



PROF. DR. FUAT SEZGİN ANISINA

# GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE TÜRKİSTAN: TARİH, KÜLTÜR VE MEDENİYET SEMPOZYUMU

ПРОФ. ДОК. ФУАТ СЕЗГИННИҢ КҮРМЕТІНЕ  
ТҮРКІСТАННЫҢ ӨТКЕНІ МЕН БҮГІНІ:  
ТАРИХ, МӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ӨРКЕНИЕТ  
СИМПОЗИУМЫ



Ankara/Türkistan 2019 / Анкара/Түркістан 2019

ПРОФ. ДОК. ФУАТ СЕЗГИННИҢ ҚҰРМЕТІНЕ ТҮРКІСТАННЫҢ ӨТКЕНІ МЕН БҮГІНІ:  
ТАРИХ, МӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ӨРКЕНИЕТ СИМПОЗИУМЫ



**PROF. DR. FUAT SEZGİN ANISINA  
GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE TÜRKİSTAN:  
TARİH, KÜLTÜR VE MEDENİYET SEMPOZYUMU**

**ПРОФ. ДОК. ФУАТ СЕЗГИННИҢ ҚҰРМЕТІНЕ  
ТҮРКІСТАННЫҢ ӨТКЕНІ МЕН БҮГІНІ:  
ТАРИХ, МӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ӨРКЕНИЕТ  
СИМПОЗИУМЫ**

**ORGANİZASYON / ҰЙЫМДАСТЫРУ**

Ahmet Yesevi Üniversitesi / Ахмет Яссауи Университеті  
Hitit Üniversitesi / Хитит Университеті  
Marmara Üniversitesi / Мармара Университеті

**EDİTÖR / РЕДАКТОР**

Prof. Dr. Süleyman Gezer / Профессор Доктор Сулейман Гезер

**YAYIN KOORDİNATÖRÜ / КЕҢСЕ KOORDİNАТОРЫ**

Narun Sarıgül / Харун Сарыгүл

ISBN: 978-9944-237-75-8

**İnceleme Araştırma Dizisi: 62 /Зерттеу сериясы: 62**

© Ahmet Yesevi Üniversitesi

Mütevelli Heyet Başkanlığı

Taşkent Cad. Şehit H. Temel Kuşuoğlu Sokak. No: 30 06490 Bahçelievler/ANKARA

Tel: 0312 216 06 00 • Faks: 0312 223 34 29

www.ayu.edu.tr yayinlar@yesevi.edu.tr

Kitapta ifade edilen fikir ve görüşler sadece yazarlarının olup, Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığının görüşlerini yansıtmazlar. / Кітапта жазылған пікірлер тек қана авторлар болып табылады және Ахмет Ясауи атындағы университеттің Өкілетті Кеңес басқармасының пікірлерін көрсетпейді.

**Ankara/Türkistan 2019 / Анкара/Түркістан 2019**

## MÂTURÎDÎ TEFSİRİ VE HANEFÎ TEFSİRLER ÜZERİNE\*

Selim TÜRCAN

Prof. Dr., Hitit University, Faculty of Divinity

[selimturcan@hitit.edu.tr](mailto:selimturcan@hitit.edu.tr)

### **On the Characteristics of the Hanafi Tafsirs and Maturidi's Tafsir Abstract**

In the history of tafsir, the tafsir has been classified in terms of the methods applied. The sectarian tendencies are considered as one of the basic classification elements. Especially the sectarian categorizations such as mutezilate tafsir, Shi'ite tafsir etc. are based here. Again, given the characteristics of the at-tafsir al-fiqh, the tendencies of the commentators can easily be recognized. However, are there general procedures in the way of commentary writing, independent of content, in terms of the way of creating texts, followed by members of their own sect? In our opinion, those commentators especially Hanafi ones reflect a common character in terms of general text creation procedures. Generally, the traditions and information related to Fadâil al-Qur'an or Havâss al-Qur'an have been dealt with in the beginning of the interpretation of the verses and suras. However, in hanafi tafsirs it is seen that this information is taken into consideration in the last sections of the tafsir of the verses. It should be emphasized that this is used as a distinctive feature by the Hanafi commentators. In Hanafi commentaries, the verses in which the Qur'an was said to revealed in Arabic, and in the verses that the content of the revelation is reported to be the same with all the prophets, refer that what is essential is the meaning of the Qur'an revelation. This can be seen as another main feature of Hanafi tafsir. This issue is directly related to the fatwa given by Abu Hanifa to be prayed by other languages. The commentary of Imam Mâturûdî on Ta'wîlât al-Qur'ân is one of the earliest Hanafî commentaries that reached us. Although his theological formulations influenced Hanafi scholars after him, this work had almost no effect on the subsequent exegeses. It also has some different characteristics from Hanafi tafsir tradition.

**Keywords:** Ta'wîlât al-Qur'ân, Hanafi tafsir, Maturidi's Tafsir.

Çalışmamızda Hanefî tefsirler ve özellikle de Mâturîdî (333/944) tefsirinin özellikleri ve tesirine dair bazı hipotezleri ifade edecek ve bazı tespitlerde bulunacağız. Bir takım sorular soracak ve muhtemel cevaplar üzerinde duracağız. Bunun tefsir tarihçiliğimiz açısından kimi açılımları tetikleyecek olmasını umuyoruz. Tefsir tarihinin yaygın tasnif biçimine yönelik bazı temel eleştiriler mevcuttur. Bunlar, kronolojik bakışın eksikliğinden tutun da tematik olan konularda bir takım temel tutarsızlıkların bulunmasına kadar uzanan eleştirilerdir. Her ne kadar eleştiriler mevcut olsa da alternatif tasnif biçimi önerilerinin bulunduğunu söylemek zor görünüyor. Bunda elbette tefsir tarihinin tasnife pek müsaade etmeyen yapısı yanında yeterli gayretin sarf edilmeyişinin etkisi de büyüktür. Aslında herhangi bir tasnifin bir öncekinden daha açıklayıcı ve daha elverişli bulunması, öne sürülmesi için yeterli bulunmalıdır. Biz bu ilkedен hareketle Hanefî müfessirler bağlamında bir öneride

bulunacak ve Mâturîdî'nin tefsirinin tefsir tarihindeki yerine ilişkin değerlendirmeler yapacağız.

Tefsir tarihi tasniflerinde kronolojik biçimde ele alınan sahabe, tabiûn ve etbâ-u tâbiîn dönemlerinden sonra kronolojik gelişmenin terkedilip tematik tasnife dönülmüş olması, bahse konu temel eleştirilerden birisi olmuştur. Tefsir tarihimizdeki tematik tasniflerin başında da "Fırka Tefsirleri/Kelâmî/İtikâdî tefsirler" tasnifi önem bakımından en önde yer alır. Söz konusu tasnifin, fırka tefsirlerini dediğimiz gibi kronolojik bir bakışla değerlendirilmediği ya da kronolojinin etkin bir anlatım ve anlama zemini haline getirilmediği bilinmektedir. Öte yandan bu tasnifin kendi içinde tutarlı işletilip doğru tarihi bilgiler verdiği de ayrıca sorgulanmalıdır.

Fırka tefsirleri tasnifine yönelik en açık tutarlılık eleştirisi, bu başlık altında ele alınan tefsirlerin temel ideolojik bir çerçevede değerlendirildiği ve ehlişünnet mezheplerine ait tefsirlerin kelâmî yönü ne kadar önde olursa olsun bu tasnife sokulmadığı şeklindedir. Buna göre tefsir tarihi ve özelde de "Fırka Tefsirleri" tasnifi daha çok ehlişünnet tarafından şekillendirilmiştir. Ayrıca bunu ideoloji haline getiren tarihçiler tarafından "Fırka Tefsiri" tanımlaması, bir tür ithama dönüştürülmüştür. Bu tasnifin nitelendirilme biçimi, tefsir tarihinin şekillendirdiği anlaşılan Sa'lebî (427/1035), İbn Haldûn (808/1406), İbn Teymiye (728/1328) ve Suyûti (911/1505) gibi otoriteler dilinde dikkatli olunması gereken "bidat ehlinin tefsiri" şeklindedir.<sup>22</sup> Geç dönemdeki "itikâdî/kelâmî" tanımlamaları, çağdaş tarihçilerin toparlayıcı yaklaşımının bir yansıması olarak ortaya çıktığı için daha nesnel adlandırmalar gibi durmaktadır. Öte yandan ideolojik tanımlamaların tefsirde ehlişünnet perspektifinin tam olarak ortaya çıkarılmasına hizmet etmediği bilakis buna engel olduğu da açıktır. Tebliğimiz buna da işarette bulunmuş olacaktır. Söz konusu tasnifin ehlişünnet ideolojisi çerçevesinde bir tanımlama olduğunu örneklerle açıklayalım. Mesela Mâturîdî tefsirini kendi itikâdî ve kelâmî anlayışını her fırsatta yansıttığı bir tefsir olarak görüyoruz. Hatta o, konularla doğrudan ve dolaylı ilişkisi bulunan ayetlerde sair mezheplere özellikle Mutezile'ye yönelik net eleştiriler yapmaktadır. Yine bir Eş'arî olan Râzî (606/1209)'nin tefsirini de benzer şekilde pek çok özelliğinin yanında itikâdî bir tefsir olarak nitelemek mümkündür. Hatta Râzî, hemen hemen tüm mezheplerin görüşlerini de geniş geniş verdiği için Mâturîdî'ye nazaran bir adım önde bile sayılır.<sup>23</sup> Aslında bunların durumunu bir başka tefsirle karşılaştırdığımızda durum daha net ortaya çıkacaktır. O da Zemahşerî'nin Keşşâf'ıdır. Zemahşerî'nin kelami meselelere Mâturîdî ve Râzî'ye göre daha çok değindiğini söylemek zordur. Fakat biz mevcut tefsir tarihimizde Zemahşerî'nin Keşşâf'ını fırka tefsirlerinin en klasik örneği olarak telakki

<sup>22</sup> Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1422/2002), 74; Takıyyuddîn İbn Teymiye, Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr, (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490/1980), 34; İbn Haldûn, Mukaddimetu İbni Haldûn, (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 478, 479; es-Suyûti, Tabakâtü'l-Mufessirîn, thk.: Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976), 21.

<sup>23</sup> Mesela Râzî'nin itikâdî tartışmalara ne ölçüde girdiğini gösteren bir örnek için Şûra 42/51-53 ayetlerini tefsirine bk. Fahrüddîn er-Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr ev Mefâtihu'l-Gayb, thk: Seyyid 'İmrân, I-XVI, (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1433/2012), XIV, 184 vd.

ediyoruz. Mesela bugün bir tefsir öğrencisine fırka tefsilerine dair bir örnek ver desek hemen aklına Zemahşerî'nin Keşşâf'ı geliyor. Buna tekrar değineceğiz. Konuyu başka bir mezhebin tefsiri üzerinden denetleyerek devam edelim. Şii mezheplerine ait tüm tefsirler de fırka tefsirleri içinde telakki edilmektedir. Hâlbuki böyle bir tasnif içinde yer alan İmamiye şii'lerine ait tefsirlerden bazıları ahbârî dediğimiz rivayetçi kanada aittir. Bazıları da usûlîler dediğimiz daha fakih ve rey ehli olan kanada aittir. Şimdi elbette her kanadaki müfessirler İmamiye fırkasının mensuplarıdır ama aralarında ilme ve tefsire bakışta ciddi farklılık vardır. Tefsir edebiyatı ve tefsirin formel gereklerine ilişkin tercihler açısından bakıldığında ise bu iki İmamî kanadın yaptığı tefsirler birbirlerine benzemekten daha çok sünnî dünyada kaleme alınmış paralelindeki tefsirlere benzemektedir. Elbette rivayetle yetinme saikleri birinde ancak nakli bilgiyi tefsir olarak kabul etme diğeri otorite olan imamın gaybeti ve imamlardan gelen şeyin sadece bilgi kabul edilmesi olsa da durum değişmez. Dolayısıyla tevile karşı olmak bakımından iki rivayetçi grup, nakille yetinmemek ve onu denetlemek ve yeni içtihatlarda bulunmak bakımından da iki reyci grup birbirine daha çok benzerler. 'Ayyâşî (320/932) ve Kumî (329/941)'yi daha çok rivayetçi sünnî tefsirlere; Tûsî (460/1056) ve Tabersî (548/)'yi ise sünnî ve Mutezilî dirayet tefsirlerine benzetebiliriz. Bu benzerliklerin hem rivayet tefsirinde hem de dirayet tefsirinde yaşanan değişim ve dönüşüm açısından Sünnîlerde ve Şia'da paralel biçimde devam ettiğini de söyleyebiliriz. Elbette mezhebî muhteva farklı olsa da rivayet-dirayet dengesindeki dönüşüm paraleldir.<sup>24</sup> Tefsir tarihimizin bunu tasnifine yansıtması, tefsir zihniyetinin dönüşümünü tasvir açısından büyük eksiklik oluşturmaktadır. Aslında tefsir tarihçileri itikadî hassasiyetler ve ayrımlar için tefsir olgusunun ve edebiyatının gelişimindeki gerçekliği tasvir etme işini feda etmiş olmaktadır.

Geldiğimiz noktada şunu açıkça ifade edebiliriz ki tefsir tarihindeki ideolojik bakış, tefsir tarihine ilişkin kimi gerçekleri gözümüzden kaçırabilir. Bunun net bir sorgulamasını Zemahşerî (538/1143)'nin Keşşâf'ı üzerinden yapabiliriz. Aslında Zemahşerî'nin tam bir tefsir fenomeni haline gelişinin sebebi, Abdulkâhir el-Cürçânî ile zirveye ulaşmış olan belâgat birikimini Kur'an ayetlerini anlamaya sistematik biçimde uygulamasıdır.<sup>25</sup> Zemahşerî'nin yaptığı iş, nazmı merkeze alan yaklaşımı iyice geliştirip tefsire uygulamak suretiyle tefsir edebiyatının mevcut gidişine çok özel bir müdahale anlamına gelmektedir. Onun tefsiri, revaç bulduğu andan itibaren sansasyonel bir etki meydana getirmiş, Kur'an'ın i'câzını ispat eden bir edebiyat harikası olarak telakki edilmiştir.<sup>26</sup> Tüm mezhep mensubu müfessirler Keşşâf'ın etkisine girmiştir. Keşşâf'ın muhtasarları, onun haşiyeleri, şerhleri sonraki dönemde

<sup>24</sup> Bu konudaki bilgi ve değerlendirmeler için bk. Aslan Habibov, "Şii Tefsir Geleneği", Tefsire Akademik Yaklaşımlar, ed.: Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, I-II, (Ankara: Otto, 2013), I, 57-93.

<sup>25</sup> Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife Kâtip Çelebi (1067), Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1410/1990), II, 1475 vd.; Ignaz Goldziher, İslam Tefsir Ekolleri, çev: Mustafa İslamoğlu, (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), 144, 145.

<sup>26</sup> Çağdaş olan Tebersî'nin kendisi de tefsir yazmış olmasına rağmen kendi tefsiri ile beraber Keşşâf'ı özetleme ihtiyacı hissetmiştir. Bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, I-III, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1426/2005), II, 86, 87.

tüm medreselerde okutulur olmuştur. Kendisinden sonra gelen dirayetçi müfessirler onun tesirinde kalmış, pek çoğu onu kısmî farklarla tekrarlayan ve özetleyen tefsirler yazmışlardır. Burada dikkatimizi çekmesi gereken şey, bizzat Zemahşerî'nin gündeme gelişindeki temel etken olmalıdır.<sup>27</sup> O da Keşşâf'ın belagatin tefsire uygulanması konusunda oluşturduğu tesirdir. Bu tesir, sonraki tefsir edebiyatında çok köklü bir dönüşümün temel sebebi gibi gözükmektedir. Şimdi temel problemimize dönüp şunu söyleyelim: Eğer tefsir olgusunun kendisini dikkate alacaksa bu temel tespitin bizim tefsir edebiyatında öne çıkması ve tasnif biçimlerinde temel bir ayırım noktası olarak gözükmesi gerekmektedir. Ne var ki mevcut tefsir tarihimizde böyle bir şeyden söz edemeyiz. Peki, bunun yerine ne olmuştur?

Râzî, Beydâvî, Neseî, Ebu's-Su'ûd gibi sünnî müfessirler Zemahşerî'nin tesirine girip belagat bakımından onu esas alsalar da Zemahşerî'nin kalamî görüşlerinin tesirine girmekten çekinmişler, talebelerin ve diğer insanların Mutezilî kelamının görüşlerine dolaylı olarak kapılacak olmasından endişelenip tedbirler almışlardır. Yeri geldiğinde ehlisünnet perspektifinden cevaplar vermişler, kendi kalamî görüşlerini öne çıkarmışlardır. Keşşâf haşiyelerinin, taliklerinin kaleme alınmasının sebebi de budur.<sup>28</sup> Mesela İbnu'l-Müneyyir (683/1284) haşiyesini bunun için kaleme almıştır.<sup>29</sup> İbn Haldûn, Tîbî (743/1343)şerhi olmaksızın okunmasını doğru bulmamıştır.<sup>30</sup> Bu durum, Keşşâf tefsir tarihinde çok özel bir sebeple gündeme gelmiş olmasına rağmen başka bir telaş ve tartışma üzerinden onu kalamî tartışmaların göbeğinde bir tefsir haline getirmiştir. Ehlisünnet perspektifinden yazılmış bir tefsir tarihi elbette ehlisünnet algısı üzerinden ona ilk önce bidatçi, sonrasında kalamî/itikadî ve nihayet fırka tefsiri kimliğini uygun görmüştür. Aslına bakılırsa Zemahşerî bize ulaşan en geniş Mutezilî tefsir olsa ve hatta daha mukaddimesinin başında Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia etse de<sup>31</sup> onun Mutezileyi temsil etmek bakımından ilk sırada yer alan bir imam olduğunu söyleyemeyiz. Bir kere geç dönem Mutezilîlerden olması, Mutezilenin diğer mezheplerle etkileşime girdiği dönemde yaşamış olması, bu konuda bir engel teşkil edebilir. Daha erken dönemlerde eserleri bize ulaşan ve ulaşmayan daha keskin Mutezili müfessirleri hatırlamak gerekir. Dolayısıyla bu inşa edilmiş tefsir tarihi bakışının haklılığı da tartışmaya açıktır. Elbette bu durum bizim de bir şeyi ihmal etmemize ve bizim de tarihçilik adına yeni bir kurguya girişmemize engel olmalıdır. O da tarihin biraz da mezhepler ve diğer sosyal grupların algılamaları üzerinden yapılan, yön değiştiren ve nihayet yazılan bir şey olduğu meselesidir. Yani tefsirde ta'lik, haşiyeye ve şerh geleneğinin ortaya çıkışında Keşşâf'ın net Mutezilî karakteri etkili olduysa bunu da inkâr edemeyiz. Bu çerçeveden bakıldığında bu

<sup>27</sup> ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn, I, 365 vd.

<sup>28</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn, I-II, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974), II, 468, 469.

<sup>29</sup> Goldziher, Tefsir Ekolleri, s. 147.

<sup>30</sup> İbn Haldûn, Mukaddime, 479.

<sup>31</sup> Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, el-Keşşâf 'an Hakâik-i Ğavâmidü't-Tenzil ve 'Uyuni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009) I, 6.

çalışmanın söz konusu değişime işaret etmekle tarihsel gerçeğliğin her iki boyutunu da kabul ettiğini belirginleştirmek isteriz. Ama konu tefsir olgusunun kendisini tasvir bağlamında mevcut tefsir tarihinin eksiklikleri olunca, Keşşâf'ın tefsir tarihinde meydana getirdiği belâği etkiyi tam manasıyla tasvir etme işinin kesin biçimde ihmal edildiğini vurgulamak gerekir. Keşşâf'ın Kur'an'ı tefsir etme usulünün gelişimine ve edebiyatının dönüşümüne ilişkin oynadığı merkezi rol nedir sorusunun tam olarak sorulmadığı anlaşılmaktadır.

Girişte anlattığımız gibi, genel tefsir tarihi tarzımız üzerine düşünme ve daha geçerli yeni tasnif tarzları geliştirme aşamasına ulaşmamış olabiliriz. Bununla beraber mevcut tasnif tarzının iyi ele alınması, öncekine göre çok daha iyi bir okumaya tabi tutulması da bir gelişme olarak kabul edilmelidir. Bize göre, tefsir tarihine ilişkin büyük eleştirilerden önce mevcut tasnif içinde daha tutarlı ve verilere dayalı minimal okumalar yaparak tefsir tarihçiliğine dair ilginç neticelere ulaşabiliriz. Daha büyük tasnife ilişkin düzeltme ve yeniden inşanın yollarını böyle denemeler açacaktır. Mesela biz "fırka tefsirleri" tabiri ile sadece mezhepler tarihi perspektifinde itikadî mezhepleri kast ediyoruz. Hatta buna ehlisünnet tefsirlerini de dışarıda tutuyoruz. Mesela biz ideolojik çerçeveyi biraz daha aşip ameli mezhepler ve bunların tefsire yansıması üzerinden fırka tefsirleri tasnifine ait içeriği geliştirebiliriz. Böylece ideolojik çerçeveyi dağıtma imkânı da yakalamış olabiliriz. Böylece mezhebî yaklaşımın tefsir edebiyatına yansıyan yönleri, kompozisyon, üslup ve içerik bakımından farklılaşmalar ve gruplaşmalar, hatta varsa ekolleşmeler tespit edilebilir ve tefsir olgusunun gelişimine ilişkin gün yüzüne çıkmamış pek çok bilgi ile tanışabiliriz. Söz gelimi İmam Mâturîdî'nin Te'vîlât'ı bir Hanefî tefsir olarak ne tür tesirler yapmıştır? Keşşâf'ın fıkhen Hanefî görüşlerini yansıması esas alınrsa tefsir edebiyatı açısından daha anlamlı olabilir mi? Onun yolunun takip edilmesinde Hanefî oluşu ne derecede etkili olmuştur? Yeri gelmişken belirtelim ki fikhî tefsirler şeklindeki tasnif biçimimizin bu ihtiyacı karşıladığı akla gelebilir. Hemen söyleyelim, eğer bu fikhî tefsir bakışı tam işletilmiş olsaydı, itiraz kabul edilebilirdi. Ne var ki fikhî tefsirlere ilişkin mevcut anlatılar zannedildiği kadar mezhebi perspektife oturmuş ve oradaki gelişmeler de çözümlenebilmiş değildir. Sadece ahkâm ayetlerine matuf genel bir tanım, ahkâm ayetlerinin sayısından, bunların Mushaf'a göre ya da fıkıh baplarına göre tefsir edilmiş olmasından ve kitap listelerinden fazla bir malumat verilmemektedir. Beri taraftan fikhî tefsirlere iyi bakıldığında buradaki mezhebi bakış ve asabiyetin çok daha açık ve üst düzeyde olduğu görülür. Hatta mezhep savunularının fikhî tefsir edebiyatını nasıl şekillendirdiği de araştırılabilir. Bu sadece ahkâm ayetleriyle ilgilenen fikhî tefsirleri de aşip mezhep müntesiplerinin kaleme aldığı tam tefsirlerde de işletilebilir ve bazı ilginç sonuçlara ulaşılabilir.<sup>32</sup> Anlattığımız problemler ve çözüm önerisi çerçevesinde Hanefî mezhebine mensup müfessirleri bir ön değerlendirmeye tabi tutup hipotezimizi

<sup>32</sup> Bu konuda bizim yaptığımız ortak bir çalışmanın kısmen örnek teşkil ededeğini düşünmekteyiz. Bk. Selim Türcan, Süleyman Gezer, "Fikhî Tefsir Hareketi", Tefsire Akademik Yaklaşımlar, ed.: Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, I-II, (Ankara: Otto, 2013), I, 185-204.

geliştirebiliriz. Biz bunu “tefsirde bir gelenek oluşturmak bakımından Hanefî tefsirlerin etkisi nedir?” sorusuyla anlamlı hale getirebiliriz. Bu arada meselenin ideolojik olarak bir yeniden inşanın önünü açmamasına; etkiyi olduğu kadarıyla tasvir etmeye de özen göstermek gerekir. Hele hele tefsirde edebiyatı köklü biçimde dönüştüren tek hareket Hanefî müfessirlerin hareketidir diyemeyiz. Böyle bir durumda mesela bir Râzî'nin etkisinden söz edemezdik zaten. Bir Endülüs gerçeğinden de söz edemezdik.

Dikkatimizi vermemiz gereken şey aslında fikhî ve itikadî bakışların tefsirlerde dirayet tarzının gündeme gelişinde dil verilerinden yararlanmadan sonraki temel etkiyi oluşturmasıdır. Mesela bu konuda, ahkâm tefsirlerinin tarih bakımından dil tefsirleri ile beraber ve kısmen daha sonra dirayete öncülük etmesi tesadüf değildir. Müslümanların gerek rivayet birikimi, gerek dilbilim, gerek fıkıh, gerekse diğer ilimlerdeki birikiminin meydana getirdiği farklı tefsir tarzlarından sonra bunların hepsini bir araya getiren tefsirlere olan ihtiyaç, müfessir Sa'lebî tarafından ifade edilmekte, kendi tefsirinin bu amaçla boşluğu doldurmak için kaleme alındığını söylemektedir.<sup>33</sup> Aslında Sa'lebî'den tam yüzyıl önce bu formülasyona en yakın tefsir örneğinin Hanefî kanatta görülmeye başlandığını söyleyebiliriz. Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'an'ında bunu en iyi şekilde uygulamıştır. Mâturîdî'nin kendinden önceki dil âlimlerinin tefsirlerinden yararlandığı görülmektedir. Ferrâ, Ebû Ubeyde ve İbn Kuteybe'nin eserlerini kaynak olarak değerlendirdiği tespit edilmiştir.<sup>34</sup> Ayrıca Mâturîdî tefsirinde itikat konuları önde olduğu kadar fıkıh meseleleri de geniş denilebilecek şekilde tartışılmıştır. Mesela şarabın haram kınışı konusu, mezhebin imamlarının görüşlerini genişçe izah ettiği yerlerdendir.<sup>35</sup> Mâturîdî tefsiri bize ulaşan ilk dirayet tefsirleri içinde sayılır. Aynı devirde yaşamış olan Mutezilî âlim Muhammed b. Bahr el-İsfehânî'nin (322/935) çalışması Câmî'u't-Te'vîl li Muhkemî't-Tenzîl bize ulaşmamıştır. Yine erken dönemde yaşamış bir Hanefî olan Abdullah b. Mubarek'in (181/797) Kitâbu't-Tefsîr'i bize ulaşmamıştır. Bu tefsirin mahiyetine de hâkim değiliz.<sup>36</sup> Böylece itikadî ve fikhî yönü önde olan Mâturîdî tefsirinin elimize ulaşan çok yönlü Hanefî dirayet tefsiri olmak bakımından dirayet tefsirlerine öncülük ettiğine rahatlıkla hükmedebiliriz.

Yine Mâturîdî tefsirinde dikkat çekici yön, Mukâtil b. Süleyman (150/767)'a yapılan olumlu atıflarla ilgilidir. Bilindiği gibi Mukâtil b. Süleyman Abdurrazzâk, Taberî, İbn Ebî Hâtim gibi rivayet tefsirleri tarafından kaynak olarak kullanılmayan bir müfessirdir. Tefsir geleneğini belirlemeye başlayan rivayetçi tavra rağmen Mukâtil b. Süleyman nakillerine yeniden müracaatın Sa'lebî ile başladığı tespitleri

<sup>33</sup> es-Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, I, 74, 75.

<sup>34</sup> Melikşah Sezen, İmam Mâturîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri, (İstanbul: Kökler, 2018), s. 90.

<sup>35</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'an, thk: Bekir Topaloğlu, Ahmed Vanhoğlu, I-XVIII, (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005), IV, 323 vd., 326 vd.

<sup>36</sup> Sezen, Mâturîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri, 22, 23.

yapılmaktadır.<sup>37</sup> Aslında Sa'lebî'nin bir rivayet tefsiri olsa da girişte kaynağını verdiği rivayetlerde senedleri hafız etmesi, dirayet unsurlarına başvurma ve çok yönlü bir karakter taşıması gibi özellikler bakımından öncü bir tarafının olduğu varsayılır. Ayrıca o, Mukâtil b. Süleyman nakillerini aktarma ve onun kendinden önceki müfessirlerin görüşlerini naklettiğine ilişkin verdiği tarihi bilgiler bakımından da önemli bulunur.<sup>38</sup> Belki Sa'lebî'nin rivayet tefsirleri içinde Mukâtil'den nakilde bulunmak konusunda bir önceliği bulunduğu vurgulanmalıdır. Fakat biz özellikle Mukâtil b. Süleyman'dan nakilde bulunmak bakımından Mâturîdî'nin Sa'lebî'yi önceliğini görüyoruz. Hatta Mâturîdî'nin takipçisi olan Ebu'l-Leys de rivayetçi yönü dikkate alınırsa bu konuda Sa'lebî'den öncedir.<sup>39</sup> Mesela Mâturîdî, Mukatil b. Süleyman'ın tefsire ilişkin görüşünü A'la suresi 1. ayet bağlamında doğrudan vermektedir.<sup>40</sup> Müminûn 113. ayet bağlamında doğrudan onun görüşüne katılmaktadır.<sup>41</sup> Yine Abdullah'ın kuraatine dayalı olarak Mukâtil'e ait tefsir tercihinin yanlış yönünü açıkladığı da olmuştur. Burada bir miktar kelâmî hassasiyetin de bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>42</sup> Ayrıca Mâturîdî'nin, mana vecihlerini ortaya koyarken Mukâtil'den yararlanmış olma durumları da söz konusu edilebilir. Cuma suresinin ilgili ayetindeki yaklaşımında sanki öne sürdüğü özgün ihtimalin Mukatil'in açıklamaları ile irtibatlandırılma imkânı bulunmaktadır. Bu durum, bize tefsir geleneğinde Mukâtil b. Süleyman'a yapılan atıfların zannedildiğinin aksine kesilmeden sürdüğünü, hatta olumlu atıflar yapıldığını göstermektedir. Rivayetçi müfessirlere rağmen bu atıfların devam etmesi, aslında Mukâtil b. Süleyman'a atıfta bulunmakla dirayet tarzına başvurmak arasında doğrudan bir ilişki kurulabileceğini göstermektedir. Mâturîdî'nin pozisyonu dirayet ehlinin Mukâtil'e yönelik olumlu yaklaşımını bakımından aydınlatıcı olmaktadır. Bizim tefsir tarihimizdeki Mukâtil'e ilişkin düşüncelerimizin söz konusu eksikliği, tersinden bakıldığında Mâturîdî'nin net biçimde ihmal edildiğini de göstermektedir. Yine Mukâtil kadar olmasa da kendisine kota konulan bir müfessir de Kelbî'dir ve Mâturîdî Kelbî'den de pek çok yerde atıfta bulunmaktadır.

İmam Mâturîdî kendi takipçileri başta olmak üzere pek çok müfessiri etkilemiştir. Buna ilişkin tarihi verilerin çok açık olduğu örnekler kadar kendisinden alıntıda bulunulup da doğrudan atfın yapılmadığı örnekler de mevcuttur. Araştırmacılar, büyük oranda bunları tespit etmiş bulunmaktadır. Özellikle onun tefsir ve te'vil kavramları arasındaki farka dair yapmış olduğu açıklamalar,<sup>43</sup> sonraki tefsir mukaddimelerinde ve tefsir usulü kitaplarında vazgeçilmez bir tasnif biçimi olarak öne

<sup>37</sup> Bu tespit için bk. Mehmet Akif Koç, Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Sa'lebî (427/1036)Tefsirinde Mukâtil b. Süleyman (150/767) Rivayetleri, (Ankara: Kitâbiyât, 2005), 19, 20.

<sup>38</sup> Walid Saleh, The Formation of the Classical Tafsir Tradition The Qur'an Commentary of Tha'lebî (427/1035), (Boston, Leiden: Brill, 2004), 67.

<sup>39</sup> Aynı araştırmacılar Mâturîdî'de Mukatil rivayetlerinin 30 civarında olduğunu belirtir. (Bk. Koç, 67 vd.

<sup>40</sup> Maturîdî, VII, 165).Fakat yaptığımız taramada bunun biraz daha fazla olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>41</sup> Maturîdî, X, 70, 71.

<sup>42</sup> Maturîdî, X, 360, 361.

<sup>43</sup> Mâturîdî, I, 3, 4.

çıkıştır. Ondan öncesine uzanması mümkün olan bu tasnif, teorik olarak neredeyse onun formüle ettiği şekilde geçerli bir ayırım olmuştur. Biz İmam Mâturîdî'nin te'vil- tefsir ayırımına ilişkin tespitini, çoğu kez mekanik biçimde bir tefsir yöntemi olarak işlettiğini de görmekteyiz. Kanaatimiz o ki onun te'vil teorisini çok mekanik biçimde işletiyor olmasından kaynaklı olarak sonraki müfessirler tarafından teorisinin benimsendiği kadar muhtevaya ilişkin örnekleri benimsenmemiştir. Onlar geleneksel tefsir çizgisinde hareket etmeyi uygun gördüler. Eğer sağlam bir nakil varsa onu öne almak, bu ayırımın bir usul kaidesi olarak şematik olarak işletilmesinde engel oluşturmuş olabilir.

Yine te'vil teorisini mekanik bir tefsir yöntemi olarak kullanması bağlamında Mâturîdî'nin Kur'an'ın zahir ifadelerinin delaletinde Arapça selikaya sahip birinden daha fazla vucuh tespit ettiğine şahit oluyoruz. Dolayısıyla öncekilerin gündeme getirmediği anlama ihtimallerinden de bahsettiği söylenebilir. Mesela Cuma suresine “ve âherîne minhüm lemmâ yelhakû bihim” ifadesinde bu diğerlerinin kalben değil de lisan ile iman etmiş olan ümmî Araplar olduğu ihtimalinden sadece İmam Mâturîdî bahsetmiştir. Söz konusu mana veçhinin senedsiz biçimde de olsa rivayet edilişi sadece onda mevcuttur.<sup>44</sup> Hemen kendi takipçilerinden olan Ebu'l-Leys, mesela bu ayetin anlamını tahlil ederken onun bahsettiği bu mana ihtimalinden bahsetmez.<sup>45</sup> Hatta bahse konu mana veçhini, konuya ilişkin daha çok ihtimal sayan Neseffî'de de bulamayız.<sup>46</sup> Konuya ilişkin örnekleri çoğaltmak mümkün gözükmektedir. Mâturîdî'nin vucûhu çoğaltmaya yönelik bu tavrı, sonraki müfessirler tarafından pek dikkate alınmamış gibi gözükmektedir. Burada şu yorumu yaparsak yanlış olmaz. Mâturîdî, te'vil yöntemiyle tefsir ilmini rastgele reye göre konuşma illetinden kurtarmanın yolunu tarif ederken Arapça'da zahirin delalet edebileceği anlamlarda ileri derecede serbestlik getirmiş olması nedeniyle de rey'in yolunu açmış olmaktadır. Burada “lemmâ yelhakû bihim” ifadesini zamansal sıralama ve sonradan katılma yerine onların birliğine katılma ve iman etme çerçevesinde genişletmiş olmaktadır. Yine benzeri bir mana ihtimalini kimseye nispet etmeden kendi görüşü olarak öne çıkardığı da olmuştur. Bakara suresi 49. ayet bağlamında “yestehyûne nisâeküm” ifadesinde “kadınlarınızı sağ bırakırlar” anlamında hayâ ve ihyâ köklerinden gelmek üzere iki mana farkı tespit eder. Birincisine göre kadınlardan korkmadıkları için utanıp onları sağ bıraktılar anlamına gelir. Diğeri ise doğrudan “kadınları canlı bırakmak” anlamındadır.<sup>47</sup> Hayâ (utanma) kökünden geldiğine ilişkin yaklaşımın sadece Mâturîdî'de bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu sonuncu örnek Mâturîdî'nin te'vil yöntemini anlamak bağlamında daha açıklayıcıdır.

<sup>44</sup> Mâturîdî, XV, 153.

<sup>45</sup> Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim es-Semerkindî (375/985) Tefsîru's-Semerkindî el-Musemmâ Bahru'l-'Ulûm, thk: Ali Muhammed Mu'avvid, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Zekeriyâ Abdulmecîd en-Nûtî, I-III, (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1435/2014), III, 362.

<sup>46</sup> Abdullah b. Ahmed en-Neseffî (710/1310), Tefsîru'n-Neseffî Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil, thk: Mervân Muhammed Şa'âr, I-IV, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1430/2009) IV, 374.

<sup>47</sup> Mâturîdî, I, 123.

Bir başka husus da şudur: Mâturîdî'nin te'vil'in karşıtı olan tefsir nakillerine öncelik verme şekli, muhtemel anlamlar içinde daha doğru bulduğu anlamı belirlerken nakli tercih sebebi sayma şeklindedir. Dikkat çekici olan, yöntemini işletirken te'vili yani muhtemel anlamların sayılıp dökülmesi işini öne almasıdır. Bu aslında Taberî'nin de öne çıkardığı Kelam'ın önce bir söz olmak bakımından ele alınması yönteminin bir başka ifadesidir. Ama burada usul kaidesi gibi işletilmiş, teorinin pratiğe geçiş ayağı olarak sıralı biçimde uygulanmıştır. Bunun Mâturîdî'de iyice belirginleştiği örnekler vardır. Mesela Bakara 36. ayet bağlamında Hz. Âdem'in hatasının sebebi olan "unutma" eyleminin anlaşılmasına yönelik yaptığı vecih tespitlerinde gerek nakle dayalı gerekse kendi tespitleri bağlamında çok fazla ihtimalli durumdan bahsetmiştir.<sup>48</sup> Hâlbuki genel olarak sair tefsirlerde bir ayet bağlamında eğer nakiller gelmişse zahirden hareketle mana ihtimalleri üzerinde artık çok da durulmayabilir. Bu üslubu Bakara suresinin başındaki ayetleri tefsir edişinde de görürüz. Öte yandan Ebu'l-Leys es-Semerkandî Mâturîdî yolunun temsilcisidir ama onun tefsirinde genel olarak üslup bakımından Mâturîdî'nin tesirinin bulunduğunu söylemek zordur. Bununla Semerkandî'nin ondan cümleler almadığını, ondan yararlanmadığını söylemiyoruz. Bilakis çok da yararlanmış olabilir. Hatta Mukâtil gibi rivayet ehli tarafından ötelenmiş müfessirleri öne çıkarmak bakımından onun da Mâturîdî'nin yolunda olduğunu söylemek gerekir. Fakat bizim dediğimiz şey, te'vil teorisinin bir usûl kaidesi olarak işletilmesi bağlamında Ebu'l-Leys'in Mâturîdî'nin etkisini üslubunda taşımaması; tevili şematik olarak işletmemiş olmasıdır. Ebu'l-Leys daha çok rivayete önem veren bir klasik tefsir görüntüsünde hareket eder.

Mâturîdî'nin dirayet tefsirinin öncü ismi olduğuna işaret eden konulardan biri de zayıf ya da uydurma olduğu bilinen rivayetlere karşı tutumudur. Mesela Fedâilu'l-Kur'an Mâturîdî'de başvuru olan tefsir unsurlarından ya da ilimlerinden biri değildir. Muhtemelen çoğu zayıf ve uydurma olan bu rivayetlerden tefsirinde bahsetmemiştir. Yine Mâturîdî'nin İsrailiyyat türündeki haberlere de hemen hiç itibar etmediği görülmektedir. Fakat diğer tefsirlerde bu titizliği öne sürmek o kadar da kolay değildir. İsrailiyyat konusunda Âdem kıssası örnek verilebilir. Yine mesela Mâturîdî Taha suresinde Hz. Musa'nın çıkardığı ayakkabılarla ilgili spekülâtif bulunduğu bir takım yorumları nakleder. İsrailî rivayetleri kısa geçip ayakkabılar ölü bir hayvandandı diye bilgi verir ama sonunda "bu görüşlerden hangisi olduğunu söylemek Allah'a şahitliğe girer, biz bilemeyiz", der.<sup>49</sup> Konuyu te'vil teorisindeki hassasiyetle ilişkilendirmesi de oldukça ilgi çekicidir. Rivayetçi yaklaşımın zayıf bile olsa rivayeti reye tercih etmesindeki zihniyetin aksine Allah adına şahitlikte bulunmanın büyük bir şey olması üzerinden güvenilir olmayan bilgilerin nakline karşı bir zihniyeti ortaya koymaktadır. Bu örnek, Mâturîdî üzerinden dirayet geleneğinin en az rivayet geleneği kadar dinî hassasiyet taşıdığını göstermektedir. Rivayetçiler dinî bilgi de vahye dayalı olma ihtimalini öne çıkarırken Mâturîdî gibi dirayet tefsircileri, Allah adına dinî bilgi ihdas

<sup>48</sup> Mâturîdî, I, 91 vd.

<sup>49</sup> Mâturîdî, IX, 183, 184.

etme durumuna düşmeme hassasiyetiyle hareket etmişlerdir. Böylece Mâturîdî'nin dirayet tefsirinin teolojik arka planına yaptığı katkıyı da görmüş oluyoruz.

Mâturîdî her yerde olmasa da kıraat farklılıklarına da değinmektedir. Mesela Fatiha suresinde “mâlik” kelimesindeki meşhur ihtilafa değinmez. Fakat abdest ayetinde olduğu gibi kıraat farklılıklarının fikhî değer ifade ettiği yerlerde kıraate değindiğini görüyoruz.<sup>50</sup> Yine Yûsuf suresi 110. ayette olduğu gibi kıraat farklılığı üzerinden kelâmî sonucu olan kimi okuma farklılıklarına da değinmiştir.<sup>51</sup> Benzer şekilde Tâhâ suresi 15. ayet bağlamında Ubey b. Ka'b (33/654)'ın kıraatine (ekâdu uhfihâ an nefsi) değinir ve onun kıraatine göre te'vilin sınırlarını da zorlayarak izah getirir.<sup>52</sup> Yine mesela Kehf 116. ayet bağlamında Abdullah b. Mes'ûd (32/652-653)'un kıraatine değinir.<sup>53</sup> Ayrıca Kâfirûn suresinde olduğu gibi Abdullah kıraatine dair diğer tefsirlerde görmediğimiz bilgiler de verir.<sup>54</sup> Yine Abdullah'ın kıraatine dayalı olarak Mukâtil'e ait tefsir tercihinin yanlış yönünü açıklamıştır.<sup>55</sup> Onun özellikle Abdullah b. Mes'ûd kıraatini önemsemesi, anlaşılan o ki mana merkezli Hanefî Kitâb tasavvurunu öncelemesiyle alakalıdır. Kıraat konusunda liberal tercihler üzerinde durması, dirayet tefsirciliğini destekleyecek bir konu olması bakımından ayrıca değerlendirilmelidir.

Abdullah b. Mes'ud'un mana merkezli kıraat tercihleriyle alakalı olduğunu düşündüğümüz bir başka konudan bahsederek devam edelim. Ebû Hanîfe'nin Farsça tercüme ile namaz kılınabileceği fetvasına A'lâ suresi son ayetindeki “Bu öncekilerin sahifelerinde de vardır, İbrahim'in ve Musa'nın sahifelerinde” ifadelerinden delil getirmektedir. Bu sonraki Hanefi müfessirlerde gördüğümüz bir açıklama olarak karşımıza çıkar. Mâturîdî diller eşyanın hakikatini değıştirmez der. Allah bu ifadesiyle buna şahitlik etmiştir.<sup>56</sup> Bununla birlikte Mâturîdî, Batınîlerin Kur'an hayal gibi dille niteliğe bürünmeden indi, Arapça'ya Hz. Peygamber tarafından çevrildi, demelerini de eleştirmiştir.<sup>57</sup>

Mâturîdî, geç dönem dirayet tefsirlerinde rastladığımız yorumlara kendi tarihinde imza atarak öncülük etmiştir. Kur'an nüzul tarihi ile ilgili kimi rivayetleri eleştirmiş, özellikle Hz. Peygamber'e unutturulan ayetler konusunda yaptığı yorum ilgi çekicidir. O tilavet edilen ayetlerin gerçek anlamda unutturulmasının nübüvve zarar vereceğini düşünür. Âhad haberlerin ameli gerektireceğini ama şahadeti gerektirmeyeceğini ifade eder. Ona göre buradaki mesele şahadetin konusudur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in inen ayetleri unuttuğuna ilişkin rivayetlerle hareket edilmez. Peygamberler korunmuş olsalar da onlar yaşarken kendilerine verilen nimeti götürecek zellelere düşmekten kendilerini emin görmezler ve duaları da bunu

<sup>50</sup> Mâturîdî, IV, 169.

<sup>51</sup> Mâturîdî, VII, 374 vd.

<sup>52</sup> Mâturîdî, IX, 185 vd.

<sup>53</sup> Mâturîdî, IX, 24.

<sup>54</sup> Mâturîdî, XVII, 353.

<sup>55</sup> Mâturîdî, X, 361

<sup>56</sup> Mâturîdî, XVII, 175.

<sup>57</sup> Mâturîdî, X, 337.

göstermektedir. Dolayısıyla Kur'an'daki "unutmayacaksın, Allah dilerse hariç" ifadesi Hz. Peygamber'in taşıdığı, ulaştığı Kur'an nimetinin kendisinden alınması endişesi taşıdığını gösterir. Yahut da söz konusu ayet tilavetin hükmünün unutturulmasına delalet eder ki bu da hükmün kaldırılması, unutulmuş gibi olmasıdır. Yoksa bizzat ayetin unutturulması değildir. Yahut da zihnin bir meşguliyeti nedeniyle geçici unutmaya hasıl olmasıdır ki bu da zihnin toparlanmasıyla izale edilen insanî bir durumdur.<sup>58</sup> Burada ulaştığı görüş bir tarafa Mâturîdî, teolojik ilkeleri tutarlı bir şekilde haberin önünde tutarak tam anlamıyla bir dirayet müfessiri olduğunu göstermektedir. Bu ilginç ve rey ehli için bile erken bir tavidir.

Kendinden sonraki her dönemde Mâturîdî'yi takip eden veya tesirinde kalan pek çok müfessir olmuştur. Mesela Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân'ında tefsir-te'vil ayrımını ondan referansla yapar. Ebû Hafs en-Nesefî (537/1142)'nin et-Teysîr fi't-Tefsir'inde onun açık etkisinde kaldığı belirtilmiştir. Razî tefsirinde adını vererek ve vermeden pek çok yerde Mâturîdî'den bahsetmekte ve kendisine atıflarda bulunmaktadır. Ebu Hayyân (745/1344)'ın ondan otuz altı referansta bulunduğu tespiti yapılmıştır. Mesela Molla Fenari (834/1431), özellikle haber-i vahidle muradullahın mutlak olarak belirleme iddiasının olamayacağını ona referansla iddia etmiştir. Yine Ali b. Yahya es-Semerkandî (860/1456) kendisine referansta bulunurken, Muhyiddin Kâfiyeci (879/1474) de usul açısından tesirinde kalmıştır. İbn Kemal Paşa (906/1500), Taşköprüzade (968/1561),Cumhuriyet döneminde, Elmalî (1942), Bilmen (1971) gibi müfessirler ondan etkilenmiştir.<sup>59</sup>

Hanefi kanadın tefsir geleneğine tesiri bağlamında dikkate alınması gereken bir diğer kişi elbette Keşşâf sahibi Zemahşerî'dir. Buna ilişkin durumu yukarıda zaten ifade etmiştik. Zemahşerî'nin bir tefsir fenomeni oluşu evveliyatı itibariyle nazm teorisi üzerinden belagati Kur'an tefsirine uygulamasıdır. Bunun müfessirleri ileri derece etkilemesi, tefsir edebiyatının yönünü değiştirmiş, Keşşâf'tan alıntı yapmadan onun dikkat çektiği belâgî meselelere değinmeden tefsir yazılamaz, ders verilemez olmuştur. Ne var ki bu durum, ehlisünnet uleması nezdinde ve medreselerinde bir sorunu beraberinde getirmiştir. Şöyle ki onun tefsirinde yeri geldikçe işlediği Mutezili fikirlerin geniş kitleleri etkileyecek olması endişesi, müfessirleri bu yorumlara karşı uyanık olma konusunda alanı örgütlemeye götürmüştür. Sonrasında Beydâvî'den, Nesefî'ye, Râzî'ye varıncaya kadar müfessirler tefsirlerinde kelâmî konularda söz söyleme ve görüş beyan etme durumunu bir zorunluluk olarak kabul etmişlerdir. Bu durumun tefsirlerdeki kelâmî değinilerin öne çıkışından tutun da şerh, haşiye ve talik geleneğinin gelişimine kadar çok ciddi tesirleri olmuştur. Tüm bunlar, Zemahşerî'nin Keşşâf'ının tefsir tarihinde bir fırka tefsiri olarak, hatta bu konudaki en açık örnek olarak algılanmasına ve kodlanmasına yol açmıştır. Böylece Zemahşerî'nin tefsir

<sup>58</sup> Mâturîdî, XVII, 169, 170. Ayrıca bk. I, 200.

<sup>59</sup> Daha fazla bilgi ve müfessir için bk. Sezen, Mâturîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri, 98-109.

edebiyatına doğrudan ve bilinçli biçimde yapmış olduğu belâğî katkı ve dolaylı biçimde sebep olduğu kelâmî etki nedeniyle bir dönüşüm meydana gelmiştir.

A'lâ suresinde son ayette (ve Neseîî özelinde Şu 'arâ 196. ayette) Mâturîdî ve ona tabi olan Neseîî Ebû Hanife'nin tercüme ile namaz kılınır fetvasına atıfta bulunurlarken Zemahşeri ve Ebu's-Suud buna değinmeden geçerler. Burada Keşşâf'ın sonrakiler üzerindeki tesiri ve Semerkant ekolünün Ebu Hanife'ye olan tutkunluğu somutlaşmıştır. Neseîî, cümlelerini Zemahşeri'den aldığı kadar Mâturîdî'nin görüşlerine de tabi olmuştur. Zemahşeri'nin nazım teorisi üzerinden Kur'an'ı lafız mana bütünü ve uyumu olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ebu'l-Leys'in de tercümeyle namaz kılınabileceği fetvasına değinmemesi dikkat çekicidir.

Gelinen noktada her ikisi de rey geleneğine mensup Mâturîdî ve Zemahşeri, birisi orta yol ideoloji öbürü itizal eğilimi üzerinden dirayet tefsirinin ortaya çıkış ve gelişiminde başrolleri oynamış gözükmektedirler. Özellikle Mâturîdî'nin öğrencileri sadece itikâdî fikirlerinin yerleşip gelişmesine değil, aynı zamanda tefsir kabullerinin yaşatılmasını da sağlamışlardır. Onun te'vîl tanımı, tüm ulûmu'l-Kur'an edebiyatında, tefsir ve te'vîl kavramlarının sınırını belirlemede tesirini göstermiştir. Rey ehlinin tefsir anlayışına meşruiyet temeli inşa edilirken bir köşe taşı olmuştur. Mâturîdî, dirayet tefsirinin teolojik gerekçesini rivayet tefsiri kadar sağlam bir ilkeye bağlamış gözükmektedir. O da Allah'a şahitlik yapmak konusunda dikkatli olma ve ona göre nakilde bulunup te'vile başvurma şeklinde özetlenebilir. Te'vîlât'ın özellikle dirayet tarzındaki ilk kâmil eser oluşu bu durumu güçlendirmiştir. Dolayısıyla Hanefî müfessirler, rey geleneğinin ortaya çıkıp gelişmesinde etkili olduğu gibi tefsir edebiyatının konu, üslup ve yardımcı ilimler bakımından dönüşümünü de sağlamış gözükmektedirler.

Son olarak şunu ifade etmek isteriz: Başta Mâturîdî olmak üzere Hanefî tefsirler dirayet tefsir geleneği üzerindeki tesiri, Şafiîlik ulûmu'l-Kur'an geleneği üzerindeki tesiri, Mutezile ise belagat açısından tefsirin seyrini değiştirmesi açısından dikkate alınmalıdır. Mesela çeşitli çalışmaların gösterdiği gibi Şiîlik mübhemat geleneği ve batınî yorum açısından olumlu ya da olumsuz tesirde bulunmuştur. Burada şunu anlıyoruz ki her bir teolojik duruşunun gereği olarak hareket etse de bir yöntem ortaya koymuştur. Bizim tefsir tarihinin mevcut tasnifine tabi olarak bile yapabileceğimiz şeyler vardır ki bunlar daha büyük tasniflere doğru bizim önümüzü açacaktır. Yeter ki biz bunların saikleri olan itikadi tutuma kilitlenmeden meydana getirdiği yönlemsel farklılığa odaklanalım. Zira tefsir edebiyatındaki farklılaşma, yönlemsel farklılaşmanın neticesi olarak ortaya çıkmış, sonrasında da gruplar arasında geçişkenlik göstermiştir. Tefsir tarihinin odaklanması gereken yer öncelikle İslamî ilimlerdeki dönüşümler değil, onlar sayesinde tefsir olgusunda ve edebiyatında meydana gelen sonuçlardır.

#### **Kaynakça**

Bilmen, Ömer Nasuhi. Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn. I-II. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.

- Çelebi, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife Kâtip (1067/). Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn. I-VI. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1410/1990.
- Goldziher, Ignaz. İslam Tefsir Ekolleri. Çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Habibov, Aslan. "Şii Tefsir Geleneği". Tefsire Akademik Yaklaşımlar I. Ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak. I-II. Ankara: Otto, 2013.
- İbn Haldûn. Mukaddimetu İbni Haldûn. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- İbn Teymiye, Takıyyuddîn. Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490/1980.
- Koç, Mehmet Akif. Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Sa 'lebî (427/1036)Tefsirinde Mukâtil b. Suleymân (150/767) Rivayetleri. Ankara: Kitâbiyât, 2005.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. Te'vîlâtü'l-Kur'ân. Thk. Bekir Topaloğlu-Ahmed Vanlıoğlu. I-XVIII. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed (710/1310). Tefsîru'n-Nesefî Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl. Thk. Mervân Muhammed Şa'âr. I-IV. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1430/2009.
- er-Râzî, Fahrüddîn. et-Tefsîru'l-Kebîr ev Mefâtihu'l-Gayb, Thk. Seyyid 'Imrân. I-XVI. Kâhire: Dâru'l- Hadîs, 1433/2012.
- es-Sa 'lebî, Ebû İshâk Ahmed. el-Keşf ve'l-Beyân. Thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- 'Arabî, 1422/2002.
- Saleh, Walid. The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of Tha 'lebî (427/1035). Boston, Leiden: Brill, 2004.
- es-Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim (375/985). Tefsîru's-Semerkindî el-Musemmâ Bahru'l-'Ulûm. Thk. Ali Muhammed Mu'avvid, Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Zekeriyyâ Abdulmecîd en-Nûfî. I-III. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, 1435/2014.
- Sezen, Melikşah. İmam Mâturîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri. İstanbul: Kökler, 2018.
- es-Suyûtî, Celaluddin. Tabakâtü'l-Mufessirîn. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976.
- Türcan Selim- Gezer Süleyman. "Fıkhî Tefsir Hareketi". Tefsire Akademik Yaklaşımlar I.Ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak. I-II. Ankara: Otto, 2013.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin. et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn. I-III. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. el-Keşşâf 'an Hakâik-i Çavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyuni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, 2009.