



TARİHTE ve GÜNÜMÜZDE SELEFİLİK

Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı
08-10 Kasım 2013

Topkapı Eresin Hotel, İstanbul

İstanbul 2014

SELEFİLİK ve TEFSİR

Mustafa ÖZTÜRK*

Giriş:

Selefilik ve tefsir ilk bakışta tek hat üzerinde irdelenebilir bir izleğe sahip görünse de aslında birbiriyle bağlantılı ve aynı zamanda birbirinden oldukça farklı üç hat üzerinde ele alınması gereken bir konudur. Üç hattın ilki, sistematik Selefliğe alt yapı oluşturan Ehl-i Hadis ekolüdür. Ashâb-ı Hadîs, Ehl-i Eser, Ehl-i Sünnet-i Hâssa gibi farklı isimlerle de anılan bu ekolün sembol ismi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'dir. Hicrî III. asırda İbn Hanbel'in yanı sıra İshâk b. Râheveyh (ö. 238/853), İmam el-Buhârî (ö. 256/870), Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) gibi âlimlerin katkılarıyla nüfuz ve güç kazanan Ehl-i Hadis ekolü ilerleyen dönemlerde Bağdat merkezli olarak Ebû Bekr el-Hallâl (ö. 311/923), Ebû Muhammed el-Berbehârî (ö. 329/941), İbn Battâ el-Ukberî (ö. 387/997) gibi Hanbelî imamlarınca temsil edilmiştir.

Selefilik ve tefsir konusunda ikinci hat, hicrî VII. asrın ikinci yarısında yetişen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile onun İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi meşhur talebelerince temsil edilen dinî düşünce çizgisidir. Selefilik özellikle İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından sistematize edilmiştir. Sistematik Selefliğin Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîlerce temsil edilen Ehl-i Hadis ekolüne dayandığı şüphesizdir. Nitekim İbn Teymiyye, "Akaid konusunda Selef mezhebi/metodu ile müteahhir dönemlerdeki diğer mezhepler hakkındaki görüşünüz nedir? Doğru yoldaki mezhep bunlardan hangisidir? En doğru yol Ehl-i Hadis'in yolu mudur? Fırka-i nâciyeden maksat Ehl-i Hadis midir?" gibi sorulara cevap mahiyetinde şunları söylemiştir: "Ehl-i Hadis akıl

*Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,
ozturkm@cu.edu.tr

yönünden insanların/Müslümanların en olgunu, kıyas yönünden en düzgünü, re'y yönünden en isabetlisi, görüş yönünden en sağlamı, düşünce yönünden en sahihi, istidlal yönünden en sağlıklısı, cedel yönünden en güçlüsü, feraset yönünden en mükemmeli, ilham yönünden en doğrusu, basiret ve mükâşefe yönünden en keskini, dinleme ve konuşma yönünden en isabetlisi, hal (vecd-zevk) açısından en güzeldir. Hâsılı, diğer din mensuplarına kıyasla Müslümanların konumu neyse sair İslâm fırkalarına kıyasla Ehl-i Hadis ve Sünnet'in konumu da odur."¹

İbn Teymiyye'nin bu şekilde övdüğü Ehl-i Hadis'in temel referans mercii ise selef-i sâlihîn diye de anılan sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn âlimleridir. Tevbe 9/100, Enfal 8/75 ve Haşr 59/10 gibi ayetler ile "En hayırlı nesil kendilerine peygamber olarak gönderildiğim ilk Müslüman nesildir. İkinci en hayırlı nesil onları takip edenler, daha sonra da onları takip edenlerdir (sahabe, tâbiûn, tebe-i tâbiîn)"² şeklindeki hadis rivayetinden hareketle selefin peygamberlerden sonra insanların hayırlısı olduğunu söyleyen İbn Teymiyye'ye göre "Selef âlimlerinin ilim ve din hakkındaki görüşlerini ve amellerini bilmek, sonraki nesillerin görüşlerini ve amellerini bilmekten çok daha hayırlı ve faydalıdır. Selef ulemasının tefsir, usûl-i din, furû-ı fikh, zühd, ibadet, ahlak, cihad ve sair alanlardaki görüşlerini ve amellerini bilmek gerekir. Çünkü Kur'an ve Sünnet'in delâlet ettiği üzere selef kendilerinden sonraki tüm nesillerden faziletlidir. Bu sebeple onlara uymak, sonraki nesillere uymaktan, ilim ve din konusunda onların görüş ve tartışmalarını bilmek, sonraki nesillerin görüş ve tartışmalarını bilmekten daha hayırlı ve faydalıdır. Selef ulemasının icmaı masumdur."³

Seleflik ve tefsir konusunda üçüncü hat, modern dönemdeki ıslah-tecdit söylemiyle ön plana çıkan yeni Seleflik'tir. XIX. yüzyılda İslâm dünyasının Batı karşısında mağlup duruma düşmesinin sebepleri ve bu kötü durumdan çıkışla ilgili hâl çareleri aranırken birçok Müslüman ilim ve fikir adamı inhitat/inkıraz krizini tarihî tecrübe içerisinde dinin aslî hüviyetini

¹ Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn İbn Teymiyye, Nakzül-Mantık, Kahire 1951, s. 1, 8.

² Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 210-215; İbn Hanbel, el-Müsned, II. 328, V. 327, VI. 156.

³ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, Mecmû'ul-Fetâvâ, Beyrut 2000, XIII. 13-14.

kaybetmesine ve dinî metinlerin (nasslar) yanlış yorumlanıp yanlış uygulanmasına bağlamıştır. Buna göre ilk asırlardan sonra dine çeşitli hurafe ve bid'atler sokulmuş, ulema arasında taklît zihniyeti yaygınlaşmış, nassların ve diğer aslı kaynakların yerine fakihler, kelâmcılar ve müfessirlere ait şahsi görüş ve kanaatler önem kazanmış, tasavvuf ve tarikatlar halkı miskinleştirip tembelleştirmiş ve bütün bu sorunlar İslâm dünyasının gerilemesi ve Ehl-i küfür karşısında mağlup duruma düşmesi gibi bir sonuca müncer olmuştur. Bu kötü durumu iyiye dönüştürmek ve tarihin akışını yeniden Müslümanların lehine çevirmek için hem saf İslâm'a, yani Kur'ân ve Sünnet ile selef-i sâlihînin yoluna dönmek, hem de dinî düşüncelyi ıslah etmek kaçınılmazdır.⁴

Sıddîk Hasan Han (ö. 1890), Muhammed Abduh (ö. 1905), Muhammed Reşid Rıza (ö. 1935), Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1914), Mahmûd Şükrî Âlûsî (ö. 1924) gibi âlimlerce savunulan bu ıslah-tecdit fikri İbn Teymiyye'nin eleştirel görüş ve düşünceleriyle paralellik arzettiği için Seleflikle ilişkilendirilmiştir. Dinî alanda ıslah ve tecdidî savunan âlimler arasında Reşid Rıza modern dönem Selefliğin dinamizm kazanmasında çok özel bir konuma sahiptir. Özellikle Menâr tefsirinde sık sık İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi Selefî âlimlerden alıntılar yapan Reşid Rıza klasik Selefliğin tefsir anlayışını bir bakıma güncellemiş, bu arada Kur'ân tefsirine hidayet kavramı üzerinden ictimâî/sosyolojik bir işlev de yüklemiştir. Belirgin biçimde Reşid Rıza'nın yeni selefî temayülleri yansıtan Menâr tefsiri Abdülaziz Çâvîş (ö. 1929), Muhammed Mustafa el-Merâğî (ö. 1945), Ahmed Mustafa el-Merâğî (ö. 1952), Ferîd Vecdî (ö. 1954), Mahmûd Şeltût (ö. 1964), gibi isimlerin yanında Türkiye Müslümanlarının Kur'ân ve tefsir anlayışları üzerinde de derin etkiler uyandırmıştır.

Seleflik bağlamında Muhammed b. Abdülvehhâb'a (ö. 1206/1792) nisbetle Vehhâbilik diye anılan dinî-siyâsî hareketten de kısaca söz etmek gerekir. Zira Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kendi eserlerinde sık sık İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'ye atıflarda bulunduğu bilinmektedir. Bu bağlamda şunu belirtmek gerekir ki Vehhâbilik günümüzde daha ziyade Selefî olmayan çevrelerce Selefî akımlar için kullanılan bir nitelemedir. Seleflik-Vehhâbilik ilişkisine gelince, bid'atçilik ve hurafecilikten arınma ve

⁴ Mustafa Öztürk, Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'âncılık, Ankara 2013, s. 19.

ilk Müslüman nesillere ait saf dinî anlayış ve yaşayışı ümmet içinde hâkim kılma söyleminde benzerlikten söz etmek mümkünse de özsel olarak Seleflik ile Vehhâbîlik arasında muvafakatten ziyade mübâyenet söz konusudur. Gerçi modern Selefliğin öncü isimlerinden Reşid Rıza'nın Vehhâbî eğilimlere sahip olduğu malumdur;⁵ fakat onun temsil ettiği düşünce çizgisi reformist, modernist ve eklektik karakteri nedeniyle Vehhâbî zihniyetten oldukça farklıdır. Vehhâbîlik her ne kadar İslâmî ahlak ve maneviyatını başlangıçtaki saflığı ile yeniden inşa iddiasında bulunmuş olsa da gerek Sünnet konusunda mutlak literalizme, gerekse dini bid'atlerden arındırma hususunda kabir tahripçiliğine varan aşırılıkları sebebiyle dini ihya-ıslah iddiasını şirazesinden çıkarmıştır.⁶

XIX. yüzyılda Pan-İslâmîst akımın popüler hâle gelmesinin sağladığı şöhret üzerinden bir sonraki yüzyıla taşınan Selefî adlandırması, Vehhâbî isminden pek hazzetmeyen ve büyük çoğunluğu Suûdî Arabistan kökenli Ehl-i Hadis/Hanbelî geleneğine mensup olan çevrelerde içtenlikle benimsenmiş, XX. yüzyılın ikinci yarısındaki güçlü propaganda sayesinde ise bilhassa Arap dünyasında Ehl-i Hadis zihniyetinin temsilcilerini ifade etmek üzere daha saygın bir isim olarak Vehhâbiyye adının yerine ikame edilmiştir.⁷ Diğer taraftan, Birinci Dünya Savaşı sonrasında İslâm dünyasında eko-

⁵ Reşid Rıza, Abdülaziz b. Suûd'un Hicaz'da Suûdî krallığını tesis etmesi ve aynı zamanda Vehhâbîliği geliştirip derinleştirilmesi üzerine kaleme aldığı el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz (Kahire 1344) adlı risalesinde bu hareketin İslâm'a uygunluğunu anlatmış, ayrıca Şerif Hüseyin (ö. 1931) ile Suûd ailesi arasındaki iktidar mücadelesinde Suûdîlerin yanında yer almıştır. Öte yandan, Suûdî krallığını İslâm'a hizmet edecek bir devlet olarak gören ve diğer İslâm ülkeleriyle aralarında çıkan ihtilafların büyümemesi için çaba gösteren Reşid Rıza zaman içerisinde Arap milliyetçiliğine yönelik bir söylem de geliştirmiş ve bu söylem tarzı kimi araştırmacılarca Arapçılık ve/veya Pan-Arapçılık olarak değerlendirilmiştir. Bkz. E. Tauber, "Rashîd Ridâ as Pan-Arabist before World War I", *The Moslem World*, LXXIX/2 (1989), s. 272-286; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul 2000, s. 241-242.

⁶ Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi*, s. 20-21.

⁷ Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suûdî Selefiyye ve Cihadi Selefiyye, *Dinî Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 20 (2004), s. 206-208.

nomik ve sosyal şartların giderek ağırlaşması, Batı'ya bağımlılığın artması, ayrıca din ve inanç özgürlüğüne yönelik baskının yoğunlaşmasıyla Selefilik hareketi sertleşme/radikalleşme eğilimine girmiş ve bu süreçte kendini çeşitli siyasî örgütler hâlinde göstermeye başlamıştır. Mısır'da Hasan el-Bennâ'nın (ö. 1949) liderliğindeki İhvân-ı Müslimîn, daha sonra Pakistan'da Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin (ö. 1979) öncülüğündeki Cemâat-i İslâmî ile başlayan bu süreç Selefliği dinî bir ideoloji hâline getirmiştir.⁸ Bugün geldiği nokta itibarıyla radikal bir çizgide, dinin ruhundan ve maneviyatından ziyade lafzına ve şekline ilgi gösteren, ahlakî-derûnî boyutu çok kere ihmal eden, tarihî tecrübe ve birikimi bid'at ve bid'atçılığa indirgeyen bir tavır benimsemiştir. Ayrıca, siyasî alanda çok göze çarptığı için, modern dünyada İslâm toplumlarının genel eğilimleriyle bağdaşmayan, tahammülsüz ve toleranssız bir Müslüman/Müslümanlık imajının oluşmasına ciddi katkıda bulunmuştur.⁹

Modern dönemdeki bütün bu gelişmeler bir tarafa, Selefilik adlandırması öncelikle ve özellikle İbn Teymiyye ile İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından temsil edilen dinî düşünce çizgisini ifade eder. Bu iki âlimin en önemli özelliklerinden biri, Ehl-i Hadis menşeli görüş ve düşüncelerini müsadere ale'l-matlub tarzında savunmak yerine çok boyutlu tahliller ve güçlü argümanlarla temellendirme yoluna gitmeleridir. Oysa Ehl-i Hadis'in ilk temsilcileri sahabe ve tâbiûn dönemlerinden intikal eden bazı görüşleri savunmakla birlikte bunları temellendirme ve yeniden inşa etme yolunda kapsamlı bir çaba içine girmemiş, dolayısıyla savundukları görüşler çoğunlukla reddiye ve tekrardan öteye geçmemiştir. Bu sebeple İbn Teymiyye'nin görüş ve düşüncelerinde karşılık bulan Selefilik bütün Ehl-i Hadis geleneği içinde çok özel bir yere sahiptir.¹⁰ Yine aynı Selefilik klasik Sünnî tefsir geleneğinde de oldukça etkili bir konuma sahiptir.

⁸ Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Kökenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2009, s. 38-49; Büyükkara, "11 Eylül'de Derinleşen Ayrılık", s. 208-234.

⁹ M. Ali Büyükkara, "Selefliğin Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheymân el-Uteybî ve Cemaati", *Marife: Bilimsel Birikim (Selefilik)*, cilt: 9, sayı: 3 (2009), s. 21-46.

¹⁰ M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul 2008, s. 63.

şeklindeki ifadesine karşılık gelir. Dolayısıyla tefsir rivayetle, te'vil dirayetle ilgilidir, denebilir.¹⁴ Yine bu ayırım çerçevesinde şu da söylenebilir: Tefsir sade ve basit bir tavzih faaliyeti iken, te'vil istinbat, istihraç, ictihad gibi zahmetli, aynı zamanda da riskli ve netameli bir iştir.

Tefsirin büyük ölçüde seleften menkul rivayet bilgisiyle kaim olduğunu düşünen İbn Teymiyye, doğal olarak Fahreddin er-Râzî'nin *et-Tefsiru'l-Kebîr*'ini, "Bu eserde her şey var, sadece tefsir yok" diye eleştirmiştir.¹⁵ Oysa Râzî'ye göre Kur'ân'ın anlam kapasitesi Hz. Peygamber ve selef âlimlerinden nakledilen izahlarla sınırlı değildir. Aksine "Kur'ân bütün ilimlerin aslı/esasıdır (*enne'l-kur'âne aslu'l-ulûmi küllihâ*). Kelâm İlmi bütünüyle Kur'ân'da mevcuttur. Fıkıh ilmi bütünüyle Kur'ân'dan çıkarılmıştır. Fıkıh usûlü, nahiv ve lûgat ilmi, zühd/tasavvuf, ahiret haberleri ve ahlak ilmi de aynı şekildedir."¹⁶

Kur'ân'ı bütün ilimlerin kaynağı olarak gören Râzî Fatiha suresinin tefsirine girişte, "Bilesin ki ben muhtelif zamanlarda, 'Bu suredeki [Fatiha suresi] anlam incelikleri ve güzellikleri ile ilgili onbin mesele istinbat etmek mümkündür.' diye bir söz söylemişim; fakat birtakım kıskanç kimseler ile bazı cahil, sapkın ve inatçı insanlar bu sözümdeki iddiayı imkân dışı görmüşlerdi (...) İşte ben bu kitabın tasnifine/tahririne başladığımda, mezkûr sözüm/iddiamın pekâlâ mümkün ve başarılabılır bir iş olduğuna dikkat çekmek kabilinden bu mukaddimeyi ortaya koydum."¹⁷ demiştir. Râzî, "Fatiha suresinden on bin mesele çıkarmayı başardım" derken hem bu suredeki mana ve esrarın bu sayıyla sınırlı olmadığına hem de surenin içerdiği konular ve sırları tüketmenin beşerî takat sınırlarını aştığına da dikkat çekmeyi ihmal

¹⁴ Ebü'l-Fazl Celeleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, II. 1190.

¹⁵ Bazı araştırmacılar bu sözü Tâcuddin es-Sübki'ye (ö. 771/1370) izafe etmiştir (Bkz. Fethullah Huleyf, *Fahreddin er-Râzî, İskenderiye 1976*, s. 41-42). Ancak bu izafet yanlıştır. Zira sözün asıl sahibi Tâcuddin es-Sübki değil, onun babası Ebü'l-Hasen Takıyyüddin Ali b. Abdilkâfi es-Sübki'dir. Bkz. Ebü's-Safâ Salâhuddin es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmet el-Arnaût-Türki Mustafa, Beyrut 2000, IV. 179.

¹⁶ Ebü Abdillâh Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, Beyrut 2004, II. 107.

¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, I. 15.

etmemiştir. Râzî'nin ifadesiyle, "Fatıha suresi sonsuz konular (mebâhis) namütenahi sırlar içerir. Dolayısıyla, 'Bu sure on bin meseleyi içerir' diyen kişinin sözü bunu işiten kimselerin idrak düzeylerine uygun şekilde formüle edilmiş bir sözdür."¹⁸

Burada söz konusu olan namütenâhîlik, Kur'an'ın Allah kelâmı olması ve aynı zamanda ilâhî isimler ve fiiller ile bunların varlık âlemindeki tecellilerinin sonsuz/sınırsız olmasıyla ilgilidir. Bu sınırsızlık, Allah'ın kelâmındaki manaları belli bir dönemde anlaşılmiş manalara hasredilemeyeceğini gösterir. Kaldı ki bütün ilimlerdeki temel gaye, kulun rabbine ulaşmasıdır.¹⁹ Bunun için de kulun her şeyden önce rabbini tanıyıp bilmesi gerekir. Bu konudaki en temel ilim hiç şüphesiz kelâm ilmidir. Bir ilmin değeri malumun değerine göre belirlenir. Kelâm Allah'ın zat, sıfat ve fiillerini bilmeye ilgili olduğu için, en temel ve en değerli ilimdir. Bu açıdan bakıldığında tefsir aslı değil fer'î, küllî değil cüz'î bir ilimdir. Hatta ilim de değil, farklı konularla ilgili bilgilerden ibarettir. Râzî'nin *Acâibü'l-Kur'an*'daki ifadelerine göre dinî ilimler ya asıllarla ya da bunun dışındaki konularla ilgili olur. Müfessirin yaptığı iş Allah'ın kelâmındaki manaları araştırmaktan ibarettir. Bu yüzden tefsir Allah'ı tanıyıp bilme ilmine (kelâm ilmi) kıyaslandığında fer'îdir. Muhaddis Hz. Peygamber'in sözlerinin sıhhatini araştırır. Ancak bu ilim Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat ilmine (kelâm ilmi) kıyaslandığında fer'îdir. Sonuç olarak, bütün bu ilimler usûl/kelâm ilmini tefsir/açıklamak için vardır.²⁰

Kelâm İlminin olmazsa olmaz unsurlarından biri hiç şüphesiz re'y ve akılla çok sıkı bir ilişkisi bulunan te'vil yöntemidir. Nitekim Râzî bazı ayetlerin izahında te'vili aklın hakikatlerine uygunlukla ilişkilendirmiştir. Meselâ, Fecr 89/27. ayetteki "mutmainne" kelimesiyle ilgili yorumunu "aklın hakikatlerine uygun te'vil" (*te'vilün mutâbıkun li'l-hakâiki'l-akliyye*). diye nitelendirmiştir.²¹ Bu arada kendisinin *Lübâbü'l-İşârât* adlı eserine de atıfta bulunmuştur. Bu atıf söz konusu te'vilin kaynağını da gösterir. Zira Râzî'nin bu

¹⁸ Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr, I. 20-21.

¹⁹ Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr, I. 88.

²⁰ Fahreddin er-Râzî, *Acâibü'l-Kur'an*, nşr. Seyyid el-Cemîlî, Beyrut 1985, s. 32-33.

²¹ Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr, XXXI. 160.

eseri İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) işrâkî temalar içeren veya en azından Aristocu karakter arzetmeyen son dönem eserlerinden *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın telhisi hüviyetindedir.

Râzî bazı ayetlerin izahında da, "Aklın payına düşen şudur" (*hazzu'l-akli, hazzu'l-bahsi'l-akli, hazzu'l-akli min hâzâ*) gibi ifadeler kullanmış ve bu tür ifadelerle başlayan izahlarında da yine aynı tarz te'vil yöntemine başvurmuştur.²² Râzî'nin te'villerinde işrâkîlik eğilimini yansıtan yorumlardan biri, Gazzâlî'nin Nûr 24/35. ayetten hareketle teosofik ve hermetik bir ilahiyat geliştirdiği *Mişkâtü'l-Envâr* adlı esere atıfta bulunduğu yerde (Nûr 24/35. ayetin tefsiri) karşımıza çıkar. Râzî bu ayetin tefsirinde İbn Sinâ'dan da alıntılar yapar.²³

Fahreddîn er-Râzî ve tefsiriyle ilgili bu istitrattan sonra İbn Teymiyye'nin "Tefsir nedir ne değildir?" meselesine ışık tutan görüşlerine dönersek, özellikle "*ehsanu turuki't-tefsîr*" bağlamındaki görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla tefsir, Kur'ân'ı anlamak ve açıklamak isteyen herhangi bir Müslümanın kendi fikir ve kanaatlerini hüccet olarak takdim edebileceği bir faaliyet değildir. Bilakis tefsir ya bizzat Kur'ân'da ya Sünnet'te ya sahabe kavillerinde ya da tâbiûn kavillerinde mevcut olan açıklamayı esas almayı ve ona uymayı gerektiren bir faaliyettir. Bu demektir ki tefsir hâli hazırda mevcut olmayan bir mananın keşfi değil, nüzul döneminden bu yana verili olan mananın tespitidir. O halde, müfessirin işi nakilciliktir. Bunun içindir ki

²² Meselâ, İbrahim 14/49-50. ayetlerin izahında, "Aklın bundan nasibi şudur" dedikten sonra şunları zikretmiştir: "Ruh cevheri kutsî âlemden ve yüceliğin insan idrakini aşan boyutundan parlayıp ışık saçan bir cevherdir. Beden âdeta bu ruhun gömleği ve elbisesidir. Nefsin (ruh) maruz kaldığı bütün acı ve kederler sırf bu bedenden dolaşır. Bu yüzden, bedenine ruha yapışıp onu yakması söz konusudur. Nitekim şehvet, hırs ve öfke de ruh cevherine bedenden ötürü sirayet etmiştir. Bu beden katı, bulanık ve karanlık olduğu için ruhun parıltılarını ve ışığını gizlemiştir. Beden kokma ve kokuşmanın da sebebidir. Bu yüzden, beden katrandan gömleklere benzer". Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIX. 152.

²³ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII. 194-204.

“müfessir nakilci, müevvil istinbatçıdır” (*fe'l-müfessiru nâkilün ve'l-müevvilü müstenbitun*) denilmiştir.²⁴

Bu bağlamda belirtmek gerekir ki Selefi epistemolojide nakil akıldan mutlak surette önemli ve önceliklidir. Akıl ancak nasslarla belirlenen sınırlar dâhilinde iş/işlev görebilir. Bu epistemolojik sistemde akıl bir bakıma nesnesi olmayan bir öznedir. Aklın görevi önceden bilinen bir sonuca varmak, bu sonucun doğruluğuna ve kesinliğine ulaşmaktır. Geçmişte olandan daha mükemmel bir şeyin olması mümkün değildir. Hakikat adına ne varsa hepsi geçmişte oluşmuştur. Şimdide ve gelecekte hakikat aranmaz, aranmaz. Bu sebeple herhangi bir dinî meselenin hallinde ya nassa ya da seleften gelen âsâra başvurulmalıdır. Müslümanların ihtiyaç duydukları ve duyacakları her konuda nass ve âsâr bulunduğu için, re'y ve ictihada mahal yoktur. Selefiyyede nassın ve naklin dinî bir masûniyete sahip olma imtiyazı vardır. Ulvî ve mübarek bir bilgi kaynağı olan nakil mutlak hâkimdir. Saltanat tah-tında sadece o oturur, sadece ona tabi olunur. Nassı itiraz, muhalefet, tenkit ve te'vil konusu yapmak asla caiz değildir.²⁵

İbn Teymiyye'nin “ehsanü turuki't-tefsîr” kapsamında dile getirdiği görüşler, tefsirin me'hazlarından günümüzdeki meşhur “rivayet tefsiri” (me'sûr tefsir veya tefsîru's-selef) kavramlaştırmasına kadar birçok konuda belirleyici olması sebebiyle çok önemlidir. Nitekim Suyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân*'ın müfessir olmanın şartları ve adabıyla ilgili yetmiş sekizinci bölümüne İbn Teymiyye'nin “ehsanü turuki't-tefsîr” başlığı altındaki görüşlerini özetleyerek başlamış ve bu başlık altındaki diğer meseleleri de yine onun *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risalesindeki görüşler ekseninde ele almıştır.²⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî ve Zürkânî gibi çağdaş müellifler de İbn Teymiyye'nin görüşlerini esas almış ve bilhassa “me'sûr tefsir” (tefsîr bi'r-rivâye) kavramını “ehsanü turuki't-tefsîr” usûlüne paralel biçimde tanımlamıştır. Bu tanıma göre me'sûr tefsir, bizzat Kur'ân'ın kendi kendini açıkla-

²⁴ Ebû Abdillâh Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trs., II. 166.

²⁵ Fethi Kerim Kazanç, “Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 1 (2010), s. 110-111.

²⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1197-1204.

ması ile Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûna ait rivayetlere dayalı izah tarzını ifade eder.²⁷

Türkiye'deki tefsir araştırmacılarının büyük çoğunluğunca da benim-senen bu tanımın²⁸ kökeni İbn Teymiyye'ye, dolayısıyla Selefi düşünceye dayanır. Bu mesele bir tarafa, gerek İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsir" başlığı altında formüle ettiği usûlde, gerekse bu usûlden istifadeyle geliştirilen "me'sûr tefsir" tanımındaki "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri" maddesi problemlidir. Çünkü söz konusu tanım nakle dayanan (me'sûr), yani yorum-cunun re'y ve ichtihadından bağımsız olarak orada hazır ya da verili olan, bu yüzden de öznelliğe kapalı olan bir izah tarzıyla ilgilidir. Oysa hangi ayetin hangi ayeti tefsir ettiği, çoğunlukla yorumcunun dirayetiyle ilgili bir mesele-dir. İşin içine dirayet girdiğinde mezhebî, kelâmî ön kabuller ve dolayısıyla öznellikler kaçınılmaz hâle gelir. Me'sûr tefsir tanımına kaynaklık eden İbn Teymiyye de şüphesiz bunun farkındadır; fakat onun "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri" dediği şey, teknik düzeyde Kur'ân'ı anlama ve açıklama meselesinden ziyade, din tasavvuru ve dinî ahkâmın kaynakları gibi daha kapsamlı mesele-lere atıfta bulunan bir paradigmatik çerçeveye ilgilidir.

Daha açıkçası, İbn Teymiyye nass ve selef otoritesine dayalı bir din ta-savvurunu benimsemekte ve gerek dinde gerek nassların istimalinde re'y ve te'vile cevaz vermeyen Ehl-i Hadis ekolünü takip etmektedir. Bu ekoldeki ön kabule göre Allah (Kur'ân), Hz. Peygamber (Sünnet) ve sahabe tüm Müslü-man nesillerin akıp giden tarih boyunca ihtiyaç duyacakları her şey hakkında konuşmuş, hemen her meseleyi vuzuha kavuşturmuştur. Yine bu ekole göre Kur'ân metni (nass) gayet açık ve anlaşılır mahiyettedir; bu yüzden nassı indî yorumlara tabi tutmamak, onu yormamak (te'vil) gerekir. Allah'ın muradı vahyin nüzul vasatında sahih şekilde anlaşıldığı için, Müslümanlara düşen görev, o vasatta anlaşılmış ve açıklanmış olan manaya nakil yoluyla vakıf

²⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Beyrut trs., I. 105; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut 1988, II. 12.

²⁸ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, Ankara 1989, s. 228; Muhsin Demirci, Tefsir Tarihi, İstanbul 2003, s. 228; Abdülhamit Birişik, "Tefsir", DİA, İstanbul 2011, XL. 285.

olmak (sema) ve ona uymaktır (ittiba). Seleften bize intikal eden basit, sade ve sarîh tefsire rağmen te'vil yordamıyla nasstan çıkarımlar yapıp yeni hükümler kurmaya çalışmak bid'attir.

İbn Teymiyye'nin bu noktada Sünnet'e atfettiği paradigmatik rolle ilgili olarak İmam Şâfi'i'yi referans göstermesi ve ondan nakille Sünnet'in de tıpkı Kur'an gibi vahiy olduğunu söylemesi dikkat çekici ve aynı zamanda önemlidir. Zira İbn Teymiyye'nin "en güzel tefsir yöntemleri"nin ne olduğu hususunda Şâfi'i'nin Sünnet anlayışını referans olarak kullanması, dinin temelde nasstan ibaret olduğu, dolayısıyla tüm hayat olaylarıyla ilgili hükümlerin doğrudan ya da dolaylı olarak mutlaka bir nassa, hatta tek kaynak olarak Kur'an'a dayanması gerektiği fikrini benimsediğini gösterir. Bu fikir İmam Şâfi'i tarafından, "Ümmet'in [kıyas, ictehad, istinbat meyanında] söylediklerinin tamamı Sünnet'in şerhi, Sünnet'in tamamı da Kur'an'ın şerhidir".²⁹ şeklinde formüle edilmiştir. Bize göre İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" kapsamında anlatmaya çalıştığı şey de aslında Şâfi'i'ye ait olduğu belirtilen bu sözün şerhi gibidir.

Gerek Şâfi'i'nin Sünnet'i müdafaa maksadıyla temellendirmeye çalıştığı "Sünnet eşittir Kur'an" fikriyle dini tek kaynağa (Kur'an'a) irca etmesi, gerekse aynı bakış açısını esas alan İbn Teymiyye'nin, "Tefsirde en sahih ve sağlam yöntem Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesidir" şeklindeki teklifi, modern dönemde genel olarak rivayet, özel olarak da Sünnet ve gelenek ile hemen hiçbir bağı/bağlantısı olmayan, dini en sahih ve en sağlam kaynak olarak sadece Kur'an metninden ve dolayısıyla Kur'an çevirisinden öğrenmek gerektiğini vurgulayan Kur'ancılık eğilimine hizmet etmiştir.

Kuşkusuz bu bir ironidir. Burada karşımıza çıkan bir diğer ironi, modern dönemde çok rağbet gören "Kur'an'ı baştan sona bütünlük arzeden bir yazılı metin olarak algılama" eğiliminin çok kere İbn Teymiyye'nin "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" dediği şeyle ilişkilendirilmesidir. İbn Teymiyye Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden söz ederken, dinde ve dinî metinlerin anlaşılmasında nakilden ve selef otoritesinden bağımsız bir yaklaşımla salt dil bilgisi ve re'ye dayanmanın caiz olmadığını vurgulamaya çalışmış, fakat

²⁹ Zerkeşi, el-Burhân, I. 6; Suyûtî, el-İtkân, II. 1025.

onun bu maksatla ortaya koyduğu yöntem, günümüzde Kur'ân'ı kendisine nazil olmuş bir yazılı metin gibi okuma, anlama ve yorumlama eğilimindeki yönetsizliğe hizmet eden bir araç gibi kullanılır olmuştur. Bu yanlış kullanımın temelinde Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın öncülük ettiği ictimâî ve hidayetçi yorum yönteminde, geleneksel tefsir birikimini göz ardı etmenin bir prensip olarak vaz edilmesi çok önemli rol oynamıştır.

Menâr tefsirine girişte sıkı bir gelenek eleştirisi yapan Abduh ve Reşid Rıza'nın³⁰ dinî düşünce çizgisinin Selef ve Seleflikle ilişkilendirilmesi de başka bir ironi olarak kaydedilmelidir. Bu düşünce çizgisindeki Selef vurgusu, günümüz Türkiye'sindeki Kemalist ve laikçi çevrelerin çok amaçlı biçimde kullandıkları "Atam izindegiz" mottosunun işleviyle benzerlik arz eder. Zira Abduh ve Reşid Rıza'nın selef vurgusu, muhalif çevrelerden gelmesi muhtemel türedilik, aidiyetsizlik ve köksüzlük gibi ithamlara karşı sağlam bir kökene dayanma, böylece savunulan fikriyata maliyeti düşük bir meşruiyet zemini oluşturma amacına hizmet eden bir araç işlevi görmekte, ancak pratik hayatın tanzimi çağdaş akıl, bilinç ve paradigmlar üzerinden yürütülmektedir. Nitekim modern çağdaş Selefî ıslahçılıkta da öze dönüş vurgulanırken temel referans olarak erken dönemlerdeki İslâmî tefekkür ve tedeyyüne atıfla geleneğe yaslanılmakta, ancak bugüne ve geleceğe yönelik hedefler söz konusu olduğunda gayet modern ve modernleştirici paradigmlar istikametinde

³⁰ Kuşkusuz Muhammed Abduh ve Reşid Rıza Kur'ân tefsirinde Arap dili, usûl bilgisi ve rivayet malzemesine vukuf gibi şartların gerekli olduğunu söylemiş, hatta bu konuda İbn Teymiyye'nin mezkûr görüşlerini zikretmiştir. Bununla birlikte, geleneksel tefsir edebiyatının Kur'ân'ı anlamının önünde büyük bir engel olduğunu da söylemiş, ayrıca sahih niyet ve samimiyetle Kur'ân'a yönelip ayetler üzerinde düşünen her Müslümanın ilâhî kelâmı rahatlıkla anlayabileceğinden söz etmiştir (Bkz. Muhammed Reşid Rıza, Tefsîru'l-Menâr, Beyrut 1999, I. 9-15). Gerçekten de Allah'ın insanoğlundan temel taleplerini anlayıp kavramak için tefsir sahasında uzman olmaya gerek yoktur. Kur'ân'ı anlamaktan asıl maksat buysa -ki budur- Abduh'un söyledikleri doğrudur; ancak onun varoluşsal anlamaya atıfla söylediği şeyler, teknik anlamda tefsire hamledilmiş ve bu durum günümüzde sıkça şahit olunduğu üzere, geleneksel ilmi birikime hemen hiçbir şekilde atıfta bulunmaksızın son derece keyfi ve gelişigüzel yorumlar yapmanın caiz olduğu noktasında yanlış bir anlayışın geniş ölçekli kabul görmesi gibi bir sonuç vermiştir.

yol alınmaktadır. Bunun yanında söz konusu vurgu klasik Selefî paradigma-ya sadakatten ziyade, özellikle İbn Teymiyye'nin eleştirel dil ve üslubundan yararlanma, aynı zamanda kendi düşüncelerine güçlü bir referans kaynağı oluşturma iradesini yansıtmaktadır.

Bütün bunlar bir tarafa, Abdüh ve Reşid Rıza'nın açtıkları çığır, Kur'ân'ın masa başında muhtemel okur kitlesinin anlama sorunları dikkate alınarak tematik ve sistematik biçimde yazıya geçirilmiş bir metin gibi algı-
lama eğiliminin yaygınlık kazanmasında önemli rol oynamıştır. Hâlbuki gelenekte, "Kur'ân tek bir ayet gibidir; çünkü Allah'ın kelâmı tektir" algısının sağlıklı olmadığı vurgulanmıştır.³¹ Yine gelenekte bazı âlimler her ayet ve surenin bir diğeriyle bağlantısını kurma çabasının beyhude olduğundan söz etmiş ve bunu gerekçelendirme noktasında vahyin nüzulünün yirmi üç yıla yayılması, ayetlerin bu zaman dilimi içerisinde farklı sebepler ve hadiseler üzerine peyderpey nazil olması hasebiyle Kur'ân metninin tematik ve sistematik bütünlük arz etmediğine dikkat çekmişlerdir.³²

Tefsirin Asılsızlığı Meselesi:

Suyûtî *el-İtkân*'da Ehl-i Hadis ve Selef düşüncesinin sembol ismi Ahmed b. Hanbel'den, "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim, meğâzî."³³ şeklinde meşhur bir söz nakletmiştir.³⁴ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) bu sözü tefsir, melâhim ve meğazi ile ilgili birtakım eserlerin, sözgelimi Kelbî ve Mukâtil b. Süleyman gibi müfessirlere ait tefsirlerin zayıflığına hamletmiş olsa da³⁵ fakat İbn Hanbel'in sözündeki asıl maksat tefsir rivayetlerindeki isnat problemleriyle ilgilidir. İbn Teymiyye'nin şu ifadesi de buna işaret etmektedir:

"Bilindiği gibi, tefsire dair nakillerin çoğu melâhim ve meğâzî ile ilgili nakiller gibidir. Bu yüzden İmam Ahmed b. Hanbel "Tefsir, melahim ve meğâzîye dair rivayetlerin isnadı yoktur" demiştir. Bu üç alanla ilgili rivayetler asılsız, yani isnatsız rivayet edilir. Dahası bunlar çoğunlukla mürsel riva-

³¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 17.

³² Mustafa Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, Ankara 2013, s. 13-14.

³³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII. 154; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1202.

³⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1202.

³⁵ Ebû Bekr Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî*, Riyad 1983, II. 162.

yetlerdir. Tıpkı Urve b. Zübeyr, Şa'bî, Zührî, Musa b. Ukbe, İbn İshâk ile bunları takip eden Yahya b. Saîd el-Emevî, Velîd b. Müslim, Vâkıdî gibi meğâzî müelliflerinin naklettikleri rivayetlerde olduğu gibi.³⁶

Tefsirin temelde rivayet menşeli olmasına rağmen hadis naklindeki gibi titizlik gösterilmemesi veya hadislerin sübutuyla ilgili ölçütlerin tefsir rivayetlerine özenle tatbik edilmemesi, dolayısıyla tefsirle ilgili merviyatın hadisten farklı bir nakil geleneğine sahip olması, esas itibarıyla dinî hükümlerin kaynağı ve edille-i şer'iyye konusuyla ilgilidir. Şöyle ki dinî deliller hiyerarşisinde Kur'ân ve Sünnet ilk iki sırada yer alır. İbn Hanbel zaviyesinden bakıldığında ise dinden sadece Kur'ân, Sünnet ve seleften menkul sahih/sağlam âsâr (merviyat) anlaşılır. Buna göre hadis nas, yani dinî hüküm kaynağıdır. Hadisin nas olması her şeyden önce sübut konusunda tespit ve tahkiki zorunlu kılar. Bu zorunluluk hadis üzerine şer'i hüküm kurulacak olmasına matuftur. Hâlbuki tefsir rivayetleri nas değil, Kur'ân nasslarının aslı manalarını tespit yahut sahabe ve tâbiûnun ayetlerden ne anladıkları konusunda bilgi sağlayan tarihî belgeler niteliğindedir.

Tefsir rivayetlerinin tespitinde hadis alanındaki titizliğin gösterilmemesi en azından bir yönüyle bu yüzden olsa gerektir. Bununla birlikte, tefsirle ilgili rivayetlerin senet/sübut yönünden hiçbir tenkide tabi tutulmadığı da söylenemez. Hadis konusunda gösterilen titizlik kadar olmasa da bazı sahâbilerden gelen tefsir rivayetlerinin tenkide tabi tutulduğu bilinmektedir. Meselâ, İbn Abbas'tan hemen her ayet hakkında bir veya birkaç farklı izah nakledilmiştir. Gerek rivayet karmaşasından, gerekse rivayetlerdeki izah farklılıklarından dolayı İmam Şâfi'î İbn Abbas'tan tefsire dair ancak 100 civarında naklin sabit olduğunu söylemiştir. Münekitlerin İbn Abbas rivayetleriyle ilgili değerlendirmesine göre Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi müfessirlerin de tercih ettikleri Muâviye b. Salih tariki en sağlam tarikidir. Kays b. Müslim el-Kûfi, İbn İshâk ve Süddî el-Kebîr tarikleri de az çok makbuldür. Buna mukabil Dahhâk b. Müzahim, Atıyye el-Avfi, Mukâtil b. Süleyman ve bilhas-sa Muhammed b. Sâib el-Kelbî tarikleri güvenilir değildir.³⁷

³⁶ İbn Teymiyye, Mecmû'ul-Fetâvâ, XIII. 154-155.

³⁷ Suyûtî, el-İtkân, II. 1230-1233; Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, I. 71-75.

İsnadın ilmi garanti belgesi ya da ilmin temel güvencesi sayıldığı bir dönemde kendi eserlerine konu olan rivayet malzemesini sağlam senetle sunmaması ve kimi zaman çelişkili senetlerle nakilde bulunması sebebiyle eleştirilen, bu yüzden de hadis âlimlerince “kezzâb”, “metrûkü'l-hadîs”, “mehcûrû'l-kavl” diye cerh edilen Mukâtil'in³⁸ tefsir konusunda eleştirilmesi, evvel emirde yaşadığı çağdaki hâkim ilim geleneğine kayıtsız kalmasıyla ilgilidir. Dönemin “tahammülü'l-ilm” anlayışı bir kimsenin tahsil etmek istediği ilmi o ilme vâkıf hocaların ders halkasına katılarak rivayet hakkını elde etmeyi ve bu ilim geleneğine bağlı tedriste bulunmayı gerektirmekteydi. Belli ki Mukâtil bu esaslara riayet etmeyerek iştmediği kimselerden rivayette bulunmuş, hâliyle Kur'an'ı gelişigüzel biçimde tefsir ettiği suçlamasına maruz kalmıştır. Hatta onun tefsirinin Muhammed b. Sâib el-Kelbî'nin (ö. 146/763), “Baştan sona yalanla dolu; bu esere salt göz atmak bile caiz değil” gibi çok ağır eleştirilere maruz kalan tefsiriyle -ki yazma nüshaları günümüze ulaşan bu eser kaynaklarda *Tefsîru'l-Kur'an*, *Tefsîru'l-Kelbî* gibi adlarla geçereşdeğer olduğu, asla okunmaması, toprağa gömülüp ortadan kaldırılması gerektiğinden söz edilmiştir.³⁹ Ahmed b. Hanbel ise, “Tefsir sahibi Mukâtil'den herhangi bir hadis nakletmek hoşuma gitmez”⁴⁰ demiş, hatta onun tefsirinin neredeyse baştan sona yalandan ibaret olduğunu söylemiştir.⁴¹ Bütün bunlara mukabil İmam Şâfi'i, “İnsanlar tefsir sahasında Mukâtil'in çoluk çocuğu mesabesinde” tarzında övücü bir söz söylemiştir.⁴²

Özetlemek gerekirse, Mukâtil'in daha ziyade Ehl-i Hadis tarafından tenkit edilmesi, aslında nakle dayalı tefsir bilgilerini yaşadığı dönemdeki yaygın ilim anlayışına ve aynı zamanda nakil/rivayet geleneğine muvafik olmayan bir tarzda zikretmesi, dolayısıyla hâkim paradigmaya muhalif bir

³⁸ Ebû Adillâh Şemseddîn Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1991, IX. 640-641.

³⁹ Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut trs., VIII. 354.

⁴⁰ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII. 355; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX. 641.

⁴¹ Ebû'l-Fidâ İsmail el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 2001, II. 370.

⁴² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX. 642. İbn Adî de Mukâtil'in naklettiği hadislerin çoğunun sahih olduğunu, birçok sika ve maruf ravinin ondan rivayette bulunduğunu söylemiştir. Ebû Ahmed İbn Adî, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, Beyrut trs., VIII. 192.

tarzı benimsemiş olması sebebiyledir. Kur'an tefsiriyle ilgili bilgileri isnatsız biçimde aktarması, onun tefsirini mevsukiyet açısından tartışılır hale getirmiştir. Bu noktada, İbn Hanbel'in, "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim, meğâzî."⁴³ şeklindeki meşhur sözü Mukatil'in tefsiriyle ilgili mezkûr eleştirinin daha genel bir şekli olarak değerlendirilebilir. Nitekim daha önce bahsi geçtiği üzere, İbn Hanbel, "Tefsirin aslı yoktur" derken, tefsir rivayetlerinin çoğunlukla sahih ve muttasıl isnat zincirinden yoksun olduğunu kastetmiştir.

Tefsirde İsrâiliyyât Meselesi:

İsrâiliyyât tefsirden hadise, fıkhıtan fiten ve melâhime kadar çok farklı alanları ilgilendiren bir meseledir. Başta Yahudilik olmak üzere Hıristiyanlık, Mecûsilik gibi diğer dinler ve kültürlerden İslâm tefsir ve hadis kaynaklarına giren bilgiler ve haberler İsrâiliyyât diye ifade edilir. Bu konuyla ilgili çalışmalarda İsrâilî olarak değerlendirilen bilgi ve rivayet malzemesi genellikle İsrailoğulları'na gönderilen peygamberler, bu peygamberlerin günahkârlara yaptıkları uyarılar ve ilâhî cezalar, zahid kimselerin söz ve davranışları ile bu kimselerin mazhar olduğu manevî lütuflara dairdir. Batılı bazı araştırmacılara göre ise İsrâiliyyât peygamberler, halifeler, idareciler, saltanatların çöküşü, mehdi inancı, kıyamet alametleri gibi fiten ve melâhimle ilgili hususları da kapsar. Ancak tefsir kitapları İsrâiliyyât'ın sıkça zikredildiği metinler olduğundan bu alandaki tartışmalar büyük ölçüde tefsir sahasında yapılmıştır. Söz konusu tartışmalar İslâm kaynaklarındaki İsrâilî nitelikli bilgi ve rivayet malzemesinin uydurma olup olmadığı, mütedavil kutsal metinlerde yer alıp almadığı, özellikle tâbiûn neslinden Ka'b el-Ahbâr (ö. 32/653) ve Vehb b. Münebbih'in (ö. 114/732) rivayetleri ile bu isimlerin güvenilirliği gibi meseleler yanında İsrâiliyyât naklinin caiz olup olmadığı meselesinde yoğunlaşmıştır.

İsrâiliyyât kelimesinin olumsuz manada terimleşmesinde belirleyici rol İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kesîr'e aittir. İbn Teymiyye *Mecmûatü'r-Resâil* adlı eserinde, Âdem'e birtakım harfler inzal edilip edilmediği, ona sahife verilip verilmediği meselesini tartışırken, Âdem'e sahife ve kitap verildiği yönündeki rivayetlerin asılsız olduğunu, Ehl-i kitap geleneğinde naklî bir aslı

⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII. 154; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1202.

bulunsa dahi Kur'ân'da ve sahih hadislerde bunu doğrulayacak bilgi bulunmadığını belirtir. Bu sebeple, söz konusu haberler kendisine inanılması gerekmeyen İsrâilî hadisler/sözler (*el-ehâdisü'l-isrâiliyyât*) cümlesinden olup bunları hüccetsiz olarak tasdik caiz değildir. Çünkü Rasûlullah, "Ehl-i kitabın size aktardığı rivayetleri ne tasdik, ne tekzip edin" demiştir.⁴⁴ Öte yandan, İsrâiliyyât senetsiz olduğunda kendisiyle hüküm sübut bulmaz. Buna mukabil, sahih olduğu bilinen bir İsrâilî haber istişhad kabilinden zikredilebilir.⁴⁵

İbn Teymiyye *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risalesinde daha belirgin bir çerçeve çizer. Burada "İsrâilî hadisler itikatta değil, istişhadda zikredilir" der ve bunların üç kategoride değerlendirilebileceğini söyler: (1) Elimizdeki nassların doğru olduğuna tanıklık etmesi hasebiyle sahih olduğunu bildiğimiz İsrâiliyyât; (2) Elimizdeki nasslara ters düşmesi hasebiyle yalan/asılsız olduğunu bildiğimiz İsrâiliyyât; (3) Elimizdeki nassların müspet ya da menfi olarak hakkında konuşmadığı türden İsrâiliyyât. Bu üçüncü grup İsrâiliyyât'a inanılmaz ama yalan da sayılmaz. Bunların naklinde cevaz hükmü geçerlidir; fakat muhteva olarak pek çoğunda hiçbir dinî fayda yoktur. Daha açıkçası, Ashab-ı Kehf'in isimleri ve sayısı, köpeklerinin rengi, Hz. Musa'nın asasının hangi ağaçtan olduğu, Allah'ın Hz. İbrahim için dirilttiği kuşların isimleri gibi Kur'ân'da müphem bırakılan hususların tespit ve tayininde mükelleflerin dünya ve ahiretlerine yönelik hiçbir fayda yoktur.⁴⁶

İbn Teymiyye'nin ardından İbn Kesîr İsrâiliyyât konusundaki olumsuz yaklaşımı hem perçinlemiş hem de daha teknik ve sistematik hale getirmiştir.⁴⁷ Tefsirinin giriş kısmında İbn Teymiyye'nin *Mukaddimetü't-Tefsîr*'deki ifadelerini aynıyla nakleden İbn Kesîr Kâf suresinin başındaki kâf harfinin yeryüzünü çepeçevre kuşatan ve "Kaf Dağı" diye adlandırılan bir dağ olduğu yolundaki selef rivayetlerine dair şunları söylemiştir:

"Rivayete göre bazı selef âlimleri kâf harfinin bütün dünyayı kuşatan ve Kâf Dağı diye adlandırılan bir dağa işaret ettiğini söylemişlerdir. Öyle

⁴⁴ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Beyrut 1992, III. 383.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, III. 451.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII. 163-164.

⁴⁷ Daha geniş değerlendirme için bkz. Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, Surrey/Curzon 2002, s. 170-174.

görünüyor ki -en doğrusunu Allah bilir- bu görüş İsrâiloğulları'ndan alınmış bir hurafedir. Belli ki bu hurafeyi nakleden kimseler, tasdik ve tekzip edil(e)meyen türden İsrâilî haberlerin Ehl-i kitaptan nakledilmesinin caiz olduğu kanaatine sahiptir. Bana göre bu ve benzeri haberler İsrâiloğulları içindeki bazı zındıkların uydurmalarıdır. Onlar bu tür haberlerle insanların dinî inançlarını ifsat etmektedirler. Rasûlullah [daha dün denebilecek kadar yakın bir geçmişte ahirete intikal etmesine], üstelik onca büyük âlim, hadis hafızı ve ilim önderinin mevcudiyetine rağmen İslâm ümmeti bünyesinde onun adına birtakım hadisler uydurulduğu gerçeği dikkate alındığında, İsrâiloğulları'na mensup o zındıkların çok uzun bir zaman dilimi içerisinde kendi ümmetlerinin başına ne çoraplar ördüklerini varın siz düşünün. Kaldı ki İsrâiloğulları ümmetinde münekkit hadis hafızları yok denecek kadar azdır. İsrâiloğulları içki içer, içlerindeki âlimler [kutsal metinlerdeki] ifadeleri asıl anlamlarından çarpıtarak yorumlar (tahrif), Allah'ın kitaplarını, ayetlerini değiştirirlerdi (tebdil). Evet, Şârî [Rasûlullah], "İsrailoğulları'ndan rivayette bulunabilirsiniz; bunda beis yok" demiş, fakat bu konudaki cevazı aklın kabul edilebilirliğine hükmettiği şeylere mahsus kılmıştır. Aklen muhal görülüp batıl olduğuna hükmedilen, zann-ı galiple de yalan olduğu bilinen hususlara gelince, cevaz hükmü bu hususlarda geçerli değildir. Hâl böyleyken, ilk dönemlerdeki pek çok müfessir ile sonraki kuşaklardan bir grup âlim yüce Kur'an'ın tefsirinde Ehl-i kitaba ait metinlerden birtakım hikâyeler nakletmiştir. Hâlbuki bu müfessirler Kur'an tefsirinde Ehl-i kitap haberlerini/rivayetlerine muhtaç değildir."⁴⁸

Tefsir sahasındaki bu tutumuna paralel olarak *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserinin girişinde, arş ve kürsünün yaratılışından kâinattaki diğer bütün varlıkların meydana gelişine, Âdem'in yaratılış keyfiyetinden diğer peygamberlerin kıssalarına, Hz. Peygamber'in siretinden fiten ve melâhime kadar çok farklı konularda nakillere yer vereceğini, İsrâiliyyât kapsamında ise sadece Şârî'in izin verdiği ölçüde, yani Kur'an ve Sünnet'e uygun olmak kaydıyla nakilde bulunacağını belirten İbn Kesîr, tasdik ve tekzip edilebilir nitelikte olmayan, nasslarımızda kısa ve/veya müphem olarak zikredilip İsrâilî rivayetlerde geniş ve sarîh biçimde serimlenen hususlarla ilgili olarak da kısaca

⁴⁸ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Beyrut 1983, IV. 221.

şunu söylemiştir: “Aslında bu tür rivayetleri aktarmak faydadan hâli olsa da biz yine de aktaracağız; fakat bunu aktarmamız ihtiyaçtan veya güvenilir olduğundan değil, [farklı bir] motife yer vermek kabilindedir. Güvenilecek ve esas ittihaz edilecek kaynak, Kur’ân’dan ve Rasûlullah’ın sahih sünnetinden ibarettir.”⁴⁹

Bu ifadeler ışığında İsrâiliyyât kelimesinin terimsel açıdan en olgun ve aynı zamanda en olumsuz manadaki ilk kullanımının İbn Kesîr’e ait olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye ve İbn Kesîr çizgisini yansıtan bu görüşler Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) tarafından da benimsenmiştir. Dinî düşüncede ıslahçı görüşleriyle tanınan, hatta Kur’ân ve Sünnet akılcılığına yönelik vurgusu ve bid’atçiliğe karşı duruşuyla İbn Teymiyye çizgisine, vahdet-i vücud ve âlem-i misal gibi fikirlere bağlılığıyla Muhyiddîn İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) çizgisine yakın duran ve bu iki farklı çizgiyi kendi düşünce dünyasında uzlaştırabilen Dihlevî *el-Fevzü’l-Kebîr* adlı eserinde İsrâiliyyât meselesini Kur’ân kıssalarında icmali olarak anlatılan hususları tafsilde bağlamında ele almış ve müfessirin lüzum arz ettiği kadarıyla tafsilde bulunması gerektiğini vurgulamıştır. Dihlevî İsrâiloğulları’nın kurban etmekle mükellef kıldıkları hayvanın sığır mı yoksa öküz mü olduğunu tayin ve tavzihe çalışmanın lüzumsuz işle iştigal olduğunu söylemiş, hatta bir adım daha ileri giderek, “İsrâiloğulları’ndan nakilde bulunmak dinimize giren bir desisedir” demiş ve ardından, “Ehl-i kitabı ne tasdik ne de tekzip edin” hadisinin temel bir kaide olduğuna dikkat çekmiştir. Dihlevî’ye göre bu temel kaide şu iki şeyi gerektirir: (1) Kur’ân’ın kısaca atıfta bulunduğu bir kıssaya dair nebevi bir beyan bulunduğu Ehl-i kitaptan nakilde bulunulmaz. (2) Zaruret söz konusu olduğunda Ehl-i kitaptan nakil zaruret miktarınca takdir olunur.⁵⁰

İsrâiliyyât konusundaki mesafeli tavır Dihlevî’den sonra Sıddîk Hasan Han el-Kannevcî (ö. 1307/1890) tarafından da benimsenmiştir. XIX. yüzyılda Hint alt kıtasında kurumsal yapıya kavuşmuş bir fikir hareketi olarak ortaya çıkan Ehl-i Hadis ekolünün -ki bu ekol başlangıçta Şah Veliyyullah’ın görüşleri doğrultusunda Kur’ân ve Sünnet’i esas alarak Müslümanların problemler-

⁴⁹ Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Cize 1998, I. 5-6.

⁵⁰ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü’l-Kebîr*, çev. M. Sofuoğlu, İstanbul 1980, s. 105-107.

rine çözüm getirmeyi hedeflemiş, fakat zaman içerisinde fıkıh mezhepleri ve tasavvufu bid'at ve hurafe kaynağı olarak görmek gibi bir istikamete yönelmiştir- öncülerinden biri olan Kannevcî sık sık İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'inden nakillerde bulunduğu *Fethü'l-Beyân* adlı tefsirinde İsrâiliyyât'a yer vermemeye ihtimam göstermiştir.

Selefi düşünce bünyesinde oluşup olgunlaşan İsrâiliyyât karşıtlığını Şihâbüddîn el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirinde de görmek mümkündür. Kelâmî konularla ilgili ayetlerin yorumunda İbn Teymiyye selefliğine paralel bir anlayışı benimseyen Âlûsî bazı ayetlerin izahında İsrâilî nakillerden istifade etmek veya Hârût-Mârût kıssasıyla ilgili rivayette görüleceği gibi bu tür nakillerin İsrâilî kaynaklı olduğunu belirtip işârî çerçevede yorumlamaya yönelmekle -ki bu tutum bazı araştırmacılara göre bir çelişkidir-⁵¹ birlikte, özellikle ismet-i enbiya fikriyle bağdaşmayan İsrâilî rivayetleri sıkı biçimde eleştirmiştir. Bu minvaldeki eleştiriler modern dönem Seleflikte güçlenerek devam etmiş ve Muhammed Abduh, Cemâleddin el-Kâsımî, Reşid Rıza, Ahmed Mustafa el-Merâğî gibi müfessirlerce çok güçlü bir İsrâiliyyât karşıtı söylem geliştirilmiştir. Meselâ Kâsımî *Mehâsinü't-Te'vîl*'in mukaddimesinde şunları zikretmiştir:

“Sözün özü, Yahudiler ve Hıristiyanların kutsal kitapları kendilerine ait görüşler mesabesinde. Bu kitaplara bütünüyle itimat edilemez. Zira bugüne değin söz konusu kitaplardan hep yalan-yanlış bilgiler, çelişkiler ve hakikat ile hurafenin telifi gibi şeyler zuhur edegelmiştir. Ehl-i kitabın kutsal metinleri bizim kültürdeki kıssa kitaplarına benzer. Bu kitaplarda Kur'ân ve Sünnet'e atıflar mevcuttur, fakat muhtevada yalan-yanlış şeyler ile geçmiş ümmetlerden iktibas edilmiş görüşler de memzuçtur.”⁵²

Selefi gelenekte İsrâiliyyâtı değerlendirme ölçütlerine gelince, klasik dönemlerde bu konuyla ilgili temel ölçütlerden biri, hatta birincisi rivayette sübutla ilgilidir. Bilindiği üzere genelde tefsir, özelde İsrâiliyyât türü rivayetler daha ziyade sübut açısından problemlili kabul edilir. İbn Abbas'a nispet edilen tefsir rivayetleri bu alandaki problemin ciddiyetini göstermeye kâfidir. İbn Abbas'tan gelen sayısız tefsir rivayetindeki çelişkiler sebebiyle ilgili riva-

⁵¹ Remzi Na'nâa, *el-İsrâiliyyât ve Eserühâ fi Kütübi't-Tefsîr*, Beyrut 1970, s. 347.

⁵² Cemâleddin el-Kâsımî, *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü't-Te'vîl)*, Kahire 2003, I. 53.

yetlerin tarikleri tek tek belirlenmiş, meşhur tarikler içinde Muaviye b. Salih-Ali b. Ebî Talha tarikinin en sağlam tarik olduğu tespit edilmiş, Muhammed b. Sâib el-Kelbî tariki ise en zayıf ve problemlili olarak değerlendirilmiştir.⁵³ İbn Hanbel'in, "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim ve meğazi." şeklindeki sözünün bazı kaynaklarda Ehl-i kitaptan nakilde bulunmanın caiz olup olmadığı ve erken dönemlerde Ehl-i kitaptan nakledilen rivayetlerin nasıl ele alınması gerektiği meselesi bağlamında zikredilmiş olması⁵⁴ klasik dönemlerdeki İsrâiliyyât değerlendirmesinde Ehl-i Hadis'e özgü ilim ve ilimde sübut/sıhhat anlayışının belirleyici rol oynadığını gösterir.

Diğer taraftan İbn Teymiyye ve İbn Kesîr gibi selefi âlimlerin İsrâiliyyât konusundaki menfi tutumlarını gerekçelendirme tarzı da Ehl-i Hadis ekolünün ilim anlayışıyla örtüşür. Ehl-i Hadis ekolüne göre ilim aslında nakil (rivayet) veya daha spesifik olarak merfu, mevkuf, maktu gibi türleriyle hadis demektir. Bu anlamda ilmin sıhhati muhtevadan ziyade nakil zincirinin sağlamlığına bağlıdır. Yani Kur'ân tefsirine dair bir naklin/rivayetin sahih ve sağlam kabul edilmesi, öncelikle ve özellikle senedin herhangi bir illetle malul olmaması ve o senette yer alan ravilerin sika/güvenirlik onayı almasına bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında, tefsir kitaplarındaki rivayetlerin pek çoğunun senet ve ravi açısından onaylanması zordur.

İbn Teymiyye'nin İsrâiliyyât konusunda menfi tavır takınmasında Ehl-i Hadis çizgisini takip etmesinin yanında yaşadığı döneme damgasını vuran Moğol istilası ve Haçlı seferleri gibi büyük hadiseler de etkili olmuştur. İbn Teymiyye'nin bu iki büyük hadiseyle ilgili kayguları sadece siyasî değil, aynı zamanda dinî ve ilmî içeriklidir. Bir fetvasında Moğol veziri ve tarihçisi Râşidüddin'in görüşlerine atıfta bulunarak, onların Yahudilik, felsefe ve Râfiziliği mezcederek İslâm'ı bozmak istediklerini belirtmiş, ayrıca Cengiz Han yasasına karşı Memlûklerin şeriata sahip çıkmamaları hâlinde tarihten silineceklerine dikkat çekmiştir. İbn Teymiyye'nin İslâm âlemini dış saldırılardan koruma çabası kadar dinî kimliğin muhafazasına da önem verdiğini gösteren bir diğer husus, Haçlı seferlerinden sonra Şam diyarında zemin bulan Hıristiyan örf, âdet ve kültürünün Müslümanlar üzerinde az çok tesir

⁵³ Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, I. 53-55.

⁵⁴ İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-Fetâvâ, XIII. 154; Suyûtî, el-İtkân, II. 1202.

bırakması üzerine bu konuda sürekli uyarıda bulunup fetvalar vermiş olmasındır. İlmî faaliyeti entelektüel bir ferdi çabadan öte, toplumsal rehberlik misyonu olarak görmesinden dolayı bilgiyi eylemle birlikte değerlendiren İbn Teymiyye, Haçlı seferlerinin yarattığı veya yaratması muhtemel inanç/fikir krizine ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in risaletinin bölgeselliğini iddia eden Hıristiyan söylemine karşı müstakil eserler kaleme almıştır. Meselâ, Sayda Piskoposu Pavlus'a nispet edilen bir risaleye reddiye olarak *el-Cevâbü's-Sahîh li-men Beddele Dîne'l-Mesîh* adlı geniş bir eser yazmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in şahsiyetini ve dindeki yerini koruyup ona halel getirmemenin bizzat İslâm'ın muhafazasıyla eşdeğer bir vazife olduğu bilinciyle *Sârimü'l-Meslûl alâ Şâtimi'r-Rasûl* adlı bir eser yazmıştır.⁵⁵ Ancak bu kitabın muhtevasına bakıldığında İbn Teymiyye, tıpkı Reşid Rıza'nın İsrâiliyyât karşıtı söyleminde olduğu gibi, kendi görüşlerini temellendirmek adına Kitab-ı Mukaddes'ten çokça alıntı yapmış ve bunları beşâirü'n-nübüvve bağlamında delil olarak kullanmıştır.⁵⁶ Bu noktada İbn Teymiyye ile talebesi İbn Kesîr'in İsrâiliyyât konusundaki menfi tutumlarında Müslümanlar ile Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında yaşanan tartışma, zıtlasma ve çatışmaların önemli rol oynadığı tespitinde bulunulabilir ve bu tespit İbn Kesîr'in "Zebîh İshak mı yoksa İsmail mi?" sorusuna cevap teşkil eden şu ifadeleriyle de te'yit olunabilir:

"İlim elinden bazı kimseler zebîhin İshak olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu görüş bir grup selef âliminden, hatta bazı sahabilerden de nakledilmiştir. Oysa Kur'ân ve Sünnet'te ifade edilen husus bu minvalde değildir. Kanımca söz konusu görüş Kitâbî (Yahudi) din adamlarından alınmış ve sağlam bir delilden yoksun olmasına rağmen kesin doğru [gibi] kabul edilmiştir."⁵⁷

Görüldüğü gibi İbn Kesîr Hz. İbrahim'in kurban edilecek evladının İshak olduğuna ilişkin görüşün Ehl-i kitap menşe'li ve aynı zamanda delilsiz olduğunu ileri sürmüştür. Hâlbuki bu görüş asırlar boyu çoğunluk ulemanın

⁵⁵ Özervarlı, İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi, s. 35-38.

⁵⁶ Takiyyüddin İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahîh li-men Beddele Dîne'l-Mesîh*, Riyad 1999, V. 5-318.

⁵⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 14.

görüşü olarak nakledilmiştir. Nehhâs (ö. 338/950) çoğunluk âlimlerin “İshak” görüşünü benimsediğini söylemiş ve sahabeden Abbas b. Abdilmuttalib, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes’ûd, Câbir b. Abdillâh, Hz. Ali, Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer’i, tâbiûn ve tebe-i tâbiînden Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime, Katâde, Atâ, Zührî, Süddî, Alkame, Şa’bî, Mesrûk, Mâlik b. Enes, Ka’b el-Ahbâr, Kâsım b. Ebî Bezze, Abdullah b. Ebî Hüzeyl, Mukâtil gibi âlimleri de bu görüşü benimseyenler arasında zikretmiş;⁵⁸ ayrıca Taberî (ö. 310/923) zebîhin İshak olduğu görüşünde ısrar etmiştir.⁵⁹

Zebîh meselesindeki tercihten de anlaşılacağı üzere İbn Kesîr İsrâiliyyât’ı kabul ve ret hususunda naklî bilginin Yahudi din adamlarından gelmesini ve buna bağlı olarak sağlam bir delile dayanmamasını belirleyici ölçüt kılmış, buna mukabil kimi zaman da Fahreddîn er-Râzî gibi Sünnî müfessirlerin ismet-i enbiya fikriyle bağdaşmaz olarak görüp reddettiği izahlara paralel görüş beyan etmekte sakınca görmemiştir. Bununla ilgili bir örnek vermek gerekirse, Sâd 38/33-34. ayetlerin erken dönem tefsir kaynaklarındaki izahına göre Hz. Süleyman soylu atları temaşa ederken namazı unutmuş ve bu durumu, “Atları sevmekle meşguliyetim rabbimi anmaktan beni alıkoymdu” (*innî ahbebtü hubbe’l-hayri an zikri rabbî*) diye ifade etmiş, ardından da atların boyunlarını vurup bacaklarını kesmiştir (*fe-tafika meshan bi’s-sûki ve’l-a’nâk*). Bu izah, “Bir Peygamber hayvanlara eziyet etmez, yok yere kendi malını da telef etmez...” gerekçesiyle Taberî tarafından pek isabetli görülmemiş,⁶⁰ Fahreddîn er-Râzî tarafından da kesin bir dille reddedilmiştir. Buna mukabil İbn Kesîr birçok selef âlimince de tercih edilen mezkûr izahı isabetli bulmuş ve bu konuda Hz. Peygamber’in Hendek gazvesinde ikinci namazını kaçırmasına atıfta bulunmuştur.⁶¹

Bu örnekten anlaşılacağı gibi İbn Kesîr nazarında İsrâiliyyât türü bir rivayetin kabulü hususunda temel ölçüt, ilgili rivayetteki muhtevanın İslâm şeriatında müspet bir karşılığının bulunması ve bunun Hz. Peygamber’e aidiyeti sabit bir nakille te’yit olunmasıdır. Şayet böyle bir nakil mevcutsa, bu

⁵⁸ Ebû Cafer en-Nehhâs, İrâbü’l-Kur’ân, Beyrut 1988, III. 431-432.

⁵⁹ Ebî Ca’fer et-Taberî, Câmiu’l-Beyân (Tefsîru’t-Taberî), Beyrut 1999, X. 514-515.

⁶⁰ Taberî, Câmiu’l-Beyân, X. 579.

⁶¹ İbn Kesîr, Tefsîru’l-Kur’ân, IV. 33-34.

nakil İsrâîlî rivayetin kabulü veya en azından reddedilmemesi hususunda hüccettir. Aksi halde söz konusu rivayet reddedilebilir. Örnek vermek gerekirse, Hz. Dâvûd, iki hasım ve doksandokuz koyun/kadın kıssasıyla ilgili olarak müfessirlerin İsrâîliyyât kaynaklı birçok rivayet naklettiğini belirten İbn Kesîr bu konuda Rasûlullah'a aidiyeti sabit bir haber bulunmadığından söz etmiş, ardından "Gerçi İbn Ebî Hâtim bir hadis nakletmiştir; ama bu hadisin senedi problemlidir" demiş ve sonunda şunu söylemiştir: "Senedi sağlam bir hadis bulunmadığına göre bu konuda yapılacak en doğru iş, Kur'ân'ın zikrettiklerini okumakla yetinip ilgili ayetlerde ne kastedildiğini Allah'a havale etmektir."⁶²

Modern döneme gelince, İsrâîliyyât bu dönemdeki müfessirlerce çok büyük bir problem olarak algılanır. Bu algı ve anlayış klasik Selefî düşüncedeki İsrâîliyyât karşıtlığıyla benzeşir olmakla birlikte, ciddi bir özgüven parçalanması sorununu da yansıtır. Bilindiği gibi, İslâm dünyası özellikle XIX. yüzyılda çok boyutlu Batı etkisine açılmış ve askerî, siyasî, fikrî ve kültürel boyutlu sadmeler karşısında kendini savunmak ve korumak durumunda kalmıştır. Bu süreçte tecdit ve ıslah fikrini benimseyen birçok Müslüman ilim ve fikir adamı gerek İslâm dünyasının büyük bir kısmının Batılı ülkeler tarafından işgal edilip sömürgeleştirilmesine, gerekse Batı kaynaklı fikir ve düşünce akımlarının İslâm dünyasında güçlü biçimde yankılanmaya başlamasına mukabelede bulunmak için bir taraftan İslâm dinine girdiği kabul edilen çeşitli hurafe ve yanlış inançları ayıklamak, bir taraftan da aklın delaletiyle İslâm'ı en saf ve sahih kaynak olarak Kur'ân'dan öğrenmek gerektiği fikrine sarılmıştır. Öte yandan birçok çağdaş Müslüman araştırmacı özellikle oryantalistik çalışmalardaki iddia ve ithamlar karşısında savunmacı bir üslupla İslâm'ın ne olduğundan ziyade ne olmadığını anlatmaya çalışmıştır.

Modern dönemdeki İsrâîliyyât karşıtı söylemin argüman tedarikçisi özellikle Reşid Rıza'nın temsil ettiği yeni Selefîliktir. Ancak bu Selefîliğin İsrâîliyyât'a yönelik olumsuz bakış açısındaki temel gerekçeler klasik Selefîlikten (İbn Teymiyye ve İbn Kesîr Selefîliği) oldukça farklıdır. Şöyle ki klasik Selefîlikte İsrâîliyyât karşıtlığı temelde sübut problemiyle ilgilidir. Bunun yanında İslâm şeriatına ve akla aykırılık gibi itiraz gerekçelerinden de

⁶² İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'ân, IV. 31.

söz edilebilir. Fakat sübut problemi bu gerekçelerden daha önemli ve önceliklidir. Kaldı ki bir rivayet sübut yönünden sahih ve sağlam ise muhtevasını şeriata ve akla aykırılığı söz konusu olamaz. Çünkü Ehl-i Hadis ve Selefî paradigmaya göre bir rivayetin Hz. Peygamber veya sahabeye aidiyeti gerçekten tespit edilmişse, muhtevasının şeriata aykırı olduğu düşünülemez. Aksi takdirde Hz. Peygamber ve sahabenin İslâm şeriatına aykırı şeyler söylediğini kabul etmek gerekir ki bu mümkün değildir. Kısacası Ehl-i Hadis ve klasik Selefîliğe göre senet açısından sübut bulmuş sahih rivayetlerde şeriata aykırı bir muhteva olmaz; eğer varsa o takdirde söz konusu rivayetler sahih değildir. Bu hüküm akla aykırılık için de büyük ölçüde geçerlidir.

Yeni Selefîliğin İsrâiliyyât karşıtlığındaki temel gerekçe sübuttan ziyade delalet problemiyle ilgilidir. Delalet probleminden maksat İsrâiliyyât'ın sayısız bid'at ve hurafe içermesi ve aynı zamanda akla aykırı anlatımlar ihtiva etmesidir. Bu selefîliğin "Selefî akılcılık" diye de nitelendirildiği göz önüne alındığında, modern dönem İsrâiliyyât karşıtlığında akıl kıstasına büyük önem atfedildiği, dolayısıyla İsrâiliyyât türü rivayetlerin değerini tespit etmekte uygunluğun en temel ölçütlerden biri olarak kullanıldığı hükmüne varılabilir. Bu durum bir yönüyle Batı'daki Aydınlanma hareketinden itibaren metafizik konuların eleştirel yaklaşımla ele alınmaya başlanması ve kültürel etkileşim sonucunda bu yaklaşımın İslâm dünyasında taraftar bulması, diğer bir yönüyle de müsteşriklerin İsrâiliyyât üzerinden İslâm'a yönelttiği tenkitler karşısında sağlam bir savunma hattı oluşturma çabasıyla ilgilidir. Reşid Rıza'nın aşağıdaki ifadeleri tam da bu olguya işaret etmektedir:

"Kur'ân'da Hz. İsa ve Hz. Musa'yı te'yt eden mucizelerden söz edilmemiş olsaydı Avrupalı özgür düşünürlerin İslâm'a yönelip hidayete ermeleri daha fazla, daha yaygın ve aynı zamanda daha hızlı gerçekleşirdi. Zira İslâm akıl, ilim ve beşer fitratına uygunluk, fertlerin ruhlarını arındırma ve kamu yararının gelişimini sağlama gibi temel ilkeler üzerine bina edilmiştir. İslâm'ın Allah'tan gelen bir vahiy olduğuna delil teşkil eden mucize, öncelikle Kur'ân, sonra da Nebi'nin ümmî oluşudur. Bu mucize akıl, duyu ve vicdanla kavranabilir mahiyettedir... Kevnî olağanüstülükler (acaiplikler) gelince, bunlarla ilgili birtakım şüpheler mevcut olup rivayet, sıhhat ve delaletlerine ilişkin birçok te'vil üretilmiştir. Ayrıca bunlara benzer olaylar her zaman her yerde birtakım insanlar tarafından da izhar

edilmektedir. Nitekim bu konuda Hint ve Müslüman mistiklerine izafe edilen rivayetlerin/hikâyelerin sayısı Tevrat ve İncil'de bahsi geçen mucizeler ile azizlerin menkıbelerinden daha fazladır. Çağımızda bilim adamlarının dinden uzaklaşmalarının ana sebeplerinden biri işbu kevnî olağanüstülüklerdir.”⁶³

Reşid Rıza'nın bu pasajdaki akıl ve bilim vurgusunun Seyyid Ahmed Han ve tilmizlerince temsil edilen Hint İslâm modernistlerince de benimsendiğini hatırlatmak gerekir. Burada sözü edilen akıl natüralist, rasyonalist, mantıkçı pozitivist sistemde tanımlanan akla yakın bir akıldır. Deney, gözlem ve modern bilim üzerinden kendini mutlaklaştıran bu aklın ölçütlerine göre din hurafeler bid'atler ve İsrâiliyyât'tan ayıklanıp saf ve rafine biçimde ortaya konulmalıdır. Ne var ki Kur'ân'da zikri geçen akıl, çağdaş rasyonel akıldan öte, deney ve gözlem konusu olmayan şeylere (gayb) iman eden ve daha da önemlisi imanın güdümünde iş gören mevhûb akıldır. Bunun içindir ki Ankebût 29/43. ayetin sonunda yer alan *ve-mâ ya'kilühâ ille'l-âlimûn* ifadesi, bir rivayete göre Hz. Peygamber tarafından, “Akılla Allah'ı tanıyıp bilen, O'na itaat edip masiyetten vazgeçen kimse” diye izah edilmiştir.⁶⁴ Ayrıca Hac 22/46, A'râf 7/170, Muhammed 47/24, Kâf 50/37. ayetlere bakıldığında, insanın anlayıp kavrama, düşünme ve bilme gibi kabiliyetlerinin “kalp” kelimesine atıfla ifade edildiği görülür. Kur'ân ve hadislerde *fûâd*, *sadr*, *lûb*, *nühâ* gibi kelimelerin genellikle “kalp” manasında kullanıldığı müsellemdir. Bütün bunlar dikkate alındığında, aklın zihinsel olduğu kadar da duygusal bir yönünün bulunduğu fark edilir. Hâlbuki Reşid Rıza'nın yukarıdaki pasajda sözünü ettiği akıl, garîzî akıldan öte Batıdaki natüralist felsefenin hizmetindeki bir müktesep (rasyonel) akla işaret ediyor gibidir.

İsrâiliyyât konusunda aşırı titizlenen Reşid Rızâ Kur'ân'ın sağlıklı biçimde anlaşılmasının önündeki en büyük engellerden birinin İsrâiliyyât olduğu kanaatindedir. Ona göre İsrâiliyyât'a hiçbir şekilde itimat edilemez ve hiçbir şekilde delil gösterilemez. Reşid Rıza İsrâiliyyât'ı reddetmekle kalma-

⁶³ Reşid Rıza, el-Vahyü'l-Muhammedî, Beyrut 1406, s. 105; a. mlf., Tefsîru'l-Menâr, XI. 145.

⁶⁴ Ebû Muhammed İbn Atiyye, el-Muharrerü'l-Vecîz, Beyrut 2001, III. 319.

miş, İsrâilî rivayetlerin kaynağı olarak tanınan Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi Yahudi asıllı ravileri dini bozma teşebbüsüyle itham edip haklarında çok ağır ifadeler de kullanmıştır. Hatta kimi zaman komplo teorisi denebilecek türden kurgular yapmış ve bu kurgularda Arap düşmanlığı vurgusunu ön plana çıkarmıştır. Meselâ, A'râf 7/107. ayetin tefsirinde şunları söylemiştir:

“İbadete düşkün bir kişi olduğu yönünde rivayetler mevcutsa da Vehb b. Münebbih hakkındaki şahsi kanaatim tam manasıyla olumsuzdur. Zann-ı galibime göre Vehb mensubu olduğu Fars kavmine derin sevgi besleyen bir kişiydi. Oysa Farslılar İslâm'a ve Araplara öteden beri tuzak kurmakla uğraşan, bunun yanı sıra gerek rivayet gerek Şi'îlik yoluyla bu Müslüman Arap toplumunun bünyesine desiseler sokmaya çalışan bir toplumdur... Bana göre İsrâilî Ka'b el-Ahbâr da Vehb b. Münebbih gibidir. Tâbiûn kuşağına mensup olan bu zatlar hiçbir menkul ve makul temele dayanmayan tuhaf şeylerle ilgili sayısız rivayette bulunmuşlardır. Bu iki zatın mensup olduğu toplumlar, İran topraklarını fetheden ve aynı zamanda Yahudileri Hicaz'dan sürgüne gönderen Müslüman Arap milletine komplolar düzenlemekten geri durmayan toplumlardır. Öyle ki ikinci halifeyi (Hz. Ömer) katleden kişi, kendi halkının gizli bir teşkilâtı tarafından gönderilmiş/görevlendirilmiş bir Farşlı idi. Üçüncü halife Hz. Osman'ın katilleri ise Yahudi Abdullah b. Sebe'nin desiseleriyle ayartılmış kimselerdi. Erken dönem İslâm dünyasındaki bütün siyasî karmaşalar ve rivayet temelli yalanların kökeni Sebeiyye teşkilâtı ile Farslılara ait komitalara dayanır.”⁶⁵

Reşid Rıza İsrâiliyyât konusunda toleranssız ve tahammülsüz bir tavır takınmasına rağmen birçok ayetin yorumunda Eski Ahit'ten nakillerde bulunmuş, kimi zaman Müslüman müfessirlere ait rivayetleri Eski Ahit'teki bilgilerle karşılaştırmış ve hatta bu bilgileri İslâm kaynaklarındaki bilgilere tercih etmiş,⁶⁶ Zehebî bu tutumu hayret verici tutarsızlık olarak değerlendirdi-

⁶⁵ Reşid Rıza, Tefsîru'l-Menâr, IX. 39.

⁶⁶ Mustafa Öztürk, “Neo-Selefilik ve Kur'ân: Reşid Rıza'nın Kur'ân ve Yorum Anlayışı Üzerine”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: IV, sayı: 2 (2004), s. 99-100.

miştir.⁶⁷ Bu mesele bir tarafa, Reşid Rıza'nın eleştirel ifadelerinde en dikkat çekici husus, İsrâiliyyât karşıtlığı bağlamında izhar edilen dinî hassasiyete, İslâm ve Müslümanlıkla bir nevi özdeş kıldığı Arap toplumunu savunmak adına İsrâiloğulları ve İranlıları tenkit içerikli bir etnik hassasiyetin de eklenmiş olmasıdır. Buradaki etnisite vurgusu aslında yirminci asrın başlarında çok güçlü bir dalga haline gelen milliyetçilik ve ulus devlet fikrinin yansımasıdır. Bu yansımanın bir diğer göstergesi Reşid Rıza'nın *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* adlı eserinde Suûdîlik ve Vehhâbiliğe arka çıkması, hilafet tartışmaları bağlamında da halifelik makamının Osmanlı ve İstanbul'dan alınarak Araplar, Türkler ve Kürtlerin bir arada yaşadığı Musul gibi bir yere taşınması teklifinde bulunmuş olmasıdır.⁶⁸

Re'yle Tefsir (Dirayet Tefsiri) Meselesi:

Ehl-i Hadis ve Selef düşüncesindeki temel kabul uyarınca salt re'ye dayalı Kur'ân tefsiri haramdır. Aslında bu anlayış da din tasavvuruyla ilgilidir. Şöyle ki: Ahmed b. Hanbel'e göre din Kur'ân, Sünnet ve sahabe, tabiûn, tebe-i tabiûn gibi selef âlimlerinden sağlam şekilde nakledilmiş âsârdan ibarettir. Dinde re'y ve kıyasın yeri yoktur.⁶⁹ Ehl-i Hadis ekolünün hicrî 3-4. asırlarda Bağdat'taki önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Muhammed el-Berbehârî'ye göre de din nakle sadakat ve taklitten (selefe ittiba) ibarettir. Dinî alanda re'y ve kıyasa müracaat merduttur. Makbul ve muteber olan, nassların zahirini esas almak, nakle dayalı delilden bağımsız bir izaha kalkışmamaktır. Kısaca din konusunda hadis ve esere ittiba şarttır. Akıl ölçüt değildir. Kaldı ki bazı hadislerde gerçekten ne anlatılmak istendiğini akıl kavrayamaz. Sözelimi, "Kulların kalpleri Rahman'ın iki parmağı arasındadır", "Allah dünya semasına iner; Arife günü iner ve bir de Kıyamet günü iner/inecektir", "Allah ayağını cehennem üzerine koydu", "Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı" gibi hadislerin gerçek mana ve maksadını kavramaya akıl kifayet etmez. Bu yüzden, söz konusu hadislerdeki ifadelerin hak/hakikat

⁶⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsir ve'l-Hadis*, Kahire 1990, s. 181-190.

⁶⁸ Muhammed Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, Kahire 1994, s. 85-86.

⁶⁹ M. Montogmery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981, s. 366.

oluşu peşinen teslim-tasdik edilmeli, kişisel görüşlerle şerh cihetine gidilmemelidir.⁷⁰

Re'y konusunda İbn Teymiyye de esas itibariyle İbn Hanbel ve Berbehârî gibi düşünür. Zira ona göre de salt re'ye dayalı tefsir haramdır. Ancak İbn Teymiyye re'y derken, Kur'ân ve Sünnet ışığında işleyen akla değil, kelâmcılar, felsefeciler ve Bâtınîler gibi grupların akıl ve akli delil anlayışlarına işaret etmektedir. Çünkü ona göre sarîh akılla sahîh nakil arasında problem ve çatışma söz konusu olamaz. İbn Teymiyye'nin düşünce metodolojisiyle ilgili en temel eserinin *Muvâfakatü Sahîhi'l-Menkûl li-Sarîhi'l-Ma'kûl* ismini taşıması manidardır. Bu eserde savunulan ana fikir, özellikle Fahreddîn er-Râzî ve onun takipçileri tarafından temel kural hâline getirilen, akıl ile naklin çatışması durumunda aklın esas alınıp naklin te'vil edilmesi anlayışına karşı doğruluklarında şüphe bulunmadığı takdirde ikisi arasında çatışmanın söz konusu olmayacağıdır. Akıl ile nakil karşı karşıya geldiğinde, İbn Teymiyye'ye göre öncelikle naklin sağlamlığı araştırılıp tespit edilmeli, doğruluğu ve kesinliği tespit edilen nakille akli bilgiler arasında çatışma söz konusu olursa, bu durumda hata, yanılğı ve noksanlık ihtimalleri açısından öncelikle akli bilgi hesaba çekilmelidir. Zira ancak ve ancak içinde şüphe ve hayal mahsulü bilgiler bulunan yahut müphem ve muğlâk mefhumlara dayanan akli veriler sağlam nakille çatışabilir. Akıl ile nakil arasında çatışma varsa ya akli denen meseleler apaçık sarîh istidlallere dayalı değildir ya da nakiller Kur'ân ve sahîh hadis dışında mevzu veya zayıf haberlere müstenittir.⁷¹

Kur'ân ve Sünnet ışığında hareket ettiğinde aklın doğru istikametten şaşmayacağına inanan İbn Teymiyye, felsefi kelâm düşüncesine alternatif olarak Kur'ân, Sünnet ve bu iki kaynak çerçevesindeki akliliği vurgular. Ona göre din ve ahkâm bütünüyle nasslara dayanmalıdır. Çünkü Allah zarûrât-ı diniyeye dâhil olan hükümleri vahiyle bildirdiği gibi, bunları ispat veya takviye edecek akli istidalleri de göstermiştir. Naslarda yer alan bu istidlaller, sahabe ve tâbiûn tarafından anlaşılıp uygulanmış, böylece vahye dayalı bir

⁷⁰ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Riyad 1999, III. 37-38, 45, 55, 58, 66-67, 70.

⁷¹ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Riyad 1991, I. 155-156.

aklılık metodu oluşturulmuş, onları takip eden Selef âlimleri de başka bir akliliğe ihtiyaç duymamışlardır.⁷²

Kur'ân İbn Teymiyye'ye göre açık bir şekilde akli delillere yer verir. Nitekim Kur'ân'ın tevhid, peygamberlerin doğruluğu, sıfatların ispatı gibi konularda sunduğu örnekler ve izahlar akli delil kabilindedir. Üstelik nasslardaki akli deliller kelâmcıların akli metod ve istidlallerinden daha sağlam bir temele sahiptir. Çünkü delalet konusunda nassların delaletinden çok aklın delaletinde zan ve ihtilâf söz konusudur. Dinî deliller konusunda akli-nakli ayırımına gitmek ve akla dayalı bir usûlü'd-dîn oluşturmak doğru değildir. Her şeyden önce nasslar akıl-nakil çatışmasından söz etmeyi mümkün kılmaz. Dinde zorunlu olarak inanılması gereken hususlar ancak şer'î, yani ilâhî kaynaklı delillere dayanabilir. Şer'î delil vahiy temelli olan ama aynı zamanda akılla da desteklenen, dolayısıyla hem nakli hem akli olan delillerdir. Bu sebeple dinde birbirinden bağımsız akli ve nakli delil ayırımına yer yoktur. Kaldı ki akli deliller üzerinde ittifak da yoktur. Bir kimsenin akılla temellendirdiği hususu başka birisi temellendiremiyebilir, yine bir kimsenin akla dayalı olarak kabul ettiği bir şeyi başka birisi kabul etmeyebilir. Dolayısıyla akli delil ve akli bilgi konusunda sayısız ihtilâf söz konusudur. Bu sebeple akli nakle hakem/mukaddem kılmak doğru değildir.⁷³

Ehl-i Hadis ve Selef düşüncesinde akıl ve re'ye dayalı Kur'ân yorumunun caiz olmadığı kabulü Hz. Peygamber'e izafe edilen bazı rivayetlerdeki ikaz ve uyarılarla desteklenir. Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Tirmizî (ö. 279/892) gibi muhaddislerce nakledilen rivayetler şöyledir: "Kim Kur'ân hakkında ilimsiz olarak görüş beyan ederse, cehennemdeki yerine şimdiden hazırlansın" (*men kâle fi'l-kur'âni bi-ğayri ilmin felyetebevve' mek'adehû mine'n-nâr*) ve/veya "Kim Allah'ın kitabı hakkında kendi re'yi ile konuşursa, doğru konuşmuş/doğru yorum yapmış olsa dahi kesinlikle hata etmiştir" (*men kâle fî kitâbillâhi azze ve celle bi-re'yihî fe-esâbe fekad ehtae*).⁷⁴

⁷² İbn Teymiyye, Mecmûu'l-Fetâvâ, XVI. 259-260.

⁷³ İbn Teymiyye, Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl, I. 20-38, 170-200; a. mlf., Mecmûu'l-Fetâvâ, XVI. 244-246, 255-258; Özervarlı, İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi, s. 82-97.

⁷⁴ Ebû Dâvûd, "İlim" 5; Tirmizî, "Tefsir", 1.

Dikkat edilirse, bu iki rivayette “men fessera” denilmemiş, bilakis kelimeler özenle seçilerek “men kâle” ifadesine yer verilmiştir. Çünkü tefsir re’ye değil, sema ve nakle dayanan bir faaliyettir. Kur’ân belli bir tarihte ilk muhataplarına belli bir şey söylediğine göre tefsir işte bu ilk söylenen şeyin ne olduğunu tespit işidir. Bu da ancak nakille gerçekleşir. Temelde re’ye dayanan ve büyük ölçüde kişisel fikrî inşalardan oluşan şey tefsir değil, te’vildir. Ancak günümüzde tefsir ve te’vil terimleri müradif gibi kullanılmakta, hatta Kur’ân araştırmacılarının fikrî inşaları çok kere “tefsir” diye adlandırılmaktadır.

Bu noktada, tefsir ve te’vilin müradif terimler gibi kullanılmasının bugüne mahsus olmadığını, erken dönemlerde de bu tarz kullanımlara rastlandığını belirtmek gerekir. Meselâ Taberî’nin (ö. 310/923) tefsir ve te’vil terimlerini birbirinin müradifi gibi kullandığı bilinmektedir. Taberî ayetlerle ilgili olarak ilkin mevcut rivayet malzemesini senetli olarak aktarmış, ardından rivayete dayalı farklı izahlar arasında tercihler yapmıştır. Bu husus dikkate alındığında Taberî’nin *Câmiu’l-Beyân*’da tefsir ile te’vili bir bakıma harmanladığı, bu yüzden iki terimi bir arada kullandığı söylenebilir. Öte yandan klasik dönemlerde, “re’y ile tefsir” tabirinin kullanıldığı da sabittir. Ancak bize göre “re’y ile tefsir”, “re’y tefsiri” gibi tabirlerin kullanımı isabetli değildir. Çünkü tefsir rivayet temellidir. Tefsir ve te’vil birbirinin müradifi olarak kullanıldığı takdirde, Kur’ân’ın gerçekten söylemiş olduğu şeyle, ona atıfla söylemek istenilen şey arasında, yani Kur’ân’daki ilk ve aslı anlam ile sonradan ona yüklenen anlamları birbirinden ayırma imkânı ortadan kalkar ve bu durum günümüzde çok sık şahit olduğu üzere öznel fikrî inşaların “Kur’ân’a Göre” başlığı altında sunulması gibi ciddi bir yanlışa yol açar.

Hâl böyle iken bazı müfessirler “Re’y ile tefsir pekâlâ caizdir” görüşündedir. Meselâ Kurtubî (ö. 671/1273), “Bazı âlimler tefsirin semaya (nakil) dayalı olduğu görüşünü savunmuş ve bu konuda Nisâ 4/49. ayetle istidlalde bulunmuşlardır; fakat bu görüş fasittir.” dedikten sonra şunları eklemiştir:

“Hz. Peygamber’e izafe edilen hadislerdeki Kur’ân tefsiriyle ilgili yasak hükmünün, “Bir kimse Kur’ân hakkında sadece nakle dayalı olarak konuşsun” gibi bir manaya gelmesi söz konusu değildir. Çünkü sahâbiler Kur’ân’ı okumuş, ama onun tefsirinde farklı görüşleri savunmuşlardır. Onların tefsir-

le ilgili tüm görüşleri bizzat Hz. Peygamber'den işitilmiş değildir. Ayrıca Hz. Peygamber Abdullah b. Abbas hakkında, "Allah'ım onu din konusunda derin anlayış ve kavrayış sahibi kıl; ona te'vili öğret" diye dua etmiştir. Şayet te'vil, tıpkı tenzil gibi işitmeye dayalı olsaydı, o zaman İbn Abbas'a yönelik bu özel duanın anlamı kalmazdı.⁷⁵

Bu ifadeler iki önemli hususa işaret etmektedir. Birincisi, Kurtubî tefsir ile te'vili birbirinin müradifi gibi kullanmakta ve/veya re'y tefsiri ile te'vil arasında bir nevi özdeşlik kurmaktadır. Tekrara düşmek pahasına bir kez daha belirtmek gerekir ki te'vil re'y temellidir; ancak te'vil için "re'yle tefsir" demek pek isabetli değildir. Zira bu durum sahabenin nüzul ortamında anlayıp aktardığı mana ile tarihin sonraki uğraklarından birinde herhangi bir Müslüman yorumcunun te'vil yoluyla Kur'an'dan ürettiği anlam arasında hücciyet açısından fark bulunmadığı düşüncesine yol açar. Böyle bir düşüncenin kaçınılmaz kıldığı sonuç, çağdaş Kur'an yorumcusunun kendi te'villerini sahabe ve tâbiûn neslinden gelen tefsirlerle hücciyet açısından eşdeğer görmesi olacaktır ki günümüzde çok sık vaki olan da budur.

Usûl açısından sahâbî ve tâbî kavlinin dinî deliller hiyerarşisindeki yeri ve hüccet değeri tartışılabilir;⁷⁶ fakat sahabe ve tâbiûn ulemasından sağlam/sahih olarak bize ulaşan ve aynı zamanda söz konusu ulemanın ayetlerdeki mana ve mefhumla ilgili genel kanaatini yansıtan izahların hüccet değeri ve otoritesi tartışılmaz. Mademki tefsirin amacı Kur'an ayetlerinde Allah'ın muradının ne olduğunu anlayıp açıklamaya çalışmaktır; o halde ilk Müslüman nesillerin, bilhassa sahâbîlerin bu konuyla ilgili kavilleri murad-ı ilahiye tespit için vazgeçilmez kaynaktır. Bununla birlikte sahâbîlerin tüm ayetler hakkında izahta bulunmadıkları, mevcut izahlarının tümünden Hz. Peygamber'in beyanına dayanmadığı da bir vakiyedir. Kurtubî'nin ifadelerindeki ikinci önemli husus tam olarak bu hususa atıfta bulunur. Zira Kurtubî, "Sahâbîler

⁷⁵ Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an, Beyrut 1988, I. 26.

⁷⁶ Bu konuyla ilgili usûl tartışmaları için bkz. Ebû Zeyd Ubeydullah ed-Debûsî, Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh, Beyrut 2007, s. 256-259; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Udde fi Usûli'l-Fıkh, Riyad 1993, IV. 1178-1197.

tefsirde ihtilâf etmiştir. Üstelik onların tefsirle ilgili tüm görüşleri Hz. Peygamber'den işitilmiş değildir" der ki bu çok doğru bir tespittir.

Kuşkusuz, re'y temelli ya da fıkıh usûlündeki dar anlamıyla vahiy/nas mukabilinde olan, fakat nassa muhalefet anlamı taşımayan şahsi kanaate dayalı hüküm verme yöntemi Hz. Peygamber ve sahabe nesli tarafından kullanılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'den, "Ben vahiy nazil olmamış hususlarda re'yimle hüküm veriyorum" şeklinde bir hadis nakledilmiş, yine Hz. Peygamber Bedir gazvesinde ordugâhın kurulacağı yeri Allah'ın emriyle mi yoksa rey ile mi belirlediğini soran sahabiye "re'y ile" diye cevap vermiştir.⁷⁷ Diğer taraftan birçok sahâbî, "Ben bunu re'yimle söylüyorum" şeklinde ifadeler kullanmıştır.⁷⁸ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) sahabe, tâbiûn ve daha sonra gelenlerin re'yle amel üzerinde icma ettiklerini, onların fetva ve kazaî hükümlerinin onda dokuzunun ayet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin bulunmayıp re'ye dayandığını söylemiştir.⁷⁹

Gerek sahabe devrinde re'ye başvurulduğu, gerekse İbn Abbas örneğinde görüleceği üzere birçok ayetin re'y temelinde açıklanıp yorumlandığı noktasından hareketle denebilir ki "rivayet tefsiri" (me'sûr tefsir) diye adlandırılan şey, aslında büyük ölçüde sahabe neslinin dirayetidir. Binaenaleyh, sahabenin dirayete dayalı izahları bilahare hükmen merfu kapsamında bir rivayet tefsirine dönüşmüş, dönüştürülmüştür. Nitekim Hâkim en-Nisâbü'rfî (ö. 405/1015) sahabe tefsirinin merfu hadis konumunda olduğunu söylemiştir.⁸⁰ Bu durum, genelde Ehl-i Hadis'in din ve ilim anlayışıyla, özelde ise hadis usûlünde sahabe neslinin topyekûn adil ve sika sayılmasıyla ilgilidir. Sahabenin re'y ve dirayet temelli izahlarını hükmen merfu kategorisinde değerlendirme ve böylece söz konusu izahları "re'y" dışında tutma konusunda İbn Teymiyye önemli rol oynamıştır. Aslında İbn Teymiyye Ehl-i Hadis'in din anlayışı zemininde re'yi tefsirden nefyetmeyi hedeflemiş, re'yden doğan boşluğa Kur'ân, Peygamber, sahabe ve tabiûn otoritesini yerleştirmiştir. İbn

⁷⁷ Ebû Muhammed İbn Hişâm, es-Sîretü'n-Nebeviyye, Beyrut 1411, III. 167-168.

⁷⁸ Bkz. İbn Hanbel, el-Müsned, IV. 279; Dârimî, "Ferâiz", 26.

⁷⁹ Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn el-Cüveynî, el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh, Devha 1399, II. 768-771.

⁸⁰ Zerkeşî, el-Burhân, II. 157.

Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber, Nahl 16/44. ayette de işaret edildiği gibi, ashabına Kur'an'ın lafızları yanında manalarını da öğretmiştir. Sahabe tefsir bilgisini Hz. Peygamber'den, tâbiün da belli ölçüde istinbat ve istidlale dayalı görüş belirtmiş olmakla birlikte sahabeden tahsil etmişlerdir. Gerçi sahabe tefsir konusunda ihtilâf etmiştir; fakat onların arasındaki ihtilâf hem az sayıdadır, hem de tezat değil, tenevvü (çeşitlilik, zenginlik) ihtilâfı tarzındadır.⁸¹

Bu yüzden İbn Teymiyye "ehsanü turuki't-tefsîr" başlığı altında ilkin Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, Sünnet'le tefsir ve sahabe kavliyle tefsir kategorilerini zikretmiş,⁸² bunun yanında Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tümünü tefsir ettiğini ileri sürmüş, ayrıca Peygamber tefsiriyle sahabe tefsirini bir bakıma eşdeğer görmüştür. Ne var ki İbn Teymiyye bir yandan "Hz. Peygamber Kur'an'ın tümünü tefsir etti" deyip müfessirlere re'y ve dirayet yolunu kapamaya, dolayısıyla "Müslümanlar Kur'an'ı yorumlamaya değil, zaten açık, anlaşılır ve açıklanmış olan manayı anlayıp kavramaya memurdur" tezini ispatlamaya çalışırken, diğer yandan da "ehsanü turuki't-tefsîr" başlığı altında, "Şayet tefsiri Kur'an'ın kendisinde ve Sünnet'te bulamazsan" şeklinde bir ifade kullanarak,⁸³ aslında Hz. Peygamber'in bütün Kur'an'ı tefsir etmediği gerçeğini de zımnen ikrar etmiş, böylece kendi tezini tutarlılık açısından sorunlu hâle getirmiştir. Bütün bunların yanında İbn Teymiyye *Mukaddimetü't-Tefsîr*'de müfessirlere Kur'an'ın kendi kendini açıklaması ile Hz. Peygamber ve sahabeden gelen merviyata dayalı izahata sadakatten başka bir imkân ve tasarruf alanı tanımazken, kendisi diğer bazı eserlerinde, sözelimi *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*'de birçok ayeti rivayetten bağımsız şekilde izah yoluna gitmiştir.

Re'y ile tefsirin yasak olduğunu bildiren rivayetlerin tahliline gelince, daha önce belirtildiği gibi bu konuda iki rivayet ön plana çıkar. Birincisi Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915), Ebû Ya'lâ (ö. 307/919), Taberânî (ö. 360/971) gibi muhaddislerin sahâbî Cündüb b. Abdullah el-Becelî'den (ö. 70/689) naklettikleri, "*Kim Allah'ın kitabı hakkında kendi re'yi ile konuşursa, doğru konuşmuş/doğru yorum yapmış olsa bile hata*

⁸¹ İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-Fetâvâ, XIII. 148-149.

⁸² İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-Fetâvâ, XIII. 162.

⁸³ İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-Fetâvâ, XIII. 164.

etmiştir.” rivayetidir. İkincisi ise İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Tirmizî, Nesâî gibi muhaddislerin sahâbî Abdullah b. Abbâs’tan (ö. 68/687) naklettikleri, “*Kim Kur’ân hakkında ilimsiz (bi-ğayri ilmin) olarak görüş beyan ederse, cehennemdeki yerine şimdiden hazırlansın*” rivayetidir.⁸⁴

Bu rivayetler birkaç yönden dikkat çekicidir. Bunlardan biri, ilk rivayetteki “men kâle fi’l-kur’âni bi-ğayri ilm” ifadesinin ikinci rivayetteki “men kâle fi’l-kur’âni bi-re’yihî” ifadesine tekabül etmesidir. Diğer bir deyişle, ilk rivayetteki “bi-ğayri ilmin” lafzının mukabili ikinci rivayetteki “bi-re’yihî” lafzıdır. Yani “bi-ğayri ilmin” aslında “bi-re’yihî” demektir. Ayrıca “bi-ğayri ilm” lafzı genel manada “bilgisiz, donanımsız” anlamına gelmemekte, bilakis burada sözü edilen ilimsizlik Kur’ân yorumunda nakilden (hadis, haber, eser, rivayet) bağımsız görüş beyan etmeyi imlemektedir. Çünkü biz biliyoruz ki Ehl-i Hadis terminolojisinde “ilim” (ilm) kelimesi hadis/haber/eser anlamına gelir. Örnek vermek gerekirse, hadis hafızı Ebû Hayseme Zühayr b. Harb (ö. 234/849) *Kitâbü’l-İlm* adlı eserinde ilm kelimesini hadisle eşanlamlı olarak kullanmış ve hadis bilgisinin re’y ve kıyastan üstün olduğunu savunmuştur. İbn Abdilber en-Nemerî’nin (ö. 463/1071) *Câmiu Beyâni’l-İlm* ve Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) *Takyidü’l-İlm* -ki bu eser hadislerin yazılmasıyla ilgilidir- gibi eserlerinde de ilm kelimesi hadis anlamında kullanılmıştır.

Öte yandan, Buhârî (ö. 256/870) *el-Câmiu’s-Sahîh*’indeki “Kitâbü’l-İlm” başlığı altında hadis bilgisini öğrenme ve öğretmede izlenecek yolları anlatmıştır. Müslim’in (ö. 261/875) *el-Câmiu’s-Sahîh*’indeki “Kitâbü’l-İlm” başlıklı kısa bölüm ise ilmin ve gerçek ilim ehlinin Ehl-i Hadis olduğu yönündeki imaların yanında, “Kur’ân’ın müteşabihlerine ittibanın nehyedilmesi ve müteşabihlere tâbi olanlardan sakındırılması” şeklindeki alt başlıktan da anlaşılacağı gibi, Kur’ân tefsirinde re’y, te’vil gibi yöntemlerin makbul olmadığı, bu konudaki doğru yöntemin Ehl-i Hadis gibi nassların zahirine uymak, te’vilden kaçınmak olduğu, müteşabihler konusunda ise

⁸⁴ Rivayetlerin farklı varyantları ve kaynakları hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Kadir Gürler, “Kur’ân’ın Re’y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 3, sayı: 5 (2004/1), s. 18-29.

tıpkı Âl-i İmrân 3/7. ayette sözü edilen “ilimde derinlik sahibi olanlar” gibi iman ve teslimiyet göstermek gerektiği, bu tutumun da aslında Ehl-i Hadis’e ait olduğu gibi hususlar anlatılmıştır.⁸⁵

Bütün bunlar bir tarafa, İslâmî literatürdeki *talebü'l-ilm*, *tahammülü'l-ilm*, *takyidü'l-ilm*, *er-rihle fi talebi'l-ilm* gibi terkipler ve tabirlerin hadis öğrenim, öğretim ve aktarım metodları için kullanıldığı malumdur. Buna göre rivayetteki “bi-ğayri ilmin” lafzı Kur’ân tefsirinde nakilden bağımsız olarak kendi fikrine göre (bi-re’yihî) konuşmayı ifade eder. İlgili rivayetlerdeki ilm ve re’y kelimeleri aslında Ehl-i Hadis (Ashâbü'l-Hadis) ve Ehl-i Re’y (Ashâbü'r-Re’y) karşıtlığı bağlamında din tasavvuru ve dinî ahkâmın kaynaklarıyla ilgili iki farklı eğilim ve epistemolojik paradigmaya işaret eder. Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re’y arasındaki karşıtlık, Kur’ân tefsirinde nakli-ictihadî (rivayet-dirayet) ayrımıyla da ifade edilebilir. İbn Abdilberr tam da bu konuyla ilgili olarak, “Sünnet’i bilmeksizin Kur’ân’ı te’vil eden ve Kur’ân hakkında görüş bildiren kimse” başlığı altında, “Ehl-i bid’at Sünnet’i terk edip Kur’ân’ı (nebevî) sünnetteki açıklamaların aksine te’vil etmeye girişince hem kendileri sapıttılar hem de başkalarını sapturdılar. Biz bu tür aşırılıklardan Allah’a sığınırız”⁸⁶ demiştir.

Cündüb rivayetinde geçen “re’y” kelimesinin klasik kaynaklarda, “Herhangi bir asıla ya da Kur’ân ve Sünnet bilgisine atıfta bulunmayan, salt aklın verilerine dayanan fikir/görüş” şeklinde içeriklendirilmiş olması, Kur’ân hakkında re’ye dayalı görüş beyan etme yasağının aslında Ehl-i Hadis paradigmasını tahkim etmeye yönelik olduğunu gösterir. Nitekim Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) Cündüb rivayetiyle ilgili olarak şunu söylemiştir:

“Bazı ilim ehli (Ehl-i Hadis) bu hadiste geçen re’y kelimesine heva/heves anlamı yüklemiş ve hadisi ‘Her kim kaynak olarak büyük selef âlimlerine referansta bulunmaksızın Kur’ân hakkında kendi hevasına/arzusuna muvafık biçimde görüş beyan ederse, doğru bir görüş ortaya koymuş olsa bile hata etmiştir. Çünkü böyle davranan kimse, mesne-

⁸⁵ Ehl-i hadis nezdinde “ilm” kelimesinin “hadis” manasında kullanıldığına dair geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Kadir Gürler, Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2002, s. 132-141.

⁸⁶ Ebû Ömer İbn Abdilberr, Câmîu Beyâni'l-İlm ve Fazlih, Beyrut trs., II. 1199.

dini bilmediği bir fikri/iddiayı, üstelik hadis-nakil ehlinin o konuyla ilgili görüşlerine de vakıf olmadığı halde Kur'an'a dayatmış olur' şeklinde izah etmişlerdir.⁸⁷

Sonuç olarak, söz konusu rivayette geçen re'y kelimesi özelde Ehl-i Hadis ve Seleflik, genelde Ehl-i Sünnet geleneğinin dışına çıkma eğilimi taşıyan ve görüşlerini bu geleneğin dışında oluşturmaya çalışan eğilimleri ifade eder. Kurtubî'nin Kur'an'ı re'yle açıklama ve yorumla konusundaki yaşağın nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili şu izahları da bu tespiti destekler:

"Re'yle tefsir konusundaki yasak şu iki şekilden birine hamledilir. Birincisi, Kur'an'ı re'yle tefsir eden kişinin belli bir düşüncesi ve bu düşünceye yönelik tabii bir ilgisi ve eğilimi olabilir. Buradan hareketle Kur'an'ı kendi heva ve hevesine göre te'vil eder, böylece kendi düşünce ve niyetini Kur'an'a onaylatmayı hedefler. Oysa bu tarz bir te'ville elde edilen mananın Kur'an'da hiçbir karşılığı yoktur; bunun tek karşılığı yorumcunun zihninde bulunan düşünce ve tasavvurdur. Söz konusu türden te'viller bazen bilgiye dayalı ve bilinçli olarak yapılır. Tıpkı bazı fırkaların kendi bid'atlerini Kur'an ayetleriyle temellendirme yoluna gitmeleri gibi. Bu yolun yolcuları delil gösterdikleri ayette kendilerinin işaret ettikleri mananın kastedilmediğini gayet iyi bilirler. Ancak buradaki temel hedef hasmın zihnini karıştırmak olduğu için, bilerek ve isteyerek bu yanlış yoruma yönelirler. Bu tarz keyfi yorumlar kimi zaman da bilinçsizce yapılır. Şöyle ki ayet farklı manalara ihtimalli olur ve bu durumda yorumcunun zihni kendi amaç ve gayesine uygun düşen manaya meyleder; haliyle re'y ve arzusu öyle istediği için bu manayı tercih eder. Böylece Kur'an'ı kendi re'yine göre izah etmiş olur... Yanlış yorumlar bazen de sahih bir maksada matuf olur; bu tür yorum tarzında yorumcu aradığı mananın Kur'an'da bulunmadığını bilir, fakat bunu bildiği halde Kur'an'dan delil aramaya koyulur. Tıpkı kalbi katı insanları mücahedeye davet eden kişinin Tâ-hâ 20/24. ayetteki, "Firavun'a git; zira o iyice azdı" ifadesine atıfla, "Allah bu ayette kalbe işaret etmiştir" demesi ve Firavun kelimesiyle kalbin kastedildiğini ima etmesi gibi... Böyle yorumları kimi zaman bazı vaizler kullanır; ancak onlar bu işte gerek sözü güzelleştirmek gerekse cemaati dinî duyarlılığa teşvik etmek gibi sahih maksatlar gözetirler. Ancak bu yorum

⁸⁷ Kurtubî, el-Câmi', I. 26.

memnudur; dilde karşılığı olmadığı için caiz değildir. Aynı tarz yorumlar bazen de Bâtınîler (Bâtıniyye) tarafından üretilir; ancak bu zümre insanları aldatmak ve kendi batıl mezheplerine davet etmek gibi fasit niyetler gözetirler. Sonuçta Bâtınîler fasit te'villeriyle Kur'ân'ı kendi görüşlerini onaylayan bir kitap düzeyine indirir ve gerçekte Allah'ın kitabında hiçbir şekilde karşılığı bulunmadığını gayet iyi bildikleri halde onu kendi mezheplerindeki görüş ve anlayışlara âlet ederler.”⁸⁸

Öyle görünüyor ki Kur'ân'ın re'y ile açıklanıp yorumlanmasını yasaklayan rivayetler, Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re'y arasındaki ihtilâfların ve buna bağlı olarak nakilden bağımsız yorumların tefsir kategorisine dâhil edilip edilmemesi noktasında cereyan eden tartışmaların bir yansımasıdır. Bu bağlamda, selef ulemasının re'y ile Kur'ân tefsiri konusunda ihtiyatlı davranmayı salık veren ifadelerinin Hz. Peygamber'e izafe edilerek merfu hadis formuna sokulma ihtimalinden söz etmek mümkündür. Nitekim İbn Ebî Şeybe, “Kim Kur'ân hakkında ilimsiz olarak görüş beyan ederse, şimdiden cehennemdeki yerine hazırlansın” rivayetini Hz. Peygamber'in değil, İbn Abbas'ın sözü olarak nakletmiştir. Bazı kaynaklarda, İbn Abbas'ın kendisine sorulan bir soruyla ilgili olarak, “Bildiğimi söylerim; bilmediğim bir konuda konuşmaktan imtina ederim” tarzında bir söz söylediği de nakledilmiştir. Bu rivayetdeki ifade dikkate alındığında, Kur'ân yorumunda re'y temelli konuşma yasağını selef ulemasından ihtiyata davet olarak okumanın makul olduğu söylenebilir.⁸⁹ Bununla birlikte başka bir değerlendirmeye göre, kimi varyantlarında Kur'ân tefsirinde re'ye başvurmayı küfürle itham edecek kadar ağır suçlama içeren bu rivayetler, Hz. Peygamber'in kendisine inananlara böyle ağır bir suçlama yöneltip yöneltmeyeceği meselesi bir yana, nakilci dogmatik zihniyete sahip çevrelerin naklin yanında aklı da kullanmak isteyen ve tarihte re'y ekolü olarak bilinen akımı zemmetmek için uydurulmuştur. Tarihen, Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın re'y ile tefsiri diye ciddiye alınabilecek bir olgu bulunmadığı sabit olduğundan, mantıken de bu ifadenin anakronizmle malul olduğu kolayca anlaşılır. Sonuç itibariyle, bu rivayetin aslında iki zıt

⁸⁸ Kurtubî, el-Câmi', I. 26-27.

⁸⁹ Gürler, “Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, s. 45.

grup arasındaki ideolojik sürtüşmede, bir tarafın diğerine üstünlük sağlamak amacıyla Hz. Peygamber'in otoritesinden yararlanmak istemesinin, daha doğrusu onu istismar etmesinin bir ürünü olduğunu görmek hiç de zor olmasa gerektir.⁹⁰

Bize göre de söz konusu rivayetlerin Ehl-i Hadis'in Kur'an ve tefsir anlayışını temellendirmek, Ehl-i re'yi mahkûm etmek maksadıyla hadis formuna sokulmuş sözler olduğunu anakronistik içeriğinden tespit etmek mümkündür. Zira her iki rivayette de Hz. Peygamber Kur'an'ın teknik anlamda tefsirinden ve tefsirde yöntem meselesinden söz etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber henüz hayatta iken Kur'an bildik anlamda tefsir faaliyetine konu olmuş, bu alanda yöntem ve yaklaşım farklılıkları oluşmuş, bunun üzerine Hz. Peygamber duruma müdahale ederek, tefsirde rivayet ve dirayet yöntemleri hakkında konuşmuştur. Nüzul döneminde Kur'an'ın bilgi ve yorum nesnesi olmadığı, bilakis Hz. Peygamber ve sahabe nezdinde Allah tarafından gönderilen talimatlar şeklinde algılanıp fiilen hayata aktarıldığı inkâr edilmez bir gerçektir. Bu gerçeklik bağlamında Hz. Peygamber'in teknik anlamda bir tefsir faaliyetinden söz ettiğini ve bu faaliyetin yöntemi hakkında sahâbileri bilgilendirip yanlış yöntem hususunda onları uyardığını düşünmek, "Hz. Peygamber televizyon seyrederken şöyle buyurdu" demek kadar anakroniktir.

Re'y temelli Kur'an yorumunun yasak olduğunu bildiren rivayetlerde karşımıza çıkan bu sorunun bir benzeri, Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'yi Kur'an'ın müteşâbihlerine tabi olan kimseler hakkında uyarmasıyla ilgili rivayette de söz konusudur.⁹¹ Zira müteşâbihâtın neliği hakkında tek söz söylememesine veya en azından bize bu konuda hiçbir beyanı ulaşmamasına rağmen Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye bu minvalde bir söz söylediğine dair

⁹⁰ M. Hayri Kırbaoğlu, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", İslâmiyât, cilt: 3, sayı: 3 (2000), s. 125-126. Söz konusu rivayetlerin Beyhakî (ö. 470/1077) ve Mâverdî (ö. 450/1058) gibi âlimler tarafından "Eğer sahihse" şeklindeki ihtiyat kaydıyla yorumlanmış olması, hatta "Bu hadiste problem var" (fi hâzâ'l-hadisi nazar) şeklinde değerlendirmelerin bulunması manidardır. Bkz. Zerkeşî, el-Burhân, II. 161-162.

⁹¹ Rivayet için bkz. Buhârî, "Tefsir" 3; Müslim, "İlm" 1; Ebû Dâvûd, "Sünne" 2.

rivayetin şöhret bulmuş olması düşündürücüdür. Bize öyle geliyor ki bu rivayet, muhtemelen, Selefî düşünceyi benimseyen âlimlerdeki “te’vil karşıtı” zihniyetin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Kuşkusuz bu bir ihtimaldir, ama güçlü bir ihtimaldir. Çünkü gerek Kur’ân’da, gerek Hz. Peygamber’in hadislerinde hangi ayetlerin müteşabih olduğu ve/veya müteşabihatın hangi konularla ilgili olduğu hususunda sarîh bilgi yoktur. Bunun içindir ki her mezhep kendi kelâm sistemine muvafık ayetleri muhkem, muhalif mezheplerin kelâm sistemlerine muvafık ayetleri müteşabih kategorisinde değerlendirmiştir. Fahreddîn er-Râzî bu gerçeği Âl-i İmrân 3/7. ayetin izahında açık yüreklilikle şöyle itiraf etmiştir:

“Her bir mezhep mensubu kendi görüşlerine (kelâmî kabullerine) uygun ayetlerin muhkem, hasmının görüşlerine uygun ayetlerin müteşabih olduğunu iddia eder. (Sözelimi) bir Mu’tezilî, “Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin” (Kehf 18/29) ayetinin muhkem, “Âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz” (Tekvir 81/29) ayetinin müteşabih olduğunu söyler. Sünnî ise bu konuda tam tersi görüşü benimser.

Bilesin ki dünya üzerinde her grup (fırka) kendi görüşüne uygun olan ayetleri muhkem, hasmının görüşüne uygun ayetleri müteşabih diye isimlendirir. Bu tutumu benimsemeyen bir grubun/fırkanın varlığına şahit olman söz konusu değildir.

İşte bütün bu zikrettiğimiz görüşlerden ortaya çıktığı üzere insanların (Müslümanların) büyük çoğunluğu nezdinde öteden beri geçerli olan temel kural/prensip şudur: Hangi ayet kimin mezhebine uygunsamuhkem, hangi ayet muhalif mezhebe uygunsamüteşabihtir.”⁹²

Râzî’nin bu çarpıcı ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Kur’ân’daki hangi ayetin muhkem, hangisinin müteşabih olduğunu tespit hususunda bütün mezhepler için bağlayıcılık arz eden bir ortak kuraldan söz etme imkânı yoktur. Bilakis her mezhebin kendi kelâm sistemine göre farklı kurallar söz konusudur. Bu durumda şunu sormak gerekir: Hz. Peygamber Hz. Âişe’yi Kur’ân’ın müteşabihlerine uyan kimselerden sakındırırken acaba kimleri kast etmiştir? Tarihsel tecrübedeki kelâmî ihtilâflar dikkate alındı-

⁹² Fahreddîn er-Râzî, et-Tefsîru’l-Kebîr, VII. 146, 152.

ğında Hz. Peygamber Mu'tezile'ye göre Eş'arîleri, Eş'arîlere göre Mu'tezile'yi yahut Ehl-i Hadis'e göre Cehmiyye ve Ehl-i Re'yi, Ehl-i Re'ye göre Ehl-i Hadis ve Haşviyyeyi kastetmiştir. Bize göre Hz. Peygamber hiç kimseyi kastetmemiş, zira "Müteşabihlere tabi olan kimseleri gördüğün zaman, onlardan sakın" şeklinde bir söz söylememiş veya böyle bir sözü en azından Müslümanlar için söylememiştir. Ayrıca belirtmek gerekir ki Âl-i İmrân 3/7. ayetindeki "müteşabih" ve "te'vil" kelimeleriyle Hz. İsa'nın teolojik kimliği hakkında Hz. Peygamber'le tartışan bir grup Necranlı Hıristiyan'ın tutumuna işaret edilmiştir.⁹³

Gelinen bu noktada re'y tefsiri ve/veya re'yle tefsir kavramlaştırmasının isabetli olmadığını, re'y tefsiri yerine te'vil denilmesi gerektiğini bir kez daha vurgulamak gerekir. Bu arada İmam el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) "Tefsir sahabeye mahsustur" şeklinde zikrettiği ifade ile İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsir" başlığı altında sahabe kavline atfettiği işlevin büyük ölçüde örtüştüğü de kaydedilmelidir. Bununla birlikte, "Tefsir sahabeye mahsustur" önermesi tartışmaya açık görünmektedir. Çünkü sahâbilerden bütün ayetlerle ilgili tefsir bilgisi nakledilmediği gibi, tüm sahâbiler bu alanda yetkin kimseler de değildir. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un, "Vallahi ben Allah'ın kitabındaki her bir ayetin kim hakkında ve nerede indiğini bilirim" sözünü aktarmak veya İbn Abbas'ın "tercümanü'l-kur'an" diye anıldığını vurgulamak,⁹⁴ bütün sahabenin tefsir otoritesi olduğunu göstermez. Nitekim İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'la ilgili bu bilgileri aktaran İbn Teymiyye de, "Bilhassa sahabenin büyükleri ve âlimleri", "Şayet Kur'an'ın tefsiriyle ilgili naklî bilgi sahabe kavillerinde de bulunmazsa, o takdirde..." gibi ifadeler kullanmıştır. Şu halde, "Tefsir sahabeye mahsustur" önermesini, "Sahabe Kur'an'ı baştan sona en yetkin biçimde izah etmiştir" şeklinde anlamak yerine şöyle yorumlamak gerekir:

Sahabeden sahih nakille gelen tefsir bilgisinin otoritesi tartışılmaz; zira bu nakildeki bilgi Kur'an'ın aslı ve tarihî anlamını ortaya koyar. Buna muka-

⁹³ Bkz. Ebû Abdillâh İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, Beyrut trs., I. 357-358; Taberî, Câmiu'l-Beyân, III. 162-164; Ebû Muhammed el-Begâvî, Me'âlimü't-Tenzil, Beyrut 1995, I. 276.

⁹⁴ İbn Teymiyye, Mecmû'ul-Fetâvâ, XIII. 163.

bil Kur'ân araştırmacılarının kendi bilgi birikimlerine dayalı yorumları aynı değerde değildir. Üstelik bu yorumlar doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Dolayısıyla seleften nakil yoluyla gelen izahların adına tefsir, diğer bütün yorumlara te'vil denilmeli, bu iki farklı kategori birbiriyle özdeşleştirilmemelidir. Diğer taraftan sahabe ve tâbiün ulemasına ait Kur'ân yorumlarının hatırı sayılır bir kısmı re'y temelli olsa da hem vahyin nazil olduğu vasata yakınlık, hem Kur'ân diline aşinalık, hem de mezhebî ihtilâfların zuhurundan önceki bir dönemde yaşamışlık gibi hususiyetler sebebiyle, ilk Müslüman nesillere ait izahlar/yorumlar teknik anlamda te'vil olarak değerlendirilmemeli; fakat Ehl-i Hadis ve Seleflik paradigmasında olduğu gibi, hücciyet açısından mutlaklaştırma cihetine de gidilmemelidir.

Tefsir hadis ve rivayet temelli olmasına rağmen “re'yle tefsir” tabirinin kendisine alan açması ve birtakım şartlar dâhilinde re'ye dayalı tefsirin caiz olduğu noktasında yaygın kanaat oluşması, İslâm düşünce tarihindeki ilmî, fikrî ve siyasî ekollerin ortaya çıkmasının bir sonucudur. Özellikle ilk hicrî asırdan itibaren alevlenen siyasî ihtilâflar, ardından baş gösteren mezhebî zıtlasmalar ve itikadî tartışmalar bir yandan Kur'ân'ın temel referans metni olarak kullanılmasına, bir yandan da tefsir faaliyetinin nakil ve rivayetten re'y ve dirayete evrilmesine yol açmıştır. M. Hüseyin ez-Zehabi bu dönemi tefsirin gelişim seyriinde beşinci aşama olarak nitelendirmiş ve zaman olarak da Abbasîler dönemiyle tarihlendirmiştir. Abbasîlerden günümüze kadar süregelen bu aşamada tefsir seleften menkul rivayetlerle sınırlı olmaktan çıkıp aklın etkin rol oynadığı bir faaliyet hâline gelmiştir. Buna paralel olarak gerçekte Kur'ân'la hemen hiçbir ilgisi olmayan sayısız mesele “tefsir” isimli kitaplara girmiş, dolayısıyla tefsir hem Kur'ân'ı anlama ve açıklama faaliyeti, hem de bu faaliyetin semeresi olarak tefsirden çok başka bir şey hâline gelmiştir. Zehebî bu gelişim seyriyle ilgili olarak şunları söylemiştir:

“[Abbasîler döneminde] lügat, sarf ve nahiv ilimleri tedvin edildi, fikhî konularla ilgili ihtilâflar ekolleşti, kelâmî meseleler zuhur etti. Yine Abbasîler döneminde mezhebî taassup olgusu boy gösterdi ve İslâmî fırkalar kendi görüşlerini yaymaya, bu görüşlerin propagandasını yapmaya başladı. Bu arada birçok felsefe kitabı tercüme yoluyla İslâm kültürüne kazandırıldı. İşte bütün bu farklı ilim dalları ve bunlarla ilgili konular tefsir alanına girdi ve hatta tefsirin önüne geçti. Buna paralel olarak tefsirde aklın rolü ve işlevi

nakle baskın çıkar hale geldi. Dahası aklilik, esbâb-ı nüzul gibi rivayet malzemesinden bütünüyle bağımsız olmamakla birlikte tefsir kitaplarında en baskın özellik haline geldi.”⁹⁵

Te’vil Meselesi:

Selefilik ve tefsir bağlamında müstakil başlık açılması gereken hususlardan biri de te’vil meselesidir. Kelâm ve usûl-i fikh kaynaklarında “Naslarda geçen bir lafzı delile dayalı olarak aslî manasından alıp diğer muhtemel manalarından birine hamletmek” veya “Bir lafzı delile dayalı olarak racih/zahir anlamından mercuh anlamına nakletmek” şeklinde terimleşen “te’vil” nassları anlama ve yorumlamada bir yöntem sorunu olarak daha ziyade müteşabih sıfatlar bağlamında öteden beri tartışılmıştır. Kur’ân’da birçok kez geçen te’vil kelimesine “tefsir” manası yüklemenin isabetsiz olduğuna dikkat çeken ve İslâm düşünce tarihinde bid’atlerin Kur’ân’ı yanlış anlama ve yorumlamadan zuhur ettiğini söyleyen İbn Teymiyye hemen her fırsatta, “Allah’ın kitabını te’vil ve tahriften kaçınmak ve Selef’in yoluna uymak gerekir” prensibine dikkat çekmiştir.

Bu prensibe göre Hz. Peygamber ve Selef’e ait açıklamaları bir tarafa bırakıp ayetlerin zahirine birtakım bâtinî, tasavvufî anlamlar yüklemek ve mezhebî saiklerle belli bir görüşü temellendirmek adına sırf akla dayalı yorumlar üretmek, tahrifle eşdeğer te’vil ve te’vilcilikten başka bir şey değildir. Kuşkusuz bu anlamda te’vil çok olumsuz bir içeriğe sahiptir. Oysa te’vilin Kur’ân’daki anlam ve kullanımı bambaşka mahiyettedir. Daha açıkçası, te’vil Kur’ân’da “bir sözü dildeki ilk ve aslî anlamından kendisine ilişkin bir delilden dolayı ikincil (mercûh) anlamına hamletmek” manasında değil, kelâmın ifade ettiği hakikatin bizatihi kendisi, bir şeyin neticesi gibi anlamlarda kullanılmıştır. Kelâm (söz) inşâî ve ihbârî olmak üzere iki çeşittir. Emir içeren inşâî kelâmın/sözün te’vili, emredilen şeyin yerine getirilmesidir. Hz. Âişe’nin, “Sünnet [Kur’ân’daki] emrin te’vilidir” sözünde geçen te’vil bu anlamdadır. Yine Hz. Âişe’nin, “Nebi rükû ve secdesinde Kur’ân’ı tevvül ederdi” sözü de, Hz. Peygamber’in Nasr 110/3. ayetteki, “Rabbinin şanını övgüyle yücelt” (*fe-sebbih bi-hamdi rabbik*) emrine binaen,

⁹⁵ Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, I. 101.

“Sübhânekellâhümme...” diye dua etmesi manasındadır. Eğer kelâm/söz ihbârî ise bunun te’vilinden maksat da o sözde bildirilen şeyin bilfiil vuku bulmasıdır. Meselâ, A’râf 7/53. ayette geçen te’vilden maksat, Allah’ın Kur’ân’da bildirdiği kıyamet, hesap, ceza gibi şeylerin gelip çatması; Yûsuf 12/101. ayetteki “te’vîl-i ehâdis”ten maksat ise rüyada görülen şeylerin dış dünyada vuku bulmasıdır.⁹⁶

Te’vil kelimesinin Kur’ân’daki anlam ve kullanımına ilişkin bu izahatı gayet isabetli olan İbn Teymiyye’ye göre müfessirlerin ıstılahında te’vil genellikle “tefsir” anlamında kullanılmıştır. Meselâ, Taberî bu iki kelimeyi müradif gibi kullanmıştır. Yine tâbî müfessir Mücâhid’in Âl-i İmrân 3/7. ayetle ilgili olarak müteşabihlerin te’vilini kendisinin bilebileceğine dair sözünde de “tefsir” manası kastedilmiştir. İhtimal ki Mücâhid müteşabihâtın tefsir ya da izah edilmesini sadece Allah’ın bilgisi dâhilinde olan te’ville aynı şey zanetmiştir. Gerçek şu ki te’vil kelimesinin anlam ve kullanımında müştereklik söz konusudur; çünkü bu kelime literatürde kimi zaman Kur’ân’daki anlamıyla, kimi zaman Selef’in, kimi zaman da müteahhir dönemlerdeki fakihler, usulcüler ve kelâmcıların ıstılahatına uygun şekilde kullanılır. Te’vil kelimesinin kullanımındaki müşterekliğin temel sebebi ise herkesin bu kelimeye yüklediği mananın Kur’ân’da ifade ettiği manayla aynı olduğunu düşünmesidir.⁹⁷

Te’vilin “kelâmı dildeki ilk ve aslı anlamından kendisine ilişkin bir delilden dolayı ikincil anlamına hamletmek” şeklindeki tanımı müteahhir dönemlerde fıkıh, kelâm, usûl gibi ilimlerle meşgul olanlara aittir. Selef ulemasının örfünde te’vil kesinlikle bu manada kullanılmamıştır. Selef âlimleri te’vili ya tıpkı Taberî gibi tefsirle müteradif olarak ya da Kur’ân’daki kullanımına muvafık olarak, “kelâmın ifade ettiği hakikatin bizatihi kendisi” anlamında kullanmışlardır. Daha önce de ifade edildiği gibi bu kullanıma göre söz inşâî olduğu takdirde, te’vil o sözde ifade edilen emrin gereğinin yerine

⁹⁶ İbn Teymiyye, Mecmû’l-Fetâvâ, III. 30-31, XIII. 124; a. mlf., Nakzü’l-Mantık, s. 57.

⁹⁷ İbn Teymiyye, Mecmû’l-Fetâvâ, XIII. 127-128.

getirilmesi, sözün ihbârî olması hâlinde ise te'vil, haber verilen şeyin gerçekleşmesi demektir.⁹⁸

İbn Teymiyye'nin tespitine göre müteahhir dönemdeki fakihler ve kelâmcılar Âl-i İmrân 3/7. ayetteki te'vil kavramının kendi ıstılahlarındaki manada kullanıldığını sanmışlar ve müteşabihlerin te'vili konusunda iki gruba ayrılmışlardır. Bir grup, müteşabihlerin te'vilinin ancak Allah tarafından bilinebileceğini savunurken, diğer grup ilimde yetkin kimselerin de bu kapsama dâhil olduğu fikrini benimsemiş; fakat sonuçta her iki grup da yanlış yapmıştır.⁹⁹ Çünkü Âl-i İmrân 3/7. ayette geçen te'vil, bir sözü anlayıp yorumlamanın ötesinde müteşabihlerin gerçek mahiyeti manasındadır. Dolayısıyla müteşabih ayetlerin te'viliyle meşguliyet, söz konusu ayetlerde kastedilen manayı kesin biçimde tayin etme ya da bu konuda son sözü söyleme (fasl-ı hitab) iddiasına işaret eder. Yahudilerden Huyey b. Ahtab gibi bazı kişilerin Medine'ye gelip hurûf-ı mukatta'ayı cümel hesabına göre yorumlayıp İslâm ümmetine ömür biçmeye kalkmaları ve/veya bir grup Necranlı Hıristiyanın Kur'ân'daki *innâ, nahnü* (Biz) gibi lafızlardan yola çıkarak Allah'ın üç uknumdan biri olduğunu söylemeye çalışmaları, Âl-i İmrân 3/7. ayette zemmedilen "müteşabihlerin te'viliyle meşguliyet"e tekabül eder.¹⁰⁰

Özetlersek, söz konusu ayette zemmedilen te'vil, müteşabih naslardaki anlamın bilinmeyeceğiyle değil, bu naslara konu olan hususların gerçek mahiyetini tayin ve tespitte kalkışma tavrıyla ilgilidir. Bu itibarla ayetteki *ve-mâ ya'lemu te'vilehû illallah* ibaresinden sonra vakf yapmak gerekir. Nitekim sahabe ve cumhur-ı tâbiine ait görüşler de burada vakf gerektiği yönündedir. Buna göre müteşabih ayetlerin te'vilini bilmek sadece Allah'a mahsustur. Ancak bu durum ilgili ayetlerin insanlar tarafından tefsir ve izah edilemeyeceği anlamına gelmez; çünkü Allah, "İnsanlar müteşabihlerin tefsirini bilemez" gibi bir beyanda bulunmamış, bilakis Sâd 38/29. ayette, "[Ey Peygamber!] Biz sana bu feyiz kaynağı Kur'ân'ı gönderdik ki insanlar onun mesajları üzerinde düşünsünler; akliselim sahipleri ondan ders alsınlar" bu-

⁹⁸ İbn Teymiyye, Mecmûu'l-Fetâvâ, XVII. 195-216, XIII. 128-129.

⁹⁹ İbn Teymiyye, Nakzü'l-Mantuk, s. 57-58.

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, Mecmûu'l-Fetâvâ, XIII. 123.

yurmuştur. Benzer şekilde Muhammed 47/24. ayette de, “Onlar Kur’ân üzerinde tedebbür etmezler mi?” buyurulmuştur.

Bu ayetlerde tavsiye edilen tedebbür, muhkem ve müteşabihle tüm ayetlere yöneliktir. Kaldı ki mana ve mesajı akledilemeyen bir kelâm üzerinde tedebbür ve tefekkürden söz edilemez. Gerçekte Allah Âl-i İmrân 3/7.ayette, sırf fitne üretmek için müteşabihlerin te’viliyle meşgul olanları yermiştir; fakat Kur’ân’ın muhkem ve müteşabih ayetleri üzerinde Allah’ın emrettiği şekilde düşünüp manasını anlamaya çalışan kimseler asla yerilmemiş, tam tersine Allah böyle kimseleri övmüştür.¹⁰¹ Ayrıca sahabe ve tâbiünden hiç kimse Allah’ın kitabındaki herhangi bir ayeti tefsirden men etmemiş; yine onlardan hiç kimse, “Bu, manası bilinmeyen müteşabih bir ayettir” dememiş; benzer şekilde büyük Selef âlimlerinden hiçbiri, “Kur’ân’da manası bilinmeyen ayetler vardır. Bu tür ayetleri ne Rasûlullah ne de ilim iman ehlinde herhangi bir kimse anlayabilmiştir” gibi bir söz söylememiştir.¹⁰²

Kur’ân’da manası bilinmeyen ayetler olduğu meselesi müteahhir dönemdeki bazı zümreler tarafından ihdas edilmiştir. Bunlar ilâhî isim ve sıfatlar, kader ve benzeri konularla ilgili ayetler üzerinde ileri geri konuşmuşlar ve sonunda “Kur’ân’ın manası bilinmeyen ayetler içermesi mümkün müdür?” gibi tuhaf bir soruyu/sorunu gündeme taşımışlardır. Ayetlerin zahirine sınımsız sarılan bir grup (Haşviyye), Allah’ın kullarını dilediği gibi sınıyabileceği düşüncesine binaen Kur’ân’da anlamı bilinmeyen ayetler bulunmasını mümkün görmüş, diğer bazı gruplar ise tahrifle eşdeğer te’villerle kendi görüşlerini temellendirmek için aksi görüşü benimsemiştir. İbn Teymiyye’ye göre “ilim sahibi kimseler müteşabihlerin te’vilini bilir” iddiasında olanlar kesinlikle yanlış bir iddianın peşindedirler. Aslında bu iddiayı seslendiren Bâtıniyye-Karâmita, Cehmiyye-Mu’tezile, Mütefelsife gibi sapkın zümrelerin te’vil dedikleri şey, kendilerinin tahrifle eşdeğer Kur’ân yorumlarından başka bir şey değildir.¹⁰³

¹⁰¹ İbn Teymiyye, Mecmû’l-Fetâvâ, XIII. 123.

¹⁰² İbn Teymiyye, Mecmû’l-Fetâvâ, XIII. 136-138.

¹⁰³ İbn Teymiyye, Mecmû’l-Fetâvâ, XIII. 128.

Öyle görünüyor ki İbn Teymiyye'nin te'vil karşıtlığı bilhassa Allah'ın sıfatları ve ahiret ahvaliyle ilgili ayetlerin başta Bâtuniyye-İsmâiliyye olmak üzere İhvân-ı Safâ ve diğer İslâm filozofları ile Mu'tezilî-Cehmî ve bir ölçüde de Eş'arî kelâmcılar tarafından yorumlanmış tarzıyla ilgilidir. İbn Teymiyye'nin sıfat anlayışına göre Allah'ın zatına bağlı bütün sıfatları kadimdir. Bu sıfatların yokluğu imkânsızdır. Ayrıca sıfatlar Allah'ın zatından ayrı ve bağımsız gerçeklere işaret eden kavramlar değildir. Esasen varlığı zorunlu olan yalnız zat veya yalnız sıfatlar değil, kemal sıfatlarıyla muttasıf zattır. Bu yüzden, sıfatlar zattan ayrı düşünülemez. Vasıfları bulunmayan bir varlığın dış dünyada mevcudiyetini düşünmek mümkün olmadığından sıfatların reddedilmesi mantıksal olarak zatın varlığını inkâr riski taşır.¹⁰⁴ Bununla birlikte sıfatların te'vili, Allah hakkında nassların verdiği bilgilerden başka anlayışlara götürdüğü için, bir nevi tahrif niteliğindedir. Kaldı ki nasslarda geçen sıfatlarda te'vili gerektirecek bir teşbih veya tecsim de söz konusu değildir; çünkü her ne kadar Allah'ın bazı sıfatlarıyla insanların nitelikleri için aynı kelimeler kullanılırsa da bu ayniyet tamamen lafzî düzeyde olup ilâhî sıfatlar için kullanılan kelimelerin içerikleri/te'villeri insanla ilgili olandan tamamen ayrıdır. Bu genel tespit, antropomorfizmi en fazla çağrıştırdığı ileri sürülen istivâ ve nüzul gibi nitelermeler için de geçerlidir.¹⁰⁵ Bunun içindir ki Selef uleması Allah'ın isim ve sıfatlarına nasslarda geçtiği şekliyle inanmak gerektiğini söylemiştir. Bu anlayışa göre Allah kendisini nasıl nitelendirmiş ve isimlendirmişse, hiçbir ekleme ve eksiltme yapmaksızın, ayrıca ilâhî isim ve sıfatları zahirî manalarına aykırı şekilde yorumlamaksızın, öylece kabul etmek gerekir. Bunun yanı sıra Allah'ın isim ve sıfatları ile mahlûkata ait sıfatlar arasında benzerlik kurmamak da (teşbih) gerekir. Kısaca Selef uleması sıfatlarla ilgili ayetleri kesinlikle te'vil etmemiş, bununla birlikte teşbih fikrini de benimsememiştir. Eğer bunun aksi varit olsaydı mutlaka rivayetler yoluyla sonraki nesillere ulaşırdı.¹⁰⁶

Ayetlerde Allah'a izafe edilen "kelâm" ve "basar" sıfatları hakkında kelâmcılar tarafından herhangi bir teşbih riskinden söz edilmediğine göre

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, Der'u Teârûzî'l-Akl ve'n-Nakl, III. 292-294.

¹⁰⁵ İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-Fetâvâ, III. 5-6.

¹⁰⁶ İbn Teymiyye, Nakzû'l-Mantık, s. 2-3.

“istivâ” ve “nüzul”ün de İslâm itikadının genel sıfat telakkisinden ayrı tutulmaması gerekir; zira sıfatların bazılarını kabul edip bazılarını mevhum bir teşbih düşüncesinden dolayı başka manalara hamletmek tutarsızlık olur. Öte yandan, Allah’ın sıfatları ve ahiret gibi gaybî hususlar ancak naslarda bildirilen şekilde ifade edilebilir ve bunların gerçek mahiyetlerini yalnız Allah bilir. İnsan açısından bakıldığında gayb âlemiyle ilgili haberler ve tasvirler ancak nesnelere dünyasında kullanılan isim ve sıfatlar çerçevesinde anlaşılabilir. Kuşkusuz nesnelere dünyasındaki dil kalıplarıyla gaybî âlem hakkında böyle bir sınırlı anlama imkânının bulunması iki âlemin aynı olduğu manasına gelmez.¹⁰⁷

Sıfatlar konusunda temel prensip İmam Mâlik’in, “İstivâ malumdur; keyfiyeti meçhuldür” ya da diğer bir varyantıyla, “İstivâ meçhul değildir. Ama keyfiyeti de aklın alanına dâhil değildir.” ilke sözünde ifadesini bulur. Bu söz nüzul, mecî’, yed, vech gibi diğer bütün haberî sıfatlar hakkındaki muhtemel sorulara da kafi cevap teşkil eder.¹⁰⁸ Sonuç olarak, Allah’ın kendi-

¹⁰⁷ İbn Teymiyye, Mecmûu’l-Fetâvâ, III. 30-31.

¹⁰⁸ İbn Teymiyye, Nakzü’l-Mantık, s. 3. Nasr Hâmid Ebû Zeyd’e göre Mâlik b. Enes’in bu sözü birden fazla düzeyde çelişki içermektedir. “Birinci düzeydeki çelişki şudur: Maruf olan bir şey ya duyular ya akıl veya muhayyile yoluyla kavranmış demektir ve dolayısıyla her hâlükarda keyfiyeti meçhul olmaz. Keyfiyeti meçhul kalan bir şey ise -keyfiyet bir şeyi belirleyen arazlardan biri olduğu için- maruf olamaz. Çelişkinin ikinci düzeyi şudur: İstivâ, anlamı ancak bağlamdan hareketle açıklık kazanacak bir dilsel veridir; bu bağlam en azından cümle, sonra cümlelerin siyak ve sibakı, en son da metnin bütünü içerisindeki bağlamdır. Buna göre “istivâ maruftur” ifadesi, kelimenin delalet ettiği zihindeki anlamı içermektedir ve bunun Kur’ân’daki ifade ile bir ilişkisi yoktur. Üçüncü çelişki düzeyi ise Kur’ân ilâhî bir fiil olarak istivâdan söz ederken, bunun bir bidat olduğu gerekçesiyle istivâ hakkında konuşmanın olumsuz görülmesidir (...) Kuşkusuz bu sözün, literal anlamı “açık” gösteren (istivâ maruftur), Mu’tezilî te’vili “yalan” sayan (keyfiyeti meçhuldür) ve işi bütünüyle bidat çukuruna atan üçlü ritmi (her bidat dalalettir ve her dalalet cehennemliktir), vaazlarda halka okunduğunda, “maruf”tan “meçhul”e ve oradan “bidat” yükselen ritmiyle büyüleyici bir tesir icra etmektedir. Böylece Müslüman halkın ve biraz tahsilli kesimin tefsir lehine te’vile karşı doldurulmaları gerçekleşmiş olmaktadır. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde ‘Kur’ân Te’vili’ Sorunsalı”, çev. Ömer Özsoy, İslâmî Araştırmalar, cilt: 9, sayı: 1-4 (1996), s. 28.

ne özgü kıldığı te'vil, İmam Mâlik'in "Keyfiyet meçhuldür" sözünde de işaret edildiği gibi, O'nun zat ve sıfatlarının gerçek mahiyetidir. Dolayısıyla, "Al-lahî'nin sıfatlarının gerçek mahiyeti nedir?" tarzında bir soruya verilecek en güzel cevap şudur: "Bu, ancak Allah'ın bilgisine mahsus bir gerçekliktir (te'vil)."¹⁰⁹

İbn Teymiyye bir yandan teşbih ve tecsimin İslâm akaidinde bulunmadığını kabul etmekle birlikte, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu tehlikeye düşmemek, dolayısıyla tenzihe hâle getirmemek gibi niyetlerle arş, istivâ, yed gibi haberî sıfatları te'vil etmeye çalıştıklarını hatırlatarak bu tür çabalara sert bir şekilde karşı çıkmakta, ama diğer yandan da nasslarda zikredilen ahiret nimetleri hakkındaki açıklamaları müteşabih kabul edip bunların başka manaya gelebileceğine işaret etmektedir. Bu tutumuyla İbn Teymiyye birinci görüşünde aşırı tepkisel davranmış gözükmektedir.¹¹⁰

Diğer taraftan İbn Teymiyye genelde Selef'in özelde kendisinin izah ve yorumlarını Kur'ân üzerinde tedebbür ve tefekkürle eşdeğer bir tefsir faaliyetinin ürünü olarak görürken Mu'tezile, Mürcie yahut daha genel anlamda Cehmiyye gibi fırkalara ait yorumları Âl-i İmrân 3/7. ayetteki anlamda te'vil olarak değerlendirmekte, dolayısıyla bu fırkaları sadece Allah'ın bilgisi dâhilinde olan müteşabihâtın te'viline uğraşmakla itham etmektedir. Oysa ilâhî sıfatları Arap dilinin imkân ve sınırları içinde Allah'ın şanına uygun şekilde yorumlamak gerektiği fikrini benimsemek ve bu sıfatlarla ilgili kelimelerin sahih anlamlarının bulunduğunu söylemek -ki İbn Teymiyye de Selef'in böyle söylediğini belirtmektedir,¹¹¹ sıfatların gerçek mana ve mahiyetini tayin iddiasında bulunmak anlamına gelmez.

Ne var ki İbn Teymiyye Ehl-i Hadis ve Selefî-Hanbelî âlimlerin sıfatlarla ilgili izahlarını mutlak "sahih tefsir" olarak görmekte, buna mukabil özellikle Cehmiyye-Mu'tezile'nin yorumlarını son sözü söyleme manasında te'vil olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirmenin tepkisel olduğu, bu tepkiselliğin de Cehmiyye-Mu'tezile karşıtlığından kaynaklandığı söylenebi-

¹⁰⁹ İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-Fetâvâ, XIII. 139.

¹¹⁰ M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye (İtikadî Görüşleri)", DİA, İstanbul 1999, XX. 406.

¹¹¹ İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-Fetâvâ, XIII. 131.

lir. Nitekim İbn Teymiyye de Ahmed İbn Hanbel ve diğer selef ulemasının Kur'an'da hiçbir ayetin mana yönünden anlaşılabilir nitelikte olmadığını ifade ettiklerini, gerçekte bu âlimlerin aslında Cehmiyye'ye ait te'villeri yasak sayıp reddettiklerini söylemekle¹¹² bu konuda ideolojik bir tavır takındığını bir bakıma itiraf etmiştir. Yine o, "Ehl-i Hadis taklîtidir; nazar ve istidlal ehli değildir; çünkü bu zümre akıl hüccetini reddeder" şeklindeki görüşe, "Hayır bu doğru değil! Çünkü Ehl-i hadis Allah'ın birçok ayette nazar, itibar ve tedebbürü emretmiş olması hasebiyle itibar ve istidlale başvurmuştur. Seleften ve Sünnet imamlarından hiçbiri de bunu reddetmemiştir. Ne var ki nazar, itibar ve istidlal müşterek lafızlardır. Ehl-i hadis, kelâmcıların kullandığı anlamda bâtil nazar ve istidlalleri reddetmiştir"¹¹³ şeklinde mukabelede bulunurken de Ehl-i Hadis ya da Selefîlik-Hanbelîlik lehindeki ideolojik tavrını daha açık bir şekilde dile getirmiştir.¹¹⁴

Te'vil Karşıtlığının Gerekçeleri:

Selefi düşüncedeki te'vil karşıtlığı, genellikle sanıldığı gibi mutlak mada bir karşıtlık değildir. Daha açıkçası, Selefi âlimlerin te'vil konusundaki menfi tutumları temelde Cehmiyye'ye muhalefetten kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi Cehmiyye, Ebû Muhriz Cehm b. Safvân'a (ö. 128/745) nisbet edilen fırkanın adıdır. İslâm düşünce tarihinde müteşabihlerin te'viliyle meşguliyetin öncüsü olarak kabul edilen bu fırkanın mensuplarına göre akıl nakille çelişebilir ve böyle bir durumda naklin akla uygun şekilde te'vil edilmesi gerekir. Bu çerçevede, sözelimi naslarda Allah'a izafe edilen ve zahirî anlam itibarıyla antropomorfik bir tanrı tasavvuruna imkân veren istivâ, nüzul, yed, vech gibi haberî sıfatlar mutlaka te'vil edilmelidir. Ayrıca Allah'ın herhangi bir yerde mekân tutmasından söz edilemeyeceği gibi herhangi bir yere inmesinden de (nüzul) bahsedilemez. O halde, istivâdan maksat Allah'ın arşa hâkim olması, yeryüzüne inmesinden maksat da rahmet veya emrinin nüzul etmesidir. Diğer taraftan Allah, zihinde canlanan bütün formlardan münez-

¹¹² İbn Teymiyye, Mecmû'î-Fetâvâ, XIII. 131.

¹¹³ İbn Teymiyye, Nakzû'l-Mantık, s. 47.

¹¹⁴ İbn Teymiyye'nin tefsir, te'vil ve mecaz konusundaki ideolojik tutumu hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. M. Emin Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", Bilimname, sayı: XV (2008/2), s. 123-146.

zeh olduğu için O'na "şey" de denemez. Yine Allah'a kelâm sıfatı da nisbet edilemez. O ezelden konuşmadığı gibi gelecekte de konuşmaz; çünkü konuşmada bir uzva ihtiyaç söz konusudur. Allah'ın Hz. Musa ile konuşması herhangi bir varlıkta ses yaratması ve bu sesi Hz. Musa'nın kulağına ulaştırması şeklinde vuku bulmuş olmalıdır. Diğer taraftan, Allah'ın dünyada ve ahirette görülmesi mümkün değildir. O ancak fiilleriyle görülebilir. "Gözler O'nu idrak edemez" (En'âm 6/103) mealindeki ayet Allah'ın görülemeyeceğinin en açık delilidir.¹¹⁵

Cehmiyye'nin Allah'ı tenzih maksadıyla özellikle haberî sıfatlarla ilgili nassları akıl ve dil temelinde yorumlaması, dolayısıyla Hz. Peygamber devrinden itibaren akaid sahasında devam eden muhafazakâr yapıyı bozması Selefi âlimler arasında şiddetli tepkilere yol açmıştır.¹¹⁶ Başta Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*'sı olmak üzere Ebû Saîd ed-Dârimî'nin (ö. 280/894) *er-Red ale'l-Cehmiyye*'si ve *er-Red ale'l-Merisî*'si (*Nakzü'l-İmâm Ebî Saîd Osmân b. Saîd ale'l-Merisiyyi'l-Cehmiyyi'l-Anîd fîma'fterâ alellâhi mine't-Tevhîd*), İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin (ö. 327/938) *er-Red ale'l-Cehmiyye*'si, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *İctimâu'l-Cuyûşî'l-İslâmiyye alâ Gazvi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*'si gibi eserler işte bu şiddetli tepkinin ürünüdürler. Öte yandan Abdullah b. Mübârek, Selâm b. Ebî Mutî', Abdülvehhâb el-Varrâk, Yezîd b. Hârûn, Hârîce b. Mus'ab gibi isimlerin Cehmîler hakkında "Kâfirler", "Zındıklar", "Ehl-i bid'at'ın en şerlileri" gibi çok ağır ifadeler kullanması, İbrahim b. Ebî Nuaym'ın, "Eğer yetkim olsaydı Cehmîler Müslüman mezarlığına defnedilmezdi" gibi bir söz söylemiş olması,¹¹⁷ Ehl-i Hadis ya da Selefiyye'ye mensup âlimlerdeki te'vil karşıtlığının aslında Cehmiyye'ye muhalefetten kaynaklandığını göstermektedir. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) "Ashâbü'l-hadis"i -ki bu tabir teknik

¹¹⁵ Cehm b. Safvân ve Cehmiyye hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ebü'l-Hüseyn el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Kahire 1993, s. 97-99; Ebü'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996, I. 97-99; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 178-185; Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *DİA*, İstanbul 1997, VII. 233-234; a. mlf., "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 236-237.

¹¹⁶ Gölcük, "Cehmiyye", *DİA*, VII. 236.

¹¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, Riyad 2003, s. 11-12, [Nâşirin mukaddimesi].

olarak Selefiyye'nin fikhî alandaki ismine karşılık gelir- din konusunu istihsan, kıyas veya aklî muhakemeye yahut mütekaddimûn filozofların kitaplarına ve/veya müteahhirûn kelâmcıların yazıp çizdiklerine havale etmeyenler"¹¹⁸ diye tanımlaması da Selefiyye'deki te'vil karşıtlığının aslında genel anlamda Cehmiyye karşıtlığından kaynaklandığına işaret etmektedir.

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki İbn Hanbel, Ebû Saîd ed-Dârimî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Selefî âlimlerin büyük bir nefretle andıkları Cehmiyye belli bir fırkayı, yani Cehm b. Safvân'ın takipçilerini ifade eden bir tabir olmaktan çok Mu'tezile, Mürcie, hatta Hanefîlik gibi bir dizi mezhebi ya da kısaca dinî metinleri anlama-yorumlamada haber ve eserden ziyade aklî istidlale önem atfeden Ehl-i re'yin tamamını kapsayan bir isimlendirmedir. Nitekim Buhârî'nin (ö. 256/870) Yezîd b. Hârûn'dan naklettiğine göre İmam Ebû Hanîfe'nin gözde öğrencisi Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî bir Cehmî'dir.¹¹⁹ Ebû Saîd ed-Dârimî gibi muhaliflerinin eserlerinden öğrendiğimiz kadarıyla Cehm b. Safvân'ın fikirlerine paralel görüş ve düşünceleri savunan Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) de hem Cehmî hem Mürcîî ve Hanefî'dir.¹²⁰

Bütün bu bilgilerden anlaşılacağı gibi, Cehmî ve/veya Cehmiyye, Selefî âlimler tarafından genelde Ehl-i re'yi zemmetmek için kullanılan ve büyük ihtimalle "din düşmanı", "vatan haini" -bu tabir M. Watt'a aittir- gibi anlamlar içeren bir isimlendirmedir.¹²¹ Nitekim Cehmiyye'nin Cehm b. Safvân ve onunla hemen hemen aynı düşünce yapısına sahip olduğu söylenen Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'den başka bir önemli simasının bulunmaması ve hâl böyle iken genel anlamda Mu'tezile'yi, iman konusundaki görüşleriyle Mürcie'yi, irade konusundaki görüşleriyle Cebriyye'yi ve belli ölçüde Eş'ariyye'yi etkilediğinden söz edilmesi, Cehmiyye tabirinin belli bir fırkanın özel ismine karşılık gelmekten ziyade Ehl-i Hadis dışındaki gruplara işaret ettiğini göster-

¹¹⁸ Ebû Muhammed İbn Kuteybe, Te'vilü Muhtelefi'l-Hadîs, Beyrut 1993, s. 83.

¹¹⁹ Bkz. Ebû Abdillâh el-Buhârî, Hadîs-i Şerifler Işığında İlahî Kelâmın Müdâfaası (Halku Ef'âlî'l-İbâd), çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1992, s. 24.

¹²⁰ Bişr el-Merîsî ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmed Sâim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", DİA, İstanbul 1992, VI. 220-221.

¹²¹ Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 182-183.

mektedir. Yine gerek Buhârî'nin hocası Ebû Bekr el-Hümejdî'nin (ö. 219/834), "Biz 'Rahman arşa istivâ etti' deriz. İstivâ hakkında bundan başka bir şey söyleyen kimse Cehmî'dir" şeklindeki ifadesi,¹²² gerekse İbn Teymiyye'nin "Halife Me'mûn dönemindeki Mihne olayı bir Cehmiyye fitnesiydi"¹²³ demesi, Cehmiyye'nin aslında Ehl-i Hadis karşıtları anlamına geldiğini te'yit etmektedir.

Burada bir kez daha belirtmek gerekir ki Selefiyye'nin özellikle ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili nassların te'vilini reddetmesi mutlak anlamda bir reddediş değildir. Gerçi İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi bazı âlimler özellikle İbn Hanbel'in nassları zahirî manalarına hamlettiğini ve müteşabihâtın asla te'vil edilmemesi gerektiği fikrini savunduğundan söz etmişlerdir.¹²⁴ Ancak bu doğru değildir; zira Beyhakî (ö. 458/1066) ve İbn Teymiyye gibi âlimler İbn Hanbel'in sadece Cehmiyye ve Mu'tezile'ye ait te'villeri reddettiğini belirtmişlerdir ki¹²⁵ konuyla ilgili doğru tespit de budur. Nitekim *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika* adlı eserini Hz. Peygamber'in izahlarını göz ardı eden, ayetler arasındaki bağlantıları dikkate almadan Kur'an'ı gelişigüzel biçimde yorumlayan fırkaları reddetmek için yazmış olması İbn Hanbel'in te'vil anlayışına/karşıtlığına açıklık getirmektedir.¹²⁶ Kaldı ki İbn Hanbel Kur'an'daki bazı ayetlerin mecazi manaya geldiği yönünde izahlarda bulunmuş, ayrıca Zenâdika'nın Nisâ 4/56. ayette çelişki bulunduğu iddiasına¹²⁷

¹²² İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 5-6.

¹²³ İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 20.

¹²⁴ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 1982, I. 103-104.

¹²⁵ Bkz. Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-Sifât*, Beyrut 1984, s. 304; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII. 131.

¹²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İstanbul 1989, II. 83.

¹²⁷ İbn Hanbel'in aktardığına göre Zenâdika'nın, "Ayetlerimizi inkâr edenleri yarın bir gün cehenneme tıkacağız. Onların derileri ateşte kavrulup acı duymaz hâle geldikçe, azabın dayanılmaz acısını sürekli tatmaları için derilerini tazeleyeceğiz." mealindeki Nisâ 4/56. ayetle ilgili tutarsızlık iddiaları şöyledir: "Müşriklerin günahkâr derileri yakıldıktan sonra nasıl oluyor da Allah bu derileri başka derilerle değiştiriyor? Biz bu ayetten ancak şunu anlıyoruz: Allah beddelnâhüm culûden gayrahâ derken, aslında hiç günah işlememiş derilere azap edecektir". İbn Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 60.

yönelik cevabında Kur'ân'da âmm, hâs ve çok anlamlı kelimeler bulunduğunu ve bu tür kelimelerdeki manalara ancak gerçek ilim erbabının vâkıf olduğunu söylemiştir.¹²⁸

Faysalu't-Tefrika adlı eserinde “Bağdat'taki Hanbelî ilim önderlerinden bizzat işittiğime göre” diyen İmam Gazzâlî, İbn Hanbel'in, “Hacer-i Esved Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir”, “Müminin kalbi Allah'ın iki parmağı arasındadır”, “Ben Allah'ın soluğunu Yemen taraflarında hissediyorum” anlamındaki üç hadisi te'vil ettiğinden söz etmiştir.¹²⁹ Bütün bunların yanında İbn Hanbel bazı ayetlerdeki haberî sıfatları da te'vil etmiştir. Meselâ, Allah'ın özelde peygamberlerle, genelde müminlerle birlikte olduğunu bildiren ayetlerdeki “maiyyet” (birliktelik) kavramını mecazi manada anlayıp yorumlamış ve bu çerçevede söz konusu kavrama kimi zaman Allah'ın yardım etmesi, kimi zaman Allah'ın bilmesi ve görüp gözetmesi gibi anlamlar yüklemiştir.¹³⁰ Diğer taraftan Selefî müfessir İbn Kesîr (ö. 774/1373) Hadîd 57/4. ayette geçen maiyyet kavramının tefsirinde İbn Hanbel'in şu iki beyti okuduğunu nakletmiştir:

“Bütün bir ömrü tek başına geçersen de bir gün bile demeyesin,

“Ben tek başımaydım”;

Diyessin ki, “Hep var benim bir gören gözetenim.”

Allah'ın bir an bile [senden] gafil olduğunu sanmayasın.

Gizlediğin bir şeyin de gizli saklı olduğunu sanmayasın.”¹³¹

¹²⁸ İbn Hanbel, er-Red ale'l-Cehmiyye, s. 60.

¹²⁹ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, nşr. Mahmûd Bîcû, Baskı yeri yok, 1993, s. 41-43. İbn Teymiyye Gazâlî'nin naklettiği bilgiyle ilgili olarak şunları zikretmiştir: “Gazâlî'nin üç hadisin te'viliyle ilgili olarak bazı Hanbelîler'den aktardığı bilgiye gelince, bu hikâye İbn Hanbel adına uydurulmuş bir yalandır. Zira hiç kimse isnatlı olarak İbn Hanbel'den böyle bir şey nakletmediği gibi onun ashabından bu minvalde nakilde bulunan birinin varlığı da bilinmemektedir. Gazâlî'nin atıfta bulunduğu Hanbelî gerek söylediği şeyin bilgi değeri taşıyıp taşımadığı gerekse doğru olup olmadığı bilinmeyen meçhul bir kişidir”. İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, V. 197.

¹³⁰ İbn Hanbel, er-Red ale'l-Cehmiyye, s. 92-93, 158-159.

¹³¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 304.

İbn Hanbel gerçekte gayb alanıyla ilgili olan ve bu yüzden ne manaya geldiği hususunda kesin bir sonuca varılması mümkün bulunmayan bazı ayetleri ise adeta ikinci bir mana ihtimalini yok sayan bir tarzda yorumlamıştır. Meselâ, zındıkların Hac 22/47, Secde 32/5 ve Meâric 70/4. ayetlerde bin ve elli bin yıl gibi farklı zaman dilimlerinden söz edilmesinin bir çelişki olduğu yönündeki itirazlarına karşı şunları söylemiştir:

“Hac 22/47. ayette sözü edilen bin yıldan maksat, Allah’ın gökleri ve yeri yarattığı günlerdir ki bu günlerin her biri bin yıl gibidir. Secde 32/5. ayette sözü edilen bin yıldan maksat da şudur: Cebrail, Nebi’ye (s.a.v.) bin yıllık bir sürede iner ve tekrar semaya yükselir. Semadan yeryüzüne iniş beş yüzyıllık bir süreye, yeryüzünden semaya yükseliş de beş yüzyıllık bir süreye tekabül eder. Böylece toplam bin yıl eder. Meâric 70/4. ayette sözü edilen elli bin yıla gelince, Allah bu ayette şunu söylemektedir: Eğer kulların hesabını görme işini Allah’tan başkası deruhte edecek olsaydı bu işi ancak elli bin yılda bitirirdi. Oysa Allah bu işi dünyadaki bir günün yarısı kadar bir sürede bitirecektir.”¹³²

Görüldüğü gibi İbn Hanbel burada düpedüz te’vil yapmakta, üstelik bunu yaparken bir bakıma gayba taş atmaktadır. Şu halde, İbn Hanbel’in te’vil karşıtlığı mutlak anlamda te’vilden ziyade, eserinin adından ve muhtevassından da anlaşılacağı üzere “Zenâdika” ile eşdeğer gördüğü Cehmiyye’nin te’villeriyle sınırlı bir anlam taşımaktadır. Öte yandan İbn Hanbel’in nasslara sınıksı bağlı olduğu ve bu sebeple de kelâm metoduna karşı çıktığı yönünde genel bir kanaat bulunmasına rağmen, onun Mu’tezile mensuplarıyla tartıştığı ve bu tartışmalarda kelâmî sayılabilecek deliller kullandığı bilinmektedir. Ayrıca *er-Red ale’l-Cehmiyye ve’z-Zenâdika* adlı eserinde kelâm ilminde sıkça başvurulan “ihtimalleri araştırma” usulünü kullandığı görülmektedir. Bütün bunların yanında İbn Hanbel her ne kadar Hz. Peygamber ve ashabının açıklamaya girişmediği meseleleri tartışmayı bid’at kabul etmiş olsa da bizzat kendisinin yaşadığı bazı olayların etkisiyle bu prensibinden vazgeçmiş görülmektedir. Onun dönemindeki en önemli tartışma konularından birini teşkil eden Halku’l-Kur’ân meselesinde Kur’ân ve Sünnet’te açık bir şekilde

¹³² İbn Hanbel, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, s. 70-71.

yer almayan “Kur’ân’ın mahlûk olmadığı” fikrini benimsemesi buna bir örnektir.¹³³

İbn Hanbel’in mutlak anlamda te’vilden ziyade Cehmiyye’nin te’villerine karşı çıktığı yönündeki tespit Selefiyye’nin erken dönem temsilcilerinden Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) için de geçerlidir. Nitekim İbn Teymiyye hem Ahmed b. Hanbel’e hem de Selefiyye’nin diğer öncü isimlerine -ki bu isimler arasında Dârimî’nin de yer aldığına hiç şüphe yoktur- ait metinlerde Cehmiyye’nin te’villerine karşı çıktığını belirtmiştir.¹³⁴ Dârimî gerek *er-Red ale’l-Cehmiyye* gerekse *er-Red ale’l-Merisî* adlı eserinde haberî sıfatların te’vile başvurulmaksızın Allah’a izafe edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu anlayışa göre teşbihe düşmemenin yolu te’vile başvurmak değildir. Kaldı ki Dârimî’ye göre Kur’ân ve Sünnet’in delaletiyle kâfir olduklarında hiç şüphe bulunmayan, bu yüzden tövbeye davet edilmeleri, tövbe etmedikleri takdirde öldürülmeleri gereken Cehmiyye’nin¹³⁵ ilgili nasslara yönelik te’villeri düpedüz bir sapkınlıktır. Meselâ, Kur’ân’da Allah’a izafe edilen “yed” (el) kelimesini “nimet”, “vech” kelimesini “lütuf, ihsan, fazilet”, Allah’ın yeryüzüne nüzulünü “ilâhî emir ve rahmetin inmesi” şeklinde anlayıp yorumlamak bu kabildendir. Çünkü der, Dârimî, “yed” kelimesine “nimet” manası verildiği takdirde, Sâd 38/75. ayetle ilgili olarak, “Peki, Allah Âdem’i iki nimetiyle mi yarattı?” diye sormak gerekir. Yine Dârimî’ye göre, “Allah’ın iki eli de açıktır” mealindeki ayet bağlamında, “Peki Allah’ın onca nimeti içinde sadece iki nimeti mi açıktır/geniştir?” diye de sormak gerekir.¹³⁶ Yed kelimesine nimet, rızık gibi anlamlar yüklendiğinde, kıyamet günü yeryüzünün bütünüyle Allah’ın avucunda olacağını bildiren ayete (Zümer 39/67), “O gün yeryüzü bütünüyle Allah’ın rızık olacak; gökler de O’nun rızıkında dürülmüş halde bulunacaktır” gibi tuhaf bir anlam vermek gerekir.¹³⁷

¹³³ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, Ankara 2002, s. 46.

¹³⁴ İbn Teymiyye, *Meçmû’l-Fetâvâ*, XIII. 131.

¹³⁵ Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, Küveyt 1985, s. 171-182.

¹³⁶ Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî, Nakzû Usmân b. Saîd ale’l-Merisî (*er-Red ale’l-Merisî*), nşr. Mansûr b. Abdülazîz es-Simârî, Riyad 1999, s. 122.

¹³⁷ Dârimî, Nakzû Usmân b. Saîd ale’l-Merisî, s. 73, 90.

Bütün bunlar Dârimî'ye göre hiçbir mesnedi bulunmayan ve düpedüz bir sapkınlık eseri olan yorumlardır. Gerçekte Allah'ın eli vardır; yüzü vardır; gözü vardır; ayakları ve parmakları vardır. Dahası Allah Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi duyularla idrak edilemeyen sonsuz ve sınırsız bir varlık değil, aksine duyularla idrak edilebilen sınırlı bir varlıktır; zira Kur'an'da Allah'ın Musa ile vasıtasız olarak konuştuğu beyan edildiği gibi ahirette de onun mü'minlerle konuşacağı ve mü'minler tarafından görüleceği bildirilmiştir (Nisâ 4/164; Âl-i İmrân 3/77; Kıyâmet 75/22). Keyfiyeti ne olursa olsun, görmek ve konuşmak bir varlığı duyularla idrak etmenin en belirgin şeklidir. Duyularla idrak edilemeyen varlık hariçte mevcut bir "şey" değil, sadece zihinde mevcut bir "lâ şey"dir ki bunun fiilen mevcut bir varlığı ifade etmediği açıktır. Oysa Allah kendisini asla yok olmayan şey diye (Kasas 28/88) vasıflandırmıştır. Bu husus O'nun zihin dışında fiilen mevcut olduğunu gösterir. Hariçte mevcut olan her şeyin bir sınırının ve bazı sıfatlarının bulunması aklen zorunludur. Rahman'ın arşa istivâ ettiğini, gökte olanın (Allah) insanları yerin dibine geçireceğini veya başlarına taş yağdırabileceğini, güzel sözlerin Allah'a yükseldiğini bildiren ayetlerle (Tâ-hâ 20/5, Mülk 67/16-17; Fâtır 35/10) Allah'ın gökte olduğunu açıkça bildiren hadisler Zât-ı ilâhiyenin sınırlı bir varlık olduğunun delilidir.¹³⁸

Bu görüşleri "Had ve Arş", "Eyniyye ve'l-Mekân" gibi başlıklar altında zikreden Dârimî Allah'ın gökte bulunduğu hususunda şu ilginç ifadelerle de yer vermiştir: "Sapkın Merîsî ve yandaşları hariç, Müslümanlar ve kâfirler Allah'ın gökyüzünde olduğu noktasında ittifak etmişler ve O'na böyle bir sınır belirlemişlerdir. Hatta yükümlülük çağında olmayan çocuklar bile Allah'ı bu şekilde bilmişlerdir. Nitekim bir çocuk darda kalınca elini rabbine doğru kaldırır ve O'na -başka yerde değil- gökyüzünde bulunan bir varlık olarak yakarır. [Hâsılı] bütün herkes Allah'ı ve O'nun mekânını Cehmiyye'den çok daha iyi bilir."¹³⁹

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) gibi âlimlerin etkisinde kaldığı bilinen Dârimî son dönemde Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1952) gibi bazı âlimler tara-

¹³⁸ Dârimî, Nakzü Usmân b. Saîd ale'l-Merîsî, s. 57-59, 274-280.

¹³⁹ Dârimî, Nakzü Usmân b. Saîd ale'l-Merîsî, s. 62.

findan Allah'a had ve cihet nisbet ederek O'nun sınırlı bir varlık olduğu fikrini savunduğu gerekçesiyle şiddetle tenkit edilmiş, hatta bundan dolayı onun Allah'ı bir cisim kabul ettiği ileri sürülmüştür.¹⁴⁰ Dârimî, Allah'a had ve cihet nisbet ederken her ne kadar O'nun yaratıklara benzemekten münezzehtir olduğunu ısrarla belirterek Selef'in "bilâkeyf" ilkesini tekrarlamışsa da bunun, nasslarda lafzen karşılığı bulunmayan bir sıfatın Allah'a nisbet edilemeyeceği yönündeki fikriyle çeliştiğini söylemek gerekir.¹⁴¹ Bu arada Dârimî'nin kendi görüşünü haklı çıkarmak için yer yer zorlama te'villere başvurduğunu da belirtmek gerekir. Meselâ, Bısr el-Merîsî, Tûr 52/48. ayetteki *fe-inneke bi-a'yüminâ* ibaresini İbn Abbas'a atfen, "Sen bizim korumamız, gözetimimiz altındasın" diye yorumlamıştır. Buna mukabil Dârimî, "Arap dilinde bir kimsenin koruma ve gözetme ile tavsif edilmesi ancak göz organına sahip olanlar için mümkündür" şeklindeki bir gerekçeye istinaden İbn Abbas'a ait yorumun Merîsî'yi değil, kendisini haklı çıkardığını ileri sürmüştür.¹⁴²

Seleflikteki te'vil karşıtlığının Cehmiyye adı altında özellikle Mürcie ve Mu'tezile karşıtlığı anlamına geldiği tespiti, İbn Teymiyye'nin özellikle mecaz konusundaki tavrıyla daha muhkem ve müdellel bir zemine oturur; zira Arap dilinde hakikat-mecaz ayırımının hicrî III. asırdan sonra bilhassa Mu'tezile gibi bazı fırkalar tarafından ihdas edildiği, başlangıçta böyle bir ayırımın mevcut olmadığı, Selef ulemasının hakikat-mecaz ayırımından hiç söz etmediği gibi argümanlardan hareketle mecaza karşı çıkan İbn Teymiyye¹⁴³ özellikle fetvalarında re'y ve icthadı kullanmakta beis görmemiştir. Bu durum İbn Teymiyye'nin te'vil ve mecaz karşıtlığının ideolojik temelli olduğuna işaret etmektedir. Nitekim aşağıdaki pasaj bu tespitimizi yeterince gerekçelendirir niteliktedir:

"Re'y ve dile dayalı yorum yöntemi ehl-i bid'ata özgüdür. Bu yüzden İbn Hanbel, "İnsanlar en çok te'vil ve kıyas konusunda hata yaptı" demiştir. Nitekim bizzat görüldüğü üzere Mu'tezile, Mürcie, Râfıza ve diğer bid'atçı fırkalar Kur'ân'ı subjektif kanaatleri ve dil temelinde ürettikleri te'viller çer-

¹⁴⁰ Muhammed Zâhid el-Kevserî, Makâlât, Humus 1388, s. 354-371.

¹⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Dârimî, Osman b. Saîd", DİA, İstanbul 1993, VIII. 497.

¹⁴² Dârimî, Nakzü Usmân b. Saîd ale'l-Merîsî, s. 537.

¹⁴³ Takiyyüddin İbn Teymiyye, Kitâbü'l-İmân, Beyrut 1983, s. 79-80.

çevesinde izah ediyor, tabiatıyla Nebî'nin, sahabenin, tabiûnun ve büyük İslâm ulemasının ne dediklerine hiç bakmıyorlar. Ayrıca bu fırkalar Sünnet'i, Selef'in icmasını ve onlardan nakledilen görüşleri de dayanak kabul etmiyorlar. Bu fırkalar sadece aklın ve dilin verilerini esas alıyorlar. Yine onlar, rivayet tefsirlerini, hadisi ve Selef'in sözlerini bir kenara itip Arap dili ve edebiyatı ile kendi fikir önderlerinin telif ettikleri kelâm kitaplarına itibar ediyorlar. Bu, mülhidlerce de benimsenen bir yorum yöntemidir; çünkü mülhidler de felsefe, dil ve edebiyatla ilgili kitapları esas alıp tefsir, hadis ve rivayetleri bütünüyle göz ardı ederler. Onlar peygamberlerin nasslarından sarf-ı nazar ederler; çünkü bu sözlerin onlar nezdinde ilim değeri yoktur. Özetle, onlar Kur'ân'ı sırf kendi kabullerine göre yorumlarlar. Bu yorum faaliyetinde Hz. Peygamber'in ve ashabın sözlerini rafa kaldırırılar.¹⁴⁴

Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Teymiyye re'y, nazar, istidlal, te'vil ve mecaza mutlak anlamda karşı çıkmamakta, bilakis lüzum arzettiğinde bunları kullanmaktadır. Gerçekte onun karşı çıktığı re'y, istidlal, te'vil ve mecaz "öteki" ya da ötekilere ait re'y, istidlal, te'vil ve mecazdır. Dolayısıyla Ehl-i Hadis'in ve/veya Selefî-Hanbelî âlimlerin tefsir, te'vil ve istidlalleri doğru, ötekilerin yani Cehmiyye, Mu'tezile, Mürctie gibi fırkaların tefsir ve te'villeri ise çoğunlukla batıl ya da en azından malûl ve merduttur. Buradaki hak-bâtil ya da makbullük ve merdutluk (mezmumluk) ayırımının bir ifadesi olarak Ehl-i Hadis'in yorumları "tefsir", ötekilerin yorumları ise tahrif anlamında "te'vil" olarak adlandırılmalıdır ki İbn Teymiyye de bir bakıma böyle adlandırmaktadır.

Prensipte te'vil ve mecazı reddetme ama yeri geldiğinde mecazi te'villere başvurma konusunda İbn Kesir de hocası İbn Teymiyye'ye benzer bir tutum benimsemiştir. Daha açıkçası İbn Kesir bir taraftan Allah'ın haberî ve fiilî sıfatlarıyla (müteşâbihu's-sifât) ilgili ayetlerin tefsirinde, sözgelimi arşa istivâ ile ilgili ayetin (A'râf 7/54) tefsirinde hiçbir te'vile gidilmemesi gerektiğini, bu konuda Mâlik, Evzâi Sevrî, Leys b. Sa'd, Şâfi'î, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râheveyh gibi selef âlimlerinin teşbih ve ta'tili reddeden görüşlerinin esas alınması gerektiğini ifade etmiş, diğer taraftan da haberî sıfatlarla ilgili diğer bazı ayetlerde müteahhirûn Ehl-i Sünnet kelâmcılarının

¹⁴⁴ İbn Teymiyye, Kitâbü'l-İmân, s. 107.

te'vil anlayışını benimsemiş ve bu çerçevede, Mâide 5/64. ayette Allah'a izafe edilen "iki el" tabirini, "ilâhî lütuf ve ihsanın bolluğu" şeklinde yorumlamıştır.¹⁴⁵

İşâri-Tasavvufi Yorumun Tefsir Değeri:

Klasik dönemlerde sûflerin Kur'ân ayetleriyle ilgili görüş ve yorumlarını ifade maksadıyla işaret, itibar, hakikat, latife, sır gibi çeşitli kelimeler ve terimler kullanılmış, son dönemde ve günümüzde ise "işâri tefsir" kavramı yaygınlık kazanmıştır. Bize göre "işâri tefsir" kavramı hem anlam hem kullanım açısından sorunludur. Her şeyden önce bu kavramda, tıpkı "re'y tefsiri" veya "re'yle tefsir" tabirinde olduğu gibi, kelime ve terimlerin gevşek ya da özensiz kullanımı söz konusudur. Şöyle ki Zürcânî *Menâhilü'l-İrfân* adlı eserinde, mutasavvıflara ait Kur'ân yorumlarını "işâri tefsir" (*et-tefsîru'l-işâri*) başlığı altında ele almış ve fakat "işâri tefsir" diye isimlendirdiği bu yorum tarzını, "Sülûk ve tasavvuf erbabına zuhur eden gizli işaretten dolayı Kur'ân'ı zahirinden farklı ama aynı zamanda maksud olan zahiri manayla da telifi mümkün biçimde şekilde te'vil etmek" (*hüve te'vilü'l-kur'âni bi-ğayri zâhirihi li-işâretin hafiyetin tezharu li-erbâbi's-sülûki ve't-tasavvuf ve yümkünü'l-cem'u beynehâ ve beyne'z-zâhiri'l-murâdi eyzan*) şeklinde tanımlamıştır.¹⁴⁶ Bu tanıma göre "işâri tefsir" aslında tefsir değil, te'vildir. Hâl böyleyken Zürcânî bu tanımın ardından "işâri tefsir" kavramını kullanmaya devam etmiş, hatta Bâtınîlerin aşırı yorumlarını *tefsîru'l-bâtıniyyeti'l-melâhideti* diye nitelendirmiştir. Üstelik bu nitelendirmeyi yaparken klasik Ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarına atıfla, "Tasavvuf erbabının Kur'ân tefsiriyle ilgili görüş ve yorumlarının tefsir hüviyetinde olmadığı söylenmiştir" mülâhazasını da zikretmiştir.¹⁴⁷

Terim ve kavram kullanımındaki bu tür özensizlikler başka çağdaş müelliflerin eserlerinde de mevcuttur. Meselâ, Zehebî sûflerin Kur'ân yorumlarını "tefsîru's-sûfiyye" diye kavramlaştırmış, hatta Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) gibi vahdet-i

¹⁴⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 75, 220, 499. Mustafa Öztürk, "Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm", DİA, İstanbul 2011, XL. 296.

¹⁴⁶ Zürcânî, *Menâhîhü'l-İrfân*, II. 78.

¹⁴⁷ Zürcânî, *Menâhîhü'l-İrfân*, II. 79.

vücutçu sûflerin tekellüflü yorumları hakkında “et-tefsîru’s-sûfi en-nazarî” (nazarî tasavvufî tefsir) tabirini kullanmıştır.¹⁴⁸ Bu tarz kullanımlar, “galat-ı meşhur lügatî fasihten evladır” fahvasınca olsa gerek, ülkemizdeki birçok Kur’ân ve tefsir araştırmacısı tarafından da tekrarlanmıştır. Hâlbuki geçmiş dönemlerdeki ulema kelime ve terim seçiminde çok titiz davranmıştır. Mese-lâ Zerkeşî (ö. 794/1392), “Denilir ki sûflerin Kur’ân tefsiri bağlamında söyledikleri şeyler tefsir değildir. Bunlar olsa olsa tasavvuf ehlinin Kur’ân tilaveti sırasında ortaya çıktığını fark ettikleri manevî hakikatler ve istiğrak/vecd halleridir” demiş,¹⁴⁹ Suyûtî (ö. 911/1505) ise daha sarıh ve özenli bir ifadeyle, “Sûflerin Kur’ân’la ilgili görüş ve yorumları tefsir değildir” (*ve-emma kelâmü’s-sûfiyyeti fi’l-Kur’ân fe-leyse bi-tefsir*) demeyi yeğlemiştir.¹⁵⁰

Hakâik, letâif, keşf gibi isimlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, sûflerin Kur’ân yorumları tefsirden çok farklı bir niteliğe sahiptir. Bize göre bu tür yorumlarla ilgili en isabetli nitelendirme “tasavvufî-irfânî te’vil”dir.¹⁵¹ Sûflerin te’villeri aslında “i’tibar” kavramında ifadesini bulan irfânî düşünce ve kıyasın ürünüdür. Arap dilinde “geçmek, katetmek” anlamındaki *abr/ubûr* kökünden türeyen i’tibar kelimesi mantık terminolojisinde, bir şeyi benzerinin bilinen özelliklerini dikkate alarak kavramayı, iki şey arasında zihinsel intikalle sonuç çıkarmayı ifade eder.¹⁵² Mutasavvıflar i’tibarî irfânî bir kıyas olarak kullanır ve bu sayede “Nazir naziri anımsatır” ve/veya “Nazir nazirini çağırıştırır” fahvasınca zahirden bâtına intikal imkânı sağlanır.

İrfânî epistemolojiye göre Kur’ân’daki kelime, lafız ve cümlelerin ilk bakışta akla gelen yalın/açık (zahr-zahir) anlamlarından başka sûflerin marifetteki derecesine göre genişleyen içrek/derin (batn/bâtın) manaları da var-

¹⁴⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, II. 236-241.

¹⁴⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 170.

¹⁵⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1218.

¹⁵¹ İrfânî te’vil kavramlaştırması hakkında bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2011, s. 57-61; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri, İstanbul 1999, s. 353-406.

¹⁵² İ’tibar kavramı hakkında bkz. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâtî’l-Funûn*, Beyrut 1996, I. 227; Ebü’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut 1993, s. 147-148.

dır. Bu bâtinî manalara ulaşmak, bilgi birikimi, tefekkür kabiliyeti ve ahlâkî olgunluğun yanı sıra keşf ve ilham gibi bilgi kanallarının da açık olmasını gerektirir. Sûfilerin kalbe doğan işaretler ve/veya bâtinî manalarla ilgili meşruiyet delilleri arasında tefekkür ve tedebbür ile Kur'ân okumayı tembihleyen ayetler çok önemli bir yer tutar. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Muhammed 47/24. ayetle ilgili olarak, "Allah, Hz. Peygamber'e ittiba ederek, içini dışını temizleyen ve bildikleriyle amel eden kimseleri bilmedikleri bir ilme muttali kılar. Bu ilim işaret ilmidir" demiştir.¹⁵³ Tasavvufi yorumun meşruiyet delilleri arasında Kur'ân'daki her ayetin zahr, batn, had ve matla'/muttala' olmak üzere dört ayrı mana boyutunun bulunduğunu belirten rivayetler de önemli bir yer tutar.¹⁵⁴

Birçok kaynakta zikredildiğine göre Ebü'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076) meşhur mutasavvıf Ebû Abdîrahmân es-Sülemî'nin (ö. 402/1021) *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserini, "Eğer Sülemî bu eserin tefsir olduğuna inanıyorsa küfre girmişti" diye eleştirmiştir. Çünkü Sülemî "Tefsirin Hakikatleri" diye isimlendirdiği eserinde sûfilerin çeşitli ayetlerle ilgili görüş ve yorumlarını derlemiştir ki bunların kahir ekseriyeti tasavvufi aforizmalar niteliğindedir. Mutasavvıfların kimi zaman iç dünyalarına doğan, kimi zaman da i'tibar yoluyla ulaşılan işârî-bâtinî anlamları "tefsir" diye nitelendirmek, Vâhidî'nin nazarında Allah'ın kelâmındaki mana ve maksat hakkında yalan konuşmak, hatta Allah'ın kelâmıyla ilgili bühtanda bulunmak gibi algılanır. Dahası, sûfilerin aforizmatik yorumlarına tefsir demek, "Allah'ın kastettiği mana filan sûfinin şu yorumundaki manadır" demekle aynı kapıya çıkar ki bu da bir bakıma Kur'ân hakkında yalan konuşmak, dolayısıyla küfre adım atmak olur.

Vâhidî'nin Kur'ân tefsirinin mahiyetiyle ilgili bakış açısı, bilhassa sahabe ve Selef ulemasına yönelik vurgusu ile lafzın zahirî manasına sadakat noktasında Ehl-i Hadis çizgisiyle uyum arz eder.¹⁵⁵ Müteahhir dönem Sünnî

¹⁵³ Ebû Nasr es-Serrâc, el-Luma', Kahire 1960, s. 147-148.

¹⁵⁴ Celâleddîn es-Suyûtî, Te'yîdü'l-Hakîkati'l-Âliyye, Halep 2002, s. 17; a. mlf., el-İtkân, II. 1219-1221.

¹⁵⁵ Tefsirde nakil ve selef vurgusuna rağmen Vâhidî'nin özellikle İbn Teymiyye gibi Selefî âlimler tarafından eleştirilmesi ilk bakışta garip karşılanabilir. Ancak Mukâtil

hadis usulü geleneğindeki en temel eserlerden birinin müellifi olan İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) tefsir konusunda Vâhidî'yle aynı düşünmesi de bunu destekler. İbnü's-Salâh, Vâhidî'nin söz konusu eleştirisini zikrettikten sonra şunları söyler: "Kanımca, güvenilir bir sûfi [Sülemî'nin eserinde zikredilen yorumlara benzer] yorumlar yapar, fakat bunların tefsir olduğunu ileri sürmez ve bu yorum tarzını Kur'ân'da zikredilen bir kelimeyi izah yöntemi olarak benimsemezse, kâfir olmaz. Yok eğer böyle yaparsa, o zaman Bâtinîlerin te'vil tarzını benimsemiş olur. Haddi zatında sûfilerin yorumları, Kur'ân'daki mana/mefhumu naziriyle/benzeriyle ifade etmekten ibarettir. Çünkü nazîr (benzer) nazîrini anımsatır; nazîr nazîriyle anılır. Sûfilerin, "Ey müminler! Yakın çevrenizdeki kâfirlerle savaşın" (Tevbe 9/123) ayetini, 'Biz kendi nefislerimiz ve dolayısıyla en yakınımızdaki kâfirlerle savaşmaya memur kıldık' şeklinde anlayıp yorumlamaları bu kabildendir. Bununla birlikte, sûfiler böyle yorumlarla mütesahil davranmamış olsalardı keşke. Çünkü bu tarz yorumlar yanlış anlama ve zihin karışıklığına yol açar."¹⁵⁶

Görüldüğü gibi İbnü's-Salâh tefsirin ne olduğu ve nasıl olması gerektiği hususunda Vâhidî ile hemfikirdir. Daha açıkçası, İbnü's-Salâh da sûfilerin Kur'ân yorumlarının tefsir değeri taşımadığını söylemekte, fakat Vâhidî'den farklı olarak söz konusu yorumları biraz ılımlı ve toleranslı bir yaklaşımla değerlendirmek gerektiğine dikkat çekmektedir. İbnü's-Salâh'ın bu yaklaşımı Sünnî-kelâmî paradigma içerisinde tasavvufî yorum geleneğine meşru bir zemin oluşturma çabası olarak okunabilir. Aslında bu yaklaşım, Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) müteselsil çabalarıyla tasavvufu Ehl-i Sünnet bünyesine ekleme ve aynı zamanda Şî'î irfanıyla tasavvuf arasındaki bağlantıyı kesme projesinin bir parçası ve yan-sımasıdır. Bilindiği üzere Kelâbâzî *et-Ta'arruf* adlı eserinde tasavvufu Ehl-i Sünnet itikadına uyarlamış, Kuşeyrî *er-Risâle*'de tasavvufun temel konu ve kavramlarını aynı itikada uygun şekilde tanımlamış, Gazzâlî ise *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de hakikat-şeriat karşıtlığını nefyederek paradigmatik açıdan

b. Süleyman'ın Sa'lebî tarafından, Sa'lebî'nin Vâhidî tarafından temel tefsir kaynağı olarak kullanılması dikkate alındığında, bunun kişiye özel olmaktan çok, paradigmatik bir eleştiri olduğu anlaşılır.

¹⁵⁶ Ebû Amr İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve Mesâilü İbni's-Salâh*, Beyrut 1986, II. 196-197.

tasavvuf ile fıkıh arasında uzlaşa sağlamıştır. İşte bütün bu çabalar neticesinde sûfilerin Kur'ân yorumları tefsir kategorisine dâhil edilmemekle birlikte, tümünden reddetme cihetine de gidilmemiş, bilakis Kur'ân yorumlarında irfânî bir renk ve zenginlik olarak görülmüştür. Buna karşılık başta İsmâiliyye ve Karmatiyye gibi aşırı Şî'î fırkalar olmak üzere Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi sûfilere ait yorumlar bâtinî te'vil kategorisinde merdut olarak değerlendirilmiştir.

Makbul işârî yorum ile merdut bâtinî te'vil arasındaki kategorik ayırım Teftazânî (ö. 793/1390) tarafından şöyle gerekçelendirilmiştir: "Mülhidler Bâtinî olarak isimlendirilmiştir. Çünkü onlar nassların zâhirî manalarının yok hükmünde olduğunu, bilakis yalnızca Muallim'in (İmam) bilebileceği birtakım gizli manalarının bulunduğunu iddia etmişlerdir. Onların bu iddialarındaki temel maksat, şeriati tümüyle ilga etmektir. Hâlbuki bazı gerçek ilim sahibi kimseler nassların zâhirî manalar uyarınca yorumlanacağı görüşünü benimsemişler; fakat bunun yanında sülûk ehline açılan ve zâhirî manalarıyla uzlaştırılması mümkün olan birtakım gizli işaretlerin mevcudiyetini de kabul etmişlerdir."¹⁵⁷

Çağdaş dönemdeki bazı araştırmacılar işârî yorumun kabul edilebilirliği hususunda birtakım şartlardan söz etmişlerdir. Buna göre işârî yorumun Kur'ân'ın zâhir manasına muhalif olmaması, asıl maksadın bâtinî-işârî mana/yorum olduğu iddiasında bulunulmaması, şer'î ve akî bir muarızın bulunmaması, işârî yorumu destekleyici mahiyette şer'î bir şahidin bulunması gerekir.¹⁵⁸ Bu şartlar bir yönüyle tasavvufi-işârî yorum tarzını kontrollü biçimde Sünnî beyânî sisteme uyarlama, diğer bir yönüyle de genel anlamda Bâtinîliğe özgü te'vil tarzını tümünden olumsuzlayıp dışarıda tutma işlevi görür. Tasavvuf geleneğindeki farklı eğilimlerden dolayı işârî yorumların makbullük ve merdutluğu hususunda daha spesifik ayrımlar da yapılmıştır. Buna göre Kur'ân'ın zahirî manasına ve İslâm'ın genel şer'î ve itikâdî prensiplerine ters düşmeyen işârî yorumlar "makbul işârî tefsir", söz konusu şartlara uymayan yorumlar ise "nazarî sûfî tefsir" diye kategorize edilmiştir. Başka bir anlatımla, muhtemelen amelî-nazarî tasavvuf ayırımından hareketle sûfilerin

¹⁵⁷ Suyûtî, el-İtkân, II. 405.

¹⁵⁸ Süleyman Ateş, İşârî Tefsir Okulu, Ankara 1974, s. 21.

Kur'ân yorumları feyzî-işârî sûfî tefsir ve nazârî sûfî tefsir şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulmuş, böylece makbullük-merdutluk noktasında işârî yoruma kesin bir sınır çizilmeye çalışılmıştır. M. Hüseyin Zehebî'nin değerlendirmesine göre işârî sûfî tefsir (yorum), mutasavvıfın ruhî riyazetine dayandığı gerekçesiyle makbuldür. Nazârî sûfî tefsir ise mutasavvıf ya da filozofun indî görüşlerine ve nazariyelerine dayandığı gerekçesiyle merduttur. Sözelimi, Tüsterî ve Sülemî'nin eserlerindeki işârî yorumlar genelde kabul edilebilir mahiyettedir. Buna mukabil daha ziyade tasavvufun felsefesiyle meşgul olan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi sûflere ait birçok yorum kabul edilebilir nitelikte değildir.¹⁵⁹

Aslında tasavvufî-işârî yorumla ilgili şartlar ve kategorik ayrımlar büyük ölçüde İbn Teymiyye tarafından belirlenmiştir. Bâtın ve zâhir ilmüne dair risalesinde (*Risâle fi İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*), "Kur'ân'ın zahiri ve bätını vardır" -ki bu söz işârî yorumun en temel meşruiyet delilleri arasında yer alır- anlamındaki rivayetin hadis olup olmadığı, Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserinin Vâhidî tarafından eleştirilmesinde haklılık payı bulunup bulunmadığı gibi sorulara cevap veren İbn Teymiyye'ye göre "Kur'ân'ın zâhir ve bätını vardır" sözü uydurma hadis kategorisinde olup bunu ilim ehlinde hiç kimse nakletmemiştir. Hadis kitaplarında da böyle bir rivayet mevcut değildir. Bununla birlikte, Hasen-i Basrî'den (ö. 110/728) mevkuf veya mürsel olarak, "Her âyetin bir zahır, bir batın, bir haddi ve bir de matlaı/muttalayı vardır." şeklinde bir söz nakledilmiştir. Zahir ve bätın ilmi, zahir ehli bätın ehli gibi tabirler pek çok insan nezdinde yaygınlaşmış, ancak bu tabirlerin kapsamına doğrunun yanında yanlış şeyler de dâhil olmuştur.¹⁶⁰ Bätın ilminden maksat, insanların çoğundan ya da bir kısmından saklı kalan bir ilim türüyse, bu durumda ya zahire aykırı olan bätın ilminden ya da zahire ters düşmeyen bätın ilminden söz edilebilir. Bunlardan birincisi bätıldır. Her kim zahirî ilme aykırı düşen bir bätın ilmüne ya da bu tür bir bätının bilgisine sahip olduğunu iddia ederse büyük bir hataya düşer. Böyle bir iddiada bulunan kimse ya mülhid-zındık ya da cahil ve doğru yolu kaybetmiş olur.

¹⁵⁹ Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirün, II. 241-246; Ateş, İşârî Tefsir Okulu, s. 19-21.

¹⁶⁰ İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-Fetâvâ, XIII. 124-125.

Zahire ters düşmeyen bâtin ilmine gelince, bu ilim zahir çerçevesinde görüş beyan etme mesabesindedir. Dolayısıyla doğru/isabetli olabileceği gibi yanlış da olabilir. Bâtin zahire muhalif olmadığı ve yine genel kabul gören zahire muhalefet açısından bir asılsızlığı bilinmediği sürece doğru olarak kabul edilir. Bâtıl olduğu bilirse reddedilir. Ne doğruluğu ne de yanlışlığı bilirse, bu durumda olumlu ya da olumsuz bir yargıda bulunulmaz. Genel kabul gören zahire aykırı olan bâtin örneği, İsmâiliyye fırkasından Bâtınî Karmatiler, Nusayrîler ve benzerleri ile yine bu fırkalarla aynı çizgide yer alan filozoflar, müfrit mutasavvıflar ve kelâmcıların ileri sürdükleri iddialarda ifadesini bulur. Bütün bu grupların en zararlısı Karmatilerdir. Çünkü bunlar, Kur'ân'ın ve İslâm'ın zahire aykırı bir bâtininin bulunduğundan dem vurur ve bu çerçevede, "Farz olan namaz şer'î namaz değildir yahut bu anlamda namaz sıradan insanlara farz kılınmış bir vecibedir. Seçkinlere gelince, onların namazı bizim sırlarımızı bilmekten ibarettir. Oruç sırlarımızı ifşa etmemektedir. Hac mukaddes pirlirimizi ziyaret etmek için yapılan yolculuktur." gibi iddialarda bulunurlar. Yine onlar seçkinlerin cennetinin bu dünyadaki lezzetlerden istifade etmek, cehennemine ise şeriatın emirlerine riayet ve ağır şer'î yükümlülüklerin boyunduruğuna girmek olduğunu söylerler. Onların iddiasına göre Allah'ın insanlar için [yerden] çıkaracağı "Dâbbe", her zaman ve zeminde ilimle konuşan âlim, sūra üfleyecek olan "İsrafil", dirilmeleri için nefislere ilim ilka eden âlim; Cebrail, varlıkların (mevcudat) kendisinden feyzan ettiği faal akıl; "Kalem", filozofların ilk yaratıcı olduğunu ileri sürdükleri ilk akıl; Hz. İbrahim'in gördüğü yıldızlar, ay ve güneş; nefis, akıl ve zorunlu varlık; Nebi'nin miraçta görmüş olduğu dört nehir, dört temel unsur (anâsır-ı erbaa); yine onun semada görmüş olduğu peygamberler gökteki gezegenlerdir. [Buna göre] Âdem ay, Yûsuf zühre, İdris güneştir.¹⁶¹

Merdut bâtinî te'villere birçok sûfi ve kelâmcının görüşlerinde de rastlanır. Ancak bu iki zümre Bâtınîlerden farklıdır. Şöyle ki Bâtınîlerin zahirî Râfizilik, bâtinî mahz küfür/kâfirliktir. Oysa sûfiler ve kelâmcıların büyük çoğunluğu Râfizî değildir. Bunlar sahabeyi fıska itham eder, fakat tekfir cihetine gitmezler. Şî'râfizî Bâtınîler, "Biz her şeyi apaçık bir sicilde kaydettik" (Yâsîn 36/12) ayetinde-

¹⁶¹ İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-Fetâvâ, XIII. 126-127.

ki "imam" kelimesini Hz. Ali, "Ebû Leheb'in elleri kurusun, helak olsun. Nitekim oldu da!" (Mesed/Leheb 111/1) ayetindeki "Ebû Leheb'in elleri" ifadesini, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer; "Küfrün önderleriyle savaşın" (Tevbe 9/12) ayetinde sözü edilen kimseleri Talha ve Zübeyr; "Kur'an'da lanetlenmiş ağaç" (İsrâ 17/60) ifadesindeki lanetlenmiş ağacı Ümeyye oğullan (Emevîler) şeklinde te'vil ederler. Sûfi Bâtınîlere gelince, onlar da "Firavun'a git" (Nâziât 79/17) ayetindeki "firavun" kelimesinin kalp anlamında olduğunu; "Allah sizden bir düve kesmenizi emrediyor" (Bakara 2/67) ayetindeki "bakara" lafzının nefis anlamına geldiğini, Şi'i Bâtınîler ise bunun Hz. Âişe'yi sembolize ettiğini ileri sürerler. Ayrıca sûfi Bâtınîler ve filozoflar, Hz. Musa'nın Allah'la konuşmasını faal akıldan ya da başka bir şeyden ona sudur eden feyz olarak izah ederler. Yine onlar, "İki çarığın ayaktan çıkarılması" (Tâ-hâ 20/12) dünya ve ahiretten vazgeçilmesi şeklinde telakki eder, Hz. Musa'nın konuştuğu "ağaç", Allah'ın hitabına muhatap olduğu "kutsal vadi" ve benzeri ifadeleri de keşf ve ilhamın hâsıl olması sırasında kalpte beliren hâller şeklinde tefsir etmektedirler. *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserin sahibi (Gazzâlî) ve onun benzerleri işte bu yorum yöntemini benimseyenler arasında yer alır.

Filozof Bâtınîler ise melekleri ve şeytanları "nefsin kuvveleri" diye izah ederler. Onlara göre insanlara ahirette vaad olunan nimetlere ilişkin ifadeler ölümden sonra nefsin tadacağı lezzet ve elemi anlatmak için sunulan sembolik örneklemeler olup bunlar haz alınan ve acı duyulan, bağımsız varlığa sahip olan şeylere karşılık gelmemektedir. Bu cümleden olarak müteahhir dönem sûfilerden de çok sayıda şey dile getirilmiştir. Hâlbuki onların söyledikleri şeyler kendi seleflerinden ve tasavvuf önderlerinden nakledilmemiştir. Yine seleflerinin ve ilim önderlerinin aksine geç dönem kelâmcılar tarafından da bu yönde pek çok şey dillendirilmiştir.¹⁶²

Müteahhir dönemdeki sûfler -sapkınlıklarına ve cahilliklerine rağmen- İslâm ümmetinin selef âlimlerinden daha bilgili ve daha yetkin olduklarını düşünürler. Öyle ki bunlar iddialarını varlığın birlenmesi [vahdet-i vücud] noktasına kadar götürmüşlerdir. Tıpkı *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserin sahibi İbnü'l-Arabî ve benzerlerinin yaptıkları gibi. Öte yandan, bu son devir sûfleri Allah'ı peygamberlerden daha iyi tanıdıklarını ve peygamberlerin

¹⁶² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII. 127-128.

marifetullah konusunda kendilerine ait kandillerin ışığından faydalandıklarını iddia ederler. Bunlar Kur'ân'ı bâtil bâtınlarına uygun şekilde yorumlarlar. Sözelimi, "Böylece onlar günahları yüzünden [büyük bir tufanda] boğuldular." (Nûh 71/25) ayetini, "marifetullah denizlerinde boğuldular" şeklinde te'vil eder, azap kelimesinin tatlılık anlamındaki "azb" kökünden türemiş olduğunu ileri sürüp Nuh'un kendi kavmi hakkında söylediği sözlerin yergi üslubuyla onları övme anlamına geldiğini ileri sürerler. Yine onlar, "İnkârcılar için kendilerini uyarıp uyarmaman fark etmez; onlar asla inanmazlar" (Bakara 2/6) mealindeki ayeti, "Onlar zahir ilmiyle inanmazlar" şeklinde, "Allah onların kalplerini mühürlemiştir" (Bakara 2/7) mealindeki ayeti de, "Onlar Allah'tan başka bir şey tanımazlar" şeklinde izah ederler.¹⁶³

İbn Teymiyye bâtinî ve işârî te'villeri iki kategoride değerlendirir. Birincisi, hem delil hem medlul düzeyinde hatalı te'viller, ikincisi ise sadece delil düzeyinde hatalı te'villerdir. Birinci kategoride te'vil marifetiyle ortaya konulan mana bizzat kendinde bâtıldır. Hâliyle bunun delili de bâtıldır. Çünkü burada bâtılın doğruluğunu gerekli kılacak bir delilin ortaya konulması söz konusu değildir. Bu tür te'viller Şî'î, sûfî ve felsefî Bâtinîliğe özgüdür. İkinci kategorideki te'vilde mana özü itibariyle doğrudur. Bu tür te'viller sûfilere aittir. Ne var ki sûfiler ortaya koydukları manayı Kur'ân ve hadiste yer alan, fakat [kendilerince ortaya konulan manadan] farklı bir manayı ifade maksadıyla vârid olan birtakım lafızlarla temellendirmekte ve bu yolla ürettikleri manaları işaretler (işârât) diye isimlendirmektedirler.⁵⁰ Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserinde bu tarz yorumlarla ilgili pek çok örnek bulmak mümkündür. Özü itibariyle bâtil yorumlar ve manalara gelince, bunları da dinin temel ilkeleri konusunda Müslümanlara muhalefet eden Karmatîlerin ve filozofların görüşlerinde fazlasıyla bulmak mümkündür. İlk dönem Selef âlimlerini tanıyanlar, bu zümrelerce savunulan bütün görüşlerin Selef anlayışına ters düştüğünü ve bâtil olduğunu bilir. Her kim namazın aklı başında herkese farz olduğunu ikrar ederse, namazla ilgili nassı, "Bazı insanlardan namaz vecibesî düşmüştür" şeklinde yorumlayanın düpedüz yalan konuştuğunu anlar.

¹⁶³ İbn Teymiyye, *Mecmû'ül-Fetâvâ*, XIII. 128-129.

Özü itibariyle doğru olan tasavvufi/işâri yorumlar ve manalar Kur'ân ve Şünnet'in dolaylı delaletiyle doğru olabilir. Ancak işâri manaya delâlet eden lafzın konumuna ilişkin iki durum söz konusudur: Bunlardan ilki, "Lafızdan bu işâri mana kastedilmiştir" şeklinde bir iddiada bulunulmasıdır. Böyle bir iddia Allah'a iftiradır. Zira her kim, "Allah bir düve kesmenizi emrediyor" (Bakara 2/67) ayetindeki "bakara" (düve) kelimesinden nefsin, "Firavuna git" (Nâziât 79/17) ayetindeki "firavun" kelimesinden kalbin, "Peygamber'in yanında olanlar, onun safında yer alanlar" (Feth 48/29) ayetinde Hz. Ebû Bekr'in, "Onlar düşmanlara karşı şiddetlidirler" ifadesinde Hz. Ömer'in, "Bir-birlerine karşı merhametlidirler" ifadesinde Hz. Osman'ın ve "Onları rükû ve secde ederken görürsün" ifadesinde Hz. Ali'nin kastedildiğini ileri sürerse, bilerek ya da bilmeyerek Allah adına yalan söylemiş olur.

Tasavvufi yorumda ortaya konulan mananın lafzî delâlet türünden değil, i'tibar ve kıyas kabilinden olması da mümkündür ki fıkıhçılar bunu "kıyas", sûfiler "işaret" diye isimlendirir. İ'tibar sahih ve hâtil olmak üzere ikiye ayrılır. Her kim Allah'ın, "Ona ancak temiz olanlar dokunabilir" (Vâkıa 56/79) ayetini işitir ve bu ayette kastedilen şeyin Levh-i Mahfuz ya da Mushaf olduğunu söyler ve "Nasıl ki kendisinde Kur'ân'ın harflerinin yazılı bulunduğu Levh-i Mahfuz'a ancak temiz olanlar dokunuyorsa, onun mana ve mesajından da ancak muttakilerin temiz kalpleri nasiplenir" şeklinde bir kıyas üretirse, bu sahih bir anlam ve sahih bir i'tibar olur. Nitekim selef âlimlerinden de bu yönde görüşler nakledilmiştir. Aynı şekilde her kim, "İçinde köpek ve cünüp kimse bulunan eve melekler girmez"¹⁶⁴ hadisinden hareketle, "Bir kimse de kibir ve haset gibi nefsi kirleten huylar bulunduğu sürece o kimsenin kalbine iman hakikatleri yerleşmez" şeklinde bir kıyas/i'tibar geliştirirse, bu isabetli bir kıyastır. Çünkü Allah, "İşte onlar kalplerini Allah'ın temizlemek istemediği kimselerdir" (Mâide 5/41), "Yaşadıkları diyarda hiçbir hak-hukuk tanımaksızın büyüklük taslayanlara ayetlerimi anlayıp kavrama imkânı vermeyeceğim. Kaldı ki böyleleri her türlü mucizeyi görseler dahi yine de imana gelmezler. Onlar hidayet yolunu görseler ona yönelmezler; ama dalalet yolunu gördük-

¹⁶⁴ Buhâri, "Meğâzi" 12, "Libas" 88, "Tahâret" 89; Tirmizî, "Edeb" 44; Nesâî, "Tahâret" 167.

lerinde derhal o yola koyulurlar. Böyle davranmaları, ayetlerimizi yalanlamış ve umursamamış olmalarındandır” buyurmuştur.¹⁶⁵

İbn Teymiyye’ye göre Kur’ân ve Sünnet’e ters düşen her anlam ve yorum bâtil olup bunun hiçbir doğruluk değeri yoktur. Kur’ân ve Sünnet’e uygun olan, ancak hitapta farklı bir anlam kastedilmesine rağmen sözün bu aslı anlamından farklı şekilde tefsir edilmesi yanlıştır. Bunun işaret, i’tibar ve kıyas yoluyla üretilen bir anlam olduğu belirtilse dahi yapılan iş yanlıştır. Zira bu tür anlam doğru olabileceği gibi bâtil da olabilir. Sözün özü, Kur’ân ve/veya Sünnet nassını sahabe ve tâbiûndan farklı şekilde tefsir ve te’vil eden kişi Allah’a iftira atmış, O’nun ayetleri konusunda ilhada sapmış ve sözü bağlamından koparmak suretiyle çarpıtmış olur ki bu da zındıklık ve ilhad kapısını açmaktan başka bir şey değildir. Bunun İslâm dışı olduğu izahtan varestedir.¹⁶⁶

İbn Teymiyye’nin bâtinî ve tasavvufî te’vil konusunda “hem delil hem medlulde hata yapanlar” ve “medlulde değil delilde hata yapanlar” şeklinde kategorik bir ayırmda bulunması işârî-tasavvufî te’vil ile felsefî ve kelâmî te’vil arasına kalın bir çizgi çizmekle ilgilidir. Onun ilk grupta değerlendirdi-

¹⁶⁵ A’râf 7/146; İbn Teymiyye, Mecmû’l-Fetâvâ, XIII. 129-130. Buna benzer bir yaklaşım Ebû İshak eş-Şâtîbî (ö. 790/1388) tarafından da benimsenmiştir. Şâtîbî’ye göre zâhir Arap dilinin imkân ve sınırları içerisinde lisanî düzeyde bir anlamaya karşılık gelirken, bâtin, Allah’ın kelâmındaki murad ve maksadın kavranılmasını ifade eder. Bunun dışında bir zâhir-bâtin tanımlaması yapan kişinin, tefsirde yeni bir yöntem ortaya koymuş olduğunu, bu yüzden kendisine özgü zâhir-bâtin anlayışını mutlak surette sağlam bir delille temellendirmesi gerektiğini belirten Şâtîbî bâtin mananın Arap dilindeki verilere uygun olması ve bu manayı destekleyecek hâricî bir delil (nass) bulunması şartını da koşar. Bu bağlamda aktardığı örneklerde sûfîlerin bazı yorumlarının Kur’ânî bütünlük içerisinde değerlendirilmesinin imkânına işaret etmekle birlikte, diğer bazı yorumlarını, mesela, Tâ-hâ 20/12. ayette geçen “fahla’ na’leyk” (Nalinlerini çıkar) ifadesindeki “na’leyk” (iki nalin) kelimesine “iki âlem/dünya” şeklinde bir anlam yüklenmesini kabul edilebilir olmayan bir yorum olarak değerlendirir. Şâtîbî’ye göre bu ve benzeri yorumlar, Kur’ân’ın ilk muhatapları olan ve onu en iyi anlayıp yorumlayan selefin anlayışına muvafık değildir. Ebû İshak eş-Şâtîbî, el-Muvâfakât fi Usûli’ş-Şerîa, Beyrut 1997, III. 346-367.

¹⁶⁶ İbn Teymiyye, Mecmû’l-Fetâvâ, XIII. 130-131.

ği Cehmiyye, Mu'tezile, Mürcie gibi kelâm ekolleri kelâmî te'vili, Şî'î Bâtınîler ile İbnü'l-Arabî gibi sûfiler ise felsefi bâtnî te'vili temsil etmektedirler. İkinci grupta, yani "medlulde değil delilde hata yapanlar" kategorisinde değerlendirdiği Sünnî mutasavvıflar ise tasavvufî-işârî te'vilin temsilcilerine denk düşmektedir.¹⁶⁷ Sonuç olarak, işârî yorumlarla ilgili makbullük ve merdutluk ölçütlerinin tayin ve tespitinde İbn Teymiyye ve Selefi düşüncesi belirleyici rol oynamıştır. Selefliğin köken itibarıyla Ehl-i Hadis ekolünün gelişmiş ve sistemleşmiş şekli olduğu dikkate alındığında, sûfilere ait yorumların sahih olup olmadıklarını belirleyen paradigmanın temelde Ehl-i Hadis paradigması olduğu söylenebilir.

Değerlendirme ve Sonuç:

Hicrî III. (IX.) asırda Ehl-i Hadis ekolünün sembol ismi Ahmed b. Hanbel tarafından savunulan, daha sonra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin gayretleriyle sistematik yapıya kavuşan Selef düşüncesi -ki bu düşüncenin en temel karakteristiği sıkı muhafazakârlık ve gelenekçiliktir- klasik dönem Sünnî tefsir geleneğinde belirleyici konuma sahiptir. Bunu tespit hususunda İbn Teymiyye'nin *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risalesindeki muhtevanın Zerkeşî ve Suyûtî gibi âlimlerin bugün dahi Kur'an ilimleri ve Tefsir usulü alanında en temel kaynaklar olarak kullanılan *el-Burhân* ve *el-İtkân* adlı eserlerine nasıl yansıdığına bakmak kâfidir. Kaldı ki İbn Teymiyye'nin bu risalede "ehsanü turuki't-tefsîr" (en güzel/muteber tefsir yöntemleri) diye sunduğu, "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, Kur'an'ın Sünnet'le tefsiri" gibi kategorik tasnifler geçmişte olduğu gibi bugün de temel bir tefsir kaidesi olarak tekrar edilmektedir. Yine bu kategorik tasnifler bildik "rivayet tefsiri" (me'sûr tefsir) tanımının da çerçevesini belirlemektedir.

Tasavvufî/işârî yorumun kabul şartları da büyük ölçüde İbn Teymiyye'nin *Risâle fi İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir* adlı risalesindeki görüş ve değerlendirmelere dayanır. İşârî yorumla ilgili kabul şartları ile genel anlamda te'vilin makbul olma şartlarının büyük ölçüde örtüşmesi manidardır. Bu örtüşmenin odak noktasını gerek tasavvufî gerek kelâmî te'villerde nassın

¹⁶⁷ Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", s. 131.

zahirine uygunluk şartı oluşturur. Özellikle İbn Teymiyye'nin hem kelâm ve te'vil metoduna, hem de nazârî irfan ve tasavvufa son derece mesafeli durması ve bu konuda eleştirel bir dil kullanması dikkate alındığında, Ehl-i Sünnet geleneğindeki beyânî epistemolojide te'vilin kabul şartlarıyla ilgili olarak ince elenip sık dokunmasının da sistematik Selefiliğin nüfuzundan kaynaklandığı sonucuna ulaşılabılır. Yine re'ye dayalı Kur'ân yorumunun caiz olup olmadığına ilişkin klasik tartışmalar için de benzer bir tespitte bulunulabilir.

Bütün bunların yanında, çağdaş dönem İslâm dünyasında yaygın kabul gören içtimaî/hidayetçi tefsir akımının özellikle Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi isimlerce temsil edilen yeni Selefilikten neş'et ettiği bilinmektedir. Sözün özü, klasik dönemlerden bugüne Ehl-i Sünnet geleneğindeki hâkim tefsir paradigması büyük ölçüde İbn Teymiyye ve Selefiliğe aittir. Gerçi İmam el-Mâtürîdî, Fahreddîn er-Râzî, Beyzâvî gibi müfessirlerin dirayet ağırlıklı tefsir/te'vil anlayışı ile özellikle Osmanlılar döneminde Molla Fenârî'yle ön plana çıkıp daha sonraki birçok Osmanlı müfessirlerince de benimsenen dirayet tefsiri ile işârî yorum tarzını harmanlama eğilimi de Sünnî tefsir geleneğinde güçlü bir damar olarak zikredilmelidir. Fakat bilhassa son yüzyıldan bu yana en canlı damar Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Mustafa Merâğî, Mevdûdî, Seyyid Kutub gibi isimlerce temsil edilen Selefî karakterli içtimaî/hidayetçi tefsir eğilimidir.

İbn Teymiyye'nin Selefî tefsir anlayışındaki temel vurgu Kur'ân'ın ilk/aslî (özgün, nesnel) mananın tespiti ve bu mananın çarpıtılmamasıyla ilgilidir. Bu vurgu aynı zamanda "Kur'ân gerçekten ne söylüyor?" sorusunun cevabını arayıp bulmaktan çok, te'vil adı altında mezhebî, siyasî, felsefî ön kabulleri Kur'ân'a onaylatma tavrına yönelik ciddi bir tenkittir. Kur'ân'ı herhangi bir ön kabule paralel biçimde konuşturmak, öncelikle ve özellikle onu tarihsel bağlamından koparmakla mümkün olur. Bağlamı koparmak ise çok kere Selef'ten gelen ve tarihî anlam bilgisini muhtevi nakillere kayıtsız kalmakla olur. İbn Teymiyye'nin tefsirde Selef ve nakil vurgusu bu açıdan çok önemlidir. Arap dilindeki zahir/racih manaya sadakat vurgusu da keyfî anlam takdirlerinin önüne geçilmesi noktasında önemlidir. Ancak Selefî düşünce açısından salt Arapça bilgisine dayalı tefsir tarzı da problemlidir. Bunun içindir ki İbn Teymiyye Kur'ân'da kastedilen manayı salt lafızdan hareketle tayin etmekle ilgili olarak, "Bazı yorumcular Kur'ân vahyini alan ve

onun ilk muhatabı olan Rasûlullah'ın beyanlarını dikkate almaksızın Kur'ân'ı salt Arapça konuşup anlaşılan herhangi bir kimsenin dil dağarına uygun manalarla açıklama yoluna gitmişlerdir... Bu yorumcular salt lafza bağlı kalmışlar, Rasûlullah'ın beyanlarına ve ayetlerin siyakına bakmaksızın Kur'ân elfazında kastedilmesi mümkün olmayan manalara itibar etmişlerdir."¹⁶⁸ demiştir.

Kur'ân'daki asıl mana ve maksadın tayininde Arap dili şüphesiz çok önemlidir; fakat dilin imkânları tek başına yeterli değildir. Çünkü Kur'ân'ı doğru anlayıp açıklamak dilbilgisini aşan bir iştir. Kaldı ki Kur'ân'ı en iyi anlayanlar Arap dilini iyi bilenler değildir. Fakihler Kur'ân'ı Arap dillerinden daha iyi anlayıp yorumlayabilir.¹⁶⁹ Tefsirde Kur'ân'ın ifade tarzı ve üslubuna da azami ölçüde dikkat edilmelidir. İbn Teymiyye'nin ifadesiyle, "lafız ancak söz sahibinin kullandığı dil, hitap tarzı ve âdeti bilindiği zaman anlam kazanır. Çünkü lafzın manaya delaleti gelişigüzel değil, iradi ve ihtiyaridir. Söz sahibi, kullandığı lafzın belli bir manaya karşılık gelmesini murad eder. O manayı belli bir lafızla ifade hususunda alışlagelen bir tarz/üslup ortaya koyduğunda, bu tarz/üslup onun âdetine dönüşür. Bu sebeple, Hz. Peygamber'in lafızlarına ve onun o lafızlarla neyi kastettiğine değer atfeden kimse, onun hitabındaki âdetini bilir, böylece başkalarının tespit edemediği murad/maksât, o kimse tarafından açık ve anlaşılır hâle gelir."¹⁷⁰

Bu izahattan anlaşılacağı üzere, Kur'ân tefsirinde Şâri'in Arapça kelimelere yüklediği anlamlar esas alınmalıdır. Çünkü Şâri birçok Arapça kelimeye dildeki anlam ve kullanımından farklı içerikler yüklemiştir. Bu anlam içeriklerinin bilgisine ise Hz. Peygamber ve Selef'ten gelen beyanlar aracılığıyla ulaşılabilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber ve/veya sahabeden menkul açıklamaya dayalı manaya itibar etmeksizin Kur'ân'ı sırf dildeki anlam ve kullanıma göre te'vil eden kimse ancak bid'at ehline özgü bir te'vil yapmış olur.¹⁷¹

Selefi tefsir anlayışına göre Kur'ân'daki bir kelimenin aslı manası özellikle sahabe neslinin o kelimedenden anladığı manadır. Kur'ân tefsirinde kelime-

¹⁶⁸ İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-Fetâvâ, XIII. 191.

¹⁶⁹ İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-Fetâvâ, III. 38, XVII. 222.

¹⁷⁰ İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-Fetâvâ, VII. 77.

¹⁷¹ İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-Fetâvâ, VII. 243-244.

lerin zaman içerisinde kazandıkları izafi ve ıstılahi anlamlara itibar edilmemelidir. İbn Kayyim el-Cevziyye Kur'ân'daki kelimelere ıstılahi anlamlar yüklenmesini bätül (temelsiz, geçersiz) te'vil olarak değerlendirmiştir. Ona göre Kur'ân'daki bir kelimeyi nüzul döneminde bilinen manasından öte, sonraki dönemlerde ortaya çıkan ıstılahî manaya hamletmek tamamen bätül bir te'vildir. Bu konuda birçok kimsenin ayağı kaymış, anlayışı şaşmıştır. Zira bu kimseler Kur'ân lafızlarını geç dönemlerin ıstılahlarında yer alan ve fakat nüzul dönemindeki Arap dilinde hiçbir karşılığı bulunmayan manalara hamletmişlerdir. Bu hususa dikkat etmek gerekir. Aksi halde te'vil adı altında Allah ve rasûlüne yalan isnat etmek gibi çok tehlikeli bir durum ortaya çıkar. Nitekim kimileri *fe-lemmâ efele* (En'âm 6/76) ifadesini "hareket" olarak yorumlamış ve hareket etme vasfını ayın rab olmasının bätüllüğüne delil kılmıştır. Hâlbuki Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde "üfûl" kelimesinin hareket anlamında kullanıldığı tek bir ifade bile yoktur. Yine kimileri Kur'ân'da Allah'a atıfla kullanılan "ehad" kelimesini "kendisinden bir şeyin ayrılıp bağımsız varlık kazanması kesinlikle söz konusu olmayan şey" diye te'vil etmiş, ardından da, "Allah eğer arşın üzerinde olmuş olsaydı ehad vasfıyla muttasıf olmazdı." demişlerdir. Oysa "ehad" kelimesinin bu anlama geldiğini ne Araplar ne dilciler bilir. Arapların dilinde kelimenin bu manada kullanıldığı tek bir örnek bile mevcut değildir. Bu mana takdiri Cehmiyye, felasife, Mu'tezile ve onların takipçilerine aittir.¹⁷²

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in te'ville ilgili eleştirilerinde yer yer ideolojik saikler de etkili olmakla birlikte, temel saik Ehl-i Hadis kökenli epistemolojik ve metodolojik ilkelerden ödün vermeme gayretidir. Bu hususu İbn Teymiyye'nin "Kur'ân ve Sünnet'e en uygun tefsir hangisidir?" sorusuna verdiği cevapla tespit etmek de mümkündür. Ona göre Müslümanların elindeki en muteber tefsir Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ıdır. Çünkü Taberî bu eserde Seleften gelen nakilleri senetli olarak zikretmiş ve bid'atlere yer vermemiştir. Ayrıca Mukâtil b. Süleyman ve Kelbî gibi cerh edilmiş kimselerden nakilde bulunmama hususunda da titizlik göstermiştir.¹⁷³ Sa'lebî, Beğavî ve

¹⁷² İbn Kayyim el-Cevziyye, es-Savâiku'l-Mürsele, Riyad 1998, I. 189-191.

¹⁷³ İbn Teymiyye'ye göre Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814), Abdurrezzak b. Hemmâm (ö. 211/826), İshâk b. Râheveyh (ö. 238/853), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Abd b.

Vâhidî gibi müfessirlerin tefsirlerine gelince, bunlar birtakım problemlili rivayetler ve bid'atler içermekle birlikte sonuçta faydalı eserlerdir. İbn Atiyye ve Kurtubî'nin tefsirleri ise Kur'ân ve Sünnet açısından makbul ve bid'atlerden uzak eserler kategorisindedir. Buna mukabil Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı baştan sona bid'atlerle doludur. Bütün bu eserler arasında en sağlam ve muteber tefsir Taberî'ye aittir.¹⁷⁴

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye *Câmiu'l-Beyân*'ın en muteber tefsir olduğunu söylerken Ehl-i Hadis ve Selef düşüncesine sadakati pekiştiren gerekçeler sıralamış, diğer Sünnî müfessirlere ait tefsirlerle ilgili değerlendirmesinde de yine aynı gerekçeleri dikkate almıştır. Buna mukabil Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına ilişkin değerlendirmesinde, topyekûn Cehmiyye ve Mu'tezile karşıtlığından dolayı ideolojik davranmıştır. Fahreddîn er-Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'ini, "İçinde her şey var, ama tefsir yok" sözüyle eleştirirken de benzer bir tavır takınmıştır.

Humeyd (ö. 249/863), Bakî b. Mahled (ö. 276/889), İbnü'l-Münzir (ö. 318/930), İbn Ebi Hatim (ö. 327/938), gibi âlimlere ait tefsirler de hemen tamamıyla sahabe ve tâbiûn kavillerini muhtevi olması sebebiyle makbul ve muteber tefsirler arasında yer alır. İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 190.

¹⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 208-209.