ISSN: 2149-3979

ilahiyat akademi

yıl: 2015 cilt:1 sayı: 1-2 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

SELEFÎLİK

The Journal of Theologic Academy of Gaziantep University

year: 2015 volume:1 issue:1-2 a bi-annual international journal of academic research

Tefsir Geleneğinde Selefîlik Ekolü

Mustafa ÖZTÜRK*

Özet

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 klasik dönem Sünnî tefsir geleneğinde belirleyici konuma sahiptir. İslam tefsir geleneğinde Selefîlik, birbiriyle bağlantılı ve aynı zamanda birbirinden oldukça farklı üç kategoride ele alınması gereken bir konudur. İlk katregori, sistematik Selefîliğe 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. İkinci kategori, hicrî VII. asrın ikinci yarısında yetişen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile onun İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi meşhur talebelerince temsil edilen dinî düşünce çizgisidir. Selefîlik ve tefsir konusunda üçüncü kategori, modern dönemdeki ıslah-tecdit söylemiyle ön plana çıkan yeni Selefîliktir.

Anahtar Kelimeler: Selefîlik, Tefsir, Ehl-i Hadîs, İbn Teymiyye

Salafism In Tafsir Tradition

Abstract

Salafi thinking, defended by significant Hadith scholar Ahmed b. Hanbel in IX. century and systematised by İbn Teymiyye and İbn Kayyim el-Cevziyye, has a important role in classical Sunni tafsir tradition. Salafism in Islamic tafsir tradition should be issued under three categories which are related but quite different from each other. First category is Ahl al-Hadith tradition which base systematic Salafism. This tradition, also named as Ashâb al-Hadith, Ahl al-Athar, Ahl al-Sunna al-Hâssa, is remembered with Ahmad b. Hanbal (d. 241/855). Second category is the religious tradition which is symbolised with İbn Taymiyya (d. 728/1328) and his famous students like İbn Kayyim el-Jawziyya (d. 751/1350) and Abu'l-Fidâ İbn Kathîr (d. 774/1373). Third category is new Salafism which is emerged in modern time and has a discourse of *islah-tajdid*.

Keywords: Salafism, Tafsir, Ahl al-Hadith, Ibn Taymiyya

Giriş

İslâm tefsir geleneğinde Selefîlik, birbiriyle bağlantılı ve aynı zamanda birbirinden oldukça farklı üç kategoride ele alınması gereken bir konudur. İlk kategori, sistematik Selefîliğe alt yapı oluşturan Ehl-i Hadîs 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), İmâm el-Buhârî (ö. 256/870), Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894)

* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: ozturkm@cu.edu.tr

gibi âlimlerin katkılarıyla nüfûz ve güç kazanan Ehl-i Hadîs 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 İmâmlarınca temsil edilmiştir.

Selefîlik ve tefsir konusunda ikinci kategori, hicrî VII. asrın ikinci yarısında yetişen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile onun İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi meşhûr talebelerince temsil edilen dinî düşünce çizgisidir. Selefîlik özellikle İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından sistematize edilmiştir. Sistematik Selefîliğin Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîlerce temsil edilen Ehl-i Hadîs 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 Hadîs'in yolu mudur? Fırka-i nâciyeden maksat Ehl-i Hadîs midir?" gibi sorulara cevap mâhiyetinde şunları söylemiştir: "Ehl-i Hadîs akıl yönünden insanların/Müslümanların en olgunu, kıyâs yönünden en düzgünü, re'y yönünden en isâbetlisi, görüş yönünden en sağlamı, düşünce yönünden en sahihi, istidlâl yönünden en sağlıklısı, cedel yönünden en güçlüsü, ferâset yönünden en mükemmeli, ilhâm yönünden en doğrusu, basîret ve mükâşefe yönünden en keskini, dinleme ve konuşma yönünden en isâbetlisi, hal (vecd-zevk) açısından en güzelidir. Hâsılı, diğer din mensuplarına kıyâsla Müslümanların konumu neyse sâir İslâm fırkalarına kıyâsla Ehl-i Hadîs ve Sünnet'in konumu da odur."[1]

İbn Teymiyye'nin bu şekilde övdüğü Ehl-i Hadîs'in temel referans mercii ise "selef-i sâlihîn" diye de anılan sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn âlimleridir. Tevbe 9/100, Enfal 8/75 ve Haşr 59/10 gibi âyetler ile "En hayırlı nesil kendilerine peygamber olarak gönderildiğim ilk Müslüman nesildir. İkinci en hayırlı nesil onları takip edenler, daha sonra da onları takip edenlerdir (sahâbe, tâbiûn, tebe-i tâbiîn)"[2] şeklindeki hadis rivâyetinden hareketle selefîn 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 ulemâsının tefsir, usûl-i din, furû-ı fıkh, zühd, ibadet, ahlâk, cihâd ve sâir alanlardaki görüşlerini ve amellerini bilmek gerekir. Çünkü Kur'ân 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 ulemâsının icmaı masumdur."[3]

Selefîlik ve tefsir konusunda üçüncü kategori, modern dönemdeki ıslâh-tecdît söylemiyle ön plana çıkan yeni Selefîliktir. XIX. yüzyılda İslâm dünyasının Batı karşısında mağlup duruma düşmesinin sebepleri ve bu kötü durumdan çıkışla ilgili

---

1 Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Nakzü'l-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, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Beyrut 2000, XIII, 13-14.

hâl çareleri aranırken birçok Müslüman ilim ve fikir adamı inhitât/inkırâz krizini târihî tecrübe içerisinde dinin aslî hüviyetini kaybetmesine ve dinî metinlerin (naslar) yanlış yorumlanıp yanlış uygulanmasına bağlamıştır. Buna göre ilk asırlardan sonra dine çeşitli hurâfe ve bid'atler sokulmuş, ulemâ arasında taklit zihniyeti yaygınlaşmış, nasların ve diğer aslî kaynakların yerine fakihler, kelâmcılar ve müfessirlere ait Şâhsî görüş ve kanaatler önem kazanmış, tasavvuf ve tarîkatlar 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 düşünceyi ıslâh etmek kaçınılmazdır.[4]

Sıddîk Hasan Han (ö. 1890), Muhammed Abduh (ö. 1905), Muhammed Reşîd Rızâ (ö. 1935), Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1914), Mahmûd Şükrî Âlûsî (ö. 1924) gibi âlimlerce savunulan bu ıslâh-tecdît fikri İbn Teymiyye'nin eleştirel görüş ve düşünceleriyle paralellik arzettiği için Selefîlikle ilişkilendirilmiştir. Dinî alanda ıslâh ve tecdîdi savunan âlimler arasında Reşîd Rızâ modern dönem Selefîliğin 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 Reşîd Rızâ, klasik Selefîliğin tefsir anlayışını bir bakıma güncellemiş, bu arada Kur'ân tefsirine hidâyet kavramı üzerinden içtimâî/sosyolojik bir işlev de yüklemiştir. Belirgin biçimde Reşîd Rızâ'nın yeni selefî temayüllerini yansıtan *Menâr* tefsiri Abdülazîz 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.

Selefîlik 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 ziyâde Selefî olmayan çevrelerce Selefî akımlar için kullanılan bir nitelemedir. Selefîlik-Vehhâbîlik ilişkisine gelince, bidatçilik ve hurâfecilikten arınma ve ilk Müslüman nesillere ait saf dinî anlayış ve yaşayışı ümmet içinde hâkim kılma söyleminde benzerlikten söz etmek mümkünse de özsel olarak Selefîlik ile Vehhâbîlik arasında muvâfakatten ziyâde mübâyenet söz konusudûr. Gerçi modern Selefîliğin öncü isimlerinden Reşîd Rızâ'nın Vehhâbî eğilimlere sahip olduğu mâlûmdur;[5] fakat onun temsil ettiği düşünce çizgisi

---

4 Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara 2013, s. 19.

5 Reşîd Rızâ, Abdülazîz b. Suûd'un Hicaz'da Suûdî krallığını tesis etmesi ve aynı zamanda Vehhâbîliği geliştirip derinleştirmesi üzerine kaleme aldığı *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* (Kahire 1344) adlı risâlesinde bu hareketin İslâm'a uygunluğunu anlatmış, ayrıca Şerîf 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 Reşîd Rızâ zaman içerisinde Arap milliyetçiliğine yönelik bir söylem de geliştirmiş ve

reformist, modernist ve eklektik karakteri nedeniyle Vehhâbî zihniyetten oldukça farklıdır. Vehhâbîlik her ne kadar İslâm ahlâk ve mânevîyatını başlangıçtaki saflığı ile yeniden inşâ iddiasında bulunmuş olsa da gerek Sünnet konusunda mutlak literalizme, gerekse dini bid'atlerden arındırma hususunda kabir tahripçiliğine varan aşırılıkları sebebiyle dinî ihyâ-ıslâh iddiasını şirazesinden çıkarmıştır.[6]

XIX. yüzyılda Pan-İslâmist 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 Hadîs/Hanbelî geleneğine mensup olan çevrelerde içtenlikle benimsenmiş, XX. yüzyılın ikinci yarısındaki güçlü propaganda sayesinde ise bilhassa Arap dünyasında Ehl-i Hadîs zihniyetinin temsilcilerini ifade etmek üzere daha saygın bir isim olarak Vehhâbiyye adının yerine ikâme edilmiştir.[7] Diğer taraftan, Birinci Dünya Savaşı sonrasında İslâm dünyasında ekonomik ve sosyal şartların giderek ağırlaşması, Batı'ya bağımlılığın artması, ayrıca din ve inanç özgürlüğüne yönelik baskının yoğunlaşmasıyla Selefîlik hareketi sertleşme/radikalleşme eğilimine girmiş ve bu süreçte kendini çeşitli siyasal örgütler hâlinde göstermeye başlamıştır. Mısır'da Hasan el-Bennâ'nın (ö. 1949) liderliğindeki İhvân-ı Müslimîn, daha sonra Pakistan'da Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin (ö. 1979) öncülüğündeki Cemâat-i İslâmî ile başlayan bu süreç Selefîliği dinî bir ideoloji hâline getirmiştir.[8] Bugün geldiği nokta itibâriyle radikal bir çizgide, dinin rûhundan ve mânevîyatından ziyâde lafzına ve şekline ilgi gösteren, ahlâkî-derûnî boyutu çok kere ihmâl eden, târihî tecrübe ve birikimi bidat ve bidatçiliğe indirgeyen bir tavır benimsemiştir. Ayrıca, siyâsî alanda çok göze çarptığı için, modern dünyada İslâm toplumlarının genel eğilimleriyle bağdaşmayan, tahammülsüz ve toleranssız bir Müslüman/Müslümanlık imajının oluşmasına ciddî katkıda bulunmuştur.[9]

Modern dönemdeki bütün bu gelişmeler bir tarafa, Selefîlik 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 Hadîs menşeli görüş ve düşüncelerini müsadere ale'l-matlub tarzında savunmak yerine çok boyutlu tahliller ve güçlü argümanlarla temellendirme yoluna gitmeleridir. Oysa Ehl-i Hadîs'in ilk temsilcileri sahâbe ve tâbiûn dönemlerinden intikal eden bazı görüşleri savunmakla birlikte bunları temellendirme ve yeniden inşâ etme yolunda kapsamlı bir çaba içine girmemiş, dolayısıyla savundukları

---

onun bu söylem tarzı kimi araştırmacılarca Arapçılık ve/veya Pan-Arapçılık olarak değerlendirilmiştir. bk. E. Tauber, "Rashîd Ridâ as Pan-Arabist before Wold 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: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye, *Dinî Araştırmalar*, 2004, 7, sayı: 20, s. 206-208.

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

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

görüşler çoğunlukla reddiye ve tekrardan öteye geçmemiştir. Bu sebeple İbn Teymiyye'nin görüş ve düşüncelerinde karşılık bulan Selefîlik bütün Ehl-i Hadîs geleneği içinde çok özel bir yere sahiptir.[10] Yine aynı Selefîlik klasik Sünnî tefsir geleneğinde de oldukça etkili bir konuma sahiptir.

Selefîlikte Tefsirin Mâhiyeti ve İşlevi

Selefî tefsir, hemen tamamıyla İbn Teymiyye tarafından şekillendirilmiştir. Onun nazarında tefsir, daha önce anlaşılmış olan anlamı -ki buna ilk ve aslî anlam da denebîlir- ortaya çıkarmaktan veya bu anlam hakkında bilgi (mârifet) sahibi olmaktan ibarettir. Bu ilk anlamı ortaya çıkarmak ise temelde nakil ve dile dayanan, beyân ve tavzîh gibi kelimelere karşılık gelen basit düzeyde açıklama faaliyetinden ibarettir. Kaldı ki Hz. Peygamber usûl, furû, zâhir, bâtın, ilim-amel itibâriyle dinin tümünü beyân etmiştir. Daha açıkçası, Allah Kur'ân'da, Hz. Peygamber hadislerde her şeyi açıklamış, izâha muhtaç hiçbir şey bırakmamıştır.[11] Nahl 16/44. âyetteki *li-tübeyyine li'n-nâsi mâ nüzzile ileyhim* ifadesi Hz. Peygamber'in ashâba Kur'ân'ın hem lafızlarını hem mânalarını açıkladığını gösterir.[12] Kur'ân'ın mânası nüzûl ortamında açıklanmıştır. Müslümanlara düşen, Kur'ân'ı yeniden açıklayıp yorumlamak değil, bizzât Hz. Peygamber'e ait olan açıklamaya tâbi olmaktır.

İbn Teymiyye gerek din konusunda Kur'ân, Sünnet ve Selef akidesine sadâkat prensibinden, gerek nasların anlaşılmasında felsefî kelâm ve te'vîl metodunu reddetmesinden, gerekse saf İslâm ve özgün anlamı koruma gayretinden dolayı Kur'ân tefsirinde öznenin kişisel tasarruf ve müdahele imkânını en aza indirmeyi, hattâ tümden bertaraf etmeyi hedefleyen bir usûl belirlemeye çalışmıştır. İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" (en güzel tefsir yöntemleri) diye nitelendirdiği usûle göre Kur'ân öncelikle Kur'ân'la tefsir edilmelidir. Çünkü Kur'ân'ın bir âyetinde mücmel olarak zikredilen bir husus başka bir yerinde izâh edilmiştir. Tefsirde ikinci kaynak olarak nebevî sünnete (hadis) müracaat edilmelidir. Çünkü Rasûlullah Kur'ân'ın en yetkin şarihi ve müfessiridir. Bunun içindir ki İmâm Şâfiî (ö. 204/820), "Rasûlullah'ın hükmettiği her şey onun Kur'ân'dan anladığından ibarettir." demiştir. Bu gerçek Nisâ 4/105, Nahl 16/44 ve 64. âyetlerde de ifade edilmiştir. Öte yandan Sünnet de tıpkı Kur'ân vahyi gibi Rasûlullah'a vahyedilmiş, Kur'ân'ın tilâvet edilmesi gibi Sünnet de tilâvet edilmiştir. Bunun böyle olduğu hususunda İmâm Şâfiî ve diğer birçok büyük âlim çeşitli deliller serdetmiştir.

Tefsir bilgisi Kur'ân'da ve Sünnet'te bulunmadığı takdirde sahâbe kavillerine müracaat edilir. Çünkü sahâbîler Kur'ân'ın nüzûlüne şâhit oldukları ve âyetlerle ilgili hâdiselere bizzât tanık oldukları için tefsir sahasında tartışılmaz otoriteye sahiptir. Sahâbe nesli mükemmel bir anlayış ve kavrayış, sahih/sağlıklı bir ilim ve sâlih amel sahibi olmakla mümeyyizdir. Bilhassa ilk dört halîfe ile İbn Mes'ûd, İbn Abbâs gibi büyük ve âlim sahâbîler bu vasıfları haizdir. Tefsir bilgisi sahâbe kavillerinde de bulunmadığı takdirde, sahâbî müfessirlerin rahle-i tedrîsinde yetişen

---

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

11 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VII, s. 71-72.

12 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, s. 148.

Mücâhid b. Cebr gibi tâbîlerin kavillerine başvurulur. Gerçi tâbiûn ulemâsı âyetler hakkında farklı görüşler dile getirmiştir; ancak bu görüşler lafzen farklı olsa da özünde aynı şeyi lâzımı ve/veya nazîriyle ifade tarzındadır. Bu noktada, "Tâbiûn kavilleri furûda bile hüccet değilken, nasıl olur da tefsirde hüccet kabul edilebilir?!" gibi bir itiraz öne sürülebilir. Bu itiraz, "Bir tâbiî âlimin kavli kendisine muhâlif görüş beyân eden başka bir tâbiî âlim için hüccet teşkil etmez" anlamında doğrudur; fakat tâbiî âlimler bir meselede ittifak ettiklerinde onların bu ittifakının hüccet değeri taşıdığından şüphe etmek yersizdir. Tâbiî âlimler arasında ihtilâf söz konusu olduğunda, bir tâbiî kavlinin başka bir tâbiîye veya daha sonraki nesillere karşı hücciyeti söz konusu değildir. Böyle bir durumda ya Kur'ân diline ya Sünnet'e ya Arap dilinin genel kullanımına ya da sahâbe kavillerine başvurulur. Salt rey'le Kur'ân tefsirine gelince, bu tarz bir tefsir haramdır.[13]

Kısaca, İbn Teymiyye'ye göre en güzel tefsir yöntemi Kur'ân'ı önce kendisiyle, ardından Sünnet'le, ardından sahâbe ve bazı şartlarla mukayyet olarak tâbiûn görüşleriyle açıklamaktır. Tefsirde aslolan, nakil/rivâyet ile dile dayalı zâhirî mânadır. Ancak buradaki zâhirden maksat, Selefin örfündeki zâhirdir. Salt re'ye dayalı tefsir kesinlikle haramdır. Üstelik re'ye dayalı bir faaliyet tefsir değil, aslında düpedüz bidat olan ve aynı zamanda tahrîften pek farkı bulunmayan te'vîldir. İbn Teymiyye zâviyesinden bakıldığında tefsir Kur'ân'ın nâzil olduğu vasatta ne söylediğini, ilk hitap çevresinde Kur'ân'dan ne anlaşıldığını ve ahkâmının nasıl uygulandığını tespit etmekle ilgilidir ki bu anlamda tefsir ötedenberi bilinen ve tekrar edilen "me'sûr tefsir" (rivâyet tefsiri) tarifinin ta kendisidir. Bu da tam olarak Ebû Nasr Abdürrahîm el-Kuşeyrî'nin (ö. 514/1120), "Tefsir, ittibâ ve semâdan ibarettir" şeklindeki ifadesine karşılık gelir. Dolayısıyla tefsir rivâyetle, te'vîl dirâyetle ilgilidir, denebîlir.[14] Yine bu ayrım çerçevesinde şu da söylenebîlir: Tefsir sade ve basit bir tavzîh faaliyeti iken, te'vîl istinbât, istihrâç, içtihâd gibi zahmetli, aynı zamanda da riskli ve netâmeli bir iştir.

Tefsirin büyük ölçüde seleften menkûl rivâyet bilgisiyle kāim olduğunu düşünen İbn Teymiyye, doğal olarak Fahreddîn er-Râzî'nin *et-Tefsîru'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 izâhlarla sınırlı değildir. Aksine "Kur'ân bütün ilimlerin aslı/esasıdır (*enne'l-kur'âne aslu'l-ulûmi küllihâ*). Kelâm ilmi bütünüyle Kur'ân'da mevcuttur. Fıkıh ilmi bütünüyle Kur'ân'dan çıkarılmıştır. Fıkıh usûlü, nahiv ve lügat ilmi, zühd/tasavvuf, âhiret haberleri ve ahlâk ilmi de aynı şekildedir."[16]

---

13 Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Riyad 2000, XIII, 162-169.

14 Ebü'l-Fazl Celaleddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, II, 1190.

15 Bazı araştırmacılar bu sözü Tâcuddîn es-Sübkî'ye (ö. 771/1370) izâfe etmiştir (bk. Fethullah Huleyf, *Fahruddîn er-Râzî*, İskenderiye, 1976, s. 41-42). Ancak bu izâfet yanlıştır. Zira sözün asıl sahibi Tâcuddîn es-Sübkî değil, onun babası Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Ali b. Abdilkâfî es-Sübkî'dir. bk. Ebü's-Safâ Salâhuddîn es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, Beyrut 2000, IV, 179.

16 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb)*, Beyrut 2004, II, 107.

Kur'ân'ı bütün ilimlerin kaynağı olarak gören Râzî, Fâtiha sûresinin tefsirine girişte, "Bilesin ki ben muhtelif zamanlarda, 'Bu sûredeki [Fâtiha sûresi] anlam incelikleri ve güzellikleri ile ilgili onbin mesele istinbât etmek mümkündür.' diye bir söz söylemiştim; fakat birtakım kıskanç kimseler ile bazı câhil, sapkın ve inatçı insanlar bu sözümdeki iddiayı imkân dışı görmüşlerdi (…) İşte ben bu kitabın tasnîfine/tahrîrine başladığımda, mezkûr sözümün/iddiamın pekâlâ mümkün ve başarılabilir bir iş olduğuna dikkat çekmek kabilinden bu mukaddimeyi ortaya koydum."[17] demiştir. Râzî, "Fâtiha sûresinden on bin mesele çıkarmayı başarırım" derken hem bu sûredeki mâna ve esrârın bu sayıyla sınırlı olmadığına hem de sûrenin içerdiği konular ve sırları tüketmenin beşerî takat sınırlarını aştığına da dikkat çekmeyi ihmâl etmemiştir. Râzî'nin ifadesiyle, "Fâtiha sûresi sonsuz konular (mebâhis), nâmütenâhî sırlar içerir. Dolayısıyla, 'Bu sûre on bin meseleyi içerir' diyen kişinin sözü bunu işiten kimselerin idrâk düzeylerine uygun şekilde formüle edilmiş bir sözdür."[18]

Burada söz konusu olan nâmütenâhîlik, Kur'ân'ın Allah kelâmı olması ve aynı zamanda ilâhî isimler ve fiiller ile bunların varlık âlemindeki tecellîlerinin sonsuz/sınırsız olmasıyla ilgilidir. Bu sınırsızlık, Allah'ın kelâmındaki mânaları belli bir dönemde anlaşılmış mânalara 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 mâlûmun değerine göre belirlenir. Kelâm Allah'ın zât, sıfât ve fiillerini bilmeyle ilgili olduğu için, en temel ve en değerli ilimdir. Bu açıdan bakıldığında tefsir aslî değil fer'î, küllî değil cüz'î bir ilimdir. Hattâ ilim de değil, farklı konularla ilgili bilgilerden ibarettir. Râzî'nin *Acâibü'l-Kur'ân*'daki ifadelerine göre dinî ilimler ya asıllarla ya da bunun dışındaki konularla ilgili olur. Müfessirin yaptığı iş, Allah'ın kelâmındaki mânaları araştırmaktan ibarettir. Bu yüzden tefsir, Allah'ı tanıyıp bilme ilmine (kelâm ilmi) kıyâslandığında fer'îdir. Muhaddis Hz. Peygamber'in sözlerinin sıhhatini araştırır. Ancak bu ilim Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat ilmine (kelâm ilmi) kıyâslandığında fer'îdir. Sonuç olarak, bütün bu ilimler usûl/kelâm ilmini tefsir/açıklamak için vardır.[20]

Kelâm ilminin olmazsa olmaz unsurlarından biri hiç şüphesiz re'y ve akılla çok sıkı bir ilişkisi bulunan te'vîl yöntemidir. Nitekim Râzî bazı âyetlerin izâhında te'vîli aklın hakikatlerine uygunlukla ilişkilendirmiştir. Meselâ, Fecr 89/27. âyetteki "mutmainne" kelimesiyle ilgili yorumunu "aklın hakikatlerine uygun te'vîl" (*te'vîlün 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'vîlin kaynağını da gösterir. Zira Râzî'nin bu eseri İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) işrâkî temalar içeren veya

17 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I, 15.

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

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

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

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

en azından Aristocu karakter arzetmeyen son dönem eserlerinden *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın telhîsi hüviyetindedir.

Râzî bazı âyetlerin izâhında da, "Aklın payına düşen şudur" (*hazzu'l-akli, hazzu'l-bahsi'l-aklî, hazzu'l-aklî min hâzâ*) gibi ifadeler kullanmış ve bu tür ifadelerle başlayan izâhlarında da yine aynı tarz te'vîl yöntemine başvurmuştur.[22] Râzî'nin te'vîllerinde işrâkîlik eğilimini yansıtan yorumlardan biri, Gazzâlî'nin Nûr 24/35. âyetten hareketle teosofik ve hermetik bir ilâhiyât geliştirdiği *Mişkâtü'l-Envâr* adlı esere atıfta bulunduğu yerde (Nûr 24/35. âyetin tefsiri) karşımıza çıkar. Râzî bu âyetin tefsirinde, İbn Sînâ'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 bizzât Kur'ân'da ya Sünnet'te ya sahâbe kavillerinde ya da tâbiûn kavillerinde mevcut olan açıklamayı esas almayı ve ona uymayı gerektiren bir faaliyettir. Bu demektir ki tefsir hâl-i hâzırda mevcut olmayan bir mânanın keşfi değil, nüzûl döneminden bu yana verili olan mânanın tespitidir. O halde, müfessirin işi nakilciliktir. Bunun içindir ki "müfessir nakilci, müevvil istinbâtçıdır" (*fe'l-müfessiru nâkilün ve'l-müevvilü müstenbitun*) denilmiştir.[24]

Bu bağlamda belirtmek gerekir ki Selefî epistemolojide nakil akıldan mutlak sûrette önemli ve önceliklidir. Akıl ancak naslarla 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, aranamaz. 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 içtihâda mahal yoktur. Selefîyyede nassın ve naklin dinî bir masûniyete sahip olma imtiyâzı vardır. Ulvî ve mübarek bir bilgi kaynağı olan nakil mutlak hâkimdir. Saltanat

---

22 Meselâ, İbrahim 14/49-50. âyetlerin izahında, "Aklın bundan nasibi şudur" dedikten sonra şunları zikretmiştir: "Rûh cevheri kudsî âlemden ve yüceliğin insan idrakini aşan boyutundan parlayıp ışık saçan bir cevherdir. Beden âdetâ bu rûhun gömleği ve elbisesidir. Nefsin (rûh) mârûz kaldığı bütün acı ve kederler sırf bu bedenden dolayıdır. Bu yüzden, bedenin rûha yapışıp onu yakması söz konusudur. Nitekim şehvet, hırs ve öfke de rûh cevherine bedenden ötürü sirâyet etmiştir. Bu beden katı, bulanık ve karanlık olduğu için rûhun parıltılarını ve ışığını gizlemiştir. Beden kokma ve kokuşmanın da sebebidir. Bu yüzden, beden katrandan gömleklere benzer". Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIX, s.152.

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

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

tahtında sadece o oturur, sadece ona tâbi olunur. Nassı itiraz, muhâlefet, tenkit ve te'vîl konusu yapmak aslâ câiz değildir.[25]

İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" kapsamında dile getirdiği görüşler, tefsirin me'hazlarından günümüzdeki meşhûr "rivâyet tefsiri" (me'sûr tefsir veya tefsîru's-selef) kavramlaştırmasına kadar birçok konuda belirleyici olması sebebiyle çok önemlidir. Nitekim Süyûtî (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 risâlesindeki görüşler ekseninde ele almıştır.[26] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî 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, bizzât Kur'ân'ın kendi kendini açıklaması ile Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûna ait rivâyetlere dayalı izâh tarzını ifade eder.[27]

Türkiye'deki tefsir araştırmacılarının büyük çoğunluğunca da benimsenen bu tanımın[28] kökeni İbn Teymiyye'ye, dolayısıyla Selefî 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 yorumcunun re'y ve içtihâdından bağımsız olarak orada hazır ya da verili olan, bu yüzden de öznelliğe kapalı olan bir izâh tarzıyla ilgilidir. Oysa hangi âyetin hangi âyeti tefsir ettiği, çoğunlukla yorumcunun dirâyetiyle ilgili bir meseledir. İşin içine dirâyet 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 ziyâde, din tasavvuru ve dinî ahkâmın kaynakları gibi daha kapsamlı meselelere atıfta bulunan bir paradigmatik çerçeveyle ilgilidir.

Daha açıkçası, İbn Teymiyye nass ve selef otoritesine dayalı bir din tasavvurunu benimsemekte ve gerek dinde gerek nasların istimalinde re'y ve te'vîle cevâz vermeyen Ehl-i Hadîs ekolünü takip etmektedir. Bu ekoldeki ön kabule göre Allah (Kur'ân), Hz. Peygamber (Sünnet) ve sahâbe tüm Müslüman nesillerin akıp giden tarih boyunca ihtiyaç duyacakları her şey hakkında konuşmuş, hemen her meseleyi vuzûha kavuşturmuştur. Yine bu ekole göre Kur'ân metni (nass) gâyet açık ve anlaşılır mâhiyettedir; bu yüzden nassı indî yorumlara tâbi tutmamak, onu yormamak (te'vîl) gerekir. Allah'ın murâdı vahyin nüzûl vasatında sahih şekilde

---

25 Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2010, VIII/1, s. 110-111.

26 Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1197-1204.

27 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut ts., I, 105; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, II, 12.

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

anlaşıldığı için, Müslümanlara düşen görev, o vasatta anlaşılmış ve açıklanmış olan mânaya nakil yoluyla vâkıf olmak (semâ) ve ona uymaktır (ittibâ). Seleften bize intikal eden basit, sade ve sarîh tefsire rağmen te'vîl yordamıyla nasstan çıkarımlar yapıp yeni hükümler kurmaya çalışmak bidattir.

İbn Teymiyye'nin bu noktada Sünnet'e atfettiği paradigmatik rolle ilgili olarak İmâm Şâfiî'yi referans göstermesi ve ondan nakille Sünnet'in de tıpkı Kur'ân gibi vahiy olduğunu söylemesi dikkat çekici ve aynı zamanda önemlidir. Zira İbn Teymiyye'nin "en güzel tefsir yöntemleri"nin ne olduğu hususunda Şâfiî'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, hattâ tek kaynak olarak Kur'ân'a dayanması gerektiği fikrini benimsediğini gösterir. Bu fikir İmâm Şâfiî tarafından, "Ümmet'in [kıyâs, içtihat, istinbât meyânında] söylediklerinin tamamı Sünnet'in şerhi, Sünnet'in tamamı da Kur'ân'ın şerhidir".[29] şeklinde formüle edilmiştir. Bize göre İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" kapsamında anlatmaya çalıştığı şey de aslında Şâfiî'ye ait olduğu belirtilen bu sözün şerhi gibidir.

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

Kuşkusuz bu bir ironidir. Burada karşımıza çıkan bir diğer ironi, modern dönemde çok rağbet gören "Kur'ân'ı baştan sona bütünlük arzeden bir yazılı metin olarak algılama" eğiliminin çok kere İbn Teymiyye'nin "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri" dediği şeyle ilişkilendirilmesidir. İbn Teymiyye Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden söz ederken, dinde ve dinî metinlerin anlaşılmasında nakilden ve selef otoritesinden bağımsız bir yaklaşımla salt dil bilgisi ve re'ye dayanmanın câiz olmadığını vurgulamaya çalışmış, fakat onun bu maksatla ortaya koyduğu yöntem, günümüzde Kur'ân'ı kendisine nâzil olmuş bir yazılı metin gibi okuma, anlama ve yorumlama eğilimindeki yöntemsizliğe hizmet eden bir araç gibi kullanılır olmuştur. Bu yanlış kullanımın temelinde Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın öncülük ettiği içtimâî ve hidâyetçi 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 Reşîd Rızâ'nın[30] dinî düşünce çizgisinin Selef ve Selefîlikle ilişkilendirilmesi de başka bir ironi olarak

---

[29] Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 6; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1025.

[30] Kuşkusuz Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ Kur'ân tefsirinde Arap dili, usûl bilgisi ve rivâyet malzemesine vukûf gibi şartların gerekli olduğunu söylemiş, hattâ bu konuda İbn Teymiyye'nin mezkûr görüşlerini zikretmiştir. Bununla birlikte, geleneksel tefsir edebiyatının Kur'ân'ı anlamanın önünde büyük bir engel olduğunu da söylemiş, ayrıca sahih niyet ve samimiyetle Kur'ân'a yönelip

kaydedilmelidir. Bu düşünce çizgisindeki Selef vurgusu, günümüz Türkiye'sindeki Kemalist ve laikçi çevrelerin çok amaçlı biçimde kullandıkları "Atam izindeyiz" mottosunun işleviyle benzerlik arz eder. Zira Abduh ve Reşîd Rızâ'nın selef vurgusu, muhâlif çevrelerden gelmesi muhtemel türedilik, âidiyetsizlik ve köksüzlük gibi ithâmlara karşı sağlam bir kökene dayanma, böylece savunulan fikriyâta mâliyeti düşük bir meşrûiyet zemini oluşturma amacına hizmet eden bir araç işlevi görmekte, ancak pratik hayatın tanzimi çağdaş akıl, bilinç ve paradigmalar üzerinden yürütülmektedir. Nitekim modern çağdaş Selefî ıslâhçılıkta 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 gâyet modern ve modernleştirici paradigmalar istikâmetinde yol alınmaktadır. Bunun yanında söz konusu vurgu klasik Selefî paradigmaya sadâkatten ziyâde, özellikle İbn Teymiyye'nin eleştirel dil ve üslûbundan yararlanma, aynı zamanda kendi düşüncelerine güçlü bir referans kaynağı oluşturma iradesini yansıtmaktadır.

Bütün bunlar bir tarafa, Abduh ve Reşîd Rızâ'nın açtıkları çığır, Kur'ân'ın masa başında muhtemel okur kitlesinin anlama sorunları dikkate alınarak tematik ve sistematik biçimde yazıya geçirilmiş bir metin gibi algılama eğiliminin yaygınlık kazanmasında önemli rol oynamıştır. Halbuki gelenekte, "Kur'ân tek bir âyet gibidir; çünkü Allah'ın kelâmı tektir" algısının sağlıklı olmadığı vurgulanmıştır.[31] Yine gelenekte bazı âlimler her âyet ve sûrenin bir diğeriyle bağlantısını kurma çabasının beyhûde olduğundan söz etmiş ve bunu gerekçelendirme noktasında vahyin nüzûlünün yirmi üç yıla yayılması, âyetlerin bu zaman dilimi içerisinde farklı sebepler ve hâdiseler üzerine peyderpey nâzil olması hasebiyle Kur'ân metninin tematik ve sistematik bütünlük arz etmediğine dikkat çekmişlerdir.[32]

Tefsirin Asılsızlığı Meselesi

Süyûtî *el-İtkân*'da Ehl-i Hadîs ve Selef düşüncesinin sembol ismi Ahmed b. Hanbel'den, "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim, meğâzî."[33] şeklinde meşhûr bir söz nakletmiştir.[34] Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) bu sözü tefsir, melâhim ve meğazî

âyetler üzerinde düşünen her Müslümanın ilâhî kelamı rahatlıkla anlayabileceğinden söz etmiştir (bk. Muhammed Reşîd Rızâ, *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 şâhit olunduğu üzere, geleneksel ilmî birikime hemen hiçbir şekilde atıfta bulunmaksızın son derece keyfî ve gelişigüzel yorumlar yapmanın câiz olduğu noktasında yanlış bir anlayışın geniş ölçekli kabul görmesi gibi bir sonuç vermiştir.

31 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 17.

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

33 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 154; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1202.

34 Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1202.

ile ilgili birtakım eserlerin, sözgelimi Kelbî ve Mukâtil b. Süleyman gibi müfessirlere ait tefsirlerin zayıflığına hamletmiş olsa da,[35] İbn Hanbel'in sözündeki asıl maksat tefsir rivâyetlerindeki isnât 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 İmâm Ahmed b. Hanbel "Tefsir, melahim ve meğâzîye dair rivâyetlerin isnâdı yoktur" demiştir. Bu üç alanla ilgili rivâyetler asılsız, yani isnâtsız rivâyet edilir. Dahası bunlar çoğunlukla mürsel rivâyetlerdir. Tıpkı Urve b. Zübeyr, Şa'bî, Zührî, Mûsâ b. Ukbe, İbn İshâk ile bunları takip eden Yahyâ b. Saîd el-Emevî, Velîd b. Müslim ve Vâkıdî gibi meğâzî müelliflerinin naklettikleri rivâyetlerde olduğu gibi."[36]

Tefsirin temelde rivâyet menşe'li olmasına rağmen hadis naklindeki gibi titizlik gösterilmemesi veya hadislerin sübûtuyla ilgili ölçütlerin tefsir rivâyetlerine özenle tatbik edilmemesi, dolayısıyla tefsirle ilgili merviyyâtın hadisten farklı bir nakil geleneğine sahip olması, esas itibâriyle 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 zâviyesinden bakıldığında ise dinden sadece Kur'ân, Sünnet ve seleften menkûl sahih/sağlam âsâr (merviyyât) anlaşılır. Buna göre hadis nas, yani dinî hüküm kaynağıdır. Hadisin nas olması her şeyden önce sübût konusunda tespit ve tahkiki zorunlu kılar. Bu zorunluluk hadis üzerine şer'î hüküm kurulacak olmasına matûftur. Halbuki tefsir rivâyetleri nas değil, Kur'ân naslarının aslî mânalarını tespit yahut sahâbe ve tâbiûnun âyetlerden ne anladıkları konusunda bilgi sağlayan târihî belgeler niteliğindedir.

Tefsir rivâyetlerinin tespitinde hadis alanındaki titizliğin gösterilmemesi en azından bir yönüyle bu yüzden olsa gerektir. Bununla birlikte, tefsirle ilgili rivâyetlerin senet/sübût yönünden hiçbir tenkide tâbi tutulmadığı da söylenemez. Hadis konusunda gösterilen titizlik kadar olmasa da bazı sahâbîlerden gelen tefsir rivâyetlerinin tenkide tâbi tutulduğu bilinmektedir. Meselâ, İbn Abbâs'tan hemen her âyet hakkında bir veya birkaç farklı izâh nakledilmiştir. Gerek rivâyet karmaşasından, gerekse rivâyetlerdeki izâh farklılıklarından dolayı İmâm Şâfiî İbn Abbâs'tan tefsire dair ancak 100 civarında naklin sâbit olduğunu söylemiştir. Münekkitlerin İbn Abbâs rivâyetleriyle ilgili değerlendirmesine göre Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi müfessirlerin de tercih ettikleri Muâviye b. Sâlih tarîki en sağlam tarîktir. Kays b. Müslim el-Kûfî, İbn İshâk ve Süddî el-Kebîr tarîkleri de az çok makbûldür. Buna mukabil Dahhâk b. Müzâhim, Atıyye el-Avfî, Mukâtil b. Süleyman ve bilhassa Muhammmed b. Sâib el-Kelbî tarîkleri güvenilir değildir.[37]

İsnâdın ilmî garanti belgesi ya da ilmin temel güvencesi sayıldığı bir dönemde kendi eserlerine konu olan rivâyet malzemesini sağlam senetle sunmaması ve kimi zaman çelişkili senetlerle nakilde bulunması sebebiyle eleştirilen, bu yüzden de hadis

---

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

36 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 154-155.

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

âlimlerince "kezzâb", "metrûkü'l-hadîs", "mehcûrü'l-kavl" diye cerh edilen Mukâtil'in[38] 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 rivâyet hakkını elde etmeyi ve bu ilim geleneğine bağlı tedrîste bulunmayı gerektirmekteydi. Belli ki Mukâtil bu esaslara riâyet etmeyerek işitmediği kimselerden rivâyette bulunmuş, hâliyle Kur'ân'ı gelişigüzel biçimde tefsir ettiği suçlamasına mârûz kalmıştır. Hattâ onun tefsirinin Muhammed b. Sâib el-Kelbî'nin (ö. 146/763), "Baştan sona yalanla dolu; bu esere salt göz atmak bile câiz değil" gibi çok ağır eleştirilere mârûz kalan tefsiriyle -ki yazma nüshaları günümüze ulaşan bu eser kaynaklarda *Tefsîru'l-Kur'ân*, *Tefsîru'l-Kelbî* gibi adlarla geçer- eşdeğer olduğu, aslâ okunmaması, toprağa gömülüp ortadan kaldırılması gerektiğinden söz edilmiştir.[39] Ahmed b. Hanbel ise, "Tefsir sahibi Mukâtil'den herhangi bir Hadîs nakletmek hoşuma gitmez"[40] demiş, hattâ onun tefsirinin neredeyse baştan sona yalandan ibaret olduğunu söylemiştir.[41] Bütün bunlara mukabil İmâm Şafiî, "İnsanlar tefsir sahasında Mukâtil'in çoluk çocuğu mesâbesindedir" tarzında övücü bir söz söylemiştir.[42]

Özetlemek gerekirse, Mukâtil'in daha ziyâde Ehl-i Hadîs tarafından tenkit edilmesi, aslında nakle dayalı tefsir bilgilerini yaşadığı dönemdeki yaygın ilim anlayışına ve aynı zamanda nakil/rivâyet geleneğine muvâfık olmayan bir tarzda zikretmesi, dolayısıyla hâkim paradigmaya muhâlif bir tarzı benimsemiş olması sebebiyledir. Kur'ân tefsiriyle ilgili bilgileri isnâdsız biçimde aktarması, onun tefsirini mevsûkiyet açısından tartışılır hale getirmiştir. Bu noktada, İbn Hanbel'in, "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim, meğâzî."[43] şeklindeki meşhûr 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 rivâyetlerinin çoğunlukla sahih ve muttasıl isnâd zincirinden yoksun olduğunu kastetmiştir.

Tefsirde İsrâiliyyât Meselesi

İsrâiliyyât tefsirden hadise, fıkıhtan fiten ve melâhime kadar çok farklı alanları ilgilendiren bir meseledir. Başta Yahudilik olmak üzere Hıristiyanlık, Mecûsîlik 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 rivâyet malzemesi genellikle İsrailoğulları'na gönderilen

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

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

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

41 Ebü'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 sahîh olduğunu, birçok sika ve mârûf râvînin ondan rivâyette bulunduğunu söylemiştir. Ebû Ahmed İbn Adî, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, Beyrut, ts., VIII, 192.

43 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 154; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1202.

peygamberler, bu peygamberlerin günahkârlara yaptıkları uyarılar ve ilâhî cezâlar, zâhid kimselerin söz ve davranışları ile bu kimselerin mazhar olduğu mânevî lütuflara dairdir. Bâtılı bazı araştırmacılara göre ise İsrâiliyyât peygamberler, halîfeler, idareciler, saltanatların çöküşü, mehdî inancı, kıyâmet alâmetleri 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 rivâyet malzemesinin uydurma olup olmadığı, mütedâvil kutsal metinlerde yer alıp almadığı, özellikle tâbiûn neslinden Ka'b el-Ahbâr (ö. 32/653) ve Vehb b. Münebbih'in (ö. 114/732) rivâyetleri ile bu isimlerin güvenirliği gibi meseleler yanında İsrâiliyyât naklinin câiz olup olmadığı meselesinde yoğunlaşmıştır.

İsrâiliyyât kelimesinin olumsuz mânada terimleşmesinde belirleyici rol İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kesîr'e aittir. İbn Teymiyye *Mecmûatü'r-Resâil* adlı eserinde, Âdem'e birtakım harfler inzâl edilip edilmediği, ona sahîfe verilip verilmediği meselesini tartışırken, Âdem'e sahîfe ve kitab verildiği yönündeki rivâyetlerin asılsız olduğunu, Ehl-i kitâb geleneğinde naklî bir aslı 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-ehâdîsü'l-İsrâiliyyât*) cümlesinden olup bunları hüccetsiz olarak tasdik câiz değildir. Çünkü Rasûlullah, "Ehl-i kitâbın size aktardığı rivâyetleri ne tasdik, ne tekzib edin" demiştir.[44] Öte yandan, İsrâiliyyât senetsiz olduğunda kendisiyle hüküm sübût bulmaz. Buna mukabil, sahih olduğu bilinen bir İsrâilî haber istişhâd kâbilinden zikredilebilir.[45]

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

---

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, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 163-164.

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

İbn Kesîr Kâf sûresinin başındaki "kâf" harfinin yeryüzünü çepeçevre kuşatan ve "Kaf Dağı" diye adlandırılan bir dağ olduğu yolundaki selef rivâyetlerine dair şunları söylemiştir:

"Rivâyete göre bazı selef âlimleri kâf harfinin bütün dünyayı kuşatan ve "Kaf Dağı" diye adlandırılan bir dağa işaret ettiğini söylemişlerdir. Öyle görünüyor ki -en doğrusunu Allah bilir- bu görüş İsrâiloğulları'ndan alınmış bir hurâfedir. Belli ki bu hurâfeyi nakleden kimseler, tasdik ve tekzib edil(e)meyen türden İsrâilî haberlerin Ehl-i kitâbdan nakledilmesinin câiz 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 denebîlecek kadar yakın bir geçmişte âhirete 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 (tahrîf), Allah'ın kitaplarını, âyetlerini değiştirirlerdi (tebdîl). Evet, Şârî [Rasûlullah], "İsrailoğulları'ndan rivâyette bulunabilirsiniz; bunda beis yok" demiş, fakat bu konudaki cevâzı aklın kabul edilebilirliğine hükmettiği şeylere mahsus kılmıştır. Aklen muhâl görülüp bâtıl olduğuna hükmedilen, zann-ı gâliple de yalan olduğu bilinen hususlara gelince, cevâz hükmü bu hususlarda geçerli değildir. Hâl böyleyken, ilk dönemlerdeki pek çok müfessir ile sonraki kuşaklardan bir grup âlim yüce Kur'ân'ın tefsirinde Ehl-i kitâba ait metinlerden birtakım hikâyeler nakletmiştir. Halbuki bu müfessirler Kur'ân tefsirinde Ehl-i kitab haberlerine/rivâyetlerine muhtaç değildir."[48]

Tefsir sahasındaki bu tutumuna paralel olarak *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserinin girişinde, arş ve kürsînin yaratışılından kâinâttaki diğer bütün varlıkların meydana gelişine, Âdem'in yaratılış keyfiyetinden diğer peygamberlerin kıssalarına, Hz. Peygamber'in sîretinden fiten ve melâhime kadar çok farklı konularda nakillere yer vereceğini, İsrâiliyyât kapsamında ise sadece Şâri'in izin verdiği ölçüde, yani Kur'ân ve Sünnet'e uygun olmak kaydıyla nakilde bulunacağını belirten İbn Kesîr, tasdik ve tekzib edilebilir nitelikte olmayan, naslarımızda kısa ve/veya müphem olarak zikredilip İsrâilî rivâyetlerde geniş ve sarîh biçimde serimlenen hususlarla ilgili olarak da kısaca şunu söylemiştir: "Aslında bu tür rivâyetleri aktarmak faydadan hâlî olsa da biz yine de aktaracağız; fakat bunu aktarmamız ihtiyaçtan veya güvenilir olduğundan değil, [farklı bir] motife yer vermek kabilindendir. 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 mânadaki ilk kullanımının İbn Kesîr'e ait olduğu söylenebîlir.

---

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

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

İbn Teymiyye ve İbn Kesîr çizgisini yansıtan bu görüşler Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) tarafından da benimsenmiştir. Dinî düşüncede ıslâhçı görüşleriyle tanınan, hattâ Kur'ân ve Sünnet akılcılığına yönelik vurgusu ve bidatçiliğe karşı duruşuyla İbn Teymiyye çizgisine, vahdet-i vücûd ve âlem-i misâl 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 icmâlî olarak anlatılan hususları tafsîl bağlamında ele almış ve müfessirin lüzûm arz ettiği kadarıyla tafsîlde bulunması gerektiğini vurgulamıştır. Dihlevî İsrâiloğulları'nın kurban etmekle mükellef kılındıkları hayvanın sığır mı yoksa öküz mü olduğunu tâyin ve tavzîhe çalışmanın lüzûmsuz işle iştigâl olduğunu söylemiş, hattâ bir adım daha ileri giderek, "İsrâiloğulları'ndan nakilde bulunmak dinimize giren bir desîsedir" demiş ve ardından, "Ehl-i kitâbı ne tasdik ne de tekzib 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 nebevî bir beyân bulunduğunda Ehl-i kitâptan nakilde bulunulmaz. (2) Zarûret söz konusu olduğunda Ehl-i kitâptan nakil zarûret 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 Hadîs ekolünün -ki bu ekol başlangıçta Şâh Veliyyullah'ın görüşleri doğrultusunda Kur'ân ve Sünnet'i esas alarak Müslümanların problemlerine çözüm getirmeyi hedeflemiş, fakat zaman içerisinde fıkıh mezhepleri ve tasavvufu bidat ve hurâfe kaynağı olarak görmek gibi bir istikâmete 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 ihtİmâm göstermiştir.

Selefî düşünce bünyesinde oluşup olgunlaşan İsrâiliyyât karşıtlığını Şihâbüddîn el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirinde de görmek mümkündür. Kelâmî konularla ilgili âyetlerin yorumunda İbn Teymiyye selefîliğine paralel bir anlayışı benimseyen Âlûsî bazı âyetlerin izâhında İsrâilî nakillerden istifade etmek veya Hârût-Mârût kıssasıyla ilgili rivâyette 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 enbiyâ fikriyle bağdaşmayan İsrâilî rivâyetleri sıkı biçimde eleştirmiştir. Bu minvaldeki eleştiriler modern dönem Selefîlikte güçlenerek devam etmiş ve Muhammed Abduh, Cemâleddin el-Kâsımî, Reşîd Rızâ, 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 mesâbesindedir. Bu kitaplara bütünüyle itimat edilemez. Zira bugüne değin söz

---

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

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

konusu kitaplardan hep yalan-yanlış bilgiler, çelişkiler ve hakikat ile hurâfenin telfiki gibi şeyler zuhûr edegelmiştir. Ehl-i kitâbın 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]

Selefî gelenekte İsrâiliyyâtı değerlendirme ölçütlerine gelince, klasik dönemlerde bu konuyla ilgili temel ölçütlerden biri, hattâ birincisi rivâyette sübûtla ilgilidir. Bilindiği üzere genelde tefsir, özelde İsrâiliyyât türü rivâyetler daha ziyâde sübût açısından problemli kabul edilir. İbn Abbâs'a nispet edilen tefsir rivâyetleri bu alandaki problemin ciddîyetini göstermeye kâfidir. İbn Abbâs'tan gelen sayısız tefsir rivâyetindeki çelişkiler sebebiyle ilgili rivâyetlerin tarîkleri tek tek belirlenmiş, meşhûr tarîkler içinde Muâviye b. Sâlih-Ali b. Ebî Talha tarîkinin en sağlam tarîk olduğu tespit edilmiş, Muhammed b. Sâib el-Kelbî tarîki ise en zayıf ve problemli tarîk olarak değerlendirilmiştir.[53] İbn Hanbel'in, "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim ve meğazî." şeklindeki sözünün bazı kaynaklarda Ehl-i kitâptan nakilde bulunmanın câiz olup olmadığı ve erken dönemlerde Ehl-i kitâptan nakledilen rivâyetlerin nasıl ele alınması gerektiği meselesi bağlamında zikredilmiş olması[54] klasik dönemlerdeki İsrâiliyyât değerlendirmesinde Ehl-i Hadîs'e özgü ilim ve ilimde sübût/sıhhat anlayışının belirleyici rol oynadığını gösterir.

Diğer taraftan İbn Teymiyye ve İbn Kesîr gibi selefî âlimlerin İsrâiliyyât konusundaki menfi tutumlarını gerekçelendirme tarzı da Ehl-i Hadîs ekolünün ilim anlayışıyla örtüşür. Ehl-i Hadîs ekolüne göre ilim aslında nakil (rivâyet) veya daha spesifik olarak merfû, mevkûf, maktû gibi türleriyle hadis demektir. Bu anlamda ilmin sıhhati muhtevadan ziyâde nakil zincirinin sağlamlığına bağlıdır. Yani Kur'ân tefsirine dair bir naklin/rivâyetin sahih ve sağlam kabul edilmesi, öncelikle ve özellikle senedin herhangi bir illetle mâlûl olmaması ve o senette yer alan râvîlerin sika/güvenirlik onayı almasına bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında, tefsir kitaplarındaki rivâyetlerin pek çoğunun sened ve râvî açısından onaylanması zordur.

İbn Teymiyye'nin İsrâiliyyât konusunda menfi tavır takınmasında Ehl-i Hadîs çizgisini takip etmesinin yanında yaşadığı döneme damgasını vuran Moğol istilası ve Haçlı seferleri gibi büyük hâdiseler de etkili olmuştur. İbn Teymiyye'nin bu iki büyük hâdiseyle ilgili kaygıları sadece siyâsî değil, aynı zamanda dinî ve ilmî içeriklidir. Bir fetvâsında Moğol veziri ve tarihçisi Râşidüddîn'in görüşlerine atıfta bulunarak, onların Yahudilik, felsefe ve Râfızîliği mezcederek İslâm'ı bozmak istediklerini belirtmiş, ayrıca Cengiz Han yasasına karşı Memlüklerin 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

---

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

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

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

bırakması üzerine bu konuda sürekli uyarıda bulunup fetvâlar vermiş olmasıdır. İlmî faaliyeti entelektüel bir ferdî 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 risâletinin bölgeselliğini iddia eden Hıristiyan söylemine karşı müstakil eserler kaleme almıştır. Meselâ, Sayda Piskoposu Pavlus'a nispet edilen bir risâleye reddiye olarak *el-Cevâbü's-Sahîh li-men Beddele Dîne'l-Mesîh* adlı geniş bir eser yazmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in Şâhsîyetini ve dindeki yerini koruyup ona halel getirmemenin bizzât 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 Reşîd Rızâ'nın İsrâiliyyât karşıtı söyleminde olduğu gibi, kendi görüşlerini temellendirmek adına Kitâb-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, zıtlaşma 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 teyit olunabilir:

"İlim elinden bazı kimseler zebîhin İshak olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu görüş bir grup selef âliminden, hattâ bazı sahâbîlerden 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 evlâdının İshak olduğuna ilişkin görüşün Ehl-i kitâb menşe'li ve aynı zamanda delilsiz olduğunu ileri sürmüştür. Halbuki bu görüş asırlar boyu çoğunluk ulemânın görüşü olarak nakledilmiştir. Nehhâs (ö. 338/950) çoğunluk âlimlerin "İshak" görüşünü benimsediğini söylemiş ve sahâbeden Abbâs b. Abdilmuttalib, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Mes'ûd, Câbir b. Abdillah, 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 tercihinden de anlaşılmış olacağı 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 enbiyâ fikriyle

---

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

56 Takiyyüddîn 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.

58 Ebû Cafer en-Nehhâs, *İ'râbü'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.

bağdaşmaz olarak görüp reddettiği izâhlara paralel görüş beyân etmekte sakınca görmemiştir. Bununla ilgili bir örnek vermek gerekirse, Sâd 38/33-34. âyetlerin erken dönem tefsir kaynaklarındaki izâhına göre Hz. Süleyman soylu atları temâşa ederken namazı unutmuş ve bu durumu, "Atları sevmekle meşguliyetim rabbimi anmaktan beni alıkoydu" (*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 izâh, "Bir Peygamber hayvanlara eziyet etmez, yok yere kendi malını da telef etmez…" gerekçesiyle Taberî tarafından pek isâbetli görülmemiş,[60] Fahreddîn er-Râzî tarafından da kesin bir dille reddedilmiştir. Buna mukabil İbn Kesîr, birçok selef âlimince de tercih edilen mezkûr izâhı isâbetli bulmuş ve bu konuda Hz. Peygamber'in Hendek gazvesi'nde ikindi namazını kaçırmasına atıfta bulunmuştur.[61]

Bu örnekten anlaşılacağı gibi İbn Kesîr nazarında İsrâiliyyât türü bir rivâyetin kabulü hususunda temel ölçüt, ilgili rivâyetteki muhtevanın İslâm şeriatında müspet bir karşılığının bulunması ve bunun Hz. Peygamber'e âidiyeti sâbit bir nakille teyit olunmasıdır. Şâyet böyle bir nakil mevcutsa, bu nakil İsrâilî rivâyetin kabulü veya en azından reddedilmemesi hususunda hüccettir. Aksi halde söz konusu rivâyet reddedilebilir. Örnek vermek gerekirse, Hz. Dâvûd, iki hasım ve doksandokuz koyun/kadın kıssasıyla ilgili olarak müfessirlerin İsrâiliyyât kaynaklı birçok rivâyet naklettiğini belirten İbn Kesîr bu konuda Rasûlüllah'a aidiyeti sâbit 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 âyetlerde ne kastedildiğini Allah'a havale etmektir."[62]

Modern döneme gelince, İsrâiliyyât bu dönemdeki müfessirlerce çok büyük bir problem olarak algılanır. Bu algı ve anlayış klasik Selefî düşüncedeki İsrâiliyyât karşıtlığıyla benzeşir olmakla birlikte, ciddî bir özgüven parçalanması sorununu da yansıtır. Bilindiği gibi, İslâm dünyası özellikle XIX. yüzyılda çok boyutlu Batı etkisine açılmış ve askerî, siyâsî, fikrî ve kültürel boyutlu sadmeler karşısında kendini savunmak ve korumak durumunda kalmıştır. Bu süreçte tecdît ve ıslâh fikrini benimseyen birçok Müslüman ilim ve fikir adamı gerek İslâm dünyasının büyük bir kısmının Bâtılı 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 hurâfe ve yanlış inançları ayıklamak, bir taraftan da aklın delâletiyle İslâm'ı en saf ve sahih kaynak olarak Kur'ân'dan öğrenmek gerektiği fikrine sarılmıştır. Öte yandan birçok çağdaş Müslüman araştırmacı özellikle

---

60 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 579.

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

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

oryantalistik çalışmalardaki iddia ve ithâmlar karşısında savunmacı bir üslupla İslâm'ın ne olduğundan ziyâde ne olmadığını anlatmaya çalışmıştır.

Modern dönemdeki İsrâiliyyât karşıtı söylemin argüman tedarikçisi özellikle Reşîd Rızâ'nın temsil ettiği yeni Selefîliktir. Ancak bu Selefîliğin İsrâiliyyât'a yönelik olumsuz bakış açısındaki temel gerekçeler klasik Selefîlikten (İbn Teymiyye ve İbn Kesîr Selefîliği) oldukça farklıdır. Şöyle ki klasik Selefîlikte İsrâiliyyât karşıtlığı temelde sübût problemiyle ilgilidir. Bunun yanında İslâm şeriatına ve akla aykırılık gibi itiraz gerekçelerinden de söz edilebilir. Fakat sübût problemi bu gerekçelerden daha önemli ve önceliklidir. Kaldı ki bir rivâyet sübût yönünden sahih ve sağlam ise muhtevasının şeriata ve akla aykırılığı söz konusu olamaz. Çünkü Ehl-i Hadîs ve Selefî paradigmaya göre bir rivâyetin Hz. Peygamber veya sahâbeye aidiyeti gerçekten tespit edilmişse, muhtevasının şeriata aykırı olduğu düşünülemez. Aksi takdirde Hz. Peygamber ve sahâbenin İslâm şeriatına aykırı şeyler söylediğini kabul etmek gerekir ki bu mümkün değildir. Kısacası Ehl-i Hadîs ve klasik Selefîliğe göre senet açısından sübût bulmuş sahih rivâyetlerde şeriata aykırı bir muhteva olmaz; eğer varsa o takdirde söz konusu rivâyetler sahih değildir. Bu hüküm akla aykırılık için de büyük ölçüde geçerlidir.

Yeni Selefîliğin İsrâiliyyât karşıtlığındaki temel gerekçe sübûttan ziyâde delâlet problemiyle ilgilidir. Delâlet probleminden maksat İsrâiliyyât'ın sayısız bidat ve hurâfe 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 rivâyetlerin değerini tespitte akla uygunluğun en temel ölçütlerden biri olarak kullanıldığı hükmüne varılabilir. Bu durum bir yönüyle Batı'daki Aydınlanma hareketinden itibâren 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. Reşîd Rızâ'nın aşağıdaki ifadeleri tam da bu olguya işaret etmektedir:

"Kur'ân'da Hz. Îsâ ve Hz. Mûsâ'yı teyit eden mûcizelerden söz edilmemiş olsaydı Avrupalı özgür düşünürlerin İslâm'a yönelip hidâyete ermeleri daha fazla, daha yaygın ve aynı zamanda daha hızlı gerçekleşirdi. Zira İslâm akıl, ilim ve beşer fıtratına 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 mûcize, öncelikle Kur'ân, sonra da Nebî'nin ümmî oluşudur. Bu mûcize akıl, duyu ve vicdanla kavranabilir mâhiyettedir... Kevnî olağanüstülüklere (acâiplikler) gelince, bunlarla ilgili birtakım şüpheler mevcut olup rivâyet, sıhhat ve delâletlerine ilişkin birçok te'vîl üretilmiştir. Ayrıca bunlara benzer olaylar her zaman her yerde birtakım insanlar tarafından da izhâr edilmektedir. Nitekim bu konuda Hint ve Müslüman mistiklerine izâfe edilen rivâyetlerin/hikâyelerin sayısı Tevrat ve İncil'de bahsi geçen mûcizeler ile azîzlerin

menkıbelerinden daha fazladır. Çağımızda bilim adamlarının dinden uzaklaşmalarının ana sebeplerinden biri işbu kevnî olağanüstülüklerdir."[63]

Reşîd Rızâ'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 hurâfeler 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. âyetin sonunda yer alan *ve-mâ ya'kilühâ ille'l-âlimûn* ifadesi, bir rivâyete göre Hz. Peygamber tarafından, "Akılla Allah'ı tanıyıp bilen, O'na itaat edip mâsiyetten vazgeçen kimse" diye izâh edilmiştir.[64] Ayrıca Hac 22/46, A'râf 7/170, Muhammed 47/24, Kâf 50/37. âyetlere bakıldığında, insanın anlayıp kavrama, düşünme ve bilme gibi kabiliyetlerinin "kalp" kelimesine atıfla ifade edildiği görülür. Kur'ân ve hadislerde *fûâd*, *sadr*, *lüb*, *nühâ* gibi kelimelerin genellikle "kalp" mânasında kullanıldığı müsellemdir. Bütün bunlar dikkate alındığında, aklın zihinsel olduğu kadar da duygusal bir yönünün bulunduğu fark edilir. Hâlbuki Reşîd Rızâ'nın yukarıdaki pasajda sözünü ettiği akıl, garîzî akıldan öte Batıdaki natüralist felsefenin hizmetindeki bir müktesep (rasyonel) akla işaret ediyor gibidir.

İsrâiliyyât konusunda aşırı titizlenen Reşîd 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. Reşîd Rızâ İsrâiliyyât'ı reddetmekle kalmamış, İsrâilî rivâyetlerin kaynağı olarak tanınan Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi Yahudi asıllı râvîleri dini bozma teşebbüsüyle ithâm edip haklarında çok ağır ifadeler de kullanmıştır. Hattâ kimi zaman komplo teorisi denebîlecek türden kurgular yapmış ve bu kurgularda Arap düşmanlığı vurgusunu ön plana çıkarmıştır. Meselâ, A'râf 7/107. âyetin tefsirinde şunları söylemiştir:

"İbadete düşkün bir kişi olduğu yönünde rivâyetler mevcutsa da Vehb b. Münebbih hakkındaki Şâhsî kanaatim tam mânasıyla olumsuzdur. Zann-ı gâlibime 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 rivâyet gerek Şîîlik yoluyla bu Müslüman Arap toplumunun bünyesine desîseler sokmaya çalışan bir toplumdur… Bana göre İsrâilî Ka'b el-Ahbâr da Vehb b. Münebbih gibidir. Tâbiûn kuşağına mensup olan bu zâtlar hiçbir menkûl ve makûl temele dayanmayan tuhaf şeylerle ilgili sayısız rivâyette bulunmuşlardır. Bu iki zâtın mensup olduğu toplumlar, İran topraklarını fetheden ve aynı zamanda Yahudileri Hicaz'dan sürgüne gönderen Müslüman Arap milletine komplolar düzenlemekten

---

63 Reşîd Rızâ, *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.

geri durmayan toplumlardır. Öyle ki ikinci halîfeyi (Hz. Ömer) katleden kişi, kendi halkının gizli bir teşkilâtı tarafından gönderilmiş/görevlendirilmiş bir Farslı idi. Üçüncü halîfe Hz. Osman'ın katilleri ise Yahudi Abdullah b. Sebe'nin desîseleriyle ayartılmış kimselerdi. Erken dönem İslâm dünyasındaki bütün siyâsî karmaşalar ve rivâyet temelli yalanların kökeni Sebeiyye teşkilatı ile Farslılara ait komitalara dayanır."[65]

Reşîd Rızâ İsrâiliyyât konusunda toleranssız ve tahammülsüz bir tavır takınmasına rağmen birçok âyetin yorumunda Eski Ahit'ten nakillerde bulunmuş, kimi zaman Müslüman müfessirlere ait rivâyetleri Eski Ahit'teki bilgilerle karşılaştırmış ve hattâ bu bilgileri İslâm kaynaklarındaki bilgilere tercih etmiş,[66] Zehebî bu tutumu hayret verici tutarsızlık olarak değerlendirmiştir.[67] Bu mesele bir tarafa, Reşîd Rızâ'nın eleştirel ifadelerinde en dikkat çekici husus, İsrâiliyyât karşıtlığı bağlamında izhâr 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 Reşîd Rızâ'nın *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* adlı eserinde Suûdîlik ve Vehhâbîliğe arka çıkması, hilâfet tartışmaları bağlamında da halîfelik 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 (Dirâyet Tefsiri?) Meselesi

Ehl-i Hadîs 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 sahâbe, tâbiûn, tebe-i tâbiûn gibi selef âlimlerinden sağlam şekilde nakledilmiş âsârdan ibarettir. Dinde re'y ve kıyâsın yeri yoktur.[69] Ehl-i Hadîs ekolünün hicrî 3-4. asırlarda Bağdat'taki önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Muhammed el-Berbehârî'ye göre de din nakle sadâkat ve taklitten (selefe ittibâ) ibarettir. Dinî alanda re'y ve kıyâsa müracaat merdûttur. Makbûl ve mûteber olan, nasların zâhirini esas almak, nakle dayalı delilden bağımsız bir izâha kalkışmamaktır. Kısaca din konusunda hadis ve esere ittibâ şarttır. Akıl ölçüt değildir. Kaldı ki bazı hadislerde gerçekten ne anlatılmak istendiğini akıl kavrayamaz. Sözgelimi, "Kulların kalpleri Rahmân'ın iki parmağı arasındadır", "Allah dünya semâsına iner; Arife günü iner ve bir de Kıyâmet günü iner/inecektir", "Allah ayağını cehennemin üzerine koydu", "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" gibi hadislerin gerçek mâna ve maksadını kavramaya akıl kifâyet etmez. Bu yüzden,

---

65 Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, IX, 39.

66 Mustafa Öztürk, "Neo-Selefîlik ve Kur'ân: Reşîd Rızâ'nın Kur'ân ve Yorum Anlayışı Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, IV/2, 99-100.

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

68 Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Hilâfe*, Kahire 1994, s. 85-86.

69 M. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Rûhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 366.

söz konusu hadislerdeki ifadelerin hak/hakikat oluşu peşinen teslim-tasdik edilmeli, kişisel görüşlerle şerh cihetine gidilmemelidir.[70]

Re'y konusunda İbn Teymiyye de esas itibâriyle 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 aklî delil anlayışlarına işaret etmektedir. Çünkü ona göre sarîh akılla sahih nakil arasında problem ve çatışma söz konusu olamaz. İbn Teymiyye'nin düşünce metolodojisiyle ilgili en temel eserinin *Muvâfakatü Sahîhi'l-Menkûl li-Sarîhi'l-Ma'kûl* ismini taşıması mânidârdır. 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'vîl 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 aklî bilgiler arasında çatışma söz konusu olursa, bu durumda hata, yanılgı ve noksanlık ihtimalleri açısından öncelikle aklî bilgi hesaba çekilmelidir. Zira ancak ve ancak içinde şüphe ve hayal mahsulü bilgiler bulunan yahut müphem ve muğlâk mefhumlara dayanan aklî veriler sağlam nakille çatışabilir. Akıl ile nakil arasında çatışma varsa ya aklî denen meseleler apaçık sarîh istidlâllere dayalı değildir ya da nakiller Kur'ân ve sahih hadis dışında mevzû veya zayıf haberlere müstenittir.[71]

Kur'ân ve Sünnet ışığında hareket ettiğinde aklın doğru istikâmetten şaşmayacağına inanan İbn Teymiyye, felsefî kelâm düşüncesine alternatif olarak Kur'ân, Sünnet ve bu iki kaynak çerçevesindeki aklîliği vurgular. Ona göre din ve ahkâm bütünüyle naslara dayanmalıdır. Çünkü Allah zarûrât-ı dîniyyeye dâhil olan hükümleri vahiyle bildirdiği gibi, bunları ispat veya takviye edecek aklî istidalleri de göstermiştir. Naslarda yer alan bu istidlâller, sahâbe ve tâbiûn tarafından anlaşılıp uygulanmış, böylece vahye dayalı bir aklîlik metodu oluşturulmuş, onları takip eden Selef âlimleri de başka bir aklîliğe ihtiyaç duymamışlardır.[72]

Kur'ân İbn Teymiyye'ye göre açık bir şekilde aklî delillere yer verir. Nitekim Kur'ân'ın tevhîd, peygamberlerin doğruluğu, sıfâtların ispatı gibi konularda sunduğu örnekler ve izâhlar aklî delil kabilindendir. Üstelik naslardaki aklî deliller kelâmcıların aklî metot ve istidlâllerinden daha sağlam bir temele sahiptir. Çünkü delâlet konusunda nasların delâletinden çok aklın delâletinde zan ve ihtilâf söz konusudûr. Dinî deliller konusunda aklî-naklî ayrımına gitmek ve akla dayalı bir usûlü'd-dîn oluşturmak doğru değildir. Her şeyden önce naslar 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 naklî hem aklî olan

---

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 Teârüzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Riyad 1991, I, 155-156.

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

delillerdir. Bu sebeple dinde birbirinden bağımsız aklî ve naklî delil ayrımına yer yoktur. Kaldı ki aklî deliller üzerinde ittifak da yoktur. Bir kimsenin akılla temellendirdiği hususu başka birisi temellendiremeyebilir, yine bir kimsenin akla dayalı olarak kabul ettiği bir şeyi başka birisi kabul etmeyebilir. Dolayısıyla aklî delil ve aklî bilgi konusunda sayısız ihtilâf söz konusudur. Bu sebeple aklı nakle hakem/mukaddem kılmak doğru değildir.[73]

Ehl-i Hadîs ve Selef düşüncesinde akıl ve re'ye dayalı Kur'ân yorumunun câiz olmadığı kabulü Hz. Peygamber'e izâfe edilen bazı rivâyetlerdeki ikaz ve uyarılarla desteklenir. Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Tirmizî (ö. 279/892) gibi muhaddislerce nakledilen rivâyetler şöyledir: "Kim Kur'ân hakkında ilimsiz olarak görüş beyân 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]

Dikkat edilirse, bu iki rivâyette "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 inşâlardan oluşan şey tefsir değil, te'vîldir. Ancak günümüzde tefsir ve te'vîl terimleri mürâdif gibi kullanılmakta, hattâ Kur'ân araştırmacılarının fikrî inşâları çok kere "tefsir" diye adlandırılmaktadır.

Bu noktada, tefsir ve te'vîlin mürâdif terimler gibi kullanılmasının bugüne mahsus olmadığını, erken dönemlerde de bu tarz kullanımlara rastlandığını belirtmek gerekir. Meselâ Taberî'nin (ö. 310/923) tefsir ve te'vîl terimlerini birbirinin mürâdifi gibi kullandığı bilinmektedir. Taberî âyetlerle ilgili olarak ilkin mevcut rivâyet malzemesini senetli olarak aktarmış, ardından rivâyete dayalı farklı izâhlar arasında tercihler yapmıştır. Bu husus dikkate alındığında Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'da tefsir ile te'vîli bir bakıma harmanladığı, bu yüzden iki terimi bir arada kullandığı söylenebîlir. Öte yandan klasik dönemlerde, "re'y ile tefsir" tâbirinin kullanıldığı da sâbittir. Ancak bize göre "re'y ile tefsir", "re'y tefsiri" gibi tâbirlerin kullanımı isâbetli değildir. Çünkü tefsir rivâyet temellidir. Tefsir ve te'vîl birbirinin mürâdifi olarak kullanıldığı takdirde, Kur'ân'ın gerçekten söylemiş olduğu şeyle, ona atıfla söylemek istenilen şey arasında, yani Kur'ân'daki ilk ve aslî anlam ile sonradan ona yüklenen anlamları birbirinden ayırma imkânı ortadan kalkar ve bu durum günümüzde çok sık şâhit olunduğu üzere öznel fikrî inşâların "Kur'ân'a Göre" başlığı altında sunulması gibi ciddî bir yanlışa yol açar.

Hâl böyle iken bazı müfessirler "Re'y ile tefsir pekâlâ câizdir" görüşündedir. Meselâ Kurtubî (ö. 671/1273), "Bazı âlimler tefsirin semâya (nakil) dayalı olduğu

---

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.

görüşünü savunmuş ve bu konuda Nisâ 4/49. âyetle istidlâlde bulunmuşlardır; fakat bu görüş fâsidtir." dedikten sonra şunları eklemiştir:

"Hz. Peygamber'e izâfe edilen hadislerdeki Kur'ân tefsiriyle ilgili yasak hükmünün, "Bir kimse Kur'ân hakkında sadece nakle dayalı olarak konuşsun" gibi bir mânaya gelmesi söz konusu değildir. Çünkü sahâbîler Kur'ân'ı okumuş, ama onun tefsirinde farklı görüşleri savunmuşlardır. Onların tefsirle ilgili tüm görüşleri bizzât Hz. Peygamber'den işitilmiş değildir. Ayrıca Hz. Peygamber Abdullah b. Abbâs hakkında, "Allah'ım onu din konusunda derin anlayış ve kavrayış sahibi kıl; ona te'vîli öğret" diye duâ etmiştir. Şâyet te'vîl, tıpkı tenzîl gibi işitmeye dayalı olsaydı, o zaman İbn Abbâs'a yönelik bu özel duânın anlamı kalmazdı."[75]

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

Usûl açısından sahâbî ve tâbî kavlinin dinî deliller hiyerarşisindeki yeri ve hüccet değeri tartışılabilir;[76] fakat sahâbe ve tâbiûn ulemâsından sağlam/sahih olarak bize ulaşan ve aynı zamanda söz konusu ulemânın âyetlerdeki mâna ve mefhumla ilgili genel kanaatini yansıtan izâhların hüccet değeri ve otoritesi tartışılamaz. Mâdemki tefsirin amacı Kur'ân âyetlerinde Allah'ın murâdının ne olduğunu anlayıp açıklamaya çalışmaktır; o halde ilk Müslüman nesillerin, bilhassa sahâbîlerin bu konuyla ilgili kavilleri murâd-ı ilâhîyi tespitte vazgeçilmez kaynaktır. Bununla birlikte sahâbîlerin tüm âyetler hakkında izâhta bulunmadıkları, mevcut izâhlarının tümden Hz. Peygamber'in beyânına dayanmadığı da bir vâkıadır. Kurtubî'nin ifadelerindeki ikinci önemli husus tam olarak bu hususa atıfta bulunur. Zira Kurtubî, "Sahâbîler 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 muhâlefet anlamı taşımayan şahsî kanaate dayalı hüküm verme yöntemi Hz. Peygamber ve sahâbe nesli tarafından kullanılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'den, "Ben vahiy nâzil olmamış hususlarda re'yimle hüküm veriyorum" şeklinde bir hadis nakledilmiş, yine Hz. Peygamber Bedir gazvesi'nde ordugâhın kurulacağı yeri Allah'ın emriyle mi yoksa rey ile mi belirlediğini soran

---

75 Ebû Abdillah Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, I, 26.

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

sahâbîye "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) sahâbe, tâbiûn ve daha sonra gelenlerin re'yle amel üzerinde icmâ ettiklerini, onların fetvâ ve kazâî hükümlerinin onda dokuzunun âyet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin bulunmayıp re'ye dayandığını söylemiştir.[79]

Gerek sahâbe devrinde re'ye başvurulduğu, gerekse İbn Abbâs örneğinde görüleceği üzere birçok âyetin re'y temelinde açıklanıp yorumlandığı noktasından hareketle denebîlir ki "rivâyet tefsiri" (me'sûr tefsir) diye adlandırılan şey, aslında büyük ölçüde sahâbe neslinin dirâyetidir. Binaenaleyh, sahâbenin dirâyete dayalı izâhları bilahare hükmen merfû kapsamında bir rivâyet tefsirine dönüşmüş, dönüştürülmüştür. Nitekim Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1015) sahâbe tefsirinin merfû hadis konumunda olduğunu söylemiştir.[80] Bu durum, genelde Ehl-i Hadîs'in din ve ilim anlayışıyla, özelde ise hadis usûlünde sahâbe neslinin topyekûn âdil ve sika sayılmasıyla ilgilidir. Sahâbenin re'y ve dirâyet temelli izâhlarını hükmen merfû kategorisinde değerlendirme ve böylece söz konusu izâhları "re'y" dışında tutma konusunda İbn Teymiyye önemli rol oynamıştır. Aslında İbn Teymiyye Ehl-i Hadîs'in din anlayışı zemininde re'yi tefsirden nefyetmeyi hedeflemiş, re'yden doğan boşluğa Kur'ân, Peygamber, sahâbe ve tâbiûn otoritesini yerleştirmiştir. İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber, Nahl 16/44. âyette de işaret edildiği gibi, ashâbına Kur'ân'ın lafızları yanında mânalarını da öğretmiştir. Sahâbe, tefsir bilgisini Hz. Peygamber'den, tâbiûn da belli ölçüde istinbât ve istidlâle dayalı görüş belirtmiş olmakla birlikte sahâbeden tahsil etmişlerdir. Gerçi sahâbe tefsir konusunda ihtilâf etmiştir; fakat onların arasındaki ihtilâf hem az sayıdadır, hem de tezât değil, tenevvü (çeşitlilik, zenginlik) ihtilâfı tarzındadır.[81]

Bu yüzden İbn Teymiyye "ehsanü turuki't-tefsîr" başlığı altında ilkin Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir, Sünnet'le tefsir ve sahâbe kavliyle tefsir kategorilerini zikretmiş,[82] bunun yanında Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın tümünü tefsir ettiğini ileri sürmüş, ayrıca Peygamber tefsiriyle sahâbe tefsirini bir bakıma eşdeğer görmüştür. Ne var ki İbn Teymiyye bir yandan "Hz. Peygamber Kur'ân'ın tümünü tefsir etti" deyip müfessirlere re'y ve dirâyet yolunu kapamaya, dolayısıyla "Müslümanlar Kur'ân'ı yorumlamaya değil, zâten açık, anlaşılır ve açıklanmış olan mânayı anlayıp kavramaya memûrdur" tezini ispatlamaya çalışırken, diğer yandan da "ehsanü turuki't-tefsîr" başlığı altında, "Şâyet tefsiri Kur'ân'ın kendisinde ve Sünnet'te bulamazsan" şeklinde bir ifade kullanarak,[83] aslında Hz. Peygamber'in bütün Kur'ân'ı tefsir etmediği gerçeğini de zımnen ikrâr etmiş, böylece kendi tezini tutarlılık açısından sorunlu hâle getirmiştir. Bütün bunların yanında İbn Teymiyye

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

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

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

80 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 157.

81 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 148-149.

82 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 162.

83 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 164.

Mukaddimetü't-Tefsîr'de müfessirlere Kur'ân'ın kendi kendini açıklaması ile Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen merviyyâta dayalı izâhâta sadâkatten başka bir imkân ve tasarruf alanı tanımazken, kendisi diğer bazı eserlerinde, sözgelimi *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*'de birçok âyeti rivâyetten bağımsız şekilde izâh yoluna gitmiştir.

Re'y ile tefsirin yasak olduğunu bildiren rivâyetlerin tahliline gelince, daha önce belirtildiği gibi bu konuda iki rivâyet ön plana çıkar. Birincisi Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892), Nesaî (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 etmiştir.*" rivâyetidir. 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 beyân ederse, cehennemdeki yerine şimdiden hazırlansın*" rivâyetidir.[84]

Bu rivâyetler birkaç yönden dikkat çekicidir. Bunlardan biri, ilk rivâyetteki "men kâle fi'l-kur'âni bi-ğayri ilm" ifadesinin ikinci rivâyetteki "men kâle fi'l-kur'âni bi-re'yihî" ifadesine tekabül etmesidir. Diğer bir deyişle, ilk rivâyetteki "bi-ğayri ilmin" lafzının mukabili ikinci rivâyetteki "bi-re'yihî" lafzıdır. Yani "bi-ğayri ilmin" aslında "bi-re'yihî" demektir. Ayrıca "bi-ğayri ilm" lafzı genel mânada "bilgisiz, donanımsız" anlamına gelmemekte, bilakis burada sözü edilen ilimsizlik Kur'ân yorumunda nakilden (hadis, haber, eser, rivâyet) bağımsız görüş beyân etmeyi imlemektedir. Çünkü biz biliyoruz ki Ehl-i Hadîs terminolojisinde "ilim" (ilm) kelimesi hadis/haber/eser anlamına gelir. Örnek vermek gerekirse, hadis hâfızı Ebû Hayseme Züheyr b. Harb (ö. 234/849) *Kitâbü'l-İlm* adlı eserinde ilim kelimesini hadisle eşanlamlı olarak kullanmış ve hadis bilgisinin re'y ve kıyâstan üstün olduğunu savunmuştur. İbn Abdilber en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) *Câmiu Beyâni'l-İlm* ve Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Takyîdü'l-İlm* -ki bu eser hadislerin yazılmasıyla ilgilidir- gibi eserlerinde de ilim 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 Hadîs olduğu yönündeki imaların yanında, "Kur'ân'ın müteşâbihlerine ittibânın nehyedilmesi ve müteşâbihlere tâbi olanlardan sakındırılması" şeklindeki alt başlıktan da anlaşılacağı gibi, Kur'ân tefsirinde re'y, te'vîl gibi yöntemlerin makbûl olmadığı, bu konudaki doğru yöntemin Ehl-i Hadîs gibi nasların zâhirine uymak, te'vîlden kaçınmak olduğu, müteşâbihler konusunda ise tıpkı Âl-i İmrân 3/7. âyette sözü edilen "ilimde derinlik sahibi olanlar" gibi iman

---

[84] Rivâyetlerin farklı varyantları ve kaynakları hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Kadir Gürler, "Kur'ân'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, III/5, 18-29.

ve teslimiyet göstermek gerektiği, bu tutumun da aslında Ehl-i Hadîs'e ait olduğu gibi hususlar anlatılmıştır.[85]

Bütün bunlar bir tarafa, İslâmî literatürdeki *talebü'l-ilm*, *tahammülü'l-ilm*, *takyîdü'l-ilm*, *er-rıhle fî talebi'l-ilm* gibi terkip ve tâbirlerin hadis öğrenim, öğretim ve aktarım metotları için kullanıldığı mâlûmdur. Buna göre rivâyetteki "bi-ğayri ilmin" lafzı Kur'ân tefsirinde nakilden bağımsız olarak kendi fikrine göre (bi-re'yihî) konuşmayı ifade eder. İlgili rivâyetlerdeki ilm ve re'y kelimeleri aslında Ehl-i Hadîs (Ashâbü'l-Hadîs) 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 Hadîs ile Ehl-i Re'y arasındaki karşıtlık, Kur'ân tefsirinde naklî-ictihâdî (rivâyet-dirâyet) ayrımıyla da ifade edilebilir. İbn Abdilberr tam da bu konuyla ilgili olarak, "Sünnet'i bilmeksizin Kur'ân'ı te'vîl 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'vîl etmeye girişince hem kendileri sapıttılar hem de başkalarını saptırdılar. Biz bu tür aşırılıklardan Allah'a sığınırız"[86] demiştir.

Cündüb rivâyetinde 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 beyân etme yasağının aslında Ehl-i Hadîs paradigmasını tahkim etmeye yönelik olduğunu gösterir. Nitekim Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) Cündüb rivâyetiyle ilgili olarak şunu söylemiştir:

"Bazı ilim ehli (Ehl-i Hadîs) bu hadiste geçen re'y kelimesine hevâ/heves anlamı yüklemiş ve hadisi 'Her kim kaynak olarak büyük selef âlimlerine referansta bulunmaksızın Kur'ân hakkında kendi hevâsına/arzusuna muvâfık biçimde görüş beyân ederse, doğru bir görüş ortaya koymuş olsa bile hata etmiştir. Çünkü böyle davranan kimse, mesnedini bilmediği bir fikri/iddiayı, üstelik hadis-nakil ehlinin o konuyla ilgili görüşlerine de vâkıf olmadığı halde Kur'ân'a dayatmış olur' şeklinde izâh etmişlerdir."[87]

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

"Re'yle tefsir konusundaki yasak şu iki şekilden birine hamledilir. Birincisi, Kur'ân'ı re'yle tefsir eden kişinin belli bir düşüncesi ve bu düşünceye yönelik tabiî bir ilgisi ve eğilimi olabilir. Buradan hareketle Kur'ân'ı kendi hevâ ve hevesine göre te'vîl eder, böylece kendi düşünce ve niyetini Kur'ân'a onaylatmayı hedefler. Oysa bu tarz bir te'vîlle elde edilen mânanın Kur'ân'da hiçbir karşılığı yoktur; bunun tek

---

85 Ehl-i Hadîs nezdinde "ilim" kelimesinin "hadis" mânasında kullanıldığına dair geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı,* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2002, s. 132-141.

86 Ebû Ömer İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fazlih*, Beyrut, ts., II, 1199.

87 Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 26.

karşılığı yorumcunun zihninde bulunan düşünce ve tasavvurdur. Söz konusu türden te'vîller bazen bilgiye dayalı ve bilinçli olarak yapılır. Tıpkı bazı fırkaların kendi bid'atlerini Kur'ân âyetleriyle temellendirme yoluna gitmeleri gibi. Bu yolun yolcuları delil gösterdikleri âyette kendilerinin işaret ettikleri mânanın kastedilmediğini gâyet iyi bilirler. Ancak buradaki temel hedef hasmın zihnini karıştırmak olduğu için, bilerek ve isteyerek bu yanlış yoruma yönelirler. Bu tarz keyfî yorumlar kimi zaman da bilinçsizce yapılır. Şöyle ki âyet farklı mânalara ihtimalli olur ve bu durumda yorumcunun zihni kendi amaç ve gayesine uygun düşen mânaya meyleder; haliyle re'y ve arzusu öyle istediği için bu mânayı tercih eder. Böylece Kur'ân'ı kendi re'yine göre izâh etmiş olur… Yanlış yorumlar bazen de sahih bir maksada matûf olur; bu tür yorum tarzında yorumcu aradığı mânanın Kur'ân'da bulunmadığını bilir, fakat bunu bildiği halde Kur'ân'dan delil aramaya koyulur. Tıpkı kalbi katı insanları mücâhedeye dâvet eden kişinin Tâ-hâ 20/24. âyetteki, "Firavun'a git; zira o iyice azdı" ifadesine atıfla, "Allah bu âyette kalbe işaret etmiştir" demesi ve Firavun kelimesiyle kalbin kastedildiğini ima etmesi gibi… Böyle yorumları kimi zaman bazı vâizler kullanır; ancak onlar bu işte gerek sözü güzelleştirmek gerekse cemaati dinî duyarlılığa teşvik etmek gibi sahih maksatlar gözetirler. Ancak bu yorum memnûdur; dilde karşılığı olmadığı için câiz değildir. Aynı tarz yorumlar bazen de Bâtınîler (Bâtıniyye) tarafından üretilir; ancak bu zümre insanları aldatmak ve kendi bâtıl mezheplerine dâvet etmek gibi fâsid niyetler gözetirler. Sonuçta Bâtınîler fâsid te'vîlleriyle Kur'ân'ı kendi görüşlerini onaylayan bir kitap düzeyine indirir ve gerçekte Allah'ın kitabında hiçbir şekilde karşılığı bulunmadığını gâyet iyi bildikleri halde onu kendi mezheplerindeki görüş ve anlayışlara âlet ederler."[88]

Öyle görünüyor ki Kur'ân'ın re'y ile açıklanıp yorumlanmasını yasaklayan rivâyetler, Ehl-i Hadîs 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 ulemâsının re'y ile Kur'ân tefsiri konusunda ihtiyatlı davranmayı salık veren ifadelerinin Hz. Peygamber'e izâfe edilerek merfû hadis formuna sokulma ihtimalinden söz etmek mümkündür. Nitekim İbn Ebî Şeybe, "Kim Kur'ân hakkında ilimsiz olarak görüş beyân ederse, şimdiden cehennemdeki yerine hazırlansın" rivâyetini Hz. Peygamber'in değil, İbn Abbâs'ın sözü olarak nakletmiştir. Bazı kaynaklarda, İbn Abbâs'ın kendisine sorulan bir soruyla ilgili olarak, "Bildiğimi söylerim; bilmediğim bir konuda konuşmaktan imtina ederim" tarzında bir söz söylediği de nakledilmiştir. Bu rivâyetteki ifade dikkate alındığında, Kur'ân yorumunda re'y temelli konuşma yasağını selef ulemâsından ihtiyata dâvet olarak okumanın makûl olduğu söylenebîlir.[89] Bununla birlikte başka bir değerlendirmeye göre, kimi varyantlarında Kur'ân tefsirinde re'ye başvurmayı küfürle ithâm edecek kadar ağır suçlama içeren bu rivâyetler, Hz. Peygamber'in kendisine inananlara böyle ağır bir suçlama yöneltip

88 Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 26-27.

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

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 ciddîye alınabilecek bir olgu bulunmadığı sâbit olduğundan, mantıken de bu ifadenin anakronizmle mâlûl olduğu kolayca anlaşılır. Sonuç itibâriyle, bu rivâyetin aslında iki zıt 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 rivâyetlerin Ehl-i Hadîs'in Kur'ân ve tefsir anlayışını temellendirmek, Ehl-i re'yi mahkûm etmek maksadıyla hadis formuna sokulmuş sözler olduğunu anakronistik içeriğinden tespit etmek mümkündür. Zira her iki rivâyette de Hz. Peygamber Kur'ân'ın teknik anlamda tefsirinden ve tefsirde yöntem meselesinden söz etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber henüz hayatta iken Kur'ân bildik anlamda tefsir faaliyetine konu olmuş, bu alanda yöntem ve yaklaşım farklılıkları oluşmuş, bunun üzerine Hz. Peygamber duruma müdahale ederek, tefsirde rivâyet ve dirâyet yöntemleri hakkında konuşmuştur. Nüzûl döneminde Kur'ân'ın bilgi ve yorum nesnesi olmadığı, bilakis Hz. Peygamber ve sahâbe 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 sahâbîleri bilgilendirip yanlış yöntem hususunda onları uyardığını düşünmek, "Hz. Peygamber televizyon seyrederken şöyle buyurdu" demek kadar anakroniktir.

Re'y temelli Kur'ân yorumunun yasak olduğunu bildiren rivâyetlerde karşımıza çıkan bu sorunun bir benzeri, Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'yi Kur'ân'ın müteşâbihlerine tâbi olan kimseler hakkında uyarmasıyla ilgili rivâyette de söz konusudûr.[91] Zira müteşâbihâtın neliği hakkında tek söz söylememesine veya en azından bize bu konuda hiçbir beyânı ulaşmamasına rağmen Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye bu minvalde bir söz söylediğine dair rivâyetin şöhret bulmuş olması düşündürücüdür. Bize öyle geliyor ki bu rivâyet, muhtemelen, Selefî düşünceyi benimseyen âlimlerdeki "te'vîl 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 âyetlerin müteşâbih olduğu ve/veya müteşâbihâtın hangi konularla ilgili olduğu hususunda sarîh bilgi yoktur. Bunun içindir ki her mezhep kendi kelâm sistemine muvâfık âyetleri muhkem, muhâlif mezheplerin kelâm sistemlerine muvâfık âyetleri müteşâbih kategorisinde değerlendirmiştir. Fahreddîn er-Râzî bu gerçeği Âl-i İmrân 3/7. âyetin izâhında açık

---

90 M. Hayri Kırbaşoğlu, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", *İslâmiyât*, 2000, III/3, 125-126. Söz konusu rivâyetlerin Beyhakî (ö. 470/1077) ve Mâverdî (ö. 450/1058) gibi âlimler tarafından "Eğer sahihse" şeklindeki ihtiyat kaydıyla yorumlanmış olması, hattâ "Bu hadiste problem var" (*fî hâzâ'l-hadîsi nazar*) şeklinde değerlendirmelerin bulunması mânidârdır. bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 161-162.

91 Rivâyet için bk. el-Buhârî, *es-Sahîh*, "Tefsir", 3; Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* "İlm", 1; Ebû Dâvûd, es-Sünen, "Sünne", 2.

yüreklilikle şöyle itiraf etmiştir:

"Her bir mezhep mensubu kendi görüşlerine (kelâmî kabullerine) uygun âyetlerin muhkem, hasmının görüşlerine uygun âyetlerin müteşâbih olduğunu iddia eder. (Sözgelimi) bir Mu'tezilî, "Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin" (Kehf 18/29) âyetinin muhkem, "Âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" (Tekvir 81/29) âyetinin müteşâbih olduğunu söyler. Sünnî ise bu konuda tam tersi görüşü benimser.

Bilesin ki dünya üzerinde her grup (fırka) kendi görüşüne uygun olan âyetleri muhkem, hasmının görüşüne uygun âyetleri müteşâbih diye isimlendirir. Bu tutumu benimsemeyen bir grubun/fırkanın varlığına şâhit 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 âyet kimin mezhebine uygunsa muhkem, hangi âyet muhâlif mezhebe uygunsa müteşâbihtir."[92]

Râzî'nin bu çarpıcı ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Kur'ân'daki hangi âyetin muhkem, hangisinin müteşâbih 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 müteşâbihlerine uyan kimselerden sakındırırken acaba kimleri kast etmiştir? Tarihsel tecrübedeki kelâmî ihtilâflar dikkate alındığında Hz. Peygamber Mu'tezile'ye göre Eş'arîleri, Eş'arîlere göre Mu'tezile'yi yahut Ehl-i Hadîs'e göre Cehmiyye ve Ehl-i Re'yi, Ehl-i Re'ye göre Ehl-i Hadîs ve Haşviyyeyi kastetmiştir. Bize göre Hz. Peygamber hiç kimseyi kastetmemiş, zira "Müteşâbihlere tâbi 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. âyetteki "müteşâbih" ve "te'vîl" kelimeleriyle Hz. Îsâ'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 isâbetli olmadığını, re'y tefsiri yerine te'vîl denilmesi gerektiğini bir kez daha vurgulamak gerekir. Bu arada İmâm Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) "Tefsir sahâbeye mahsustur" şeklinde zikrettiği ifade ile İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" başlığı altında sahâbe kavline atfettiği işlevin büyük ölçüde örtüştüğü de kaydedilmelidir. Bununla birlikte, "Tefsir sahâbeye mahsustur" önermesi tartışmaya açık görünmektedir. Çünkü sahâbîlerden bütün âyetlerle ilgili tefsir bilgisi nakledilmediği gibi, tüm sahâbîler bu alanda yetkin kimseler de değildir. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un, "Vallahi ben Allah'ın kitabındaki her bir âyetin kim hakkında ve nerede indiğini bilirim" sözünü aktarmak veya İbn Abbâs'ın "Tercümânü'l-Kur'ân" diye anıldığını

---

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

93 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, ts., I, 357-358; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 162-164; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995, I, 276.

vurgulamak,[94] bütün sahâbenin tefsir otoritesi olduğunu göstermez. Nitekim İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'la ilgili bu bilgileri aktaran İbn Teymiyye de, "Bilhassa sahâbenin büyükleri ve âlimleri", "Şâyet Kur'ân'ın tefsiriyle ilgili naklî bilgi sahâbe kavillerinde de bulunmazsa, o takdirde…" gibi ifadeler kullanmıştır. Şu halde, "Tefsir sahâbeye mahsustur" önermesini, "Sahâbe Kur'ân'ı baştan sona en yetkin biçimde izâh etmiştir" şeklinde anlamak yerine şöyle yorumlamak gerekir:

Sahâbeden sahih nakille gelen tefsir bilgisinin otoritesi tartışılmaz; zira bu nakildeki bilgi Kur'ân'ın aslî ve târihî anlamını ortaya koyar. Buna mukabil 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 izâhların adına tefsir, diğer bütün yorumlara te'vîl denilmeli, bu iki farklı kategori birbiriyle özdeşleştirilmemelidir. Diğer taraftan sahâbe ve tâbiûn ulemâsına ait Kur'ân yorumlarının hatırı sayılır bir kısmı re'y temelli olsa da hem vahyin nâzil olduğu vasata yakınlık, hem Kur'ân diline âşinâlık, hem de mezhebî ihtilâfların zuhûrundan önceki bir dönemde yaşamışlık gibi husûsiyetler sebebiyle, ilk Müslüman nesillere ait izâhlar/yorumlar teknik anlamda te'vîl olarak değerlendirilmemeli; fakat Ehl-i Hadîs ve Selefîlik paradigmasında olduğu gibi, hücciyet açısından mutlaklaştırma cihetine de gidilmemelidir.

Tefsir, hadis ve rivâyet temelli olmasına rağmen "re'yle tefsir" tâbirinin kendisine alan açması ve birtakım şartlar dâhilinde re'ye dayalı tefsirin câiz olduğu noktasında yaygın kanaat oluşması, İslâm düşünce tarihindeki ilmî, fikrî ve siyâsî ekollerin ortaya çıkmasının bir sonucudur. Özellikle ilk hicrî asırdan itibâren alevlenen siyâsî ihtilâflar, ardından baş gösteren mezhebî zıtlaşmalar ve itikadî tartışmalar bir yandan Kur'ân'ın temel referans metni olarak kullanılmasına, bir yandan da tefsir faaliyetinin nakil ve rivâyetten re'y ve dirâyete evrilmesine yol açmıştır. M. Hüseyin ez-Zehebî bu dönemi tefsirin gelişim seyrinde beşinci aşama olarak nitelendirmiş ve zaman olarak da Abbâsîler dönemiyle tarihlendirmiştir. Abbâsîlerden günümüze kadar süregelen bu aşamada tefsir seleften menkûl rivâyetlerle 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:

"[Abbâsîler döneminde] lügat, sarf ve nahiv ilimleri tedvîn edildi, fıkhî konularla ilgili ihtilâflar ekolleşti, kelâmî meseleler zuhûr etti. Yine Abbâsîler 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 hattâ tefsirin önüne geçti. Buna paralel olarak tefsirde aklın rolü ve işlevi nakle baskın çıkar hale geldi. Dahası aklîlik, esbâb-

94 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 163.

ı nüzûl gibi rivâyet malzemesinden bütünüyle bağımsız olmamakla birlikte tefsir kitaplarında en baskın özellik haline geldi."[95]

Te'vîl Meselesi

Selefilik ve tefsir bağlamında müstakil başlık açılması gereken hususlardan biri de te'vîl meselesidir. Kelâm ve usûl-i fıkh kaynaklarında: "Naslarda geçen bir lafzı delile dayalı olarak aslî mânasından alıp diğer muhtemel mânalarından birine hamletmek" veya "Bir lafzı delile dayalı olarak racih/zâhir anlamından mercûh anlamına nakletmek" şeklinde terimleşen "te'vîl" nasları anlama ve yorumlamada bir yöntem sorunu olarak daha ziyâde müteşâbih sıfâtlar bağlamında öteden beri tartışılagelmiştir. Kur'ân'da birçok kez geçen te'vîl kelimesine "tefsir" mânası yüklemenin isâbetsiz olduğuna dikkat çeken ve İslâm düşünce tarihinde bid'atlerin Kur'ân'ı yanlış anlama ve yorumlamadan zuhûr ettiğini söyleyen İbn Teymiyye hemen her fırsatta, "Allah'ın kitabını te'vîl ve tahrîften kaçınmak ve Selef'in yoluna uymak gerekir" prensibinine dikkat çekmiştir.

Bu prensibe göre Hz. Peygamber ve Selef'e ait açıklamaları bir tarafa bırakıp âyetlerin zâhirine birtakım bâtınî, tasavvufî anlamlar yüklemek ve mezhebî saiklerle belli bir görüşü temellendirmek adına sırf akla dayalı yorumlar üretmek, tahrîfle eşdeğer te'vîl ve te'vîlcilikten başka bir şey değildir. Kuşkusuz bu anlamda te'vîl çok olumsuz bir içeriğe sahiptir. Oysa te'vîlin Kur'ân'daki anlam ve kullanımı bambaşka mâhiyettedir. Daha açıkçası, te'vîl Kur'ân'da "bir sözü dildeki ilk ve aslî anlamından kendisine ilişkin bir delilden dolayı ikincil (mercûh) anlamına hamletmek" mânasında değil, kelâmın ifade ettiği hakikatin bizâtihi kendisi, bir şeyin neticesi gibi anlamlarda kullanılmıştır. Kelâm (söz) inşâî ve ihbârî olmak üzere iki çeşittir. Emir içeren inşâî kelâmın/sözün te'vîli, emredilen şeyin yerine getirilmesidir. Hz. Âişe'nin, "Sünnet [Kur'ân'daki] emrin te'vîlidir" sözünde geçen te'vîl bu anlamdadır. Yine Hz. Âişe'nin, "Nebî rükû ve secdesinde Kur'ân'ı teevvül ederdi" sözü de, Hz. Peygamber'in Nasr 110/3. âyetteki, "Rabbinin şanını övgüyle yücelt" (*fe-sebbih bi-hamdi rabbik*) emrine binaen, "Sübhânekellâhümme…" diye duâ etmesi mânasındadır. Eğer kelâm/söz ihbârî ise bunun te'vîlinden maksat da o sözde bildirilen şeyin bilfiil vuku bulmasıdır. Meselâ, A'râf 7/53. âyette geçen te'vîlden maksat, Allah'ın Kur'ân'da bildirdiği kıyâmet, hesap, cezâ gibi şeylerin gelip çatması; Yûsuf 12/101. âyetteki "te'vîl-i ehâdis"ten maksat ise rüyada görülen şeylerin dış dünyada vukû bulmasıdır.[96]

Te'vîl kelimesinin Kur'ân'daki anlam ve kullanımına ilişkin bu izâhatı gâyet isâbetli olan İbn Teymiyye'ye göre müfessirlerin ıstılahında te'vîl genellikle "tefsir" anlamında kullanılmıştır. Meselâ, Taberî bu iki kelimeyi mürâdif gibi kullanmıştır. Yine tâbiî müfessir Mücâhid'in Âl-i İmrân 3/7. âyetle ilgili olarak müteşâbihlerin te'vîlini kendisinin bilebileceğine dair sözünde de "tefsir" mânası kastedilmiştir. İhtimal ki Mücâhid müteşâbihâtın tefsir ya da izâh edilmesini sadece Allah'ın bilgisi dâhilinde olan te'vîlle aynı şey zannetmiştir. Gerçek şu ki te'vîl kelimesinin anlam ve

---

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

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

kullanımında müştereklik söz konusudûr; çünkü bu kelime literatürde kimi zaman Kur'ân'daki anlamıyla, kimi zaman Selef'in, kimi zaman da müteahhir dönemlerdeki fakihler, usûlcüler ve kelâmcıların ıstılâhâtına uygun şekilde kullanılır. Te'vîl kelimesinin kullanımındaki müşterekliğin temel sebebi ise herkesin bu kelimeye yüklediği mânanın Kur'ân'da ifade ettiği mânayla aynı olduğunu düşünmesidir.[97]

Te'vîlin "kelâmı dildeki ilk ve aslî anlamından kendisine ilişkin bir delilden dolayı ikincil anlamına hamletmek" şeklindeki tanımı müteahhir dönemlerde fıkıh, kelâm, usûl gibi ilimlerle meşgul olanlara aittir. Selef ulemâsının örfünde te'vîl kesinlikle bu mânada kullanılmamıştır. Selef âlimleri te'vîli ya tıpkı Taberî gibi tefsirle müteradif olarak ya da Kur'ân'daki kullanımına muvâfık olarak, "kelâmın ifade ettiği hakikatin bizâtihi kendisi" anlamında kullanmışlardır. Daha önce de ifade edildiği gibi bu kullanıma göre söz inşâî olduğu takdirde, te'vîl o sözde ifade edilen emrin gereğinin yerine getirilmesi, sözün ihbârî olması hâlinde ise te'vîl, haber verilen şeyin gerçekleşmesi demektir.[98]

İbn Teymiyye'nin tespitine göre müteahhir dönemdeki fakihler ve kelâmcılar Âl-i İmrân 3/7. âyetteki te'vîl kavramının kendi ıstılahlarındaki mânada kullanıldığını sanmışlar ve müteşâbihlerin te'vîli konusunda iki gruba ayrılmışlardır. Bir grup, müteşâbihlerin te'vîlinin ancak Allah tarafından bilinebîleceğini 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. âyette geçen te'vîl, bir sözü anlayıp yorumlamanın ötesinde müteşâbihlerin gerçek mâhiyeti mânasındadır. Dolayısıyla müteşâbih âyetlerin te'vîliyle meşguliyet, söz konusu âyetlerde kastedilen mânayı kesin biçimde tâyin etme ya da bu konuda son sözü söyleme (fasl-ı hitâb) 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. âyette zemmedilen "müteşâbihlerin te'vîliyle meşguliyet"e tekabül eder.[100]

Özetlersek, söz konusu âyette zemmedilen te'vîl, müteşâbih naslardaki anlamın bilinemeyeceğiyle değil, bu naslara konu olan hususların gerçek mâhiyetini tâyin ve tespite kalkışma tavrıyla ilgilidir. Bu itibârla âyetteki *ve-mâ ya'lemu te'vîlehû illallah* ibaresinden sonra vakf etmek gerekir. Nitekim sahâbe ve cumhur-ı tâbiîne ait görüşler de burada vakf gerektiği yönündedir. Buna göre müteşâbih âyetlerin te'vîlini bilmek sadece Allah'a mahsustur. Ancak bu durum ilgili âyetlerin insanlar tarafından tefsir ve izâh edilemeyeceği anlamına gelmez; çünkü Allah, "İnsanlar müteşâbihlerin tefsirini bilemez" gibi bir beyânda bulunmamış, bilakis Sâd 38/29. âyette, "[Ey Peygamber!] Biz sana bu feyiz kaynağı Kur'ân'ı gönderdik ki insanlar onun mesajları üzerinde düşünsünler; aklıselim sahipleri ondan ders alsınlar"

97 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 127-128.

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

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

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

buyurmuştur. Benzer şekilde Muhammed 47/24. âyette de, "Onlar Kur'ân üzerinde tedebbür etmezler mi?" buyurulmuştur.

Bu âyetlerde tavsiye edilen tedebbür, muhkem ve müteşâbihiyle tüm âyetlere yöneliktir. Kaldı ki mâna ve mesajı akledilemeyen bir kelâm üzerinde tedebbür ve tefekkürden söz edilemez. Gerçekte Allah Âl-i İmrân 3/7.âyette, sırf fitne üretmek için müteşâbihlerin te'vîliyle meşgul olanları yermiştir; fakat Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbih âyetleri üzerinde Allah'ın emrettiği şekilde düşünüp mânasını anlamaya çalışan kimseler aslâ yerilmemiş, tam tersine Allah böyle kimseleri övmüştür.[101] Ayrıca sahâbe ve tâbiûndan hiç kimse Allah'ın kitabındaki herhangi bir âyeti tefsirden men etmemiş; yine onlardan hiç kimse, "Bu, mânası bilinemeyen müteşâbih bir âyettir" dememiş; benzer şekilde büyük Selef âlimlerinden hiçbiri, "Kur'ân'da mânası bilinemeyen âyetler vardır. Bu tür âyetleri ne Rasûlüllah ne de ilim-iman ehlinden herhangi bir kimse anlayabilmiştir" gibi bir söz söylememiştir.[102]

Kur'ân'da mânası bilinemeyen âyetler olduğu meselesi müteahhir dönemdeki bazı zümreler tarafından ihdâs edilmiştir. Bunlar ilâhî isim ve sıfâtlar, kader ve benzeri konularla ilgili âyetler üzerinde ileri geri konuşmuşlar ve sonunda "Kur'ân'ın mânası bilinmeyen âyetler içermesi mümkün müdür?" gibi tuhaf bir soruyu/sorunu gündeme taşımışlardır. Âyetlerin zâhirine sımsıkı sarılan bir grup (Haşviyye), Allah'ın kullarını dilediği gibi sınayabileceği düşüncesine binâen Kur'ân'da anlamı bilinmeyen âyetler bulunmasını mümkün görmüş, diğer bazı gruplar ise tahrîfle eşdeğer te'vîllerle kendi görüşlerini temellendirmek için aksi görüşü benimsemiştir. İbn Teymiyye'ye göre "ilim sahibi kimseler müteşâbihlerin te'vîlini bilir" iddiasında olanlar kesinlikle yanlış bir iddianın peşindedirler. Aslında bu iddiayı seslendiren Bâtıniyye-Karâmita, Cehmiyye-Mu'tezile, Mütefelsife gibi sapkın zümrelerin te'vîl dedikleri şey, kendilerinin tahrîfle eşdeğer Kur'ân yorumlarından başka bir şey değildir.[103]

Öyle görünüyor ki İbn Teymiyye'nin te'vîl karşıtlığı bilhassa Allah'ın sıfâtları ve âhiret ahvaliyle ilgili âyetlerin başta Bâtıniyye-İsmâiliyye olmak üzere İhvân-ı Safâ ve diğer İslâm filozofları ile Mu'tezilî-Cehmî ve bir ölçüde de Eş'arî kelâmcılar tarafından yorumlanış tarzıyla ilgilidir. İbn Teymiyye'nin sıfât anlayışına göre Allah'ın zâtına bağlı bütün sıfâtları kadîmdir. Bu sıfâtların yokluğu imkânsızdır. Ayrıca sıfâtlar Allah'ın zâtından ayrı ve bağımsız gerçeklere işaret eden kavramlar değildir. Esasen varlığı zorunlu olan yalnız zât veya yalnız sıfâtlar değil, kemâl sıfâtlarıyla muttasıf zâttır. Bu yüzden, sıfâtlar zâttan ayrı düşünülemez. Vasıfları bulunmayan bir varlığın dış dünyada mevcudiyetini düşünmek mümkün olmadığından sıfâtların reddedilmesi mantıksal olarak zâtın varlığını inkâr riski taşır.[104] Bununla birlikte sıfâtların te'vîli, Allah hakkında nasların verdiği bilgilerden başka anlayışlara götürdüğü için, bir nevi tahrîf niteliğindedir. Kaldı ki naslarda geçen sıfâtlarda te'vîli gerektirecek bir teşbîh veya tecsîm de söz konusu değildir;

101 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 123.

102 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 136-138.

103 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 128.

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

çünkü her ne kadar Allah'ın bazı sıfâtlarıyla insanların nitelikleri için aynı kelimeler kullanılırsa da bu ayniyet tamamen lafzî düzeyde olup ilâhî sıfâtlar için kullanılan kelimelerin içerikleri/te'vîlleri insanla ilgili olandan tamamen ayrıdır. Bu genel tespit, antropomorfizmi en fazla çağrıştırdığı ileri sürülen istivâ ve nüzûl gibi nitelemeler için de geçerlidir.[105] Bunun içindir ki Selef ulemâsı Allah'ın isim ve sıfâtlarına naslarda geçtiği şekliyle inanmak gerektiğini söylemiştir. Bu anlayışa göre Allah kendisini nasıl nitelendirmiş ve isimlendirmişse, hiçbir ekleme ve eksiltme yapmaksızın, ayrıca ilâhî isim ve sıfâtları zâhirî mânalarına aykırı şekilde yorumlamaksızın, öylece kabul etmek gerekir. Bunun yanı sıra Allah'ın isim ve sıfâtları ile mahlûkâta ait sıfâtlar arasında benzerlik kurmamak da (teşbîh) gerekir. Kısaca Selef ulemâsı sıfâtlarla ilgili âyetleri kesinlikle te'vîl etmemiş, bununla birlikte teşbîh fikrini de benimsememiştir. Eğer bunun aksi varit olsaydı mutlaka rivâyetler yoluyla sonraki nesillere ulaşırdı.[106]

Âyetlerde Allah'a izâfe edilen "kelâm" ve "basar" sıfâtları hakkında kelâmcılar tarafından herhangi bir teşbîh riskinden söz edilmediğine göre "istivâ" ve "nüzûl"ün de İslâm itikadının genel sıfât telakkisinden ayrı tutulmaması gerekir; zira sıfâtların bazılarını kabul edip bazılarını mevhûm bir teşbîh düşüncesinden dolayı başka mânalara hamletmek tutarsızlık olur. Öte yandan, Allah'ın sıfâtları ve âhiret gibi gaybî hususlar ancak naslarda bildirilen şekilde ifade edilebilir ve bunların gerçek mâhiyetlerini yalnız Allah bilir. İnsan açısından bakıldığında gayb âlemiyle ilgili haberler ve tasvirler ancak nesneler dünyasında kullanılan isim ve sıfâtlar çerçevesinde anlaşılabilir. Kuşkusuz nesneler dünyasındaki dil kalıplarıyla gaybî âlem hakkında böyle bir sınırlı anlama imkânının bulunması iki âlemin aynı olduğu mânasına gelmez.[107]

Sıfâtlar konusunda temel prensip İmâm Mâlik'in, "İstivâ mâlûmdur; keyfiyeti meçhûldür" ya da diğer bir varyantıyla, "İstivâ meçhûl değildir. Ama keyfiyeti de aklın alanına dâhil değildir." ilke sözünde ifadesini bulur. Bu söz nüzûl, mecî', yed ve vech gibi diğer bütün haberî sıfâtlar hakkındaki muhtemel sorulara da kafî cevap teşkil eder.[108] Sonuç olarak, Allah'ın kendine özgü kıldığı te'vîl, İmâm Mâlik'in

---

105 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, III, 5-6.

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

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: Mârûf olan bir şey ya duyular ya akıl veya muhayyile yoluyla kavranmış demektir ve dolayısıyla her hâlükârda keyfiyeti meçhûl olmaz. Keyfiyeti meçhûl kalan bir şey ise -keyfiyet bir şeyi belirleyen arazlardan biri olduğu için- mârûf olamaz. Çelişkinin ikinci düzeyi şudur: İstivâ, anlamı ancak bağlamdan hareketle açıklık kazanacak bir dilsel veridir; bu bağlam en azından cümle, sonra cümlenin siyâk ve sibâkı, en son da metnin bütünü içerisindeki bağlamdır. Buna göre "istivâ mârûftur" ifadesi, kelimenin delâlet 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 mârûftur), Mu'tezilî te'vîli "yalan" sayan (keyfiyeti meçhûldür) ve işi bütünüyle bidat çukuruna atan üçlü ritmi (her bidat dalalettir ve her dalalet cehennemliktir), vaazlarda halka okunduğunda, "mârûf"tan "meçhûl"e ve oradan "bidat" yükselen ritmiyle büyüleyici bir tesir icrâ etmektedir.

"Keyfiyet meçhûldür" sözünde de işaret edildiği gibi, O'nun zât ve sıfâtlarının gerçek mâhiyetidir. Dolayısıyla, "Allah'ın sıfâtlarının gerçek mâhiyeti nedir?" tarzında bir soruya verilecek en güzel cevap şudur: "Bu, ancak Allah'ın bilgisine mahsus bir gerçekliktir (te'vîl)."[109]

İbn Teymiyye bir yandan teşbîh ve tecsîmin İslâm akâidinde bulunmadığını kabul etmekle birlikte, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu tehlikeye düşmemek, dolayısıyla tenzîhe halel getirmemek gibi niyetlerle arş, istivâ ve yed gibi haberî sıfâtları te'vîl etmeye çalıştıklarını hatırlatarak bu tür çabalara sert bir şekilde karşı çıkmakta, ama diğer yandan da naslarda zikredilen âhiret nimetleri hakkındaki açıklamaları müteşâbih kabul edip bunların başka mânaya gelebileceğine işaret etmektedir. Bu tutumuyla İbn Teymiyye birinci görüşünde aşırı tepkisel davranmış gözükmektedir.[110]

Diğer taraftan İbn Teymiyye genelde Selef'in özelde kendisinin izâh 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. âyetteki anlamda te'vîl olarak değerlendirmekte, dolayısıyla bu fırkaları sadece Allah'ın bilgisi dâhilinde olan müteşâbihâtın te'vîline uğraşmakla ithâm etmektedir. Oysa ilâhî sıfâtları Arap dilinin imkân ve sınırları içinde Allah'ın şânına uygun şekilde yorumlamak gerektiği fikrini benimsemek ve bu sıfâtlarla ilgili kelimelerin sahih anlamlarının bulunduğunu söylemek -ki İbn Teymiyye de Selef'in böyle söylediğini belirtmektedir-,[111] sıfâtların gerçek mâna ve mâhiyetini tâyin iddiasında bulunmak anlamına gelmez.

Ne var ki İbn Teymiyye Ehl-i Hadîs ve Selefî-Hanbelî âlimlerin sıfâtlarla ilgili izâhlarını mutlak "sahih tefsir" olarak görmekte, buna mukabil özellikle Cehmiyye-Mu'tezile'nin yorumlarını son sözü söyleme mânasında te'vîl olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirmenin tepkisel olduğu, bu tepkiselliğin de Cehmiyye-Mu'tezile karşıtlığından kaynaklandığı söylenebîlir. Nitekim İbn Teymiyye de Ahmed İbn Hanbel ve diğer selef ulemâsının Kur'ân'da hiçbir âyetin mâna yönünden anlaşılamaz nitelikte olmadığını ifade ettiklerini, gerçekte bu âlimlerin aslında Cehmiyye'ye ait te'vîlleri yasak sayıp reddettiklerini söylemekle[112] bu konuda ideolojik bir tavır takındığını bir bakıma itiraf emiştir. Yine o, "Ehl-i Hadîs taklitçidir; nazar ve istidlâl ehli değildir; çünkü bu zümre akıl hüccetini reddeder" şeklindeki görüşe, "Hayır bu doğru değil! Çünkü Ehl-i Hadîs Allah'ın birçok âyette nazar, itibâr ve tedebbürü emretmiş olması hasebiyle itibâr ve istidlâle başvurmuştur. Seleften ve Sünnet İmâmlarından hiçbiri de bunu reddetmemiştir. Ne

---

Böylece Müslüman halkın ve biraz tahsilli kesimin tefsir lehine te'vîle karşı doldurulmaları gerçekleşmiş olmaktadır. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'ân Te'vîli' Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, 1996, IX/1-4, 28.

109 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, s.139.

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

111 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 131.

112 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 131.

var ki nazar, itibâr ve istidlâl müşterek lafızlardır. Ehl-i Hadîs, kelâmcıların kullandığı anlamda bâtıl nazar ve istidlâlleri reddetmiştir"[113] şeklinde mukabelede bulunurken de Ehl-i Hadîs ya da Selefîlik-Hanbelîlik lehindeki ideolojik tavrını daha açık bir şekilde dile getirmiştir.[114]

Te'vîl Karşıtlığının Gerekçeleri

Selefî düşüncedeki te'vîl karşıtlığı, genellikle sanıldığı gibi mutlak mânada bir karşıtlık değildir. Daha açıkçası, Selefî âlimlerin te'vîl konusundaki menfi tutumları temelde Cehmiyye'ye muhâlefetten kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi Cehmiyye, Ebû Muhriz Cehm b. Safvân'a (ö. 128/745) nisbet edilen fırkanın adıdır. İslâm düşünce tarihinde müteşâbihlerin te'vîliyle meşguliyetin öncüsü olarak kabul edilen bu fırkanın mensuplarına göre akıl nakille çelişebilir ve böyle bir durumda naklin akla uygun şekilde te'vîl edilmesi gerekir. Bu çerçevede, sözgelimi naslarda Allah'a izâfe edilen ve zâhirî anlam itibârıyla antropomorfik bir tanrı tasavvuruna imkân veren istivâ, nüzûl, yed ve vech gibi haberî sıfâtlar mutlaka te'vîl edilmelidir. Ayrıca Allah'ın herhangi bir yerde mekân tutmasından söz edilemeyeceği gibi herhangi bir yere inmesinden de (nüzûl) bahsedilemez. O halde, istivâdan maksat Allah'ın arşa hâkim olması, yeryüzüne inmesinden maksat da rahmet veya emrinin nüzûl etmesidir. Diğer taraftan Allah, zihinde canlanan bütün formlardan münezzeh olduğu için O'na "şey" de denemez. Yine Allah'a kelâm sıfâtı da nisbet edilemez. O ezelde konuşmadığı gibi gelecekte de konuşmaz; çünkü konuşmada bir uzva ihtiyaç söz konusudur. Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşması herhangi bir varlıkta ses yaratması ve bu sesi Hz. Mûsâ'nın kulağına ulaştırması şeklinde vukû bulmuş olmalıdır. Diğer taraftan, Allah'ın dünyada ve âhirette görülmesi mümkün değildir. O ancak fiilleriyle görülebilir. "Gözler O'nu idrâk edemez" (En'âm 6/103) meâlindeki âyet Allah'ın görülemeyeceğinin en açık delilidir.[115]

Cehmiyye'nin Allah'ı tenzîh maksadıyla özellikle haberî sıfâtlarla ilgili nasları akıl ve dil temelinde yorumlaması, dolayısıyla Hz. Peygamber devrinden itibâren akaid sahasında devam eden muhafazakâr yapıyı bozması Selefî âlimler arasında şiddetli tepkilere yol açmıştır.[116] Başta Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*'sı olmak üzere Ebû Saîd ed-Dârimî'nin (ö. 280/894) *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 fima'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

---

113 İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 47.

114 İbn Teymiyye'nin tefsir, te'vîl ve mecâz konusundaki ideolojik tutumu hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bk. M. Emin Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimnâme*, 2008/2, sy, XV, s. 123-146.

115 Cehm b. Safvân ve Cehmiyye hakkında daha geniş bilgi için bk. Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbîh 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*, VII, 233-234; a. mlf., "Cehmiyye", *DİA*, VII, 236-237.

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

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,[117] Ehl-i Hadîs ya da Selefîyye'ye mensup âlimlerdeki te'vîl karşıtlığının aslında Cehmiyye'ye muhâlefetten kaynaklandığını göstermektedir. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) "Ashâbü'l-hadîs"i -ki bu tâbir teknik olarak Selefîyye'nin fıkhî alandaki ismine karşılık gelir- din konusunu istihsân, kıyâs veya aklî muhâkemeye yahut mütekaddimûn filozofların kitaplarına ve/veya müteahhirûn kelâmcıların yazıp çizdiklerine havâle etmeyenler"[118] diye tanımlaması da Selefîyye'deki te'vîl 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 tâbir olmaktan çok Mu'tezile, Mürcie, hattâ Hanefîlik gibi bir dizi mezhebi ya da kısaca dinî metinleri anlama-yorumlamada haber ve eserden ziyâde aklî istidlâle önem atfeden Ehl-i rey'in tamamını kapsayan bir isimlendirmedir. Nitekim Buhârî'nin (ö. 256/870) Yezîd b. Hârûn'dan naklettiğine göre İmâm Ebû Hanîfe'nin gözde öğrencisi Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî bir Cehmî'dir.[119] Ebû Saîd ed-Dârimî gibi muhâliflerinin 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 rey'i zemmetmek için kullanılan ve büyük ihtimalle "din düşmanı", "vatan hâini" -bu tâbir 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 tâbirinin belli bir fırkanın özel ismine karşılık gelmekten ziyâde Ehl-i Hadîs dışındaki gruplara işaret ettiğini göstermektedir. Yine gerek Buhârî'nin hocası Ebû Bekr el-Humeydî'nin (ö. 219/834), "Biz 'Rahmân arşa istivâ etti' deriz. İstivâ hakkında bundan başka bir şey söyleyen kimse Cehmî'dir" şeklindeki ifadesi,[122] gerekse İbn Teymiyye'nin "Halîfe

---

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

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

119 bk. Ebû Abdillah el-Buhârî, *Hadîs-i Şerîfler Işığında İlâhî Kelâmın Müdâfaası (Halku Ef'âli'l-İbâd)*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1992, s. 24.

120 Bişr el-Merîsî ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Ahmed Sâim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, VI, s. 220-221.

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

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

Me'mûn dönemindeki Mihne olayı bir Cehmiyye fitnesiydi"[123] demesi, Cehmiyye'nin aslında Ehl-i Hadîs karşıtları anlamına geldiğini teyit etmektedir.

Burada bir kez daha belirtmek gerekir ki Selefîyye'nin özellikle ilâhî isim ve sıfâtlarla ilgili nasların te'vîlini reddetmesi mutlak anlamda bir reddediş değildir. Gerçi İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi bazı âlimler özellikle İbn Hanbel'in nasları zâhirî mânalarına hamlettiğini ve müteşâbihâtın asla te'vîl 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'vîlleri reddettiğini belirtmişlerdir ki[125] konuyla ilgili doğru tespit de budur. Nitekim *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka* adlı eserini Hz. Peygamber'in izâhlarını göz ardı eden, âyetler arasındaki bağlantıları dikkate almadan Kur'ân'ı gelişigüzel biçimde yorumlayan fırkaları reddetmek için yazmış olması İbn Hanbel'in te'vîl anlayışına/karşıtlığına açıklık getirmektedir.[126] Kaldı ki İbn Hanbel Kur'ân'daki bazı âyetlerin mecâzî mânaya geldiği yönünde izâhlarda bulunmuş, ayrıca Zenâdıka'nın Nisâ 4/56. âyette çelişki bulunduğu iddiasına[127] yönelik cevabında Kur'ân'da âmm, hâs ve çok anlamlı kelimeler bulunduğunu ve bu tür kelimelerdeki mânalara ancak gerçek ilim erbâbının vâkıf olduğunu söylemiştir.[128]

Faysalu't-Tefrika adlı eserinde "Bağdat'taki Hanbelî ilim önderlerinden bizzât işittiğime göre" diyen İmâm 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'vîl ettiğinden söz etmiştir.[129] Bütün bunların yanında İbn Hanbel bazı âyetlerdeki haberî sıfâtları da te'vîl etmiştir. Meselâ, Allah'ın özelde peygamberlerle, genelde müminlerle birlikte olduğunu bildiren âyetlerdeki "maiyyet" (birliktelik) kavramını mecâzî mânada anlayıp yorumlamış ve bu çerçevede söz konusu kavrama kimi zaman Allah'ın yardım etmesi, kimi zaman Allah'ın bilmesi ve görüp gözetmesi gibi

---

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

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

125 bk. Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-Sıfât*, Beyrut 1984, s. 304; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 131.

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

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

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

129 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, nşr. Mahmûd Bîcû, yy., 1993, s. 41-43. İbn Teymiyye Gazzâlî'nin naklettiği bilgiyle ilgli olarak şunları zikretmiştir: "Gazzâlî'nin üç hadisin te'vîliyle 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. Gazzâlî'nin atıfta bulunduğu Hanbelî gerek söylediği şeyin bilgi değeri taşıyıp taşımadığı gerekse doğru olup olmadığı bilinmeyen meçhûl bir kişidir". İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, V, 197.

anlamlar yüklemiştir.[130] Diğer taraftan Selefî müfessir İbn Kesîr (ö. 774/1373) Hadîd 57/4. âyette 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 başımaydım";
Diyesin ki, "Hep var benim bir gören gözetenim."
Allah'ın bir an bile [senden] gâfil olduğunu sanmayasın.
Gizlediğin bir şeyin de gizli saklı olduğunu sanmayasın."[131]

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

"Hac 22/47. âyette sözü edilen bin yıldan maksat, Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günlerdir ki bu günlerin her biri bin yıl gibidir. Secde 32/5. âyette sözü edilen bin yıldan maksat da şudur: Cebrâil, Nebî'ye (s.a.v) bin yıllık bir sürede iner ve tekrar semaya yükselir. Semâdan yeryüzüne iniş beş yüzyıllık bir süreye, yeryüzünden semaya yükseliş de beş yüzyıllık bir süreye tekabül eder. Böylece toplam bin yıl eder. Meâric 70/4. âyette sözü edilen elli bin yıla gelince, Allah bu âyette 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'vîl yapmakta, üstelik bunu yaparken bir bakıma gayba taş atmaktadır. Şu halde, İbn Hanbel'in te'vîl karşıtlığı mutlak anlamda te'vîlden ziyâde, eserinin adından ve muhtevasından da anlaşılacağı üzere "Zenâdıka" ile eşdeğer gördüğü Cehmiyye'nin te'vîlleriyle 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'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka* adlı eserinde kelâm ilminde sıkça başvurulan "ihtimalleri araştırma" usûlünü kullandığı görülmektedir. Bütün bunların yanında İbn Hanbel her ne kadar Hz. Peygamber ve ashâbının açıklamaya girişmediği meseleleri tartışmayı bidat kabul etmiş olsa da bizzât kendisinin yaşadığı bazı olayların etkisiyle bu prensibinden vazgeçmiş gözükmektedir. Onun dönemindeki en önemli tartışma konularından birini teşkil eden Halku'l-Kur'ân meselesinde Kur'ân ve Sünnet'te açık

130 İbn Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 92-93, 158-159.
131 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV, 304.
132 İbn Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 70-71.

bir şekilde yer almayan "Kur'ân'ın mahlûk olmadığı" fikrini benimsemesi buna bir örnektir.[133]

İbn Hanbel'in mutlak anlamda te'vîlden ziyâde Cehmiyye'nin te'vîllerine karşı çıktığı yönündeki tespit Selefîyye'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 Selefîyye'nin diğer öncü isimlerine -ki bu isimler arasında Dârimî'nin de yer aldığında hiç şüphe yoktur- ait metinlerde Cehmiyye'nin te'vîllerine karşı çıkıldığını belirtmiştir.[134] Dârimî gerek *er-Red ale'l-Cehmiyye* gerekse *er-Red ale'l-Merîsî* adlı eserinde haberî sıfâtların te'vîle başvurulmaksızın Allah'a izâfe edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu anlayışa göre teşbîhe düşmemenin yolu te'vîle başvurmak değildir. Kaldı ki Dârimî'ye göre Kur'ân ve Sünnet'in delâletiyle kâfir olduklarında hiç şüphe bulunmayan, bu yüzden tövbeye dâvet edilmeleri, tövbe etmedikleri takdirde öldürülmeleri gereken Cehmiyye'nin[135] ilgili naslara yönelik te'vîlleri düpedüz bir sapkınlıktır. Meselâ, Kur'ân'da Allah'a izâfe edilen "yed" (el) kelimesini "nimet", "vech" kelimesini "lütuf, ihsân, fazilet", Allah'ın yeryüzüne nüzûlünü "ilâhî emir ve rahmetin inmesi" şeklinde anlayıp yorumlamak bu kabildendir. Çünkü der, Dârimî, "yed" kelimesine "nimet" mânası verildiği takdirde, Sâd 38/75. âyetle ilgili olarak, "Peki, Allah Âdem'i iki nimetiyle mi yarattı?" diye sormak gerekir. Yine Dârimî'ye göre, "Allah'ın iki eli de açıktır" meâlindeki âyet 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, kıyâmet günü yeryüzünün bütünüyle Allah'ın avucunda olacağını bildiren âyete (Zümer 39/67), "O gün yeryüzü bütünüyle Allah'ın rızkı olacak; gökler de O'nun rızkında dürülmüş halde bulunacaktır" gibi tuhaf bir anlam vermek gerekir.[137]

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 idrâk edilemeyen sonsuz ve sınırsız bir varlık değil, aksine duyularla idrâk edilebilen sınırlı bir varlıktır; zira Kur'ân'da Allah'ın Mûsâ ile vasıtasız olarak konuştuğu beyân edildiği gibi âhirette 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 idrâk etmenin en belirgin şeklidir. Duyularla idrâk edilemeyen varlık hâriçte 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. Hâriçte mevcut olan her şeyin bir sınırının ve bazı sıfâtlarının bulunması aklen

---

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

134 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 131.

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

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

137 Dârimî, *Nakzü Usmân b. Saîd ale'l-Merîsî*, s. 73, 90.

zorunludur. Rahmân'ın arşa istivâ ettiğini, gökte olanın (Allah) insanları yerin dibine geçireceğini veya başlarına taş yağdırabileceğini, güzel sözlerin Allah'a yükseldiğini bildiren âyetlerle (Tâ-hâ 20/5, Mülk 67/16-17; Fâtır 35/10) Allah'ın gökte olduğunu açıkça bildiren hadisler Zât-ı ilâhiyyenin 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 ifadelere de yer vermiştir: "Sapkın Merîsî ve yandaşları hâriç, Müslümanlar ve kâfirler Allah'ın gökyüzünde olduğu noktasında ittifak etmişler ve O'na böyle bir sınır belirlemişlerdir. Hattâ 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 tarafından Allah'a had ve cihet nisbet ederek O'nun sınırlı bir varlık olduğu fikrini savunduğu gerekçesiyle şiddetle tenkit edilmiş, hattâ 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 münezzeh olduğunu ısrarla belirterek Selef'in "bilâkeyf" ilkesini tekrarlamışsa da bunun, naslarda lafzen karşılığı bulunmayan bir sıfâtın Allah'a nisbet edilemeyeceği yönündeki fikriyle çeliştiğini söylemek gerekir[141] Bu arada Dârimî'nin kendi görüşünü haklı çıkarmak için yer yer zorlama te'vîllere başvurduğunu da belirtmek gerekir. Meselâ, Bişr el-Merîsî, Tûr 52/48. âyetteki *fe-inneke bi-a'yüninâ* ibaresini İbn Abbâs'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 Abbâs'a ait yorumun Merîsî'yi değil, kendisini haklı çıkardığını ileri sürmüştür.[142]

Selefilikteki te'vîl karşıtlığının Cehmiyye adı altında özellikle Mürcie ve Mu'tezile karşıtlığı anlamına geldiği tespiti, İbn Teymiyye'nin özellikle mecâz konusundaki tavrıyla daha muhkem ve müdellel bir zemine oturur; zira Arap dilinde hakikat-mecâz ayırımının hicrî III. asırdan sonra bilhassa Mu'tezile gibi bazı fırkalar tarafından ihdâs edildiği, başlangıçta böyle bir ayırımın mevcut olmadığı, Selef ulemâsının hakikat-mecâz ayırımından hiç söz etmediği gibi argümanlardan hareketle mecâza karşı çıkan İbn Teymiyye[143] özellikle fetvâlarında re'y ve içtihâdı kullanmakta beis görmemiştir. Bu durum İbn Teymiyye'nin te'vîl ve mecâz

---

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.

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

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

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

143 Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-Îmân*, Beyrut 1983, s. 79-80.

karşıtlığının ideolojik temelli olduğuna işaret etmektedir. Nitekim aşağıdaki pasaj bu tespitimizi yeterince gerekçelendirir niteliktedir:

"Re'y ve dile dayalı yorum yöntemi ehl-i bidata özgüdür. Bu yüzden İbn Hanbel, "İnsanlar en çok te'vîl ve kıyâs konusunda hata yaptı"demiştir. Nitekim bizzât görüldüğü üzere Mu'tezile, Mürcie, Râfıza ve diğer bidatçi fırkalar Kur'ân'ı subjektif kanaatleri ve dil temelinde ürettikleri te'vîller çerçevesinde izâh ediyor, tabiatıyla Nebî'nin, sahâbenin, tâbiûnun ve büyük İslâm ulemâsının ne dediklerine hiç bakmıyorlar. Ayrıca bu fırkalar Sünnet'i, Selef'in icmâını ve onlardan nakledilen görüşleri de dayanak kabul etmiyorlar. Bu fırkalar sadece aklın ve dilin verilerini esas alıyorlar. Yine onlar, rivâyet tefsirlerini, Hadîsi ve Selef'in sözlerini bir kenara itip Arap dili ve edebiyatı ile kendi fikir önderlerinin telif ettikleri kelâm kitaplarına itibâr ediyorlar. Bu, mülhidlerce de benimsenen bir yorum yöntemidir; çünkü mülhidler de felsefe, dil ve edebiyatla ilgili kitapları esas alıp tefsir, Hadîs ve rivâyetleri bütünüyle göz ardı ederler. Onlar peygamberlerin naslarından 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 ashâbın sözlerini rafa kaldırırlar."[144]

Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Teymiyye re'y, nazar, istidlâl, te'vîl ve mecâza mutlak anlamda karşı çıkmamakta, bilakis lüzûm arzettiğinde bunları kullanmaktadır. Gerçekte onun karşı çıktığı re'y, istidlâl, te'vîl ve mecâz "öteki" ya da ötekilere ait re'y, istidlâl, te'vîl ve mecâzdır. Dolayısıyla Ehl-i Hadîs'in ve/veya Selefî-Hanbelî âlimlerin tefsir, te'vîl ve istidlâlleri doğru, ötekilerin yani Cehmiyye, Mu'tezile, Mürcie gibi fırkaların tefsir ve te'vîlleri ise çoğunlukla bâtıl ya da en azından malül ve merdûttur. Buradaki hak-bâtıl ya da makbûllük ve merdûtluk (mezmumluk) ayrımının bir ifadesi olarak Ehl-i Hadîs'in yorumları "tefsir", ötekilerin yorumları ise tahrîf anlamında "te'vîl" olarak adlandırılmalıdır ki İbn Teymiyye de bir bakıma böyle adlandırmaktadır.

Prensipte te'vîl ve mecâzı reddetme, ancak yeri geldiğinde mecâzî te'vîllere başvurma konusunda İbn Kesîr de hocası İbn Teymiyye'ye benzer bir tutum benimsemiştir. Daha açıkçası İbn Kesir bir taraftan Allah'ın haberî ve fiilî sıfâtlarıyla (müteşâbihu's-sıfât) ilgili âyetlerin tefsirinde, sözgelimi arşa istivâ ile ilgili âyetin (A'râf 7/54) tefsirinde hiçbir te'vîle gidilmemesi gerektiğini, bu konuda Mâlik, Evzâî Sevrî, Leys b. Sa'd, Şâfi'î, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râheveyh gibi selef âlimlerinin teşbîh ve ta'tîli reddeden görüşlerinin esas alınması gerektiğini ifade etmiş, diğer taraftan da haberî sıfâtlarla ilgili diğer bazı âyetlerde müteahhirûn Ehl-i Sünnet kelâmcılarının te'vîl anlayışını benimsemiş ve bu çerçevede, Mâide 5/64. âyette Allah'a izâfe edilen "iki el" tâbirini, "ilâhî lütuf ve ihsânın bolluğu" şeklinde yorumlamıştır.[145]

---

144 İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-Îmân*, s. 107.

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

İşârî-Tasavvufî Yorumun Tefsir Değeri

Klasik dönemlerde sûfîlerin Kur'ân âyetleriyle ilgili görüş ve yorumlarını ifade maksadıyla işaret, itibâr, hakikat, latife, sır gibi çeşitli kelimeler ve terimler kullanılmış, son dönemde ve günümüzde ise "işârî tefsir" kavramı yaygınlık kazanmıştır. Bize göre "işârî tefsir" kavramı hem anlam hem kullanım açısından sorunludur. Her şeyden önce bu kavramda, tıpkı "re'y tefsiri" veya "re'yle tefsir" tâbirinde olduğu gibi, kelime ve terimlerin gevşek ya da özensiz kullanımı söz konusudûr. Şöyle ki Zürkânî *Menâhilü'l-İrfân* adlı eserinde, mutasavvıflara ait Kur'ân yorumlarını "işârî tefsir" (*et-tefsîru'l-işârî*) başlığı altında ele almış ve fakat "işârî tefsir" diye isimlendirdiği bu yorum tarzını, "Sülûk ve tasavvuf erbâbına zuhûr eden gizli işaretten dolayı Kur'ân'ı zâhirinden farklı ama aynı zamanda maksud olan zâhirî mânayla da telifi mümkün biçimde şekilde te'vîl etmek" (*hüve te'vîlü'l-kur'âni bi-ğayri zâhirihî li-işâretin hafiyyetin tezharu li-erbâbi's-sülûki ve't-tasavvuf ve yümkinü'l-cem'u beynehâ ve beyne'z-zâhiri'l-murâdi eyzan*) şeklinde tanımlamıştır.[146] Bu tanıma göre "işârî tefsir" aslında tefsir değil, te'vîldir. Hâl böyleyken Zürkânî bu tanımın ardından "işârî tefsir" kavramını kullanmaya devam etmiş, hattâ Bâtınîlerin aşırı yorumlarını *tefsîru'l-bâtıniyyeti'l-melâhideti* diye nitelendirmiştir. Üstelik bu nitelendirmeyi yaparken klasik Ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarına atıfla, "Tasavvuf erbâbının Kur'ân tefsiriyle ilgili görüş ve yorumlarının tefsir hüviyetinde olmadığı söylenmiştir" mülahazasını da zikretmiştir.[147]

Terim ve kavram kullanımındaki bu tür özensizlikler başka çağdaş müelliflerin eserlerinde de mevcuttur. Meselâ, Zehebî sûfîlerin Kur'ân yorumlarını "tefsîru's-sûfiyye" diye kavramlaştırmış, hattâ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) gibi vahdet-i vücûdcu sûfîlerin tekellüflü yorumları hakkında "et-tefsîru's-sûfî en-nazarî" (nazarî tasavvufî tefsir) tâbirini kullanmıştır.[148] Bu tarz kullanımlar, "galat-ı meşhûr lügat-i fasîhten evlâdır" fehvâsınca olsa gerek, ülkemizdeki birçok Kur'ân ve tefsir araştırmacısı tarafından da tekrarlanmıştır. Halbuki geçmiş dönemlerdeki ulemâ kelime ve terim seçiminde çok titiz davranmıştır. Meselâ Zerkeşî (ö. 794/1392), "Denilir ki sûfîlerin Kur'ân tefsiri bağlamında söyledikleri şeyler tefsir değildir. Bunlar olsa olsa tasavvuf ehlinin Kur'ân tilâveti sırasında ortaya çıktığını fark ettikleri mânevî hakikatler ve istiğrak/vecd halleridir" demiş,[149] Süyûtî (ö. 911/1505) ise daha sarîh ve özenli bir ifadeyle, "Sûfîlerin Kur'ân'la ilgili görüş ve yorumları tefsir değildir" (*ve-emmâ kelâmü's-sûfiyyeti fi'l-Kur'ân fe-leyse bi-tefsîr*) demeyi yeğlemiştir.[150]

Hakâik, letâif ve keşf gibi isimlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, sûfîlerin Kur'ân yorumları tefsirden çok farklı bir niteliğe sahiptir. Bize göre bu tür yorumlarla

146 Zürkânî, *Menâhihü'l-İrfân*, II, 78.

147 Zürkânî, *Menâhihü'l-İrfân*, II, 79.

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

149 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 170.

150 Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1218.

ilgili en isâbetli nitelendirme "tasavvufî-irfânî te'vîl"dir.[151] Sûfîlerin te'vîlleri aslında "i'tibâr" kavramında ifadesini bulan irfânî düşünce ve kıyâsın ürünüdür. Arap dilinde "geçmek, katetmek" anlamındaki *abr/ubûr* kökünden türeyen i'tibâr kelimesi mantık terminolojisinde, bir şeyi benzerinin bilinen özelliklerini dikkate alarak kavramayı, iki şey arasında zihinsel intikalle sonuç çıkarmayı ifade eder.[152] Mutasavvıflar i'tibarı irfânî bir kıyâs olarak kullanır ve bu sayede "Nazîr, nazîri anımsatır" ve/veya "Nazîr, nazîrini çağrıştırır" fehvâsınca zâhirden bâtına intikal imkânı sağlanır.

İrfânî epistemolojiye göre Kur'ân'daki kelime, lafız ve cümlelerin ilk bakışta akla gelen yalın/açık (zahr-zâhir) anlamlarından başka sûfînin mârifetteki derecesine göre genişleyen içrek/derin (batn/bâtın) mânaları da vardır. Bu bâtınî mânalara ulaşmak, bilgi birikimi, tefekkür kabiliyeti ve ahlâkî olgunluğun yanı sıra keşf ve ilhâm gibi bilgi kanallarının da açık olmasını gerektirir. Sûfîlerin kalbe doğan işaretler ve/veya bâtınî mânalarla ilgili meşrûiyet delilleri arasında tefekkür ve tedebbür ile Kur'ân okumayı tembihleyen âyetler çok önemli bir yer tutar. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Muhammed 47/24. âyetle ilgili olarak, "Allah, Hz. Peygamber'e ittibâ ederek, içini-dışını temizleyen ve bildikleriyle amel eden kimseleri bilmedikleri bir ilme muttali kılar. Bu ilim işaret ilmidir" demiştir.[153] Tasavvufî yorumun meşrûiyet delilleri arasında Kur'ân'daki her âyetin zahr, batn, had ve matla'/muttala' olmak üzere dört ayrı mâna boyutunun bulunduğunu belirten rivâyetler de önemli bir yer tutar.[154]

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

Vâhidî'nin Kur'ân tefsirinin mâhiyetiyle ilgili bakış açısı, bilhassa sahâbe ve Selef ulemâsına yönelik vurgusu ile lafzın zâhirî mânasına sadâkat noktasında Ehl-i Hadîs

---

151 "İrfânî te'vîl" kavramlaştırması hakkında bk. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2011, s. 57-61; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vdğr., İstanbul 1999, s. 353-406.

152 İ'tibâr kavramı hakkında bk. Tehânevî, *Keşşâfü Istılahâti'l-Funûn*, Beyrut 1996, I, 227; Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât*, Beyrut 1993, s. 147-148.

153 Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lumaʿ*, Kahire 1960, s. 147-148.

154 Süyûtî, *Teʾyîdü'l-Hakîkati'l-Aliyye*, Halep 2002, s. 17; a. mlf., *el-İtkân*, II, 1219-1221.

çizgisiyle uyum arz eder.[155] Müteahhir dönem Sünnî hadis usûlü 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 sûfî [Sülemî'nin eserinde zikredilen yorumlara benzer] yorumlar yapar, fakat bunların tefsir olduğunu ileri sürmez ve bu yorum tarzını Kur'ân'da zikredilen bir kelimeyi izâh yöntemi olarak benimsemezse, kâfir olmaz. Yok eğer böyle yaparsa, o zaman Bâtinîlerin te'vîl tarzını benimsemiş olur. Haddi zâtında sûfîlerin yorumları, Kur'ân'daki mâna/mefhumu nazîriyle/benzeriyle ifade etmekten ibarettir. Çünkü nazîr (benzer) nazîrini anımsatır; nazîr nazîriyle anılır. Sûfîlerin, "Ey müminler! Yakın çevrenizdeki kâfirlerle savaşın" (Tevbe 9/123) âyetini, 'Biz kendi nefislerimiz ve dolayısıyla en yakınımızdaki kâfirlerle savaşmaya memûr kılındık' şeklinde anlayıp yorumlamaları bu kabildendir. Bununla birlikte, sûfîler böyle yorumlarla mütesâhil 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 sûfîlerin 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 eklemleme ve aynı zamanda Şiî irfanıyla tasavvuf arasındaki bağlantıyı kesme projesinin bir parçası ve yansımasıdır. 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 tasavvuf ile fıkıh arasında uzlaşı sağlamıştır. İşte bütün bu çabalar neticesinde sûfîlerin Kur'ân yorumları tefsir kategorisine dâhil edilmemekle birlikte, tümden reddetme cihetine de gidilmemiş, bilakis Kur'ân yorumlarında irfânî bir renk ve zenginlik olarak görülmüştür. Buna karşılık başta İsmâiliyye ve Karmatiyye gibi aşırı Şiî fırkalar olmak üzere Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi sûfîlere ait yorumlar bâtınî te'vîl kategorisinde merdût olarak değerlendirilmiştir.

Makbûl işârî yorum ile merdût bâtınî te'vîl arasındaki kategorik ayrım Teftazânî (ö. 793/1390) tarafından şöyle gerekçelendirmiştir: "Mülhidler Bâtınî olarak isimlendirilmiştir. Çünkü onlar nasların zâhirî mânalarının yok hükmünde olduğunu, bilakis yalnızca Muallim'in (İmâm) bilebileceği birtakım gizli mânalarının

---

155 Tefsirde nakil ve selef vurgusuna rağmen Vâhidî'nin özellikle İbn Teymiyye gibi Selefî âlimler tarafından eleştirilmesi ilk bakışta garip karşılanabilir. Ancak Mukâtil 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 İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve Mesâilü İbni's-Salâh*, Beyrut 1986, II, 196-197.

bulunduğunu iddia etmişlerdir. Onların bu iddialarındaki temel maksat, şeriatı tümüyle ilga etmektir. Halbuki bazı gerçek ilim sahibi kimseler nasların zâhirî mânalar uyarınca yorumlanacağı görüşünü benimsemişler; fakat bunun yanında sülûk ehline açılan ve zâhirî mânalarıyla uzlaştırılması mümkün olan birtakım gizli işaretlerin mevcûdiyetini 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 mânasına muhâlif olmaması, asıl maksadın bâtınî-işârî mâna/yorum olduğu iddiasında bulunulmaması, şer'î ve aklî bir muârızın bulunmaması, işârî yorumu destekleyici mâhiyette şer'î bir şâhidin bulunması gerekir.[158] Bu şartlar bir yönüyle tasavvufî-işârî yorum tarzını kontrollü biçimde Sünnî beyânî sisteme uyarlama, diğer bir yönüyle de genel anlamda Bâtınîliğe özgü te'vîl tarzını tümden olumsuzlayıp dışarıda tutma işlevi görür. Tasavvuf geleneğindeki farklı eğilimlerden dolayı işârî yorumların makbûllük ve merdûtluğu hususunda daha spesifik ayrımlar da yapılmıştır. Buna göre Kur'ân'ın zâhirî mânasına ve İslâm'ın genel şer'î ve itikâdî prensiplerine ters düşmeyen işârî yorumlar "makbûl işârî tefsir", söz konusu şartlara uymayan yorumlar ise "nazarî sûfî tefsir" diye kategorize edilmiştir. Başka bir anlatımla, muhtemelen amelî-nazarî tasavvuf ayırımından hareketle sûfîlerin Kur'ân yorumları feyzî-işârî sûfî tefsir ve nazârî sûfî tefsir şeklinde ikili bir tasnîfe tâbi tutulmuş, böylece makbûllük-merdûtluk noktasında işârî yoruma kesin bir sınır çizilmeye çalışılmıştır. M. Hüseyin Zehebî'nin değerlendirmesine göre işârî sûfî tefsir (yorum), mutasavvıfın rûhî riyâzetine dayandığı gerekçesiyle makbûldür. Nazarî sûfî tefsir ise mutasavvıf ya da filozofun indî görüşlerine ve nazariyelerine dayandığı gerekçesiyle merdûttur. Sözgelimi, Tüsterî ve Sülemî'nin eserlerindeki işârî yorumlar genelde kabul edilebilir mâhiyettedir. Buna mukabil daha ziyâde tasavvufun felsefesiyle meşgul olan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi sûfîlere 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 ilmine dair risâlesinde (*Risâle fî İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*), "Kur'ân'ın zâhiri ve bâtını vardır" -ki bu söz işârî yorumun en temel meşrûiyet delilleri arasında yer alır- anlamındaki rivâyetin 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 bâtını vardır" sözü uydurma hadis kategorisinde olup bunu ilim ehlinden hiç kimse nakletmemiştir. Hadis kitaplarında da böyle bir rivâyet mevcut değildir. Bununla birlikte, Hasen-i Basrî'den (ö. 110/728) mevkûf veya mürsel olarak, "Her âyetin bir zahrı, bir batnı, bir haddi ve bir de matlaı/muttalaı vardır." şeklinde bir söz nakledilmiştir. Zâhir ve

---

157 Süyûtî, *el-İtkân*, II, 405.

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

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

bâtın ilmi, zâhir ehli bâtın ehli gibi tâbirler pek çok insan nezdinde yaygınlaşmış, ancak bu tâbirlerin kapsamına doğrunun yanında yanlış şeyler de dâhil olmuştur.[160] Bâtın ilminden maksat, insanların çoğundan ya da bir kısmından saklı kalan bir ilim türüyse, bu durumda ya zâhire aykırı olan bâtın ilminden ya da zâhire ters düşmeyen bâtın ilminden söz edilebilir. Bunlardan birincisi bâtıldır. Her kim zâhirî ilme aykırı düşen bir bâtın ilmine ya da bu tür bir bâtının bilgisine sahip olduğunu iddia ederse büyük bir hataya düşer. Böyle bir iddiada bulunan kimse ya mülhid-zındık ya da câhil ve doğru yolu kaybetmiş olur.

Zâhire ters düşmeyen bâtın ilmine gelince, bu ilim zâhir çerçevesinde görüş beyân etme mesâbesindedir. Dolayısıyla doğru/isâbetli olabileceği gibi yanlış da olabilir. Bâtın zâhire muhâlif olmadığı ve yine genel kabul gören zâhire muhâlefet açısından bir asılsızlığı bilinmediği sürece doğru olarak kabul edilir. Bâtıl olduğu bilinirse reddedilir. Ne doğruluğu ne de yanlışlığı bilinirse, bu durumda olumlu ya da olumsuz bir yargıda bulunulmaz. Genel kabul gören zâhire aykırı olan bâtın örneği, İsmâiliyye fırkasından Bâtınî Karmatîler, 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 Karmatîlerdir. Çünkü bunlar, Kur'ân'ın ve İslâm'ın zâhire aykırı bir bâtınının 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 pirlerimizi ziyaret etmek için yapılan yolculuktur." gibi iddialarda bulunurlar. Yine onlar seçkinlerin cennetinin bu dünyadaki lezzetlerden istifade etmek, cehennemin ise şeriatın emirlerine riâyet 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, sûra üfleyecek olan "İsrâfil", dirilmeleri için nefislere ilim ilka eden âlim; Cebrâil, varlıkların (mevcûdât) kendisinden feyezan ettiği faal akıl; "Kalem", filozofların ilk yaratıcı olduğunu ileri sürdükleri ilk akıl; Hz. İbrahim'in gördüğü yıldızlar, ay ve güneş; nefs, akıl ve zorunlu varlık; Nebî'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]

Merdût bâtınî te'vîllere birçok sûfî ve kelâmcının görüşlerinde de rastlanır. Ancak bu iki zümre Bâtınîlerden farklıdır. Şöyle ki Bâtınîlerin zâhiri Râfızîlik, bâtını mahz küfür/kâfirliktir. Oysa sûfiler ve kelâmcıların büyük çoğunluğu Râfızî değildir. Bunlar sahâbeyi fıskla ithâm eder, fakat tekfir cihetine gitmezler. Şiî-Râfızî Bâtınîler, "Biz her şeyi apaçık bir sicilde kaydettik" (Yâsîn 36/12) âyetindeki "İmâm" kelimesini Hz. Ali, "Ebû Leheb'in elleri kurusun, helak olsun. Nitekim oldu da!" (Mesed/Leheb 111/1) âyetindeki "Ebû Leheb'in elleri" ifadesini, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer; "Küfrün önderleriyle savaşın" (Tevbe 9/12) âyetinde sözü edilen kimseleri Talha ve Zübeyr;

---

160 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 124-125.

161 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 126-127.

"Kur'ân'da lânetlenmiş ağaç" (İsrâ 17/60) ifadesindeki lânetlenmiş ağacı Ümeyye oğulları (Emevîler) şeklinde te'vîl ederler. Sûfî Bâtınîlere gelince, onlar da "Firavun'a git" (Nâziât 79/17) âyetindeki "firavun" kelimesinin kalp anlamında olduğunu; "Allah sizden bir düve kesmenizi emrediyor" (Bakara 2/67) âyetindeki "bakara" lafzının nefs anlamına geldiğini, Şiî Bâtınîler ise bunun Hz. Âişe'yi sembolize ettiğini ileri sürerler. Ayrıca sûfî Bâtınîler ve filozoflar, Hz. Mûsâ'nın Allah'la konuşmasını faal akıldan ya da başka bir şeyden ona sudûr eden feyz olarak izâh ederler. Yine onlar, "İki çarığın ayaktan çıkarılması"nı (Tâ-hâ 20/12) dünya ve âhiretten vazgeçilmesi şeklinde telakki eder, Hz. Mûsâ'nın konuştuğu "ağaç", Allah'ın hitâbına muhatap olduğu "kutsal vâdi" ve benzeri ifadeleri de keşf ve ilhâmın 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 izâh ederler. Onlara göre insanlara âhirette 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. Halbuki 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 sûfîler -sapkınlıklarına ve câhilliklerine rağmen- İslâm ümmetinin selef âlimlerinden daha bilgili ve daha yetkin olduklarını düşünürler. Öyle ki bunlar iddialarını varlığın birlenmesi [vahdet-i vücûd] noktasına kadar götürmüşlerdir. Tıpkı *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserin sahibi İbnü'l-Arabî ve benzerlerinin yaptıkları gibi. Öte yandan, bu son devir sûfîleri Allah'ı peygamberlerden daha iyi tanıdıklarını ve peygamberlerin mârifetullah konusunda kendilerine ait kandillerin ışığından faydalandıklarını iddia ederler. Bunlar Kur'ân'ı bâtıl bâtınlarına uygun şekilde yorumlarlar. Sözgelimi, "Böylece onlar günahları yüzünden [büyük bir tûfânda] boğuldular." (Nûh 71/25) âyetini, "mârifetullah denizlerinde boğuldular" şeklinde te'vîl eder, azap kelimesinin tatlılık anlamındaki "azb" kökünden türemiş olduğunu ileri sürüp Nûh'un kendi kavmi hakkında söylediği sözlerin yergi üslûbuyla onları övme anlamına geldiğini ileri sürerler. Yine onlar, "İnkârcılar için kendilerini uyarıp uyarmaman fark etmez; onlar asla inanmazlar" (Bakara 2/6) meâlindeki âyeti, "Onlar zâhir ilmiyle inanmazlar" şeklinde, "Allah onların kalplerini mühürlemiştir" (Bakara 2/7) meâlindeki âyeti de, "Onlar Allah'tan başka bir şey tanımazlar" şeklinde izâh ederler.[163]

İbn Teymiyye bâtınî ve işârî te'vîlleri iki kategoride değerlendirir. Birincisi, hem delil hem medlûl düzeyinde hatalı te'vîller, ikincisi ise sadece delil düzeyinde hatalı te'vîllerdir. Birinci kategoride te'vîl mârifetiyle ortaya konulan mâna bizzât

---

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

163 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 128-129.

kendinde bâtıldır. Hâliyle bunun delili de bâtıldır. Çünkü burada bâtılın doğruluğunu gerekli kılacak bir delilin ortaya konulması söz konusu değildir. Bu tür te'vîller Şiî, sûfî ve felsefî Bâtınîliğe özgüdür. İkinci kategorideki te'vîlde mâna özü itibâriyle doğrudur. Bu tür te'vîller sûfilere aittir. Ne var ki sûfiler ortaya koydukları mânayı Kur'ân ve Hadîste yer alan, fakat [kendilerince ortaya konulan mânadan] farklı bir mânayı ifade maksadıyla vârid olan birtakım lafızlarla temellendirmekte ve bu yolla ürettikleri mânaları işaretler (işârât) diye isimlendirmektedirler.[50] Ebû Abdirrahmân es-Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsir* adlı eserinde bu tarz yorumlarla ilgili pek çok örnek bulmak mümkündür. Özü itibâriyle bâtıl yorumlar ve mânalara gelince, bunları da dinin temel ilkeleri konusunda Müslümanlara muhâlefet eden Karmatîlerin ve filozofların görüşlerinde fazlasıyla bulmak mümkündür. İlk dönem Selef âlimlerini tanıyanlar, bu zümrelerce savunulan bütün görüşlerin Selef anlayışına ters düştüğünü ve bâtıl olduğunu bilir. Her kim namazın aklı başında herkese farz olduğunu ikrâr ederse, namazla ilgili nassı, "Bazı insanlardan namaz vecibesi düşmüştür" şeklinde yorumlayanın düpedüz yalan konuştuğunu anlar.

Özü itibâriyle doğru olan tasavvufî/işârî yorumlar ve mânalar Kur'ân ve Sünnet'in dolaylı delâletiyle doğru olabilir. Ancak işârî mânaya delâlet eden lafzın konumuna ilişkin iki durum söz konusudur: Bunlardan ilki, "Lafızdan bu işârî mâna kastedilmiştir" şeklinde bir iddiada bulunulmasıdır. Böyle bir iddia Allah'a iftiradır. Zira her kim, "Allah bir düve kesmenizi emrediyor" (Bakara 2/67) âyetindeki "bakara" (düve) kelimesinden nefsin, "Firavuna git" (Nâziât 79/17) âyetindeki "firavun" kelimesinden kalbin, "Peygamber'in yanında olanlar, onun safında yer alanlar" (Feth 48/29) âyetinde Hz. Ebû Bekr'in, "Onlar düşmanlara karşı şiddetlidirler" ifadesinde Hz. Ömer'in, "Birbirlerine 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.

Tasavvufî yorumda ortaya konulan mânanın lafzî delâlet türünden değil, i'tibar ve kıyâs kabilinden olması da mümkündür ki fıkıhçılar bunu "kıyâs", sûfiler "işaret" diye isimlendirir. İ'tibâr sahih ve bâtıl olmak üzere ikiye ayrılır. Her kim Allah'ın, "Ona ancak temiz olanlar dokunabilir" (Vâkıa 56/79) âyetini işitir ve bu âyette kastedilen şeyin Levh-i Mahfûz ya da Mushaf olduğunu söyler ve "Nasıl ki kendisinde Kur'ân'ın harflerinin yazılı bulunduğu Levh-i Mahfûz'a ancak temiz olanlar dokunuyorsa, onun mâna ve mesajından da ancak muttakilerin temiz kalpleri nasiplenir" şeklinde bir kıyâs 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 kıyâs/i'tibâr geliştirirse, bu isâbetli bir kıyâstır. Çünkü Allah, "İşte onlar kalplerini Allah'ın temizlemek istemediği kimselerdir" (Mâide 5/41), "Yaşadıkları diyarda hiçbir hak-hukuk tanımaksızın

[164] Buhârî, *es-Sahîh*, "Meğâzî", 12; "Libas", 88; "Tahâret", 89; Tirmizî, *es-Sünen*, "Edeb", 44; Nesâî, *es-Sünen*, "Tahâret", 167.

büyüklük taslayanlara âyetlerimi anlayıp kavrama imkânı vermeyeceğim. Kaldı ki böyleleri her türlü mûcizeyi görseler dahi yine de imâna gelmezler. Onlar hidâyet yolunu görseler ona yönelmezler; ama dalâlet yolunu gördüklerinde derhal o yola koyulurlar. Böyle davranmaları, âyetlerimizi yalanlamış ve umursamamış olmalarındandır" (A'râf 7/146) buyurmuştur.[165]

İbn Teymiyye'ye göre Kur'ân ve Sünnet'e ters düşen her anlam ve yorum bâtıl olup bunun hiçbir doğruluk değeri yoktur. Kur'ân ve Sünnet'e uygun olan, ancak hitapta farklı bir anlam kastedilmesine rağmen sözün bu aslî anlamından farklı şekilde tefsir edilmesi yanlıştır. Bunun işaret, i'tibâr ve kıyâs yoluyla üretilen bir anlam olduğu belirtilse dahi yapılan iş yanlıştır. Zira bu tür anlam doğru olabileceği gibi bâtıl da olabilir. Sözün özü, Kur'ân ve/veya Sünnet nassını sahâbe ve tâbiûndan farklı şekilde tefsir ve te'vîl eden kişi Allah'a iftira atmış, O'nun âyetleri konusunda ilhâda sapmış ve sözü bağlamından koparmak sûretiyle çarpıtmış olur ki bu da zındıklık ve ilhâd kapısını açmaktan başka bir şey değildir. Bunun İslâm dışı olduğu izâhtan varestedir.[166]

İbn Teymiyye'nin bâtınî ve tasavvufî te'vîl konusunda "hem delil hem medlûlde hata yapanlar" ve "medlûlde değil delilde hata yapanlar" şeklinde kategorik bir ayrımda bulunması işârî-tasavvufî te'vîl ile felsefî ve kelâmî te'vîl arasına kalın bir çizgi çizmekle ilgilidir. Onun ilk grupta değerlendirdiği Cehmiyye, Mu'tezile, Mürcie gibi kelâm ekolleri kelâmî te'vîli, Şiî Bâtınîler ile İbnü'l-Arabî gibi sûfîler ise felsefî bâtınî te'vîli temsil etmektedirler. İkinci grupta, yani "medlûlde değil delilde hata yapanlar" kategorisinde değerlendirdiği Sünnî mutasavvıflar ise tasavvufî-işârî te'vîlin temsilcilerine denk düşmektedir.[167] Sonuç olarak, işârî yorumlarla ilgili makbûllük ve merdûtluk ölçütlerinin tâyin ve tespitinde İbn Teymiyye ve Selefî düşüncesi belirleyici rol oynamıştır. Selefîliğin köken itibâriyle Ehl-i Hadîs ekolünün gelişmiş ve sistemleşmiş şekli olduğu dikkate alındığında, sûfîlere ait yorumların sahih olup olmadıklarını belirleyen paradigmanın temelde Ehl-i Hadîs paradigması olduğu söylenebîlir.

---

165 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 129-130. Buna benzer bir yaklaşım Ebû İshak eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) tarafından da benimsenmiştir. Şâtıbî'ye göre zâhir Arap dilinin imkân ve sınırları içerisinde lisanî düzeyde bir anlamaya karşılık gelirken, bâtın, Allah'ın kelâmındaki murad ve maksadın kavranılmasını ifade eder. Bunun dışında bir zâhir-bâtın tanımlaması yapan kişinin, tefsirde yeni bir yöntem ortaya koymuş olduğunu, bu yüzden kendisine özgü zâhir-bâtın anlayışını mutlak surette sağlam bir delille temellendirmesi gerektiğini belirten Şâtıbî bâtın mânanın Arap dilindeki verilere uygun olması ve bu mânayı 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, meselâ, Tâ-hâ 20/12. âyette geçen "fahla' na'leyk" (Nalinlerini çıkar) ifadesindeki "na'leyn" (iki nalin) kelimesine "iki âlem/dünya" şeklinde bir anlam yüklenmesini kabul edilebilir olmayan bir yorum olarak değerlendirir. Şâtıbî'ye göre bu ve benzeri yorumlar, Kur'ân'ın ilk muhatapları olan ve onu en iyi anlayıp yorumlayan selefin anlayışına muvâfık değildir. bk. *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, Beyrut 1997, III, 346-367.

166 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 130-131.

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

Değerlendirme ve Sonuç

Hicrî III. (IX.) asırda Ehl-i Hadîs 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 risâlesindeki muhtevanın Zerkeşî ve Süyûtî gibi âlimlerin bugün dahi Kur'ân ilimleri ve Tefsir usûlü alanında en temel kaynaklar olarak kullanılan *el-Burhân* ve *el-İtkân* adlı eserlerine nasıl yansıdığına bakmak kâfidir. Kaldı ki İbn Teymiyye'nin bu risâlede "ehsanü turuki't-tefsîr" (en güzel/mûteber tefsir yöntemleri) diye sunduğu, "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, Kur'ân'ın Sünnet'le tefsiri" gibi kategorik tasnîfler geçmişte olduğu gibi bugün de temel bir tefsir kaidesi olarak tekrar edilmektedir. Yine bu kategorik tasnîfler bildik "rivâyet 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 risâlesindeki görüş ve değerlendirmelere dayanır. İşârî yorumla ilgili kabul şartları ile genel anlamda te'vîlin makbûl olma şartlarının büyük ölçüde örtüşmesi mânidârdır. Bu örtüşmenin odak noktasını gerek tasavvufî gerek kelâmî te'vîllerde nassın zâhirine uygunluk şartı oluşturur. Özellikle İbn Teymiyye'nin hem kelâm ve te'vîl metoduna, hem de nazarî irfan ve tasavvufa son derece mesafeli durması ve bu konuda eleştirel bir dil kullanması dikkate alındığında, Ehl-i Sünnet geleneğindeki beyânî epistemolojide te'vîlin kabul şartlarıyla ilgili olarak ince elenip sık dokunmasının da sistematik Selefîliğin nüfûzundan kaynaklandığı sonucuna ulaşılabilir. Yine re'ye dayalı Kur'ân yorumunun câiz olup olmadığına ilişkin klasik tartışmalar için de benzer bir tespitte bulunulabilir.

Bütün bunların yanında, çağdaş dönem İslâm dünyasında yaygın kabul gören içtimaî/hidâyetçi tefsir akımının özellikle Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi isimlerce temsil edilen yeni Selefîlikten neş'et ettiği bilinmektedir. Sözün özü, klasik dönemlerden bugüne Ehl-i Sünnet geleneğindeki hâkim tefsir paradigması büyük ölçüde İbn Teymiyye ve Selefîliğe aittir. Gerçi İmâm Mâtürîdî, Fahreddîn er-Râzî, Beyzâvî gibi müfessirlerin dirâyet ağırlıklı tefsir/te'vîl anlayışı ile özellikle Osmanlılar döneminde Molla Fenârî'yle ön plana çıkıp daha sonraki birçok Osmanlı müfessirlerince de benimsenen dirâyet 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, Reşîd Rızâ, Mustafa Merâğî, Mevdûdî, Seyyid Kutub gibi isimlerce temsil edilen Selefî karakterli içtimâî/hidâyetçi tefsir eğilimidir.

İbn Teymiyye'nin Selefî tefsir anlayışındaki temel vurgu Kur'ân'ın ilk/aslî (özgün, nesnel) mânanın tespiti ve bu mânanın çarpıtılmamasıyla ilgilidir. Bu vurgu aynı zamanda "Kur'ân gerçekten ne söylüyor?" sorusunun cevabını arayıp bulmaktan çok, te'vîl adı altında mezhebî, siyasî, felsefî ön kabulleri Kur'ân'a onaylatma tavrına

yönelik ciddî 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 târihî anlam bilgisini muhtevi nakillere kayıtsız kalmakla olur. İbn Teymiyye'nin tefsirde Selef ve nakil vurgusu bu açıdan çok önemlidir. Arap dilindeki zâhir/râcih mânaya sadâkat 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 mânayı salt lafızdan hareketle tâyin etmekle ilgili olarak, "Bazı yorumcular Kur'ân vahyini alan ve onun ilk muhatabı olan Rasûlullah'ın beyânlarını dikkate almaksızın Kur'ân'ı salt Arapça konuşup anlaşan herhangi bir kimsenin dil dağarına uygun mânalarla açıklama yoluna gitmişlerdir… Bu yorumcular salt lafza bağlı kalmışlar, Rasûlullah'ın beyânlarına ve âyetlerin siyâkına bakmaksızın Kur'ân elfazında kastedilmesi mümkün olmayan mânalara itibâr etmişlerdir."[168] demiştir.

Kur'ân'daki asıl mâna ve maksadın tâyininde 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. Fakîhler Kur'ân'ı Arap dilcilerinden daha iyi anlayıp yorumlayabilir.[169] Tefsirde Kur'ân'ın ifade tarzı ve üslûbuna 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 mânaya delâleti gelişigüzel değil, irâdî ve ihtiyarîdir. Söz sahibi, kullandığı lafzın belli bir mânaya karşılık gelmesini murâd eder. O mânayı belli bir lafızla ifade hususunda alışılagelen 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 hitâbındaki âdetini bilir, böylece başkalarının tespit edemediği murâd/maksat, o kimse tarafından açık ve anlaşılır hâle gelir."[170]

Bu izâhattan anlaşılacağı üzere, Kur'ân tefsirinde Şâri'in Arapça kelimelere yüklediği anlamlar esas alınmalıdır. Çünkü Şârî birçok Arapça kelimeye dildeki anlam ve kullanımından farklı içerikler yüklemiştir. Bu anlam içeriklerinin bilgisine ise Hz. Peygamber ve Selef'ten gelen beyânlar aracılığıyla ulaşılabilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber ve/veya sahâbeden menkûl açıklamaya dayalı mânaya itibâr etmeksizin Kur'ân'ı sırf dildeki anlam ve kullanıma göre te'vîl eden kimse ancak bidat ehline özgü bir te'vîl yapmış olur.[171]

Selefî tefsir anlayışına göre Kur'ân'daki bir kelimenin aslî mânası özellikle sahâbe neslinin o kelimeden anladığı mânadır. Kur'ân tefsirinde kelimelerin zaman içerisinde kazandıkları izâfî ve ıstilâhî anlamlara itibâr edilmemelidir. İbn Kayyim el-Cevziyye Kur'ân'daki kelimelere ıstilâhî anlamlar yüklenmesini bâtıl (temelsiz, geçersiz) te'vîl olarak değerlendirmiştir. Ona göre Kur'ân'daki bir kelimeyi nüzûl

168 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 191.

169 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, III, 38; XVII, 222.

170 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VII, 77.

171 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VII, 243-244.

döneminde bilinen mânasından öte, sonraki dönemlerde ortaya çıkan ıstılahî mânaya hamletmek tamamen bâtıl bir te'vîldir. Bu konuda birçok kimsenin ayağı kaymış, anlayışı şaşmıştır. Zira bu kimseler Kur'ân lafızlarını geç dönemlerin ıstılahlarında yer alan ve fakat nüzûl dönemindeki Arap dilinde hiçbir karşılığı bulunmayan mânalara hamletmişlerdir. Bu hususa dikkat etmek gerekir. Aksi halde te'vîl adı altında Allah ve rasûlüne yalan isnât 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 bâtıllığına delil kılmıştır. Halbuki Kur'ân'ın nâzil 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'vîl 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 mânada kullanıldığı tek bir örnek bile mevcut değildir. Bu mâna takdiri Cehmiyye, felâsife, Mu'tezile ve onların takipçilerine aittir.[172]

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in te'vîlle ilgili eleştirilerinde yer yer ideolojik sâikler de etkili olmakla birlikte, temel saik Ehl-i Hadîs 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 mûteber tefsir Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ıdır. Çünkü Taberî bu eserde Selef'ten 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 Vâhidî gibi müfessirlerin tefsirlerine gelince, bunlar birtakım problemli rivâyetler ve bid'atler içermekle birlikte sonuçta faydalı eserlerdir. İbn Atiyye ve Kurtubî'nin tefsirleri ise Kur'ân ve Sünnet açısından makbûl 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 mûteber tefsir Taberî'ye aittir.[174]

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye *Câmiu'l-Beyân*'ın en mûteber tefsir olduğunu söylerken Ehl-i Hadîs ve Selef düşüncesine sadâkati 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

---

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), Abdürrezzak b. Hemmâm (ö. 211/826), İshâk b. Râheveyh (ö. 238/853), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Abd b. 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 sahâbe ve tâbiûn kavillerini muhtevî olması sebebiyle makbûl ve mûteber tefsirler arasında yer alır. bk. *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 190.

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

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.

Kaynakça

- el-Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmail, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 2001.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekr Hatîb *el-Câmî' li-Ahlâki'r-Râvî*, Riyad 1983.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed *Me'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-Sıfât*, Beyrut 1984.
- Birışık, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 285.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. İbn Muğire, *Hadîs-i Şerifler Işığında İlâhî Kelâmın Müdâfaası (Halku Ef'âli'l-İbâd)*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1992.
- Büyükkara, Mehmet Ali "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefîyye ve Cihadî Selefîyye", *Dinî Araştırmalar*, 2004, 7, sayı: 20, s. 206-208.
- _____, "Selefîliğin Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheymân el-Uteybî ve Cemaati", *Marife: Bilimsel Birikim (Selefilik)*, 2009.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vdğr., İstanbul 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1989.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim *es-Savâiku'l-Mürsele*, Riyad 1998.
- el-Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Devha 1399.
- ed-Dârimî Ebû Saîd Osmân b. Saîd, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Kuveyt 1985.
- _____ ,*Nakzü Usmân b. Saîd ale'l-Merîsî (er-Red ale'l-Merîsî)*, nşr. Mansûr b. Abdülazîz es-Simârî, Riyad 1999.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 2007.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003.
- ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-Kebîr*, çev. M. Sofuoğlu, İstanbul 1980.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vîli' Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, 1996, IX/1-4, / 28. IX/1-4, 28
- el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, Riyad 1993.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 1982.
- _____, *Faysalu't-Tefrika*, nşr. Mahmûd Bîcû, yy., 1993.
- Gölcük, Şerafettin, "Cehm b. Safvân", *DİA*, İstanbul 1997, VII.
- _____ , "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII.
- Gürler, Kadir, "Kur'ân'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, III/5.
- _____, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2002.
- Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz İstanbul 2000.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fazlih*, Beyrut, ts.,
- İbn Adî, Ebû Ahmed *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, Beyrut, ts.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001.

- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed, *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut, ts.
- İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Riyad 1999.
- İbn Hanbel, Ahmed, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*, Riyad 2003.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1411.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983.
- _____, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Cîze 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillah, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn, *Nakzü'l-Mantık*, Kahire 1951.
- _____, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Beyrut 2000.
- _____, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Beyrut 1992.
- _____, *el-Cevâbü's-Sahîh li-men Beddele Dîne'l-Mesîh*, Riyad 1999.
- _____, *Der'u Teârüzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Riyad 1991.
- _____, *Kitâbü'l-Îmân*, Beyrut 1983.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr, *Fetâvâ ve Mesâilü İbni's-Salâh*, Beyrut 1986.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Kökenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2009.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn *Tefsîru'l-Kâsımî* (*Mehâsinü't-Te'vîl*), Kahire 2003.
- Kazanç, Fethi Kerim, "Selefîyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2010, VIII/1, 110-111.
- el-Kefevî, Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, Beyrut 1993.
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlât*, Humus 1388.
- Kılavuz, Ahmed Sâim, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbul, 1992, VI.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri,"İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", *İslâmiyât*, 2000, III/3.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, Ankara 2002.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- el-Malatî, Ebü'l-Hüseyin *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*, 2008/2, sy. XV.
- Na'nâa, Remzi, *el-İsrâiliyyât ve Eserühâ fi Kütübi't-Tefsîr*, Beyrut 1970.
- en-Nehhâs, Ebû Cafer, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Özervarlı, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul 2008.
- _____ , "İbn Teymiyye (İtikadî Görüşleri)", *DİA*, İstanbul 1999, XX.
- Öztürk, Mustafa, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara 2013.
- _____, *Tefsirin Hâlleri*, Ankara 2013.
- _____, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2011.
- _____, "Neo-Selefîlik ve Kur'an: Reşid Rıza'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, IV/2.
- _____ , "Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm", *DİA*, İstanbul 2011, XL.
- er-Râzî, Ebû Abdillah Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb)*, Beyrut 2004.

- _____, *Acâibü'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid el-Cemîlî, Beyrut 1985.
- Rızâ, Muhammed Reşîd, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut 1999.
- _____, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Beyrut 1406.
- _____, *el-Hilâfe*, Kahire 1994.
- es-Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, Beyrut 2000.
- es-Serrâc, Ebû Nasr, *el-Luma'*, Kahire 1960.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002.
- _____, *Te'yîdü'l-Hakîkati'l-Aliyye*, Halep 2002.
- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996.
- et-Taberî, Ebî Ca'fer, *Câmiu'l-Beyân (Tefsîru't-Taberî)*, Beyrut 1999.
- Tauber, E., "Rashîd Ridâ as Pan-Arabist before Wold War I", *The Moslem World*, 1989,LXXIX/2.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfü Istılahâti'l-Funûn*, Beyrut 1996.
- Tottoli, Roberto, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, Surrey/Curzon 2002.
- Watt, M. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İstanbul 1989, II.
- _____ , "Dârimî, Osman b. Saîd", *DİA*, İstanbul 1993, VIII.
- ez-Zehebî, Ebû Adillâh Şemseddîn, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1991.
- ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut, ts.
- _____, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Kahire 1990.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, ts.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988 .