

**KELÂMÎ VE FIKHÎ İHTİLAF EKSENİNDE BİR TEFSİR:
EL-İŞÂRÂTÜ'L-İLÂHİYYE İLE'L-MEBÂHİSİ'L-USÛLİYYE**

Yakup ÇİÇEK*

Faysal ARPAGUŞ**

Özet

Necmüddîn et-Tûfî'nin *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye* adlı tefsirinin incelendiği bu çalışmada, müellifin hayatı ile birlikte eserinin metot ve muhtevası ele alınmaktadır. İlk bölümde klasik kaynaklarda yer aldığı kadarıyla müellifin hayatı irdelenmekte ve yaşadığı dönemle birlikte ders aldığı hocaların onun üzerindeki etkilerine değinilmektedir. Metot açısından müellifin nasıl bir yöntem takip ettiği ve bununla nereye varmak istediği, ikinci bölümde yer almaktadır. Eserin muhtevasından örneklere ise üçüncü bölümde yer verilmiştir. Tefsir literatürü içerisinde mezheplerin herhangi bir konuda itikat ve amellerinin meşruiyeti için delil getirdiği ayetleri, Kur'an'ın tertibine uygun olarak nasıl yorumladıklarını zikretmesi ve ardından büyük çoğunluğun onlara ne şekilde cevap verdiğini belirtmesi, muhteva yönünden *el-İşârâtü'l-ilâhiyye* oldukça dikkat çekici kılmaktadır. Kısaca, kelâm ve fıkıh gibi dini ilimlerin diğer sahalarda oluşan ihtilafı muhtasar olarak tefsire aktarması, bunu yaparken de mezheplerin bakış açılarına azamî derecede riayet etmesi, onu diğerlerinden farklı yapmaktadır. Bu farklılığa daha yakından bakarak tefsirler içerisinde *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'nin nerede durduğu, özgün bir tefsir olup olmadığı, akademik olarak hangi boşluğu doldurduğu belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, kelâmî ve fikhî ihtilaflar

A Tafsir in The Axis of The Kalâm or The Fiqh Disputes: Al-İşârâtü'l-İlâhiyyah ile'l-Mabâhisi'l-Uşûliyyah

Abstract

The present study investigates the method and content of the tafsir book titled *al-İşârâtü'l-ilâhiyyah ile'l-mabâhisi'l-uşûliyyah* by Najmuddîn al-Tûfî and the life story of the writer as well. Based on the information found in classical works, the first chapter discusses the life of the writer and his period and also the effects of his teachers on himself. The second chapter discusses his method and his goals to attend via this method. The third chapter is about the content of the book along with some examples. Considering its content, *al-İşârâtü'l-ilâhiyyah* is a remarkable book, because it contains valuable information on how sects interpret verses they present as an evidence for their belief and application views in accordance with organization of Quran and also on the reaction of the majority. In short, its transferring disagreements in kalâm and fiqh to tafsir briefly and doing this in accordance with the viewpoints of sects, makes it a different book. This study tries to determine the place of *al-İşârâtü'l-ilâhiyyah* among other tafsirs, whether it is an authentic tafsir, and the gap it fills academically.

Key words: Tafsir, al-Tûfî, al-İşârâtü'l-ilâhiyyah, kalâm and fiqh disputes

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ycicek@marmara.edu.tr.

** Öğr. Gör., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, faysal.arpagus@gop.edu.tr.

GİRİŞ

Kısaca, Kur'ân'ın fehmedilmesi ve manalarını beyan¹ olarak tarif edilen tefsir faaliyeti, “kendilerine indirileni açıklamak için” (en-Nahl 16/44) ayetinin delaleti ile Hz. Peygamber (s.a.v.) ile başlayıp günümüze kadar devam etmiştir. Tarihi süreç; rivayet, dirayet ve bu ikisinin mezcedilmesi gibi farklı yöntemleri beraberinde getirmiştir. Allah'ın hakkı söylediğini beyan eden ayete² rağmen bireysel farklılıklar, dinî referanslar, konjonktür ve daha başka gerekçelerle birbirinden farklı pek çok tefsir ortaya çıkmıştır. Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Zemahşerî (ö. 538/1144), Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) ve Kadı Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) tefsirleri bunlardan sadece birkaçıdır. Hicrî 7. asrın ikinci yarısı ile 8. asrın ilk çeyreğinde yaşayan Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye** adlı eseri de bunlardan biridir.

Bütün bu telifât için bir genelleme yapılacak olursa tefsirin, hangi gerekçelerle müfessirin ilgili ayeti o şekilde anladığını beyan etme üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Bir tefsir olarak son tahlilde *el-İşârât* için de bu böyledir. Ancak onu diğerlerinden ayıran ve kendine özgü kılan, önemli bir özellik vardır. O da –ilmî manada- *el-İşârât*'ın “ihtilaf”ı merkeze alıyor olmasıdır. Nitekim esere ait en eski yazmalardan birinde “*Selef ü halefîn, müçtehidin ü müfessirin, ihtilâf u ilhâkı olan âyât-ı izâmın mebbe emken tabkikini göstermişdür.*”³ kaydı, bu açıdan dikkate değerdir.

Her yazarın, kendi devrinin insanı olduğu gerçeğinden hareketle makalede – sırasıyla- Necmeddîn et-Tûfî'nin hayatı, ilmi kişiliği ele alınmış ve onun en son eseri *el-İşârâtü'l-İlâhiyye* metot ve muhteva yönünden tanıtılmıştır. Çalışma bu yönüyle “*Necmüddîn et-Tûfî'nin el-İşârâtü'l-İlâhiyye İle'l-Mebâhisi'l-Uşûliyye'si (İnceleme ve Değerlendirme)*” adlı doktora tezimizin makale özetidir. Alana katkı sağlamak amacıyla çalışmanın ilim dünyasına tanıtılması hedeflenmiştir.

¹ Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâ'l-kütübî'l-‘arabî, 1376/1957), 1: 13.

² el-Ahzâb 33/4.

* Çalışma içerisinde eserden kısaca *el-İşârât* diye bahsedilecek ve dipnotlar Ebû Âsım Hasan b. Abbâs b. Kutb'un tahkikini yaptığı, el-Fârûku'l-hadîsiyye tarafından üç cilt olarak neşredilen 2002 baskısına göre verilecektir.

³ Ali b. Muhammed el-Hârizmî, *Tefsîr-i Hârizmî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 83, vr. Vikaye. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Faysal Arpağuş, “Murad Molla Kütüphanesi Numara 83'te Kayıtlı “*Tefsîr-i Hârizmî*”nin Âidiyet Sorunu”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (Haziran 2016): 101-114.

1. Necmeddîn et-Tûfi

Necmeddîn et-Tûfi, o gün için Memlûk idaresinde olan Bağdat, Şam ve Kahire civarında yaşamıştır. Sayılan bu şehirler, aynı zamanda devrin en önemli ilim merkezleridir. Müellifin kelimadan fıkha, tefsirden hadise ve mukayeseli dinler tarihinden edebiyata dair yazdıklarına bakılırsa çok yönlü bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple tarih, tabakât, bibliyografya ve daha başka alanlardaki eserlerde, hayatı hakkında pek çok malumat vardır.

1.1. Hayatı

Kaynaklarda tam ismi, Ebû'r-Rebî' Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim b. Saîd et-Tûfi el-Bağdâdî olarak verilen müellif, ilim dünyasında Necmüddîn et-Tûfi olarak meşhur olmuştur.⁴ Her ne kadar doğumu için hicrî 657, 670 ve 675 gibi farklı tarihler verilse de bizce 657 tarihi daha isabetli gözükmetedir.⁵

Tahsil hayatına, Sarsar'a bağlı Tûfâ köyünde, önce Hırâkî'nin (ö. 334/946) fıkha dair *Mubtasar*'ını sonra da İbnü'l-Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Lüma'* adlı eserlerini ezberleyerek başlamıştır. Ardından İbn Bûkî olarak bilinen Zeynüddîn Ali b. Muhammed es-Sarsarî (ö. ?)'den nahiv okumuştur. Sonra Bağdat'a giderek sarf, nahiv, fıkıh, ferâiz, hadis ve sair dini ilimleri öğrenmiştir. Bu esnada Hanbelî fikhını öğreten bazı medreselerde de ders muîdliği görevini üstlenmiştir.⁶ İlim yolculuğundaki durakları arasında Şam da vardır.⁷

⁴ Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Zeylî tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymin (Riyad: Mektebetü Abikan, 2005), 4: 404; Takiyyüddîn el-Makrizî, *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997), 2: 519; Celâlüddîn es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vüât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-fazl İbrahim, (Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye), 1: 599.

⁵ İbn Hacer, *ed-Dürr*'de 657, Ednevî *Tabakâti'l-müfessirîn*'de 670 civarında, İbn Receb de *Zeyl-i tabakâti'l-Hanâbile*'de onun 675'de doğduğunu belirtir. *'Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*'in tahkikli neşrini yapan Wolfhart Henrichs ise İbn Hacer'in 657 tarihini yazım hatası olarak değerlendirir ve isabetli olanın 675 olduğunu belirtir (Bu görüşle ilgili bk. *'Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, Temhîd, s. yh). Müellifin hangi tarihte doğduğuyula alakalı bir değerlendirme yapmak gerekirse 670 tarihini verenler, kesin tarih belirtmez ve 670 civarında doğduğunu söylerler. Başta İbn Hacer (ö. 852/1449) olmak üzere Alâüddîn el-Merdâvî (ö. 885/1480) *el-İnşâf fi marifeti'r-râcih mine'l-hilâf*'da, Muhammed b. Ahmed el-Halvetî (ö. 1088/1678) *Hâşiyetü'l-Halvetî*'de, Zirikî (ö. 1396/1976) *el-A'lâm ve Ömer Rıza Kehhâle Mu'cemü'l-müellifîn*'de **وفد** üfilini kullanarak 657 tarihini zikretmektedir. Her ne kadar W. Henrichs, İbn Hacer'in 657 tarihini yazım hatası olarak değerlendirirse ve Lejla Demiri de *DİA*'ya yazdığı "Necmeddîn et-Tûfi" maddesinde 670 tarihini verse de müellifin ortaya koyduğu eser sayısının çokluğu ve İbn Teymiye'ye hocalık etmesi gibi karineler, onun 675'ten önce doğduğunu göstermektedir. Bu sebeple doğum yılı olarak 657 tarihi bizce daha makuldür.

⁶ Âdil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 3. Baskı (Beyrut: Müessesetü Nüveyhid, 1988), 1: 216.

⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrü'l-kâmine fi 'uyâni'l-mietî's-sâmine*, thk. Muhammed Abdülmüîd, 3. Baskı (Hindistan: Meclisü dâirati'l-mârifî'l-Osmâniyye, 1972), 2: 295.

Hicrî 705 (m. 1305) yılında Kahire'ye gittiğinde kendisini ulemadan bir heyet karşılamış, Nâsriye ve Mansûriye gibi devrin en meşhur medreselerinde tedris görevini üstlenmiştir. Bu olumlu hava çabuk değişmiş ve kâdî'l-kudât Mesûd b. Ahmed el-Hârisî (ö. 711/1311) ile anlaşmazlığa düşerek hakkında teşeyyu' iddiaları çıkmış, bundan hüküm giyerek önce hapse atılmış sonra da Mısır'ın güneyindeki Kûs şehrine sürgün edilmiştir.⁸ 715'te (m. 1315) haccettikten sonra Beytül-Makdis'e gitmiş ve burada bulunduğu sırada *el-İşârât*'ı telif etmiştir. Eseri tamamladıktan kısa bir süre sonra da 716/1316'da Belde-i Halîl'de vefat etmiştir.⁹

Kaynaklar ondan Hanbelî fakihî, mezhebin fûruunu bilen, şair, edip, fazıl bir kimse olmasının yanında zeki ve kuvvetli bir hafızaya sahip olduğundan bahseder.¹⁰ Yukarıda da değinildiği gibi bazı kaynaklarda hakkında Şîî olduğuna dair ithamlar vardır,¹¹ fakat bunlar hiçbir zaman kesinlik derecesine ulaşmamıştır.¹²

1.2. İlmi Kişiliği

Tûfî'nin ilim yolculuğundaki serüvenine bakıldığında tahsil hayatının başından medreselerdeki görevine kadar iyi bir eğitim aldığı söylenebilir. Kendisinden ders aldığı hocalarının sayısı yirmiyeye yakındır. Mustansiriyye'nin hadis üstadı ve Bağdat'ın hisbe yöneticisi Ebûbekir el-Bağdâdî (ö. 704/1304), meşhur Hanbelî fakih İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 715/1315), Takiyyüddîn İbn Teymiye (ö. 728/1327), “fakîh-i Irâk ve müftî-i âfâk” olarak nitelendirilen Takiyyüddîn ez-Zerîrâtî (ö. 729/1328), Ebû Hayyân en-Nahvî (ö. 735/1334) ve Hâfız el-Mizzî (ö. 742/1341) gibi meşhur zevat, onun hocalarındandır. Öğrencileri olarak da meşhur üç kişiden; Edîb Abdurrahman el-Kûsî (ö. 724/1323), İbn Kâtîb el-Merec (ö. 745/1344 takriben)¹³ ve Takiyyüddin İbn Teymiye'den bahsedilir. Burada İbn Teymiye'nin onun hem öğrencisi ve hem de hocası olması, ona sarf, nahiv ve

⁸ Abdülhay b. Ahmed İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri min zehab*, thk. Mahmud el-Arnâvût (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986), 8: 71-72.

⁹ İbn İmâd, *Şezerât*, 8: 73.

¹⁰ Salâhüddîn Halîl es-Safedî, *A'yânü'l-'Aşr ve A'vânü'n-Naşr*, thk. Dr. Ali EbûZeyd (Dımeşk: Dâru'l-fıkr, 1998), 2: 445; İbn Hacer, *Dürrer*, 2: 296.

¹¹ Suyûtî, *Buğye*, 1: 599; Nüveyhidî, *Mu'cem*, 1: 216; Safedî, *A'yânü'l-'asr*, 2: 446. Burada şu açıklamanın yapılması zorunlu olmaktadır: Tûfî'nin Şîî görüldüğünü söyleyen kaynaklar, bunu Safedî'ye dayandırmaktadır. Fakat Safedî ise ilgili yerde Kemalüddîn el-Edfevî'nin bu şekilde söylediğini nakletmektedir.

¹² Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bk. İbrahim Bayram, “Teşeyyu' İle İtham Olunan Necmeddîn et-Tûfî'nin Şî'a'nın İmâmet Anlayışına Bakışı”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Tokat: Haziran, 2017), 5/2: 161-190. Ayrıca Mustafa Zeyd, *el-Maşlahâtü fî teşri'i'l-islâmî*, (Kahire: Dâru'l-yüsr, 1424), 48-49.

¹³ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 18: 158.

Arap dilini okutması,¹⁴ Tûfî'nin de ondan “şeyhunâ” diye bahsetmesi yanında Şam'da bulunduğu sırada ondan istifade etmesi sebebiyledir.¹⁵

Eserlerine gelince; uzun sayılmayacak bir ömre rağmen kaynaklarda ona nispetle 40 civarında eser ismi zikredilir. Mesela *Ta'lik 'alâ enâcîli'l-erba'a ve't-Tevrât ve kütübi'l-enbiyâ'* ya da diğer adıyla *er-Red 'alâ cemâ'atin mine'n-Nasârâ* ile *el-İntisârâtü'l-islâmiyye fî keşfi şübehi'n-Nasrâniyye*, Hristiyanlığa reddiye olup dinler tarihi sahasındadır. *Hallâli'l-'ukad fî beyâni abkâmi'l-mu'tekad* ile *İbtâlî't-tahsîni ve't-takbîh*, kelimeler ve akâide dair eserleridir. İbn Kudâme el-Makdisî'nin *Muhtasarü'r-ravza'sına* yazmış olduğu *Şerhu muhtasari'r-ravza* ile *el-Kavâidü's-sugrâ* ve *el-Kavâidü'l-kübrâ*, fıkıh alanındaki telifâtındandır. Hadis ve edebiyata dair de *Şerhu'l-erba'îne'n-Nevevî* ile *Mevâidü'l-bays fî fevâidi İmruuni'l-Kays* adlı eserleri vardır.¹⁶ Görüldüğü üzere kelimelerden fıkıha, hadisten edebiyata ve mukayeseli dinler tarihine kadar geniş bir yelpazede telifâtı vardır.

Asıl, konumuzla doğrudan alakası sebebiyle onun tefsire dair yazmış olduğu eserlerinin ilki, *el-İksâr fî kavâ'idü't-tefsîr*'idir. Hicrî 704-705 yıllarında telif edilen eser, alışlagelenden farklı, belâğatı esas alan bir tefsir usûlü önermektedir. Konuları itibariyle Kur'ân'ın tefsir ve teviline duyulan ihtiyaç ile Kur'ân'ın ihtiva ettiği ilimleri sayarak başlayan Tûfî, beyan ve me'ânî ilimlerinin bizzat Kur'ân ilimlerinden olduğu, bunların fazileti ve kendisiyle başlanması gereken şeyi öne almanın gerekliliğinden bahseder. Arapçayı, Arab'ın darb-ı mesellerini, öncekilerin bu ilme dair söylediklerini ve kazayı bilmenin gerekliliği de ona göre tefsir usûlü için olmazsa olmazlardandır. Neredeyse her bir kural için ayet, hadis ve şiiirden delil getirilen eser, matbudur.

İkinci olarak *İzâbu'l-beyân 'an ma'nâ ümmi'l-Kur'ân'* zikredilebilir. Adından da anlaşılacağı üzere eser, başta Fâtihâ sûresinin fazileti olmak üzere Kur'ân'ın maksatları, Kur'ân lafızları ve bunların anlamları, küçük ameller için büyük ecirlerle ulûmü'l-Kur'ân'a dair bazı bilgilerin yer aldığı küçük bir risale konumundadır. Ali Hüseyin el-Bevvâb tarafından tahkiki yapılarak 2000 yılında neşredilmiştir.¹⁷

¹⁴ İbn Receb, *Zeyl*, 4: 494.

¹⁵ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Et-Türkî, (Suud-i Arabistan: Vizâratü'ş-Şüûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf, 1419/1997), 1: 298; 3: 214 ve 628.

¹⁶ Tûfî'nin eserleri listesi için bk. İbn Receb, *Zeyl*, 4: 494-498; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn ve âsârü'l-mu'annifîn*, 4: 226; Kâtip Çelebi, *Silmü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-fuhûl*, thk. Mahmut el-Arnavut (İstanbul: İrsika, 2010), 2: 148; *Hizânetü'l-Türâs Fibris Mahtûât* (Merkezi Suudi Arabistan Riyad'da olan ve dünya kütüphanelerindeki yazma eserlerin yerleri ve sair niteliklerini gösteren bir fihrist çalışmasıdır).

¹⁷ Bk. Tûfî, *İzâhu'l-beyân 'an ma'nâ ümmi'l-Kur'ân'*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Kahire: Mısır, 1419/2000), 1-32.

Üçüncü olarak yine *İzâhu'l-beyân* gibi müellifin hâpiste olduğu sırada 711/1311'de yazdığı sûre tefsirleridir. Bunlar *Tefsîru sûret-i Kâf*, *Tefsîru sûretü'l-Kıyâme*, *Tefsîru sûretü'n-Nebe'*, *Tefsîru sûretü'l-İnşikâk* ve *Tefsîru sûretü't-Târık*'tır. Tamamı matbudur.¹⁸

Bu bapta son olarak da *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*'ye değinmek istiyoruz. Araştırmamızın da konusu olan eser hakkında ayrıntılı bilgi, bundan sonraki iki başlıkta ayrıntılı olarak yer alacaktır.

2. el-İşârâtü'l-İlâhiyye (Metot)

el-İşârât'ın metot ve muhteva incelemesine geçmeden önce tanıtım amacıyla eser hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Bu çerçevede ne zaman ve niçin telif edildiğine, esere neden bu ismin verildiğine ve kaynaklarından bazısının neler olduğuna değinilecektir.

2.1. el-İşârât'ın Tanıtımı

Eser, müellifin eserde takip edeceğini söylediği bir mukaddime ile başlar.¹⁹ Ardından Fâtihâ sûresine geçilir. Her bir sûre *سورة القول في سورة* ibaresinden sonra Kur'ân'ın kendi tertibine uygun olarak gelir. Bu yönüyle *el-İşârât*, mukaddime ve tefsir olmak üzere, iki kısımdan müteşekkil mürettep bir tefsirdir.

Tûfî, bütün ayetleri tefsir etmez. İhtilaf olarak hangi konu ele alınacaksa ve hangi ayet o konuya delil getirilmişse o tefsir edilir.²⁰ Aynı konunun geçtiği yerlerde ya: “Bu konuda söz daha önce geçmişti” denilerek ona atıf yapılır²¹ ya da herhangi bir şey söylemeden geçilir. Eser, *المعوذتين في القول* ile son bulur.

el-İşârât'ın müellif hattından istinsâh edildiği belirtilen Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye no: 87'deki yazmanın ferağ kaydına göre Tûfî onu, h. 716 tarihinde tamamladığını ifade etmektedir.²² Eserin yazılma tarihi hakkındaki bu bilginin, bibliyografya kitaplarındakilerle

¹⁸ Bk. Tûfî, *Tefsîru Süver: Kâf, el-Kıyâme, en-Nebe', el-İnşikâk, et-Târık*, thk. Dr. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Mektebetü't-tevbe, 1412/1992), 1-121.

¹⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 203.

²⁰ Mesela: *ألم نعلم أن النار بأهم قالوا لن تمسنا النار* diye başlayan Âl-i İmrân 3/24. ayetin Yahudilerce, ateşin deniz gibi olduğunu ve kırk gün oraya dalıp çıkacaklarını, sonra da oradan kurtulup cennete gireceklerini iddia etmelerine delil getirdiklerini, oysa bunun Müslümanlarla Yahudiler arasında tartışmalı olduğunu belirtir. Bu sebeple el-Bakara 2/80. ayette onlara “Allah'tan söz mü aldıkları” sorusu yöneltilmiştir. Bu konuda bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 384.

²¹ Bu konuda bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3: 5.

²² Bu konuda bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 127.

karşılaştırıldığında, yazılma tarihinde ve Tûfî'ye aidiyetinde herhangi bir şüpheye mahal bırakmadığı açıktır.

Ona niçin *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye* adını verdiği ise esere yazdığı mukaddimede yer almaktadır. İlâhi işaretlerden hareketle Kur'ân'ı baştan sona usûl bahisleri çerçevesinde ele alacağını söyleyen müellif, **işaretin**; söz, fiil veya iş olarak imaya, **ilahiyenin**; ilaha nispetle Kur'ân'a, **mebâhisin**; araştırma konusu ve mahalli olan şeylere, **usûliyyenin** de kelimeler ve fıkıh usûlünden hareketle usûl konularına karşılık geldiğini söyler. Onu böyle bir eser yazmaya sevk eden neden ise kimi Müslümanların, İslam'ın ortaya çıkışından kendi zamanına kadar, gayr-i Müslimleri dahi imrendirecek şekilde medeniyet kurmalarına sebep olan Kur'ân'ı doğru anlamaktan uzaklaşmaları ve dinlerinin üzerinde yükseldiği asılları kaybederek felsefi bir takım tartışmalara girişmeleridir.²³ Bu yaklaşımdan, ona göre söz konusu kimselerin Kur'ân'ı yanlış anladığı anlaşılmaktadır. İşte Kur'ân hakkındaki ihtilaflar da bu yüzden ortaya çıkmıştır.

el-İşârât'in kaynaklarına gelince; kendisine atıf yapılanlardan hareketle tefsir, hadis, fıkıh, kelimeler, tarih, tasavvuf, edebiyat ve klasik felsefeye ait otuz civarında eser ismi zikredilebilir. Bu bağlamda tefsir kaynakları için Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826-7) tefsiri, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *et-Tefsîru'l-kebîr*'i –ya da diğer adıyla *Mefâtîhu'l-ğayb*– Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*'ı sayılabilir. Fakat tamamı bunlardan ibarettir denilemez. Meselâ Mu'tezile ile ehl-i sünnet arasındaki ihtilaf için Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*'ından, Şia'ya ait mevzular için de Tabersî'nin (ö. 548/1153) *Mecma'u'l-beyân*'ından yararlandığı anlaşılmaktadır. Müellifin buradaki üslubu, ihtilaf konusu meselenin, kaynağına atıf yapmaksızın mezhebin yerleşik görüşünü aktarma şeklindedir.

Hadis için başta Buhârî (ö. 256/780) ve Müslim (ö. 261/875) olmak üzere *Kütüb-i Sitte*'nin onun kaynakları arasında yer aldığı görülmektedir. Aristo'nun (i.ö. 322) *Kitâbu'l-ahcâr*'ı, Harîrî'nin (ö. 516/1122) *Makâmâtü'l-Harîrî*'si, İbnü'l-'Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fusûsu'l-bikem* ve İbn 'Aşâkir'in (ö. 668/1269) *Târihu Dimeşk*'i de diğer bazı kaynakları olarak zikredilebilir.

²³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 206.

2.2. el-İşârât'ın Metodu

Her ne kadar Tûfî, *el-İşârât*'tan önce tefsir usûlüne dair *el-İksâr*'i yazmış olsa da eserin mukaddimesinde *el-İşârât*'a özgü farklı bir yöntem takip edeceğini dile getirmektedir. Bunda asıl etkili olan neden daha önce zikredilmişti. Kanaatimizce bu durum, onun kelam ve fıkıh ilmine bakışında gizlidir. O halde başta usûlü din ve usûlü fıkıh olmak üzere Tûfî'nin kelam ve fıkıha bakışına yer verilmelidir.

Tûfî, usûl (أصول) kelimesinin tekili olan asl (أصل) için aklî ve tabî olmak üzere iki kategorinin olduğunu belirttikten sonra bunları, dalın ağaca, çocuğun da babaya delalet etmesi gibi delilin medlule, neticenin de kıyâsa delalet ettiğini söyler. O halde ona göre usûl, bir şeyin gerçekleşebilmesi için ağacın kök üzerinde yükselmesi gibi başka bir şeyin kendisine yaslandığı asıl ya da asıllar demektir. Nitekim onun usûl tanımı, bu örneklendirme ve kıyâs üzerine kuruludur.²⁴

Usûlü dîni, sıhhat ve fesat yönünden kendisiyle akâid ahkâmının araştırıldığı ilim diye tarif ederken usûlü fıkıhı da şer'î fer'î hükümlere muttasıl olması yönüyle sem'î ve nazarî delilleri araştıran ilim diye tarif eder.²⁵ Başta kitap ve sünnet olmak üzere bunlardan bazısının icma, kıyâs, sahabe kavli, maslahat, sedd-i zer'â gibi deliller olduğunu söyledikten sonra “büyüklerin kitaplarında serdettiği” nitelemesini yaptığı bu delillerin sayısını, on dokuz olarak verir.²⁶ Burada berâet-i asliyye, istikrâ', avâ'id, ahz bi'l-ehaf ve ismet'in, şer'î fer'î delillerden sayılması da dikkat çekicidir.

Tûfî, usûlü fıkıhın kendisine medar olduğu delillerin bunlar olduğunu söylemesine rağmen usûlü din için herhangi bir delil zikretmez. Ancak istikrâ', kıyâs ve mefhûmu, usûlü dînin delilleri arasında sıkça kullanır. Buna kitap ve sünnetin, İslâmî ilimlerin tamamı için delil olması yanında “şer'î fer'î hükümlere muttasıl olması cihetiyle sem'î nazarî delilleri araştıran ilim” şeklinde yaptığı usûlü fıkıh tanımı da sebep sayılabilir. Bundan, fıkıhın sadece fukahânın sınırlarını daraltarak ortaya koymaya çalıştığı fer'î amelî ahkâm olmadığı, usûlü fıkıha ait olduğu söylenen delillerin de sadece usûlü fıkıha münhasır kılınamayacağı anlaşılmaktadır. O halde “şer'î delil” nitelemesi, İslâmî ilimlerin tamamı için geçerlidir ve hüküm istinbatı için hangisi uygunsa o kullanılır. Nitekim Tûfî de bunu yapmıştır. Bu tıpkı

²⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 1: 212.

²⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 1: 209.

²⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 1: 209-210.

geniş manada fikhın, “kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi”²⁷ tanımında olduğu gibidir.

2.3. Müellifin Kelâm İlmine Yaklaşımı

Dinin asılları demek olan usûlü’-d-dîni, akâid ahkâmının sıhhat ve fesat yönünden araştırılması şeklinde tarif eden Tûfî’ye göre, bu asıllar için her durumda esas alınması gereken bir asıl vardır. Onun “usûlü dînin büyük kaidesi” dediği bu asıl, “kader”dir. Müellifin aktardığına göre “ölçmek, takdir etmek” manasında Kur’ân’da geçtiği üzere kader; çoğunluğa göre, kadim kudretle kulların fiillerini yaratmak ve fiili kesb eden azalar olan hâdis kudretle de onu icra etmektir. Allah tarafından meydana gelmesi kat’î olduğu için hükmü kesindir.²⁸

Tûfî bu konuda üç görüşün olduğunu söyler. Birincisi, “kul kendi fiilinin yaratıcısıdır” deyip fiili yaratmada kula müşareket eden herhangi birinin olmadığını söyleyen Mu’tezile’nin görüşüdür. İkincisi, aksi yöndeki Cebriye’nin görüşüdür –ki onlar da fiilin meydana gelmesinde şirke düşüleceği gerekçesiyle- Allah’a (c.c.) müşareket eden herhangi birini kabul etmemektedir. Böylece onlar, mutlak cebri savunmaktadır. Üçüncüsü ise yukarıda “Kesbiye” olarak adlandırılan Ehl-i Sünnet’in görüşüdür. Tûfî’ye göre Kur’ân’da bunların her birini haklı çıkararak nasslar mevcuttur. Deliller, bazen o tarafı, bazen de bu tarafı destekler mahiyettedir. Ancak ona göre meselenin aslı şudur: Allah (c.c), kulun bir fiili işlemesini dilediğinde onun için önce dilemeyi yaratır. Sonra kulun kapasitesi doğrultusunda onun iradesine muvafık fiili yaratır. Bu hüküm: “Âlemlerin rabbi Allah dilemeden siz dileyemezsiniz!” (et-Tekvîr 81/29) ayetinden çıkarılmıştır.²⁹ Yani Allah’ın dilemesi uzak müessir sebep, kulun dilemesi ise yakın müessir sebeptir. O halde müellif, fiillerin yaratılmasında cebr-i tavassut³⁰ fikrini savunan Eş’arî ile aynı düşünmektedir.

2.4. Müellifin Fıkıh İlmine Yaklaşımı

Tûfî’nin, tıpkı usûlü dinde olduğu gibi usûlü fıkıh için de merkeze alıp “büyük kaide”³¹ diye nitelendirdiği iki kavram vardır. Bunlar “umum” ve “husus”tur. Müellifin *el-*

²⁷ Zeynüddin b. İbrahim İbn Nuceym el-Mısri, *el-Bahrü’r-râik şerhu kenzi’d-dekâik*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-islâmî, t.y.), 1: 6.

²⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 1: 214-215.

²⁹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 1: 221.

³⁰ Cebr-i tavassut: Fiillerin meydana gelmesinde kulun çabası yanında hakiki failin Allah olduğu fikrini savunan görüştür. Bu konuda bk. Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 58-184.

³¹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 1: 224.

İşârât'taki yaklaşımından hareketle usûlü fikhın, bu ikisinden ibaret olduğu da anlaşılmalıdır. Sadece lafızlarda ve cümlelerde, bu ikisine çıkan bir yolun mutlaka olduğu ifade edilmektedir.

el-İşârât'taki tanımlara göre lafzın tek bir vaz' ile kullanıma elverişli şeyleri kapsamasına umum,³² bir hükümlerle herhangi bir ferden yahut fertlerin tayinine de **husus** denmektedir.³³ Buna göre: “Her kim bir kötülük işlerse...” (en-Nisa, 4/123) ayeti, umum; “tevbe eden âbidler...” (et-Tevbe, 9/112) de husus ifade etmektedir.

Ancak bazen hususun kategorilerinden biri olan mutlak ile umurun, birbirine karıştırılabileceğini söyleyen müellif şöyle bir izah yapar: “Köle” tabiri, herhangi bir köleyi, “hayvan” tabiri de herhangi bir canlıyı ifade eder. Bunlar, bir kayıtla mukayyet olmadıklarında mutlak ve husus içerisinde mütalaa edilir. Fakat “köleler” ve “hayvanlar” kullanımları, bunların aksine umumdur. “Başiboş hayvan” ve “kâfir köle” bir sıfatla tahsisi içerdiği için mukayyettir. “Başiboş hayvanlar” ve “kâfir köleler” ise lafzın kullanımı itibarıyla umum, “başiboş” ve “kâfir” sıfatlarıyla sıfatlandıkları için de husustur.³⁴

Tûfî; lafızlar, örf, akıl, sıfat, istisna, şart, gaye, hissî ve sem'î şeklinde umum ve hususun bütün kullanımlarını zikrederek bunların her biri için gerek Kur'ân'dan ve gerekse hadisten örnekler verir.³⁵ Hükümlerinin ise şu şekilde olduğunu söyler: Bir delille tahsis edilen şey dışında umumu bütünüyle itibara almak gerekir.³⁶ Husus ise ona mukaddemdir. Ancak hâs lafızla âmmin kastedildiği delil, bundan istisna edilmiştir.³⁷

Usûlle alakalı bu açıklamalardan sonra onun fıkha bakışı, şu cümlelerde kendini gösterir: “Dilersen sen ona; fıkıh, şer'î siyasettir, de! Temeli şeriatın yüceltilmesi, amacı itaat ve adalet, neticesi de kıyamet gününde saadettir”.³⁸ Hatta siyasetin kamu maslahatı, düzen ve adabını gözetmek için konulan kanun iken fikhın da şer'î cihetten bunun tayinine hizmet ettiğini belirtmesi, ayrıca dikkate değerdir.³⁹

³² Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 1: 224-5.

³³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 1: 228.

³⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 1: 225.

³⁵ Bu konuda bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 1: 224-231.

³⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 1: 227.

³⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 1: 231.

³⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 1: 213.

³⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 1: 209.

2.5. Müellifin Herhangi Bir Ayeti Tefsir Etmedeki Yaklaşımı

Tûfî'nin, kelim ve fıkha yaklaşımını bu şekilde özetledikten sonra onun herhangi bir ayeti tefsir ederken sergilediği yaklaşıma geçilebilir. Burada genellikle şu hususlardan biri, birkaçı veya bazen de hepsiyle karşılaşılır. Bunların ilki, ayetin umum veya husustan hangisi içerisinde mütalaa edileceğidir. İkincisi, ayetin konusunun ne olduğudur. Üçüncüsü, ayet kim ya da hangi mezhep tarafından neye delil getirilmiştir? Dördüncüsü, herhangi bir konu için ilgili ayeti delil getirenin onu açıklama şekli nasıldır? Beşincisi, karşı görüşte olanların buna cevabı ve altıncısı da meselenin –ona göre- nihai hükmü nedir?

Bunları birkaç örnekle açıklamak gerekirse ilk olarak “Sulh, hayırlıdır.” (Nisâ 4/128) ayetinde, insanın nefesine tab' edilen kıskançlık ve cimriliğe itibarla ayetin umum ifade ettiğini belirtir.⁴⁰ Sonra: “De ki: Lütuf, Allah'ın elindedir.” (Âl-i İmrân 3/73) ayetinde de şunları söyler:

Ayet; lütuf, rahmet, iyilik ve bereketin kaynağına delildir ki bu ancak Allah'ın dilemesiyle olur. Yoksa kapasiteli kimsenin istidadıyla, gayret sahibinin çabasıyla, kararlı kimsenin kararlılığıyla ya da âcizin aciziyle olacak şey değildir. Bir de meşîet, ihtiyârî olarak sebepleri takdir edilen şeye taalluk ettiğinde meydana gelir. İstisnâî olarak da ıztırâren meydana gelebilir.⁴¹

Görüldüğü üzere burada sadece ayetin konusuna dikkat çekilmiş ve onun üzerinden belli bir bakış açısıyla ayet, sanki aksi bir iddiaya cevap verir nitelikte tefsir edilmiştir.

“O şeyin kendilerine hiçbir sözle mukabele edemeyeceğini görmezler mi?” (Tâ hâ 20/89) ayetinde de Savtiyye'nin, Allah'ın harf ve seslerle konuştuğuna bu ayeti delil getirdiklerini söylemektedir. Burada onların; mâdem ki Sâmirî'nin yaptığı buzağı heykeli konuşmamakta ve herhangi bir söze karşılık verememektedir; o halde kıyâs-ı aks tarikiyle, Allah'ın mütekellim sıfatına haiz olduğuna ve konuştuğuna delalet ettiği şeklinde ayeti gerekçelendirdiklerini belirtmiştir. Hasımın ise bu şekilde delil getirmeyi, mefhûmu muhâlefetle zayıf bir istidlal olarak nitelendirdiğini söyledikten sonra o, şu meyanda açıklamalara yer vermiştir: Oysa buzağıdan kelim ve nutkun nefyedilmesi, mefhûm tarikiyle konuşmanın Allah'a nispet edilmesini gerektirmez. Bilakis, ayetin devamında ifadesini bulan zarar ve faydanın, Allah'tan gayrısından nefyedilmesiyle tevhide delalet eder. Bu durumda

⁴⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 58.

⁴¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 411.

delil, şu şekilde tanzim edilmelidir: Buzağı veya başka şey değil; ancak hakiki ilah, zarara ve faydaya malik olabilir. O halde ilah buzağı, buzağı da ilah değildir.⁴²

Bu noktada Tûfî'nin zaman zaman kullandığı mantık terimlerine de yer vermek gerekir. Onun büyük önerme için “kübra”, küçük önerme için “suğra”, tümel için “külli”, tikel için “cüzî” ve sonuç için de “netice” veya bu anlama gelecek kelimeleri sıkça kullandığı görülmektedir. Bazılarını ihtiva etmesi sebebiyle şu satırlar buna örnek gösterilebilir:

فالمنفق من الحرام ليس بممدوح بالإجماع؛ ولأنَّ الحرام لا يُملك. فالمنفق منه فضوليٌّ في إنفاقه. والفضول مذموم. **يُنْتَجُ** أن المنفق من رزق الله ليس بمنفق من الحرام **ويعكس كلياً** أو **جزئياً**. المنفق من الحرام ليس بمنفق من رزق الله. والجواب: أن المنفق من الحرام مذموم من جهة إكتساب الحرام؛ ممدوح من جهة الإنفاق والبذل. **وحنئذ إن** أردتم انه ليس بممدوح من جهة كسب الحرام، سلّمناه. **ولكن لا ينتج قياسكم** لعدم **إتحاد الأوسط** فيه. **وإن** أردتم انه ليس بممدوح من جهة الإنفاق، منعنا ذلك؛ **فلا يتم دليلكم** **وإما** كونه فضولياً مذموماً فإنما ذلك من جهة تصرفه في ملك الغير بالإنفاق؛ لا من جهة نفس الإنفاق.⁴³

Tercüme edecek olursak bu satırlar şu manaya gelir: İcma ile sabittir ki haramdan infakta bulunan, övülecek değildir. Çünkü haram, mülk edinilip zimmete geçirilemez. **O halde** haramdan harcayan kimsenin bu tasarrufu, fuzulînin tasarrufu gibidir. Fuzulî de (yetkisiz harcamada bulunduğu için) kınanır. Bunun **külli ve cüz'î döndürmesi**, Allah'ın verdiği rızıktan harcayan kimsenin, haramdan harcamadığı, haramdan harcayan kimsenin de Allah'ın rızkıdan harcamadığıdır. Buna, haramdan infak etme, haramı iktisap cihetiyle kınanmış; fakat infak ve fedakârlık cihetiyle övülmüştür, diye cevap verilmiştir. O halde – dilerseniz- haramın kesb cihetiyle övülmediğini söyleyin. Bunu kabul ederiz. Ama bu durumda **orta önermenin** yokluğu sebebiyle **kıyâsınızdan** netice çıkmaz. Ya da dilerseniz, infak etme cihetiyle övülmüş değildir deyin. Bunu ise reddederiz. Çünkü bizzat infak etme cihetiyle değil, başkasının malından yetkisiz harcama yapan fuzulî konumunda olması hasebiyle **deliliniz** eksik kalmaktadır.

2.6. Tefsir Usûlü Açısından el-İşârât

Herhangi bir eserin tefsir araştırmalarındaki usûl açısından ele alınıp değerlendirilmesi, genellikle şu üç başlık altında yapılmaktadır: Ulûmü'l-Kur'ân'a dair meselelerin nasıl ele alıp incelendiği, eserin rivayet ve dirayet metodu.

⁴² Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 3: 12-13.

⁴³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 242.

Bir tefsir olarak *el-İşârât*'ta bu konulara dair pek çok malzeme olması gayet tabidir. Ulumü'l-Kur'ân açısından müellifin, Kur'ân'ın sebab-i nüzul ile tefsiri, kıraat, muhkem ve müteşabih, kısasu'l-Kur'ân, i'câzu'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân ve halku'l-Kur'ân gibi pek çok konuya yer verdiği görülmektedir. Rivayet metodu açısından da Kur'ân'ın Kur'ân'la, Kur'ân'ın sünnetle, Kur'ân'ın sahabe ve tabiûn kavliyle tefsiri yanında isrâiliyyât meseleleri yer alır. Dirayet açısından ise lügat, sarf-nahiv ve belagat konuları ile bunların alt başlıkları içerisinde mütalaa edilen meseleler vardır.

Burada şu nokta özellikle belirtilmelidir: *el-İşârât*, ihtilaf bağlamında bir tefsir olduğu için sayılan bu hususların tamamı, ihtilaf bağlamında ele alınmıştır. Bu üç konunun her biri için örnek vermek gerekirse ilk olarak ulûmü'l-Kur'ân'ın alt başlıklarından biri olan kıraat konusundaki ihtilafa yer vermek istiyoruz. Tûfî, Mâide 5/112'deki "Rabbın güç yetirebilir mi, yapabilir mi?" anlamındaki "هل يستطيع ربك" ibaresinin muhatap sigasıyla "هل تستطيع ربك" şeklinde "Sen Rabbine güç yetirebilir misin?" anlamına gelecek şekilde okunmasında bir problem olmadığı kanaatindedir. Bu konuda kıraat imamları ihtilaf etmiş ve Kisâi, tâ (ة) ile lâmi (ل) idğâm ederek (هت تستطيع) şeklinde, "rabbüke" kelimesindeki bâyi (ب) da mansub olarak "rabbeke" şeklinde okumuştur.⁴⁴ Müellifin bu okuyuş hakkındaki kanaati şu şekildedir:

"هل يستطيع ربك" ibaresinin muhatap kıraati ile (هل يستطيع ربك) şeklinde okunmasında bir problem yoktur. Çünkü bunun mana yönünden takdiri: Ey İsa! Rabbinden bizim için gökten bir sofrayı indirmesini istemeye güç yetirebilir misin, demektir. Ancak kıraat imamlarının çoğunluğu, ayetin: "İstedğin takdirde Rabbın bunu yapabilir mi?" anlamında olduğunu söylemiştir. Onlar buradaki fiili, isti'mâl bu manayı gerektirdiği için, istitâat olarak yorumlamıştır.⁴⁵

İkinci örnek olarak rivayet metodunun alt başlıklarından Kur'ân'ın tabiûn kavliyle tefsirine ve bu esnada ortaya çıkan ihtilafa yer verelim. "Su bulamadığınızda teyemmüm edin!" (Mâide 5/6) ayeti, kelamın söylenişi itibariyle yani herhangi bir kayıtlı mukayyet olmadığı için umum ifade eder. Şu halde "su bulunmadığı zaman seferde hurma suyu (نبيذ) ile abdest alınabilir mi?" sorusu hakkında nasıl hüküm verilecektir? Müellif bu konuda şu ihtilafların olduğunu dile getirmektedir:

⁴⁴ Ebû Amr ed-Dânî, *et-Teyysîr fî kırâatî's-seb'*, thk. Otto Pretzl, B.y. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1984), 101.

⁴⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâbiyye*, 2: 140.

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) buna cevaz vermiştir. Ancak diğerleri, suyun fertlerinin tamamı ortadan kalktığı için bunu caiz görmemiş ve hükmün başka bir şeye, teyemmüme intikal ettiğini söylemişlerdir. Caiz görenler, İbn Mes'ûd'dan rivayet edilen “*Meyvenin kendisi temiz, suyu da temiz!*”⁴⁶ hadisiyle, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nebîzi “temiz su” olarak nitelendirmesini esas almışlardır.⁴⁷

Ona göre mesele, burada bitmez. Her iki yaklaşımı tahlil eden müellif, Ebû Hanîfe'nin (r.a.), hadisin de delaleti ile hurma suyunu mutlak sudan ayrı görmediği için bu hükmü verdiğini belirtmiştir. Oysa hadis zayıf, nebîz de su ismini almaktan ve su tabiatlı olmaktan çıkmıştır. O halde nebîzin “su” lafzının umumu içerisine girmediği gibi abdest için kullanılması, ona ve onun görüşünde olanlara göre vacip değildir.⁴⁸

Bu konuda son olarak dirayet metodunun alt başlıklarından biri olan ve belağat içerisinde mütalaa edilen mecaza yer vermek istiyoruz. Zâhirîler, “Allah'ın hakkı söylediğini”⁴⁹ beyan eden ayete binaen, hakikatin zıddı mecazın ve türevlerinin Kur'ân'da yer almadığını ileri sürmüştür. Çeşitli yerlerde bu konuya değinen Tûfî, Kur'ân'ın söz ustası Arap şairlerine dahi esin kaynağı olduğunu belirtmek için: “O ikisine rahmet kanadını indir” (İsra 17/24) ayetinde, Ebû Temmâm et-Tâî'nin (ö. 231/846): لا تسقني ماء الغلام فأنتي – صبُّ قد (ö. 231/846): لا تسقني ماء الغلام فأنتي – صبُّ قد beytine yer verir. Yani: “Susuzluğumu ayıplama suyuyla gidermeye çalışma! Ben zaten üzerime boca edilen gözyaşı ile elem çekmekteyim” demek olan bu satırlardaki istiare, önce yadırganmış, sonra da takdirle karşılanmıştır. Meşhur şair Attâbî (ö. 220/835), beyti ilk işittiğinde hizmetçisini Ebû Temmâm'a göndererek: “De ki: Bizim ayıplama suyuna ihtiyacımız var. Efendim bir şişeye koyup ondan bize vermeni istedi, de” demiştir. Ebû Temmâm da ona cevaben: “Efendine dön ve ona de ki: Onun da ‘tevazu kanadına’ ihtiyacı varmış. Cenâb-ı Hakk'ın Kur'ân'da buyurduğu o kanattan bir tüy kopartıp bana göndermesini söyle!”⁵⁰

Aslında burada mesele gayet açıktır. Attâbî, Ebû Temmâm'a: “Ayıplama suyu diye bir şey yokken nasıl oldu da ondan istiare yapmayı münasip gördün?” demek istemiş, Ebû Temmâm da: “Kur'ân, tevazu kanadını nasıl istiareli kullanmışsa ben de öyle yaptım” demek istemiştir.

⁴⁶ İbn Ebi Şeybe, *el-Kitabü'l-muşannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âşâr*, thk. Kemal Yusuf, B.y. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 1: 31 (hadis no. 263).

⁴⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 2: 103.

⁴⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 2: 103.

⁴⁹ el-Ahżâb, 33/4.

⁵⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 2: 394-5.

Görüldüğü üzere müellif, bu üç örneğin tamamında ayetleri ihtilaf bağlamında ele almış ve eserde takip edeceğini söylediği metot üzere onları değerlendirmiştir. Konu hakkındaki görüşü ise bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. el-İşârât'ta Kelâmî ve Fıkhî İhtilaflar (Muhteva)

Her şeyden önce tefsir alanındaki akademik bir çalışma için “*el-İşârât*'ta kelâmî ve fıkhî ihtilaflar” başlığı ile neyin kastedildiğinin açıklanmaya ihtiyacı vardır. Çünkü *el-İşârât* bir kelim ya da fıkıh kitabı olmadığı gibi araştırmamız da kelim ve fıkhâ dair bir araştırma değildir. Bilakis müellifin aktarımıyla, kelim veya fıkhâta herhangi bir konuya mesnet teşkil ettiği söylenen ayetin, iddia sahiplerince ne şekilde tevil edildiğini ortaya koymaktır. Bu bakımdan “*el-İşârât*'ta kelâmî ve fıkhî ihtilaflar” başlığı zımında, kelim veya fıkhâ dair herhangi bir konu için delil olduğu söylenen ayetin, iddia sahiplerince ve karşı görüşte olanlarca nasıl tevil edildiğini ifade etmektedir.

Takdir edilmelidir ki iki zıt görüşün olduğu yerde ihtilaf vardır. Kelim ve fıkhın özellikle belirtilmesi ise müellifin meseleleri tasavvuf, hadis gibi dini ilimlerin diğer alanları ile alakalı değil de bu ikisi açısından ele alacağını belirtmesi sebebiyledir.

Sıkça geçmesi sebebiyle ilmî manada “ihtilaf” kavramına da kısaca değinmek istiyoruz. Arapça “hulf” (خلف) kökünden türeyen ihtilaf (الإختلاف) kelime olarak “farklı görüşe sahip olma”⁵¹ anlamındadır. İstilahî manada ise söz veya davranışta, bir kimsenin sözünden veya yolundan başka bir yol tutmak şeklinde tarif edilmiştir.⁵² O halde **kelâmî ihtilaf** denince akâid ahkâmını araştıran kelim ilmine ait farklı söz, fikir ve hükümler; **fıkhî ihtilaf** denince de şer'î amelî ahkâmını araştıran fıkhâ ait farklı söz, fikir ve hükümler anlamına gelmektedir. Her iki tabirin, sadece mezhepler arası ihtilafı değil, aynı zamanda mezhep içi ihtilafı da kapsadığı belirtilmelidir. Kur'ân, dini ilimlerin tamamı için birinci kaynaktır. İslami ilimlerin her bir disiplini için de müstakil yahut gayr-i müstakil ihtilaf edebiyatı oluşmuştur. O halde bunun, Kur'ân'ı anlama şekliyle yani teville alakası vardır. Nitekim müfessirlerin kendi mezhepleri ve diğer mezheplerden farklı fikir beyanlarına da özgün manada ihtilaf denmiştir.⁵³

⁵¹ Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “hlf”, 9: 89-90.

⁵² Şükrü Özen, “İhtilaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 565.

⁵³ Muhsin Demirci, *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: İFAV, 2017), 1: 23; Ferruh Kahraman, *Ulümü'l-Kur'ân Özelinde Tefsirde İhtilaflar*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 11-12.

Çalışmamızda Tûfî'nin, Kur'ân'ın tertibine uygun olarak yeri geldikçe mevzu bahis ettiği tartışmalar, konu bütünlüğü içerisinde ele alınacaktır. Buna göre önce kelam sonra da fikhî tartışmalara yer verilecek, kelâmî ihtilaflar, klasik kelamın kendi içindeki tasnife uygun olarak ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret şeklinde sıralanacaktır. Ardından Şia ile ehl-i sünnet ve felsefecilerle mütekellimler arasındaki ihtilaflara yer verilecektir. Fikhî ihtilaflar ise şer'î deliller, mükellefe ait ahkâm, istinbat metotları ve nesih gibi konulardan oluşacak, eserin konuları ele alış şekli ve muhtevası yakından incelenecektir.

3.1. Kelâmî İhtilaflar

3.1.1. Ulûhiyet Konusundaki İhtilaflar

el-İşârât'ın geneli göz önüne alındığında ulûhiyet konusundaki ihtilaflar, İslam dışı oluşumların ulûhiyet konusundaki yaklaşımları ile Müslümanların Allah'ın zatî ve sübûtî sıfatları hakkındaki tartışmaları olmak üzere iki kısımdır. Tûfî ilkinde Dehrîlik, Mecûsîlik, Hristiyanlık ve putperestlik olmak üzere dört farklı kategoride değerlendirir. Bu konuda kendisine tenkit yöneltilmeyen tek grup ise Yahûdîlerdir.

Örneğin, Mecûsîliğin tanrı tasavvuruna, “Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlığı ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. Sonra inkâr edenler, Rablerine denkler tuttular.” (el-En'âm 5/1) ayetinde değinir. Müellifin belirttiğine göre aslında tevhidin delillerinden olan ayet, zulümât ve nura itikat etmek sûretiyle düalist tanrı tasavvuruna sahip Mecûsîler için de bir tarizi ifade etmektedir. Onların bu tarizi: Âlem, hayır ve şerden oluşmuştur. Birbirine zıt iki şeyin bir kaynaktan sudur etmesi imkânsızdır. O halde iki farklı kaynaktan olmaları gerekir. Nur ve zulmetten herhangi biri diğerine öncelikli değildir ki biri diğerini var etmiş olsun. Ayrıca nur hayır, zulmet şerdir. O halde nurdan ancak hayır, zulmetten de ancak şer sadır olur, cümleleriyle açıkladıklarını dile getirir.⁵⁴

Tûfî'ye göre bu iddia, cevabı hak etmeyecek kadar zayıftır. Ancak akıllarda herhangi bir şüpheye mahal bırakmamak için de cevap vermek gerekir. Şayet, “Birden ancak bir sadır olur” şeklindeki felsefecilerin sözü, onların bu iddiasının mesnedi ise bu boş bir iddia ve şüphe götürür bir sözdür. Çünkü “mücerret münasebet” yani soyut uygunluk, külli ve cüzi yönden bununla çelişiktir. Şöyle ki; külli manada varoluşsal olarak, bunlara olumlu ya da olumsuz herhangi bir şey nispet edilemez. Cüzi olarak ise örneğin ateş yakarken şerdir; fakat ekmek ve yemek pişirmek için kullanıldığında hayırdır. Hava, kasırga olup tahribata

⁵⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 2: 145.

sebebiyet verirken şer, insanın nefes alması, fezanın kirini gidermesi bakımından hayırdır. O halde bunların iç içeliği, hayırdan sadır olan şer ve şerden sadır olan hayır olarak nitelendirilmelidir. Hatta bu konuda Mütenebbî, Mecûsîliğin bir kolu olan Mânîlere şöyle bir tarzda bulunmuştur: ⁵⁵ *تخبر أنّ المانوية تكذب* Yani: “Senin katında, gecenin karanlığındakini haber verip Mânîyi yalanlayan nice eller vardır” demektir. Bundan anlaşılıyor ki Mânî geceyi zulmet ve şer olarak kabul etse de şaire göre, Allah katında, gecede onun iddiasını yalanlayan nice hayırlı eller, yani şahitler vardır. O halde Mecûsîliğin düalist tanrı tasavvuru, itibara alınacak bir şey değildir.

Bu konuda bir başka örnek de Hristiyanlığın tanrı tasavvurudur. Tûfî'nin belirttiğine göre onlar, Hz. İsa'nın (a.s.) babasız olarak harikulade bir şekilde dünyaya gelmesini, onun ulûhiyyetine delil saymışlardır. Oysa “Allah nezdinde İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir. Allah onu topraktan yarattı. Sonra ona 'ol' dedi ve oluverdi.” (Âl-i İmrân 3/59) ayeti, onların iddialarına cevaptır. Çünkü İsa (a.s.), genel âdete aykırı olarak dünyaya gelse de hem babasız ve hem de annesiz dünyaya gelen Hz. Âdem'in durumu daha gariptir. O ilah değilken İsa'nın (a.s.) nasıl olup da ilah olduğu sorusunu gündeme getiren Tûfî, onun hakkında Kur'an'ın “kelimetullah” ve “ruhun minh”⁵⁶ tabirlerini kullanmasının, onlar lehine delil olmadığını, bilakis bunun Müslümanlarca “beytullah” ve “naketullah”⁵⁷ tabirlerinde olduğu gibi onu şereflendirmek için kullanıldığını ifade eder. Ayrıca “kelimetullah” tabiri de Cenâb-ı Hakk'ın eşyayı yarattığı “kün” kelimesine atıf yapmakta olup O'nun için yaratmadaki kolaylığı ifade etmektedir.⁵⁸

Tûfî, Mâide 5/73'te yer alan “sâlisü selâse” ifadesini ve tanrının Meryem'e hulûlünün imkânsızlığını da etraflıca ele alır. Tanrı hakkında ileri sürülen diğer bütün iddiaların, mantikî çıkarımlarla geçersiz kılınacağını söyledikten sonra bir tek ilah –ki bu da hudûs, nizam ve gaye gibi delillerle ispat edilmiştir- kabul dışında başka bir seçenek kalmamaktadır.⁵⁹

el-İşârât'ta İslam dışı oluşumların tanrı tasavvuruna bu şekilde örnek verdikten sonra Müslümanların ulûhiyyet konusundaki ihtilaflarının, Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında olduğunu belirtmeliyiz. Kısa kısa aktaracak olursak Tûfî, “Onların yürüyecek ayakları mı

⁵⁵ İmâdüddîn Kâtib İsbehânî, *Harîtatü'l-kaşr ve cerîdetü'l-aşr*, thk. Âzertâş Âzernûş, B.y. (Tunus: Dâru't-Tûnûsiyye, 1971), 100.

⁵⁶ en-Nisâ' 4/171.

⁵⁷ eş-Şems 91/13.

⁵⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 74.

⁵⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 108.

var?” (el-‘Arâf 7/195) ayetini Müşebbihe’nin, kıyâs-ı aks (mefhûm-ı muhâlefet) tarikiyle Allah’ın eli ve ayağı gibi azalarının olduğuna delil saydığını; fakat çoğunluğa göre onların bu ve benzer ayetleri yanlış tevil ettiğini belirtmiştir.⁶⁰ Hatta Mu‘tezilî ekollerinden “Selbiyye” – isminden de anlaşılacağı üzere- teaddüd-i kudemâ gerekçesiyle, Allah için zâid ve subûtî sıfatların olamayacağını iddia etmiştir.⁶¹

“Fakat Allah, sana indirdiğine şahitlik eder. Onu kendi ilmiyle indirdi” (Nisâ 4/66) ve “Bilin ki o (Kur’ân), ancak Allah’ın ilmiyle indirilmiştir.” (Hûd 11/14) ayetlerini de Mu‘tezile’nin iki kolu, Selbiyye ve Ashab-ı Ahvâl, müellife göre yanlış tevil etmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi Selbiyye, Allah’ın zaid ve subûtî sıfatları olamayacağını söylediği gibi, Ashâb-ı Ahvâl de bunları âlimlik, kâdirlik şeklinde Allah’a nispet edilen birtakım haller olarak tevil etmiştir. Müellif, “cumhur” dediği çoğunluk tarafından onlara: Allah (c.c.), esmâ-i hüsnâda âlim, kâdir, hayy ve mütekellim olma vasıflarını kendine izafe etmişken sizin bu tevilinizin hangi geçerliliği olabilir, sorusunu yönelttiklerini dile getirir.⁶²

Bu konuda “Her nefis ölümü tadacaktır.” (Âl-i İmrân 3/28) ayetiyle “Allah, onların davranmalarını kerih gördü ve onları geri koydu.” (Tevbe, 9/46) ayetinde yer verdiği tartışmalar da dikkat çekicidir. İlkini “Allah, sizi nefisinden sakındırır.” (Âl-i İmrân 3/28) ayetiyle beraber düşünenler, Allah’ın (c.c.) kendisine “nefis” kelimesini izafe etmesinden hareketle, ölümün O’nu da kapsayıp kapsamadığını gündeme getirmişlerdir. Tûfî, her nefsin ölümü tadacağını belirten ayetin umum ifade ettiğini; ancak bunun hâdis yani sonradan yaratılan her nefsi kapsadığı şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.⁶³

İkincisinde ise, Allah için kerahet sıfatının sübutu tartışması yapılmıştır. “Nefsin veya bir başkasının ona çirkin gösterdiği şey”⁶⁴ anlamındaki kerahetin, Allah’a izafe edilmesi problemlidir. Çünkü Allah’ın bir şeyi yaratıp sonra da bu yarattığını çirkin görmesi, nasıl izah edilecektir? Cebriye ile Mu‘tezile arasındaki bu tartışmaya göre insan, fiili eyleme geçirmek için davranmasına rağmen geride bırakılıyorsa Cebriye; iradesini ortaya koyup fiili işlediği halde yine de geride kalmışsa Mu‘tezile haklıdır.⁶⁵ Tûfî: “Allah, fesadı sevmez.” (Bakara 2/205) ayetinde, her ne kadar bu tartışmayla bağlantılı olmasa da Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile arasındaki tartışma için şunları söylemektedir: Mu‘tezile, Allah’ın yarattığı her şeyi

⁶⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 2: 257.

⁶¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 2: 73-74.

⁶² Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 310.

⁶³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 427.

⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13: 534.

⁶⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 2: 279.

sevdiğini iddia ediyorsa kâfirler, şeytanlar vb. şeyler, bunu nakzettekendir. Çünkü Allah (c.c.) sevmemekle birlikte bunları da yaratmıştır.⁶⁶

Görüldüğü üzere bu örneklerde müellifin yaklaşımı, ayetin kim tarafından neye delil getirildiği, ilaveten delil getirenin ve karşı görüştekilerin bunu nasıl tevil ettiği yani ihtilafı beyan üzerine kuruludur. Tûfî bunu, klasik tefsir geleneğindeki tefsir etme biçimine ve Kur'ân'ın kendi tertibine uygun olarak yapmıştır.

Ulûmü'l-Kur'ân'ın önemli tartışmalarından biri de "halku'l-Kur'ân"dır. Tûfî, el-En'âm 6/115'teki "Rabbinin kelimesinin tamam olmasını", el-Ârâf 7/54'teki "yaratma ve emretmenin O'na mahsus olmasını", el-Hicr 15/9'daki "zikrin Allah tarafından indirilip yine korunmasının da O'nun tarafından olmasını" bildiren ayetler yanında pek çok ayetin, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söyleyenlerce delil getirildiğini belirtir. Buna karşılık Enbiyâ 21/2'deki "muhtes" nitelendirmesi ve Ankebût 29/49'daki "kendilerine ilim verilenlerin sinelerinde yer eden ayetler" yanında pek çok ayetteki ifadelerin de karşı görüştekiler tarafından karşı delil olarak getirildiğini söyler. Her iki taraf, ilgili ayetleri kendi lehine ve diğerinin aleyhine olacak şekilde tevil etmiştir. Söz konusu tartışmaya, müellifin ulûmü'l-Kur'ân'a bakışında değil de burada -Allah'ın zâtı ve sıfatları bahsinde- yer verilmesinin sebebi, Tûfî'nin yaklaşımını doğru yansıtabilmek içindir. Çünkü o meseleyi, Kur'ân'ın yaratılıp yaratılmadığı sorusu üzerinden ele almamaktadır. Bilakis **"kelâm sıfatı"** ile ilişkili olarak, bunun usûlü dinde sıfat meselelerinden olduğunu söyleyerek ele almaktadır. Buna göre eğer Kur'ân, kelâm sıfatının bir yansıması olarak **sıfât-ı zâtla** ilişkili ise o halde **kadîmdir** ve yaratılmamıştır. Yok, eğer **sıfât-ı fiille** ilişkili ise kelâm sıfatının bir tezahürü olarak diğer fiiller nasıl yaratılmışsa Kur'ân da öylece **yaratılmıştır**.⁶⁷

Tûfî'nin belirttiğine göre Hanbelîler Kur'ân'ı sıfât-ı zât olarak gördükleri için onun kadîm olduğunu yani yaratılmadığını söylemiştir. Mu'tezile ise onu sıfât-ı fiil addedip yaratıldığını söylemiştir. Bu ikisi arasında müşterek olduğunu, **"Zâtı kadîm, nutku ise mahlûk"** diyenler de olduğunu belirtmektedir. Fakat o, hangi tarafta yer aldığını net olarak ortaya koymaz. Zaman zaman Mu'tezile'den "hasım" diye bahsetmesi ve Hanbelî mezhebine mensup olması da bu konuda Hanbelîler gibi düşündüğünü söylemeyi mümkün

⁶⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhîyye*, 1: 328.

⁶⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhîyye*, 1: 277-8.

kılmamaktadır. Fakat aynı metotla ele aldığı rü'yetullah konusunda Ehl-i Sünnet'ten yana tavır koyduğu, çok açıktır.⁶⁸

Yine bu bahiste yer verilmesi gereken ve onun usûlü dînin büyük kaidesi diye nitelendirdiği bir başka konu da **“kulların fiilleri”** ya da kendi tanımlamasıyla **“kader”** meselesidir. *el-İşârât*'ta kendisine en çok yer verilen ve ayrıntılı olarak işlenen konunun bu olduğu söylenebilir. Eserin geneli göz önüne alındığında meselenin, üç boyutlu olarak incelendiği görülür. Bunlar:

1. Kulların fiillerinde ulûhiyete taalluk eden meseleler ki bu, fiillerin yaratılmasında Allah'ın irade ve takdirinin etkin olduğunu ifade sadedinde kullanılmıştır.

2. Kulların fiillerinde fiile taalluk eden meseleler ki bunda da fiillerin ahkâmı mevzu bahis edilmiştir.

3. Kulların fiillerinin beşeri boyutu, yani kulun irade-i cüz'iyyesi, hâkimiyet, hürriyet, istitâat, kesb ve cebr gibi konularda insanın rolünün ne olduğu sorularına cevap aranmıştır.

Müellifin ilgili ayetlerdeki ihtilafı nasıl ele aldığına geçmeden önce fiillerin ahkâmı konusunda üç hükmün verildiği belirtilmelidir: Vacip, mümkün ve mümteni'. O bunu: “Rabbimiz! Gücümüzün yetmeyeceği şeyi bize taşıtma!” meâlindeki Bakara 2/286'ncı ayetinde ele alır ve malum bilgileri aktarır. Ancak kulların fiillerinde, ilahi iradenin mi yoksa beşeri iradenin mi etkin olduğu sorusuna, ilahi iradenin etkin olduğu yönünde cevap verir.⁶⁹ Bunu gereği gibi takdir edemeyen Mu'tezile, kulun kendi fiilini yarattığını söylemiştir. Öyle görünüyor ki Tûfî'ye göre bu konuda yaratmayı bütünüyle Allah'a izafe edip kulun iradesini yok sayan yani mutlak cebri savunan Cebriye, Mu'tezile'ye göre daha doğru yerde durmaktadır.

Birkaç örnekle meseleyi açıklamak gerekirse; “De ki: Allah, her şeyin yaratıcısıdır. O, vâhid ve kahhardır.” (er-Ra'd 11/16) ayeti ile benzer manada olan “Muhakkak ki Allah, her şeye kâdirdir.” (el-Bakara 2/20) ayetleri umum ifade eder. Oysa Allah'tan başka yaratıcıların var olduğunu iddia ederek buna “Yaratanların en iyisi olan Allah, pek yücedir.” (el-Mü'minûn 23/14) ayetini delil getirmek, isabetli değildir. Çünkü *فتبارك الله أحسن الخالقين* ayeti,

⁶⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3: 404. Bu konudaki tartışmalar için bk. 1: 269; 2: 186-7; 2: 234-5; 3: 386-7

⁶⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 371.

yaratma konusunda Allah'ı tazim, başkalarını da tahkir manasındadır. O halde fiillerin meydana gelmesinde asıl etkin irade, Allah'ın iradesidir.⁷⁰

Tûfî söz konusu meseleyi temellendirmek için “çağırıcılar, davet ediciler” anlamındaki “devâî” ve “sarf ediciler, alıkoyucular” anlamındaki “savârif” kavramlarına vurgu yapar. Yerine göre her iki kavram, hem olumlu hem de olumsuz manayı çağrıştıracak şekilde kullanılmaktadır. Mesela mümin için devâî ve savârif, hayra davet edici, şerden alıkoyucu anlamlarına gelirken inkârcı için şerre davet edici ve hayırdan alıkoyucu anlamındadır. “Siz, evlerinizde bile olsaydınız, kendilerine ölüm takdir edilmiş olanlar, düşüp ölecekleri yere mutlaka gideceklerdi.” (Âl-i İmrân 3/54) mealindeki ayet de, Allah'ın kullara nüfuz eden üstün kudret ve kazası ile aynı manayı ifade etmektedir. Şöyle ki; Allah (c.c.), savaşmaları için inkârcıların nefislerine onları motive eden devâî, evlerinde kalma konusunda da bundan alıkoyan savârif isteklerini yerleştirmiştir. Zafer, ganimet ve daha başka hırslar da bunda etkin rol oynar. Fakat çıktıkları andan itibaren hesap aksine döner ve Bedir'deki gibi kâfirlerin başına gelen olumsuz durumlarla karşılaşır.⁷¹ Ona göre: “İnsanlar için iştah duyulan şeyler süslenmiştir.” (Âl-i İmrân 3/14), “Her ümmete işini süsledik.” (el-En'âm 6/108), “Onu (imani) kalbinizde süsledi.” (Hucurât 49/7) ve “İşlediklerini şeytan onlara süsledi.” (el-En'âm 7/49) ayetleri de bu manadadır. Durum bu olunca hidayet ve dalâlet, Allah'ın dilemesiyledir.

Netice olarak bu konuda Tûfî'nin yaklaşımı şöyledir: Sistem, varlık mertebelerine göre Allah'ın iradesi, kulun iradesi ve fiilin meydana gelmesi şeklinde yukarıdan aşağıya doğru işlemektedir. Oysa Mu'tezile bunu tersine işletmiş ve fiil, kulun iradesi ve Allah'ın dilemesi şeklinde yorumlamıştır. Bu isabetli değildir. O halde kader, yani kulların fiillerinde etkin irade, Allah'ın iradesidir. Onun bu bakış açısı, cebr-i tavassut için bir başka delil addedilebilir. Çünkü mesele hakkında oldukça benzer bir izah tarzı, Eş'arîliğin önde gelen isimlerinden Fahreddîn er-Râzî'de de vardır.⁷²

3.1.2. Nübüvvet Konusundaki İhtilaflar

el-İşârât'ta nübüvvet konusundaki ihtilaflar; nübüvvet itirazlar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetinin delilleri, peygamberlerin mertebeleri, kadın peygamber ve peygamberlerin günahattan korunmuş olmaları (ismetü'l-enbiyâ) şeklinde başlıklandırılabilir.

⁷⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3: 45.

⁷¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 420-1.

⁷² Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir: Mevâzîhu'l-gayb*, 3: 148.

Nübüvvete itirazın, sadece Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvveti değil, geniş manada, peygamberlik müessesesini ret şeklinde ele alındığı görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahiy gelirken inkârcılar, daha sonraki zamanlarda da Muattıla, Berâhime ve Sümeniyye gibi gruplar, nübüvveti reddetmiştir. Mesela o: "Allah, kendi emriyle melekleri, kullarından dilediği kimseye vahiy ile 'Benden başka tanrı olmadığına dair uyarın ve benden korkun!' diye gönderir." (en-Nahl 16/2) ayetinde sözü, Berâhime'ye getirerek, ayetin onlar aleyhine delil olduğunu söyler. Onların, aklın iyi ve güzele yaklaşım kötü ve çirkin şeylerden uzaklaştığından hareketle mükellef için akli yeterli gördüklerini yaklaşık şu kelimelerle dile getirir: Peygamberler, şayet aklın uygun gördüğü şeyi getirirlerse onlara ihtiyaç olmaz. Yok, aklın hilafına bir şey getirirlerse o zaman da dönüp onlara bakılmaz.⁷³

Görüldüğü üzere burada genel manada nübüvvetin inkârı söz konusudur. Müellif, dünya ve ahiretin nihaî maslahatında, nimete şükürde, ibadette ve ibadetin miktarı gibi konularda aklın tek başına yeterli olmadığını, hatta bir yardımcıya ihtiyaç duyduğunu dile getirir. Bu sebeple peygamberlerin akla muvafık şeyleri getirmesi halinde kendilerine ihtiyaç olmadığı iddiası makul değildir. Ayrıca onların, aklın hilafına bir şey getirdikleri takdirde onlara iltifat edilmeyeceği de kabul edilemez. Çünkü akla gizli olan öyle şeyler vardır ki bu konuda aklın söylediğine muhâlefet etmek caizdir, diye onlara cevap verildiğini söyler.⁷⁴

"Mâdem ki nübüvvetin gerekliliği aklen ispat edilebilmekte ve nassen buna delalet eden ayet ya da ayetler Kur'ân'da yer almaktadır. O halde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetinin, nassen ve aklen delil veya delilleri nelerdir?" sorusuna Tûfî: "Muhammed, Allah'ın elçisidir." (Fetih 49/29) ayetinin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetini kabul etmeyen Yahûdî ve Hristiyanlara muhâlefetle, Allah'ın elçisi olduğunun ispatı olduğunu söyler. Herhangi bir ilim tedris etmemiş olmasına rağmen Kur'ân'la Arabın fasihlerine meydan okuması, yedi-sekiz sa' ile yaklaşık yirmi bin kişilik orduyu doyurması, ehl-i kitabın muvafakat ettiği geçmişin kıssalarından anlatması ve Hevâzin'de bir avuç toprakla yirmi bin kişilik ordunun hezimete uğratılması, onun pek çok mucizesinden sadece birkaçıdır.⁷⁵ Bütün bunlara ilaveten, iki ihtimalli bir çıkarımın bir tarafının nefyedilmesi yani olumsuzlanması ile diğer tarafın da hükmünün sübut bulacağını söylediği şu örnek, aklen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetini ispat eder:

⁷³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 2: 361.

⁷⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 2: 262. Tûfî bu satırların devamında ayrıca, Ramazan orucunun niçin başka ayda değil de bu ayda emredildiğini, aklın izah edemeyeceğini örnek olarak zikreder.

⁷⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 3: 260.

Muhammed (s.a.v.) ya doğru sözlü bir peygamber veya tarihin yaprakları arasında helak olup gitmiş bir kraldır. Birincisi doğru, ikincisi ise boş bir iddiadır. Çünkü krallardan sonra onların devletlerinden, maddi birtakım emareler dışında geriye herhangi bir şey kalmaz. Muhammed'in (s.a.v.) devleti, yani getirdiği din, ondan sonra devam etmektedir. Onun melik-i mahik yani helak olmuş bir kral olduğu çürütüldüğüne göre nebiyy-i sadık yani doğru sözlü bir peygamber olduğu hükmü teayyün etmektedir.⁷⁶

Nübüvvet konuları içerisinde *el-İşârât*'ta ortada kalan, yani her iki tarafın lehte ve aleyhte delil getirip ikna edici açıklamalar yaptığı, bu sebeple müellifin görüş beyan etmediği meseleler de vardır. Meleklerin mi yoksa beşerin mi üstün olduğu tartışması böyledir. Meseleye burada yer verilmesi, "Allah, meleklerden ve insanlardan elçiler seçer." (el-Hacc 22/75), "Hamd, meleklerden de elçiler seçen Allah'adır." (Fâtır 35/1) ayetleri ile benzer ayetler sebebiyledir. Mesela o: "Ben meleğim demiyorum." (En'âm 6/50), "Bu ancak bir melek!" (Yusuf 12/31) ve "İki melek olmayasınız diye..." ('Araf 7/20) ayetleri ve benzer ayetlerin, Tûfî'nin belirttiğine göre, konu itibarıyla nübüvvet meselelerinden olması ve meleklerin insanlardan üstün olduğunu iddia edenlerce delil getirilmesidir.⁷⁷

Buna karşılık onun belirttiğine göre: "Eğer onu (peygamberi) bir melek kılsaydık yine onu bir adam sûretinde yapardık." (En'âm 6/9), "Hani biz meleklerle: Âdem'e secde edin, demiştik." (Bakara 2/34) ayetleri ile kıyamet gününde insanların meleklerden değil de peygamberlerden şefaath istemeleri, peygamberlerin ve beşerin, meleklerden üstün olduğuna delil sayılmıştır. Yine de bu konuda müellifin hangi tarafta olduğu konusunda bir şey söylemek gerekirse: "*Cumbur çeşitli açılardan, meleklerin peygamberlerden üstün olduğu görüşüne muhâlefet etmiştir*"⁷⁸ sözü, bir karine sayılabilir.

Kadın peygamber, peygamberlerin ve meleklerin günahattan korunmuş olmaları gibi nübüvvete dair diğer meseleler de yine aynı yaklaşımla ele alınmıştır.

3.1.3. Ahiret Konusundaki İhtilaflar

Tûfî, bu bapta kabir azabı, sura üflenmesi, kıyametin kopuşu, öldükten sonra dirilme, haşir, Allah'a arz olunma, hesap, büyük günah işleyeninin durumu, şefaath, cennet ve

⁷⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3: 261-2.

⁷⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için *el-İşârât*'tan ilgili ayetlerin tefsirine bakılabilir.

⁷⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 80.

cehennemin el-ân yaratılıp yaratılmadığı tartışmalarına değinir. Tamamı gayba müteallik olduğu için *el-İşârât*'ta ihtilafın en az olduğu konu budur.

Kabir, ahiret duraklarının ilki olarak nitelendirilmiştir.⁷⁹ Müellif, kabir azabı hakkında ihtilaf edildiğini söyler. Reddedenlerin en temel iddiası, doğrudan kabir azabına delalet eden herhangi bir ayetin Kur'ân'da olmamasıdır. Onların ilgili hadisleri görmezden geldiklerine dair de *el-İşârât*'ta herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Tûfî, Tâ-hâ 20/24, Mü'min (Ğâfir) 40/45-46 ve Nûh 71/25 ayetlerinin, kabir azabının var olduğunu iddia edenlerce delil getirildiğini söylemektedir. Secde 32/21. ayetin de kabir azabına delil getirildiğini; ancak buradaki “لعلهم يرجعون” yani “belki dönerler” ifadesi, bunu nakzetmektedir. Çünkü kabirden dönüş yoktur.⁸⁰ Müellifin meseleyi ele alışını özetle şu şekildedir:

İnsan için üç hayatın var olduğu söylenmiştir. Bunlar, dünya hayatı, ahiretteki hayatı ve bu ikisi arasındaki kabir hayatıdır. Dünyada Allah'ı anmaktan yüz çeviren kimsenin, sıkıntılı hayatı olacağı gibi müreffeh hayatı da olabilir. Öyleyse ayet, doğrudan dünya hayatını hedef almamaktadır. Kıyamet günü nasıl haşır edileceği ise ونحشره يوم القيامة أعمى ayeti ile (Tâ-hâ 20/24) anlatılmaktadır. O halde ayetteki “sıkıntılı hayat”tan maksat, kabir azabıdır. Bu hayatın canlılığını ifade için “معيشة” kelimesi lafzi karine olarak getirilmiştir. Dolayısıyla o kimse kabirde çetin bir hayat yaşar.⁸¹ Bu görüşü savunanlara göre, “Firavun ahalisini kötü azap kuşatıverdi. Onlar, sabah akşam, o ateşe sunulurlar.” (Mü'min 40/45-46) ayeti de aynı manayı ifade etmektedir.⁸²

Bir başka örnek de cennet ve cehennemin hali hazırda var olup olmadığıyla alakalı tartışmadır. Mu'tezile: Vaktinden önce bir şeyin var edilmesi, abesle iştiğaldir. Allah (c.c.) abesle iştiğalden münezzehtir. Ayrıca bu ikisine ihtiyaç, ahirette olacaktır ve şu an bunların varlığı, sadece bilgi düzeyindedir, şeklinde izah getirerek cennet ve cehennemin henüz var olmadığını iddia etmiştir. Buna karşılık müellif, Ehl-i Sünnet tarafından onlara cevaben; Âdem'in (a.s.) cennetten yeryüzüne indirilmesini, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) miraçta cennet ve cehennemin gösterilmesini, Kur'ân'da cennet ve cehennemin hali hazırda yaratıldığını beyan için –lafzi karine olarak- “أُعِدَّتْ” fiilinin kullanılmasını delil getirdiklerini söyler. Bu mesele: “Yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem ateşinden sakının!” (Bakara 2/24) ayetinde: “...

⁷⁹ İbn Mâce, “Zühd”, 32.

⁸⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 3: 125.

⁸¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 3: 19.

⁸² Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 3: 204.

genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun” (Âl-i İmrân 3/133) ayeti ile birlikte cennetin ve cehennemın hariçte var olduğuna delil getirildiğini söylemek sûretiyle ele alınmıştır.⁸³

Netice olarak onun ahiret konusunu ele alışı da diğer meselelerdeki gibidir.

3.1.4. Diğer Bazı İhtilaf Konuları

Çalışma içerisinde “diğer bazı ihtilaf konuları” başlığı ile kastedilen, Şia ile Ehl-i Sünnet, Ehl-i Sünnet ve felsefeciler arasındaki bazı tartışmalı konulardır. Bunlara birkaç örnek vermek gerekirse, mesela Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki en ciddi problem, Şia’nın, devlet başkanlığı demek olan imameti, iman esaslarından bir esas saymasıdır.

el-İşârât’ta pek çok ayet vesilesiyle söz imamete getirilir. Şia’ya göre sahabe, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra irtidat etmiştir. Çünkü nassen ve aklen Ali’nin (r.a.) imameti sabit iken Ebûbekir’i (r.a.) devlet başkanı seçmekle onlar, nassa aykırı davranmıştır. Onların büyüklerinden olan Ebûbekir, Ömer ve Osman (r. anhüm) böyle iken, diğer sahabenin hem Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hali hayatında işlemiş oldukları günahlar sebebiyle haklarında ayet nazil olması, hem de sonraki süreçte Ali’nin (r.a.) hakkını gasp etmeleri, onların masum olmadığını gösterir. Oysa ehl-i beyt masumdur ve bu konuda nass vardır.⁸⁴

Yukarıda Şia’nın imamet teorisi ve ilgili konular kısaca özetlenmeye çalışılmıştır. Denebilir ki Mu‘tezile’den sonra *el-İşârât*’ta kendisinden en çok bahsedilen, Şia’dır. Tûfî’nin aktardıklarına göre, yakın ve uzak alakalarla Şia pek çok ayeti kendi lehine tevîl etmiştir. Mesela Bakara sûresindeki Tâlût kıssası,⁸⁵ Tâ-hâ sûresindeki Musa ve Hârûn (a.s.) kıssası,⁸⁶ Şia nezdinde kıyâs yoluyla Ali’nin imameti için Kur’ân’da zikredilen hadiselerdir. Onlara göre, “Sizin veliniz ancak Allah, elçisi ve müminlerdir.” (Mâide 5/55) ayeti de sebab-i nüzul ve daha başka açılardan yine aynı meseleye işaret etmektedir. Buna göre:

Tâlût kıssasında, çoğunluğun Şia’ya verdiği cevap göz önüne alınırsa Tûfî, zorlama tevillerle Şia’nın ayeti Ali’nin imametine hamlettikleri kanaatindedir. Bu konuda hadisten delil getirip delaleti zannî olan nassı, sanki katıymış gibi göstermeleri, itibara alınmamalıdır. Nitekim Hz. Ebûbekir (r.a.), Hz. Ali’nin de muvafakat ettiği bir icma ile halife seçilmiştir.⁸⁷

⁸³ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 1: 249.

⁸⁴ Nigar Bacak, *İmâmîyye Şiasında Sahabe Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), vi.

⁸⁵ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 1: 345-347.

⁸⁶ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 3: 7.

⁸⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 1: 350.

Tâ-hâ sûresinin ilgili ayetlerindeki ihtilaf, Şia'nın, Ali'nin (r.a.) imameti için “*Sen benim için Hârûn menzilesindesin*”⁸⁸ hadisini delil getirmelerine binaendir. Onlara göre nübüvvet makamı Hz. Peygamber (s.a.v.) ile son bulduğuna göre, vefatı ile Ali (r.a.) için hârûniyet makamı sübut bulmaktadır. Fakat Ehl-i Sünnet’e göre Şia'nın delil getirdiği olayda bir terslik vardır. Hârûn’un (a.s.) Musa’ya (a.s.) yardımcı olması onun hayatında iken, hadise göre Ali’nin (r.a.), Hz. Peygamber’in (s.a.v.) velisi olması, Hz. Peygamber’in vefatından sonradır. Oysa hayat ve ölüm birbirinin zıddıdır. O halde Şia, kıyâs-ı maal fârik ile delil getirmektedir.⁸⁹

Mâide sûresindeki ihtilaf da ise; ayet, Ali’yi (r.a.) tahsis etmezken onların إنما edatını, sebep-i nüzulle teyit etmeye çalışmalarının isabetli olmadığı şeklinde ele alındığı anlaşılmaktadır. Çünkü ayetteki hasr, Allah (c.c.), Rasûlullah (s.a.v.) ve bütün müminler içinken bütün bir ayetin, sebep-i nüzul ve hasr ile Ali’ye (r.a.) hamledilmesi, isabetli değildir.⁹⁰

el-İşârât’ta ele alındığı üzere felsefecilerle Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilafa da kısaca değinmek gerekir. Mesela öldükten sonra dirilmenin cismani, ruhani ya da hem cismani hem de ruhani mi olacağı tartışması, meşhurdur. Tûfî bu hususta söylenenlere, “...oradan rızıklandırıldıklarında” (Bakara 2/25) ayetinin tefsirinde yer vermiştir. Hristiyanlar ve felsefeciler, dirilmenin sadece ruhani, azabın da Allah’tan uzak olma, hak mahrumiyeti gibi akli olacağı yönünde görüş bildirmiştir.⁹¹ Oysa: “Her kim Allah’a ortak koşarsa Allah ona cenneti haram kılar ve onun varacağı yer ateştir.” (En’âm 6/60) ile benzer ayetlerin, onlar aleyhine delil getirildiğini belirten müellifin konu hakkındaki kanaati, ceza ve mükâfatın, hem cismani ve hem de ruhani olacağı yönündedir.⁹²

3.2. Fıkıhî İhtilaf

3.2.1. Şer’î Deliller

Müslümanların, meşruiyet kaynağını oluşturan ana metin Kur’ân olup, şer’î delille kastedilen mana da bu meşruluğu ifade etmektedir. Bu sebeple İslam’a göre bir şeyin meşruluk veya haramlığına, en başta Kur’ân’dan delil getirme âdet olmuştur. Öyle ki söz konusu âdet –aslî veya fer’î- şer’î delillerin, delil olarak meşruiyetine kadar uzanmıştır.

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 219 (hadis no: 1463).

⁸⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 3: 7.

⁹⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 2: 121-123.

⁹¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 250.

⁹² Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 2: 128.

Tûfî, kitap ve sünnetin şer'î delil oluşu hakkında herhangi bir ihtilaftan bahsetmez. Ancak *el-İşârâtü'l-ilâhîyye*'nin tamamı, "kitabın nasıl anlaşıldığı" ile alakalı ihtilaflardan oluşmuştur. O halde Kur'ân'ın delil oluşunda herhangi bir ihtilaf olmamakla birlikte nasıl anlaşılması gerektiğiyle alakalı pek çok ihtilafın olduğu söylenebilir.

Şer'î delillerin üçüncüsü ve dördüncü olan icma ve kıyâsla alakalı da çok tartışma yapılmıştır. Kelime olarak "kararlılık" ve "ittifak" anlamları olan icma için *فأجمعوا أمركم* (Yûnus 10/71) ayetinin delil getirildiğini belirten müellif,⁹³ "İşte bu şekilde sizi vasat (adil) ümmet kıldık." (Bakara 2/143) ve "Her kim, hak ayan beyan ortaya çıktıktan sonra Peygamber'e muhâlefet eder ve müminlerin yoluna uymazsa..." (Nisâ 4/155) ayetlerinin de icmanın şer'an meşruiyetine delil getirildiği ifade eder.⁹⁴ Nihai noktada söylediği ise; adil olan ve doğruyu söyleyen müminlerin ancak hak üzere icma edecekleridir. Fakat büyük Müslüman topluluktan ayrılan Hariciler, Şia ve Mu'tezile'den Nazzâm, ilgili ayetleri başka türlü tevîl ederek bunların icma'ya delil olamayacağını söylemiştir.⁹⁵

Tûfî, "Müşterek vasıf sebebiyle hakkında nass olan ya da üzerinde ittifak edilen hükmün, hakkında nass olmayan başka bir şey için hüküm olması"⁹⁶ diye tarif ettiği kıyâsa karşı çıkanların, "Sadece zanna uyuyorlar. Zan ise hakikatten herhangi bir şey ifade etmez." (en-Necm 53/28) ayetini delil getirdiklerini söyler.⁹⁷ "Görececek gözleri olanlar için elbette bunda bir ibret vardır." (Âl-i İmrân 3/65), "Ey akıl sahipleri! İbret alın!" (Haşr 59/3), "Tıpkı Allah, ölüleri de böylece diriltir." (Bakara 2/73), "O akıllarını kullanmayanları murdar (inkârcı) kılar." (Yûnus 10/100) ve: "De ki: Cehennem daha sıcaktır." (Tevbe 9/81) gibi doğrudan veya dolaylı olarak kıyâsa işaret eden pek çok ayet varken zan ifade ettiği ve Kur'ân'da hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı gerekçesiyle kıyâsa karşı çıkmak yersizdir.⁹⁸ Çünkü Allah (c.c.) zannı, ilim olarak nitelendirdiği⁹⁹ gibi öldükten sonra dirilmeyi de kıyâs yoluyla izah etmiştir.¹⁰⁰

Fer'î delillere gelince; Tûfî, bunlardan sadece şer'u men kablenâ konusuyla alakalı tartışmaya değinir. Tartışma mahallinin ise şeriatımızda delilin olmadığı yer olduğunu, buna göre evvelkilerin şeriatında delil varsa bunun bizim için de şeriat olup olamayacağını

⁹³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhîyye*, 2: 300.

⁹⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhîyye*, 1: 295; 2: 49.

⁹⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhîyye*, 2: 49-54.

⁹⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhîyye*, 1: 210.

⁹⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhîyye*, 3: 295.

⁹⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhîyye*, 2: 161.

⁹⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhîyye*, 3: 340.

¹⁰⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhîyye*, 1: 276.

tartışmalı olduğunu söyleyerek bunu bir kaç ayette ayrıntılı olarak ele alır.¹⁰¹ Diğer şer'î fer'î delillerin delil oluşunda ise belki çok kısa bir izah yapar.¹⁰²

3.2.2. İstinbât Metotları

Usûlü fıkıhta istinbat metotları büyük oranda “lafızlar” etrafında dönmektedir. Lafızlar ise umum veya husus, müştereklik, kullanıldığı mana, açıklık veya kapalılık ile manaya delalet şekli gibi açılardan ele alınarak değerlendirilmelere tabi tutulmuştur.

el-İşârât'taki metodu ve fıkıh ilmine yaklaşımı izah edilirken, umum ve hususa Tûfî'nin “usûlü fıkıhın büyük kaidesi” dediği belirtilmişti. O, tefsirine yer verdiği pek çok ayetin umum ve husustan hangisi kapsamına girdiğini; hakikat, mecaz veya kinayeden hangisi olduğunu, ayetin müşkil veya mücmel oluşunu, mefhûm ve mantûku itibariyle hangi manalara delalet ettiğini belirtmiştir. Birkaç örnekle meseleyi açmak gerekirse mesela: “Boşanmış kadınlar için, örfle belirlenen bir meta' vardır.” (el-Bakara 2/241) ayeti hakkında ihtilaf edildiğini belirtir. Buna göre ulemadan bazısı ayetin umum ifade ettiğini söyleyip boşanmış her kadın için müt'a verilmesinin icap ettiği kanaatine varmıştır. Kimisi de zifaktan önce boşanmış kadınlar için müt'anın farz olduğuna hükmetmiştir. O halde ayetteki “boşanmış kadınlar”dan maksat, bu görüştekilere göre bir tahsisi ifade etmekte veya kendisiyle hâs kastedilen âmm olmaktadır. Onların buna: “Nikâhtan sonra henüz dokunmadan veya onlar için bir mehir tayin etmeden onları boşarsanız size bir günah yoktur.” (el-Bakara 2/236) ve: “Ey müminler! Mümin kadınları nikâhlayıp sonra zifafa girmeden onları boşarsanız... onları faydalandırın!” (el-Ahzâb 33/49) ayetlerini de delil getirdiğini belirten müellif, “boşanmış kadınlar” tabiri için kadınla zifafa girilip girilmediği, kadına verilecek faydanın isimlendirme bakımından –mehir veya müt'a- ne olacağı, duruma göre onun bu ikisinden hangisi ile faydalandırılacağı, ister mehir ister müt'a, bu faydanın farz veya vacip oluşu gibi durumları ihtilaf bağlamında sırayla zikretmiştir.¹⁰³

Bir başka örnek de “Göklerde ve yerde olanlar Allah'a secde eder.” (Hac 22/18) ayetindeki secdeyle alakalı ihtilafıdır. Sevk-i kelam itibariyle dağlar, bitkiler ve ağaçlara ilaveten hareket eden hayvan ve insanların, güneş, ay ve yıldızların, yerde ve göklerdeki tüm ulvi ve süfli varlıkların secdesini ihtiva etmesi bakımından ayetin umum ifade ettiği açıktır. Tûfî, buradaki يسجد (secde eder) lafzının, zelil olmak ve boyun eğmek manasındaki sözlük

¹⁰¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 2: 117; 3: 224.

¹⁰² Örneğin istihsânın sahih bir delil olduğu ve bunu Hanefilerin nasıl izah ettiği konusundaki müellifin yaklaşımı için bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 2: 295.

¹⁰³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 343.

anlamı ile Allah'a yaklaşmak ve ibadet etmek için alını arza koymak anlamındaki şer'î manası arasında müşterek olduğunu söyler. Her ne kadar meşhur olan, akıl sahibi varlıkların secdesi olsa da kudrete boyun eğme şeklinde diğer varlıkların secdesini de ifade yanında "Allah ve melekleri peygambere çok salât eder." (el-Ahzâb 33/56) ayetindeki salat lafzı da çoğunluğa göre Allah'tan rahmet ve meleklerden istiğfarın her ikisini kapsamaktadır.¹⁰⁴

Bu konuda son olarak, "manaya delalet şekli bakımından lafızlar" içerisinde mütalaa edilen mantûk ve mefhûmla istidlal örnek verilebilir. Bilindiği üzere Hanefilerin konuya yaklaşımı diğerlerinden farklıdır ve onlar, mefhûmu muhâlefeti hüccet kabul etmezler. Tûfî'nin de belirttiği gibi delilleri, "İffetli kalmak isterlerse cariyelerinizi fuhşa zorlamayın!" (en-Nûr 24/33) ayetidir. Çünkü müellifin de tabiriyle burada mefhûm, "eğer iffetli olmayı istemiyorlarsa taşkınlık etmeye onları zorlayın" anlamına gelmektedir. Tûfî, mefhûmu muhâlefetin hüccet olduğu kanaatindedir; fakat bu ayette sessiz kalmaktadır.¹⁰⁵ Hücciyetinin delili ise, "Hiire hür, köleye köle, kadına (karşılık) kadın (öldürülür)." (el-Bakara 2/178) ayetindeki yaklaşımından anlaşılmaktadır. O ilgili yerde, ayetin mefhûmuna göre köleye karşılık hürün öldürülmeyeceği anlamını ihtiva ettiğini belirtir. Fakat –ona göre- ayet hastır ve bir tahsisi ifade etmektedir. Çünkü cana karşılık canın umum ifade ettiğini belirten ayette:¹⁰⁶ "Bize göre ihtilafın kaynağı, mefhûmun hüccet oluşundadır" ifadelerini kullanır ve bunu şöyle izah eder: Allah ona rahmet etsin, Ebû Hanîfe'ye göre "kadına karşılık kadın" ifadesinin mefhûmu, erkeğin kadına karşılık öldürülemeyeceğidir. Fakat çoğunluk, bu gerekçenin zayıflığı ve umumi mefsedetin yayılmasına kapı aralayacağı gerekçesiyle bunu terk etmiştir. İcma' ile de kadına karşılık erkek öldürülür, dediklerini nakleder.¹⁰⁷

3.2.3. Nesih

Yazmak, silmek, izale etmek¹⁰⁸ anlamındaki nesih hakkında pek çok şey söylenmiştir. Onu, ya hükmün sona ermesi veya şer'î bir yolla hükmün kaldırılması olarak tarif eden Tûfî, "Biz bir ayeti nesh eder veya unutturursak..." (el-Bakara 2/106) ayetinde neshin ispatı olduğunu; fakat Yahûdilerden bazısının şer'an, bazısının da aklen inkâr ettiğini söylemiştir. Meseleyi, doktorun hastasını iyileştirmek için dün emrettiği şeyi bugün yasaklamasına teşbih ederek, "Beden için tabip ne ise dinler için de şeriat odur" sözüyle izah

¹⁰⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3: 38-39.

¹⁰⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3: 55.

¹⁰⁶ el-Mâide 5/45.

¹⁰⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 313.

¹⁰⁸ İbn Manzûr, "nsh" *Lisânü'l-'Arab*, 3: 61.

etme yanında amacın, kulların maslahatı ve bunun da şâri'in iradesiyle alakalı olduğunu belirtir.¹⁰⁹

Ona göre Kur'an'da neshin vaki olduğuna cumhuru ulema, kıblenin değiştirilmesini,¹¹⁰ oruç,¹¹¹ miras,¹¹² iddet,¹¹³ hadlerin uygulanışı¹¹⁴ ve bedel olmaksızın neshin caiz oluşunu¹¹⁵ delil getirmiştir. Fakat kimileri de “Ona (Kur'an'a), önünden ve arkasından batıl ilişemez.” (el-Fussilet 41/42) ayetini gerekçe göstererek buna karşı çıkmıştır. Şu halde dinlerinin meşruiyetini toptan ortadan kaldırdığı gerekçesiyle Yahûdiler ve Kur'an'da neshin olmadığını söyleyenler neshi reddetmiş, Hristiyanlar ve Kur'an'daki fiili durumdan hareketle Müslümanların çoğunluğu da neshi kabul etmiş olmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada Necmeddin et-Tûfi'nin *el-İşârâtü'l-İlâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye* adlı eseri incelenmiş ve eserin kelam ve fıkha dair ihtilafları, Kur'an merkezli ele aldığı görülmüştür. Müellifin, bir yandan klasik tefsir yöntemine bağlı kalarak Kur'an'ı kendi tertibine göre tefsir etmesi ve diğer yandan da modern tefsir araştırmalarında olduğu gibi konu merkezli ilerlemesi, onu özgün kılmaktadır.

Tûfi'nin hayatı ve ilmi kişiliğinin ele alındığı birinci bölümde –biraz az biraz fazla-elli yıllık ömre 40 civarında eser sığdırmış olması, onun velûd bir kimse olduğunu göstermektedir. Bunda, yaşadığı dönemin ilmi ve fikri hareketliliği yanında ders aldığı hocaların da etkisi vardır.

Araştırmanın ikinci bölümünde önce *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*'nin tanıtımı yapılmıştır. Buna göre, Fâtihâ'dan Nâs'a kadar kelam ve fıkha dair tartışmaları, usûl bahisleri çerçevesinde ve ihtilaf ekseninde ele alması, onun konulu bir tefsir olduğunu göstermektedir. Ardından müellifin metodu ele alınmış ve eserde takip edeceğini söylediği ilkelere büyük oranda bağlı kaldığı görülmüştür. Burada, usûlü din için “kader”i, usûlü fıkıh için de “umum ve husus”u “büyük kaide” olarak nitelendirip merkeze almasının temelinde, Hanbelî-Eş'arî çizgisinde olmasının yattığı; çünkü ancak bu öncüllerle bu neticelere varılabileceği anlaşılmıştır. Ancak yine de

¹⁰⁹ Tûfi, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 286-290.

¹¹⁰ Tûfi, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 295.

¹¹¹ Tûfi, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 318.

¹¹² Tûfi, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 315-317.

¹¹³ Tûfi, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 342.

¹¹⁴ Tûfi, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 2: 9; 2: 37.

¹¹⁵ Tûfi, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 3: 327.

usûlü din için kaderin ve usûlü fıkıh için de umum ve hususun merkeze alınması kanaatimizce çok tartışma götürür bir durumdur.

Eserin muhtevasının incelendiği üçüncü bölüm, kelâmî ve fikhî ihtilaflar olmak üzere iki başlıkta ele alınmıştır. Burada iki husus dikkat çekmektedir: Birincisi, herhangi bir başlıklandırma olmaksızın müellifin kelim ve fıkha dair klasik problemlerle bunların alt başlıklarına ait pek çok tartışmaya Kur'ân eksenli yer vermiş olması; ikincisi de her bir iddiayı, kendisinin katılmadığı görüş dahi olsa, sanki iddia sahiplerinin dilinden aktarıyormuş gibi aktarmasıdır. Mesela Mu'tezile'nin iddiasını bir Mu'tezilî veya Şî'a'nın iddiasını da bir Şî'î gibi aktarması buna örnektir. Bu yönüyle müellif, bizce, bir ilim adamında olması gereken objektifliğe azami derecede riayet etmiştir. Kendi görüşünün eserde ne şekilde yer aldığı sorusu ise –genellikle- çoğunluk tarafından ne şekilde cevap verildiğini belirtme şeklinde cevap bulmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. Thk. Ahmed Şakir vd. 8 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995.
- Arpaguş, Faysal. «Murad Molla Kütüphanesi Numara 83'te Kayıtlı “Tefsîr-i Hârizmî”nin Aidiyet Sorunu.» *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016: 101-114.
- Askalânî, İbn Hacer. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânü'l-mietî's-sâmine*. Thk. Muhammed Abdülmü'd. 2. Baskı. 6 cilt. Haydarâbâd: Meclis-i Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972.
- Bacak, Nigar. *İmamiyye Şiasî'nda Sababe Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Bayram, İbrahim. «Teşeyyü' İle İtham Olunan Necmüddin Et-Tûfî'nin Şia'nın İmamet Anlayışına Bakışı.» *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, 2017: 161-190.
- Çelebi, Kâtib. *Silmü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-fuhûl*. Thk. Mahmut el-Arnâvut. İstanbul: İrsika, 2010.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*. 3 cilt, İstanbul: İfav, 2017.
- Hârizmî, Ali b. Muhammed. *Tefsîr-i Hârizmî*. Murâd Mollâ, 83: Vikaye, Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri min zehab*. Thk. Mahmûd el-Arnâvut. 11 cilt. Beyrut-Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânü'l-'Arab*. 3. Baskı. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*. 2. Baskı. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî. ts.
- İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *Zeylû tabakâti'l-Hanâbile*. Thk. Dr. Abdurrahman b. Süleymân el-Üseymin. 5 cilt. Riyad: Mektebetü Abikân. 1425/2005.
- İsbehânî, İmâdüddîn Kâtib. *Harîtatü'l-kâşr ve cerîdetü'l-aşr*. Thk. Âzertâş Âzernûş. B.y. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1971.
- Kahraman, Ferruh. *Ulûmü'l-Kur'ân Özelinde Tefsirde İhtilaflar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011. 'in
- Karagöz, Mustafa. «El-İksîr Fî Kavâidi't-Tefsîr Örneğinde Tefsîr Usûlü Yazımına Bir Katkı.» *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* içinde, c. 9, 171-200. Çorum: Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2010/1.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 13 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1414/1993. *Kur'ân-ı Kerîm*.
- Makrizî, Takiyyüddîn. *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*. Thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn*. 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz, 1988.
- Safedî, Salâhüddîn Halîl. *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr*. Thk. Ali Ebu Zeyd. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998.

- . *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmet el-Arnâvut - Türkî Mustafa. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Bugyetü'l-vüât fî tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1964.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 4. Basım, İstanbul: İSAM, 2010.
- Tûfî, Süleymân b. Abdülkavî b. Abdülkerîm Necmüddîn. *'Alemü'l-cezel fî ilmi'l-cedel*. Nşr. Wolfhart Heinrichs. Wiesbaden, 1987.
- . *el-İksâr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*. Thk. Muhammed Osman. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- . *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'-mebahisi'l-uşûliyye*. Thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbâs. 3 cilt. Kahire: el-Fâruku'l-hadîsiyye, 1423/2002.
- . *İzâhu'l-beyân 'an ma'nâ ümmi'l-Kur'ân*. Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Kâhire, 1419/2000.
- . *Şerhu muhtaşari'r-ravda*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Suud-i Arabistan: Vizaratü'ş-Şüûni'l-İslamiyye ve'l-Evkâf, 1419/1997.
- . *Tefsîru süver: Kâf-Kyâme-Nebe'-İnşikâk-Târîk*. Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1992.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1957.