marife, yıl. 9, sayı. 3, kış 2009, s. 85-110

SELEFÎLİK VE TE'VİL ÜZERİNE

Mustafa ÖZTÜRK*

ÖZET

Bu makale erken dönem Selefî düşünce ile İbn Teymiyye'nin sistematik selefiliğindeki te'vil anlayışını tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Selef kelimesi İslâmî terminolojide genellikle sahabe ve tâbiûndan oluşan ilk iki nesli ifade etmek için kullanılır. Geniş çapta kabul gördüğü üzere, bu iki nesil İslam'ın nasıl yaşanması gerektiği hususunda örnek addedilir. Nitekim İmam Gazâlî (ö. 505/1111) *İlcâmu'l-Avâm* adlı eserinde şunu kaydetmiştir: "Selef yolu sahabe ve tâbiûnun yoludur. Bu yolun yedi temel prensibi vardır". Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, Evzâî, Mâlik b. Enes gibi erken dönem selefiler Ehl-i hadis diye de anılır. Diğer bir deyişle, Ehl-i hadis ve Selefiyye kavramları sıklıkla birbirinin yerine kullanılır. Geç dönemlerde İbn Teymiyye ile talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye tarihsel süreçte mütekaddimûn ve müteahhirûn selefîlik şeklinde ikiye ayrılan selefiliği geliştirip güçlendirme yolunda çaba sarf etmişlerdir. İlk selefiler Allah'ın sıfatları konusunda ayrıntıya girmezken geç dönem selefiler bu konu üzerinde etraflıca durmuşlardır. Erken dönem selefîlikte ne Allah'a antropomorfik bir sıfat atfetmek ne de Allah'ın Kur'an'da kendine atfettiği sıfatları nefyetmek şeklinde bir tutum benimsenmiştir. Selefilere göre Allah'ın bir sıfatını ispat/kabul etmek, O'nunla mahkukatı arasında benzerliği gerektirmez. Sözgelimi, "Allah'ın eli vardır" demek, bunun keyfiyetini ispat anlamına gelmez. Yine Selefilere göre ilâhî bir sıfatın keyfiyeti hakkında nasıl sorusu sorulmamalı ve söz konusu sıfat, Allah'ın şanına yaraşır nitelikteki asıl manasından soyutlanarak çarpıtılmamalıdır.
Anahtar kelimeler: Selefîlik, Selefiyye, Ehl-i Hadis, İlahi Sıfatlar, Müteşabih, Te'vil.

ON THE SALAFISM AND TA'WIL (INTERPRETATION OF THE QUR'AN)

This paper aims to analyze the concept of *ta'wil* (interpretation of the Qur'an) in early Salafi thought and Ibn Taymiyyah's systematic salafism. The word Salaf, in Islamic terminology, is generally used to refer to the first two generations of Muslims: the *Sahabah* (The Companions) and the *Tâbi'ûn* (The Followers). As it is widely accepted that these two generations are looked upon as examples of how Islam should be practiced. Actually, Al-Imam al-Ghazali (d. 505/1111) wrote in his book *Iljâm al-Awâm*, "The madhhab of the Salaf means the way held by the Sahaba and the Tabiûn. The principles of this madhhab are seven." The early Salafis, such as Ahmad İbn Hanbal, Sufyan al-Thawri, al-Awzai, Malik ibn Anas, are called as well *Ahl al-Hadith* (The People of hadith). In other words, the term *Ahl al-Hadith* is often used interchangeably with the term Salafiyya. In the late periods, Ibn Taymiyya (d. 728/1328) and his disciple Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) tried to enrich the Salafiyya madhhab, which later broke into two parts; the early Salafis did not go into details about the attributes of Allah. The later Salafis were interested in detailing about them. The early and the later Salafis altogether are called *Ahl as-Sunnat al-khassa*. The early Salafi position is to neither attribute anything anthropomorphic, nor deny that which God attributed to himself in the Qur'an. The Salafis would argue

* Doç. Dr., Çukurova Ü., İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: mozturk65@yahoo.com

that confirming an attribute of God does not entail similarity with his creation. Confirming the attribute, such as the "hand" does not confirm its nature. They would argue that the nature of the attribute should not be questioned, distorted, divested of its intended meaning that befits God's dignity, nor resembled to his creation.
Key Words: Salafism, Salafiyya, The People of hadith, Ambiguous, Divine Attributes, Interpretation of the Qur'an.

GİRİŞ

Selefiyye ve Selefîlikten söz edildiğinde akla gelen ilk kavramlardan biri pejoratif anlamda "te'vil"dir; çünkü Selefîlik genelde itikatla özelde ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili nasların lafzına ve lafzî manasına bağlı kalmayı, dolayısıyla te'vilden kaçınmayı temel prensip kabul eden bir ekol olarak tanınır. Bu ekolün temel tezi sahih dinî düşünce ve pratiğin geçmişe ait sünen ve âsâr temelinde oluşturulması gerektiği fikrine dayanır. Nitekim tarihsel tecrübede bu fikrin temsilcileri "Ehlü'l-hadis", "Ashâbu'l-hadîs", "Ehlü'l-eser", "Ehlü's-sünne" gibi adlarla anılmıştır.[1] Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111) tarafından "sahabe ve tâbiûn mezhebi (metodu)" şeklinde tanımlanan,[2] muhalif çevreler tarafından ise Haşviyye ve Müşebbihe gibi olumsuz sıfatlarla anılan Selefiyye ve Selefîliğin[3] erken dönemdeki meşhur temsilcileri arasında genellikle Evzaî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820), İshak b. Râheveyh (ö. 238/853) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi isimler zikredilir.[4] Bu isimler arasında Ahmed b. Hanbel ayrı bir yere sahiptir; çünkü o gerek Mu'tezile kelamcılarıyla sıkı mücadelesi gerekse Mihne hadisesindeki salabetli duruşu sebebiyle Selefiyye'nin sembol ismi olarak tarihe geçmiştir. Hicrî 3 ve 4. asırlardan itibaren Ehl-i hadis çizgisinde Hanbelî âlimlerce temsil edilen ve daha sonraki dönemlerde de bu hat üzerinde varlığını sürdüren Selefîlik İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile onun meşhur öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) tarafından sistemli bir düşünce ve ekole dönüştürülmüştür.

Bildik anlamda bir mezhep olmaktan ziyade İslam'ın erken dönemlerinde akaid alanında benimsenen metodolojik yaklaşıma paralel bir anlayış tarzı olarak görülen Selefîliğin te'ville ilgili bakış açısını kritik etmeyi amaçlayan bu makalede öncelikle Şehristânî (ö. 548/1153) ve Gazâlî'nin Selefiyye'ye atfettikleri temel görüşlere yer verilecektir; çünkü bilhassa Gazâlî'nin *İlcâmu'l-'Avâm* adlı eserindeki bazı pasajlar öteden beri Selefîliğin mahiyetine dair temel kaynak olarak kullanılır. Hatta denilebilir ki bugün Selefiyye ve Selefîlik hakkında bilinen ve belki de yeditden yetmişe genel kabul gören fikirler bizzat bu ekolün temsilcilerine ait kaynaklardan ziyade Gazâlî'nin anılan eserindeki muhtevaya dayanır. Bu yüzden, makalede Selefiyye'nin/Selefîliğin te'vil anlayışı öncelikle Şehristânî ve Gazâlî'nin aktardıkları bilgilerle örtüşen genel kabuller çerçevesinde ele alınacak; ardından Selefîliğe sistematik bir yapı kazandıran İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşleri tartışıla-

[1] M. Zeki İşcan, *Selefilik: İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2009, s. 115.
[2] Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İlcâmu'l-'Avâm 'an İlmi'l-Kelâm*, nşr. Muhammed Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî, Beyrut 1985, s. 53.
[3] M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 399.
[4] Mesela bkz. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut 1983, II, 220.

cak, daha sonra ise genel anlamda Selefîlikteki te'vil antipatisinin sebepleri üzerinde durulacaktır. Makalenin değerlendirme ve sonuç kısmında ise Selefîlik ile Arap asabiyeti arasında bir ünsiyet bağının bulunup bulunmadığı meselesi tartışılacaktır.

GENEL KABUL ÇERÇEVESİNDE SELEFİYYE'NİN TE'VİL ANLAYIŞI

Bilindiği üzere Selefî âlimlerin te'vilden uzak durdukları, özellikle ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili ayetleri yorumlamaktan kaçındıkları noktasında genel bir kabul vardır. Nitekim Şehristânî "Sıfâtiyye" başlığı altında özetle şunları kaydetmiştir: Selefiyye mensubu âlimlerin çoğunluğu Allah'ın ilim, kudret, hayat, irade, sem', kelam gibi sıfatlarını ezelî kabul eder ve ilâhî sıfatları zâtî-fiilî gibi bir ayırıma tabi tutmazlar. Selefî âlimler "yed" (el), "vech" (yüz) gibi haberî sıfatları da naslarda geçtiği şekliyle kabul eder ve dolayısıyla te'vil yoluna gitmezler.[5]

Şehristânî bu genellemeci ifadelerinin ardından Selefiyye'nin sıfatlar konusunda iki gruba ayrıldığını söyler. Bir grup, ilâhî sıfatlarla ilgili ayetleri lafzın taşıdığı manaya uygun biçimde yorumlamıştır. Diğer grup ise bu konuda te'vilden kaçınmıştır. Bu ikinci gruba göre insan aklı Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini bilir. Hiçbir mahlûk hiçbir şekilde Allah'a benzemez. Böyle iken bazı ayetlerde Allah'ın arşa istivâ ettiğinden, Allah'ın geldiğinden, insanı iki eliyle yarattığından söz edilir. Bu tür ayetlerin tefsir ve te'vilini bilmek zorunda değiliz. Bize düşen, Allah'ın hiçbir eş ve ortağının bulunmadığına, O'nun hiçbir şeye benzemediğine inanmaktır. Te'vilden uzak duran ama aynı zamanda teşbih fikrini de olumsuzlayan Selef uleması arasında Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Süfyan es-Sevrî, Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve onun takipçileri zikredilebilir. Mâlik b. Enes'in, "Allah'ın istivâsı malumdur; keyfiyeti meçhuldür. İstivâya iman vacip, bu konuyu kurcalamak ise bidattir" sözü Selefiyye'nin sıfatlar ve te'vil konusundaki temel görüşünü özetleyen bir motto (ilke söz) gibidir.[6]

Şehristânî'ye göre Ahmed b. Hanbel, Dâvûd ez-Zâhirî ve diğer bazı Selefî âlimler, Mâlik b. Enes gibi mütekaddimûn selef ulemasının izini takip etmişler ve böylece selamet yoluna erişmişlerdir. Bu âlimler ilâhî sıfatlar ve te'vil konusunda, "Biz Kitap ve Sünnet'teki beyanlara iman ederiz ve Allah'ın yaratılmış varlıklardan hiçbirine benzemediğini kesin olarak biliriz. Bununla birlikte te'vil yoluna da gitmeyiz." şeklinde bir anlayışı savunmuşlar; ama aynı zamanda teşbihten de alabildiğine sakınmışlardır. O kadar ki bu âlimler, "Ey İblis! İki elimle yarattığım insana niçin secde etmedin?" (38.Sâd 75) mealindeki ayeti okuyan bir kişi o esnada elini kımıldatsa veya "Mü'minin kalbi Rahman'ın iki parmağının arasındadır" hadisini rivayet ederken kendi parmaklarına işaret etse, o kişinin elinin ve parmaklarının kesilmesi gerekir, demişlerdir. Selefî âlimlere göre söz konusu ayetleri te'vilden kaçınmanın iki sebebi vardır. İlki, 3.Âl-i İmrân 7. ayette Allah'ın te'vili yasaklamış olmasıdır. İkinci sebep ise te'vilin zanna dayalı olduğunda ittifak bulunmasıdır. Allah'ın sıfatları hakkında zannî görüş belirtmek caiz değildir. Kaldı ki söz konusu ayetlerin murâd-ı ilâhiye aykırı şekilde te'vil edilmesi ve böylece 3.Âl-i İmrân 7.

[5] Ebü'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996, I, 104.
[6] Şehristânî, *el-Milel*, I, 105.

ayette sözü edilen "dalalet eğilimi" (zeyğ) sıfatının kesbedilmesi de pekâlâ mümkündür.

Bu yüzden, ilimde derinlik/rüsuh sahibi olanların da ifade ettikleri gibi, müteşabih sıfatlar konusunda, hepsinin Allah katından geldiğini ve O'nun tarafından formüle edildiğini söylemek, bu sıfatlarla ilgili ayetlerin zahirine inanmak; bâtınını da onamak (tasdik) gerekir. Böylelikle demek istenilen şey şudur: İlgili ayetlerdeki gerçek mana ve maksadın tayini, ancak Allah'ın bilgisi dâhilinde olan bir hususdur. Kaldı ki insanlar müteşabih/haberî sıfatlarla ilgili ayetlerdeki mana ve maksadın künhüne vâkıf olmakla mükellef değildir. Ayrıca konunun bu veçhesi imanın şartlarından, olmazsa olmazlarından da değildir. Kimi selef âlimleri haberî sıfatlar konusunda o denli ihtiyatlı davranmıştır ki yed, vech, istivâ gibi kelimelerin Farsça karşılıklarını okumaktan bile kaçınmışlardır. Teşbihe düşme hususunda hiçbir risk taşımadığı için, Şehristânî'ye göre ilâhî isim ve sıfatlar konusunda takip edilecek en güzel yol ve yöntem budur.[7]

Te'vil konusunda Selef ekolüne atfedilen bu görüşlerle örtüşen bir genel kabulün oluşmasında en büyük pay hiç kuşkusuz Gazâlî'ye aittir. Başta da belirtildiği gibi Gazâlî'nin kullanımında Selef kavramı, sahabe ve tabiûn mezhebini/metodunu ifade eder. Ancak bu kullanımda "Selef mezhebi" tabirinin delaleti genel değil özel ya da muayyen bir konuyla ilgilidir. Daha açıkçası bu tabir İlcâmu'l-'Avâm adlı eserin konusunu oluşturan müteşabihât meselesi ile naslarda geçen ve ilk bakışta tecsim-teşbih fikrini çağrıştıran haberî sıfatlarla sınırlı bir anlam örgüsüne sahiptir.[8] Nitekim Gazâlî de eserinin giriş kısmında bu hususa işaret etmiştir. Şöyle ki *İlcâmu'l-'Avâm*'ın üç bölümden oluştuğunu söyleyen Gazâlî, birinci bölümün müteşabih/haberî sıfatlar konusunda Selef metodunun gerçek mahiyetiyle, ikinci bölümün Selef metodunun [avam açısından] en isabetli metod olduğu, buna karşı çıkanların bidatçi sıfatıyla muttasıf bulundukları hususunun delillendirilmesiyle, son bölümün ise haberî sıfatlar konusunda değinilmesi gereken diğer bazı meselelerle ilgili olduğunu belirtmiştir.[9]

İlk bakışta Ehl-i hadis mantalitesiyle birebir örtüşür gibi gözüken bu eserinde Gazâlî[10] Selef mezhebinin/metodunun temel prensiplerini anlatır. Tamamı ha-

[7] Şehristânî, *el-Milel*, I, 119-120.

[8] Gazâlî, *İlcâmu'l-'Avâm*, s. 44, (Naşirin notu).

[9] Gazâlî, *İlcâmu'l-'Avâm*, s. 52.

[10] Gazâlî'nin hadis bilgisinin mütevatir ile mevzu hadisi birbirinden ayırt edemeyecek kadar sığ olduğunu ve bu alandaki behresi itibariyle sıradan halk seviyesinde bulunduğunu söyleyen İbn Teymiyye'ye göre Gazâlî ömrünün sonlarına doğru Ehl-i hadis çizgisine gelmiş ve bu çizgide *İlcâmu'l-'Avâm* adlı eserini yazmıştır (Bkz. Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, Kahire 1951, s. 60). Ne var ki biz İbn Teymiyye'nin bu değerlendirmesine katılmıyoruz. Evet, Gazâlî ömrünün sonlarına doğru Ehl-i hadis çizgisine gelmiş olabilir, hatta yukarıda da belirttiğimiz gibi *İlcâmu'l-'Avâm*'ın ilk bakışta Ehl-i hadis zihniyetiyle örtüştüğü söylenebilir; fakat bu eserde Gazâlî'nin kendini konumlandırdığı yer, Ehl-i hadis'in de dâhil olduğu avamın yanı değil "havâs"ın (arifler) yanıdır; çünkü Gazâlî, eserin nâşirinin de kaydettiği gibi (Bkz. *İlcâmu'l-'Avâm*, s. 45-48), "avam" kelimesini "halk" ya da "sıradan insanlar" anlamında değil, ehl-i marifet ve hakikat olan "havâs"ın (arifler) karşıtı olarak, tasavvufî damardan beslenmeyen dil, fıkıh, hadis, tefsir ve bilhassa kelam âlimlerini ya da kısaca sırf şer'î ilimlerle meşgul olan tüm âlimleri -tasavvufî gelenekteki ifadesiyle "rüsûm uleması"nı- kapsar nitelikte kullanmaktadır. Şu halde, Gazâlî'nin *İlcâmu'l-'Avâm*'da temel prensiplerini tadat ettiği Selef mezhebi "havâs"ın değil, tasavvufî terminolojideki anlamıyla "avam"ın mezhebidir.

berî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili olan ve esas itibariyle İmam Mâlik'in, "İstivâ malumdur; keyfiyeti meçhuldür..." ilke sözüne dayanan bu prensipler takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, keff ve marifet ehline teslim olmak üzere yedi başlıktan oluşur. Takdis, Allah'ı antropomorfik niteliklerden tenzih etmektir. Buna göre bazı naslarda (ayetler ve hadisler) Allah'ın elinden, parmağından, ayağından söz edilmesinden hareketle O'nun et, kemik ve sinirden müteşekkil uzuvlara sahip olduğu söylenemez. Mü'min olan bütün herkes bilmelidir ki Hz. Peygamber Allah'ın elinden, ayağından söz ederken bildik anlamda organları kastetmemiştir; zira bu organlar birer cisimdir. Allah ise cisim olmaktan münezzehtir. Allah'ın cisimsel organlara sahip olduğunu düşünmek bir bakıma putperestliktir; çünkü her cisim mahlûktur; mahlûka ibadet küfürdür. Dolayısıyla puta ibadet de küfürdür; zira put da bir mahlûktur. Sonuç olarak, avam -[ki aşağıda/dipnotta da belirtildiği gibi Gazâli'nin kullanımına göre "avam" tabiri marifet ehlinden (arif-sufi) olmayan herkesi, dolayısıyla sırf şer'î ilimlerle meşgul olan hadis, tefsir, fıkıh, kelam ulemasını kapsar]- bu tür kelimelerin (haberî sıfatların) gerçekte ne manaya geldiklerini bilmekle mükellef değildir. Bu yüzden, avamın temel görevlerinden biri bu konuda konuşmamaktır.

Diğer taraftan, avam haberî sıfatlarla ilgili nasların Allah Teâlâ'nın şanına ve azametine layık manalar taşıdığına inanmalı, Hz. Peygamber'in Allah'ı dosdoğru şekilde tavsif ettiği hususunda kesin bir imanla "İnandım ve onadım" demelidir (tasdik). Avam, Allah'ın ve elçisinin kastettiği manayı anlamaya gücü yetmediğini itiraf etmekle de yükümlüdür (aczi itiraf). Bu sebeple, müteşabih nasların manasını sorup araştırmamak (sükût), söz konusu naslarla meşgul olmanın bir bidat olduğunu ve inanca zarar vereceğini bilmek de avamın vazifeleri arasında yer alır. Avam müteşabih sıfatlarla ilgili nasları yorumlamaktan ve aklî tasarruflarda bulunmaktan kaçınmanın yanında ilgili nasların ne manaya geldiği hususunda dilini tutması gerektiği gibi fikrini de bu konudan uzak tutmak zorundadır (imsak ve kef). Avamın bir diğer vazifesi de marifet ehlinin (arifler) rehberliğini kabullenmektir (marifet ehline teslim); zira müteşabih sıfatların gerçek manaları her ne kadar acziyetlerinden ötürü avama gizli kalsa da başta Hz. Peygamber olmak üzere diğer peygamberler, sıddîkler ve veliler tarafından bilinir. Bu sebeple avam, kendilerine aşikâr olmayan manaların bu seçkin kullara da gizli kaldığı zehabına kapılmamalıdır.[11]

Gazâlî'nin bu ifadelerinden öyle anlaşılıyor ki takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût gibi prensiplerden oluşan Selef mezhebi aslında "avam" mezhebidir. Diğer bir deyişle, Selef mezhebi Gazâlî'nin anlatımına göre hem "Selef"in hem "avam"ın mezhebidir; çünkü Gazâlî avama Selef mezhebinin prensiplerine uymayı tembihlemektedir. O halde denebilir ki Gazâlî'nin tarifinde Selef, "sahabe ve tâbiûn mezhebi" olduğuna göre, sahabe ve tâbiûn da -tasavvufî anlamda- avam zümresindendir. Keza sıfatlar konusunda te'vilden kaçındıkları söylenen Mâlik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel gibi diğer Selefî âlimler de avamdandır, denebilir.

[11] Gazâlî, *İlcâmu'l-'Avâm*, s. 54-86.

Haberî sıfatlar konusunda Selef'e atfettiği te'vilden uzak durma prensibinin gerçekle ne kadar örtüştüğü meselesi -ki bu mesele ileride tartışılacaktır- bir yana, anlayabildiğimiz kadarıyla Gazâlî *İlcâmu'l-'Avâm*'da tasavvufî gelenekteki meşhur avam-havas ayırımından hareketle seçkinci bir tavır sergilemekte ve bu tavır uyarınca kendisini "marifet ehli"ne tekabül eden havas zümresine dâhil etmektedir; çünkü o anılan eserinde Selef mezhebinin temel prensiplerinden söz ederken aynı zamanda avamın haberî sıfatlarla ilgili nasları te'vilden kaçınması gerektiğini tembihlemekte, ama kendisi İhyâu 'Ulûmiddîn, Me'âricü'l-Kuds, *el-Maznûn bih 'alâ Ğayri Ehlih*, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, *Mişkâtü'l-Envâr* gibi eserlerinde kimi zaman Bâtınîliğe özgü te'viller yapmaktadır. Nitekim bu yüzden İbn Teymiyye ve Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) gibi bazı âlimler Gazâlî'nin Bâtıniyye ve mütefelsife gibi gruplardan etkilendiğini söylemiş;[12] Ebû Abdillah el-Mâzerî (ö. 536/1141), Ebû Bekr et-Turtuşî (ö. 520/1126[?]), Ebû Amr İbn Salâh (ö. 643/1245), Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Ebü'l-Vefâ İbn Akîl (ö. 513/1119) gibi birçok Selefî âlim de ona reddiyeler yazmıştır.[13] Bu durum ilk bakışta yadsınabilir ve Gazâlî'nin te'vil konusunda çifte standartlara yaslandığı düşünülebilir. Kanaatimizce bu düşünce pek de yanlış değildir; çünkü Gazâlî -yukarıda da belirtildiği gibi- kendisini seçkinler (havas) zümresine mensup bir şahsiyet olarak görmekte,[14] dolayısıyla te'vil konusunda da seçkinci bir anlayışı benimsemektedir.[15] Nitekim *İlcâmu'l-'Avâm*'daki bazı örnekler de bunu teyit etmektedir. Gazâlî'nin "marifet ehline teslim" başlığı altında verdiği bir örneğe göre insanlar denizle ilişkileri hususunda farklı gruplara ayrılır. Kimi insanlar denize ancak sahilden bakar ve dalgaların görüntüsünden bile korkar. Kimileri ancak ayaklarını denize sokabilir. Kimileri sadece boy hizası kadar bir derinlikte yüzebilir. Kimileri biraz daha derin sularda kulaç atabilir. Kimileri çok derin sularda yüzebilir; fakat derin sulara dalıp dipteki değerli taşları bulup çıkaramaz. Kimileri ise denizin en derin, en tehlikeli yerlerine dalar ve onca derinlikten bütün cevherleri bulup çıkarmayı başarır.[16]

Gazâlî'nin bir diğer ilginç örneğine göre varlık âlemindeki her şey aslında Zât-ı İlâhiyye'ye dâhildir. Ancak nasıl ki bir hükümdarın kendi ülkesinde özel bir sarayı vardır ve bu sarayın avlusunda geniş bir meydan, meydanın sonunda da bir tampon bölge yer alır. Ülkedeki insanlar meydanın son kısmında toplanır; ancak oradaki tampon bölgeden ileri geçemez. Derken, ülkenin seçkin insanlarına hükümdara yakınlıklarına ve makamlarına göre eşikten öte geçme, meydana girme ve orada oturma izni verilir. Genellikle hükümdarın özel sarayının kapısını ancak

[12] İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 53-56.

[13] Süleyman Uludağ, "Gazzâlî" [Tasavvufî Görüşleri], *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 517.

[14] Nitekim Gazâlî çok özel bir dostuna yazdığı *Mişkâtü'l-Envâr* adlı risalesinde müslümanların avam-havâs veya avam-havâs ve havâssü'l-havâs şeklinde gruplara ayrıldığını belirtmiş ve bu çerçevede avamın tevhidini "lâ ilâhe illallah", havâssın tevhidini ise "lâ ilâhe illâ hû" şeklinde ifade etmiştir. Birinci tevhid, Allah'ın varlığı karşısında eşyaya da gerçek varlık atfeden avamın yüzeysel bilgisine, ikinci tevhid ise eşyaya gerçek varlık atfetmeyen, aksine bütün eşyayı nurların nurundan birer tecelli sayan havâsın bilgisine delalet eder. Bkz. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, nşr. Ebü'l-A'lâ el-Afîfî, Kahire 1964, s. 60-62.

[15] Bu yönde daha geniş bir değerlendirme için bkz. Mehmet Vural, *Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara 2004, 125-133.

[16] Gazâlî, *İlcâmu'l-'Avâm*, s. 84.

vezir çalabilir ve hükümdar kendi istek ve iradesi uyarınca saltanatıyla ilgili kimi sırlara veziri muttali kılar. İşte tıpkı bu örnekteki gibi insanlar da hazret-i ilâhiyyeye yakınlık ve uzaklık hususunda farklı konumlara sahiptir. Meydanın sonunda bulunan eşik, bütün avamın temsil ettiği konuma karşılık gelir. Avamın bu eşiği geçme imkânı yoktur. Şayet olur da avamdan biri bu eşiği geçerse onu uyarmak, gerekirse cezalandırmak gerekir. Ariflere gelince, onlar eşiği geçebilir ve meydanda rahatça dolaşabilirler.[17]

Esasen bu seçkinci tavır diğer birçok mutasavvıfta da mevcuttur. Mesela, şer'î ilimlerle meşgul olan ulemayı Ehl-i rüsûm, sûfileri Ehl-i marifet ve hakikat olarak nitelendiren Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) göre insanlar Kur'an karşısında iki farklı konuma sahiptir. İlki Kur'an'ın kalbe nazil olmasıdır. Kalbine Kur'an nazil olan bir insanın konumu Hz. Peygamber'in konumuyla ayniyet arz eder. İkincisi ise Kur'an'ı Arapça vahyedilmiş bir kitap olarak telakki eden insanların konumudur. İbnü'l-Arabî Kur'an'ı tam manasıyla anlamak isteyen kimsenin ona miladî 7. yüzyıldaki Arap toplumuna nazil olmuş bir kelâm olarak değil, kalbe inen bir vahiy olarak bakması gerektiğini söyler. Aksi halde Kur'an'ın gerçek anlamlarından mahrumiyet kaçınılmazdır.[18] Buna mukabil kendisini Hz. Peygamber'in konumunda biri olarak gören, yani vahyi kendi kalbine inmiş gibi hisseden mü'min için Kur'an'dan her türlü anlamı çıkarmak mümkündür. Gerçekte Kur'an, arzu edilen her şeyin bulunabileceği bir kitaptır. Bunun içindir ki Şeyh Ebû Medyen (ö. 594/1198), "Bir mürid Kur'an'da her istediğini bulmadıkça gerçek mürid değildir; bu vasıfta bir kapsayıcılığa sahip olmayan hiçbir söz de Kur'an değildir" demiştir.[19]

Kuşkusuz İbnü'l-Arabî, Kur'an'ın nazil olduğu ilk hitap çevresini, bu çevrede yaşayan insanları ve onların konuştukları dili, kısaca vahyin tarihî ve tabiî bağlamını yok saymamaktadır.[20] Ancak bu yok saymama, Kur'an'ın kendi tarihsel bağlamında anlaşılması gerektiği anlamına gelmemektedir; zira Kur'an her ne kadar belli bir zamanda, belli bir dille vahyedilmiş olsa da onu bir metin olarak somutlaştıran dilin kalıpları en nihayet birer suret ve kabuktur. Aslına bakılırsa bu kabuğun içindeki özü, yani lafzın ardındaki gizli ve derin manaların önemli bir kısmını ilk müslüman neslin avam tabakası da anlayamamıştır. Dahası, sahabe neslinin avam tabakası gerçek manada ehl-i fehm olmadıkları ve bilgilerini Hızır ve seçkin insanlar (havâs ve havâssü'l-havâs) gibi vasıtasız olarak Allah'tan almadıkları için Kur'an'ın zahirî anlamlarının dahi pek çoğunu kavrayamamışlar ve bu yüzden Hz. Peygamber'in izahına ihtiyaç duymuşlardır. Nitekim onlar Arap olmalarına ve Kur'an da kendi dilleriyle vahyedilmesine rağmen, *"İman edip imanlarına zulüm (şirk) bulaştırmayanlar..."* (6.En'âm 82) ayetindeki mana ve maksadı dahi anlayamamışlardır.[21]

[17] Gazâlî, *İlcâmu'l-'Avâm*, s. 85.
[18] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, Beyrut trs., IV, 427.
[19] İbnü'l-Arabî, *el-Futûhât*, III, 94.
[20] İbnü'l-Arabî, *el-Futûhât*, III, 95.
[21] İbnü'l-Arabî, *el-Futûhât*, I, 135-136.

Tasavvufî gelenekteki bu seçkinci tavır ve söylem nazarı itibara alındığında Gazâlî'nin sahabe ve tâbiûna atfettiği Selef mezhebini bir bakıma "avam mezhebi" olarak takdim etme gerekçesi de kendiliğinden anlaşılır. Sonuç olarak denebilir ki Gazâlî'ye göre müteşabih nasların te'vili mümkün, hatta gereklidir. Ancak bu avamın değil havas ya da marifet ehlinin işidir. Avama düşen vazife Selef'in yoluna uymaktır. Bu yolun güzergâhını belirleyen Selef'in sıfatlar konusunda te'vilden kaçındığı söylendiğine göre burada bir kez daha "Selef mezhebi aslında avam mezhebidir" dememiz gerekir. Aslında Gazâlî'nin bu düşüncesi pek de yanlış değildir; zira teknik anlamda Selefiyye'nin gerçek öncüleri olan Ehl-i hadis'in nasları anlama-yorumlama konusundaki genel yaklaşımı son derece zâhirî (literalist) ve kimi zaman da oldukça sathîdir. Bunun böyle olduğunu anlamak için Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) gibi Selefî âlimlerin bilhassa Cehmiyye'ye reddiye olarak yazdıkları eserlere göz atmak yeterlidir.

Gazâlî'nin Selef tanımından hareketle sahabe ve tâbiûnun haberî sıfatlarla ilgili nasları yorumlamaktan kaçındıkları iddiasına gelince, muhtemelen ilk defa Gazâlî tarafından İlcâmu'l-'Avâm'da sistematik biçimde formüle edilen ve bugün dahi Selefiyye ve Selefîlik konusuyla ilgili her kitapta sabit ve standart bilgi olarak aktarıldığı için adeta bir ezber haline gelen takdis, tasdik, sükût gibi prensipler,[22] Selefiyye'nin ilk iki halkası olarak gösterilen sahabe ve tâbiûnun nasları anlama ve yorumlama anlayışıyla tam örtüşmemektedir. Evet, sahabe ve tâbiûndan özellikle haberî sıfatlarla ilgili nasları te'vilden kaçınan birçok âlim vardır; ama belki bir o kadar da te'vil metodunu benimseyen âlim vardır. Mesela, Abdullah İbn Abbas, Katâde ve Dahhâk gibi müfessirler 5.Mâide 64. ayette Allah'ın elinin bağlı ve açık olmasıyla ilgili ibareyi bilâkeyf "el" olarak değil, cimrilik ve cömertlikten kinaye olarak yorumlamışlardır.[23] Benzer şekilde İbn Abbas ve Rebî b. Enes, 11.Hûd 37. ayette Allah'a atfedilen "gözler"i (a'yün) "himaye, gözetim" ya da "koruyup kollama" manasında açıklamışlardır.[24] Yine 20.Tâ-hâ 39. ayette Allah'a izafe edilen "göz"ü (ayn) Katâde "sevgi ve irade" diye yorumlamıştır.[25]

Bu tür yorum örnekleri çoğaltılabilir; ancak bu birkaç örnek bile sahabe ve tabiûnu referans göstererek, "Selef-i sâlihîn haberî sıfatlar konusunda te'vilden kaçınırdı" gibi bir genelleme yapılamayacağını, aksi halde böyle bir genellemenin yanlış olacağını göstermeye kâfidir. Öyle görünüyor ki, "Sahabe ve tâbiûn âlimleri haberî sıfatları te'vil etmezdi" şeklindeki genel kabul böyle bir yanlış genellemeye dayanmaktadır. Aslında bu konudaki genellemenin yanlışlığı öncü Selef âlimleri olarak zikredilen isimlerden de anlaşılmaktadır; çünkü söz konusu isimler arasında tâbiûndan ve sonraki nesillerden genellikle Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd, İmâm eş-Şâfiî, Ahmed b. Hanbel gibi belli başlı âlimler yer verilmekte, buna mukabil İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Mücâhid, Dahhâk, İkrime gibi tefsir otoriteleri sahabe ve tâbiûn neslinden olmalarına rağmen Selef listesinde zikredilmemektedir.

[22] Mesela bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 61-62; Süleyman Uludağ, *Akaid ve Kelam*, İstanbul 1981, s. 120-124; E. Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İzmir 2004, s. 63; M. Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, İstanbul 2009, s. 83-84.

[23] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999, IV, 640; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II. 75.

[24] Ebû Abdillah el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, IX, 21.

[25] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII, 413; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut 1987, V, 284.

Bunun kuvvetle muhtemel sebebi şudur: İbn Abbas te'vilci, İbn Mes'ûd Irak merkezli rey ekolünün önderi, Mücahid ise hem reyci hem te'vilcidir. Oysa mezkûr listedeki isimlerin tümü nasçı ve esercidir. Böyle olduğundadır ki İmâm eş-Şâfiî Ehl-i hadis ve Selefiyye nezdinde hayırla yâd edilirken, Ebû Hanîfe erken dönem Ehl-i Hadis'in temsilcilerinden Süfyan es-Sevrî, Buhârî, İbn Ebî Şeybe ve İbn Hıbbân gibi birçok âlim tarafından hakaretle anılmıştır.[26] Kısaca, Selefîlik demek aslında sıkı hadis taraftarlığı ve dolayısıyla Hanbelîlik demektir. Nitekim Selefî düşünceyi sistematize eden İbn Teymiyye de böyle söylemektedir.[27] Sahabe ve tâbiûnun "Ehl-i hadis" anlamında Selefiyye olarak gösterilmesi isabetsizdir. Aynı şekilde Gazâlî'nin "Selef"i sahabe ve tâbiûn mezhebi olarak tanımlaması ve haberî sıfatların te'vili konusunda Ehl-i hadis anlayışını genelleme yoluyla sahabe ve tâbiûna atfetmesi de yanlış veya en azından tartışmaya açık gözükmektedir.

EKOLLEŞMİŞ SELEFÎLİKTE TE'VİL ANLAYIŞI: İBN TEYMİYYE ÖRNEĞİ

Hanbelî ilim geleneğine bağlı bir aileye mensup olan ve Ehl-i hadis çizgisini sistemleştirip bir ekol haline getiren İbn Teymiyye'nin Kur'an ve yorum konusuyla ilgili çalışmaları Selefî tefsirin klasik örneklerini oluşturur. İslam düşünce tarihinde bidatlerin Kur'an'ı yanlış anlamadan zuhur ettiğini söyleyen İbn Teymiyye hemen her fırsatta "Allah'ın kitabını te'vil ve tahriften kaçınmak ve Selef'in yolundan gitmek gerekir" düsturunu tekrar etmiş ve bu düstura paralel olarak tefsirdeki en güzel yöntemi "Kur'an'ın Kur'an ile açıklanması" şeklinde belirlemiştir. Buna göre Kur'an öncelikle Kur'an'la tefsir edilmeli, eğer herhangi bir ayeti izah eden başka bir ayet yoksa nebevî sünnete, daha sonra da sırasıyla sahabe ve tâbiûn görüşlerine müracaat edilmelidir. Daha sonraki aşamada da Kur'an diline ve Arapların lisanî örfüne başvurulmalıdır.[28] Kur'an'ın salt rey ile tefsir edilmesini yine Selefîliğin bir gereği olarak haram sayan İbn Teymiyye bu görüşünü Hz. Peygamber'e atfedilen,

[26] Bu konuda geniş bilgi için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s. 230-265. Gerçi İbn Teymiyye İmam Ebû Hanîfe'yi Selef'ten saymış (Bkz. İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 9); ancak İbn Teymiyye'ye gelinceye değin Selefîlik köprüsünün altından çok sular akmıştır.

[27] İbn Teymiyye *Nakzü'l-Mantık* adlı eserinde, "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 nâciye"den maksat Ehl-i hadis midir?" gibi sorulara cevap verirken hemen her fırsatta Ehl-i hadis'i göklere çıkarmakta, dolayısıyla Selef'ten maksadın aslında Ehl-i hadis olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Mesela bkz. İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 7-8.

[28] İbn Teymiyye, *Mukaddimetü't-Tefsîr*, [*Mecmû'u'l-Fetâvâ* içinde], Beyrut 2000, XIII, 162-168. İbn Teymiyye'nin Ehl-i hadis zihniyetiyle birebir örtüşen bu tefsir metodu hiyerarşisi sonraki dönemlerde İbn Kesîr (ö. 774/1373), Zerkeşî (ö. 794/1392), Suyûtî (ö. 911/1505) gibi birçok Sünnî alim tarafından da hüsn-i kabul görmüştür. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 4-6; Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trs., II, 175-176; Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, II, 1197-1200. Ne var ki İbn Teymiyye'nin haber-eser (rivayet) temelli tefsir metodunun ilk ve en önemli ayağını oluşturan "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" sanıldığı kadar nesnel ya da yorum öznesinin dirayetinden bağımsız bir nitelik arz etmez. Bilakis, hangi ayetin hangi ayeti tefsir ettiği büyük ölçüde dirayete dayanır ve bu keyfiyet tefsirde rey, istidlal, ictihad gibi dirayet unsurlarının asla sıfırlanamayacağı anlamı taşır. Kaldı ki herhangi bir ayetin tefsirinde nakledilen rivayetleri -tıpkı Selefî müfessir İbn Kesîr'in yaptığı gibi- değerlendirmeye tabi tutmak da yine müfessirin dirayetine dayanır. Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz. M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, s. 102-107.

"Her kim ilimsiz [hadis ve eserden bağımsız] olarak Kur'an hakkında görüş beyan ederse, cehennemdeki yerini hazırlasın!"; *"Her kim kendi reyiyle Kur'an hakkında görüş beyan ederse, görüşü isabetli olsa bile yanlış yapmıştır"* şeklindeki rivayetlerle temellendirmiş[29] ve reyi esas alanları kendi arzularına uyan, bilgi sahibi olmadığı bir konuyu kurcalayan kimseler olarak nitelendirmiştir.[30]

İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber ve Selef'e ait açıklamaları bir tarafa bırakıp ayetlerin zahirine birtakım bâtınî, 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'an'daki anlam ve kullanımı bambaşka mahiyettedir. Daha açıkçası, te'vil Kur'an'da "bir sözü dildeki ilk ve aslî anlamından kendisine ilişkin bir delilden dolayı ikincil (mercûh) anlamına hamletmek" manasında değil, kelamın ifade ettiği hakikatin bizatihi kendisi ve bir şeyin neticesi gibi anlamlarda kullanılmıştır. Kelam (söz) inşâî ve ihbârî olmak üzere iki çeşittir. Emir içeren inşâî sözün te'vili, emredilen şeyin yerine getirilmesidir. Hz. Âişe'nin, "Sünnet [Kur'an'daki] emrin te'vilidir" sözünde geçen te'vil bu anlamdadır. Yine Hz. Âişe'nin, "Nebi rükû ve secdesinde Kur'an'ı teevvül ederdi" sözü de, Hz. Peygamber'in 110.Nasr 3. ayetteki, "Rabbinin şanını övgüyle yücelt" (fe-sebbih bi-hamdi rabbik) emrine binaen, "Sübhâneke Allâhümme..." diye dua etmesi manasındadır. Eğer söz ihbârî ise, bunun te'vilinden maksat da o sözde bildirilen şeyin fiilen vuku bulmasıdır. Mesela, 7.A'râf 53. ayette geçen te'vilden maksat, Allah'ın Kur'an'da bildirdiği kıyamet, hesap, ceza gibi şeylerin gelip çatması; 12.Yûsuf 101. ayetteki "te'vîl-i ehâdis"ten maksat da rüyada görülen şeylerin dış dünyada vuku bulmasıdır.[31]

Te'vil kavramının Kur'an'daki anlam ve kullanımına ilişkin bu izahatı gayet isabetli olan İbn Teymiyye'ye göre müfessirlerin ıstılahında te'vil genellikle "tefsir" anlamında kullanılmıştır. Mesela, müfessir Taberî (ö. 310/923) bu iki kavramı anlamdaş olarak kullanmıştır. Yine tâbiî müfessir Mücâhid'in 3.Âl-i İmrân 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 zannetmiştir. İşin doğrusu şu ki te'vil kelimesinin anlam ve kullanımında bir müştereklik söz konusudur; zira bu kelime literatürde kimi zaman Kur'an'daki anlamıyla, kimi zaman Selef'in, kimi zaman da müteahhir dönemlerdeki fakihler, usulcüler ve kelamcıların ıstılahatına uygun şekilde kullanılır. Te'vil kelimesinin kullanımındaki müşterekli-

[29] İlgili rivayetler hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Kadir Gürler, "Kur'an'ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 5 (2004/1), s. 17-46.

[30] İbn Teymiyye, *Mukaddimetü't-Tefsîr*, XIII, 165-168.

[31] İbn Teymiyye, *Mücmelü Akâidi's-Selef*, [*Mecmû'u'l-Fetâvâ* içinde], Beyrut 2000, III, 30-31; a. mlf., *el-İklîl fi'l-Müteşâbih ve't-Te'vîl*, [aynı eser içinde], XIII, 124; a. mlf., *Nakzü'l-Mantık*, s. 57. Te'vil kavramının Kur'an'daki ve İslâmî literatürdeki farklı anlam ve kullanımları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Yusuf Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vil*, Konya 1997, s. 21-64.

ğin temel sebebi ise herkesin bu kelimeye yüklediği mananın Kur'an'da ifade ettiği manayla aynı olduğunu düşünmesidir.[32]

Te'vilin "sözü dildeki ilk ve aslî anlamından kendisine ilişkin bir delilden dolayı ikincil anlamına hamletmek" şeklindeki tanımı müteahhir dönemlerde fıkıh, kelam, usûl gibi ilimlerle meşgul olan kimselere aittir. Selef ulemasının örfünde te'vil kesinlikle bu manada kullanılmamıştır. Selef âlimleri te'vili ya tıpkı Taberî gibi tefsirle müteradif olarak ya da Kur'an'daki kullanımına muvafık olarak "sözün 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 getirilmesi, sözün ihbârî olması halinde ise te'vil, o sözde haber verilen şeyin gerçekleşmesi demektir.[33]

İbn Teymiyye'nin tespitine göre müteahhir dönemdeki fakihler ve kelamcılar 3.Âl-i İmrân 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; ancak sonuçta her iki grup da yanlış yapmıştır;[34] çünkü 3.Âl-i İmrân 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'a'yı cümel hesabına göre yorumlamaları ve böylece İslam ümmetine ömür biçmeye kalkmaları ve/veya Necranlı Hıristiyanlardan bir grubun Kur'an'daki innâ, nahnü (Biz) gibi lafızlardan yola çıkarak Allah'ın üç uknumdan biri olduğunu söylemeye çalışmaları, 3.Âl-i İmrân 7. ayette yerilen "müteşabihlerin te'viliyle meşguliyet"e tekabül eder.[35]

Özetlersek, söz konusu ayette zemmedilen te'vil, müteşabih naslardaki anlamın bilinemeyeceğiyle (tefsir) değil, bu nasslara konu olan hususların gerçek mahiyetini tayin ve tespite kalkışma tavrıyla ilgilidir. Bu itibarla ayetteki *ve-mâ ya'lemu te'vîlehû illallah* ibaresinden sonra vakf yapmak (durmak) gerekir. Nitekim sahabe ve cumhur-ı tâbiîne 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 38. Sâd 29. ayette, *"[Ey Peygamber!] Biz sana bu feyiz kaynağı Kur'an'ı gönderdik ki insanlar onun mesajları üzerinde düşünsünler; aklıselim sahipleri ondan ders alsınlar"* buyurmuştur. Benzer şekilde 47.Muhammed 24. ayette de, *"Onlar Kur'an üzerinde tedebbür etmezler mi?"* buyrulmuştur.

Bu ayetlerde tavsiye edilen tedebbür, muhkem ve müteşabihiyle tüm ayetlere yöneliktir. Kaldı ki mana ve mesajı akledilemeyen bir kelam üzerinde tedebbür

[32] İbn Teymiyye, *el-İklîl*, XIII, 127-128.
[33] İbn Teymiyye, *el-İklîl*, XIII, 128-129.
[34] İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 57-58.
[35] İbn Teymiyye, *el-İklîl*, XIII, 123.

ve tefekkürden söz edilemez. Gerçekte Allah 3.Âl-i İmrân 7.ayette, sırf fitne üretmek için müteşabihlerin te'viliyle meşgul olanları yermiştir; fakat Kur'an'ın muhkem ve müteşabih ayetleri üzerinde Allah'ın emrettiği şekilde düşünüp manasını anlamaya çalışan kimseler asla yerilmemiş, tam tersine Allah böyle kimseleri övmüştür.[36] Ayrıca sahabe ve tâbiûndan hiç kimse Allah'ın kitabındaki herhangi bir ayeti tefsirden men etmemiş; yine onlardan hiç kimse, "Bu, manası bilinemeyen müteşabih bir ayettir" dememiş; benzer şekilde büyük Selef âlimlerinden hiçbiri, "Kur'an'da manası bilinemeyen ayetler vardır. Bu tür ayetleri ne Rasûlüllah ne de ilim-iman ehlinden herhangi bir kimse anlayabilmiştir" gibi bir söz söylememiştir.[37]

Kur'an'da manası bilinemeyen ayetler olduğu meselesi müteahhir dönemdeki bazı gruplar tarafından ihdas edilmiştir. Bu gruplar ilâhî isim ve sıfatlar, kader ve benzeri konularla ilgili ayetler üzerinde ileri geri konuşmuşlar ve sonunda "Kur'an'ın manası bilinmeyen ayetler içermesi mümkün müdür?" gibi tuhaf bir soruyu/sorunu gündeme taşımışlardır. Ayetlerin zahirine sımsıkı sarılan bir grup (Haşviyye), Allah'ın kullarını dilediği gibi sınayabileceği düşüncesine binaen Kur'an'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 müteşâbihlerin te'vilini bilir" iddiasında olanlar kesinlikle yanlış bir iddianın peşindedirler. Aslında bu iddiayı seslendiren Batıniyye-Karâmita, Cehmiyye-Mu'tezile, Mütefelsife gibi sapkın zümrelerin te'vil dedikleri şey, kendilerinin tahrifle eşdeğer Kur'an yorumlarından başka bir şey değildir.[38]

Öyle görünüyor ki İbn Teymiyye'nin te'vil antipatisi bilhassa Allah'ın sıfatları ve ahiret ahvaliyle ilgili ayetlerin başta Bâtıniyye-İsmâiliyye olmak üzere İhvân-ı Safâ ve diğer İslam filozofları ile Mu'tezilî-Cehmî ve bir ölçüde de Eş'arî kelamcılar tarafından yorumlanış 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. Dolayısıyla sıfatlar zattan ayrı düşünülemez. Vasıfları bulunmayan bir varlığın dış dünyada mevcudiyetini düşünmek mümkün olmadığından sıfatların reddedilmesi mantıksal olarak zatın varlığını inkâr riski taşır.[39] Bununla birlikte sıfatların te'vili, Allah hakkında nasların verdiği bilgilerden başka anlayışlara götürdüğü için, bir çeşit tahrif niteliğindedir. Kaldı ki naslarda 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/tevilleri insanla ilgili olandan tamamen ayrıdır. Bu genel tesbit, antropomorfizmi en fazla çağrıştırdığı ileri sürülen istivâ ve nüzul gibi nite-

[36] İbn Teymiyye, *el-İklîl*, XIII, 123.
[37] İbn Teymiyye, *el-İklîl*, XIII, 136-138.
[38] İbn Teymiyye, *el-İklîl*, XIII, 128.
[39] İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Riyad 1979, III, 292 vd.

lemeler için de geçerlidir.[40] Bunun içindir ki Selef uleması Allah'ın isim ve sıfatlarına naslarda 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 anlamlarına 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. Özetle, 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.[41]

Ayetlerde Allah'a izafe edilen "kelam" ve "basar" sıfatları hakkında kelamcılar tarafından herhangi bir teşbih riskinden söz edilmediğine göre "istivâ" ve "nüzul"ün de İslam 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; bunların gerçek mahiyetlerini yalnız Allah bilir. İnsan açısından bakıldığında gayb âlemiyle ilgili haberler ve tasvirler ancak nesneler dünyasında kullanılan isim ve sıfatlar çerçevesinde anlaşılabilir. Kuşkusuz, nesneler dünyasındaki dil kalıplarıyla gaybî âlem hakkında böyle bir sınırlı anlama imkânının bulunması iki âlemin aynı olduğu manasına gelmez.[42]

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 kafî şâfî bir cevap teşkil eder.[43] Sonuç olarak, Allah'ın kendine özgü kıldığı te'vil, İmam Mâlik'in "Keyfiyet meçhuldür" sözünde de işaret edildiği gibi, O'nun zat ve sıfatlarının gerçek mahiyetidir. Şu halde, "Allah'ın sıfatlarının gerçek mahiyeti nedir?"

[40] İbn Teymiyye, *Mücmelü İ'tikâdi's-Selef*, III, 5 vd.

[41] İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 2-3.

[42] İbn Teymiyye, *Mücmelü İ'tikâdi's-Selef*, III, 30-31.

[43] İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 3. 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 cümlenin siyak ve sibakı, en son da metnin bütünü içerisindeki bağlamdır. Buna göre "istivâ maruftur" ifadesi, kelimenin delalet ettiği zihindeki anlamı içermektedir ve bunun Kur'an'daki ifade ile bir ilişkisi yoktur. Üçüncü çelişki düzeyi ise Kur'an 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'an Te'vîli' Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-4 (1996), s. 28.

tarzında bir soruya verilecek en güzel cevap şudur: "Bu, ancak Allah'ın bilgisine mahsus bir gerçekliktir (te'vil)."[44]

İbn Teymiyye bir yandan teşbih ve tecsimin İslam akaidinde bulunmadığını kabul etmekle birlikte Ehl-i Sünnet kelamcılarının bu tehlikeye düşmemek, dolayısıyla tenzihe halel 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 naslarda zikredilen ahiret nimetleri hakkındaki açıklamaları müteşabih kabul edip bunların başka anlama gelebileceğine işaret etmektedir. Bu tutumuyla İbn Teymiyye birinci görüşünde aşırı tepkisel davranmış gözükmektedir.[45]

Diğer taraftan İbn Teymiyye genelde Selef'in özelde kendisinin izah ve yorumlarını "Kur'an üzerinde tedebbür ve tefekkürle" eşdeğer bir tefsir faaliyetinin ürünü olarak görürken Mu'tezile, Mürcie yahut daha genel anlamda Cehmiyye gibi fırkalara ait yorumları 3.Âl-i İmrân 7. ayetteki anlamda te'vil olarak değerlendirmekte, dolayısıyla bu fırkaları sadece Allah'ın bilgisi dâhilinde olan müteşabihâtın te'vilini kurcalamakla 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-,[46] 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 (fasl-ı hitâb) manasında "te'vil" olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirmenin tepkisel olduğu, bu tepkiselliğin de Cehmiyye-Mu'tezile antipatisinden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim İbn Teymiyye de Ahmed İbn Hanbel ve diğer selef ulemasının Kur'an'da hiçbir ayetin mana yönünden anlaşılamaz nitelikte olmadığını ifade ettiklerini, gerçekte bu âlimlerin aslında Cehmiyye'ye ait te'villeri yasak sayıp reddettiklerini söylemekle[47] bu konuda ideolojik bir tavır takındığını bir bakıma itiraf emiştir. Yine o, "Ehl-i hadis taklitçidir; 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, kelamcıların kullandığı anlamda bâtıl nazar ve istidlalleri reddetmiştir"[48] şeklinde mukabelede bulunurken de Ehl-i hadis ya da Selefîlik-Hanbelîlik lehindeki ideolojik tavrını daha açık bir şekilde dile getirmiştir.[49] Özellikle fetvalarında rey ve içtihadı kullanmakta beis

[44] İbn Teymiyye, *el-İklîl*, XIII, 139.
[45] M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye (İtikadî Görüşleri)", *DİA*, İstanbul 1999, XX. 406.
[46] İbn Teymiyye, *el-İklîl*, XIII, 131.
[47] İbn Teymiyye, *el-İklîl*, XIII, 131.
[48] İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 47.
[49] 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.

görmediği halde Ümmet'e haber/eser merkezli bir tefsir usûlü öneren ve bu bağlamda rey ile teknik anlamda te'vili mahkûm eden İbn Teymiyye'nin Kitâbü'l-Îmân adlı eserindeki şu ifadeleri ideolojik tutumdan ne kastettiğimizi yeterince açıklar niteliktedir:

(...) Rey ve dile dayalı yorum yöntemi ehl-i bidata özgüdür. Bu yüzden İbn Hanbel, 'İnsanlar en fazla te'vil ve kıyas konusunda hata yaptı' demiştir. Nitekim bizzat görüldüğü üzere Mu'tezile, Mürcie, Râfıza ve diğer bidatçi fırkalar Kur'an'ı subjektif kanaatleri ve dil temelinde ürettikleri te'viller çerçevesinde izah ediyor, tabiatıyla Nebi'nin, sahabenin, tabiûnun ve büyük İslam ulemasının ne dediklerine hiç bakmıyorlar. Ayrıca bu fırkalar Sünnet'i, Selef'in icmaını 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 kelam 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 ediyorlar. Onlar, peygamberlerin naslarından sarf-ı nazar ederler; zira bu sözlerin onlar nezdinde ilim değeri yoktur. Özetle, onlar Kur'an'ı sırf kendi kabullerine göre yorumlarlar. Bu yorum faaliyetinde Hz. Peygamber'in ve ashabın sözlerini rafa kaldırırlar.[50]

Bütün bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Teymiyye ne reye, ne nazar ve istidlale, ne te'vile ve ne de mecaza mutlak anlamda karşı çıkmamakta; bilakis lüzum arz ettiğinde bunların tümünü pekâlâ kullanmaktadır. Gerçekte onun karşı çıktığı rey, istidlal, te'vil ve mecaz "öteki" ya da ötekilere ait rey, 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, Mürcie gibi fırkaların tefsir ve te'villeri ise çoğunlukla batıl ya da en azından malûl ve merduttur. Buradaki hak-bâtıl 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.

Diğer taraftan İbn Teymiyye özellikle haberî sıfatlarla ilgili ayetlerin te'vil edilmemesi gerektiği fikrini temellendirirken Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye müteşabihlerin te'viliyle meşgul olan kimselerden sakınmasını tembihlediği, Hz. Ömer'in de müteşabihlerle ilgili soru soran bir kişiyi cezalandırdığı yönündeki rivayetlerle istidlalde bulunmuştur.[51] Ne var ki onun bu tür rivayetlerle istidlalde bulunması tartışmaya açıktır; zira bu rivayetlere bakılırsa sahâbîler Kur'an'da hangi ayetlerin müteşâbih olduğunu gayet iyi bilmektedir. Oysa "müteşabih"in anlamına dair sahabe ve tâbiûndan gelen görüşlere bakıldığında gerçek durumun böyle olmadığı hissedilmektedir; çünkü söz konusu görüşler arasında ciddi farklılıkların bulunduğu görülmektedir.[52] Ayrıca hangi ayetlerin veya hangi hususların

[50] İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-Îmân*, Beyrut 1983, s. 107.
[51] İbn Teymiyye, *el-İklîl*, XIII, 138; a. mlf., *Nakzü'l-Mantık*, s. 2-3.
[52] Bkz. Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995, I, 278-279.

müteşabih olduğuna dair ne Kur'an'da ne de Hz. Peygamber'in herhangi bir hadisinde sarih bir beyan yer almamaktadır.

TE'VİL KARŞITLIĞININ TEMEL GEREKÇESİ: CEHMİYYE

Selefî düşüncedeki te'vil karşıtlığı, genellikle sanıldığı gibi mutlak manada bir karşıtlık değildir. Daha açıkçası, Selefî 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. İslam 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, sözgelimi 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 inmesidir. Diğer taraftan Allah, zihinde canlanan bütün formlardan münezzeh olduğu için O'na "şey" de denemez. Allah'a kelam sıfatı da nisbet edilemez. O ezelde konuşmadığı gibi gelecekte de konuşmaz; çünkü konuşma bir organa ihtiyaç gösterir. Allah'ın Hz. Musa ile konuşması herhangi bir varlıktа 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.[53]

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 Selefî âlimler arasında şiddetli tepkilere yol açmıştır.[54] Başta Ahmed b. Hanbel'in *er-Red 'ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye*'si olmak üzere Ebû Saîd ed-Dârimî'nin *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*'si ve *er-Red 'ale'l-Merîsî*'si (*Nakzü'l-İmâm Ebî Saîd Osmân b. Saîd 'ale'l-Merîsiyyi'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 Kayyım el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *İctimâu'l-Cuyûşi'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, Hârice b. Mus'ab gibi isimlerin Cehmîler hakkında "Kâfirler", "Zındıklar", "Ehl-i bidat'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,[55] Ehl-

[53] Cehm b. Safvân ve Cehmiyye hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Kahire 1993, s. 97-99; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Kahire trs., s. 221-222; Şehristânî, *el-Milel*, I. 97-99; Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 179-183; Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *DİA*, İstanbul 1997, VII, 233-234; a. mlf., "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 236-237.

[54] Gölcük, "Cehmiyye", *DİA*, VII, 236.

[55] Bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*, nşr. Sabri Selâme Şahîn, Riyad 1426/2003, s. 11-12, [Nâşirin mukaddimesi].

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 olarak Selefiyye'nin fıkhî alandaki ismine karşılık gelir- din işini istihsan, kıyas veya aklî muhakemeye yahut mütekaddimûn filozofların kitaplarına ve/veya müteahhirûn kelamcıların yazıp çizdiklerine havale etmeyenler"[56] diye tanımlaması da Selefiyye'deki te'vil antipatisinin aslında genel anlamda Cehmiyye karşıtlığından kaynaklandığına işaret etmektedir.

Tam bu noktada şunu belirtmek gerekir ki İbn Hanbel, Ebû Saîd ed-Dârimî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım 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 rey'in 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.[57] 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 de Mürciî ve Hanefî'dir.[58]

Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi Cehmî ve/veya Cehmiyye, Selefî âlimler tarafından genelde Ehl-i rey'i zemmetmek için kullanılan ve büyük ihtimalle "din düşmanı", "vatan haini" –bu tabir M. Watt'a aittir- gibi anlamlar içeren bir tabirdir.[59] 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 (Selefiyye) dışındaki gruplara işaret ettiğini göstermektedir. Yine gerek Buhârî'nin hocası Ebû Bekr el-Humeydî'nin (ö. 219/834), "Biz 'Rahman arşa istivâ etti' deriz. İstivâ hakkında bundan başka bir şey söyleyen kimse Cehmî'dir" şeklindeki ifadesi,[60] gerekse İbn Teymiyye'nin "Halife Me'mûn dönemindeki Mihne olayı bir Cehmiyye fitnesiydi"[61] demesi, Cehmiyye'nin aslında Ehl-i hadis karşıtları anlamına geldiğini teyit etmektedir.

Bütün bunlardan sonra bir kez daha belirtmek gerekir ki Selefiyye'nin özellikle ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili nasların te'vilini reddetmesi mutlak anlamda bir reddediş değildir. Gerçi Gazâlî gibi bazı âlimler özellikle İbn Hanbel'in nasları zahi-

[56] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1993, s. 83.
[57] Bkz. Ebû Abdillah el-Buhârî, *Hadîs-i Şerifler Işığında İlâhî Kelâmın Müdâfaası (Halku Ef'âli'l-'İbâd)*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1992, s. 24.
[58] Bişr el-Merîsî ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmed Sâim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 220-221.
[59] Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 182-183.
[60] İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 5-6.
[61] İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 20.

rî manalarına hamlettiğini ve müteşabihâtın asla te'vil edilmemesi gerektiği fikrini savunduğundan söz etmişlerdir.[62] 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 ki[63] konuyla ilgili doğru tespit de budur. Nitekim *er-Red ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye* 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.[64] Kaldı ki İbn Hanbel Kur'an'daki bazı ayetlerin mecazi manaya geldiği yönünde izahlarda bulunmuş, ayrıca Zenâdıka'nın 4.Nisâ 56. ayette çelişki bulunduğu iddiasına[65] yönelik cevabında Kur'an'da âmm, hâs ve çok anlamlı kelimeler bulunduğunu ve bu tür kelimelerdeki manalara ancak gerçek ilim erbabının vâkıf olduğunu söylemiştir.[66] Bütün bunların yanında bazı ayetlerdeki haberî sıfatları da te'vil etmiştir. Mesela, 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.[67] Diğer taraftan Selefî müfessir İbn Kesîr (ö. 774/1373) 57.Hadîd 4. ayette geçen maiyyet kavramının tefsirinde İbn Hanbel'in şu iki beyti okuduğunu nakletmiştir:

Bütün bir ömrü tek başına geçirsen de bir gün bile demeyesin,
"Ben tek başınaydım";
Diyesin ki, "Hep var benim bir gören gözetenim."
Allah'ın bir an bile [senden] gafil olduğunu sanmayasın.
Gizlediğin bir şeyin de gizli saklı olduğunu sanmayasın.68

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. Mesela, zındıkların 22.Hac 47, 32.Secde 5 ve 70.Meâric 4. ayetlerde bin ve elli bin yıl gibi farklı zaman dilimlerinden söz edilmesinin bir çelişki olduğu yönündeki itirazlarına karşı şunları söylemiştir:

22.Hac 47. ayette sözü edilen bin yıldan maksat, Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günlerdir ki bu günlerin her biri bin yıl gibidir. 32.Secde 5. ayette sözü edilen bin yıldan maksat da şudur: Cebrail, Nebi'ye (s.a.v) bin yıllık bir sürede iner ve

[62] Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 1982, I, 103-104.
[63] Bkz. Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-Sıfât*, Beyrut 1984, s. 304; İbn Teymiyye, *el-İklîl*, XIII, 131.
[64] Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İstanbul 1989, II, 83.
[65] İbn Hanbel'in aktardığına göre Zenâdıka'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 4.Nisâ 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 ğayrahâ* derken, aslında hiç günah işlememiş derilere azap edecektir". İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdıka*, s. 60.
[66] İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdıka*, s. 60.
[67] İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdıka*, s. 92-93, 158-159.
[68] İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV. 304.

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. 70.Meâric 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.[69]

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 muhtevasından da anlaşılacağı üzere "Zenâdıka" ile eşdeğer gördüğü Cehmiyye'nin te'villeriyle sınırlı bir anlam taşımaktadır. Öte yandan İbn Hanbel'in naslara sımsıkı 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'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye* adlı eserinde kelam ilminde sıkça başvurulan "ihtimalleri araştırma" usulünü kullandığı görülmektedir. Bütün bunların yanında İbn Hanbel her ne kadar Hz. Peygamber ve ashabının açıklamaya girişmediği meseleleri tartışmayı bidat kabul etmiş olsa da bizzat kendisinin yaşadığı bazı olayların etkisiyle bu prensibinden vazgeçmiş gözükmektedir. Onun dönemindeki en önemli tartışma konularından birini teşkil eden Halku'l-Kur'an meselesinde Kur'an ve Sünnet'te açık bir şekilde yer almayan "Kur'an'ın mahlûk olmadığı" fikrini benimsemesi buna bir örnektir.[70]

İbn Hanbel'in aslında 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 aldığında hiç şüphe yoktur- ait metinlerde Cehmiyye'nin te'villerine karşı çıkıldığını belirtmiştir.[71] Dârimî gerek *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* gerekse *er-Red 'ale'l-Merîsî* 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'an ve Sünnet'in delaletiyle kâfir olduklarında hiç şüphe bulunmayan, bu yüzden tövbeye davet edilmeleri, tövbe etmedikleri takdirde öldürülmeleri gereken Cehmiyye'nin[72] ilgili naslara yönelik te'villeri düpedüz bir sapkınlıktır. Mesela, Kur'an'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, 38.Sâd 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 açık-

[69] İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdıka*, s. 70-71.
[70] Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, Ankara 2002, s. 46.
[71] İbn Teymiyye, *el-İklîl*, XIII, 131.
[72] Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, Küveyt 1985, s. 171-182.

tır/geniştir¿" diye de sormak gerekir.[73] Yed kelimesine nimet, rızık gibi anlamlar yüklendiğinde, kıyamet günü yeryüzünün bütünüyle Allah'ın avucunda olacağını bildiren ayete (39.Zümer 67), "O gün yeryüzü bütünüyle Allah'ın rızkı olacak; gökler de O'nun rızkında dürülmüş halde bulunacaktır" gibi tuhaf bir anlam vermek gerekir.[74]

Özetle, 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 (4.Nisâ 164; 3.Âl-i İmrân 77; 77.Kıyâmet 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 (28.Kasas 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 (20.Tâ-hâ 5, 67.Mülk 16-17; 35.Fatır 35/10) Allah'ın gökte olduğunu açıkça bildiren hadisler Zât-ı ilâhiyyenin sınırlı bir varlık olduğunun delilidir.[75]

Bu görüşleri "Had ve Arş", "Eyniyye ve'l-Mekân" gibi başlıklar altında zikreden Dârimî Allah'ın gökte bulunduğu hususunda şu ilginç ifadelere 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.[76]

Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî Şeybe, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm gibi âlimlerin etkisinde kaldığı bilinen Dârimî son dönemde Muhammed Zâhid el-Kevserî gibi bazı âlimler tarafından 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.[77] Dârimî, Allah'a had ve cihet nisbet ederken her ne kadar O'nun yaratıklara benzemekten münezzeh olduğunu

[73] Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî, *Nakzü Osmân b. Saîd 'ale'l-Merîsî (er-Red 'ale'l-Merîsî)*, nşr. Mansûr b. Abdülazîz es-Simârî, Riyad 1999, s. 122.
[74] Dârimî, *Nakzü Osmân b. Saîd 'ale'l-Merîsî*, s. 73, 90.
[75] Dârimî, *Nakzü Usmân b. Saîd 'ale'l-Merîsî*, s. 57-59, 274-280.
[76] Dârimî, *Nakzü Osmân b. Saîd 'ale'l-Merîsî*, s. 62.
[77] Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlât*, Humus 1388, s. 354-371.

ısrarla belirterek Selef'in "bilâkeyf" ilkesini tekrarlamışsa da bu görüşün, naslarda lâfzen mevcut olmayan bir sıfatın Allah'a nisbet edilemeyeceği yönündeki fikriyle çeliştiğini söylemek gerekir[78] Bu arada Dârimî'nin kendi görüşünü haklı çıkarmak adına kimi zaman zorlama te'villere başvurduğunu da belirtmek gerekir. Mesela, Bişr el-Merîsî, 52.Tûr 48. ayetteki *fe-inneke bi-a'yünînâ* 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.[79]

Selefîlikteki te'vil karşıtlığının Cehmiyye adı altında özellikle Mürcie ve Mu'tezile karşıtlığı anlamına geldiği savı, İbn Teymiyye'nin özellikle mecaz konusundaki tavrıyla daha muhkem ve müdellel bir zemine oturur; zira Arap dilinde hakikat-mecaz ayırımının hicrî 3. 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 "mecaz"a şiddetle karşı çıkan İbn Teymiyye[80] yeri geldiğinde mecazı bir yorum enstrümanı olarak kullanmıştır. Nitekim onun mecaz konusundaki görüşleri üzerine müstakil bir eser yazan Abdülazîm İbrahim el-Mutîî de benzer bir tespitte bulunmuştur. Mutîî'ye göre İbn Teymiyye kimi zaman bazı âlimlerin mecazı esas alan yorumlarını nakletmiş ve bu yorumları makbul addetmiş; kimi zaman bizzat kendisi mecâzî te'viller üretmiş; kimi zaman da kendi te'villerine yönelik tenkitleri mecazla çürütmeye çalışmıştır. Sonuç olarak İbn Teymiyye teorik düzeyde Kur'an'da mecazı nefyetmiş; ancak pratikte birçok ayeti mecazi anlam çerçevesinde izah etmiştir.[81] Buna göre denebilir ki İbn Teymiyye, Mu'tezile ve Mürcie gibi muhaliflerini eleştirirken mecazı reddetmekte, dolayısıyla bu fırkaların mecaz eksenli yorumlarının mesnetsiz olduğunu ispata çalışmakta; ancak kendi görüşleri söz konusu olduğunda bu defa mecazı bir yorum aracı olarak kullanmaktadır.[82] Bu durum, özelde İbn Teymiyye'nin genelde Selefî zihniyetin mecaz karşıtlığının ideolojik saiklardan beslendiğini yeterince ispatlamaktadır.

Bu konu kapsamında son olarak şunu da söylemek mümkündür: İbn Hanbel, Ebû Saîd ed-Dârimî, İbn Ebî Şeybe gibi erken dönem Selefî âlimlerin ilâhî sıfatlar bağlamında sık sık Halku'l-Kur'an fikrine çok sert tenkitler yöneltmeleri bu fikri savunanlardan rövanş alma arzusuna işaret eder gibidir. Nitekim Dârimî'nin reddiye yazdığı Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin daha önce Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742[?]) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745) gibi kişiler tarafından ortaya atıldığı ileri sürülen Halku'l-Kur'an fikrini hararetle savunduğu ve yaymaya çalıştığı bilinmektedir. Yine onun Abbasi halifesi Me'mûn (ö. 218/833) döneminde itibarlı bir mevkiye yükseldiği, halifenin nüfuzundan faydalanarak Halku'l-Kur'an fikrine

[78] Yusuf Şevki Yavuz, "Dârimî, Osman b. Saîd", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 497.
[79] Dârimî, *Nakzü Osmân b. Saîd 'ale'l-Merîsî*, s. 537.
[80] İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-Îmân*, s. 79-80.
[81] Abdülazîm İbrahim Muhammed el-Mutîî, *el-Mecâz 'inde'l-İmâm İbn Teymiyye ve Telâmizihî beyne'l-İnkâr ve'l-İkrâr*, Kahire 1995, s. 9-10, 22. Nakleden: Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", s. 137.
[82] Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", s. 137.

resmiyet kazandırmaya çalıştığı, bu arada Mihne hadisesinin zuhurunda önemli bir rol oynadığı da bilinmektedir.[83] Öte yandan, Me'mûn döneminde Ehl-i hadis'e mensup âlimlerin çok sıkı takibata uğratılıp tenkil edildikleri de tarihî bir gerçektir. Bu noktada Ehl-i hadis'in Halku'l-Kur'an fikrine karşı "Kadim Kur'an" tezini savunması, siyasî ve mezhebî saiklardan beslenen bir muhalefetin tezahürü olarak da görülebilir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Genelde dini, özelde dinî metinleri anlama-yorumlama konusundaki temel fikir ve iddiaları bakımından Ehl-i hadis ve Hanbelî gelenekle birebir örtüşen Selefîlik ekolünde mutlak manada bir te'vil karşıtlığından söz etmek oldukça zor gözükmektedir. Bu ekolün te'vil antipatisi Cehmiyye, Mu'tezile ya da daha genelde rey ve kelam metodunu kullanan çevrelere yönelik tepkinin bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Selefî âlimlerin söz konusu çevrelere yönelik tepkilerini genellikle kâfirler, zındıklar, sapkınlar, bidatçiler gibi çok ağır nitelemelerle dile getirmeleri de bunu göstermektedir.

Muhalifleri tahkir ve tezyif edici bu üslup Ehl-i hadis ve/veya Selefiyye'nin kendilerini hak ve hakikatin yegâne temsilcileri konumunda görmeleriyle ilintili olsa gerektir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) Şerefü Ashâbi'l-Hadîs adlı eserinde Ehl-i hadis'i "Allah'ın yeryüzündeki emanetçileri", "şeriatın temel direkleri", "dinin bekçileri" gibi onlarca sıfatla tavsif etmiş;[84] benzer şekilde İbn Teymiyye de "ümmetin en akıllıları; görüş, düşünce, feraset ve istidlal yönünden en sağlam, en sahih ve en mükemmel âlimleri" olarak nitelediği Ehl-i hadis hakkında, "Müslümanların diğer ümmetler karşısındaki konumu neyse Ehl-i hadis'in diğer müslüman fırkalar karşısındaki konumu da odur" şeklinde bir ifade kullanmıştır.[85]

Bu ilginç ifadelerden de anlaşılacağı üzere Ehl-i hadis ve Selefiyye mensupları diğer İslam fırkaları ve âlimleri karşısında kendilerinin çok özel bir misyona sahip olduğu inancındadırlar. Onlara göre Allah kendilerini şeriatın koruyucuları ve bidatlerin yıkıcıları olarak seçmiştir. Bu inancın bir uzantısı olarak Ehl-i hadis, diğer bütün İslam fırkalarının aksine Hz. Peygamber'in halifeliği rolünü üstlenmesinin yanında kurtuluşa erecek tek fırka (fırka-i nâciye) olarak görülmüştür. Ehl-i hadis ve Selefiyye'nin kendisini merkeze koyması, buna mukabil hep "iç ötekiler" olarak gördüğü diğer fırkaları dalalete düşmekle suçlaması ve bu fırkalara ait görüşlerin doğruluğunu kendi görüşlerine uygunluk ölçütüne göre değerlendirmesine bakılırsa Hâricîlerdeki karizmatik cemaat anlayışına benzer bir anlayışın bu grupta da mevcut olduğu söylenebilir. Selefî âlimlerin eleştiri oklarını diğer din mensuplarından ziyade müslüman fırkalara yöneltmelerinin ve genellikle Cehmiyye-Mu'tezile gibi fırkalara reddiye türü eserler yazmalarının ardında yatan temel sebep de bu anlayış olsa gerektir.[86]

Daha önce de kısaca değinildiği gibi, özellikle erken dönem Selefî âlimlerin Ehl-i hadis dışındaki grup ve fırkaları çok ağır bir dille eleştirmelerinde rövanş alma

[83] Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, VI, 220.
[84] Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, nşr. M. Said Hatiboğlu, Ankara 1991, s. 8-9.
[85] İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 7-8.
[86] Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, s. 58-59.

duygusunun da etkili olduğu söylenebilir; zira bilindiği gibi Halife Me'mûn'un hâkimiyet yıllarında hadis taraftarları saf dışı edilmiş, buna mukabil Mu'tezilî âlimler siyasi otorite nezdinde itibar görmüşlerdir. Yine bu dönemde Halku'l-Kur'ân meselesi vesile kılınarak Ehl-i hadis'e eziyet edilmiş ve bu süreçte İbn Hanbel gibi bazı âlimlere reva görülen ağır muamele "Mihne" diye tarihe geçmiştir. Ehl-i hadis'in makûs talihi Me'mûndan sonra hilafet makamına geçen Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde de pek değişmemiştir.

Ne zaman ki Mütevekkil-Alellah (ö. 247/861) halife olmuş, o zaman bütün işler Ehl-i hadis'in lehine dönmüştür; çünkü Mütevekkil, seleflerinin döneminde çok rağbet gören kelam ve felsefe tartışmalarını yasaklamış, bunun yerine dinde teslimiyet ve sünnete bağlılık ilkesine uyulmasını emretmiştir. Hadis taraftarlarını caize ve ihsanlarla taltif eden Mütevekkil, daha önce Me'mûn'ın başlattığı ve Mu'tasım ile Vâsık'ın devam ettirdiği dinî ve fikrî politikaların izlerini silmek için başvurduğu Ehl-i hadis ulemasına Cehmiyye ve Mu'tezile'nin görüşlerini çürütür nitelikteki hadislerin halka anlatılması yönünde talimat vermiştir. Bunun üzerine İbn Ebî Şeybe Bağdat'taki Rusâfe mescidinde 30 bini aşkın bir kitleye hadis dersi vermiş[87] ve böylece İbn Teymiyye'nin de açıkça ifade ettiği gibi, Mütevekkil döneminde Cehmiyye-Mu'tezile zapturapt altına alınırken Ehl-i hadis mutlak zafere ermiştir.[88]

Bu büyük zafere önayak olan Mütevekkil'in devlet ve siyasette sırtını Arap unsuruna yaslaması manidardır. Bu noktada Ehl-i hadis ve dolayısıyla Selefî zihniyetin teşekkülünde önemli rol oynayan İmam Mâlik, İmâm eş-Şâfiî ve İbn Hanbel'in Arap olması da gözden kaçırılmamalıdır. Esasen Ehl-i hadis'in din anlayışında Arap asabiyeti önemli bir ol oynamış, Arapları sevmek -muhtemelen Emevîler marifetiyle- imanın şubelerinden birisi sayılmıştır. Ayrıca sosyal değişmenin daha az yaşandığı, istikrar ve muhafazakârlığın hâkim olduğu, Hz. Peygamber'in tatbikatının yeterli görüldüğü Mekke ve Medine Sünnet'in yurdu kabul edilmiş; buna karşın büyük değişimin yaşandığı, Arap olmayan unsurların (Mevâlî) yoğunlukta olduğu ve reyin daha fazla kullanıldığı Irak ise Ehl-i rey'in merkezi olarak görülmüştür. Bu iki farklı anlayış bazen Ehl-i Hicaz ve Ehl-i Irak şeklinde de ifade edilmiştir. Öyle görünüyor ki bu iki tabir hem bölgesel hem de etnik yapıyla

[87] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut trs., X, 67.

[88] İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 19-20. Gerek Halife Me'mûn dönemindeki Mihne hadisesinin yarattığı travma ve rövanş alma duygusuyla gerekse Mütevekkil döneminde elde edilen zaferin belki de biraz şımartıcı etkisiyle Selefî-Hanbelî alimler en sahih inancı kendilerinin temsil ettiği düşüncesinden hareketle diğer fırkalara karşı kimi zaman sarahaten kimi zaman zımnen üstünlük iddiasında bulunmuşlardır. Ayrıca onlar diledikleri işi yapmak veya yaptırmak yahut beğenmedikleri görüş sahiplerini susturmak gibi fiilî müdahalelerde de bulunmuşlardır. Mesela, Ebû Ca'fer et-Taberî (ö. 310/923) Ahmed b. Hanbel'i fakih değil de muhaddis olarak gördüğü için onun görüşlerine *İhtilâfu'l-Fukahâ (Fakihlerin Görüş Ayrılıkları)* adlı eserinde yer vermemiş, bunun üzerine Bağdat Hanbelîleri Taberî'nin evini kuşatma altına alıp öğrencilerinin onun evine girmesine engel olmuşlardır. Taberî vefat ettiğinde ise Hanbelîlerin muhtemel taşkınlıklarından endişe duyulduğu için cenaze bir gece vakti evin içine defnedilmiştir. Öte yandan Selefî-Hanbelî çevrelerin muhalif mezhepleri baskı altında tutma ve susturma girişimleri sadece Mu'tezile ile sınırlı kalmamış, bizzat Mu'tezile'ye bir tepki olarak doğan Sünnî-Eş'arî mezhebi mensuplarını da susturmaya çalışmışlardır. Hatta kendi mezheplerindeki bazı âlimler bile onların hasmane tutum ve davranışlarından nasiplerini almışlardır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, s. 200-210.

ilgili içermelere sahiptir. "Aklî istidlalde bulunma ve reye başvurmak esir statüsündeki gayri Arap unsurların işidir" şeklindeki anlayışın hadis kalıbındaki sözlerle ifade edilmiş olması da bunu teyit etmektedir.[89]

Bütün bunlardan sonra denebilir ki Ehl-i hadis ve Selefîlikteki te'vil karşıtlığı bir yönüyle hadis-rey, diğer bir yönüyle de Arap-Mevâlî çatışmasının bir yansımasıdır. Aslına bakılırsa Halku'l-Kur'an meselesi etrafında kopan büyük fırtınanın ardında da böyle bir çatışmanın izlerini sürmek mümkündür. Bu noktada Halku'l-Kur'an fikrinin dile getirilmesinde sık sık mevâlî kökenli Cehm b. Safvân'dan söz edilmesi oldukça manidardır; çünkü Cehm b. Safvân, Emevîlere yönelik muhalefetin önemli isimlerinden birisidir. Daha açıkçası Cehm, Emevîlerin İslamiyet'i kabul eden yerli halktan cizye almaya devam etmesine ve Arap olmayan müslüman unsura ikinci sınıf insan muamelesi yapmasına karşı çıkarak mevâlînin haklarını korumak için Horasan bölgesinde ayaklanan ve Mürcie mezhebinin bu bölgedeki en güçlü liderlerinden biri olarak tanınan Hâris b. Süreyc'in (ö. 128/746) veziridir.[90] Buna mukabil "Kadîm Kur'an" tezini savunan Ahmed b. Hanbel Muaviye'nin fazileti ekseninde odaklaşan eserci yaklaşımın en güçlü temsilcilerinden biridir. Ayrıca İbn Hanbel'in Emevî ilgisi salt romantik düzeyde bir ilgi değildir; çünkü onun Süfyânî isyanıyla yakından ilgilendiği ve gidişat hakkında bilgi almaya çalıştığı yönünde birtakım rivayetler mevcuttur.[91] Diğer taraftan, Mu'tezile'ye arka çıkarak Halku'l-Kur'an fikrini halka dayatmakla birlikte hilafet makamına entelektüel bir anlam katan ve bilginlerin tartışma meclislerine başkanlık yapan Me'mûn, devlet idaresinde daha çok Türk unsurunu istihdam etmiş; buna mukabil, sarayında eğlence ve içki meclisleri tertip etmesine, Hz. Ali ve evladına karşı nefret hisleriyle dolu kişileri önemli görevlere getirmesine ve Hz. Ali ile sürekli alay etmesine rağmen sırf Ehl-i hadis'e sahip çıktığı için bu gruba mensup bazı âlimlerce Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'le aynı seviyede görülen Mütevekkil, siyasi alanda sırtını Arap unsuruna dayamış ve Türk kumandanların nüfuzunu kırmak için başşehri Arap unsurunun yoğun olduğu Dımaşk'a (Şam) taşımayı kararlaştırmıştır.[92] Mu'tezile ile Ehl-i hadis arasındaki "Halku'l-Kur'an" tartışmasına Me'mûn ile Mütevekkil'in farklı siyasetleri zaviyesinden bakıldığında söz konusu tartışmanın temelde siyasî ve hatta etnik zıtlaşmalardan kaynaklandığı hükmüne varılabilir.

Sonuç olarak, bütün bu veriler Ehl-i hadis'le muhalifleri arasındaki te'vil, rey ve Halku'l-Kur'an gibi belli başlı ihtilaf konularının siyasî, mezhebî ve aynı zamanda etnik temelli olduğuna işaret etmektedir. Böyle iken, İbn Teymiyye erken dönem Ehl-i hadis ve Selefî düşüncedeki siyasî-mezhebî içerikli te'vil karşıtlığını daha kapsamlı hâle getirmiş ve aynı zamanda daha zengin argümanlarla sistematize etmiştir. Ancak o da -tıpkı selefleri gibi- hakikati temsil hususunda tekçi ve müdahaleci bir üslubu benimsemiştir. Vallâhu a'lem.

[89] Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 62-63.
[90] M. Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, s. 625.
[91] İşcan, *Selefîlik*, s. 155-156.
[92] Mütevekkil dönemi hakkında geniş bilgi için bkz. Ebü'l-Hasen el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, nşr. Charles Pellat, Beyrut 1974, V. 5-45; Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer (el-Ya'kûbî), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut 1995, II, 484-492.

KAYNAKÇA

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Kahire trs.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-Sıfât*, Beyrut 1984.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *Hadîs-i Şerifler Işığında İlâhî Kelâmın Müdâfaası (Halku Ef'âli'l-'İbâd)*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1992.

Câbirî, M. Âbid, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997.

Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, Küveyt 1985.

....., *Nakzü Osmân b. Saîd 'ale'l-Merîsî (er-Red 'ale'l-Merîsî)*, nşr. Mansûr b. Abdülazîz es-Simârî, Riyad 1999.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vîli' Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-4 (1996).

Fığlalı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İzmir 2004.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İlcâmu'l-'Avâm 'an İlmi'l-Kelâm*, nşr. Muhammed Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî, Beyrut 1985.

....., *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 1982.

....., *Mişkâtü'l-Envâr*, nşr. Ebü'l-A'lâ el-Afîfî, Kahire 1964.

Gölcük, Şerafettin, "Cehm b. Safvân", *DİA*, İstanbul 1997.

....., Şerafettin, "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993.

Gürler, Kadir, "Kur'an'ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 5 (2004/1).

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, nşr. M. Said Hatiboğlu, Ankara 1991.

....., *Târîhu Bağdâd*, Beyrut trs.

Işıcık, Yusuf, Kur'an'ı *Anlamada Temel Bir Problem: Te'vil*, Konya 1997.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*, nşr. Sabri Selâme Şahîn, Riyad 1426/2003.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut 1983.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1993.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Nakzü'l-Mantık*, Kahire 1951.

....., *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Riyad 1979.

....., *el-İklîl fi'l-Müteşâbih ve't-Te'vîl*, [*Mecmû'u'l-Fetâvâ* içinde], Beyrut 2000.

....., *Kitâbü'l-İmân*, Beyrut 1983.

....., *Mukaddimetü't-Tefsîr*, [*Mecmû'u'l-Fetâvâ* içinde], Beyrut 2000.

....., *Mücmelü Akâidi's-Selef*, [*Mecmû'u'l-Fetâvâ* içinde], Beyrut 2000.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *el-Futûhâtu'l Mekkiyye*, Beyrut trs.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn, *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut 1987.

İsmail Hakkı, İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981.

İşcan, M. Zeki, *Selefilik: İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2009.

Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlât*, Humus 1388.

Kılavuz, Ahmed Sâim, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbul 1992.

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

Koç, M. Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.

Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000.

Malatî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Kahire 1993.

Maşalı, M. Emin, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname*, sayı: XV (2008/2).

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *Mürûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, nşr. Charles Pellat, Beyrut 1974.

Mutî'î, Abdülazîm İbrahim Muhammed, *el-Mecâz 'inde'l-İmâm İbn Teymiyye ve Telâmizihî beyne'l-İnkâr ve'l-İkrâr*, Kahire 1995.

Özervarlı, M. Sait, "Selefiyye", *DİA*, İstanbul 2009.

....., "İbn Teymiyye (İtikadî Görüşleri)", *DİA*, İstanbul 1999.

Sarıkaya, M. Saffet, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, İstanbul 2009.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1999.

Uludağ, Süleyman, *Akaid ve Kelam*, İstanbul 1981.

....., "Gazzâlî" [Tasavvufî Görüşleri], *DİA*, İstanbul 1996.

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.

Vural, Mehmet, *Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara 2004.

Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut 1995.

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

....., "Dârimî, Osman b. Saîd", *DİA*, İstanbul 1993.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trs.