

Tefsir Geleneğinde Selefîlik Ekolü

Mustafa ÖZTÜRK*

Özet

Hicrî III. (IX.) asırda Ehl-i Hadis ekolünün sembol ismi Ahmed b. Hanbel tarafından savunulan, daha sonra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin gayretleriyle sistematik yapıya kavuşan Selef düşüncesi klasik dönem Sünnî tefsir geleneğinde belirleyici konuma sahiptir. İslam tefsir geleneğinde Selefîlik, birbiriyle bağlantılı ve aynı zamanda birbirinden oldukça farklı üç kategoride ele alınması gereken bir konudur. İlk kategori, sistematik Selefîliğe alt yapı oluşturan Ehl-i Hadis ekolüdür. Ashâb-ı Hadîs, Ehl-i Eser, Ehl-i Sünnet-i Hâssa gibi farklı isimlerle de anılan bu ekolün sembol ismi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'dir. İkinci kategori, hicrî VII. asrın ikinci yarısında yetişen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile onun İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi meşhur talebelerince temsil edilen dinî düşünce çizgisidir. Selefîlik ve tefsir konusunda üçüncü kategori, modern dönemdeki ıslah-tecdit söylemiyle ön plana çıkan yeni Selefîliktir.

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

Salafism In Tafsir Tradition

Abstract

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

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

Giriş

İslâm tefsir geleneğinde Selefîlik, birbiriyle bağlantılı ve aynı zamanda birbirinden oldukça farklı üç kategoride ele alınması gereken bir konudur. İlk kategori, sistematik Selefîliğe alt yapı oluşturan Ehl-i Hadîs ekolüdür. Ashâb-ı Hadîs, Ehl-i Eser, Ehl-i Sünnet-i Hâssa gibi farklı isimlerle de anılan bu ekolün sembol ismi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'dir. Hicrî III. asırda İbn Hanbel'in yanı sıra İshâk b. Râheveyh (ö. 238/853), İmâm el-Buhârî (ö. 256/870), Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894)

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

gibi âlimlerin katkılarıyla nüfûz ve güç kazanan Ehl-i Hadîs ekolü ilerleyen dönemlerde Bağdat merkezli olarak Ebû Bekr el-Hallâl (ö. 311/923), Ebû Muhammed el-Berbehârî (ö. 329/941), İbn Battâ el-Ukberî (ö. 387/997) gibi Hanbelî İmâmlarınca temsil edilmiştir.

Selefilik ve tefsir konusunda ikinci kategori, hicrî VII. asrın ikinci yarısında yetişen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile onun İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi meşhûr talebelerince temsil edilen dinî düşünce çizgisidir. Selefilik özellikle İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından sistematize edilmiştir. Sistematik Selefilik Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîlerce temsil edilen Ehl-i Hadîs ekolüne dayandığı şüphesizdir. Nitekim İbn Teymiyye, "Akaid konusunda Selef mezhebi/metodu ile müteahhir dönemlerdeki diğer mezhepler hakkındaki görüşünüz nedir? Doğru yoldaki mezhep bunlardan hangisidir? En doğru yol Ehl-i Hadîs'in yolu mudur? Fırka-i nâciyeden maksat Ehl-i Hadîs midir?" gibi sorulara cevap mâhiyetinde şunları söylemiştir: "Ehl-i Hadîs akıl yönünden insanların/Müslümanların en olgunu, kıyâs yönünden en düzgünü, re'y yönünden en isâbetlisi, görüş yönünden en sağlamı, düşünce yönünden en sahihi, istidlâl yönünden en sağlıklısı, cedel yönünden en güçlüsü, ferâset yönünden en mükemmeli, ilhâm yönünden en doğrusu, basîret ve mükâsefe yönünden en keskini, dinleme ve konuşma yönünden en isâbetlisi, hal (vecd-zevk) açısından en güzeldir. Hâsılı, diğer din mensuplarına kıyâsla Müslümanların konumu neyse sâir İslâm fırkalarına kıyâsla Ehl-i Hadîs ve Sünnet'in konumu da odur."¹

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

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

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

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

³ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Beyrut 2000, XIII, 13-14.

hâl çareleri aranırken birçok Müslüman ilim ve fikir adamı inhitât/inkırâz krizini târîhî tecrübe içerisinde dinin aslî hüviyetini kaybetmesine ve dinî metinlerin (naslar) yanlış yorumlanıp yanlış uygulanmasına bağlamıştır. Buna göre ilk asırlardan sonra dine çeşitli hurâfe ve bid'atler sokulmuş, ulemâ arasında taklit zihniyeti yaygınlaşmış, nasların ve diğer aslî kaynakların yerine fakihler, kelâmcılar ve müfessirlere ait Şâhsî görüş ve kanaatler önem kazanmış, tasavvuf ve tarikatlar halkı miskinleştirip tembelleştirmiş ve bütün bu sorunlar İslâm dünyasının gerilemesi ve Ehl-i küfür karşısında mağlup duruma düşmesi gibi bir sonuca müncer olmuştur. Bu kötü durumu iyiye dönüştürmek ve tarihin akışını yeniden Müslümanların lehine çevirmek için hem saf İslâm'a, yani Kur'ân ve Sünnet ile selef-i sâlihînin yoluna dönmek, hem de dinî düşüncüyü ıslâh etmek kaçınılmazdır.⁴

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

Selefîlik bağlamında Muhammed b. Abdülvehhâb'a (ö. 1206/1792) nisbetle Vehhâbilik diye anılan dinî-siyâsî harekettten de kısaca söz etmek gerekir. Zira Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kendi eserlerinde sık sık İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'ye atıflarda bulunduğu bilinmektedir. Bu bağlamda şunu belirtmek gerekir ki Vehhâbilik günümüzde daha ziyâde Selefî olmayan çevrelerce Selefî akımlar için kullanılan bir nitelemedir. Selefîlik-Vehhâbilik ilişkisine gelince, bidatçilik ve hurâfecilikten arınma ve ilk Müslüman nesillere ait saf dinî anlayış ve yaşayışı ümmet içinde hâkim kılma söyleminde benzerlikten söz etmek mümkünse de özsel olarak Selefîlik ile Vehhâbilik arasında muvâfakatten ziyâde mübâyenet söz konusudur. Gerçi modern Selefîliğin öncü isimlerinden Reşîd Rızâ'nın Vehhâbî eğilimlere sahip olduğu mâlûmdur;⁵ fakat onun temsil ettiği düşünce çizgisi

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

⁵ Reşîd Rızâ, Abdülazîz b. Suûd'un Hicaz'da Suûdî krallığını tesis etmesi ve aynı zamanda Vehhâbilîği geliştirip derinleştirmesi üzerine kaleme aldığı *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* (Kahire 1344) adlı risâlesinde bu hareketin İslâm'a uygunluğunu anlatmış, ayrıca Şerîf Hüseyin (ö. 1931) ile Suûd ailesi arasındaki iktidar mücadelesinde Suûdîlerin yanında yer almıştır. Öte yandan, Suûdî krallığını İslâm'a hizmet edecek bir devlet olarak gören ve diğer İslâm ülkeleriyle aralarında çıkan ihtilafların büyümemesi için çaba gösteren Reşîd Rızâ zaman içerisinde Arap milliyetçiliğine yönelik bir söylem de geliştirmiş ve

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

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

Modern dönemdeki bütün bu gelişmeler bir tarafa, Selefilik adlandırması öncelikle ve özellikle İbn Teymiyye ile İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından temsil edilen dinî düşünce çizgisini ifade eder. Bu iki âlimin en önemli özelliklerinden biri, Ehl-i Hadîs menşeli görüş ve düşüncelerini müsadere ale'l-matlub tarzında savunmak yerine çok boyutlu tahliller ve güçlü argümanlarla temellendirme yoluna gitmeleridir. Oysa Ehl-i Hadîs'in ilk temsilcileri sahâbe ve tâbiûn dönemlerinden intikal eden bazı görüşleri savunmakla birlikte bunları temellendirme ve yeniden inşâ etme yolunda kapsamlı bir çaba içine girmemiş, dolayısıyla savundukları

onun bu söylem tarzı kimi araştırmacılarca Arapçılık ve/veya Pan-Arapçılık olarak değerlendirilmiştir. bk. E. Tauber, "Rashîd Ridâ as Pan-Arabist before World War I", *The Moslem World*, LXXIX/2,(1989), s. 272-286; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul 2000, s. 241-242.

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

⁷ Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Aynlık: Suudî Selefîyye ve Cihadî Selefîyye", *Dinî Araştırmalar*, 2004, 7, sayı: 20, s. 206-208.

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

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

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

Selefilikte Tefsirin Mâhiyeti ve İşlevi

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

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

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

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

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

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

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

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

Tefsirin büyük ölçüde seleften menkûl rivâyet bilgisiyle kâim olduğunu düşünen İbn Teymiyye, doğal olarak Fahreddîn er-Râzî’nin *et-Tefsîru’l-Kebîr*’ini, “Bu eserde her şey var, sadece tefsir yok” diye eleştirmiştir.¹⁵ Oysa Râzî’ye göre Kur’ân’ın anlam kapasitesi Hz. Peygamber ve selef âlimlerinden nakledilen izâhlarla sınırlı değildir. Aksine “Kur’ân bütün ilimlerin aslı/esasıdır (*enne’l-kur’âne aslu’l-ulûmi küllihâ*). Kelâm ilmi bütünüyle Kur’ân’da mevcuttur. Fıkıh ilmi bütünüyle Kur’ân’dan çıkarılmıştır. Fıkıh usûlü, nahiv ve lûgat ilmi, zühd/tasavvuf, âhiret haberleri ve ahlâk ilmi de aynı şekildedir.”¹⁶

¹³ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, Riyad 2000, XIII, 162-169.

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

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

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

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

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

Kelâm ilminin olmazsa olmaz unsurlarından biri hiç şüphesiz re'y ve akılla çok sıkı bir ilişkisi bulunan te'vîl yöntemidir. Nitekim Râzî bazı âyetlerin izâhında te'vîli aklın hakikatlerine uygunlukla ilişkilendirmiştir. Meselâ, Fecr 89/27. âyetteki "mutmainne" kelimesiyle ilgili yorumunu "aklın hakikatlerine uygun te'vîl" (*te'vîlün mutâbikun li'l-hakâiki'l-akliyye*) diye nitelendirmiştir.²¹ Bu arada kendisinin *Lübâbü'l-İşârât* adlı eserine de atıfta bulunmuştur. Bu atıf, söz konusu te'vîlin kaynağını da gösterir. Zira Râzî'nin bu eseri İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) işrâkî temalar içeren veya

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

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

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

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

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

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

Râzî bazı âyetlerin izâhında da, "Aklın payına düşen şudur" (*hazzu'l-akli, hazzu'l-bahsi'l-akli, hazzu'l-akli min hâzâ*) gibi ifadeler kullanmış ve bu tür ifadelerle başlayan izâhlarında da yine aynı tarz te'vîl yöntemine başvurmuştur.²² Râzî'nin te'vîllerinde işrâkîlik eğilimini yansıtan yorumlardan biri, Gazzâlî'nin Nûr 24/35. âyetten hareketle teosofik ve hermetik bir ilâhiyât geliştirdiği *Mişkâtü'l-Envâr* adlı esere atıfta bulunduğu yerde (Nûr 24/35. âyetin tefsiri) karşımıza çıkar. Râzî bu âyetin tefsirinde, İbn Sînâ'dan da alıntılar yapar.²³

Fahreddîn er-Râzî ve tefsiriyle ilgili bu istitrattan sonra İbn Teymiyye'nin "Tefsir nedir ne değildir?" meselesine ışık tutan görüşlerine dönersek, özellikle "ehsanu turuki't-tefsir" bağlamındaki görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla tefsir, Kur'ân'ı anlamak ve açıklamak isteyen herhangi bir Müslümanın kendi fikir ve kanaatlerini hüccet olarak takdim edebileceği bir faaliyet değildir. Bilakis tefsir ya bizzât Kur'ân'da ya Sünnet'te ya sahâbe kavillerinde ya da tâbiûn kavillerinde mevcut olan açıklamayı esas almayı ve ona uymayı gerektiren bir faaliyettir. Bu demektir ki tefsir hâl-i hâzırda mevcut olmayan bir mânanın keşfi değil, nüzûl döneminden bu yana verili olan mânanın tespitidir. O halde, müfessirin işi nakilciliktir. Bunun içindir ki "müfessir nakilci, müevvil istinbâtçıdır" (*fe'l-müfessiru nâkilün ve'l-müevvilü müstenbitun*) denilmiştir.²⁴

Bu bağlamda belirtmek gerekir ki Selefî epistemolojide nakil akıldan mutlak sûrette önemli ve önceliklidir. Akıl ancak naslarla belirlenen sınırlar dâhilinde iş/işlev görebilir. Bu epistemolojik sistemde akıl bir bakıma nesnesi olmayan bir öznedir. Aklın görevi önceden bilinen bir sonuca varmak, bu sonucun doğruluğuna ve kesinliğine ulaşmaktır. Geçmişte olandan daha mükemmel bir şeyin olması mümkün değildir. Hakikat adına ne varsa hepsi geçmişte oluşmuştur. Şimdide ve gelecekte hakikat aranmaz, aranamaz. Bu sebeple herhangi bir dinî meselenin hallinde ya nassa ya da seleften gelen âsâra başvurulmalıdır. Müslümanların ihtiyaç duydukları ve duyacakları her konuda nass ve âsâr bulunduğu için, re'y ve içtihâda mahal yoktur. Selefîyede nassın ve naklin dinî bir masûniyete sahip olma imtiyâzı vardır. Ulvî ve mübarek bir bilgi kaynağı olan nakil mutlak hâkimdir. Saltanat

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

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

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

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

İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" kapsamında dile getirdiği görüşler, tefsirin me'hazlarından günümüzdeki meşhûr "rivâyet tefsiri" (me'sûr tefsir veya tefsîru's-selef) kavramlaştırmasına kadar birçok konuda belirleyici olması sebebiyle çok önemlidir. Nitekim Süyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân*'ın müfessir olmanın şartları ve adabıyla ilgili yetmiş sekizinci bölümüne İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" başlığı altındaki görüşlerini özetleyerek başlamış ve bu başlık altındaki diğer meseleleri de yine onun *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risâlesindeki görüşler ekseninde ele almıştır.²⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve Zürkânî gibi çağdaş müellifler de İbn Teymiyye'nin görüşlerini esas almış ve bilhassa "me'sûr tefsir" (tefsîr bi'r-rivâye) kavramını "ehsanü turuki't-tefsîr" usûlüne paralel biçimde tanımlamıştır. Bu tanıma göre me'sûr tefsir, bizzât Kur'ân'ın kendi kendini açıklaması ile Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûna ait rivâyetlere dayalı izâh tarzını ifade eder.²⁷

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

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

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

²⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1197-1204.

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

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

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

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

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

Kuşkusuz bu bir ironidir. Burada karşımıza çıkan bir diğer ironi, modern dönemde çok rağbet gören "Kur'an'ı baştan sona bütünlük arzeden bir yazılı metin olarak algılama" eğiliminin çok kere İbn Teymiyye'nin "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" dediği şeyle ilişkilendirilmesidir. İbn Teymiyye Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden söz ederken, dinde ve dinî metinlerin anlaşılmasında nakilden ve selef otoritesinden bağımsız bir yaklaşımla salt dil bilgisi ve re'ye dayanmanın câiz olmadığını vurgulamaya çalışmış, fakat onun bu maksatla ortaya koyduğu yöntem, günümüzde Kur'an'ı kendisine nâzil olmuş bir yazılı metin gibi okuma, anlama ve yorumlama eğilimindeki yönetsizliğe hizmet eden bir araç gibi kullanılır olmuştur. Bu yanlış kullanımın temelinde Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın öncülük ettiği içtimâî ve hidâyetçi yorum yönteminde, geleneksel tefsir birikimini göz ardı etmenin bir prensip olarak vaz edilmesi çok önemli rol oynamıştır.

Menâr tefsirine girişte sıkı bir gelenek eleştirisi yapan Abduh ve Reşîd Rızâ'nın³⁰ dinî düşünce çizgisinin Selef ve Selefîlikle ilişkilendirilmesi de başka bir ironi olarak

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

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

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

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

Tefsirin Asılsızlığı Meselesi

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

âyetler üzerinde düşünen her Müslümanın ilâhî kelâmı rahatlıkla anlayabileceğinden söz etmiştir (bk. Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut 1999, I, 9-15). Gerçekten de Allah'ın insanoğlundan temel taleplerini anlayıp kavramak için tefsir sahasında uzman olmaya gerek yoktur. Kur'ân'ı anlamaktan asıl maksat buyusa -ki budur- Abduh'un söyledikleri doğrudur; ancak onun varoluşsal anlamaya atıfla söylediği şeyler, teknik anlamda tefsire hamledilmiş ve bu durum günümüzde sıkça şahit olunduğu üzere, geleneksel ilmî birikime hemen hiçbir şekilde atıfta bulunmaksızın son derece keyfi ve gelişigüzel yorumlar yapmanın câiz olduğu noktasında yanlış bir anlayışın geniş ölçekli kabul görmesi gibi bir sonuç vermiştir.

³¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 17.

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

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

³⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1202.

ile ilgili birtakım eserlerin, sözgelimi Kelbî ve Mukâtil b. Süleyman gibi müfessirlere ait tefsirlerin zayıflığına hamletmiş olsa da,³⁵ İbn Hanbel'in sözündeki asıl maksat tefsir rivâyetlerindeki isnât problemleriyle ilgilidir. İbn Teymiyye'nin şu ifadesi de buna işaret etmektedir:

"Bilindiği gibi, tefsire dair nakillerin çoğu melâhim ve meğâzî ile ilgili nakiller gibidir. Bu yüzden İmâm Ahmed b. Hanbel "Tefsir, melahim ve meğâzîye dair rivâyetlerin isnâdı yoktur" demiştir. Bu üç alanla ilgili rivâyetler asılsız, yani isnâtsız rivâyet edilir. Dahası bunlar çoğunlukla mürsel rivâyetlerdir. Tıpkı Urve b. Zübeyr, Şa'bi, Zührî, Mûsâ b. Ukbe, İbn İshâk ile bunları takip eden Yahyâ b. Saîd el-Emevî, Velîd b. Müslim ve Vâkîdî gibi meğâzî müelliflerinin naklettikleri rivâyetlerde olduğu gibi."³⁶

Tefsirin temelde rivâyet menşe'li olmasına rağmen hadis naklindeki gibi titizlik gösterilmemesi veya hadislerin sübûtuyla ilgili ölçütlerin tefsir rivâyetlerine özenle tatbik edilmemesi, dolayısıyla tefsirle ilgili merviyâtın hadisten farklı bir nakil geleneğine sahip olması, esas itibâriyle dinî hükümlerin kaynağı ve edille-i şer'îyye konusuyla ilgilidir. Şöyle ki dinî deliller hiyerarşisinde Kur'an ve Sünnet ilk iki sırada yer alır. İbn Hanbel zâviyesinden bakıldığında ise dinden sadece Kur'an, Sünnet ve seleften menkûl sahih/sağlam âsâr (merviyât) anlaşılır. Buna göre hadis nas, yani dinî hüküm kaynağıdır. Hadisin nas olması her şeyden önce sübût konusunda tespit ve tahkiki zorunlu kılar. Bu zorunluluk hadis üzerine şer'î hüküm kurulacak olmasına matûftur. Halbuki tefsir rivâyetleri nas değil, Kur'an naslarının aslı mânalarını tespit yahut sahâbe ve tâbiûnun âyetlerden ne anladıkları konusunda bilgi sağlayan târihî belgeler niteliğindedir.

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

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

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

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

³⁷ Süyûfî, *el-İlkân*, II, 1230-1233; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 71-75.

âlimlerince “kezzâb”, “metrûkû'l-hadîs”, “mehcûrû'l-kavl” diye cerh edilen Mukâtil'in³⁸ tefsir konusunda eleştirilmesi, evvel emirde yaşadığı çağdaki hâkim ilim geleneğine kayıtsız kalmasıyla ilgilidir. Dönemin “tahammülû'l-ilm” anlayışı bir kimsenin tahsil etmek istediği ilmi o ilme vâkıf hocaların ders halkasına katılarak rivâyet hakkını elde etmeyi ve bu ilim geleneğine bağlı tedrîste bulunmayı gerektirmekteydi. Belli ki Mukâtil bu esaslara riâyet etmeyerek iştîmediği kimselerden rivâyette bulunmuş, hâliyle Kur'ân'ı gelişigüzel biçimde tefsir ettiği suçlamasına mârûz kalmıştır. Hattâ onun tefsirinin Muhammed b. Sâib el-Kelbî'nin (ö. 146/763), “Baştan sona yalanla dolu; bu esere salt göz atmak bile câiz değil” gibi çok ağır eleştirilere mârûz kalan tefsiriyle -ki yazma nüshaları günümüze ulaşan bu eser kaynaklarda *Tefsîru'l-Kur'ân*, *Tefsîru'l-Kelbî* gibi adlarla geçer- eşdeğer olduğu, aslâ okunmaması, toprağa gömülüp ortadan kaldırılması gerektiğinden söz edilmiştir.³⁹ Ahmed b. Hanbel ise, “Tefsir sahibi Mukâtil'den herhangi bir Hadîs nakletmek hoşuma gitmez”⁴⁰ demiş, hattâ onun tefsirinin neredeyse baştan sona yalandan ibaret olduğunu söylemiştir.⁴¹ Bütün bunlara mukabil İmâm Şafiî, “İnsanlar tefsir sahasında Mukâtil'in çoluk çocuğu mesâbesindedir” tarzında övücü bir söz söylemiştir.⁴²

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

Tefsirde İsrâiliyyât Meselesi

İsrâiliyyât tefsirden hadise, fıkihtan fiten ve melâhime kadar çok farklı alanları ilgilendiren bir meseledir. Başta Yahudilik olmak üzere Hıristiyanlık, Mecûsilik gibi diğer dinler ve kültürlerden İslâm tefsir ve hadis kaynaklarına giren bilgiler ve haberler “İsrâiliyyât” diye ifade edilir. Bu konuyla ilgili çalışmalarda İsrâilî olarak değerlendirilen bilgi ve rivâyet malzemesi genellikle İsrailoğulları'na gönderilen

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

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

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

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

⁴² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX, 642; İbn Adî de Mukâtil'in naklettiği hadislerin çoğunun sahih olduğunu, birçok sika ve mârûf râvînin ondan rivâyette bulunduğunu söylemiştir. Ebû Ahmed İbn Adî, *el-Kâmil fi Duafâ'r-Ricâl*, Beyrut, ts., VIII, 192.

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

peygamberler, bu peygamberlerin günahkârlara yaptıkları uyarılar ve ilâhî cezâlar, zâhid kimselerin söz ve davranışları ile bu kimselerin mazhar olduğu mânevî lütuflara dairdir. Bâtılı bazı araştırmacılara göre ise İsrâiliyyât peygamberler, halîfeler, idareciler, saltanatların çöküşü, mehdî inancı, kıyâmet alâmetleri gibi fiten ve melâhimle ilgili hususları da kapsar. Ancak tefsir kitapları İsrâiliyyât'ın sıkça zikredildiği metinler olduğundan bu alandaki tartışmalar büyük ölçüde tefsir sahasında yapılmıştır. Söz konusu tartışmalar İslâm kaynaklarındaki İsrâilî nitelikli bilgi ve rivâyet malzemesinin uydurma olup olmadığı, mütedâvil kutsal metinlerde yer alıp almadığı, özellikle tâbiûn neslinden Ka'b el-Ahbâr (ö. 32/653) ve Vehb b. Münebbih'in (ö. 114/732) rivâyetleri ile bu isimlerin güvenilirliği gibi meseleler yanında İsrâiliyyât naklinin câiz olup olmadığı meselesinde yoğunlaşmıştır.

İsrâiliyyât kelimesinin olumsuz mânada terimleşmesinde belirleyici rol İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kesîr'e aittir. İbn Teymiyye *Mecmûatü'r-Resâil* adlı eserinde, Âdem'e birtakım harfler inzâl edilip edilmediği, ona sahîfe verilip verilmediği meselesini tartışırken, Âdem'e sahîfe ve kitab verildiği yönündeki rivâyetlerin asılsız olduğunu, Ehl-i kitâb geleneğinde naklî bir aslı bulunsa dahi Kur'an'da ve sahih hadislerde bunu doğrulayacak bilgi bulunmadığını belirtir. Bu sebeple, söz konusu haberler kendisine inanılması gerekmeyen İsrâilî hadisler/sözler (*el-ehâdisü'l-İsrâiliyyât*) cümlesinden olup bunları hüccetsiz olarak tasdik câiz değildir. Çünkü Rasûlullah, "Ehl-i kitâbın size aktardığı rivâyetleri ne tasdik, ne tezkib edin" demiştir.⁴⁴ Öte yandan, İsrâiliyyât senetsiz olduğunda kendisiyle hüküm sübût bulmaz. Buna mukabil, sahih olduğu bilinen bir İsrâilî haber istişhâd kâbilinden zikredilebilir.⁴⁵

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

İbn Teymiyye'nin ardından İbn Kesîr, İsrâiliyyât konusundaki olumsuz yaklaşımı hem perçinlemiş hem de daha teknik ve sistematik hale getirmiştir.⁴⁷ Tefsirinin giriş kısmında İbn Teymiyye'nin *Mukaddimetü't-Tefsîr*'deki ifadelerini aynıyla nakleden

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

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

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

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

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

“Rivâyete göre bazı selef âlimleri kâf harfinin bütün dünyayı kuşatan ve “Kaf Dağı” diye adlandırılan bir dağa işaret ettiğini söylemişlerdir. Öyle görünüyor ki -en doğrusunu Allah bilir- bu görüş İsrâiloğulları’ndan alınmış bir hurâfedir. Belli ki bu hurâfeyi nakleden kimseler, tasdik ve tekzib edil(e)meyen türden İsrâilî haberlerin Ehl-i kitâbdan nakledilmesinin câiz olduğu kanaatine sahiptir. Bana göre bu ve benzeri haberler İsrâiloğulları içindeki bazı zındıkların uydurmalarıdır. Onlar bu tür haberlerle insanların dinî inançlarını ifsat etmektedirler. Rasûlullah [daha dün denebilecek kadar yakın bir geçmişte âhirete intikal etmesine], üstelik onca büyük âlim, hadis hafızı ve ilim önderinin mevcudiyetine rağmen İslâm ümmeti bünyesinde onun adına birtakım hadisler uydurulduğu gerçeği dikkate alındığında, İsrâiloğulları’na mensup o zındıkların çok uzun bir zaman dilimi içerisinde kendi ümmetlerinin başına ne çoraplar ördüklerini varın siz düşünün. Kaldı ki İsrâiloğulları ümmetinde münekkit hadis hafızları yok denecek kadar azdır. İsrâiloğulları içki içer, içlerindeki âlimler [kutsal metinlerdeki] ifadeleri asıl anlamlarından çarpıtarak yorumlar (tahrîf), Allah’ın kitaplarını, âyetlerini değiştirirlerdi (tebdîl). Evet, Şârî [Rasûlullah], “İsrailoğulları’ndan rivâyette bulunabilirsiniz; bunda beis yok” demiş, fakat bu konudaki cevâzı aklın kabul edilebilirliğine hükmettiği şeylere mahsus kılmıştır. Aklen muhâl görülüp bâtil olduğuna hükmedilen, zann-ı gâiple de yalan olduğu bilinen hususlara gelince, cevâz hükmü bu hususlarda geçerli değildir. Hâl böyleyken, ilk dönemlerdeki pek çok müfessir ile sonraki kuşaklardan bir grup âlim yüce Kur’ân’ın tefsirinde Ehl-i kitâba ait metinlerden birtakım hikâyeler nakletmiştir. Halbuki bu müfessirler Kur’ân tefsirinde Ehl-i kitab haberlerine/rivâyetlerine muhtaç değildir.”⁴⁸

Tefsir sahasındaki bu tutumuna paralel olarak *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserinin girişinde, arş ve kürsînin yaratılışından kâinâtta diğer bütün varlıkların meydana gelişine, Âdem’in yaratılış keyfiyetinden diğer peygamberlerin kıssalarına, Hz. Peygamber’in sîretinden fiten ve melâhime kadar çok farklı konularda nakillere yer vereceğini, İsrâiliyyât kapsamında ise sadece Şârî’in izin verdiği ölçüde, yani Kur’ân ve Sünnet’e uygun olmak kaydıyla nakilde bulunacağını belirten İbn Kesîr, tasdik ve tekzib edilebilir nitelikte olmayan, naslarımızda kısa ve/veya müphem olarak zikredilip İsrâilî rivâyetlerde geniş ve sarîh biçimde serimlenen hususlarla ilgili olarak da kısaca şunu söylemiştir: “Aslında bu tür rivâyetleri aktarmak faydadan hâlî olsa da biz yine de aktaracağız; fakat bunu aktarmamız ihtiyaçtan veya güvenilir olduğundan değil, [farklı bir] motife yer vermek kabilindedir. Güvenilecek ve esas ittihaz edilecek kaynak, Kur’ân’dan ve Rasûlullah’ın sahih sünnetinden ibarettir.”⁴⁹

Bu ifadeler ışığında İsrâiliyyât kelimesinin terimsel açıdan en olgun ve aynı zamanda en olumsuz mânadaki ilk kullanımının İbn Kesîr’e ait olduğu söylenebilir.

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

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

İbn Teymiyye ve İbn Kesîr çizgisini yansıtan bu görüşler Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) tarafından da benimsenmiştir. Dinî düşüncede ıslâhçı görüşleriyle tanınan, hattâ Kur'ân ve Sünnet akılcılığına yönelik vurgusu ve bidatçiliğe karşı duruşuyla İbn Teymiyye çizgisine, vahdet-i vücûd ve âlem-i misâl gibi fikirlere bağlılığıyla Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) çizgisine yakın duran ve bu iki farklı çizgiyi kendi düşünce dünyasında uzlaştırabilen Dihlevî *el-Fevzü'l-Kebîr* adlı eserinde İsrâiliyyât meselesini Kur'ân kıssalarında icmâlî olarak anlatılan hususları tafsîl bağlamında ele almış ve müfessirin lüzûm arz ettiği kadarıyla tafsîlde bulunması gerektiğini vurgulamıştır. Dihlevî İsrâiloğulları'nın kurban etmekle mükellef kılındıkları hayvanın sığır mı yoksa öküz mü olduğunu tâyin ve tavzihe çalışmanın lüzûmsuz işle iştigâl olduğunu söylemiş, hattâ bir adım daha ileri giderek, "İsrâiloğulları'ndan nakilde bulunmak dinimize giren bir desisedir" demiş ve ardından, "Ehl-i kitâbı ne tasdik ne de tekzib edin" hadisinin temel bir kaide olduğuna dikkat çekmiştir. Dihlevî'ye göre bu temel kaide şu iki şeyi gerektirir: (1) Kur'ân'ın kısaca atıfta bulunduğu bir kıssaya dair nebevî bir beyân bulunduğu Ehl-i kitâptan nakilde bulunmaz. (2) Zarûret söz konusu olduğunda Ehl-i kitâptan nakil zarûret miktarınca takdir olunur.⁵⁰

İsrâiliyyât konusundaki mesafeli tavır Dihlevî'den sonra Sıddîk Hasan Han el-Kannevî (ö. 1307/1890) tarafından da benimsenmiştir. XIX. yüzyılda Hint alt kıtasında kurumsal yapıya kavuşmuş bir fikir hareketi olarak ortaya çıkan Ehl-i Hadîs ekolünün -ki bu ekol başlangıçta Şâh Veliyyullah'ın görüşleri doğrultusunda Kur'ân ve Sünnet'i esas alarak Müslümanların problemlerine çözüm getirmeyi hedeflemiş, fakat zaman içerisinde fıkıh mezhepleri ve tasavvufu bidat ve hurâfe kaynağı olarak görmek gibi bir istikâmete yönelmiştir- öncülerinden biri olan Kannevî sık sık İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'inden nakillerde bulunduğu *Fethü'l-Beyân* adlı tefsirinde İsrâiliyyât'a yer vermemeye ihtlâmâm göstermiştir.

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

"Sözün özü, Yahudiler ve Hıristiyanların kutsal kitapları kendilerine ait görüşler mesâbesindedir. Bu kitaplara bütünüyle itimat edilemez. Zira bugüne değin söz

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

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

konusu kitaplardan hep yalan-yanlış bilgiler, çelişkiler ve hakikat ile hurâfenin telifi gibi şeyler zuhûr edegelmiştir. Ehl-i kitâbın kutsal metinleri bizim kültürdeki kıssa kitaplarına benzer. Bu kitaplarda Kur'ân ve Sünnet'e atıflar mevcuttur, fakat muhtevada yalan-yanlış şeyler ile geçmiş ümmetlerden iktibas edilmiş görüşler de memzuçtur."⁵²

Selefi gelenekte İsrâiliyyâtı değerlendirme ölçütlerine gelince, klasik dönemlerde bu konuyla ilgili temel ölçütlerden biri, hattâ birincisi rivâyette sübûtle ilgilidir. Bilindiği üzere genelde tefsir, özelde İsrâiliyyât türü rivâyetler daha ziyâde sübût açısından problemli kabul edilir. İbn Abbâs'a nispet edilen tefsir rivâyetleri bu alandaki problemin ciddiyetini göstermeye kâfidir. İbn Abbâs'tan gelen sayısız tefsir rivâyetindeki çelişkiler sebebiyle ilgili rivâyetlerin tarîkleri tek tek belirlenmiş, meşhûr tarîkler içinde Muâviye b. Sâlih-Ali b. Ebî Talha tarîkinin en sağlam tarîk olduğu tespit edilmiş, Muhammed b. Sâib el-Kelbî tarîki ise en zayıf ve problemli tarîk olarak değerlendirilmiştir.⁵³ İbn Hanbel'in, "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim ve meğazî." şeklindeki sözünün bazı kaynaklarda Ehl-i kitâptan nakilde bulunmanın câiz olup olmadığı ve erken dönemlerde Ehl-i kitâptan nakledilen rivâyetlerin nasıl ele alınması gerektiği meselesi bağlamında zikredilmiş olması⁵⁴ klasik dönemlerdeki İsrâiliyyât değerlendirmesinde Ehl-i Hadîs'e özgü ilim ve ilimde sübût/sihhat anlayışının belirleyici rol oynadığını gösterir.

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

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

⁵² Cemâleddîn el-Kâsımî, *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü'l-Te'vîl)*, Kahire 2003, I, 53.

⁵³ Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 53-55.

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

bırakması üzerine bu konuda sürekli uyarıda bulunup fetvâlar vermiş olmasıdır. İlmî faaliyeti entelektüel bir ferdî çabadan öte, toplumsal rehberlik misyonu olarak görmesinden dolayı bilgiyi eylemle birlikte değerlendiren İbn Teymiyye, Haçlı seferlerinin yarattığı veya yaratması muhtemel inanç/fikir krizine ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in risâletinin bölgeselliğini iddia eden Hıristiyan söylemine karşı müstakil eserler kaleme almıştır. Meselâ, Sayda Piskoposu Pavlus'a nispet edilen bir risâleye reddiye olarak *el-Cevâbü's-Sahîh li-men Beddele Dîne'l-Mesîh* adlı geniş bir eser yazmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in Şâhsîyetini ve dindeki yerini koruyup ona halel getirmemenin bizzât İslâm'ın muhafazasıyla eşdeğer bir vazife olduğu bilinciyle *Sârimü'l-Meslûl alâ Şâtimi'r-Rasûl* adlı bir eser yazmıştır.⁵⁵ Ancak bu kitabın muhtevasına bakıldığında İbn Teymiyye, tıpkı Reşîd Rızâ'nın İsrâiliyyât karşıtı söyleminde olduğu gibi, kendi görüşlerini temellendirmek adına Kitâb-ı Mukaddes'ten çokça alıntı yapmış ve bunları beşâirü'n-nübüvve bağlamında delil olarak kullanmıştır.⁵⁶

Bu noktada İbn Teymiyye ile talebesi İbn Kesîr'in İsrâiliyyât konusundaki menfi tutumlarında Müslümanlar ile Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında yaşanan tartışma, zıtlasma ve çatışmaların önemli rol oynadığı tespitinde bulunulabilir ve bu tespit İbn Kesîr'in "Zebîh İshak mı yoksa İsmail mi?" sorusuna cevap teşkil eden şu ifadeleriyle de teyit olunabilir:

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

Görüldüğü gibi İbn Kesîr Hz. İbrahim'in kurban edilecek evlâdının İshak olduğuna ilişkin görüşün Ehl-i kitâb menşe'li ve aynı zamanda delilsiz olduğunu ileri sürmüştür. Halbuki bu görüş asırlar boyu çoğunluk ulemânın görüşü olarak nakledilmiştir. Nehhâs (ö. 338/950) çoğunluk âlimlerin "İshak" görüşünü benimsediğini söylemiş ve sahâbeden Abbâs b. Abdilmuttalib, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Mes'ûd, Câbir b. Abdillâh, Hz. Ali, Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer'i, tâbiûn ve tebe-i tâbiûnden Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime, Katâde, Atâ, Zührî, Süddî, Alkame, Şa'bî, Mesrûk, Mâlik b. Enes, Ka'b el-Ahbâr, Kâsım b. Ebî Bezze, Abdullah b. Ebî Hüzeyl, Mukâtil gibi âlimleri de bu görüşü benimseyenler arasında zikretmiş;⁵⁸ ayrıca Taberî (ö. 310/923) zebîhin İshak olduğu görüşünde ısrar etmiştir.⁵⁹

Zebîh meselesindeki tercihten de anlaşılacağı üzere İbn Kesîr İsrâiliyyât'ı kabul ve ret hususunda naklî bilginin Yahudi din adamlarından gelmesini ve buna bağlı olarak sağlam bir delile dayanmamasını belirleyici ölçüt kılmış, buna mukabil kimi zaman da Fahreddîn er-Râzî gibi Sünnî müfessirlerin ismet-i enbiyâ fikriyle

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

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

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

⁵⁸ Ebü Cafer en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, III, 431-432.

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

bağdaşmaz olarak görüp reddettiği izâhlara paralel görüş beyân etmekte sakınca görmemiştir. Bununla ilgili bir örnek vermek gerekirse, Sâd 38/33-34. âyetlerin erken dönem tefsir kaynaklarındaki izâhına göre Hz. Süleyman soylu atları temâşa ederken namazı unutmuş ve bu durumu, "Atları sevmekle meşguliyetim rabbimi anmaktan beni alıkoydu" (*innî ahbebtü hubbe'l-hayri an zikri rabbî*) diye ifade etmiş, ardından da atların boyunlarını vurup bacaklarını kesmiştir (*fe-tafika meshan bi's-sûki ve'l-a'nâk*). Bu izâh, "Bir Peygamber hayvanlara eziyet etmez, yok yere kendi malını da telef etmez..." gerekçesiyle Taberî tarafından pek isâbetli görülmemiştir,⁶⁰ Fahreddîn er-Râzî tarafından da kesin bir dille reddedilmiştir. Buna mukabil İbn Kesîr, birçok selef âlimince de tercih edilen mezkûr izâhı isâbetli bulmuş ve bu konuda Hz. Peygamber'in Hendek gazvesi'nde ikinci namazını kaçırmasına atıfta bulunmuştur.⁶¹

Bu örnekten anlaşılacağı gibi İbn Kesîr nazarında İsrâiliyyât türü bir rivâyetin kabulü hususunda temel ölçüt, ilgili rivâyetteki muhtevanın İslâm şeriatında müspet bir karşılığının bulunması ve bunun Hz. Peygamber'e âdiyeti sâbit bir nakille teyit olunmasıdır. Şâyet böyle bir nakil mevcutsa, bu nakil İsrâilî rivâyetin kabulü veya en azından reddedilmemesi hususunda hüccettir. Aksi halde söz konusu rivâyet reddedilebilir. Örnek vermek gerekirse, Hz. Dâvûd, iki hasım ve doksandokuz koyun/kadın kıssasıyla ilgili olarak müfessirlerin İsrâiliyyât kaynaklı birçok rivâyet naklettiğini belirten İbn Kesîr bu konuda Rasûlüllah'a aidiyeti sâbit bir haber bulunmadığından söz etmiş, ardından "Gerçi İbn Ebî Hâtim bir hadis nakletmiştir; ama bu hadisin senedi problemlidir" demiş ve sonunda şunu söylemiştir: "Senedi sağlam bir hadis bulunmadığına göre bu konuda yapılacak en doğru iş, Kur'ân'ın zikrettiklerini okumakla yetinip ilgili âyetlerde ne kastedildiğini Allah'a havale etmektir."⁶²

Modern döneme gelince, İsrâiliyyât bu dönemdeki müfessirlerce çok büyük bir problem olarak algılanır. Bu algı ve anlayış klasik Selefi düşüncedeki İsrâiliyyât karşıtlığıyla benzeşir olmakla birlikte, ciddî bir özgüven parçalanması sorununu da yansıtır. Bilindiği gibi, İslâm dünyası özellikle XIX. yüzyılda çok boyutlu Batı etkisine açılmış ve askerî, siyâsî, fikrî ve kültürel boyutlu sadmeler karşısında kendini savunmak ve korumak durumunda kalmıştır. Bu süreçte tecdît ve ıslâh fikrini benimseyen birçok Müslüman ilim ve fikir adamı gerek İslâm dünyasının büyük bir kısmının Batılı ülkeler tarafından işgal edilip sömürgeleştirilmesine, gerekse Batı kaynaklı fikir ve düşünce akımlarının İslâm dünyasında güçlü biçimde yankılanmaya başlamasına mukabelede bulunmak için bir taraftan İslâm dinine girdiği kabul edilen çeşitli hurâfe ve yanlış inançları ayıklamak, bir taraftan da aklın delâletiyle İslâm'ı en saf ve sahih kaynak olarak Kur'ân'dan öğrenmek gerektiği fikrine sarılmıştır. Öte yandan birçok çağdaş Müslüman araştırmacı özellikle

⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 579.

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

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

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

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

Yeni Selefilikğin İsrâiliyyât karşıtlığındaki temel gerekçe sübûtta ziyâde delâlet problemiyle ilgilidir. Delâlet probleminden maksat İsrâiliyyât'ın sayısız bidat ve hurâfe içermesi ve aynı zamanda akla aykırı anlatımlar ihtiva etmesidir. Bu selefilikğin "Selefi akılcılık" diye de nitelendirildiği göz önüne alındığında, modern dönem İsrâiliyyât karşıtlığında akıl kıstasına büyük önem atfedildiği, dolayısıyla İsrâiliyyât türü rivâyetlerin değerini tespitit akla uygunluğun en temel ölçütlerden biri olarak kullanıldığı hükmüne varılabilir. Bu durum bir yönüyle Batı'daki Aydınlanma hareketinden itibâren metafizik konuların eleştirel yaklaşımla ele alınmaya başlanması ve kültürel etkileşim sonucunda bu yaklaşımın İslâm dünyasında taraftar bulması, diğer bir yönüyle de müsteşriklerin İsrâiliyyât üzerinden İslâm'a yönelttiği tenkitler karşısında sağlam bir savunma hattı oluşturma çabasıyla ilgilidir. Reşîd Rızâ'nın aşağıdaki ifadeleri tam da bu olguya işaret etmektedir:

"Kur'ân'da Hz. İsa ve Hz. Mûsâ'yı teyit eden mucizelerden söz edilmemiş olsaydı Avrupalı özgür düşünürlerin İslâm'a yönelip hidâyete ermeleri daha fazla, daha yaygın ve aynı zamanda daha hızlı gerçekleşirdi. Zira İslâm akıl, ilim ve beşer fitratına uygunluk, fertlerin ruhlarını arındırma ve kamu yararının gelişimini sağlama gibi temel ilkeler üzerine bina edilmiştir. İslâm'ın Allah'tan gelen bir vahiy olduğuna delil teşkil eden mucize, öncelikle Kur'ân, sonra da Nebî'nin ümmî oluşudur. Bu mucize akıl, duyu ve vicdanla kavranabilir mâhiyettir... Kevnî olağanüstülüklerle (acâiplikler) gelince, bunlarla ilgili birtakım şüpheler mevcut olup rivâyet, sıhhat ve delâletlerine ilişkin birçok te'vîl üretilmiştir. Ayrıca bunlara benzer olaylar her zaman her yerde birtakım insanlar tarafından da izhâr edilmektedir. Nitekim bu konuda Hint ve Müslüman mistiklerine izâfe edilen rivâyetlerin/hikâyelerin sayısı Tevrat ve İncil'de bahsi geçen mucizeler ile azîzlerin

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

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

İsrâiliyyât konusunda aşırı titizlenen Reşîd Rızâ Kur'ân'ın sağlıklı biçimde anlaşılmasının önündeki en büyük engellerden birinin İsrâiliyyât olduğu kanaatindedir. Ona göre İsrâiliyyât'a hiçbir şekilde itimat edilemez ve hiçbir şekilde delil gösterilemez. Reşîd Rızâ İsrâiliyyât'ı reddetmekle kalmamış, İsrâilî rivâyetlerin kaynağı olarak tanınan Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi Yahudi asıllı râvîleri dini bozma teşebbüsüyle ithâm edip haklarında çok ağır ifadeler de kullanmıştır. Hattâ kimi zaman komplo teorisi denebilecek türden kurgular yapmış ve bu kurgularda Arap düşmanlığı vurgusunu ön plana çıkarmıştır. Meselâ, A'râf 7/107. âyetin tefsirinde şunları söylemiştir:

“İbadete düşkün bir kişi olduğu yönünde rivâyetler mevcutsa da Vehb b. Münebbih hakkındaki Şâhsî kanaatim tam mânasıyla olumsuzdur. Zann-ı gâlibime göre Vehb mensubu olduğu Fars kavmine derin sevgi besleyen bir kişiydi. Oysa Farslılar İslâm'a ve Araplara öteden beri tuzak kurmakla uğraşan, bunun yanı sıra gerek rivâyet gerek Şiîlik yoluyla bu Müslüman Arap toplumunun bünyesine desiseler sokmaya çalışan bir toplumdur... Bana göre İsrâilî Ka'b el-Ahbâr da Vehb b. Münebbih gibidir. Tâbiûn kuşağına mensup olan bu zâtlar hiçbir menkûl ve makûl temele dayanmayan tuhaf şeylerle ilgili sayısız rivâyette bulunmuşlardır. Bu iki zâtın mensup olduğu toplumlar, İran topraklarını fetheden ve aynı zamanda Yahudileri Hicaz'dan sürgüne gönderen Müslüman Arap milletine komplolar düzenlemekten

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

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

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

Reşîd Rızâ İsrâiliyyât konusunda toleranssız ve tahammülsüz bir tavır takınmasına rağmen birçok âyetin yorumunda Eski Ahit'ten nakillerde bulunmuş, kimi zaman Müslüman müfessirlere ait rivâyetleri Eski Ahit'teki bilgilerle karşılaştırmış ve hattâ bu bilgileri İslâm kaynaklarındaki bilgilere tercih etmiş,⁶⁶ Zehebî bu tutumu hayret verici tutarsızlık olarak değerlendirmiştir.⁶⁷ Bu mesele bir tarafa, Reşîd Rızâ'nın eleştirel ifadelerinde en dikkat çekici husus, İsrâiliyyât karşıtlığı bağlamında izhâr edilen dinî hassasiyete, İslâm ve Müslümanlıkla bir nevi özdeş kıldığı Arap toplumunu savunmak adına İsrâiloğulları ve İranlıları tenkit içerikli bir etnik hassasiyetin de eklenmiş olmasıdır. Buradaki etnisite vurgusu aslında yirminci asrın başlarında çok güçlü bir dalga haline gelen milliyetçilik ve ulus devlet fikrinin yansımasıdır. Bu yansımanın bir diğer göstergesi Reşîd Rızâ'nın *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* adlı eserinde Suûdîlik ve Vehhâbiliğe arka çıkması, hilâfet tartışmaları bağlamında da halîfelik makamının Osmanlı ve İstanbul'dan alınarak Araplar, Türkler ve Kürtlerin bir arada yaşadığı Musul gibi bir yere taşınması teklifinde bulunmuş olmasıdır.⁶⁸

Re'yle Tefsir (Dirâyet Tefsiri?) Meselesi

Ehl-i Hadîs ve Selef düşüncesindeki temel kabul uyarınca salt re'ye dayalı Kur'ân tefsiri haramdır. Aslında bu anlayış da din tasavvuruyla ilgilidir. Şöyle ki Ahmed b. Hanbel'e göre din Kur'ân, Sünnet ve sahâbe, tâbiûn, tebe-i tâbiûn gibi selef âlimlerinden sağlam şekilde nakledilmiş âsârdan ibarettir. Dinde re'y ve kıyâsın yeri yoktur.⁶⁹ Ehl-i Hadîs ekolünün hicrî 3-4. asırlarda Bağdat'taki önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Muhammed el-Berbehârî'ye göre de din nakle sadâkat ve taklitten (selefe ittibâ) ibarettir. Dinî alanda re'y ve kıyâsa müracaat merdûttur. Makbûl ve müteber olan, nasların zâhirini esas almak, nakle dayalı delilden bağımsız bir izhâha kalkışmamaktır. Kısaca din konusunda hadis ve esere ittibâ şarttır. Akıl ölçüt değildir. Kaldı ki bazı hadislerde gerçekten ne anlatılmak istendiğini akıl kavrayamaz. Sözelimi, "Kulların kalpleri Rahmân'ın iki parmağı arasındadır", "Allah dünya semâsına iner; Arife günü iner ve bir de Kıyâmet günü iner/inecektir", "Allah ayağını cehennem üzerine koydu", "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" gibi hadislerin gerçek mâna ve maksadını kavramaya akıl kifâyet etmez. Bu yüzden,

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

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

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

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

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

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

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

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

Kur'ân İbn Teymiyye'ye göre açık bir şekilde akli delillere yer verir. Nitekim Kur'ân'ın tevhîd, peygamberlerin doğruluğu, sıfatların ispatı gibi konularda sunduğu örnekler ve izâhlar akli delil kabilindedir. Üstelik naslardaki akli deliller kelâmçıların akli metot ve istidlâllerinden daha sağlam bir temele sahiptir. Çünkü delâlet konusunda nasların delâletinden çok aklın delâletinde zan ve ihtilâf söz konusudur. Dinî deliller konusunda akli-nakli ayrımına gitmek ve akla dayalı bir usûlü'd-dîn oluşturmak doğru değildir. Her şeyden önce naslar akıl-nakil çatışmasından söz etmeyi mümkün kılmaz. Dinde zorunlu olarak inanılması gereken hususlar ancak şer'î, yani ilâhî kaynaklı delillere dayanabilir. Şer'î delil vahiy temelli olan ama aynı zamanda akılla da desteklenen, dolayısıyla hem nakli hem akli olan

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

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

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

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

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

Dikkat edilirse, bu iki rivâyette "men fessera" denilmemiş, bilakis kelimeler özenle seçilerek "men kâle" ifadesine yer verilmiştir. Çünkü tefsir re'ye değil, sema ve nakle dayanan bir faaliyettir. Kur'ân belli bir tarihte ilk muhataplarına belli bir şey söylediğine göre tefsir işte bu ilk söylenen şeyin ne olduğunu tespit işidir. Bu da ancak nakille gerçekleşir. Temelde re'ye dayanan ve büyük ölçüde kişisel fikrî inşâlardan oluşan şey tefsir değil, te'vîldir. Ancak günümüzde tefsir ve te'vîl terimleri mürâdif gibi kullanılmakta, hattâ Kur'ân araştırmacılarının fikrî inşâları çok kere "tefsir" diye adlandırılmaktadır.

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

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

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

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

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

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

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

Usûl açısından sahâbî ve tâbî kavlinin dinî deliller hiyerarşisindeki yeri ve hüccet değeri tartışılabilir;⁷⁶ fakat sahâbe ve tâbiûn ulemâsından sağlam/sahih olarak bize ulaşan ve aynı zamanda söz konusu ulemânın âyetlerdeki mânâ ve mefhumla ilgili genel kanaatini yansıtan izâhların hüccet değeri ve otoritesi tartışılmaz. Mâdemki tefsirin amacı Kur’ân âyetlerinde Allah’ın murâdının ne olduğunu anlayıp açıklamaya çalışmaktır; o halde ilk Müslüman nesillerin, bilhassa sahâbîlerin bu konuyla ilgili kavilleri murâd-ı ilâhîyi tespit için vazgeçilmez kaynaktır. Bununla birlikte sahâbîlerin tüm âyetler hakkında izâhta bulunmadıkları, mevcut izâhlarının tümünden Hz. Peygamber’in beyânına dayanmadığı da bir vâkıdır. Kurtubî’nin ifadelerindeki ikinci önemli husus tam olarak bu hususa atıfta bulunur. Zira Kurtubî, “Sahâbîler tefsirde ihtilâf etmiştir. Üstelik onların tefsirle ilgili tüm görüşleri Hz. Peygamber’den işitilmiş değildir” der ki bu çok doğru bir tespittir.

Kuşkusuz, re’y temelli ya da fıkıh usûlündeki dar anlamıyla vahiy/nas mukabilinde olan, fakat nassa muhâlefet anlamı taşımayan şahsî kanaate dayalı hüküm verme yöntemi Hz. Peygamber ve sahâbe nesli tarafından kullanılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber’den, “Ben vahiy nâzil olmamış hususlarda re’yimle hüküm veriyorum” şeklinde bir hadis nakledilmiş, yine Hz. Peygamber Bedir gazvesi’nde ordugâhın kurulacağı yeri Allah’ın emriyle mi yoksa rey ile mi belirlediğini soran

⁷⁵ Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmîl-Kur’ân*, Beyrut 1988, I, 26.

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

sahâbîye “re’y ile” diye cevap vermiştir.⁷⁷ Diğer taraftan birçok sahâbî, “Ben bunu re’yimle söylüyorum” şeklinde ifadeler kullanmıştır.⁷⁸ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) sahâbe, tâbiûn ve daha sonra gelenlerin re'yle amel üzerinde icmâ ettiklerini, onların fetvâ ve kazâi hükümlerinin onda dokuzunun âyet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin bulunmayıp re'ye dayandığını söylemiştir.⁷⁹

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

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

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

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

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

⁸⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 157.

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

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

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

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

Re'y ile tefsirin yasak olduğunu bildiren rivâyetlerin tahliline gelince, daha önce belirtildiği gibi bu konuda iki rivâyet ön plana çıkar. Birincisi Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915), Ebû Ya'lâ (ö. 307/919), Taberânî (ö. 360/971) gibi muhaddislerin sahâbî Cündüb b. Abdullah el-Becelî'den (ö. 70/689) naklettikleri, "Kim Allah'ın kitabı hakkında kendi re'yi ile konuşursa, doğru konuşmuş/doğru yorum yapmış olsa bile hata etmiştir." rivâyetidir. İkincisi ise İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Tirmizî, Nesâî gibi muhaddislerin sahâbî Abdullah b. Abbâs'tan (ö. 68/687) naklettikleri, "Kim Kur'ân hakkında ilimsiz (bi-ğayri ilmin) olarak görüş beyân ederse, cehennemdeki yerine şimdiden hazırlansın" rivâyetidir.⁸⁴

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

Öte yandan, Buhârî (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh*'indeki "Kitâbü'l-İlm" başlığı altında hadis bilgisini öğrenme ve öğretmede izlenecek yolları anlatmıştır. Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmiu's-Sahîh*'indeki "Kitâbü'l-İlm" başlıklı kısa bölüm ise ilmin ve gerçek ilim ehlinin Ehl-i Hadîs olduğu yönündeki imaların yanında, "Kur'ân'ın müteşâbihlerine ittibânın nehyedilmesi ve müteşâbihlere tâbi olanlardan sakındırılması" şeklindeki alt başlıktan da anlaşılacağı gibi, Kur'ân tefsirinde re'y, te'vîl gibi yöntemlerin makbûl olmadığı, bu konudaki doğru yöntemin Ehl-i Hadîs gibi nasların zâhirine uymak, te'vîlden kaçınmak olduğu, müteşâbihler konusunda ise tıpkı Âl-i İmrân 3/7. âyette sözü edilen "ilimde derinlik sahibi olanlar" gibi iman

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

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

Bütün bunlar bir tarafa, İslâmî literatürdeki *talebü'l-ilm, tahammülü'l-ilm, takyîdü'l-ilm, er-rihle fi talebi'l-ilm* gibi terkip ve tâbirlerin hadis öğrenim, öğretim ve aktarım metotları için kullanıldığı mâlûmdur. Buna göre rivâyetteki "bi-ğayri ilmin" lafzı Kur'ân tefsirinde nakilden bağımsız olarak kendi fikrine göre (bi-re'yihî) konuşmayı ifade eder. İlgili rivâyetlerdeki ilm ve re'y kelimeleri aslında Ehl-i Hadîs (Ashâbü'l-Hadîs) ve Ehl-i Re'y (Ashâbü'r-Re'y) karşıtlığı bağlamında din tasavvuru ve dinî ahkâmın kaynaklarıyla ilgili iki farklı eğilim ve epistemolojik paradigmaya işaret eder. Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'y arasındaki karşıtlık, Kur'ân tefsirinde naklî-ictihâdî (rivâyet-dirâyet) ayrımıyla da ifade edilebilir. İbn Abdilberr tam da bu konuyla ilgili olarak, "Sünnet'i bilmeksizin Kur'ân'ı te'vîl eden ve Kur'ân hakkında görüş bildiren kimse" başlığı altında, "Ehl-i bid'at Sünnet'i terk edip Kur'ân'ı (nebevî) sünnetteki açıklamaların aksine te'vîl etmeye girişince hem kendileri sapıttılar hem de başkalarını saptırdılar. Biz bu tür aşırılıklardan Allah'a sığınırız"⁸⁶ demiştir.

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

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

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

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

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

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

⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 26.

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

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

⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 26-27.

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

yöneltmeyeceği meselesi bir yana, nakilci dogmatik zihniyete sahip çevrelerin naklin yanında akli da kullanmak isteyen ve tarihte re'y ekolü olarak bilinen akımı zemmetmek için uydurulmuştur. Tarihen, Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın re'y ile tefsiri diye ciddiye alınabilecek bir olgu bulunmadığı sâbit olduğundan, mantıken de bu ifadenin anakronizmle mâlûl olduğu kolayca anlaşılır. Sonuç itibâriyle, bu rivâyetin aslında iki zıt grup arasındaki ideolojik sürtüşmede, bir tarafın diğerine üstünlük sağlamak amacıyla Hz. Peygamber'in otoritesinden yararlanmak istemesinin, daha doğrusu onu istismar etmesinin bir ürünü olduğunu görmek hiç de zor olmasa gerektir.⁹⁰

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

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

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

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

yüreklilikle şöyle itiraf etmiştir:

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

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

İşte bütün bu zikrettiğimiz görüşlerden ortaya çıktığı üzere insanların (Müslümanların) büyük çoğunluğu nezdinde öteden beri geçerli olan temel kural/prensip şudur: Hangi âyet kimin mezhebine uygunsa muhkem, hangi âyet muhâlif mezhebe uygunsa müteşâbihtir.”⁹²

Râzî'nin bu çarpıcı ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Kur'an'daki hangi âyetin muhkem, hangisinin müteşâbih olduğunu tespit hususunda bütün mezhepler için bağlayıcılık arz eden bir ortak kuraldan söz etme imkânı yoktur. Bilakis her mezhebin kendi kelâm sistemine göre farklı kurallar söz konusudur. Bu durumda şunu sormak gerekir: Hz. Peygamber Hz. Âişe'yi Kur'an'ın müteşâbihlerine uyan kimselerden sakındırırken acaba kimleri kast etmiştir? Tarihsel tecrübedeki kelâmî ihtilâflar dikkate alındığında Hz. Peygamber Mu'tezile'ye göre Eş'arîleri, Eş'arîlere göre Mu'tezile'yi yahut Ehl-i Hadîs'e göre Cehmiyye ve Ehl-i Re'yi, Ehl-i Re'ye göre Ehl-i Hadîs ve Haşviyyeyi kastetmiştir. Bize göre Hz. Peygamber hiç kimseyi kastetmemiş, zira “Müteşâbihlere tâbi olan kimseleri gördüğün zaman, onlardan sakın” şeklinde bir söz söylememiş veya böyle bir sözü en azından Müslümanlar için söylememiştir. Ayrıca belirtmek gerekir ki Âl-i İmrân 3/7. âyetteki “müteşâbih” ve “te'vîl” kelimeleriyle Hz. İsa'nın teolojik kimliği hakkında Hz. Peygamber'le tartışan bir grup Necranlı Hıristiyan'ın tutumuna işaret edilmiştir.⁹³

Gelinen bu noktada re'y tefsiri ve/veya re'yle tefsir kavramlaştırmasının isâbetli olmadığını, re'y tefsiri yerine te'vîl denilmesi gerektiğini bir kez daha vurgulamak gerekir. Bu arada İmâm Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) “Tefsir sahâbeye mahsustur” şeklinde zikrettiği ifade ile İbn Teymiyye'nin “ehsanü turuki't-tefsîr” başlığı altında sahâbe kavline atfettiği işlevin büyük ölçüde örtüştüğü de kaydedilmelidir. Bununla birlikte, “Tefsir sahâbeye mahsustur” önermesi tartışmaya açık görünmektedir. Çünkü sahâbilerden bütün âyetlerle ilgili tefsir bilgisi nakledilmediği gibi, tüm sahâbiler bu alanda yetkin kimseler de değildir. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un, “Vallahi ben Allah'ın kitabındaki her bir âyetin kim hakkında ve nerede indiğini bilirim” sözünü aktarmak veya İbn Abbâs'ın “Tercümânü'l-Kur'an” diye anıldığını

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

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

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

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

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

"[Abbâsîler döneminde] lûgat, sarf ve nahiv ilimleri tedvîn edildi, fikhî konularla ilgili ihtilâflar ekolleşti, kelâmî meseleler zuhûr etti. Yine Abbâsîler döneminde mezhebî taassup olgusu boy gösterdi ve İslâmî fırkalar kendi görüşlerini yaymaya, bu görüşlerin propagandasını yapmaya başladı. Bu arada birçok felsefe kitabı tercüme yoluyla İslâm kültürüne kazandırıldı. İşte bütün bu farklı ilim dalları ve bunlarla ilgili konular tefsir alanına girdi ve hattâ tefsirin önüne geçti. Buna paralel olarak tefsirde aklın rolü ve işlevi nakle baskın çıkar hale geldi. Dahası aklîlik, esbâb-

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

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

Te’vîl Meselesi

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

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

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

⁹⁵ Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 101.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, III, 30-31.

¹⁰⁸ İbn Teymiyye, *Nakzû'l-Mantık*, s. 3. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre Mâlik b. Enes'in bu sözü birden fazla düzeyde çelişki içermektedir. "Birinci düzeydeki çelişki şudur: Mârûf olan bir şey ya duyular ya akıl veya muhayyile yoluyla kavranmış demektir ve dolayısıyla her hâlûkârda keyfiyeti meçhûl olmaz. Keyfiyeti meçhûl kalan bir şey ise -keyfiyet bir şeyi belirleyen arazlardan biri olduğu için- mârûf olamaz. Çelişkinin ikinci düzeyi şudur: İstivâ, anlamı ancak bağlamdan hareketle açıklık kazanacak bir dilsel veridir; bu bağlam en azından cümle, sonra cümlelerin siyâk ve sibâki, en son da metnin bütünü içerisindeki bağlamdır. Buna göre "istivâ mârûftur" ifadesi, kelimenin delâlet ettiği zihindeki anlamı içermektedir ve bunun Kur'ân'daki ifade ile bir ilişkisi yoktur. Üçüncü çelişki düzeyi ise Kur'ân ilâhî bir fiil olarak istivâdan söz ederken, bunun bir bidat olduğu gerekçesiyle istivâ hakkında konuşmanın olumsuz görülmesidir (...) Kuşkusuz bu sözün, literal anlamı "açık" gösteren (istivâ mârûftur), Mu'tezilî te'vîli "yalan" sayan (keyfiyeti meçhûldür) ve işi bütünüyle bidat çukuruna atan üçlü ritmi (her bidat dalalettir ve her dalalet cehennemliktir), vaazlarda halka okunduğunda, "mârûf"tan "meçhûl"e ve oradan "bidat" yükselen ritmiyle büyüleyici bir tesir icrâ etmektedir.

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

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

Diğer taraftan İbn Teymiyye genelde Selef’in özelde kendisinin izâh ve yorumlarını Kur’ân üzerinde tedebbür ve tefekkürle eşdeğer bir tefsir faaliyetinin ürünü olarak görürken Mu’tezile, Mürcie yahut daha genel anlamda Cehmiyye gibi fırkalara ait yorumları Âl-i İmrân 3/7. âyetteki anlamda te’vîl olarak değerlendirmekte, dolayısıyla bu fırkaları sadece Allah’ın bilgisi dâhilinde olan müteşâbihâtın te’viline uğraşmakla ithâm etmektedir. Oysa ilâhî sıfâtları Arap dilinin imkân ve sınırları içinde Allah’ın şânına uygun şekilde yorumlamak gerektiği fikrini benimsemek ve bu sıfâtlarla ilgili kelimelerin sahih anlamlarının bulunduğunu söylemek -ki İbn Teymiyye de Selef’in böyle söylediğini belirtmektedir-¹¹¹ sıfâtların gerçek mâna ve mâhiyetini tâyin iddiasında bulunmak anlamına gelmez.

Ne var ki İbn Teymiyye Ehl-i Hadîs ve Selefî-Hanbelî âlimlerin sıfâtlarla ilgili izâhlarını mutlak “sahih tefsir” olarak görmekte, buna mukabil özellikle Cehmiyye-Mu’tezile’nin yorumlarını son sözü söyleme mânasında te’vîl olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirmenin tepkisel olduğu, bu tepkiselliğin de Cehmiyye-Mu’tezile karşıtlığından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim İbn Teymiyye de Ahmed İbn Hanbel ve diğer selef ulemâsının Kur’ân’da hiçbir âyetin mâna yönünden anlaşılabilir nitelikte olmadığını ifade ettiklerini, gerçekte bu âlimlerin aslında Cehmiyye’ye ait te’vîlleri yasak sayıp reddettiklerini söylemekle¹¹² bu konuda ideolojik bir tavır takındığını bir bakıma itiraf etmiştir. Yine o, “Ehl-i Hadîs taklitçidir; nazar ve istidlâl ehli değildir; çünkü bu zümre akıl hüccetini reddeder” şeklindeki görüşe, “Hayır bu doğru değil! Çünkü Ehl-i Hadîs Allah’ın birçok âyette nazar, itibâr ve tedebbürü emretmiş olması hasebiyle itibâr ve istidlâlâ başvurmuştur. Seleften ve Sünnet İmâmılarından hiçbiri de bunu reddetmemiştir. Ne

Böylece Müslüman halkın ve biraz tahsilli kesimin tefsir lehine te’vile karşı doldurulmaları gerçekleşmiş olmaktadır. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde ‘Kur’ân Te’vili’ Sorunsalı”, çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, 1996, IX/1-4, 28.

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

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

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

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

var ki nazar, itibâr ve istidlâl müşterek lafızlardır. Ehl-i Hadîs, kelâmçıların kullandığı anlamda bâtil nazar ve istidlâlleri reddetmiştir¹¹³ şeklinde mukabelede bulunurken de Ehl-i Hadîs ya da Selefîlik-Hanbelîlik lehindeki ideolojik tavrını daha açık bir şekilde dile getirmiştir.¹¹⁴

Te'vîl Karşıtlığının Gerekçeleri

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

Cehmiyye'nin Allah'ı tenzih maksadıyla özellikle haberî sıfatlarla ilgili nasları akıl ve dil temelinde yorumlaması, dolayısıyla Hz. Peygamber devrinden itibâren akaid sahasında devam eden muhafazakâr yapıyı bozması Selefi âlimler arasında şiddetli tepkilere yol açmıştır.¹¹⁶ Başta Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*'sı olmak üzere Ebû Saîd ed-Dârimî'nin (ö. 280/894) *er-Red ale'l-Cehmiyye*'si ve *er-Red ale'l-Merîsî*'si (*Nakzü'l-İmâm Ebî Saîd Osmân b. Saîd ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-Anûd fima'fterâ alellâhi mine't-Tevhîd*), İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin (ö. 327/938) *er-Red ale'l-Cehmiyye*'si, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *İctimâu'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye alâ Gazvî'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*'si gibi eserler işte bu şiddetli tepkinin

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

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

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

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

ürünüdürler. Öte yandan Abdullah b. Mübârek, Selâm b. Ebî Mutî', Abdülvehhâb el-Varrâk, Yezîd b. Hârûn, Hârîce b. Mus'ab gibi isimlerin Cehmîler hakkında "Kâfirler", "Zındıklar", "Ehl-i bidat'ın en şerlileri" gibi çok ağır ifadeler kullanması, İbrahim b. Ebî Nuaym'ın, "Eğer yetkim olsaydı Cehmîler Müslüman mezarlığına defnedilmezdi" gibi bir söz söylemiş olması,¹¹⁷ Ehl-i Hadîs ya da Selefîyye'ye mensup âlimlerdeki te'vîl karşıtlığının aslında Cehmîyye'ye muhâlefetten kaynaklandığını göstermektedir. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) "Ashâbü'l-hadîs"i -ki bu tâbir teknik olarak Selefîyye'nin fikhî alandaki ismine karşılık gelir- din konusunu istihsân, kıyâs veya aklî muhâkemeye yahut mütekaddimûn filozofların kitaplarına ve/veya müteahhirûn kelâmcıların yazıp çizdiklerine havâle etmeyenler"¹¹⁸ diye tanımlaması da Selefîyye'deki te'vîl karşıtlığının aslında genel anlamda Cehmîyye karşıtlığından kaynaklandığına işaret etmektedir.

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

Bütün bu bilgilerden anlaşılacağı gibi, Cehmî ve/veya Cehmîyye, Selefî âlimler tarafından genelde Ehl-i rey'i zemmetmek için kullanılan ve büyük ihtimalle "din düşmanı", "vatan hâini" -bu tâbir M. Watt'a aittir- gibi anlamlar içeren bir isimlendirmedir.¹²¹ Nitekim Cehmîyye'nin Cehm b. Safvân ve onunla hemen hemen aynı düşünce yapısına sahip olduğu söylenen Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'den başka bir önemli simasının bulunmaması ve hâl böyle iken genel anlamda Mu'tezile'yi, iman konusundaki görüşleriyle Mürcie'yi, irade konusundaki görüşleriyle Cebriyye'yi ve belli ölçüde Eş'ariyye'yi etkilediğinden söz edilmesi, Cehmîyye tâbirinin belli bir fırkanın özel ismine karşılık gelmekten ziyâde Ehl-i Hadîs dışındaki gruplara işaret ettiğini göstermektedir. Yine gerek Buhârî'nin hocası Ebû Bekr el-Humeydî'nin (ö. 219/834), "Biz 'Rahmân arşa istivâ etti' deriz. İstivâ hakkında bundan başka bir şey söyleyen kimse Cehmî'dir" şeklindeki ifadesi,¹²² gerekse İbn Teymiyye'nin "Halîfe

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

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

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

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

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

¹²² İbn Teymiyye, *Nakzî'l-Mantik*, s. 5-6.

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

Burada bir kez daha belirtmek gerekir ki Selefiyye'nin özellikle ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili nasların te'vîlini reddetmesi mutlak anlamda bir reddediş değildir. Gerçi İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi bazı âlimler özellikle İbn Hanbel'in nasları zâhirî mânalarına hamlettiğini ve müteşâbihâtın asla te'vîl edilmemesi gerektiği fikrini savunduğundan söz etmişlerdir.¹²⁴ Ancak bu doğru değildir; zira Beyhakî (ö. 458/1066) ve İbn Teymiyye gibi âlimler İbn Hanbel'in sadece Cehmiyye ve Mu'tezile'ye ait te'vîlleri reddettiğini belirtmişlerdir ki¹²⁵ konuyla ilgili doğru tespit de budur. Nitekim *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika* adlı eserini Hz. Peygamber'in izâhlarını göz ardı eden, âyetler arasındaki bağlantıları dikkate almadan Kur'ân'ı gelişigüzel biçimde yorumlayan fırkaları reddetmek için yazmış olması İbn Hanbel'in te'vîl anlayışına/karşıtlığına açıklık getirmektedir.¹²⁶ Kaldı ki İbn Hanbel Kur'ân'daki bazı âyetlerin mecâzî mânaya geldiği yönünde izâhlarda bulunmuş, ayrıca Zenâdika'nın Nisâ 4/56. âyette çelişki bulunduğu iddiasına¹²⁷ yönelik cevabında Kur'ân'da âmm, hâs ve çok anlamlı kelimeler bulunduğunu ve bu tür kelimelerdeki mânalara ancak gerçek ilim erbâbının vâkıf olduğunu söylemiştir.¹²⁸

Faysalu't-Tefrika adlı eserinde "Bağdat'taki Hanbelî ilim önderlerinden bizzât işittiğime göre" diyen İmâm Gazzâlî, İbn Hanbel'in, "Hacer-i Esved Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir", "Müminin kalbi Allah'ın iki parmağı arasındadır", "Ben Allah'ın soluğunu Yemen taraflarında hissediyorum" anlamındaki üç hadisi te'vîl ettiğinden söz etmiştir.¹²⁹ Bütün bunların yanında İbn Hanbel bazı âyetlerdeki haberî sıfatları da te'vîl etmiştir. Meselâ, Allah'ın özelde peygamberlerle, genelde müminlerle birlikte olduğunu bildiren âyetlerdeki "maiyyet" (birliktelik) kavramını mecâzî mânada anlayıp yorumlamış ve bu çerçevede söz konusu kavrama kimi zaman Allah'ın yardım etmesi, kimi zaman Allah'ın bilmesi ve görüp gözetmesi gibi

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

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

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

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

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

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

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

anlamlar yüklemiştir.¹³⁰ Diğer taraftan Selefi müfessir İbn Kesîr (ö. 774/1373) Hadîd 57/4. âyette geçen maiyyet kavramının tefsirinde İbn Hanbel'in şu iki beyti okuduğunu nakletmiştir:

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

“Ben tek başımaydım”;

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

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

Gizlediğin bir şeyin de gizli saklı olduğunu sanmayasın.”¹³¹

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

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

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

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

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

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

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

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

Bütün bunlar Dârimî’ye göre hiçbir mesnedi bulunmayan ve düpedüz bir sapkınlık eseri olan yorumlardır. Gerçekte Allah’ın eli vardır; yüzü vardır; gözü vardır; ayakları ve parmakları vardır. Dahası Allah Cehmiyye’nin iddia ettiği gibi duyularla idrâk edilemeyen sonsuz ve sınırsız bir varlık değil, aksine duyularla idrâk edilebilen sınırlı bir varlıktır; zira Kur’ân’da Allah’ın Mûsâ ile vasıtasız olarak konuştuğu beyân edildiği gibi âhirette de onun mü’minlerle konuşacağı ve mü’minler tarafından görüleceği bildirilmiştir (Nisâ 4/164; Âl-i İmrân 3/77; Kıyâmet 75/22). Keyfiyeti ne olursa olsun, görmek ve konuşmak bir varlığı duyularla idrâk etmenin en belirgin şeklidir. Duyularla idrâk edilemeyen varlık hâriçte mevcut bir “şey” değil, sadece zihinde mevcut bir “lâ şey”dir ki bunun fiilen mevcut bir varlığı ifade etmediği açıktır. Oysa Allah kendisini asla yok olmayan şey diye (Kasas 28/88) vasıflandırmıştır. Bu husus O’nun zihin dışında fiilen mevcut olduğunu gösterir. Hâriçte mevcut olan her şeyin bir sınırının ve bazı sıfatlarının bulunması aklen

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

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

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

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

¹³⁷ Dârimî, *Nakzî Usmân b. Saîd ale’l-Merîsî*, s. 73, 90.

zorunludur. Rahmân'ın arşa istivâ ettiğini, gökte olanın (Allah) insanları yerin dibine geçireceğini veya başlarına taş yağdırabileceğini, güzel sözlerin Allah'a yükseldiğini bildiren âyetlerle (Tâ-hâ 20/5, Mülk 67/16-17; Fâtır 35/10) Allah'ın gökte olduğunu açıkça bildiren hadisler Zât-ı ilâhiyyenin sınırlı bir varlık olduğunun delilidir.¹³⁸

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

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) gibi âlimlerin etkisinde kaldığı bilinen Dârimî son dönemde Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1952) gibi bazı âlimler tarafından Allah'a had ve cihet nisbet ederek O'nun sınırlı bir varlık olduğu fikrini savunduğu gerekçesiyle şiddetle tenkit edilmiş, hattâ bundan dolayı onun Allah'ı bir cisim kabul ettiği ileri sürülmüştür.¹⁴⁰ Dârimî, Allah'a had ve cihet nisbet ederken her ne kadar O'nun yaratıklara benzemekten münezzehe olduğunu ısrarla belirterek Selef'in "bilâkef" ilkesini tekrarlamışsa da bunun, naslarda lafzen karşılığı bulunmayan bir sıfâtın Allah'a nisbet edilemeyeceği yönündeki fikriyle çeliştiğini söylemek gerekir¹⁴¹ Bu arada Dârimî'nin kendi görüşünü haklı çıkarmak için yer yer zorlama te'vîllere başvurduğunu da belirtmek gerekir. Meselâ, Bişr el-Merîsî, Tûr 52/48. âyetteki *fe-inneke bi-a'yüminâ* ibaresini İbn Abbâs'a atfen, "Sen bizim korumamız, gözetimimiz altındasın" diye yorumlamıştır. Buna mukabil Dârimî, "Arap dilinde bir kimsenin koruma ve gözetme ile tavsif edilmesi ancak göz organına sahip olanlar için mümkündür" şeklindeki bir gerekçeye istinaden İbn Abbâs'a ait yorumun Merîsî'yi değil, kendisini haklı çıkardığını ileri sürmüştür.¹⁴²

Selefilikteki te'vîl karşıtlığının Cehmiyye adı altında özellikle Mürcie ve Mu'tezile karşıtlığı anlamına geldiği tespiti, İbn Teymiyye'nin özellikle mecâz konusundaki tavırla daha muhkem ve müdellel bir zemine oturur; zira Arap dilinde hakikat-mecâz ayırımının hicrî III. asırdan sonra bilhassa Mu'tezile gibi bazı fırkalar tarafından ihdâs edildiği, başlangıçta böyle bir ayırımın mevcut olmadığı, Selef ulemâsının hakikat-mecâz ayırımından hiç söz etmediği gibi argümanlardan hareketle mecâza karşı çıkan İbn Teymiyye¹⁴³ özellikle fetvâlarında re'y ve içtihâdı kullanmakta beis görmemiştir. Bu durum İbn Teymiyye'nin te'vîl ve mecâz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’ân*, II, 75, 220, 499; Mustafa Öztürk, “Tefsîru'l-Kur’ânî'l-Azîm”, *DİA*, XL, 296.

İşârî-Tasavvufî Yorumun Tefsir Değeri

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

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

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

¹⁴⁶ Zürcânî, *Menâhîlül-İrfân*, II, 78.

¹⁴⁷ Zürcânî, *Menâhîlül-İrfân*, II, 79.

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

¹⁴⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 170.

¹⁵⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1218.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵⁴ Süyûtî, *Te’yîdül-Hakâiki’l-Âliyye*, Halep 2002, s. 17; a. mlf., *el-İtkân*, II, 1219-1221.

çizgisiyle uyum arz eder.¹⁵⁵ Müteahhir dönem Sünnî hadis usûlü geleneğindeki en temel eserlerden birinin müellifi olan İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) tefsir konusunda Vâhidî'yle aynı düşünmesi de bunu destekler. İbnü's-Salâh, Vâhidî'nin söz konusu eleştirisini zikrettikten sonra şunları söyler: "Kanımca, güvenilir bir sûfî [Sülemî'nin eserinde zikredilen yorumlara benzer] yorumlar yapar, fakat bunların tefsir olduğunu ileri sürmez ve bu yorum tarzını Kur'ân'da zikredilen bir kelimeyi izâh yöntemi olarak benimsemezse, kâfir olmaz. Yok eğer böyle yaparsa, o zaman Bâtînîlerin te'vîl tarzını benimsemiş olur. Haddi zâtında sûfîlerin yorumları, Kur'ân'daki mâna/mefhumu nazîriyle/benzeriyle ifade etmekten ibarettir. Çünkü nazîr (benzer) nazîrini anımsatır; nazîr nazîriyle anılır. Sûfîlerin, "Ey müminler! Yakın çevrenizdeki kâfirlerle savaşın" (Tevbe 9/123) âyetini, 'Biz kendi nefislerimiz ve dolayısıyla en yakınımızdaki kâfirlerle savaşmaya memûr kıldık' şeklinde anlayıp yorumlamaları bu kabildendir. Bununla birlikte, sûfîler böyle yorumlarla mütesâhil davranmamış olsalardı keşke. Çünkü bu tarz yorumlar yanlış anlama ve zihin karışıklığına yol açar."¹⁵⁶

Görüldüğü gibi İbnü's-Salâh tefsirin ne olduğu ve nasıl olması gerektiği hususunda Vâhidî ile hemfikirdir. Daha açıkçası, İbnü's-Salâh da sûfîlerin Kur'ân yorumlarının tefsir değeri taşımadığını söylemekte, fakat Vâhidî'den farklı olarak söz konusu yorumları biraz ılımlı ve toleranslı bir yaklaşımla değerlendirmek gerektiğine dikkat çekmektedir. İbnü's-Salâh'ın bu yaklaşımı Sünnî-keîâmî paradigma içerisinde tasavvufî yorum geleneğine meşru bir zemin oluşturma çabası olarak okunabilir. Aslında bu yaklaşım, Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) müteselsil çabalarıyla tasavvufu Ehl-i Sünnet bünyesine ekleme ve aynı zamanda Şîî irfanıyla tasavvuf arasındaki bağlantıyı kesme projesinin bir parçası ve yansımasıdır. Bilindiği üzere Kelâbâzî *et-Ta'arruf* adlı eserinde tasavvufu Ehl-i Sünnet itikadına uyarlamış, Kuşeyrî *er-Risâle*'de tasavvufun temel konu ve kavramlarını aynı itikada uygun şekilde tanımlamış, Gazzâlî ise *İhyâu Ullûmi'd-Dîn*'de hakikat-şeriat karşıtlığını nefyederek paradigmatik açıdan tasavvuf ile fıkıh arasında uzlaşma sağlamıştır. İşte bütün bu çabalar neticesinde sûfîlerin Kur'ân yorumları tefsir kategorisine dâhil edilmemekle birlikte, tümünden reddetme cihetine de gidilmemiş, bilakis Kur'ân yorumlarında irfânî bir renk ve zenginlik olarak görülmüştür. Buna karşılık başta İsmâiliyye ve Karmatiyye gibi aşırı Şîî fırkalar olmak üzere Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi sûfîlere ait yorumlar bâtînî te'vîl kategorisinde merdût olarak değerlendirilmiştir.

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

¹⁵⁵ Tefsirde nakil ve selef vurgusuna rağmen Vâhidî'nin özellikle İbn Teymiyye gibi Selefî âlimler tarafından eleştirilmesi ilk bakışta garip karşılanabilir. Ancak Mukâtil b. Süleyman'ın Sa'lebî tarafından, Sa'lebî'nin Vâhidî tarafından temel tefsir kaynağı olarak kullanılması dikkate alındığında, bunun kişiye özel olmaktan çok, paradigmatik bir eleştiri olduğu anlaşılır.

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

bulduğunu iddia etmişlerdir. Onların bu iddialarındaki temel maksat, şeriatı tümüyle ilga etmektir. Halbuki bazı gerçek ilim sahibi kimseler nasların zâhirî mânalar uyarınca yorumlanacağı görüşünü benimsemişler; fakat bunun yanında sülûk ehline açılan ve zâhirî mânalarıyla uzlaştırılması mümkün olan birtakım gizli işaretlerin mevcûdiyetini de kabul etmişlerdir.”¹⁵⁷

Çağdaş dönemdeki bazı araştırmacılar işârî yorumun kabul edilebilirliği hususunda birtakım şartlardan söz etmişlerdir. Buna göre işârî yorumun Kur’ân’ın zâhir mânasına muhâlif olmaması, asıl maksadın bâtinî-işârî mâna/yorum olduğu iddiasında bulunulmaması, şer’î ve aklî bir muârizin bulunmaması, işârî yorumu destekleyici mâhiyette şer’î bir şahidin bulunması gerekir.¹⁵⁸ Bu şartlar bir yönüyle tasavvufî-işârî yorum tarzını kontrollü biçimde Sünnî beyânî sisteme uyarılma, diğer bir yönüyle de genel anlamda Bâtînîliğe özgü te’vîl tarzını tümünden olumsuzlayıp dışarıda tutma işlevi görür. Tasavvuf geleneğindeki farklı eğilimlerden dolayı işârî yorumların makbûllük ve merdûtluğu hususunda daha spesifik ayrımlar da yapılmıştır. Buna göre Kur’ân’ın zâhirî mânasına ve İslâm’ın genel şer’î ve itikâdî prensiplerine ters düşmeyen işârî yorumlar “makbûl işârî tefsir”, söz konusu şartlara uymayan yorumlar ise “nazarî sûfî tefsir” diye kategorize edilmiştir. Başka bir anlatımla, muhtemelen amelî-nazarî tasavvuf ayırımından hareketle sûfîlerin Kur’ân yorumları feyzî-işârî sûfî tefsir ve nazârî sûfî tefsir şeklinde ikili bir tasnîfe tâbi tutulmuş, böylece makbûllük-merdûtluk noktasında işârî yoruma kesin bir sınır çizilmeye çalışılmıştır. M. Hüseyin Zehebî’nin değerlendirmesine göre işârî sûfî tefsir (yorum), mutasavvıfın rûhî riyâzetine dayandığı gerekçesiyle makbûldür. Nazarî sûfî tefsir ise mutasavvıf ya da filozofun indî görüşlerine ve nazariyelerine dayandığı gerekçesiyle merdûttur. Sözgelimi, Tüsterî ve Sülemî’nin eserlerindeki işârî yorumlar genelde kabul edilebilir mâhiyettedir. Buna mukabil daha ziyâde tasavvufun felsefesiyle meşgul olan Muhyiddîn İbnü’l-Arabî ve Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi sûfîlere ait birçok yorum kabul edilebilir nitelikte değildir.¹⁵⁹

Aslında tasavvufî-işârî yorumla ilgili şartlar ve kategorik ayrımlar büyük ölçüde İbn Teymiyye tarafından belirlenmiştir. Bâtın ve zâhir ilmüne dair risâlesinde (*Risâle fi İlmi’l-Bâtın ve’z-Zâhir*), “Kur’ân’ın zâhiri ve bâtını vardır” -ki bu söz işârî yorumun en temel meşrûiyet delilleri arasında yer alır- anlamındaki rivâyetin hadis olup olmadığı, Sülemî’nin *Hakâiku’t-Tefsîr* adlı eserinin Vâhidî tarafından eleştirilmesinde haklılık payı bulunup bulunmadığı gibi sorulara cevap veren İbn Teymiyye’ye göre “Kur’ân’ın zâhir ve bâtını vardır” sözü uydurma hadis kategorisinde olup bunu ilim ehlerinden hiç kimse nakletmemiştir. Hadis kitaplarında da böyle bir rivâyet mevcut değildir. Bununla birlikte, Hasen-i Basrî’den (ö. 110/728) mevkûf veya mürsel olarak, “Her âyetin bir zahrı, bir batnı, bir haddi ve bir de matlâi/muttalâi vardır.” şeklinde bir söz nakledilmiştir. Zâhir ve

¹⁵⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 405.

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

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

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

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

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

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

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

“Kur’ân’da lânetlenmiş ağaç” (İsrâ 17/60) ifadesindeki lânetlenmiş ağacı Ümeyye oğulları (Emevîler) şeklinde te’vîl ederler. Sûfi Bâtînîlere gelince, onlar da “Firavun’a git” (Nâziât 79/17) âyetindeki “firavun” kelimesinin kalp anlamında olduğunu; “Allah sizden bir düve kesmenizi emrediyor” (Bakara 2/67) âyetindeki “bakara” lafzının nefis anlamına geldiğini, Şii Bâtînîler ise bunun Hz. Âişe’yi sembolize ettiğini ileri sürerler. Ayrıca sûfi Bâtînîler ve filozoflar, Hz. Mûsâ’nın Allah’la konuşmasını faal akıldan ya da başka bir şeyden ona sudûr eden feyz olarak izâh ederler. Yine onlar, “İki çarığın ayaktan çıkarılması”nı (Tâ-hâ 20/12) dünya ve âhiretten vazgeçilmesi şeklinde telakki eder, Hz. Mûsâ’nın konuştuğu “ağaç”, Allah’ın hitâbına muhatap olduğu “kutsal vâdi” ve benzeri ifadeleri de keşf ve ilhâmın hâsıl olması sırasında kalpte beliren hâller şeklinde tefsir etmektedirler. *Mişkâtü’l-Envâr* adlı eserin sahibi (Gazzâlî) ve onun benzerleri işte bu yorum yöntemini benimseyenler arasında yer alır.

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

Müteahhir dönemdeki sûfiler -sapkınlıklarına ve câhilliklerine rağmen- İslâm ümmetinin selef âlimlerinden daha bilgili ve daha yetkin olduklarını düşünürler. Öyle ki bunlar iddialarını varlığın birleşmesi [vahdet-i vücûd] noktasına kadar götürmüşlerdir. Tıpkı *Fusûsü’l-Hikem* adlı eserin sahibi İbnü’l-Arabî ve benzerlerinin yaptıkları gibi. Öte yandan, bu son devir sûfileri Allah’ı peygamberlerden daha iyi tanıdıklarını ve peygamberlerin mârifetullah konusunda kendilerine ait kandillerin ışığından faydalandıklarını iddia ederler. Bunlar Kur’ân’ı bâtil bâtinlerine uygun şekilde yorumlarlar. Sözelimi, “Böylece onlar günahları yüzünden [büyük bir tûfânda] boğuldular.” (Nûh 71/25) âyetini, “mârifetullah denizlerinde boğuldular” şeklinde te’vîl eder, azap kelimesinin tatlılık anlamındaki “azb” kökünden türemiş olduğunu ileri sürüp Nûh’un kendi kavmi hakkında söylediği sözlerin yergi üslûbuyla onları övme anlamına geldiğini ileri sürerler. Yine onlar, “İnkârcılar için kendilerini uyarıp uyarmaman fark etmez; onlar asla inanmazlar” (Bakara 2/6) meâlindeki âyeti, “Onlar zâhir ilmiyle inanmazlar” şeklinde, “Allah onların kalplerini mühürlemiştir” (Bakara 2/7) meâlindeki âyeti de, “Onlar Allah’tan başka bir şey tanımazlar” şeklinde izâh ederler.¹⁶³

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

¹⁶² İbn Teymiye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII, 127-128.

¹⁶³ İbn Teymiye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII, 128-129.

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

Özü itibâriyle doğru olan tasavvufî/işârî yorumlar ve mânalar Kur'ân ve Sünnet'in dolaylı delâletiyle doğru olabilir. Ancak işârî mânaya delâlet eden lafzın konumuna ilişkin iki durum söz konusudur: Bunlardan ilki, "Lafızdan bu işârî mâna kastedilmiştir" şeklinde bir iddiada bulunulmasıdır. Böyle bir iddia Allah'a iftiradır. Zira her kim, "Allah bir düve kesmenizi emrediyor" (Bakara 2/67) âyetindeki "bakara" (düve) kelimesinden nefsin, "Fıravuna git" (Nâziât 79/17) âyetindeki "fıravun" kelimesinden kalbin, "Peygamber'in yanında olanlar, onun safında yer alanlar" (Feth 48/29) âyetinde Hz. Ebû Bekr'in, "Onlar düşmanlara karşı şiddetlidirler" ifadesinde Hz. Ömer'in, "Birbirlerine karşı merhametlidirler" ifadesinde Hz. Osman'ın ve "Onları rükû ve secde ederken görürsün" ifadesinde Hz. Ali'nin kastedildiğini ileri sürerse, bilerek ya da bilmeyerek Allah adına yalan söylemiş olur.

Tasavvufî yorumda ortaya konulan mânanın lafzî delâlet türünden değil, i'tibar ve kıyâs kabilinden olması da mümkündür ki fıkıhçılar bunu "kıyâs", sûfiler "işaret" diye isimlendirir. İ'tibâr sahih ve bâtıl olmak üzere ikiye ayrılır. Her kim Allah'ın, "Ona ancak temiz olanlar dokunabilir" (Vâkıa 56/79) âyetini işitir ve bu âyette kastedilen şeyin Levh-i Mahfûz ya da Mushaf olduğunu söyler ve "Nasıl ki kendisinde Kur'ân'ın harflerinin yazılı bulunduğu Levh-i Mahfûz'a ancak temiz olanlar dokunuyorsa, onun mâna ve mesajından da ancak muttakilerin temiz kalpleri nasiplenir" şeklinde bir kıyâs üretirse, bu sahih bir anlam ve sahih bir i'tibâr olur. Nitekim selef âlimlerinden de bu yönde görüşler nakledilmiştir. Aynı şekilde her kim, "İçinde köpek ve cünüp kimse bulunan eve melekler girmez"¹⁶⁴ hadisinden hareketle, "Bir kimse de kibir ve haset gibi nefsi kirleten huylar bulunduğu sürece o kimsenin kalbine iman hakikatleri yerleşmez" şeklinde bir kıyâs/i'tibâr geliştirse, bu isâbetli bir kıyâstır. Çünkü Allah, "İşte onlar kalplerini Allah'ın temizlemek istemediği kimselerdir" (Mâide 5/41), "Yaşadıkları diyarda hiçbir hak-hukuk tanımaksızın

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

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

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

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

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

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

¹⁶⁷ Maşalı, “İbn Teymiyye’ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”, s. 131.

Değerlendirme ve Sonuç

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

Tasavvufi/işârî yorumun kabul şartları da büyük ölçüde İbn Teymiyye'nin *Risâle fi İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir* adlı risâlesindeki görüş ve değerlendirmelere dayanır. İşârî yorumla ilgili kabul şartları ile genel anlamda te'vîlin makbûl olma şartlarının büyük ölçüde örtüşmesi mânidârdır. Bu örtüşmenin odak noktasını gerek tasavvufi gerek kelâmî te'vîllerde nassın zâhirine uygunluk şartı oluşturur. Özellikle İbn Teymiyye'nin hem kelâm ve te'vîl metoduna, hem de nazarî irfan ve tasavvufa son derece mesafeli durması ve bu konuda eleştirel bir dil kullanması dikkate alındığında, Ehl-i Sünnet geleneğindeki beyânî epistemolojide te'vîlin kabul şartlarıyla ilgili olarak ince elenip sık dokunmasının da sistematik Selefiliğin nüfûzundan kaynaklandığı sonucuna ulaşılabilir. Yine re'ye dayalı Kur'ân yorumunun câiz olup olmadığına ilişkin klasik tartışmalar için de benzer bir tespitte bulunulabilir.

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

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

yönelik ciddî bir tenkittir. Kur'ân'ı herhangi bir ön kabule paralel biçimde konuşurmak, öncelikle ve özellikle onu tarihsel bağlamından koparmakla mümkün olur. Bağlamı koparmak ise çok kere Selef'ten gelen ve târihî anlam bilgisini muhtevi nakillere kayıtsız kalmakla olur. İbn Teymiyye'nin tefsirde Selef ve nakil vurgusu bu açıdan çok önemlidir. Arap dilindeki zâhir/râcih mânaya sadâkat vurgusu da keyfi anlam takdirlerinin önüne geçilmesi noktasında önemlidir. Ancak Selefî düşünce açısından salt Arapça bilgisine dayalı tefsir tarzı da problemlidir. Bunun içindir ki İbn Teymiyye Kur'ân'da kastedilen mânayı salt lafızdan hareketle tâyin etmekle ilgili olarak, "Bazı yorumcular Kur'ân vahyini alan ve onun ilk muhatabı olan Rasûlullah'ın beyânlarını dikkate almaksızın Kur'ân'ı salt Arapça konuşup anlaşılan herhangi bir kimsenin dil dağarına uygun mânalarla açıklama yoluna gitmişlerdir... Bu yorumcular salt lafza bağlı kalmışlar, Rasûlullah'ın beyânlarına ve âyetlerin siyâkına bakmaksızın Kur'ân elfazında kastedilmesi mümkün olmayan mânalara itibâr etmişlerdir."¹⁶⁸ demiştir.

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

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

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

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

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

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

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

döneminde bilinen mânasından öte, sonraki dönemlerde ortaya çıkan ıstılahî mânaya hamletmek tamamen bâtil bir te'vîldir. Bu konuda birçok kimsenin ayağı kaymış, anlayışı şaşmıştır. Zira bu kimseler Kur'ân lafızlarını geç dönemlerin ıstılahlarında yer alan ve fakat nüzûl dönemindeki Arap dilinde hiçbir karşılığı bulunmayan mânalara hamletmişlerdir. Bu hususa dikkat etmek gerekir. Aksi halde te'vîl adı altında Allah ve rasûlüne yalan isnât etmek gibi çok tehlikeli bir durum ortaya çıkar. Nitekim kimileri *fe-lemmâ efele* (En'âm 6/76) ifadesini "hareket" olarak yorumlamış ve hareket etme vasfını ayın rab olmasının bâtilliğine delil kılmıştır. Halbuki Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde "üfûl" kelimesinin hareket anlamında kullanıldığı tek bir ifade bile yoktur. Yine kimileri Kur'ân'da Allah'a atıfla kullanılan "ehad" kelimesini "kendisinden bir şeyin ayrılıp bağımsız varlık kazanması kesinlikle söz konusu olmayan şey" diye te'vîl etmiş, ardından da, "Allah eğer arşın üzerinde olmuş olsaydı ehad vasfıyla muttasıf olmazdı." demişlerdir. Oysa "ehad" kelimesinin bu anlama geldiğini ne Araplar ne dilciler bilir. Arapların dilinde kelimenin bu mânada kullanıldığı tek bir örnek bile mevcut değildir. Bu mâna takdiri Cehmiyye, felâsife, Mu'tezile ve onların takipçilerine aittir.¹⁷²

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in te'vîlle ilgili eleştirilerinde yer yer ideolojik sâikler de etkili olmakla birlikte, temel saik Ehl-i Hadîs kökenli epistemolojik ve metodolojik ilkelerden ödün vermeme gayretidir. Bu hususu İbn Teymiyye'nin "Kur'ân ve Sünnet'e en uygun tefsir hangisidir?" sorusuna verdiği cevapla tespit etmek de mümkündür. Ona göre Müslümanların elindeki en müteber tefsir Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân'*ıdır. Çünkü Taberî bu eserde Selef'ten gelen nakilleri senetli olarak zikretmiş ve bid'atlere yer vermemiştir. Ayrıca Mukâtil b. Süleyman ve Kelbî gibi cerh edilmiş kimselerden nakilde bulunmama hususunda da titizlik göstermiştir.¹⁷³ Sa'lebî, Beğavî ve Vâhidî gibi müfessirlerin tefsirlerine gelince, bunlar birtakım problemleri rivâyetler ve bid'atler içermekle birlikte sonuçta faydalı eserlerdir. İbn Atiyye ve Kurtubî'nin tefsirleri ise Kur'ân ve Sünnet açısından makbûl ve bid'atlerden uzak eserler kategorisindedir. Buna mukabil Zemahşerî'nin *el-Keşşâf'*ı baştan sona bid'atlerle doludur. Bütün bu eserler arasında en sağlam ve müteber tefsir Taberî'ye aittir.¹⁷⁴

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye *Câmiu'l-Beyân'*ın en müteber tefsir olduğunu söylerken Ehl-i Hadîs ve Selef düşüncesine sadâkati pekiştiren gerekçeler sıralamış, diğer Sünnî müfessirlere ait tefsirlerle ilgili değerlendirmesinde de yine aynı gerekçeleri dikkate almıştır. Buna mukabil Zemahşerî'nin *el-Keşşâf'*ına ilişkin değerlendirmesinde, topyekûn Cehmiyye ve Mu'tezile karşıtlığından dolayı

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

¹⁷³ İbn Teymiyye'ye göre Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814), Abdürrezzak b. Hemmâm (ö. 211/826), İshâk b. Râheveyh (ö. 238/853), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Abd b. Humeyd (ö. 249/863), Bakî b. Mahled (ö. 276/889), İbnü'l-Münzir (ö. 318/930), İbn Ebi Hatim (ö. 327/938) gibi âlimlere ait tefsirler de hemen tamamıyla sahâbe ve tâbiûn kavillerini muhtevî olması sebebiyle makbûl ve müteber tefsirler arasında yer alır. bk. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 190.

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

ideolojik davranmıştır. Fahreddîn er-Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'ini, "İçinde her şey var, ama tefsir yok" sözüyle eleştirirken de benzer bir tavır takınmıştır.

Kaynakça

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

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

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

Salafism In Tafsir Tradition*

Mustafa ÖZTÜRK**

Abstract

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

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

Tefsir Geleneğinde Seleflik Ekolü

Özet

Hicrî III. (IX.) asırda Ehl-i Hadis ekolünün sembol ismi Ahmed b. Hanbel tarafından savunulan, daha sonra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin gayretleriyle sistematik yapıya kavuşan Selef düşüncesi klasik dönem Sünnî tefsir geleneğinde belirleyici konuma sahiptir. İslam tefsir geleneğinde Seleflik, birbiriyle bağlantılı ve aynı zamanda birbirinden oldukça farklı üç kategoride ele alınması gereken bir konudur. İlk kategori, sistematik Selefliliğe alt yapı oluşturan Ehl-i Hadis ekolüdür. Ashâb-ı Hadîs, Ehl-i Eser, Ehl-i Sünnet-i Hâssa gibi farklı isimlerle de anılan bu ekolün sembol ismi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'dir. İkinci kategori, hicrî VII. asrın ikinci yarısında yetişen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile onun İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi meşhur talebelerince temsil edilen dinî düşünce çizgisidir. Seleflik ve tefsir konusunda üçüncü kategori, modern dönemdeki islah-tecdit söylemiyle ön plana çıkan yeni Selefliktir.

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

* This paper is the English translation of the study titled "Tefsir Geleneğinde Seleflik Ekolü" published in the 1-2th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mustafa ÖZTÜRK, "Tefsir Geleneğinde Seleflik Ekolü", *İlahiyat Akademi*, sayı: 1-2, Aralık 2015, s. 195-252.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Faculty of Divinity Academic Member, Çukurova University, e-mail: ozturkm@cu.edu.tr

Introduction

Salafism, within the Islamic tafsir tradition, is a topic that should be reviewed through three different categories that are related to one another. The first category is the Ahl al-Hadith movement that formed the basis of a systematic Salafism. The most significant name of this movement, which is also called Ashab al-Hadith, Ahl al-Hadith and Ahl al-Sunnah al-Hassa, is Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855). The Ahl al-Hadith movement, which became more dominant with the supports of Ishaq ibn Rakhawayah (d. 238/853), Imam al-Bukhari (d. 256/870) and Abu Said ad-Darimi (d. 280/894) in Hijri third century, were represented by Baghdad Hanbalism imams in the upcoming periods such as Abu Bakr al-Hallal (d. 311/923), Abu Muhammad al-Barbakhari (d. 329/941) and Ibn Battah al-Ukhbari (d. 387/997).

The second category in Salafism and tafsir is the religious ideology concept represented by Ibn Taymiyyah (d. 728/1328) and his well-known students such as Ibn Qayyim al-Jawziyyah (d. 751/1350) and Abu al-Fida Ibn Qasir (d. 774/1373). Salafism was particularly systematized by Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyyah. It is certain that systematic Salafism is based on Ahl al-Hadith movement represented by Ahmad ibn Hanbal and Hanbalism supporters. In addition, Ibn Taymiyyah were asked the following, and similar questions: "What are your thoughts on the Salafism sect/method in doctrines, and on other sects in later periods? Which one of them is on the right track? Are the methods of Ahl al-Hadith the most benevolent? Does Firqa al-najiyah mean Ahl al-Hadith?" He answered these as follows: "Ahl al-Hadith is the movement that is the most mature by intelligence, proper by comparison, suitable by ra'y, concrete and true by ideology, best for deduction, authorized for disputes, perfect for perception, appropriate for inspiration, precise for discretion and psychology, suitable for listening and talking, and beautiful for the state (of enjoyment-satisfaction) for Muslims/humanity. In conclusion, Ahl al-Hadith and Sunnah has the position, which is the same as that of Muslims against other religions, against other Islamic sects."¹

The main reference of Ahl al-Hadith, which was praised as such by Ibn Taymiyyah, is sahabah, tabi'un and taba al-tabi'in scholars named as "salaf as-salihin". Verses such as Al-Tawba 9/100, al-Anfal 8/75 and al-Hashr 59/10, and hadith narratives such as "The most benevolent generation is the Muslim generation to which I was sent as a prophet. The second most benevolent generation is the one that follows the first, and the other most benevolent generation are those that follow (sahabah, tabi'un, taba-i tabi'in)"² indicate to Ibn Taymiyyah that Salafism is the most benevolent after the prophets. According to him, "Knowing Salafism scholars ideas and practices about Islamic science, and religion is much more benevolent and useful than knowing the ideas and practices

¹ Abu al-Abbas Taqi ad-Din ibn Taymiyyah, *Nakz al-Mantiq*, Cairo, 1951, p.1-8.

² Muslim, "Fazail as-Sahabah", 210-215; Ibn Hanbal, *al-Musnad*, II, 328; V, 327; VI, 156.

of the following generations. It is necessary to know the ideas and practices of Salafism ulama about tafsir, usul ad-din, furu al-fiqh, zukhd, praying, ethics, jihad and other fields. As the Quran and Sunnah indicates, Salafism is more benevolent than all following generations. Therefore, following them is more benevolent than following the later generations, and knowing their ideas and discussions on Islamic science and religion is more benevolent than knowing that of later generations. The provisions of Salafism ulama are pure.”³

The third category regarding Salafism and tafsir is neo-Salafism that draws attention with its statement on reformation-renewal in the modern area. While searching for the reasons of defeat against the western world in the nineteenth century and seeking solutions to this defeat, many Muslim ideologists and scientists associated the crisis of depression/decline with the loss of religious essence in historical experiences and with the misunderstanding and misperception of religious works. Accordingly, various superstitions and innovations were included in Islam, the imitation-based ideology became more common among the ulama, personal beliefs and ideologies of scholars of fiqh and kalam and tafsir authorities became more significant, and Sufism and other movements made the public lazy, all of which caused the Islamic world to regress, and be defeated by Ahl al-Qufur. It is inevitable to adapt the basics of Islam and reform the Islamic ideology to turn the negative progress of the historical state into a positive one in Muslims’ favor.⁴

This reformation-renewal ideology supported by scholars such as Siddiq Hasan Khan (d. 1890), Muhammad Abduh (d. 1905), Muhammad Rashid Riza (d. 1935), Jamaladdin al-Qasimi (d. 1914) and Mahmud Shukri Alusi (d. 1924) was related to Salafism as it was parallel to Ibn Taymiyyah’s critical ideas and beliefs. Among the scholars who supported reformation and renewal in Islam, Rashid Riza has a particular place for ensuring that Salafism acquired dynamism. He often quoted from Salafism scholars such as Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim al-Jawziyyah and Shavkani (d. 1250/1834) in *Manar*, updated the tafsir concept of classic Salafism, and assigned a social/sociological function to Quran tafsir through the concept of hidayah. The *Manar* tafsir which clearly reflected neo-Salafism tendencies of Rashid Riza left great traces on the Quran and tafsir concepts of Turkish Muslims along with Abd al-aziz Chavish (d. 1929), Muhammad Mustafa al-Maraghi (d. 1945), Ahmad Mustafa al-Maraghi (d. 1952), Ferid Wajdi (d. 1954) and Mahmud Shaltut (d. 1964).

A religious-political movement named Wahhabism, which has been associated with Muhammad ibn Abd al-Wahhab (d. 1206/1792), should be briefly mentioned in regard to Salafism. It is known that Muhammad ibn Abd al-Wahhab often referred to Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyyah in his works. Accordingly,

³ Taqi ad-Din ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatawa*, Beirut 2000, XIII, 13-14.

⁴ Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur’âncılık*, Ankara 2013, p. 19.

it should be stated that Wahhabism is used by non-Salafi people to refer to the Salafism movements. In regards to the Salafism - Wahhabism relationship, although it is possible to mention purification from innovation and superstitions, and about ensuring that the discourse of pure religious practice and life belonging to the first Muslim generations are adopted by the Muslims, there is an essential disagreement between Salafism and Wahhabism rather than an essential agreement. It is clear that Rashid Riza, one of the well-known names of modern Salafism, has Wahhabism-related inclinations⁵, but the ideology he represented was quite different from Wahhabism due to its reformist, modernist and eclectic characteristics. Although Wahhabism claimed that it rebuilt Islamic ethics and spirituality with its prior pure form, it lost the control of its religious reformation-renewal claim due to its excessive actions such as the absolute literalism in Sunnah and the demolition of graves for the purpose of removing innovations from Islam.⁶

The Salafism concept, which was transmitted to the twentieth century following the repute acquired after the Pan-Islamist movement became popular in the nineteenth century, was strictly adopted by the majority of people who did not like the term of Wahhabi and were the members of Saudi Ahl al-Hadith/Hanbalism tradition. Salafism, as a more esteemed concept was used as a replacement of Wahabiyyah to reflect the representatives of Ahl al-Hadith concept with the influential propaganda conducted in the second half of the twentieth century.⁷ In addition, as economic and social conditions became more severe after World War I, dependence on the Western world increased, and pressures on the freedom of religion and belief, Salafism started to become more strict and radical, and it showed itself as various political organizations. This period, which started with the movements of Ihwan al-Muslimin under the leadership of al-Banna (d. 1949) in Egypt and Jamaat al-Islami under the leadership of Abu al-A'la al-Mawdudi (d. 1979), turned Salafism into a religious ideology.⁸ Today, Salafism is on a radical path showing interest in the wording and style of Islam, rather than its essence and spirit, neglecting the ethical-moral dimensions many times, and reducing the level of historical experiences and accumulations to a level of innovation and innovation

⁵ *Al-Wahhabyyyun wa'l-Hijaz* (Cairo, 1344), which was written on Suud's kingdom proclamation in Hijaz and in the improvement and deepening of Wahhabism, indicated that this movement was suitable to Islam, and he supported Saudis in the struggle for power between Sharif Husein (d. 1931) and the Saudi family. On the other hand, Rashid Riza, who regarded the Saudi Kingdom as a state that would serve Islam and made efforts to prevent the growth of any conflicts between the Saudi Kingdom and other Islamic states, developed a discourse on Arabic nationalism in time, and his discourse style was considered by some researchers as Arabism and/or Pan-Arabism. see E. Tauber, "Rashid Ridâ as Pan-Arabist before World War I", *The Moslem World*, LXXIX/2,(1989), p. 272-286; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, trans. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul 2000, p. 241-242.

⁶ Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'âncılık*, p. 20-21.

⁷ Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye, Dinî Araştırmalar, 2004, 7, issue: 20, p. 206-208.

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

patriotism. Furthermore, Salafism made great contributions to the development of a intolerant Muslim/Mohammedanism image that does not match with the general inclinations of modern Islamic societies, as this image drew too much attention in policy.⁹

In addition to these developments in the modern era, the concept of Salafism primarily reflects a religious ideology represented by Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyyah. One of the most significant characteristics of these two scholars is that they attempted to base their Ahl al-Hadith-related ideas and beliefs with multi-dimensional analyses and arguments, rather than advocating these with *ala al-matlub* style. However, the first representatives of Ahl al-Hadith advocated certain ideas conveyed from the sahabah and *tabi'un* period, but they did not make extensive efforts to base and rebuild these ideas on a concept. Therefore, their beliefs did not go beyond rebuttals and repetitions. Thus, the Salafism that is reflected in Ibn Taymiyyah's beliefs and ideas is particularly significant for the entire Ahl al-Hadith tradition.¹⁰ In addition, the same Salafism is also quite significant for the classic Sunni tradition.

The Nature and Function of Tafsir in Salafism

Salafi tafsir was almost completely formed by Ibn Taymiyyah. According to him, tafsir means revealing the meaning, which should be referred to as the first and original meaning, which was previously understood, and gaining information about this meaning. Revealing this first meaning is based on communication and language, and it consists of simple explanation activities that correspond to concepts such as statements and *tawzih*. The Prophet holistically explained the religion in terms of *usul*, lineage, clear issues, science and other practices. To be clearer, Allah explained everything in the Quran while the Prophet clarified all issues through the hadiths, which left nothing for us to explain.¹¹ The divine words, *li-tubayyina li an-nasi ma nuzzila ilayhim*, in surah An-Nahl 16/44 express that the Prophet explained the wording and meanings in the Qur'an to the *ashab*.¹² The Qur'an's meaning was explained within the *nuzul* environment. Thus, Muslims should be committed to the Prophet's statements rather than re-explaining and interpreting the Qur'an.

Ibn Taymiyyah aimed to determine a method that attempts to minimize the subjective personal actions and interventions in the Quran tafsir or totally abolish these because of his faith principle towards the Quran, Sunnah and Salaf belief, rejection toward philosophical *kalam* and *ta'wil* method, and efforts to protect pure

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

¹⁰ M. Sait Özervarlı, *İbn Taymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, p. 63.

¹¹ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, VII. p. 71-72.

¹² Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, p. 148.

Islam and essential meaning. According to the method named by Ibn Taymiyyah as “ahsanu turuk at-tafsir” (the best tafsir methods), the Quran should be explained with itself first. An issue that is mentioned in a concise way in one verse, is explained in another verse in the Qur’an. The Nabawi sunnah (hadith) should be considered as a second source for tafsir. Because the Prophet is the most authorized commentator and authority of hadith. Therefore, Imam Shafii (d. 204/820) made the following statement: “What is ordered by the Prophet constitutes what he understands from Quran.” This was expressed in the verses an-Nisa 4/105, an-Nahl 16/44 and 64. On the other hand, Sunnah was revealed to the Prophet like the Quran, and Sunnah was also read like the Quran. Imam Shafi and other great scholars have agreed upon this issue.

If tafsir information is not present in the Quran and Sunnah, sahabah words are considered. Members of the sahabah have an indisputable authority in tafsir as they witnessed the revelation of the Qur’an and directly heard the hadiths relating to the verses. In addition, the sahabah generation had a remarkable capability for understanding and performing true Islamic practices. The four caliphs and great scholars such as Ibn Masud and Ibn Abbas had these characteristics. If the details of tafsir cannot be found in the statements of the sahabah, the statements of tabi’un such as Mujahid ibn Jabr, who was educated by the sahabah glossators, are considered. The tabi’un scholars presented different ideas on verses, but these ideas essentially had the same meaning although they were conveyed using different wording. The following objections can be brought to the forefront in this context: “How can tabi’un statements be regarded as hujjat when their words are not hujjat on legal issues?” This objection is correct considering the following provision: “The statements of a tabi’un scholar does not mean to be hujjat for another tabi’un scholar who objects to his ideas.” However, it is not rational to question whether an issue-based agreement between tabi’un scholars is meant to be hujjat. In addition, when tabi’un scholars do not agree on an issue, the statements of a tabi’un scholar do not mean to be hujjat for another tabi’un scholar or for the following generations. The Qur’an, sunnah, general use of Arabic, or statements from the sahabah are used in this case. By regarding the Qur’anic tafsir based only on ra’y means that this tafsir approach is unlawful.¹³

According to Ibn Taymiyyah, the best tafsir method is to explain the Quran with itself, sunnah, sahabah ideas, and tabi’un opinions later under certain conditions. The main point in tafsir is the apparent meaning that is based on narration/narratives. However, what is meant by apparent is the clear elements of Salafism tradition. Tafsir based on salt ra’y is certainly unlawful. In addition, a ra’y based action does not mean tafsir. It is actually innovation and ta’wil that is no different than manipulation. From the perspective of Ibn Taymiyyah, tafsir is related to what the Quran ordered when it was revealed, what was understood

¹³ Taqi ad-Din ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatawa*, Riyadh 2000, XIII, 162-169.

from the Quran, and how orders were practiced. Accordingly, tafsir is the “me’sur tafsir” (narrative tafsir) that has been known and repeated for a long time. This corresponds to the following statement of Abu Nasr Abd ar-Rahim al-Kushayri (d. 514/1120): “Tefsir consists of obedience and firmament.” Therefore, it is fair to state that tafsir is related to narratives while ta’wil is associated with sagacity.¹⁴ In addition, the following statement can be made: While tafsir is simply a tawzih activity, ta’wil is effortful, risky and ominous just like making provisions, assumptions and particular decisions.

Ibn Taymiyyah, who believed that tafsir is formed with the narratives of salaf, criticized *at-Tafsir al-Qabir* by Fahraddin ar-Razi stating “This work is anything but tafsir.”¹⁵ However, according to Razi, meanings in the Quran are not limited with the explanations conveyed from the Prophet and salaf scholars. On the contrary, “The Quran is the essence/pioneer of all sciences (*anna al-qur’annah aslu al-ulumi kulliha*). The Kalam discipline is totally included in the Quran. The Fiqh discipline was totally formed out of the Quran. This is also valid for syntax and lexicology, ascetism/Sufism, afterlife khabars and ethics.”¹⁶

Ar-Razi, who regarded the Quran as the source of all sciences, made the following statement in the introduction of his tafsir in al-Fatiha: “Please be aware that I made the statement ‘With the meanings and guidance of this surah [al-Fatiha], it is possible to review ten thousand issues’ in certain times; but some jealous, ignorant, deviant and stubborn people regarded the message in my statement as impossible (...) When I started to organize/form this book, I proposed this introduction to point out that my afore-mentioned statement/claim is possible.”¹⁷ With his statement “I can review ten thousand issues with the surah al-Fatiha”, ar-Razi did not neglect to imply that the meanings and messages of this period are not limited, and reaching beyond the topics and borders in this period is not possible for humans. Ar-Razi’s statement indicates that surah al-Fatiha includes limitless issues and infinite borders. Therefore, the statement ‘This surah includes ten thousand issues’ was formulated in accordance with the capabilities of those who heard this statement.”¹⁸

The infiniteness here is related to the fact that the Quran consists of Allah’s words, divine titles, actions and reflections for the mortal world are limitless. This infiniteness indicates that meanings in the Quran cannot be associated with the

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

¹⁵ Certain researchers associated this statement with Tajuddin as-Subki (d. 771/1370) (see Fathullah Hulaif, *Fahrudin ar-Razi*, Iskandariyyah, 1976, p. 41-42). However, this relation is wrong. Because this statement was made not by Tajuddin as-Subki, but by his father Abu al-Hasan Taqi ad-Din Ali ibn Abdilqafi as-Subki. See Abu as-Safa Salahuddin as-Safadi, *al-Vafi bi al-Vafayat*, edit. Ahmad al-Arnaut-Turki Mustafa, Beirut 2000, IV, 179.

¹⁶ Fahraddin ar-Razi, *at-Tafsir al-Qabir (Ma’fatih al-Ghayb)*, Beirut 2004, II, 107.

¹⁷ Fahraddin ar-Razi, *at-Tafsir al-Qabir*, I, 15.

¹⁸ Fahraddin ar-Razi, *at-Tafsir al-Qabir*, I, 20-21.

meanings only understood in a certain period. In addition, the basic purpose of all Islamic sciences is that the servant can reach Allah.¹⁹ Thus, people should know Allah before anything. The most basic science in this regard is certainly the discipline of kalam. The value of a science is determined by the scientists of that science. Kalam is the most basic and significant science as it is related to knowing Allah's identity, titles and actions. Accordingly, tafsir is secondary not primary, and nominal not collective. Furthermore, it is not a science. Instead, it is the action of providing information on different issues. According to ar-Razi's statements in *Ajaib al-Quran*, tafsir is related to religious sciences, essentials, or other issues. What a tafsir authority does is related to researching the meanings in Allah's kalam. Therefore, tafsir is secondary when compared to the science of knowing Allah (kalam). However, a hadith authority examines the authenticity of the narratives regarding the Prophets' statements. However, this discipline is secondary, too, when compared to the discipline of confirming the Prophet's prophecy. In conclusion, these science branches are used to explain the method/kalam discipline.²⁰

One of the most irreplaceable elements of kalam discipline is definitely the method of ta'wil that is strictly related to ra'y and intelligence. Ar-Razi related ta'wil to intelligence facts while explaining certain verses. For example, in al-Fajr 89/27, he regarded his interpretation on the term "mutmainnah" as "the ta'wil suiting the intelligence motives" (ta'wil an mutabik an li al-hakaik al-akliyyah).²¹ He also referred in his work entitled *Lubab al-Isharat*. This reference indicates the source of the aforementioned ta'wil. Accordingly, ar-Razi's work serves as a summary of *al-Isharat wa't-Tanbihat* by Avicenna (d. 428/1037) which contains Ishraqi themes rather than an Aristotelian character.

While explaining certain verses, ar-Razi stated "What is assigned to intelligence as follows" (hazz al-akli, hazz al-bahsi al-akli, hazz al-akli min haza), and he used the same ta'wil method in his explanations starting with these statements.²² One of the comments reflecting ar-Razi's Ishraqi inclination is found where al-Gazali referred Mishqat al-Anvar, in which a theosophic and hermetical theology was

¹⁹ Fahraddin ar-Razi, *at-Tafsir al-Qabir*, I, 88.

²⁰ Fahraddin ar-Razi, *Ajaib al-Quraan*, edit. Sayyid al-Jamili, Beirut 1985, p. 32-33.

²¹ Fahraddin ar-Razi, *at-Tafsir al-Qabir*, XXXI, 160.

²² For example, he made the following statement after saying "Intelligence's share from this issue is this/that" about the explanation of surah Ibrahim 14/49-50: "Spirit is a shining gem that is from the divine world and cannot be understood by humanly intelligence. The body is like the shirt of the spirit. All pains and sorrows of spirit are caused by this body. Thus, the body holds the spirit tightly and causes troubles for this spirit. Feelings of lust, greed and anger are assigned to the spirit by the body. The shine of the spirit is hidden as the body is physical, blurry and dark. The body is the reason for fears and putrefaction. Thus, the body seems like a shirt made of tar." Fahraddin ar-Razi, *at-Tafsir al-Qabir*, XIX, p. 152.

developed considering the verse surah al-Nur 24/35, (Tafsir of al-Nur 24/35). Ar-Razi refers to Ibn Sina in the tafsir of this work.²³

After these details about Fahraddin ar-Razi and his tafsir, Ibn Taymiyyah's views on the question of "What is tafsir not?" indicate that tafsir is not an activity within which personal ideas and beliefs can be presented as hujjat, for any Muslims that aim to understand and explain the Quran as understood from Ibn Taymiyyah's views in regards to the context of "ahsanu turuk at-tafsir". On the contrary, tafsir is an action that requires consideration or following a statement that is present in the Qur'an, the sunnah, statements from the sahabah or tabi'un remarks. This requirement indicates that tafsir is not the discovery of meaning. Instead, it is the specification of meaning that has been present since the time of revelations. Thus, what a tafsir authority does is conveyance. Therefore, "a tafsir authority is a conveyor while a ta'wil authority is a researcher" (*fa al-mufassiru nakilun wa'l-muavvilu mustanbitun*).²⁴

In this regard, it is fair to state that narration is definitely more significant and prioritized than intelligence in Salafi epistemology. However, the narration can only function within the limits defined with religious works. Intelligence serves like a subject without object in this epistemological system. The function of intelligence is to present a result that was found earlier, and to show the correctness and certainty of this result. It is not possible to have anything more perfect than those in the past. All facts have been formed in the past. Truth cannot be searched in the present and future. Thus, in the case of a religious issue, either religious works or Salafi works should be used. Ra'y or jurisprudence is not needed as there is a religious work for any issues that Muslims need or would need. In Salafiyyah, religious works and narration has the privilege of religious exemption. Narration is the absolute guide, as a divine and Mubarak information source. The dominance only belongs to narration, and people should be committed only to it. Making religious works a topic of objection, opposition, criticism and ta'wil is absolutely unlawful.²⁵

Ibn Taymiyyah's views in regard to "ahsanu turuki at-tafsir" are important in that they are significant and determinant for many issues ranging from tafsir sources to the well-known concept of "narrative tafsir" (ma'sur tafsir or tafsir as-salaf) in the present time. In addition, *al-Itkan* by al-Suyuti (d. 911/1505) started chapter 78 on the conditions and manners for being a tafsir authority with the summary of Ibn Taymiyyah's views under the "ahsanu turuki at-tafsir" title, and reviewed the other issues under this title with Ibn Taymiyyah's ideas in the booklet entitled *Mukaddimat at-Tafsir*.²⁶ Contemporary authors such as Muhammad

²³ Fahraddin ar-Razi, *at-Tafsir al-Qabir*, XXIII, 194-204.

²⁴ Abu Abdillah Badraddin az-Zarkashi, *al-Burkhan fi Ullum al-Quran*, Beirut, n.d., II, 166.

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

²⁶ Suyuti, *al-Itkan*, II, 1197-1204.

Husein az-Zahabi and Zurkani considered Ibn Taymiyyah's views and defined the "ma'sur tafsir" (tafsir bi'r-rivayah) concept in accordance with the "ahsanu turuki at-tafsir" method. This definition indicates that ma'sur tafsir reflects the explanation method based on the Quran's statements, and narratives regarding the Prophet, sahabah and tabi'un.²⁷

This definition, adopted by the majority of tafsir authorities in Turkey²⁸ is based on Ibn Taymiyyah's ideology, thus on Salafism. In addition, the article "tafsir of Quran with Quran" is problematic both in the method formulated under the title "ahsanu turuki at-tafsir" by Ibn Taymiyyah and the definition of "ma'sur tafsir" developed using this method because this definition is related to an explanation style that is based on narration (ma'sur), present independently from ra'y and jurisprudence, and thus not open to subjectivity. However, the issue of interpretation between the verses is generally related to the sagacity of the interpreter. Sagacity makes the sect, kalam-based pre-admissions and subjectivities inevitable. Ibn Taymiyyah, who was the source for the definition of Ma'sur tafsir, is definitely aware of the situation, however what he meant by "the tafsir of the Quran with the Quran" is related to a paradigmatic context that refers to more extensive issues such as the description of Islam and religious provisions, rather than the efforts to understand and explain the Quran on a technical level.

To be clearer, Ibn Taymiyyah adopted a religious description based on religious works and Salafi authority, and he followed the Ahl al-Hadith movement that does not allow ra'y and ta'wil in the use of religious works. According to the belief in this movement, Allah (Quran), the Prophet (Sunnah) and the sahabah explained and clarified the issues that may be needed by all Muslims throughout history. This movement also indicates that the Quran (divine statement) is clear and understandable. Thus, religious works should not be subject to arbitrary comments. As Allah's orders were truly understood when verses were revealed, what Muslims should do is to learn the meanings (sama) through narration and follow these. Despite the simple and explicit tafsir conveyed from Salaf to us, efforts to provide new provisions by making assumptions from religious works through ta'wil are nothing but innovation.

The fact that Ibn Taymiyyah referred to Imam al-Shafi'i regarding the paradigmatic role assigned to Sunnah and stated that Sunnah is revealed like the Quran through narration is interesting and significant. Ibn Taymiyyah used al-Shafi'i's sunnah concept as a reference for "the best tafsir methods", which indicates that he adopted the idea that religion is actually based on religious works and thus all provisions related to life events should absolutely be based on a religious work

²⁷ Muhammad Husein az-Zahabi, *at-Tafsir wa'l-Mufasssirun*, Beirut n.d., I, 105; Muhammad Abd al-azim az-Zurkani, *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, Beirut 1988, II, 12.

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

or even the Quran as a single source. This idea was formulated by Imam Shafi'i as follows: "What ummah states [comparison, jurisprudence and research] explains Sunnah, and what Sunnah reflects explains the Quran".²⁹ We believe that what Ibn Taymiyyah attempted to reflect within the context of "ahsanu turuki at-tafsir" is like the explanation of this statement that is thought to be made by al-Shafi'i.

Al-Shafi'i reduced the number of religious works to one (the Quran) with the idea that "Sunnah is equal to the Quran" for advocating Sunnah, and Ibn Taymiyyah claimed "The truest and most reliable method for tafsir is the one that is performed using the Quran", which served for the Quran-based inclination that is not related to narratives in the modern era in general, or with the Sunnah and traditions in particular, and that implies that Islam should be learned from the Quran as the most reliable and concrete source and also from the translation of the Quran.

This is, without a doubt, an irony. Another irony here is that the inclination of "Perceiving the Quran as a written text that is completely consistent from the beginning to the end", which has drawn attention in the modern era, is often related to the statement of Ibn Taymiyyah "Tafsir of the Quran with the Quran". While mentioning the tafsir of the Quran with the Quran, Ibn Taymiyyah attempted to imply that considering only grammar and ra'y with an approach that is independent from narration and Salafi authority for understanding Islam and religious works is not lawful, however his method in this regard is used today as a means that serves for the unmethodical method of reading, understanding, and interpreting the Quran as a written text is particularly and personally revealed. This misconception is significantly based on imposing negligence towards the traditional tafsir accumulation, as a principle, in the jurisprudent and guidance-based method led by Muhammad Abduh and Rashid Riza.

Another irony is relating the religious ideology of Abduh and Rashid Riza³⁰, who presented severe criticism towards the tradition in the introduction of *Manar* tafsir, with Salafism. The emphasis on Salafism in this ideology is similar to the motto, "Dear Ataturk, we follow your path", which is used in several cases by Kemalist and secular people. The Salafism emphasis of Abduh and Rashid Riza serves as a means for being based upon a concrete basis against the accusations

²⁹ Zarkashi, *al-Burkhan*, I, 6; Suyuti, *al-Itkân*, II, 1025.

³⁰ Muhammad Abduh and Rashid Riza certainly stated that it is necessary to be competent in Arabic, methodology and narration, and they even mentioned the afore-mentioned ideas of Ibn Taymiyyah. However, they stated that the traditional tafsir literature is a great obstacle before understanding the Quran and they also mentioned that every Muslim who strictly follows the Quran and consider the verses can easily understand the divine kalam (see Muhammad Rashid Riza, *Tafsir al-Manar*, Beirut 1999, I, 9-15). It is actually not necessary to be a tafsir authority to understand Allah's basic orders towards humanity. If this is the essential purpose of understanding the Quran, which indeed it is, Abduh's statement is correct, but his words on existential perception were technically associated with tafsir, which often resulted in the general acceptance of a misunderstanding that it is lawful to make arbitrary and random comments on the traditional scientific accumulation without referring to anything.

such as derivativeness, non-belongingness, and rootlessness that may arise from opposing people and for forming an economical legitimacy for the supported ideology. However, the organization of practical life is enacted upon modern ideology, consciousness and paradigms. In addition, adaptation of the basics is implied in modern Salafi reformation, and the traditions are still followed, while referring the Islamic consideration and devotion, but modern and modernizing paradigms are followed in regard to the targets of the present and future. This implication reflects the will of using Ibn Taymiyyah's critical language and style, and forming a concrete reference for views rather than a commitment to the classical Salafi paradigm.

Additionally, the path led by Abduh and Rashid was significant for the generalization of the inclination to perceive the Quran as a text that was thematically and systematically written considering the possible readers' perceptual issues. However, tradition implied that the perception of, "The Quran is like a single verse; because Allah's kalam is the one and only" is not correct.³¹ Certain scholars stated that efforts to relate all verses and sunnah to one another are pointless, and while providing reasons for this statement, they implied that the Quran text was not thematically or systematically consistent, as verses were revealed over twenty three years and these verses were gradually revealed due to different reasons and events in time.³²

The Issue of Tafsir Rootlessness

In *al-Itkan*, Ahmad Ibn Hanbal, the symbol name of Salafism, made the following well-known statement: "Three things are groundless: Tafsir, malahim and maghazi"^{33,34} Although Hatib al-Baghdadi (d. 463/1071) related this statement to the weak tafsir, malahim and maghazi works, and the incompetency of tafsirs by certain tafsir authorities such as Qalbî and Mukatil ibn Suleiman,³⁵ the main message of the statement by Ibn Hanbal is related to the imputation problems in tafsir narratives. The following statement by Ibn Taymiyyah confirms this evidence:

"As known to all, the majority of tafsir-related narratives are like the narratives related to malahim and maghazi. Therefore, Imam Ahmad ibn Hanbal said: "There is no imputation for the narratives on malahim and maghazi." The narratives in this field are conveyed without any evidence or imputation. Furthermore, most of these narratives are mursal just like the narratives conveyed by certain maghazi authors

³¹ Zarkashi, *al-Burkhan*, II, 17.

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

³³ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII. 154; Suyuti, *al-Itkan*, II, 1202.

³⁴ Suyuti, *al-Itkan*, II, 1202.

³⁵ Abu Bakr Hatib al-Baghdadi, *al-Jami' li-Ahlaki ar-Rawi*, Riyadh 1983, II, 162.

such as Urwa ibn Zubair, Sha'bi Zuhri, Musa ibn Uqbah, Ibn Ishaq, and their followers, Yahya ibn Said al-Amawi, Valid ibn Muslim and Waqidi."³⁶

Although tafsir is essentially narrative-based, it is not performed with care, as done in hadith narration or the criteria regarding the certainty of hadiths are not applied carefully to the tafsir narratives. Therefore, the tafsir-related texts have a narration tradition different to that of the hadiths, all of which are related to the source of religious provisions and *adila al-shariyyah*. In other words, the Quran and Sunnah share the first two positions in the hierarchy of religious evidence. Ibn Hanbal's views indicate that true/concrete tafsir texts can only be understood from the Quran, Sunnah and Salaf. Accordingly, hadith works are new religious provisional sources. The fact that a hadith is a religious element makes the processes of verification obligatory to ensure certainty. This obligation is directed towards presenting canon provisions on hadiths. However, tafsir narratives are not religious works. Instead, they are historical documents that investigate the essential meanings of the Quran and provides information about what the *sahabah* and *tabi'un* understood from the verses.

In the investigation of tafsir narratives, the care shown in the hadith works is not shown in these narratives, which may arise from the afore-mentioned statement. However, it is not fair to state that tafsir-related narratives have not undergone any criticisms regarding imputation/certainty. It is a well-known fact that tafsir narratives from certain *sahabah* members were subject to criticism with regards to the care shown. For example, a couple of different explanations on each verse were conveyed from Ibn Abbas. Due to the complexity of narratives and differences in explanations on these narratives, Imam Shafi'i stated that there are only approximately 100 narratives on tafsir from Ibn Abbas. According to the evaluations of critics regarding the narratives of Ibn Abbas, Muawiyah ibn Salih, who was preferred by tafsir authorities such as Tabari and Ibn Abi Hatim, is the most reliable source. Scholars such as Kais ibn Muslim al-Qufi, Ibn Ishaq and Suddi al-Qabir are more or less reliable, too. However, sources such as Dahhaq ibn Muzahim, Atiyah al-Awfi, Mukatil ibn Suleiman and particularly Muhammad ibn Saib al-Qalbi are not reliable.³⁷

In a period when imputation is regarded as a religious warranty or basic guarantee factor, Muqatil's failure to present the narratives in his works with concrete documents and occasional contradictions drew criticisms, and he was regarded as "kazzab", "matruk al-hadith" and "mahjur al-kawl"³⁸, which arises from the fact that he remained unresponsive to the dominant scientific inclination of the previous era. The "tahammul al-ilm" concept of the era required that the discipline that one aims to study should be in the course circle of the lecturers of

³⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 154-155.

³⁷ Al-Suyuti, *al-Itkan*, II, 1230-1233; Zahabi, *at-Tafsir wa'l-Mufasssirun*, I, 71-75.

³⁸ Abu Adillah Shamsaddin Zahabi, *Tarih al-Islam*, Beirut 1991, IX, 640-641.

that discipline, thus the right to narrative should be obtained, and educational activities should be performed based on this scientific tradition. It is clear that Muqatil did not follow these principles but conveyed narratives from unheard scholars, thus he was accused of interpreting the Quran arbitrarily. In addition, his tafsir was thought to be equal to Muhammad ibn Said al-Qalbi's (d. 146/763) tafsir, which was severely criticized as "Full of lies; even taking a look at this work is not lawful" and referred to as Tafsir al-Qur'an, Tafsir al-Qalbi with the manuscripts still present today, and according to the belief, this tafsir was not to be read and thus terminated by burying in the ground.³⁹ Ahmad ibn Hanbal said "I do not like conveying a hadith from Muqatil"⁴⁰, and he stated that his tafsir is almost full of lies.⁴¹ Imam Shafi'i, however, made a complimentary statement "In regards to the tafsir discipline, people are like the students of Muqatil."⁴²

To sum up, Muqatil was mainly criticized by Ahl al-Hadith, which arose from the fact that he reflected his tafsir knowledge in accordance with the common scientific approach of the era and in a style that does not suit the conveyance/narration tradition of the era, and that he adopted a style that was opposed to the dominant approach. He conveyed the information on the Quran tafsir without an imputation, which caused discussions on the authenticity of his tafsir. Ibn Hanbal's well-known statement, "Three things are groundless: tafsir, malahim and maghazi."⁴³ can be regarded as a general form of the afore-mentioned criticism regarding the tafsir of Muqatil. In addition, as mentioned before, Ibn Hanbal meant the tafsir narratives are generally deprived of true and contiguous imputation series while saying "The tafsir has no grounds".

The Issue of Israiliyyah in Tafsir

Israiliyyah is an issue that is related to many disciplines such as hadith, fiqh, fitan and malahim. The information and khabar that has been transmitted into Islamic tafsir and hadith sources from other religions and cultures such as Judaism, Christianity and Zoroastrianism is called as "Israiliyyah." The information and narration details regarded as Israeli (Israel-related) in the studies on this issue consist of the prophets sent to Israeli people, warnings of these prophets to the sinners and related divine punishments, statements and behaviors of the ascetic people, and the spiritual grace of these people. According to certain Western scholars, Israiliyyah also covers fitan and malahim-related issues such as the

³⁹ Abu Muhammad Ibn Abi Hatim, *Kitab al-Jarh wa't-Ta'dil*, Beirut, n.d., VIII, 354.

⁴⁰ Ibn Abi Hatim, *al-Jarh wa't-Ta'dil*, VIII, 355; Zahabi, *Tarih al-Islam*, IX, 641.

⁴¹ Abu al-Fida Ismail al-Ajluni, *Kashf al-Haifa*, Beirut 2001, II, 370.

⁴² Zahabi, *Tarih al-Islam*, IX, 642, Ibn Adi stated that most of the hadiths narrated by Muqatil are true, and many well-known narrators conveyed narratives from him. Abu Ahmad Ibn Adi, *al-Qamil fi Duafai ar-Rijal*, Beirut, n.d., VIII, 192.

⁴³ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 154; Al-Suyuti, *al-Itkan*, II, 1202.

prophets, caliphs, administrators, downfall of the sultanates, mahdi belief and judgment day signs. However, as tafsir books are the works in which Israiliyyah is often mentioned, the discussions in this discipline have been largely conducted on tafsir. These discussions focus on the issues of whether the Israeli information and narratives in Islamic sources are false and included in mutadawil divine texts, and whether a Israiliyyah narrative is reliable, along with the narratives from the tabi'un generation members such as Qa'b al-Ahbar (d. 32/653) and Wahb ibn Munabbih (d. 114/732).

The significant role in the adverse conceptualization of the term Israiliyyah belongs to Ibn Taymiyyah and his student, Ibn Qasir. In *Majmuat ar-Rasail*, Ibn Taymiyyah discussed whether certain letters were revealed to Adam along with religious teachings, and stated that narratives indicating that Adam was provided religious books and leaflets were groundless. He also mentioned that even though a narrative ground is found in Ahl al-Hadith tradition, the Quran and hadiths do not have the evidence that could be verified. Therefore, these khabars are from the Israeli hadiths and statements (*al-ahadis al-Israiliyyah*) which it is not obligatory to rely upon, and it is not lawful to confirm these without hujjat because the Prophet said: "Neither confirm nor refute the narratives conveyed to you by Ahl al-Kitab".⁴⁴ However, Israiliyyah provisions are not regarded as certain when there is an imputation absence. In addition, an Israeli khabar known to be true can be regarded to be from the istishhad context.⁴⁵

Ibn Taymiyyah sets a clearer frame in *Mukaddimat at-Tafsir*. He says "Israeli hadiths are mentioned as istishhad, not in terms of theology", and he states that these can be evaluated in three categories. (1) Israiliyyah which we know to be true for reflecting the religious works we have; (2) Israiliyyah which we know to be false for contradicting with the religious works we have; (3) Israiliyyah which is not regarded positively or negatively in the religious works we have. The third group Israiliyyah is neither believed, nor regarded as false. The authorized provisions are valid for the conveyance of these narratives, but most of them still have no useful religious contents. To be clearer, there are no benefits for the mortal and eternal actions of the people in determining and assigning the issues that are left uncertain such as the names and number of Ashab al-Qaif, color of their dogs, the tree species which Moses' stick was made of, and the names of the birds revived by Allah for Abraham.⁴⁶

After Ibn Taymiyyah, Ibn Qasir both consolidated the adverse approach in Israiliyyah and made it more technical and systematical.⁴⁷ In the introduction to his tafsir, Ibn Qasir conveyed the statements of Ibn Taymiyyah in *Mukaddimat at-*

⁴⁴ Taqi ad-Din ibn Taymiyyah, *Majmuat ar-Rasail wa'l-Masail*, Beirut 1992, III, 383.

⁴⁵ Ibn Taymiyyah, *Majmuat ar-Rasail*, III, 451.

⁴⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 163-164.

⁴⁷ For a broader evaluation, see Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, Surrey/Curzon 2002, p. 170-174.

Tafsir as they are, and he made the following statement regarding the Salaf narratives that the letter “qaf” in the beginning of the surah Qaf is a mountain named “Mount Qaf” that surrounds the world:

“According to a narrative, certain Salaf scholars stated that the letter qaf indicates a mountain that surrounded the whole globe and was named “Mount Qaf”. It appears that this is a superstition obtained from the Israeli people, but Allah knows best. The people who conveyed this superstition believe that it is lawful to convey the Israeli khabars, which cannot be confirmed and refuted, from Ahl al-kitab. The author of this study believes that, this and similar khabars are just made up by certain atheists among Israeli people. They abuse people’s beliefs with these khabars. Although the Prophet [who passed away as recently as yesterday] and many great scholars and hadith authorities still live, consider what sorts of tricks the atheists from Israel have done against the people from their ummah in such a long time, considering the fact that even certain Muslims still made up certain hadiths despite the guidance of the Prophet and scholars who are still alive. Additionally, hadith authorities who are also critics within the Israeli people are too few. These Israeli people would drink alcohol, and the scholars among them distort the meanings in the religious texts (falsification) and alter Allah’s books and verses (tabdil). Yes, Shari [Rasulallah] stated “You can narrate from the Israeli people; there is no harm in that”, but he assigned the authority to the elements regarded as acceptable by intelligence. Regarding the issues that are believed to be impossible and superstition, and accepted to be false by the dominant belief, the authority-related provision is not valid. Therefore, many tafsir authorities in the early periods and certain scholars from the next generations conveyed certain stories from the texts of Ahl al-kitab for the tafsir of the Quran. However, these tafsir authorities do not need the khabars/narratives of Ahl al-Kitab for the tafsir of Quran.”⁴⁸

Ibn Qasir, who stated that he would present narratives on a variety of topics ranging from the creation of sky and earth, to creatures, from the creation of Adam to anecdotes of other prophets, and from the Prophet’s attitudes on fitan and malahim in the introduction of *al-Bidayah wa-n-Nihayah* in parallel to the attitudes in Tafsir, and who mentioned that he would perform narration on the condition that it suited the Quran and Sunnah and as long as Shari’I permitted, made the brief statement about the issues that are not to be confirmed and refuted, presented broadly and truly in Israeli narratives but regarded as short and/or impossible in our religious works: “We will still convey these narratives even if doing so would bring no goods to us; and while doing so, we will aim to include a [different] motive not because we need or find them reliable. The source to be relied upon and accepted is the Quran and the Prophet’s true sunnah.”⁴⁹

⁴⁸ Abu al-Fida Ibn Qasir, *Tafsir al-Qur’an al-Azim*, Beirut 1983, IV, 221.

⁴⁹ Abu al-Fida Ibn Qasir, *al-Bidayah wa-n-Nihayah*, Al-Jiza 1998, I, 5-6.

These statements indicate that the mature but adverse usage of the term, *Israiliyyah*, belongs to Ibn Qasir. These views reflecting the ideology of Ibn Taymiyyah and Ibn Qasir, were also adopted by Shah Waliyallah ad-Dahlawi (d. 1176/1762). Ad-Dahlawi, who is renowned for his reform-based ideas, emphasis of the Quran and Sunnah-related intelligence, attitudes against innovation, commitment to Ibn Taymiyyah's ideology and staying closed to the ideas of Muhyiddin Ibn al-Arabi (d. 638/1240) with the opinions such as *vahdat al-vujud* and *alam al-misal*, and combined these two different beliefs in his own, reviewed the issue of *Israiliyyah* in relation to the details of the the Quran anecdotes and implied that tafsir authorities should provide details as much as needed in his work *al-Fawz al-Qabir*. Ad-Dahlawi stated that Israeli people's efforts to determine and clarify the issue that the animal they should sacrifice is a cow or ox are unnecessary actions, and furthermore, he stated "Narrating from Israeli people is a fraud in Islam". He also implied that the hadith, "Neither confirm nor refute Ahl al-kitab", is a main principle. According to ad-Dahlawi, this main principle requires the following: (1) Narration from Ahl al-kitab is not performed when there is a prophetic statement regarding an anecdote briefly referred to by the Quran. (2) In regard to necessity, narration from ahl al-kitab can be performed as much as needed.⁵⁰

The conservative attitude regarding *Israiliyyah* was also adopted by Siddiq Hasan Khan al-Kannawji (d. 1307/1890). Siddiq Hasan Khan was one of the leaders of the Ahl al-hadith movement that had an institutional structure in the Indian subcontinent in the nineteenth century, who aimed to solve the problems of the Muslims considering the Quran and Sunnah in relation to Shah Waliyallah's ideas but started to be more inclined to regard *fiqh* sects and Sufism as innovation and superstition sources. In addition, he paid attention to avoid *Israiliyyah* in his tafsir entitled *Fath al-Bayan* in which he often presented narratives from *Tafsir al-Qur'an al-Azim* by Ibn Qasir.

The opposite movement of *Israiliyyah*, which is formed within the Salafi ideology, can be found in the tafsir entitled *Ruh al-Maani* by Shihabuddin Al-Alusi (d. 1270/1854). Alusi, who adopted an ideology that is similar to that of Ibn Taymiyyah regarding the verses on *Kalam*, used certain Israeli narratives for certain verses or preferred interpretation stating that these narratives are Israeli, as can be seen in Haroot-Maroot anecdote, which is contradictory according to certain researchers⁵¹, and he also strictly criticized Israeli narratives that do not match the *ismat al-anbiyah* ideology. Accordingly, criticisms in this regard continued and became stronger in the modern Salafism movement, and an anti-*Israiliyyah* discourse was proposed by many tafsir authorities such as Muhammad Abduh,

⁵⁰ Shah Waliyallah ad-Dahlawi, *al-Fawz al-Qabir*, trans. M. Sofuoğlu, İstanbul 1980, p. 105-107.

⁵¹ Remzi Na'na, *al-Israiliyyah ve Asaruha fi Kutub at-Tafsir*, Beirut 1970, p. 347.

Jamaladdin al-Qasimi, Rashid Riza and Ahmad Mustafa al-Maraghi. For example, in *Mahasin at-Ta'wil*, Qasimi stated the following:

“To sum up, the divine books of Jews and Christians are like their own ideas. These books cannot be thoroughly trusted. Because these books provided nothing but lies, contradictions, and confusions between truth and superstitions. Divine texts of Ahl al-Kitab are like the anecdotal books of our culture. There are citations of the Quran and Sunnah in these books, but there are also the ideas conveyed from the ummah who presented false beliefs and ideas.”⁵²

Regarding the criteria of Israiliyyah evaluation in the Salafism tradition, one of the main criteria in this regard in the classic periods or the first criterion is related to certainty in narration. As known to all, narratives, tafsir in general and Israiliyyah in particular, are regarded to be problematic for certainty. The tafsir narratives associated with Ibn Abbas reflects the issues in this field. Due to the contradictions in the tafsir narratives of Ibn Abbas, the works regarding certain narratives were separately determined, works of Muawiyah ibn Salah-Ali ibn Abi Talha were found to be most reliable, and works of Muhammad ibn Said al-Qalbi were found to be the weakest and problematic.⁵³ The statement by Ibn Hanbal, “Three things are groundless: Tafsir, malahim and maghazi” was mentioned in certain sources regarding the issue of whether narration from Ahl al-Kitab is lawful, and how narratives from Ahl al-Kitab in the early periods should be reviewed⁵⁴, which indicates that the idea of certainty/authenticity had a key role in the scientific approach of Ahl al-Hadith.

On the other hand, the reasoning methods and styles of Salafi scholars such as Ibn Taymiyyah and Ibn Qasir, match with the scientific ideology of Ahl al-Hadith movement. According to Ahl al-Hadith movement, Islamic science suggests narration in general or means hadith with the types such as marfu, mawquf or maqtu in particular. Thus, the authenticity of Islamic science is related to the concrete status of the narration series rather than the content. In other words, an imputation should not have any issues and narrators within that imputation should be regarded as reliable to ensure that a narration process/narrative on the Quran tafsir is regarded as true and reliable. Accordingly, it is difficult to certify most of the narratives in tafsir books in regards to imputation and narrators.

The negative attitude of Ibn Taymiyyah regarding Israiliyyah was influenced by the Ahl al-Hadith ideology followed, and certain great events such as the Mongol occupation and Crusades. Ibn Taymiyyah's concerns about these two great events are not only political, but also religious and scientific. He referred to Rashid ad-din, a Mongol vizier and historian, in one of his fatwas, and stated that they aimed to distort Islam by promoting Jewish, philosophy and Rafisism. He also implied that

⁵² Jamaladdin al-Qasimi, *Tafsir al-Qasimi (Mahasin at-Ta'wil)*, Cairo 2003, I, 53.

⁵³ Zahabi, *at-Tafsir wa'l-Mufasssirun*, I, 53-55.

⁵⁴ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwa*, XIII, 154; Suyuti, *al-Itkan*, II, 1202.

Mamluks would be terminated if they would not strictly protect and follow shariah against the laws of Genghis Khan. Another point that indicates that Ibn Taymiyyah paid importance to protect the Islamic world against external threats and preserve their religious identity is that he often preached fatwas warning Muslims as Christian traditions and cultures that started to emerge in Damascus following the Crusades which influenced Muslims more or less. Ibn Taymiyyah, who evaluated knowledge with actions as he regarded the scientific actions as a social counseling mission rather than a personal effort, provided personal works against the belief/ideology crisis created or to be created by the Crusades and against the Christian discourse suggesting the regionality of the Prophet's acts. For example, he wrote a broad work entitled *al-Jawab as-Sahih li-man Baddala Din al-Masih* which was a refutation against the work associated to Sayda Piskoposu Pavlus. Moreover, he wrote a work entitled *Sarim al-Maslul ala Shatimi ar-Rasul* with the awareness that protecting the personality and place of the Prophet in Islam, and making efforts to avoid blemishing his name, is equal to protecting Islam.⁵⁵ However, the content of this work indicates that Ibn Taymiyyah often cited from Kitab al-Muqaddas to form a ground for his ideas as also seen in Rashid Riza's discourse against Israiliyyah, and he used these citations as evidences within bashar an-nubuwwah.⁵⁶

It is fair to state that the conflicts, issues and combats between Muslims, Jewish people and Christians had a key role in the negative attitudes of Ibn Taymiyyah and Ibn Qasir regarding the Israiliyyah issue, and this assumption can be confirmed with the following statement of Ibn Qasir for the question "Is Zabih Ishaq or Ismael?":

"Some scientific scholars stated that Zabih is Ishaq. This belief was also conveyed by certain Salafi scholars and even sahabah members. However, the Quran and sunnah reflects a different evidence. The author believes that this belief was conveyed from Qitabi (Jewish) scholars and accepted as correct, even if it lacks evidences."⁵⁷

As can be seen, Ibn Qasir stated the belief that Ibrahim's son, who was to be sacrificed was Ishaq, was based on Ahl al-kitab ideology and had no evidence. However, this belief was conveyed as the idea of ulama for centuries. Nahhas (d. 338/950) stated that the majority of the scholars regarded the person to be sacrificed as "Ishaq" and mentioned Abbas ibn Abd al-muttalib, Abdullah ibn Abbas, Abdullah ibn Mas'ud, Jabir ibn Abdillah, Ali (r.a.), 'Umar (r.a.), and Abdullah ibn Omar from sahabah, and Said ibn Jubair, Mujahid, Iqrimah, Qatadah, Ata, Zuhri, Suddi, Alkamah, Sha'bi, Masruk, Malik ibn Anas, Qa'b al-Ahbar, Qasim ibn Abi Bazzah, Abdullah ibn Abi Huzail and Muqatil from tabi'un and taba al-tabiin as the

⁵⁵ Özzerlarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, p. 35-38.

⁵⁶ Taqi ad-din ibn Taymiyyah, *al-Jawab as-Sahih li-man Baddala Din al-Masih*, Riyadh 1999, V, 5-318.

⁵⁷ Ibn Qasir, *Tafsir al-Qur'an*, IV, 14.

people who also adopted this belief;⁵⁸ in addition, Tabari (d. 310/923) insisted that Zabih was Ishaq.⁵⁹

As can be understood from his preference regarding the Zabih issue, Ibn Qasir considered the narrative information on acceptance and rejection coming from Jewish scholars and failure to be based on concrete evidence as the determinant criteria, but he did not hesitate to present his ideas that are parallel to the statements which were considered to contradict the ismat al-anbiyah idea and thus were rejected by Sunni tafsir authorities such as Fahraddin ar-Razi. To provide a relevant example, according to the explanation of the surah al-Sad 38/33-34 in early-period tafsir sources, Suleiman forgot to pray while his interest was in noble horses and explained the situation as "My interest in horses prevented me from mentioning (praying to) Allah" (*inni ahbabbu hubb al-hayri an zikri rabbi*), and then he decapitated these horses and cut their legs (*fa-tafika mashan bi's-suki wa'l-a'nak*). This claim was not regarded to be true by Tabari with the statement "A Prophet would not torture animal and kill his own animals for no reason...",⁶⁰ and Fahraddin ar-Razi also strictly rejected this claim. However, Ibn Qasir found the afore-mentioned statement preferred by many Salaf scholars to be true and referred to the historical event that the Prophet Muhammad missed the afternoon prayer in the Battle of Handaq.⁶¹

As can be understood from this example, the main criteria in accepting an Israiliyyah narrative for Ibn Qasir are that the content of the relevant narrative has an equivalent in the Islamic shariah, and a certain narrative should confirm that the hadith or sunnah in the narrative belongs to the Prophet. If such a narrative is present, this narrative is hujjat in regards to accepting or rejecting the Israeli narrative. Otherwise, the aforementioned narrative can be rejected. For example, Ibn Qasir, who stated that tafsir authorities conveyed many Israiliyyah narratives on the anecdote regarding Dawud, two opponents, ninety-nine sheep/women, implied that there is no certain khabar belonging to the Prophet. He also mentioned "Ibn Abi Hatim narrated a hadith but the imputation of this hadith is problematic" and added: "As there is no hadith with concrete imputations, the most correct action to take is to read and understand what the Quran orders and assign the meanings in these verses and the rest to Allah."⁶²

Regarding the modern era, Israiliyyah is regarded as a great problem by the tafsir authorities of this era. This perception and understanding is similar to the opposite ideology of Salafi against Salafiyyah, and a severe distortion of self-confidence can also be realized. The Islamic world was under the multi-

⁵⁸ Abu Jafar an-Nahhas, *I'rab al-Qur'an*, Beirut 1988, III, 431-432.

⁵⁹ Abi Ja'far at-Tabari, *Jami al-Bayan (Tafsir at-Tabari)*, Beirut 1999, X, 514-515.

⁶⁰ Al-Tabari, *Jami al-Bayan*, XI, 579.

⁶¹ Ibn Qasir, *Tafsir al-Qur'an*, IV, 33-34.

⁶² Ibn Qasir, *Tafsir al-Qur'an*, IV, 31.

dimensional influence of the Western world in the nineteenth century and had to protect itself against the actions that had military, political, ideological and cultural dimensions. Many Muslim scholars and philosophers who adopted the renovation and reformation ideology in this period made efforts to remove the superstitions and wrong beliefs in Islam in order to show a reaction to the occupation and colonization of many Muslim countries by Western countries, and to the strong reflection of Western ideologies and beliefs on the Islamic world. They also attempted to strictly follow the idea that Islam should be learned from the Quran as the purest and truest source with the assistance and indications of intelligence. On the other hand, many contemporary Muslim researchers tried to reflect what Islam is with a defending style against the claims and accusations in the orientalist studies.

The argument against the Israiliyyah discourse in the modern era is Salafism, which was particularly represented by Rashid Riza. However, the main reasons of negative attitudes against Israiliyyah are quite different than the classical Salafism (Ibn Taymiyyah and Ibn Qasir Salafism). In other words, the anti-Israiliyyah attitude of the classical Salafism is related to the issue of certainty. Moreover, the opposing reasons that are regarded to be against Islamic shariah and intelligence can be mentioned. However, the issue of certainty is more important and prioritized than these reasons. In addition, if a narrative is true and correct in terms of certainty, its content cannot be against shariah and intelligence. According to Ahl al-Hadith and Salafi paradigm, if a narrative was confirmed to belong to the Prophet and sahabah, its content cannot be considered against shariah. Otherwise, the Prophet and sahabah would have acted against the Islamic shariah, which is impossible. To sum up, according to Ahl al-Hadith and classical Salafism, true narratives that are regarded to be certain, in relation to imputations, cannot have content that is against shariah; if such content is present, then these narratives cannot be accepted as true. This provision is also largely valid for irrationality.

The main reason of the anti-Israiliyyah attitude of neo-Salafism is related to the issue of significance rather than certainty. The purpose in the issue of significance is that Israiliyyah has a limitless amount of innovation and superstitions, and contents that are irrational. Considering the fact that this Salafism was regarded as "Salafi rationalism", the intelligence criteria of the modern-day anti-Israiliyyah approach was accepted to be significant, thus it was used as one of the most basic criteria of rationalism in determining the value of Israiliyyah-type narratives. This is related to the fact that metaphysical issues have been examined with a critical approach following the Illumination in the Western world, the Islamic world have had people who supported this approach due to cultural interaction, and efforts have been made to form a concrete defense line against criticisms presented against Islam through Israiliyyah. Rashid Riza's following statements reflects the aforementioned issue:

“If the Quran had not mentioned about the miracles confirming Jesus and Moses, European liberal scholars would adopt Islam at a greater rate, more commonly and faster. Because Islam was built on basic principles such as suitability to science and humanly characteristics, ensuring that people’s souls are purified and development is maintained is in favor of the public. The miracle indicating that Islam is a revelation from Allah is that first Quran and then the Prophet was ummi. This miracle can be realized through intelligence, senses and will. Regarding the Kawni supernatural actions (miracles), there are certain suspicions regarding these, and many ta’wils on their narration, authenticity and significance were generated. In addition, similar incidents are reported by many people, anywhere and anytime. The number of narratives/stories assigned to the Indian and Muslim scholars is higher than that of the anecdotes regarding the miracles and saints mentioned in the Torah and the Bible. One of the main reasons why the modern scientists drifted away from Islam is these kawni supernatural acts.”⁶³

The emphasis of Rashid Riza on intelligence and science in this passage was also adopted by Indian Muslim modernists, represented by Sayyid Ahmad Khan and his students. The intelligence mentioned here is close to the naturalist, rationalist, logical and positivist system. According to the criteria of this intelligence, which becomes absolute through experiments, observation and modern science, Islam should be free of religious superstitions, innovations and Israiliyyah. However, the intelligence mentioned in Quran is beyond the modern rational intelligence. It reflects the mawhub intelligence that believes in the metaphysical elements (ghaib) and, more importantly, acts in accordance to faith. Therefore, according to a narrative, the phrase *wa-ma ya’qiluha illa al-alimun* at the end of al-Anqabut 29/43 was explained by the Prophet as follows: “The person who knows Allah by intelligence, obeys Allah and avoids from opposing Allah”.⁶⁴ In addition, Al-Hajj 22/46, al-A’raf 7/170, al-Muhammad 47/24 and al-Qâf 50/37 indicate that the humanly actions of understanding, thinking and knowing is referred through the term of “qalp (heart)” It is clear that the terms fuad, sadr, lub, nuha in Quran and hadiths were used to mean qalp. Accordingly, it is also understood that intelligence also has an emotional characteristic. However, the intelligence mentioned by Rashid Riza in the afore-mentioned passage seems to reflect a rational intelligence serving the Western naturalist philosophy, rather than a spiritual intelligence.

Rashid Riza, who was quite meticulous in regards to Israiliyyah, believed that one of the greatest obstacles before understanding the Quran correctly is Israiliyyah. According to him, Israiliyyah cannot be trusted and presented as evidence in any case. Rashid Riza rejected Israiliyyah and accused Jewish narrators such as Qa’b al-Ahbar and Wahb ibn Munabbah of distorting Islam with severe statements. He even created fictions that can be regarded as a conspiracy theory,

⁶³ Rashid Riza, *al-Wahy al-Muhammadi*, Beirut 1406, p. 105; Id, *Tafsir al-Manar*, XI, 145.

⁶⁴ Abu Muhammad Ibn Atiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz*, Beirut 2001, III, 319.

and anti-Arabic approaches came to prominence in these fictions. For example, he stated the following in the tafsir of al-A'raf 7/107:

“Although there are narratives indicating that Wahb ibn Munabbah was fond of praying, my personal idea on him is completely adverse. According to the the author, Wahb had a deep love for the Persian society of which he was a member. However, Persian people have made efforts to set tricks for Islam and Arabic people, and to present false beliefs and superstitions to the Arabic society through narratives and Shia... I believe Israeli Qa'b al-Ahbar is like Wahb ibn Munabbah. These people from the tabi'un generation proposed many narratives on strange topics without any concrete or rational evidence or grounds. The societies of these two never hesitate to organize malevolent plans for the Muslim Arabs who conquered the Persian land and sent the Jewish people to exile to Hijaz. Furthermore, the person who killed the second caliph ('Umar [r.a.]) was a Persian who was sent/assigned by a secret organization of the society of these scholars. The killers of Uthman, the third caliph, are the people who were tricked by a Jewish named Abdullah ibn Sabah. All political complexities in the early-period of the Islamic world and narrative-based lies are based on the Sabaiyyah organization and Persian resistance movements.”⁶⁵

Although Rashid Riza had an intolerant attitude toward Israiliyyah, he referred to the Old Testament in the explanations of many verses, compared the narratives of Muslim tafsir authorities to the information in Old Testament and preferred this information to those in Islamic sources,⁶⁶ which was regarded to be a surprising inconsistency by Zahabi.⁶⁷ In addition, the most significant issue in Rashid Riza's critical statements is that an ethnical sensitivity criticizing Israeli and Persian people for advocating Arabic society, which was deemed equal to Islam and Muslim characteristics, was added to the religious sensitivity reflected in regard to the context of anti-Israiliyyah. The ethnicity emphasis here is the reflection of nationalism and national state ideology that became dominant in the early twentieth century. Another indication of this reflection is that Rashid Riza supported Saudi and Wahhabi movements in al-Wahhabiyyun wa'l-Hijaz and proposed in the discussions on caliphate that caliphate be taken from the Ottoman Empire and İstanbul and assigned to a place such as Mosul where Arabs, Turks and Kurds live together.⁶⁸

⁶⁵ Rashid Riza, *Tafsir al-Manar*, IX, 39.

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

⁶⁷ Muhammad Husein az-Zahabi, *al-Israiliyyah fi't-Tafsir wa'l-Hadith*, Cairo 1990, p. 181-190.

⁶⁸ Muhammed Rashid Riza, *al-Hilafa*, Cairo 1994, p. 85-86.

The Issue of Tafsir with Ra'y (Dirayah Tafsir?)

According to the basic belief in Ahl al-Hadith and Salaf ideology, the Quran tafsir that is based on only ra'y is not lawful. This ideology is related to the religious description. In other words, according to Ahmad ibn Hanbal, Islam consists of the religious works that have been truly conveyed from the Quran, Sunnah, the sahabah, and the Salafi scholars such as tabi'un and taba al-tabi'un. There is no place for ra'y and comparison in Islam.⁶⁹ According to Abu Muhammad al-Barbahari, who was one of the significant representatives of Ahl al-Hadith movement in the Hijri third and fourth centuries, Islam consists of commitment to narration and imitation. Ra'y and comparison in Islam is not appropriate. What is suitable and appropriate is to follow what the religious works indicate, and to avoid performing explanations independently from the evidence based on narration. To sum up, following the hadiths and religious works is a must in Islam. Intelligence is not a criterion. In addition, intelligence cannot grasp what certain hadiths aim to reflect. In other words, intelligence cannot grasp the essential meanings of the following hadiths: "Servants' hearts are between the two fingers of Allah", "Allah descends upon the sky of the world; Allah descends on Arafah day, and Allah will do the same in the Judgment day", "Allah put his divine foot on jahannam", "Allah created Adam with a divine form". Thus, it should be accepted in advance that the statements in these hadiths are the truth, and personal ideas should not be used or considered here.⁷⁰

Regarding the issue of ra'y, Ibn Taymiyyah's ideas match with Ibn Hanbal and Barbahari because tafsir based on pure ra'y is unlawful according to him. However, while mentioning ra'y, Ibn Taymiyyah reflects on intelligence, rather than acting in accordance with the Quran and Sunnah, and rational evidence searches of kalam authorities, philosophers and Batinis. According to Ibn Taymiyyah, there cannot be a problem and conflict between true intelligence and narration. The most significant work reflecting Ibn Taymiyyah's ideological methodology is entitled as *Mawafakatu Sahiha al-Mankul li-Sarih al-Ma'kul*, which is interesting. The main idea supported in this work is that both intelligence and narration can be regarded as free of problems and conflicts on the condition that both are true against the approach of considering intelligence, and assigning the narration to second position in the conflict between intelligence and narration, which was transformed into a basic rule by Fahraddin ar-Razi and his followers. According to Ibn Taymiyyah, when intelligence and narration conflicts, the correctness of narration should be examined first, and in the event of a conflict between these two with proved correctness, intelligence-based information should be considered in regard to the error, mistake or deficiency. Only intelligence-based data that has imaginary facts and that are based on uncertain evidence can conflict with the true narratives. If

⁶⁹ M. Montgomery Watt, *Islâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trans. E. Rûhi Fiğlalı, Ankara 1981, p. 366.

⁷⁰ Ibn Abi Ya'la, *Tabakat al-Hanabilah*, Riyadh 1999, III, 37-38, 45, 55, 58, 66-67, 70.

there is a conflict between intelligence and narration, either the intelligence-related issues are not based on true evidence, or narratives are related to issues that are not in the Quran and sunnah or weak khabar.⁷¹

Ibn Taymiyyah, who believed that intelligence would not drift away from the current path when acted in the light of the Quran and Sunnah, implied intelligence, in regards to the Quran, Sunnah and these two sources, as an alternative to the philosophical kalam ideology. According to him, religion and religious orders should be based upon religious works. Because Allah reported the provisions that are included in *zarurah ad-diniyyah* and reflected the intelligence-related indicators that would prove these, or act as a supplement. These indicators in religious works were understood and practiced by the *sahabah* and *tabi'un*, thus a revelation-based intelligence method based on revelation was formed. The Salaf scholars who followed them did not need any other intelligence aspects.⁷²

According to Ibn Taymiyyah, the Quran includes intelligence evidence clearly. In addition, his examples and explanations regarding the correctness of the prophets and demonstration of titles are in the intelligence evidence group. In addition, the intelligence-related evidence in religious works are more concrete than the intelligence methods, indicators or kalam authorities, as regarding the issue of indicators and intelligence, rather than the religious works, has conflicts. Performing a differentiation between the intelligence-narration and creating an intelligence-based *usul ad-din* is not correct. Religious works do not enable mentioning about a conflict between intelligence and narration. The issues that should be obligatorily believed can only be based on canon or divine evidence. Canon evidence are based on revelations but also supported by intelligence. Thus, they are both narration and intelligence-related. Therefore, there is no place for a differentiation between intelligence and narration evidences that are independent from one another in Islam. In addition, there is no agreement on the intelligence-related evidence. A point that may be grounded with intelligence may not be done so by another person, or an issue that is accepted to be based on intelligence may not be accepted so by another person. Thus, there are too many conflicts regarding the intelligence-related evidence and information. Therefore, it is not correct to assign intelligence as superior to narration.⁷³

In Ahl al-Hadith and Salafi ideology, the Quran tafsir based on intelligence and *ra'y* was not accepted to be lawful, which is supported with the warnings in the narratives assigned to the Prophet. The narratives conveyed by the hadith authorities such as Abu Dawud (d. 275/889) and al-Tirmidhi (d. 279/892) are as follows: "Whoever express an idea about the Quran without scientific evidence

⁷¹ Taqi ad-din Ibn Taymiyyah, *Dar'u Taaruz al-Aql wa'n-Naql*, Riyadh 1991, I, 155-156.

⁷² Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwa*, XVI, 259-260.

⁷³ Ibn Taymiyyah, *Dar'u Taaruz al-Akl wa'n-Nakl*, I, 20-38, 170-200; Id, *Majmu al-Fatwa*, XVI, 244-246, 255-258; Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, p. 82-97.

would prepare their place in Jahannam” (*man qala fi al-qur’ani bi-ghayri ilmin falyatabawwahu mak’adahu mina’n-nar*) and/or “Whoever talks about Allah’s book with their own ra’y would make a great mistake even if their statements/comments are true” (*man qala fi kitabillahi azzah wa jalla bi-ra’yih fa-asabah faqad ahtahah*).⁷⁴

These two narratives did not include the phrase, “man fassara”. Instead, the words were selected with care and the phrase, “man qala”, was used. Because tafsir is based on samah and narration rather than ra’y. As Quran presented certain orders to its addressees, tafsir is the explanation of what has been stated, which can only be performed through narratives. The activity that is essentially based on ra’y and reflects the formation of personal ideas is ta’wil, instead of tafsir. However, the concepts of tafsir and a’wil are interchangeably used today, and formation of Quran researchers’ ideologies is named tafsir.

It should be noted that tafsir and ta’wil are interchangeably used not only in the present time, but also in the early periods. For example, al-Tabari (d. 310/923) is known to interchangeably use tafsir and ta’wil. Regarding the verses, Tabari conveyed the current narratives with imputation first, and then he performed selection among the explanations based on the narratives. Accordingly, Jami al-Bayan by Tabari combined tafsir and ta’wil and interchangeably used these concepts. On the other hand, it is certain that the concept, “tafsir with ra’y”, was used in the classical periods. However, we believe that the concepts such as “tafsir with ra’y” and “ra’y tafsir” are not appropriate because tafsir is based on narratives. If tafsir and ta’wil are used interchangeably, the possibility of separating the Quran’s messages from other messages presented through citation, or separating the first and essential meaning of Quran from the meanings assigned to it later is nullified, which would cause a serious issue such as proposing the personal ideas under the title of “As per the Quran” which is often the case today.

Therefore, certain tafsir authorities believed that “tafsir with ra’y is definitely lawful”. For example, Qurtubah (d. 671/1273) said: “Some scholars stated that tafsir is based on samah (narration) and they indicated surah al-Nisah 4/49, but this idea is problematic”. Qurtubah also made the following statement:

“It cannot be possible that the prohibited provision in the hadiths associated with the Prophet regarding the Quran tafsir means “One should talk about Quran only through narration” because sahabah members read Quran but they had different ideas on its tafsir. Their ideas on Quran tafsir are not completely heard from the Prophet. Moreover, he wrote a work entitled the Prophet prayed for Abdullah ibn Abbas as follows: “My Allah, let him have a deep knowledge and

⁷⁴ Abu Dawud, “Science”, 5; Ad-Tirmidhi, “Tafsir”, 1.

perception of religion, and teach him ta'wil." If ta'wil was based on hearing like tanzil, then this prayer for Ibn Abbas would be meaningless."⁷⁵

These statements indicate two significant points. The first is that Qurtubah used tafsir and ta'wil interchangeably and/or considered tafsir ad ta'wil as equal. It should be noted again that ta'wil is based on ra'y, but the concept, "tafsir with ra'y", is not appropriate for ta'wil because this would cause the idea that there is no difference regarding hujjiyah between the meaning the sahabah understood from the revelation period and the meaning generated by any Muslim tafsir authority from the following periods through ta'wil on the Quran. Another inevitable result of such an ideology is that any contemporary Quran interpreters would regard their own ta'wil as equal to those of sahabah and tabi'un generation in terms of hujjiyat, which is often seen today.

Regarding the methods, the place and hujjat value of sahabah and tabi'un members in the hierarchy of religious evidences can be discussed;⁷⁶ but the hujjat value and authority of the explanations that have been safely and truly conveyed to us from the sahabah and tabi'un ulama and of the statements that reflect the general meanings in the verses cannot be discussed. If tafsir aims to explain what Allah orders in the Quran's verses, the ideas and works of the first Muslim generations, particularly the sahabah, are irreplaceable resources for determining the divine orders. However, it is a fact that sahabah members did not explain every verse, and not all of their explanations are based on the statements of the Prophet. The second most significant point in the statements of Qurtubah absolutely refers to this issue. Qurtubah says: "Sahabah members had disagreements regarding the tafsir. In addition, their ideas on tafsir are not completely heard from the Prophet", which is a correct statement.

It is certain that the method of presenting personal provisions that are based on revelation/religious works in regards to the limited meanings in ra'y or fiqh, and that do not oppose religious works was used by the Prophet and the sahabah generation. In addition, a narrative, "I use my own ra'y about the issues that were not revealed", was conveyed from the Prophet, and the Prophet answered as "ra'y" to a sahabah question of whether the location of the encampment was determined through Allah's orders or ra'y in the Battle of Badir.⁷⁷ On the other hand, many sahabah members made statements such as "I tell this with my own ra'y".⁷⁸ Imam al-Haramayn al-Juwayni (d. 478/1085) stated that the sahabah, tabi'un and following generations agreed on practicing with ra'y, and that nine-tenth of their

⁷⁵ Abu Abdillah Muhammad al-Qurtubah, *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*, Beirut 1988, I, 26.

⁷⁶ For method discussions on this issue, see Abu Zaid Ubaydallah ad-Dabusi, *Taqwim al-Adilla fi Usul al-Fiqh*, Beirut 2007, p. 256-259; Abu Ya'la al-Farra, *al-Uddah fi Usul al-Fiqh*, Riyadh 1993, IV, 1178-1197.

⁷⁷ Ibn Hisham, *as-Sirat an-Nabawiyyah*, Beirut 1411, III, 167-168.

⁷⁸ See: Ibn Hanbal, *al-Musnad*, IV, 279; Ad-Darimi, "Faraiz", 26.

fatwa and kazai provisions were not related to the clear meanings of verses and hadiths, which were based on their ra'y.⁷⁹

Considering the fact that ra'y was used in the sahabah period and many verses were explained and interpreted through ra'y as can be seen in Ibn Abbas case, it is fair to state that the concept named as narrative tafsir (ma'sur tafsir) is largely the sagacity of the sahabah generation. Therefore, sahabah members' explanations based on sagacity were transformed into a narrative tafsir in regard to the marfu context by default. In addition, Haqim an-Nisaburi (d. 405/1015) stated that sahabah tafsir has the same position with marfu hadith.⁸⁰ This is related to the religious and scientific ideology of Ahl al-Hadith in generally, and to holistically regarding the sahabah generation as adil and siqha. Ibn Taymiyyah had a great role in evaluating the sahabah members' ra'y and sagacity-based explanations in the marfu category by default, and in excluding these explanations from ra'y. Ibn Taymiyyah actually aimed to remove ra'y from tafsir. In regard to the religious ideology of Ahl al-Hadith, and he assigned the authority of the Quran, the Prophet, sahabah and tabi'un to the gap arising from ra'y. According to Ibn Taymiyyah, the Prophet taught the wordings and meanings of the Quran to his ashab as indicated by the verse An-Nahl 16/44. Sahabah members learned the tafsir methods from the Prophet, and tabi'un learned the same from the sahabah despite proposing ideas on different religious concepts such as istinbat and istidlal. The sahabah members had disagreements on tafsir, but the number of disagreement topics among them is limited. In addition, they do not contradict; instead, their ideas vary.⁸¹

Therefore, Ibn Taymiyyah mentioned Quran tafsir with the Quran under the title "ahsanu turuk at-tafsir" first, and tafsir with sunnah, and tafsir with sahabah ideas later.⁸² In addition, he stated that the Prophet interpreted the Quran completely and considered the tafsir by the Prophet as equal to that of the sahabah. In addition, Ibn Taymiyyah aimed to prove his thesis, "Muslims need to understand and perceive the clear, understandable and explained meaning of the Quran rather than interpreting it" by stating "The Prophet interpreted the Quran totally" and nullifying ra'y and sagacity method for the tafsir authorities, but he also made a statement under ahsanu turuk at-tafsir title "If you cannot find tafsir in the Quran and sunnah"⁸³ and partially denied that the Prophet did not totally interpret the Quran, thus made his own thesis problematic, in regards to consistency. Moreover, Ibn Taymiyyah did not recognize any means or ideological fields rather than explaining the Quran with the Quran, and commitment to an explanation based on the marwiyyah from the Prophet and sahabah in the work

⁷⁹ Abu al-Maali Ruknuddin *al-Juwayni, al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, Dawha 1399, II, 768-771.

⁸⁰ Zarkashi, *al-Burkhan*, II, 157.

⁸¹ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 148-149.

⁸² Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 162.

⁸³ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 164.

Muqaddimat at-Tafsir. He also made efforts to perform interpretation in *Dar'u Taaruz al-Aql wa'n-Naql* independently from many narratives.

Regarding the analysis of the narratives reporting that tafsir with ra'y is prohibited, two narratives come to forefront as stated before. The first is the following narrative conveyed by the hadith authorities such as Abu Dawud (d. 275/888), Tirmidhi (d. 279/892), Nasai (d. 303/915), Abu Ya'la (d. 307/919), Tabarani (d. 360/971) from the sahabah member Jundub ibn Abdullah al-Bajali (d. 70/689): "Whoever talks about Allah's book with their own ra'y would make a great mistake even if their statements/comments are true." The second is related to the narrative conveyed by the hadith authorities such as Ibn Abi Shaybah (d. 235/849), Ahmad ibn (d. 241/855), ad-Tirmidhi and Nasai from the sahabah member Abdullah ibn Abbas (d. 68/687): "Whoever expresses an idea about the Quran without scientific evidence would prepare their place in Jahannam" .⁸⁴

These narratives are interesting in regards to certain aspects: The first is related to the evidence that the phrase in the first narrative, "man qala fi al-qur'ani bi-ghayri ilm", corresponds to the phrase in the second narrative "man qala fi al-qur'ani bi-ra'yih". In other words, the correspondent of the phrase, "bi-ghayri ilmin", in the first narrative is the wording, "bi-ra'yih", in the second narrative. "Bi-ghayri ilmin" actually means "bi-ra'yih". In addition, the wording "bi-ghayri ilm" does not mean "ignorant". Instead, the ignorance mentioned here implies presenting ideas on the interpretation of the Quran independently from narration (hadith, khabar, works, narratives). We know that the concept of "science (ilm)" means hadith/khabar/works in Ahl al-Hadith terminology. For example, Abu Haysamah Zuhair ibn Harb (d. 234/849), a hadith expert, used the term of ilm as equal to hadith in *Kitab al-Ilm*, and he stated that hadith knowledge is superior to ra'y and comparison. In *Jamiu Bayan al-Ilm* by Ibn Abdilbar an-Namari (d. 463/1071) and *Taqyid al-Ilm* by Hatib al-Baghdadi (d. 463/1071), both of which are related to writing hadiths, the concept of ilm was used interchangeably with hadith.

On the other hand, in *al-Jami as-Sahih* by Bukhari (d. 256/870), the methods of learning and teaching hadith information were mentioned under the title "Kitab al-Ilm" In the work with same title by Muslim (d. 261/875), the short section with the title "Kitab al-Ilm" implies that the true Islamic scholars are Ahl al-Hadith. As understood from the subtitle-named "Prohibiting ittibah for the scholars of Quran and making them avoid these", methods such as ra'y and ta'wil are not suitable for Quran tafsir, and the paths to follow include adopting the clear messages of religious works such as Ahl al-Hadith, avoiding ta'wil, and presenting the faith and

⁸⁴ For more details and evaluations regarding the different variants and resources of the narratives, see Kadir Gürler, "Kur'an'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, III/5, 18-29.

commitment as those “who have a deep knowledge in science” mentioned in the surah Al-Imran 3/7. This attitude was believed to belong to Ahl al-Hadith.⁸⁵

In addition, it is well-known that the concepts and terms in the Islamic literature such as *talab al-ilm*, *tahammul al-ilm*, *taqyid al-ilm*, *ar-rihlah fi talab al-ilmh* were used for the methods of learning, teaching and conveying hadith. Accordingly, the wording “bi-ghari ilmin” in the narrative suggests presenting personal ideas independently from the narratives in the Quran’s tafsir. The concepts of ilm and ra’y in the relevant narratives reflect two different inclinations and epistemological paradigms related to the sources of religious considerations and epistemological paradigms in the anti-context of Ahl al-Hadith (Ashab al-Hadith) and Ah lar-Ra’y (Asha bar-Ra’y). The opposition between Ahl al-Hadith and Ah lar-Ray can be reflected with the differentiation of narration-intelligence (narrative-sagacity). Ibn Abdilbarr made the following relevant statement under the title “The person who performs ta’wil on the Quran without knowing Sunnah and presents ideas on the Quran”: “After attempting to abandon Sunnah and perform ta’wil on the Quran as contrary to the explanations in the sunnah, Ahl al-Bid’at stunned both themselves and others. We trust Allah against such extreme actions”⁸⁶.

The fact that the term of “ra’y” receives contents as “the ideas/beliefs that refer to no basics or the Quran and Sunnah, and that are based on the pure data of intelligence” in classical sources indicates that the prohibition of expressing ra’y-based ideas on the Quran is actually related to consolidating Ahl al-Hadith paradigm. In addition, Abu Baqr Ibn al-Anbari (d. 328/940) stated the following about Jundub narrative:

“Certain scientific scholars (Ahl al-Hadith) assigned the meaning of intention/ambition to the concept of ra’y and explained the hadith as follows: ‘Whoever express ideas on the Quran reflects their ambitions and intentions without referring to the great Salafi scholars, they would make a great mistake even if their statements/comments are true. Because a person acting like that would assign an idea/claim to the Quran without knowing the relevant ideas of hadith-narration authorities.’”⁸⁷

In conclusion, the concept of ra’y in that narrative reflects the inclinations to reach beyond Ahl al-Hadith and Salafism in particular, and Ahl al-Sunnah in general, and to form ideas outside of these traditions. Qurtubah’s following statement on how the prohibition on explaining and interpreting the Quran with ra’y supports the afore-mentioned statement:

⁸⁵ For the details and evaluations in regard to using the concept of “ilm” as hadith before Ahl al-Hadith, see Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, (unpublished doctoral thesis), Ankara 2002, p. 132-141.

⁸⁶ Abu Omar Ibn Abdilbarr, *Jamiu Bayan al-Ilm wa Fazlih*, Beirut, n.d., II, 1199.

⁸⁷ Qurtubah, *al-Jami’*, I, 26.

“The prohibition on tafsir with ra’y is assigned to one of the following forms: The first is that the person who interprets the Quran with ra’y may have a certain idea and an interest and inclination toward this idea. Accordingly, that person performs ta’wil on the Quran according to the personal intentions and ambitions, thus aims to present the personal ideas and intentions before the confirmation of the Quran. However, the meaning obtained in this way has no correspondence in the Quran. The only correspondence is the ideology and approach in the minds of the interpreters. These ta’wil-based actions are occasionally based on knowledge and performed deliberately just like some groups that make efforts to base their own innovative ideologies with the verses in the Quran. The authorities of this discipline know very well that the meaning they suggested was not aimed for in the verse they presented as evidence. However, the main purpose here is to confuse the opposition, so this misinterpretation is deliberately preferred. These arbitrary interpretations are occasionally performed unconsciously. In other words, the verse may have different meanings, which direct the interpreters’ minds toward meanings which suit their own purposes and targets. Thus, they prefer these meanings, considering their own ra’y and desires. Therefore, they also explain the Quran in accordance to their own ra’y... Wrong interpretations occasionally can be related to a true intention. The interpreters know that the meaning they are looking for is not included in the Quran, but they still search for evidence. Just like referring al-Taha 20/24 “Go to Pharaoh; because he lost control” that is related to inviting people with malevolent intentions to Islam, the inviter says, “Allah indicated galb in this verse” and implies galb is meant with the name Pharaoh... Such interpretations are used by preachers from time to time; however, they observe true intentions of beautifying this statement and promoting religious sensitivity among the congregation. These interpretations are illicit and unlawful as they have no linguistic correspondence. Similar interpretations are occasionally formed by Batinis (Batiniyyah), but this group has certain malevolent intentions such as tricking people and inviting them to their superstitious sects. In conclusion, Batinis reduce the rate of the Quran to the level of a book that confirms their own wrong ta’wil-based actions, and although they know their statements and actions have no correspondence in the Quran, they still abuse the Quran for the ideologies and concepts in their sects.”⁸⁸

The narratives that prohibit explaining and interpreting the Quran with ra’y are reflections of the discussions of whether the disagreements between Ahl al-Hadith and Ahl ar-Ra’y, and relevant interpretations that are independent from narration should be included in the tafsir category. Therefore, it is fair to mention about the possibility that the statements of salaf ulama that suggest acting carefully in regards to ra’y and Quran tafsir are assigned to the Prophet and considered as a marfu hadith. Moreover, Ibn Abi Shaybah conveyed the narrative, “Whoever expresses an idea about the Quran without scientific evidence would prepare their place in

⁸⁸ Qurtubah, *al-Jami'*, I, 26-27.

Jahannam”, as the statement of Ibn Abbas rather than the Prophet. Certain sources indicate that Ibn Abbas stated the following as a response to a question: “I express what I know; I avoid talking about an issue I do not know”. Considering this narrative, it is fair to state that ra’y based speaking prohibition can be regarded as an invitation of the salaf ulama to be cautious. In addition, according to another evaluation, these narratives which have severe accusations such as labeling the use of ra’y in Quran tafsir as a sacrilege in certain variants were created to refute the movement known as ra’y that is adopted by the dogmatic people who used intelligence with narratives along with the issue of whether the Prophet would present such as accusation against those who believed in him.⁸⁹ As it is certain that there is no concept as Quran tafsir with ra’y in the period of the Prophet, it is easily understood that this statement is invalid with anachronism. In conclusion, it is not be hard to realize that this narrative was a result of the plans of a group to be superior to another by using the authority of the Prophet or abusing his authority.⁹⁰

Considering the anachronistic content, the authors believe it is possible to detect that these narratives are the statements formed as hadiths to provide a ground to the Quran and the tafsir concept of Ahl al-Hadith and to control Ahl ar-Ra’y. Because in both narratives, the Prophet mentions the technical tafsir of the Quran and the issue of tafsir methods. Accordingly, the Quran was a topic of tafsir activity, and different methods and approaches were formed, thus the Prophet took an action and mentioned about the narratives and sagacity in tafsir. It is an undeniable fact that the Quran was not an information and interpretation object during the revelation period. On the contrary, it was perceived and practiced by the Prophet and sahabah members as the orders sent by Allah. In regards to this fact, thinking that the Prophet mentioned a technical tafsir activity and informed the sahabah members about the method of this activity and warned them against the misuse is as anachronistic as stating “The Prophet ordered this/that while watching television”.

Another issue that is similar to the problem seen in the narratives reflecting that Ra’y based Quran interpretation was prohibited can also be found in the narrative that the Prophet warned Aisha (r.a.) about the people who were committed to the cognates of Quran.⁹¹ In addition, although the characteristics of being a cognate have not been conveyed to us until the present time, it can also be found in the narrative that the Prophet warned Aisha (r.a.) about the people who were using similar words to Aisha (r.a.) becoming popular, which evokes different beliefs. The

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

⁹⁰ M. Hayri Kırbasoğlu, “İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler”, *İslâmîyât*, 2000, III/ 3, 125-126. It is remarkable that these narratives were interpreted as “If true” by certain scholars such as Bayhaki (d. 470/1077) and Mawardi (d. 450/1058) with caution or as “This hadith is problematic (*fi haz al-hadisi nazar*). See Zarkashi, *al-Burkhan*, II, 161-162.

⁹¹ For the narrative, see al-Bukhari, *as-Sahih*, “Tafsir”, 3; Muslim, *al-Jami as-sahih* “Ilm”, 1; Abu Dawud, *as-Sunan*, “Sunnah”, 2.

authors of this study are of the opinion that this narrative emerged as the anti-approach to the “anti-ta’wil” ideology of Salafi scholars. This is definitely a possibility, but also a strong possibility. Due to neither the Quran nor the Prophet’s hadiths have no true information about which verses are cognate and/or which topics reflect the identity of being cognate. Therefore, each sect evaluated the verses in their own kalam systems as specific, and the verses in the kalam systems of the opposing sects as cognate. Fahraddin ar-Razi honestly confessed this fact in the explanation of Ali ‘Imran 3/7 as follows:

“Members of each sect regard the verses suiting their own beliefs (kalami approached) as specific and consider the verses fitting the ideologies of their opponents as cognate. For example, a Mu’tazilah member states that the verse “whoever wills - let him believe; and whoever wills - let him disbelieve” (al-Kahf 18/29) is specific, and the verse “And you do not will except that Allah wills - Lord of the worlds” (at-Taqwir 81/29) is cognate. Sunni adopts an opposite ideology in this topic.

It should be known that each group (sub-sect) in the world names the verses that suit their beliefs as specific, and considers the verses suiting the ideas of the opponents as cognate. It is not possible to witness the presence of a group that does not adopt this attitude.

As is clear from these statements, the main rule/principle that is valid for the majority of the people (Muslims) is as follows: Verses suiting certain individuals’ sect are named as specific by those individuals, and verses that are in accordance with the beliefs of the opponent individuals are named as cognate.”⁹²

These critical statements of ar-Razi indicate that it is not possible to mention about a common rule that is obligatory for all sects in the issue of which verses are specific and which are cognate. On the contrary, each sect has different rules in regards to the kalam system. Therefore, the following question should be asked: Who was meant by the Prophet when he made Aisha (r.a.) avoid the people who are committed to the cognates of Quran? The kalam-based conflicts of the past suggest that the Prophet meant Ash’aris according to Mu’tazilah, Mu’tazilah according to Ash’aris, Jahmiyyah and Ahl ar-Ra’y according to Ahl al-Hadith, and Ahl al-Hadith and Hashwiyyah according to Ahl ar-Ra’y. The authors believe the Prophet did not mean anybody because he did not make such a statement “When you see the people following the cognates, keep away from them”, or at least he did not make this statement for Muslims. Furthermore, the concepts of “cognate” and “ta’wil” in Ali ‘Imran 3/7 reflected the attitudes of some Christians from Najran who discussed with the Prophet about the theological identity of Jesus.⁹³

⁹² Fahraddin ar-Razi, *at-Tafsir al-Qabir*, VII, 146, 152.

⁹³ Ibn Sa’d, *at-Tabakat al-Qubra*, Beirut, n.d., I, 357-358; Al-Tabari, *Jami al-Bayan*, III, 162-164; Abu Muhammad al-Baghawi, *Ma’alim at-Tanzil*, Beirut 1995, I, 276.

It should be noted that ra'y tafsir and/or tafsir with ra'y are not appropriate concepts, and the term, ta'wil, should be used in place of ra'y tafsir. In addition, evidence indicates that Imam Maturidi's (d. 333/944) statement "Tafsir is performed by the sahabah" and the function assigned to the sahabah generation by Ibn Taymiyyah under the title "ahsanu turuk at-tafsir" largely matched. However, the proposal, "Tafsir is performed by the sahabah", seems to be open to discussion. This is due to no narratives regarding the explanation of all verses were conveyed from the sahabah, and sahabah members were not the authorized people in this regard. Thus, conveying Ibn Mas'ud's statement "I swear I know the addressee of each verse and where each verse was revealed" or implying that Ibn Abbas was regarded as "Tarjuman al-Qur'an"⁹⁴ does not mean that all sahabah members were tafsir authorities. Moreover, Ibn Taymiyyah who conveyed these details related to Ibn Mas'ud and Ibn Abbas made statements similar to the following: "Scholars and significant characters of the sahabah", "If the statements of sahabah do not contain narration-based information about Quran tafsir, then..." Thus, the hypothesis "Tafsir is performed by the sahabah" should be understood as follows rather than "Sahabah are the most authorized people who explained Quran thoroughly":

The authority of the tafsir information conveyed by sahabah members cannot be discussed as the information in these narratives reflect the essential and historical meaning of the Quran. In addition, comments of Quran researchers based on their own experiences are not the same. These comments can be true or false. Thus, the explanations that are conveyed from the Salafism followers should be named as tafsir while the other interpretations should be regarded as ta'wil, and these two categories should be interchangeably used. On the other hand, although majority of the comments made by the sahabah and tabi'un ulama are based on ra'y, the explanations/statements of the first Muslim generation should not technically regarded as ta'wil due to being close to the environment of revelation, familiarity with Quran's language, and living in a period before the emergence of sectarian issues. However, as seen in Ahl al-Hadith and Salafism paradigm, efforts to provide the evidence as seen in Ahl al-Hadith and Salafism paradigm, should be made.

Although tafsir is based on hadith and narratives, the emergence of scientific, ideological and political movements in the history of Islamic ideology resulted in the common belief that "tafsir with ra'y" formed a separate discipline and ra'y-based tafsir is lawful. The political conflicts that came to prominence following the first Hijri century, the sectarian conflicts that emerged later, and theological discussions resulted in using the Quran as a basic reference text and evolution of tafsir activities from narration and narratives to ra'y and dirayah. M. Husein az-Zahabi regarded this period as the fifth stage of tafsir development and mentioned the Abbasid period as the date. In this period starting from the Abbasid era and

⁹⁴ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatawah*, XIII, 163.

reaching the present time, tafsir became an activity in which the conveyable narratives from Salaf were not the only source and intelligence also had a role. Many issues that almost had no relationship with the Quran were included in the books named "tafsir", thus tafsir became an activity of understanding and explaining the Quran, and a different concept than tafsir as the result of this activity. Zahabi stated the following in regard to the progress of this development:

"[During the Abbasid period] the disciplines of dictionaries, grammar and syntax were codified, conflicts regarding the fiqh issues turned into movements, and kalam-based issues emerged. Moreover, the concept of sectarian fanaticism emerged in the Abbasid era, and Islamic sub-sects started to spread and promote their own ideas. In addition, many philosophical books were acquired by Islamic culture through translation. These different scientific branches and relevant topics were included in tafsir discipline and even exceeded the status of tafsir. Accordingly, the role and function of intelligence in tafsir became more dominant than narration. Moreover, intelligence was not totally independent from the narration material such as asbab al-nuzul, but it became the most significant characteristic of tafsir books."⁹⁵

The Issue of Ta'wil

Another issue that should be separately reviewed in the context of Salafism and tafsir is ta'wil. Ta'wil, which was conceptualized as "associating wording in the religious works with a possible meaning different than its essential meaning based on evidence" or "Associating a wording with a secondary meaning other than its initial/apparent meaning", has been discussed as a methodological issue of understanding and interpreting in regard to cognate titles. Ibn Taymiyyah, who implied that assigning the identity of "tafsir" to ta'wil concept which is often mentioned in the Quran is inappropriate and stated that innovations of the Islamic ideology emerged from misunderstanding and misinterpreting the Quran, pointed out the principle of "One should avoid performing ta'wil and falsification of the Quran and follow Salafism" whenever possible.

According to this principle, assigning certain Batini and Sufism-related meanings to the verses while disregarding the statements of the Prophet and Salaf and producing pure intelligence-based interpretations for providing a basis for a certain idea with the sectarian motives, is nothing but ta'wil and ta'wil patriotism that is equal to falsification. It is certain that ta'wil has a quite negative content in this regard. However, the meaning and use of ta'wil in the Quran is completely different. To be clearer, ta'wil in the Quran is suggested to be the truth reflected with kalam or the result of an activity or statement rather than "associating a statement with its secondary meaning instead of its initial and essential meaning".

⁹⁵ Zahabi, *at-Tafsir wa'l-Mufasssirun*, I, 101.

Kalam (statement) has two types, either as constitutive kalam or notification-based kalam. The ta'wil of the constitutive kalam/statement reflecting orders means fulfilling what was ordered. The statement of Aisha (r.a.) "Sunnah is the ta'wil of the orders in the Quran" means the same. Similarly, the statement of Aisha (r.a.) "The Prophet performed taawwul on the Quran while praying" suggests the prayer of the Prophet as "Subhanakallahummah..." as per the order in an-Nasr 110/3: "Then exalt [Him] with praise of your Lord" (*fa-sabbih bi-hamdi rabbik*). If kalam/statement is constitutive, the meaning of ta'wil in this regard is the continuous existence of the action/situation reported in that kalam/statement. For example, the meaning of ta'wil in al-A'raf 7/53 is the occurrence of the actions such as the judgment day, divine interrogation, and punishment. In al-Yusuf 12/101, the meaning of "ta'wil al-ahadis" is the occurrence of dreams in the mortal world.⁹⁶

According to Ibn Taymiyyah, whose explanation on the meaning and use of Ta'wil in Quran is appropriate, ta'wil was generally used as "tafsir" by the tafsir authorities. For example, al-Tabari used these terms interchangeably. Additionally, the statement of Mujahid, a tafsir authority, that he knows the ta'wil of the cognates in regard to Ali 'Imran 3/7 indicated the meaning of "tafsir". It is possible that he considered interpreting or explaining the cognates as the same action with ta'wil before the presence of Allah. The fact is that there is an agreement between the meaning and use of ta'wil concept because this term is occasionally used as indicated in the Quran and in accordance to the methodologies of Salaf scholars and scholars of fiqh, methodologists and kalam authorities in the following periods. The main reason for the agreement in the use of Ta'wil concept is the belief that the meaning assigned by everybody to this concept is the same in the Quran.⁹⁷

The definition of ta'wil as "association of kalam with the secondary meaning rather than the initial and essential meaning, due to a relevant evidence" belongs to the individuals who were interested in the disciplines such as fiqh, kalam and methods in the following periods. Ta'wil was not used with this meaning in the traditions of Salaf ulama. Salaf scholars used ta'wil interchangeably with tafsir as Tabari did or in the context as "the truth indicated by kalam itself" which suited the Quran. As expressed before, if statements are constitutive as per this use, ta'wil means fulfilling the order presented in that statement, and if the statements are notification-based, ta'wil meant the occurrence of what was announced.⁹⁸

According to what Ibn Taymiyyah specified, scholars of fiqh and kalam authorities in the following periods believed that the concept of ta'wil in Ali 'Imran 3/7 was used in regard to the meaning in their methodologies, and they divided the cognates into two groups regarding the ta'wil. One group stated that ta'wil of the cognates can only be known by Allah, but the other group adopted the idea that

⁹⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, III, 30-31, XIII, 124; Id, *Nakz al-Mantiq*, p. 57.

⁹⁷ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 127-128.

⁹⁸ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XVII, 195-216, XIII, 128-129.

people authorized in Islamic science were included in this context; but both groups made mistakes in the end.⁹⁹ Because the ta'wil in Ali 'Imran 3/7 means the real nature of the cognates rather than understanding and interpreting a statement. Thus, the interest in the ta'wil of cognate verses reflects the claim of assigning the meaning in these verses or having the final word in this regard (fasl al-hitab). Certain people such as Huyay ibn Ahtab from the Jewish community came to Medina, interpreted huruf al-mukatta'a with regard to jumul, and attempted to determine the durations of lives of Muslims and/or a group of Christians from Najran stated that Allah is one of the three hypostases considering the wordings in the Quran such as *inna, nahnu* (we), all of which correspond to the "interest in the ta'wil of cognates" indicated in Ali 'Imran 3/7.¹⁰⁰

To sum up, the ta'wil decried in the verses related to the attempt to determine the real nature of the factors in these religious works, rather than the inability to know the meaning in the cognate religious works. In this respect, devotion is needed to follow the phrase *wa-ma ya'lamu ta'wilahu illallah* in the verse. Moreover, the ideas of the sahabah and jumhur al-tabiin indicate that devotion is necessary here. Accordingly, knowing the ta'wil of the cognate verses is only specific to Allah. However, this does not mean that verses in this regard cannot be interpreted and explained by the people because Allah made no statement like "Humans cannot know the tafsir of the cognates". On the contrary, Allah ordered in surah Sad 38/29 as follows: [This is] a blessed Book which We have revealed to you, [O Muhammad], that they might reflect upon its verses and that those of understanding would be reminded. Similarly, Allah ordered in surah-Muhammad 47/24 as follows: "Then do they not reflect upon the Qur'an, or are there locks upon [their] hearts?"

The reflection in these verses are toward all verses with specific and cognate aspects. Moreover, reflection and consideration cannot be possible for kalam, the meaning and message of which cannot be understood. Allah criticized those, who are interested in the ta'wil of the cognates for creating instigation of Ali 'Imran 3/7, but those who tried to understand the meanings of the Quran considering the specific and cognate verses as ordered by Allah were not criticized. Instead, they were praised by Allah.¹⁰¹ Furthermore, nobody from sahabah or tabi'un prevented any verses in the Quran from tafsir; nobody among them said "This is a cognate verse with unknown meaning", and similarly, none of the great Salafi scholars stated "There are verses with unknown meanings in the Quran. Neither the Prophet nor anyone from any Islamic discipline understood these".¹⁰²

⁹⁹ Ibn Taymiyyah, *Nakz al-Mantiq*, p. 57-58.

¹⁰⁰ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 123.

¹⁰¹ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 123.

¹⁰² Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 136-138.

The issue of the presence of verses with unknown meanings was created by certain parties in the following periods. These people talked offensively about divine names and titles, destiny and similar issues, and asked the following strange question: "Is it possible for the Quran to include verses with unknown meanings?" A group of Hashwiyyah members who strictly followed the apparent meanings of verses believed that the Quran has verses with unknown meanings in regard to the idea that Allah may test the servants however he wishes, but other groups adopted the opposite belief for the purpose of providing basis to their own opinions with ta'wils that are equal to falsification. According to Ibn Taymiyyah, people who claim that those with a scientific background know the ta'wil of the cognates definitely make a mistake. The concept of ta'wil as reflected by deviant sects such as Batiniyyah-Qaramitah, Jahmiyyah-Mu'tazilah, Mutafalsifah is nothing but Quran interpretations that are equal to falsification.¹⁰³

The anti-ta'wil approach of Ibn Taymiyyah is related to the interpretation of verses on Allah's titles and conditions of the eternal world by Batiniyyah-Ismailiyyah, Ihvan al-Safa and other Islamic philosophers, Mu'tazili-Jahmi and Ash'ari kalam authorities to a degree. According to the ideology of Ibn Taymiyyah, all of Allah's titles are eternal. The absence of these titles is impossible. In addition, titles are not the concepts that reflect the facts which are independent from Allah's presence. The subjects or objects that are obliged to be present are not only the people or titles, but also the qualified individuals who hold the kamal titles. Therefore, titles cannot be regarded separately from the subjects/objects. As it is not possible to consider the existence of a subject with no qualifications in the external world, rejecting the titles carry the risk of rejecting the presence of the subject in a logical sense.¹⁰⁴ However, ta'wil of the titles would direct individuals to different concepts other than those related to Allah, as directly reported by the religious works, thus this activity can be regarded as falsification. Moreover, a comparison or embodiment that would require ta'wil for the titles in the religious works is not the case because although certain titles are used to reflect both the divine and humanly characteristics, this only takes place in a wording-based context, and the content/ta'wil of the words used for the divine titles is completely different than that of humans. This finding is also valid for the qualifications such as the divine residence (in skies) and revelation which are claimed to evoke anthropomorphism.¹⁰⁵ Thus, the Salaf ulama stated that Allah's names and titles should be believed as how they are reflected in the religious works. According to this concept, how Allah qualified and named himself should be accepted as so, without any additions or extractions and without interpreting the divine names and titles as opposite to their apparent meanings. In addition, Allah's names and titles should not be regarded similar to those of creatures (comparison). In conclusion,

¹⁰³ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 128.

¹⁰⁴ Ibn Taymiyyah, *Dar'u Taaruz al-Akl wa'n-Nakl*, III, 292-294.

¹⁰⁵ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, III, 5-6.

the Salaf ulama did not perform ta'wil on the verses related to titles, and they did not adopt the idea of comparison. If the opposite would be the case, narratives would certainly reflect the state to the next generations.¹⁰⁶

As no risk of comparison for the "kalam" and "basar" titles that are associated with Allah in the verses was mentioned by the kalam authorities, "divine residence" and "revelation" should not be regarded separately from the general title concept of the Islamic theology because accepting some of the titles while rejecting others due to the idea of fictitious comparison would be a contradiction. On the other hand, metaphysical elements such as Allah's titles and eternal world can only be defined as reported in the religious works, and the true nature of these can only be known by Allah. From a humanly point of view, the khabars and depictions regarding the eternal world can be understood only through the names and titles used in the mortal world. It is clear that a limited understanding toward the eternal world depicted with the linguistic forms used in the mortal world does not mean that both worlds are the same.¹⁰⁷

The main principle regarding the titles is based on the statement of Imam Malīq "The divine residence is obvious but its nature is unknown" or "The divine residence is not an unknown case, but its nature is not within the limits of intelligence." This statement is a sufficient answer to the possible questions regarding the khabar-based titles such as revelation, maji', yad and wajh.¹⁰⁸ In conclusion, ta'wil that is made specific to Allah by Allah is the true nature of Allah's presence and titles as reflected by Imam Malīk's statement "The nature (of divine residence) is unknown." Therefore, the following is the best response to be

¹⁰⁶ Ibn Taymiyyah, *Nakz al-Mantiq*, p. 2-3.

¹⁰⁷ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, III, 30-31.

¹⁰⁸ Ibn Taymiyyah, *Nakz al-Mantiq*, p. 3. According to Nasr Hamid Abu Zaid, this statement by Malik ibn Anas has more than one contradiction at different degrees. "The contradiction at the first degree is as follows: Any maruf subjects/objects must have been perceived through senses, intelligence or muhayyilah, thus their nature cannot be unknown in any case. The subjects/objects with an unknown nature cannot be maruf as nature is the concept that determines the content or characteristics of anything. The contradiction at the second degree is as follows: Divine residence is religious data that can be clarified only from the context. This context reflects the sentence at least, then the meaning and continuation of the sentence, and the total text in the end. Accordingly, the statement "The divine residence is maruf" contains the meaning in the minds reflected by the statement and there is no relationship with this statement and the Quran. The contradiction at the third degree is that mentioning divine residence is adversely regarded as innovation while the Quran mentioned about it as a divine action (...) It is certain that the literal meaning of this statement is "obvious" (divine residence is maruf). Mu'tazilah ta'wil is regarded as "false" (its nature is not known), and the process is totally considered as innovation (each innovation is an indication and each indication will result in Jahannam). A captivating effect takes place when "maruf", and the "unknown" and "innovation" concepts are preached with a rising rhythm. Therefore, the Muslim public and relatively educated sections are incited against ta'wil and in favor of tafsir. Nasr Hamid Abu Zaid, "Tarihite ve Günümüzde 'Kur'an Te'vili' Sorunsalı", *İslâmî Araştırmalar*, 1996, IX/1-4, 28.

given to a question like "What is the true nature of Allah's titles?": "This is the truth specific to Allah (ta'wil)."¹⁰⁹

While accepting that comparison and embodiment is not included in Islamic theology, Ibn Taymiyyah reminded that Ahl al-Sunnah kalam authorities made efforts to perform ta'wil on the khabari titles such as skies, divine residence and yad for the purpose of imposing no prejudice to tanzih, and he strictly opposed to these efforts. On the other hand, he regarded the statements on the blessings of the eternal world described in the religious works as cognate, and he indicated that they might suggest different meanings. With this attitude, Ibn Taymiyyah seems to act overreactive in his first idea.¹¹⁰

Moreover, Ibn Taymiyyah regarded the statement and comments of the Salaf in general and himself in particular, as a result of a tafsir activity that is equal to tadabbur and tafakkur in the Quran, but he considers the statements of certain sub-sects such as Mu'tazilah, Murji'ah or Jahmiyya in a general sense as ta'wil in the sense of the meaning in Ali-'Imran 3/7. Thus, he accuses these sub-sects of being interested in the ta'wil of the cognates, which can only be grasped by Allah. However, adopting the idea that divine titles should be interpreted in a way to praise Allah's glory within the limits of Arabic, and stating that the words in regard to these titles have true meanings-Ibn Taymiyyah, states that Salaf aims to reflect this-¹¹¹ does not mean assigning the true meanings and nature of the titles.

However, Ibn Taymiyyah regards the statements of Ahl al-Hadith and Salafi-Hanbali scholars as "true tafsir" and considers the statements of Jahmiyyah and Mu'tazilah as ta'wil in regard to presenting the final word. It is fair to state that this evaluation is reactionary, and this reactions arises from the anti Jahmiyyah-Mu'tazilah approach. Additionally, Ibn Taymiyyah mentioned in a confession-based manner that Ahmad Ibn Hanbal and other Salaf ulama stated that no verse in the Quran have incomprehensible characteristics, and these scholars rejected the ta'wil of the Jahmiyya¹¹². He confessed that he had an ideological attitude in this regard. When heard that "Ahl al-Hadith performs imitation. Its members are not the people of religious works and deduction", he said "No, this is not true! Because Ahl al-Hadith had a reputation and deduced as Allah ordered following the religious principles, reputation and tadabbur. No Salaf or Sunnah Imams rejected this. However, religious works, reputation and deduction are the common wordings. Ahl al-Hadith rejected the superstitious works and deductions in the

¹⁰⁹ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, p. 139.

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

¹¹¹ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 131.

¹¹² Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 131.

context of kalam authorities"¹¹³. He also clearly mentioned the ideological attitude in favor of Ahl al-Hadith or Salafism-Hanbalism.¹¹⁴

Reasons for the Anti-Ta'wil Approach

The anti-ta'wil approach of Salafism is not under the context of an absolute discourse as people believe. To be clearer, the negative attitudes of Salafi scholars generally arise from the opposition to Jahmiyya. As known to all, Jahmiyya is the name of the sub-sect associated with Abu Muhris Jahm ibn Safwan (d. 128/745). According to the members of this sub-sect who are believed to be the pioneers of the interest in the cognates' ta'wil in the history of Islamic ideology, intelligence may contradict with narration, and the process of ta'wil should be performed on narration in accordance with intelligence. In this regard, the process of ta'wil should be performed on the khabari titles such as divine residence, revelation, yad and wajh which enables an anthropomorphic Allah depiction in relation to apparent meaning associated with Allah in the religious works. Moreover, Allah does not stay or descend upon anywhere (revelation). Therefore, the meaning of divine residence is the authority of Allah over the skies. In addition, divine descending suggests the revelation of Allah's mercy or orders. On the other hand, Allah cannot be regarded as an object, as Allah is free from all forms a mind can grasp. The title of kalam cannot be assigned to Allah either. Allah did not talk in the past and will not do so in the future because an organ is needed to talk. Allah's conversation with Moses must have taken place with the reflection of divine words from a creature reaching the ears of Moses. Moreover, it is not possible to see Allah in the mortal and eternal world. Allah can only be seen with the divine actions. The verse "Vision perceives Him not, but He perceives [all] vision; and He is the Subtle, the Acquainted" (al-An'am 6/103) is clear evidence that Allah cannot be seen.¹¹⁵

Jahmiyya interpreted religious works, especially those related to khabari titles, based on intelligence and language for the purpose of exonerating Allah, and it distorted the conservative structure in the theological field that continued to exist since the Prophetic era, which evoked severe criticisms from the Salafi scholars.¹¹⁶ The works such as *ar-Rad ala al-Jahmiyya wa'z-Zanadika* by Ahmad ibn Hanbal, *ar-Rad ala al-Jahmiyya* and *ar-Rad ala al-Marisi* (*Nakz al-Imam Abi Said Osman ibn Said ala al-Marisiyyi al-Jahmiyyi al-Anid fima'ftarah alallahi mina at-Tawhid*) by Abu Said ad

¹¹³ Ibn Taymiyyah, *Nakz al-Mantiq*, p. 47.

¹¹⁴ For a broader consideration of Ibn Taymiyyah's ideological attitude regarding tafsir, ta'wil and metaphors, see M. Emin Maşalı "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları" *Bilimnâme*, 2008/2, issue, XV, p. 123-146.

¹¹⁵ For broader details on Jahm ibn Safwan and Jahmiyya, see Abu al-Husein al-Malati, *at-Tanbih wa'r-Rad ala Ahl al-Ahwa wa'l-Bida'*, Cairo 1993, p. 97-99; Abu al-Fath ash-Shahristani, *al-Milal wa'n-Nihal*, Beirut 1996, I, 97-99; Watt, *Formation Period of Islamic Ideology*, p. 178-185; Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *DİA*, VII, 233-234; Id, "Jahmiyya", *DİA*, VII, 236-237.

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

Darimi (d. 280/894), *ar-Rad ala al-Jahmiyya* by Ibn Abi Hatim ar-Razi (d. 327/938) and *Ijtima al-Juyushi al-Islamiyyah ala Gazwi al-Muattila wa'l-Jahmiyya* by Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) are the results of these severe criticisms. However, certain people such as Abdullah ibn Mubarak, Salam ibn Abi Muti', Abd al-wahhab al-Warrak, Yazid ibn Kharun and Harijah ibn Mus'ab severely criticized and regarded the Jahmiyya followers as "Non-believers", "Atheists", "The most malevolent members of Ahl al-bidat", and Ibrahim ibn Abi Nuaym said "If I had the authority, Jahmiyya followers would be buried in the Muslims' graveyard",¹¹⁷ which indicates that the anti-ta'wil approach of the scholars of Ahl al-Hadith or Salafiyyah arose from the opposition to Jahmiyya. Ibn Qutayba's (d. 276/889) "Ashab al-hadith" -this title is the technical equivalent of Salafiyyah in fiqh- presented a statement as those who do not associate the religious issue with juristic preference, comparison or intelligence-based activities, books of mutakaddimun philosophers or kalam authorities of the following periods"¹¹⁸, which indicates that anti-ta'wil approach of Salafiyyah arose from the general Jahmiyya concepts.

It should be noted that Jahmiyya, which was referred with a great hatred by Ibn Hanbal, Abu Said ad-Darimi, Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyya, is a concept that covers the entire Ahl ar-Ray movement, rather than serving as a term that reflects a certain sub-sect or the followers of Jahm ibn Safwan, which pays importance to intelligence, instead of khabar and religious works, in understanding-interpreting certain sectarian or religious texts from movements such as Mu'tazilah, Murji'ah or even Hanafism. In addition, according to the narrative of al-Bukhari (d. 256/870) from Yazid ibn Kharun, Imam Abu Hanifa's favorite student was Muhammad ibn Hasan ash-Shaybani who was a Jahmiyya follower.¹¹⁹ We learned from the works of the opposing scholars such as Abu Said ad-Darimi, Bishr ibn Gias al-Marisi (d. 218/833), who presented parallel ideas to those of Jahm ibn Safwan, was both Jahmi and Murji'ah.¹²⁰

As these evidences indicate, Jahmi and/or Jahmiyya is a concept used by the Salafi scholars to decry Ahl ar-Ray and possibly indicated as an "enemy of Islam", or "traitor", which was first used by M. Watt.¹²¹ In addition, Jahmiyya did not have any significant individuals other than Jahm ibn Safwan and Bishr ibn Gias al-Marisi, who were believed to have had the same ideology and influenced Mu'tazilah in general, Murji'ah in the issue of faith, Jabriyya in the issue of will, and Ash'ariyya to a certain degree, which indicates that the concept of Jahmiyya indicated the groups other than Ahl al-Hadith rather than reflecting the name of a

¹¹⁷ Ahmad ibn Hanbal, *ar-Rad ala al-Jahmiyyah wa'z-Zanadikah*, Riyadh 2003, p. 11-12, [Publisher's introduction].

¹¹⁸ Abu Muhammad Ibn Qutayba, *Ta'wilu Muhtalaf al-Hadith*, Beirut 1993, p. 83.

¹¹⁹ See: Abu Abdillah al-Bukhari, *Supporting the Divine Kalam in the light of Hadith al-Sharif (Halku Ef'ali al-Ibad)*, trs. Yusuf Özbek, Istanbul 1992, p. 24.

¹²⁰ For more information about Bishr al-Marisi and his ideas, see Ahmed Säim Kılavuz, "Bishr ibn Giyâs", *DİA*, VI, p. 220-221.

¹²¹ Watt, *Formation Period of Islamic Ideology*, p. 182-183.

specific sub-sect. Abu Bakr al-Humaydi (d. 219/834), the master of al-Bukhari, stated "We say 'Allah resided in the skies'. Whoever says anything other than this about the divine residence would be Jahmi",¹²² while Ibn Taymiyya said "The issue of Mihna in Halifa Ma'mun era was an instigation of Jahmiyya"¹²³, which confirms that Jahmiyya actually meant the people opposing Ahl al-Hadith.

It should be noted again that Salafiyyah's rejection of the ta'wil of the religious works on the divine names and titles was not an absolute rejection. However, certain scholars such as Imam al-Ghazali (d. 505/1111) stated that Ibn Hanbal referred to the apparent meanings of the religious works and supported the idea that the practice of ta'wil should not be performed on cognates.¹²⁴ However, this is not correct because scholars like Bayhaki (d. 458/1066) and Ibn Taymiyyah stated that Ibn Hanbal only rejected the ta'wil of Jahmiyya and Mu'tazila¹²⁵, which is the correct aspect of the issue. The fact that *ar-Rad ala al-Jahmiyyah wa'z-Zanadikah* was written to reject the sub-sects which neglected the explanations of the Prophet and randomly interpreted the Quran without paying attention to the connections between the verses, which clarifies the anti-ta'wil approach of Ibn Hanbal.¹²⁶ Moreover, Ibn Hanbal stated that certain verses in the Quran had metaphors, and he added as a response to the claim of Zanadiqa that an-Nisa 4/56 has contradiction¹²⁷ that the Quran has amm, khas and many terms with multiple meanings, and the real meanings in these terms can only be found by the authorities of Islamic science.¹²⁸

Imam Ghazali, who stated in *Faysal at-Tafrika* "According to what I heard from the Hanbali authorities in Baghdad", mentioned that Ibn Hanbal performed the process of ta'wil on three hadiths: "Hajar al-Aswad is the right hand of Allah on the earth", "Muslims' hearts are between the two fingers of Allah", "I can feel the breath of Allah around Yemen".¹²⁹ In addition, Ibn Hanbal performed the same

¹²² Ibn Taymiyyah, *Nakz al-Mantiq*, p. 5-6.

¹²³ Ibn Taymiyyah, *Nakz al-Mantiq*, p. 20.

¹²⁴ Abu Hamid al-Ghazzali, *Ihyau Ulum ad-Din*, Beirut 1982, I, 103-104.

¹²⁵ See: Bayhaqi, *Kitab al-Asma' wa's-Sifat*, Beirut 1984, p. 304; Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 131.

¹²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmad ibn Hanbal", *DIA*, II, 83.

¹²⁷ According to what Ibn Hanbal conveyed, Zanadiqa's claim of contradiction in An-Nisa 4/56 with the meaning "Indeed, those who disbelieve in Our verses - We will drive them into a Fire. Every time their skins are roasted through We will replace them with other skins so they may taste punishment. Indeed, Allah is ever Exalted in Might and Wisdom." is as follows: "How come will Allah replace the sinful skins of the non-believers with other skins? We can only understand the following from this verse: The divine statement *baddalnahum juludan ghayraha* meant the skins that committed no sins will be tortured". Ibn Hanbal, *ar-Rad ala al-Jahmiyyah*, p. 60.

¹²⁸ Ibn Hanbal, *ar-Rad ala al-Jahmiyyah*, p. 60.

¹²⁹ Abu Hamid al-Ghazzali, *Faysal at-Tafrika*, edit. Mahmûd Bicû, y., 1993, p. 41-43. Ibn Taymiyyah stated the following in regard to the narrative conveyed by Ghazzali: "Regarding the information on the ta'wil of three hadiths Ghazzali conveyed from the Hanbali followers, this story was made up in the name of Ibn Hanbal. Because nobody narrated anything like that from Ibn Hanbal, and it is unknown whether there is anybody who conveyed such narrative from his ashab. Hanbali, who was

toward the khabari titles in certain verses. For example, he understood and interpreted the concept of “maiyyah (unity)” from a metaphorical aspect in the verses reflecting that Allah is with the prophets in particular and Muslims in general, and he assigned meanings such as the divine help, divine knowledge or observance to the concept in question.¹³⁰ On the other hand, Ibn Qasir (d. 774/1373), a Salafi tafsir authority, narrated that Ibn Hanbal read these two couplets in the tafsir of the concept of maiyyah in al-Hadid 57/4:

“Even if you spend all of your life alone, do not say

“I was alone”;

Instead, say, “There has always been an observer for me.”

Do not think that Allah does not observe you even for a moment.

Do not consider what you hid as hidden.”¹³¹

Regarding certain verses that were related to the metaphysical world and thus impossible to know what they mean, Ibn Hanbal performed interpretation in a sense to neglect the secondary meanings. For example, he made the following statement against the objections of the non-believers who stated that there was a contradiction about the time intervals such as a thousand or fifty thousand years in al-Haj 22/47, al-Sajdah 32/5 and al-Ma’arij 70/4:

“The intention in expressing a thousand years in al-Haj 22/47 is the days when Allah created the skies and earth, each of which is like a thousand years. The meaning of a thousand years in al-Sajdah 32/5 is as follows: Djibril descended upon the Prophet (p.b.u.h.) in a thousand years and rises to the sky once again. Descendance from the sky to earth indicates five hundred years while rising to sky means another five hundred years. The total is a thousand years. Regarding the fifty thousand years mentioned in al-Ma’arij 70/4, Allah orders the following: If anyone other than Allah would undertake the responsibility of settling the accounts of servants, that would take fifty thousand years. However, Allah can do it as quickly as half of a mortal day.”¹³²

As evidences indicate, Ibn Hanbal performs the action of ta’wil here, and he ridicules the eternal world while doing so. It is clear that Ibn Hanbal’s anti-ta’wil ideology has a limited meaning with the ta’wil of Jahmiyya, and regarded as equal to Zanadiqa, which can be understood from the name and content of the work rather than the absolute context of ta’wil. On the other hand, although there is a general belief that Ibn Hanbal strictly followed the religious works and thus

referred by Ghazzali, is an unknown person whose statements are also unknown in regard to being a correct information source”. Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, V, 197.

¹³⁰ Ibn Hanbal, *ar-Rad ala al-Jahmiyya*, p. 92-93, 158-159.

¹³¹ Ibn Qasir, *Tafsir al-Qur’an*, IV, 304.

¹³² Ibn Hanbal, *ar-Rad ala al-Jahmiyyah*, p. 70-71.

rejected the kalam method, it is known that he discussed with the Mu'tazila members and used evidence that can be regarded as kalami. Moreover, in *ar-Rad ala al-Jahmiyya wa'z-Zanadiqa*, he used the method of "researching the possibilities" that has often been used in kalam discipline. In addition, although Ibn Hanbal considered discussing the issues which were not explained by the Prophet and ashab as innovation, it seems that he abandoned this principle due to certain incidents he personally experienced. Regarding the Halq al-Quran issue, which was one of the most significant discussion issues in his era, he adopted the idea that the Quran is not a creature, which was not clearly included in Quran and Sunnah, which is a clear example in this regard.¹³³

The statement that Ibn Hanbal opposed the ta'wil of Jahmiyya rather than the concept of ta'wil is also valid for Abu Said Osman ibn Said ad-Darimi (d. 280/894), an early period Salafiyyah follower. In addition, it was noted that Ibn Taymiyyah opposed the ta'wil of Jahmiyyah in the works of Hanbal and other great Salafiyyah scholars, who certainly included ad-Darimi.¹³⁴ Ad-Darimi stated in *ar-Rad ala al-Jahmiyyah* and *ar-Rad ala al-Marisi* that khabari titles should be associated with Allah without performing ta'wil. According to this belief, ta'wil is not the method of avoiding comparison. In addition, according to ad-Darimi, ta'wil of Jahmiyya followers who are certainly non-believers according to the indicators in the Quran and Sunnah, and who should be asked to forswear and be killed if they do not do so¹³⁵ is nothing but sacrilege in regard to religious works. For example, considering the concept of "yad" that is associated with Allah in the Quran as "blessing", "wajh" as "favor, beneficence, virtue", and Allah's descending upon the earth as "the revelation of divine orders and mercy" is under this context. Darimi: "If the meaning of 'blessing' is assigned to the concept of "yad", the question 'Did Allah create Adam with two blessings?' should be asked in regard to Sad 38/75. According to ad-Darimi, the question "Are only two blessings, among many, of Allah are open or broad?" in regard to the verse "Allah's both hands are open".¹³⁶ When the terms such as blessing or livelihood are associated with the concept of yad, the verse reflecting that the whole universe will be in Allah's hands on judgment day (Zumar 39/67) should be assigned the following strange meaning: "The whole universe will be the living source of Allah that day, and the skies will be in a rolled position in Allah's living source".¹³⁷

According to ad-Darimi, these are the interpretations that have no imputation and that totally mean sacrilege. Allah has hands, face, eyes, feet and fingers in reality. Moreover, Allah is not an eternal and limitless creature that cannot be

¹³³ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, Ankara 2002, p. 46.

¹³⁴ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 131.

¹³⁵ Abu Said Osman ibn Said ad-Darimi, *ar-Rad al al-Jahmiyyah*, Kuwait 1985, p. 171-182.

¹³⁶ Abu Said Osman ibn Said ad-Darimi, *Nakzu Usman ibn Said ala al-Marisi (ar-Rad ala al-Marisi)*, edit. Mansur ibn Abd al-aziz as-Simari, Riyadh 1999, p. 122.

¹³⁷ Darimi, *Nakzu Usman ibn Said ala al-Marisi*, p. 73, 90.

sensed through senses as claimed by Jahmiyya; instead, it is a limited creature that can be understood with the senses because the Quran indicates that Allah talked to Moses without any messengers and that Allah will talk to Muslims who will see Allah in the eternal world (Nisa 4/164; Ali 'Imran 3/77; Al-Kiyamah 75/22). Regardless of the conditions, "seeing" and "talking" is the clearest manner of comprehending a subject or object with senses. The creature that cannot be realized with senses exists not physically but spiritually in the intelligence, which does not reflect a physically-existent creature. However, Allah orders that everything will be destroyed except His Face (al-Qasas 28/88). This indicates that he is also present physically. Anything that exists physically should have a border and certain titles according to intelligence. The verses which indicate that Allah is in the skies, is able to mortify or stone humans, and all elegant words reach to Allah (at-Taha 20/5, al-Mulk 67/16-17; al-Fatir 35/10), and the hadiths suggesting that Allah is in the sky is the evidence that suggests the divine presence has borders.¹³⁸

Ad-Darimi, who mentioned these statements under the titles such as "Bounds and Skies", "Ayniyyah wa'l-Makan", expressed the following strange statements in regard to Allah's residence in sky: "Except erratic Marisi and his followers, Muslims and non-believers agreed upon the belief that Allah resides in the sky and they assigned such a border to Allah. Even the children who are not old enough to be held responsible for their actions knew Allah as so. When children are in trouble, they raise their hands to Allah and pray to Allah believing that Allah is in the sky, not anywhere else. Everybody knows Allah and where Allah is better than Jahmiyya."¹³⁹

Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855), Ibn Abi Shaybah (d. 235/849) and Abu Ubaid Qasim ibn Sallam (d. 224/838), was severely criticized by certain scholars such as Muhammad Zahid al-Qawsari (d. 1952) because he determined a boundary and direction to Allah stating that Allah has limitations, and he was even thought to have accepted Allah as an object.¹⁴⁰ Although ad-Darimi repeated the "bilaqaif" principle of Salaf while stating that Allah does not look like creatures while determining the borders and limits for Allah, it is fair to state that this contradicts with the idea that a title that is not found as a wording in the religious works cannot be assigned to Allah.¹⁴¹ It should be noted that ad-Darimi used constrained ta'wils to justify his own ideas. For example, Bishr al-Marisi interpreted the phrase of *fa-innaka bi-a'yunina* in at-Tur 52/48 as "You are under our protection and surveillance" as a dedication to Ibn Abbas. Accordingly, ad-Darimi claimed that the statement of Ibn Abbas justified himself, not Marisi, in regards to the statement

¹³⁸ Ad-Darimi, *Nakzu Usman ibn Said ala al-Marisi*, p. 57-59, 274-280.

¹³⁹ Darimi, *Nakzu Usman ibn Said ala al-Marisi*, p. 62.

¹⁴⁰ Muhammad Zahid al-Qawsari, *Makalah*, Humus 1388, p. 354-371.

¹⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ad-Darimi, Osman ibn Said", *DİA*, VIII, 497.

“Defining anybody under the context of protection and surveillance can be possible for those who have eyes.”¹⁴²

The evidence that the anti-ta’wil concept of Salafism meant the anti-Murji’ah and Mu’tazila movement under the name of Jahmiyya, is positioned upon a truer and more concrete basis with the attitude of Ibn Taymiyyah regarding the metaphors. Ibn Taymiyyah, who opposed metaphors, stating that the differentiation between the literal and metaphorical meaning in Arabic was not present in the early periods, but created by certain sub-sects like Mu’tazila after the Hijri third century. He suggested that the Salaf ulama do not mention about the differentiation between the literal meanings and metaphors,¹⁴³ and considered no risk in using ra’y and jurisprudence in his fatwas. This indicates that Ibn Taymiyyah’s anti-ta’wil and metaphor approach was ideological. The following passage justifies this evaluation:

“The Interpretation method based on Ra’y and language is specific to ahl al-bidat. Therefore, Ibn Hanbal stated “People made the most mistakes in ta’wil and comparison issue.” In addition, innovative sub-sects such as Murji’ah, Rafizah and others explained the Quran in regards to their subjective beliefs and linguistic ta’wils they formed, and they neglected what the sahabah, tabi’un and great Islamic ulama stated. Moreover, these sub-sects did not accept Sunnah, the practices of Salaf or the ideas conveyed from them as a basis. These sub-sects only use the data of intelligence and language. They also disregard the narrative tafsirs, Hadiths and Salaf’s words, and they used the kalam books formed by the leaders of Arabic language and literature and the pioneers of their own movements. This is an interpretation method also adopted by the deviant people because they use the philosophical, linguistic and literary books and totally ignore tafsir, hadiths and narratives. They neglect the religious works on the prophets because these works have no scientific value for them. To sum up, they interpret the Quran in accordance to their beliefs. They ignore the statements of the Prophet and ashab in these actions.”¹⁴⁴

These statements indicate that Ibn Taymiyyah did not absolutely oppose ra’y, opinions, deduction, ta’wil and metaphors. Instead, he used these when needed. He opposed to the afore-mentioned concepts which belonged to the “others”. Therefore, tafsir, ta’wil and the deductions of Ahl al-Hadith and/or Salafi-Hanbali scholars are correct, but the tafsir and ta’wils of the others such as the sub-sects of Jahmiyya, Mu’tazila and Murji’ah are generally superstitious, or at least invalid and false. The interpretations of Ahl al-Hadith should be named as “tafsir” as a statement of differentiation between the truth and superstition, or authenticity and

¹⁴² Darimi, *Nakzu Usman ibn Said ala al-Marisi*, p. 537.

¹⁴³ Taqi ad-din Ibn Taymiyyah, *Kitab al-Iman*, Beirut 1983, p. 79-80.

¹⁴⁴ Ibn Taymiyyah, *Kitab al-Iman*, p. 107.

falseness, but the interpretations of the others should be named as “ta’wil” in regard to falsification, which is performed by Ibn Taymiyyah.

Ibn Qasir had the same approach with his master Ibn Taymiyyah in rejecting ta’wil and metaphors but using metaphoric ta’wils when needed. To be clearer, Ibn Qasir stated that no ta’wil action should be performed for the tafsir of the verses on Allah’s khabari and actual titles (*mutashabih as-sifat*) and the verse on the divine residence in the sky (*al-A’raf 7/54*), and ideas of Salaf scholars such as Maliq, Awzai Sawri, Lais ibn Sa’d, Shafi’i, Ahmad ibn Hanbal and Ishaq ibn Rahawayh who rejected comparison and denying of Allah’s titles. He adopted the ta’wil approach of following Ahl al-Sunnah kalam authorities regarding the khabari titles, and he interpreted the phrase of “two hands” in *al-Maidah 5/64* as the “abundance of divine blessing and beneficence”.¹⁴⁵

The Tafsir Value of Ishari-Sufi Interpretation

Various concepts and terms such as indication, reputation, fact, *latifah* and secrets were used to reflect the Sufis’ ideas and comments on verses, and the concept of *ishari tafsir* has been commonly used recently, and in the latest periods. The authors believe that the concept of *ishari tafsir* is problematic in terms of both meaning and use. The relevant concepts and terms are used carelessly as the concepts of “*ra’y tafsir*” or “*tafsir with ra’y*”. In other words, Zurkani reviewed the comments of Sufis towards the Quran under the “*ishari tafsir*” (*at-tafsirat al-ishari*) title in *Manahil al-Irfan* but he defined this interpretation style as “Performing ta’wil differently from the apparent meaning in the Quran while providing the intended aspects and enabling compilation due to the secret indication seen by the *Suluq* and Sufism members” (*huwa ta’wil al-qur’ani bi-ghayri zahirihi li-isharatin hafiyiyatin tazharu li-arbab as-suluki wa’t-tasawuf wa yumkin al-jam’u baynaha wa bayna az-zahiri al-muradi ayzan*).¹⁴⁶ This definition indicates that “*ishari tafsir*” is actually ta’wil instead of being tafsir. Therefore, Zurkani kept on using the definition of “*ishari tafsir*”, and he even regarded the extreme comments of *Batinis* as *tafsir al-batiniyyat al-malahidati*. While performing this evaluation, he mentioned the following remark referring the classic *Ulum al-Qur’an* sources: “It was stated that Sufis’ ideas and comments on the Quran were not tafsir”.¹⁴⁷

These kind of careless actions in the use of terms and concepts can also be seen in the works of other contemporary authors. For example, Zahabi conceptualized Sufis’ Quran interpretations as “*tafsir as-Sufiyyah*”, and he used the phrase “*at-tafsir as-sufi an-nazari*” (*nazari Sufi tafsir*) regarding the reckless interpretations of *wahdad al-vujud* partisans such as Muhyiddin Ibn al-Arabi (d. 638/1240) and Abd

¹⁴⁵ Ibn Qasir, *Tafsir al-Qur’an*, II, 75, 220, 499; Mustafa Öztürk, “Tafsir al-Qur’an al-Azim”, *DIA*, XL, 296.

¹⁴⁶ Zurkani, *Manahil al-Irfan*, II, 78.

¹⁴⁷ Zurkani, *Manahil al-Irfan*, II, 79.

ar-razzak al-Qashani (d. 736/1335).¹⁴⁸ Many Quran and tafsir researchers in Turkey repeated these concepts, which must have arisen from the statement “galat al-meshur is better than lugat al-fash”. However, the ulama of the past were meticulous in selecting concepts and terms. For example, Zarkashi (d. 794/1392) said “It is stated that Sufis’ statements as Quran tafsir are actually not tafsir. These statements must be the spiritual facts and trance/wajd states realized and experienced by the Sufis while reading and listening to the Quran”.¹⁴⁹ Al-Suyuti stated (d. 911/1505) in a truer and more careful manner “Sufis’ ideas and interpretations on the Quran are not tafsir” (wa-amma kalam as-sufiyyati fi al-Qur’an fa-laysa bi-tafsir).¹⁵⁰

As the concepts of hakaik, lataif and kashf indicate, Sufis’ interpretations of the Quran have characteristics that are different to those of the tafsir. The authors are of the opinion that the most convenient qualification regarding these interpretations is “tasawwuf al-irfani ta’wil”.¹⁵¹ Ta’wil of Sufis is the result of the wisdom-based ideology and comparison that are under the context of “i’tibar”. The concept of i’tibar that was formed from the bases of *abr/ubur*, which meant “to pass, advance” in Arabic, means understanding an element by considering the characteristics of a similar concept to obtain a result by performing an intellectual transition between two elements in the terminology of logic.¹⁵² Sufis used i’tibar as a wisdom-based comparison, and therefore the possibility of transition from the apparent meaning, as seen in the statement “Similar concepts reflect one another” and/or “Similar concepts recall one another”, to batin (deep meaning).

According to the wisdom-based epistemology, in addition to the apparent/clear (zahr) meanings of the words, wordings and sentences in the Quran, there are deep meanings that expand by the degree of the competency of Sufis. Achieving these deep meanings requires open information sources such as discovery and inspiration in addition to the accumulation of knowledge, consideration ability and moral maturity. The verses suggesting reading the Quran with consideration and tadabbur among the legitimate evidences regarding the indicators and/or deep meanings of Sufis are significant. Abu Nasr as-Sarraj (d. 378/988) said in regard to al-Muhammad 47/24: “Allah is in contact with the Prophet and enables the people who purify themselves and practice with what they know to be informed about a discipline they do not know. This is the discipline of semiotics”.¹⁵³ Among the legitimacy-related evidences of Sufi interpretations, the narratives indicating that

¹⁴⁸ Zahabi, *at-Tafsir wa’l-Mufasssirin*, II, 236-241.

¹⁴⁹ Zarkashi, *al-Burkhan*, II, 170.

¹⁵⁰ Suyuti, *al-Itkan*, II, 1218.

¹⁵¹ For the conceptualization of wisdom-based ta’wil, see Mustafa Öztürk, *Studies of Tafsir History*, Ankara 2011, p. 57-61; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trans. Burhan Köroğlu et al., İstanbul 1999, p. 353-406.

¹⁵² For the concept of I’tibar (reputation), see Tahanawi, *Kashshafu Istilahat al-Funun*, Beirut 1996, I, 227; Abu al-Baka al-Kafawi, *al-Kulliyah*, Beirut 1993, p. 147-148.

¹⁵³ Abu Nasr as-Sarraj, *al-Luma’*, Cairo 1960, p. 147-148.

the Quran has four different meaning dimensions which are zahr, batn, had and matla/muttalah are significant.¹⁵⁴

According to many sources, Abu al Hasan al-Wahidi (d. 468/1076) criticized *Hakikat at-Tafsir* by the well-known Sufi Abu Abd ar-rahman as-Suleimi (d. 402/1021) as “If Suleimi believes that this work is under the context of tafsir, he has performed sacrilege” because Suleimi compiled different ideas and interpretations of Sufism followers on the verses in the work entitled “Tafsir Facts”, majority of which are Sufi aphorisms. Regarding the ishari-deep meanings, which emerge in the spiritual worlds of the Sufism followers and which are achieved through i’tibar, as “tafsir” means making false statements about the meanings and purposes in Allah’s verses or blemishing Allah’s statements. In addition, calling Sufism followers’ aphorism-based interpretations as tafsir has the same meaning with “What Allah aimed to reflect is the meaning, is the interpretation of this or that Sufi”, which means making false statements about the Quran and taking a step toward sacrilege.

Wahidi’s perception towards the nature of the Quran tafsir is in parallel with the ideology of the Ahl al-Hadith in regards to the commitment to the apparent meaning of wordings, particularly with emphasis on the sahabah and Salaf ulama.¹⁵⁵ Ibn as-Salah (d. 643/1245), who is one of the compiler of a basic Sunni hadith work, has the same ideology with Wahidi in this regard, which supports this evidence. Ibn as-Salah states the following after mentioning the criticism of Wahidi: “To me, a reliable Sufi can perform interpretation [similar to those mentioned in the work of Sulaimi] but if he does not state that these are tafsir and adopt this interpretation style as a method of explaining a word in the Quran, he would not be a non-believer. If he did so, he would have adopted the ta’wil style of Batinis. Sufis’ interpretations in regards to having concepts consist of the expression the meanings/mafhum in Quran with their similar aspects/concepts. Because similar concepts reflect one another, and/or similar concepts recall one another. This is how Sufism followers understood at-Tawbah 9/123 “O you who have believed, fight those adjacent to you of the disbelievers and let them find in you harshness. And know that Allah is with the righteous” as ‘We were held responsible for fighting against our essences and thus the non-believers around us’. However, one would wish that Sufis would not have acted as gently in the interpretations. Because these interpretations cause misunderstandings and confusions.”¹⁵⁶

As it is clear, Ibn as-Salah agrees with Wahidi on the issue of what is tafsir and

¹⁵⁴ Suyuti, *Ta’yid al-Hakikat al-Aliyyah*, Aleppo 2002, p. 17; Id, *al-Itkan*, II, 1219-1221.

¹⁵⁵ Despite the emphasis on narration and Salaf in tafsir, Wahidi was particularly criticized by Salafism scholars such as Ibn Taymiyyah, which may sound strange at first. However, considering the fact that Muqatil ibn Suleiman was used as the basic tafsir source by Salabi, who was also used as so by Wahidi, it is understood that this is a paradigmatic criticism, rather than being particular to individuals.

¹⁵⁶ Ibn as-Salah, *Fatawa wa Masailu Ibn as-Salah*, Beirut 1986, II, 196-197.

how it should be. To be clearer, Ibn as-Salah states that Sufis' Quran interpretations are not tafsir, but, as opposed to Wahidi, he noted that these interpretations should be evaluated more moderately and in a more tolerant manner. This approach of Ibn as-Salah can be regarded as the effort to form a legitimate basis for Sufi interpretation tradition within the Sunni-kalami paradigm. This approach is actually a part and reflection of the efforts of Qalabazi (d. 380/990), Qushayri (d. 465/1072) and Ghazzali (d. 505/1111) to add Sufism to the context of Ahl al-Sunnah with the consecutive efforts and to remove the connection between Shia wisdom and Sufism. As known to all, Qalabazi adapted Sufism to the theological approach of Ahl al-Sunnah in *at-Ta'arruf*, Qushayri defined the basics and concepts of Sufism *ar-Risala* in accordance with the same theological approach, and Ghazzali banished the anti-truth-shariah approach in *Ihya al-Ulum ad-Din* and ensured an agreement between Sufism and fiqh in a paradigmatic sense. As a result of these efforts, the Sufis' Quran interpretations are not included in the category of tafsir, and a total rejection-based approach is not adopted. On the contrary, these are regarded as a wisdom-based variety and richness in the Quran interpretations. However, interpretations of Sufis such as Muhyiddin Ibn al-Arabi, Abd ar-razzak al-Qashani were regarded as rejected in deep ta'wil category by many sub-sects, particularly the extremist Shia sub-sects such as Ismailiyya and Qarmatiyya.

The categorical differentiation between the appropriate ishari interpretations and rejected deep ta'wil was justified by Taftazani (d. 793/1390) as follows: "The people with rejectionist approach were named as Batini. Because they claimed that the apparent meanings of religious works are regarded as nullified, and only Muallim (Imam) knows a couple of deep, hidden meanings. The main purpose of their claims is to totally abrogate shariah. However, certain people with true Islamic knowledge adopted the idea that religious works are to be interpreted in accordance with the apparent meanings, but they also accepted the presence of certain hidden indicators that are toward the suluq individuals and understood the apparent meanings."¹⁵⁷

Certain researchers in the contemporary era mentioned certain conditions regarding the acceptability of ishari interpretation. Accordingly, ishari interpretation should not oppose the apparent meaning of the Qur'an, the claim that the essential purpose is to reflect deep-ishari meaning/interpretation should not be proposed, a canon and intelligence-based opponent should not be present, and a canon witness supporting ishari interpretation should be present.¹⁵⁸ These conditions serve to adapt Sufi-ishari interpretation style to Sunni statement system in a controlled manner, and totally abandon and exclude the Batinism-based ta'wil style. Due to the different inclinations in Sufism tradition, more specific differentiations were made regarding the appropriateness and inconvenience of

¹⁵⁷ Suyuti, *al-Itkan*, II, 405.

¹⁵⁸ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, Ankara, p. 21.

ishari interpretations. According to the author, the ishari interpretations that do not contradict with the apparent meanings of the Quran and general canon and theological principles of the Quran were categorized as “appropriate ishari tafsir”, while the interpretations that do not suit the interpretations were categorized as “speculative Sufi tafsir”. In other words, Sufis’ Quran interpretations were divided into two as fayzi-ishari sufi tafsir and speculative sufi tafsir in regard to the practice-speculation based Sufi differentiation. Therefore, a definite border was to be drawn to the ishari interpretation in terms of appropriateness and inconvenience. According to the evaluation of M. Husein Zahabi, ishari Sufi tafsir (interpretation) is appropriate with the idea that it is based on Sufis’ spiritual asceticism. The speculative Sufi tafsir is inconvenient due to the belief that it is based on the arbitrary ideas and speculations of Sufis or philosophers. For example, the ishari interpretations in Tustari and Sulaimi’s works are generally acceptable. However, many interpretations of Sufis such as Muhyiddin Ibn al-Arabi and Abd ar-razzak al-Khashani, who were rather interested in Sufism philosophy, are not acceptable.¹⁵⁹

The conditions and categorical differentiations regarding the Sufi-ishari interpretations were mostly performed by Ibn Taymiyyah. According to Ibn Taymiyyah, who answered the question of whether the ishari interpretation “The Quran has apparent and hidden meanings” -a statement among the most basic legitimacy evidences of ishari interpretation- in the paper on deep and apparent meanings in the Quran (*Risala fi Ilm al-Batin wa’z-Zahir*) is a hadith, and whether Wahidi’s criticism toward Sulaimi’s *Hakaik at-Tafsir* was true, the belief that “the Quran has apparent and hidden meanings” is a false hadith conveyed by no-one from the Islamic ideology. Such a narrative is not included in hadith books. However, the following mawquf or mursal statement was narrated from Hasan al-Basri (d. 110/728): “Each verse has an apparent, a hidden meaning and a matla/muttalah.” For the concepts such as apparent and hidden meanings, scholars of apparent and hidden meanings became common for many people, but the context of these concepts included not only true concepts but also the wrong elements.¹⁶⁰ If the purpose in the studies of hidden meanings is a type of science that has been hidden from the majority or a certain group of people, then either the hidden meanings against the apparent meanings or the hidden meanings that do not contradict with the apparent meanings can be suggested.¹⁶¹ The first of these is superstitions. Whoever claims that they have knowledge of hidden meanings that contradict the apparent meanings, or of such a hidden meaning would make a great mistake. Those who make such a claim are rejectionist-nonbeliever or ignorant people who have lost the correct path.

The deep meanings that do not contradict with the apparent meanings are at the

¹⁵⁹ Zahabi, *at-Tafsir wa’l-Mufasssirun*, II, 241-246; Ateş, *Ishari Tafsir Movement*, p. 19-21.

¹⁶⁰ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 124-125.

¹⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, XIII, 126-127.

degree of presenting ideas in accordance with apparent meanings. These ideas can be true or false. Hidden meanings are regarded as correct as long as they do not contradict the apparent meanings, and are not known as false in relation to the apparent meanings. It would be rejected if it is known as superstitious. If hidden meanings are known as neither correct nor wrong, neither a positive nor negative statement is made. The example of hidden meaning that is against the apparent meaning accepted by many people can be found in the claims made by Batini Qarmatis, Nusairis and similar movements, and the philosophers, fanatic Sufis and kalam authorities. The most malevolent one of these movements is Qarmatis. They mention that the Quran and Islam has a hidden meaning that is against the apparent meaning, and they make claims similar to the following: "The prayer that is obligatory is not a canon prayer or such prayer is obligatory for the ordinary people. Regarding the chosen ones, their prayers consist of knowing our secrets. Fasting does not reveal our secrets. Pilgrimage is a voyage performed to visit our esteemed masters." They state that the jannah of the selected people is to benefit from the pleasures in this world, while the jahannam is to follow the orders of shariah and severe canon obligations. According to their claims, Dabbat a-Arz will emerge from the earth upon Allah's order, scholars who talk with Islamic science anytime and anywhere, Israfil that will blow the trumpet, the scholar who reflect science to the essences for reviving, the active intelligence used by the creatures (mawjudah) in their moves, "Kalam", the first intelligence regarded as the first creator by the philosophers, the stars, moon and sun seen by Ibrahim; nafs, intelligence and obligatory creature; four rivers seen by the Prophet during miraj, four basic elements (anasir ar-arbaah); and the prophets seen by the Prophet in the sky are the planets. Accordingly, Adam is the moon, Yusuf is the star, and Idris is the sun.

The inconvenient batini ta'wils can be found in the ideas of many Sufi and kalam authorities. But these two groups are different than Batinis. In other words, the apparent meaning for Batinis is Rafisism, while the hidden meaning is pure sacrilege. However, most of the Sufis and kalam authorities are not Rafizi. They accuse the sahabah members of committing great sins but do not regard them as non-believers. Shia-Rafizi Batinis regard the Imam in the verse "all things We have enumerated in a clear register." (Surah Ya-sin 36/12) as Ali (r.a.), regarded Abu Lahab in the verse "May the hands of Abu Lahab be ruined, and ruined is he!" (Surah al-Masad/Lahab 111/1) as Abu Bakr and 'Umar (r.a.) Ömer; regarded the people in the verse "...then fight the leaders of disbelief" (at-Tawbah 9/12) as Talha and Zubair; regarded the accursed tree in the verse "Accursed tree in Quran" (al-Isra 17/60) as Umayyah people (Umayyad). Sufi Batinis regarded the pharaoh in the verse "Go to Pharaoh" (an-Naziat 79/17) as qalp, regarded the "baqara" in the verse "Indeed, Allah commands you to slaughter a cow" (Bakara 2/67) as the essence, while Shia Batinis claim that this symbolizes Aisha (r.a.). Moreover, Sufi Batinis and philosophers explain the conversation between Moses and Allah as the wisdom that has been transmitted to him through the active intelligence or another element

that guided him. They also regard "Indeed, I am your Lord, so remove your sandals" (at-Taha 20/12) as abandoning the mortal and eternal world. They interpret the tree Moses talked to, the divine valley where he was addressed by Allah and similar statements as the states emerging in qalp while exploration and inspiration took place. The author of *Mishkat al-Anwar* (Ghazzali) and those with similar ideologies are among the people who adopted this interpretation method.

The philosopher Batinis regards the angels and demons as "forces of the essence". According to them, the statements regarding the things promised to people in the eternal world are symbolic statements proposed to reflect pleasure and sorrow, the essence will be experienced after death, and these statements do not correspond with the elements of an independent presence. Many statements from the Sufis have been reflected from the following periods. However, their statements were not conveyed from their own Salafs or Sufism pioneers. In addition, contrary to their salaf and science leaders, many relevant statements were made by the late kalam authorities.¹⁶²

Sufis in the following period believe that the Islam ummah are more knowledgeable and competent than the salaf scholars despite their malevolent and ignorant actions. In addition, they raised their claims to the level of uniting existence [vahdet-i vücûd]. Just like Ibn al-Arabi, the author of *Fusus al-Hiqam*, and those with similar approaches did. On the other hand, Sufis of this latest period claim that they know Allah better than the prophets and that prophets benefited from their knowledge in marifatullah. They interpret the Quran in accordance with the superstitious generations. For example, they regard the verse "Because of their sins they were drowned." (Surah Nuh 71/25) as "they were drowned in the marifatullah sea" and claim that the term, azap (wrath), arose from the base "azb" meaning sweetness. They state that Noah's statement on his own nation meant praising with a critical style. They also interpret the verse "Indeed, those who disbelieve - it is all the same for them whether you warn them or do not warn them - they will not believe." (al-Baqarah 2/6) as "They do not believe with the apparent science" and they regard the verse "Allah has set a seal upon their hearts" (al-Baqarah 2/7) as "They do not know anything other than Allah".¹⁶³

Ibn Taymiyyah assessed batini and ishari ta'wils under two categories. The first is the erroneous ta'wils at evidence and madlul level, and the second is the erroneous ta'wil based on evidences. The meaning proposed with ta'wil capacity in the first category is indeed superstitious. Therefore, its evidence is superstitious, too. Presenting evidence that would necessitate the correctness of superstitions is not the case here. This type of ta'wils is specific to Shia, Sufi and philosophical Batinism. The meaning of the ta'wil in the second category is essentially correct. These ta'wils belong to Sufis. However, Sufis use certain wordings to reflect a

¹⁶² Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 127-128.

¹⁶³ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 128-129.

meaning that is the Quran and hadiths but indicate a different context to form a basis for the meaning they formed, and they name the meanings in this regard as the indicators (*isharat*).⁵⁰ It is possible to find many examples related to these interpretations in *Hakaik at-Tafsir* by Abu Abd ar-rahman. The superstitious interpretations and meanings can be easily found in the ideas of Qarmatis and philosophers who oppose to Muslims in regards to the basic principles of Islam. Those who know the salaf scholars of the first period are aware of the fact that all ideas advocated by these groups contradicted with Salaf ideology and were superstitious. Whoever accepts that prayer is obligatory for any people with a sound mind would understand that those who interpret the religious work on prayer as "Certain people are exempt from prayer" clearly lie.

The correct Sufi/ishari interpretations and meanings can be true with the Quran and indirect Sunnah indication. However, there are two cases regarding the position of wording that indicated the ishari meaning. The first is making the following claim: "This ishari meaning was meant in the wording". Such a claim means besmirching Allah. Whoever claims that the term of "baqara (cow)" in "Indeed, Allah commands you to slaughter a cow" (al-Baqarah 2/67) meant essence, the term of pharaoh in the verse "Go to Pharaoh" (an-Naziat 79/17) meant qalb, Abu Baqr was meant in the verse "and those with him are forceful against the disbelievers, merciful among themselves." (al-Fath 48/29), 'Umar (r.a.) was meant in the verse "and those with him are forceful against the disbelievers", Osman (r.a.) was meant in the verse "merciful among themselves", and Ali (r.a.) was meant in the verse "You see them bowing and prostrating [in prayer]", they would have lied in the name of Allah deliberately or accidentally.

It is possible that the meaning proposed in the Sufi interpretation has *i'tibar* and comparison characteristics, which is named as "comparison" by the scholars of fiqh and "indication" by the Sufis. *I'tibar* is divided into two as true and superstitious. Whoever hears the verse "None touch it, except the purified." (al-Vaqi'ah 56/79), state what was mentioned in this verse is Lawh al-Mahfuz or Quran, and produce a comparison as "the Quran's meanings and messages can only be grasped by those with pure hearts just like those who can touch the Lawh al-Mahfuz where Quran letters are written", this becomes a true meaning and *i'tibar*. In addition, similar views were conveyed from Salaf scholars. Similarly, considering the hadith "Angels do not visit the houses where there is a dog or a junub individual"¹⁶⁴, the following would be an appropriate comparison: "As long as a person has habits that would foul the essence such as pride and jealousy, that person cannot grasp the truth of faith". In this regard, Allah ordered as follows: "Those are the ones for whom Allah does not intend to purify their hearts." (al-Ma'idah 5/41), "I will turn away from My signs those who are arrogant upon the earth without right. and if they should see every sign, they will not believe in it. And if they see the way of consciousness, they will not adopt it as a way; but if they see the

¹⁶⁴ al-Bukhari, *as-Sahih*, "Maghazi", 12; "Libas", 88; "Taharat", 89; at-Tirmidhi, *as-Sunan*, "Edeb", 44; Nasai, *as-Sunan*, "Taharat", 167.

way of error, they will adopt it as a way. That is because they have denied Our signs and they were heedless of them.” (al-A’raf 7/146).¹⁶⁵

According to Ibn Taymiyyah, every meaning and interpretation that contradicts with the Quran and Sunnah are superstitious and have no truth value. It is wrong to interpret a statement, which suits the Quran and Sunnah but has a different meaning in the manner of addressing, differently than its essential meanings. Even if it is stated that this is a meaning formed through *i’tibar* and comparison, it is wrong. Because such a meaning can be true or superstitious. To sum up, those who interpret and perform the action of *ta’wil* on the religious works of the Quran and/or Sunnah differently than the *sahabah* and *tabi’un* would besmirch Allah, adopt a rejectionist approach and distort the facts, which is nothing but disbelieving and opening the doors of rejectionism. It is unquestionable that this is not Islamic.¹⁶⁶

The categorical differentiation of Ibn Taymiyyah in regards to hidden and Sufi *ta’wil* as “those who make mistakes in both evidence and meanings” and “those who make mistakes in evidence rather than meanings” is related to the strict border between the *ishari*-Sufi *ta’wil* and philosophical-kalami *ta’wil*. The kalam authorities such as *Jahmiyya*, *Mu’tazila* and *Murji’ah* represent kalami *ta’wil* while the Shia *Batinis* and *Sufis* such as Ibn al-Arabi represent philosophical *Batini ta’wil*. Regarding the Sunni *Sufis* evaluated in the second group “those who make mistakes in evidences rather than meanings”, these *Sufis* correspond to the representatives of *Sufi-Ishari ta’wil*.¹⁶⁷ In conclusion, Ibn Taymiyyah and the Salafi ideology played a key role in assigning and determining the criteria of appropriateness and inconvenience regarding the *ishari* interpretation. Considering the fact that Salafism is the developed and systematized form of *Ahl al-Hadith* movement, it is fair to state that the paradigm determining whether the Sufi interpretations are true or not, is basically an *Ahl al-Hadith* paradigm.

¹⁶⁵ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 129-130. A similar approach was adopted by Abu Ishaq ash-Shatibi (d. 790/1388). According to Shatibi, apparent meanings indicate a linguistical understanding within the limits of Arabic, and hidden meanings suggest understanding and grasping the divine intention in verses. He also mentions that those who differentiate between the apparent and hidden meanings would provide a new *tafsir* method, and they should definitely provide a concrete basis to their specific concept of apparent and hidden meanings. He also implies the condition of suiting Arabic data and the presence of external data (religious work) that would support this meaning. He notes in some of his examples that certain Sufi interpretations enable Muslims to evaluate the Quran consistently as a whole, but he regards certain interpretations, such as the term “*na’lain* (two clogs)” interpreted as “two worlds” in the phrase “*fahla na’laik*” in al-Taha 20/12, as unacceptable. According to Shatibi, this and similar interpretations do not have the understanding of Salafism followers who are the first addressee of the Quran and who understand and interpret it in the best way. See *al-Muwafakat fi Usul ash-Sharia*, Beirut 1997, III, 346-367.

¹⁶⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 130-131.

¹⁶⁷ Maşalı, “Ibn Teymiyye’ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”, p. 131.

Discussion and Conclusion

The Salafi ideology, supported by Ahmad ibn Hanbal and made a systematical movement upon the orders of Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyya, the most basic characteristic of which is extreme conservatism and traditionalism, has a determinant role regarding the classical Sunni tafsir tradition. For determining this evidence, it is sufficient to see how the content of *Mukaddimat at-Tafsir* by Ibn Taymiyyah is reflected to *al-Burkhan* and *al-Itkan* by Zarkashi and Suyuti, which are used as the most basic sources of Quran sciences and Tafsir. Moreover, the categorical classifications by Ibn Taymiyyah, which is presented as “ahsanu turuk at-tafsir (the best/most appropriate tafsir methods)” and means “Quran tafsir with the Quran and Quran tafsir with Sunnah” are still used as tafsir principles. These categorical classifications also determine the frame of “narrative tafsir (ma’sur tafsir)”.

The conditions for accepting the Sufi/ishari interpretations are largely based on the beliefs and evaluations of Ibn Taymiyyah in *Risalah fi ilm al-Batin wa’z-Zahir*. The conditions for accepting the ishari interpretation and ta’wil largely match, which is interesting evidence. The focus of this match is formed by the condition of suiting the apparent meaning of religious works in Sufi and kalam ta’wil. Ibn Taymiyyah remained significantly distant to kalam and ta’wil method, speculative wisdom and Sufism, and he used a critic approach in this regard, which indicates that he meticulously investigated the acceptance conditions for ta’wil in the statement epistemology in Ahl al-Sunnah tradition because of the effect of systematic Salafism. A similar assumption can be made for the classical discussions of whether a ra’y-based Quran interpretation is lawful.

In addition, the social/hidayah-based tafsir movement which is commonly accepted in the modern Islamic world, arose from Salafism represented by certain people such as Muhammad Abduh and Rashid Riza. To sum up, the dominant tafsir paradigm in the Ahl al-Sunnah tradition largely belongs to Ibn Taymiyyah and Salafism. The inclination of certain tafsir authorities such as Imam Maturidi, Fahraddin ar-Razi and Bayzawi to combine the sagacity tafsir/ta’wil that became clearly visible with Molla Fanari in the Ottoman era and adopted by many Ottoman tafsir authorities later with ishari interpretation style, is mentioned as a strong Sunni tafsir aspect. However, since the latest century, the most dynamic aspect that has been represented by certain scholars such as Muhammad Abduh, Rashid Riza, Mustafa Maraghi, Mawdudi, and Sayyid Kutubis has a Salafi social/hidayah-based tafsir inclination.

The basic emphasis in Ibn Taymiyyah’s Salafi tafsir concept is related to detecting the initial/essential meaning in the Quran and maintaining this meaning as it is. This emphasis is a serious criticism toward the approach of presenting sectarian, political and philosophical premises for the approval of the Quran under the concept of ta’wil rather than answering the following question: “What does

Quran essentially order?" Making the Quran a divine book that is in parallel to any premise is possible by removing the historical context of the divine book. To remove the historical context, one should neglect the narratives of Salafis with historical meanings. Ibn Taymiyyah's emphasis of Salaf and narration in tafsir is thus critical. The emphasis on the commitment to apparent/valuable meaning in Arabic is important for preventing the arbitrary considerations toward meanings. However, the tafsir style based on pure Arabic is problematic for the Salafi ideology. Therefore, Ibn Taymiyyah stated the following in regards to determining the meaning in the Quran considering the pure wording: "Certain interpreters aimed to explain the Quran verses in a way to be understood by a person who speaks pure Arabic while neglecting the statements of the Prophet who received the verses and became the first addressee of Quran... These interpreters were committed to pure wordings, and they considered the meanings that could not have been in Quran without paying attention to Prophet's advice, verses' indications and expression styles."¹⁶⁸

Arabic is without doubt significant for determining the main meaning and purpose in Quran, but the linguistic characteristics are not solely adequate. This is due to correctly understanding and explaining Quran is more than what can linguistics grasp. Moreover, those who understand the Quran the best are not those who speak Arabic the best. Scholars of fiqh can understand and interpret the Quran better than Arabic linguists.¹⁶⁹ The maximum amount of attention should be paid to the expression style of the Quran in tafsir. Ibn Taymiyyah made the following statement: "Wording can become meaningful only if the language, addressing style and habits of the speaker is known. Because the indication of wording to meaning is not random, but voluntary and cautionary. The speaker aims for their wording to correspond to a certain meaning. When the speaker presents an ordinary style in regards to expressions with a certain wording, this style becomes a habit of this. Thus, whoever pays attention to Prophet's wordings and what he meant with these wordings knows the details in his statements. Thus, the intention that could not be found by somebody else can be understood easily by those people."¹⁷⁰

As this explanation indicates, the meanings Shari assigned to Arabic terms should be regarded in Quran tafsir. Because Shari assigned much content, which are different than the meanings and use in Arabic, to many Arabic words. The details of these meanings can be achieved through the statements from the Prophet and Salaf statements. Therefore, whoever performs ta'wil on Quran just by considering the Arabic meanings and use without paying attention to the meanings

¹⁶⁸ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 191.

¹⁶⁹ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, III, 38; XVII, 222.

¹⁷⁰ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, VII, 77.

in Prophet and/or sahabah statements conducts a ta'wil process specific to innovation followers.¹⁷¹

According to Salafi tafsir ideology, the essential meaning of a word in the Quran is limited to what the sahabah generation understood from that word. The theoretical and terminological aspects gained by the words in time should be disregarded in Quran tafsir. Ibn Qayyim al-Jawziyya regarded assigning terminological meanings to the words in Quran as superstitious (groundless, invalid) ta'wil. According to him, associating a word in the Quran with a special term, rather than the meaning known in the revelation period, that emerged in the following periods, is a completely superstitious ta'wil. Many people had confused ideologies and problematic approaches with this issue. These people associated the wordings in the Quran with the meanings that are in the terminologies of late periods but have no correspondence in Arabic in the revelation period. This aspect should be considered carefully. Otherwise, they could make a great mistake such as accusing Allah and the Messenger of lying under the name of ta'wil. Certain people interpreted the phrase *fa-lamma afala* (An'am 6/76) as "movement" and presented the ability to move as in a superstitious regard. However, there is not a single statement where the term "uful" is used to mean movement in the period when the Quran was revealed. Moreover, some scholars regarded the term "ahad" used in the Quran to refer Allah as "the element from which it is impossible to separate and gain an independent presence", and they stated the following: "If Allah was really over the sky, he would not have had the ahad title and characteristics." However, neither Arabs nor the linguists know that the term "ahad" has this meaning. In Arabic, there is not a single example where this term has the afore-mentioned meaning. The judgment regarding this meaning belongs to Jahmiyya, falasifah, Mu'tazila and their followers.¹⁷²

Ideological motives occasionally affect the criticisms of Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim regarding ta'wil, but the basic motive here is the efforts to avoid sacrificing the epistemological and methodological principles based on Ahl al-Hadith. This statement can be found with the answer of Ibn Taymiyyah for the following question: "What is the most suitable tafsir of the Quran and Sunnah?" According to Ibn Taymiyyah, the most reliable tafsir for Muslims is *Jami al-Bayan* by al-Tabari. Al-Tabari conveyed the narratives from Salafi scholars with imputations and presented no innovations. In addition, he made efforts to avoid conveying narratives from refuted scholars such as Muqatil ibn Suleiman and Qalbi.¹⁷³ The

¹⁷¹ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, VII, 243-244.

¹⁷² Ibn Qayyim al-Jawziyya, *as-Sawaik al-Mursala*, Riyadh 1998, I, 189-191.

¹⁷³ According to Ibn Taymiyyah, almost all of tafsirs of scholars such as Sufian ibn Uyayna (d. 198/814), Abd ar-razzak ibn Hammam (d. 211/826), Ishaq ibn Rakhawayah (d. 238/853), Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855), Abd ibn Humaid (d. 249/863), Baqi ibn Makhlad (d. 276/889), Ibn al-Munzir (d. 318/930) and Ibn Abi Hatim (d. 327/938) contain the ideas and practices of sahabah and tabi'un, and they are among the appropriate and valid tafsirs. See *Majmu al-Fatwah*, XIII, 190.

tafsirs of certain scholars such as Sa'labi, Baghawi and Wahidi are useful although they have certain problematic narratives and innovations. The tafsir of Ibn Atiyya and Qurtubah are suitable for the Quran and Sunnah, and they do not include innovation. However, *al-Kashshaf* by Zamahshari completely includes innovations. The most concrete and reliable tafsir among these works belongs to al-Tabari.¹⁷⁴

It is clear that Ibn Taymiyyah presented reasons consolidating the commitment to Ahl al-Hadith and Salaf ideology, while stating that *Jami al-Bayan* is the most reliable tafsir, and he considered the same reasons while evaluating the tafsirs of other Sunni tafsir authorities. However, in his evaluation toward *al-Kashshaf* by Zamahshari, he acted ideologically due to his anti-approach toward Jahmiyya and Mu'tazila. He had a similar attitude while criticizing *at-Tafsir al-Qabir* by Fahraddin ar-Razi stating "It has anything but tafsir".

References

- el-Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmail, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 2001.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekr Hatîb, *el-Câmî' li-Ahlâki'r-Râvî*, Riyad 1983.
- el-Begavî, Ebû Muhammed, *Me'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-Sıfât*, Beyrut 1984.
- Birişik, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 285.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. İbn Muğire, *Hadîs-i Şerifler Işığında İlâhî Kelâmın Müdâfaası (Halku Ef'âli'l-İbâd)*, trans. Yusuf Özbek, İstanbul 1992.
- Büyükkara, Mehmet Ali "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefîyye ve Cihadî Selefîyye", *Dinî Araştırmalar*, 2004, 7, issue: 20, p. 206-208.
- _____, "Selefilik'in Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheyman el-Uteybî ve Cemaati", *Marife: Bilimsel Birikim (Seleflik)*, 2009.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trans. Burhan Köroğlu vdğr., İstanbul 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1989.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim *es-Savâiku'l-Mürsele*, Riyad 1998.
- el-Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Devha 1399.
- ed-Dârîmî Ebû Saîd Osmân b. Saîd, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Kuveyt 1985.

¹⁷⁴ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 208-209.

- _____, *Nakzü Usmân b. Sâid ale'l-Merîsî (er-Red ale'l-Merîsî)*, edit. Mansûr b. Abdülazîz es-Simârî, Riyad 1999.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 2007.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003.
- ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-Kebîr*, trans. M. Sofuoğlu, İstanbul 1980.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vîli' Sorunsalı", trans. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, 1996, IX/1-4, / 28. IX/1-4, 28
- el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, Riyad 1993.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 1982.
- _____, *Faysalu't-Tefrika*, edit. Mahmûd Bîcû, yy., 1993.
- Gölçük, Şerafettin, "Cehm b. Safvân", *DİA*, İstanbul 1997, VII.
- _____, "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII.
- Gürler, Kadir, "Kur'an'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, III/5.
- _____, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, (unpublished doctoral thesis), Ankara 2002.
- Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, trans. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz İstanbul 2000.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer, *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fazlih*, Beyrut, n.d.,
- İbn Adî, Ebû Ahmed *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, Beyrut, n.d.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed, *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut, n.d.
- İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Riyad 1999.
- İbn Hanbel, Ahmed, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, Riyad 2003.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1411.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983.
- _____, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Cîze 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillah, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, n.d.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn, *Nakzü'l-Mantık*, Kahire 1951.
- _____, *Mecmâu'l-Fetâvâ*, Beyrut 2000.
- _____, *Mecmâatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Beyrut 1992.

- _____, *el-Cevâbü's-Sahîh li-men Beddele Dîne'l-Mesîh*, Riyad 1999.
- _____, *Der'u Teârüzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Riyad 1991.
- _____, *Kitâbü'l-Îmân*, Beyrut 1983.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr, *Fetâvâ ve Mesâilü İbni's-Salâh*, Beyrut 1986.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Kökenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2009.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü't-Te'vîl)*, Kahire 2003.
- Kazanç, Fethi Kerim, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2010, VIII/1, 110-111.
- el-Kefevî, Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut 1993.
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlât*, Humus 1388.
- Kılavuz, Ahmed Sâim, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbul, 1992, VI.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", *İslâmiyât*, 2000, III/3.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, Ankara 2002.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- el-Malatî, Ebü'l-Hüseyn *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Kahire 1993.
- Maşalı, M. Emin, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname*, 2008/2, issue. XV.
- Na'nâa, Remzi, *el-İsrâiliyyât ve Eserühâ fi Kütübi't-Tefsîr*, Beyrut 1970.
- en-Nehhâs, Ebû Cafer, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Özerverli, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul 2008.
- _____, "İbn Teymiyye (İtikadî Görüşleri)", *DİA*, İstanbul 1999, XX.
- Öztürk, Mustafa, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara 2013.
- _____, *Tefsirin Hâlleri*, Ankara 2013.
- _____, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2011.
- _____, "Neo-Selefilik ve Kur'an: Reşid Rıza'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, IV/2.
- _____, "Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm", *DİA*, İstanbul 2011, XL.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, Beyrut 2004.
- _____, *Acâibü'l-Kur'ân*, edit. Seyyid el-Cemîlî, Beyrut 1985.

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

السلفية في عُرف التفسير الإسلامي *

أ. د. مصطفى أوزترك

جامعة جو كوروا - كلية الإلهيات: ozturkm@cu.edu.tr

الخلاصة:

إن الفكر السلفي الذي دافع عنه رمز مدرسة أهل الحديث في القرن الثالث أحمد بن حنبل، التي وصلت من بعده إلى هيكل منهجي بجهود ابن تيمية وابن قيم الجوزية ذي مكانة حاسمة في تراث التفسير السني. والسلفية - في عُرف التفسير الإسلامي - موضوع ينبغي تناوله على ثلاثة أصناف مرتبطة ببعضها، وبنفس الوقت مختلفة عن بعضها تماماً.

أولها: مدرسة أهل الحديث التي كوَّنت البنية التحتية للسلفية المنهجية. ورمز هذه المدرسة التي تُذكر بأسماء مختلفة: «أصحاب الحديث - أهل الحديث - أهل السنة الخاصة» هو أحمد بن حنبل رحمه الله (ت: ٢٤١هـ/ ٨٥٥م).

وثاني تلك المدارس: هو تيار الفكر الديني المتمثل بابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) الذي عاش في النصف الثاني للقرن السابع، وتلاميذه المشهورين كابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، وأبي الفداء ابن كثير (ت: ٧٧٤هـ/ ١٣٧٣م).

وأما الصنف الثالث في الفكر السلفي والتفسير فهو السلفية الحديثة التي تصدَّرت بخطاب التجديد والإصلاح في العصر الحديث.

الكلمات المفتاحية: السلفية، تفسير، أهل الحديث، ابن تيمية

Tefsir Geleneğinde Seleflik Ekolü

Özet

Hicrî III. (IX.) asırda Ehl-i Hadis ekolünün sembol ismi Ahmed b. Hanbel tarafından savunulan, daha sonra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin gayretleriyle sistematik yapıya kavuşan Selef düşüncesi klasik dönem Sünnî tefsir geleneğinde belirleyici konuma sahiptir. İslam tefsir geleneğinde Seleflik, birbiriyle bağlantılı ve aynı zamanda birbirinden oldukça farklı üç kategoride ele alınması gereken bir konudur. İlk kategori, sistematik Seleflîğe alt yapı oluşturan Ehl-i Hadis ekolüdür. Ashâb-ı Hadîs, Ehl-i Eser, Ehl-i Sünnet-i Hâssa gibi farklı isimlerle de anılan bu ekolün sembol ismi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) dir. İkinci kategori, hicrî VII. asrın ikinci yarısında yetişen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile onun İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi meşhur talebelerince temsil edilen dinî düşünce çizgisidir. Seleflik ve tefsir konusunda üçüncü kategori, modern dönemdeki ıslah-tecdit söylemiyle ön plana çıkan yeni Selefliktir

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

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Tefsir Geleneğinde Seleflik Ekolü" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (مصطفى أوزترك، السلفية في عُرف التفسير الإسلامي، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ١٩٥-٢٥٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Salafism In Tafsir Tradition

Abstract

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

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

السلفية - في عُرف التفسير الإسلامي - موضوع ينبغي تناوله على ثلاثة أصناف، مرتبطة ببعضها، وبنفس الوقت مختلفة عن بعضها تماماً.

أولها: مدرسة أهل الحديث التي كوَّنت البنية التحتية للسلفية المنهجية. ورمز هذه المدرسة - التي تُذكر بأسماء مختلفة: «أصحاب الحديث - أهل الحديث - أهل السنة الخاصة» - هو أحمد بن حنبل رحمه الله (ت: ٢٤١هـ/٨٥٥م).

ونالت هذه المدرسة في القرن الثالث الهجري قوة ونفوذاً بجهود العلماء؛ كأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه (٢٣٨هـ/٨٥٣م)، والإمام البخاري (ت: ٢٥٦هـ/٨٧٠م)، وأبي سعيد الدارمي (٢٨٠هـ/٨٩٤م). ومع مرور الزمن صار مركزها بغداد، وتمثَّلت بعلمائها الحنابلة، كأبي بكر الخلال (٣١١هـ/٩٧١م)، وأبي محمد البرهاري (٣٢٩هـ/٩٤١م)، وابن بطة العكبري (٣٨٧هـ/٩٩٧م).

وثاني تلك المدارس: هو تيار الفكر الديني المتمثل بابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، وتلاميذه المشهورين كابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ/١٣٥٠م)، وأبي الفداء بن كثير (ت: ٧٧٤هـ/١٣٧٣م). وأصفي الطابع المنهجي على السلفية بالخصوص على يدي كل من ابن تيمية وابن القيم.

ولا شك أن السلفية المنهجية تستند إلى مدرسة أهل الحديث المتمثلة بأحمد بن حنبل والحنابلة.

وأما مرجع مدرسة أهل الحديث الأول فهو ما يسمى بالسلف الصالح المتمثل بعلماء الصحابة والتابعين وتابعي التابعين.

ووفقاً لابن تيمية - الذي يرى أن السلف خير الناس بعد الأنبياء انطلاقاً من رواية الحديث الوارد أن: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم (صحابه، تابعون، تابعو التابعين)»^(١)، والآيات (١٠٠)

(١) صحيح مسلم، فضائل الصحابة، ص ٢١٠-٢١٥، ومسند، ابن حنبل (٢/٣٢٨)، (٥/٣٢٧)، (٦/١٥٦).

من سورة التوبة و(٧٥) من سورة الأنفال والآية العاشرة من سورة الحشر -؛ إن معرفة آراء علماء السلف حول الدين والعلم ومعرفة أعمالهم أنفع وأفضل بكثير من معرفة آراء الأجيال التي بعدهم وأعمالها^(١).

وأما الصنف الثالث في الفكر السلفي والتفسير فهو السلفية الحديثة التي تصدرت بخطاب التجديد والإصلاح في العصر الحديث.

ففي القرن التاسع عشر وعند النظر في تراجع العالم الإسلامي أمام الغرب والبحث عن وسائل العلاج؛ علّل عدد من رجال الفكر والعلم المسلمين أزمة «الانحطاط والانقراض» في سياق التجربة التاريخية بفقدان أصل الدين وهويته، وتفسير النصوص الدينية وتطبيقها بشكل خاطئ.

ومن المدافعين عن هذا الفكر التجديدي الإصلاحية صديق حسن خان (ت: ١٨٩٠م)، ومحمد عبده (ت: ١٩٠٥م)، ومحمد رشيد رضا (ت: ١٩٣٥م)، وجمال الدين القاسمي (ت: ١٩١٤م)، ومحمد شكري الألوسي (ت: ١٩٢٤م). وقد ارتبط اسم هؤلاء بالسلفية لأن أفكارهم وآراءهم ظهرت متوافقة مع فكر ابن تيمية.

وظيفة التفسير وماهيته في المدرسة السلفية:

تعرف السلفية بأنها مدرسة فكر ديني نظمت من قبل ابن تيمية. ويعود إليه بقدر كبير أسلوب فهم هذه المدرسة في علم التفسير. وعلى ما يفهم من كتابه «مقدمة التفسير» يكون التفسير برأيه عبارة عن استخراج المعاني الأصلية والأولية للقرآن الكريم، أو هو معرفة معلومات حول هذه المعاني.

وأما استخراج هذا المعنى الأصلي والأول فهو في الأساس يعتمد على النقل واللغة، وهو عبارة عن شرح بشكل سهل يقابل الكلمات كالتوضيح والبيان.

ومن ناحية أخرى بيّن النبي ﷺ كل الدين بأصوله وفروعه وظاهره وباطنه وبشكله العلمي والعملية. وبشكل أوضح؛ إن الله سبحانه قد بين في القرآن ورسول الله قد شرح في حديثه كل شيء بحيث لم يدع شيئاً محتاجاً للإيضاح^(٢). وتبين الآية الرابعة والأربعون من سورة النحل ﴿لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ أن النبي قد بين كلاً من ألفاظ القرآن ومعانيه لأصحابه^(٣).

ويتبنى ابن تيمية تصوراً دينياً يستند إلى أفضلية النص والسلف ويتبع منهج أهل الحديث في عدم جواز التأويل والرأي سواء في التعامل مع النصوص أم الدين.

(٢) مجموع الفتاوى، أبو العباس تقي الدين ابن تيمية، بيروت ٢٠٠٠، (١٣/١٣ - ١٤).

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/٧١ - ٧٢).

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٤٨).

من الأساسيات المتعارف عليها في هذه المدرسة أن الله سبحانه - في القرآن الكريم - والنبي - في السنة - والصحابة لم يتركوا لأي من أجيال المسلمين التي تمر على مدى التاريخ أمراً سيحتاجونه إلا وتحديثوا عنه وأوضحوه. ووفقاً لهذه المدرسة يكون نص القرآن الكريم ذا ماهية مفهومة وهو في غاية الوضوح؛ ولذا ينبغي أن لا نتعب النص بجعله تابعاً لتأويلات شخصية. ولأن مراد الله سبحانه قد فهم بشكل صحيح في الوسط الذي نزل فيه الوحي فإن الواجب على المسلمين أن يسمعوا إلى المعنى الموضح والمفهوم في ذلك الوسط بطريق النقل ويتبعوه. والاستنتاج من النص بطريق التأويل والعمل على صياغة أحكام جديدة - رغم وجود التفسير السهل المجرد الصريح المنقول إلينا عن السلف - بدعة.

وسواء كان بدافع الولاء للقرآن والسنة واعتقاد السلف في موضوعات الدين أم بدافع رد منهج التأويل والكلام الفلسفي في فهم النصوص أم كان ذلك من اجتهاده في الحفاظ على الإسلام الصافي ومعناه الأصلي فإن ابن تيمية قد عمل على تحديد أصول تهدف للتقليل بأقصى قدر من تدخل الشخص وتصرفه في تفسير القرآن بل وتهدف لتفادي ذلك تماماً.

وحسب وصف ابن تيمية في «أحسن طرق التفسير»؛ إنه ينبغي أن يفسر القرآن بالقرآن أولاً؛ لأن حكماً ذكر في القرآن مجملاً في موضع ما ربما يوضح في موضع آخر. وأما المصدر الثاني في تفسير القرآن فينبغي مراجعة السنة النبوي (الحديث)؛ لأن رسول الله أعظم شارح ومفسر للقرآن. ولأجل هذا قال الإمام الشافعي «كل شيء قضاه رسول الله هو من فهمه للقرآن»، وبهذا الخصوص إن الآيات ١٠٥ من سورة النساء و٤٤ و٦٤ من سورة النحل تبين ذلك.

وعندما لا يوجد تفسير في الكتاب والسنة يُرجع إلى أقوال الصحابة. فالصحابة لهم المكانة التي لا تناقش في مجال التفسير؛ لأنهم كانوا شهداء على نزول القرآن الكريم وعارفين بالأحاديث المتعلقة بالآيات.

وقد تميز جيل الصحابة بفهم وفقه ممتاز، مع كونهم ذوي عمل صالح وعلم صحيح نافع، وخصوصاً كبار الصحابة وعلمائهم كالخلفاء الأربعة وابن مسعود وابن عباس فهم حائزون لهذه الصفات. وعندما لا يوجد تفسير ضمن أقوال الصحابة يطلب ذلك ضمن أقوال التابعين كمجاهد بن جبر، ممن نشؤوا في كنف مفسري الصحابة. وعند وقوع اختلاف بين علماء التابعين يكون قول التابعي ليس بحجة على غيره من التابعين ولا على من بعدهم من الأجيال. وفي مثل هذه الحالة يبحث عن ذلك في لغة القرآن أو السنة أو الاستعمال الشائع في لغة العرب أو أقوال الصحابة. وأما تفسير القرآن بالرأي المطلق فهو حرام^(٥).

باختصار؛ إن أفضل طريقة للتفسير برأي ابن تيمية هي تفسير القرآن بالقرآن أولاً ثم بالسنة ثم بآراء الصحابة ومن بعد ذلك بأقوال التابعين ولكن مقيدة ببعض الشروط.

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (١٦٩/١٣-١٦٢).

الأصل في التفسير هو المعنى الظاهري الذي يستند إلى اللغة والرواية (النقل). لكن المقصود هنا بالظاهر هو الظاهر في عرف السلف. أما تفسير القرآن بالرأي المطلق فهو حرام قطعاً. علاوة على ذلك، فالعمل المستند إلى الرأي ليس تفسيراً، بل هو بدعة صريحة وهو - بنفس الوقت - تأويل لا فرق بينه وبين التحريف. وعند النظر من وجهة نظر ابن تيمية نجد التفسير علماً متعلقاً بما بينه القرآن في المحيط الذي نزل فيه، وبتحديد كيفية فهمه وتطبيق أحكامه. فبهذا المعنى يكون التفسير مساوياً لتعريف المصطلح المعروف دوماً والمكرر «التفسير بالمأثور». وهذا يوافق عبارة أبي النصر عبد الرحمن القشيري (ت: ٥١٤ هـ) «التفسير هو الاتباع والسماع». ولهذا من الممكن أن يقال: التفسير متعلق بالرواية، والتأويل متعلق بالدراية^(٦).

والآراء التي ذكرها ابن تيمية في «أحسن طرق التفسير» مهمة جداً، فقد ظلت حاسمة في موضوعات عدة حتى نشأة التفسير بالرواية - التفسير بالمأثور أو تفسير السلف - المشهور في زماننا. وهكذا فالعلماء كالزركشي والسيوطي (ت: ٩١١) بدؤوا حديثهم عن الموضوعات المتعلقة بمصادر التفسير الأساسية وشروط المفسر وأدابه وملخصين الآراء التي ذكرها ابن تيمية تحت عنوان «أحسن طرق التفسير»، وتناولوا الموضوعات الأخرى التي ذكرها ابن تيمية تحت العنوان نفسه في سياق الآراء التي ذكرها في رسالته «مقدمة التفسير»^(٧). والمؤلفون المعاصرون أيضاً كمحمد حسين الذهبي والزرقاني جعلوا آراء ابن تيمية أساساً، وقد عرفوا - على وجه الخصوص - مفهوم التفسير بالمأثور «التفسير بالرواية» بشكل متواز مع الأصول التي ذكرها ابن تيمية في منهجه «أحسن طرق التفسير». وحسب هذا التعريف؛ إن التفسير بالمأثور هو شرح القرآن نفسه بنفسه والتفسير الذي يستند إلى الروايات الواردة عن النبي والصحابة والتابعين^(٨).

مسألة عدم وجود أصول للتفسير:

نقل السيوطي في الإتيقان^(٩) عن رمز الفكر السلفي وأهل الحديث أحمد بن حنبل رحمه الله قولاً مشهوراً: «ثلاثة لا أصل لها: التفسير والملاحم والمغازي»^(١٠). وإن كان الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣ هـ) حمل هذا القول على ضعف مجموعة من كتب التفسير والمغازي والملاحم ككتاب الكلبي (ت: ١٤٦ هـ) ومقاتل بن سليمان^(١١)، ولكن المقصد الأصلي في قول ابن حنبل متعلق بمشكلات الإسناد التي في روايات التفسير. وقول ابن تيمية التالي يشير إلى هذا: «وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْمُتَقُولَ فِي التَّفْسِيرِ أَكْثَرُهُ كَالْمُنْقُولِ فِي الْمَغَازِي وَالْمَلَّاحِمِ؛ وَهَذَا قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ:

(٦) انظر: البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، بيروت، د.ت.، (١٥٦/٢ - ١٦١)، والإتيقان في علوم القرآن، أبو الفضل جلال الدين السيوطي، بيروت ٢٠٠٢، (١١٩٠/٢).

(٧) الإتيقان، السيوطي، (١١٩٧/٢ - ١٢٠٤).

(٨) التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، بيروت، د.ت.، (١٠٥/١)، ومناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، بيروت ١٩٨٨، (١٢/٢).

(٩) الإتيقان، السيوطي (١٢٠٢/٢).

(١٠) الإتيقان، السيوطي (١٢٠٢/٢)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٥٤/١٣).

(١١) الجامع لأخلاق الراوي، أبو بكر الخطيب البغدادي، رياض ١٩٨٣، (١٦٢/٢).

ثَلَاثَةٌ أُمُورٌ لَيْسَ لَهَا إِسْنَادٌ: التَّسْيِيرُ وَالْمَلَا حِمُّ وَالْمُعَازِي. وَيُرْوَى: لَيْسَ لَهَا أَصْلٌ أَيْ إِسْنَادٌ؛ لِأَنَّ الْغَالِبَ عَلَيْهَا الْمُرَاسِيلُ مِثْلُ مَا يَذْكُرُهُ عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ وَالشَّعْبِيُّ وَالزُّهْرِيُّ وَمُوسَى بْنُ عُقْبَةَ وَابْنُ إِسْحَاقَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ كَيْحَيِّ بْنِ سَعِيدِ الْأَمْوِيِّ وَالْوَلِيدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَالْوَاقِدِيِّ وَنَحْوِهِمْ فِي الْمُعَازِي»^(١٢).

رغم أن التفسير علم يعتمد في الأصل على الرواية، لكن المقاييس المتعلقة بثبوت الأحاديث والصرامة في ذلك لم تطبق بعناية على رواياته. وعلى هذا؛ إن اختصاص مرويات التفسير بمنهج نقل مختلف عن الحديث أمر متعلق بموضوع الأدلة الشرعية ومصدر الأحكام الدينية. فالقرآن والسنة ينالان المكانين الأوّلين في ترتيب الأدلة الدينية. وأما إذا نظرنا من جهة ابن حنبل فسنجد أنه يفهم من الدين القرآن والسنة والآثار الصحيحة / الثابتة المنقولة عن السلف. وحسب هذا فالحديث نصّ: أي مصدر الحكم الشرعي. وكون الحديث نصّاً يجعل التحقق من ثبوته واجباً قبل كل شيء. وهذا الوجوب معطوف على أن الحكم الشرعي سيبني على الحديث. مع أن روايات التفسير ليست نصّاً، وإنما هي بصفة وثائق تاريخية تعطينا معلومات، تحدد المعاني الأصلية لنصوص القرآن أو تفيدنا بما فهمه الصحابة والتابعون من الآيات.

وإن لم يكن تدقيق - كما في مجال الحديث - عند إيراد روايات التفسير فهو - على الأقل - لهذا السبب من ناحية. ومع هذا لا يمكن أيضاً القول: إن الروايات المتعلقة بالتفسير لم تكن خاضعة لأي نقد من جهة السند والثبوت.

ومن المعروف خضوع روايات التفسير الواردة عن بعض الصحابة للنقد، وإن لم يكن بمقدار الدقة التي نراها في مجال الحديث. فمثلاً: قد روي عن ابن عباس شرح أو عدة شروح لكل آية. والإمام الشافعي قد قال بثبوت نحو مئة رواية متعلقة بالتفسير عن ابن عباس، سواء كان ذلك لاختلاط الروايات أم لاختلاف التفاسير التي في الروايات الواردة. وحسب تقييم النقاد للروايات الواردة عن ابن عباس إن أقوى طريق عنه هو الطريق الذي اختاره المفسرون كالطبري وابن أبي حاتم وهو طريق معاوية بن صالح. وطرق كل من قيس بن مسلم الكوفي وابن إسحاق والسدي الكبير مقبولة لا بأس بها. ومقابل هذا؛ إن طرق كل من الضحاك بن مزاحم وعطية العوفي ومقاتل بن سليمان ومحمد بن السائب الكلبي - خاصةً - غير موثوقة^(١٣).

وفي عصر يعتبر فيه الإسناد أمان العلم وضمانه الأساس انتقد علماء الحديث مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠ هـ)^(١٤)، وجرحوه بألفاظ مختلفة كـ «كذاب» و«متروك الحديث» و«مهجور القول»؛ لأنه لم يقدم مادة الرواية التي هي موضوع كتبه بأسانيد قوية، ولأنه أحياناً نقل بأسانيد متناقضة. وانتقدهم إياه في باب التفسير متعلق بعدم تقيده بالمنهج العلمي القائم في عصره. وكان منهج ذلك العصر «تحمّل العلم» يوجب دراسة العلم المطلوب تحصيله وفق منهجه، وأن ينال حق الرواية بحضور حلقات الدرس لعلمائه المتقنين.

(١٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٥٥-١٥٤).

(١٣) التفسير والمفسرون، الذهبي (١/٧١-٧٥)، والسيوطي، الإتيقان (٢/١٢٣٠-١٢٣٣).

(١٤) تاريخ الإسلام، أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، بيروت ١٩٩١، (٩/٦٤٠-٦٤١).

ومن المؤكد أن مقاتلاً روى عن من لم يسمعه غير مراعاة تلك الأسس. وبهذا تعرض للاتهام بتفسير القرآن بشكل عشوائي للاتهام. حتى قيل إن تفسيره معادلٌ لتفسير محمد بن السائب الكلبي وأنه يجب أن يُستأصل ويدفن في التراب فلا يُقرأ أصلاً. وقد تعرض لانتقادات شديدة كقول بعضهم: «مليء بالأكاذيب من أوله إلى آخره، بل مجرد إلقاء النظر إليه لا يجوز». وهذا التفسير الذي وصلت نسخته المخطوطة إلينا يذكر في المصادر بأسماء مختلفة مثل: «تفسير القرآن» و«تفسير الكلبي»^(١٥).

وأما ابن حنبل فقد قال: «لا يعجبني أن أروي أي حديث عن مقاتل صاحب التفسير»^(١٦)، وقال: «إن تفسيره من أوله إلى آخره تقريباً كذب»^(١٧). ومقابل كل هذا قال الإمام الشافعي قولاً مادحاً مثل: «الناس عيال في التفسير على مقاتل»^(١٨).

مسألة الإسرائيليات في التفسير:

الإسرائيليات مسألة مهمة متعلقة بمجالات مختلفة كالتفسير والحديث والفقه والملاحم والفتن. يعبر عن المعلومات التي دخلت مصادر التفسير والحديث الإسلامية من اليهودية والنصرانية والمجوسية والأديان الأخرى والثقافات بـ «الإسرائيليات». المعلومات والروايات التي تعرف بالإسرائيليات تدور - عموماً - حول مواعظ الأنبياء المرسلين إلى بني إسرائيل والعقوبات الإلهية وتصرفات الزهاد وكلامهم والبركات المعنوية التي صاروا مظهرها لها. وحسب كلام بعض الباحثين الغربيين فالإسرائيليات تشمل الموضوعات المتعلقة بالفتن والملاحم كشؤون الأنبياء والخلفاء والحكام وسقوط السلطنات وعقيدة المهدي. ولكن لورود هذه الإسرائيليات بكثرة في كتب التفسير فقد صارت النقاشات حولها على قدر كبير في مجال التفسير. وتركزت النقاشات بشأن الإسرائيليات في التفسير حول جواز نقلها، وإلى جانب هذا حول بعض المسائل ككون تلك الروايات الإسرائيلية المروية في المصادر الإسلامية موضوعة أو غير موضوعة وعن احتلالها مكاناً في النصوص المقدسة المتداولة، وخصوصاً حول توثيق بعض الأسماء من جيل التابعين ككعب الأبحار (ت: ٣٢ هـ) ووهب بن منبه (ت: ١١٤ هـ) وتوثيق رواياتهم.

ويعود الدور الحاسم في اصطلاح كلمة الإسرائيليات بالمعنى السلبي لابن تيمية وتلميذه ابن كثير. ويذكر ابن تيمية في كتابه «مجموعه الرسائل» - عند نقاشه مسألة نزول أو عدم نزول حروف على آدم عليه السلام وإعطائه أو عدم إعطائه صُحفاً - أن الروايات عن إنزال كتاب وصحف على آدم عليه السلام لا أصل لها، وأنها - وإن كان لها أصل نقل في تراث أهل الكتاب - ليس في القرآن وصحيح الحديث ما يثبت صحتها.

(١٥) كتاب الجرح والتعديل، أبو محمد ابن أبي حاتم، بيروت، د.ت.، (٨/ ٣٥٤).

(١٦) كتاب الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم (٨/ ٣٥٥)، وتاريخ الإسلام، ذهبي (٩/ ٦٤١).

(١٧) كشف الخفاء، أبو الفداء إسماعيل العجلوني، بيروت ٢٠٠١، (٢/ ٣٧٠).

(١٨) تاريخ الإسلام، الذهبي (٩/ ٦٤٢). وقد قال ابن عدي (ت: ٣٦٥): «إن الأحاديث التي نقلها مقاتل أكثرها صحيح، وعدد كبير من الرواة الثقات والمعروفين رَوَوْا عنه». الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد عبد الله بن عدي، بيروت، د.ت.، (٨/ ١٩٢).

ولهذا فلا يجوز تصديقها فهي أحاديث وأقوال إسرائيلية لا ينبغي الإيمان بها دون حجة؛ لأن النبي ﷺ قد قال: «لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم»^(١٩). ومن ناحية أخرى إذا كانت الإسرائيليات دون سند فلا يثبت الحكم بها. ومقابل هذا من الممكن أن يذكر خبر إسرائيلي على سبيل الاستشهاد إذا كان صحيحاً^(٢٠).

ويرسم ابن تيمية في رسالته «مقدمة التفسير» إطاراً أوضح؛ إذ يقول: «تذكر الآثار الإسرائيلية في الاستشهاد لا في الاعتقاد»، ويقول: إنه من الممكن تقسيم ذلك إلى ثلاثة أقسام: أولها: ما نعرف صحته من الإسرائيليات بشهادة النصوص التي بأيدينا له، ثانيها: ما نعرف كذبه وانعدام أصله بمناقضته للنصوص التي بأيدينا، ثالثها: ما لم نتحدث النصوص التي بأيدينا حوله لا بنفي ولا بإثبات. وهذا النوع الثالث من الإسرائيليات لا يصدق لكنه لا يكذب أيضاً. ويسري على نقل هذا النوع حكم الجواز ولكن ليس في نقل معظمها من حيث المحتوى فائدة دينية مطلقاً. وبشكل أوضح، فليس في تحديد وتعيين الأشياء التي تركت مبهمَةً في القرآن الكريم كعدد أصحاب الكهف وأسمائهم، ولون كليهم، ومن أية شجرة كانت عصا موسى عليه السلام، وأسما الطيور التي أحياها الله لإبراهيم عليه السلام أي فائدة لا لدنياهم ولا لأخراهم^(٢١).

ومن بعد ابن تيمية، أحكم ابن كثير المنهج السلبي في موضوع الإسرائيليات وجعله بشكل أكثر تقنية ومنهجية^(٢٢). وفي مقدمة تفسيره نقل ابن كثير عبارات ابن تيمية التي في مقدمة التفسير بذاتها، وقال - عن الروايات الواردة عن السلف عن كون المقصد من حرف قاف في بداية سورة «ق» جبلاً يحيط بالكرة الأرضية من كل جهة - ما يلي:

«وقد رُوي عن بعض السلف أنهم قالوا: ق، جبل مُحيطٌ بجميع الأرض، يقال له جبل قاف! وكأنّ هذا - والله أعلم - من خرافات بني إسرائيل التي أخذها عنهم بعضُ الناس، لِمَا رأى من جواز الرواية عنهم مما لا يصدق ولا يُكذَّب. وعندني أن هذا وأمثاله وأشباهه من اختلاق بعض زنادقتهم، يَلْبَسُونَ به على الناس أمرَ دينهم... وقد أكثر كثير من السلف من المفسرين، وكذا طائفة كثيرة من الخلف، من الحكاية عن كتب أهل الكتاب في تفسير القرآن المجيد، وليس بهم احتياج إلى أخبارهم»^(٢٣).

وفي ضوء هذه العبارات من الممكن أن نقول: إن الاستخدام الأكثر نضجاً والأكثر سلبية لكلمة الإسرائيليات من الناحية الاصطلاحية يعود لابن كثير. وقد تبنّى هذه الآراء - التي تعكس فكر ابن تيمية وابن كثير - في العصور المتأخرة شاه ولي الله الدهلوي (ت: ١١٧٦ هـ). وقد استمر صديق حسن خان القنوجي (ت: ١٣٠٧ هـ) من بعد ولي الله الدهلوي على هذا الموقف المتحفظ في موضوع الإسرائيليات. وفي القرن التاسع

(١٩) تقي الدين ابن تيمية، مجموعات الرسائل والمسائل، بيروت ١٩٩٢، (٣/٣٨٣).

(٢٠) ابن تيمية، مجموعات الرسائل (٣/٤٥١).

(٢١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٦٣-١٦٤).

(٢٢) انظر لأكثر الملاحظات: Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri*, Ankara 2013, s. 165-219.

(٢٣) تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، بيروت ١٩٨٣، (٤/٢٢١).

عشر الميلاي سعت مدرسة أهل الحديث - التي ظهرت حركةً فكريةً وصلت إلى حالة الهيكلية المؤسسية في شبه القارة الهندية - إلى جلب الحلول لمشكلات المسلمين على منهج شاه ولي الله الدهلوي متخذة القرآن والسنة أساساً، لكنها مع الزمن نزعت لرؤية المذاهب الفقهية والتصوّف مصدرًا للخرافات والبدع. واهتم القنوجي أحد رواد هذه المدرسة، بأن لا يفسح المجال للإسرائيليات في تفسيره «فتح البيان» الذي نقل فيه من تفسير ابن كثير «تفسير القرآن العظيم».

وترى الإسرائيليات من قبل مفسري المسلمين في العصر الحديث مشكلةً هامة. هذا الفهم والإدراك - مع تشابهه بتناقض الإسرائيليات التي في الفكر السلفي التقليدي - يعكس تفتت الثقة بالنفس. كما هو معروف، فقد انفتح العالم الإسلامي وخصوصاً في القرن التاسع عشر الميلادي على التأثير الغربي ذي الأبعاد الكثيرة، وصار في حالة الدفاع عن نفسه وحماتها مقابل الصدمات ذات الأبعاد العسكرية والسياسية والثقافية والفكرية. وفي هذه المدة اعتنق عدد من رجال العلم والدين - الذي تبناوا فكر الإصلاح والتجديد - فكرة وجوب اجتثاث الاعتقادات الخاطئة والخرافات المتنوعة التي أتفق على دخولها إلى دين الإسلام من ناحية، ومن ناحية أخرى وجوب تعلم الإسلام بطريق العقل من أصفى وأصح مصدر وهو القرآن وذلك لمواجهة استعمار الدول الغربية واحتلالها لقسم كبير من العالم الإسلامي، ومواجهة تيارات الفكر الغربي حيث بدأ صداها يتردد بشكل قوي.

ويبدو رشيد رضا ممثلاً للخطاب السلفي الحديث المواجه للإسرائيليات في هذا العصر. لكن المسوغات الأساسية - في وجهة النظر السلفية لهذه السلفية - تجاه الإسرائيليات مختلفة تماماً عن نظيرتها لدى السلفية التقليدية (سلفية ابن تيمية وابن كثير). فمعاداة الإسرائيليات في السلفية التقليدية متعلقة في الأساس بمشكلة ثبوتها. إلى جانب هذا من الممكن التحدث عن تعارضها مع شريعة الإسلام أو مع العقل كواحد من المسوغات. لكن مبرر مشكلة الثبوت هو الأهم من بين هذه المسوغات وله الأولوية. وبقي أن الرواية إذا كان صحيحة وقوية من حيث الثبوت فلا يمكن الحديث عن تعارضها مع الشريعة والعقل؛ لأن أهل الحديث والأنموذجات السلفية يرون أنه لا يتصوّر تعارض محتوى رواية مع الشريعة بعد التأكد من ثبوتها عن النبي أو الصحابة. وإلا فينبغي الإيذان أن النبي والصحابة قالوا بما يخالف شريعة الإسلام وهذا غير ممكن. باختصار، يرى أهل الحديث والسلفية التقليدية عدم وجود محتوى مخالف للشريعة في الروايات الصحيحة الثابتة من حيث السند. فإن كان ثمة ففي تلك الحال تكون الروايات غير صحيحة. وهذا الحكم سارٍ بمقياس كبير على المخالفة للعقل.

مسألة التفسير بالرأي:

وفقاً للرأي المعروف في الفكر السلفي وعند أهل الحديث إن تفسير القرآن المستند للرأي المحض حرام. وهذا مرتبط بتصوّر الدين أصلاً. فيرى أحمد بن حنبل أن الدين هو عبارة عن القرآن والسنة والآثار الثابتة عن علماء السلف كالصحابة والتابعين وتابعي التابعين. ولا مكان للرأي والقياس في الدين^(٢٤). ويرى أحد ممثلي

مدرسة أهل الحديث في القرنين الثالث والرابع في بغداد، وهو أبو محمد البرهاري، أن الدين هو الولاء للنقل والتقليد (اتباع السلف). ومراجعة الرأي والقياس في المجال الديني مردود. وأما المقبول والمعتبر فهو اتخاذ ظاهر النصوص أساساً، وعدم محاولة الإيضاح دون دليل مستند للنقل. باختصار، اتباع الحديث والأثر في مسائل الدين شرط. وليس العقل معياراً. وبقي أن ما يرد شرحه في بعض الأحاديث لا يفقهه العقل حقاً. فمثلاً لا يكفي العقل ليفقه المعنى والمقصد الحقيقي للأحاديث ككل، مثل: «القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن»، «ينزل الله إلى سماء الدنيا، ينزل يوم عرفة وينزل يوم القيامة»، «يضع الله رجله في جهنم»، «خلق الله آدم على صورته». ولهذا يجب أن يُسلم ويُصدق حقيقة هذه التعبيرات التي في الأحاديث، ويجب أن لا يُطلب لشرحها بالآراء الشخصية^(٢٥).

ورأي ابن تيمية كراي - باعتباره أساساً في مسألة الرأي - كراي ابن حنبل والبرهاري، فهو يرى أيضاً أن التفسير بالرأي المحض حرام. لكن ابن تيمية إذ يقول الرأي لا يقصد الرأي الذي عمل في ضوء القرآن والسنة، وإنما يشير إلى أساليب العقل والدليل العقلي اللذين هما عند جماعات أخرى كالمكلمين والفلاسفة والباطنيين؛ لأنه يرى أن الصدام والإشكال بين صريح العقل وصحيح النقل لا يمكن أن يكون مطروحاً. واسم كتاب ابن تيمية «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» ذو مغزى مهم بشأن منهجيته الفكرية؛ لأن الفكرة الأساسية التي دافع عنها في هذا الكتاب هي أن الصدام غير مطروح إذا لم تكن شبهة في صحة كل من الدليل العقلي والنقلي. وذلك رداً على منهج فخر الدين الرازي ومن تبعه الذين قالوا: إن العقل والنقل إذا تصادما يتخذ العقل أساساً ويؤول النقل، وجعلوا ذلك قاعدة.

فإذا صار العقل مقابلاً للنقل فيرى ابن تيمية أنه ينبغي البحث عن صحة النقل، فإذا صار صدام بين المعلومات العقلية والدليل النقلي بعد التحقق من صحة وقطعية الأخير، تناسب المعلومات العقلية بالأولية من جهة احتمال الخطأ والزلل والنقصان. فلا يمكن أن يصطدم بالنقل الثابت إلا المعطيات العقلية المستندة إلى المفاهيم المغلقة والمبهمة، أو المعلومات المتحصلة بالخيال والشبه. إذا كان ثمة تصادم بين العقل والنقل فإما أن المسائل المبحوثة لا تستند إلى الاستدلالات الصريحة الواضحة، أو أن النقول مستندة إلى - ما عدا القرآن والسنة الصحيحة - الأخبار الموضوعية والضعيفة^(٢٦).

ويؤكد ابن تيمية - الذي يؤمن أن العقل لن يضل عن الطريق القويم ما تحرك في ضوء الكتاب والسنة - على البديل عن الفكر الكلامي الفلسفي وهو الكتاب والسنة والتعقل في إطار هذين المصدرين. ويرى أن الدين والأحكام كلها يجب أن تستند إلى النصوص؛ لأن الله قد أظهر الاستدلالات العقلية التي تقوي وتثبت الأحكام الداخلة في الضرورة الدينية، كما قد أعلمنا عن طريق الوحي بتلك الأحكام. وقد فهمت هذه الاستدلالات

(٢٥) طبقات الحنابلة، أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، رياض ١٩٩٩، (٣/٣٧-٣٨، ٤٥، ٥٥، ٥٨، ٦٧-٦٦، ٧٠).

(٢٦) درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين ابن تيمية، الرياض ١٩٩١، (١/١٥٦-١٥٥).

التي لها موضع في النصوص وطبقت من قبل الصحابة والتابعين، وهكذا كَوَّن منهج عقلي مستند إلى الوحي. ولم يشعر علماء السلف الذين تبعوهم بالحاجة إلى عقلية أخرى^(٢٧).

ويرى ابن تيمية أن القرآن يعطي بوضوح مكاناً للأدلة العقلية، فما أوضحه القرآن وقدمه من أمثلة - مثل التوحيد وإثبات الصفات، وصدق الأنبياء - هو من قبيل الأدلة العقلية. علاوة على هذا فالأدلة العقلية التي في النصوص لها أساس أقوى من الاستدلالات ومنهج المتكلمين العقلي؛ لأنه في موضوع الدلالة تكون دلالة العقل موضع اختلاف وظن أكثر من دلالة النصوص. والذهاب إلى التفريق بين العقل والنقل في موضوع الأدلة الدينية وتكوين «أصول الدين» مستندة إلى لعقل ليس صواباً. وقبل كل شيء النصوص لا تسمح باصطدام العقل والنقل. والأمور التي ينبغي الإيمان بها وجوباً في الدين لا يمكن أن تستند إلا إلى الأدلة ذات المصدر الشرعي (الإلهي). الأدلة الشرعية تعتمد على الوحي ولكنها بنفس الوقت مدعومة بالعقل، ولذا فهي الأدلة العقلية والنقلية. ولهذا السبب ليس في الدين مكان للتفريق بين الدليل العقلي والنقلي. وبقي أنه ليس ثمة اتفاق على الأدلة العقلية، فمن الممكن أن يأتي أحد إلى أمر - أصل له آخر بالعقل - فلا يستطيع تأصيله عقلاً. ومن الممكن أيضاً أن يرد أحدهم شيئاً رآه آخر مستنداً إلى العقل. ولهذا فموضوع العلم العقلي والدليل العقلي موضع اختلاف لا يحصى. ولهذا السبب لا يصح جعل العقل حكماً مقدماً على النقل^(٢٨).

مسألة التأويل:

وتتميز مدرسة السلفية بمجاهة التأويل. ففي كتب أصول الفقه وعلم الكلام اصطلاح على كلمة «التأويل» بمعنى: «حمل لفظ وارد في النصوص عن معناه الأصلي إلى أحد المعاني المحتملة استناداً إلى الدليل» أو «نقل لفظ من معنى راجح ظاهر إلى معنى مرجوح استناداً إلى دليل»، وقد كثر الجدال قديماً حول التأويل باعتباره مشكلة أسلوب في فهم وتفسير النصوص، وخصوصاً في سياق الصفات المتشابهة. ويقول ابن تيمية: إن ظهور البدع في تاريخ الفكر الإسلامي كان من الفهم الخطأ والتفسير للقرآن، وبلغت النظر إلى عدم صواب حمل كلمة «التأويل» الواردة عدة مرات في القرآن على معنى التفسير. وفي كل فرصة لفت الانتباه - فوراً - إلى مبدأ: «ينبغي الابتعاد عن تحريف كتاب الله وتأويله، وينبغي اتباع طريق السلف».

ووفقاً لهذا المبدأ؛ إن ترك تفسير النبي والسلف جانباً، وتحميل فئة من الفهوم التصوفية والباطنية، وإنتاج تفسيرات مستندة إلى العقل وحده لتأصيل رأي محدد بدوافع مذهبية ليس إلا تأويلاً مساوياً للتحريف. ولا شك أن التأويل بهذا المعنى سلبي جداً، في حين أن معنى التأويل واستخدامه في القرآن الكريم مختلف تماماً. وبشكل أوضح، إن «التأويل» في القرآن ليس بمعنى: «حمل كلام عن المعنى الأول والأصلي في اللغة إلى معنى

(٢٧) مجموع الفتاوى (١٦/٢٥٩ - ٢٦٠).

(٢٨) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (١/٢٠ - ٣٨، ١٧٠ - ٢٠٠)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية، (١٦/٢٤٤ - ٢٤٦، ٢٥٥ - ٢٥٨)، و

.M. Sait Özervarlı, İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmlara Eleştirisi, İstanbul 2008, s. 82-97

ثانٍ لدليل متعلق بذات النَّصِّ، وإنما استخدم بمعانٍ مثل: «حقيقة ما يعنيه الكلام وذاته» و«نتيجة شيء». الكلام نوعان: إنشائي وإخباري. وتأويل الكلام الإنشائي تنفيذ الأمر، والتأويل الوارد في قول السيدة عائشة رضي الله عنها: «السنة تأويل القرآن» هو بهذا المعنى. وقولها أيضاً «كان النبي يتأول القرآن بركوعه وسجوده»، يعني دعاء النبي بقوله: «سبحانك اللهم... إلخ الحديث» بناء على الآية الثالثة من سورة النصر: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾. وأما إذا كان الكلام إخبارياً فالمقصد من تأويله وقوعه بالفعل. فمثلاً: المقصود من التأويل المذكور في الآية (٥٣) من سورة الأعراف هو وقوع الأشياء التي أخبر الله عنها في القرآن مثل القيامة والحساب والجزاء الخ. والمقصود من ﴿تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ المذكور في الآية ١٠١ من سورة يوسف: وقوع الأشياء المرئية - في المنام - في عالم الواقع^(٢٩).

ابن تيمية - المصيب للغاية في هذا التوضيح المتعلق بمعنى كلمة «التأويل» التي في القرآن واستخدامها - يرى أن كلمة «التأويل» في اصطلاح المفسرين استخدمت عموماً بمعنى «التفسير». فمثلاً: استخدم الطبري هذه الكلمة على أنها مرادفة لكلمة «التفسير».

وأيضاً المقصود من قول التابعي المفسر مجاهدٍ عن إمكان علمه بتأويل المتشابه المتعلق بالآية السابعة من سورة آل عمران قُصد به معنى «التفسير». من المحتمل أن مجاهداً ظنَّ أن تفسير المتشابه وإيضاحه هو نفس التأويل الداخل في علم الله وحده. فالحقيقة أنه ثمة اشتراك في استخدام كلمة «التأويل» ومعناها؛ لأنها تستخدم أحياناً بمعناها الذي في القرآن، وأحياناً بما عند السلف، وأحياناً بما يوافق اصطلاحات الفقهاء والأصوليين والمتكلمين المتأخرين. وأما سبب هذا الاشتراك في استخدام التأويل فهو ظنَّ كل منهم أن المعنى الذي حمله للكلمة هو المعنى المقصود في القرآن^(٣٠).

وتعريف التأويل على أنه «حمل لفظ وارد في النصوص عن معناه الأول والأصلي إلى معنى ثانٍ استناداً إلى دليل متعلق بذات النص» يعود إلى المشتغلين بالعلوم (كالفقه والكلام) في العصور المتأخرة. ولم يستخدم «التأويل» في عرف السلف بهذا المعنى قطعاً. لقد استخدم علماء السلف التأويل إما بمعنى مترادف مع كلمة التفسير كما قال الطبري، وإما بمعنى «حقيقة ما يعنيه الكلام وذاته» متوافقاً مع استخدامه في القرآن الكريم. ففي حال كان الكلام إنشائياً وفقاً لهذا الاستخدام كما يبين من قبل يكون التأويل تنفيذاً للأمر المعني في الكلام، وفي حال كان خبرياً فيعني وقوع الشيء المخبر عنه^(٣١).

وحسب تحديد ابن تيمية فإن الفقهاء والمتكلمين في العصور المتأخرة ظنوا أن مصطلح التأويل استخدم في الآية السابعة من سورة آل عمران بالمعنى الذي في اصطلاحاتهم الشخصية، وافترقوا في موضوع تأويل

(٢٩) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/ ٣٠-٣١)، (١٣/ ١٢٤).

(٣٠) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ١٢٧-١٢٨).

(٣١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٧/ ١٩٥-٢١٦)، (١٣/ ١٢٨-١٢٩).

المتشابه إلى فريقين. فاعتنق فريق فكرة دخول الأشخاص الأَكْفَاء في هذا المجال، في حين رأى الفريق الآخر أن معرفته لله وحده سبحانه. لكن كلا من المجموعتين في النهاية أخطأوا^(٣٢). فالتأويل المذكور في الآية السابعة من سورة آل عمران هو - فوق كونه فهم الكلام وتفسيره - هو بمعنى الماهية الحقيقية للمتشابه. ولذلك فلا اشتغال بتأويل الآيات المتشابهة يشير إلى ادعاء تحديد المعنى المقصود في الآيات المذكورة بشكل قطعي أو ادعاء فصل الخطاب. ويوافق «الانشغال بتأويل المتشابهات» المذموم في الآية المذكورة عمل حَيِّي بن أخطب من اليهود الذين جاؤوا إلى المدينة وفسروا الحروف المقطعة وفق حساب الجمل، وعملوا على تحديد عمر لأمة الإسلام وفق ذلك. ومثل ذلك قول نصارى نجران: إن الله أحد الأفانيم الثلاثة مستنبطين ذلك من ألفاظ كـ«نحن» و«إنا» مما في القرآن^(٣٣).

إذا كان ينبغي الاختصار فإن التأويل المذموم في الآية المذكورة ليس متعلقاً بعدم إمكان معرفة المعنى الذي في النصوص المتشابهة وإنما هو متعلق بطريقة النهوض لتحديد وتعيين الماهية الحقيقية للأمر المذكورة في تلك النصوص. وبهذا الاعتبار: ينبغي الوقوف بعد جملة ﴿وَمَا يَعْزِمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، وكذلك آراء الصحابة وجمهور التابعين تشير إلى الوقوف في هذا الموضع. ووفقاً لهذا؛ إن معرفة تأويل هذه الآيات المتشابهة خاصٌّ بالله سبحانه. لكن هذه الحال لا تعني أن هذه الآيات لن تفسر وتوضح من قِبَل الناس لأن الله سبحانه لم يقل «لن يستطيع الناس معرفة المتشابهات» مثلاً، بل قال في سورة ص الآية ٢٩ ﴿كَتَبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾، وقريب من ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ في سورة محمد الآية ٢٤.

وهذا التدبر الموصى به في هذه الآيات متعلق بالآيات كلها محكمها ومتشابهها. وبقي أن نقول: إنه لا يمكن الحديث عن التدبر والتفكر في كلام لا يُعقل معناه ورسالته. وفي الحقيقة؛ إن الله سبحانه وتعالى ذم في الآية المذكورة الذين يشتغلون بتأويل المتشابهات لمحض الفتنة، أما الذين يعملون على التفكير وفهم أوامر الله من خلال الآيات المتشابهة والمحكمة فهؤلاء لم يُذموا أصلاً، بل قد مدحهم الله سبحانه^(٣٤). أيضاً: لم يمنع أيُّ من الصحابة تفسير أيِّ آية في كتاب الله، وبعد فلم يقل أحدٌ منهم «هذه الآية متشابهة لا يعرف معناها»، وكذلك لم يقل أيُّ من علماء السلف الكبار: إن «في القرآن آيات لا يعرف معناها، وهذا النوع لا يستطيع أحد أن يفهمه لا رسول الله ولا أهل العلم والإيمان»^(٣٥).

ومسألة وجود آيات في القرآن الكريم لا يعرف معناها مسألة محدثة من قبل بعض الفرق في العصور المتأخرة. فلقد تحدث هؤلاء عن الآيات المتعلقة بأسماء الله وصفاته والقدر والموضوعات المشابهة وجاؤوا بسؤال أو مشكلة عجيبة كقولهم: «هل من الممكن أن يحوي القرآن معاني غير مفهومة؟»، رأت مجموعة متعلقة

(٣٢) نقض المنطق، تقي الدين ابن تيمية، القاهرة ١٩٥١، ص ٥٧-٥٨.

(٣٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٢٣).

(٣٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٢٣).

(٣٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٣٦-١٣٨).

جداً بظاهر الآيات (الحشوية) - بناء على فكرة أن الله من الممكن أن يمتحن عباده بما يشاء - إمكان وجود آيات لا يعرف معناها في القرآن الكريم، وتبنت بعض الفرق الأخرى الرأي المعاكس ليؤسسوا آراء لهم بتأويلات مساوية للتحريف. ويرى ابن تيمية أن المدافعين عن ادعاء أن «أهل العلم يعلمون تأويل المتشابهات» هم على ادعاء خطأ بالتأكيد. والحقيقة أن هذا الشيء الذي سمته الفرق الضالة كالباطنية القرامطة والمعتزلة (الجهمية) والمتفلسفة - التي دافعت عن هذا الادعاء - ليس إلا تأويلات خاطئة للقرآن الكريم متساوية مع التحريف^(٣٦).

وبقدر المفهوم فإن معادة ابن تيمية متعلّقة بطريقة تأويل كل من المعتزلة الجهمية وفلاسفة الإسلام الآخرين كإخوان الصفا، وعند الباطنية الإسماعيلية وبمقياس واحد عند متكلمي الأشاعرة. ووفق فهم ابن تيمية فإن صفات الله سبحانه المتعلقة به كلها قديمة، وعدمها غير ممكن، والصفات أيضاً ليست مفاهيم تشير إلى حقائق غير مرتبطة أو منفصلة عن ذات الله سبحانه. وأصلاً إن واجب الوجود ليس ذاتاً وحدها أو صفات، بل ذاتاً متّصفة بصفات الكمال. ولذا لا يمكن أن يُتصور صفات منفصلة عن الذات، فرد الصفات يحمل خطر إنكار الذات، لعدم إمكان التفكير في وجود ذات لا صفات لها في العالم الخارجي^(٣٧). إضافة إلى هذا فإن تأويل الصفات يحمل نوعاً من التحريف؛ لأنه جرّ إلى الأفهام غير المعلومات التي أعطيت في النصوص عن الله. وبقي أنه ليس في الصفات المذكورة في النصوص تشبيه أو تجسيم يستدعي التأويل؛ لأنه وإن استخدمت بعض الكلمات نفسها لصفات الإنسان وبعض صفات الله، إلا أن هذه المماثلة على المستوى اللفظي تماماً. ومحتوى تلك الكلمات مختلف تماماً عن المتعلق بالإنسان. هذا التقرير الإجمالي يشمل أيضاً الصفات التي يكثر الادعاء حول إيجادها بالتجسيم كصفتي الاستواء والنزول^(٣٨).

يعارض ابن تيمية - مع كونه غير مقرّب بوجود تشبيه وتجسيم في العقيدة الإسلامية - بشكل عنيد جهود متكلمي أهل السنة من ناحية، مذكراً بأن عملهم على تأويل الصفات الخبرية كالعرش والاستواء واليد كان بقصد عدم الإخلال بالتنزيه كي لا يقعوا في التهلكة. ولكنه من ناحية أخرى يقرّ أن ما ذكر عن نيعم الآخرة المذكور في النصوص يشير إلى احتمال محيي ذلك بمعنى آخر. بموقفه هذا يرى ابن تيمية في رأيه الأول ارتكاسياً (متصرفاً برده فعل) مغالياً^(٣٩).

يحكم ابن تيمية على تفسير الفرق كالمعتزلة والمرجئة أو بمعنى أعم كالجهمية بأنه تأويل بالمعنى الذي في الآية السابعة من سورة آل عمران، ويتهمهم بأنهم يشتغلون بتأويل المتشابه الذي اختص الله سبحانه نفسه بعلمه، في حين يرى أن تفسير السلف عموماً - وتفسيره خصوصاً - وإيضاحاتهم منتجاً حصيلة تفسير متكافئ مع التدبر والتّفكر في آيات القرآن. إذ إن تبني فكرة وجوب شرح صفات الله - بما يليق بعظمة الله بحدود لغة

(٣٦) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٢٨/١٣).

(٣٧) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٣/٢٩٢ - ٢٩٤).

(٣٨) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/٥ - ٦).

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

العرب وإمكاناتها -، والقول بوجود معانٍ صحيحة لهذه الكلمات بشأن الصفات - وقد صرح ابن تيمية أن السلف يقولون ذلك -^(٤٠) لا يعني ادعاء تعيين ماهية الصفات والمعنى الحقيقي لها.

غير أن ابن تيمية يرى تفسير أهل الحديث وعلماء السلف الحنابلة بشأن الصفات هو التفسير الصحيح المطلق، ومقابل هذا يحكم على تأويلات الجهمية والمعتزلة خصوصاً بأنها بمعنى التأويل. ومن الممكن أن يقال: إن هذا الحكم ردة فعل «ارتكاسية»، وإن ردة الفعل هذه تصدر عن معاداته المعتزلة والجهمية. فقال ذلك مع قوله: إن تعبير الإمام أحمد بن حنبل وعلماء السلف الآخرين عن عدم وجود أية آية في القرآن لا تفهم من حيث المعنى، وقوله إن هذا - في الحقيقة - كان ردّاً على تأويلات الجهمية ومنعاً لها^(٤١)، كأنها اعترفت ابن تيمية من ناحية أنه تقلد موقفاً عقائدياً في هذا الموضوع.

مبررات معادة التأويل:

معادة التأويل في الفكر السلفي ليست معادة المعنى المطلق. وبوضوح أكثر المواقف السلبية لعلماء السلفية من موضوع التأويل تنبع في الأصل من مخالفتهم للجهمية. والجهمية هو اسم الفرقة المنسوبة لأبي محرز جهم بن صفوان (ت: ١٢٨هـ). ووفقاً لأتباع هذه الفرقة التي تعتبر رائدة الانشغال بتأويل المتشابه في تاريخ الفكر الإسلامي: إن العقل من الممكن أن يتعارض مع النقل، وفي هذه الحالة ينبغي تأويل النقل بما يوافق العقل. في هذا الإطار، ينبغي - مثلاً - تأويل الصفات الخبرية - كالاتواء والنزول واليد والوجه - التي تعطي إمكان تصور لإله مجسم باعتبار المعنى الظاهري الذي أضيف إلى الله سبحانه في النص. إضافة لا يمكن الحديث عن نزوله إلى مكان ما كما لا يمكن الحديث عن شغله حيزاً من مكان ما. إذاً فالمقصود من الاستواء أن الله سبحانه حاكم على العرش، والمقصود من نزوله سبحانه إلى وجه الأرض هو نزول رحمته أو نزول أمره.

ومن ناحية أخرى فإنه لا يمكن أن يقال عن الله «شيء»؛ لأن الله سبحانه وتعالى منزّه عن كل صورة تتمثل في الذهن. لا يمكن أن تنسب صفة الكلام لله سبحانه وتعالى أيضاً؛ لأنه سبحانه لا يتحدث في المستقبل كما أنه لم يتحدث في الماضي، لأن في الكلام احتياجاً إلى عضو. وكلام الله مع سيدنا موسى يجب أن يقع على شكل خلق الله سبحانه لصوت في موجود ما، وإيصاله هذا الصوت إلى أذن موسى عليه السلام. ومن ناحية أخرى، رؤية الله في الدنيا والآخرة غير ممكنة. فهو يُرى بأفعاله فحسب. وأوضح دليل على عدم إمكان ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (سورة الأنعام: ١٠٣)^(٤٢).

إن تفسير الجهمية النصوص - وخاصة تلك المتعلقة بالصفات الخبرية - كان على أساس اللغة والعقل

(٤٠) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ١٣١).

(٤١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ١٣١).

(٤٢) لمعلومات أكثر عن جهم بن صفوان والجهمية انظر: التنبيه والرد على أهل الهوى والبدع، أبو الحسين المططي، القاهرة ١٩٩٣، ص ٩٧-٩٩، والمثل والنحل، أبو الفتح الشهرستاني، بيروت ١٩٩٦، (١/ ٩٩-٩٧)، و. Serafettin Gölçük, "Cehm b. Safvân", *DİA*, İstanbul 1997, VII. 233-234; a. mlf., "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 236-237

بمقصد تنزيه الله، - وتبعاً لذلك - إفسادهم للهيكل المتحفظ المستمر من زمن النبي في مجال العقيدة أعطى المجال لردّات فعل شديدة بين علماء السلفية. ومن منتجات ردة الفعل هذه بعض الكتب والآثار وعلى رأسها كتاب الإمام أحمد بن حنبل «الرد على الجهمية والزنادقة»، وكتاب أبي سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ) «الرد على الجهمية»، وكتابه «الرد على المريسي؛ نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد»، وكتاب ابن أبي حاتم الرّازي (ت: ٣٢٧هـ) «الرد على الجهمية»، وكتاب ابن القيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ) «اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية».

وذكر علماء السلفية كابن حنبل وأبي سعيد الدارمي وابن تيمية وابن قيم الجوزية «للجهمية» هو تسمية جامعة للمعتزلة والمرجئة أكثر من كونها تعبيراً عن فرقة معينة أي أتباع جهم بن صفوان. بل يشمل مذاهب عدّة كالحنفية وأهل الرأي ممن يجمعون في تفسير النصوص الدينية وشرحها الاستدلال العقلي زيادة على الآثار والأخبار. فحسب رواية البخاري عن يزيد بن هارون (ت: ٢٥٦هـ): إن محمداً بن الحسن الشيباني - تلميذ الإمام أبي حنيفة المشهور - جهمي^(٤٣). وحسب ما عرفنا من كتب المعارضين له كأبي سعيد الدارمي فإن بشر بن غياث المريسي (ت: ٢١٨هـ) - المدافع عن أفكار وآراء متوازية مع فكر جهم بن صفوان - جهمي ومرجئ وحفني أيضاً^(٤٤).

وفي هذه المسألة ينبغي التصريح مرة أخرى أن رد السلفية لتأويل النصوص المتعلقة بأسماء الله سبحانه وصفاته ليس ردّاً بالمعنى المطلق. رغم أن بعض العلماء كالإمام الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) تحدّثوا عن حمل الإمام أحمد النصوص على معانيها الظاهرة ورأيه بوجوب ترك تأويل المتشابه أصلاً^(٤٥). لكن هذا ليس صحيحاً؛ لأن العلماء كالبيهقي (ت: ٤٥٨هـ) وابن تيمية صرحوا أن الإمام أحمد يردّ تأويلات المعتزلة والجهمية فقط^(٤٦)، وهذا هو التقرير الصحيح. فكتابة الإمام أحمد لكتابه المسمى «الرد على الجهمية والزنادقة»، للرد على الفرق التي تفسر القرآن بشكل عشوائي متجاهلة لتفسير النبي ودون الانتباه إلى الارتباط بين الآيات، يوضّح سبب معارضته لمنهج التأويل^(٤٧). وبقي أن الإمام أحمد ووضّح أن بعض الآيات في القرآن الكريم جاءت بمعنى مجازي. وقال أيضاً - في جوابه عن ادعاء الزنادقة بوجود تناقض في الآية ٥٦ من سورة النساء - بوجود عام وخاص، وكلمات ذات معاني متعدّدة في القرآن الكريم، وأن أرباب العلم الحقيقيين فحسب يمكنهم معرفة المعاني التي في مثل هذه الكلمات^(٤٨).

Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *Hadîs-i Şerîfler Işığında İlahî Kelâmın Müdâfaası (Halku Ef'âlî'l- (٤٣) İbâd)*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1992, s. 24

(٤٤) لمعلومات أكثر عن بشر المريسي وآرائه انظر: Ahmed Sâim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbul 1992, VI. 220-221.

(٤٥) إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد الغزالي، بيروت ١٩٨٢، (١/١٠٣ - ١٠٤).

(٤٦) كتاب الأسماء والصفات، أبو بكر البيهقي، بيروت ١٩٨٤، ص ٣٠٤، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية، (١٣/١٣١).

(٤٧) Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İstanbul 1989, II. 83.

(٤٨) الرد على الجهمية، ابن حنبل ص ٦٠.

وتحدث الإمام الغزالي في كتابه «فيصل التفرقة» أنه سمع الثقات من أئمة الحنابلة في بغداد يقولون: إن الإمام أحمد أول أحاديث النبي التالية: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»، وقوله: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»، وقوله: «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن»^(٤٩). إلى جانب كل هذا فإن الإمام أحمد أول الصفات الخبرية التي في بعض الآيات، فمثلاً: فهم «المعينة» الواردة في الآيات التي تحكي عن كون الله سبحانه مع الأنبياء خاصة ومع المؤمنين عامة بأنها معية مجازية. وفي هذا الإطار حمل ذلك المفهوم معاني؛ فمرة حملة معنى مساعدة الله، وأحياناً حملة معنى علم الله سبحانه ورؤيته ومراقبته^(٥٠).

والإقرار بدخول معاداة المعتزلة والمرجئة - خاصة - تحت اسم معارضة الجهمية عند السلفية يثبت بشكل أقوى موقف ابن تيمية خاصة في موضوع المجاز؛ لأن التفرقة بين المجاز والحقيقة في لغة العرب أحدث من بعض الفرق كالمعتزلة بعد القرن الثالث الهجري. وعارض ابن تيمية المجاز انطلاقاً من بعض الحجج كعدم وجود تفرقة كهذا في العصور الأولى وعدم حديث علماء السلف عن التفرقة بين الحقيقة والمجاز، ولم ير ابن تيمية^(٥١) - وخصوصاً في فتاواه - بأساً من استعمال الاجتهاد والرأي. هذه الحال تشير إلى أن معارضة ابن تيمية للمجاز والتأويل ذات أصل عقائدي. فالفقرة التي في الأسفل تبرر تقريرنا هذا بما يكفي:

«واعتَمَدُوا عَلَى رَأْيِهِمْ وَعَلَى مَا تَأَوَّلُوهُ بِفَهْمِهِمُ اللَّغَةَ، وَهَذِهِ طَرِيقَةُ أَهْلِ الْبِدْعِ؛ وَهَذَا كَانَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ يَقُولُ: أَكْثَرُ مَا يُخْطِئُ النَّاسُ مِنْ جِهَةِ التَّأْوِيلِ وَالْقِيَاسِ. وَهَذَا تَجِدُ الْمُعْتَزِلَةَ وَالْمُرْجِيَّةَ وَالرَّافِضَةَ وَعَيْرَهُمْ مِنْ أَهْلِ الْبِدْعِ يُفسِّرُونَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِمْ وَمَعْقُولِهِمْ وَمَا تَأَوَّلُوهُ مِنَ اللَّغَةِ؛ وَهَذَا تَجِدُهُمْ لَا يَعْتَمِدُونَ عَلَى أَحَادِيثِ النَّبِيِّ ﷺ وَالصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَأَيُّمَةَ الْمُسْلِمِينَ؛ فَلَا يَعْتَمِدُونَ لَا عَلَى السُّنَّةِ وَلَا عَلَى إِجْمَاعِ السَّلَفِ وَأَنَارِهِمْ؛ وَإِنَّمَا يَعْتَمِدُونَ عَلَى الْعَقْلِ وَاللُّغَةِ وَتَجِدُهُمْ لَا يَعْتَمِدُونَ عَلَى كُتُبِ التَّفْسِيرِ الْمَأْثُورَةِ وَالْحَدِيثِ؛ وَأَنَارِ السَّلَفِ وَإِنَّمَا يَعْتَمِدُونَ عَلَى كُتُبِ الْأَدَبِ وَكُتُبِ الْكَلَامِ الَّتِي وَصَعَتَهَا رُؤُوسُهُمْ وَهَذِهِ طَرِيقَةُ الْمَلَاخِدَةِ أَيُّضًا؛ إِنَّمَا يَأْخُذُونَ مَا فِي كُتُبِ الْفَلَسَفَةِ وَكُتُبِ الْأَدَبِ وَاللُّغَةِ وَأَمَّا كُتُبُ الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ وَالْآثَارِ؛ فَلَا يَلْتَفِتُونَ إِلَيْهَا. هُوَ لَأَيُّ يَعْزُضُونَ عَنْ نُصُوصِ الْأَنْبِيَاءِ إِذْ هِيَ عِنْدَهُمْ لَا تُفِيدُ الْعِلْمَ وَأَوْلَيْكَ يَتَأَوَّلُونَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِمْ وَفَهْمِهِمْ بِلَا آثَارٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَأَصْحَابِهِ»^(٥٢).

بحسب ما يفهم من هذه العبارات؛ إن ابن تيمية لا يعارض الرأي والنظر والاستدلال والتأويل والمجاز بالمعنى المطلق، بل يستخدم ذلك عند الحاجة ففي الحقيقة إن المجاز والتأويل والرأي والاستدلال الذي عارضه هو المجاز والتأويل والرأي والاستدلال «الأخر» أو مجاز الآخرين وتأويلهم ورأيهم واستدلالهم. ولهذا فتفسير أهل الحديث وعلماء الحنابلة السلفية وتأويلهم واستدلالهم صحيحة، وتفسير الآخرين كفر الجهمية

(٤٩) فيصل التفرقة، أبو حامد محمد الغزالي، ناشر: محمود بيجو ١٩٩٣، ص ٤١-٤٣.

(٥٠) الرد على الجهمية، ابن حنبل ص ٩٢-٩٣، ١٥٨-١٥٩.

(٥١) كتاب الإيمان، تقي الدين ابن تيمية، بيروت ١٩٨٣، ص ٧٩-٨٠.

(٥٢) كتاب الإيمان، ابن تيمية، بيروت ١٩٨٣، ص ١٠٧.

والمعتزلة والمرجئة وتأويلاتهم باطلة غالباً، أو على الأقل معلولة ومردودة. وتعبيراً عن التفرقة بين الحق والباطل أو القبول والردّ (الذم) ينبغي أن يسمى شرح أهل الحديث «تفسيراً» وشروح الآخرين «تأويلاً» وعلى هذا كأن ابن تيمية هكذا ساهم.

وفي مسألة رد المجاز والتأويل من حيث المبدأ واستخدامها عندما يأتي موضعها قد تبني ابن كثير موقفاً مشابهاً لشيخه ابن تيمية. وبوضوح أكثر؛ إن ابن كثير في تفسير الآيات المتعلقة بصفات الله تعالى الفعلية والخبرية عبر عن وجوب عدم التأويل مطلقاً. في مثل تفسيره الآية ٥٤ من سورة الأعراف المتعلقة بالاستواء على العرش، وأنه ينبغي اتخاذ أقوال علماء السلف - كمالك والأوزاعي والثوري والليث بن سعد والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه - التي ترد التأويل والتعطيل أساساً، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى في تفسير بعض الآيات الأخرى المتعلقة بالصفات الخبرية تبني منهج متكلمي أهل السنة في التأويل، وفي هذا الإطار فسر تعبير ﴿يَدَاهُ﴾ الوارد في الآية ٦٤ من سورة المائدة بأنه لطف الله وبركة إحسانه^(٥٣).

قيمة التفسير الإشاري التصوّفي:

في العصور المتقدمة (التقليدية) استخدمت مصطلحات وكلمات متنوّعة للتعبير عن شروح الصوفية وآرائهم المتعلقة بآيات القرآن الكريم، مثل «الإشارة والعبارة والسر واللطفية والحقيقة». وفي العصر الحديث انتشر مفهوم «التفسير الإشاري». وقد توثّق في العصور القديمة والحديثة على مجموعة من الشروط في مسألة قبول التفسير الإشاري مثل عدم مخالفته للمعنى الظاهر للقرآن، وأن لا يدعى وجود معنى باطني أو إشاري للمقصود الأصلي، وأن لا يكون له معارض شرعي أو عقلي، وأن يوجد شاهد شرعي مساعد للتفسير الإشاري^(٥٤). وبقدر ما استطعنا أن نتأكد، فقد وجدنا أن هذه الشروط وضعت أول مرة من قبل ابن تيمية.

ففي رسالته المتعلقة بعلم الظاهر والباطن «رسالة في علم الباطن والظاهر» حاول ابن تيمية أن يعطي الجواب عن أسئلة مثل: كم كان نصيب أبي عبد الرحمن السلمي (ت: ٤٠٢ هـ) من الحق إذ انتقده الواحدي (ت: ٤٦٨ هـ) - لحديثه عن وجود قول «للقرآن ظاهر وباطن» في كتابه «حقائق التفسير» -؟ وهذا القول أحد الأدلة الأساسية في مشروعية التفسير الإشاري، فقال ابن تيمية: إن هذا القول من باب الحديث الموضوع، وإنه لم ينقله أحد من أهل العلم. وليس في كتب الحديث رواية كهذه أيضاً. ومع هذا فقد نقل قول عن الحسن البصري (ت: ١١٠ هـ) مرسلأً أو موقوفاً «لكل آية ظاهر وباطن وحد ومطلّع ومطلّع»، وانتشرت تعبيرات، كعلم الظاهر والباطن وأهل الظاهر وأهل الباطن عند كثير من الناس. لكن دخلت أشياء خطأ في مجال هذه التعبيرات^(٥٥).

(٥٣) تفسير القرآن، ابن كثير (٢/٧٥، ٢٢٠، ٤٩٩).

(٥٤) انظر: Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 21.

(٥٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٢٤-١٢٥).

يلاحظ ابن تيمية أن التأويلات الإشارية والباطنية على نوعين، أولهما: التأويلات الخطأ من ناحية الدليل والمدلول، وثانيهما: التأويلات الخطأ من حيث الدليل فقط. التأويل في النوع الأول المستنبط بالمعرفة هو بذاته باطل، ولذلك فدليله باطل أيضاً؛ لأنه ليس ثمة دليل يوجب صحة الباطل. هذا النوع من التأويلات تعود للشيعة والصوفية والباطنية الفلسفية. والمعنى الذي في النوع الثاني هو صحيح باعتبار جوهره، وهذا النوع من التأويلات عائد للصوفية، أي: إن الصوفية يؤصلون لمعان أخرى بألفاظ وردت في القرآن والسنة للتعبير عن معانٍ أخرى، والمعاني التي أنتجوها بهذه الطريقة سميت بالإشارات^(٥٦). ووجود أمثلة كثيرة متعلقة بهذا النوع من التفسير في كتاب أبي عبد الرحمن السلمى «حقائق التفسير» ممكن. وإذا جئنا إلى المعاني والتفسيرات الباطلة باعتبار جوهرها نجدها أيضاً بكثرة في آراء الفلاسفة والقرامطة المخالفين للمسلمين في أصول الدين. ومن عرف علماء السلف في العصر الأول يعلم أن الآراء التي تدافع عنها هذه الزمر مخالفة لمنهج السلف. فكل عاقل يقر بفرضية الصلاة، يُفهم أن من يقول «بعض الناس تسقط عنهم فرضية الصلاة» يكذب كذباً صريحاً.

المعاني والتأويلات الإشارية الصوفية التي هي صحيحة بجوهرها من الممكن أن تكون دلالة غير مباشرة للقرآن والسنة. لكن هنا موضع للحديث عن حالتين متعلقتين بموقع اللفظ الذي يدل على المعنى الإشاري، أولهما: ادعاء «أن المقصود من هذا اللفظ المعنى الإشاري»، فادعاء كهذا هو افتراء على الله؛ لأنه من زعم المقصود من البقرة الواردة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبِحُوا بِقَرَّةٍ﴾ في الآية ٦٧ من سورة البقرة هو النفس، وأن المقصود من فرعون في الآية ١٧ من سورة النازعات: ﴿أَذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ﴾ هو القلب، وأن المقصود من ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ في الآية ٢٩ من سورة الفتح هو سيدنا أبو بكر، وأن المقصود من ﴿أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ سيدنا عمر، وأن المقصود من ﴿رَحْمَةً بَيْنَهُمْ﴾ سيدنا عثمان، وأن المقصود من ﴿تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾ هو سيدنا عثمان، من فعل ذلك عامداً أو غير عامد فقد كذب على الله.

فالتفسير الصوفي ليس من نوع الدلالة اللفظية للمعنى المذكور، من الممكن من قبيل القياس والاعتبار، فالفقهائ يسمون هذا القياس والصوفية يسمونه الإشارة، ويقسم الاعتبار إلى قسمين: صحيح وباطل. فمن سمع قول الله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ وقال إن المقصود هو المصحف واللوح المحفوظ، فإن قاس على ذلك فقال: «كما أنه لا يمس حروف القرآن في اللوح المحفوظ إلا المطهرون فكذلك ليس هناك نصيب من رسالة القرآن ومعانيه إلا لأصحاب القلوب المطهرة» يكون هذا الاعتبار صحيحاً، والمعنى صحيح. وكذلك وردت آراء بهذا المعنى عن علماء السلف. وكذلك إذا استنتج أحدهم قائلاً - انطلاقاً من حديث: «لا يدخل الملائكة بيتاً فيه كلب أو جنب»^(٥٧) - ما دامت الأمراض التي تندس النفس كالخسد والكبر عند أحد فلن تستقر حائق الإيمان في قلبه؛ لأن الله سبحانه يقول: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَظْهَرْ قُلُوبَهُمْ﴾ الآية ٤١ من سورة المائدة، وقوله تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا

(٥٦) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ١٢٤-١٢٥).

(٥٧) البخاري: في المغازي، ١٢، واللباس، ٨٨، والطهارة، ٨٩، والأدب، ٤٤، والنسائي: في الطهارة، ١٦٧.

كُلِّ آيَةٍ لَا يُؤْمَنُ بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا
ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ﴿١٦٦﴾ [الأعراف: ١٤٦].^(٥٨)

وابن تيمية إذ يفرق تفريقاً قاطعاً بين التأويل التصوفي الإشاري، والتأويل الباطني فيقول: «هؤلاء أخطؤوا في الدليل والمدلول»، ويقول: «هؤلاء إنما أخطؤوا في الدليل لا في المدلول»، فهو بهذا يرسم خطأً عريضاً بين التأويل الكلامي الفلسفي والتأويل الإشاري التصوفي. في الصنف الأول: يمثل التأويل الكلامي مدارس الكلام التي ذكرها كالمرجئة والمعتزلة والجهمية. وأما الصوفية كابن عربي والشيعية الباطنية فيمثلون التصنيف الثاني. وأما متصوفو أهل السنة الذين صنّفهم من الذين «أخطؤوا في الدليل لا في المدلول» فهم يمثلون التأويل الصوفي الإشاري. وأخيراً؛ فإن منهج ابن تيمية السلفي لعب دوراً حاسماً في تقرير مقاييس القبول والرد بشأن التفسير الإشاري. إذا أخذ بالاعتبار أن السلفية باعتبار أصلها هي الشكل المتطور والمنظم لمدرسة أهل الحديث فمن الممكن أن يقال: إن الأنموذج الحاسم في تعيين صحة تفسيرات الصوفية هو في الأساس أنموذج أهل الحديث.

التقييم العام والنتيجة:

إن الفكر السلفي - الذي دافع عنه رمز مدرسة أهل الحديث في القرن الثالث أحمد بن حنبل، تلك المدرسة التي وصلت من بعد إلى هيكل منهجي بجهود ابن تيمية وابن قيم الجوزية - ذو مكانة حاسمة في تراث التفسير السني، ومن سمات هذا الفكر الأساسي المحافظة والتقليد.

يكفي النظر إلى الكتب التي تعتبر حتى يومنا هذا في مجال أصول التفسير المصادر الرئيسة المستخدمة ككتاب البرهان للزركشي والإتقان للسيوطي لمعرفة كيف انعكس محتوى رسالة ابن تيمية «مقدمة التفسير». وبقي أن نقول: إن ما قدمه ابن تيمية في رسالته «أحسن طرق التفسير» مثل تفسير القرآن بالقرآن ثم تفسير القرآن بالسنة يكرر حتى الآن قاعدةً أساسية في التفسير حتى يومنا هذا كما كان في المصنفات السابقة ذا دور

(٥٨) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٢٩/١٣ - ١٣٠).

وقد تبني أبو إسحاق الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ) منهجاً يشبه هذا، فإذا تحدثنا عن «باطن» بديل عن الفهم بالمستوى اللغوي في حدود ظاهر لغة العرب وإمكاناتها؛ فإن ذلك يعني فقه المقصد والمراد الذي في كلام الله سبحانه. وقد بين الشاطبي أن من عمل بعيداً عن هذا تعريفاً لـ «الظاهر والباطن» يكون قد أظهر طريقة جديدة في التفسير، وعليه فيجب عليه أن يؤصل لمنهج «الظاهر والباطن» الخاص به بدليل قوي بصورة قاطعة. واشترط أن يكون المعنى الباطني مناسباً للمعطيات التي في لغة العرب، وأن يوجد دليل خارجي يؤيد هذا المعنى. وفي هذا السياق، فإنه في الأمثلة التي نقلها مع إشارته إلى إمكان الحكم على بعض تفسيرات الصوفية ضمن الكلية القرآنية «الوحدة القرآنية»، قد حكم على بعض التفسيرات بأنها مما لا يمكن أن يقبل، مثل تحميل بعضهم لعبارة ﴿فَأَخْلَعَ نَعْلَيْكَ﴾ - الواردة في سورة طه الآية ٢٠ - معنى «اخلع كلا العالمين». فبرى الشاطبي أن هذا التفسير وما شابهه غير موافق لمنهج السلف الذين كانوا أول من خوطب بالقرآن، وخير من فهمه وفسره. راجع الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، بيروت ١٩٩٧، (٣/ ٣٤٦ - ٣٦٧).

حاسم. وتحدد هذه المصنفات الأساسية أيضاً إطار تعريف التفسير بالمأثور «تفسير الرواية» الذي عرفناه.

أيضاً؛ فإن شروط قبول التفسير الإشاري التصوفي بقسم كبير منها أيضاً تستند إلى الأحكام والآراء المذكورة في كتاب ابن تيمية «رسالة في علم الباطن والظاهر». وتداخل شروط قبول التأويل بجزء كبير منها مع شروط قبول التفسير الإشاري ذو مغزى. هذا التداخل يكون نقطة تركيز وهي سواء في التأويلات التصوفية أم الكلامية، المناسبة لظاهر النص. خصوصاً إذا أخذ في الاعتبار منهج ابن تيمية في التأويل والكلام ووقوفه متحفظاً إلى أقصى درجة من التصوف والعرفان النظري، وحديثه بلهجة ناقدة لهذا الموضوع، ومن الممكن أن يقال: إن نخل شروط قبول التأويل في نظرية المعرفة البيانية في تراث أهل السنة ونسجها بدقة ينبع من نفوذ السلفية المنهجية. ومن الممكن أن يُقرّر تقرير مشابه بشأن النقاشات التقليدية المتعلقة بجواز تفسير القرآن استناداً للرأي.

إلى جانب هذا يعرف أن نشوء تيار التفسير الاجتماعي - الذي رأى قبولاً وانتشاراً في العالم الإسلامي في العصر الحديث والذي يمثله محمد عبده ومحمد رشيد رضا - قد نشأ من السلفية. خلاصة الكلام، إن أنموذج التفسير الحاكم في تراث أهل السنة من العصور القديمة وحتى يومنا هذا هو بمعظمه يعود لابن تيمية والسلفية. رغم أنه يجب أن يذكر طريق قوي في عرف التفسير السني، وهو الذي يعمل بمنهج التأويل والتفسير والذي تغلب عليه الدراية منهج المفسرين كالإمام الماتريدي وفخر الدين الرازي والبيضاوي وهو المنهج الذي عمل فيه خصوصاً في زمن العثمانيين والذي تصدر بهذا الملا فناري، ومن بعده تُبني من عدد من المفسرين العثمانيين، متخذين اتجاهاً يجمع بين طريقة التفسير الإشاري وتفسير الدراية. فلهم مكان قوي في تراث التفسير السني. لكن أشهر ويريد من أوردته التفسير وخصوصاً منذ مئة سنة وحتى الآن هو تيار التفسير الاجتماعي، ذي الهوية السلفية، الذي يتمثل بشخصيات كمحمد عبده ورشيد رضا ومصطفى المراغي والمودودي وسيد قطب.

لكن لهجة ابن تيمية الأساسية في منهجه في التفسير السلفي متعلقة بتقرير المعنى الأصلي للقرآن الكريم، وعدم تأويله وتحريفه. وبنفس الوقت فهذه اللهجة زيادة على كونها البحث عن جواب السؤال: «ماذا يقول القرآن حقيقة؟» ورؤية الجواب، هي نقد جدي لطريقة دفع الآراء الفلسفية والسياسية والمذهبية تحت اسم التأويل لتصديقها من القرآن الكريم. وإنطاق القرآن الكريم بشكل مواز لرأي مسبق ممكن بقطعه عن سياقه التاريخي. ونزعه من السياق يكون بعدم التقيد بالنقول التي تحتوي معاني تاريخية وبها جاء عن السلف. وتأكيد ابن تيمية على السلف والنقل مهم جداً، التأكيد على الولاء الراجح الظاهر مهم جداً في مسألة تقديمه على المعاني الاعتبارية. ولكن - وفقاً للفكر السلفي - التفسير المستند لعلم العربية وحده فيه مشكلة أيضاً. ولأجل هذا قال ابن تيمية عن تعيين المعنى المقصود في القرآن الكريم من اللفظ وحده، قال: ذهب بعض المفسرين للمعاني المناسبة للحصيلة اللغوية لأي شخص يتكلم ويفهم مجرد العربية، تاركين بيان رسول الله المخاطب الأول من

وحي القرآن، وهؤلاء المفسرون بقوا مرتبطين باللفظ المجرد فذكروا معاني لا يمكن أن تكون مقصودة في لفظ القرآن الكريم، دون النظر إلى سياق الآيات وإلى بيان رسول الله (ص).

لتحديد المعنى والمقصد الأصلي في القرآن الكريم لا بد من مراجعة لغة العرب، إلا أن إمكانيات اللغة لا تكفي وحدها؛ لأن فهم القرآن بشكل صحيح وتوضيحه أمر يتعدى مسألة قواعد اللغة. وبقي أن نقول: إن أفضل من يفهم القرآن ليس الذين يعرفون العربية بشكل جيد، بل الفقهاء يستطيعون أن يفهموا القرآن ويفسروه أفضل من علماء العربية (١٠٠). وفي التفسير يجب الانتباه إلى أقصى حد إلى أسلوب القرآن وطريقة تعبيره. وبتعبير ابن تيمية «لا ينال اللفظ معنى إلا إذا عرفت اللغة التي استخدمها صاحبه، وطريقة خطابه وعادته؛ لأن دلالة اللفظ على المعنى ليست عشوائية بل إرادية واختيارية. فصاحب الكلام يريد أن يستخدم لفظاً بمعنى معين. عندما يضع أسلوباً أو طريقة تعرف عنه بشأن التعبير عن معنى بلفظ معين فهذا الأسلوب أو هذه الطريقة تتحول إلى عادة له. ولهذا السبب من يقدر ألفاظ النبي وما يقصده من الألفاظ يعرف عادته في الخطاب. وهكذا يصبح المقصود والمراد الذي لا يستطيع أن يقرره الآخرون واضحاً ومفهوماً بالنسبة له» (١٠١).

وبناء على ما فهم من هذا الشرح، فإنه ينبغي اتخاذ المعاني التي حملها الشارع للكلمات العربية أساساً في تفسير القرآن؛ لأن الشارع سبحانه حمل العديد من الكلمات في اللغة العربية محتوى مختلفاً عن المعنى والاستخدام الذي في اللغة. وأما معرفة محتوى المعنى هذا فمن الممكن أن يوصل إليه بواسطة الشروح التي جاءت عن النبي وعن السلف؛ ولهذا فإن من أول القرآن تبعاً للمعنى والاستخدام الذي في اللغة العربية وحدها دون اعتبار المعنى المستند إلى الشرح المستند إلى المنقول عن النبي وعن الصحابة فإنه يكون قد أول تأويلاً عائداً خاصاً بأهل البدعة (١٠٢).

وحسب مفهوم التفسير السلفي؛ إن المعنى الأصلي لكلمة في القرآن الكريم هو المعنى الذي فهمه جيل الصحابة خصوصاً من تلك الكلمة. ويجب أن لا تعتبر المعاني الاصطلاحية التي نالتها الكلمات مع الزمن. وقد قرر ابن قيم الجوزية أن تحميل المعاني الاصطلاحية للكلمات في القرآن الكريم باطل (لا أصل له)، فيرى أن حمل كلمة من القرآن عن معناها المعروف في عصر النزول إلى معنى ظهر في العصور التي بعدها هو تأويل باطل تماماً. وفي هذا الموضوع زلت قدم الكثيرين وضلوا عن المنهج. إذ إن هؤلاء حملوا ألفاظ القرآن على معان أخذت مكانها في اصطلاحات العصور المتأخرة ولم يكن لها مقابل قط في اللغة العربية في عصر النزول. فينبغي الانتباه في هذه المسألة. وإلا فستحصل حالة خطيرة تشبه إسناد الكذب على الله ورسوله باسم التأويل. فقد فسر

(٥٩) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ١٩١).

(٦٠) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/ ٣٨)، (١٧/ ٢٢٢).

(٦١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٧٧).

(٦٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٢٤٣ - ٢٤٤).

بعضهم تعبير ﴿فَلَمَّا أَقَلَّ﴾ في الآية ٧٦ من سورة الأنعام بمعنى «الحركة» وجعلوا كون القمر يتحرك دليلاً على بطلان ربوبيته. مع أنه لا توجد في عصر نزول القرآن ولا عبارة واحدة استخدمت كلمة «الأقول» بمعنى «الحركة». أيضاً أولوا كلمة الأحد المستخدمة في القرآن بإسنادها إلى الله على أنها بمعنى «ما لا يمكن أن يفصل شيء منه عن ذاته ولا يصير كائناً جديداً»، ومن وراء ذلك قالوا: لو كان الله على عرشه لما كان متصفاً بصفة الأحد. في حين لا يعرف لا العرب ولا علماء اللغة مجيء كلمة الأحد بهذا المعنى. لا يوجد ولا مثال واحد لاستخدام هذه الكلمة في لغة العرب بهذا المعنى. وتقدير هذا المعنى عائد للجهمية والفلاسفة والمعتزلة ومن تبعهم^(٦٣).

إن الدافع الأصلي في انتقادات ابن تيمية وابن القيم بشأن التأويل هو حرصهم على عدم النزول عن المبادئ المنهجية والمعرفية التي تعود لأهل الحديث، مع كونهم متأثرين بدوافع عقديّة. وهذه مسألة من الممكن تقريرها بما أجاب به ابن تيمية عن سؤال: «أي تفسير هو الأنسب للقرآن والسنة؟» فيرى ابن تيمية أن أكثر تفسير معتبر في يد المسلمين هو تفسير الطبري «جامع البيان»؛ لأن الطبري ذكر فيه النقول المعتمدة بإسناد من السلف، ولم يعط مجالاً للبدع. أيضاً، وقد أبدى صرامة في النقل عن الأشخاص المجروحين ك مقاتل بن سليمان والكلبي^(٦٤). فإذا جئنا إلى بعض التفاسير، كتفسير الثعلبي والبغوي والواحدي فإن هذه التفاسير مفيدة مع احتوائها على مجموعة من الروايات المشكّلة والبدع. وأما تفسير ابن عطية والقرطبي فإنها من ناحية القرآن والسنة مقبولان، وهما من الكتب البعيدة عن البدع. ومقابل هذا فإن تفسير الكشاف للزمخشري «مليء بالبدع من أوله إلى آخره». وأقوى تفسير وأشده اعتباراً بين كل هذه الكتب هو تفسير الطبري^(٦٥).

وكما يرى فإن ابن تيمية إذ يقول: إن أشد التفاسير اعتباراً هو «جامع البيان» سرد المبررات التي تعزز ولاء لفكر السلف وأهل الحديث. وأخذ بعين الاعتبار نفس المبررات في تقويمه لكتب التفسير العائدة لمفسري أهل السنة الآخرين. مقابل هذا فإنه في تقويمه للكشاف للزمخشري سلك سلوكاً عقائدياً، لمعاداته للمعتزلة والجهمية. وكذلك فقد تلبّس بحال مشابهة إذ انتقد التفسير الكبير للرازي فقال: «فيه كل شيء ولكن ليس فيه تفسير» انتهى.

المصادر والمراجع العربية:

- الإتيان في علوم القرآن، أبو الفضل جلال الدين السيوطي، بيروت ٢٠٠٢.
- إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد الغزالي، بيروت ١٩٨٢.
- الأسماء والصفات، أبو بكر البيهقي، بيروت ١٩٨٤.

(٦٣) الصواعق المرسلة، أبو عبد الله ابن قيم الجوزية، رياض ١٩٩٨، (١/١٨٩-١٩١).

(٦٤) فهذه التفاسير تعد من الكتب المفضلة والمحترمة أيضاً بسبب أن يُذكر فيها كلام الصحابة والتابعين: مثل تفسير سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ (ت: ١٩٨) وعبد الرزاق (ت: ٢١١) وإسحاق بن راهويه (ت: ٢٣٨) وتفسير الإمام أحمد (ت: ٢٤١) وعبد بن حميد (ت: ٢٤٩) وبقي بن مخلد (ت: ٢٧٦) وأبن المنذر (ت: ٣١٨) وأبن أبي حاتم (ت: ٣٢٧). مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٩٠).

(٦٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (١٣/١٩٠).

- الإيمان، تقي الدين ابن تيمية، بيروت ١٩٨٣.
- البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، بيروت، د.ت.
- تاريخ الإسلام، أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، بيروت ١٩٩١.
- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، بيروت ١٩٨٣.
- التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، بيروت، د.ت.
- تقي الدين ابن تيمية، مجموعات الرسائل والمسائل، بيروت ١٩٩٢.
- التنبيه والرد على أهل الهوى والبدع، أبو الحسين الملطي، القاهرة ١٩٩٣.
- الجامع لأخلاق الراوي، أبو بكر الخطيب البغدادي، الرياض ١٩٨٣.
- الجرح والتعديل، أبو محمد ابن أبي حاتم، بيروت، د.ت.
- درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين ابن تيمية، الرياض ١٩٩١.
- الصواعق المرسلة، أبو عبد الله ابن قيم الجوزية، الرياض ١٩٩٨.
- طبقات الحنابلة، أبو الحسين محمد ابن أبي يعلى، الرياض ١٩٩٩.
- فيصل التفرقة، أبو حامد محمد الغزالي، ناشر: محمود بيجو، ١٩٩٣.
- الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد عبد الله ابن عدي، بيروت، د.ت.
- كشف الخفاء، ابو الفداء إسماعيل العجلوني، بيروت ٢٠٠١.
- مجموع الفتاوى، أبو العباس تقي الدين ابن تيمية، بيروت ٢٠٠٠.
- الملل والنحل، أبو الفتح الشهرستاني، بيروت ١٩٩٦.
- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، بيروت ١٩٨٨.
- الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، بيروت ١٩٩٧.
- نقض المنطق، تقي الدين ابن تيمية، القاهرة ١٩٥١.

المصادر والمراجع الأجنبية:

- Ahmed Sâim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbul 1992, VI.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Hadîs-i Şerifler Işığında İlahî Kelâmın Müdâfaası (Halku Ef'âlî'l-İbâd)*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1992.
- M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye (İtikadî Görüşleri)", *DİA*, İstanbul 1999, XX.
- M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul 2008.
- Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri*, Ankara 2013.
- Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974.
- Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *DİA*, İstanbul 1997, VII.
- _____, "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII.
- W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 2010.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İstanbul 1989.