek bilmek" demektir.¹⁴⁸ İbn 'Useymîn için kırâat ilminin ayrı bir değeri vardır. Bu sebeple tefsîrinde kırâat farklılıklarına geniş yer vermiştir. O, kırâat farklılıklarını göstermekle yetinmemiş, kırâat farklılıklarından dolayı meydana gelen anlam inceliklerine ve irab durumlarına işaret etmiştir.¹⁴⁹ Ayrıca kırâat farklılıklarından doğan fikhî mevzulardaki ihtilafları da ele almış ve yer yer kırâatler arasında tercihte bulunmuştur.

Müfessirimizin kırâat farklılıklarıyla ilgili olarak sürekli tekrarladığı ve çok önemli gördüğü nokta, avam tabakası önünde farklı kırâatlerle okumanın faydadan daha çok zarar getireceği halidir.¹⁵⁰ Buna göre farklı kırâatleri dinleyenler, kırâat farklılıklarını ayırt edemediklerinden dolayı, Kur'ân'la alakalı yanlış bir kanaat sahibi olabilir veya okuyan kişiyi itham edebilir.¹⁵¹ Fakat kırâat farklılığı muhakkak öğrencilere öğretilmelidir.¹⁵² Ona göre namazda sünnet olan, Hz. Peygamber'den gelen kırâatle okumaktır: "Birini okumak birini ise terk etmek, tam sünnet değildir."¹⁵³ Fakat bunun kırâatten

¹⁴¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. V, s. 523.

¹⁴² Âl-i İmrân, 3/145.

¹⁴³ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh I-IV*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, 1403/1983, "Kitâbu'l-Edeb" 78/8/12(5985), s. 1160.

¹⁴⁴ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. III, s. 321-322.

¹⁴⁵ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. III, s. 322; Âyet ile hadîs arasında bir tearuzun olmadığına ilişkin yaptığı başka örnekler için bkz. c. II, s. 516-517; c. III, s. 182, 470, 497-498; c. V, s. 582; c. XII, s. 56-57.

¹⁴⁶ İbn 'Useymîn, *Fetevâ Erkânî'l-İslâm*, s. 41.

¹⁴⁷ İbn 'Useymîn, *Fetevâ Erkânî'l-İslâm*, 42-43.

¹⁴⁸ Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't-Tâlibîn*, Thk. Ali b. Muhammed el-'Umrân, yy. ty., s. 49.

¹⁴⁹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 48, 54, 57, 76, 185, 193, 237-238, 254, 275, 327, 344, 359, 411, 426, 468, 489, 505, 541, 551, 575, 634; c. II, s. 3, 10, 28, 48, 49, 57, 76, 101, 103, 118, 140, 141, 144, 145, 149, 162, 195, 202, 209, 230, 244, 255, 259, 272, 304, 312, 373, 378, 419, 473, 486, 520, 535; c. III, s. 22, 43, 128, 188, 219, 374, 378, 395, 415, 483, 501; c. VI, s. 83; c. VII, s. 145; c. XIV, s. 427.

¹⁵⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XII, s. 483; c. XIV, s. 55.

¹⁵¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 58; c. III, s. 51, 216, 483; c. IV, s. 456.

¹⁵² İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. III, s. 98.

¹⁵³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. III, s. 483.

olduğunu te’kît etmek gerekmektedir. Çünkü Kur’ân, Allah’ın kelâmıdır. Bir şey okunduğunda te’kît edilmezse, Allah’ın indirdiğine muhalif olursa, Allah’a yalan isnâd etmek söz konusu olacaktır.”¹⁵⁴ Neticede İbn ‘Useymîn, kırâatların ihtilafını ibadetlerin ihtilafı gibi değerlendirir. İbadetlerde en faziletli olanı, bütün vecihleriyle sünnetle amel etmektir.¹⁵⁵

İbn ‘Useymîn kırâatlerin tevâtürle nakledildiğini,¹⁵⁶ Mushâf’ın hattına uygun olan yedi mütevâtir kırâatin alınması gerektiğini ifade eder. Yedi kırâatin namaz, ahkâm ve ilmî haberlerde câiz olduğuna hükmeder.¹⁵⁷ Kırâatin tevkifiliği üzerinde durur.¹⁵⁸ Yedi harf ile yedi kırâatin aynı şey olmadığını dile getirir. Çünkü ona göre Kur’ân, bir harf (Kureyş lehçesi) üzerine inmiştir. Mevcût olan kırâatler yedi harf değildir.¹⁵⁹ Ona göre yedi harf şimdi malûm değildir. Hz. Osman, mushafın bir olmasına hükmetmiştir. Fakat yedi kırâat, Kureyş lehçesi üzerinde kalmıştır.¹⁶⁰ İlk zamanlarda harflerin harekelenmemesi ve noktalanmaması sebebiyle farklı kırâatler resmi mushafta bir idi. İhtilaf ancak noktalama ve irabta olmuştur.¹⁶¹

Şimdi de İbn ‘Useymîn’in, tefsîrde kırâatleri kullanmadaki metodunu şu başlıklar altında ele alabiliriz:

a. Kırâatle fikhî anlayışa delil getirmesi: Müfessirimiz, hırsızlık yapılması durumunda kesilen elin, sağ el olduğunu Abdullâh b. Mes’ûd’un (v. 32/652) “فاقطعوا ايمنهما” (sağ ellerini kesiniz) kırâatından çıkarır. Ona göre kırâat, lafziyla Peygamberden sabit ise de o, Kur’ân’dır. Kaldı ki sahâbenin tefsîri doğruya en yakındır.¹⁶²

b. Kırâatlerin değişmesiyle meydana gelen farklı manalara tefsîrinde yer vermesi: İbn ‘Useymîn’e göre farklı kırâatler tefsîrde mana açısından oldukça önemlidir. Çünkü kırâatlerin değişmesi ile âyetlerin tefsîrinin değiştiği durumlar vardır. Ona göre, kırâatler farklı olsa da her kırâat Kur’ân’dandır ve farklı kırâatlerden meydana gelen manaların tümü –birbirine zıt olmamak şartıyla- Kur’ân’ın bir anlamıdır.¹⁶³ O, “وَيَقْتُلُونَ النَّبِيْنَ”¹⁶⁴ âyetinin tefsîrinde “النَّبِيْنَ” kelimesinde iki kırâattan bahseder. “النبي” kelimesindeki “ي” harfinin hemze olmadan şeddeli oluşu ile “ي” ve “ل” harflerinin şeddeli olmayışı hali. O, birinci kırâata göre النبي kelimesinin “النَّبِيُّ”dan türediği kanaatindedir. Bu kırâate göre peygamberlerin rütbelerinin yüksek olduğu vurgulanmış olmaktadır. İkinci kırâata göre de “النَّبِيُّ”dan türetilmiştir. Buna göre peygamberler Allah’tan haber alanlardır.¹⁶⁵

c. Farklı kırâatlerin ortaya çıkardığı manaları cem’ etmesi: Müfessirimiz, kırâatleri mana açısından birleştirmek mümkün ise bunu yapmaya çalışmıştır. “تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ” “Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’a karşı gelmekten sakının”¹⁶⁶ âyetinde iki kırâatın olduğundan söz eder: a) “الأَرْحَامَ” şeklinde mansûb okunması durumunda “الله” kelimesine atf edilmiş olur. b) “الأَرْحَامَ” şeklinde kesreli olması durumunda ise “به” de olan “ه”ye atfedilmiş olur. İbn ‘Useymîn iki kırâat arasında herhangi bir çelişkinin olmadığı fikrini paylaşır. Ona göre bir kırâat diğerini ya açıklar ya da ikinci kırâat yepyeni bir mana ile gelir. Söz konusu âyette her birinin yeni bir mana için geldiğini söyler. Nasb

¹⁵⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 98.

¹⁵⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IX, s. 358.

¹⁵⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 483.

¹⁵⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIII, s. 168.

¹⁵⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 86.

¹⁵⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 483.

¹⁶⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIII, s. 66.

¹⁶¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VI, s. 83.

¹⁶² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 220.

¹⁶³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 220.

¹⁶⁴ Al-i İmran, 3/21.

¹⁶⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 194; Ayrıca bkz. c. I, s. 137.

¹⁶⁶ Nisâ, 4/1.

kırâatinde akrabalık bağlarının koparılmasından sakınılması; cerr kırâatinde ise akrabalık hasebiyle saygı gösterilmesi manası vardır.¹⁶⁷

d. Kırâat râvilerini belirtmedeki yaklaşımı: Müfessirimiz, kırâatleri zikrederken -hadîs tahrîclerinde olduğu gibi- genellikle kırâatlerin imâmlarını, derecelerini; mütevâtirliğini ve meşhûrluğunu zikretmemiştir.

e. Şaz kırâatler karşısındaki tutumu: Yedi mütevâtir kırâat dışındakilerin şaz kırâatler olduğu kanaatinde olan müellifimiz, şaz kırâatı namazda okumaz iken, ahkâm konusunda onunla (sahîh olması durumunda) istidlâl eder. Ayrıca İbn Teymiyye'nin "Sahîh olması durumunda namazda da okunabilir" görüşünü de aktarır.¹⁶⁸

f. Farklı kırâatler arasında tercih yapması: Müfessirimiz, zaman zaman âyette geçen kelimeyle ilgili farklı kırâatleri ve bu kırâatlere göre oluşan manayı belirttikten sonra görüşünü ifade eder. Nisâ sûresinin 25. âyetinde "فَإِذَا أُخْصِنَ" ifadesinde iki kırâat vardır. "أُخْصِنَ" (hemzenin fetha ile olan) kırâatı اسلمن (teslim oluyorlar) manasını; أُخْصِنَ (hemzenin zamme ile olan) kırâatı ise evlenmeleri durumunu açıklar. Yani zamme kırâatına göre bu nikâhla kadınların namuslarını korumalarını ifade etmektedir. İbn 'Useymîn her iki kırâatın aynı anlama geldiği kanaatindedir. Ancak "اسلمن" (Müslüman oldular) manasına gelmesini uzak bir ihtimal olarak görür. Çünkü âyetin siyaki mü'mine cariyeler hakkındadır.¹⁶⁹

7. Sebeb-i Nüzûl

Âyetlerin nerede, ne zaman ve hangi sebepten dolayı inmiş olduğunu ifade eden ve Kur'ân ilimlerinden biri olan "sebeb-i nüzûl" ilmi, Kur'ân âyetlerinin doğru anlaşılıp tefsîr edilebilmesi için bilinmesi gereken en önemli hususlardan biridir. Tefsîr usûlü kitaplarında, sebeb-i nüzûl şöyle tanımlanmıştır: "Hz. Peygamber'e sorulan bir soru veya meydana gelen bir olay nedeniyle bir veya birkaç âyetin veyahut da tam bir sûrenin inişine sebep olan şeye denir."¹⁷⁰

Hemen söyleyelim ki müfessirimiz, genel olarak tefsîrinde sebeb-i nüzûl konusuna pek fazla değinmemektedir.¹⁷¹ Ama rivâyetleri önemsemesi hasebiyle tefsîrinde nüzûl sebeplerine dair az da olsa bazı rivâyetler aktarmıştır.¹⁷² O, âyetleri daha çok nüzûl sebebinde kendisi için indiği söylenen şahıslara göre değil de genel insan özelliklerini göz önünde bulundurarak, her devirde bu özellikte insanların bulunabileceği kaydına göre tefsîr etmeye çalışır. Örneğin 'Alak sûresinin 6 ve 7. âyetlerinde belirtilen "الانسان" kelimesinin muayyen bir şahıs olmadığı, bilakis cinsin murat edildiği kanaatindedir. Çünkü her insan, nefisini müstağni görürse azar ve haddi aşar.¹⁷³

Bilindiği üzere Kur'ân'daki âyet veya sûreler ekseriyetle bir sebebe bağlı olmadan inmiştir. İbn 'Useymîn, bu sebeple nüzûlü ikiye ayırır:

a) ibtidaî

b) sebebî.¹⁷⁴

İbtidaî nüzûl, herhangi bir sebebe dayanmaz. Müfessirimiz âyetlerin çoğunun bu şekilde nâzil olduğunu belirtir. "İçlerinden, 'Eğer Allah bize lütuf ve kereminden verirse mutlaka bol bol sadaka veririz ve

¹⁶⁷ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IV, s. 7-8.

¹⁶⁸ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XII, s. 251.

¹⁶⁹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IV, s. 149.

¹⁷⁰ Muhammed Abdül'azîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'İrfân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Thk. Fevâz Ahmed Zemerî, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, Beyrût, 1995, c. I, s. 89.

¹⁷¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 375.

¹⁷² İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 615, 620-621; c. III, s. 144; c. XIV, s. 127-128, 361-362; *Şerhu Manzûmeti Usûlî'l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 45.

¹⁷³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIV, s. 521.

¹⁷⁴ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 7; *Usûl fi't-Tefsîr*, s. 10.

*mutlaka sâlihlerden oluruz’ diye Allah’a söz verenler de vardır*¹⁷⁵ âyeti münafıkların durumuna ilişkindir. Fakat o, bu âyetin Sa’lebe b. Hatîb için indiği şeklindeki bilginin sıhhatli olmadığı kanaatindedir.¹⁷⁶ Onun bu yaklaşımından hareketle denilebilir ki sebep-i nüzûlde dikkat edilmesi gereken önemli noktalardan biri, sahîh bir senetle gelen rivâyet ışığında âyeti anlamaya çalışmaktır.

Sebebî nüzûlde ise, adından da anlaşıldığı gibi, bir sebebin âyetin öncesinde olmasıyla alakalıdır. Bu sebep, bir sual olabildiği gibi açıklanmaya ihtiyacı olan bir olay da olabilir.¹⁷⁷

İbn ‘Useymîn’in tefsîrinde sebep-i nüzûle dair zikrettiği örneklerin bazıları şunlardır: Bedir savaşının nasıl çıktığını Âl-i İmrân sûresinin 123. âyeti tefsîrinde,¹⁷⁸ Abdullâh b. Ümmi Mektûm’la (v. 15/636) alakalı meseleyi ‘Abese sûresinin 1. âyeti tefsîri bağlamında,¹⁷⁹ Arapların kendilerini harem ehli kabul etmeleri hasebiyle Arafat’a akın etmemeleri, Muzdelife’de Arefe günü durmalarını Bakara sûresinin 198. âyeti izahında,¹⁸⁰ cahiliyye ehlinin menâsiklerini tamamladıklarında babalarını şerefle anmalarını Bakara sûresinin 200. âyetinin açıklamasında¹⁸¹ ele almıştır.

Bu arada esbâb-ı nüzûlü bilmenin faydalarını da müellifimiz kısaca şöyle ifade eder:

a) Âyetin doğru bir şekilde anlaşılması. Bu vesileyle mana keşfolunmuş, beyân ve izah gerçekleşmiş olur.¹⁸²

b) İfk hadîsesinde olduğu gibi Peygamberi savunmak için Allah’ın yardımının açıklanması. Allah’ın, Peygamber’in haremmini koruduğu bu şekilde ortaya çıkmaktadır.

c) Teyemmüm âyetinde olduğu gibi Allah’ın kullarını sıkıntılardan kurtardığının beyân edilmesi.

Şunu da ifade etmekte fayda vardır: İbn ‘Useymîn, bazen sebep-i nüzûl kapsamında değerlendirilebilecek rivâyetleri kaynak belirtmeden zikreder. “وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ” “-Allah- muhakkak ki sizi bağışladı”¹⁸³ âyeti bağlamında bir şahıs ile Abdullâh b. Ömer (v. 73/692) arasında, Hz. Osman’ın (v. 35/656) Uhud savaşına gitmemesine, Bedir gazvesinden geri kalmasına ve Rıdvan beyatında bulunmamasına ilişkin tartışmayı zikreder. Abdullâh b. Ömer, o kişiye “-Allah- muhakkak ki sizi bağışladı” âyetini okuyarak Hz. Osman’ın bağışlandığını hatırlatır.¹⁸⁴ Hz. Peygamber’in Uhud savaşına çıkışını ve bununla ilgili olayları Âl-i İmrân sûresinin 121. âyetinin tefsîrinde kaynak göstermeksizin ele alır.¹⁸⁵

İbn ‘Useymîn, çoğunlukla “Âyetin lafzı umûmi ise, sebebin hususîliğine değil lâfzînin umûmîliğine bakılır” kâidesini anımsatır. Bu kural gereği ekseriyetle âyetleri umûm mana üzere yorumlar.¹⁸⁶ Bunun, “sebeb-i nüzûlün tarihselliği ifade ettiği”ni¹⁸⁷ dile getirenlere yönelik bir endişenin dışı vurumu olduğu söylenebilir. Rivâyet edilen nüzûl sebepleri Kur’ân’ın ancak onda biri kadar olup Kur’ân’ı anlamada da vazgeçilmez değildir.¹⁸⁸ Ayrıca bu, sebeplerin, Kur’ân’ın inmesi için belirleyici bir fonksiyona sahip olması anlamına da gelmez. Sadece bir etken konumunda olduğu söylenebilir.¹⁸⁹ Kaldı ki Allah bizlere evrensel

¹⁷⁵ Tevbe, 9/75.

¹⁷⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 12-13.

¹⁷⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 13.

¹⁷⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 233 .

¹⁷⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIV, s. 361-362.

¹⁸⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 615.

¹⁸¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 620-621.

¹⁸² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IX, s. 523.

¹⁸³ Âl-i İmrân, 3/152.

¹⁸⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 363.

¹⁸⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 220-221; Ayrıca bkz. c. III, s. 233.

¹⁸⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 169.

¹⁸⁷ Bkz. Ömer Özsoy, *Kur’ân ve Tarihsellik Yazıları*, Kitabiyat, Ankara, 2004, s. 60-76.

¹⁸⁸ Şehmus Demir, *Kur’ân’ın Yemiden Yorumlanması*, İnsan Yay., İstanbul, 2005, s. 154.

¹⁸⁹ Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur’ân’a Yaklaşımlar*, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Konya, 2000, s. 134-137.

mesajlar vazederken bazen bunları belli tarihî meselelere getirdiği cevaplar olarak sunar. Yani evrensel ilkeleri tarihsel zarflar içinde verir.¹⁹⁰

8. Mekkî-Medenî

Kur'ân yaklaşık olarak yirmi üç yıl zarfında nâzil olmuş ilahî bir hitaptır. Âyetlerinin nerede, ne zaman ve hangi şart ve ortamda indiğini bilmenin, âyetlerin manasını daha iyi anlama açısından önemi büyüktür. Bu sebeple Mekkî ve Medenî sûrelerin veya âyetlerin hangileri olduğu konusu, Kur'ân ilimleri arasında yer almaktadır. Genelde hicretten önce inen âyet veya sûrelere Mekkî, sonrasında nâzil olanlara da Medenî denmektedir.¹⁹¹

Kur'ân âyetlerinin bazılarının Mekkî, bazılarının Medenî olması, Kur'ân'ın peyderpey inmesiyle de alakalıdır. Bu sebepten olacak ki İbn 'Useymîn, Kur'ân'ın öncelikle peyderpey inmesinin hikmetlerini kısaca şu şekilde ifade etmektedir:

- a) Nebinin kalbini sağlam kılmak.
- b) Kur'ân'ı ezberletmek, Kur'ân'ın anlaşılmasını ve onunla amel etmeyi kolaylaştırmak.
- c) Kur'ân'ın nâzil olduğunu ve uygulama düşüncesini canlı tutmak.
- d) Kemal derecesine ulaşmaya kadar teşrîde tedricilik.¹⁹²

Bu bilgilere ilave olarak İbn 'Useymîn, âyetlerin Mekkî veya Medenî oluşlarının üslûp ve konu açısından birbirinden ayrılabilmesi kanaatinde. Mekkî âyetlerin üslûbu muhatapların ekseriyetinin müstekbir olmaları sebebiyle şiddetli ve kuvvetlidir. Medenî âyetlerde ise üslûp, muhatapların müslümanlar olmasına binâen açık ve kolaydır.¹⁹³ İbn 'Useymîn bütün sûrelerde sûrenin Mekkî mi, Medenî mi olduğu hakkında bilgi vermez. Bazı sûrelerde giriş bölümünde sûrenin nerede indiğini ele alır. Hicretten önce ineni Mekkî, sonrasında ineni ise Medenî olarak ifade eder. Müfessirlerin ekseriyetinin kabul ettiği Mekkî sûrelerin ayırt edici yönü, kısa ve üslûbunun kuvvetli oluşudur. Mekkî sûrelerin konuları genelde tevhîd ve ona taalluk eden şeylerdir. Medenî âyetler ise uzun ve kolaydır, konuları ibâdet ve muamelatla ilgilidir. Mekkî âyetlerde hitap daha çok "يَا أَيُّهَا النَّاسُ" (*Ey insanlar!*) gibi umûmidir. Medenî sûrelerde ise ekseriyetle "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" (*Ey îmân edenler!*) hitabı bulunmaktadır.¹⁹⁴

Dikkatimizi celbeden bir konu da İbn 'Useymîn'in, tefsîr ilminde cumhûrun kanaatinin aksine "Asıl olan sûrenin ya tümüyle Mekkî ya da tümüyle Medenî olmasıdır" görüşünü ileri sürmesidir. Ona göre "Şu âyetler istisnâdır" denildiğinde delil istenir.¹⁹⁵ Şahit olarak "Mekkî âyetler usûl-i dinden, bu âyet ise furûdan bahs etmesi sebebiyle Medenîdir" sözünü delil olarak değerlendirmeyiz.¹⁹⁶ Bu sebeple Kehf sûresindeki 1-8, 28, 107-110. âyetlerin Medenî olduğu görüşüne katılmamaktadır.¹⁹⁷ İbn 'Useymîn'e göre Mekkî sûrelerde münafıklarla ilgili âyetler bulunabilmektedir. Mekkî sûrelerde münafıklarla ilgili âyetlerin olmasının sebebini şöyle açıklar: "بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُحْفُونَ مِنْ قَبْلِ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ" "Hayır, -bu yakınmaları- daha önce gizlemekte oldukları şeyler onlara göründü -de ondan-. Eğer çevrilselerdi, elbette kendilerine yasaklanan şeylere yine döneceklerdi. Şüphesiz onlar yalancılardır"¹⁹⁸ âyetinde Allah, kıyamet

¹⁹⁰ Bkz. Şevket Kotan, *Kur'ân ve Tarihsellik*, Beyân Yay., İstanbul, 2001, s. 296; Şahin Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çok Anlamlılık Sorunu*, Denge Yay., İstanbul, 2005, s. 276; Muhsin Demirci, *Tefsîrde Metodolojik Sorunlar*, İfâv Yay., İstanbul, 2012, s. 241; M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., Konya, 2014, s. 295-296; Salim Ögüt, *Modern Düşüncenin Kur'ân Anlayışı*, Rihle Kitap, İstanbul, 2013, s. 114-115.

¹⁹¹ Mennâ' Halîl el-Kettân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu Vehbiyye, Kâhire, 1995, s. 57.

¹⁹² İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 17- 18.

¹⁹³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 16.

¹⁹⁴ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 61; c. IV, 3.

¹⁹⁵ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. V, s. 546; c. X, 3.

¹⁹⁶ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIII, s. 201.

¹⁹⁷ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. VII, s. 97.

¹⁹⁸ En'âm, 6/28.

gününden haber vermiştir ki o gün nifak hâsıl olacaktır. Yine Allah, Mekkî sûrelerde münafıkları zikretmiştir ki vaki olacağı zaman Müslümanlar tedbirli olsunlar, hazırlık yapsınlar."¹⁹⁹

Son olarak İbn 'Useymîn sûrelerin Mekkî veya Medenî olduğunu bilmenin faydalarını da özetle şöyle sıralar:

- a) Muhatabın değişmesi hasebiyle belâgat mertebelerinin ortaya çıkması.
- b) Teşrî hikmetinin zuhûru.
- c) Allah'a davet edenleri terbiye etmek.
- d) Nâsihi mensûhtan ayırmak.²⁰⁰

9. Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet

"نسب" kökünden müfâ'ale babından türetilmiş bir mastar olan münâsebet kelimesi, âyetler ve sûreler arasında icmâl-tafsîl, umûmîlik-husûsîlik, soyut-somut yahut bunlardan başka alaka çeşitlerinden birisiyle ya da sebep-müsebbeb, 'illet-ma'lûl, benzerlik-zıtlık gibi zihnî bağlarla mana irtibatı sağlamaktır.²⁰¹

Müfessirimiz, *el-Kenzu's-Semîn*'de âyet ve sûreler arasındaki münâsebetle oldukça fazla yer verir,²⁰² âyet ve sûreler arasında olduğu düşünülen tenâsübü güzel bir bahis olarak değerlendirir,²⁰³ hatta bunu Kur'ân'ın bir belâgati olarak görür.²⁰⁴ Ona göre Kur'ân'ın bazı âyetlerinde münâsebet açıktır. Bazı âyetlerinde ise gizlidir. Âyetlerin tertibinin olduğuna ilişkin kâmil bir teslimiyet lazımdır. Çünkü âyetlerin tertîbi tevkîfî bir iştir, akıl işi değildir.²⁰⁵ Örneğin Bakara sûresinin 238 ve 239. âyetleri, namaza özen göstermekle alakalıdır. İbn 'Useymîn bu âyetlerin kadınların iddetlerine dair gelen 240. âyetle alakasının ne olduğuna yönelik olarak şunları zikreder: "Âyetlerin tertîbi tevkîfîdir. Akıl bunda bir payı yoktur. Allah ne irade ettiğini en iyi bilendir. Ayrıca bazı müfessirler bunun hikmetine de değinmiştir."²⁰⁶

Yukarıdaki açıklamalara rağmen müfessirimiz, münâsebeti çok önemseyerek ileri giden bazı anlayışları ise tenkît eder: "وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ" "Onlar ki bir saldırıya uğradıkları zaman aralarında yardımlaşsınlar"²⁰⁷ âyetinde lafzî münâsebet vardır. Fakat "وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ" "Rabbinin huzurunda -hesap vermek üzere- duracağından korkan kimseye iki cennet vardır"²⁰⁸ âyetinin sonunun, münâsebet için "جَنَّاتٍ" şeklinde geldiğini, aslında bir cennet olduğunu söylemek yanlıştır."²⁰⁹

İbn 'Useymîn'in münâsebet konusundaki yöntemini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Sûreler arasındaki münâsebet: İbn 'Useymîn bu bağlamda Kureyş sûresinin, öncesindeki Fîl sûresiyle bağlantısını örnek olarak sunar. Önceki sûrede Kâ'be'yi yıkmak isteyen fil ordusuna Allah'ın onları hezimete uğratmasının Mekke ehli açısından büyük bir nimet olduğu söz konusu edilmiştir. İbn 'Useymîn'e göre burada ise Allah, Mekke ehline "yaz ve kış seyahatini kolaylaştırma" şeklinde olan bir başka nimetini beyân etmiştir.²¹⁰

2. Bir âyetin bir önceki âyetle münâsebeti: İbn 'Useymîn, "وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي" "İmân edip salih ameller işleyenleri de ebedî olarak

¹⁹⁹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. VI, s. 96.

²⁰⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 17.

²⁰¹ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. I, s. 35.

²⁰² İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 598.

²⁰³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IV, s. 78.

²⁰⁴ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. V, s. 237.

²⁰⁵ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. VI, s. 179.

²⁰⁶ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. II, s. 125.

²⁰⁷ Şûrâ, 42/39.

²⁰⁸ Rahmân, 55/46.

²⁰⁹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IV, s. 611.

²¹⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIV, s. 571.

kalacakları, içlerinden ırmaklar akan cennetlere koyacağız. Allah, gerçek bir vaade bulunmuştur. Kimdir sözü Allah’ınkinden daha doğru olan?”²¹¹ âyetinin öncesiyle münâsebetini Kur’ân’ın mesânî olma özelliğiyle açıklar. Burada vaîd (korkutma) geldiğinde va’d da gelmiştir. Yani Allah, cehennemi zikredince cenneti de zikretmiştir.²¹²

3. Âyet içinde münâsebet: Müfessirimiz, “أن تُؤدُّوا الأمانات إلى أهلها” “emanetleri ehline iade etmeniz”²¹³ ile “وإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ” “insanlar arasında hükmettiğiniz zaman” arasında özetle şöyle bir ilginin olduğunu kaydeder: “Âhkâm meseleleri içinde emanet konusu, ilk sırada yer alır. Mesela şahitlik konusu böyledir. İnsanlar arasında hüküm verirken, emanetlerin eda edilmesi öncelikli bir konuma sahiptir.”²¹⁴ Müfessirimiz âyet içindeki münâsebeti dört farklı şekilde ele almıştır.

a. Âyetin başı ile sonu arasındaki münâsebet: Buna “fevâsilu’l-âyet” denmiştir. İbn ‘Useymîn âyetlerin başlarıyla sonları arasındaki münâsebeti dikkat çeker.²¹⁵ Bunun faydası olarak iki önemli neden tespit eder: **a)** Fasılalara riâyet şeklindeki lâfzî faydası **b)** Hasr ifade eden manevî fayda.²¹⁶

“وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا” “Onlar mağaralarında üç yüzyıl kaldılar. Buna dokuz daha eklediler”²¹⁷ âyetinin bu şekliyle ifade edilmesinin sebebinin İbn ‘Useymîn, âyetin başındaki tenâsübten kaynaklandığını düşünmektedir. Bazı müfessirlerin bu âyetin tefsîriyle alakalı olarak “Şemsî takvime göre 300, kamerî takvime göre ise 309 yıl mağarada kaldıkları” şeklinde ifade ettikleri görüşün doğru olmadığını söyler. Ona göre Allah’ın bunu irade ettiğine şahit olamayız. Allah’ın yanında hesap bir olmakla beraber aylar ve yıllar, hilâl ilelerdir.²¹⁸

b. Âyet sonlarındaki Allah’ın isimlerinin öncesiyle münâsebeti: İbn ‘Useymîn’in münâsebet konusunda en fazla bu konuya yönelik açıklamaları olmuştur.²¹⁹ Bunda Allah’ın isim ve sıfatlarının tefsîrine selefi yaklaşımının da payı olduğunu düşünüyoruz. Âyet, âyet içinde var olan hükümlere dair münasip gelen isimlerle sona erer.²²⁰ Âyetlerin hükümlere münasip Allah’ın isimleri ile sona ermesini Kur’ân’ın belâgatı olarak ifade eder.²²¹

İbn ‘Useymîn, âyetin “فَسَيَكْفِيكُمْ اللَّهُ”²²² denildikten sonra “وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ” şeklinde değil de “وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ” şeklinde gelmesini Hz. Peygamber’e bazen sözler bazen de fiillerle yapılan eziyetin farklılığına bağlar. Ona göre açık bir harb ilanı olmadığı için bu, kuvvet ve azîzlik diye ifade edilmemiştir.²²³

c. Âyet içindeki takdîm ve te’hîrin münâsebeti: İbn ‘Useymîn âyet içindeki cümlelerin birbirine takdîm ve tehirinin meydana getirdiği münâsebeti de dile getirir. “يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيُعْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ” “dilediğine azap eder, dilediğini bağışlar”²²⁴ âyetinde ta’zîb mağfirete takdîm olmuştur. İbn ‘Useymîn bunun hikmetini, kelâmın burada had ve cezalarla ilgili olmasıyla ilişkilendirir.²²⁵

d. Âyette belli bir tertip üzere gelmeyen durum arasındaki münâsebet: İbn ‘Useymîn, âyette mantıksal bir şekilde gelmeyen kelimeleri münâsebet ile aşmaya çalışır. O, “وَأَسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ” “Secde

²¹¹ Nisâ, 4/122.

²¹² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 563; Ayrıca bkz. c. I, s. 107, 199, 488, 557, 568, 571; c. IV, s. 113; c. X, s. 381; c. XIV, s. 93.

²¹³ Nisâ, 4/58.

²¹⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 299.

²¹⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 243, 301, 335, 363; c. II, s. 462; c. III, s. 364; c. VII, s. 137; c. XI, s. 256.

²¹⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. X, s. 428.

²¹⁷ Kehf, 18/25.

²¹⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VII, s. 127.

²¹⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 440, 495, 568, 571; c. II, s. 67; c. III, s. 86, 244, 424, 486; c. IV, s. 194, 292, 506, 594-595, 696; c. V, s. 221; c. IX, s. 13; c. XII, s. 376.

²²⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IX, s. 598.

²²¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 237.

²²² Bakara, 2/137.

²²³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 374.

²²⁴ Mâide, 5/40.

²²⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 238.

*et, rukû edenlerle beraber rukû et*²²⁶ âyetinde maslahat veya başka bir şeye riâyet için tertîbin terk edildiğini söyler. Asıl olanın önce rukû sonra secde olduğunu ifade ettikten sonra “Belki de onların zamanında namaz secdesi önce gelmekte idi” şeklinde denilmemesi gerektiğini de belirtir.²²⁷

SONUÇ

Kur’an’ın anlaşılabilmesi için, bazı ilimlerin bilinmesine gereksinim vardır. Bu sebeple, İbn ‘Useymîn de “*el-Kenzu’s-Semîn fi Tefsîri İbn ‘Useymîn*” adlı tefsîrinde Kur’an ilimlerinden birçoğunu ele almıştır. Tefsîrinde yaptığımız okumalara göre onun mecaz-hakikat, muhkem-müteşabih, hurûf-i mukattaa, nesh, müşkilü’l-Kur’an, kıraat, sebab-i nüzûl, mekkî-medenî âyetler ve münasebet konuları üzerinde sıkça durduğunu müşahede ettik.

Müfessirimiz, İbn Teymiyye’ye uyararak Kur’an’da mecaz olmadığı fikrini kabul etmiştir. İbn ‘Useymîn’in açıklamalarına bakılırsa kendisi mecâz olarak belirtmese de teşbih ve mecâz anlamına gelecek yorumlar yaptığı görülecektir. Bunları mecâz olarak ifade etmemesi haberî sıfatların te’vil edilmemesine yönelik bir tedbir olduğunu düşünmekteyiz.

İbn ‘Useymîn, selefi kimliği gereği haberî sıfatların te’viline ve üzerinde konuşulacak itikadî bir konunun keyfiyetine dair açıklamalara karşı çıkmıştır. Bunun dışında o, Kur’ân’ın müteşabihlerinin ilimde derin âlimler tarafından çok iyi bilineceğine dair bir düşünceye sahiptir.

İbn ‘Useymîn, Kur’an’da anlamı olmayan bir şeyin bulunmayacağı kanaatindedir. Bu sebeple, hurûf-i mukattaaların bizzat değil de nihai olarak anlamlarının olacağını benimsemiştir. O, bu harflerle tahadinin olduğu fikrini kabul etmiştir. Yani bu tahaddî, “Ey Araplar! Kur’ân bu harflerden müteşekkildir. Siz de yapabiliyorsanız bir benzerini getirin” gibi bir mesajı içermektedir.

İbn ‘Useymîn’in neshe karşı tutumu mesafelidir. İlke olarak neshi kabul etmekle beraber neshin kapsamını daraltıcı bir yol izlemiştir. Bazı âlimlerin mensûh olduklarını belirttikleri âyetlere getirdiği yorumla da bu görülebilir. İbn ‘Useymîn, bazı âlimlerin “Bu âyet mensûhtur” demelerini kolaycılık ve acizlik olarak değerlendirir. Onun kanaatine göre, âyetlerin arasını cemedemeyenler âyetleri mensûh olarak vasıflandırmıştır. Onun tefsîrinde nassların arasını cemetmede titizlikle çaba sarfettiğini görmekteyiz. O, nesh konusunda titizlikle hareket edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Çünkü o, neshin manasını mensûh olanın artık terk edilmesi olarak görür. Dolayısıyla, nesh meselesi cem imkânı olduğu müddetçe uygun değildir.

İbn ‘Useymîn, Kur’ân’da çelişki olamayacağını, zahiri olarak çelişik görülenlerin hal, şahıslar, zaman veya mekânların farklılığına hamledilmesi gerektiğinin altını çizer. Kitap ve sünnetten bir nassı aralarında zıtlık olmadıkları müddetçe iki anlama muhtemel ise biri diğerine tercih etmemiştir. Ona göre, hüküm ifade eden iki âyet arasında tearüz meydana gelmez. Çünkü, sonraki âyet diğerini neshetmiş olabilir. Nesh olayının tearüz olmayacağı kanatında olan müfessirimiz, tearüz olduğunda aralarını cemetmeye çalışır ve bu açık olmadığında ise tevakküf eder. O, *el-Kenzu’s-Semîn* tefsîrinde âyet ile âyet; âyet ile hadîs; âyet ile vakıa arasındaki tearuzun giderilmesine yönelik açıklamalara çok yer vermiştir. Bunda da güzel sonuçlara ulaşmıştır.

İbn ‘Useymîn için kıraat ilminin ayrı bir değeri vardır. Tefsîrinde, kıraat farklılıklarına geniş yer vermiştir. Kıraat farklılıklarını göstermekle yetinmemiş, kıraat farklılıklarından dolayı meydana gelen anlam inceliklerine ve irab durumlarına işaret etmiştir. Ayrıca kıraat farklılıklarından doğan fikhî

²²⁶ Âl-i İmrân, 3/43.

²²⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 505.

mevzulardaki ihtilafları da ele almış ve yer yer kırâatler arasında tercihte bulunmuştur. Müfessirimiz kırâat farklılığıyla ilgili sürekli olarak tekrarladığı ve çok önemli gördüğü nokta, avam tabakası önünde farklı kırâatlerle okumanın faydadan daha çok zarar getireceği halidir. Buna göre farklı kırâatleri dinleyenler, kırâat farklılıklarını ayırt edemediklerinden dolayı Kur’ân’la alakalı yanlış bir kanaat sahibi olabilir veya okuyan kişiyi itham edebilir. Fakat kırâat farklılığı muhakkak öğrencilere öğretilmelidir.

Müfessirimiz, âyetlerin çoğunun sebab-i nüzûlü olmaksızın indiğini belirtir. Sebeb-i nüzûlde dikkat edilmesi gereken husus, sahih rivâyetlere dayanmaktır. O da bunun önemine sıkça değinmiştir. İbn ‘Useymîn, bazen sebab-i nüzûl kapsamında değerlendirilebilecek rivâyetleri kaynak belirtmeden zikretmiştir. O, çoğunlukla ifade edilen “Âyetin lafzî umûmi ise sebebin hususîliğine değil lâfzî umumiliğine bakılır.” kaidesini sürekli anımsatmıştır. Bu kural gereği, çoğunlukla âyetleri umûm mana üzere yorumlamıştır. Müfessirimiz, genel olarak tefsirinde sebab-i nüzûl konusuna pek fazla değinmemekle beraber rivâyetleri önemsemesi hasebiyle tefsirinde, nüzûl sebeplerine dair az da olsa bazı bilgiler aktarmıştır. O, âyetleri daha çok nüzûl sebebinde kendisi için indiği söylenen şahıslara göre değil de genel insan özelliklerini göz önünde bulundurarak her devirde bu portede insanların bulunabileceği kaydına göre tefsir etmeyi seçer.

İbn ‘Useymîn, âyetlerin Mekkî veya Medenî oluşlarının üslûp ve konu açısından birbirinden ayrılabilmesi kanaatindedir. Bazı sûrelerde giriş bölümünde sûrenin nerede indiğini ele alır. Hicretten önce ineni Mekkî, sonrasında ineni ise Medenî olduğu düşüncesini paylaşır. İbn ‘Useymîn, tefsir ilminde cumhurun kanaatinin aksine “Asıl olan sûrenin ya tümüyle Mekkî ya da tümüyle Medenî olmasıdır.” görüşünü ileri sürer. Ona göre, “Şu âyetler istisnâdır.” denildiğinde delil istenir. Şahit olarak “Mekkî âyetler usûlî dinden, bu âyet ise furûdan bahs etmesi sebebiyle Medenîdir.” sözünü delil olarak değerlendirmez.

Müfessirimiz, el-Kenzu’s-Semîn’de âyet ve sûreler arasındaki münâsebetle oldukça fazla yer vermiş, âyet ve sûreler arasında olduğu düşünülen tenasübü güzel bir bahis olarak değerlendirmiş, hatta bunu, Kur’ân’ın bir belağati olarak görmüştür. O, münâsebeti çok önemseyerek ileri giden bazı anlayışları ise tenkit etmiştir.

KAYNAKÇA

AKAY, Ali, “Ebû Ubeyde’nin Mecâzu’l-Kur’ân’ı ve Mecâzî Yorumları”, **İslâmî İlimler Dergisi**, Yıl: 8, c. 8, sy. 1, Ankara, 2013.

ARPA, Enver, **İbn Teymiyye’nin Kur’ân Anlayışı**, Fecr Yay., Ankara, 2002.

AYDIN, Muhammed, “Kur’ân Âyetlerinde Çelişki Görünümü Veren Sebepler ve Giderilmesi”, **SÜİFD**, 3/2001.

AYDIN, Şükrü, “Kur’ân’da Yahudiliğin Mısır Dönemi ve Bu Dönemdeki Halkaların Karakter Yapıları”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, IX-47, 2016.

..... “Ebû Müslim Bahr el-İsfahânî ve Tefsiri”, **YYÜ Sosyal Bilimler Dergisi**, sayı: 22, Bahar, Van, 2012.

.....**Kur’ân’ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı**, Basılmamış Doktora Tezi, YYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2015.

el-BERÎDÎ, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, **Cuhudu’s-Şeyh İbni ‘Useymîn ve Arâuhu fi’t-Tefsîri ve Ulumi’l-Kur’ân**, Mektebetu’r-Rüşd, Riyâd, 1426/2005.

BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, **el-Camiu’s-Sahîh I-IV**, el-Matbaatu’s-Selefiyye, Kahire, 1403/1983.

el-CABİRÎ, M. Abid, **Fehmu’l-Kur’ân I-III**, Çev. Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul, 2008.

CANDAN, Abdulcelîl, **Kur’ân Okurken Zihne Takılan Âyetler**, Elest Yay., İstanbul, 2007.

el-CEVHERÎ, İsmail b. Hammad, **Sihâh**, “Hakk” md., Tahkîk: Ahmed Abdulğafur Attar, Dâru’l-‘İlmi’l-Melâyîn, Beyrût, 1399/1979.

el-CEZERÎ, Muhammed b. Muhammed b., **Muncidu’l-Mukriîn ve Murşidu’t-Tâlibîn**, Thk. Ali b. Muhammed el-‘Umrân, yy., ty.

el-CEYUSÎ, Abdullah b. Muhammed, **Tercihât el-Allame İbn ‘Useymîn fi’t-Tefsîr**, Yermük Üniversitesi, ty.

el-CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, **Mu’cemu’t-Ta’rifat**, Tahkîk: Muhammed Sıddık Mınşavî, Dâru’l-Fadîle, Kahire, 2004.

DEMİR, Şehmus, **Kur’ân’ın Yeniden Yorumlanması**, İnsan Yay., İstanbul, 2005.

DEMİRCİ, Muhsin, **Tefsîrde Metodolojik Sorunlar**, İfav Yay., İstanbul, 2012.

ed-DİHLEVÎ, Şah Veliyyullah, **el-Fevzu’l-Kebîr fi Usûli’t-Tefsîr**, Çev. Abdullah Samed Afaraci, İ’tisam Yay., Ankara, 2015.

DUMAN, M. Zeki – ALTUNDAĞ, Mustafa, “Hurûf-i Mukatta’a”, **DİA**, TDVY, c. XVIII, ss. 401-408, Ankara, 1998.

EREN, A. Cüneyt, **Tefsîr Okumalarına Giriş Küllî Kaideler**, Ensâr Yay., İstanbul, 2013.

FÛDE, Saîd Abdullatîf, **et-Tahbîr fi Tefsîri Selâsi Âyât mine’z-Zikri’l-Hakîm**, Dâru’n-Nûr, ‘Amman-Ürdün, 1432/2011.

GÜVEN, Şahin, **Kur’ân’ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çok Anlamlılık Sorunu**, Denge Yay., İstanbul, 2005.

HATİB KAZVÎNÎ, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed, **el-İzâh fi Ulûmi’l-Belâğa el-Meânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî’**, Haşiyeler: İbrahim Şemsuddîn, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2002.

el-HÜSEYN, Velîd b. Ahmed, **el-Câmi’ li Hayâti’l-Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn**, Britanya Lizer, 1422/2002.

İBN ‘AŞÛR, Muhammed Tâhir, **Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr I-XXX**, Dâru’t-Tûnusiyye, Tûnus, 1984.

İBN CEZERÎ, Muhammed b. Muhammed, **Muncidu’l-Mukriîn ve Murşidu’t-Tâlibîn**, Tahkîk: Ali b. Muhammed el-Umrân, yy., ty.

İBN TEYMİYYE, Ahmed b. Abdilhâlim, **Kitâbu’l-İman**, Ta’lîk ve Tashîh: Cemaatun mine’l-‘Ulemâ, Daru İbnu’l-Haldûn, İskenderiyye, ty.

.....**Mecmuû Fetevâ I-XXXVII**, Cem’ ve Tertîb: Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Vezâretu’s-Şu’uni’l-İslâmiyye ve’l-Evkâf ve’d-Da’vet ve’l-İrşâd, Medîne, 1425/2004.

İBN ‘USEYMÎN, **el-Kenzu’s-Semîn fi Tefsîri İbn ‘Useymîn I-XIV**, Tahkîk: ‘Adil b. Sa’d, Kitâb-

Naşirûn, Beyrût, 1431/2010.

.....**el-Usûl Min ‘İlmi’l-Usûl**, Dâru İbni’l-Cevzî, ed-Dimâm, 1426/2005.

.....**Fetevâ Erkânî’l-İslâm**, Cem ve Tertib: Fahd b. Nasır b. İbrahim el-Süleyman, Daru’s-Sereyya, Riyâd, 1422/2002.

.....**Fethu Rabbi’l-Beriyeye bi Telhîsi’l-Hamaveyye**, Silsiletu Muellefâti Fadîleti’ş-Şeyh 4, yy., ty.

.....**Şerhu Âkîdeti’l-Vasitiyye I-II**, Tahric: Sad b. Fevvaz es-Samil, Daru İbni’l-Cevzi, Suûdî Arabistan, 1421/2000.

.....**Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih**, Tahkîk: Merkezu’l- Minber, Daru İbni’l-Cevzi, Kahire, 1429/2008.

.....**Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr**, İ’dad, Tertip ve Takdîm: Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyar, Dâru’l-Vatan, Riyâd, 1415/1995.

.....**Şerhu’l-Kavâidi’l-Hisân fî Tefsîri’l-Kur’ân**, Dâru’l-Cevzî, Kahire, 1427/2006.

.....**Usûl fî’t-Tefsîr**, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, yy., 1422/2001.

.....**Takrîbu’d-Tedmiriyye**, Medâru’l-Vatan, Suûdî Arabistan-Anize, 1433/2012.

.....**Takrîbu’t-Tedmiriyye**, Müessesetu’ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn el-Hayriyye, Ânîze, 1433/2012.

el-İSFEHANÎ, Ebu’l-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed er-Rağib, **el-Müfredat fî Ğaribi’l-Kur’ân**, Mektebetu’n-Nizar Mustafa el-Baz, yy., ty.

.....**Müfredâtu Elfâzi’l-Kur’ân**, Tahkîk: Safvan Adnan Davûdî, Dâru’l-Kalem, Dimeşk, 1430/2009.

el-KETTÂN, Mennâ’ Halîl, **Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân**, Mektebetu Vehbiyye, Kâhire, 1995.

KOTAN, Şevket, **Kur’ân ve Tarihsellik**, Beyân Yay., İstanbul, 2001.

el-KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, **el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’ân I-XXI**, Tahkîk: Hişâm Semîr el-Buhârî, Dâru Âlemi’l-Kutub, Riyâd, 2003.

MAHFÛZ, Necib, **el-Cuhûdu’n-Nahviyye li’l-İbn ‘Useymîn**, Mektebetu’r- Rüşd, Riyâd, 1429/2008.

el-MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr b. Muhammed, **Te’vilâtu’l-Kur’ân I-XVIII**, Thk. Ahmed Vanlıoğlu, Dâru’l-Mîzân, İstanbul, 2005.

el-MÛRRÎ, Esam b. Abdilmunim, **ed-Durru’s-Semîn fî Tercemeti Fekîhi’l-Ümmeti el-‘Allame İbn ‘Useymîn**, Dâru’l-Basîre, İskenderiyye, 2003.

MÛSLİM, Ebu’l-Hüseyin b. el-Haccâc, **Sahîh Müslim**, Beytu’l-Efkâru’d-Devliyye, Suûdî Arabistân, 1419/1998.

Öğüt, Salim, **Modern Düşüncenin Kur’ân Anlayışı**, Rihle Kitap, İstanbul, 2013.

ÖZSOY, Ömer, **Kur’ân ve Tarihsellik Yazıları**, Kitabiyat, Ankara, 2004.

ÖZTÛRK, Mustafa, **Kur’ân’ın Mu’tezilî Yorumu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2008.

POLAT, Fethi Ahmet, **Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur’ân’a Yaklaşımlar**, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Konya, 2000.

er-RÂZÎ, Fahreddîn, **Tefsîru'l-Fahri'r-Razî I-XI**, Dâru'l-Fikr, Beyrût 2005.

es-SUYÛTÎ, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, **el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân I-VI**, Tahkîk: Merkezu'd-Dirasati'l-Kur'âniyye, el-Memleketu'l-Arabiyye es-Su'ûdiyye, yy., ty.

eş-ŞEHRÂNÎ, Hasan b. Ali b. Manî', **Menhecu's-Şeyh İbn 'Useymîn fi Tefsîri Ğaribi'l-Kur'ân**, Nedve Cuhûd eş-Şeyh Muhammed el-'Useymîn el-İlmiye, Kasım Üniversitesi, 1431/2010.

ŞİMŞEK, M. Said, **Günümüz Tefsîr Problemleri**, Kitap Dünyası Yay., Konya, 2014.

TEMİZKAN, Abdullah, **Râğıb el-İsfehânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Metodu**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2008.

ez-ZEHRÂNÎ, Nayıf b. Seid Ceman, **İstidrakatu's-Selef fi't-Tefsîr fi'l-Kuruni's-Selaseti'l-Ûlâ**, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd, 1430/2009.

ez-ZERKEŞÎ, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân I-IV**, Tahkîk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm, Mektebetu Dari't-Turâs, Kahire, 1404/1984.

ez-ZÛRKÂNÎ, Muhammed Abdü'l-'Azîm, **Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, Tahkîk: Fevvez Ahmed Zemerlî, Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrût, 1995.