

TABERÎ VE MÂTÜRÎDÎ'DEN HAREKETLE FARKLI BİR TASNİF DENEMESİ: EHL-İ HADÎS - EHL-İ RE'Y TESİRLERİ

A DIFFERENT CLASSIFICATION ATTEMPT BASED ON AL-TABARÎ AND AL-MÂTURÎDÎ : AHL AL-HADITH AND AHL AL-RE'Y TAFSIRS

VEYSEL GENGİL

DR. ÖĞR. ÜYESİ, BARTIN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ, TEFSİR ANABİLİM DALI
ASSİSTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF BARTIN FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF
TAFSİR

vgengil@bartin.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-0103-1274>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.639319>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
28 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Accepted
18 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Gengil, Veyşel, "Taberî ve Mâtürîdî'den Hareketle Farklı Bir Tasnif Denemesi: Ehl-i Hadîs - Ehl-i Re'y Tefsirleri [A Different Classification Attempt Based on al-Tabarî and al-Maturîdî : Ahl al-Hadith and Ahl al-Re'y Tafsirs]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 113-152

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



TABERÎ VE MÂTÜRİDÎ'DEN HAREKETLE FARKLI BİR TASNİF DENEMESİ: EHL-İ HADİS - EHL-İ RE'Y TEFSİRLERİ¹

Öz

Bu çalışma tefsir külliyyatının dirayet ve rivayet şeklindeki ikili tasnifine farklı bir başlık sunma girişimidir. Zira mezkûr tasnif, tefsir araştırmacıları tarafından kuşurlu bulunmuş, ne var ki çoğunlukla, problemi giderecek farklı bir öneri de sunulmamıştır. Tedvin dönemi sünni tefsir ile sınırlı olmak kaydıyla bizim teklifimiz tefsirlerin Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y bağlamında ele alınmasıdır. Her ne kadar söz konusu düşünce ekolleri fıkhi saha merkezinde değerlendirilseler de bu ekollerin önde gelen âlimleri kelim, hadis ve tefsir sahaslarında söz sahibidirler. Şu halde Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re'y ekollerinin temel prensiplerinin bahsi geçen ilmi disiplinleri dolayısıyla tefsir disiplinini etkilediği şeklinde bir hipotez öne sürülebilir. Bu hipotezi delillendirmek için çalışmamızda öncelikle mezkûr ekollerin temel prensiplerine yer verilmiştir. Ardından tedvin döneminin iki önemli müfessiri Taberî (ö. 310/923) ile Mâtürîdî'nin (ö. 333/944), tefsirlerini zikri geçen ekollerin prensipleri doğrultusunda inşa ettiklerine yönelik veriler sunulmuştur. Netice itibarıyla onları, mezkûr ekollerin etkisinde kalmak suretiyle eserlerini inşa ettikleri, böylesi bir durumun da sünni tefsirlerin Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y şeklinde ikili bir tasnif altında değerlendirilmelerinin mümkün olabileceği sonucuna varılmıştır.

Özet

İslam düşünce geleneği bir bütün olmasına rağmen tefsir, kelim, fıkıh, hadis gibi ilmi disiplinler ayrı ayrı sınıflandırılmıştır. Daha özelden ise tefsir geleneği dirayet ve rivayet şeklinde iki başlık altında değerlendirilmiştir. Bu ayrımın kökleri on asır öncesine kadar ulaşmakta ve ayrım günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Bununla beraber bazı araştırmacılar, bu ayrımın problemleri olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim rivayet tefsiri Kur'ân'ın sahabe ve tabiin kavilleri ekseninde anlaşılması ve kişinin re'y ile görüş bildirmekten kaçınması şeklinde tanımlanmıştır. Ne var ki bu tanımın kriterleri Taberî'ye uymamaktadır. Çünkü o, rivayetler arasında tercih yapmış, fıkıh ve kelim konularını tartışmış, soru cevap yöntemini kullanmıştır. Bu vb. durumlar dikkate alındığında onun rivayet değil, dirayet ehli bir müfessir olduğu söylenmelidir. Aksi durumda Taberî ile İbn Ebî Hâtim aynı olarak kabul edilmiş olur. Bu ise başka problemlere neden olacaktır. Zira Taberî, aktardığı rivayetler arasında hangi rivayetin doğru olabileceğine dair bir yorum yapmıştır. İbn Ebî Hâtim ise rivayeti sadece nakletmiştir. Bu durumda her iki müfessiri aynı kapsamda değerlendirmek yanlış olur. Neticede biri dirayet ehli diğeri rivayet ehli bir âlimdir. Ne var ki Taberî'nin Mâtürîdî ile aynı düzeyde bir dirayet âlimi olduğunu söylenirse bu da başka karışıklığa yol açacaktır. Çünkü iki müfessir arasında önemli farklar bulunmaktadır. Bunların başında onların bağlı buldukları geleneğin etkisi gelmektedir: Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y.

Ehl-i Hadis - Ehl-i Re'y ayrımı ilk etapta fıkıh ile irtibatlandırılmıştır. Bununla beraber bazı araştırmacılar tasnifin sadece fıkıh sahasına indirgenmesini doğru bulmamıştır. Zira bu iki ekol, kelami sahada da kendilerine has düşünce yapıları ile dikkat çekmektedir. Şu halde hem fıkıh hem kelim sahası ile ilişkisi kurulan bu iki ekolün tefsir sahasını etkilediğini düşünmek mümkündür. Geniş bir perspektiften bakılması durumunda Ehl-i Hadis - Ehl-i Re'y ekollerinin temel kriterleri Taberî ve Mâtürîdî'nin tefsirinde karşılık bulmaktadır. Nitekim Ehl-i Hadis kriterlerine göre esas olan ilk dönem âlimlerin sözleridir. Onlara rağmen görüş beyan edilmez. Tabii

¹ Bu çalışma "Tefsir-Te'vil Ayrımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi" (İstanbul: İÜS-BE, 2018) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

erken dönem âlimlerinin bidat ehli kimseler olmamaları da esastır. Aksi durumdaki âlimlerin sözlerine itibar edilmez. Onlardan gelen rivayetler birbiri ile çelişiyorsa hangi rivayetin doğru olduğunu anlamak için çeşitli kriterler esas alınır: Mesela Kur'an ayetlerine literal olarak en yakın rivayet hangisi ise o rivayet doğru kabul edilir. Ayrıca çok sayıdaki rivayet az sayıdaki rivayetten üstündür. Diğer yandan Allah'ın gelmesi gitmesi gibi haberi sıfatlar literal olarak anlaşılır fakat nasıl olduğunun bilgisi Allah'a havale edilir. Kalam ile ilgili meselelerde ayrıntıya girilmez. Ayrıca felsefi meselelere de temas edilmez. Ehl-i Re'y ise bahsi geçen hususlarda farklı tavır takınmıştır. Onlara göre ilk dönem âlimlere mukabil sonraki dönem âlimler de görüş bildirebilir. Sahibinin kimliği değil, söylediği söz itibara alınır. Dolayısıyla isnad birinci derecede önem taşımaz. Rivayetler Kur'an'a arz edilir. Kur'an'ın maksadı ile uyuşan rivayet esas kabul edilir. Kur'an'a, akla ve genel geçer kanunlara aykırı olan rivayetler ise kabul edilmez. Bu rivayetlerin kimlere isnad edildiği de önemli değildir. Kur'an'ın yorumlanmasında dikkate alınması gereken literal mana ise literal mana esas alınır. Dikkate alınması gereken batını mana ise o esas alınır. Fakat bu ikisinden hangisinin esas alınacağına Kur'an'ın bütünlüğü hesaba katılarak karar verilir. Allah'ın gelmesi, gitmesi gibi meseleleri konu edinen haberi sıfatlar tevil edilir. Kalam ile ilgili meselelere temas edilmelidir. Son olarak felsefi eserlerde yer alan bilgiler Kur'an'a arz edilir. Ancak Kur'an'a aykırı olan bilgiler reddedilir.

Açıkçası söz konusu kriterleri Taberî ile Mâtürîdî'nin tefsirlerinde ayrı ayrı görmek mümkündür. Taberî, erken dönem âlimlere rağmen söz söylemek doğru değildir kuralını kabul etmiştir, zaman zaman farklı düşünceye sahip olduğunu söylese de ısrarla öncekilerin düşüncelerini kabul ettiğini belirtmiş ve rivayetler arasında tercih yapmıştır. Tercihinde en çok dikkat ettiği husus rivayetin ayetin zahirine uygun olmasıdır. Rivayetleri senedi ile aktarmaya da çok dikkat etmiştir. O, haberi sıfatları literal olarak anlamış fakat nasıl olduğunu Allah'a havale etmiştir. Bazı durumlarda ise Allah'ın kürsüsü gibi ifadeleri tevil ettiği de olmuştur. Diğer taraftan tefsirinde kelami ve felsefi meselelere girmekten imtina etmiştir. Taberî'nin aksine Mâtürîdî, erken dönem âlimlerine rağmen kendisi de görüş beyan edebileceğini söylemiştir. Rivayetler arasında tercihte bulunmuş ve bazen de onları çeşitli gerekçelerle reddetmiştir. Mâtürîdî'ye göre rivayetler akla, genel geçer kanunlara ve Kur'an'ın bütünlüğüne aykırı ise reddedilir. O, ayetleri atomik değil, bütüncül ve maksad odaklı okumuştur. İsnad onun tefsirinde birinci derecede önemli değildir. Allah'ın sıfatları yorumlanmalıdır. Kalam ve felsefeden uzak durmak mecburi değildir.

Açıkçası Taberî, rivayetler arasında tercih yaparken akli verilerden yararlanmıştı. Bu nedenle o, diraya grubu bir âlim olarak kabul edilebilir. Fakat o, sınırlarını Ehl-i Hadis'in belirlediği kurallara göre hareket etmiştir. Mâtürîdî için de aynı durum geçerlidir. O da sınırlarını Ehl-i Re'y'in belirlediği kurallara göre hareket etmiştir. Konuya bu açıdan bakıldığında ise Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y ekollerinin ilmi disiplinlerin tamamına etkilediğini söylemek mümkündür. Aynı durum tefsir ilmi için de geçerlidir. Şu halde biz, en azından klasik dönem sünni tefsir geleneği ile sınırlı olmak kaydıyla Ehl-i Hadis - Ehl-i Re'y tefsirleri şeklinde bir tasnifin varlığını mümkün görüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ehl-i Hadis, Ehl-i Re'y, Taberî, Mâtürîdî.

A DIFFERENT CLASSIFICATION ATTEMPT BASED ON AL-TABERİ AND AL-MÂTURİDÎ : AHL AL-HADİTH AND AHL AL-RE'Y TAFSIRS

Abstract

This study is an attempt to present a different title to the dual classification in the form of dirâyah and narration/ riwâyah in the Tafsir / interpretation science. Al-

though the Tafsir researchers found this classification to be defective, they did not present a different suggestion to solve the problem. Except for the period of Tadvin, our proposal is to deal with the interpretation keeping Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y in sight. Although the schools of thought in question are evaluated in the center of the science of Fiqh, the leading scholars of these schools were experts in the fields of Theology, Hadith and Tafsir. Thus, it can be hypothesized that the basic principles of the Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y schools influence the discipline of tafsir due to the aforementioned scientific disciplines. In order to prove this hypothesis, the basic principles of the aforementioned schools have been included in our study. Then, it has been stated that Tabari (d. 310 AH/923 CE) and al-Maturidi (d. 333 AH/944 CE) built their tafsirs in accordance with the principles of these schools. As a result, it can be claimed that these two of thinkers built their works after being influenced by a dual classification as Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y.

Summary

Although Islamic thought tradition is a whole, scientific disciplines such as Tafsir, Kalam, Fiqh, Hadith are classified separately. More specifically, the tradition of Tafsir was evaluated under two titles, dirayah and narration. This distinction has its roots up to ten centuries ago, and it still exists today. However, some researchers have stated that this distinction is problematic. For example, the criteria for the definition of narration run counter to those of Tabari. Because he made choices among narrations, discussed issues of Fiqh and Kalam, and used the catechetical method. When these situations are taken into consideration, it should be said that he is not a mufassir of the people of narration but of the dirayah. Otherwise, Tabari and Ibn Abi Hatim would be accepted as the same. This would cause other problems. Because he made a comment about which narration might be right among the narrations he conveyed. Ibn Abi Hatim conveyed the narration only. In this case, it would be wrong to evaluate both mufassirs / commentators within the same scope. One is a scholar in the field of dirayah, and the other is a scholar in the field of narration. However, to say that Tabari and al-Maturidi are scholars of the same level of dirayah would cause confusion. Because there are important differences between the two commentators. The most important of these is the effect of their tradition: Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y.

The distinction between Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y was linked to Fiqh in the first place. However, some researchers did not find it correct to reduce the classification only to the field of Fiqh. Because these two schools attract attention with their unique structures of thought in the theological field. Therefore, it is possible to think that these two schools, which are associated with both Fiqh and Kalam, affect the Tafsir field. Because if viewed from a wide perspective, the main criteria of the schools of Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y correspond to the interpretation of Tabari and al-Maturidi.

Indeed, according to the Ahl al-Hadith criteria, the first period scholars' words are taken as basis. Opinions would not be expressed in contrast to them. Of course, it is essential that the early scholars should not be of the Ahl al-bid'ah / People of heresy. Otherwise, the words of the scholars would not be respected. If the narrations coming from them contradict each other, various criteria are taken as basis to understand which of the narrations is correct: For example, the narration which is the closest to the Qur'anic verses in literal consideration is considered correct. In addition, narrations conveyed in greater numbers are superior to those in fewer numbers. On the other hand, verses concerning recondite matters such as the arrival of Allah are understood literally, but its real meaning is left to Allah. It is not likely to elaborate on issues related to Kalam. Also, philosophical issues would not touched. Ahl al-Ra'y, on the other hand, took a different attitude regarding the issues men-

tioned. According to them, scholars of subsequent periods may also Express their opinions against those of the first period. Scholars' statements must be taken into account, not their identities. So isnād is not of primary importance. Narrations are submitted for the Qur'an's appraisal. The narration that matches the purpose of the Qur'an is considered correct. Narrations which are against the Qur'an, the mind and the mainstream are not accepted. It does not matter to whom these narrations are attributed. If it's the literal meaning that should be taken into account in the interpretation of the Qur'an, so it happens. If it is of the bāṭini kind that should be taken into account, then it is done so. However, it is decided which of these two will be taken into consideration by examining the entire Qur'an. Verses such as Allah's arrival and passage are interpreted. It should also be touched on the issues regarding Kalām. Finally, the information contained in the philosophical works is presented to the Qur'an. However, information contrary to the Qur'an is rejected.

Obviously, it is possible to see these criteria separately in each of Tabarī and al-Māturidī's tafsirs. Tabarī accepted the rule that it is not correct to make a statement against those of the early scholars, although he said from time to time that he had different thoughts, he insistently stated that he accepted the thoughts of the previous ones and picked out of narrations. The criterion that he pays most attention in his choice is that the narration fits the verse apparently. He also paid much attention to convey the narration with its chain of conveyors (sanad). He understood khabarī attributes literally, but left how would they happen to Allah. In some cases, he also made ta'wils concerning phrases such as Allah's Throne. On the other hand, he avoided engaging in Kalām and philosophical issues in his commentary. Contrary to Tabarī, al-Māturidī said that he could express an opinion despite early scholars. He picked out of narrations and sometimes refused them for various reasons. According to al-Māturidī, narrations are rejected if they are against the mind, the common laws and the integrity of the Qur'an. He read the verses from a holistic and a purposeful perspective, not from an atomic. Attribution (isnād) is not important in his commentary. Allah's attributes must be interpreted. It is not compulsory to stay away from Kalām and philosophy.

Tabarī made use of rational parameters when picking out of narrations. Therefore, he can be regarded as a scholar of the dirāyah group. But he drew his limits in accordance with the rules set by Ahl al-Hadith. The same is true for al-Māturidī. However, he drew his limits according to the rules set by Ahl al-Ra'y. From this point of view, it is possible to say that Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y affect all of the Islamic scientific disciplines. The same is valid for the science of tafsir. Therefore, we see that it is possible to have a distinction between Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y in interpretations, provided that they are limited to the Sunni commentary tradition of the classical period.

Keywords: Tafsir, Ahl al-Hadith and Ahl al-Re'y, Tabarī, al-Māturidī.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması yolunda İslam düşünce geleneğinin inşa ettiği tefsir külliyatı zaman içinde sınıflandırılmış ve bu bağlamda tefsirler çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Sa'lebî (ö. 427/1035) söz konusu tasnife işaret eden öncü âlimlerden biridir. Bu bağlamda o, bir grup müfessirin rivayet ve nakille yetindiğini buna mukabil söz konusu müfessirlerin dirayet ve tenkide yer vermediğini ifade etmiş,² dolayısıyla rivayet ile dirayet arasında bir ayırım olduğunu zımnen belirtmiştir. Sa'lebî'nin rivayet ve dirayete yönelik zımnî ayırımı, daha sonra ilk kez Kâfiyeci (ö. 879/1474) tarafından, "et-tefsiru'l-müteallika bi'r-rivaye" ve "huve ma yetealleku bi'd-diraye" tabirleri ile ve daha açık bir şekilde dile getirilmiştir.³ Kâfiyeci'nin ayırımı yakın dönemden itibaren dirayet ve rivayet tabirleri ile ifade edilmiş ve Kur'an'ın hadisler, sahâbe ve tâbiîn kavilleri ile anlaşılması rivayet tefsiri; rivayetlerin yanı sıra Kur'an'ı dil, edebiyat ve dönemin ilmi anlayışı ekseninde yorumlanması ise dirayet tefsiri olarak tanımlanmıştır. Bazı araştırmacılar, söz konusu ayırımın son dönemlerde Zürkânî (ö. 1367/1948) ve Zehebî (1915-1977) sayesinde zihinlere iyice yerleştirildiğine dikkat çekmişlerdir.⁴ Yanı sıra onlar tanımlarına yer verilen kavramlardaki kıstaslarının problemliliğini,⁵ zira bu kıstasların özellikle Taberî ve tefsirinde bir karşılığının bulunmadığını, dolayısıyla Taberî tefsirinin rivayet kategorisinde alınmasının doğru olmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre aksi durum Taberî'nin İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ile aynı kabul edilmesini gerektirir ki bu, açıkça kafa karışıklığına neden olacaktır.⁶ Çünkü her ne kadar tefsirinde 38,397 rivayet varsa da tefsirde otorite olan Taberî, seleften aktardığı rivayetler arasında tercihlerde bulunmaktadır,⁷ fıkhi meselelere yer vermekte ve bunları tartışmaktadır. O, kelami konulara temas etmekte, filolojik ve edebi tahlillerde bulunmakta ve soru cevap yöntemini kullanmaktadır. Hepsin-

² Ebû İshak Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Seyyid Kesrevî Hasen (Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arâbî, 2002), 1/4.

³ Muhyiddin Ebû Abdillâh el-Kâfiyeci, *Kitâbu't-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, çev. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 54.

⁴ Abdullah Aygün, "Tefsirlerin Rivayet Ve Dirayet Ayırımının Sorunları", *Gümüüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 145.

⁵ İsmail Çalışkan, "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gereklikliği Eleştiriler-Gereçler-Teklifler", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri, Sempozyum ve Tebliğ Müzakereleri*, ed. Ömer Kara (Bursa: Kurav Yayınları 2007), 104, 106, Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 178-179; Aygün, "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayırımının Sorunları", 145.

⁶ Muhammed Aydın, "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/20 (2009), 15.

⁷ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Ankara Okulu, 2005), 31.

den öte Taberî, sahabe ve tabiin rivayetlerine yer verdikten sonra onların bazı düşüncelerine karşı çıkmaktadır.⁸ İbn Ebî Hâtim'e gelince o, ayetlerin tefsiri esnasında sadece seleften gelen rivayetleri nakletmekte ve konular üzerinde hiçbir yorum yapmamaktadır. Öyleyse, araştırmacılara göre, bu iki müfessiri aynı kategoride ele almak ve her ikisine de rivayet müfessiri demek doğru değildir.⁹

Araştırmacılar tarafından öne sürülen söz konusu problemler Taberî'nin dirayetçi yönünü ortaya çıkarmaya ve böylece kafa karışıklığını gidermeye matuf olsa da bu durum başka soruların doğmasına neden olabilmektedir. Mesela dirayet müfessiri olarak kabul edildiğinde Taberî ile Mâtürîdî'nin aynı kategoride değerlendirilmesi mümkün olabilir mi? Her iki müfessirin dirayet yöntemlerinin bir olduğu söylenebilir mi? Onların dirayet yöntemleri ve rivayetleri değerlendirmedeki kıstasları bir kabul edilebilir mi? Şayet söz konusu müfessirlerin dirayet yöntemleri farklı ise bunda etkin olan hususlar nelerdir? Ayrıca dirayet-rivayet tefsirleri başlığı yerinde değilse bunun yerine -en azından klasik dönem için- ikame edilmesi mümkün olan başka bir şemsiye başlık öne sürülebilir mi?

Bu çalışma mezkûr soruların cevaplarını aramayı hedeflemekte ve klasik dönem Sünnî tefsirler bağlamında da farklı bir başlık önermektedir: "Ehl-i Hadîs - Ehl-i Re'y Tefsirleri." Hali hazırda uzun soluklu okumalara ihtiyaç duyulacağı için söz konusu başlığın tefsir külliyyatının tamamına teşmil etmek mümkün olmayabilir. Bu nedenle konumuz Taberî ve Mâtürîdî ile sınırlandırılacaktır. Bu bağlamda öncelikle Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'yin öne çıkan en temel karakteristik özellikleri tespit edilecektir. Ardından söz konusu özelliklerin *Câmiu'l-Beyân* ile *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'daki yansımaları ortaya konulacaktır. Bu ise iki dirayet müfessirinin birbirlerinden hangi açılardan farklı olduklarının tebellür etmesine imkân verecektir. Bu farklılık tedvin dönemi sünnî tefsirin ya da diğer bir ifade ile tefsirin sünnî kanadının tek tip olmadığını gösterecektir. Böylesi bir durumun da Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y ekollerinin tefsir sahasına yönelik etkilerinden kaynaklandığı sonucuna varılacaktır.

⁸ Sıtkı Güllü, "Rivâyet ve Dirâyet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsiri Hakkında Bir Değerlendirme", *EKEV Akademi Dergisi* 8/19 (2004), 268.

⁹ Aydın, "Rivâyet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", 9; Aygün, "Tefsirlerin Rivâyet Ve Dirâyet Ayrımının Sorunları", 145, Güllü, "Rivâyet ve Dirâyet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsiri Hakkında Bir Değerlendirme", 265, 280.

1. EHL-İ HADİS- EHL-İ RE'Y EKOLLERİNİN TEMEL PRENSİPLERİ

Ehl-i Hadîs ve Ehli Re'y ayrımının tefsire yansımaları meselesine geçmeden önce, bazı araştırmacıların konu çerçevesindeki değerlendirmelerine yer verilmesi gerekir. Söz konusu araştırmacılardan Haçkalı, ayrımın asli itibariyle fikhî metottan ziyade kelami bir duruştan kaynaklandığını belirtir.¹⁰ Ona göre fıkıh kavramı, dönemi itibariyle inanç, ibadet, ahlak ve hukukun bütününe şamil olarak kullanılmaktaydı. Sahabe ve tâbiîn döneminde re'ydten yararlanılıyordu. İmam Mâlik (ö. 179/795) Ebû Hanîfe (ö. 150/767) gibi re'y kullanıyordu. İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de re'y kullanmaktan müstağni değillerdi. Yanı sıra hicri ikinci ve üçüncü asırlarda Ehl-i Hadîs, itikatlarını konu edinen “*Kitâbu's-Sünne*” adlı eserleri telif etmekte ve ru'yetullah'ı, kabir azabının yanı sıra şefaati inkâr edenleri re'yci olarak isimlendirmekteydi. Ayrıca Ebû Hanîfe irca görüşünü benimsemiş, imanda artma ve eksilmenin olmayacağını ifade etmişti. Onun talebeleri arasındaki bazı isimler Kur'an'ın'ın mahlûk olduğunu söylemişti. Bu nedenle o ve talebeleri, Ehl-i Hadîs kanadınca re'y taraftarı olarak gösterilmişti. Tüm bu hususlar, konunun kelami bir duruş ile yakından irtibatlı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Haçkalı'ya göre Ehl-i Hadîs - Ehl-i Re'y ayrımı fikhî değil, kelâmî bir ayrım olarak kabul edilmelidir.¹¹

Biz, Haçkalı'nın mezkûr düşüncesine katılmakta ve meselenin bir adım daha ileriye götürülebileceği kanaatini taşımaktayız. Şöyle ki asıl itibariyle kelim, hadis, fıkıh ve tefsirin kendi aralarında önemli oranda ortak noktalar bulunmaktadır. Söz konusu disiplinleri birbirinden bağımsız olarak değerlendirmek bu disiplinlerde uzman olan fertlerin zihniyetlerinin göz ardı edilmesiyle sonuçlanacaktır. Nitekim *Te'vilâtü'l-Kur'an* şârihi Alâüddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) fıkıh sahasında yazılmış bir eserin, onu telif eden müellifin itikâdıyla yakın bir ilişki içinde olduğunu ifade etmiştir.¹² Bu ifade, bir müellifin itikadi sahada takip ettiği metodun tefsir sahasındaki

¹⁰ Hayri Kırbaşoğlu da benzer kanaati taşımaktadır. Bk. M. Hayri Kırbaşoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları* (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 49-51. Ayrıca bk. Mansur Koçinkağ, “Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs Ayrımı”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Kasım 2017), 53-78; Mehmet Erdem, “Ehli Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Okulu Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış” *Dini Araştırmalar* 8/24 (Haziran 2006), 73-106.

¹¹ Abdurrahman Haçkalı, “Ehl-i Hadîs Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 61 - 68.

¹² Alaaddin Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdalberr (Kahire, Mektebetü Dâri't-Türâs, 1984), 97.

metoduyla yakın bir ilişki içinde olduğu şeklinde yorumlanabilir. Çünkü bu disiplinlerin ortak noktası Kur'ân ve onu anlama faaliyetidir. Sosyo-kültürel yapının tesiri altında kalan zihniyetin ilmi disiplinler arasında yansımalarının olacağı bir gerçektir. Şu halde zihniyet de örtük referans sistemi manasına geliyorsa¹³ Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y'in nasları değerlendirme hususundaki metodik yaklaşımlarının tefsire yansıdığı söylemek mümkün olacaktır.

Burada şu gerçeğin de farkında olduğumuzu vurgulamalıyız: Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'y müntesiplerinin tamamı hemen her konuda aynı düşüncelere sahip değildir. Başta insani faktörler olmak üzere ferdin çevresi, ilmi ve sosyo-kültürel yapısı, onu, bağlı bulunduğu gelenekten çeşitli yönleriyle farklı kılar. Nitekim talebeleri Ebû Hanîfe ile her konuda aynı fikirde değildir. Bundan da öte mesela Mâtürîdî'nin hayatta olduğu süreçte, Semerkant'ta üç tür Hanefî olduğu ifade edilmektedir. Bunların ilki, Mâtürîdî'nin, ikincisi Mu'tezile'nin temsil ettiği Hanefiliktir. Üçüncüsü ise Ehl-i Hadîs düşüncesinin ağır bastığı Hanefî-Hadis taraftarlarıdır ki bunlar da çoğunlukla Buhârâ'daki Hanefilerdir.¹⁴ Benzer durum Ehl-i Hadîs için de geçerlidir. Bu ekolün en önemli temsilcisi olan Ahmed b. Hanbel'in hemen her görüşü, ekolün müntesiplerince benimsenmiş değildir. Söz gelimi bulunduğu beldeden sürülmekle sonuçlansa da İmam Buhârî, onun *halku'l-Kur'ân* konusundaki kanaatine katılmamıştır.¹⁵ Ne var ki bu türden ayrılıklar, bütün dikkate alındığında ferî kalmaktadır. Söz konusu ekolün müntesibi, ekolünün temel prensipleriyle uyum içerisinde olmakta, bu ise onun telifatında karşılık bulmaktadır.

1.1. Ehl-i Hadîs

Farklı isimler ile tanıtılan Ehl-i Hadîs'in¹⁶ temel vasıflarına dair tarifler kaynaklarda birbirleri ile paralellik arz etmektedir. Söz gelimi İbn Kuteybe (ö. 276/889) Ehl-i Hadîs'i, dinî hususlarda istihsâna, kıyâsa ve aklî muhâkemeye yönelmeyen kimseler olarak tanıtır. Ona göre bu ekolün takipçileri dini sahanın tek bir noktasında dahi felsefe kitaplarına veya kelmâcılara başvurmaz.¹⁷ Eşari'ye (ö. 324/935-36) göre ise Ehl-i Hadîs, cedelcile-

¹³ Alex Muchielli, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kotil (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 7.

¹⁴ Ahmet Ak, *Mâtürîdî Kaynaklarda Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 25.

¹⁵ Muhammed İbn Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 12/464-467.

¹⁶ Bk. M. Hayri Kırbaoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları- Ashâbu'l-Hadis'e Göre Allah'ın Sıfatları Me-selesi* (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 19-68.

¹⁷ Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Hadîs Müdafaası*, çev. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 100.

rin tartıştıkları konuları tartışmayı doğru bulmamaktadırlar. Onlara göre dini konularda sahih rivâyetlere ve adaletli güvenilir râvilerin rivâyetleri ile Hz. Peygamber'e ulaşan haberlere teslim olunmalı ve bu türden haberler nasıl ve niçin diye sorgulamamalıdır. Aksine onlar, böylesi bir sorgulamayı bidat addeden kimselerdir.¹⁸ Hatib el-Bağdâdi'ye (ö. 463/1071) gelince o, Ehl-i Hadîs'i, "Kitap ve sünnete tabi olan, heva ve re'yi benimsemeyen ve sadece rivâyetlere dayanarak hüküm veren büyük çoğunluğun takip ettiği yoldur"¹⁹ diye tanımlamaktadır. Şehristânî'nin (ö. 548/1153) açıklamaları da aynı minvaldedir. Mâlik b. Enes, Muhammed b. İdrîs ve Ahmed b. Hanbel gibi isimlerin başını çektiği bu ekolün temel vasfı, hadislerin toplanıp nakledilmesi ve hükümlerin nassa dayandırılması hususlarında özel bir ihtimam göstermeleridir. Herhangi bir konuda hüküm verilecek olması durumunda şayet bir haber yahut eser bulunursa bu ekol, kıyasın hafisinden de celîsinde de uzak durur.²⁰

Yukarıdaki tanımlarda dini meselelerde rivâyete bağlı kalınması, güvenilir raviler kanalıyla gelen rivâyetlere teslim olunması dolayısıyla neden ve niçin gibi soruların sorulmaması, akli muhakemeden sakınılmasının doğal sonucu olarak te'vîl, kelim ve felsefeden uzak durulması gibi başlıklar öne çıkmaktadır. Daha öz bir ifade ile selefe ittiba ve lafzın zahirinin esas alınması mezkûr tanımlarda öne çıkan hususlar arasındadır. Şu halde biz, bu sıralamayı esas almak suretiyle Ehl-i Hadîs'in en temel iki paradigmasını incelemeye alacağız.

1.1.1. Selefe tâbi olmak

Hz. Peygamber'in vefatı, üç halifenin şehit edilmesi, Cemal ile Sıffin vakıalarının yaşanması, fethedilen bölgelerdeki bireylerin İslam'a eski din ya da geleneklerindeki fikirleri ile beraber girmesi ve Kur'ân'ın farklı şekillerde anlaşılmaya açık bir yapıya sahip olması nedeniyle fikir sahiplerinin, görüşlerini Kur'ân ile ispata çalışması toplumda kaosa neden olmuştur. Söz konusu kaosun önünün alınması için Ehl-i Hadîs'in fikir önderleri birtakım tedbirler almış ve bu bağlamda özellikle nasların anlaşılması yolunda takip edilmesi gereken çeşitli kurallar inşa etmişlerdir. Selefe ittiba bunlar-

¹⁸ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: y.y., 1950) 1/324.

¹⁹ Hatib el-Bağdadi, *Şerefu ashâbi'l-hadis*, thk. Mehmet Said Hatipoğlu (Ankara: y.y., 1969), 8-9, 28-29.

²⁰ Ebû'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Fehmi Muhammed (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 217-218.

dan biridir. Kur'ân'ın anlaşılması hususunda hadisler, sahâbe kavilleri ile tâbiîn ve onların takipçilerinin ifadeleri esas alınmalıdır. Bu algı şu delille teyit edilir: Kur'ân'ın muhatapları öncelikle Hz. Peygamber ve sahâbe ise onu en iyi anlayanlar da onlardır. Zira söz, yerinde ve muhatabınca anlaşılır. Dolayısıyla Kur'ân, ilk muhatapların anladığı şekliyle anlaşılmalıdır.²¹ Tâbiîn ve talebelerinin önemi de burada devreye girmektedir. Çünkü onlar, sahâbenin talebeleri olmuş ve mümkün her şeyi öğrenmeye sonra da öğretmeye çalışmışlardır. Şu halde Kur'ân'ın anlaşılması hususunda onların ifadeleri son derece önem taşımaktadır. Buna ilk üç nesil hadisi²² de eklendiğinde selefte ittibanın esas olduğu vurgusu yerini sağlamlaştırmış olacaktır.

Kur'ân'ın anlaşılması başta olmak üzere herhangi bir konuda selefte itiba etmek, kişinin cennete giden en doğru yola tabi olması anlamına gelmektedir.²³ Çünkü din, esere tabi olmaktır.²⁴ Re'y ise sadece rivayetleri açıklamak için kullanılabilir.²⁵ Bu son ifade re'ye yani akla biçilen görevi göstermesi açısından önemlidir. Buna göre akıl, söz konusu eserleri açıklamakla, şayet rivayetler arasında bir tearuz olursa bu problemi gidermekle görevlidir. Aksi durumda aklın, muttasıl isnat ve güvenilir raviler kanalıyla gelen bir rivayeti tenkit yahut kritik etme hakkı yoktur. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in, sahabe rivayetleri arasında ihtilaf olması durumunda Kur'ân ve sünnete en uygun olan rivayeti tercih ettiği ve bunun ötesinde herhangi bir görüş serd etmediği belirtilmiştir.²⁶ Başka bir kayda göreyse Ahmed b. Hanbel'e yöneltilen sahabe rivayetleri arasında ihtilaf olması durumunda bunların hangisinin doğru olduğuna dair araştırma yapmanın uygun olup olmadığı sorusuna onun menfi cevap verdiği ifade edilmiştir. Buna göre kişinin, rivayetler arasında tercihte bulunmadan dilediği birini tercih etmesi ona kâfi gelecektir.²⁷ Ahmed b. Hanbel'in bu düşüncesini onun selefi olan Evzâ'ide de (ö. 157/774) görmek mümkündür. Gerçekten o da sahâbenin

²¹ Mehmet Akif Koç, "Tefsirde Keyfilğin Çaresi: Tefsir Rivâyetleri", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, haz. Mehmet Akif Koç - İsmâil Albayrak, (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 1/51, 53-54.

²² "İnsanların en hayırlısı benim içinde bulunduğum nesildir. Sonra onlardan sonrakiler (tâbiîn), sonra onlardan sonrakilerdir (tebe-i tâbiîn)." Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Şâhih-i Buhârî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), Buhârî, "Şehâdât", 9.

²³ Lâlekâî, İbnü'l-Hasen b. Mansur et-Taberî, *Şerhu uşûli i' tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Ebû Ya'kûb Neşet b. Kemal el-Misrî (İskenderiye: Dâru'l-Basıra, ts.), 1/85.

²⁴ İbn Abdilberr Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh, *Câmi' u beyâni'l- ilm ve fazlihî*, thk. Mesud Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 289-290.

²⁵ İbn Abdilberr, *Câmi' u beyâni'l- ilm*, 411.

²⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemin*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan (Riyad: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1423/2002), 2/55.

²⁷ İbn Abdilberr, *Câmi' u beyâni'l- ilm*, 351.

ihtilaf ettiği bir konuda kendisinin onların sözüne muhalif düşecek bir söz söylemeyi uygun bulmadığını ifade etmiştir.²⁸

Sahabe ihtilaflarından ayrı olarak Şâfiî, güvenilir raviler kanalıyla mutasıl olarak Hz. Peygamber'e ulaşan hadislerin, ahad da olsa, Kur'ân'a arz etmenin doğru olmadığı, aksi bir uygulamanın olumsuz neticeler ile sonuçlanacağı düşüncesindedir.²⁹ Rivayetlerin Kur'ân'a arz edilmesini tavsiye eden: "Benden size bir şey ulaşırsa onu Allah'ın kitabına arz edin, muvafık-sa ben söylemişimdir, muhalif ise ben dememişimdir" mealindeki rivayet, ona göre, meçhul bir kimseden munkatı' olarak gelmiştir. Bu nedenle o, bu rivayeti kabul etmemektedir.³⁰ Ona göre hadisin Kur'ân'a arzı, ancak rivayetlerin birbirleri ile çelişmesi durumunda söz konusu olabilir. Kur'ân'ın zahirine uygun olan rivayet doğru olan rivayettir.³¹ Fakat Kur'ân'da konuya dair bir nass yoksa çelişkili rivayetlerden hangisinin doğru olduğunun tespiti için başka kriterler devreye girer. Buna göre rivayetin ravisi isnad, ilim, kıdem ve hıfz bakımından daha meşhur olmalıdır. Ya da söz konusu rivayet daha fazla tarik ile gelmelidir.³²

Yaşadığı mihne hadisesi sonrasında Ehl-i Hadis'in tartışılmaz lideri haline gelen Ahmed b. Hanbel de, dinin öncelikle Allah'ın Kitabı ve O'nun resulünden, sahabe ile onların talebelerinden (tabiin ve tebe-i tabiin) öğrenilebileceğini ve bunun da rivayetler vasıtasıyla gerçekleşebileceğini söyler. Ona göre bu türden rivayetlerin sünneti koruyan, bidatleri reddeden, hakkında itham olmayan kimselerden gelmesi gerekmektedir. İbn Hanbel'e göre söz konusu imamlar, kıyası ve re'yi savunmayan kimselerdir. Çünkü kıyas, dinde değersizdir. Re'y de tıpkı kıyas gibidir. Güvenilir selef imamlarından herhangi bir rivayet bulunması haricinde dinde re'y ve kıyas taraftarları dalalettedir.³³ Onun bu ifadelerinde öne çıkan bir husus, rivayeti alınacak ravinin geçmişte yaşamasının yeterli olmayışındır. Söz konusu ravi aynı zamanda bidat vb. ithamlara da maruz kalmamalıdır. Bu bağlamda isnad da son derece önem kazanmaktadır. Zira güvenilir olmayan raviler kanalıyla ulaşan rivayetler değerini yitirmektedir. Şu halde onun "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melahim ve fiten" şeklindeki ifadesi isnâdın olmayışı ile

²⁸ İbn Abdilberr, *Câmi' u beyâni'l- ilm*, 283.

²⁹ Mahmud Abdülmecid, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karnîs-sâlisî'l-hicri* (y.y.: Mektebetü'l-Hanci, 1979), 202.

³⁰ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle-İslam Hukukununun Kaynakları*, çev. Abdülkadir Şener - İbrâhim Çalıışkan (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 134, 222.

³¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 163.

³² Şâfiî, *er-Risâle*, 152, 160.

³³ İbn Ebi Ya'lâ, Ebû'l-Huseyn Muhammed, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Usimin (Riyad: el-Emâneti'l-âmme, 1999), 1/65.

irtibatlıdır.³⁴ Ona göre senedin güvenilir olması rivâyetin güvenilir olması ile eş değerdedir. Nitekim Yahya b. Kattân (ö. 198/813) da: “Hadise değil, isnada bakın. İsnâd sahihse ne alâ; değilse hadisin metni sizi aldatmasın”³⁵ demek suretiyle isnadın önemini vurgulamıştır.

1.1.2. Te'vîlden sakınmak

Ehl-i Hadis'in toplumdaki ihtilafın önünü almak adına takip ettiği diğer bir usul, aslanan lafzın zahiridir, mecbur kalmadıkça te'vîle gidilmez kuralıdır. Zira te'vîl söz konusu olduğunda taraflar kendi te'vîllerinin hakikat olduğu iddiasında bulunacaktır. Hangi te'vîlin hakikat olduğu konusunda bir kıstasın olmayışı toplumsal ihtilafı körükleyecektir. Bu durumda takip edilmesi gereken husus aslanan lafzın zahiridir prensibidir. Bu prensip konuya dair Kur'ân'dan bir işaret yahut bir hadis veya icmâ bulununcaya kadar geçerlidir.³⁶ Mezkûr kuralın vaz edilmesinin ardındaki diğer bir gerekçe Âl-i İmrân 3/7 ayetidir. Bu ayette te'vîle karşı mesafeli durulması ihtar edilmiştir. Üstelik te'vîlin, Şehristânî'nin de belirttiği üzere zanna dayalı olduğu hususunda ittifak vardır.³⁷ Şu halde Allah'ın sıfatları hakkında zan ile görüş bildirmek caiz olmamaktadır. Ehl-i Hadis'i bu konuda endişeye sevk eden en temel âmil sıfatların te'vîl edilmesinin neticede aynı sıfatların ta'tile varacağı düşüncesidir.³⁸ Bu nedenle onlar, Allah'ın yed, vech, istiva, ityan vb. sıfatlarının te'vîl edilmemesi gerektiği konusunda -istisnaları varsa da- uzlaşım halindedirler. Onlar söz konusu sıfatları te'vîl edilmesine karşı çıkmakla beraber teşbihe düşülmemesi konusunda ikazda da bulunmuşlardır. Bu bağlamda “Allah'ın eli” denildikten sonra elini hareket edenlerin de onun kesilmesi gerektiği ihtiarını yapmışlardır. Kişinin bu meselede takip edeceği husus nassa geldiği gibi iman etmesi ve nasıl yahut niçin gibi soruları sormaksızın konuyu Allah'a havale etmesi prensibini takip etmesidir/tevfiz.³⁹

Lafzın esas alınması ve mecbur kalmadıkça te'vîle gidilmemesi anlayışı, kanaatimize göre, sadece sıfatlara yansımakla kalmamış, aynı zamanda, iman-amel ilişkisi, imanın artıp eksilmesi, imanda istisna, Allah'ın meşiet,

³⁴ Ebü'l-Fazl Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 2/460.

³⁵ Hatib el-Bağdâdi, *el-Câmi li ahlakî'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Muhammed Acâc el-Hatib (Beirut, Müessesetü'r-Risale, 1996), 2: 140.

³⁶ Şafii, *er-Risale*, 311.

³⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 93

³⁸ Kırbaşoğlu, *Ehli Sünnetin Kurucu Ataları*, 161.

³⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 92-93.

teklif-i mâ lâ yutâk gibi konularda da karşılık bulmuştur. Bir kere “aslo-lan lafzın zahiridir, mecbur kalmadıkça te’vîle gidilmez” şeklindeki kural benimsenince Kur’ân’ın bütünü de bu merkezde anlaşılacaktır. Böylesi bir durumun Kur’ân’ın atomik okunmasına yol açtığını söylemek mümkündür. Buna mukabil Kur’ân’ı holistik diğer bir ifade ile bütüncül bir gözle okumaya çalışanlar da mevcuttur ki bunlar arasında Ehl-i Re’y ekolüne mensup kimselerin bulunduğu söylenebilir.

1.2. Ehl-i Re’y

Klasik kaynaklarda Ehl-i Hadîs’te olduğu gibi Ehl-i Re’y’e yönelik kapsamlı bir tarife rastlamak kolay değildir. Şümüllü bir tarifi en erken Şehristânî’de görebilmekteyiz. O, ümmetin müctehid imamlarını Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re’y diye ikiye ayırdıktan sonra ikinci kısmı Iraklılar, bunları da Ebû Hanîfe ile ashâbı bağlamında ele alır. Ona göre Ebû Hanîfe ve talebelerinin bu isimle anılmaları onların kıyas yöntemini kullanmaya yönelik özel bir ihtimam göstermelerinden kaynaklanmaktadır. Onlar ilgili konu çerçevesinde ahad haber olmasına rağmen kıyas-ı celîyi öncelemiştir. Nitekim Ebû Hanîfe, “Biliyoruz ki bu bir re’ydir fakat yapabildiğimizin en iyisi de budur. Başkasının da re’y de bulunma imkânı vardır. Bizim de ulaştığımız neticeyi kabul etme hakkımız vardır” demiştir.⁴⁰ İbn Kuteybe de Ehl-i Re’y’i Ebû Hanîfe özelinde ele alan isimlerden olup tam da mezkûr gerekçe nedeniyle onu tenkit etmektedir.⁴¹ Şu halde Ehl-i Re’y denilince Mu’tezile akla gelse de biz söz konusu ekolün belirgin vasıflarını Ebû Hanîfe düşünce sistemi üzerinden ele almak durumundayız.

1.2.1. Selefe ve habere ittibada bazı kriterler

Bilindiği üzere Ebû Hanîfe’nin yetiştirdiği ortam Kûfe’dir ve Kûfe oldukça kozmopolit bir yapıya sahiptir. Farklı din ve mezheplerin bulunduğu söz konusu ortamda Hz. Peygamber adına hadis uydurulması Ebû Hanîfe’nin rivayetlere temkinli yaklaşmasını gerektirmiş ve muhtemelen bu gerekçe ile o: “Din, ancak güzel re’ydir”⁴² demiştir. Fakat burada vurgulanması gereken diğer nokta onun haberlere yönelik takip ettiği usuldür. Çünkü haberin kesin bilgi ifade etmesi kendisinden haber verilen şeye inanmanın gerekli

⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 218-219. Ayrıca bk. Sahip Baroje, “İslâm Hukukunda Ehl-i Re’y ve Re’y Merkezli Fıkıh Anlayışı”, *İslâmî Araştırmalar*, 15/1-2 (2002), 149-163.

⁴¹ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, 68-72.

⁴² Hatip Bağdadi, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti’s-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2002), 15/536.

olduğu anlamına gelmektedir. Farklı bir ifade ile söz konusu haber kesin ise bu haber itikadın bir parçasıdır demektir.⁴³ İtikad ise şekk kabul etmeyip yakini deliller üzerine kurulmalıdır. Şu halde söz konusu delil mütevatir haber olmak durumundadır. Ebû Hanîfe de ele aldığı konuları haberlerin âhâd ve mütevatir oluşuna göre değerlendirir.⁴⁴ Ona göre âhâd haberler ameli sahada özel bir önem taşır. Ne var ki bu türden haberlerin delil olarak kabul edilmesi de bazı şartlara bağlıdır. Bu şartların ilki söz konusu haberin Kur'ân'a, sünnete, icmâya ve akli ilkelere muhalif olmamasıdır. Yanı sıra bu haber ümmetin genel uygulamasına muvafık bir yaklaşım sergilemelidir. Haber söz konusu şartlara uygun ise onunla amel edilir.⁴⁵ Fakat haber, güvenilir raviler vasıtasıyla muttasıl olarak Hz. Peygamber'e ulaştırılsa da Kur'ân'ın muhtevâsıyla uyum içinde olmazsa reddedilir.⁴⁶ Haberin Kur'ân'ın muhtevâsıyla uyum arz etmesi demek asıl itibariyle onun Kur'ân'a muvafık olması anlamına gelmektedir. Bu da son aşamada haberin Kur'ân'a arz edilmesi demektir. Haberin Kur'ân'a muhalif olması onun reddedilmesiyle yahut şazz olarak kabul edilmesiyle sonuçlanır. Fakat onun reddedilmesi Hz. Peygamber'in hadisinin reddedilmesi anlamına gelmez. Çünkü Hz. Peygamber Kur'ân'a muhalif bir söz söylemez. Şu halde söz konusu haberin reddi hadisinden değil, onun ravisinin reddedilmesi anlamına gelir.⁴⁷

Karşılaşılan bir meselenin çözümünde gidilmesi gereken ilk merci Kur'ân'dır. Aranılan cevabın burada bulunamaması durumunda hadislere başvurulur. Burada da bir hüküm bulunulamazsa bakılması gereken yer sahabe kavilleridir. Ne var ki tüm sahabe aynı kapsamda değerlendirilmez. Mesela ilgili konu hakkındaki görüşün Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'den gelmesi onun tercih edilmesini gerektirir. Fakat aynı durum Ebû Hureyre, Enes b. Malik ve Semure b. Cündeb için her zaman geçerli değildir.⁴⁸ Sahabe arasındaki tercihleri belirleyen husus ise onların fakih olup olmamalarıyla yakından irtibatlıdır.

Ehl- Re'y özelinde Ebû Hanîfe için hayat sahabe döneminden müteşekkil değildir. Çünkü hadiseler zaman içerisinde değişiklik arz eder. Söz konusu

⁴³ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 124.

⁴⁴ Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöglü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999), 293. Ayrıca bk. İshak Emin Aktepe, "Ebu Hanife Ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19 (2012), 123.

⁴⁵ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 131-132.

⁴⁶ Ebûbekir Ahmed İbn Ebi Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 1/364-368.

⁴⁷ Ebû Hanîfe Numan b. Sabit Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim (İmâm- A'zam'ın Beş Eseri içinde)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV, 2014), 23-24.

⁴⁸ Abdül-vehhâb eş-Şârânî, *Kitâbü'l-mîzân*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Alemü'l-Kütüb, 1989), 1/225.

dönem içinde tartışmaya açılmayan meseleler sonraki dönemlerde konu edilebilir. Bu nedenle “sahabe arasında olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu”⁴⁹ demek suretiyle Ebû Hanîfe sonradan ortaya çıkan meseleler hakkında görüş beyan edilmesini mümkün görmüştür. Ona göre ulaşılmış olduğu neticenin kendinden önceki âlimlerin fikirlerine muhalif olması da bir problem arz etmemektedir. Onlar ilgili konu ekseninde fikir beyan ettikleri gibi o da icthad edebilme hakkına sahiptir.⁵⁰

Ebû Hanîfe'nin usul ve kriterlerinin yanı sıra itikadi sahaya yönelik düşünce dünyası da onun Ehl-i Hadîs ile aralarının açılmasında önemli derecede rol oynamıştır. Söz gelimi iman-amel ilişkisi, imanda istisna meselesi, imanın artıp eksilmesi, Allah'ın meşietini vb. hususlara yönelik düşünceleri⁵¹ Ehl-i Hadîs'in düşünce yapısına muhaliftir.⁵² Bu ise Ebû Hanîfe'nin söz konusu ekol mensuplarınca yoğun bir şekilde eleştirilmesine imkân vermiştir. Yanı sıra ona tabi olan kimselerin Mu'tezili kökenli olması eleştirilerin dozunun artmasıyla sonuçlanmıştır.⁵³ Ne var ki bu durum Ehl-i Re'y ekolünün tefsir sahasını etkilemesine mani olamamıştır.

2. TABERÎ VE MÂTÜRÎDÎ'NİN TEFSİRLERİNE EKOLLERİN YANSIMALARI

Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y ekollerinin temel prensiplerinin tefsirlere yansımaları meselesine geçmeden bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. O da Mâtürîdî'nin Taberî'nin eserinden haberdar olup olmadığına dairdir. Konu eksenindeki bulgularımızdan hareketle biz, Mâtürîdî'nin söz konusu eserden haberdar olabileceğini düşünüyoruz. Şöyle ki Taberî, tefsirini hicri 270 yılında talebelerine yazdırmaya başlamıştır.⁵⁴ Şu halde *Câmiu'l-beyân* adlı eser *Te'vilât*'tan önce telif edilmiş olmalıdır. Çünkü Mâtürîdî, eserinin çeşitli yerlerinde *Zeccâc'a* atıf yapmıştır. O ise 311/923 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Onun on altı yılda hazırlamış olduğu *Meâni'l-Kur'ân* isimli eseri ise 301/914 senesinde tamamlanmıştır.⁵⁵ Bağdat'ta telif edilmiş bir eserin aynı yıl Semerkand'a ulaştığı varsayıldığında dahî bu, Mâtürîdî'nin en azından

⁴⁹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 8.

⁵⁰ İbn Abdilberr, *Cami*; 351; Hatib Bağdadi, *Tarih*, 15: 504.

⁵¹ Konu ekseninde bk. Metin Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

⁵² İbn Abdilberr, *el-İntikâ fi fezâilîs-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-matbuati'l-İslâmiyye, t.y.), 276-277.

⁵³ Bk. Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 175-176.

⁵⁴ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdeba*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2452.

⁵⁵ Emrullah İşler, “Zeccâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/173.

300'lü yıllardan itibaren eserini inşâ etmeye başladığı anlamına gelecektir. Dolayısıyla böylesi bir durum *Câmiu'l-beyân* adlı eserin *Te'vilât*'tan önce imlâ ettirildiği anlamına gelmektedir. Diğer yandan Zeccâc'ın vefat tarihi ile Taberî'nin vefat tarihi birbirine yakındır. Bu durumda Zeccâc'ın eserine vakıf olan Mâtürîdî'nin, Taberî'nin h. 270 yıllarda inşa etmeye başladığı eserine vakıf olduğunu düşünmek mümkündür. Nitekim Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), Subkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakat* adlı eserinden nakille Taberî tefsirinin 365/976 tarihinde vefat eden Samânî hükümdarı Mansûr b. Nûh'un emri ile Farsça'ya tercüme edilen ilk eserler arasında olduğunu belirtir.⁵⁶ Bu ise söz konusu eserin bir müddet öncesine kadar Semerkant'ta bulunduğunu gösterir. Bu iki olasılık Mâtürîdî'nin Taberî'nin eserinden haberdar olma ihtimalini akıllara getirmektedir. Fakat bu ihtimal sadece zikri geçen iki veriye dayanmakla kalmamaktadır. Çünkü müelliflerimizin eserlerinin mukayeseli olarak okunması durumunda ihtimali kuvvetlendirecek başka delillere ulaşmak da mümkün olacaktır. Aşağıda ele alınacak konular neticede Mâtürîdî'nin, karşıt iddialarını sanki bizzat Taberî'nin düşünce yahut uygulamalarını merkeze almak suretiyle oluşturmuş olabileceğini hipotezini destekler mahiyettedir. Değerlendirmeye alınacak konular aynı zamanda Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'y ekollerinin tefsir sahasını da etkilediği hipotezine dayanak teşkil edecektir.

2.1. Tefsirde Selefin Görüşlerini Esas Almak

Selefe ittiba hususuna dair yukarıda da bahsedildiği üzere Ehl-i Hadîs algısında esas olan öncekilerin görüşleridir. Onlara rağmen yahut onların yanı sıra görüş beyan etmek doğru bir davranış değildir. Taberî de bu hususta mezkûr kaideyi benimsemiştir. Şöyle ki o, el-Mülk 67/5 ayeti kapsamında selefin sözlerini nakleder ve ardından ayetin söz konusu nakillerden başka bir şekilde te'vil edilmesini kişinin kendi re'yi ile görüş bildirmesi anlamına geldiğini söyler. Ona göre selefe rağmen görüş bildirmek hatalı bir davranıştır. Böylesi bir davranışı sergileyen kimse başarısız olmaya mahkûmdur. Çünkü bu kişi bilgisi olmayan mesele hakkında zorlama bir işe girişmiştir.⁵⁷ Taberî, mezkûr ifadelerini, Katâde'nin (ö. 117/735) kavlini nakilden hemen sonra sarf etmiştir. Bu nedenle ilgili kavlin ona mı yoksa Katâde'ye mi ait olduğunu ilk etapta saptamak güçtür. Fakat ayete dair

⁵⁶ Hacı Halife Mustafa Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 1/450.

⁵⁷ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Şâkir (Ürdün: Dâru'l-A'lem, 2006), 29/8.

söz söyleme hakkının ilk nesillere ait olduğunu ihsas ettiren bu düşünceyi, asıl itibariyle Taberî, eserinin mukaddimesinde “ayetin tefsirinin sahâbe ile imamlardan müteşekkil selevin ve tâbiîn ile ümmetin âlimlerinin sözlerine muhalif olmaması gerekir”⁵⁸ demek suretiyle savunmuştur. Dolayısıyla el-Mülk 67/5 ayeti kapsamında sarf ettiği ifadenin bizzat Katâde’ye ait olup olmadığını tayin edemesek de bu, Taberî’nin de aynı fikirde olduğunu gösterir bir örnektir. Üstelik bu örnek tek değildir. Mesela el-İsrâ 17/110 ayeti bağlamında da o, açıkça selevin te’villerine muhalif davranmaya cevaz vermediğini vurgular. Ona göre şayet ayet ekseninde selevin herhangi bir kavli olmasaydı bu ayet farklı bir şekilde anlaşılabilirdi. Ne var ki o, selevin yahut te’vîl ehlinin görüşlerine muhalif tarzda görüş beyan etmeme hususunda icmâ hücceti nedeniyle fikir arz etmenin uygun olmadığını tekrar ifade eder.⁵⁹ Taberî, zikri geçen ifadesiyle Süfyân es-Sevrî’nin din, esere dolayısıyla seleve tabi olmaktadır⁶⁰ şeklindeki düşüncesine muvafık bir tarzda hareket etmiştir. Kimi zaman katılmasa da o, konu eksenindeki rivayetlere teslim olmayı yeğlemiş görünmektedir.

Taberî, selevin rivayetlerine rağmen görüş bildirmenin yanlış olduğunu ifade etmekle beraber, bazı durumlarda ilgili rivayetin yanlış olabileceğini de aklî verilere dayanarak mümkün görmüştür. Mesela es-Sa’d 38/33 ayetinde yer alan *فَطْفَقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ* ifadesi kapsamında Hz. Süleyman atların boyunlarını kesti mi yoksa sıvazladı mı sorusu gündeme gelmiştir. Hasan Basrî’ye göre *طَفَقَ/tafika* “boğazladı, boynu kesti” anlamına gelmektedir.⁶¹ Buna mukabil İbn Abbas aynı ifadeyi “Hz. Süleyman, çalımı atların boyunlarını ve ayaklarını sevgiyle sıvazlamıştır” şeklindeki te’vîl etmiştir. Taberî’ye göre İbn Abbas’a atfedilen rivayet tercihe şayandır. Zira her ne kadar lafzın zahiri Hasan Basrî’yi reddetmiyorsa da bir peygamberin sebepsiz yere suçsuz bir canlıya, krişinden kesmek suretiyle eziyet etmesi ve neticede malına zarar vermesi olacak bir şey değildir. Şu halde aklî veriler İbn Abbas’ın te’vîlinin kabul edilmesini gerektirir.⁶²

Yukarıda birbirinden bağımsız olarak aktarmış olduğumuz iki örnek netice itibariyle, Taberî’nin bir yandan rivayetten bağımsız hareket etmediğini fakat diğer yandan dirayetinden de ödün vermediğini net bir şekilde

⁵⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/51.

⁵⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 15/230-231.

⁶⁰ İbn Abdilberr, *Câmi’u beyâni’l-ilm*, 411

⁶¹ Hasan Basrî’nin söz konusu rivayeti ve Mâtürîdî’nin değerlendirmeleri için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, müracaa Bekir Topaloğlu, nşr. Ahmed Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010), 12/247-249.

⁶² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 23/191.

göstermektedir. Bu da onun Ehl-i Hadis'in sınırları bağlamında dirayetçi bir âlim olduğunun göstergelerinden sayılabilir.

Taberî'nin sistemine mukabil Mâtürîdî, Ehl-i Re'y ekolünün imamı Ebû Hanîfe'nin sistemine tabi olmuştur. Nitekim yukarıda ifade edildiği üzere o, kendisinden önceki âlimler gibi görüş beyan edebileceğini ve neticede onlara muhalif bile olsa kendi re'yinin takipçisi olduğunu belirtmiştir. Bu ifade aynı zamanda selefte mutlak surette uymak zorunda olmadığını söylemekle eş değerdedir ve Mâtürîdî de uygulamalarıyla aynı minvalde hareket etmiştir. Şöyle ki o, öncelikle Kur'ân'a dair söz söyleme hakkının salt olarak selefte teslim edilmesini doğru bulmamaktadır. Ona göre rivayet ancak ayetin nüzulüne şahit olan kimselerden yani sahabeden gelmesi halinde bağlayıcıdır. Buna mukabil şahitlik söz konusu değilse onlardan ilgili ayete dair gelen haberler kati mana taşımamaktadır. Şu halde, fakih sıfatını taşımaya layık olan bir kimse de ilgili ayete dair görüş bildirilebilir ve bu görüş en az sahabe rivayeti kadar kıymetlidir. Zira nüzule şahit olmayan sahabe rivayeti de asli itibarıyla bir dirayettir. Bu durum netice itibarıyla ilgili ayete dair söz söyleme hakkının ilk üç nesille kayıtlanamayacağı sonraki nesil âlimlerin de fakih olmaları kaydıyla, düşüncelerini ifade edebileceği anlamına gelmektedir.⁶³

Mâtürîdî, selefte rağmen görüş bildirmeyi mümkün gördüğü gibi, Kur'ân'ın bütününe, genel geçer kanunlara ve akla muhalif olan rivayetlerin, telifi kabil değilse, reddedileceğini söyler ve Kur'ândan hareketle düşüncesini temellendirmeye çalışır. Şöyle ki Allah, Hz. Peygamber'in verdiği hükümlerin, herhangi bir sıkıntı ve burukluk duyulmaksızın kabul edilmesi gerektiğini, aksi haldeki kişinin imanının kabul edilmeyeceğini haber vermiştir.⁶⁴ Şu halde Hz. Peygamber gibi masum olmayan kişinin vermiş olduğu hükme dair bir burukluğun duyulmasında beis yoktur. Yanı sıra "*Allah ve Resul'üne eziyet edenler dünyada da ahirette de lanetlenirler*"⁶⁵ buyrulmaktadır. Bu durumda masum olmayan bir kişinin düşüncesini reddetmek suretiyle ona eziyet etmek de laneti gerektirmez. Ayrıca "*Allah ve Resul'ü herhangi bir konuda hüküm verdiğinde, mümin erkek ve mümin kadının kendi tercihlerine göre hareket edemez*"⁶⁶ ayetine göre masum olmayan

⁶³ Konu ekseninde ayrıntılar için bk. Veysel Gengil, "Mâtürîdî'de Tefsir-Te'vil Ayrımı Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (Aralık 2019), 805 - 839.

⁶⁴ en-Nisâ 4/65

⁶⁵ el-Ahzâb 33/57

⁶⁶ el-Ahzâb 33/36

kişinin hükmüne dair başkalarının kabul yahut ret etme şeklinde bir tercih hakkı vardır.⁶⁷

Ayetleri mefhum-u muhalif esasına göre okuyan bu usulde Mâtürîdî'nin, seleften gelen rivayetlere rağmen görüş bildirmeye ve yine söz konusu haberlerin Kur'ân'ın bütünlüğüne, genel geçer vakıalara ve akla muhalif olması halinde reddinin imkânına dayanak oluşturduğu görülmektedir. Nitekim o, bu düşüncesini eserinin farklı yerlerinde dillendirmeye devam etmiştir. Bu bağlamda o, dinin fûruâtına tekabül eden konularda selefin tüm görüşlerine bağlı kalma zorunluluğunun olmadığını, diğer bir ifade ile onlara muhalif davranmanın sakıncasının bulunmadığını belirtmiş⁶⁸ ve dolayısıyla Ehl-i Re'y paradigmasına göre hareket etmiştir.

2.2. Tefsirde Selefin İcmasına Rağmen Görüş Bildirmek

Selefe rağmen görüş bildirmenin hatalı olduğu düşüncesini taşıyan Ehl-i Hadîs'in, konu hakkında icma varsa ona karşı söz söylemeyi mâkul karşılamayacağı çok açıktır. Dolayısıyla benzer bir tavrı Taberî'de de görmek yadsınacak bir durum değildir. Fakat o, kimi durumlarda konu ekseninde selefin icmasına rağmen farklı görüşü olan bazı âlimlerin ifadelerini de kayda değer bulmuştur. Şöyle ki o, Kâf 50/40 ayetinde yer alan "*Secdelerin ardından Allah'ı tesbih et*" şeklindeki buyruk kapsamında üç farklı görüşü kaydeder. Bunların ilkinine göre söz konusu tesbih akşam namazının ardından kılınacak olan iki rekât namazdır. İkinci görüşe göre ise tesbih, farz namazlardan sonra çekilen tesbih anlamına gelir. Son kanaate göreyse tesbih, farz namazlardan sonra kılınan iki rekât namazdır. Taberî konu eksenindeki rivayetleri aktarmasının ardından meseleye dair icmâ olması nedeniyle doğru olan görüşün akşam namazının ardından kılınan iki rekât namaz olduğunu belirtir. Ne var ki ona göre icmâ olmasaydı son sıradaki görüşün sahibi İbn Zeyd'in düşüncesi daha doğru olurdu. Taberî'yi bu kanaate sevk eden âmil, lafzın umum oluşu ve onu tahsis eden bir delilin bulunmayışıdır.⁶⁹ Yine o, el-Mâide 5/60 ayetinin farklı kıraatlerde okunuşuna dair bir meseleyi ele alır. Konunun değerlendirmesine geldiğinde ise "Mesele hakkında görüş birliğinde olunan bir hususa muhalif davranmaya cevaz verseydik şu iki kıraatin dışında başka bir kıraati tercih ederdik. Bununla beraber Müslümanların muvafık olduğu bir husus kabule şayandır, kerih görülmez.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/332.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/72.

⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 26/222.

Bu nedenle onların görüşlerinin dışına çıkmaya cevaz vermemekteyiz ve dolayısıyla söz konusu ayeti kıraatlerden farklı bir şekilde okumayı doğru bulmamaktayız” der.⁷⁰ Belirtmek gerekir ki konu ekseninde icmâ olduğunu söyledikten sonra farklı görüşlerin de bulunduğunu söylemesi, Taberî'nin, icmâ kavramının istilahi manada kullanmadığı sonucuna varmaktadır.

Mâtürîdî de icmâya son derece önem vermektedir. Ona göre müctehidlerin ferd bazında hata yapmaları mümkünse de aynı konuda fikir birliğine varmaları bunun kabul edilmesini gerektirir.⁷¹ Fakat o da çağdaşı Taberî gibi yeri geldiğinde üzerinde görüş birliğine varılan konuyu naklettikten sonra onun farklı bir şekilde anlaşılmasını mümkün görür ve bu bağlamda delillerini öne sürer. En sonunda ise te'vîl ehlinin konu eksenindeki icmâsı olmasaydı kendi sarf ettiği görüşün daha doğru olabileceğini söyleyip ifadesini sonlandırır. O, bu tutumu ile icmâya muhalif olmadığı izlenimini verse de açıklamalarıyla zaten ilgili konu eksenindeki görüş birliğinin hatalı olduğunu sunmuş olmaktadır. Bu bağlamda onun el-Bakara 2/54 ayetinde yer alan “nefislerinizi öldürün” ayetine dair ifadeleri örnek olarak verilebilir. Şöyle ki öldürme eyleminin zahiri üzere anlaşılması hususunda icma olduğuna dikkat çeken Mâtürîdî, “böylesi bir durum olmasaydı ifadeyi literal anlamda düşünmezdik” der. Çünkü söz konusu emir, İsrâiloğullarının Allah'a tövbe etmelerinden sonra gelmiştir. Bu bağlamda Mâtürîdî “Pişman olup da yoldan çıktıklarını anlayınca “*Rabbimiz bize merhamet etmez ve günahlarımızı bağışlamazsa şüphe yok ki hüsrana uğrayanlardan oluruz dediler*”⁷² ayetini öne sürer ve bu ayetin, onların katl eyleminden önce tövbe ettiklerini gösterdiğini söyler. Ona göre insanların savaşlarda birbirlerini öldürmeleri meşru kılınmıştır ne var ki iman edenlerin, savaş söz konusu olmaması halinde, katledilmeleri makul değildir. Aksi halde bu durum, peygamberlerin, insanların hidayete ermeleri için değil, öldürülmeleri için gönderildikleri anlamına dolayısıyla bir soykırım manasına gelir. Yanı sıra “*Allah, kişiyi ancak taşıyabileceklerinden sorumlu tutar*”⁷³ ayeti de katlanılması güç olan katl emrine aykırı bir nitelik taşımaktadır. Tüm bunlar, ayetin vermek istediği mesajın farklı olduğu anlamına gelir. Mâtürîdî, konu ekseninde selefin aksi yönünde icmâsı olduğunu belirterek ifadelerini sonlandırır.⁷⁴

Konu bağlamında ikinci bir örnek de sunmak mümkündür: Şöyle ki

⁷⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/381.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3/295.

⁷² el-A'râf 7/149.

⁷³ el-Bakara 2/286.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/127-128.

Hûd 11/82 ayetinde Lût kavminin helak edilişi ile ilgili olarak Mâtürîdî bir rivayet nakleder. Buna göre Hz. Cibrîl, kanatlarını Hz. Lût'un kavminin şehrinin altına sokmuş, ardından onu semaya kaldırmış ve nihayet altını üstüne çevirmek suretiyle yere çarpmıştır. Mâtürîdî, mezkûr ayetin ilgili rivayet ekseninde anlaşılması hususunda icmâ olduğunu söyler. Bununla beraber o, ayetin farklı bir şekilde anlaşılabilmesini de mümkün görür. Buna göre Hz. Cibrîl, Lût kavmini helak etmiş/öldürmüştür. Helak olup ölen kişi de toprağın altına girmiştir. Daha önce toprağın üstünde olanlar, helaklerinin neticesinde toprağın altına girmişlerdir. Böylece toprağın üstü, altı olmuştur. Bu durumda yeryüzünde değişen bir şey olmamıştır. Değişen sadece helakin niteliğidir.⁷⁵

Görülen o ki Mâtürîdî, selefın konu eksenindeki icmâsının niçin sahih olamayacağını belirtmesinin ardından yine de onlara muhalif bir tavır takınmak istemediği izlenimini vermektedir. Bu yönüyle Taberî gibi o da dirayetini sergilemiştir. Fakat her iki müfessirin dirayet yöntemleri arasında nüans bulunduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Nitekim yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere Taberî, konu ekseninde icmâ bulunduğunu ve buna rağmen meselenin farklı anlaşılmasının mümkün olduğunu düşünürken öncelikle lafzın zahirini ve onun umum oluşunu merkeze almaktadır. İkincisi olarak o, konu ekseninde seleften bir başka tâbiîn âliminin icmâyâ rağmen görüşünü öne çıkarmaktadır. Şu halde Taberî, düşüncesini öne sürerken bir yandan lafzın zahiri ve umum oluşuna dikkat çekmekte diğer yandan bir selef âliminin fikrine dayanmaktadır. Dolayısıyla o, tercihte bulunurken, sınırlarını Ehl-i Hadîs'in belirlediği paradigma çerçevesinde hareket etmiş olmaktadır. Buna mukabil Mâtürîdî de Ehl-i Re'y ekolünün sınırları ekseninde düşüncelerini sarf etmiştir. O, görüşünü ifade ederken, konu eksenindeki icmâyı, Kur'an'ın bütünü ve aklın ilkelerini esas almak suretiyle değerlendirmiş, neticede seleften farklı bir görüş ortaya koysa da zahiren onlara teslim olmuş imajını vermiştir.

2.3- Tefsirde Lafzı Zâhiri Üzere Anlamak

Ehl-i Hadîs anlayışında, lafzın zahiri üzere anlaşılması ve gerek olmadıkça te'vilden kaçınılması esastır. Taberî de eserini bu esas üzere inşa etmiştir. Ona göre batın mananın zahir manadan evla olduğunu gösteren bir delil yoksa ayet zahiri üzere anlaşılmalıdır. Bu çerçevede zahiri anlam, birbiriy-

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/215. Ayrıca bk. Gengil, "Mâtürîdî'de Tefsir-Te'vil Ayrımı Meselesi", 824-825.

le farklılık arz eden sahabe rivayetlerini değerlendirip tercihte bulunurken esas alınan bir kriterdir. Nitekim Taberî el-En'âm 6/65 ayetinde İbn Mesud ile İbn Abbas'ın rivayetlerini aktarır ve ardından tercihini İbn Mesud'a atfedilen rivayetten yana kullanır. Ona göre İbn Abbas'ın te'vilinin sahih olan bir yönü varsa da aslolan lafzın yaygın mana ekseninde anlaşılmasıdır. Aksi bir durum ancak kabulü gerektirecek bir delil ile mümkün olabilir.⁷⁶

Taberî nezdinde bir delil olmadıkça ayetin zahirine göre anlaşılması ve dolayısıyla te'vil edilmesinin caiz olmayışı⁷⁷ sahabe rivayetlerine rağmen geçerlidir. Nitekim el-Enbiya 21/104 ayetinde yer alan “سجل” kavramına dair İbn Ömer'in “melek”; İbn Abbas'ın da “vahiy kâtibi” şeklindeki açıklamalarını Taberî, kavramın bilinen karşılığını dikkate aldığı için reddeder.⁷⁸ Bu örnek müfessirimizin Kur'an'ın anlaşılması hususunda kimi durumlarda lafzın zahirini rivayetin önüne aldığı göstermektedir.

Taberî'nin gerek sahabe rivayetleri arasında tercihte bulunması gerekse bu türden rivayetleri kimi durumlarda reddetmesi, bazı araştırmacılara göre, onun dirayet müfessiri olduğunu göstermektedir. Nitekim Taberî, eserinde 967 tercihte bulunmuşsa da onun bu tercihlerinin %85'i dil ve usûli gerekçelere dayanmaktadır.⁷⁹ Fakat burada dikkatlerden kaçan husus, tercihte esas alınan kriterlerin aynı zamanda Ehl-i Hadis'in kriterlerine muvafık olmasıdır ki bunların başında lafzın zahirinin esas alınması gelmektedir. Nitekim Taberî, Yahudilerin aşağılık maymunlar olmakla lanetlendiğini ifade eden ayete⁸⁰ yönelik Mücâhid'in (ö. 103/721) te'vilini sahih kabul etmez. Ona göre Yahudiler bilfiil maymun olmamışlardır, aksine onlar ahlâken maymunların karakterlerini almışlardır. Taberî, onun bu te'vilini, Allah'ın Kitab'ının zahirine ve aksi yöndeki icmaya muhalif olması nedeniyle reddeder.⁸¹ Bu örnek de onun Ehl-i Hadis'in sınırları bağlamında dirayetçi bir âlim olduğunun göstergelerinden sayılabilir. Diğer yandan onun özellikle Mücâhid'e dair söz konusu reddi şu anlama gelir: Ona göre bir âlimin sırf geçmiş bir zamanda yaşamış olması onun selef kapsamına alınmasını gerektirmez. Aksine selef olmak sevadül-'azam ile aynı safta bulunmak ve onlara muhalif olmamak anlamına gelir.⁸² Bu ise yine Ahmed b.

⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/276-277.

⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/670; 3/292, 322, 441; 5/165.

⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/128-129.

⁷⁹ Aydın, *Taberî'nin Kur'anî Yorumalama Yöntemi*, 168-169.

⁸⁰ el-Bakara 2/65.

⁸¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/437.

⁸² Mustafa Öztürk, “Taberî'nin Tefsir Anlayışında Seleflik ve İlimli Zâhirilik” *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu*, ed. Yusuf Işıcık – M. Sait Şimşek (Konya: Konya Belediyesi Yayınları, 2010), 38.

Hanbel'in yukarıda zikri geçen ifadesine muvafık bir tutum sergilemekle eş değerdedir.

Taberî'ye mukabil Mâtürîdî farklı bir tutum sergilemektedir. Ona göre lafız, zahiriyle kayıtlanmamalıdır. Çünkü böylesi bir davranış, Kur'an'ın parçacı /atomik olarak okunması külli gayelerinin göz ardı edilmesi ve neticede onun amacının fark edilememesiyle sonuçlanır. Hâlbuki o, bütüncül bir gözle ve makasîd odaklı okunmalıdır. Mâtürîdî'nin böylesi bir okuma yaptığını Yahudilerin lanetlenmesi neticesinde mesh edilmeleri ile ilgili ayetlerde görmek mümkündür. O, konu ekseninde mevcut rivayetleri aktarır. Bunlardan ilkinde göre söz konusu kavmin, Allah'ın yasaklarını çiğnemeleri nedeniyle suretleri değişmiş fakat akılları aynı kalmıştır. İkinci görüşe göreyse onların cevherleri aynı kalmış fakat karakterleri mesh edilmiştir. Mâtürîdî'ye göre hangi görüşün doğru olduğunu bilmenin çok da önemi yoktur. Önemli olan, konuyla irtibatlı ayetlerin vermek istediği mesajdır. Bu da söz konusu cezanın Allah'ın emir ve yasaklarının çiğnenmesi nedeniyle verilmiş olmasıdır. Bunun da gayesi müminlerin aynı hatalara düşmemelerine yönelik bir ihtar olmasıdır.⁸³ Netice itibariyle aynı ayete yönelik te'villerinden hareketle Taberî'nin atomik; Mâtürîdî'nin ise makasîd odaklı bir okuma yaptığını söylemek mümkündür.

Mâtürîdî, Âl-i İmrân 3/21 ayetini ele alırken "Allah'ın ayetlerini inkâr edenleri... müjdele" ifadesi üzerinde durarak şöyle der:

...Mutlak olarak müjde kavramı, ancak sevinç hallerinde ve sadece iyiliklere karşılık kullanılır. Mukayyed olması durumunda ise bunun başka anlamda kullanılması mümkündür. Bu ayetteki ifade ile müjde mukayyed hale getirilmiştir. Bu nedenle âlimlerimiz, hakikatleri mecazdan, zahiri bâtından evlâ görmenin ancak bir delil ile mümkün olabileceğini ifade etmiştir.⁸⁴

Mâtürîdî'nin söz konusu ifadeleri, açık bir şekilde Taberî'nin ifadelerinin karşısındadır. Çünkü Taberî'ye göre lafzın, zahirine göre değil de batınına göre anlaşılması ancak bir delile bağlı iken; Mâtürîdî, lafzın batını üzere değil de zahiri üzere anlaşılmasını delille kayıtlamıştır. Doğrusu ona göre aslolan lafzın zahiri ya da batını değil, hikmettir. Ayetin anlaşılmasında esas olan kıstas zahiri anlamdır denilirse bu, ayette yer alan mana ve hikmetlerin bağlamından koparılmasıyla sonuçlanır.⁸⁵ Ayetlerin hik-

⁸³ Mâtürîdî, *Te'villât*, 6/94.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'villât*, 2/274-275.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'villât*, 8/152; 9/77; 10/79.

met odaklı⁸⁶ anlaşılması, aksine, onun ifadesiyle “Ashâbu’z-zâhir ve’l-umûm”a göre anlaşılacak olması halinde Kur’ân’ın kayyum vasfı ortadan kalkar. Bu durumda Kur’ân, kendi içinde çelişen ve birbirlerini nakzeden anlamları bünyesinde barındıran bir Kur’ân olur.⁸⁷ Söz gelimi et-Tevbe 9/44 ayetinde “Allah’a ve ahiret gününe iman edenler senden izin istemezler” buyrulurken; en-Nûr 24/62 ayetinde “Allah’a ve Resul’üne iman edenler senden izin isterler” denilmektedir. Şu halde lafzın zahiri üzere anlaşılması aynı zamanda onun parçacı olarak anlaşılmasını gerektireceği için bu anlayış sahiplerinin söz konusu ayetler arasında çelişki olduğunu itiraf etmeleri gerekmektedir. Mâtürîdî, böylesi bir durumu, inkârcılara, Kur’ân’ın Allah’tan gelen bir vahiy olmadığını söylemeleri için fırsat vermek şeklinde yorumlar.⁸⁸ Dolayısıyla nass, zahir ve umum esas alınarak anlaşılmalıdır düşüncesi Mâtürîdî’ye göre yanlış bir yaklaşımdır.⁸⁹

İlahi bir emrin yerine getirilmesi o emrin anlaşılmasına bağlıdır, bu da ancak tedebbür sayesinde gerçekleşebilir şeklindeki düşüncesi nedeniyle Mâtürîdî, ayetlerde yer alan kelime yahut kavramları dilcilerin anlayışına muvafık olarak sözlükteki anlamlarına indirgenmesini doğru bulmaz. Aksi halde Kur’ân üzerinde düşünmeye gerek kalmaz ve konu çerçevesinde dilcilerin görüşlerine tabi olmak yeterli olacaktır. Bu ise Kur’ân’ın tedebbür edilmesi emrine aykırı bir tavır sergilemek anlamına gelmektedir. Yine Kur’ân, iştirildiğinde akla gelen ilk anlam üzere anlaşılacak olsa bu, ihtilafların doğması için yeterli bir gerekçe olurdu. Bu nedenle Mâtürîdî’ye göre muhtemel ihtilafların önüne lafzın zahirine esas almak suretiyle değil, ancak Kur’ân’ın tedebbür edilmesiyle geçilebilir.⁹⁰

Lafzın zahiri yahut makasidî okumasına yönelik müelliflerimizin düşüncelerini yansıtmaya adına er-Ra’d 13/27 ayetinde yer alan “Allah, dilediğini saptırır” ifadesi somut bir örnek olacaktır. Taberî’ye göre Allah’ın saptırdığı kimseler, kendilerine mucize inmedi diye dalaletle düşmüş kimseler değillerdir. Benzer şekilde hidayete erenler de onlara mucize geldiği için hidayete ermiş değillerdir. Bilakis her şey Allah’ın elindedir. O, dilediğini imana muvaffak kılmış, dilediğini kılmamış, dolayısıyla o kişi de mümin olmamıştır.⁹¹ Taberî’nin söz konusu düşünceleri, bireyin hidayete ermesi

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 8/191, 336, 376; 9/39, 41.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/10.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3/348-349.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10/211-212; 11/143-144.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3/351-352.

⁹¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 13/183. Konu çerçevesinde farklı bir yaklaşım için bk. İbrahim Akşit, *Taberî Tefsirinde Müşkilü’l-Kur’ân* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora

yahut dalalete düşmesinde aktif bir rolünün bulunmadığını söyler görünmektedir.

Taberî'nin bahsi geçen yaklaşımına mukabil Mâtürîdî farklı bir tavır sergiler. Ona göre bu ayet, Allah'ın, inkâr edenlerin arzu ve kuruntularına göre mucize indirmeyeceğini, aksine aklını kullanan kişilere delillerini sunacağını söylemektedir. Buna göre düşünüp tefekkür eden hidayete erer. Onun hidayete ermesi özgür iradesine endekslidir. Fakat öne sürülen delillere karşı umarsız olan kişi dalalete düşer. Dalalete düşen kişi, özgür iradesiyle kendi ayağını kaydırmıştır. Şu halde hidayete ermek de dalalete düşmek de cebren değil, özgür iradenin bir sonucudur. Mâtürîdî, "meselenin aslı" demek suretiyle düşüncesini şu ifadeleriyle sonlandırır: "Allah, imanı özgür iradesiyle tercih edip seçeceğini bildiği kişiye hidayeti diler, dalaleti seçeceğini bildiği kişiye dalaleti diler. Allah, herkese onların seçeceğini bildiği şeyi seçmesini diler."⁹²

Zikri geçen verilerden hareketle denilebilir ki nassı, zahiri anlamı merkeze alarak okumanın sonucu olarak bireye pasif; makasid odaklı okumanın neticesi olarak bireye aktif bir konum verilmiştir. Böylesi bir durumun müelliflerimizin Kur'an'ı anlamada esas aldıkları kriterlerden kaynaklandığı söylenebilir. Bu ise tefsir sahasına Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y ekollerinin etki ettiğine yönelik bir başka delil olarak gösterilebilir. Benzer durum sıfatlar meselesi için de geçerlidir.

2.4. Tefsirde Sıfatlar Meselesi

Taberî, Ehl-i Hadîs zihniyetini tefsire yansıtan bir müfessirdir.⁹³ Hatırlanacağı üzere Ehl-i Hadîs, cedelcilerin tartıştıkları konuları tartışmayı doğru bulmayan kimseler olarak tanımlanmıştı.⁹⁴ Taberî'nin el-Mâide 5/64 ayetinde sergilediği tavır, yukarıdaki tarifi doğrulamaktadır. Şöyle ki o, ayette yer alan "Allah'ın iki eli açıktır" ifadesi kapsamında cedel ehlinin ifadelerini nakleder. Buna göre onlar, söz konusu ifadeyi "nimet, mülk ve kuvvet" olarak te'vîl etmişlerdir. Taberî ise cedel ehli ile tartışmaya gerek duymadan "diğerleri" demek suretiyle onların zikri geçen te'vîllere yönelik reddiyelerini nakleder. Onun tarafsızmış izlenimini vermek suretiyle naklettiği reddi-

Tezi, 2019), 18-30.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/426-427.

⁹³ Öztürk, "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefilik ve İhlımlı Zâhirilik", 26.

⁹⁴ Eşari, *Makâlât*, 1/324.

yeler gerek İbn Kuteybe'nin⁹⁵ gerekse Dârimî'nin ifadeleri ile⁹⁶ önemli oranda benzeşmektedir. İsmi geçen müellifler, "Allah'ın iki eli" ifadesini te'vîl edenleri, dilin imkânlarından yararlanmak suretiyle tenkit etmektedirler. Dolayısıyla Taberî, doğrudan olmasa da cedel ehlini tenkit etmiş olmaktadır. Ayet ekseninde Mâtürîdî'nin yapmış olduğu açıklamalara bakıldığında -ki o da iki eli nimet ve kudret olarak te'vîl etmiştir-⁹⁷ Taberî'nin eleştirdiği kimseler grubuna dâhil edilmiş olmaktadır.

Taberî, el-Bakara 2/210 ayetinde de Ehl-i Hadîs kanadına muvafık bir yaklaşım sergiler. "Allah'ın bulutlar içinde gelmesi" meselesinin yer aldığı ayet hakkında Taberî, üç farklı görüş aktarır. I- Allah'ın bilfill gelmesi. II- Allah'ın emrinin gelmesi. III- Allah'ın sevab, hesap ve azabının gelmesi. Taberî'ye göre ayette kast edilen Allah'ın bizzat gelmesidir. Konu ekseninde herhangi bir tavzihatta bulunmayan Taberî, görüşünü Ebû Hureyre'ye isnad edilen rivayeti aktarmakla delillendirmeye çalışmıştır.⁹⁸

Taberî'nin, sıfatlar meselesinde zaman zaman dirayetini ortaya koymak suretiyle Ehl-i Hadîs paradigmasının dışına çıktığı da görülmektedir. Söz gelimi o, el-Bakara 2/255 ayetinde yer alan "küresi" ifadesini ilim olarak te'vîl etmiştir. Ne var ki bu te'vîl bizzat ona değil, İbn Abbas'a aittir fakat bu kavil, asli itibariyle Kur'ân'ın zahiriyle de uyum içinde olması nedeniyle Taberî'ye göre sahihtir.⁹⁹ Şu halde onun için Ehl-i Hadîs paradigmasının sınırları içinde fakat bu sınırları zorlamak suretiyle dirayetini göstermiş bir âlimdir denilebilir.¹⁰⁰ Çünkü o bir yandan selef ve lafzın zahirine dayanmış, diğer yandan da sıfata ilişkin bir ifadenin te'vîlini mümkün görmüş olmaktadır.

Haberî sıfatların anlaşılması hususunda Ehl-i Re'yin imamı olan Ebû Hanîfe, Kur'ân'da yer alan "el", "yüz", "gazab" ve "rıza" gibi vasıfların bila keyf kabul edilmesi gerektiğini kanaatindedir. Ona göre "Allah'ın eli" ifadesi "Allah'ın nimeti" şeklinde anlaşılabilir. Bununla birlikte o, ısrarlı bir şekilde Allah'ın eli ifadesinin yaratılanlara ait el olmadığını vurgular.¹⁰¹ Mâtürîdî,

⁹⁵ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaa'sı*, 85.

⁹⁶ Krş. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 388-389; Dârimî, *Reddü'l-imâm ed-Dârimî Osman b. Saîd ale Bişri'l-Merisi*, thk. Muhammed Hamid el-Feyki (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, h. 1358), 25. Ayrıca bk. Öztürk, "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefilik ve İlmî Zâhirilik", 31-32.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/267.

⁹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/439-440.

⁹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/17.

¹⁰⁰ Taberî'nin Ta-ha 20/39 ayetinde yer alan "ayn" kavramına yönelik Katâde'nin te'vîlini uygun buluşuna dair bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/206.

¹⁰¹ Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-ıbsat (İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV, 2014), 50. Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'ye sıfatlar meselesinde muhalif olmadığına dair değerlendirmeler için bk. Metin Avcı, *İmâm Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*, 90-92.

Ebû Hanîfe'nin bila keyf formüle ettiği düşüncesini katılmakla beraber bu türden sıfatların te'vîl edilmesi gerektiği kanaatindedir. Çünkü ona göre sıfatların te'vîl edilmeksizin bırakılması teşbihe yol açabilmektedir. Ekolünün imamı gibi Mâtürîdî de yaratılanlara izafe edilen sıfatların Allah'a izafe edilenler ile aynı olmadığını düşünür, ne var ki teşbih meselesi, onun bu türden ayetleri te'vîl etmesini gerektirmiştir.¹⁰² Bu bağlamda Mâtürîdî el-Bakara 2/210 ayetinde yer alan "Allah'ın bulutlar arasında gelmesi" ayetini, Taberî'nin aksine, Allah'ın emrinin gelmesi olarak te'vîl eder. Ona göre varlıklara izafe edilen gelme gitme vb. türden fiillerin Allah'a nisbet edilmesi, bunların hakiki manada vuku bulduğu anlamına gelmemektedir.¹⁰³ Onun bu düşüncesi Allah'ın gecenin son üçte birlik zaman diliminde dünya semasına nüzul edip "Yok mu affedilmeyi isteyen, affedeyim...¹⁰⁴ mealindeki hadisi şu şekilde te'vîl etmesine yol açmıştır: "Bu, Allah'ın meleklere: "Yok mu dua eden? Dualarına icabet edilsin, yok mu affedilmeyi dileyen, affedilsin" şeklinde çağrıda bulunmalarına yönelik bir emri vermesidir."¹⁰⁵

Görüldüğü üzere Taberî, sıfatlar meselesinde yer yer Ehl-i Hadîs ekolünün tavırlarını sergilemiş kimi durumlarda ise söz konusu paradigmanın sınırlarını genişletmeye çalışmıştır. Buna mukabil Mâtürîdî, bu türden ayetleri te'vîl etmeyi tercih etmiştir.

2.5. Tefsirde Kelami ve Felsefi Meseleler

Sıfatlara yönelik durumlarda olduğu gibi Ehl-i Hadîs algısında kelama taalluk eden meselelerde tartışmaya girmemek en doğru olan davranıştır. Taberî de tefsirinde söz konusu tutumu esas alır. Mesela o, istivayı konu edinen el-Bakara 2/29 ayetinde muhaliflerinin görüşünü reddetmesinin akabinde tefsirinin yazılma amacının kelami meselelere girmek olmadığını ve bu nedenle konuyu uzatmayı doğru bulmadığını ifade etmiştir.¹⁰⁶ Taberî, benzer tutumunu el-En'âm 6/103 ayetinde de sürdürmeye devam eder. Bu bağlamda o, Mu'tezile'nin ru'yetullah meselesi hakkındaki görüşlerini beyan eder, fakat ayrıntıya girip onlara cevap vermek suretiyle tefsirini uzatmayı uygun bulmadığını yineler.¹⁰⁷ Taberî'nin bu ifadeleri onun Ehl-i Hadîs paradigmasına muvafık bir tavır sergilediğini göstermektedir. Tabii Ehl-i

¹⁰² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/413-414; 16/232.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/413-414.

¹⁰⁴ Müslim, "Salâtü'l-müsefirin", 161-172.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 16/232.

¹⁰⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/252.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/378.

Hadîs cephesinde kelami tartışmalardan uzak durulması gerekir şekilde bir kaide oluşturulmuşsa da onların iman-amel ilişkisi, imanda istisna, imanın artması yahut eksilmesi hususunda görüş beyan ettikleri de bilinmektedir. Hâlbuki bu konular da kelami sahayı ilgilendirmektedir. Eseri incelendiğinde Taberî'nin de aynı tür hareket tarzını benimsediği görülmektedir. O, her ne kadar kelami konulara girmeme hususunda özel bir ihtimam gösterir gibi davransa da sıfatların yanı sıra imanın artması yahut eksilmesi¹⁰⁸, iman-amel birliği¹⁰⁹ ve imanda istisna¹¹⁰ gibi konularda Ehl-i Hadîs'in düşüncesini takip etmiş ve bu düşünceye muhalif yaklaşımları eleştirmiştir.

Taberî'nin iman ekseninde sarf ettiği ifadeler, aslında Ebû Hanîfe'nin düşüncelerinin muhalif bir konumdadır. Bu açıdan bakıldığında o, Mâtürîdî'nin de karşı kulvarında yer almaktadır. Çünkü Mâtürîdî, söz konusu meselelerde tamamen Ebû Hanîfe'nin düşünceleri ekseninde hareket etmiştir. Bu bağlamda o, iman-amel ayrımına gitmiş¹¹¹, imanda istisnayı¹¹² yahut onun artıp eksilmesini kabul etmemiştir.¹¹³

Kur'an'ın anlaşılması hususunda ilk üç neslin düşüncelerini merkeze alan Taberî'nin eserinde filozofların düşüncelerine rastlanılmaması yadırganacak bir durum değildir. Aynı şekilde kelami konulara girmeyi, eserinin telif amacına uygun bulmayan Taberî'nin felsefi görüşlere değinmemesi de olağan karşılanmalıdır. Bu bağlamda o, Ehl-i Hadîs'e uygun hareket etmiştir. Nitekim yukarıda İbn Kuteybe'nin, bu ekolü dini sahanın hiçbir noktasına felsefe kitaplarına başvurmadıkları şeklindeki tarifine yer verilmişti.¹¹⁴ Buna mukabil Mâtürîdî, bizzat isim vermese de felsefi eserlerden yararlanılabileceği kanaatindeydi. Bu bağlamda takip edilmesi gereken husus, söz konusu eserlerin Kur'an'a arz edilmesidir. Onlar, Kur'an'a muvafıkça kabul; değilse reddedilmelidir.¹¹⁵ Mâtürîdî'nin bu tavrı, İmam Şâfiî, İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel'e atfedilen "Kelam ilmine dalan iflah olmaz, kişinin kelam ilmiyle Allah'ın huzuruna varması, onun, şirk hariç her türlü günahı işlemek suretiyle varmasından daha ağırdır"¹¹⁶ mealindeki rivayet dikkate alındığında oldukça cesur kabul edilmelidir. Üstelik Mâtürîdî, teorik olarak

¹⁰⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/94-95.

¹⁰⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/132.

¹¹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 26/173, 175.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/217; 4/326; 6/170-171.

¹¹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/276-277.

¹¹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/21; 16/258.

¹¹⁴ İbn Kuteybe, *Hadîs Müdafası*, 100.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/39.

¹¹⁶ İbn Abdilberr, *Câmi*, 366-367.

sarf ettiği ifadeleri pratiğe de dökmektedir. O, eserinde “bu konuda felasife şöyle der” gibi ifadeleri kullanır.¹¹⁷ Bundan da öte o, er-Ra'd 13/13 ayetinde yer alan *البرق والرعد* kavramları çerçevesinde İbn Abbas, Hz. Ali ve Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayetlerini naklettikten sonra felsefecilerin gök gürültüsünün sıkışan yahut birbirleriyle çarpışan bulutların çıkardığı ses şeklindeki açıklamalarına yer verir.¹¹⁸

Muhtemelen *et-Tebsîr fî uşûlîd-dîn* ve *Şarîhu's-sünne* gibi eserlerinde ele aldığı/alacağı için Taberî, tefsirinin kelâmi sahayı ilgilendiren meselelere yer vermek gibi bir amacı olmadığını ifade etmiştir. Böylesi bir durumda Şâfiî, Mâlik ve İbn Hanbel gibi mezhep imamlarının *kelamdan sakınılması*¹¹⁹ yönündeki ikazlarının etkili olduğunu düşünmek mümkündür. Buna mukabil Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde kelâma dair düşüncelerini ifade etse de bubları *Te'vilât'ül-Kur'ân*'da da işlemiştir.¹²⁰ Ona göre “kelama dalan iflah olmaz” düşüncesi hatalıdır. Çünkü Hz. İbrâhim'in tevhid mücadelesini anlatan ayetler, ilmi münazara yapmanın ve dolayısıyla delilleri öne sürmenin mübah olduğunu gösterir. Bu da neticede kelama dair görüş beyan etmeyi yasaklayan düşüncelerin hatalı olduğu anlamına gelir. Diğer yandan peygamberlerin tamamı, insanları, vahdet inancına davet etmişlerdir. Bu ise davete muhatap olan kimselerin delil istemesini gerektirir. Bunun da yolu ilmi münazaradan geçer. Bu verilerden hareketle Mâtürîdî, ayetlerin, kelâmî sahada delil getirmeye yönelik izin verdiği sonucuna ulaşır.¹²¹ Yanı sıra o, Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) kelim ilmine dalmayı kerih gördüğü şeklindeki düşüncesinin de Allah'ın zatı gibi salt manada akıl-ı idrak edilmeyen ve neticede şaşkınlıktan başka bir şeye sebep olmayan meselelere hamledilmesi gerektiği şeklinde yorumlar.¹²² Ona göre kişi, dini sahada, muhatabının anlayabileceği şekilde delil getirmelidir. Çünkü Hz. İbrâhim bu minvalde hareket etmiş ve Rabb'inin olduğunu ispat etmiştir. Böylesi bir durum, dini ilgilendiren meselelerde münazarada bulunmayı hatalı bulan çok sayıda Müslümanın isabetsiz hüküm verdiğini gösterir. Mâtürîdî, bu çerçevede üstatlarını taklit etmeyi ve ihtilafı rivayetlerde nas-ın zahirine tabi olmayı ısrarla savunanların da yanlış bir tutum içinde ol-

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/84; 6/13; 8/137, 174; 10/16; 12/80; 17/154.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/401-402.

¹¹⁹ “Kelama dalan iflah olmaz” vb. ifadeler için bk. İbn Abdilber, *Câmi*, 366-368.

¹²⁰ Mâtürîdî'nin *Te'vilât'ül-Kur'ân*'da *Kitâbü't-Tevhîd*'ine atf yapması bu eserin *Te'vilât*'tan önce yazıldığı anlamına gelmektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/157.

¹²¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/165

¹²² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/349-350.

duğuna dikkat çeker.¹²³ O, “çok sayıdaki Müslüman” yahut “Müslümanların çoğu” der fakat bunlarla kimi kast ettiğini açıkça tasrih etmez. Ne var ki onun reddiyelerinin Ehl-i Hadîse yönelik olduğu söylenebilir. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın bütününde “Ashâbu'l-Hadis”¹²⁴ ismine iki defa yer veren, buna mukabil Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kavramına hiç değinmeyen ve sadece “Müslümanlar”¹²⁵ tabirini kullanan Mâtürîdî, “selefin tartışmadığı meselelere girmenin ve görüş beyan etmenin doğru olmadığı” düşüncesine de karşıdır. Ona göre “Hz. Peygamber hayatta iken bir tenazu olduğunda meselenin çözümü adına zaten O hüküm bildirirdi. Fakat O'nun vefatı sonrasında problem Kitap, sünnet ve icma çerçevesinde bir sonuca ulaşır. Bu asıllardan hareketle bir çözüme varılamaması durumunda yapılacak olan şey ictihaddir.”¹²⁶ Bu bağlamda el-İsrâ 17/36 ayetinin ictihad ve kıyas yapmanın iptaline delil olarak getirilmiş ve bu, ilk kıyas yapanın da İblis olduğu¹²⁷ düşüncesiyle teyit edilmeye çalışılmıştır. Buna mukabil Mâtürîdî, mezkûr rivayeti “Kıyasta ilk hata yapan İblis idi”¹²⁸ ifadesiyle yeniden formüle etmiş ve “Hz. Peygamber'in arkadaşlarının da yeni hadiseler karşısında kendi re'yları ile hüküm bildirdiğini belirtmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'den bir emir gelmemesine rağmen Hz. Ebûbekir yerine Hz. Ömer'i seçmiştir. Fakat biz, sahabenin herhangi bir nass olmasa da gerçekleştirdikleri fiilleri, bilgisizce yaptıkları şeklinde itham etmemekteyiz”¹²⁹ demiştir. Bu ifadeleri ile Mâtürîdî, hakkında nassın olmadığı yahut selefin tartışmadığı meselelere dair görüş bildirmenin ve netice itibarıyla tefsirde kelâmî konulara girmenin bir problem teşkil etmediğini belirtmiş olmaktadır.

2.6. Tefsirde Rivayetlerin Kullanımı

Râşid halifelerin üçünün şehid edilmesi, fetih harekâtının ardından bireylerin İslam'a eski düşünceleri ile beraber girmeleri, Kur'ân'ın muhtemel anlamları bünyesinde taşıması ve nihayet onun söz olarak var olduğu âna ulaşılması ilk üç neslin rivayetlerini son derece önemli kılmıştır. Zira İslam dünyası zihni ve siyasi çalkantılar yaşamış, kişiler görüşlerini ispat sadesinde farklı manaları taşıyan Kur'ân'ı kendilerine delil kılmış ve Müslüman

¹²³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/124. Benzer ifadeler için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/218-219; 11/130.

¹²⁴ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11/284; 15/101.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/237.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/295.

¹²⁷ Abdullah Abdurrahman Dârimî, *Sünenü Dârimî*, thk. Hasan Selim (Riyad: Dâru'l-muğni, 2000), 280.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/300.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/275.

toplumlar ihtilaflar neticesinde kaos hali yaşamışlardır. Dolayısıyla Kur'an'ı, konuşmadığı meseleler hakkında konuşturmanın önüne geçmek ve diğer yandan onun ne dediğini anlamak adına ilk üç nesilden gelen rivayetlerin tartışılmaz bir yeri vardır. Bununla beraber söz konusu rivayetlerin kullanımına yönelik yöntem farklılıklarında Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y ekollerinin izlerini görmek mümkündür. Şöyle ki:

Ehl-i Hadîs geleneğinde, bir kişinin seleften sayılması, onun salt mana-da vahiy dönemine yakın bir zaman diliminde yaşaması için yeterli bir nitelik değildir. O kişi aynı zamanda sünneti muhafaza ve bidatleri ret etmeli, kıyas ile re'y'i savunmamalı ve hakkında itham da olmamalıdır.¹³⁰ Buradan hareketle söz konusu şartları taşımayan kimselere karşı temkinli yaklaşılacağı sonucuna varılabilir. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) konu eksenindeki somut bir örnektir. O, tam tefsiri günümüze ulaşan ilk müfessir olmakla beraber dönemdeki tahammülü'l-ilm kriterlerine riayet etmemiştir. Böylesi bir yaklaşım ise onun eserinin gömülmesi gerektiği şeklinde bir tenkit ile sonuçlanmıştır.¹³¹ Bu algının etkisiyle olmalıdır ki Taberî, tefsirinde Mukâtil b. Süleyman'a ismen bir atıf yapmamış ve dolayısıyla Ehl-i Hadîs paradigmasına uygun hareket etmiştir.

Eserine yüzeysel olarak göz atıldığında dahî Taberî'nin Ehl-i Hadîs'in bariz özelliklerinden olan *isnada* son derece önem vermek ve aynı rivâyeti farklı tariklerden aktarmak şeklindeki âdetini benimsediği görülmektedir. Kuşkusuz isnad, rivâyet sahiplerinin kim olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca rivâyetin farklı tariklerden gelmesi onun önem ve gücünün artmasına, dolayısıyla hucetliğinin kuvvetlenmesine neden olur. Fakat Mâtürîdî'ye göre manası anlaşıldıktan sonra ayete dair isnad zorunlu değildir.¹³² Bu nedenle o, rivayetleri çoğunlukla meçhul kalıplarla nakleder. Bu durum, aslında onun müntesibi olduğu re'y ekolünün imamı Ebû Hanîfe için de geçerlidir. O, her ne kadar naklettiği rivayetin isnad zincirine yer verse de¹³³ kimi durumlarda bu davranışını terk eder ve hadis olsun sahâbî kavli olsun sened zincirine yer vermeden onları nakleder.¹³⁴

İsnada yönelik hassasiyetine rağmen Taberî'nin bazı durumlarda rivâyeti nakletmekle beraber isnada yer vermediği, yanı sıra rivâyet sahibinin

¹³⁰ İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 1/65.

¹³¹ İbn Ebi Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdurrahman b. Yahya (Beyrut: Dâru'l-kütübü'lilmîyye, 1953), 8/354.

¹³² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/194.

¹³³ Bk. Ebû Hanîfe, "el-Fikhu'l-ebsat", 33.

¹³⁴ Bk. Ebû Hanîfe, "el-Fikhu'l-ebsat", 44, 49.

kim olduğunu belirtmediği durumlar da söz konusudur. Hz. İbrahim'in babasının adı meselesi bunlardan biridir. Bu bağlamda Taberî üç rivayet aktarır. Buna göre Süddî ve İbn İshak Âzer'in, Hz. İbrâhim'in babası olduğu söylemişlerdir. Said b. Abdülaziz ise "Hz. İbrâhim'in babasının iki ismi vardır: Terah ve Âzer" der. Mücahid'e göreyse Âzer ismi put anlamına gelmektedir. Taberî bu kayıtlarının ardından Âzer kavramının kınama maksadıyla kullanıldığı şeklinde bir rivayetin bulunduğunu nakletse de rivayet sahibinin adını vermez.¹³⁵ Konu ekseninde Mâtürîdî'ye göz atıldığında o, Ebûbekir el-Esam'ın "Bu kelime kınama maksadıyla kullanıldığı ifade edilmiştir" şeklindeki kavlini nakleder.¹³⁶ Şu halde Taberî'nin Ebûbekir el-Esam'ın da aynısını naklettiği ifadeyi aktarmasına rağmen bu rivayetin sahibinin kimliğini belirtmemesi ya onun gerçekten rivayet sahibinin kim olduğunu bilmediğine atfedilebilir. Yahut bu görüşün sahibi Mu'tezile kökenli bir âlimdir ve Taberî, bunu bilmekle beraber bilinçli bir şekilde fikir sahibinin ismini vermemiştir. Şayet isim verilmemesi bilinçli bir eylem ise bu Taberî'nin dirayet yönüne dair bir delil olarak sunulabileceği gibi Ehl-i Hadis paradigmasının dışına çıkmak istemeyişine yönelik bir eylem şeklinde de okunabilir.

Taberî'ye mukabil Mâtürîdî isnadı öncelememiştir ve bize göre bu, iki gerekçeye bağlanabilir: Bunların ilki ayetler eksenindeki te'villerden bazılarının Mu'tezile kökenli âlimlere ait oluşudur. Onlara yönelik tenkitler, görüşlerinin tefsirlere girmesine mani olan etkenler arasındadır. Dolayısıyla Mâtürîdî, fikirlerine yer verse de sahiplerinin isimlerine yer vermez. Böylece o, değerli fikirlerin, sahipleri nedeniyle, kaybolmasına mani olmaya çalışmıştır. Onun isnada yahut te'vîl sahibinin adına yer vermemesinin ikinci gerekçesi ise bu te'villerin bazılarının sahabeye atfedilmiş olmalarıdır. Zira Mâtürîdî, meçhul kalıplar ile naklettiği kimi görüşleri "fakat bu doğru değildir" vb. ifadeler ile nakleder. Farklı tefsirler ile mukayese edilmesi durumunda bu rivayetlerden bazılarının sahabeye atfedildiği görülecektir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin, sahabeye isnad edilen kimi rivayetleri reddeden biri olarak tanınmak istememesi fakat kendisine göre hakikat olanı ortaya koyma tutkusunu, onu böylesi bir yol izlemeye sevk etmiş olmalıdır.

Rivayetleri değerlendirme hususunda dikkat çeken ikinci husus Taberî'nin ilgili ayetlerin kimler yahut hangi gerekçelere binaen indikleri hususunda özel bir önem göstermesidir. Söz gelimi o, en-Nisâ 4/97 aye-

¹³⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/303.

¹³⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/107.

tinin kimler hakkında nazil olduğuna yönelik bir dizi rivayet nakleder.¹³⁷ Mâtürîdî'ye gelince o, söz konusu isimlerin kim olduğundan ziyade ayetin vermek istediği mesaj üzerine odaklanır. Ona göre vahyin dolaylı muhataplarının bilmesi gereken husus, ayetin bahsettiği kişilerin mümin mi müşrik mi oldukları değil, onların davranışlarının ne olduğunun bilinmesidir. Zira o kişilerin kim olduğunu öğrenmenin müminin dini hayatına önemli bir katkısı olmayacaktır. Fakat onların davranışlarını bilmek aynı akıbetle karşılaşmak yahut karşılaşmamak adına fayda sağlayacaktır.¹³⁸ Konu bağlamında Fil Hadisesi üzerine müfessirlerimizin tutumu somut bir örnek olarak gösterilebilir. Tarihçi bir kimliğe de sahip olan Taberî, bu sûrenin nüzulüne dair İbn İshak'tan nakille beş sayfa tutan bir rivayet nakleder.¹³⁹ Mâtürîdî ise konu ekseninde üç rivayetin bulunduğunu kısaca ifade ettikten sonra “Bunları bilmeye hiçbir ihtiyacımız yoktur, bizim ihtiyacımız olan şey bu sûrenin bize vermek istediği mesajdır” dedikten sonra bunların ne olduğunu açıklar.¹⁴⁰

Rivayetlerin değerlendirilmesi bağlamında dikkat çeken üçüncü husus, müfessirlerimizin ayet eksenindeki hemen hemen aynı rivayetlere yer vermeleridir. Ehl-i Hadîs'in rivayetlere yönelik tutumu nedeniyle onları heder etmemeye gayret gösteren Taberî, farklı tarikler ile aynı rivayeti birkaç sayfada nakleder. Buna mukabil Mâtürîdî, söz konusu rivayeti birkaç cümle ile ifade eder. Ne var ki Mâtürîdî'nin aklî gerekçeler nedeniyle öne çıkardığı kimi rivayetler -ki o, alışıldığı üzere isim vermez- Taberî'nin naklettiği rivayetler arasında kaybolmaktadır. el-Hicr 15/2 kapsamında kaydedilen rivayetler konu kapsamında örnek olarak gösterilebilir. Taberî, konuya dair neredeyse tek ses vasfına sahip rivayeti İbn Mesud, Enes b. Malik, Ebû Mûsâ el-Eşarî, İbn Abbas, İbrâhim en-Nehaî, Ebû'l-Âliye, Mücahid ve Katâde'ye¹⁴¹ atıfla yer verir. Taberî'nin uzun uzun aktardığı rivayeti Mâtürîdî, “te'vil ehlinin geneli der ki” ifadesiyle iki satırda özetler ve ardından söz konusu rivayeti reddeder. Reddettiği rivayetin yerine Mâtürîdî, ayetin nasıl anlaşılacağına dair bir fikir ileri sürer.¹⁴² Fakat onun ileri sürdüğü fikrin temellerinin, Taberî'ye baktığımızda, Dahhâk'a ait olduğunu görürüz.¹⁴³ Öyle

¹³⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/303-305.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/429.

¹³⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 30/383-387.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17/229-330.

¹⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/6-10.

¹⁴² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/7-8.

¹⁴³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/9.

bile olsa Hicr 15/2 bağlamında naklettiğimiz örnek asli itibariyle ekollerinin müfessirlerimizi etkilediğini göstermektedir.

Rivayetlerin değerlendirilmesi hususunda dikkat çeken dördüncü husus bunların tercihleriyle irtibatlıdır. Nitekim Taberî'nin dirayetçi olduğu ifade edilirken, gerekçe olarak onun rivayetler arası tercihi gösterilir. İfade edilmelidir ki Taberî, ilk üç döneme dair te'villeri ulaşabildiği ölçüde eserine kaydetmesi öncelikle selefin rivayetlerinin muhafazasına dair atılmış bir adımdır. Diğer yandan o, söz konusu rivayetler arasında tercih de yapar ki böylesi bir durum, onun aktarmış olduğu her bir yorumu mutlak doğru görmemesiyle irtibatlıdır. Nitekim İbn Kuteybe Ehl-i Hadîs'in ulaşabildikleri tüm rivayetleri derlemelerini, bunların sahihi ile sakiminin ayırt edilmesini göstermek gibi bir amaca dayalı olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁴ Dolayısıyla Taberî'nin tercihi, dirayetini ortaya koyması açısından kayda değerdir. Ne var ki burada dikkatlerden kaçan bazı hususlar vardır. Bunların ilki, yukarıda da ifade edildiği üzere, tercihlerde takip edilen kriterlerdir. Nitekim Taberî, lafzın zahirini esas almak suretiyle tercihinin gerçekleştirir ki bu Ehl-i Hadîs'in önem verdiği bir husustur. Diğer yandan Taberî, zaten ilk üç dönem arası otorite âlimlerin görüşleri arasında tercih yapar. Dolayısıyla yadırganacak bir durum söz konusu olamaz. Yanı sıra o, söz konusu tercihinin akılla teyit ederken akıl-nakil ilişkisine dair tutumunu da belli etmiş olur. Eserindeki verilerden hareketle onun nakle öncelik, akla da tebyin görevini verdiği görebiliriz.

Mâtürîdî'ye gelince o, dinin anlaşılmasında nakli akla; akli nakle mukaddem kılmaz. Ona göre akıl ile nakil aynı derece önemi haizdir.¹⁴⁵ Bununla beraber aklın rivayetler üzerinde denetleyici bir vazifesi de vardır. Onun sayesinde rivayetlerin sahih olup olmadığı anlaşılabilir.¹⁴⁶ Akıl ile nakli bir gören anlayışta Mâtürîdî yeri geldiğinde akli verilerden hareketle rivayeti reddetmekte ve ayete dair farklı bir görüş öne sürmektedir.¹⁴⁷ Diğer yandan Taberî'nin ilk üç nesil arasındaki tercihlerine mukabil Mâtürîdî farklı bir yol izlemektedir. O, ayetin, mutlak olarak selefin rivayetleri eşliğinde anlaşılmasını zorunlu görmez. Bu nedenle o, söz gelimi mülhid ol-

¹⁴⁴ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, s. 89.

¹⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2001), 66; Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/11, 509; 4/295; 5/238; 8/243; 10/74-75; 12/191.

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 72.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/420-421

duğu iddia edilen İbnü'r-Râvendî'nin görüşünü İbn Mesud'un te'vilinden evla saymıştır.¹⁴⁸

Tarafların, ekollerin etkisinde kalmak suretiyle rivayetleri değerlendirmeleri hususunda dikkatleri çeken son mesele şudur: Mâtürîdî, rivayetleri üçlü bir tasnifi dikkate alarak değerlendirir. Ona göre âhad haber ameli sahada delil teşkil eder. İtikadi saha söz konusu olduğunda ise bu türden haber hüccet teşkil etmez. Zira söz konusu haber zan taşımaktadır. İtikad da şüphe kabul etmez. Bir de bu iki saha haricinde söz gelimi tarihi hadiselerle dair haberlerin mutlak olarak nasıl gerçekleştiği, ancak olayı yaşayan kimselerden öğrenmek suretiyle gerçekleşebilir. Böylesi bir durum mümkün olmadığına göre konu hakkında “kati surette şu şekilde olmuştur” meyanında ifade sarf etmekten sakınmak gerekir. Taberî ise farklı bir tavır sergilemiştir. Ona göre âhâd haber, gerek ameli gerekse itikadi sahada delil teşkil eder. Bu nedenle konu edilen meseleler, bu haberler ekseninde değerlendirilmeli, akli çıkarımlarda bulunulmamalıdır. Mesela Mâtürîdî, mizanın kefelelerinin birinin diğerinden ağır gelmesini müminlerin amelindeki kararlılığı; hafif olmasını da inkâr edenlerin amellerin batıl olduğu şeklinde mecazi olarak yorumlar.¹⁴⁹ Buna mukabil Taberî Abdullah b. Amr, Amr b Dinâr ve İbn Mesud kanalıyla aktarılan rivayetleri naklettikten sonra mizanı mecaza hamledenleri cahillikle itham eder.¹⁵⁰ Onun bu ithamı neticede Mâtürîdî'ye de raci olmaktadır. Kendisinden uzun bir zaman sonra tefsir inşa etmiş kimseyi kast etmiş olamayacağına göre mezkûr ithamıyla Taberî'nin Mu'tezile'yi hedef aldığı düşünülebilir.

SONUÇ

Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y düşünce yapıları birbirlerinden farklı olan iki ekoldür. Bu ekollerin izlerini dini ilimlerin her sahasında görmek mümkündür. Tefsir de bu etkiden müstağni kalamamıştır. Yukarıdaki verilerde de görüldüğü üzere Taberî ve Mâtürîdî, eserlerini onların paradigmaları doğrultusunda inşa etmişlerdir. Bu da sonuç itibariyle birinin Ehl-i Hadîs; diğerinin Ehl-i Re'y ekollerine müntesip oldukları anlamına gelmektedir.

¹⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13/20.

¹⁴⁹ Mâtürîdî *Te'vilât*, 5/293-294; 10/66.

¹⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 8/158-160, 242.

Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 72.

Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/420-421

Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13/20.

Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/269-272.

Mâtürîdî *Te'vilât*, 5/293-294; 10: 66.

Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 8/158-160, 242.

Mezkûr ekoller, asıl itibarıyla homojen bir yapıya sahip değildir. Her iki ekol de bünyesinde mutedil ve aşırı uçları barındırmaktadır. Bu çerçevede Ehl-i Re'y'in mutedil kanadının Mâtürîdî tarafından; aşırı kısmının ise Mu'tezile tarafından temsil edildiği söylenebilir. Benzer durumun Ehl-i Hadîs için de geçerli olduğu ifade edilebilir. Rivayetlere yönelik tercihleri ve onları değerlendirme metodu dikkate alındığında Taberî'nin Ehl-i Hadîs ekolünün dirayet müfessiri; İbn Ebî Hâtîm'in tercihte bulunmaması hesaba katıldığında aynı ekolün rivayet müfessiri olarak tasnif edilmesi kanaatimizce daha isabetlidir. Mesele Taberî ve Mâtürîdî çerçevesinde ele alındığında ise birinin Ehl-i Hadîs; diğerinin Ehl-i Re'y'in dirayet müfessirleri olduğu neticesine varılabilir.

Giriş kısmında da belirtildiği üzere bu makale klasik dönem Sünnî tefsirler bağlamında farklı bir tasnif önermektedir. Ne var ki bu teklifi tefsir külliyatının tamamına teşmil etmek için uzun soluklu okumalara ihtiyaç duyulacağı da açıktır. Bu açıdan bakıldığında yukarıda bahsi geçen kriterleri İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1009), el-Vâhidî (ö. 468/1075), el-Begavî (ö. 516/1122), İbn Atiyye (ö. 541/1147), İbnü'l-Cevzî (597/1201) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi müfessirler ile Ebû'l-leys es-Semerkindî (375/985), Ömer en-Neseî (ö. 537/1142), Ebû'l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310) gibi isimler üzerinde uygulamak önerinin kabul edilip edilmeyeceği hususunda belirleyici olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdülmecid, Mahmud. *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye inde ashâbi'l-hadis fi'l-karni's-sâlisi'l-hicri*. y.y., Mektebetü'l-Hancı, 1979.
- Ak, Ahmet. *Mâtürîdî Kaynaklarda Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Akşit, İbrahim. *Taberî Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Aktepe, İshak Emin. "Ebu Hanife Ve Ehl-İ Hadisin Sunnet Anlayışlarındaki Temel Farklar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 115-130.
- Avcı, Metin. *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Aydın, Atik. *Taberî'nin Kuran'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Okulu, 2005.
- Aydın, Muhammed. "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Eleş-

- tirel Bir Yaklaşım”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/20 (2009), 1-32.
- Aygün, Abdullah. “Tefsirlerin Rivayet Ve Dirayet Ayrımının Sorunları”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 140-160.
- Bağdâdi, Hatîp. *el-Câmi li ahlaki’r-râvi ve âdâbi’s-sâmi’*. thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1996.
- Bağdadi, Hatip. *Şerefu ashâbi’l-hadis*. thk. Mehmet Said Hatipoğlu. Ankara: y.y., 1969.
- Bağdadi, Hatip. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti’s-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2002.
- Baroje, Sahip. “İslâm Hukukunda Ehl-i Re’y ve Re’y Merkezli Fıkıh Anlayışı”. *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002), 149-163.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *Şahîh-i Buhârî*. 4 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmî, ts.
- Çalışkan, İsmail. “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliği Eleştiriler-Gereçler-Teklifler”. *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri, Sempozyum ve Tebliğ Müzakereleri*. ed. Ömer Kara. 103-113. Bursa: Kurav Yayınları 2007.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü Dârimî*. thk. Hasan Selim. 4 Cilt. Riyad: Dâru’l-muğnî, 2000.
- Dârimî, Osman b. Saîd. *Reddü’l-imâm ed-Dârimî Osman b. Saîd ale Bişri’l-Merisî*. thk. Muhammed Hamid el-Feykî. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, h. 1358.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. “*el-Fıkhu ‘l-ebzat*” (*İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri* içinde), çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV, 2014.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. *el-Âlim ve’l-müteallim (İmâm- A’zam’ın Beş Eseri* içinde). çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV, 2014.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskioglu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.
- Erdem, Mehmet. “Ehli Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Okulu Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış”. *Dini Araştırmalar* 8/24 (2006), 73-106.
- el-Eş’arî, Ebû’l-Hasen, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Kahire: y.y., 1950.
- Gülle, Sıtkı. “Rivâyet ve Dirâyet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsiri Hakkında Bir Değerlendirme”. *EKEV Akademi Dergisi* 8/19 (2004), 265-280.
- Haçkalı, Abdurrahman. “Ehl-i Hadîs Ehl-i Re’y Ayrışması Fıkhi mi, İtikâdi mi?”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 59-68.

- Hamevî, Yâkut. *Mu'cemu'l-üdebâ*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1993.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezîle ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh. *Câmi' u beyânî'l-ilm ve fazlihî*. thk. Mesud Abdülhamid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Abdilberr. *el-İntikâ fî fezâilîs-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-matbuati'l-İslâmiyye, t.y.
- İbn Ebi Ya'lâ, Ebû'l-Huseyn Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Usimin. 3 Cilt. Riyad: el-Emâneti'l-âmme, 1999.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn*. thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan. 7 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1423/2002.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim. *Hadis Müdafaası*. çev. Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- İşler, Emrullah. "Zeccâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/173-174. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Kâfiyecî, Muhyiddîn Ebû Abdillâh. *Kitâbu't-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*. çev. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları-Ashâbu'l-Hadis'e Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Koç, Mehmet Akif. "Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivâyetleri". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. haz. Mehmet Akif Koç, İsmâil Albayrak. 1: 43-55. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Koçinkağ, Mansur. "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs Ayrımı". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Kasım 2017), 53-78.
- Lâlekâî, İbnu'l-Hasen b. Mansur et-Taberî. *Şerhu uşûli i tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Ebû Ya'kûb Neşet b. Kemal el-Mısri. 2 Cilt. İskenderiye: Dâru'l-Basıra, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhamed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhamed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, müraca Bekir Topaloğlu. nşr. Ahmed Vanlıoğlu vd. 17 Cilt. İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010.

- Muchielli, Alex. *Zihniyetler*. çev. Ahmet Kotil. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc. *Sahih-i Müslim*. Riyâd: Dâru Taybe, 2006.
- Öztürk, Mustafa. "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefîlik ve İlmî Zâhirîlik". *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*. ed. Yusuf Işıcık – M. Sait Şimşek. Konya: Konya Belediyesi Yayınları, 2010.
- Râzî, İbn Ebi Hâtim. *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahman b. Yahya. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1953.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Seyyid Kesrevî Hasen. 6 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arâbî, 2002.
- Semerkandî, Alaaddin. *Mîzânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdalberr. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1984.
- Serahsî, Ebûbekir Ahmed İbn Ebi Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Şârânî, Abdül-vehhâb. *Kitâbü'l-mîzân*. thk. Abdurrahman Umeyre. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1989.
- Şâfî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle-İslam Hukukunun Kaynakları*. çev. Abdülkadir Şener - İbrâhim Çalışkan. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Fehmi Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Şâkir. 30 Cilt. Ürdün: Dâru'l-A'lem, 2006.
- Zehebi, Muhammed İbn Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.