

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

İBN ATİYYE EL-ENDELÜSÎ'NİN TEFSİRDE İBN
CERİR ET-TABERÎ'YE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLERİ
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Amannisa ALİMOĞLU

Danışman:
Prof. Dr. Mustafa ALTUNDAĞ

İstanbul

2016

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**İBN ATİYYE EL-ENDELÜSÎ'NİN TEFSİRDE İBN
CERİR ET-TABERÎ'YE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLERİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Amannisa ALİMOĞLU

Danışman:
Prof. Dr. Mustafa ALTUNDAĞ

İstanbul

2016

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda 020113YL20 numaralı Amannisa Alimoğlu'nun hazırladığı “*İbn Atıyye el-Endelüsi'nin Tefsirde İbn Cerir et-Taberî'ye Yönelttiği Eleştiriler*” konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili savunma sınavı, 13/07/2016 günü 11:00-12:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Mustafa ALTUNDAĞ

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Ömer ÇELİK

Marmara Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Taha BOYALIK

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Amannisa ALİMOĞLU

13.07.2016

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Amannisa Alimoğlu
Üniversite	: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimler
Bilim Dalı	: Tefsir
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: X + 208
Mezuniyet Tarihi	: 13 / 07 / 2016
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Mustafa Altundağ

İBN ATIYYE EL-ENDELÜSÎ'NİN TEFSİRDE İBN CERİR ET-TABERÎ'YE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLERİ

Çalışma İbn Atıyye el-Endelüsî'nin önemli kaynaklarından biri olan İbn Cerir et-Taberî'ye yönelttiği eleştirileri tespit ederek tasnif etmeyi amaçlamaktadır.

İki bölümden oluşan araştırmanın birinci bölümünde müfessirlerin tanıtımına yer verilmiştir. Bu bağlamda yaşadıkları siyasi, ilmî ve içtimâî ortamları kısaca tanıtılarak hayatları ve eserlerine değinilmiş özellikle çalışmaya konu olan tefsir eserlerinin mukaddimleri tanıtılmıştır. Bunun yanında bir giriş mahiyetinde olması için tefsir geleneğinde eleştiri'nin yerine ve erken dönem örneklerine yer verilmiştir. İkinci bölümde ise İbn Atıyye'nin Taberî'ye yönelik tefsir eleştirileri, konularına göre tespit ve tasnif edilmiştir. Bununla birlikte eleştirilerin haklılık payı tartışılmıştır.

Son olarak İbn Atıyye'nin kullandığı tenkit üslubu açısından kullanılan tenkit lafızlarına yer verilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Tefsir, eleştiri, İbn Atıyye, Taberî, Kur'an-ı Kerim

ABSTRACT

Name and Surname : Amannisa Alimoglu
University : Istanbul 29 Mayıs University
Institution : Social Science Instititon
Field : Islamic Science
Branch : Tafsir
Degree Awarded : Master
Page Number : X + 208
Degree Date : 13 / 07 / 2016
Supervisor : Prof. Dr. Mustafa Altundag

THE CRITISIMS OF IBN ATIYYA AL-ANDALUSI DIRECTS TOWARDS IBN JARIR AL-TABARI IN THE INTERPRETATIONS [OF QURAN]

This study aims to determine and classify the criticisms that are directed by Ibn Atiyya al-Andalusi at Ibn Jarir al-Tabari who one of the important sources of him.

This research consists of two main chapters. The first chapter includes the introduction of the glossators within an extensive frame. In this context, their political, scientific and social environments are shortly introduced and their works of interpretation of Quran which are the main subject of research are preliminarily introduced. Furthermore, the place of criticism in the tradition of interpreting of Quran and their examples in the early periods are given as a sort of introduction. In the second chapter, Ibn Atiyya's criticism of Tabari is determined and classified in addition, the legitimacy of those criticisms is discussed. In conclusion Ibn Atiyya's words of criticism are included in terms of the style of his criticism.

Key Words: Interpretation, criticism, Ibn Atiyya, Tabari, Quran

ÖNSÖZ

Taberî ve İbn Atıyye'nin tefsir alanındaki yerleri kuşkusuz tartışılmazdır. Taberî tefsirle ilgili toplayabildiği her şeyi gelecek nesillere aktarma görevini başarıyla yapmış, kendisinden sonra İbn Atıyye de dâhil olmak üzere birçok müfessiri etkilemiş ve onlara kaynaklık etmiştir. İbn Atıyye ise hem rivayet tefsirlerine yakın üslubu ile hem de tahlil ve tenkitleri ile dirayet tefsir yöntemine yakın olmuştur. İki metodoloji arasındaki ölçüyü yakalaması ile takdir edilmiştir. Taberî, tefsir geleneği için bir dönüm noktası olurken, İbn Atıyye ise Endülüs'te tefsir geleneğini sağlamlaştırmış ve sadece Endülüs'te değil tüm İslam coğrafyasında etkili olmuştur.

Klasik ve modern çalışmalarda genellikle isimleri birlikte zikredilen ve birbirine en fazla benzeyen tefsir eseri olarak nitelenen *Câmiu'l-beyân* ve *el-Muharreru'l-vecîz* tefsirlerinin aralarındaki yakın ilişki, sadece kullandıkları ortak tefsir malzemeleri ile açıklanamaz. İbn Atıyye'nin en önemli kaynaklarından biri olan *Câmiu'l-beyân* tefsirini oldukça eleştirel bir gözle okuması, birçok yerinde Taberî'yi gerek tevil tercihleri gerek naklettiği rivayetler gerekse yöntemi açısından kritiğe tabi tutması, bu çalışmanın hareket noktasıdır.

İki bölümden oluşan araştırmada ilk olarak müfessirlerin tanıtımlarına yer verilerek tefsir anlayışları ve tefsir alnındaki yerleri tespit edilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde ise İbn Atıyye'nin Taberî tenkitleri ele alınarak eleştiri sebepleri ve haklılık payına yer verilmiştir.

Bu vesile ile tezin konu seçiminde ve hazırlanmasında desteğini, değerli fikirlerini ve tavsiyelerini esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Mustafa Altundağ'a, kapısını her çalışımda geri çevirmeyen Prof. Dr. İsmail Durmuş'a, tezimi okuyarak değerli fikirleriyle

desteklerini esirgemeyen sevgili kardeşlerime ve kıymetli arkadaşlarıma, dua ve desteklerini her zaman hissettiren sevgili aileme en içten duygularıyla teşekkür ediyorum.

Çalışmak bizden, muvaffakiyet Allah'tandır.

Amannisa Alimoğlu

Üsküdar 2016



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	II
BEYAN	III
ÖZET	IV
ABSTRACT	V
ÖNSÖZ	VI
İÇİNDEKİLER	VIII
KISALTMALAR	X

GİRİŞ

I. Araştırmanın Önemi ve Amacı	1
II. Araştırmanın Metodu	2
III. Araştırmanın Kaynakları	4
A. Tefsir ve Ulûmu'l-Kur'an Kitapları	4
B. Diğer Kaynaklar	5

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜFESSİRLERİN TANITIMI VE TEFSİRDE ELEŞTİRİ GELENEĞİNİN DOĞUŞU

I. MÜFESSİRLERİN HAYATLARI VE ESERLERİ	8
A. İbn Cerir et-Taberî'nin Hayatı ve Eserleri	8
1. Yaşadığı Dönem	8
1. 1. Siyasî Durum	8
1. 2. Sosyal Hayat	11
1. 3. İlmî Ortam	12
2. Hayatı	16
3. Eserleri	21
4. Câmiu'l-beyân Adlı Tefsiri	23
B. İbn Atıyye el-Endelüsî'nin Hayatı ve Eserleri	27
1. Yaşadığı Dönem	27
1. 1. Siyasî Durum	27
1. 2. Sosyal Hayat	29
1. 3. İlmî Ortam	30
2. Hayatı	32
3. Eserleri	34
4. el-Muharreru'l-vecîz Adlı Tefsiri	35
II. TEFSİRDE ELEŞTİRİ GELENEĞİNİN DOĞUŞU	42
A. Hz. Peygamber'in Sahabeyi Tashihleri	43
B. Sahabenin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler	46
C. Sahabenin Tabiîne Yönelttiği Eleştiriler	50
D. Tabiînin Tabiîne Yönelttiği Tefsir Eleştirileri	52
E. Tabiînden İbn Atıyye'ye Kadar Tefsirde Eleştiri	54

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ATIYYE'NİN TABERÎ'YE YÖNELTTİĞİ TEFSİR ELEŞTİRİLERİ

İBN ATIYYE'NİN TABERÎ'YE YÖNELTTİĞİ TEFSİR ELEŞTİRİLERİ	60
---	----

I.	TEVİL TERCİHLERİ -----	60
II.	ULÛMU'L-KUR'AN KONULARI -----	88
A.	Nasih-Mensuh Konusunda -----	88
B.	Umum-Husus -----	96
C.	Hakikat-Mecâz -----	100
D.	Siyak ve Sibak -----	101
E.	Kur'an-ı Kerim'de Yabancı Kelimelerin Varlığı -----	106
III.	MUHATABIN KİMLİĞİ -----	108
IV.	İBN ATIYYE'NİN KULLANDIĞI CÂMIU'L-BEYAN NÜSHASINDAN	
KAYNAKLANAN ELEŞTİRİLER -----		111
V.	NAKİLLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLER -----	116
VI.	KIRAAT -----	126
VII.	AHKÂM -----	135
VIII.	ŞİİRLE İSTİŞHAD -----	145
IX.	TEFSİR İLE RİVAYET UYUMSUZLUĞU -----	153
X.	DİL TAHLİLLERİ -----	158
A.	Nahiv -----	158
1.	Edat -----	159
2.	Zamirin Mercii -----	166
3.	İrab -----	169
B.	Sarf -----	173
1.	Kelime kökeni -----	173
2.	Tekil-çoğul -----	175
C.	Lügat -----	177
XI.	TABERÎ'NİN ELEŞTİRİLERİNE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER -----	185
XII.	İbn Atıyye'nin Kullandığı Eleştiri Lafızları -----	189
SONUÇ -----		192
KAYNAKÇA -----		196
ÖZGEÇMİŞ -----		208

KISALTMALAR

a.mlf.	: Aynı Müellif
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
s.	: Sayfa
şrh.	: Şerh eden
T.D.K.	: Türk Dil Kurumu
t.y.	: Yayın tarihi yok
thk.	: Tahkik eden
thr	: Tahrir eden
tsh.	: Tashih eden
ö.	: Ölümü
v.d.	: ve diğerleri
y.y.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

I. Araştırmanın Önemi ve Amacı

İslâmî ilimlerin her alanında olduğu gibi tefsir ilminde de müellifler kendilerinden önceki birikime kayıtsız kalmamışlardır. İlâhî muradın en doğru bilgisine ulaşmada birer basamak niteliğindeki tefsir eserleri, kendilerinden önceki bilgi birikiminden istifade ederek sonraki nesillere daha olgun ve doğru bilgi sunma gayretinde olup, zincirin birer halkası olduklarının bilincinde olmuşlardır. Bu bağlamda İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) de aktardığı bilgiyi tahkik ve tenkit ederek sonraki nesillere aktarma kaygısı güttüğü rahatlıkla söylenebilir. İbn Atıyye'nin Taberî (ö. 310/923) tenkitlerini de bu doğrultuda değerlendirmek mümkündür.

İbn Atıyye'nin Taberî'ye yönelttiği tefsir eleştirilerini konu alan bu çalışmada eleştirilerin tespiti, tasnifi ve değerlendirmesi yapılmıştır. İbn Atıyye eleştirilerinin nahiv, sarf, lügat gibi dil tahlillerinden tevil tercihlerine, kıraatten şiirle istişhada, ahkâm ayetlerinden kelâmî konulara, rivayetlerden ulûmu'l-Kur'an konularına kadar geniş bir alana yayıldığı görülmektedir. Bu eleştirilerden bazıları doğrudan Taberî'nin tercihlerine yönelik gelirken bazıları konuyu ele alış biçimine, başkalarını tenkit edişine yöneliktir.

Tefsir literatüründeki yerleri izahtan vareste olan bu iki müfessirin çeşitli konularda ihtilaflarına İbn Atıyye'nin tenkitleri özelinde yer verilerek hem zihin dünyaları hem de tefsir anlayışlarının pratik anlamda ortaya çıkarılmasına yönelik yapılan bu çalışma, bir müfessirin başka bir müfessiri eleştirisinin belli bir sistemde ortaya konulmasına örnek teşkil etmek suretiyle tefsir alanına katkı yapmayı hedeflemektedir. Çalışmanın, aralarında yaklaşık iki asır bulunan müelliflerin zaman ve mekân

farklılığının, tefsir tercihlerinde ve buna bağı olarak geliştirilen eleştirilerde ne kadar etkili olduğuna dair önemli ipuçları vermesi amaçlanmaktadır.

Araştırmanın temel gayesi ise Endülüs tefsir geleneğinin önemli isimlerinden biri olan İbn Atıyye'nin yine kendisi gibi Ehl-i Sünnet müfessirlerinden sayılan Taberî'yi hangi yön ve amaçla eleştirdiğini tespit etmek ve eleştirideki haklılık payını ortaya çıkarmaktır. Sonraki müfessirlerin Taberî tenkitleri konusundaki duruşlarının verilmesi de araştırmanın hedeflediği amaçlardan bir diğeridir. Böylece yöntem ve amaç bakımından tefsir literatüründe birbirine yakın duran iki müfessirin ayrılık noktaları mukayeseli olarak verilmiş, gereken yerlerde diğer müfessirlerin konu hakkındaki görüşlerine de yer verilerek okuyucuya genel bir perspektif sunmak hedeflenmiştir. Araştırmanın en önemli gayesi verilen bu bilgiler ve ortaya konulan tefsir anlayışlarının ışığında İbn Atıyye'nin Taberî eleştirilerinin bilimsel değeri ve tefsir geleneğindeki yerini tespit etmektir.

II. Araştırmanın Metodu

Bir giriş ve iki bölümden oluşan çalışmada genel olarak sosyal bilimlerin tanımlama, sınıflandırma, metin tahlili, mukayese metotlarından istifade edilmiştir.

Birinci bölümde müfessirlerin hayatları ve eserleri tasvirî olarak ele alınmıştır. İnsanların yaşadıkları dönemden hâlî düşünölemeyeceği savunusundan yola çıkılarak yaşadıkları siyasi, içtimai ve ilmî ortamları verilmiştir. Özellikle yaşadıkları dönemin ilmî ortamında temel İslâmî ilimler olarak bilinen tefsir, fıkıh, hadis ve kelâm ilimlerinin durumlarına özellikle değinilmiştir. Her iki müellifin de araştırmaya konu olan eserleri tanıtılırken mukaddimelerine de kısaca yer verilmiştir. Böylece müelliflerin her ikisinin

de Kur'an'a ve tefsire bakış açıları, kullandıkları tevil metotları ve tefsirde önemli gördükleri birtakım başlıklar hakkında ipucu niteliğinde bilgiler vermek amaçlanmıştır.

İkinci bölümde ise sınıflandırma, metin tahlili, açıklama ve mukayese yöntemleri kullanılarak İbn Atıyye'nin Taberî eleştirileri ele alınmıştır. Eleştirilerin tespitinde İbn Atıyye'ye ait *el-Muharraru'l-Vecîz*'in baştan sona okunmasının yanı sıra el-Mektebetü's-şâmile programının tarama kısmından da istifade edilmiştir. Ayetlerin konularına, tefsirlerde ele alınış biçimine ve delillendirilmesine göre ana başlıklar altında tasnif edilen eleştiriler, sistemli bir biçimde sunulmuştur. Her ne kadar İbn Atıyye'nin tüm Taberî atıfları dikkatle incelenmiş ve eleştirileri tahlil edilmişse de konu hakkında genel bir fikir veren ve Taberî eleştirilerinin mahiyetini ortaya koyan örneklerle yetinilmiştir. Verilen örneklerde önce Taberî'nin tenkide konu olan görüşüne sonra İbn Atıyye'nin tenkidine ve açıklamalarına daha sonra ise bazı müfessirlerin konu ile ilgili değerlendirmelerine yer verilmiştir. Bu konuda Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273), Ebu Hayyan el-Endelüsî (ö. 745/1344), İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbn Âşur (1879-1973) ve Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) gibi müfessirlerin tefsir eserlerine müracaat edilmiştir. Her konunun sonunda ise verilen eleştiri örneklerinden yola çıkılarak bir değerlendirme yapılmıştır. Verilen eleştiri örneklerinin sıralanışında Mushaf sırası gözetilmiştir. Ayrıca araştırmada Arapça kişi isimlerinde isim tamlaması (izafet) konumunda olan isimlerin yazımında irab kuralları göz ardı edilmiştir. Örneğin İbn Ebî Hâtim yerine İbn Ebû Hâtim kullanımı tercih edilmiştir.

III. Araştırmanın Kaynakları

A. Tefsir ve Ulûmu'l-Kur'an Kitapları

Araştırmanın temel kaynakları konusu itibariyle Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'ı ve İbn Atıyye'nin *el-Muharreru'l-vecîz* tefsirleridir. Çalışmada *el-Muharreru'l-vecîz* tefsiri üzerinden gidilmişse de tüm Taberî atıfları *Câmiu'l-beyân*'dan mukayeseli olarak okunmuştur. Çalışmada tefsirin tamamını tahkik etmesi açısından Taberî'nin Abdulmuhsin et-Türkî tahkiki esas alınmıştır. Bununla birlikte mukayeseye ihtiyaç duyulan yerlerde Mahmud Muhammed Şakir ve Ahmed Muhammed Şakir tahkikine de başvurulmuştur.

Çalışmada sıkça başvurulanan diğer tefsir eserlerinden bazıları şunlardır: Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna'nın (ö. 209/824) *Mecazu'l-Kur'an*'ı, Zeccac'ın (ö. 311/923) *Meâni'l-Kur'an ve i'rabuhu* adlı eseri, İbn Ebu Hatim'in (ö.327/938) *Tefsiru Kur'ani'l-azim*'i, Vahidî'nin (ö. 468/1076) *el-Vasît* ve *el-Basît*'i, Ebu Bekr İbn Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmu'l-Kur'an*'ı, Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ı, Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzil*'i, Ebu Hayyan'ın *el-Bahru'l-Muhît*'i, İbn Kesir'in *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*'i, Kurtubî'nin *el-Câmî*'si, Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Ruhu'l-meâni*'si. Bunların yanı sıra çağdaş tefsirlerden İbn Âşûr'un *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*'i ve Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eseri başvurulanan kaynaklar arasındadır.

İbn Atıyye'nin ulûmu'l-Kur'an'a yönelik tenkitlerinde başvurulanan temel eserler ise Zerkeşî'nin *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'an*'ı, Suyutî'nin *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur'an*'ı ve Zürkanî'nin *Menâhîlu'l-irfan fi ulûmi'l-Kur'an* adlı eseridir. Bunların yanı sıra Şah

Veliyullah ed-Dihlevî'nin *el-Fevzu'l-Kebir fî usûli't-tefsir* adlı eseri ve Vahidî'nin *Esbâbu'n-nuzûl* adlı eseri başvurulmuş kaynaklar arasındadır.

B. Diğer Kaynaklar

Kıraate yönelik tenkitlerde Taberî, İbn Atıyye ve diğer tefsir eserlerinin yanı sıra İbnu'l-Enbarî'nin (ö. 328/940) *Îzahu'l-vakf ve'l-ibtida*, Ebu Mansur el-Ezherî'nin (ö. 370/980) *Kitabu Meâni'l-Kırâât* Ebû Amr ed-Danî'nin (ö. 444/1053) *et-Teyisîr fî'l-kırâ'âti's-seb'* ve İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fî'l-kırâ'âti'l-'aşr* adlı eserleri istifade edilen başlıca kıraat kitaplarındandır.

Rivayetler konusunda müracaat edilen başlıca kaynaklar ise İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i*, Buharî'nin *el-Câmiu's-sahîh'i*, Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh'i*, Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî'nin *Sünen*'leridir. Bunun yanı sıra Heysemî'nin *Mecmeu'z-zevâid'i* de kullanılan kaynaklar arasındadır.

Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî'nin (ö.400/1009) *es-Sihâh tâcu'l-luga*, Rağıb el-İsfehânî'nin (ö. 502/1108) *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, Ebu'l-Fadl İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab*, ve İbn Hişam'ın (ö.761/1360) *Şerhu Şüzûri'z-zeheb* eserleri özellikle kelime tahlillerinde ve nahiv tenkitleri konularında başvurulmuş eserlerdir.

İbn Atıyye'nin şiirle istişhad konularında temel kaynak Taberî sayılabilir. Taberî'nin Arap şiiri konusunda önemli kaynaklarından biri ise Ebu Ubeyde'dir. Ancak çalışmada şiirle istişhad konusunda bununla yetinilmemiş, elden geldiği ölçüde ilgili şairlerin divanlarına ve şerhlerine gidilmiştir. İbn Mukbil'in *Divân'ı*, Züheyr b. Ebu Sülma'nın *Divân'ı* ve şerhi, Ahtal'ın *Divân'ı* ve A'sâ'nın *Divânu'l-A'sâ el-Kebîr'i* müraccat edilen şiir divanlarıdır. Divanların yanı sıra Taberî ve İbn Atıyye'nin şiirle

istişhadı konularında yazılmış olan Harun Ögmüş'ün "Taberî Tefsirinin Şiirle İstişhâd Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi", "Tefsirde İstişhad açısından Hicri 2. Asrın Önemi" ve "İbn Atıyye'nin Tefsirinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değeri" adlı makaleleri de istifade edilen çalışmalardandır.

Gerek müfessirlerin gerekse yaşadıkları dönemlerin tanıtımında birçok tarih ve tabakât eserine müracaat edilmiştir. İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *el-Muntazam fî tarihi'l-mulûk ve'l-umem* adlı eseri, Hamevî'nin (ö. 626/1230) *Mu'cemu'l-udebâ'sı*, İbnu'l-Esir'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fî't-tarih*'i, İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman* adlı eseri, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, *Tarihu'l-İslam* ve *Tezkiretu'l-huffaz* adlı eserleri, Ebû Nasır Taceddîn es-Subkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakâtu's-Şafiîyyeti'l-Kubra'sı*, İbn Kesir'in *el-Bidaye ve'n-Nihaye'si*, Suyutî'nin *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* adlı eseri, ve Muhammed Hüseyin Zehebî'nin (ö. 1997) *et-Tefsir ve'l-müfessir* adlı eseri bu alanda istifade edilen başlıca kaynaklardır.

Çalışmada yararlandığımız elektronik kaynaklar ise *el-Mektebetü's-şâmile*, *el-Câmiu't-tarihî li tefsiri'l-Kur'an*, *el-Mushafu'r-rakamî* ve *Cevâmiu'l-kelim* programlarıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜFESSİRLERİN TANITIMI VE TEFSİRDE ELEŞTİRİ

GELENEĞİNİN DOĞUŞU

I. MÜFESSİRLERİN HAYATLARI VE ESERLERİ

A. İbn Cerir et-Taberî'nin Hayatı ve Eserleri

Müelliflerin yaşadıkları ortam ve zamanın getirdiklerinden hâlî olarak eser telif etmedikleri öngörülebilir bir durumdur. Öyleyse onların yaşadıkları dönem ve içinde bulundukları ortamı bilmek, eserlerini daha anlaşılır kılan önemli unsurlardandır. Dolayısıyla öncelikle Taberî'nin yaşadığı döneme dair genel bir bakışın faydalı olacağı açıktır.

1. Yaşadığı Dönem

1. 1. Siyasî Durum

Taberî (225-310/839-923), Abbasîlerin siyasi, ictimai ve ilmî alanlarda önemli olayların cereyan ettiği bir döneminde yaşamıştır.

Tarihçilerin siyasi olarak ikiye ayırdığı Abbasî hilafetinin ikinci dönemine geçişinde Türklerin devlet işlerindeki nüfuzunun giderek arttığı, Abbasîlerin merkezî otoritesinin zayıflamaya başladığı ve Samanîler (819-1005), Büveyhîler (932-1062) ve Gazneliler (963-1186) gibi bağımsız devletlerin kurulduğu görünmektedir.¹ Bununla birlikte Mısırda Tolunoğulları (254-229/868-905), ardından yeni bir hilafet kanadı ile ortaya çıkan ve giderek güçlenen İsmailiyye Şiasının kurduğu Fatımîler (909-1171) de Abbasîlerin gücünü kıran unsurlardan biri olmuştur. Aynı şekilde Abbasî dönemi boyunca devletin kuruluşu esnasında destekleri alınan, sonra yüzüstü bırakılan Şiîler de çeşitli isyanlarla kendilerini göstermişlerdir. Bunun yanında İsmailiyye Şiasının

¹ Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi* (çev. İsmail Yiğit vd.), Ankara: Kayihan Yayınları, 1985, III, s. 334.

yayılmacı faaliyetleri bir taraftan devam ederken diğer taraftan baş gösteren siyahî kölelerin çıkardığı Zenc İsyanı da devleti oldukça yıpratmıştır. Bu isyan başlangıçta ekonomik ve sosyal sebeplerden dolayı çıkan bir ayaklanma olsa da ayaklanmaya liderlik eden ve kendisine Sahibuzzenc denilen kişinin peygamberlik iddialarına varan söylemleri ile dinî boyutlara ulaşmış ve başkent Bağdat'ı tehdit edecek duruma gelmiştir. Sahibuzzenc'in, taraftarlarının kendisine bağlılığını arttırmak için tevil ettiği ayetler de yok değildir. Nitekim Sahibuzzenc, إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ هُمْ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقٌّ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي

سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقٌّ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ “Allah müminlerden, mallarını, canlarını, kendilerine (verilecek)

cennet karşılığında satın almıştır. Çünkü onlar Allah yolunda savaşır, öldürürler, ölürler. (Bu), Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da Allah üzerine hak bir vaaddir. Allah'tan daha çok sözünü yerine getiren kim vardır! O halde onunla yapmış olduğunuz bu alışverişten dolayı sevinin. İşte bu, büyük kazançtır.”² ayetini, ‘Canlarını Allah yolunda satmış müminler tekrar köleliğe dönmezler.’ şeklinde tevil etmiştir. On dört yıl süren, devleti hem malî hem de askerî anlamda oldukça yıpratın isyan güçlükle bastırılmıştır.³ Bu doğrultuda Taberî'nin yaşadığı 85 yıllık süreçte 11 halife değişikliğinin olması,⁴ Abbasîlerin siyasî otoritelerinin azalmasının ve kendi içlerinde baş gösteren iktidar kavgalarının bir göstergesi mahiyetindedir.

² Tevbe 9/111.

³ Hasan, *İslam Tarihi*, IV, 124 vd.; Hakkı Dursun Yıldız, “Abbasîler”, *DİA*, I, 36.

⁴ Bu halifeler ve hilafet dönemleri sırasıyla şöyledir: el-Mu'tasım Billah (218-227/833-842), el-Vasık Billah (227-232/842-847), el-Mütevekkil-Alellah (232-247/847-861), el-Muntasır-Billah (247-248/861-862), el-Musta'in-Billah (248-252/862-866), el-Mu'tez-Billah (252-255/866-869), el-Muhtedî-Billah (255-256/869-870), el-Mu'temid-Alellah (256-279/870-892), el-Mu'tazıd-Billah (279-289/892-902), el-Muktefi-Billah (289-295/902-908), el-Muktedir-Billah (295-320/908-932).

Siyasi olayların bir sonucu olarak toplumun içtimâî yapısı da değişmiştir. Toplumda öncelikle Arapların ağırlığı varsa da sonrasında devletin kurulmasında etkin olan İranlılar ve Türkler de topluma katılmış, siyasî ve askerî anlamda oldukça etkin olmuşlardır.⁵

Bu dönemde anılması gereken olaylardan birisi de her ne kadar Taberî'nin çocukluğunda meydana gelmiş olsa da etkisi oldukça uzun süren ve İslamî ilimleri derinden etkileyen Mihne olayıdır. Mihne, tarihte 218-234 yılları arasında Abbasî halifelerinin emriyle, bazı âlimlerin Halku'l-Kur'an konusunda sorguya çekilmesi ve istenilen cevabı vermemeleri halinde onlara eziyet edilmesi sürecinin adıdır.⁶

Süreç, Halife Me'mun'un birbiri ardına gönderdiği mektuplarla başlamıştır. Fakih ve muhaddisler Halku'l-Kur'an konusunda sorguya çekilmiş, verilen cevaplar tek tek Halife'ye bildirilmiş, istenilen sonuç elde edilemedikçe de âlimlere karşı baskı ve şiddet giderek artmıştır.⁷ Bunun yanında istenileni söylemeyen fakih ve muhaddisler fetva vermekten ve hadis öğretmekten alıkonulmuş, olabildiğine tecrit edilmişlerdir.⁸ Mihne süreci sonraki iki halife Mu'tasım (227/842) ve Vâsık (232/847) döneminde aynı şiddetle olmamakla birlikte devam etmiş, halife Mütevekkil-Alellah (247/861) zamanında sona ermiştir. Halife Mütevekkil'in Halku'l-Kur'an konusu ile ilgili tartışmayı yasaklaması,

⁵ Hasan, *İslam Tarihi*, III, 334; IV, 170-171.

⁶ Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *DİA*, XXX, 26-27. Kur'an'ın yaratılmışlığı konusu, Allah'ın sıfatları ile ilgili tartışmalar sonucunda Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) tarafından ortaya atılmıştır. Ca'd b. Dirhem hem Halku'l-Ku'an fikri hem de ilahi sıfatlar ve insan fiilleri gibi itikadî konular hakkındaki görüşleri sebebiyle Emevî halifesi Hişam (ö. 125/743)'ın emriyle idam edilmiştir. Ca'd b. Dirhem'in ölümü ile Abbasî halifesi Me'mun (ö. 218/833)'un bu görüşü resmi bir ideoloji olarak dayatması arasındaki zaman, bu görüşün bu zaman aralığında fertler düzeyinde tartışıldığını ve kitlelere mal olmadığını göstermektedir. bkz. Nahide Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", *Mihne Süreci ve İslamî İlimlere Etkisi* (ed. M. Mahfuz Söylemez), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012, s. 14; Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, VI, 542-543.

⁷ Yücesoy, "Mihne", *DİA*, XXX, 26-27.

⁸ Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", s. 24.

mihne sürecinde tutuklananları serbest bırakması, devlet kademelerindeki Mu'tezilî memurları azletmesi ve Sünnîliğin yayılması için gösterdiği çabalar ile Mihne olayının izleri ortadan kaldırılmaya çalışmıştır.⁹

Her ne kadar olayın izleri silinmeye çalışılmışsa da Mihne olayı siyasî olarak Abbasî hilafetini yıpratmakla kalmamış, dengelerin değişmesi ile toplumda Ahmed b. Hanbel'in adı altında birleşen ve giderek fanatikleşen yeni bir gücü ortaya çıkarmıştır. Durum daha sonrasında tarih kitaplarında Hanbelî fitnessi olarak anılacak noktaya kadar gelmiştir.¹⁰

1. 2. Sosyal Hayat

Taberî'nin yaşadığı III ve IV. asırlarda Abbasî hilafeti ekonomik olarak oldukça güçlenmiş ve en geniş sınırlarına ulaşmıştır. Bunun getirdiği refah düzeyi sosyal hayata yansımıştır. Fetihler, beraberinde ticari canlılığı getirmiş, Bağdat, Basra, Fustat ve İskenderiye ilim ve kültür şehri olmanın yanı sıra kara ve deniz ticaretinin merkezi olmuştur.¹¹

Ana hatlarıyla havas ve avam olarak ikiye ayrılan Abbasî toplumunun üst tabakasını halife ve onun soyundan gelenler, diğer idarî ve askerî yöneticiler, âlim, edip ve kâtipler oluşturmaktadır. Esnaf, sanatkârlar, çiftçiler, askerler, diğer meslek erbabı ve köleler ise alt tabakayı oluşturmaktadır.¹² Âlim, edip ve tüccarlar avam ve havas arasında orta bir kesimi oluşturmuşsa da zamanla bu iki sosyal sınıfın arasındaki fark artmış, bu

⁹ Mahmut Kırkpınar, "Mütevekkil-Alellah, Ca'fer b. Muhammed", *DİA*, XXXII, 212.

¹⁰ İbnu'l-Esîr h. 323 yılının olaylarını anlatırken bu olayı Bağdat'taki Hanbelî Fitnessi olarak anlatmaktadır. bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Beyrut: Daru Beyrut, 1979, VIII, 307-309.

¹¹ Philip Khuri Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi* (çev. Salih Tuğ), İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980, II, 527.

¹² Hitti, *İslam Tarihi*, II, 524-526; Yıldız, "Abbasîler", *DİA*, I, 46;

da zühd hayatının ve tasavvufun yaygınlaşmasının nedenlerinden biri olarak görülmüştür.¹³ Bununla birlikte fetihlerle genişleyen sınırlarla birlikte Yahudi ve Hristiyanlardan oluşan zimmîlerin ve savaş esirlerinden meydana gelen kölelerin nüfusu da sayılır bir miktarda idi.¹⁴

Sosyal sınıfların yanı sıra Abbasî hilafetindeki ulemâ ve udeba kesimi de kabaca ikiye ayrılmıştır. Birincisi saraya yakın olan, halife ve emirlerin himayesinde kendilerine verilen memuriyetlere yerleşen ve himayesinde olukları kimselerin istekleri doğrultusunda eserler ortaya koyanlar; ikincisi de saraydan uzakta kendi imkânları ile yaşayan ve ilimle meşgul olan kimselerdir.¹⁵ İkinci sınıftaki âlimler arasında sarayda rağbet görmeyenler olduğu gibi Taberî örneğinde görüleceği üzere kendisine verilen kadılık, hatiplik gibi görevleri kabul etmeyenler ve siyasî bir ideolojinin gölgesinde ilim ile meşgul olmak istemeyen âlimler de bulunmaktadır.

1. 3. İlmî Ortam

Taberî'nin yaşadığı hicri III. asır İslam düşünce tarihi açısından İslamî ilimlerin her birinde oldukça yoğun tartışmaların olduğu bir dönemdir. Yukarıda da değinildiği üzere her ne kadar izleri silinmeye çalışılmışsa da Mihne süreci ile Ehl-i rey ve Mutezile ile Ehl-i hadis arasındaki tartışmalar İslam düşünce tarihinde adeta bir kırılma noktası olmuştur. Bu dönemin başlıca tartışma konuları arasında haber-i vahidin bilgi değeri, kader ve insan fiilleri, rü'yetullah, Allah'ın sıfatları ve halku'l-Kur'an gibi meseleler yer alırken daha sonrasında tartışmalar giderek halku'l-Kur'an konusu merkezinde fikrî bir tartışma boyutundan siyasî bir baskıya dönüşmüştür.¹⁶ Bu durum en başta Kur'an-ı

¹³ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire: Mektebetu'n-nahdati'l-Mısıriyye, 1966, I, 121.

¹⁴ Yıldız, "Abbasiler", I, 46-47.

¹⁵ Emin, *Zuhru'l-İslâm*, I, 121.

¹⁶ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2011, s. 66-73.

Kerim'in neliği hususunda iki farklı görüşün, iki farklı tasavvurun ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹⁷ Mihne sürecinde özellikle eziyet gören âlimlere halk tarafından büyük saygı duyulmasının yanı sıra eziyetlere dayanamayarak 'Kur'an'ın mahlûk olduğunu' beyan edenler itibar kaybına uğramış, muhaddisler onlardan hadis rivayet etmemiş ve tekfire varıncaya kadar şiddetli bir şekilde eleştirilmişlerdir.¹⁸

Mihne olaylarının en çok zarar verdiği kesimlerden biri de Mu'tezile'nin kendisi olmuştur. Halku'l-Kur'an görüşünün devlet tarafından dayatılması, Mihne olayları ve bunun sonucunda gelen tepkiler Mu'tezile'ye yönelmiştir. Dolayısıyla hem Mutezilî isimler hem de Mu'tezile'ye yakın olanlar zora düşmüş, eleştirilerin odağı haline gelmişlerdir. Bunun yanında Mutezilî öğretiyeye cevap vermek amacıyla birtakım kelimî çabalar da sarfedilmiştir. Bu süreç, sünnî kelamın teşekkül ve tekâmülünde önemli bir rol oynamıştır.¹⁹ Kelamullah için yaratılmış veya yaratılmamış demek yerine, kelam-ı lafzî ve kelam-ı nefsî ayırımına gidilmiştir.²⁰

Mihne olayının etkileri yaşandığı dönemle sınırlı kalmamış daha sonraki âlimler de mesela -aradan üç asır geçmiş olsa da- İbn Atıyye de²¹ bir görüşünden dolayı Mutezilî olmakla suçlanmış, itibarsızlaştırılmaya çalışılmıştır. Bunun yanında Mihne sonrasında güçlü bir şekilde ortaya çıkan ve Ahmed b. Hanbel'in adı etrafında birleşen Ehl-i hadis ekolünün -ileride Taberî'nin de eleştirilerinden nasibini alacağı- şiddetli bir taraftarlığı söz konusudur.

¹⁷ Mustafa Öztürk, "Mihne ve Tefsir", *Mihne Süreci ve İslamî İlimlere Etkisi*, s.135.

¹⁸ Nuri Tuğlu, "Mihne Olaylarını Doğuran Tartışmaların Hadis Rivayetine Yansıması", *Dini Araştırmalar*, 2005, cilt. VIII, sayı. 5, s. 156-157.

¹⁹ İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, 392.

²⁰ Bu ayırım İbn Küllab (ö. 240/845) tarafından ortaya atılmış ve genel olarak sünnî kelimciler tarafından kabul görmüştür. bkz. Mustafa Altundağ, "Halku'l-Kur'an tartışmaları Çerçevesinde Kelam-ı Nefsî Kelam-ı Lafzî Ayırımı", *MÜİF Dergisi*, 2000, sayı. 18, s.149

²¹ bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadisiyye*, Beyrut [t.y.], s. 242.

Mihne döneminin etkileri bir yana bu dönemdeki fikrî tartışma ortamı, ilmî teliflerin artmasında önemli rol oynamıştır. Özellikle ehl-i hadis âlimleri, ehl-i rey ve Mutezile'ye karşı cevap niteliğinde tabiri caizse bir Red literatürü²² oluşturmuşlardır. Bunun yanında her ilim türünde daha sonrasında kaynak teşkil edecek eserler kaleme alınmaya başlanmıştır.

III. asırda Hadis alanında hadislerin bir araya toplanmasını ve kaybolmasını önlemeyi amaçlayan tedvin döneminin sonuna gelinmiş, artık sahih hadisleri bir araya getirmeyi amaçlayan eserler telif edilmiştir. Bunların en önemlileri ise Kütüb-i sitte olarak bilinen Buharî ve Müslim'in *Câmîu's-sahih*'leri, Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'leridir. Yine Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i ve Taberânî'nin *Mu'cem*'i de bu asırdaki önemli eserlerdendir. Bunların yanı sıra cerh ve ta'dîl, tarih-tabakât, ilelu'l-hadîs, garibu'l-hadîs, ihtilâfu'l-hadîs, nâsih ve mensûh gibi hadis ricali ve ilimlerine dair müstakil eserler de kaleme alınmıştır.²³ IV. asra gelindiğinde ise artık hadislerin içeriğine dair eserler kaleme alınmış ve ilk şerh, haşiye, ihtisar, cem ve tecrid çalışmaları bu asırdan itibaren yapılmaya başlanmıştır.²⁴ Bir yandan hadis usulüne dair ilk eserler telif edilmiş, öte yandan hadisler artık kitaplarda toplanmış olduğundan orijinal kitap teliflerinden çok derleme, tahrir ve ihtisar yolu ile eserler yazılmıştır.²⁵

²² Abdülaziz b. Yahya el-Kinanî'nin (ö. 240/854) *Kitâbu'l-hayde ve'l-i'tizâr fi'r-red ala men kale bi halki'l-Kur'an*'ı, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*'si, İmam Buharî'nin (ö. 256/870) *Halku ef'âli'l-ibâd*'ı, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *el-ihtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*'si, Darimî'nin (ö. 280/894) *er-Red ale'l-Cehmiyye*'si Ebu Dâvud es-Sicistanî'nin (ö. 275/889) *er-Red alâ ehli'l-kader*'i ve İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *er-Red ale'l-Cehmiyye*'si bunlar arasında sayılabilecek eserlerden bazılarıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 74 vd.

²³ Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 82-85.

²⁴ Zekeriya Güler, *İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü*, Konya 2002, s. 75.

²⁵ M. Yaşar Kandemir, "Hadis", *DİA*, XXXV, 33.

Taberî'nin yaşadığı dönemde tefsir ilmine gelindiğinde ise Hz. Peygamber ve sahabeden gelen ve şifahi yolla aktarılan tefsir mirası tedvin edilmiş ve hadis kitaplarının dışında müstakil tefsir telifleri ortaya çıkmıştır. İ'rabu'l-Kur'an, Garibu'l-Kur'an, Meâni'l-Kur'an, Mecazu'l-Kur'an, Müşkilu'l-Kur'an gibi dilbilimsel mahiyette olan tedvin dönemi telifleri²⁶ yerini zamanla Kur'an'ın baştan sona tefsir edildiği hacimli eserlere bırakmıştır. Yine de dil ekollerinin ağırlığı hissedilmekte, Taberî'nin döneminde telif edilen eserlerde belli bir dil ekolüne bağlılık göze çarpmaktadır. Kur'an'ın baştan sona tefsir edilmesiyle birlikte özellikle kıssalarda meydana gelen anlam boşluklarında Yahudi ve Hristiyan kaynaklı haberleri kullanma²⁷ geleneği devam etmiş, rivayetler sahih-zayıf ayırımına gidilmeksizin eserlere dâhil edilmiştir.

Müfessirlerin, toplanan tüm bilgileri kayıt altına alarak sonraki nesillere aktarma çabası yukarıda zikredilen mevzu, senetsiz hadislerin ve İsrailî bilgilerin tefsir kitaplarında bir yekûn oluşturmaya sebep olmuştur.²⁸ Bu durum sonraki dönemde tefsir eserlerinin en fazla eleştirildiği noktalar olmuştur.

Bu dönemde tefsir ilminde hadisler ve seleften gelen rivayetlerin dikkate alındığı tefsir yönteminin yanı sıra meselelere eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşan ve gerek gördükleri yerde nakli geri plana atan Mutezilî tefsir ekolüne de değinmek gerekmektedir. Bu bağlamda Mutezileye ait ilk yazılı tefsir sayılan Ebu Bekir b. el-Esâm'ın (ö. 200/816) tefsirinin yanı sıra,²⁹ Ebu Müslim el-İsfehânî'nin (ö. 322-934) *Câmiu't-te'vil'i*,

²⁶ Abdülhamit Birışık, "Tefsir", *DİA*, XL, 285.

²⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1996, I, 128.

²⁸ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, İstanbul: Şule Yayınları, 2008, s. 123.

²⁹ Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri* (çev. Mustafa İslamoğlu), İstanbul: Denge Yayınları, 1997, 136.

Ubeydullah b. Muhammed'in (ö. 387/997) *Tefsir*'i, Taberî dönemindeki Mutezilî tefsir telifleri sayılabilir.

Ortaya çıkışı I. asra kadar götürülebilecek olan Şîî düşüncesi tekâmül ettikçe ideolojik bir boyut kazanmıştır. Şia'nın tefsir faaliyetleri de bu doğrultuda olmuş ve ortak çaba, Kur'an ayetlerini Hz. Ali'nin imamet, velayet ve masumiyetini Kur'an'dan deliller getirerek nas ile temellendirmeye dönüşmüştür. Nitekim Taberî ile çağdaş olan erken dönem Şiasının muteber isimlerinden Kummi (ö. 307/919 [?]) *Tefsir*'inde bu tür ideolojik tefsir örneklerine rastlamak mümkündür.³⁰ Bunun yanında bu dönemde ortaya çıkan Batınîler de Hz. Ali'nin yanı sıra Ehl-i Beyti ve masum olduklarına inandıkları diğer imamları da nas ile desteklemeye çalışmışlar, kendilerince ortaya koydukları tevil metoduna uygun olarak birtakım telifler ortaya koymuştur. Taberî'nin çağdaşı sayılabilecek İsmailî müelliflerinden Cafer b. Mansuru'l-Yemenî'nin (ö. 360/970) *Kitabu'l-Keşf*'i, batınî tevil metodunu temsil etmesi bakımından örnek olarak gösterilebilir.

2. Hayatı

Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî el-Bağdadî, 224/839 yılında günümüzde İran'ın Mazenderan eyaletinin sınırlarında kalan Taberîstan'ın Âmül şehrinde dünyaya gelmiştir.³¹ Doğum tarihi ile ilgili 224 yılının yanı sıra 225 yılı da

³⁰ İlgili örnekleri için bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim Kummî, *Tefsiru'l-Kummî* (thk. Tayyib el-Musevî el-Cezairî), [y.y.]: Mektebetu'l-Hüda, [t.y.], I, 28; I, 325; II, 35. II, 154-155; II, 198; II, 243.

³¹ Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman* (thk. İhsan Abbas), Beyrut: Daru's-Sadr, [t.y.], IV, 192; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* (thk. Ekrem el-Buşî), Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1983, XIV, 268; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 134.

zikredildiği³² gibi 224'ün sonu veya 225'in başında doğduğuna dair bilgiler aktarılmaktadır.³³ Bu durum, Taberî'ye sorulduğunda ise bu belirsizliği, beldesindeki insanların doğum tarihlerini yıllara göre değil o sırada vuku bulan önemli olaylara göre belirlemesine bağlamıştır.³⁴

Taberî'nin, ilim tahsiline 240 yılından sonra başladığına dair bilgiler nakledilmişse de³⁵ o, kendi beyanı ile yedi yaşında iken Kur'an'ı hıfzetmiş, sekiz yaşında iken cemaate namaz kıldırması ve dokuz yaşında iken de hadis yazmaya başlamıştır.³⁶ İlk olarak kendi beldesinde hadis yazmaya başlayan Taberî, daha sonra Rey şehrine gitmiştir. Rey ve civarındaki şehirlerde bulunan âlimlerden hadis ve tefsir okumanın yanı sıra ileride çokça yararlandığı İbn İshak'ın (ö. 151/768) tarihini (sîret) de okumuştur.³⁷ Daha sonrasında Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile görüşmek ve ondan ders almak için Bağdat'a gitmişse de Ahmed b. Hanbel'in vefatı sebebiyle ondan ders alamamıştır. Bağdat'ta bir süre kalıp buradaki hocalardan dersler aldıktan sonra Basra'ya yönelen Taberî, burada Muhammed b. Musa el-Haraşî, İmâd b. Musa el-Kazzaz, Muhammed b. Abdula'lâ es-San'ânî, Muhammed b. Bişr ve Muhammed b. Beşşar Bûndar gibi âlimlerden dersler aldıktan sonra Kûfe'ye yönelmiştir. Kûfe'de de Ebu Kureyb Muhammed b. 'Alâ, Hannea b. Serrî ve İsmail b. Musa gibi âlimlerden hadis, kıraat,

³² Ebû Nasır Taceddîn Abdulvehhab b. Ali es-Subkî, *Tabakâtu's-Şafîyyeti'l-Kubra* (thk. M. Muhammed Tanahî- A. Muhammed el-Hulv), Kahire: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî, 1965, III, 120.

³³ Ebu Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad ev Medineti's-selâm*, Medine: Mektebetu's-Selefiyye, [t.y.], II, 166; Ebu Abdullah Şahabettin Yakut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, [t.y.], XVII, 40, 48; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihi'l-müluk ve'l-ümem*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, XIII, 215-216; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin terâcîmu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Mektebetu'l-Musenna, 1957, IX, 147.

³⁴ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XVII, 47-48.

³⁵ Zehebî, *Siyer*, XIV, 268.

³⁶ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XVII, 49.

³⁷ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XVII, 49.

cahiliyye şiiri, Arap dili ve edebiyatı ilimlerinde dersler almıştır. Kufe'den sonra tekrar Bağdat'a giden Taberî, burada fıkıh ve ulûmu'l-Kur'an tahsilinin yanı sıra Ya'kub b. İbrahim'in *Müsned*'ini yazmıştır. Sonrasında ise yolu üzerindeki sahil şehirlerine de uğrayarak Fustat'a gitmiş, burada Malikî ve Şafiî fikhını öğrenmiştir. Daha sonrasında Şam ve Mısır'a giden Taberî, Kur'an ilimleri, fıkıh, hadis, lûgat, nahiv ve şiir alanlarında âlimlerden dersler almıştır. Taberî seyahatleri esnasında bölgede bulunan ilim ehlinde azamî ölçüde yararlanmaya çalışmıştır. Öyle ki kendisi Mısır seyahatinden bahsederken görüşmediği hiçbir âlim kalmadığını aynı zamanda onların çoğu tarafından imtihan edildiğini belirtmektedir. Taberî, bu uzun seyahatleri sırasında iki kere Taberîstan'a gittiyse de orada fazla kalmamış, Bağdat'a gelerek burayı kendisine yurt edinmiştir.³⁸

Bağdat'ta on yıl boyunca Şafiî mezhebine uyan Taberî, içtihad edecek ilmî olgunluğa eriştikten sonra bir mezhebe bağlı kalmaksızın hüküm vermeye başlamıştır. Taberî sürekli ilimle meşgul olmuş; tedris, telif ve tasnif faaliyetleri ile uğraşmıştır. Dönemin veziri tarafından kendisine yapılan para bağışını kabul etmemiş, teklif edilen kadılık ve mezalim mahkemesi kadılığı gibi görevleri de reddetmiştir.³⁹ Bu sırada telif ettiği *İhtilafu'l-fukahâ* adlı eserinde birçok fakihi ve ihtilafa düştükleri konuyu zikrederken Ahmed b. Hanbel'i zikretmemesi sorulduğunda; Ahmed b. Hanbel'in fakih değil bir muhaddis olduğunu belirtmesi Hanbelîlerin şimşeklerini üzerine çekmesine sebep olmuştur.⁴⁰ Bir Cuma günü kendisine Hanbelîlerin Hz. Peygamber'in arşta Allah'ın yanına oturacağı yönünde yorumladıkları وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا

³⁸ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XVII, 49-56.

³⁹ Zehebî, *Siyer*, XIV, 275.

⁴⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 134.

حَمُودًا “Gecenin bir vaktinde kalkıp kendine mahsus nafile bir ibadet olarak namaz kıl ki Rabbın seni övülmüş bir makama ulaştırsın.”⁴¹ ayeti sorulunca, bu doğrultuda bir rivayete rastlamadığını ve Hz. Peygamber’in arşta Allah’ın yanına oturması gibi bir durumun muhal olduğunu söylemiştir. Daha sonra evinin kapısına da yazdırdığı سُبْحَانَ مَنْ لَيْسَ لَهُ أَنْيْسٌ (Eşi ve benzeri olmayan arşını da kimse ile paylaşmayan Allah tüm noksanlıklardan münezzehtir.) sözü ile orada bulunanlara cevabını vermiştir. Durumdan haberdar olan Hanbelîlerden ve Ehl-i hadisten bazı kimseler işi, Taberî’nin evini taşlamaya kadar vardırımlardır.⁴² Hanbelîlerin taşkınlıkları bununla da kalmamış, Taberî’yi Rafizîlik ve ilhad ile suçlamışlar,⁴³ kendisinden hadis öğrenmeye gelen kimseleri onunla görüştürmemiş ve ilmî faaliyetlerine engel olarak⁴⁴ işi zulüm derecesine vardırımlardır.⁴⁵ İbnü’l-Esir (ö. 630/1233), Taberî’ye bu şekilde zulmeden ve onu Rafizîlik ve ilhad ile suçlayan kimselerin, Rafizîlik ve ilhad’ın manası sorulacak olsa karşılık veremeyecek seviyede olduklarından bahsetmektedir.⁴⁶ Bununla birlikte Taberî’nin Gadir-i Hum Olayı⁴⁷ ile ilgili rivayetleri iki cilt halinde bir kitapta toplaması ve abdest sırasında ayakları yıkamaksızın mesh etmenin caiz olduğuna dair kendisine bir

⁴¹ el-İsra 17/79.

⁴² Hamevî, *Mu‘cemu’l-udebâ*, XVII,58; Suyutî, *Tahzîru’l-havâs min ekâzibu’l-kussâs* (thk. Muhammed b. Lütî es-Sebbâğ), Beyrut: Mektebetu’l-İslâmî, 1984, s. 211-212.

⁴³ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIII, 216; Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya‘kub b. Miskeveyh, *Tecâribu’l-umem* (thk. Ebu’l-Kâsım Emâmî), Tahran: Daru Suruş, 1998, V, 142; İmaduddin Ebu’l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihaye* (thk. Abdullah b. Abdulmuhiin et-Türkî), 1998, XIV, 848.

⁴⁴ Hatîb el-Bağdadî, *Tarih*, II, 164; İbn Kesir, *el-Bidaye*, XIV, 847.

⁴⁵ İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 136; İbn Kesir, *el-Bidaye*, XIV, 847; Zehebî, *Siyer*, XIV, 272.

⁴⁶ İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 134;

⁴⁷ Hz. Peygamber’in Veda Haccı dönüşünde Gadir Hum denilen mevkide konaklamış ve Hz. Ali’nin elini kaldırarak: “Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır. Allah’ım ona dost olana sen de dost ol, ona düşman olana sen de düşman ol.” demesi üzerine hemen hemen tüm Şîî gruplara göre Hz. Ali’nin imametine meşruiyet kazandıran olaydır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, “Gadir-i hum”, *DİA*, XIII, 279-280; İlgili rivayet için bkz. Müslim, “Fedâilu’s-sahabe”, 36,37; Tirmizî, “Menâkıb”, 19,20; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11.

görüş atfedilmesi, onun Şiilik ile irtibatlandırılmasına sebep olmuştur. İbn Kesir (ö. 774/1373), Taberî'nin ayakları ovmakla beraber yıkamayı şart koştuğunu, meshi de bu anlamda kullandığını ancak insanların çoğunun bunu anlayamadığını ifade etmektedir.⁴⁸ Zehebî (ö. 748/1348) de bazılarınca Taberî'nin ayakların meshine cevaz verdiğine dair rivayetler nakledilerek teşeyyü' ile itham edilse de onun kitaplarında böyle bir şeye rastlamadığını belirtmektedir.⁴⁹ Taberî'nin Şiilik ile itham edilmesinin sebeplerinden biri olarak onun aynı ismi ve künyeyi taşıyan ve aynı yılda vefat eden Muhammed b. Cerir b. Rüstem et-Taberî⁵⁰ ile karıştırılmış olabileceği de zikredilmektedir.⁵¹

Hicri 310 yılında 26 veya 28 Şevval Cumartesi günü vefat etmiş, ertesi günü Bağdat'taki evine defnedilmiştir.⁵² Cenazesinin bekletildiği ve Pazartesi defnedildiğine dair rivayetler de mevcuttur. Cenazesine çok sayıda kişinin katıldığı ve aylarca mezarı başında cenaze namazı kılındığına dair rivayetlerin⁵³ yanı sıra Hanbelîlerin taassubundan korkularak az bir cemaatle geceleyin defnedildiğine dair rivayetler de bulunmaktadır.⁵⁴

Mutlak müçtehid olarak vasıflanan Taberî,⁵⁵ tefsir, hadis, fıkıh ve tarih gibi birçok ilim dalında önder kabul edilmiştir.⁵⁶ Birçok alanda görüşüne başvurulmuş bir şahsiyet

⁴⁸ İbn Kesir, *el-Bidaye*, XIV, 848.

⁴⁹ Zehebî, *Siyer*, XIV, 277.

⁵⁰ Taberî ile aynı künyeye de sahip olan Şîî müellif, çokça eser telif etmiştir. Eserleri arasında *er-Ruvât 'an ehli'l-beyt* ve *el-Müsterşid fi'l-imame* gibi eserler bulunmaktadır. bkz. Zehebî, *Siyer*, XIV, 282.

⁵¹ bkz. Abdülmecit Okçu, "Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri", (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2000), s. 5.

⁵² Ebu'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf el-Kıftî (İbnü'l-Kıftî), *İnbahu'r-ruvat alâ enbâhi'n-nuhât* (thk. Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire: Daru'l-Kitabi'l-Arabiyye, 1950, III, 90; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 192; Zehebî, *Siyer*, XIV, 282; İbn Kesir, *el-Bidaye*, XIV, 848.

⁵³ Hatib el-Bağdâdî, *Tarih*, II, 166; Zehebî, *Siyer*, XIV, 282.

⁵⁴ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XVIII, 40; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 134; İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-umem*, V, 142; İbn Kesir, *el-Bidaye*, XIV, 848.

⁵⁵ Subkî, *Tabakât*, III, 120.

⁵⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 191; Zehebî, *Siyer*, XIV, 270; Subkî, *Tabakât*, III, 120; Ebu's-Sefa Selahaddin Halil b. Aybek es- Safedî, *el-Vafî bi'l-vefeyât* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962, II, 284.

olmasının yanı sıra Kur'an-ı Kerim'i ve onun anlamlarını bilen bir kârî, ayetlerin hükmünü ve sünneti, helali ve haramı bilen bir fakih, hadisleri ve onların tariklerini, sahihini ve sakimini, nasihini ve mensuhunu bilmenin ötesinde sahabe ve tabiîn kavillerine vakıf bir muhaddis, ümmetlerin ve devletlerin tarihini bilen bir tarihçi olarak tanımlanmıştır.⁵⁷ Bunların yanında, Arap dili ve edebiyatı, felsefe, mantık, cedel, tıp, cebir gibi muhtelif alanlarda da ilmi ile temayüz etmiştir. Yine müelliflerce, Taberî "Kur'an'dan başka hiçbir şey bilmeyen bir kârî kadar kârî, hadisten başka hiçbir şey bilmeyen bir muhaddis kadar muhaddis, fıkıhtan başka bir şey bilmeyen bir fakih kadar fakih, nahivden başka hiçbir şey bilmeyen bir nahiv âlimi kadar dilci, matematikten başka hiçbir şey bilmeyen bir matematikçi kadar matematikçi" olarak vasıflanarak ilmi müktesabâtının genişliğinin yanı sıra derinliğinin de bulunduğu işaret edilmiştir.⁵⁸ Bu ilmî birikimini telif ettiği eserler ile de ortaya koyan Taberî'nin yazdığı eserler ömrüne pay edildiğinde her güne kırk varak düştüğüne dair ifadeler nakledilmiştir.⁵⁹

3. Eserleri

Taberî, ilmî müktesabatının genişliğini, yazdığı çok sayıda eserle göstermiştir. Çeşitli alanlarda yazmış olduğu eserlerden bazılarının isimleri dahi günümüze ulaşmazken bazılarının varlığı değişik eserlerde kendisine nisbet edilmesi ile bilinmektedir. Bazı

⁵⁷ Hamevi, *Mu'cemu'l-udebâ*, XVIII, 40; Hatib el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, II, 163; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIII, 215.

⁵⁸ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XVIII, 61.

⁵⁹ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIII, 215-216; Zehebî, *Tezkiretu'l-huffaz*, Beyrut: Daru İhyâi't-turasi'l-Arabî, 1956, II, 711; Hatib el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, II, 163; Sübkî, *Tabakât*, III, 122.

eserleri ise yazmaya başlamasına rağmen tamamlamaktan vazgeçmiş⁶⁰ yahut ömrü vefa etmemiştir.⁶¹

Taberî'nin başlıca eserleri şu şekilde sıralanabilir:

1. *Câmiu'l-beyân 'an te'vili'l-Kur'ân*: Kur'an-ı Kerim tefsiri. Çok sayıda baskısı yapılmış, tercüme ve ihtisar edilmiştir (mesela thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Riyad 2003).
2. *Tehzîbu'l-âsâr ve tafsilu meâni's-sâbit mine'l-ahbâr*: Aşere-i mübeşşere, Ehl-i Beyt mensupları ve bu kimselerin mevalilerinden gelen hadisleri yazdığı müsned hadis kitabıdır. Kısım kısım olmak üzere farklı kişiler tarafından neşredilmiştir (nşr. M. Muhammed Şakir, Kahire 1982; nşr. Nâsır er-Reşid, Mekke 1986, I-IV; nşr. Abdulkayyum Abdurabbinnebi, Mekke 1984, I-II; nşr. Ali Rıza b. Abdullah, Dımaşk 1995).
3. *Ahbaru'r-rusûl ve'l-mulûk: Tarihu'r-rusûl ve'l-enbiyâ ve'l-mülûk ve'l-hulefâ ve Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk* olarak da bilinen eser yaratılıştan Taberî'nin dönemine kadar olan tarihi anlatır (Leiden 1879-1901, I-XV)
4. *İhtilâfu'l-fukâhâ: Kitabu İhtilâfi ulemâi'l-emsâr fî ahkâmi şerâi'i'l-İslâm* olarak da bilinir. İmam Ebu Hanife, İmam Malik, Evzâi, İbn Ebu Leyla gibi fukahanın görüş ve ihtilaf noktalarına yer verdiği eseridir (Beyrut 2011).
5. *Tabsîru uli'n-nuha ve meâlimi'l-Huda*: Akide'ye dair eseridir (nşr. Ali b. Abdulaziz, Riyad 1996).
6. *Sarihu's-Sünne*: Akide'ye dair yazdığı eseridir. (nşr. Bedir b. Yusuf, Kuveyt 1985).

⁶⁰ Zahirîliğin kurucusu sayılan Dâvud b. Ali el-İsfahânî'ye cevap olarak yazmaya başladığı *Kitabu'r-Red alâ zi'l-esfâr* adlı eserini Dâvud b. Ali'nin vefatı üzerine tamamlamaktan vazgeçmiştir. bkz. Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XVII, 79.

⁶¹ Hz. Abbas'tan gelen rivayetleri ihtiva eden bir *Müsned* yazmaya başlamışsa da tamamlayamadan vefat etmiştir. bkz. Zehebî, *Siyer*, XIV, 273.

7. *el-Müntehâb min zeyli'l-müzeyyel*: Sahabe ve Tabiîn'den itibaren kendisine kadar çeşitli şahıslara yer verdiği eseri. (Beyrut 1879)
8. *el-Câmî fî'l-kıraât*: Meşhur ve şâz kıraatleri ve bu kıraatlerin illetlerini ele aldığı eseridir. Eserin bir nüshası Ezher Üniversitesi kütüphanesinde bulunmakta ise de bu nüsha eksik ve şüphelidir.

Taberî'nin diğer bazı eserleri şunlardır: *Kitabu'r-Risale min latîfî'l-kavl fî'l-beyân 'an usûli'l-ahkâm*, *Tarihu'r-ricâl mine's-sahabeti ve't-tabiîn*, *Kitâbu'l-Vesâyâ*, *Hadîsu'l-Hımyan*, *Kitabu'l-Hafîf*, *Âdâbu'l-kudât*, *Adâbu'l-menâsik*, *Adâbu'n-nüfûs*, *Tertibu'l-ulemâ'*, *Hadîsu Gadir hum*, *Kitâbu'z-Zekât*, *Kitâbu's-Şuzûr*, *Kitâbu's-Şurût*, *Kitâbu'l-Basît*, *Kitâbu'l-Fedâil*, *Kitâbu'l-Müsterşed*...⁶²

4. *Câmiu'l-beyân* Adlı Tefsiri

Hatib el-Bağdadî'in (ö. 463/1071) naklettiğine göre erken dönem Şafîî fakihlerinden Ebu Hamid el-İsferâyînî (ö. 406/1016) *Câmiu'l-beyân* tefsirinin değeri hakkında: "Bir kimse Taberî'nin tefsirini öğrenmek için Çin'e kadar gitse bu bile onun için çok değildir." demektedir.⁶³ Yine Taberî ile muasır olan İbn Huzeyme (ö. 311/924) onun tefsirini inceledikten sonra yeryüzünde Taberî'den daha bilgili birini bilmediğini ifade etmekte ve onun ilmî faaliyetlerine engel olan Hanbelilerin ona zulmettiğini dile getirmektedir.⁶⁴

⁶² Subkî, *Tabakât*, III, 121-122; Zehebî, *Siyer*, XIV, 273; Fuat Sezgin, *Târihu't-turâsi'l-'Arabî* (çev. Mahmud Fehmi Hicazî), Riyad: Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1983, I/2, 162-168; Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* (thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî), Riyad: Daru Âlemi'l-kütüb, 2003, (Muhahhikin Mukaddimesi), I, 40-46; Fayda, Mustafa, "Taberî", *DİA*, XXXIX, 317-318.

⁶³ Hatib el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, II, 163; Sübkî, *Tabakât*, III, 123; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XVIII, 42.

⁶⁴ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XVIII, 42.

Taberî de tefsirini “İnsanların Kur’an’ı anlamada ihtiyaç duyabilecekleri her şeyi kapsayan, başka bir kitaba ihtiyaç bırakmayacak kadar câmi, kendisine kadar ulaşan ve üzerinde ittifak edilen veya ihtilafı konuları bildiren, aktarılan görüşlerin gerekçesini açıklayan, kendisine göre bu görüşlerden hangisinin daha sahih olduğunu belirten ve bunları olabildiğince veciz bir biçimde ele alan”⁶⁵ bir kitap olarak anlatmaktadır.

Tefsirine bir mukaddime ile başlayan Taberî, gerekli gördüğü birtakım konuları bablar halinde ele almaktadır. Gerek tefsir tarihi gerekse ulûmu’l-Kur’an açısından önemli bir kaynak sayılabilecek bu mukaddime on ayrı babtın oluşmaktadır. Birinci bapta; Kur’an-ı Kerim’in Arapça oluşu, bu durumun hikmetleri, mu‘ciz bir beyanla indirilmiş olması ve Arapçanın tüm özelliklerini bünyesinde barındırması gibi konulara değinmektedir.⁶⁶

Kur’an-ı Kerim’de Arapçanın dışında kelimelerin olup olmadığı meselesine tahsis ettiği ikinci bapta ise Kur’an’da Arapça olmayan kelimelerin olmadığını kesin bir dille belirtmektedir.⁶⁷

Üçüncü bab ise Kur’an’ın indirildiği Arap lehçeleri üzerinedir. Kur’an-ı Kerim’in Araplardan belli bazı kabilelerin lehçelerine göre mi yoksa tamamının lehçesine göre mi indirildiği konusuna geniş yer veren Taberî, yedi harf meselesine de uzunca değinmektedir. Taberî, yedi harfin Kur’an’ın indirilmiş olduğu bu yedi lehçeye göre yedi kıraat olduğu görüşüne yakın durmakla birlikte bu yedi harfin aynı anlama gelen yedi farklı lafzın birbiri yerine kullanılması olduğu görüşünü benimsemektedir. Bununla birlikte yedi harf’in bir emir değil bir serbestlik olduğunu ve Müslümanların bunların

⁶⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 7.

⁶⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 8-13.

⁶⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 13-20.

tamamını okuyarak korumakla emredilmediğini belirtmekte ve Hz. Osman döneminde bu harflerden birinde karar kılınarak ihtilafın önüne geçildiğine değinmektedir.⁶⁸

Dördüncü babta ise önceki konu ile paralel olarak “Kur’an cennetin yedi kapısından inmiştir.” hadisi ve ilgili diğer rivayetleri ele alarak konu ile ilgili değerlendirmeler yapmaktadır.⁶⁹

Taberî beşinci babı ise Kur’an ayetlerinin manalarını tevil edilebilirlik/bilinebilirlik açısından üç kısma ayırmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de bazı manalar vardır ve bunları ancak Allah Teâla bilebilir. Kıyamet vakti ve sura ne zaman üfleneceği gibi bazı olayların zamanı ile ilgili olan bilgiler bu manalar arasındadır. Kur’an-ı Kerim’de bulunan ikinci kısım manalar yalnızca Hz. Peygamber’in açıklaması ile bilinebilen, onun bildirmesi olmaksızın idrak edilmesi mümkün olmayan bilgilerdir. Vücub, nedb ve irşad ifade eden emirlerin çeşitleri, nehiylerin kısımları, çeşitli hak ve hadlerin sebepleri, feraiz miktarları gibi açıklanmaya muhtaç birtakım hususlarda Hz. Peygamber’in konu hakkındaki beyanları bu kısım manaların anlaşılması için temel teşkil etmektedir. Üçüncü kısım manalar ise Kur’an dilini bilen herkesin anlayabileceği; Kur’an’ın i‘rabı, isimleri zikredilen şeyleri bilme, birtakım sıfatlarla beyan edilen hususları idrak etme gibi bilgilerdir.⁷⁰

Altıncı babta ise Kuran’ın rey ile tefsiri hakkındaki rivayetlere yer veren Taberî, Kur’an’ın birtakım manaları Hz. Peygamber’in bildirmesi olmaksızın bilinemeyeceğini

⁶⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 43-59.

⁶⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 62-66.

⁷⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 67-70.

ve bu konuda zanna dayalı olarak yapılan tüm yorumlarda isabet edilmiş olsa bile Allah'ın dini hakkında şahsi görüşe dayanarak hata edilmiş olacağını ifade etmektedir.⁷¹

Taberî, yedinci babta tefsir ilmini öğrenmeye teşvik eden bazı rivayetlere yer vermektedir. Bu bağlamda sahabenin on ayeti ve onun manalarını öğrenip onlarla amel etmeden diğer ayetlere geçmediğine dair rivayetlerle birlikte sahabenin Kur'an'ı anlamaya, tefsir etmeye yönelik gayretlerine dair haberlere yer vermektedir. Hadislerin yanı sıra Kur'an'ı öğrenmeye, düşünmeye teşvik eden ve Kur'an-ı Kerim'den öğüt ibret alınmasını emir ve tavsiye eden ayetleri zikretmektedir.⁷²

Bir sonraki babta ise Kur'an-ı Kerim'in tefsir edilmesine karşı çıkanların yanlış yorumladıkları bazı rivayetleri ele alarak bunlara cevap veren Taberî, tefsir ilminin meşruiyeti konusundaki birtakım tartışmalara da açıklık getirmektedir.⁷³

Dokuzuncu babı ise tefsir yönteminin nasıl olması gerektiği konusuna ayırmaktadır. Buna göre manaları Hz. Peygamber'in açıklamaları ile bilinen ayetleri tefsir ederken Hz. Peygamber'den bu konuda nakledilen rivayetlere dayanarak tefsir edilmesi gerektiğini, şayet Hz. Peygamber'den konu hakkında nakledilen bir haber yoksa adalet ve zabt sahibi kişilerden gelen nakillere dayanılması gerektiğini belirtmektedir. Manaları Hz. Peygamber'in açıklamasına ihtiyaç duymayan ve dil kurallarına dayanılarak ortaya çıkarılabilecek ayetleri tefsir etmede ise müfessir sahabe, tabiîn ve ümmetin âlimlerinin yapmış oldukları tefsir ve tevlinin dışına çıkmamak kaydıyla Arapların fasih şiirlerinden ve onların bilinen ve yaygın olan lügatlerinden delil getirilebileceğini ifade etmektedir.⁷⁴

⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 71-74.

⁷² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 74-78.

⁷³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 79-84.

⁷⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 88-89.

Taberî, onuncu babta ise Kur'an-ı Kerim'in isimleri, sureler ve ayetler hakkında birtakım açıklamalara yer vererek mukaddimesini bitirmektedir.⁷⁵

Taberî tefsir kitabında tefsir edeceği ayetin metnini verdikten sonra âyetin manası hakkında genellikle kısa bir izah yapmakta, ardından âyet hakkındaki önceki ulemaya ait görüşleri özetlemektedir. Daha sonrasında ذكر من قال ذلك ifadesi ile görüşün desteklendiği rivayetleri sıralamaktadır. Varsa kıraat farklılıklarına da yer veren Taberî genel olarak zikrettiği görüşlerden hangisini benimsediğini açıkça belirtmektedir. Taberî, lugavî açıklamaları da ihmal etmemekte, bazı müşkil ve garip kelimelerin izahında şiirle istişhada da başvurmaktadır. Taberî'nin lugavî-nahvî izahlar konusunda ve şiirde istişhadda sonraki âlimler için önemli bir kaynak olduğunu söylemek mümkündür.

B. İbn Atıyye el-Endelüsî'nin Hayatı ve Eserleri

1. Yaşadığı Dönem

1. 1. Siyasî Durum

Endülüslü olan İbn Atıyye'nin yaşadığı döneme (481-541/1088-1147) bakıldığında bu dönemde Endülüs'te Murabıtlar Devletinin varlığı göze çarpmaktadır. Murabıtların Endülüs'e girdiği sene dünyaya gelen İbn Atıyye'nin, onların yıkılışına denk gelen 541/1147 yılında vefat ettiği düşünüldüğünde müfessirin hayatının Murabıtlar'ın Endülüs'teki ömrü kadar olduğu söylenebilir.

⁷⁵

Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 89-108.

Kelime-i şehadet dışında başka dinî bir bilgisi olmayan Berberî kabilelerine İslam'ı öğretmek amacıyla gönderilen Abdullah b. Yasin'in⁷⁶ (ö. 451/1059) temellerini attığı Murabıtlar devleti, başlangıçta İslam'a davet, iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak amaçları güden dinî bir hareket niteliğinde olmuştur.⁷⁷ Sonrasında Senegal açıklarında bir adada tesis ettiği bir ribatta yaşayan ve faaliyetlerine burada devam eden Abdullah b. Yasin ve taraftarlarına yaşadıkları karargâha nispetle Murabıtlar denilmiştir.⁷⁸ Zamanla birçok kişinin Murabıtlara katılması ile büyüyen hareket Lemtune kabilesinin önde gelenlerinden olan Ebu Bekir b. Ömer ve yeğeni Yusuf b. Taşfin'in askeri ve siyasi faaliyetleri ile güneyde Gana, kuzeyde Mağrib'e kadar uzanmıştır.⁷⁹ Sonrasında sadece Yusuf b. Taşfin'in liderliğinde siyasi ve askeri faaliyetlerini yürüten hareket, otoritesinin tanınması ile devletleşmiş, kuzey ve batı Afrika'da güçlü bir devlet haline gelmiştir.

Bu sıralarda Endülüs'ün, Endülüs Emevî devletinin yıkılmasının ardından her şehirde ortaya çıkan küçük devletçiklerin hâkimiyet kurdukları siyasî anlamda parçalanmış ve her türlü dış tehdide açık bir yapıya sahip olduğu görünmektedir. Nitekim İşbiliyye Emiri Mu'temid b. Abbad, Hristiyan krallıklarının saldırılarına karşı Yusuf b. Taşfin'den yardım istemiştir.⁸⁰ Bu çağrıya kulak veren Yusuf b. Taşfin, buradaki siyasî

⁷⁶ Abdullah b. Yasin el-Cüzûlî. Murabıtlar devletinin kurucusu sayılır. Berberî Cüdale Kabilesinin daveti ve hocasının isteği üzerine Sanhâce Berberî Kabilelerine İslam'ı öğretmek üzere gitmiştir. Sonraki siyasî ve askerî faaliyetleri ile Murabıtlar Devleti'nin kurucusu sayılmıştır. bkz. Abdülkerim Özaydın, "Abdullah b. Yasin", *DİA*, I, 142.

⁷⁷ Sa'dun Abbas Nasrullah, *Devletü'l-Murâbitîn fî'l-Mağrib ve'l-Endülüs*, Beyrut: Daru'n-nehdati'l-Arabiyye, 1985, s. 22-23; Yusuf Eşbah, *Tarihu'l-Endülüs fî ahdi'l-Murabıtîn ve'l-Muvahhidîn*, Kahire: Matbaatu Lecnetu't-telif ve't-tercüme ve'n-neşr, 1940, I, 67-60; Mehmet Özdemir, *Endülüs*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 121; İsmail Yiğit, "Murabıtlar", *DİA*, XXXI, 152.

⁷⁸ Ayrıca Murabıtlar devleti için, devleti kuran kabililer arasında yer alan Lemtuniyye kabilesine nispetle Devlet-i Lemtuniyye, mensupları yüzlerini bir peçe (lisam) ile örttükleri için el-Mülessimûn da denilmiştir. bkz. Yiğit, "Murabıtlar", *DİA*, XXXI, 152.

⁷⁹ Özdemir, *Endülüs*, s. 122-121.

⁸⁰ Hasan, *İslam Tarihi*, V, 149.

birliği sağlamış, Endülüs halkını Hıristiyanların saldırılarına karşı korumuştur. Endülüs, artık Murabıtlar devletinin bir eyaleti haline gelmiştir. Yusuf b. Taşfin'in vefatından sonra yerine geçen oğlu Ali b. Yusuf b. Taşfin de bölgede cihat politikasına devam etmiştir. Ali b. Yusuf'un İslâmî ilimler açısından belirtilmesi gereken bir yönü de bölgede Kelam ve Felsefe ilmini yasaklamış hatta Gazzalî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eserini ve buna benzer kitapları yaktırmış olmasıdır.⁸¹

Endülüs'te Murabıtların hâkimiyeti 541 yılına kadar sürmüş sonrasında ise bölgeye Muvahhidler hâkim olmuştur. Murabıtların en parlak döneminin Yusuf b. Taşfin zamanında olduğu kabul edilirse⁸² İbn Atıyye'nin Murabıtların duraklama ve çöküş dönemlerinde ilmî, fikhî ve siyasî olarak aktif olduğu söylenebilir.

Bu anlamda İbn Atıyye'nin yaşadığı dönemde siyasi olarak daha zayıf olmakla birlikte Abbasî hilafeti, Fatımî hilafeti ve -Abbasî hilafetine bağlı olmakla birlikte- Endülüs emirliği olmak üzere üç tane hilafetin otoritesi söz konusudur.

1. 2. Sosyal Hayat

İbn Atıyye'nin yaşadığı dönemde Endülüs'teki sosyal yapıya bakıldığında bölgenin yerel halkı ve fetihlerle dışarıdan gelenlerin artık kaynaşarak farklı etnik unsurları barındıran bir yapıda olduğu görölmektedir. Bu etnik grupların arasında İberler, Romalılar ve Vizgotları bünyesinde bulunduran İspanyollar Endülüs'ün yerli halkını oluştururken Arap, Berberî, Sakâlibe⁸³ ve Sudanlılar fetih sonrası Endülüs'ün sosyal yapısına dâhil

⁸¹ Yiğit, "Murabıtlar", *DİA*, XXXI, 152-153.

⁸² Hasan, *İslam Tarihi*, V, 154.

⁸³ İslam kaynaklarında Slav veya Slav asıllı kölelere verilen isim. bkz. Ahmet Taşağıl, "Sakâlibe", *DİA*, XXXVI, s. 3-4.

olan unsurlardır.⁸⁴ Bunların yanında az sayıda Türkler ve Rumların olduğu da kaydedilmektedir.⁸⁵ İbn Atıyye'nin yaşadığı V ve VI. yüzyıllarda da Endülüs bu kozmopolit yapısını korumakla birlikte Murabıtların başa gelmesi ile birlikte Berberîlerin siyasî bir üstünlükleri olduğu görünmektedir.

Endülüs'te var olan sosyal sınıflar; siyasi hâkimiyeti elinde bulunduran yöneticiler, Murabıtlar döneminde oldukça fazla nüfuza sahip olan fukahâ ve ulemâ, tüccarlar, zanaatkârlar, işçiler ve diğer meslek erbapları şeklinde özetlenebilir.⁸⁶

1. 3. İlmî Ortam

Endülüs'te ilmî hayat oldukça hareketli olarak nitelenebilir. Mescitler bir üniversite mesabesinde olmuştur. Nitekim Kurtuba Camii bunun en canlı örneğidir. İlim talebi ile yola çıkan kişiler Kurtuba'ya uğrar, buradaki hocalardan ve ilim meclislerinden istifade ederlerdi. Bunun yanında Endülüs, içinde bulunan birçok medrese, kütüphane ve cami ile uzun yıllar boyunca Avrupa'nın ilim merkezi olmuştur.⁸⁷

Endülüs'teki ilmî birikimin oluşmasında rol oynayan en önemli faktör, şüphesiz Doğu İslam dünyasının ilmî birikiminin gerek göçlerle gerek ticarî ve kültürel sebeplerle gerekse ilim amaçlı seyahatler vasıtası ile Endülüs'e taşınmasıdır. Elbette bu durum tek yönlü olmamış, Doğu İslam dünyasının birikimleri Endülüs'e ulaşırken Endülüs'ün ilmî birikimi de Doğuya taşınmıştır. Nitekim ilim yolculuğuna çıkmak isteyen kimse genelde öncelikle kendi beldesinin hocalarından rivayetleri alır ve gittiği yerlerde de bunları

⁸⁴ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Medeniyet Tarihi*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s. 2 vd.

⁸⁵ Hasan Ali Hasan, *el-Hadâratu'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelus 'asru'l-Murabîtîn ve'l-Muvahhidîn*, Mısır: Mektebetu'l-Hancî, 1980, s. 292.

⁸⁶ Hasan Ali, *el-Hadâratu'l-İslâmiyye*, s. 329 vd.

⁸⁷ Mustafa İbrahim el-Muşinî, *Medresetu't-tefsir fi'l-Endülüs*, Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1986, s.80-81.

rivayet ederdi.⁸⁸ Endülüs gerek bu ilmî hareketlilik gerekse kendi içinde barındırdığı birikim ile ilmî bir olgunluğa eriştiğinde artık İslamî ilimlerde eserler telif edilmeye başlanmıştır. Özellikle hadis alanındaki çalışmalar, Kütüb-i sitte⁸⁹ üzerine yapılan şerh, cem‘, ricâl, cerh-ta‘dil, ta‘lik ve ihtisarı konu edinen eserler olarak ortaya çıkmıştır.⁹⁰

Endülüs’te erken dönemde tefsir ilminin ne boyutta olduğu kesin olarak tespit edilemese de ilk olarak Arap dili ve Kur’an-Kerim’in öğrenildiği daha sonra hadis, fıkıh gibi ilimlerin geldiği varsayımları yapılmaktadır.⁹¹ Endülüs’te bilinen ilk tefsir müellifi Bakî b. Mahled (ö. 276/889) fakih bir aileden gelmesinin yanı sıra hadisçi kimliği de ile de tanınmaktadır.

Endülüs tefsir ilmi açısından oldukça verimli olmuş ve Bakî b. Mahled’in yanı sıra Ebu Bekir İbn Arabî, İbn Atıyye el-Endelüsî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, Ebu Hayyan el-Endelüsî gibi pek çok müfessir yetiştirmiştir.

İbn Atıyye’nin yaşadığı asırda fıkıh ilmi -bilhassa Malikî fıkıhı- Endülüste önemli bir gelişme göstermiştir. Kurulmasında Malikî mezhebine mensup âlimlerin de katkılarının olduğu Murabıtlar devrinde Endülüs’teki Malikî mezhebinin ağırlığı sadece dini alanda değil siyasî, idarî ve askerî alanlarda da hissedilmiştir. Böylece Malikî fakihleri –İbn Atıyye örneğinde de görüleceği üzere- kadılık görevlerinin yanı sıra diğer

⁸⁸ İbrahim Hatipoğlu, “Rihle”, *DİA*, XXXV, 107.

⁸⁹ Endülüs’teki kütüb-i sitte kullanımı Doğu’dakinden farklı olarak İbn Mace’nin (ö. 273/887) *es-Sünen*’ini kapsamamakta onun yerine burada en sahih hadis kitabı kabul edilen İmam Malik’in (ö. 179/795) *el-Muvatta* ‘ı kütüb-i sitteye dâhil edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Kandemir, “Kütüb-i sitte”, *DİA*, XXVII, 6; Mustafa Bağcı, “Kütüb-i Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler”, *İslamî İlimler Dergisi*, 2007, Cilt: II, Sayı: 2, s. 123-160.

⁹⁰ Mustafa Öztoprak, *Farklı Yönleriyle Endülüs Hadisçiliği*, Sinop: Şimal Ajans, [t.y.], s. 37.

⁹¹ Muşinî, *Medresetu’t-tefsir*, s. 79.

alanlarda da görevlendirilmişlerdir.⁹² Öyle görünüyor ki İbn Atıyye, ilmin revaçta, âlimlerin ise muteber olduğu bir dönemde yaşamıştır.

2. Hayatı

Tam ismi, Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman b. Gâlib b. Temmam b. Abdurrauf b. Abdullah b. Temmam b. Atıyye b. Malik b. Atıyye b. Halid b. Hufaf b. Galib b. Atıyye el-Muhâribî el-Gırnatî el-Endülüsî olan İbn Atıyye'nin künyesi Ebu Muhammed'tir.⁹³ Hicrî 480⁹⁴ veya 481 yılında Gırnata'da doğmuştur.⁹⁵

İlim hayatına çok küçük yaşlarda başlayan İbn Atıyye, gerek babasının muhaddis ve fakih olması⁹⁶ gerek yaşadığı iklimin ilmî canlılığı sayesinde hem babasından hem de diğer birçok âlimden ders alma fırsatı bulmuştur.⁹⁷ İbn Atıyye, ilim tahsiline Gırnata'da başlamış, Kurtuba (Cordoba), İşbiliyye (Sevilla), Mürsiye (Murcia) ve Belensiye (Valencia) gibi şehirlere giderek devam etmiş ve bu şehirlerdeki hocalardan istifade etmiştir.⁹⁸ Kaynakların çoğunda İbn Atıyye'nin Endülüs dışına çıktığına dair bir bilgiye rastlanmamakla birlikte Ömer Rıza Kehhâle onun doğuya bir seyahatinden bahsetmektedir.⁹⁹ Sonraki kaynaklar ise kuvvetle muhtemel Kehhâle'nin İbn Atıyye'yi babası Ebu Bekir Gâlib b. Atıyye ile karıştırmış olabileceğini zira tabakât kitaplarında

⁹² Eyyüb Said Kaya, "Malikî Mezhebi", *DİA*, XXVII, 523.

⁹³ İbn Atıyye'nin adı çeşitli kaynaklarda farklı şekillerde geçmekle birlikte burada *Fihrist* adlı eserinde geçtiği şekilde verilmiştir.

⁹⁴ Ebu Cafer Ahmed b. Yahya el-Endülüsî ed-Dabbî, *Buğyetu'l-mültemis fî tarihi ricali ehli'l-Endelüs* (nşr. Franciscus Codera-Julianus Ribera), Madrid: Apud Josephum de Rojas, 1884-1885, s. 376; Zehebî, *Tarihu'l-İslam ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm* (thk. Beşşar Avvad Ma'ruf), Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 2003, XI, 787; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* (thk. Şuayb Arnavut), Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1984, XIX, 587-588.

⁹⁵ Suyutî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979, II, 73; Lisanuddîn b. el-Hatib, *el-İhâta fî ahbari'l-Gırnâta* (thk. Muhammed Abdullah İnan), Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1975, III, 539.

⁹⁶ Birişık, "İbn Atıyye el-Endelüsî", *DİA*, XIX, 338.

⁹⁷ Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, XI, 787.

⁹⁸ Muşinî, *Medresetu't-tefsir*, s. 56.

⁹⁹ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, Beyrut: Daru'l-İhyâ't-Turâsi'l-Arabî, [t.y.], V, 93.

babasının doğuya yaptığı rıhlelerin zikredildiğini belirtmektedir.¹⁰⁰ Bununla birlikte ilim yolculuklarının oldukça önemli olduğu Endülüs'te İbn Atıyye'nin niçin Endülüs'ün dışına çıkmadığına dair tahminler yürütölmüştür. Burada yaşadığı dönemde bölgenin savaş durumunda ve Müslömanların da cihad teyakkuzunda olması, İbn Atıyye'nin de bu sebeple Endülüs dışına çıkamadığı belirtilmektedir.¹⁰¹ Gerçekten de İbn Atıyye'nin yaşadığı dönemde Endülüs'e hâkim olan Murabıtlar Devleti zayıflamış, Hristiyanlara karşı sürekli savunma ve savaş durumunda olmuştur.¹⁰² İbn Atıyye bu savaşların çoğuna aktif olarak katılmıştır.¹⁰³

İbn Atıyye 529/1134 yılında Meriyye kadılığına tayin edilmiş¹⁰⁴ ve 541 yılında Mürsiye'ye tayin edilmesine kadar 12 yıl burada kalmıştır. *el-Muharreru'l-vecîz* adlı tefsirini de burada bulunduğu tarihlerde tamamladığı tahmin edilmektedir.¹⁰⁵ Buradan ayrılıp Mürsiye'ye gitmiş ancak buraya girmesine engel olununca Lorca'ya (Lorca) gitmiştir.¹⁰⁶ Kendisinin Mürsiye'ye girmesine niçin engel olunduğuna dair bir bilgiye rastlanmamakla birlikte bu durumun sebebinin bu yılların Murabıtların yıkılışına denk gelmesi ve artık Endülüs'ün siyasi birliğinin parçalanması olabileceği muhtemeldir.

¹⁰⁰ Abdulvehhab Abdulvehhab el-Fayid, *Menhecu İbn Atıyye fî tefsîri 'l-Kur'ani 'l-kerîm*, Beyrut: Menşurâtu'l-Mektebetu'l-Arabiyye, 1973, s. 55; Muşinî, *Medresetu tefsir*, s. 94; Birişık, "İbn Atıyye", *DİA*, XIX, 338.

¹⁰¹ Muşinî, *Medresetu 't-tefsir*, 55-56.

¹⁰² Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, XI, 215.

¹⁰³ Hayreddin Zirikli, *el-A 'lâm kâmusu terâcîm li eşheri 'r-ricâl ve 'n-nisâ mine 'l-Arab ve 'l-müsta 'ribîn ve 'l-müsteşrikîn*, Beyrut: Dâru ilmi'l-melâyîn, 1984, III, 282.

¹⁰⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullah en-Nubahî, *Tarihu kudâti 'l-Endülüs* (thk. Meryem Kâsım Tavi), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, s.142; Zehebî, *Tarihu 'l-İslam*, XI, 788; Lisanuddin b. Hatib, *el-İhâta*, III, 539; Abdulkakî b. Abdulmecid el-Yemânî, *İşâretü 't-ta 'yîn fî terâcimi 'n-nuhât ve 'l-lugaviyyîn* (thk. Abdulmecid Diyab), Riyad: Merkezu'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve 'd-dirâsâti'l-İslamiyye, 1986, s. 176; Zehebî, *Siyer*, XIX, 588.

¹⁰⁵ Birişık, "İbn Atıyye", *DİA*, XIX, 339.

¹⁰⁶ Nubahî, *Tarihu 'l-kudât*, s. 142.

İbn Atıyye, 25¹⁰⁷ veya 29 Ramazan ayında Lurka'da 541/1147 yılında vefat etmiştir.¹⁰⁸ Vefat tarihi hakkında 542 ve 546 gibi birbirine yakın tarihler de zikredilmiştir.

109

İmam, allâme, müfessirlerin şeyhi, adil bir hâkim gibi vasıflarla nitelenen İbn Atıyye hakkında tabakât müelliflerinin genel kanısı kendisinin bilgisi geniş, edebî yönü güçlü,¹¹⁰ tefsir, fıkıh, hadis, nahiv, edebiyat gibi alanlarda âlim olduğu yönündedir.¹¹¹ Aynı şekilde dil, edebiyat ve şiir alanlarında imam sayılmıştır.¹¹² Tefsiri hakkında da övgü ve iltifatlara nail olan İbn Atıyye'nin hayatı ile ilgili bilgilere *Tabakâtu'l-lugaviyyîn*, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, *Tarihu'l-kudât* tarzı eserlerde rastlanması bir tesadüf olmaktan çok ilmî birikiminin çok yönlü oluşunu gösterir niteliktedir.

3. Eserleri

İbn Atıyye çok yönlü ilmî birikimi ve derinliği ile tanınmakta ise de uzun yıllar süren kadılık görevleri ve savaşlarda aktif olarak yer alması sebebiyle olsa gerek fazla eser telif etmemiştir. Bilinen ve günümüze ulaşan eserlerinin birincisi bu çalışmaya konu edilen *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitabi'l-azîz* (Beyrut 2011) adlı eseridir. Bir diğeri ise ilmi yönden faydalandığı ve icazet aldığı hocalarından, okuduğu kitaplar ve aldığı ilimlerden bahsettiği *el-Fihrist* adlı eseridir. Eser, Muhammed Ebu'l-Ecfan tarafından tahkik edilerek 1983 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir.

107 Nubahî, *Tarihu'l-kudât*, s. 142.

108 Zehebî, *Siyer*, XIX, 588.

109 Suyutî, *Buğye*, II, 73; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, Kahire 1961, I, 238.

110 Zehebî, *Siyer*, XIX, 588.

111 Muşinî, *Medresetu't-tefsir*, s. 94.

112 Yemânî, *İşâretu't-ta'yin*, s. 176.

4. *el-Muharreru'l-vecîz* Adlı Tefsiri

İbn Atıyye kapsayıcı, veciz ve muharrer (derlenmiş) bir tefsir yazmak istemiş¹¹³ ve bu eserini kaleme almıştır. İbn Atıyye'nin "O ne salt dirayet tefsiridir. Ne de rivayet tefsiri dairesinden çıkmıştır."¹¹⁴ sözü hem tefsirinin yöntemi hakkında bir fikir vermekte hem de kendisinin tefsir geleneğindeki konumunu özetlemektedir.

İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz* adlı eserine bu tefsiri ne sebep ve amaçla yazdığını izah eden bir mukaddime ile başlar. İbn Atıyye'ye göre Allah'ın kitabı dinin temeli olup İslamî ilimler ona hizmet eder, ilkelerini ondan alırlar. Kur'an ilmi/tefsir ise Allah'a en çok yaklaştıran, niyetleri halis kılan, batıldan uzaklaştırıp iyiliklere yaklaştıran en önemli ilimlerdenidir. Bunların yanı sıra gerek Hz. Peygamber'in "İlmi kayıt altına alınız." hadisi gerek müfessirlerin "Kur'an'ın manalarını bilmek ve buna göre amel etmektir." şeklindeki tefsir tanımları, İbn Atıyye için hareket noktası olmuştur. Tefsirinin kapsamlı fakat bir o kadar da veciz olmasını arzu ettiğinden eserinde tefsir ettiği ayetlerin anlaşılmasına yarayacak olanlar dışında kıssalara yer vermediğini belirtmektedir.¹¹⁵

İbn Atıyye, benimsediği tefsir yöntemi hakkında salef-i salihînin Kur'an-ı Kerim telakkisini takip ettiğini söylemektedir. Birçok müfessirin kitabında değinmemesine rağmen lafızları incelemeye ve ayeti tefsir ederken de lafızların delaletlerini ortaya koymaya önem verdiğini, bu doğrultuda da ayetin hükmüne, nahvî ve lugavî tahlillere, manasına ve kıraatine yer verdiğini belirtmektedir. Kıraat konusunda gerek müsta'mel gerek şaz olsun kıraatlerin çoğunu ortaya koyduğunu ifade etmektedir.¹¹⁶

¹¹³ Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib b. Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-azîz* (thk. Abdusselam Abduşşâfi Muhammed), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011, I, 34.

¹¹⁴ Muşinî, *Medresetu't-tefsir*, s. 187-188.

¹¹⁵ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 34.

¹¹⁶ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 34.

İbn Atıyye'ye göre bütün ilimler ortaya konarak bunlardan istifade edilmedikçe Allah'ın kitabının tefsiri tam olarak yapılamaz. Bu doğrultuda kendisi de tefsirini yazarken tüm gayret ve ilmini ortaya koyduğunu ifade etmektedir.¹¹⁷ Mukaddimesinin devamında ise açıklamaya değer görülen Kur'an'ın fazileti, Kur'an'ı tefsir etmenin fazileti, yedi harf konusu, Kur'an'ın cem'i, i'cazu'l-Kur'an, Kur'an'ın isimleri gibi konuları bablar halinde ele almaktadır.

Birinci babta Kur'an'ın faziletine yer veren İbn Atıyye, burada Kur'an'ın faziletine ve O'na i'tisama dair Hz. Peygamber'den varid olan hadislere, sahabe kavillerine, tabiîn ve önde gelen âlimlerin sözlerine yer vermektedir.¹¹⁸

İkinci babta en faziletli Kur'an ilminin, İ'râbu'l-Kur'an olduğuna dair bir hadisle¹¹⁹ başlayan İbn Atıyye, İ'râbu'l-Kur'an'ın şeriatın aslı olduğunu, onun manaları ile şeriatın ortaya konmuş olduğunu dile getirmektedir. Sonrasında ise tefsire ve onu öğrenmenin faziletine dair rivayetler ile devam etmektedir.¹²⁰

Üçüncü babta Hz. Peygamber'den itibaren başlayan tefsir tarihinden özetle bahsetmektedir. Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kerim'in ne kadarını tefsir ettiğine dair tartışmalara, rey ile tefsir konusuna değinmektedir. Sonrasında tefsir tarihi açısından önemli gördüğü kişileri sıralamaktadır. Müfessirlerin önderi olarak gördüğü Hz. Ali ile başlamakta, sahabe ve tabiînden önde gelen müfessirlerle devam etmekte ve kendisine

¹¹⁷ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 35.

¹¹⁸ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 36-39.

¹¹⁹ Hadiste geçen İrabu'l-Kur'an lafzı ıstilahî manasında olmayıp Kur'an'ın kelime kelime anlaşılmasını, anlaşılmayan kelimelerin manalarını araştırmak anlamındandır. bkz. Birışık, "İ'râbü'l-Kur'an", *DİA*, XXII, 376-379.

¹²⁰ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 40.

kadar gelen önemli müfessirleri zikretmektedir. Bu sırada Taberî'den de övgü ile bahsetmekte onun dağınık tefsir rivayetlerini bir araya getirdiğini ifade etmektedir.¹²¹

Dördüncü babı ise yedi harf konusuna ayırmaktadır. “Kur'an yedi harf üzere inmiştir.” hadisinin anlamı İbn Atıyye'ye göre şöyledir: Kur'an'ı Kerim'de bu yedi kabilenin diline ait kelimeler vardır. Kur'an, hepsinin diliyle inmiş olmakla birlikte manaya uygun lafzın en fasih ve veciz oluşuna bağlı olarak bazen Kureyş'e ait harfle bazen Hüzeyl kabilesine bazen de diğerlerine ait bir harfle inmiştir.¹²² Allah Teâlâ yedi harfi Peygamberine mübah (ruhsat) kılmıştır. Ancak yedi harfteki mübahlık ve “Ondan kolayınıza geleni okuyun” kolaylığı ashabın bu dillerden dilediklerini istedikleri ile değiştirme olanağını ifade etmez. Çünkü bu Kur'an'ın icazını ortadan kaldırır. Kur'an'ın istinsahı esnasında da Hz. Peygamber'den rivayet edilip ona okunması şartı ile bazen bu yedi lügatin hepsiyle bazen biriyle bazen bir diğeriyle yazmışlardır. Bu babın sonunda şaz kıraatler konusuna değinen İbn Atıyye üzerinde icma olmaması sebebiyle şaz kıraatler ile namaz kılınamayacağını belirtmektedir.¹²³

Beşinci babta ise Kur'an tarihine dair konulara yer vermektedir. Hz. Peygamber'den itibaren Kur'an'ın korunması, yazılması, Hz. Ebu Bekir zamanında cem edilmesi, Hz. Osman devrinde kıraat ihtilaflarından dolayı tekrar bir komisyon oluşturularak istinsahı, bu komisyonda kimlerin bulunduğu, Kur'an'ın harekelenmesi, noktalanması, ta'şir ve hiziblerin konulması gibi konulara değinmektedir. Burada

¹²¹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 41.

¹²² İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 46-47.

¹²³ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 48.

surelerin tertibi konusuna da yer veren İbn Atıyye, es-seb‘u’t-tıval,¹²⁴ havamîm¹²⁵ ve mufasssal surelerin tertibinin Hz. Peygamber zamanında geri kalanların ise Hz. Osman zamanındaki Kur’an’ın istinsahı esnasında tertib edildiğini söylemektedir.¹²⁶

Altıncı babı Kur’an’da yabancı kelime olup olmadığı konusuna hasreden İbn Atıyye sosyal ve ticarî etkileşimlerle Arap dilinde yabancı kelimelerin var olduğunu ancak bunların birtakım biçim değişiklikleri ile Arapçalaştırılmış (muareb) olduğunu söylemektedir. Arap dilinin yapısına bağlı olarak Kur’an-ı Kerim’de de bu tür muareb kelimelerin bulunduğunu söylemektedir.¹²⁷

Kur’an’ın icazı hakkında âlimlerin görüşlerini zikrettiği yedinci babta, sarfe teorisine de değinmektedir. Sarfe teorisini “Araplar, Kur’an’ın bir benzerini getirmeye güç yetirebilecekleri halde Kur’an’a bir nazire getirmekten Allah tarafından aciz bırakılmaları” şeklinde özetleyen İbn Atıyye, bu nazariyeyi kesinlikle kabul etmemektedir.¹²⁸

Sekizinci babta ise müfessirlerin tefsirlerinde kullandıkları شرف الله ,خاطب الله بهذا gibi birtakım kalıplara değinen İbn Atıyye bunları uygun görmemekle birlikte yaygın bir kullanım türü olduğunu, bu sebeple nadir de olsa kendisinin bu tür kullanımlara yer verdiğini dile getirmektedir.¹²⁹

¹²⁴ Kur’an-ı Kerim’deki yedi uzun sure için kullanılan tabirdir. Bu sureler; el-Bakara, Âl-i İmran, en-Nisa, el-Maide, el-En‘am, el-A‘raf, ve et-Tevbe sureleridir.

¹²⁵ Ha-mim ile başlayan sureler olup bunlar; el-Mümin, el-Fussilet, eş-Şûrâ, ez-Zuhruf, ed-Duhan, el-Casiye ve el-Ahkâf sureleridir.

¹²⁶ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, I, 49-50.

¹²⁷ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, I, 51.

¹²⁸ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, I, 52-53.

¹²⁹ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, I, 54.

Dokuzuncu babta ise Kur'an kelimesinin hangi kökten türediği, isimleri, bunların manalarına, aynı şekilde sure ve ayet kelimelerinin manalarına değinmektedir.¹³⁰

Son babını istiazeye ayıran İbn Atıyye konu hakkındaki hadisleri ve âlimlerin bu yöndeki görüşlerine yer vererek mukaddimesini tamamlamaktadır.¹³¹

İbn Atıyye'nin mukaddimesi, tefsirinin usul ve üslubunu belirtmesi itibariyle okuyucu için bir izahat niteliğinde sayılabilir. Bunun yanında müfessirlerin kullanımları, Kur'an tarihi ve tefsirin belli başlı konularını işlemesi ve müfessirlerin tefsir ıstılahına dair açıklamaları itibariyle bu meseleler için bir giriş mahiyetindedir. İbn Atıyye'nin tefsir mukaddimesi onun tefsiri için ışık tutmakta, müfessirin kendisini ve tefsirini tefsir literatürünün neresine koyacağına dair önemli ipuçları vermektedir.

el-Muharreu 'l-vecîz'in kaynaklarına gelindiğinde ise bu konuda İbn Atıyye tefsir, hadis, kıraat, dil, nahiv ve fıkıh alanlarında kullandığı kaynakları hakkında genelde açık atıflarda bulunmaktadır. İbn Atıyye'nin tefsir alanında en çok faydalandığı eserlerin başında Taberî'nin *Câmiu'l-beyan*'ı gelmektedir. Eserde 869 yerde Taberî'nin adının zikredilmesi¹³² bu açıdan düşünüldüğünde okuyucuya bir fikir vermektedir. Ancak bu çalışmanın ana konusunu oluşturduğu üzere İbn Atıyye, Taberî'nin görüşlerini nakletmekle kalmamış, bu görüşleri değerlendirmiş, delillerini sorgulamış ve bir kısmına eleştiriler getirmiştir. Taberî'nin yanı sıra diğer iki önemli kaynağı Mekkî b. Ebû Tâlib'in (ö. 437/1045) *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihaye fî 'ilmi me'ani'l-Kur'an* adlı tefsiri¹³³ ve

¹³⁰ İbn Atıyye, *el-Muharreu 'l-vecîz*, I, 56.

¹³¹ İbn Atıyye, *el-Muharreu 'l-vecîz*, I, 58-59.

¹³² Sayısal verinin tespitinde el-Mektebetu's-şamile programından istifade edilmiştir.

¹³³ İbn Atıyye, Nakkaş'ın görüşlerini genellikle İsrailiyyât nevinden kıssaların aktarılmasında kullanmış, çoğunlukla onun görüşlerine karşı çıkarken bazen de herhangi bir açıklama yapmaksızın görüşünü zikretmekle yetinmiştir.

tertibini çok beğendiğini, kendisine örnek aldığını söylediği¹³⁴ Mehdevî'nin (ö. 440/1048) *et-Tahsil li fevâidi Kitabi't-Tafsili'l-câmî' li'ulûmi't-tenzil* adlı eseridir. Bir diğer tefsir kaynağı ise Muhammed b. Hasan en-Nakkaş'ın (ö. 351/962) *Şifau's-sudûr* adlı eseridir. Bunların yanı sıra İbn Kuteybe (ö. 276/989) Zeccac (ö. 311/923) İbn Ebû Hatim (ö. 327/938) ve Sa'lebî (ö. 427/1035) gibi alimler de İbn Atıyye'ye kaynaklık eden müfessirler arasındadır.

Kıraat konusuna önem veren ve müsta'mel veya şaz olsun kıraatleri ortaya koymayı amaçlayan İbn Atıyye, bu konuda Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a'sı*, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî'nin (ö. 392/1002) şaz kıraatleri gramer ve i'rab yönünden incelediği¹³⁵ *el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kirâât ve'l-îzâh 'anha'sı* ve Ebû Amr ed-Danî'nin (ö. 444/1053) *et-Teysîr fî'l-kirââtî's-seb'a'sı* adlı eseri başlıca kıraat kaynaklarıdır.

İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*, Buharî'nin *el-Câmiu's-sahîh'i*, Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh'i*, Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî'nin *Sünen*'leri İbn Atıyye'nin hadis ilmindeki başlıca kaynakları arasında yer almaktadır.

Hem Taberî hem de İbn Atıyye tefsirlerine yöntem ve yaklaşımları açısından önemli ipuçları veren birer mukaddime ile başlamaktadır. Kur'an-ı Kerim'in i'cazı, isimleri, tefsirin gerekliliği, yedi harf konusu ve rey ile tefsir gibi konuların her iki müfessirin de gündeminde olduğu görülmektedir. Özellikle yedi harf, rey ile tefsir ve Kur'an-ı Kerim'de yabancı kelimelerin varlığı konularının İbn Atıyye döneminde de aynı hararetle tartışıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bir terim olarak şaz kıraatler ve

¹³⁴ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 34.

¹³⁵ Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî", *DİA*, XIX, 399.

müfessirlerin tefsir ederken kullandıkları ifadeler gibi konuların sadece İbn Atıyye tarafından ele alındığı görülmektedir. Bunun yanında İbn Atıyye'nin tefsiri, yöntem açısından Taberî'ye bazı farklılıklar dışında oldukça benzerlik arz etmektedir. Taberî, tefsir edilecek ayeti verdikten sonra kısa bir izahın ardından konu hakkında varid olan görüşleri zikretmekte ve ذكر من قال ذلك kalıbı ile ilgili rivayetleri sıralamaktadır. Gerekli gördüğü yerlerde kıraat farklılıklarına, lugavî tahlillere, şiirle istişhada ve aklî çıkarımlara yer vermektedir.

Genellikle ayet hakkındaki görüşünü açıkça belirten Taberî'nin tevil tercihlerini rivayetlerden yana yaptığı görülmektedir. Gerektiğinde bu rivayetler arasında da tercihlerde bulunan Taberî'nin tevil tercihlerinde, ayetin sahih kıraati, yaygın kullanım, siyak-sibak, nüzul ortamı, tahsis, nesh, Kur'anî bütünlük ve aklî delâlet gibi ölçütler önemli rol oynamaktadır.¹³⁶ İbn Atıyye de aynı şekilde tefsir edilecek ayetin hemen ardından kendi değerlendirmesine yer vermekte ve daha sonrasında ayetle ilgili diğer müfessirlerin değerlendirmelerine, rivayetlere, varsa kıraat farklılıklarına yer vermektedir. İbn Atıyye rivayetleri Taberî'nin aksine senetleri zikretmeksizin ilk ravisi ile sadece ilgili kısmı nakletmekle yetinmekte, çoğunlukla rivayetin sıhhati hakkında değerlendirmede bulunmaktadır. Yine Taberî'nin aksine diğer müfessirlerden aktardığı görüşleri mana ile rivayet etmektedir. Bir görüşü tenkit edeceği zaman ise eleştireceği kişinin adını açıkça zikretmektedir. Bu tür durumlarda bazen tenkidini birtakım açıklamalar ile temellendirirken bazen sadece zayıf, merdud veya kabul etmediğini belirten herhangi bir lafızla yetinmektedir.

¹³⁶

Ayrıca bkz. Atik Aydın, "İbn Cerir et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Tevil Tercihleri", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004).

II. TEFSİRDE ELEŞTİRİ GELENEĞİNİN DOĞUŞU

Çalışmada Türkçe lafız esas alınmak sureti ile kullanılan eleştiri kelimesi sözlükte, “bir insanı, bir eseri, bir konuyu, doğru ve yanlış yönlerini bulup göstermek maksadıyla yapılan inceleme işi”¹³⁷ olarak tanımlanmaktadır. Eleştiri kelimesinin Arapça karşılığı ise tenkid kelimesidir. Tenkid kelimesi ise sözlükte, madenî paranın iyisini kötüsünden ayırma, değerini deneme, bir şeyin değerini peşin olarak verme, bir şeyin iyisini ve kötüsünü birbirinden ayırma ve bir kişi ile münakaşa etme anlamlarına gelmektedir.¹³⁸

Tefsirde eleştiri olgusunun ıstılahî anlamda bir tanımına rastlanmamıştır. Bu bağlamda ıstılahî anlamın sözlük anlamından müstağni olamayacağı ve tanımda tefsir ilmini esas alma gerekliliği düşünüldüğünde tefsirde eleştiri için şöyle bir tanım yapılabilir: Tefsirde eleştiri, bir müfessirin Kur’an’ı anlamaya yönelik tevil tercihi veya tevil yöntemi açısından doğru, yanlış yönlerini ve gerçek değerini ortaya çıkarmak maksadı ile incelenmesi ve bir kritiğe tabi tutulmasıdır.

Eleştirinin mahiyeti ise tenkidin niteliğini ve esasını ifade etmektedir. Bununla birlikte eleştirinin kıymeti açısından gerekli görülen şartlardan ayrı değildir. Eleştiren kişinin bilgili ve samimi olması, tenkidin sağlam temele dayanması, eleştiri konusunun iyice anlaşılması ve üslubun yapıcı olması gibi şartlar hem eleştirinin hem de eleştirenin kıymetinin tayini açısından önemli hususlardandır.¹³⁹ İbn Atıyye’nin Taberî eleştirileri

¹³⁷ “Eleştiri”, *Türkçe Sözlük*, (Haz. İsmail Parlatır vd.), Ankara: TDK Yayınları, 1998, I, 700.

¹³⁸ Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhah tâcu’l-luga ve sıhahi’l-Arabiyye* (thk. Ahmed Abdulgafur Attar), Beyrut: Daru’l-İlm li’l-melâyîn, 1990, II, 544-545; İbn Manzur Ebu’l-Fadl Muhammed b. Mülkerrem, *Lisânü’l-‘Arab* (nşr. Emin Muhammed Abdulvehhab-Muhammed es-Sadık), Beyrut: Dâru’l-İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1997, XIV, 254-256.

¹³⁹ bkz. Bingöl, Abdülkerim, “Kur’an’da Eleştiri Mahiyeti ve Muhatabları” (Doktora Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015), s. 22-26.

çerçevesinde düşünüldüğünde İbn Atıyye'nin Taberî tenkitlerinin mahiyeti ise, Taberî'nin eserini eleştirel bir gözle okuyarak onun gerek tevil ve kıraat tercihleri gerek rivayet ve tefsir yöntemi açısından iyi ve kötü yönlerinin kritize edilerek ortaya çıkarılmasıdır.

Ancak çalışmada üzerinde durulan bölüm İbn Atıyye'nin Taberî'ye yönelttiği olumsuz eleştirileridir. Dolayısıyla Tefsir'de eleştiri konularında da genellikle olumsuz eleştirilere yer verilmiştir.

Tefsirde Eleştiri Geleneğinin Doğuşu başlığı altında tefsir ilminde tenkit olgusu Hz. Peygamber zamanından itibaren İbn Atıyye'nin dönemine kadar örneklerle ele alınarak ortaya konmaya çalışılmıştır. Burada güdülen amaç en doğru tevil tercihini belirlemek değil, tefsirde eleştirinin ne yönde ve hangi kriterler göz önünde bulundurularak yapıldığını okuyucuya bir fikir verecek ölçüde ortaya çıkarmaktır.

A. Hz. Peygamber'in Sahabeyi Tashihleri

Hz. Peygamber'in Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda sahabenin yanlış anlaması veya hiç anlamaması sonucu yaptığı açıklamalar, yanlış anlamayı düzeltme şeklinde ortaya koyduğu tefsir açıklamaları, konunun temelini teşkil etmektedir. Konuya örnek teşkil edebilecek nebevî izahlardan bazıları şöyledir:

Hz. Peygamber'in bu konudaki düzeltmelerinden belki de en meşhuru “siyah iplik beyaz iplik” meselesi hakkındaki hadistir. Sahabeden Adiyy b. Hatim, وَكُلُوا وَأَشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ

لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ *Fecrde siyah iplik beyaz iplikten ayırt edilinceye*

*kadar yişin, işin.*¹⁴⁰ ayeti nazil olduğunda kendisine siyah iplik ve beyaz iplik edinip yastığının altına koyar. Gecenin belli vakitlerinde bu ipleri kontrol eder. Ancak bunları kuşluk vaktine kadar birbirinden seçemeyince Hz. Peygamber’e müracaat eder. Bunun üzerine Hz. Peygamber, tebessüm ederek: “Yastığın ne kadar genişmiş öyle ki altına gökyüzünü sığdırmışsın!” der ve ayetteki ‘siyah iplik beyaz iplik’ ifadesinin gerçek manada olmayıp geceyi ve gündüzü kastettiğini bildirir.¹⁴¹ Bir başka rivayette ise ayette yer alan مِنَ الْفَجْرِ kaydının henüz nazil olmadığı bir zamanda, bazı sahabîlerin ayaklarına ipler bağlayıp onlar sabah aydınlığında seçilinceye kadar yemeye devam etmeleri üzerine مِنَ الْفَجْرِ beyanının nazil olduğu anlatılmaktadır.¹⁴² Her iki rivayette de sahabeden bazılarının ayeti akla ilk gelen manası ile zahiren anladıkları ve bu şekilde uyguladıkları anlaşılmaktadır. Gerek Hz. Peygamber’in uyarısı gerekse مِنَ الْفَجْرِ beyanının vurgulanması ile ayetin gerçek manası anlaşılmış ve ayet hakkındaki kafa karışıklığı giderilmiştir.

Hz. Peygamber ile Hz. Hafsa arasında geçen şu konuşma da konu ile ilgili bir başka örnek niteliğindedir. Hz. Peygamber, bir gün Hz. Hafsa’ya Rıdvan Beyatı’nda yer alan kimsenin cehenneme girmeyeceğini söyler. Hz. Hafsa ise bu konuda Hz. Peygamber’e katılmaz ve ona: “Sizden *وَأِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا*; Allah; *cehenneme varmayacak hiç kimse yoktur. Rabbin için bu, kesin olarak hükme bağlanmış bir iştir.*”¹⁴³ buyurmadı mı? diye sorar.” Bunun üzerine Hz. Peygamber, ona; *ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ*

¹⁴⁰ Bakara 2/187.

¹⁴¹ Buharî, “Savm”, 16; “Tefsir”, 30.

¹⁴² Buharî, “Savm”, 16.

¹⁴³ Meryem 19/71.

“Sonra Allah'a karşı gelmekten sakınanları kurtarırsınız da zalimleri

orada diz üstü çökmüş halde bırakırsınız.”¹⁴⁴ ayetini hatırlatır.¹⁴⁵ Hadisten anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber Ashab-ı şecere olarak nitelendirilen ve Rıdvan beyatında yer alan sahabeden hiç kimsenin cehenneme girmeyeceğini müjdelemiştir. Bunun üzerine Hz. Hafsa, her insanın cehenneme uğrayacağını haber veren ayeti okumakta ve Hz. Peygamber'den bu konuda bir açıklama beklemektedir. Hz. Hafsa'nın sorusunun Hz. Peygamber'e bir itiraz niteliğinde olmayıp istişrad (doğruyu öğrenme) manasında olduğu ifade edilmektedir.¹⁴⁶ Ancak burada dikkate değer olan Hz. Peygamber'in umum ifade eden bir ayetin anlaşılmasında siyakın rolünü, Kur'an'ı doğru anlamada bir yöntem olarak ortaya koymasındır.

Bu konudaki bir başka örnek, Hz. Âişe'nin وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ

“Rabblere dönecekleri için verdiklerini kalpleri ürpererek verenler...”¹⁴⁷ رَاجِعُونَ

ayetinde bahsedilen kişiler hakkındaki sorusu üzerine Hz. Peygamber'in tashihiidir. Hz. Âişe, ayetteki kimselerin *hırsızlar, zina edenler ve içki içenler* olduğunu düşünerek Hz. Peygamber'e bir soru yöneltir. Hz. Peygamber: “Hayır onlar, kendilerinden kabul edilmez korkusu yaşayarak namaz kılan, oruç tutun ve sadaka veren kimselerdir.” buyurmuş ve akabinde اُولَٰئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْحَيٰرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ “İşte bunlar hayır işlerine koşuşurlar ve o uğurda öne geçerler.”¹⁴⁸ ayetini okuyarak söz konusu kimselerin

¹⁴⁴ Meryem 19/72.

¹⁴⁵ Müslim, “Fedâilu’s-sahabe”, 37.

¹⁴⁶ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhac fî şerhi Sahihi Müslim b. Haccac*, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1972, XVI, 58.

¹⁴⁷ el-Müminûn 23/60.

¹⁴⁸ el-Müminûn 23/61.

vasıflarını vurgulamıştır.¹⁴⁹ Burada da Hz. Peygamber'in sözünün dikkat çeken kısmı ayetin anlaşılmasında siyakın rolü olmuştur.

B. Sahabenin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler

Sahabe Kur'an-ı Kerim'in doğrudan muhatapları olup Kur'an-ı Kerim'i en iyi anlayan nesildir. Sahabe neslinin Kur'an-ı Kerim'i doğru anlamalarındaki en büyük avantajları ise gerektiğinde Hz. Peygamber'e başvurulabilmeleriydi. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar, anlayış ve bilgi birikimi konusunda daha ileride olan sahabîlere başvuruyorlar veya onların tenkitleri ile daha doğru bilgiye ulaşıyorlardı.

Sahabenin sahabeye Kur'an-ı Kerim'i yanlış anlama bakımında yönelttiği tenkide Urve b. Zübeyr'in Bakara Suresi 158. ayeti hakkındaki yorumuna Hz. Âişe tarafından yapılan açıklama örnek gösterilebilir. Buharî ve Müslim'in ortak rivayetine göre¹⁵⁰ ayetin literal anlamını esas alan Urve b. Zübeyr, Hz. Aişe'ye şöyle söyler: "Ben Safa ve Merve arasında sa'y etmeyen bir kişiye bir şey gerekmez kanaatindeyim. O ikisi arasında say etmesem de olur." Bunun üzerine Hz. Âişe bu yorumunun doğru olmadığını belirterek Hz. Peygamber'e Safa ve Merve sa'yinin hükmünü sorduklarını ve bunun üzerine Bakara 158. ayetinin nazil olduğunu bildirir. Hz. Âişe devamında Urve'nin yorumunun doğru olması durumunda ayetin ilgili kısmının *فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا* yerine *فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ إِلَّا يَطَّوَّفَ* olması gerektiğini belirtmektedir. Yani ayet lafzının 'Tavaf etmenizde bir sakınca

¹⁴⁹ Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'an", 23.

¹⁵⁰ Buharî, "Hacc", 78; Müslim, "Hacc", 259.

yoktur.’ yerine ‘Tavaf etmemenizde bir sakınca yoktur.’ şeklinde olması gerekeceğini ortaya koymaktadır.¹⁵¹

Bu konuda Hz. Ömer’in Kudâme b. Maz‘ûn’a (ö. 36/556) söylediği ‘Ayeti yanlış tevîl ettin.’ sözü oldukça dikkate değerdir. Hz. Peygamber’in bizzat bulunduğu çoğu savaşa katılan Kudame, Hz. Ömer’in hilafeti sırasında Bahreyn valisi olarak tayin edilir. Valiliği esnasında kendisi hakkında Hz. Ömer’e içki içtiğine dair şikâyet gelir. Hz. Ömer şikâyet eden kabile reisi Carud b. Muâlla’nın şahitliğini yeterli görmez ve ondan bir şahit getirmesini ister. Bunun üzerine Ebu Hureyre, içki içtiğini görmese de sarhoş olarak gördüğüne dair şahitlikte bulunur. Hz. Ömer, Ebû Hureyre’nin Carud ile akrabalığından olsa gerek şahitliğini yeterli görmemiş olacaktır ki nihayetinde Kudame’nin eşinden şahitlik yapması istenir ve eşi kocasının aleyhine şahitlikte bulunur. Bunun üzerine Hz. Ömer Kudâme’yi celde vurulmak üzere çağırır. Ancak Kudâme kendisine nispet edilen suçlamayı kabul etmez. İçki içmiş olsa bile kendisine sopa vurulamayacağını söyler ve delil olarak da; لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ

اَتَّقُوا وَآمَنُوا ثُمَّ اَتَّقُوا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ “İman edip salih ameller işleyenlere; Allah'a karşı gelmekten sakındıkları, iman ettikleri ve salih amel işledikleri, sonra Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iman ettikleri, sonra yine Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iyilik ettikleri takdirde, daha önce tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur. Allah iyilik edenleri sever.”¹⁵² ayetini okur. Bunun üzerine Hz. Ömer Kudâme’ye: “Ey Kudâme

¹⁵¹ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-İcabe li îrâdi ma istedrekethu Âişe ale's-sahabe* (thk. M. Bünyamin Erul), Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2004, s. 246-247.

¹⁵² el-Maide 5/95.

ayeti yanlış tevîl ettin. Şayet Allah'tan korksaydın onun yasaklarından da sakınırdın.” der ve Kudame'ye hem celde cezası verir hem de görevinden azleder.¹⁵³

Yine Hz. Ömer'in hilafeti döneminde ilk muhacirlerden birisine içki içmesi sebebiyle sopa vurulması emredilir. Cezaya çarptırılan kişi de; “Beni niçin cezalandırıyorsun. Aramızda Allah'ın kitabını hakem kılalım.” der. Bunun üzerine Hz. Ömer, Kur'an'ın neresinde onu aklayacak bir ayetin bulunduğunu sorunca söz konusu kişi yukarıda zikri geçen¹⁵⁴ *لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا* ayetini okur.

Devamında kendisinin iman edip salih amel işleyen, Allah'tan sakınan biri olduğunu ve Bedir, Uhud, Hendek gibi önemli savaşlarda bulunduğunu söyler. Orada bulunan İbn Abbas, ayetin daha önce geçenler için bir mazeret, sonrakiler için ise bir delil niteliğinde olduğunu ifade eder. İbn Abbas içkiyi kesin olarak yasaklayan *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ* ayetini okuyarak; “Şayet iman edip¹⁵⁵ *وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ*

salih amel işleyen bir kimse isen şüphesiz Allah içkiyi haram kılmıştır.” der. Hz. Ömer de İbn Abbas'ı onaylar ve söz konusu kişi cezalandırılır.¹⁵⁶

Her iki örnekte de dikkate değer husus ayetin, sebab-i nüzulünden bağımsız düşünülüp içki içilmesine bir ruhsat olarak tevîl edilmesidir. Ayetin sebab-i nüzulüne bakıldığında içkinin kesin bir dille haram kılınışından önce içki içen ve bu halde ölen Müslüman sahabîlerin durumlarının ne olacağının sorulması üzerine nazil olduğu

¹⁵³ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi ' li ahkâmi 'l-Kur'an ve 'l-mübeyyin limâ tedammenehu mine 's-sünneti ve âyi 'l-furkân* (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006, VIII, 174-175.

¹⁵⁴ el-Maide 5/93.

¹⁵⁵ El-Maide 5/90.

¹⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi '*, VIII, 173-174.

görülmektedir.¹⁵⁷ Dolayısıyla ayet, iman edip salih amel işlese de içkinin haram oluşu kesinleştikten sonra içki içen kimse ile ilgili değildir ve bu nokta, Hz. Ömer ve İbn Abbas'ın tenkitlerinin temelini oluşturmaktadır.

Medine Valisi Mervan b. Hakem'in İbn Abbas'a لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُجِبُونَ أَنَّ

”Ettiklerine sevinen ve yapmadıkları

şeylerle övülmeyi seven kimselerin, sakın azaptan kurtulacaklarını sanma. Onlar için elem dolu bir azap vardır.”¹⁵⁸ ayetinin manasını sormak için hizmetçisini göndermesi de

dikkate değerdir. Mervan, ayetin literal manasına göre kendisine verilen dünyalıkla sevinen ve yapmadığı bir işle methedilince sevinç duyan kişi azaba uğrayacaksa o zaman tüm Müslümanların azaba uğrayacağını düşünür ve hizmetçisini bu soruyu sorması için İbn Abbas'a gönderir. İbn Abbas ise sorunun cevabı olarak şunları söyler: “Bu ayetle sizin aranızda ne münasebet var! Bir keresinde Rasulullah, Yahudileri yanına çağırarak onlara bir soru sordu. Ancak Yahudiler doğru cevabı gizleyerek başka bir şey söylediler ve bu söylediklerinden dolayı takdir edildiklerini düşünerek verdikleri cevap ile sevindiler. Bunun üzerine bu ayetler nazil oldu.” der ve وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ

لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُجِبُونَ أَنَّ

”Hani Allah, kendilerine kitap

verilenlerden, "Onu (Kitabı) mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz" diye sağlam söz almıştı. Fakat onlar verdikleri sözü, arkalarına atıp onu az bir karşılığa

157

Taberî, Câmiu'l-beyân, VIII, 664-670.

158

Âl-i İmran 3/188.

*değiştiller. Yaptıkları bu alış veriş ne kadar kötüdür. Ettiklerine sevinen ve yapmadıkları şeylerle övülmeyi seven kimselerin, sakın azaptan kurtulacaklarını sanma. Onlar için elem dolu bir azap vardır.*¹⁵⁹ ayetlerini okur.¹⁶⁰ İbn Abbas, bu ayetlerin Müslümanlarla bir ilgisi olmamasını iki şey ile delillendirir. İlk olarak ayetin sebab-i nüzulüne değinerek ayetin kimler için nazil olduğunu ve kime hitap ettiğini açıklar. Sonrasında ise ayeti siyakı ile birlikte okuyarak ayetin hem iniş bağlamını hem de sure içindeki bağlamını değerlendirerek ortaya bir tevil yöntemi koyar. Ayetin bunlardan bağımsız olarak tek başına değerlendirilmesi İbn Abbas tenkidinin temel sebebidir.

C. Sahabenin Tabiüne Yönelttiği Eleştiriler

Hiz. Âişe'ye sorulan bir soru, sahabenin Tabiîn'a yönelttiği tefsir eleştirilerine güzel bir örnek teşkil etmektedir. Rivayete göre Hiz. Âişe, Mesruk b. el-Ecda'a: "Üç şey vardır ki kim bunlardan birini söylese Allah'a karşı çok büyük bir iftira atmış olur. Bunlardan birincisi 'Muhammed Allah'ı gördü.' diyen kimsenin sözüdür." der. Bunun üzerine ayakta bulunan Mesruk şaşırarak oturur ve Hiz. Âişe'ye *ولقد رآه بالأفق المبين* "And olsun onu apaçık ufukta gördü."¹⁶¹ ve *ولقد رآه نزلة أخرى* "And olsun ki, onu bir başka inişte daha görmüştü."¹⁶² ayetlerini okuyarak "Fakat Allah böyle buyurmuyor mu?" diye sorar. Hiz. Âişe bu ayetleri Hiz. Peygamber'e bizzat sorduğunu ve Hiz. Peygamber'den ayette bahsi geçen, görülen varlığın Cebrail olduğunu nakleder. Devamında Mesruk'a: "Sen Allah'ın *وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل* "diyerek:

¹⁵⁹ Âl-i İmran 3/187-188.

¹⁶⁰ Buharî, "Tefsir", 74; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 305.

¹⁶¹ et-Tekvir 81/23.

¹⁶² en-Necm 53/13.

رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahy eder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹⁶³ ve لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار “Gözler onu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.”¹⁶⁴ ayetlerini hatırlatır...¹⁶⁵ Örnekte görüldüğü üzere Tabiî, ولقد رآه نزلة أخرى ve ولقد رآه بالأفق المبين, üzere Hz. Peygamber’in Allah’ı gördüğüne dair delil olarak getirmiştir. Ancak Hz. Âişe hem Hz. Peygamber’in ilgili açıklamasını hem de konu hakkındaki ayetleri okuyarak Kur’an’ın Kur’an’la ve hadislerle tefsirine dair örnek teşkil edecek açıklamalar yapmıştır.

Bakara Suresi 195. ayetinin doğru anlaşılması ile ilgili Ebu Eyyub el-Ensârî’nin tabiîn’e tenkidi de dikkate değerdir. Müslümanlar Konstantiniyye’yi kuşattıklarında Müslüman askerlerden birisi bir hamle ile düşmanın arasına dalar. Bunu gören diğer Müslümanlar: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ “Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın!”¹⁶⁶ ayetine binaen “Adam kendisini elleriyle tehlikeye atıyor.” derler. Bunun üzerine Ebu Eyyub el-Ensârî onlara şöyle seslenir: “Siz bu ayeti böyle mi anlıyorsunuz? Bu ayet, biz Ensar hakkında nazil oldu. Biz İslam aziz kılınıp yardımcılarını çoğaldığı zaman Rasulullah’ın olmadığı bir yerde birbirimize: "Biz mallarımızı kaybettik. Artık mallarımızın başında dursak da kaybettiklerimizi geri kazanmaya çalışsak nasıl olur?" diyorduk. Bunun üzerine Allah bizim hakkımızda bu ayeti indirdi. Böylece biz asıl

¹⁶³ eş-Şûrâ 42/51.

¹⁶⁴ el-En‘am 6/103.

¹⁶⁵ Buhârî, “Tefsir”, 337; Müslim, “İman”, 287. Yukarıda Müslim lafzı esas alınmıştır.

¹⁶⁶ el-Bakara 2/195.

tehlikenin malların başından ayrılmayıp onları çoğaltmaya çalışmak ve cihadı terk etmek olduğunu anladık.”¹⁶⁷

Müslümanlardan birisi Abdullah b. Mes‘ud’un yanına gelir ve, وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ “Kim nefsinin cimriliğinden, hırsından korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.”¹⁶⁸ ayetinin muhatabı olmaktan yani kendisini cimrilikten kurtaramadığı için kurtuluşa erememekten korktuğunu söyler. Bunun üzerine İbn Mes‘ud, Allah’ın Kur’an’da zikrettiği cimriliğin bu olmadığını ifade eder. Kur’an’da zikredilen cimriliğin (شُحَّ) kişinin, kardeşinin malını haksızlıkla yemesi olduğunu açıklar. Devamında ise soru soran kişinin, kendi malı konusunda eli sıkı olduğunu (بَحِيلٌ) ve bu kapsama girmediğini ancak bu özelliğin de kötü bir özellik olduğunu ekler.¹⁶⁹

D. Tabînin Tabîne Yönelttiği Tefsir Eleştirileri

Tabî’n dönemine gelindiğinde farklı tevil tercihleri daha net ortaya çıkmaktadır. Mücahid’in bir ayet hakkında İkrime’yi eleştirisi, her ikisinin İbn Abbas’ın talebesi olması bakımından önemlidir. Mücahid, وَلَا تَأْمُرُهُمْ فَلْيَعْبُدُوا خَلْقَ اللَّهِ “Yine onlara emredeceğim de Allah’ın yarattığını değiştirecekler.”¹⁷⁰ ayetindeki ‘Allah’ın yarattığını değiştirmek’ ifadesinin ne olduğunu İkrime’ye sorulmasını istemiştir. İkrime bu ifadenin hayvanları kısırlaştırmak olduğunu söyler. Mücahid ise bu ifadenin Allah’ın dini olduğu görüşündedir ve İkrime’nin görüşü kendisine aktarılınca: ‘Köle yalan söyledi. O bunun

¹⁶⁷ Ebû Dâvud, “Cihad”, 23; Tirmizî, “Tefsir”, 3.

¹⁶⁸ el-Haşr, 59/9.

¹⁶⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXII, 529-530.

¹⁷⁰ en-Nisa 4/119.

iğdiş etmenin dışında bir şey olduğunu bilir ona tekrar sor!’ İkime, soru kendisine tekrar sorulunca لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ “Allah’ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur.”¹⁷¹ ayetini okur

ve ‘Allah’ın yaratmasını’ *Allah’ın dini* olarak yorumlar. Mücahid bunu duyunca da “Ona ne oluyor Allah onu zelil kılsın!” der.¹⁷² Mücahid’in bu sert eleştirilerinin sebebi İkrime’nin görüşünü süratle değiştirmesi veya onun Berberî asıllı bir köle olması ve ilmine bu sebeple güvenmemesi de olabilir. Nitekim Abdullah b. Abbas’ın oğlu Ali b. Abdullah’ın onu kapıya bağladığı, sebebini soranlara ise “Babama yalan isnat ediyor.” dediği de kendisi hakkında nakledilenler arasındadır.¹⁷³

Verilen örnekler göstermektedir ki genel olarak gelen tenkitlerde ayetler, nüzul sebepleri çerçevesinde ve metin içi bağlamı ile düşünülerek yorumlanmıştır. Bununla birlikte ayetlerin mecâzi anlamlarını kavrayamama, ayetlerdeki zamirlerin yanlış takdir edilmesi ve ayetin kapsamını doğru tayin edememek de yanlış Kur’an yorumlarına yol açmıştır. Sahabe döneminde bunların yanı sıra farklı tevil tercihleri ve dirayet olgusu ortaya çıkmıştır. Nitekim İbn Abbas’ın يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَىٰ إِنَّا مُنتَقِمُونَ “Onları o en şiddetli yakalayışla yakalayacağımız günü hatırla. Şüphesiz biz öcümüzü alırsız.”¹⁷⁴ ayetindeki

“gün” hakkında: “İbn Mesud o günün Bedir günü olduğunu düşünüyor. Bense o gün kıyamet günüdür diyorum.”¹⁷⁵ sözü buna örnek teşkil edecek cinstendir. Tabiîn dönemindeki farklı tevil tercihlerinin artık ihtilaf denilebilecek biçime geldiği görülmektedir.

¹⁷¹ Rum 30/30.

¹⁷² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, VII, 495-496, 498.

¹⁷³ İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-a’yân*, III, 265.

¹⁷⁴ Duhan 44/16.

¹⁷⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXI, 27.

E. Tabiünden İbn Atıyye'ye Kadar Tefsirde Eleştiri

Tabiünden İbn Atıyye dönemine kadar sınırlandırılan bu dönemde müfessirler, dil mektepleri ve tefsir ekol ve yöntemlerinin oluşumu ile tevil tercihleri ve irab takdirleri bakımından eleştirilmişlerdir. İtkadi anlamda gâli fırkalara mensubiyetleri sebebiyle veya eserlerindeki rivayetler sebebiyle eleştirilmişlerdir. Özellikle hadis münekkittirince bazı müfessirlerin ravi vasıfları ve kullandıkları rivayetler sebebiyle tenkid edildikleri görülmektedir. Tefsir rivayetlerinin önemli bir kısmının hadis rivayet şartları çerçevesinde değerlendirildiğinde sıhhat şartlarını taşıması tenkit edilen en önemli hususlardan biridir.

Tabiîn döneminden sonra İsrâîliyatın tefsire girdiği ve surelerin faziletine dair uydurma rivayetlere itibar edildiği dikkate alındığında bu türden rivayetlerin de sadece müfessirler ve eserleri bazında değil daha geniş bir alanda tenkit edilmiştir. Muhaddislerin bu konudaki tenkitleri öyle bir boyuta ulaşmıştır ki Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855): “Üç şeyin aslı yoktur. Bunlar; melâhim, meğâzi ve tefsirdir.” demektedir.¹⁷⁶ Ehl-i Hadis tarafından otorite kabul edilen Ahmet b. Hanbel'in bu sözü hakkında Hatîb el-Bağdadî, bu sözü aktardıktan sonra şu açıklamayı yapmaktadır: “Bu sözden murad edilen bu üç tür kitabın/alanın musanniflerinin ahvalinin kötü olması, bu tür rivayetleri nakledenlerin adil olmaması, kussâsların abartıları sebebiyle sıhhatine güvenilmemesi ve bunlara itibar edilmemesidir. (...) Te'lif edilen tefsir kitaplarına gelince bu kitapların en

¹⁷⁶

Ahmed b. Hanbel'in bu sözü görebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Hatîb el-Bağdadî (ö. 463/1071)'nin *el-Camî li'ahlâki'r-ravî ve âdâbu's-sâmi'* adlı eserinde ما ينبغي ان يصدق عن اشتغال انا ابو سعد الميني انا عبد الله بن عدي الحافظ قال babında şu lafız ve raviler ile gelmektedir: سمعت محمد بن سعد الحارثي يقول سمعت عبد الملك الميموني يقول سمعت احمد بن حنبل يقول ثلاثة كتب ليس لها اصول المغازي والملاحم والتفسير

meşhurları Kelbî ve Mukatil b. Süleyman'ın kitaplarıdır.” diyerek Ahmed b. Hanbel'in sözünde geçen 'tefsir'den maksadın bu iki kişinin tefsirleri olduğuna işaret etmiştir.¹⁷⁷ Gerçekten de Ahmed b. Hanbel'e Kelbî'nin (ö. 146/763) tefsiri hakkında sorulmuş o da onun tefsirinin baştan aşağı yalan olduğunu, bu tefsiri okumanın caiz olmadığını söylemiştir.¹⁷⁸ Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) ise hadis münekkithlerince *metruk* ve *zayıf* sayılmıştır. Ahmed b. Hanbel ise ondan bir şey rivayet etmeyi hoş karşılamadığını ifade etmektedir.¹⁷⁹

Kur'an-ı baştan sona tefsir eden ilk müfessir sayılan Mukatil b. Süleyman râvi kimliği ve hadis naklindeki ihmalkârlığının yanı sıra teşbih ve tecsim anlayışının kendisine nispet edilmesi, tefsirinde yer verdiği hadislerde isnadın olmayışı ve israiliyâta bolca yer vermesi sebebiyle çokça eleştirilmiştir.¹⁸⁰ *et-Tefsiru'l-kebîr* adı eserinde tefsir alanında eleştiriye konu olan hemen hemen her konuya yer vermesi, ayetleri tefsir ederken tarihi tutarlılığı göz ardı etmesi ve tevillerinde ayetlerdeki anlam bütünlüğünü bozması gibi hususlar da eleştirildiği diğer konulardır.¹⁸¹ Burada Taberî'nin kendinden önceki tefsir birikimini kayıt altına alma amacında olmasına rağmen Mukatil b. Süleyman'ı göz ardı ettiğini de ayrıca belirtmek gerekir.

Müfessirlerin tevil anlayışları bakımından tenkit edilmesi noktasında ise Zeccac'ın Ebu Ubeyde eleştirisi de bu noktada dikkate değerdir. إِذْ قَالَتْ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي

¹⁷⁷ Hatîb el-Bağdadî, *el-Camî li'ahlâki'r-ravî ve âdâbu's-sâmi'* (thk. Mahmud Tahhan), Riyad: Mektebetu'l-me'arif, [t.y.], II, 162-163.

¹⁷⁸ Rivayetler için bkz. Hatîb el-Bağdadî, *el-Camî li'ahlaki'r-ravî*, IV, 163, 221; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Mekâsidu'l-hasene*, Mektebetu'l-hancî, 1956, s.481.

¹⁷⁹ İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-a'yân*, V, 256-157

¹⁸⁰ Zehebî, *Tefsir ve'l-müfessirûn*, I, 80; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 227; Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Ankara 2005, s.37-39.

¹⁸¹ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 41 vd.

نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ “Hani, İmran’ın karısı, "Rabbim!

Karnımdaki çocuğu sırf sana hizmet etmek üzere adadım.”¹⁸² ayetinin başındaki اِنْ in

i‘rabı hakkında Ebu Ubeyde bu edatı zaid olarak görüp manada hiçbir etkisi olmayacak şekilde ‘İmran’ın karısı dedi’ şeklinde mana vermiştir.¹⁸³ Zeccac ise Ebu Ubeyde’nin bu konuda herhangi bir şey yapmadığını belirterek nahivcilerin çoğunun bu kelime için “bir zamanda geçen bir süreye” delalet ettiği görüşünü belirtir ve bu manadaki bir kelimenin nasıl anlamsız ve gereksiz olacağını sorar. Yine bazı dilcilerin bu kelimeyi اذكروا

(hatırlayın) manasında açıkladıklarına da değinen Zeccac,¹⁸⁴ Ebu Ubeyde’yi buna benzer takdirleri sebebiyle genellikle eleştirmiştir. Zeccac, Allah’ın kitabındaki bir harfî manasız ve hükümsüz kabul etmenin ve geçerli bir sebep olmaksızın bir harfî hazfetmenin caiz olmadığını belirtmiştir.¹⁸⁵ Nahiv bilgisinin eksikliği, seleften gelen rivayetleri dikkate almaması gibi sebeplerden dolayı çokça eleştirilen Ebu Ubeyde, Kur’an-ı Keirm’de zaid harfler konusunda Taberî tarafından da “Kur’an-ı Kerim’de anlamsız hiçbir kelime olmadığı” gerekçesi ile eleştirilmiştir.¹⁸⁶

Tefsir ve dil ekollerinin gelişmesi ile birlikte dilbilimsel tefsirlerin yanı sıra yöntem ve yaklaşım bakımından da rivayet veya aklî çıkarımları esas alan dirayet tefsir eserleri ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Taberî tefsiri, yöntemlerin ayrışmaya başladığı erken dönem tefsirlerinin sonunda ve klasik dönem tefsirleri olarak adlandırılabilir.

¹⁸² Âl-İmran 3/35.

¹⁸³ Ebu Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsenna, *Mecâzu’l-Kur’an* (thk. Mehmet Fuad Sezgin), Kahire: Mektebetu’l-Hancî, [t.y.], I, 142.

¹⁸⁴ Ebu İshâk İbrahim b. es-Serî ez-Zeccac, *Meâni’l-Kur’an ve i‘rabuhu* (thk. Abdulcelil Abduh Şelebi), Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1988, I, 400.

¹⁸⁵ Zeccac, *Meâni’l-Kur’an*, I, 108.

¹⁸⁶ Taberî, I, 466-467. Ayrıca bkz. Ali Bulut, “Ebû Ubeyde’nin Mecâzü’l-Kur’an’ına Yönelik Bazı Eleştiriler”, *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2004, cilt: IV, sayı: 15, s. 63-76.

eserlerin başında yer alabilecek bir niteliğe sahiptir. Elde ettiği tefsir rivayetlerini derleyerek aktarması, onu hem kendisi hakkında hem de yararlandığı kişiler hakkında bir fikir vermesi bakımından oldukça önemlidir. Dolayısıyla ulaşabildiği tefsir rivayetlerini eserine alması onun tefsirine ansiklopedik bir nitelik kazandırırken kendisinden sonrakiler için de önemli bir kaynak olmuştur. Ancak onun kendinden sonrakilere kaynaklık etmesi, gerek barındırdığı rivayetler gerek tevil gerekse kıraat tercihleri bakımından eleştirilmesine engel olamamıştır. Bununla birlikte bu eleştiriler, Taberî'nin tefsir ilmindeki yerinden de bir şey kaybettirmemiştir.

Taberî'den sonraki dönemde de bazı müfessirler tefsirlerine aldıkları rivayetler konusunda eleştirilmiş ve seçici olmamakla itham edilmişlerdir. Sa'lebî (ö. 427/1035) bu konuda eleştirilen müfessirler arasındadır. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) onu, tefsirine olur olmaz her rivayeti aldığı gerekçesiyle eleştirmiştir.¹⁸⁷ Yine aynı sebepten ötürü İbn Kesir tarafından da tenkit edilmiştir.¹⁸⁸ Müfessirlerin eserlerinde kullandıkları yöntem, tevil tercihleri, lugavî izahlar ve naklettikleri rivayetlerin yanı sıra itikâdî mensubiyetleri sebebiyle tenkit edildiği de vâkîdir. Bunun en önemli örneklerinden biri de Zemahşerî'dir. Ulemâdan bazılarının ilim tahsil edenleri Zemahşerî'nin itizâlî yorumlarına ve tefsirinde yer alan bidatlere karşı dikkatli olunması konusunda uyardığı da nakledilmektedir. Yine Zemahşerî'nin desiseleri bilinse onun kitabına bakmanın bile caiz olmayacağı, bir anlık gafletle etkisinde kalılabileceği ve farkında olmadan tuzağına düşülebileceği de nakledilenler arasındadır.¹⁸⁹

¹⁸⁷ İbn Teymiyye Takiyyüddin Ahmed b. Abdulhalim, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, Beyrut 1988, s. 99.

¹⁸⁸ İbn Kesir, *el-Bidâye*, XV, 659-690.

¹⁸⁹ İbn Teymiyye, *Mecmu'atü'fetâvâ*, Riyad: Mektebetü'l-Übeykan, 1997, VII, 208-209; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, Beyrut: Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, 2002, VIII, 8. Ayrıca

Son olarak İbn Atıyye de bu tür tenkitlerden payını almıştır. İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) *Muharreru'l-vecîz*'de itizâlî görüşler olduğu savından yola çıkarak İbn Atıyye'yi sert şekilde eleştirmektedir. İbn Hacer, İbn Arafe el-Vergammî'nin (ö. 803/1401) ifadeleri ile İbn Atıyye tefsirinin Zemahşerî'nin *Keşşaf*'ından daha tehlikeli olduğunu belirterek Zemahşerî'nin Mutezilî olduğu için görüşlerine daha dikkatli yaklaşıldığı, İbn Atıyye'nin ise Ehl-i Sünnet olarak bilindiği bu sebeple İtizâlî yorumlarının daha zararlı olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁰ Aynı şekilde İbn Arafe'nin tefsirine bakıldığında İbn Atıyye'nin bazı tevilleri sebebiyle Mutezile olmakla eleştirildiği görülmektedir.¹⁹¹ İbn Atıyye'nin tefsiri ve tefsir yöntemi hakkında çalışmaları olan Abdulvehhab Fayid ise bu tenkitlerin asılsız olduğunu ilgili eserinde delillerle açıklamaktadır.¹⁹²

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in tashihlerinden itibaren bakıldığında tefsir geleneğinde eleştiri her dönemde kendine bir yer edinmiş görünmektedir. Her ne kadar tarihi süreç içerisinde tashih ve tenkitlerin saikleri değişmiş olsa da ulaşılmak istenen, doğru tefsir yorumunu ortaya koymaktır. Bununla birlikte eleştirilerin birçoğu müfessirlerin içinde bulundukları ortam, benimsedikleri görüşler ve içinde bulundukları ilmî gündemle ilintilidir. Bu açılardan bakıldığında bir tefsir eserinin çeşitli yönlerden eleştirilmesi, hem eleştiren müfessirin hem de eleştirilen eserin ilmî değeri hakkında ipuçları verirken tefsir eserlerinin tartışma, muhakeme ve mukayese açısından zenginleşmesinde de önemli rol oynamaktadır.

bkg. Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akalıcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s. 104-110.

¹⁹⁰ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadisiyye*, Beyrut [t.y.], s. 242.

¹⁹¹ Muhammed b. Muhammed İbn Arafe el-Vergammî, *Tefsiru'l-İmam İbn Arafe* (thk. Celâl Asyûti), Buyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008, I, 47.

¹⁹² Abdulvehhab Abdulvehhab el-Fayid, *Menhecu İbn Atıyye*, s. 221-262.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ATIYYE'NİN TABERÎ'YE YÖNELTTİĞİ TEFSİR ELEŞTİRİLERİ

İBN ATIYYE’NİN TABERÎ’YE YÖNELTTİĞİ TEFSİR ELEŞTİRİLERİ

İbn Atıyye’nin *el-Muharreru’l-vecîz*’inde Taberî atıflarının taranması ve *Câmiu’l-beyân* ile mukayeseli okunması neticesinde Taberî’nin pekçok yönden eleştirildiği görülmüştür. *el-Muharreru’l-vecîz*’de dokuz yüze yakın Taberî atıflarından iki yüze yakını tenkide yöneliktir. Çalışmanın bu bölümünde tenkitler tespit edilerek konularına göre tasnif edilmiştir. Tevil tercihleri, nâsih-mensuh, umum-husus, hakikat-mecâz, siyak-sibak gibi ulûmu’l-Kur’an konuları, kullanılan rivayetler, ahkâm konuları, kıraat, şiirle istişhad ve sarf, nahiv, lügat gibi dil tahlilleri gibi konular olmak üzere geniş bir alana yayılan tenkitler, seçilen örnekler ışığında incelenmiştir.

I. TEVİL TERCİHLERİ

Taberî ve İbn Atıyye’nin en çok ihtilaf ettiği nokta tevil tercihleridir dense yanlış olmaz. Her iki müfessirin eseri de rivayet tefsirleri arasında sayılmakla birlikte her ikisinin de dirayet yönü azımsanamayacak kadar ağır basmaktadır. Özellikle son dönemlerde Taberî ve İbn Atıyye’nin dirayet yönlerini konu alan ve Zemahşerî, Râzî, Beydavî gibi dirayet müfessirleri ile mukayeseli olarak inceleyen çalışmalar yapılmıştır.¹⁹³ Tevil tercihlerinde ihtilafın birçok farklı gerekçeleri sıralanabilirse de Taberî ve İbn Atıyye arasındaki ihtilaflarda sebep-i nüzul, hitabın umumîliği-hususîliği, siyak-sibak, kelime tahlili, hakikat-mecaz ve farklı rivayetlerin esas alınması gibi sebepler ön plana çıkmaktadır.

¹⁹³

bkz. Hacı Önen, “Taberî Tefsirinde Dirayet”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012); Atik Aydın, “İbn Cerir et-Taberî’nin Kur’an Anlayışı ve Tevil Tercihleri”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi 2004); Enes Erdim, “Zemahşerî ve İbn Atıyye’nin Tefsirlerinde Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010).

Örnek 1: Bakara 2/117

بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece ‘Ol’ der, o da hemen olur. (Bakara 2/117)

Taberî, ayette geçen *فَيَكُونُ* lafzının i‘rabını öncesindeki *يَقُولُ* fiiline atf olmak üzere merfu olarak takdir etmektedir. Ancak İbn Atıyye Taberî’nin bu takdirini, mana açısından yanlış bulmakta ve ayetin manası ile bağdaştıramamaktadır. İbn Atıyye *فَيَكُونُ* fiilini atf değil istinaf olarak değerlendirmekte ve *فَيَكُونُ* lafzını Sibeveyhi (ö. 180/796) gibi *فَهُوَ يَكُونُ* olarak takdir etmektedir.¹⁹⁴

Taberî ayetin tevilinde *كُنْ* emrinin mahiyetine ilişkin birtakım tartışmalara değinmektedir. Bu bağlamda Allah’ın bu emri, irade ettiği şey ortada yokken emretmesi halinde akıllara gelen iki soruya yer vermektedir; sorulardan birincisi *كُنْ* emrinin maduma yöneltilip yöneltilemeyeceği, ikincisi eğer madum değilse mevcut olan bir şeye ‘Ol!’ demenin yersiz olup olmayacağıdır. Taberî bu tartışmalara yer vererek kendi i‘rab tercihinde de belirttiği üzere *فَيَكُونُ* fiilini *يَقُولُ* fiiline atf olarak emrin ve oluvermenin arasında bir öncelik ve sonralık ilişkisinin olamayacağını ifade etmektedir. Yani Allah’ın bir şeyin var olmasını istemesi ve o şeyin vücuda gelmesi arasında bir öncelik ve sonralık ilişkisi düşünülemez.¹⁹⁵

¹⁹⁴ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, I, 202.

¹⁹⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, II, 472.

İbn Atıyye, Taberî'nin takdirini mana açısından hatalı bulmaktadır. Bu konuda كُنْ emri ile فَيَكُونُ cevabını birbirinden ayırarak bir atıf matuf ilişkisinden farklı olarak mukadder bir sorunun cevabı şeklinde فهو يكون şeklinde takdir ettiği görülmektedir. İbn Atıyye buna bağlı olarak kelimî açıdan Allah'ın dilediği bir şeye ol demesiyle o şeyin yaratılmaya başlandığını ve belirlenen vakitte كُنْ emrine o zaman muhatab olduğunu söylemektedir.¹⁹⁶ İbn Atıyye bu açıdan Taberî'nin bir şeyin irade edilmesiyle birlikte yaratılmanın hemen meydana geldiği ve bittiğine dair görüşünden¹⁹⁷ oldukça uzaktadır.

كُنْ فَيَكُونُ ifadesi, Kur'an-ı Kerim'de sekiz yerde¹⁹⁸ geçer. Tekvin ve mükevvenin aynı zamanda bulunup bulunmaması konusunun temel argümanlarından biri olan bu ayetler üzerinde kelimciler uzunca tartışmışlardır. Mutezile ve Eşarî kelimcileri tekvin ve mükevvenin aynı anda bulunduğu ve buna bağlı olarak ikisinin de sonradan olması sebebiyle tekvin sıfatının Allah'a nisbet edilemeyeceği kanaatindedirler. Buna bağlı olarak da yaratma fiilini kudret sıfatı ile ilişkilendirmektedirler. Maturîdî ise tekvin ve mükevven arasındaki farkı göz önünde bulundurarak tekvinin ayrı mükevvenin ayrı düşünülmesi gerektiğini tekvinin kadim bir sıfat, mükevvenin de bu sıfatın taalluk ettiği hâdis bir durum olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁹

¹⁹⁶ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 202.

¹⁹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 472.

¹⁹⁸ el-Bakara 2/117; Âl-i İmran 3/47, 59; el-En'am 6/73; en-Nahl 16/40; Meryem 19/35; Ya-Sin 36/82; el-Mü'min 40/68.

¹⁹⁹ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid* (çev. Bekir Topalğlu), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s.100-102; Mevlüt Özler, "Fiilî sıfatlar ve Kevn-Mükevven", *Kelam* (ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara 2012, s. 259-260. Ayrıca bkz. Tevfik Yücedoğru, "Tekvin", *DİA*, XL, 388-390.

Fahreddin Râzî'ye göre كن emrinin ezeli veya kadim olması görüşleri fasittir.

Buna göre bir şeyin meydana gelmesini كن sözüne dayandıranların görüşleri de Râzî'ye göre batıl olmaktadır. Bununla birlikte Râzî 'كن' emri ile kudret sıfatını ilişkilendirmekte ve bu emrin Allah'ın kudretinin bir göstergesi olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁰ Konu ile ilgili Mutezilî görüşü yansıtması açısından Zemahşerî'ye bakıldığında o, ayetteki ifadenin mecazî bir anlatım olduğunu belirtmektedir. Ona göre Allah Teâlâ bir şeyi yapmayı dilediğinde oluşmaya başlar yani oluşum sürecine girmeye başlar. Oluşum sürecine girdiğinde de hiçbir şey buna mani olamaz. Bu Allah'ın kudret sıfatıdır.²⁰¹

Bakıldığında Taberî, biraz daha lafzı dikkate alarak tekvin ve mükevvenin aynı anda vuku bulunduğunu düşünmektedir. İbn Atıyye ise nispeten Zemahşerî'ye daha yakın durmaktadır.

Örnek 2: Bakara 2/260

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوْمُتْ ثُمَّ تَلَمَّزْ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

İbrâhim 'Rabbim! Ölülerini nasıl diriltiyorsun, bana göster!' deyince, Rabbi 'Yoksa inanmıyor musun?' demişti. O 'Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye' cevabını verdi. Rabbi 'Kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra (parçalayıp) her bir tepeye onlardan bir parça bırak, sonra onları çağır. Koşarak

²⁰⁰

Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Daru'l-fikr, 1981, IV, 29-31.

²⁰¹

Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâfu an hakâiki gavâmidit'tenzîl ve uyûni'l-ekavil fî vucûhi't-tevîl* (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud- Ali Muhammed Muavviz), Riyad: Mektebetü'l-Übeykan, 1998, I, 315.

sana gelecekler ve şunu bil ki, Allah hep galiptir ve hikmet sahibidir.’ buyurdu.
(Bakara 2/269)

Ayette Hz. İbrahim’in niçin böyle bir soru sorduğu ve sorusunun temelinde Allah’ın ölüleri diriltmesiyle ilgili bir şüphesinin var olup olmadığı ya da herhangi bir şüphe duymaksızın bu soruyu sorması konusu müfessirlerce tartışılmış ve farklı görüşler ortaya atılmıştır.

Bu konudaki görüşleri nakleden Taberî’ye göre ayetin tevili hakkında doğru olan görüş şudur; Hz. İbrahim’in Allah Teâlâ’nın ölüleri nasıl dirilteceğini kendisine göstermesini istemesi, kalbinin şüpheyne düşmesidir. Hz. İbrahim de kalbine doğan bu şüpheyi bertaraf etmek için böyle bir soru sormuştur.²⁰²

Taberî, bu konuda Hz. Peygamber’den gelen sahih rivayeti de bu teville delil olarak göstermektedir. Taberî’nin delil olarak gösterdiği rivayette Ebu Hureyre’den nakille Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “Biz şüphe etmeye İbrahim’den daha layığız. Zira İbrahim Rabbine: ‘Ey Rabbim, ölüleri nasıl diriltirsin bana göster.’ demişti. Allah: ‘İnanmıyor musun?’ dedi. İbrahim: ‘Evet inanıyorum. Fakat kalbim iyice mutmain olsun istiyorum.’ dedi.”²⁰³ Taberî bu rivayetin yanı sıra İbn Abbas’ın bu ayet hakkındaki “Ümmet için Kur’an Kerim’de bu ayetten daha ümit verici bir ayet yoktur.” sözünü de nakletmektedir.²⁰⁴

İbn Atıyye, Taberî’nin Hz. İbrahim’in şüphe etmesi hususundaki görüşüne karşı çıkmaktadır. Yine Taberî’nin bu konudaki görüşünü ‘Hz. İbrahim’in Allah’ın kudreti üzerine şüphe etmesi’ şeklinde özetlemesi de İbn Atıyye’nin tepkisini çekmektedir. Ona

²⁰² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, IV, 624-630.

²⁰³ Buharî, “Tefsir”, 46; Müslim, “İman”, 151; İbn Mâce, “Fiten”, 23; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, XIV, 74.

²⁰⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, IV, 628-629.

göre böyle bir ifade merduttur. Bununla birlikte İbn Abbas'ın bu ayeti en ümit verici ayet olarak tanımlaması da Taberî'nin anladığı gibi değildir. Ayetin en ümit verici olma yönü Allah'ın kudretine delalet etmesidir. Bir başka ümit verici yönü ise 'أَوَلَمْ تُؤْمِنْ' (İman etmedin mi?) sözü üzerinedir. Zira iman tek başına yeterlidir. Hz. Peygamber'in 'Biz şüphe etmeye İbrahim'den daha layığız.' sözünün açıklanması ise şöyledir: Şayet Hz. İbrahim şüphe etmiş olsaydı, şüphe etmeye biz daha layık olurduk. Ancak biz şüphe etmiyoruz. Öyleyse Hz. İbrahim'in şüphe etmemesi daha uygundur. Aslında hadis Hz. İbrahim'in şüphe etmesini reddetmek esası üzerine söylenmiştir.

İbn Atıyye, Taberî'nin görüşünü destekler mahiyetteki diğer rivayetlere de açıklık getirmekte ve onların böyle bir duruma delil olamayacağını ifade etmektedir. Tüm bunlarla birlikte İbn Atıyye, sağlam bir imana sahip bir kimse için bile şüphe söz konusu olmazken; nübüvvet ve halillik mertebesinde olan birisi için bunun nasıl söz konusu olabileceği sorusunu sormaktadır? Bununla birlikte ayetin lafızlarının da böyle bir anlamı taşımadığını ifade etmektedir. Şöyle ki, كَيْفَ تَحْيِي الْمَوْتَى؟ sorusundaki (nasıl) edatı, soru soran kişi açısından varlığı kabul edilen bir şeyin durumunu sormak için kullanılır. Ayet-i kerimede de diriltmenin keyfiyeti hakkında soru sorulmuştur. Demek ki diriltmenin kendisi kabul edilmektedir. Bununla birlikte كَيْفَ edatı ile bir şeyin keyfiyeti yerine o şeyin kendisinin de sorulabileceğini belirten İbn Atıyye bu durumu, bir dağı kaldırabileceğini iddia eden bir kimseye sorulan; 'Hadi göster nasıl kaldıracaksın?' sorusu ile izah eder. Bu soruda o kimsenin o dağı kaldıramayacağına olan inanç vardır. Hz. İbrahim'in sorusunda da böyle bir inanç var gibi gözükse de ayetin devamındaki anlatım böyle bir mecaza yer bırakmamaktadır. Hz. İbrahim'in sorusuna أَوَلَمْ تُؤْمِنْ؟

denilmekte, Hz. İbrahim de بَلَى demektedir. Bu cevap sorudaki mecaz anlamını ortadan kaldırmaktadır.²⁰⁵

Kurtubî bu konuyu genişçe ele almakta ve Hz. İbrahim'in sorusunun sebebi hakkında İbn Atıyye'ye katılmaktadır.²⁰⁶

Örnek 3: Âl-i İmran 3/93

كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّنَّبِيِّ إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Tevrat indirilmeden önce, İsrail'in kendisine haram kıldığı dışında, yiyeceklerin hepsi İsrailoğullarına helâl idi. De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Tevrat'ı getirip okuyun.” (Âl-i İmran 3/93)

İlgili rivayetlere bakıldığında Hz. Yakub'un *ırkunnesa* olarak adlandırılan günümüzde siyatik olarak bilinen bir tür hastalığa yakalandığı ve bu hastalıktan kurtulmak için kendisine deve etini ve sütünü yasakladığı nakledilmektedir.²⁰⁷ Bunun yanında bazı rivayetlerde öncekinden farklı olarak Hz. Yakub'un iyileşmesi halinde en sevdiği şeyleri yemeyeceğine dair bir nezirde bulunduğu da ifade edilmektedir.²⁰⁸ Ayette belirtildiği üzere Tevrat'tan önce Yahudilerin yiyecek konusunda oldukça geniş bir daire içinde bırakıldıkları anlaşılmaktadır. Ancak Tevrat'tan sonra bu yasakların çerçevesinin genişlemesi ve sadece Yahudi toplumunu bağlayıcı olması düşünüldüğünde; onların sonraki hataları, azgınlıkları ve haddi aşmaları neticesinde sadece yiyecek ve içeceklerin

²⁰⁵ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 352-353.

²⁰⁶ Kurtubî bir peygamber için böyle bir konuda şüphe içinde olmasının düşünülmemeyeceği belirtmekle birlikte bu durumun küfür olduğunu söylemektedir. Bunun yanında peygamberlerin öldükten sonra dirilme üzerine ittifak ettiklerine de ayrıca değinmektedir. bkz. Kurtubî, *el-Câmi*, IV, 309-312.

²⁰⁷ Tirmizî, “Tefsiru'l-Kur'an”, 14.

²⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 277; IV, 311.

tabiatı gereği olmayıp topluma cezaî bir yaptırım olması açısından da haram kılındığı görülmektedir.²⁰⁹

Yukarıdaki ayette sözü edilen haram kılma işinin Tevrat'ta yer alıp almadığı hususunda Taberî ve İbn Atıyye ihtilafa düşmüşlerdir. Taberî bu konuda üç farklı görüş nakletmektedir: Bunlardan birincisi Süddî'den nakledilen 'İsrailoğullarının Tevrat inmeden önce kendilerine haram kıldıklarını Tevrat inince de Allah onlara haram kılmıştır.' görüşüdür.

İkincisi ise Dahhak'ın görüşüdür. Buna göre Allah İsrailoğullarına hiçbir şeyi haram kılmamıştır. İsrailoğulları atalarına tabî olarak Hz. Yakub'un yemediği yiyecekleri kendilerine haram kılmışlar, sonra da bunların Allah tarafından kendilerine haram kılındığını iddia etmişlerdir. Bu ayet-i kerimede bu durum dile getirilmekte, şayet doğru söylüyorlarsa Tevrat'ı getirmeleri ve ilgili yeri okumaları istenmektedir. Böylece onların kendi durumlarından bile ne kadar bihaber oldukları ortaya çıkacaktır. Dahhak'ın bu teviline göre إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ istisnası, istisna-i munkatı olmakta ve İsrailoğullarını içerisine almamaktadır.

Üçüncü görüş ise Abdullah b. Abbas'tan nakledilmektedir. Abdullah b. Abbas'a göre Hz. Yakub'un daha önce kendisine haram kıldığı şey(ler) Tevrat'ta İsrailoğullarına haram kılınmamıştır. Ancak Hz. Yakub kendisine haram kıldığı şeyi kendi soyundan gelenlere de haram kılmıştır. İsrailoğulları da ataları Yakub'un emrine uymuş ve onun haram kıldığı yiyecekleri yememişlerdir. Taberî bu görüşleri naklettikten sonra kendi

²⁰⁹

Tevratta haram kılınan yiyecekler ve içecekler oldukça ayrıntılı olarak bkz. Levililer, 11/1-46; Levililer 19/6-8; Levililer 22/8; Levililer 23/14; Ayrıca bkz. Mustafa Erdem, "İlahi Dinlerin Kutsal Kitaplarında Helal ve Haram Anlayışı Üzerine bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, cilt: XXXVII, s. 168-169.

tevil tercihini İbn Abbas'ın görüşünden yana kullanmış ve daha doğru olan görüşün bu görüş olduğunu söylemiştir.²¹⁰

İbn Abbas'ın görüşüne göre burada Allah Teâla'nın bir nehyi bulunmaksızın Hz. Yakub'un ümmetine bir şeyi haram kılması söz konusudur. Burada peygamberlerin haram kılma yetkilerinin yanı sıra Hz. Yakub'un bunu Allah'ın emri ile mi yaptığı yoksa kendi içtihamı üzerine mi böyle bir uygulamaya gittiği düşünülmesi gereken bir konudur. Bunun yanında ayette geçen *إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ* istisna cümlesi munfasıl olarak kabul edildiği takdirde 'Hz. Yakub'un ümmetine nehyi ayette takrir edilmiş midir?' sorusu da akıllara gelmektedir.²¹¹

İbn Atıyye bu konuda Süddî'nin görüşüne katılmaktadır. Taberî eleştirisine gelindiğinde ise o bu konuda Taberî'nin Dahhak'ın görüşüne yönelik açıklamalarını eleştirmektedir. Taberî Dahhak'ın sözlerini yorumlarken ayetin istisna-i munkatı olduğu ve aslında İsrailoğullarına Tevrat inmeden önce hiçbir şeyin haram kılınmadığına yönelik açıklamalarını hatalı bulmaktadır. İbn Atıyye, Taberî'nin bu izahını ilgili naslara arz etmeyi gerekli görmektedir. Bu doğrultuda *وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْعَنَمِ حَرَّمْنَا*

عَلَيْهِمْ شُحُومُهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ “Yahudilere tırnaklı hayvanların

hepsini haram kıldık. Sığır ve koyunların ise, sırtlarında veya bağırsaklarında bulunanlar, ya da kemiklerine karışanlar dışındaki iç yağlarını (yine) onlara haram

²¹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 577-581.

²¹¹ Hz. Peygamber'in de kendisine bal veya cariyesini haram kılması üzerine ayet yoluyla bu tahrim nehyedilmiştir. Burada ise Hz. Yakub'un kendisine yasakladığı bir şeyi ümmetine de haram kılması bu durumu, bir Peygamber sünneti olma durumundan daha kuvvetli bir yasak haline getirmektedir.

kıldık.”²¹² ayetine ve “حرمت عليهم الشحوم” “Onlara hayvanların iç yağı haram kılındı.”²¹³

hadisine yer vermekte ve Allah’ın İsrailoğullarına herhangi bir şeyi haram kılmadığı görüşünün bu ayet ve hadise zıt olduğunu ortaya koymaktadır.²¹⁴

Örnek 4: Nisa 4/137

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا ۖ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا

İman edip sonra inkâr eden, sonra inanıp tekrar inkâr eden, sonra da inkârlarında ileri gidenler var ya; Allah onları bağışlayacak da değildir, doğru yola iletecek de değildir. (Nisa 4/137)

Taberî ayette sözü edilen kişilerin kimler olduğuna dair çeşitli görüşler nakletmektedir. Kadate b. Diâme’den nakledilen birinci görüşe göre bu kişiler Ehl-i Kitab’tır. Yahudîler Tevrat’a iman etmişler ve sonra ondan yüz çevirmişler; Hristiyanlar da İncil’e iman etmişler ancak sonra onu bırakmış ve inkâr etmişlerdir. Daha sonrasında ise Hz. Peygamber’i ve Kur’an’ı inkâr ederek inkârlarını iyice arttırmışlardır. Allah Teâlâ da bunların affedilmeyeceğini ve doğru yola iletilmeyeceklerini bu ayetle bildirmiştir. Kadate’nin yorumuna göre ayette, Hz. Musa’dan Hz. Muhammed’e kadarki sürede Ehl-i kitab’ın nesilden nesile yaşamış oldukları iman-küfür olguları anlatılmaktadır.

Mücahid b. Cebr ve İbn Zeyd’den nakledilen ikinci görüşe göre bu kişiler münafıklardır. Münafıklar, iman etmiş sonra irtidat etmiş sonra tekrar iman edip tekrar inkâr etmişlerdir ve ölünceye kadar inkârlarında aşırıya gitmişlerdir. Bu yoruma göre Hz. Peygamber dönemindeki münafıkların inanç konusundaki tereddütleri anlatılmaktadır.

²¹² En‘am 6/146.

²¹³ Buharî, “Büyük”, 103; “Enbiyâ”, 51; Müslim, “Musakât”, 72.

²¹⁴ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, I, 472-473.

Ebu'l-Âliye'den nakledilen üçüncü görüşe göre ise bu kişiler Ehl-i Kitab'tır. Ebu'l-Âliye'nin görüşünün Katade'den farkı Yahudî ve Hıristiyanlar Allah'a ortak koşmuşlar ve müşrik iken işledikleri bazı günahlarından tövbe etmişlerdir. Ancak Allah onların tövbelerini şirkleri sebebiyle kabul etmemiştir.

Taberî bu görüşleri naklettikten sonra kendi tevil tercihini Katade'den nakledilen görüşten yana yapmaktadır. Taberî, bir önceki ayetin de Ehl-i Kitapla münasebetli olduğuna dikkat çekmektedir. Yani Taberî'ye göre ayetin tevili şu şekilde olmaktadır; 'Önce Tevrat'a iman eden ancak sonraki nesillerde onun hükümlerine karşı gelerek onu yalanlayan, sonraki nesillerde Hz. İsa'ya ve İncil'e iman eden ancak daha sonraki kuşaklarda onu da yalanlayan en sonunda da Hz. Muhammed'i ve Kur'an'ı yalanlayarak inkârlarını arttıran Ehl-i Kitab'ı affetmeyecek onlara yol da göstermeyecektir.'²¹⁵

İbn Atıyye ayette bahsedilen kişilerin iman ve küfür arasındaki durumlarının bu kadar geniş bir zamana yayılmasını doğru bulmamaktadır. Ayrıca ayetin maksadının da Taberî'nin söylediği gibi olmadığını ifade etmektedir. Çünkü bu ayet, iman ve küfür arasındaki tereddüdü yaşamış olanlar ile ilgilidir. Dolayısıyla ayet, münafıkların iman ve küfür arasındaki tereddütleri ile ilgilidir. Ehl-i Kitap'ta böyle bir durum söz konusu değildir. Onlardan bir nesil iman etmiş, diğer bir nesil ise inkâr etmiştir. Bir nesil için birden fazla iman edip inkâr etme durumu söz konusu değildir.²¹⁶

Örnek 5: En'am 6/103

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

²¹⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 596-599.

²¹⁶ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 124-125.

Gözler onu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır. (En‘am 6/103)

Taberî bu ayetin tevilinde konu ile ilgili farklı görüşleri nakletmektedir. ‘Gözler O’nu idrak edemez.’ ifadesindeki *idrak* kelimesi hakkında dört farklı görüş bulunmaktadır. Abdullah b. Abbas’tan gelen birinci görüş ayette geçen *idrak* kelimesi, *ru’yet* (görmek) manasında değil *kuşatma*, *ihata etme* manasındadır. Buna göre ayetin manası “Hiçbir göz Allah’ı kuşatamaz. Allah ise bütün gözleri kuşatır.” olmaktadır. Bu görüşe göre Kıyamet günü Müminler rablerine bakacak ancak azametinden dolayı O’nu ihata edemeyeceklerdir.

Hiz. Âişe’den nakledilen ikinci görüşe göre *idrakin* manası *görmek* anlamında olup ayetin manası da “Gözler Allah’ı göremez.” şeklindedir. Kaynaklarda Hiz. Âişe’den rüyetin bu dünyada olmayıp ahirette gerçekleşeceği görüşünde olduğu aktarılmışsa da bu görüşü savunanlar Allah’ın ahirette de görülemeyeceğini savunmuşlardır. Bu görüşte olanlar, Allah’ın görülebilir olmasının O’na bir sınır, renk ve boyut tayin etmekle eşdeğer olduğunu ifade etmektedirler.

Üçüncü görüşe göre *idrak* kelimesi, *görmek* anlamında olmakla birlikte Allah’ın bu dünyada görülemeyeceğini ahirette ise görülebileceğini ifade etmektedir. Zira وَجُوهٌ

²¹⁷يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ayetinde müminlerin Rablerini görebilecekleri müjdelenmiştir.

Dördüncü ve son görüş ise bu ayette Allah’ın hem dünyada hem de ahirette görülemeyeceği manasını çıkarmaktadır. Ancak Allah dilediği kullar için altıncı bir duyu organı yaratacak ve müminler bu organla Allah’ı görebileceklerdir.

²¹⁷

“ O gün birtakım yüzler aydıdır. Rablerine bakarlar.” (el-Kıyame 75/22-23).

Taberî tüm bu görüşleri naklettikten sonra kendi görüşünü şu şekilde özetlemektedir: Müminler, Rablerini dolunay gecesinde ayı, bulutsuz bir gecede güneşi görür gibi görebileceklerdir.²¹⁸ Ancak kâfirlerin görmeleri ²¹⁹كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ²¹⁹ ayetinde belirtildiği gibi engellenecektir.²²⁰

İbn Atıyye ayeti ru'yet ve idrakin farkını ortaya koyarak tevil etmektedir. Ona göre gözler Allah'ı görür ancak O'nu idrak edemez. Çünkü bir şeyin idrak edilmesi onu her şeyiyle ihata edebilmeyi, tüm yönleri ile kavrayabilmeyi gerektirir. Böyle bir durum Allah'ın sıfatları açısından düşünüldüğünde muhaldir. Ru'yet ise gören kişi için görüleni tam olarak ihata etmeyi gerektirmez.

İbn Atıyye Taberî'nin de ru'yet ve idraki birbirinden ayırdığını ancak buna delil olarak Beni İsrâil'in ²²¹إِنَّا لَمُدْرِكُونَ²²¹ “Eyvah yakalandık!” sözünü delil olarak kullandığını belirtmektedir. İbn Atıyye'ye göre Taberî'nin bu delillendirmesi tamamen yanlıştır. Çünkü Şuâra suresinde geçen idrak lafzı göz ile idrak anlamında değildir.²²²

Görüldüğü gibi İbn Atıyye'nin eleştirisi Taberî'nin ruyetullah ile ilgili kelâmî görüşü değil görüşünü delillendirmede kullandığı ayetin delil niteliğinde olmamasına yöneliktir.

²¹⁸ Taberî burada delil olarak Hz. Peygamber'in; “Siz (âhiret gününde) Rabbinizi şu ayı gördüğünüz gibi bir izdihama düşmeden göreceksiniz.” hadisine atıfta bulunmaktadır. İlgili hadis için bkz. Buharî, “Tevhid”, 24; “Mevakîf” 16, 26; Müslim, “Mesâcid, 211; Tirmîzi, “Cenne” 16, 17; İbn Mâce. “Mukaddime”, 13.

²¹⁹ “Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.” (el-Mutaffifin 83/15).

²²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IX, 459-466.

²²¹ eş-Şuarâ 26/61.

²²² İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 330.

Örnek 6: A'raf 7/12

قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ

Allah, "Sana emrettiğim zaman seni secde etmekten ne alıkoydu?" dedi. (O da) "Ben ondan hayırlıyım. Çünkü beni ateşten yarattın. Onu ise çamurdan yarattın" dedi. (A'raf 7/12)

Ayetle ilgili İblis'in ve Âdem'in yaratıldığı cevherler hakkında Taberî'nin tevili dikkate değerdir. Taberî, İblis'in kendini üstün görmesi ve hakkı idrak edemeyerek doğru yoldan sapmasını onun yaratıldığı öz ile ilişkilendirmektedir. Taberî'ye göre İblis'in yaratıldığı ateş cevheri hafif, yayılan, dalgalanan bir cevherdir. İblis'teki bu cevher, onu isyana sürüklemiş ve kendi kendini bitiren bir ateş gibi helake götürmüştür. Toprak cevherinin ise istikrarlı, yumuşak ve kararlı bir cevher olduğu da bilinen bir gerçektir. Bu cevher de Âdem'i hata yapmasından sonra tevbe etmeye ve Allah'tan af dilemeye sevk etmiştir.²²³

İbn Atıyye'ye göre Taberî'nin bu tevili üzerinde şüphe edilen ve tetkik gerektiren bir görüştür.²²⁴ Her ne kadar İbn Atıyye Taberî'nin görüşüne temkinli yaklaşıp da İbnü'l-Cevzî,²²⁵ Nesefî²²⁶ ve İbn Kesir²²⁷ gibi müfessirler bu konuda Taberî'ye benzer açıklamalarda bulunmaktadırlar.

²²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 85-86.

²²⁴ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 379.

²²⁵ İbnü'l-Cevzî Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, [t.y.], III, 174.

²²⁶ Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (thk. Yusuf Ali), Beyrut 1998, I, 557.

²²⁷ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm* (thk. Sami b. Muhammed es-Sellame), Riyad: Daru Tayyibe, 1999, III, 392.

Örnek 7: A'raf 7/189-190

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا
فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْنَا صَالِحًا لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا
لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ

Allah sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir. Erkek eşiyle birleşince kadın hafif bir yük yüklenir ve onu bir süre taşır. Gebeliği ağırlaşınca her ikisi de Rableri Allah'a şöyle yakanırlar: “Eğer bize iyi ve sağlıklı bir çocuk verirsen, elbette şükredenlerden olacağız.” Fakat Allah onlara iyi ve sağlıklı bir çocuk verince de, Allah'ın kendilerine verdiği çocuk konusunda ona ortaklar koşarlar. Allah onların ortak koştukları şeylerden münezzehtir. (A'raf 7/189-190)

Müfessirleri bu ayetlerin tevilde zora sokan durum, Hz. Âdem ve eşinin çocukları konusunda Allah Teâlâ'ya şirk koşup koşmama durumları ile ayetin başında tesniye sigaları kullanılırken ayetin son kısmında cemi sigası kullanılmasıdır.

Taberî, ayetin tevili hakkında iki görüş nakletmektedir. İbn Abbas, İkrime, Katade, Mücahid ve Said b. Cübeyr'den nakledilen görüşe göre ayetin başında Hz. Âdem ve Hz. Havva'dan bahsedilmekte en sonunda ise müşrikler konu edilmektedir. Hz. Âdem ve Havva'nın kendilerine verilen çocuk hakkında ortak koşmaları ise ona verdikleri isim konusundadır. Hz. Âdem'in çocukları yaşamayınca, İblis Hz. Havva'nın yanına gelerek çocuğa kendi adına nispetle 'Abdulhâris' koymaları halinde çocuklarının yaşayacağını söyler. Hz. Âdem başlangıçta böyle bir şeyi kabul etmemişse de çocuklarının art arda vefatı üzerine nihayet çocuğuna bu ismi koymuştur. Dolayısıyla Allah'a kulluk ve ibadette şirk koşmamışlarsa da isimleri konusunda Allah'a şirk koşma durumuna düşmüşlerdir. Hasan-ı Basrî'den nakledilen diğer görüşe göre ise, ayetin başında Hz. Âdem'in soyundan gelen iki kâfir kimseden bahsedilmekte, ayetin son kısmında ise tüm

müşriklere değinilmektedir. Taberî, bu görüşleri naklettikten sonra kendi tercihini birinci görüşten yana kullanmaktadır.²²⁸

İbn Atıyye her ne kadar şirk koşma konusunda Taberî ile hem fikir ise de ayetin son kısmı için onun yaptığı tevile katılmamakta ve ayetin iç bütünlüğünün böyle bir tevile müsaade etmeyeceğini dile getirmektedir. Zira ayetin baş tarafında da sonunda da Hz. Âdem ve Hz. Havva'dan bahsedilmektedir. İbn Atıyye sondaki zamirin cemi siygada gelmesini çocuğa isim koyma işinin içinde İblis'in de olmasına yormaktadır. Dolayısıyla Allah Teâlâ, bir varlığa isimle ubudiyet atfetme yoluyla olan bir şirkten bile münezzehtir. Dolayısıyla olduğunu ifade etmiş olmaktadır.²²⁹

İbn Atıyye'nin bu tevilini akıllara birkaç noktayı getirmektedir. Hz. Âdem'in bir peygamber vasfı ile şirke girip girmediği ve bu durumun beraberinde getireceği tartışmalar akla gelen ilk hususlardır. Bununla birlikte yine İbn Atıyye'nin tevilinden yola çıkılacak olursa Hz. Âdem'in İblis'le şirk koşma fiilinde birlikte anılmaları söz konusudur. Peygamberlerin zelle diye adlandırılan hatalar yaptıkları vakidir. Ancak bir peygamberin, şeytanla işbirliği içerisinde Allah'a şirk koşmuş olması önemli bir iddiadır.

Örnek 8: Enfal 8/60

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ

Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın. Onlarla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve bunlardan başka sizin bilmediğiniz fakat Allah'ın bildiği diğer düşmanları korkutursunuz. Allah yolunda her ne harcarsanız karşılığı size tam olarak ödenir. Size zulmedilmez. (Enfal 8/60)

²²⁸

Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 623-629.

²²⁹

İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 387.

Ayette *لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ* kısmında bahsi geçen, müminlerin

bilmediği yalnızca Allah'ın bildiği düşmanlar hakkında Taberî, dört görüş nakletmektedir. Mücahid'ten nakledilen birinci görüşe göre bu kişiler, Kurayza Yahudileridir. Nitekim Bedir Savaşı yapıldığında onların düşmanlıkları bilinmiyordu. Süddî'den nakledilen ikinci görüşe göre bunlar Farîsîlerdir. İbn Zeyd'ten nakledilen üçüncü görüşe göre bu kimseler münafıklardır. Aynı şekilde münafıklar, Müslümanlarla birlikte kelime-i şهادet getiriyorlar ve onlarla savaşımlara katılıyorlardı. Bu sebeple varlıkları bilinmiyordu. Dördüncü ve son görüşe göre ise bu gizli düşmanlar, cinlerden bir gruptur.

Taberî'ye göre bu gizli düşmanların cinlerden bir grup olması daha isabetli bir görüştür. Görüşleri tek tek ele alan Taberî'ye göre Benu Kurayza'nın ve Farisîlerin gizli bir düşmanlıkları söz konusu değildir. Onlar müşrik olmaları sebebiyle düşmanlıkları zaten biliniyordu. Münafıklar ise müminlerin kendilerini bilmelerinden korkuyorlardı. Bu sebeple ayette zikredilen müminlerin güç kazanmalarından dolayı korkmaları da akla yatkın değildir. Bu sebeplerle Taberî'ye göre düşmanlıkları bilinmeyen bu grubun cinlerden bir grup olma ihtimali Taberî'ye göre daha öndedir. Taberî, görüşünü kuvvetlendirmek maksadıyla cinlerin at kişnemelerinden korktuğu ve atların bulunduğu yerlere yaklaşmadığına dair rivayetlere de değinmektedir.²³⁰

İbn Atıyye, ayetin tevilinde Taberî'nin görüşüne değinerek bunun tartışma götürür bir tevil olduğunu ifade etmektedir. İbn Atıyye'ye göre bahsi geçen grubun insanlardan olması daha uygundur ve bu kişiler münafıklardır.²³¹

²³⁰

Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 247-250.

²³¹

İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 547.

Konu ile ilgili diğer müfessirlere bakıldığında Ebu Hayyan²³² ve İbn Kesir'in²³³ aralarında bulunduğu bir kısım müfessirler İbn Atıyye gibi düşünmektedir. Taberî'nin görüşüne katılmayanlardan birisi de gizli düşmanların cinler olduğu görüşünü problemli bulan Râzî'dir. Râzî, bu görüşü pek de akla yatkın bulmamaktadır. Çünkü Müslümanların savaş araç ve gereçleri ile donanarak kuvvetlenmeleri cinler üzerinde pek de etkili olmayacaktır.²³⁴ Suyûti de bu konuda İbn Atıyye gibi düşünen müfessirler arasındadır.²³⁵

Taberî, ayetin tevilinde bu gizli düşmanın müminler tarafından bilinmeyişiini merkeze alarak yorum yapmaktadır. İbn Atıyye ve diğer müfessirler ise mücadele edilebilir ve korkutulabilir olmasını dikkate almaktadırlar. Râzî'nin dikkat çektiği konu ise ayetin tevili için önemli bir yorumdur.

Örnek 9: Tevbe 9/43

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ

Allah seni affetsin! Doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalancıları bilinceye kadar beklemeden niçin onlara izin verdin? (Tevbe 9/43)

Yukarıdaki ayeti de içerisine alan ve surenin 38. ayetinden itibaren gelen ayetlerin ana konusu Tebük seferidir. Tebük seferine çıkılacağı zaman münafıkların sefere karşı lakayt tutumu ve müminlerin de onlardan etkilenmesi sonucu, Müslümanlara serzenişte

²³² Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf b. Ali, el-Endelüsî, *el-Bahru 'l-muhît*, Dımaşk: Daru'r-Risaletu'l-Âlemiyye, 2015, IV, 508.

²³³ İbn Kesir, *Tefsiru 'l-Kur 'ani 'l-azîm*, IV, 82-83.

²³⁴ Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, XV, 192-193.

²³⁵ Suyûti, ilgili ayeti eserinin Mühhemâtu'l-Kur'an kısmında, وَمِنْ حَوْلِكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُّوا عَلَى الْبَيْتِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ (Tevbe 9/101) ayeti ile birlikte incelemektedir. Her iki ayette yer alan 'Siz/sen bilmezsin.' manalarını inceleyen Suyûti, اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ve لَا تَعْلَمُونَهُمْ Allah'ın bilmesini ve sizin bilmediğinizi ifade eden lafızlarının benzerliğinden yola çıkarak Enfal Suresi'nde müphem kalan gizli düşmanların Tevbe suresinde açıklandığı görüşündedir. bkz. Celâleddin Abdurrahman es-Suyûti, *el-İtkan fî ulûmi 'l-Kur'an*, Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2002, II, 1090-1091.

bulunan ve Hz. Peygamber'e canı gönülden uymalarını ve yanında olmalarını emreden bu ayetler nazil olmuştur. 42. ayetten itibaren ise münafıkların sefere çıkmaya yanaşmamalarına ve bunun ardındaki art niyetlerine temas edilmiştir. Ayrıca onların çeşitli bahaneler ileri sürerek Hz. Peygamber'in emirlerine uymadıklarına değinilmiştir. Yine onlar sefere çıkmış olsalar dahi bozgunculuk çıkarıp Müslümanları fitneye düşürmekten başka bir niyetleri olmayacağından bahsedilerek müminler ikaz edilmiş ve münafıklara karşı uyanık olmaları istenmiştir. 43. ayette ise Hz. Peygamber'e gelerek sefere katılmamak için kendisine bahaneler ileri sürenlere karşı kimin doğru sözlü olup kimin de sırf savaşa katılmak istemediği için yalan söylediği belli olmadan Hz. Peygamber'in onlara karşı müsamaha göstermesine sitem edilmiştir. Bununla birlikte ayet *عَفَا اللَّهُ عَنْكَ* 'Allah seni affetsin!' dua cümlesiyle başlanmış ve Hz. Peygamber'in bu davranışının affedildiği belirtilmiştir.

Taberî, ayetin teviline Hz. Peygamber'in söz konusu durumda münafıklara izin vermesinin hoş karşılanmadığını söylemekte ve bu sözü destekleyen rivayetlere yer vermektedir. Bu bağlamda ayetin *حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ* kısmı için şöyle bir tevیل yapmaktadır: “Doğru söyleyenlerin gerçek özür sahipleri olduğunu ve yalancıların da aslında gerçek bir özrü olmadığını bilinceye kadar [niçin izin verdin]?”. Dolayısıyla Taberî'ye göre ayette, savaşa katılmamak için özür beyan edenlerin gerçek durumları ortaya çıkmadan Hz. Peygamber'in onlara izin vermesi eleştirilmiştir.²³⁶

İbn Atıyye ise bu konuda Hz. Peygamber'in şayet onlara izin vermeseydi 'doğru söyleyenlerin' kendisi ile birlikte sefere çıkacağı, 'yalancıların' ise yalancılıklarının

²³⁶

Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 447-449.

ortaya çıkacağı yönünde bir teville gitmektedir. Taberî'nin teville de yer veren İbn Atıyye kendi tevilini daha doğru bulmaktadır.²³⁷

İbn Atıyye ayrıca Taberî'nin Katade'den; “Bu ayette Hz. Peygamber'in kendisinden izin isteyenlere müsamaha gösterdiği için kınandığına ancak فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضٍ 238 فَاذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ 239 ayeti ile kendisine artık bir ruhsat verildiğine dair rivayeti nakletmesini de tenkid etmektedir. İbn Atıyye bu nakli galat olarak değerlendirmektedir. Çünkü Nur Suresi hicretin 4. yılında nazil olmuştur ve ayet de birtakım özel işleri için Hz. Peygamber'den izin isteyen müminlerden bahsetmektedir. Dolayısıyla bu iki ayet hem mana hem de zaman açısından birbirinden farklıdır.²³⁹ Bu sebeplerle İbn Atıyye'ye göre Nur Suresi'nde geçen ayetin, Tevbe 9/43'ten sonra inmiş olması doğru değildir. Dolayısıyla Taberî bu ayette hem tevil tercihi sebebiyle hem de naklettiği bir rivayetle İbn Atıyye tarafından tenkit edilmiştir.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Taberî'nin naklettiği her rivayetin doğruluğuna kanaat getirmediği ve bir kısım rivayetleri sonraki nesillere aktarma kaygısında olduğu unutulmamalıdır.

Örnek 10: Yunus 10/87 ve Hud 11/35

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ
وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

²³⁷ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 39.

²³⁸ “O halde bazı işlerini görmek için senden izin isterlerse, içlerinden dilediğine izin ver.” en-Nur 24/62.

²³⁹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 39.

Mûsâ'ya ve kardeşine, "Kavminiz için Mısır'da (sığınak olarak) evler hazırlayın ve evlerinizi namaz kılınacak yerler yapın. Namazı dosdoğru kılın. Mü'minleri müjdele" diye vahyettik. (Yunus 10/87)

Ayetinin sonunda yer alan *وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ* (müminleri müjdele) emrinin muhatabı

hakkında müfessirler tarafından farklı görüşler ortaya atılmıştır. Taberî bu emrin muhatabının Hz. Muhammed olduğu görüşündedir. Ona göre emir, Hz. Muhammed'den namazlarını dosdoğru kılan müminleri Allah'ın sevapla ödüllendireceğini müjdelemesini istemektedir.²⁴⁰

İbn Atıyye ise bu emrin Hz. Musa ile ilgili olduğu görüşündedir. Ona göre Taberî'nin konu hakkındaki görüşü yerleşik, kabul edilir bir görüş değildir.²⁴¹

Taberî'nin kıssalar konusunda Hz. Muhammed ve onun mesajını merkeze aldığı benzer bir yorumu Hud Suresi'nin 35. ayetinde geçmektedir ki bu yorumu da İbn Atıyye'nin tenkidine sebep olmuştur.

أَمْ يَحْسُبُونَ أَنَّنَا مَنزِلُهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا يَحْكُمُونَ

Yoksa "Onu kendisi uydurdu" mu diyorlar? De ki: "Eğer onu uydurmuşsam, suçum bana âittir. Ben de sizin işlemekte olduğunuz suçlardan uzağım. (Hud 11/35)

Bu ayetin tevili ile ilgili İbn Atıyye'nin Taberî'ye yönelttiği tenkidin daha iyi anlaşılabilmesi için siyak ve sibakına bakmak gereklidir. Önceki ayetten itibaren şöyle buyrulmaktadır:

²⁴⁰

Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 261.

²⁴¹

İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 139.

قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ إِنْ شَاءَ وَمَا أَنُتُمْ بِمُعْجِزِينَ وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرِمُونَ وَأَوْحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ قَدْ آمَنَ قَلِيلٌ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ

Dediler ki: "Ey Nûh! Bizimle tartıştın ve tartışmayı uzattın. Eğer doğru söyleyenlerden isen, haydi kendisiyle bizi tehdit ettiğin azabı getir." Nûh dedi ki: "Onu size, dilerse ancak Allah getirir ve siz (Allah'ı) âciz bırakamazsınız." Ben size öğüt vermek istesem de, eğer Allah sizi azdırmak istemişse, öğüdüm size fayda vermez. O, sizin Rabbinizdir ve O'na döndürüleceksiniz. Yoksa "Onu kendisi uydurdu" mu diyorlar? De ki: "Eğer onu uydurmuşsam, suçum bana âittir. Ben de sizin işlemekte olduğunuz suçlardan uzağım." Nûh'a vahyolundu ki: "Kavminden daha önce iman etmiş olanlardan başka, artık hiç kimse iman etmeyecek. O halde, onların yapmakta oldukları şeylerden dolayı üzülmeye." (Hud 11/32-36)

Ayetlerin gelişinden anlaşıldığı kadarıyla Nuh kıssasının anlatıldığı bir pasaj içinde gelen 35. ayet Taberî tarafından itirâzî bir cümle olarak nitelendirilmiştir. Taberî'ye göre bu ayetin muhatabı Hz. Muhammed ve uydurmakla itham edildiği şey de Kur'an-ı Kerim'dir. Hz. Peygamber Nuh kıssasını tebliğ ederken onu yalanlayan müşriklere bir cevap niteliğinde gelmiştir.²⁴²

İbn Atıyye ise bu görüşe karşı temkinli davranmakta ve ayetin Nuh kıssasından bir parça olması halinde anlam ve konu bütünlüğünün sağlandığını düşünmektedir. أم

242

Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 389.

يَمُولُونَ kısmındaki zamirin de 'Nuh kavmine vaad edilen azaba' veya 'Hz. Nuh'un getirdiği haberlere' râci olması, ilgili ayet grubunun konu devamlılığını ve anlam bütünlüğünü sağlaması yönüyle daha uygun olmaktadır.²⁴³

Örnek 11: Yunus 10/ 98

فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ
الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ

Yûnus'un kavminden başka, keşke (azabı görmeden) iman edip, imanı kendisine fayda veren bir tek memleket halkı olsaydı! (Yûnus'un kavmi) iman edince, dünya hayatında (sürüklenebilecekleri) rezillik azabını onlardan uzaklaştırmış ve onları belli bir zamana kadar yararlandırmıştı. (Yunus 10/98)

Ayette anlatıldığı üzere kâfir kavimlerle olan mücadelede birçoğunun inkârda ve sapıklıkta son ana kadar direndiği, kendilerine Allah'ın azabı gelip çatınca iman etseler de bunun bir faydası olmayacağı hatırlatılırken Hz. Yunus'un kavmi, bunlardan ayrı tutulmuştur. Kur'an-ı Kerim'e göre Hz. Yunus'un kavmi, başlangıçta tebliğe uymamıştır. Bunun üzerine Hz. Yunus kızarak kavmini terk etmiştir. Ancak Hz. Yunus'un bu davranışı eleştirilmiş ve Allah tarafından sıkıntı ile imtihan edildiğinde düştüğü yanlışın farkına varmıştır. Bunun üzerine ettiği tevbesi kabul edilmiş ve tekrar kavmine gönderilmiş ve bu sefer onlar da iman etmiştir.²⁴⁴

Ayette Hz. Yunus'un kavmi iman edince dünya azabının kendilerinden kaldırıldığı bildirilmiştir. Taberî ayetin tevilinde isyankâr ve kâfir hiçbir kavmin, Allah'ın azabı kendilerine apaçık göründükten sonra iman etmelerinin fayda vermediğine

²⁴³ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 167.

²⁴⁴ İlgili ayetler için bkz. el-Enbiya 21/87-88; es-Saffat 37/139-148; el-Kalem 68/48-50.

değınmekte ve bu konuda Firavun'un imanını örnek göstermektedir. Taberî, bu şekilde iman eden kavimlerden Hz. Yunus'un kavminin istisna edildiğini belirtmekte ve onların Allah'ın azabının gördükten sonra iman ettiklerini ve bunun da Allah tarafından kabul edildiğini ifade etmektedir.²⁴⁵

İbn Atıyye ise Taberî'nin bu teviline katılmayarak, kâfir hiçbir kavmin Allah'ın azabını gördükten sonra ettiği tevbenin makbul olmayacağını söylemektedir. Durumun Taberî'nin ifade ettiği gibi istisnaî bir hal olmadığı görüşünde olan İbn Atıyye, Hz. Yunus'un kavminin, azabı apaçık görecektir merhaleye gelmediğini belirtmektedir. Onlar, azabı Firavun kıssasında olduğu gibi tecrübe etmemişlerdir.²⁴⁶

Örnek 12: Lokman Suresi 31/14-15

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفَصَّالَهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ
وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ
سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ

İnsana, anne babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi onu her gün biraz daha güçsüz düşerek karnında taşımıştır. Onun sütten kesilmesi de iki yıl içinde olur. (İşte onun için) insana şöyle emrettik: "Bana ve anne babana şükret. Dönüş banadır." "Eğer, hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadığın bir şeyi bana ortak koşman için seninle uğraşırlarsa, onlara itaat etme. Fakat dünyada onlarla iyi geçin. Bana yönelenlerin yoluna uy. Sonra dönüşünüz ancak banadır. Ben de size yapmakta olduğunuz şeyleri haber vereceğim." (Lokman 31/14-15)

²⁴⁵

²⁴⁶

Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII,
İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 144.

Hız. Lokman'ın oğluna verdiği nasihatlerin içinde yer alan bu iki ayet, müfessirler tarafından cümle-i itiraziyye olarak yorumlanmış ve Hız. Lokmanın ğtleir arasında sayılmamıştır.

Taberî, bu iki ayetin sebep-i nzl olarak Sa'd b. Ebu Vakkas'ın annesiyle yaşıadığı olayı nakletmektedir. Rivayetlerde belirtildiğine göre Sa'd b. Ebu Vakkas'ın annesi ğlunun Müslüman olmasına razı olmamış ve ğluna İslam'dan yüz evirinceye kadar a ve susuz kalacağını söyler.  gün boyunca annesini ikna edemeyen Sad, sonunda annesine yüz tane canı olsa ve hepsini bu yolda harcasa da dininden dönmeyeceğini ifade eder. ğlunun kararlılığını göre anne bu inadından vazgeçer.²⁴⁷

Taberî'ye göre Hız. Lokman'ın vasiyetinin arasında böyle bir itiraziyye cümlesi gelmesinin sebebi şudur: Bu iki ayette anlatılanlar her ne kadar Allah Teâlâ tarafından kullarına yönelik emirler hakkında olsa da Hız. Lokman bunu ğluna tavsiye etmiştir. Buna göre ayetin manası öncesiyle birlikte şoyledir: “ Sevgili ğlum! Allah'a ortak koşma. Çünkü ona ortak koşmak büyük bir haksızlıktır. O'na ortak koşma isteklerinde anne babana itaat etme, ama yine de onlara dünyada iyi davran. Çünkü Allah iyi davranmanı emretmiştir.”²⁴⁸ Görüldüğü zere Taberî bu tevili ile bu iki ayeti, Hız. Lokman'ın sözünün mana ve maksadından saymaktadır.

İbn Atıyye ise Taberî'nin tevilini doğru bulmamaktadır. O, bu iki ayetin Hız. Lokman'ın vasiyeti ile ilişkilendirilemeyeceği görüşündedir. Zira ayetin sebep-i nzl Sad b. Ebu Vakkas ile ilgilidir. Dolayısıyla bu rivayet, Taberî'nin görüşünü zayıflatmaktadır. Bunun yanında bu iki ayetin bu şekilde gelmesi siyakın ve sibakın

²⁴⁷

Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII, 552-553.

²⁴⁸

Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII, 554.

akışını da bozmamaktadır. Ayrıca 16. ayetten itibaren يَا بُنَيَّ hitabı ile vasiyete geri dönülmüştür.²⁴⁹

Ayetin sebep-i nüzulü ve her iki müfessirin de değerlendirmeleri dikkate alındığında İbn Atıyye'nin tercihi daha isabetli görünmektedir. Zira bu iki ayetteki sözün mana ve maksat olarak da olsa Hz. Lokman'ın vasiyetinden bir parça olması pek mümkün görünmemektedir. Kur'an-ı Kerim'de geçen وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ *"Biz insana, ana-babasına iyilik etmesini*

emrettik. Şâyet onlar seni, hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi bana ortak koşman için zorlarlarsa, bu takdirde onlara itaat etme. Dönüşünüz ancak bana olacaktır ve ben yapmakta olduklarınızı size haber vereceğim."²⁵⁰ ve وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا

"Biz insana anne babasına iyi davranmayı emrettik. Annesi onu ne zahmetle

*karnında taşıdı ve ne zahmetle doğurdu!"*²⁵¹ ayetleri bu konunun daha genel olduğunu

ortaya koymaktadır. Hem bu ayette hem de Lokman suresinde وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ lafzı ile

geçmesi emrin tüm insanlık için olduğu ve Sa'd b. Ebu Vakkas rivayeti göz önünde bulundurulduğunda ve Hz. Lokman'ın vasiyetinin oğluna hitaben olduğu düşünüldüğünde İbn Atıyye'nin tercihinin daha doğru olduğu ortaya çıkmaktadır.

²⁴⁹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, IV, 348.

²⁵⁰ el-Ankebut 29/8.

²⁵¹ el-Ahkaf 46/15.

Örnek 13: Hadid Suresi 57/8

وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

Peygamber Rabbinize iman etmeniz için davet edip dururken size ne oluyor da iman etmiyorsunuz? Hâlbuki Allah sizden sağlam bir söz almıştı. Eğer inanacak kimselerseniz.”(Hadid 57/8)

Ayetin sonunda yer alan إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (eğer inanacak kimselerseniz) cümlesinin ucu

açık bırakılması beraberinde farklı tevilleri getirmiştir. Taberî ayetin yorumunu şöyle yapmaktadır: “Eğer Allah’a iman etmek istiyorsanız buna en uygun zaman şu andır. Çünkü Peygamber size peş peşe deliller getirmekte ve sizden alınmış olan misaka uymaya çağırmaktadır.”²⁵² Taberî’nin burada iman etmemiş kimseleri esas alarak teville gittiği anlaşılmaktadır.

İbn Atıyye’ye göre ise böyle bir mana ayetin siyak-sibakına aykırı ve oldukça kapalı bir yorumdur. Ona göre ayetin takdiri inanmayan kimselere hitapla değil inanan kimseler esas alınarak yapılmalıdır. Buna göre إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ demek “Siz zaten iman eden kimselersiniz.” demektir. Buna göre burada kast edilen müminler, daha önce olduğu gibi imanlarını sürdürürlerse yüksek makamlara ve şerefli bir mevkiye ulaşacaklardır.²⁵³

²⁵²

Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXII, 390.

²⁵³

İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, V, 258.

Konu hakkında diğer tefsir kitaplarına bakıldığında Kurtubî²⁵⁴ ve Ebu Hayyan'ın²⁵⁵ İbn Atıyye ile aynı fikirde oldukları görülmektedir. Alusî de İbn Atıyye'nin yorumuna daha yakın durmaktadır.²⁵⁶ Beğavî ise Taberî'nin tevilini benimsemiştir.²⁵⁷

Değerlendirme

Taberî'nin tevil tercihleri İbn Atıyye'nin tenkidine en yoğun konu olan saha olarak sayılabilir. İbn Atıyye, Taberî'yi kimi zaman sadece tevil tercihini eleştirirken kimi zaman da kullandığı nakillerle vardığı sonucu eleştirmektedir. Taberî'nin ayetlerin tevilinde kimi zaman nüzul sırasına uymaması kimi zaman ise tercihlerini bir senede dayandırmaması İbn Atıyye'nin eleştirdiği diğer noktalardır. 'Merdud', 'zayıf', 'yanlış', 'mercuh' gibi lafızlar İbn Atıyye'nin Taberî'yi eleştirirken kullandığı lafızlardan bazılarıdır.

Eleştirilerde dikkat çeken hususlardan biri de Taberî'nin tevil tercihlerinde Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri ve Kur'an-ı Kerim'in nüzul ortamını öncelemesidir. Yunus 10/87 ve Hud 11/35 ayetleri örneğinde olduğu gibi kıssaların içinde geçen bir kısım hitap cümlelerinin Hz. Peygamber'e yönelik olduğu şeklinde tercihte bulunur. İbn Atıyye'nin ise genel olarak kıssa bütünlüğünü öncelediği görülmektedir. Bununla birlikte bilhassa istidlal konularına yoğunlaşan İbn Atıyye, vardığı sonuç Taberî ile aynı olsa da Taberî'nin istidlalının yanlışlığını özellikle vurgulamaktadır.

²⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 239.

²⁵⁵ Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 218.

²⁵⁶ Şihabeddin Seyyid Mahmud el-Âlûsî, *Ruhu'l-meâni fî tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'î'l-mesâni*, Beyrut: Daru İhyai't-turasi'l-Arabî, [t.y.], XXVII, 170-171.

²⁵⁷ Muhyissünne Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes'ud el-Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl* (thk. Muhammed Abdullah Nemr), Riyad 1989, VIII, 33.

II. ULÛMU'L-KUR'AN KONULARI

A. Nasih-Mensuh Konusunda

Sözlükte ‘bir şeyi gidermek’, ‘değiştirmek’ ve ‘nakletmek’ gibi manalara gelen²⁵⁸ nesih, ıstılâhî olarak birçok farklı tanımı yapılmak ile birlikte²⁵⁹ genel olarak ‘şer‘i bir hükmün kendisinden sonra gelen şer‘i bir delil ile ortadan kaldırılması’ şeklinde tarif edilmektedir.²⁶⁰ Nesh konusu Taberî ve İbn Atıyye özelinde düşünüldüğünde, incelenmesi gerekenin Kur’an’da neshin olup olmadığına yönelik tartışmaya değil²⁶¹ hangi ayetlerin mensuh hangilerinin muhkem olduğuna dair ihtilafa yer vermek daha isabetlidir. Zira her iki müfessir de Kur’an’da neshin varlığını kabul etmekle birlikte ihtilaf noktaları, muhkem ve mensuh ayetlerin tespiti ve buna göre yapılan tevillerdir. Bu bağlamda erken dönem eserlerinde mensuh ayet sayısı 300 civarında sayılırken, İmam Şafiî ve Taberî gibi âlimlerin öncülüğünde nesh kelimesinin kapsamından, tahsis, takyid, mübhemi beyan, mücmeli tafsil gibi terimler çıkarılarak neshin münhasır alanı belirlenmeye çalışılmıştır.²⁶² Buna bağlı olarak neshedilen ayetlerin sayıları da azalmıştır. Suyûtî, *el-İtkan*’da mensuh ayetlerin sayısını yirmi olarak tespit ederken,²⁶³ Şah Veliyullah ed-Dihlevî, mensuh ayetleri beş olarak belirlemiştir.²⁶⁴

²⁵⁸ Rağıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi ‘l-Kur’an* (thk. Muhammed Seyyid Kilanî), Beyrut: Daru’l-Marife, [t.y.], s. 490.

²⁵⁹ bkz. Suyûtî, *el-İtkan*, II, s. 700-701

²⁶⁰ Muhammed Abdulazim ez-Zürkanî, *Menâhilü ‘l-irfan fî ulûmi ‘l-Kur’an* (thk. Fevvez Ahmed Zümerli), Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-Arabî, 1995, II, 138.

²⁶¹ İlgili tartışmalar için bkz. Muhsin Demirci, “Nesih Bağlamında Recm Ayeti Sorunu”, *MÜİF Dergisi*, 2000, sayı: 18, s. 101-119.

²⁶² Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *DİA*, XXXII, 580.

²⁶³ Suyûtî, *İtkan*, II, 707-712.

²⁶⁴ Şah Veliyullah Ahmed b. Abdurrahim ed-Dihlevî, *el-Fevzu ‘l-Kebir fî usûli ‘t-tefsir*, Dımaşk 2008, s. 68.

Mensuh ayetler konusundaki ihtilaf Taberî ve İbn Atıyye'nin tercihlerine de doğal olarak yansımıştır. Aşağıda incelenen örneklerde her iki müfessirin bu konudaki görüşleri İbn Atıyye tenkitleri özelinde ele alınmıştır.

Örnek 1: Bakara 2/240

وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler. Ama onlar (kendiliklerinden) çıkarlarsa, artık onların meşru biçimde kendileri ile ilgili olarak işlediklerinden dolayı size bir günah yoktur. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. (Bakara 2/240)

Eşi vefat eden bir kadının durumu ve bu durumun doğurduğu hükümler müfessirler arasında görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Aralarında Abdullah b. Abbas, Katade b. Diame, Rebi' b. Enes, Dahhak, ve Ata gibi müfessirlerin bulunduğu bir gruba göre bu ayet, Bakara Suresi'nin 234 ve Nisa Suresi'nin 12 ayeti ile nesh edilmiştir. Buna göre kocası ölen kadının bir yıllık iddet müddeti dört ay on gün olmak üzere Bakara 2/243 ayeti ile bir yıllık iâşe ve ibâte giderlerinin kocasının mirasından karşılanması hükmü de Nisa 4/12 ayeti ile nesh edilmiştir.

Abdullah b. Abbas ve Mücahid'ten nakledilen başka bir görüşe göre ise bu ayet mensuh olmayıp hükmü geçerlidir. Bu görüşe göre Allah Teâla, kocası vefat eden kadınların dört ay on gün iddet beklemesini Bakara Suresi 234. ayette emretmiş,²⁶⁵ bu ayette ise kocasının ölümünden sonra kadının kocasının evinde bir yıl kalabileceğini ve geride bıraktığı mallardan faydalanabileceğini beyan etmiştir. Buna göre kocası vefat

²⁶⁵

el-Bakara 2/234.

eden bir kadın, dört ay on gün iddet bekledikten sonra dilemesi halinde kocasının vasiyetine uyarak yedi ay yirmi gün daha eşinin evinde kalabilir. Dilemesi halinde de eşinin evinden ayrılabilir. Nitekim ayetin sonunda ‘*Ama onlar (kendiliklerinden) çıkarlarsa, artık onların meşru biçimde kendileri ile ilgili olarak işlediklerinden dolayı size bir günah yoktur.*’ buyrulmaktadır.

Taberî yukarıdaki iki farklı görüşü de aktardıktan sonra kendisi için birinci görüşün daha isabetli olduğunu belirtmektedir. Taberî’ye göre eşi vefat eden kadına bu ayetle önceleri hem bir yıl süreyle kocasının evinde kalma hem de kocasının mirasından nafaka olarak harcama hakkı verilmişti. Ancak kendi isteği ile kocasının evini terk etmesi halinde kocasının mirasçılarına bir günah olmayacağı beyan edilmişti. Allah Teâla sonradan nazil olan miras ayeti ile eşi ölen bir kadının çocuğu olması veya olmaması hallerinde mirastan ne kadar pay alacağını beyan etmiş ve bu ayette verilen nafaka hakkını ve bir yıllık süknâ (ibâte) hakkını kaldırmıştır.²⁶⁶

İbn Atıyye ise Taberî’nin ikinci görüşü nispet ettiği Mücahid’e ait ifadeleri yanlış değerlendirdiğini belirtmektedir. Ona göre Mücahid’in sözlerinden ayetin muhkem olduğu sonucu çıkmaz. Üstelik Mücahid bunu açıkça belirtmiş de değildir. Muhtemelen Mücahid ilgili sözlerinde ayetin miras ayetleri ile neshedildiğini ifade etmek istemiştir.²⁶⁷

Ebu Hayyan el-Endelüsî, *el-Bahru’l-Muhît* adlı tefsirinde Taberî’nin konu hakkındaki görüşüne ve İbn Atıyye’nin ona yönelttiği eleştiriye yer vermektedir. Ebu Hayyan da bu ayetin mensuh olduğu konusunda Mücahid dışında ulemanın ittifak ettiğini belirtmektedir.²⁶⁸

²⁶⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, IV, 400-407.

²⁶⁷ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, I, 326.

²⁶⁸ Ebu Hayyan, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 376-378.

Örnek 2: Bakara 2/241

وَلِلْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

Boşanmış kadınların örfe göre geçimlerinin sağlanması onların hakkıdır. Bu Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir borçtur. (Bakara 2/241)

Taberî, ayette zikri geçen mut'a'nın²⁶⁹ boşanmış olan her kadına mı yoksa belli şartlar çerçevesinde boşanan kadınlara mı verileceği konusunda gelen görüşlere yer vermektedir. Bu görüşlerden birisi de Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'den (ö. 71/690) gelen rivayete dayanmaktadır. Bu görüşe göre burada kendilerine mut'a verilmesi gereken tüm hanımlardır. Bu ayetin nüzul sebebi yukarıda geçen "...وَمَعَّوْهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ"

²⁷⁰ "وَعَلَى الْمُفْتَرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ" ayetinin yanlış anlaşılmasını önlemektir. Bu ayete göre zengin de fakir de kendi imkânları dâhilinde usulüne uygun şekilde onlara faydalanacakları bir şeyler verir. Bu durum iyilikte bulunanların üzerine bir borçtur. Bu ayet nazil olduktan sonra birisi; 'Şayet ben iyilikte bulunmak istersem bunu yaparım, iyilikte bulunmak istemezsem bunu yapmam.' demiş, bunun üzerine de "وَلِلْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ"

"Boşanmış kadınların örfe göre geçimlerinin sağlanması onların hakkıdır. Bu Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir borçtur."²⁷¹ ayeti inmiştir. Taberî'ye göre ayet hakkında en isabetli görüş boşanan her bir kadının mut'a alma hakkına sahip olduğunu söyleyen görüştür.²⁷²

²⁶⁹ Boşanan kadına, gönlünü hoş etmek için malî bir bağışta bulunmak anlamına gelen fıkıh terimidir. bkz. İbn Rüsd Kâdı Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Hafid, *Bidayetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muktesid* (çev. Ahmed Meylânî), İstanbul: Beyan Yayınları, 1991, III, 89-90.

²⁷⁰ el-Bakara 2/236.

²⁷¹ el-Bakara 2/242.

²⁷² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IV, 410-412.

İbn Atıyye ise Said b. Cübeyr, Zührî, (ö. 124/742) ve Ebu Sevr (ö. 240/854)'den ayetin muhkem olduğuna ve bu ayetle, boşanan her bir kadına –ki Zührî'ye göre cariye de olabilir- hangi durumda boşanmış olursa olsun mut'a verilmesi gerektiğine dair görüşlerini aktarmaktadır. Ardından İbnu'l-Kâsım'ın (ö. 191/806) *el-Müdevvene*'sinde yer alan açıklamalarına yer vermektedir. İbnu'l-Kâsım'a göre bu ayette her kadın için mut'a bir hak olarak tespit edilmiştir. Ancak Bakara 2/237 ayette kendisi için bir mehir tayin edilen ancak eşi ile birlikte olmaksızın boşanan kadınlar istisna edilmiş ve bu grup mut'a kapsamının dışında tutulmuştur.

İbn Atıyye'ye göre ise İbnu'l-Kâsım nesh lafzından kaçınmış ve bunun yerine istisna lafzını kullanmıştır. Hâlbuki burada istisna uygun düşmemektedir. Bu ayette açık bir nesh söz konusudur. Nitekim Katade b. Diâme'nin nakline göre Said b. Müseyyeb de bu ayetin *وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي* *“Eğer onlara mehir* *tespit eder de kendilerine el sürmeden boşarsanız, tespit ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır. Ancak kadının, ya da nikâh bağı elinde bulunanın (kocanın, paylarından) vazgeçmesi başka. Bununla birlikte (ey erkekler), sizin vazgeçmeniz takvaya (Allah'a karşı gelmekten sakınmaya) daha yakındır. Aranızda iyilik yapmayı da unutmayın. Şüphesiz Allah yaptıklarınızı hakkıyla görendir.”*²⁷³ ayetiyle nesh edildiğini belirtmektedir.²⁷⁴

²⁷³ el-Bakara 2/237.

²⁷⁴ İbn Ebu Hatim Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, *Tefsiru Kur'ani'l-azim müsened an Rasulillahi ve's-sahabeti ve't-Tabiîn* (thk. Esad Muhammed Tayyib), Mekke-i Mükerrreme-Riyad 1997, II, 454.

İbn Atıyye İbn Zeyd'den bu ayetin mensuh olduğuna dair bir görüşünü aktarır. Bununla beraber Taberî'nin İbn Zeyd'den naklettiği Bakara 236. ayetin yanlış anlaşılması sonucu bu ayetin nazil olduğuna dair rivayete de yer veren İbn Atıyye, İbn Zeyd'e ait böyle bir görüş olmadığını belirtmektedir. Bu durumun olsa olsa Taberî'nin hatalı bir isnadı olduğunu söylemektedir.

Konu ile ilgili diğer eserlere bakıldığında Taberî'nin İbn Zeyd'ten naklettiği rivayeti birçok müfessirin eserine aldığı görülmektedir. Vahidî *el-Vasît*'te,²⁷⁵ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*'da,²⁷⁶ İbn Kesir *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*'de²⁷⁷ ve Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*²⁷⁸ adlı eserinde İbn Zeyd'in söz konusu sebab-i nüzûl rivayetine yer veren müfessirlerdendir.

İbn Atıyye'nin Taberî'ye yönelttiği hatalı isnad veya kendi görüşünü kuvvetlendirmek için böyle bir isnatta bulunma eleştirisi pek de isabetli görünmemektedir. Nitekim Taberî de İbn Zeyd'in ayet hakkında benimsediği görüşü değil ondan gelen bir rivayete dayanarak oluşan bir görüşü ele almaktadır.

Örnek 3: Bakara 2/256

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ

الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O halde kim tağutu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah hakkıyla iştiridir, hakkıyla bilendir. (Bakara 2/256)

²⁷⁵ Vahidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'ani'l-mecîd* (thk. Adil Mecid Abdulmevcud vd.), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, I, 354.

²⁷⁶ Suyûtî, *Dürrü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr* (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Kahire: Merkezi Hicr li'l-bâhûs ve'd-dirasât, 2003, III, 113.

²⁷⁷ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, I, 660.

²⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VI, 173.

Ayetin mensuh olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Taberî'nin naklettiğine göre bazı âlimler bu ayetin mensuh olduğu fikrindedirler. Diğer görüşe göre –ki bu Taberî'nin de benimsediği görüştür- bu ayet İslam devletine cizye vererek boyun eğen Ehl-i Kitab'ın durumu ile ilgilidir. Bu kimselerden cizye verenleri dine zorlamak bu ayetle nehyedilmiştir. Fakat putlara tapanlar ve İslam dininden dönen mürtedler bu hükmün dışındadır. Onlar İslam'ı kabul etmeye zorlanırlar.

Ayetinin sebab-i nüzulü hakkında birden fazla rivayet nakledilmektedir. Abdullah b. Abbas, Said b. Cübeyr, Amir eş-Şa'bî ve Mücahid'ten gelen birinci rivayete göre ayet Ensardan çocuklarını Yahudi veya Hristiyan yapan biri veya birileri hakkında nazil olmuştur. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Ensardan kadınlar çocukları yaşamadığında kendi kendilerine çocuklarının yaşamaları halinde onları Yahudi yapacaklarına dair adaklarda bulunurlardı. Çocuk gerçekten yaşadığında da onu Yahudi kabilelere –ki rivayetlerde özellikle Benû Nâdir kabilesi geçmektedir- verirlerdi. Sonrasında Yahudi kabileler Medine'den çıkarıldığında aralarında pek çok Ensar çocukları vardı. Ensarın Yahudilerle birlikte çocuklarını bırakmak istememeleri üzerine bu ayet nazil olmuştur. Böylece çocuklarını zorla Müslüman yapmalarının doğru olmadığı ve çocukların kendi iradelerine bırakılmaları gerektiği beyan edilmiştir.²⁷⁹

İbn Abbas, Katade, Dahhak ve Mücahid'ten nakledilen diğer bir görüşe göre ayet cizye vermeyi kabul eden ve kendi dinlerinde kalan Ehl-i Kitab'ın, İslam'a zorlanmaması hakkında nazil olmuştur. Bununla birlikte ayet nesh edilmemiştir ve hükmü bakidir.

²⁷⁹

Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IV, 546-551; Ayrıca bkz. Ebû Dâvud, "Cihad", 116.

Bir diğerk görüşe göre ise ayet, kâfir ve münafıklarla savaşmayı emreden ayetlerden²⁸⁰ önce nazil olmuştur. Bu ayetler nazil olunca artık tüm insanların İslam’a davet edilmeleri gerekmektedir. Müslüman olmayı kabul etmemeleri halinde -cizye vermeyi kabul eden Ehl-i Kitab istisna olmak üzere- öldürölmeleri gerekmektedir

Taberî, tüm bu görüşleri verdikten sonra ayetin, cizye veren Ehl-i Kitab ve Mecusîlerin durumunu beyan ettiğini ve ayetin mensuh olmadığını zikreden görüşün, kendisi için en isabetli görüş olduğunu ifade etmektedir.²⁸¹

İbn Atıyye ise Zührî’den nakille Zeyd b. Eslem’in ayet hakkında şöyle dediğini aktarmaktadır: “Hz. Peygamber Mekke’de on yıl süreyle tebliğde bulunmuş ancak kimseyi dine girmesi için zorlamamıştır. Müşrikler Hz. Peygamber’in davetinden kendileri ile savaşılınca kadar yüz çevirmişler. Hz. Peygamber onlarla savaşma izni istemiş Allah Teâla da ona izin vermiştir.” İbn Atıyye bu görüşü aktardıktan sonra Taberî’nin de “Bu görüşe göre ayet mensuktur.” dediğini nakleder. Bunun üzerinden giden İbn Atıyye ayetin mensuh olması için Mekkî olması gerektiğini ve ayetin Seyf ayeti²⁸² ile neshedilen ayetlerden olması gerektiğini ifade etmektedir. Akabinde ayetin muhkem olduğuna ve sebep-i nüzulüne dair rivayetleri vermektedir.²⁸³ İbn Atıyye her ne kadar Taberî’den böyle bir nakil yaptıysa da yukarıda verildiği üzere Taberî’nin ayetin mensuhiyetine dair benimsediği bir görüş yoktur.

²⁸⁰ et-Tevbe 9/73, 123; el-Fetih Suresi 48/16.

²⁸¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 546-551.

²⁸² et-Tevbe 9/5.

²⁸³ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, I, 343.

B. Umum-Husus

Kur'an-ı Kerim'de bir lafzın umum veya husus ifade edip etmemesi konusu tefsirde ihtilaf sebeplerinden biridir. Umumîlik bir ifadenin, tahsise gitmeksizin uygun olan tüm manayı içermesi olarak tanımlanırken;²⁸⁴ hususîlik, tek bir manayı belirtmek üzere gelen lafzı ifade etmektedir.²⁸⁵ Kur'an'daki ayetlerin umum husus tayini İbn Atıyye ve Taberî arasında da ihtilafa sebep olmuştur. İbn Atıyye, Taberî'yi bazen lafzın umumîliği-hususîliği konusunda eleştirirken bazen de hitabın umumîliği-hususîliği konusunda eleştirmektedir.

Örnek 1: En'am 6/63

قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَئِنْ أَجَّأْنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ

الشَّاكِرِينَ

De ki: "Sizler, açıktan ve gizlice ona 'Eğer bizi bundan kurtarırsa elbette şükredenlerden olacağız' diye dua ederken, sizi karanın ve denizin karanlıklarından (tehlikelerinden) kim kurtarır?" (En'am 6/63)

Taberî bu ayet için şöyle bir mana vermektedir: "Bu ayet yeryüzünün ve denizin karanlık yerlerine düşen insanların her şeyden ümidi kesip Allah'a döndüklerini belirtmekte, başka ayetlerde de Allah'ın onları kurtarmasından sonra yine eski azgınlıklarına döndüklerini açıklamaktadır." Sonrasında ise İbn Abbas'tan ve Katade'den ayette geçen ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ifadesinin 'yolda kaybolmak' ve 'yerin ve denizin sıkıntıları' olduğuna dair iki rivayet naklederek görüşünü desteklemektedir.²⁸⁶

284

Suyutî, *İtkan*, II, 681.

285

İbn Manzur, *Lisânu 'l-Arab*, IV, 109-110.

286

Taberî, *Câmiu 'l-beyân*, IX, 294-295.

İbn Atıyye ise burada Taberî'nin gereksiz bir tahsise gittiğini düşünmektedir. İbn Atıyye'ye göre buradaki lafız, musibet ve sıkıntının her türlüünü içeren âmm bir lafızdır. Dolayısıyla İbn Atıyye'ye göre böyle bir tahsise giderek manayı daraltmak için herhangi bir neden yoktur.²⁸⁷

Örnek 2: A'raf 7/69

أَوْعِجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ
نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Sizi uyarması için içinizden bir adam aracılığıyla Rabbinizden size bir zikir (vahy ve öğüt) gelmesine şaştınız mı? Hatırlayın ki, Allah sizi Nûh kavminden sonra onların yerine getirdi ve sizi yaratılış itibariyle daha güçlü kıldı. Allah'ın nimetlerini hatırlayın ki kurtuluşa eresiniz. (A'raf 7/69)

Hiz. Hud'un kavmine (Âd) seslenişi ve onlarla olan diyalogunda geçen bu cümlelerde, Âd kavmi için içlerinden birinin uyarıcı olarak gelmesinde şaşılacak bir şey olmadığı söylenmekte ve kendilerinin Nuh kavminin yerine geçirildikleri ve yaratılış itibariyle de daha üstün oldukları hatırlatılmaktadır. Taberî ve İbn Atıyye'nin bu ayetin teviline ayrı düştikleri nokta Âd kavminin kimlere üstün olduklarına dair umum ve husus ihtilafıdır. Taberî, ayetin sibakından hareketle Âd kavminin, yaratılış bakımında Nuh kavmine üstün olup daha güçlü olduğu fikrindedir.²⁸⁸

İbn Atıyye ayetin lafzının, üstünlüğün tüm âlemlere yani kavimlere yönelik olmasını gerektirdiği fikrindedir. İbn Atıyye, Âd kavmine mensup insanların boylarının çok uzun olduğuna dair rivayetlerin de kendi görüşünü desteklediğini ifade etmektedir.

²⁸⁷ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 302.

²⁸⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 266.

Rivayete göre Âd kavminin boyları 100 zirâ'a kadar ulaşırken en kısılları ise 60 zirâ' idi.²⁸⁹

Anlaşıldığı kadarıyla Taberî, ayetin kendi bütünlüğünde daha özel bir mana verirken; İbn Atıyye ayet lafzının daha genel manada bütün kavimlere delalet ettiğini ifade etmektedir.

Örnek 3: Yunus 10/54

وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِي الْأَرْضِ لَافْتَدَتْ بِهِ وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَفُضِيَ بَيْنَهُمْ
بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

Zulmetmiş olan herkes, eğer yeryüzündeki her şeye sahip olsa, kendini kurtarmak için onu fidye verir. Azabı gördüklerinde, için için derin bir pişmanlık duyarlar. Onlara zulmedilmeksizin aralarında adaletle hükmedilir. (Yunus 10/54)

Ayette geçen وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ (azabı gördüklerinde pişmanlık duyarlar)

kısımının kimleri konu aldığına dair Taberî, zikri geçen kimselerin müşriklerin önde gelenleri olduğunu belirtmektedir. Bu kimselerin, daha alt tabakadaki kişilerin kendilerini ayıplamalarından korkarak pişmanlıklarını gizledikleri görüşündedir.²⁹⁰

İbn Atıyye, Taberî'nin tahsise gittiğini söyleyerek lafzın âmm olup daha genel bir kapsamı ifade ettiğini, sadece kâfirlerin ileri gelenlerini değil tamamının kastedildiğini belirtmektedir.²⁹¹

²⁸⁹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 417-418.

²⁹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 192.

²⁹¹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 125. Benzer bir tenkit için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 133.

Aynı şekilde Ebu Hayyan ve Âlûsî gibi müfessirler de İbn Atıyye gibi ayetin lafzının umumu işaret ettiği ve tahsise gitmek için bir karine olmadığı fikrindedirler.²⁹²

Örnek 4: Necm 53/24-25

أَمْ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمَنَّى فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى

Yoksa insan her temenni ettiği şeye sahip mi olacaktır? Oysa Ahiret de dünya da Allah'ındır. (Necm 53/24-25)

Taberî, ayette geçen el-insan (الإنسان) kelimesi ile kastedilenin Hz. Peygamber olduğu görüşündedir. Taberî'ye göre ayetin anlamı, Hz. Muhammed'in peygamberliği kendi temennisi neticesinde elde etmediği ve nübüvvet makamının Allah'ın bir lütfu olduğu şeklindedir.²⁹³

İbn Atıyye ise bu takdire katılmamakta ve ayetin böyle bir manayı içermediği görüşündedir. Ona göre ayetteki el-insan (الإنسان) kelimesindeki lam-ı tarif cins içindir ve her insanı kapsamakla birlikte bilhassa kâfirlere bir hitap söz konusudur. Ayette anlatılmak istenen husus herhangi bir işin, kişinin arzu ve istekleri neticesinde gerçekleşmeyeceği ve tüm tasarrufun Allah'ın kudretinde olduğudur.²⁹⁴

İbn Atıyye'ye göre ayetlerin bağlamı dikkate alındığında bu ayet, kâfirlerin putları hakkındaki fayda sağlayıp onlara şefaate edecekleri iddialarına bir cevap niteliği taşımaktadır. Taberî'nin tevilindeki nübüvvet makamının Allah'ın bir lütfu ve keremi ile olduğu ve hiç kimsenin temennisi sonucu olamayacağı görüşü, peygamberliği Hz. Muhammed'e bir türlü yakıştıramayan Müşriklere bir cevap niteliği taşıdığı da ihtimaller

²⁹² Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, 167-168; Âlûsî, *Ruhu'l-meâni*, XI, 137.

²⁹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII, 56.

²⁹⁴ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 202.

arasındadır. Ancak ayetin bağlamı düşünüldüğünde, İbn Atıyye'nin tevili daha doğru görünmektedir.

C. Hakikat-Mecâz

Anlam bakımından kelimelerin biri hakiki diğeri mecâzi olmak üzeri iki manası vardır. Bir kelimenin akla ilk gelen ve vazedildiği manada kullanıldığındaki manası hakikî manasıdır. Mecâzi mana ise herhangi bir karine ve alaka sebebiyle vaz edildiği mananın dışında kullanılmasına denilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de mecâzi mananın olmadığını savunanlar olmakla birlikte genel görüş, belâğî bir üslup ve dilin inceliğinin bir gereği olarak mecâzın Kur'an-ı Kerim'de var olduğu yönündedir. Bununla birlikte Kur'an'da mecâzın tespiti için birtakım şartlar ortaya konmuştur. Bunlar lafzın hakikî ve mecâzi manaya elverişli olması, iki mana arasında bir münasebet olması ve lafzın mecâzi manaya hamledilebilmesi için bir karine olması gibi şartlardır.²⁹⁵ Bazı ayetlerdeki hakikat-mecâz ihtilafı Taberî ve İbn Atıyye arasında görülmektedir. Aşağıda İbn Atıyye'nin bu konudaki Taberî tenkidine dair bir örnek verilmiştir.

وَأَمَّا الْعَلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا

Çocuğa gelince, anası babası mü'min insanlardı. Onları azgınlığa ve küfre sürüklemesinden korktuk. (Kehf 18/80)

Taberî, ayette geçen فَخَشِينَا lafzını فعلمنا (bildik) fiili ile açıklamaktadır. Böylece

ayetteki çocuğun öldürülmesindeki sebep, çocuğun anne ve babasını yoldan

²⁹⁵

bkz. Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'an* (thk. Muhammed Ebu Fadl İbrahim), Kahire: Mektebetu Daru't-Turâs, [t.y.], II, 256-297; Suyutî, *el-İtkan*, II, 753-772; Fadl Hasan Abbas, *Esâlîbu'l-beyân fî ulûmi'l-belâğâ*, Amman: Daru'n-Nefâis, 2009, s.272-275.

çıkarmasından korkma manasında olmayıp gelecekte vuku bulacak vahim bir hadisenin önüne geçilmek istenmesidir. Dolayısıyla ayet Allah'ın ilmine dikkat çekmektedir.²⁹⁶

İbn Atıyye bu görüşe katılmamaktadır. İbn Atıyye'ye göre فَحْشِينَا fiili hakikî manasında olmayıp burada bir istiare söz konusudur. Buna göre ayette benzeşme ilgisi ile oluşturulmuş bir mecazî anlatım söz konusudur. Tevilde mecaza gidilmesinin lafza aykırı olduğunu kabul etmekle birlikte anlatımda muhatabların zannının dikkate alındığını ifade etmektedir. Yani şayet insanlar o çocuğun gelecekteki halini bilmiş olsalardı anne-babasını sıkıntıya sokacağından korkarlardı. Bunların yanı sıra İbn Mesud'un فَخَافَ رُبُّكَ kıraati de İbn Atıyye için ayette mecaz olduğuna dair delillerden biridir. İbn Atıyye'ye göre böyle bir fiilin Allah Teâlâ'ya nisbetle söylenmesi Kur'an-ı Kerim'deki لعل ve عسى kullanımları gibidir. Bu tür umut, beklenti, korku ve endişe ifade eden kullanımları muhatapların durumlarına göredir.²⁹⁷

D. Siyak ve Sibak

Siyak kavramı, “sözün kullanılmasını gerekli kılan ya da söze uygun düşen ortamı” ifade etmektedir. Sibak ise “sözün baş tarafı ile bağlantısı, sözün öncesinden gelen mana” anlamındadır.²⁹⁸ Kur'an'ın anlaşılmasında nüzul ortamı yani dış bağlamı ne kadar önemli ise iç bağlamı yani siyak ve sibakı da o nispette önemlidir. Kur'an'ı bağlamından ayrı düşünölmeyeceği de aşikârdır. Aşağıda verilen örneklerde İbn Atıyye'nin siyak ve sibakı dikkate alıp almama noktasında Taberî'ye yönelttiği tenkitler incelenmektedir.

²⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 356-357.

²⁹⁷ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 536.

²⁹⁸ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2011, s. 249; Ali Bakkal, “Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 2009, s. 12-13.

Örnek 1: (Nisa 4/106)

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ إِنَّ

اللَّهُ كَانَ عَفُورًا رَحِيمًا

Biz sana Kitab'ı hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin. Sakın hainlerin savunucusu olma. Allah'tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. (Nisa 4/105-106)

Ayetlerin sebep-i nüzulüne dair nakillere bakıldığında rivayetler küçük farklılıklar barındırırsa da ortak bir konu üzerinden toplanmaktadır. Bir sahabînin zırhı çalınmış, hırsız olduğundan şüphelendiği kişiyi²⁹⁹ Hz. Peygamber'e şikâyet etmiştir. Ancak Hz. Peygamber, zahirî delillere bakarak hırsızın başkası olduğu kanaatine varmış ve bilmeden hırsızlığı yapan kimsenin lehine hüküm vermiştir. Bunun üzerine ilgili ayetler nazil olmuştur. Taberî'nin İbn Atıyye tarafından eleştirildiği nokta **وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ** (Allah'tan bağışlanmanı dile!) kısmına yaptığı tevildir. Taberî bu kısmın tevilini şöyle yapmaktadır: “Ey Muhammed! Başkasının malına ihanet eden birini savunmandan dolayı işlediğin günahın cezasından affedilmeni dile. Şüphesiz Allah çokça affeden ve çokça merhamet edendir.” Taberî burada عقوبة ذنبك (günahının cezası) ifadesini kullanmaktadır.³⁰⁰

İbn Atıyye bu konuda Taberî'nin görüşüne katılmamaktadır. Zira İbn Atıyye'ye göre burada Taberî'nin tevil ettiği gibi Hz. Peygamber'in bilerek bir günah işleme durumu söz konusu değildir. Hz. Peygamber gördüğü davada zahire göre davranmış ve hırsız olanların suçsuzluğuna inandığı için böyle bir savunma durumu ortaya çıkmıştır.

²⁹⁹ Bu kişinin hemen hemen tüm rivayetlerde Tu'me b. Übeyrik adlı bir kişinin olduğu nakledilmektedir.

³⁰⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 457.

İbn Atıyye'ye göre ayetteki 'Allah'tan bağışlanmanı dile' emri Hz. Peygamber'e değil ümmetinin içindeki günahkârlara yöneliktir.³⁰¹

Taberî tevilinde göze çarpan husus, ayetin siyak ve sibakını dikkate alması ve buna bağlı olarak istiğfar emrini Hz. Peygamber'e yönelik görmesidir. İbn Atıyye ise siyak ve sibakı dikkate almamış ve söz konusu emri günahkâr müminlere yönelik kabul etmiştir.

Örnek 2: (Tevbe 9/116)

إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ

Şüphesiz göklerin ve yerin hükümleri yalnız Allah'tır. O diriltir ve öldürür. Sizin için Allah'tan başka ne bir dost, ne de bir yardımcı vardır. (Tevbe 9/116)

Taberî ayette, ölümün de hayatın da Allah'ın elinde bulunduğu ve O'ndan başka yardımcı bulunmadığı gerçeğinin dile getirilerek aslında müminlerin müşriklere karşı savaşmaya teşvik edildiğini belirtir.³⁰²

İbn Atıyye ise Taberî'nin bu tevilini uzak bir görüş olarak kabul etmektedir. İbn Atıyye'ye göre bu ayetin siyakına bakıldığında Allah'ın kullarına hidayeti nasip ettiği zaman nelerden sakınacaklarını bildirmeden onları yoldan çıkmış saymayacağına dair nimetleri zikredilmiştir. Buradan hareketle ayet, Allah'ı yüceltme ve O'na tazimde bulunma bağlamlarında değerlendirilmelidir.³⁰³

Örnek 3: (Hicr 15/72)

لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ

³⁰¹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 109-110.

³⁰² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 48-49.

³⁰³ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 92.

Ömrüne and olsun ki onlar gözleri dönmüş halde sarhoşlukları içinde bocalayıp duruyorlar. (Hicr 15/72)

Ayette kime hitap edildiği, kimin ömrünün üzerine yemin edildiğine dair müfessirler farklı görüşler benimsemişlerdir. Taberî'ye göre ayetin hitabı Hz. Peygamber'e olup onun üzerine yemin edilmiştir. 'Sarhoşluk içerisinde bocalayanlar' ifadesi ise Kureyş müşriklerinin kendi sapkınlık ve cehaletleri içinde tereddüt etmelerini ifade etmektedir. Taberî, bu tevilde İbn Abbas'tan gelen; "Allah Teâlâ'nın, Rasulullah dışında birinin üzerine yemin ettiğini duymadım." rivayetine dayanmaktadır. Buna göre ayette Hz. Peygamber'in ömrüne yemin edilerek onun şerefi ve yüceliği anlatılmış olmaktadır.³⁰⁴

İbn Atıyye ise bu tevili doğruya çok uzak bulmakta, ayetin siyak ve sibakına uygun görmemektedir. Ona göre burada sözü söyleyen Hz. Lût'tur. Yani Hz. Lût, لَعْمُرُكَ lafzı ile aslında لَعْمُرِي manasını kastetmekte ve kendi üzerine yemin ederek kavminin dalaletini bildirmektedir. İbn Atıyye, tefsirinde dil bilginlerinin bu yöndeki izahlarına ve bu lafız-mana çerçevesinde yazılmış şiirlere de yer vermektedir. İbn Atıyye'ye göre 'sarhoşluk içinde bocalayanlar' ifadesi ile kastedilenler Hz. Lût'un azgınlık ve sapkınlıkları ile bilinen kavmidir.³⁰⁵

Ayetin ve her iki tevilin anlaşılabilmesi için konu bütünlüğüne bakılması gerekmektedir. İlgili ayetlere bakıldığında Allah'ın görevlendirdiği melekler önce Hz.

³⁰⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIV, 91. Rivayet için ayrıca bkz., Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1985, V, 488; Nuruddîn el-Heysemî, *Buğyetu'l-bâhis an zevâidi Müsnedi'l-Hâris b. Ebî Üsâme* (thk. Hüseyin Ahmed Salih Bakirî), Medine 1992, II, 871-872.

³⁰⁵ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 370.

İbrahim'i bir oğulla müjdelemişler,³⁰⁶ oradan da Hz. Lût'a, kavminin helak edilişinin yanında Hz. Lût'un ve karısı dışında ailesinin kurtuluşunu haber vermek üzere gelmişlerdi. Bunu duyan Lût kavmi ise erkek suretindeki melekleri görünce Hz. Lût'un kapısına dayanmışlardı. Hz. Lût her ne kadar onları engellemek ve doğru olanı göstermek istediye de kavmi tarafından terslenmiştir. Ayetlerden anlaşıldığına göre sapkınlıkları akıllarını başlarından almış, gözlerini kör etmiştir.³⁰⁷ Söz konusu 72. ayette bu bağlamda gelmiş ve onların gözleri dönmüş halde sarhoşlukları içinde bocalayıp durdukları belirtilmiştir. Sonra gelen ayette de ertesi sabah güneşin doğuşu ile korkunç bir ses ile helak edildikleri, üzerlerine balçıktan pişirilmiş taşların yağdırıldığı haber verilmiştir.

Görüldüğü üzere böyle bir bağlam içerisinde ayetin, Taberî'nin söylediği gibi Mekke müşriklerinden bahsetmesi, ayeti bağlamından koparmak sayılabileceği, anlatılan bir konunun aniden bir sekteye uğratılması olacağından uzak bir ihtimaldir. Abdullah b. Abbas'tan gelen rivayette ise Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber dışında birisinin üzerine yemin etmediği söylenmekte ise de İbn Atıyye tevilinde bu ayetteki sözler Hz. Lût'a aittir ve Hz. Lût kendi üzerine yemin etmektedir. Dolayısıyla İbn Atıyye'nin tefsirinde konu bağlamından koparılmamış ve seleften gelen rivayete de aykırı olmaksızın bir teville gidilmiştir.

³⁰⁶ el-Hicr 15/52-54. Hud Suresi'nden bu çocuğun Hz. İshak olduğu anlaşılmaktadır. bkz. Hud 11/7070-73.

³⁰⁷ el-Hicr 15/66-71.

E. Kur'an-ı Kerim'de Yabancı Kelimelerin Varlığı

Taberî, Kur'an'da yabancı bir lafız olmadığı, olsa olsa iki dilde müşterek kullanılan bir lafza yer verilmiş olduğu ve kelimenin iki dile de nispet edilmesinin doğru olduğu yönündedir.³⁰⁸

İbn Atıyye, Taberî'nin bu görüşüne katılmayarak söz konusu görüşü uzak bir ihtimal olarak nitelendirmektedir. İbn Atıyye'ye göre Kur'an-ı Kerim'de geçen ve yabancı kökenli olduğu söylenen kelimeler muarreb yani Arapçalaşmış kelimelerdir. Bu kelimelerin Arapçaya geçişi, ticaret ve sefer gibi birtakım sosyal faaliyetler sonucunda meydana gelen etkileşimin bir sonucunda olup orijinal kelime tahfif veya harflerinin teğayyürü gibi yollarla Arapçalaşmıştır. İbn Atıyye, Taberî'nin konu hakkındaki iki dilde müşterek kullanılan kelimeler görüşünün ise uzak bir ihtimal olarak niteler ve iki dilden birinin asıl diğerinin fer olduğunu belirtir.³⁰⁹

Konu hakkında cumhur ulemanın görüşü Kur'an-ı Kerim'de Arapça olmayan bir kelimenin bulunmadığı yönündedir.³¹⁰ Taberî ile aynı görüşte olan İmam Şafiî (ö. 204/820) de Kur'an-ı Kerim'in açık bir Arapça ile indiğinden bahseden ayetleri delil olarak göstermektedir.³¹¹ Ebu Ubeyde ise iki dilde lafızların ve manaların benzeşmesinin sıklıkla görülen bir durum olduğunu belirtmekte ve Kur'an'da ucme kelimelerin bulunmadığını belirtmektedir.³¹²

³⁰⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 13 vd.

³⁰⁹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 51.

³¹⁰ Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 287.

³¹¹ Ebu Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şafiî, *er-Risâle* (thk. Ahmed Muahmmmed Şakir), Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1938, s.41 vd.

³¹² Ebu Ubeyde, *Mecazu'l-Kur'an*, I, 17-18.

İbn Hazm (ö. 456/1063) İbn Nakib (ö. 698/1298) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi âlimler bu konuda İbn Atıyye ile aynı görüşü savunmaktadırlar. İbn Hazm’a göre Kur’an-ı Kerim’in Arapça indirilmesi indiği toplum itibari ileler. Dolayısıyla dilde üstünlük aramak manasızdır. İbn Nakib’e göre ise Kur’an’da yabancı kelimelerin olduğunu kabul etmek *“Biz her Peygamber’i kendi toplumunun dili ile gönderdik.”*³¹³ ayeti ile çelişkili değildir. Bilakis Hz. Peygamber’in bütün toplumların peygamberi olduğu düşünüldüğünde ilk muhatab kitlenin dili esas alınmakla birlikte başka dillerden kelime olması yadırganacak bir durum değildir. Şâtıbî’ye göre ise Arapçada kullanılan ve yabancı kelimeler Arapçaya olduğu gibi kabul edilmemiş ve birtakım lafzî değişikliklerle kabul edilmiştir. Dolayısıyla muarreb olan kelime artık Arapça’nın malı konumundadır.³¹⁴

Değerlendirme

Ulûmu’l-Kur’an konuları arasında yer alan nasih-mensuh, umum-husus, hakikat-mecaz ve Kur’an-ı Kerim’de yabancı kelimelerin varlığı konusunda yapılan tenkitler bu alandaki bakış açılarının verilmesi açısından önem arz etmektedir.

İbn Atıyye’nin nasih mensuh konusundaki tenkitleri genelde ayetin mensuhîyetine dair olmuştur. Bununla birlikte bu konudaki tenkitleri sadece nesh konusunda olmayıp konu hakkındaki nakiller, konunun ele alınış biçimi gibi hususlarda da varid olmuştur.

Umum-husus konusundaki eleştirilerine bakıldığında ise İbn Atıyye’nin genel tercihinin, gerekmedikçe tahsise gidilmemesi yönünde olduğu anlaşılmaktadır. Lafızların

³¹³

İbrahim 14/4.

³¹⁴

Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, İstanbul 2012, s.149-150.

daha genel bir kapsamı ifade ettiğine dair tercihleri ile ayetlerin delaletini ve muhataplarını da aynı ölçüde geniş bir çerçevede değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir. Bu konudaki Taberî tenkitleri ise genel manada gereksiz tahsise gittiğine yöneliktir. Hakikat-Mecaz konusundaki tenkitlerinde ise mecâzi manayı esas aldığı görünmekte ve Taberî'nin görüşlerini müşkil bulduğu görülmektedir.

İbn Atıyye'nin tenkitlerine bakıldığında Taberî'nin genel manada siyakı göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Ancak Hicr 15/72 ayeti örneğinde görüldüğü üzere Taberî'nin kıssa aralarındaki bazı hitapların muhatabını Hz. Peygamber olarak takdir etmesi, İbn Atıyye tarafından ayeti bağlamından koparmak olarak yorumlanmış ve tenkit edilmiştir. Bu konuda da Taberî, Hz. Peygamberi ve nüzul ortamını öncelerken İbn Atıyye'nin konu bütünlüğünü dikkate aldığı görülmektedir.

III. MUHATABIN KİMLİĞİ

Kur'an-ı Kerim'de yer alan hitaplar ile kimlerin kastedildiğinin tespit edilmesi doğru tevîl açısından önemli bir husustur. Aşağıdaki örneklerde ayetlerde muhatapların kimler olduğu konusunda İbn Atıyye'nin Taberî'ye yönelttiği eleştirileri incelenmiştir.

Örnek 1: Bakara 2/73

فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّبُ اللَّهُ الْمُؤْتَى وَيُزَكِّيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Sığırın bir parçası ile öldürülene vurun" dedik. İşte, Allah ölüleri böyle diriltir, düşünesiniz diye mucizelerini de size böyle gösterir." (Bakara 2/73)

İsrailoğullarından bir kişi amcasını öldürmüş ve suçunu başka birinin üzerine atarak hem amcasının mirasını hem de amcasının katlinden dolayı gelecek diyet parasını almak istemiştir. Kendisine iftira edilen kişi ile amcasını öldüren kimsenin arasındaki

anlaşmazlık Hz. Musa'ya intikal etmiştir. Bunun üzerine bir inek kesilmesi istenmiş ve kesilen hayvanın eti ile maktule vurulması emredilmiştir. Öldürülen kişi dirilmiş ve olay aydınlığa kavuşmuştur. Olayın anlatıldığı ayetlerden sonra Allah Teâla; *الْمُؤْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* “Düşünesiniz diye size ayetlerini gösterir.”³¹⁵ buyurmuştur. Taberî'ye göre ayetin bu kısmının muhatapları nüzul dönemindeki müminlerdir. Ahiret gününü ve yeniden dirilmeyi inkâr eden müşrikler için de bir hüccettir.³¹⁶

İbn Atıyye bu konuda Taberî'nin görüşünü ayeti, *اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا* kısmından mana olarak ayırmak anlamına geleceğinden sıkıntılı bulmaktadır. İbn Atıyye'ye göre ayetin hitabının zahiri İsrailoğullarına olmakla birlikte ayetin mesajının nüzul döneminden kıyamete kadar tüm müminleredir.³¹⁷

Örnek 2: Bakara 2/191

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُمُ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ
الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَكُمُ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلَكُمُ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ

Onları bulduğunuz yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne çıkarmak adam öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Haram'ın yanında, onlar sizinle savaşmadıkça siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşarlarsa onları öldürün. İnkâr edenlerin cezası böyledir. (Bakara 2/191)

Taberî ayetin *وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُمُ* kısmında geçen muhatapların, diyarlarından ayrılmaya zorlanan, Mekke'deki evlerinden zorla çıkarılan muhacirler olduğunu

³¹⁵ el-Bakara 2/73.

³¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 128.

³¹⁷ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 165.

belirtmekte ve ayette onlardan kendilerini yurtlarından çıkaran Mekkeli müşrikleri de aynı şekilde evlerinden çıkarılmasının istendiğini söylemektedir.³¹⁸

İbn Atıyye ise Taberî'nin hitabı nüzul dönemine indirgeyerek yaptığı bu teville katılmamaktadır. Ona göre ayetin hitabı tüm zaman ve mekândaki Müslümanları içine almaktadır.³¹⁹

Taberî ayetin hitabını ilk muhataplarına has kılmakta ve tefsirini buna göre yapmakta İbn Atıyye ise konuya daha kapsayıcı bakmaktadır. Konu hakkında Fahreddin Râzî, ayetteki hitap bütün müminlere yönelik olsa da ayetin ilk muhataplarının Hz. Peygamber ve onunla birlikte hicret eden müminler olduğunu belirtmektedir.³²⁰

Örnek 3: Nisa 4/133

إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا

Ey insanlar! Allah dilerse sizi yok eder ve başkalarını getirir. Allah buna hakkıyla gücü yetendir. (Nisa 4/133)

Ayetin hangi bağlamda değerlendirileceği ve kime hitap ettiği konusunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Taberî, bu ayeti aynı surenin 106. ayeti ile ilişkilendirmektedir. Buna göre Allah Teâla, Rasulullah'ın ashabını da kıssada anlatılan kimseler gibi olmaktan sakındırmakta ve onlara zırh olayında ihanet edip dinden çıkarak müşriklere katılan kimse(ler) gibi olmamalarını emretmektedir. Taberî bu ayetlerle Allah Teâla'nın hainleri tevbih ettiğini, müminleri de uyardığını düşünmektedir.³²¹

³¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, III, 293.

³¹⁹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 262.

³²⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, V, 139-140.

³²¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 581.

İbn Atıyye ise bu tevile katılmamaktadır. Ona göre Taberî'nin görüşü, zayıf bir tevidir. İbn Atıyye bu ayette verilmek istenen esas mesajın tüm insanlara bir tehdit olduğu görüşündedir.³²²

Bakıldığında Taberî, ayetteki muhatapların kimler oldukları konusunda nüzul ortamını, surenin konu bütünlüğünü ve siyakı göz önünde bulundurmaktadır. İbn Atıyye ise ayeti daha evrensel bir hitap olarak yorumlamaktadır.

Değerlendirme

İbn Atıyye'nin konu hakkında Taberî'ye yönelttiği tenkitlerine bakıldığında şunları söylemek mümkündür:

Taberî, ayetleri genellikle nüzul ortamında ele alarak hitapları bu çerçevede değerlendirirken İbn Atıyye, hitapları daha evrensel yorumlamaktadır. Her iki müfessirin bu konudaki farklı bakış açıları beraberinde ihtilafları da getirmiştir. İlâhî mesajın daha kapsamlı yorumlanması taraftarı olan İbn Atıyye, Taberî'nin bu konudaki bazı tevillerini zayıf olarak nitelendirmekte, çoğu zaman da aynı görüşte olmadığını açıkça belirtmektedir.

IV. İBN ATIYYE'NİN KULLANDIĞI *CÂMIU'L-BEYAN* NÜSHASINDAN KAYNAKLANAN ELEŞTİRİLER

İbn Atıyye tenkitlerinin taranması sonucunda elde edilen önemli bilgilerden birisi de kullandığı *Câmiu'l-beyân* nüshasının eksik veya sorunlu olduğudur. Aşağıda incelenen örneklerde görüleceği üzere Taberî, bazen tercih etmediği bir görüş kendisine nispet

³²²

İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 122.

edilip onun üzerinden eleştirilmektedir. İbn Atıyye'nin *Fihrist*'inde babasından Taberî tefsirinin muhtasarını iyi bir şekilde okuduğunu belirtmesi bu konu için bir ipucu vermektedir.³²³ Bu durumda İbn Atıyye'nin muhtasar bir Taberî tefsiri okuması birtakım eksikliklerin cevabını verse de elindeki muhtasar nüshanın da sorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Aşağıdaki bu konudaki örnekler verilmiş ve nüsha probleminin, eleştirileri isabetli olmaktan nasıl uzaklaştırdığına değinilmiştir.

Örnek 1: Al-i İmran 3/18-19

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الَّذِينَ
عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ
بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilah olmadığına adaletle şahitlik ettiler. Ondan başka ilah yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. Şüphesiz Allah katında din İslam'dır. Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf, aralarındaki ihtiras ve aşırılık yüzünden ayrılığa düştüler. Kim Allah'ın âyetlerini inkâr ederse, bilsin ki Allah hesabı çok çabuk görendir. (Âl-i İmran 3/18-19)

Âl-i İmran Suresi 18 ve 19. ayetlerinin birbiriyle bağlantısı ve kıraati ile ilgili farklı tercihler yapılmıştır. Taberî ayetle ilgili gelen kıraatleri ayrıntılı bir biçimde nakletmektedir. Naklettiği birinci kıraate göre شَهِدَ fiilinin birinci اَنَّ'de amel ederek اَنَّ (enne) okuması, ikinci اَنَّ'nin ibtida olmak üzere اِنَّ (inne) olarak okunması şeklinde olan kıraattir. İkinci kıraat ise her iki اَنَّ harfinin meftuh okunması ile olan شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

³²³

İbn Atıyye, *Fihrisu İbn Atıyye* (thk. Muhammed Ebu'l-Ecfan), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983, s. 73.

’ هُوَ أَنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ’ kıraatidir. Bu kıraate göre ikinci اَنْ, birinci اَنْ’ye atfedilmiş ve aslında var olan bir atıf vavı hazfedilmiştir. İbn Abbas’a nispet edilen üçüncü kıraate göre ise birinci اَنْ’nin kesreli ikincisinin ise fetha ile okunmasıdır. İbn Abbas’ın kıraatine göre ayetin okunuşu ‘ شَهِدَ اللَّهُ إِنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ أَنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ’ (Allah –ki ondan başka ilah yoktur- katında İslam’dan başka din olmadığına şahit oldu) olmaktadır. Buna göre شَهِدَ fiili ikinci اَنْ’de amel etmiş birincisi ise cümle-i itiraziye kabul edilmiştir.³²⁴

İbn Atıyye ise Kisâî’nin tercih ettiği bir kıraati nakletmektedir. Kisâî, ikinci اَنْ’yi önceki ayetten bedel kabul ederek fetha ile okumaktadır. İbn Atıyye Taberî’nin de ikinci اَنْ’ nin başına mukadder bir atıf vavı takdir ederek bu görüşe yöneldiğini belirtmekte ve söz konusu kıraatin zayıf olduğunu ifade etmektedir.³²⁵

Ancak Taberî’nin eldeki iki tahkikli neşrine bakıldığında böyle bir kıraat tercihinde bulunmadığı, bilakis cumhurun benimsediği okuyuşu doğru bulduğu ortaya çıkmaktadır. Taberî tercih ettiği kıraatin, birinci اَنْ’nin fethası ve ikinci اَنْ’nin de ibtida olarak kesre ile okunuşunu doğru bulduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.³²⁶

Konu ile ilgili başka tefsirlere müracaat edildiğinde Ebu Hayyan’ın bu konuya değindiği ve İbn Atıyye’nin görüşünü benimsediği görülmektedir. Bununla birlikte İbn

³²⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, V, 275-277.

³²⁵ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, I, 412-413.

³²⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, V, 277 (Türkî tahkiki), Taberî, *Câmiu’l-beyân*, VI, 268-269 (Şakir tahkiki).

Atıyye'nin sadece zayıf demekle yetindiği kıraat tercihinin ne sebeple zayıf olduğunu açıklamaktadır.³²⁷

İbn Atıyye'nin eleştirisi ve Ebu Hayyan'ın bu eleştiriyi izah eden açıklamalarına bakıldığında İbn Atıyye'nin elinde bulunan Taberî nüshasının eksik ve sorunlu olması kuvvetle muhtemeldir. Ebu Hayyan için ise birkaç ihtimal söz konusu olabilir. Elinde bir Taberî nüshası bulunmaması ve konuyu İbn Atıyye'den nakille ele alarak Taberî'yi de *el-Muharreru'l-vecîz* 'den okuduğu kadarıyla eleştirmesi veya elinde bir Câmiu'l-beyan nüshası varsa da Taberî'ye bakmaksızın İbn Atıyye'den nakille olaya yaklaştığı ve açıklamalarını buna binaen yaptığı akla ilk gelen ihtimaller arasındadır.

Örnek 2: Maide 5/109

يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ

Allah'ın peygamberleri toplayıp da "Size ne cevap verildi" dediği gün, "Bizim hiçbir bilgimiz yok, şüphesiz gizlilikleri hakkıyla bilen ancak sensin" diyeceklerdir. (Maide 5/109)

Bu ayette peygamberlerin لَا عِلْمَ لَنَا (Bizim hiçbir bilgimiz yok.) cevabı ile ilgili

Taberî, Peygamberlerin böyle bir cevabı vermesinin altında yatan nedenle ilgili dört farklı görüş nakletmektedir:

327

Ebu Hayyan, Taberî'nin bu takdirini tenafuru't-terkid olarak değerlendirmektedir. Zira O'na göre Taberî, bu yolla iki tane merfu olan atfin arasını mensub bir meful ile ayırmış ve iki tane mensub olan atfin arasını da müşterek bir faille ayırmıştır. Buna göre Taberî'nin yaptığı takdir tıpkı أَكَلَ زَيْدٌ وَعَمْرُو سَمَكًا örneğindeki yanlış terkid gibidir. Asıl olması gereken أَكَلَ زَيْدٌ وَعَمْرُو سَمَكًا cümlesidir. Böyle durumlarda atf harfinin gizlenmesi caiz değildir. Şayet atf harfi gizlenirse ve iki atfin arası başka bir şeyle ayrılırsa terkipte tenâfur söz konusu olmaktadır. bkz. Ebu Hayyan, *Bahru'l-muhîr*, II, 425.

1. Süddî, Hasan-ı Basri ve Mücahid'den nakledilen görüşe göre kıyamet gününün dehşetinden dolayı dikkatlerinin dağılması ve dolayısıyla bildikleri cevabı bir süre verememeleri
2. Mücahid'ten başka bir tarikle nakledilen 'Bizim senin bize öğrettiklerin dışında herhangi bir bilgimiz yoktur.' demek istemeleri
3. İbn Abbas'tan aktarılan bir diğer görüşe göre peygamberler bununla Allah'ın daha iyi bildiğini ifade etmek istemeleri
4. Sonuncu görüşe göre ise Peygamberlere 'Sizden sonra ümmetleriniz ne bidatler yaptılar?' sorusu sorulduğunda onlar da 'Bizim herhangi bir bilgimiz yok.' diyecek olmaları³²⁸

Taberî, yukarıdaki görüşleri aktardıktan sonra kendisi için en doğru yorumun İbn Abbas'tan nakledilen 3. görüş olduğunu belirtmektedir.³²⁹

İbn Atıyye bu konuda İbn Abbas'ın görüşünü naklederek hasen olduğunu ifade etmektedir. O, Taberî'nin Peygamberlerin Kıyamet gününün dehşetinden dolayı şaşırarak bu cevabı verdiklerine yönelik birinci görüşü benimsediğini kaydetmektedir.³³⁰

İbn Atıyye'nin Taberî'ye böyle bir nispette bulunması akla kullandığı nüshanın farklılığını getirmektedir. İbn Atıyye'nin kullandığı nüsha *Câmiu'l-beyân*'ın muhtasarı olsa da Taberî'nin tercihlerini doğru yansıtmaması önemli bir sorundur.

³²⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IX, 110-112.

³²⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IX, 112.

³³⁰ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 257.

Değerlendirme

İncelenen örneklerde görüldüğü üzere İbn Atıyye'nin kullandığı *Câmiu'l-Beyan* nüshasının problemlili oluşu İbn Atıyye için önemli bir sorundur. Buna bağlı olarak nüshanın eksikliği ve problemlili oluşu Taberî'ye yönelttiği eleştirinin doğruluğunu ve yerindeliğini ortadan kaldıran temel etkenlerden birisidir. Bununla birlikte İbn Atıyye'nin Taberî'nin tefsir mirasını Endülüs'e taşıdığı düşünüldüğünde, Endülüslü müfessirlerden bazılarının da bu anlamda Taberî'ye İbn Atıyye üzerinden ulaştığı ve değerlendirmelerini bu bağlamda yaptığı söylenebilir.

Son olarak İbn Atıyye'nin Taberî tefsirini oldukça dikkatli okuduğu ancak yine de çabasının nüshasının el verdiği ölçüde olduğunu söylemek mümkündür.

V. NAKİLLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Taberî'nin tefsirinde güttüğü 'elde ettiği bilgileri kendinden sonrakilere aktarma' kaygısı ve isnatları değerlendirmeyi hadis münekkitlerine bırakması onun en çok eleştirildiği noktalardan biri olmuştur. *Câmiu'l-beyân*'da bulunan zayıf ve İsrâîli rivayetler tabiri caizse Taberî'nin yumuşak karnı sayılabilir.³³¹ Aşağıda İbn Atıyye'nin nakiller konusunda Taberî'ye yönelttiği eleştirilere yer verilmiştir.

Örnek 1: Bakara 2/225

وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

O, yücedir, büyüktür. (Bakara 2/255)

³³¹

bkz. Zehebî, *et-Tefsir ve 'l-müfessirûn*, I, 212-215.

Taberî'nin Allah Teâlâ'nın yüceliğini bildiren ayetleri tefsir ederken yapmış olduğu bazı nakiller sebebiyle İbn Atıyye tarafından Mücessimenin³³² fikirlerini aktarmakla sebebiyle eleştirilmiştir.

Taberî, الْعَلِيُّ sıfatını izah ederken birtakım görüşleri aktarmaktadır. Birinci görüşe göre وَهُوَ الْعَلِيُّ beyanından maksadın Allah'ın benzer ve emsallerden beri ve yüce olmasıdır.

Diğer görüşe göre ise bu ifade, Allah Teâlâ'nın yarattıklarından mekân itibarıyla daha yüksekte olmasıdır.³³³

İbn Atıyye ikinci görüşün Mücessimeden birtakım cahil kimselerin görüşü olduğunu ifade etmektedir. Ona göre böyle durumlarda en uygun olan bu tür görüşlerin nakledilmemesidir.³³⁴

Örnek 2: Bakara 259

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Yahut altı üstüne gelmiş (ıpıssız duran) bir şehre uğrayan kimseyi görmedin mi? O, 'Allah, burayı ölümünden sonra nasıl diriltecek?' demişti. Bunun üzerine, Allah onu öldürüp yüzyıl ölü bıraktı, sonra diriltti ve ona sordu: 'Ne kadar (ölü) kaldın?' O, 'Bir gün veya bir günden daha az kaldım' diye cevap verdi. Allah şöyle dedi: 'Hayır, yüz sene kaldın. Böyle iken yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz

³³² Allah'ı cisim olarak düşünenleri veya O'na cismanî özellikler nispet edenleri ifade eden genel terim. bkz. İlyas Üzümlü, "Mücessime", *DİA*, XXXI, 449-450.

³³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IV, 544-545.

³³⁴ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 342.

bozulmamış. Bir de eşeğine bak! (Böyle yapmamız) seni insanlara ibret belgesi kılmamız içindir. Kemiklere de bak, nasıl onları bir araya getiriyor, sonra onlara nasıl et giydiriyoruz?’ Kendisine bütün bunlar apaçık belli olunca, şöyle dedi: ‘Şimdi, biliyorum ki; şüphesiz Allah’ın gücü her şeye hakkıyla yeter.’ (Bakara 2/259)

Ayette geçen *أَتَىٰ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا؟* (Allah, burayı ölümünden sonra nasıl

diriltecek?) sorusunun niçin sorulmuş olduğuna dair Taberî birtakım açıklamalar nakletmiştir. Bunlardan birisi de bu sorunun Allah’ın tekrar diriltme kudreti üzerine duyulan şüpheyne binaen sorulduğu hakkındaki görüştür.³³⁵

Her ne kadar Taberî sadece böyle bir görüşü benimsemeyip nakletmekle yetinmişse de İbn Atıyye, Taberî’nin bu tutumunu eleştirmektedir. İbn Atıyye’ye göre Allah’ın yeniden diriltmeye kadir olması hakkında bir şüphe söz konusu olamaz. Doğru olan bu tür tevillerde bulunmamaktadır. Taberî özelinde düşünüldüğünde İbn Atıyye, bu tür tevilleri nakletmesini uygun görmemektedir.³³⁶

Örnek 3: Maide 5/2

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ
يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ
الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ
الْعِقَابِ

Ey iman edenler! Allah’ın (koyduğu, dinî) işaretlerine, haram aya, (Allah’a hediye edilmiş) kurbana, (ondaki) gerdanlıklara, Rablerinin lütuf ve rızasını arayarak Beyt-i Haram’a yönelmiş kimselere saygısızlık etmeyin. İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz. Mescid-i Haram’a girmenizi önledikleri için bir topluma karşı

³³⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, IV, 586.

³³⁶ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, I, 348.

beslediğiniz kin sizi tecavüze sevketmesin! İyilik ve (Allah'ın yasaklarından) sakınma üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın. Allah'tan korkun; çünkü Allah'ın cezası çetindir. (Maide 5/2)

Taberî, ayette yer alan وَلَا الْهَدْي وَلَا الْفَلَايِدَ kısmına ilişkin İbn Abbas'tan bir nakil

aktarmakta ve bu nakle binaen *el-hedy* (الْهَدْي) kullanımıyla boyunlarına kılade³³⁷

asılmamış hayvanların kastedildiğini söylemektedir. Yani Beytullah'ta kesilmek üzere adanan kurbanlıklara, bunun için nişane takılmadan önce onlara الْهَدْي denildiğini ifade

etmektedir.³³⁸ İbn Atıyye ise İbn Abbas'tan aktarılan görüşün çok da gerekli olmadığını

dile getirmekte ve herhangi bir ayrıma gitmeksizin Allah Teâla'nın *el-hedy* (الْهَدْي)

hakkında bir nehyi söz konusu olduğunu ve gerdanlıklar şeklinde meal verilen (الْفَلَايِدَ)

lafzının bu konudaki hürmetin tekidi ve mübalağası için getirildiğini ifade etmektedir.³³⁹

Örnek 4: En'am 6/52

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ
حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ

Rab'lerinin rızasını isteyerek sabah akşam ona dua edenleri yanından kovma. Onların hesabından sana bir şey yok, senin hesabından da onlara bir şey yok ki onları kovasın. Eğer kovarsan zalimlerden olursun. (En'am 6/52)

³³⁷ Kurbanlık olarak adandıklarının bir nişanı olarak hayvanlara gerdanlıklar şeklinde asılan nesneler. Beytullah'a adanan kurbanlıklara adanmışlıklarının bir alameti olarak boyunlarına hörgüçlerin veya herhangi başka bir yerlerine nişane takılması Hz. İbrahim'in sünneti olarak bilinmektedir. Bunları takmak, Cahiliyye döneminde de uygulanagelmiş, İslam da bunları aynı şekilde kabul etmiş ve meşru görmüştür. Hatta Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in Beytullah'a birkaç koyun hediye ettiğini ve koyunlara gerdanlıklar (الْفَلَايِدَ) taktığını rivayet etmektedir. bkz. Buharî, "Hac", 110; Müslim, "Hac", 367.

³³⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VIII, 26.

³³⁹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 146-147.

Müşriklerin ileri gelenlerinin Hz. Peygamber’le görüşmek için meclisinden zayıf ve kimsesiz sahabîleri kovmasını şart koşmaları üzerine nazil olan ayet ile ilgili Taberî’nin aktardığı bir rivayet, eleştiri oklarını üzerine çekmiştir.

Taberî’nin Habbab b. Eret’ten (ö. 37/657) naklettiği rivayete göre ayetin nüzul sebebi şudur: “ Akra‘ b. Habis et-Temimî ve Uyeyne b. Hısn Rasulullah’a gelmiş ve onun, Bilal, Süheyb, Ammar ve Habbab gibi mustaz‘af müminlerin yanında oturduğunu görmüşlerdi. Söz konusu şahıslar, bu sahabeyi küçümseyerek Rasulullah’a: ‘Bize Arapların üstünlüğümüzü göreceklere belli bir toplantı yeri yapmanı istiyoruz. Çünkü sana Arapların heyetleri geliyor. Biz Arapların bizleri bu kölelerle görmelerinden utanırız. Biz senin yanına gelince bunları yanından kaldır. Ama işimizi bitirdikten sonra sen dilerse bunlarla birlikte otur.’ dediler. Rasulullah onlara ‘Tamam.’ dedi. Onlar da ‘Bu hususta bize bir yazı yaz.’ dediler. Rasulullah da sayfa istediği ve yazı yazması için Ali’yi yanına çağırdı. Sahabe kenarda otururken Cebrail bu ve bundan sonraki iki ayeti indirdi.”³⁴⁰

İbn Atıyye bu rivayeti, ayetin nüzulüne uzak görmektedir. Onun burada dikkat çektiği konu yukarıdaki rivayette zikredilen Akra‘ ve Uyeyne’nin hicretten sonra Müslüman olmalarıdır. Yani rivayette geçen diyalog Medine döneminde gelmiş olmalıdır. İbn Atıyye, En‘am Suresi’nin tamamının Mekke’de nazil olduğuna dair aktarılan bilgi ile rivayet birlikte düşünüldüğünde rivayetin nüzul çerçevesinin dışında kaldığına dikkat çekmektedir.³⁴¹

³⁴⁰

Taberî, *Câmiu’l-beyân*, IX, 260-261.

³⁴¹

İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, II, 294-295.

Fakat şunu da belirtmek gerekir ki Taberî ayetin tefsirinde sadece bu rivayetle yetinmemektedir. Sonra İkrime'den gelen başka bir rivayette sahabe ismi zikretmeksizin kâfirlerin benzer bir isteği Hz. Peygamber'e ulaştırması için Ebu Talib'e götürdüklerine dair bir rivayet de nakletmektedir. Burada Taberî daha doğru bulduğu rivayeti belirtmeyip benzer temayla gelen ancak farklılıklar barındıran rivayetleri nakletmektedir. Sonrasında konuyu genel hatları itibarıyla ele almaktadır. İbn Atıyye'nin burada yaptığı eleştirinin Taberî'ye yönelik değil de naklettiği rivayete yönelik olduğu ve ayet-rivayet ekseninde bir probleme atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır.

Örnek 5: A'raf 40

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ

Âyetlerimizi yalanlayanlar ve o âyetlere uymayı kibirlerine yediremeyenler var ya, onlara göklerin kapıları açılmaz. Onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete de giremezler! Biz suçluları işte böyle cezalandırırız. (A'raf 7/40)

Ayetin tefsirine ilişkin Taberî, Ebu Hureyre ve Bera b. Azib'den müminin ve kâfirin ruhlarının nasıl kabzedileceğine ve kabirdeki durumlarına ilişkin iki rivayet nakletmektedir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber, şunları söylemektedir: “Mümin bir kulun dünyadan kopup ahirete yönelme vakti geldiğinde, onun yanına gökten beyaz yüzlü melekler iner. Meleklerin yanında cennet kefenlerinden bir kefen ve cennet kokularından bir koku bulunur. O melekler can vermekte olan kişinin yanına bir yere oturur. Sonra ölüm meleği gelir ve şöyle der; ‘Ey pak ve temiz can vücuttan çık. Allah’ın affına ve rızasına kavuş.’ Bunun üzerine ruh vücuttan kolaylıkla çıkar. Sonrasında melekler onu alır ve kabirde ona sorular sorarlar. Sorulan sorulara kolaylıkla cevap veren ruh için kabir genişler ve kendisine cennete bakan bir kapı açılır. Ruhun yanına en güzel ameli gelir ve

kendisine vaat edilen günün bugün olduğunu müjdeler. Bunun üzerine kişi; ‘Ey Rabbim kıyameti kopar da cennetteki ebedi nimetlere kavuşayım.’ der. Aynı şekilde bir kâfirin dünyadan ayrılma vakti geldiğinde yanına siyah yüzlü melekler gelir. Onun görebileceği bir yere otururlar. Sonra Azrail gelir ve: ‘Ey habis can, bedenden çık ve Allah’ın gazabına uğra!’ der. Bunun üzerine ruh bedende yayılır ve melek onun canını ıslak yünün içinden şiş çekercesine çekip alır. Diğer melekler onun yanına gelir ve onu yanlarında getirdikleri paçavralara sararlar. Ruhtan çok kötü bir koku yayılır. Melekler, bu ruhla dünya göğüne vardıklarında kapılar kendisi için açılmaz.” Rasulullah sözünün bu noktasında إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا

بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي

الْمُجْرِمِينَ³⁴² ayetini okur ve devam eder: “Allah Teâlâ o habis ruh için: ‘Onu yerin en alt katında bulunan siccîn’e yazın.’ der. Bunun üzerine ruh aşağı atılır.” Rasulullah yine sözün burasında: حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ

343 فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ ayetini okur ve devam eder: “Tekrar kabre konulan ruha Melekler; Rabbi,

dini, peygamberi ve ameli hakkında sorular sorar. Ancak ruh bunları bilemez. Bunun üzerine gökten: ‘Kulum yalan söyledi, altına ateşten yağılar serin, kendisine cehenneme bakan bir kapı açın.’ denir. Artık ruh cehennemin sıcaklığını ve alevlerini hisseder. Kabri sıkıştırıldıkça sıkıştırılır. Yanına en kötü ameli gelir ve kendisine vaat edilen günün bugün olduğunu söyler. Bunun üzerine ruh: ‘Ey Rabbim, sen kıyameti koparma’ der.”³⁴⁴

³⁴² el-A‘raf 7/40.

³⁴³ “Allah’a yönelen, ona ortak koşmayan kimseler (olun). Kim Allah’a ortak koşarsa, sanki gökten düşmüş de kendisini kuşlar kapışıyor veya rüzgâr onu uzak bir yere sürüklüyor gibidir” (el-Hac 22/31).

³⁴⁴ Taberî, Câmiu’l-beyân, X, 185-186.

İbn Atıyye bu rivayetlerin ayetin tefsirinde gerekli olmadığını ve senetlerinin de zayıf olduğunu ifade etmektedir.³⁴⁵ Taberî'nin naklettiği rivayet hakkında İbn Atıyye'nin bu değerlendirmesine rağmen, bu rivayete bazı âlimlerin tefsirlerinde yer verdiği görülmektedir.³⁴⁶

Örnek 6: Tevbe 69

كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلْقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلْقِكُمْ
كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلْقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا أُولَئِكَ حِطَّتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا
وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

Siz de tıpkı, sizden öncekiler gibisiniz: Onlar sizden daha güçlü, malları ve çocukları daha fazlaydı. Onlar paylarına düşenden faydalanmışlardı. Sizden öncekilerin, paylarına düşenden faydalandığı gibi siz de payınıza düşenden öylece faydalandınız ve onların daldığı gibi, siz de (dünya zevkine) daldınız. İşte onların dünyada da ahirette de amelleri boşa gitmiştir. İşte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir. (Tevbe 9/69)

Taberî, ayetin tefsirinde münafıkların kendilerinden önce gelip geçen azgın kavimlerin yolunu takip ettiklerini ve yaptıklarından vazgeçmemeleri halinde aynı şekilde o kavimlerin uğradıkları cezalara uğrayacaklarını belirtmektedir. Bu hususta Ebu Hureyre'den şu hadisi nakletmektedir; “Rasulullah; ‘Nefsim elinde olan Allah’a yemin olsun ki sizler, sizden öncekilerin yolunu karış karış, arşın arşın, kulaç kulaç takip edeceksiniz. Öyle ki onlar bir kertenkele deliğine girmiş olsa siz de oraya girersiniz.’

³⁴⁵ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 400.

³⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi*, IX, 218; Âlûsî, *Ruhu'l-meâni*, VIII, 118; Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhîr*, IV, 299; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, III, 412.

Bunun üzerine orada bulunanlar; ‘Ey Allah’ın Rasulü bu kimseler Ehl-i Kitap mı?’ diye sordu. Rasulullah; ‘Başka kim olabilir? ’ buyurdu.”³⁴⁷

İbn Atıyye ise hadisin bu ayetle bağdaştırılamayacağını ifade etmektedir.³⁴⁸ Çünkü Taberî’nin de ayetin tevlinde bahsettiği gibi ayette münafıkların durumundan bahsedilmekte ve onlara dünya-ahiret azabı hatırlatılmaktadır. Dolayısıyla ayetin muhatabı münafıklardır. Söz konusu rivayette ise Hz. Peygamber’in müminlere bir hitabı söz konusudur.

Münafıkların, önceki azgın kavmin yolunu takip etmesi ile müminlerin Ehl-i Kitap’ın yolunu takip etmesinin benzetildiği düşünülürse de ayetin tevlinde ayet ve rivayetin birbirine bağdaştırılması pek mümkün görünmemektedir.

Örnek 7: Rum Suresi 30/1-6

Rum suresinin başında yer alan Rumların birkaç sene içinde (3-9) Farşlılara karşı galip geleceği haberi, Müslümanları heyecanlandırmıştı. Çünkü Müslümanlar Ehl-i Kitap olmaları sebebiyle Rumların galip gelmelerini istiyorlardı. Müşrikler ise Mecusî Farşları kendilerine daha yakın görüyorlardı. Taberî’nin aktardığına göre ilgili ayetlerin nazil olmasından sonra Hz. Ebu Bekir bu ayeti Mekke çevresinde yüksek sesle okumuştur. Rumların birkaç sene içerisinde toparlanamayacaklarını düşünen ve Farşların yenilgiye uğrayacağına ihtimal vermeyen Mekkeli müşrikler Hz. Ebu Bekir’e bu konuda iddiaya girmeyi önermiş ve o da bunu kabul etmiştir. Bu konuda Hz. Peygamber’in de onayını alan Hz. Ebu Bekir bu iddiayı kazanmıştır.

³⁴⁷ Aynı hadisin bir başka tarikinde ashab Hz. Peygamber’e bu kimselerin Farisîler ve Rumlar mı olduğunu sormakta ve aynı cevabı almaktadır. bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XI, 550-552.

³⁴⁸ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, III, 56.

Kısaca anlatılan bu olayın rivayetleri farklı tariklerle rivayet edilmiştir. Nakiller kendi aralarında ufak farklılıklar barındırmaktadır. Bazı rivayetlerde Hz. Ebu Bekir'in bu iddiayı 6 sene ile kayıtladığı için kaybettiği nakledilirken bazı rivayetlerde hem seneyi hem iddia miktarını arttırarak bahsi kazandığı anlatılmaktadır. Bununla birlikte bazı rivayetlerde Rumların mağlup olması üzerine Hz. Peygamber Rumların birkaç sene içerisinde Farslar üzerinde galibiyet kazanacaklarını haber vermiştir. Hz. Ebu Bekir bunun üzerine bahse girmiş ve bu galibiyet vuku bulduğunda da ayetler nazil olmuştur. Bazı rivayetlerde ise Rumların mağlup olması üzerine ayetler nazil olmuştur. Müminler bu vaadin gerçekleşmesini umarak sevinirlerken, müşrikler de böyle bir duruma ihtimal vermemişlerdir. Netice de Allah'ın vaadi gerçekleşmiştir.³⁴⁹

İbn Atıyye bu konuda Taberî'nin naklettiği rivayetlere karşı temkinli davranmaktadır. Çünkü İbn Atıyye'ye göre, Rumların tekrar galip gelmesi hicretten sonra gerçekleşmiştir. Bu sure ise icma ile Mekkîdir. Dolayısıyla bu rivayetlerin dikkatle incelenmesi gerekmektedir.³⁵⁰

Bakıldığında Taberî, konu ile ilgili ulaştığı rivayetleri nakletmektedir. Bunların arasında olay örgüsü İbn Atıyye'nin belirttiği gibi sebab-i nüzule dair olup Medine'de nazil olduğuna dair rivayetler varsa da önemli bir kısmı bu şekilde değildir. Burada İbn Atıyye'nin yaptığı şey Taberî'nin naklettiği rivayetlerin tamamını sebab-i nüzul olarak zikrettiğine dair bir genellemedir.

³⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII, 446-457.

³⁵⁰ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, IV, 329.

Değerlendirme

İbn Atıyye'nin nakillere yönelik tenkitlerinde çoğu zaman rivayetleri merkeze alırken kimi zaman da konunun işlenişini esas almaktadır. Taberî'nin benimsemeyip nakletmekle yetindiği rivayetler de bir başka eleştiri konusudur.

Taberî, Mücessime'nin fikirlerini nakletmesi, Allah'ın kudreti hakkında şüpheyi nakletmesi ve katılmadığını açıklasa dahi yanlışlığı açık olan bir görüşü nakletmesi sebebiyle şiddetli biçimde eleştirilmiştir. Bunların yanı sıra ayet-nakil uyumsuzluğu, ayet ve rivayetin nüzul kronolojisine uyumsuzluğu gibi sebepler de tenkit edilen diğer hususlardır. Yine naklin tutarsızlığı, senetlerin zayıflığı, sebab-i nüzul ile ilişkisi konuları da eleştiri sebeplerindendir. Taberî'nin nakilleri ele alış biçimi de İbn Atıyye tarafından kritize edilen bir diğer noktadır. İbn Atıyye bazı yerlerde Taberî'nin naklettiği rivayetlere karşı hayretini gizleyememektedir.³⁵¹ Bazen bir ayet ile ilgili rivayetin başka bir ayetin açıklaması olduğuna değinmektedir.³⁵²

VI. KIRAAT

İslamî ilimler ile ilgili hemen her alanda belli bir derinliğe sahip olan Taberî, diğer alanlarda olduğu gibi kıraat alanında da ilk üç asrın birikimlerini aktarması bakımından oldukça önemli bir yere sahiptir. Taberî'nin kıraat ile ilgili ilk müstakil eser verenlerden biri sayılması da³⁵³ bu konudaki önemini daha da arttırmaktadır.

³⁵¹ en-Nisa 4/24 ayeti hakkında Taberî'nin Said b. Cübeyr ve Mücahid b. Cebr'den naklettiği İbn Abbas'ın ilgili ayetin tevilini bilmediğine dair rivayetler karşısında İbn Abbas'a böyle bir sözün nasıl nispet edildiğini ve Mücahid'in de böyle bir sözü nasıl söylemiş olduğuna dair şaşkınlığını dile getirmektedir.

³⁵² İbn Atıyye, Taberî'nin En'am 6/58 ayeti hakkında İbn Cüreyc'e isnadla verdiği bir rivayet için: "Taberî bu rivayeti bu sure ile kayıtlandırmaksızın zikretmektedir. Zannımca İbn Cüreyc'in söz konusu açıklaması Meryem 19/39 ayetinin tefsiri ile ilgilidir." demektedir. bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 229.

³⁵³ Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf el-Cezerî ed-Dımaşkî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, (thk. Ali Muhammed Dabba'), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, [t.y.], I, 33-34.

İbn Atıyye'nin de kıraatleri yorumlamada ile ilgili yorumların Taberî'ye yönelttiği eleştirilerin ele alınacağı bu bölümde şunu belirtmek gerekir ki kıraatlerin yediye taksimi ve ulema tarafından benimsenip yaygınlaşması, Taberî'den sonra ortaya çıkmıştır.³⁵⁴ Dolayısıyla Taberî'nin tefsirinde yedi kıraatten ve sonra eklenen üç kıraatten çok daha fazla kıraati ihtiva ettiği öngörülebilir bir durumdur. Bununla birlikte Taberî'nin sahih kıraatlere getirdiği tenkitler, şaz kabul ettiği bazı sahih kıraatler ve sahih kabul ettiği bazı şaz kıraatler de bulunmaktadır.³⁵⁵

İbn Atıyye döneminde ise kıraatler belli bir sisteme göre tasnif edilmiş ve her bir kıraat biçimini temsil eden âlimler de belli olmuştur. Üzerinde ittifak edilen kıraatler daha belirgin şekilde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla tüm bunların göz önünde bulundurulması konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Örnek 1: Bakara 2/148

وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Herkesin yöneldiği bir yön vardır. Hayırlı işlerde birbirinizle yarışın. Nerede olursanız olun Allah sizi bir araya toplar. Allah şüphesiz her şeye kadirdir. (Bakara 2/148)

Taberî, bu ayetin başındaki وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ (her cihete döndüren O'dur.) şeklinde bir kıraate yer vermekte; bu kıraatin hatalı (lahn) olduğunu ve böyle bir okuyuşun caiz olmayacağını belirtmektedir. Taberî, ayetin bu şekilde okunduğu

³⁵⁴ Kıraatlerin yediye taksimi hakkında bkz. Mustafa Altundağ, *Sahih Kıraatlerin Kaynağı*, İstanbul 2007.

³⁵⁵ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülmecit Okçu, "Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri", (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2000).

takdirde haberin tam olmayacağını ifade etmektedir. Taberî'ye göre doğru olan kıraat, وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ³⁵⁶ şeklindeki kıraattir.

Her ne kadar Taberî, وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ kıraatini yanlış bulmuşsa da İbn Atıyye'ye göre Taberî hata etmiştir. Çünkü bu okuyuş, uygun, açıklanabilir bir kıraattir. Bu kıraate göre mana şöyle olmaktadır: Sizler Allah'ın sizi döndürdüğü her yöne doğru dönün ve hayırda yarışın. Size emrettiği şeyler arasında şu veya bu diyerek fark gözetmeyin. Yani size düşen her hususa itaattir.³⁵⁷

Örnek 2. Bakara suresi 2/259

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Yahut altı üstüne gelmiş (ıpıssız duran) bir şehre uğrayan kimseyi görmedin mi? O, "Allah, burayı ölümünden sonra nasıl diriltecek (acaba)?" demişti. Bunun üzerine, Allah onu öldürüp yüzyıl ölü bıraktı, sonra diriltti ve ona sordu: "Ne kadar (ölü) kaldın?" O, "Bir gün veya bir günden daha az kaldım" diye cevap verdi. Allah şöyle dedi: "Hayır, yüz sene kaldın. Böyle iken yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamış. Bir de eşeğine bak! (Böyle yapmamız) seni insanlara ibret belgesi kılmamız içindir. (Eşeğin) kemikler(in)e de bak, nasıl onları bir araya getiriyor, sonra onlara nasıl et giydiriyoruz?" Kendisine bütün bunlar apaçık belli olunca, şöyle dedi: "Şimdi, biliyorum ki; şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter." (Bakara 2/259)

³⁵⁶
³⁵⁷

Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 678-679.
İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 224.

Ayette anlatıldığı üzere bütün binaları yıkılmış terkedilmiş bir kasabaya uğrayan bir kişinin³⁵⁸ اَنَّى يُحْيِي هٰذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ‘Allah bütün bunları öldükten sonra nasıl diriltecek?’

demesi üzerine Allah, o kişiyi öldürmüş ve yüz yıl sonra hem onu hem binek hayvanını dirilterek kendisine tekrar diriltme gücünü bizzat bu mucize ile göstermiştir. Bir mucize sonucu Allah’ın yeniden diriltme gücüne şahit olan o kimse için ayetin devamında قَالَ

فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ اَعْلَمَ اَنَّ اللّٰهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ³⁵⁹ ‘Kendisine bütün bunlar apaçık belli olunca, şöyle

dedi: "Şimdi, biliyorum ki / bil ki şüphesiz Allah’ın gücü her şeye hakkıyla yeter."’ buyrulmaktadır.

Taberî, قَالَ اَعْلَمُ lafzının kıraati hakkında iki görüş nakletmektedir. Bunlardan birincisi Hamza ve Kisâi gibi Kûfe ehlinin genelinin kabul ettiği علم fiilinin emir kipi ile قَالَ اَعْلَمُ okuyuşudur. Bir diğeri ise İbn Kesir, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebu Cafer gibi bazı Irak kurrasının ve Medine ehlinin kıraati olan ve meâle yansıttığımız şekilde قَالَ اَعْلَمُ okuyuşudur.³⁶⁰ Taberî’ye göre daha doğru olan okuyuş emir siygası ile olmalıdır. Zira ayetin başından itibaren fiiller emir siygası ile gelmekte ve ayetin sonunda da Allah Teâlâ’nın yeniden dirilttiği o kimseye ‘Bil ki Allah her şeye kadirdir.’ anlamına gelecek okuyuşu kabul etmek ayetteki ahengi sağlama yönünden daha isabetli ve mana yönünden

³⁵⁸ Kaynaklarda bu kişinin Üzeyir veya Ermiya isimli bir peygamber ya da Hezekiel adında başka bir kişi olduğuna dair isimler zikredilmiştir. Taberî bu konuda esas olanın bu kişinin kim olduğu değil, ayetin Allah’ın tekrar diriltme kudretini inkâr edenlere karşı vermek istediği mesaj olduğunu ifade etmektedir. bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, IV, 578-581; Ayrıca bkz. İbn Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed et-Tunusî, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, Tunus 1984, III, 35.

³⁵⁹ Bakara 2/259.

³⁶⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, IV, 620. Ayrıca bkz. Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî, *et-Teyisir fi kıraati seb’*, (tashih: Otto Pretzl), Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-Arabî, 1984, s.82.

daha tesirlidir.³⁶¹ Buna bağılı olarak ‘فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ’ kısmındaki kimse için de şüphe ortadan kalkıp zihni netliğe kavuşunca emir siygası ile ‘Bil ki Allah her şeye kadirdir.’ şeklinde hitap edilmesi de daha anlaşılır olmaktadır.³⁶²

İbn Atıyye ise قَالَ أَعْلَمُ okuyuşunu daha doğru bulmaktadır. İbn Atıyye ayetin bu kısmında yer alan kıraat farklılığına yer vermekle birlikte Taberî’nin hangi kıraati benimsediğı noktasına değinmemiş ve فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ kısmına getirdiğı açıklama üzerinden bir eleştiriye gitmiştir. Taberî’nin ayette geçen kimse için yaptığı; ‘Kendisine bütün bunlar apaçık belli olunca’dan maksat o kimse Allah’ın kullarını diriltilmesi olayını zihninde tasavvur edemediğinden kendisine uzak görülen bir durumu gözleriyle görünce zihni netliğe kavuşmasına yönelik³⁶³ açıklamasını hatalı bulmaktadır. Çünkü böyle bir izah, lafzın gerektirmediğı bir manayı içermektedir. İbn Atıyye’ye göre Taberî şaz görüşe ve zayıf bir ihtimale binaen tefsir yapmıştır. Ayetteki durum Taberî’nin dediğı gibi o kişinin önceden uzak bir ihtimal olarak inkâr edip sonradan ikrar etmesi değildir. Aksine bu durum ibret almanın etkisi ile söylenmiş bir sözdür.³⁶⁴

Şunu söylemek gerekir ki İbn Atıyye burada كُلِّ شَيْءٍ فَدِير okuyuşunu göz önünde bulundurarak bir eleştiri yapmaktadır. Ancak Taberî’nin ayetin bu kısmına yaptığı kıraat tercihi üzerinden tevili bütünüyle düşünüldüğünde bu tefsir tercihinin açıklanabilir uygun bir tefsir olduğı görülmektedir.

³⁶¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, IV, 623.

³⁶² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, IV, 620.

³⁶³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, IV, 620.

³⁶⁴ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, I, 351.

Örnek 3: Âl-i İmran 3/48

وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ

ve Allah ona kitabı, hikmeti, Tevrat ve İncil'i öğretecek. (Âl-i İmran 3/48)

Taberî, ayetin kıraati hakkında birtakım farklılıklar bulunduğunu belirterek, Hicaz ve Medine kurrasının ve bazı Kûfe kârîlerinin كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ (Âl-i İmran 3/47) ayetine

binaen ayetteki fiili يُعَلِّمُهُ şeklinde müzekker müfret gaib sigada okuduklarını

belirtmektedir. Basra ve Kûfeli bazı kıraat âlimlerinin ise ذَلِكْ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ³⁶⁵

ayetindeki fiile atıf olarak وَنُعَلِّمُهُ şeklinde okuduklarını aktarmaktadır. Bu bağlamda ayetin

manası 'Bunlar sana vahy ettiğimiz gayb haberleridir. (...) ve ona kitabı, hikmeti, Tevrat ve İncil'i öğretiriz.' olmaktadır. Taberî bu kıraatlerin ikisinin de mana yönünden pek uzak olmadığını ve hangisinin tercih edilirse edilsin isabet edileceğini belirtmektedir.³⁶⁶

Kıraat-i seb'a imamlarına bakıldığında ise Nâfî ve Âsım'ın وَنُعَلِّمُهُ kıraatini benimsedikleri görülürken; geri kalan imamların وَنُعَلِّمُهُ kıraatine göre okudukları görülmektedir.³⁶⁷

İbn Atıyye ise Taberî'nin naklettiği her iki kıraate yaptığı temellendirmeyi hatalı ve manayı bozucu olarak görmektedir. İbn Atıyye'ye göre وَنُعَلِّمُهُ kıraati إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ³⁶⁸

ayetine atıfla müzekker gaib siyga ile okunmaktadır. 'وَنُعَلِّمُهُ' kıraatinin izahında ise ayetin

³⁶⁵ Âl-i İmrân 3/44.

³⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 415-416.

³⁶⁷ Dâni, *et-Teysir*, s. 88.

³⁶⁸ Âl-i İmran 3/45.

herhangi bir yere atfedilmediği, yani başındaki vav (و) harfinin ibtidaiyye olduğunu, fiildeki nun (ن) harfinin ise azamet bildirdiğini söylemiştir.³⁶⁹

İbn Atıyye Taberî'ye bir eleştiri getirmekte ise de bu eleştirisinin temellendirmemekte ve izahını yapmaksızın geçmektedir. İbn Atıyye'nin yerine Taberî'ye getirilen eleştiriye izah etmeyi Ebu Hayyan üstlenmiş görünmektedir. Bu bağlamda *Bahru 'l-muhît*, hem Taberî'nin görüşüne hem de İbn Atıyye'nin eleştirisine yer vermesi ve İbn Atıyye'nin eleştirisini izah etmesi bakımından önemlidir. Ebu Hayyan, Taberî'nin izahlarını hatalı ve mana yönünden müfsit oluşunu açıklayarak bu konuda İbn Atıyye'ye hak vermektedir. Şöyle ki, atıflar arasında bu kadar fazla fasıl bırakılması, terkipte karışıklığa sebep olması ve sözün fesahatini bozacak bu türden bir kelamın Arap dilinde olmayışı 'وَنَعْلَمُهُ' kıraatini lafzen müfsit kılan sebeplerdendir. Mana olarak müfsit oluşu ise matufun atıf vavı ile matufun aleyhe mana olarak katılmasıdır.³⁷⁰

Örnek 4: Âl-i İmran 3/51

إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ

Şüphesiz Allah, benim de Rabbim, sizin de Rabbinizdir. Öyleyse ona ibadet edin.

İşte bu, doğru yoldur. (Âl-i İmran 3/51)

Ayetin başındaki اِنَّ harfinin okunuşu hakkında farklı görüşler nakledilmiştir.

Taberî, kıraat âlimlerinin genelinin اِنَّ'yi başlangıç cümlesi olacak şekilde kesre

okuduklarını nakletmektedir. Kurra'dan başka bir grubun ise bu ayeti, bir önceki وَجِئْتُمْ

³⁶⁹ İbn Atıyye, *el-Muharreru 'l-vecîz*, I, 438.

³⁷⁰ Ebu Hayyan, *el-Bahru 'l-muhît*, II, 485.

أَنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ ayeti ile i‘rab yönünden ilişkilendirerek رَبِّي وَرَبُّكُمْ şeklinde fetha okuduklarına yer vermektedir. Taberî’ye göre bu kıraat esas alındığında, ayetin i‘rabı, وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ cümlesinden bedel olup; takdiri رَبِّي وَرَبُّكُمْ ‘Rabbinizden bir ayet, Allah’ın benim ve sizin Rabbiniz olduğuna dair bir ayet getirdim.’ olmaktadır. Bununla birlikte Taberî kendi kıraat tercihini cumhurun okuyuşu olarak belirtmiştir.³⁷¹

İbn Atıyye, Taberî ile kıraat konusunda aynı görüşte olmakla birlikte Taberî’nin yaptığı bu takdiri zayıf bulmaktadır. Söz konusu kıraate göre رَبِّي وَرَبُّكُمْ ayeti فَاتَّقُوا اللَّهَ فَاتَّقُوا اللَّهَ ayeti ile bağlantılıdır. Buna göre söz konusu kıraatin doğru takdiri وَأَطِيعُوا³⁷² ayeti ile bağlantılıdır. Buna göre söz konusu kıraatin doğru takdiri ‘Allah’a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin çünkü Allah benim de Rabbiniz sizin de Rabbinizdir.’ şeklindedir.³⁷³

Örnek 5: Cin Suresi 72/1-6

قُلْ أَوْحَىٰ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا وَأَنَّهُ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا وَأَنَّهُ كَانَ يَفُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا وَأَنَّا ظَنَنَّا أَن لَنْ تَقُولَ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا (...)

³⁷¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, V, 534-535.

³⁷² Âl-i İmran 3/50.

³⁷³ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, I, 441. Benzer bir tenkit için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, II, 328.

De ki: “Bana cinlerden bir topluluğun (Kur’an’ı) dinleyip şöyle dedikleri vahyedildi: "Şüphesiz biz doğruya ileten hayranlık verici bir Kur'an dinledik de ona inandık. Artık Rabbimize hiç kimseyi asla ortak koşmayacağız." "Doğrusu Rabbimizin şanı çok yücedir; ne bir eş edinmiştir, ne de bir çocuk. "Demek bizim beyinsiz olanımız Allah hakkında doğruluktan uzak sözler söylüyormuş." "Şüphesiz biz, insanların ve cinlerin Allah hakkında asla yalan söylemeyeceklerini sanıyorduk." "Doğrusu insanlardan bazı kimseler, cinlerden bazılarını sınırlardı da, cinler onların taşkınlıklarını artırırlardı." (...) (Cin 72/1-6)

Cin Suresinin başından itibaren yer alan ve kıraat âlimlerince ihtilaf noktası olan ^ا harfleri 19. ayete kadar ayet başlarında yer almaktadır. Bu ^ا harflerinin fetha ya da kesre ile okunması konusunda farklı görüşleri ileri sürülmüştür. Taberî de bu ayetlerin kıraati ile ilgili farklılıklara yer vermektedir. Bunlardan birisi de Ebu Amr’ın kıraatidir. Taberî’nin nakline göre Ebu Amr, surenin başından itibaren 16. ayete kadar ^ا harflerini kesra ile okumuş sonrasında ise fetha ile okumuştur.³⁷⁴

İbn Atıyye, Taberî’nin naklinin daha açık olması gerektiği görüşündedir. Çünkü başından itibaren demek birinci ayette geçen ^{اِنَّهُ اسْتَمَعَ} kısmının da kesra okumasını gerektirir ki böyle bir kıraat Ebu Amr’dan varid olmamıştır.³⁷⁵ Nitekim Ebû Âmr’ın da ayetin başındaki ^ا’i fetha ile okuduğu kıraat kitaplarında nakledilmiştir.³⁷⁶ Yine Ebu Amr’ın kıraati konusunda ^{اِنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ} ayetine değin kesralı okuduğu nakledilmektedir.³⁷⁸ Anlaşıldığı kadarıyla kıraat eserlerinde de Taberî’nin kullandığı

³⁷⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXIII, 318.

³⁷⁵ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, V, 378.

³⁷⁶ Ebu Âmr’ın bu ayetteki kıraat tercihi için bkz. Ebu Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *İrabu’l-kıraati’sab’a ve ileliha* (thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1992, II, 400.

³⁷⁷ el-Cin 72/19.

³⁷⁸ Danî, *et-Teysir*, s.215; Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Kitabu Meâni’l-kirâât* (thk. İ’âd Mustafa Derviş-Avd b. Hamd el-Kavezî), [y.y.] 1991, III, 97.

genel üslup kullanılmış ve birinci ayette yer alan ا harfi kastedilmeksizin 19. ayete kadar ayetlerin başındaki ا harfleri kastedilmiştir. Dolayısıyla İbn Atıyye'nin buradaki eleştirisi bir kıraat tenkidinden öte Taberî'nin ifade biçimine yöneliktir.³⁷⁹

Değerlendirme

İbn Atıyye'nin kıraat konusundaki tenkitleri çoğu zaman hem Taberî'nin kıraat tercihlerine hem de kıraate bağlı olarak yaptığı i'rab takdirlerine ve izahlarına yönelik olmuştur. Bazen Taberî ile aynı görüşte olsalar da İbn Atıyye, onun i'rab takdirini ve izahını hatalı bulmaktadır. Bununla birlikte İbn Atıyye'nin Taberî'yi konuyu ele alış biçimi ve üslubu sebebiyle eleştirdiği de anlaşılmaktadır. Eleştirilerde göze çarpan bir başka husus ise İbn Atıyye'nin eleştirisini temellendirmeyişi, hangi açıdan zayıf, hatalı ve yanlış bulduğunu açıklamamasıdır.

VII. AHKÂM

Ahkâm ayetleri konusunda Taberî'nin fıkıhta kendi ismine nispetle bilinen bir mezhep kurucusu olduğu, İbn Atıyye'nin Malikî mezhebine tâbi olup kadılık yaptığı düşünüldüğünde Taberî ve İbn Atıyye'nin farklı tercihlerde bulunması anlaşılır bir durumdur. İbn Atıyye, miras taksimi, cariyelerin nikâhı, yenilmesi helal olan hayvanlar, hayızlı kadınların durumu gibi konularda Taberî'yi gerek hüküm konusunda gerekse istinbat konusunda eleştirmiştir. Aşağıda incelenen örneklerde ahkâm ayetleri çerçevesinde Taberî eleştirileri ele alınarak İbn Atıyye'nin eleştiri mantalitesi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

³⁷⁹

Benzer bir örnek için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I,463.

Örnek 1: Bakara 2/192

وَأَتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ
فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ
بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ
عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Başladığınız hac ve umreyi Allah için tamamlayın. Alıkonursanız, kolayınıza gelen bir kurban gönderin. Kurban, yerine ulaşmaya kadar, başlarınızı tıraş etmeyin. İçinizde hasta olan veya başından rahatsız bulunan varsa fidye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi ya da kurban kesmesi gerekir. Güven içinde olursanız, hacca kadar umreden faydalanabilen kimseye kolayına gelen bir kurban kesmek, bulamayana, hac esnasında üç gün ve döndüğünüzde yedi gün ki o tam on gündür oruç tutmak gerekir. Bu, ailesi Mescidi Haram'da oturmayan kimseler içindir. Allah'tan sakının ve Allah'ın cezasının şiddetli olacağını bilin. (Bakara 2/192)

Ayette geçen Mescid-i Haram sakinleri ile kimlerin kastedildiği konusunda iki müfessir farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Taberî'ye göre bu ifade ile Harem sakinlerinin kastedildiğine dair icma bulunmaktadır.³⁸⁰

İbn Atıyye'ye göre bu konuda icma sadece Mescid-i Haram sınırlarını değil Mekke ve civarında ikamet edenleri de kapsamaktadır.³⁸¹ İbn Atıyye, Haremin sınırları konusunda, selef ulemanın icmâna dair Taberî'nin verdiği malumâtı yanlış bulmaktadır. Ona göre bu konuda selef âlimlerinin ittifakı Mekke ve civarını kapsayacak biçimde daha geniş bir alan üzerinedir.

³⁸⁰

Taberî, *Câmiu'l-beyân*, III, 438.

³⁸¹

İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 271.

Örnek 2: Bakara 2/222

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ

فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şunu iyi bilin ki, Allah tevbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever. (Bakara 2/222)

Ayette geçen 'حَتَّى يَطْهُرْنَ' lazfının kıraati dolayısıyla da ayetin hükmü hakkında müfessirler farklı görüşler ortaya atmıştır. Nafi, Ebu Amr, İbn Kesir, İbn Âmir ve Hafs rivayetiyle Âsım, tı (ط) harfi sakın he (ه) harfi ötreli olmak üzere يَطْهُرْنَ okumuşlardır. Hamza, Kisaî, Ebu Bekir ve Mufaddal'ın rivayetinde Âsım ط ve ه harfleri şeddeli ve üstün olarak يَطَّهْرْنَ şeklinde okumuşlardır. Taberî ayetin bu kısmı hakkındaki kıraat tercihlerini ve buna binaen değişen anlamları şu şekilde aktarmaktadır:

1. 'حَتَّى يَطْهُرْنَ' kıraatiyle okuyanlar bu kısma 'temizleninceye kadar' manası vermişlerdir.

Temizlenmenin ne olduğu konusunu ise adet kanının kesilmesi olarak tevil etmişlerdir. Buna göre adet kanı kesilen bir kadın, yıkanmasa da eşine helal olmaktadır. İkrime ve Mücahid'ten yapılan nakiller bu yöndedir.

2. 'حَتَّى يَطَّهْرْنَ' şeklinde okuyanlar ise fiile 'kendilerini temizleyinceye kadar' manası vermişler, böylece ayetin manası adet kanı kesilen bir kadın yıkanıncaya kadar veya avret mahallini yıkayıncaya kadar –ki bu kıraati tercih eden âlimler 'kendilerini temizlemek' hakkında bu iki görüşü zikretmektedirler- eşine helal olmamaktadır.

Taberî, bu iki kıraatten حَتَّى يَطَّهَّرْنَ kıraatini tercih etmiş ve adet kanı kesilen kadınların kendisini temizlemesi için tüm vücudunu yıkamasından yana görüşünü belirtmiştir. Bu doğrultuda Taberî'ye göre ayetin وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطَّهَّرْنَ kısmından çıkan hüküm şudur: adetli bir kadının temiz sayılması ve eşinin kendisine yaklaşabilmesi için hem adet kanının kesilmiş olması hem de suyla tüm vücudunu yıkayarak kendisini temizlemiş olması gerekmektedir. Taberî'nin ilgili kıraati ve buna bağlı olarak gelen hükmü benimsemesinde etkili olan durum, fukahanın hayız kanının kesilmesini yeterli görmeyip bir şekilde –hangi şekilde olacağına dair ihtilaflar olmakla birlikte- temizlenmesi konusunda bir icmanın bulunmasıdır.³⁸²

İbn Atıyye ise her iki kıraatin de hem suyla gusletmeye hem adet kanının kesilmesine hem de hayız halinin bitimine muhtemel olduğu fikrindedir. Ona göre Taberî'nin naklettiği şeddeli okunuşun gusletme, diğer kıraatin adet kanının kesilmesi manasına geldiğini söylemek durumunu ve bunlara binaen yapılan tartışmalar gereksizdir. Bununla birlikte İbn Atıyye kişinin, hayız halinden sonra yıkanmayan hanımıyla birlikte olmasının kerahiyeti konusunda herkesin hemfikir olduğunu belirtmiş ve böyle bir durum konusunda fikhın öngördüğü cezaları sıralamıştır.³⁸³

Örnek 3: Nisa 4/8

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا

Miras taksiminde akrabalar, yetimler ve fakirler hazır bulunurlarsa, onlara da maldan bir şeyler verin ve onlara güzel sözler söyleyin. (Nisa 4/8)

³⁸² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, III, 731-732.

³⁸³ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 298-299.

Ayette miras taksimi esnasında kendilerine mirastan pay düşmeyen ve ve taksimde hazır bulunan kişilere hem miras malından bir şeyler verilmesi hem de güzel sözler söylenerek gönüllerinin alınması tavsiye edilmektedir.³⁸⁴ Taberî bu ayette yer alan miras malından bir şeyler verilecek olan kimseler ile güzel sözler söylenmesi tavsiye edilen kişileri birbirinden ayırmaktadır. Taberî'ye göre miras malından bir şeyler verilecek kimseler akrabalar olarak belirlenmiş, yetimler ve miskinlere ise güzel sözler söylenmesi tavsiye edilmiştir. Ayrıca Taberî, burada kendilerine mirastan pay düşmeyen akrabalara vasiyet yoluyla mirastan bir şeyler verilmesi gerekliliğinin de anlaşıldığına işaret etmektedir.³⁸⁵

İbn Atıyye ise ayette geçen her iki هم zamirinin de akrabalar, yetimler ve miskinler sınıflarına racî olduğunu ve Taberî'nin hükmettiği gibi zamirlerin mercilerinin ayrı ayrı olmadığını belirtmektedir. Taberî'nin takdirini zorlama bulmaktadır.³⁸⁶ Dolayısıyla İbn Atıyye'ye göre ayetin manası 'Miras taksimi sırasında hazır bulunan ve kendilerine mirastan herhangi bir pay düşmeyen akrabalar, yetimler ve miskinlere gönüllerinin alınması amacıyla miras malından bir şeyler verilmesi ve onlara güzel sözler söylenmesi' şeklinde olmaktadır.

Taberî'nin görüşüne yer veren Ebu Hayyan, Taberî'yi bu konuda herhangi bir delile dayanmaksızın hüküm vermekle eleştirmektedir.³⁸⁷

³⁸⁴ Ayetteki emir sığasının, vücubiyet mi ifade ettiği yoksa bir tavsiye niteliğinde mi olduğu konusu tartışılmış ve mezhep imamları dahil çoğunluk bunun gönüllü bir tasadduk olduğunu, verilmesinin güzel olacağına dair kanaat bildirmiştir. bkz. Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: DİB Yayınları, 2006, II, 22.

³⁸⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 438-439.

³⁸⁶ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 13.

³⁸⁷ Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, II, 185.

Örnek 4: Nisa 4/25

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَانِكُمُ
الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ
مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّحِذَاتٍ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى
الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Sizden kimin, hür mü'min kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mü'min cariye kızlarınızdan alsın. Allah sizin imanınızı daha iyi bilir. Hepiniz birbirinizdensiniz. Öyle ise iffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost tutmamaları halinde sahiplerinin izniyle onlarla evlenin, mehirlerini de güzelce verin. Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa, onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır. Bu (cariye ile evlenme izni), içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir. Sabretmeniz ise sizin için daha hayırlıdır. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. (Nisa 4/25)

Ayet, Mümin erkeklerin mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücünün yetmediği takdirde sahip oldukları cariyelerle iffetli olmaları, zina etmemeleri ve gizli dost tutmaları şartıyla evlenebileceklerine dair bir ruhsat ifade etmektedir. Taberî ayetin ‘بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ’ kısmının mana yönünden وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ lafzından önce düşünülmesi gerektiğini söyleyerek ayetin bu kısmını مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ olarak takdir ederek genelde bilinenin aksine ‘biriniz diğerinizin cariyesini alsın, onunla iktifa etsin.’ şeklinde bir mana vermektedir.³⁸⁸ Bu takdir ve tevile göre ayetin manası şu şekilde olmaktadır: “İçinizden mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimseler birbirlerinin cariyelerini alsınlar, onlarla yetinsinler. Allah sizin imanınızı daha iyi bilir.”

388

Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 601.

İbn Atıyye ise bunun zayıf bir görüş olduğunu belirtmektedir. Çünkü İbn Atıyye'ye göre burada bir takdim tehir söz konusu değildir. بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ kısmı mübteda ve haberden oluşan bir isim cümlesidir ve burada anlatılmak istenen tüm insanların ister hür ister köle olsun birbirine eşit olduğudur. Bu cümle, Arapların ümmü veledi (çocuk sahibi cariyeye) ayıplamaları üzerine bir düzeltmedir. Cariyelerle nikâhlanmanın cevazına dair ayet nazil olduğunda onları ayıplamanın, kınamanın bir manası kalmamıştır. Dolayısıyla Taberî'nin ilgili tevili ayetin bu manasından oldukça uzak ve zayıf bir görüştür.³⁸⁹

Örnek 5: Nahl 16/8

وَالْحَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Binmeniz için ve ziynet olsun diye atları, katırları, eşekleri de yarattı. O, sizin bilmediğiniz başka şeyler de yaratır. (Nahl 16/8)

Ayette at, katır ve eşeklerin binek ve süs hayvanları olduğundan bahsedilmiş ancak etlerinin yenilip yenilmeyeceğine dair açık bir şey söylenmemiştir. Katır ve eşeklerin etlerinin haram olduğu konusunda açık bir nas bulunmakta iken³⁹⁰ atların durumu hakkında açık bir ifade olmaması sebebiyle müfessirler farklı görüşler ortaya atmıştır. Konu hakkında İbn Abbas'ın at eti yemeyi kerih gördüğüne ve وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ مِنْهَا تَأْكُلُونَ *“Eti yenen büyük ve küçükbaş hayvanları da O yarattı. Onlarda sizin için soğuktan koruyucu şeyler ve başka yararlar vardır, ayrıca onlardan*

³⁸⁹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 38.

³⁹⁰ Hz. Peygamber'in Hayber Savaşı'nda kadınlarla muta yapmayı ve evcil eşek eti yemeyi haram kıldığına dair hadisler için bkz. Buharî, “Meğâzi”, 38, 65; “Zebâih”, 14; “Edep”, 90; İbn Mâce, “Zebâih”, 13; Nesâî, “Sayd”, 31.

beslenirsiniz. ³⁹¹ ayetinde zikri geçen hayvanların etlerinin yenmesi için, bu ayette geçen hayvanların ise etini yemek için değil binmek için yaratılmış olduğuna dair bir görüşü nakledilmiştir. Bazı âlimler bu rivayete binaen at etinin yenilmesinin haram olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Taberî ve İbn Atıyye'nin de içinde bulunduğu çoğunluk grup ise bu ayetin lafzından böyle bir hüküm çıkarılamayacağı ve ayetin Allah'ın yaratıcılığına ve yarattıklarına karşı nimetlerine dikkat çektiği kanaatindedirler.

Taberî'ye göre ayet, at etinin haramlığına dair bir delil teşkil etmemektedir. O, görüşünü güçlendirmek için şöyle bir aklî çıkarım yapmaktadır: Eti yenen hayvanlara binmenin caiz olduğu âlimler tarafından icmâ ile kabul edilmiştir. Bundan binilmek üzere yaratıldığına dikkat çekilen hayvanların etlerinin de yenilmesinin caiz olduğuna delil olduğu ortaya çıkmaktadır. ³⁹²

İbn Atıyye, at etinin yenilmesinin hükmünde her ne kadar Taberî ile aynı görüşte olsa da yukarıda zikri geçen açıklamaya katılmamaktadır. İbn Atıyye'ye göre ulemâ'nın birçoğuna göre at eti helaldir. Helal olmasındaki sebep ise akli bir çıkarımdan öte konu hakkında Esmâ b. Ebu Bekr ve Câbir b. Abdillâh'tan nakledilen; "Biz Hz. Peygamber zamanında at eti yedik." hadisidir. ³⁹³

Örnek 6: Mümin 40/79

اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ

Bir kısmını binek olarak kullanmanız ve yemeniz için hayvanları sizin için yaratan Allah'tır. (Mümin 40/79)

³⁹¹ en-Nahl 16/5.

³⁹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIV, 176.

³⁹³ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 380-381. İlgili hadis için bkz. Buharî, "Zebâih", 27; Müslim, "Sayd", 38.

Taberî, ayette geçen الْأَنْعَامَ kelimesinin kapsamına dair; deve, sığır, koyun, katır, merkep gibi hayvanları kapsadığını belirtmektedir. Dolayısıyla ayette geçen her iki من harf-i cerinin teb'îd (kısmiyet) ifade ettiği görüşündedir. Böylece ayet, hayvanlardan bazılarının etinin yenmesi için bazılarının da binilmesi için yaratıldığını ifade etmektedir. Taberî'ye göre *en'am* kelimesi, deve sığır, koyun, katır, merkep cinsindeki hayvanları içine almaktadır.³⁹⁴

İbn Atıyye ise ayette geçen birinci من harf-i cerinin teb'îd için, ikincisinin ise tebyin (cinsin beyanı) için geldiğini belirtmektedir. İbn Atıyye'ye göre 'en'am' olarak adlandırılan hayvanların hepsi binek hayvanı değildir. Dolayısıyla birinci من harfi teb'îd ifade eder. Bunun yanında en'am'ın tamamı yenilmesi caiz olan hayvanlardır. Bundan dolayı da ikinci من harfinin cinsin beyanı için gelmesi daha doğrudur. İbn Atıyye'ye göre enâm'ın kapsamı, Kur'an'da belirtilen koyun, keçi, deve ve sığır olmak üzere sekiz çift hayvanı içine almaktadır.³⁹⁵ Taberî'nin en'am kelimesinin kapsamına dair söyledikleri ise İbn Atıyye'ye göre zayıf bir görüştür.³⁹⁶

Konu hakkında diğer tefsirlere bakıldığında *en'am* kelimesinin kapsamı hakkında üç farklı görüş ortaya atılmıştır. Bunlarda birincisi İbn Atıyye'nin benimsediği görüştür. Buna göre *en'am*, koyun, keçi, deve ve sığırı içine alan bir terimdir. Ebu Hayyan el-

³⁹⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XX, 369.

³⁹⁵ bkz. el-En'am 6/143.

³⁹⁶ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, IV, 571.

Endelüsî,³⁹⁷ İbn Kesir,³⁹⁸ Beydâvî,³⁹⁹ gibi müfessirler bu görüştedir. İkinci bir görüşe göre *en‘am*, sadece develer için kullanılan bir kelimedir. Zeccac bu görüştedir.⁴⁰⁰ *En‘am* kelimesi ile ilgili üçüncü görüş ise Taberî’nin görüşüdür. Buna göre deve, sığır, koyun, katır, merkebin bu kullanımın kapsamındadır.

İbn Atıyye’nin Taberî eleştirisinin dayanaklarından biri En‘am suresi 142, 143 ve 144. ayetlerdir. Allah Teâlâ, ⁴⁰¹ وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ ayeti ile irili ufaklı hayvanlar (*en‘am*) yarattığını bildirmekte ve kullarına rızık olarak verdiklerinden yemelerini buyurmaktadır. Daha sonrasında ise koyun, keçi, deve ve sığırdan erkek ve dişi olmak üzere sekiz çiftten bahsedilmiştir. Bununla birlikte at ve merkep, *en‘am* sayılan hayvanlardan ayrı zikredilmiştir. Hem siyak ve sibaka bakıldığında hem de ayetler arası münasebet dikkate alındığında İbn Atıyye’nin *en‘am* tanımı daha doğru görünmektedir.

Değerlendirme

Her iki müfessirin de fikhî yönünün ne kadar güçlü olduğu, mensup oldukları fikhî mezhepler ve yaşadıkları zaman–mekân farkı düşünüldüğünde ahkâm ayetleri konusunda ihtilafa düşmeleri anlaşılabilir bir durumdur. İbn Atıyye’nin eleştirileri de bu bağlamda değerlendirilebilir.

İbn Atıyye, Taberî’yi kimi zaman gereksiz tartışmalara girdiği için eleştirirken kimi zaman da zayıf bir görüş bina ettiği için eleştirmektedir. İbn Atıyye sadece hüküm konusunda değil istidlal konusunda da Taberî’yi eleştirmektedir. Nahl Suresinin 8. ayeti

³⁹⁷ Ebu Hayyan, *el-Bahru‘l-muhît*, VII, 457.

³⁹⁸ İbn Kesir, *Tefsiru‘l-Kur‘ani‘l-azîm* VII, 159.

³⁹⁹ Nasıruddin Abdullah b. Ömer el-Beydâvî eş-Şâfiî, *Envâru‘t-tenzil ve esrâru‘t-te‘vil*, Beyrut: Dâru İhyâi‘t-türâsi‘l-Arabî, [t.y.], V, 64.

⁴⁰⁰ Zaccac, *Meâni‘l-Kur‘an*, IV, 377-378.

⁴⁰¹ el-En‘am 6/142.

örneğinde görüldüğü üzere ‘Nassın varid olduğu yerde içtihadı yer yoktur.’ ilkesine binaen eleştirmektedir. Zira ilgili meselede Taberî konu hakkında hadis varid olmasına rağmen aklı bir çıkarım yapmıştır.

VIII. ŞİİRLE İSTİŞHAD

Sözlükte “şahid istemek” manasına gelen istişhad,⁴⁰² bir şey için delil getirmek anlamına gelmektedir. İstilahî olarak ise “bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam veya kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek” olarak tanımlanmıştır.⁴⁰³ Kur’an’ı Kerim’in şiirlerden delil getirilerek açıklanması ise sahabe dönemine kadar varırmak mümkündür. Özellikle Kur’an’daki garip kelimelerin izahında Cahiliyye şiirinin kullanılması konusunda öncülük edenlerden biri de İbn Abbas’tır. Nitekim o, Kur’an’dan anlaşılmayan bir şey olduğunda Arap şiirine başvurmayı tavsiye etmiştir.⁴⁰⁴ Şiirin sistemli bir biçimde kullanılması tedvin dönemi olarak nitelenen erken dönem tefsir eserlerine rastlamaktadır. Özellikle Ebu Ubeyde Mamer b. el- Müsenna, Yahya b. Ziyad el-Ferrâ ve Ahfeş (ö. 215/830) gibi müfessirler eserlerinde şiirle istişhada oldukça fazla yer vermişlerdir. Lugavî tefsir olarak addedilen bu tefsirlerde, şiir öncelikle nahiv kurallarının ve kelimelerin anlamlarının belirlenmesinde önemli bir ölçüt olarak kullanılmış ve sonrasında bu birikimden Kur’an’ın yorumlanmasında da yararlanılmıştır.⁴⁰⁵ Bu konuda Taberî, söz konusu müfessirlerden büyük ölçüde istifade eden ve aldıklarını sonraki nesillere aktaran bir

⁴⁰² Cevherî, *es-Sıhah*, I, 491.

⁴⁰³ İsmail Durmuş, “İstişhad”, *DİA*, XXIII, 396. Ayrıca bkz. Ali Eroğlu, “Şiirle İstişhad ve İstişhad Açısından Medarik”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, sayı:11, s. 326.

⁴⁰⁴ İbnu’l-Enbarî, *İzahu’l-vakf ve’l-ibtida fi kitabillahi azze ve celle* (thk. M. Abdurrahman Ramazan), Dımaç 1971, I, 101,

⁴⁰⁵ bkz. Harun Ögmüş, “İbn Atıyye’nin Tefsirinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değeri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı:20, s. 77-94.

misyon taşıması sebebiyle önemlidir. Bu bağlamda Taberî'nin tefsirinde yer verdiği şevahidin 458'i Ebu Ebu Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'an*'ında, 345'i Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'an*'ında ve 62'si de Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'an*'ında delil olarak kullanılan şiirlerdir.⁴⁰⁶ Bununla yanında İbn Atıyye de Taberî'nin istişhad konusundaki birikimi Endülüs'e taşıması yönüyle önem arz etmektedir. Nitekim İbn Atıyye'nin Ebu Ubeyde, Ferrâ ve Ahfeş gibi müfessirlere büyük ölçüde Taberî üzerinden ulaştığı bilinmektedir.⁴⁰⁷ Onun sırf nakille yetinmeyip aldığı bilgiyi tahkik ettiği de aşağıdaki örnekler üzerinden anlaşılabacaktır.

Örnek 1: Bakara 2/147

الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ

Hak Rabb'indendir. Öyleyse şüphe edenlerden olma. (Bakara 2/147)

Taberî, الْمُمْتَرِينَ lafzının izahını yaparken kelimeyi şüphelenenler anlamına gelen

الشاكون ile açıklamış, bu izahına da Meymun b. Kays el-A'şâ'dan (ö. 7/629[?]) bir beytini

istişhad etmiştir. İlgili beyit şöyledir:

تدور على اسواق الممترين ركضا إذا ما السراب ارجحن⁴⁰⁸

O atlar serap yükseldiğinde şüphe edenlerin bacaklarından hızlıca koşup geçerler.

Her ne kadar Taberî bu beyti kendi görüşüne şahit tutmuşsa da İbn Atıyye burada onun yanıldığını ve beyitteki 'الممترين' kelimesinin şüphe anlamında kullanılmadığını

⁴⁰⁶ Ögmüş, "Taberî Tefsirinin Şiirle İstişhâd Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu*, 2010, s. 92.

⁴⁰⁷ bkz. Ögmüş, "İbn Atıyye'nin Tefsirinin Şiirle İstişhâd Yöntemi Açısından Değeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı:20, s. 86.

⁴⁰⁸ Meymun b. Kays el-A'şâ, *Divânu'l-A'şâ el-Kebîr* (şrh. Mehdi Muhammed Nâsiruddîn), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987, s. 195.

dolayısıyla da bu istişhadın yanlış olduğunu dile getirmektedir. İbn Atıyye'ye göre buradaki mana, Ebu Ubeyde Mamer b. el-Müsenna'nın dediği gibi süt sağıyormuşçasına atlarını koşsun diye topuklayanlara karşılık atların da sahiplerine süt verir gibi hızlıca koşarak cevap vermeleri manasındadır. İbn Atıyye, her ne kadar ayette geçen kelimenin 'şüphelenenler' manasında olduğu konusunda Taberî ile hem fikir ise de Taberî'nin delil getirdiği beyitin bu manayı desteklemediğini ifade etmekte ve burada Taberî'nin burada vehme düştüğünü belirtmektedir.

Kurtubî bu konuda Taberî'nin yaklaşımını doğru bulmaktadır. Kurtubî'ye göre beyitte şüphe manası bulunmakta, burada anlatılan binincinin alışageldiği şekilde koşacak mı koşmayacak mı diye deneme maksadı ile atını topuklaması anlamına gelme ihtimali vardır. Kurtubî, bu manayı desteklemek maksadıyla el-Cevherî'den (ö. 400/1009) nakilde bulunmaktadır: Cevherî'ye göre 'مریت الفرس' kullanımı kamçı ya da başka herhangi bir şey ile atın ne kadar koşacağını anlamak maksadı ile vurmak anlamındadır.⁴⁰⁹

A'sâ'nın divanına ve farklı şerhlerine bakıldığında ise الممترين kelimesi, hemen hemen Cevherî'nin verdiği manaya uygun olarak şerh edilmiş, atın ne kadar koşacağını anlamak için atını mahmuzlayanlar ve kamçılayanlar olarak açıklanmıştır.⁴¹⁰

Örnek 2: Al-i İmran 3/69

وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ

Kitap ehlinde bir grup sizi saptırabilmeyi çok arzu etti. Oysa sadece kendilerini saptırıyorlar, fakat farkına varmıyorlar. (Âl-i İmran 3/69)

⁴⁰⁹

Kurtubî, *el-Câmi*, II, 448-449; Ayrıca bkz. Cevherî, *es-Sihah*, VI, 2491.

⁴¹⁰

A'sâ, *Divan* (şrh. Muhammed Ahmed Kasım), Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1994, s. 428- 429;

A'sâ, *Divan* (thk. Hanna Nasr Hittî), Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1992, s. 366.

Taberî ayette geçen *إِضْلَال*’in helak manasında kullanıldığını ifade etmekte ve bunu

﴿قَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾ (Kâfirler) dediler ki: "Biz toprakta yok olduktan sonra mı, biz mi yeniden yaratılacakmıyız? Hayır, onlar Rablerine kavuşmayı inkâr etmektedirler."⁴¹¹ ayeti ile delillendirmektedir.⁴¹² Nitekim bu ayette *ضَلَلْنَا*

helak olmak, yok olup gitmek manasında kullanılmıştır. Yine Taberî bu görüşünü desteklemesi açısından Ahtal’ın (ö. 92/710) şu beytine de yer vermekte ve beyitte geçen *dalâl*’in (*ضلال*) helak manasında geldiğini belirtmektedir.⁴¹³

كنت القذى في موج أكر مذبد قذف الأتني به فضل ضلالاً⁴¹⁴

Ansızın bir selin attığı bulanık ve köpüklü bir dalga içinde gelmiş helak olup giden bir
çerçöpsün sen.

İbn Atıyye ise hem ayette hem de şiirde geçen *dalâl*’in (*ضلال*) helak olmak değil,

sapmak, saptırmak manasında olduğu görüşündedir. Görüşünü desteklemek için وَمَا يُضِلُّونَ

“...Hâlbuki onlar, ancak kendilerini saptırırlar...” ayetini delil olarak getiren⁴¹⁵ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ

İbn Atıyye, bu ayette de aynı kökün sapmak/saptırmak manasında kullanıldığını ifade

⁴¹¹ Secde 32/10.

⁴¹² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, V, 489-490.

⁴¹³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, V, 490.

⁴¹⁴ Beyit, İbn Atıyye’nin çalışmada kullanılan nüshasında ‘أكدر’ olan fiil ‘أحضر’ olarak bir kelime hatasıyla verilmiştir. Ancak Taberî’ye ve şiirin divanına bakıldığında hata fark edilmektedir. Çalışmada *Divanu’l-Ahtal* esas alınmıştır. bkz. Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs b. Salt el-Ahtal, *Divanu’l-Ahtal* (thk. Raci Esmer), Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabiyye, 1992, s. 252.

⁴¹⁵ en-Nisa 4/113.

etmektedir. Taberî'nin bu konudaki tevilini lafza aykırı bir yorum dolayısıyla istişhadını da hatalı bulmaktadır.⁴¹⁶

Kurtubî, bu konuda İbn Atıyye'nin görüşüne daha yakın durmaktadır.⁴¹⁷

Örnek 3: Enfal 8/48

وَإِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَاهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌّ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِئَتَانِ
نَكَصَ عَلَى عَقَبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَزَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Hani şeytan onlara yaptıklarını süslemiş ve "Bu gün artık insanlardan size galip gelecek (kimse) yok, mutlaka ben de size yardımcıyım." demişti. Fakat iki taraf(savaş alanında) yüz yüze gelince (şeytan), gerisin geriye dönüp, "Ben sizden uzağım. Çünkü ben sizin görmediğiniz şeyler (melekler) görüyorum. Ben Allah'tan korkarım. Allah, cezası çetin olandır" demişti. (Enfal 8/48)

Taberî ve İbn Atıyye, نَكَصَ عَلَى عَقَبَيْهِ kısmını farklı şiirleri delil göstererek tevil etmektedir. Taberî'ye göre bu kullanım genellikle kaçmak için gerisin geriye dönmek anlamındadır. Taberî bu teviline şu şiiri delil getirmektedir.⁴¹⁸

هم يضربون حبيك البيض إذ لحقوا لا ينكصون إذا ما استلحموا وحموا⁴¹⁹

Onlar düşmana yetiştiklerinde düşmanın zırhının çizgilerine vurur. Savaş meydanına girdiklerinde ve savaş iyice kızıştığında asla geri dönmezler.

İbn Atıyye de نَكَصَ عَلَى عَقَبَيْهِ kullanımının geldiği yöne dönmek anlamında

olduğuna dair Taberî ile hemfikirdir. Ancak Taberî'nin delil olarak getirdiği şiirdeki لا

⁴¹⁶ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 542.

⁴¹⁷ Kurtubî, *el-Câmî*, V, 167.

⁴¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 225.

⁴¹⁹ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya eş-Şeybanî, *Şerhu Divânî Züheyr b. Ebi Sülma*, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1944, s. 159.

‘نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ’ fiilinin hakikî bir anlam taşıdığını ifade etmektedir. Ayetteki ‘نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ’ kullanımı ile şeytanın durumu gerisin geriye giden bir kişinin durumuna benzetilmiştir. Yani ayetteki kullanım mecazîdir. Şiirde ise gerçek manada kullanılmıştır. Bu sebepten dolayı İbn Atıyye Taberî’nin bu istişhadını doğru bulmamaktadır.⁴²⁰

Örnek 4: Hud 11/82

فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ

(Azap) emrimiz gelince oranın altını üstüne getirdik. Üzerine de Rabbinin katında işaretlenmiş pişirilmiş balçıktan taşlar yağdırdık. Bunlar zalimlerden uzak değildir. (Hud 11/82)

Taberî, ayette geçen ‘سِجِّيلٍ’ kelimesinin ‘katı’, ‘sert’ anlamlarında olduğuna dair bir görüş naklederek İbn Mukbil’in divanından şu şiiri delil getirmektedir.⁴²¹

ضربا توأسي به الأبطال سجيلا

İbn Atıyye ise bu istişhaddan dolayı Taberî’ye atıf yapmayı gerekli görür. Çünkü Taberî’nin istişhad ettiği kasidenin kafiyesi lam değil nun harfidir. Dolayısıyla şiirde geçen kelime katı, sert manasındaki ‘سجىلا’ değil şedid anlamındaki ‘سجىن’ kelimesidir.⁴²²

Gerçekten de İbn Mukbil *Divan*’ına bakıldığında İbn Atıyye’nin haklılığı ortaya çıkmaktadır. Şiirin ilgili kısmı şöyledir.⁴²³

و رجله يضربون البيض عن عرض ضربا توأسي به الأبطال سجينا

⁴²⁰ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, II, 538.

⁴²¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XII, 527.

⁴²² İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, III, 197-198.

⁴²³ Temim b. Übey ibn Mukbil, *Divânu İbn Mukbil* (thk. İzzet Hasan), Beyrut 1995, s. 236.

Nice yayalar var ki miğferlere bir tarafından öyle bir şiddetli vururlar ki kahramanlar onları birbirlerine tavsiye ederler.

Taberî'nin bu şiiri Ebu Ubeyde'den naklettiği anlaşılmaktadır. Zira Ebu Ubeyde'nin de mısrayı aynı şekilde naklettiği görülmektedir.⁴²⁴ Nitekim Taberî de ilgili görüşü naklederken 'Basralılardan Arap dilini bilenlerden birisinden' diye aktarmaktadır. Ancak siccil ve siccin kelimelerinin aynı olduğunu lam ve nun harflerinin değiştirilerek birbiri yerine kullanıldığı da nakledilmiştir.⁴²⁵

Örnek 5: Yusuf 12/18

وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ

Bir de üzerine, sahte bir kan bulaştırılmış gömleğini getirdiler. Yakub dedi ki: "Hayır! Nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürükledi. Artık bana düşen, güzel bir sabırdır. Anlattıklarınıza karşı yardımı istenilecek de ancak Allah'tır." (Yusuf 12/18)

Taberî, ayette geçen بِدَمٍ كَذِبٍ tamlamasındaki كَذِبٍ kelimesinin terkipte meful manasında mastar olduğuna dair bir görüş nakletmektedir. Buna göre terkiبِ مَكْذُوبٍ olmaktadır. Taberî, Arapların عقل-معقول ve جلد-مجلود gibi mastar, ism-i meful ve ism-i faillerin birbiri yerine kullandıklarını ve bu tür kullanımlara sıklıkla rastlandığını ifade etmektedir. Taberî görüşünü delillendirmek üzere şu beyite yer vermektedir:

حتى إذا لم يتركوا لعظامه لحمًا ولا لفؤاده معقولا

⁴²⁴ Ebu Ubeyde, *Mecâzu 'l-Kur'an*, I, 296.

⁴²⁵ Ebu Ubeyde, *Mecâzu 'l-Kur'an*, I, 296; İbn Atıyye, III, 197. Ayrıca bkz. Ebu Cafer en-Nehhas, *Meâni 'l-Kur'ani 'l-kerim* (thk. Muhammed Ali es-Sâbunî), Mekke 1988, III, 371-372.

(...)Kemiklerinde et, gönüllerinde akıl bırakmayıncaya kadar...

Taberî, beyitte geçen معقولاً kelimesinin aslında عقل (akıl) yerine kullanılmış olduğunu belirtmektedir.⁴²⁶ İbn Atıyye ise Taberî'nin bu istişhadını doğru bulmamaktadır. Çünkü bu şiir Taberî'ye şahid olacak cinsten değildir. İbn Atıyye'ye göre şiirde anlatılan 'makulün' nefyi 'aklın' nefyini de gerektirdiği için bu şekilde bir birbiri yerine kullanıma ihtiyaç yoktur. Ayetteki كَذِبَ بَدِمَ كَذِبَ ifadesinde كَذِبَ mastarı دَمَ kelimesi için mübalağa anlamı katmak amacıyla getirilen bir sıfat konumundadır.⁴²⁷

Örnek 6: Lokman 31/18

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ

Gurura kapılarak insanlara burun kıvrırma, ortalıkta çalım satarak yürüme; unutma ki Allah gurura kapılıp kendini beğenen hiç kimseyi sevmez. (Lokman 31/18)

Taberî ayetteki تُصَعِّرُ fiiline 'kibirle yüz çevirmek, hakir görmek' manaları

vermekte ve izahını şu beyit ile desteklemektedir.⁴²⁸

وَكُنَّا إِذَا الْجَبَّارُ صَعَّرَ خَدَّهُ أَقْمَنَا لَهُ مِنْ مَيْلِهِ فَتَقَوَّما⁴²⁹

Zorba bir kimse büyükenerek yüz çevirdi mi / Biz onun meylini düzeltirdik o halde sen de düzel

İbn Atıyye de kelimenin manası konusunda hemfikir olsa da Taberî'nin istişhadını hatalı bulmaktadır. İbn Atıyye'nin bu konudaki gerekçesi şiirin kafiyesinin fetha değil

⁴²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIII, 39.

⁴²⁷ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 227.

⁴²⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII, 559.

⁴²⁹ bkz. Ebu Ubeydullah Muhammed b. İmran el-Merzubânî, *Mucemu's-şuârâ* (tsh. Fritz Krenkow), Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982, s. 208.

esre oluşudur.⁴³⁰ Taberî'nin bu nakilde Ebu Ubeyde'den faydalandığı anlaşılmaktadır.

Nitekim Ebu Ubeyde'de de beyit bu şekilde geçmektedir.⁴³¹

Değerlendirme

Bu kısımda verilen örneklerden İbn Atıyye'nin lugavî izahlardaki kaynaklarından birinin Taberî olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte o, Taberî'deki bilgileri nakletmekle yetinmemiş tahkik süzgecinden geçirmiştir.

İbn Atıyye'nin bu konudaki eleştirileri, şiirdeki mananın ayetteki kelimenin manasını desteklememesi, şiirin delalet ettiği mananın iddia edilen aksine delaleti, şiirdeki mecazın ayetteki kullanımı karşılayıp karşılamaması, beyte yanlış mana verilmesi ve beyitin yanlış nakledilmesi gibi hususlara yöneliktir. Bu bağlamda Taberî'nin ilgili görüşleri yanlış ve zayıf olarak nitelendirilmiştir.⁴³²

IX. TEFSİR İLE RİVAYET UYUMSUZLUĞU

Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân* 'ında, ayetin önce genel bir tefsirini yaptıktan sonra ilgili rivayetleri görüşlere göre tasnif etmektedir. Taberî'nin bir ayetle ilgili yapmış olduğu kısa ve genel tefsir kısmına İbn Atıyye, terceme (الترجمة) demektedir. İbn Atıyye'ye göre Taberî'nin bu tercemeleri ve sonrasında sıralanan ilgili rivayetler birbiri ile uyuşmamaktadır. Aşağıdaki iki örnekte İbn Atıyye'nin bu konu hakkındaki tenkitlerine yer verilmiştir.

⁴³⁰ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, IV, 351.

⁴³¹ Ebu Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, II, 131.

⁴³² Başka tenkitler için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 427; II, 312.

Örnek 1: Maide 5/11

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ
وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ

Ey iman edenler! Allah'ın size olan nimetini unutmayın; hani bir topluluk size el uzatmaya yeltenmişti de Allah, onların ellerini sizden çekmişti. Allah'tan korkun ve müminler yalnızca Allah'a güvensinler. (Maide 5/11)

Taberî bu ayetin teviline Allah'ın lütfettiği nimetin ne olduğuna dair farklı görüşlere yer vermektedir. Nakledilen görüşlerin olay örgüsü farklı olmakla birlikte ortak noktası Hz. Peygamber'e planlanan suikast ve bunun Allah Teâla tarafından olayın öncesinde Peygamberine bildirmesidir. Nakledilen birinci görüşe göre bu nimet, Hz. Peygamber'in Amiroğullarından iki kişinin diyetini ödemelerinde yardımcı olmak için Benu Nadir Yahudilerine gittiğinde Yahudilerin kendisine suikast düzenlemesi üzerine Allah Teâla'nın bu durumu haber vermesi ve Rasulullah'ı onların saldırısından kurtarmasıdır. Abdullah b. Abbas'tan nakledilen diğer bir görüşe göre bu nimet, Yahudiler Hz. Peygamber'e suikast amacıyla yemeğe davet ederek onu yemeğe çağırdıklarında, asıl niyetlerinin Allah Teâla tarafından Rasulullah'a bildirilmesi ve onun bu saldırıdan kurtulmasıdır. Katade b. Diame'den nakledilen üçüncü görüşe göre ise ayette geçen nimet, Allah Teâla'nın Batn-ı Nahle gazvesinde Rasulullah'a düşmanlarının namaz esnasında saldırıya geçeceklerini haber vermesi ve korku anlarında nasıl namaz kılacağını bildirmesidir.⁴³³

Taberî'nin naklettiği görüşler arasında İbn Abbas'tan aktardığı rivayet İbn Atıyye'nin dikkatini çekmiştir. Taberî her zamanki usulü ile üstte İbn Atıyye'nin terceme

433

Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VIII, 227-231.

(الترجمة) olarak nitelediği tefsir görüşünü vermiş, altına ilgili rivayeti almıştır. Tam da bu noktada İbn Atıyye, Taberî'nin tercemesi ve altında yer verdiği rivayetin uyumsuz olduğunu söylemektedir. İbn Atıyye'ye göre terceme, ayetin Hz. Peygamber'i bir yemek esnasında öldürmek isteyen Yahudiler sebebiyle indirildiğine dair olduğunu belirtmektedir. Başlığın altındaki rivayetin ise Yahudilerin Hz. Peygamber'i ve ashabını öldürmek maksadıyla bir yemek düzenlediklerine dair olduğunu ifade etmektedir. İbn Atıyye bu rivayetin yukarıda da zikredilen Benî Nadir kıssasını anlatmış olabileceğini söylemektedir.⁴³⁴

Taberî'nin tercemede ve altta yer verdiği rivayete lafzî bir tercüme ile tekrar bakılacak olursa şöyle demektedir: “Hz. Peygamber'in ashabından olan müminlere üzerine şükretmelerinin emredildiği nimet Yahudilerin Hz. Peygamber'i davet ettikleri bir yemekte onu öldürmeye teşebbüs etmeleri, bunun üzerine onların bu suikastlarından Allah Teâlâ'nın elçisini haberdar edip kurtarmasıdır. Olayın üzerine Hz. Peygamber ve ashabı daveti terk etmişlerdir. Bu konuda İbn Abbas'tan şöyle rivayet edildi: Yahudilerden bir grup Hz. Peygamber'i ve ashabını öldürmek maksadı ile bir yemek hazırlamışlardı. Allah onlara bu durumu haber verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber o yemeği yemedi ve ashabına da yememelerini emretti.”⁴³⁵

Kelime kelime tercüme edilen bab başlığı, ilgili rivayet ve İbn Atıyye'nin eleştirisi incelendiğinde şunları söylemek mümkündür: İbn Atıyye'nin uyumsuz gördüğü başlık ve altındaki rivayetin birbiriyle bağdaştırılamayacak kadar ayrı olduklarını söylemek pek de mümkün görünmemektedir. Ayrıca İbn Abbas rivayetinin Benî Nadir Yahudilerinin

⁴³⁴ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 167.

⁴³⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VIII, 231.

kıssası ile ilgili olması da birkaç husus sebebiyle uzak bir ihtimal gibi durmaktadır. Bu kıssada Hz. Peygamber arabuluculuk vasfıyla Yahudilerin yanına gitmekte ve o sırada olası bir suikasttan haberdar edilerek muhtemel bir ölümden kurtulmaktadır. İbn Abbas rivayetine göre ise Hz. Peygamber ve ashabı davet edildikleri bir yemeğe gitmektedirler. Dolayısıyla burada İbn Abbas rivayetinin Benu Nadir kıssasına ilişkin olduğunu söylemek doğru olmasa gerektir. İbn Atıyye'nin yönelttiği eleştiride dikkat çeken bir diğer husus Taberî'nin bab başlığını sebab-i nüzul kalıbı ile vermiş olduğunu aktarmasıdır. Hâlbuki Taberî'nin başlığı bu lafızla gelmemektedir. Bu da İbn Atıyye'nin kullanmış olduğu *Câmiu'l-beyân* nüshanın sorunlu olduğu tezini kuvvetlendirmektedir.

Örnek 2: Hac 22/40

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ هَادَمَتْ
صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ

Onlar, haksız yere, sırf, "Rabbimiz Allah'tır" demelerinden dolayı yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah'ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle bir edilirdi. Şüphesiz ki Allah kendi dinine yardım edene mutlaka yardım eder. Şüphesiz ki Allah çok kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir. (Hac 22/40)

Ayette geçen بِيَع kelimesinin ne ifade ettiğine dair Taberî iki farklı görüş nakletmektedir. Bunlardan birincisi bu kelimenin Hristiyanların kilisesini ifade ettiği görüşüdür. İkincisi ise بِيَع Yahudilerin havraları (كنائس اليهود) olduğu görüşüdür. Taberî ikinci görüşü özetledikten sonra ilgili rivayetleri nakletmektedir. Mücahid b. Cebr'den,

İbn Cüreyc'ten gelen rivayetlerde kelimenin kilise (كنائس) olduğu nakledilmektedir.⁴³⁶

İbn Atıyye ise Taberî'nin naklettiği bu rivayeti terceme kısmına uygunsuz olmakla eleştirmektedir.⁴³⁷

Taberî'nin sözü ve ilgili rivayete bakıldığında tercemenin Yahudilerin havraları (كنائس اليهود) şeklinde mukayyet, Mücahid ve İbn Cüreyc'in kavlinin ise kilise (كنائس) mutlak olduğu görünmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde İbn Atıyye'nin eleştirisi bir bakıma doğru ve yerindedir.

Değerlendirme

Her iki örnekten yola çıkarak İbn Atıyye'nin *Câmiu'l-beyân*'ı oldukça dikkatli okuduğu ve Taberî'de gördüğü metinsel tutarsızlıkları tefsirine taşıdığını söylemek mümkündür. İbn Atıyye'nin kullandığı terceme (الترجمة) lafzı, hadis literatüründe kullanılan 'bab başlığı' kullanımını akıllara getirse de tefsirlerde böyle bir kullanımın yer almaması bir izahı gerektirmektedir. Taberî'nin kısaca tefsir üslubu, herhangi bir ayetle ilgili görüşü kısaca özetledikten sonra bu görüşün kimlere dayandığını ذكر من قال ذلك ifade kalıbından sonra rivayetlerle açıklaması olarak özetlenebilir. Taberî'nin ذكر من قال ذلك ifadesinden önceki özet açıklaması İbn Atıyye tarafından terceme (الترجمة) olarak nitelendirilmektedir. Taberî tefsirine her zaman olduğu gibi eleştirel yaklaşım sergileyen İbn Atıyye'nin terceme

⁴³⁶

Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVI,

⁴³⁷

İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, IV, 125.

konusunda da ince eleyip sık dokuduğu görülmektedir. Bu konuda eleştirileri kimi zaman doğru kimi zaman ise yerindeliği tartışılır mahiyettedir.

X. DİL TAHLİLLERİ

İbn Atıyye'nin tenkitlerine konu olan alanlardan biri Taberî'nin Arap dili ile ilgili tahlilleridir. Bu konudaki tenkitleri, nahiv, sarf ve lügat olmak üzere üç ana başlıkta incelemek mümkündür. Edatlar, zamirlerin mercii ve i'rab takdirleri *nahiv* konusunda incelenirken kelime kökeni ve müfret-cemi konusu *sarf* başlığında ele alınmıştır. Son kısımda *lügat* konusunda kelimelerin anlamlandırılmasına yönelik tenkitlere yer verilmiştir.

A. Nahiv

Kaynaklarda geçtiği üzere Taberî Kufe Dil ekolüne bağlıdır.⁴³⁸ Tefsirinde de genelde buna göre i'rab takdirleri yapmış ve tevillleri bu yönde olmuştur. Nahiv konusunda Kisâî ve Ferrâ'nın dışında çok fazla isim zikretmeksizin genel kalıplar kullanan Taberî, dil konusundaki ihtilafları '*bazı Kufeli nahivciler*' veya '*Basralı dilciler*' şeklinde vermektedir. Genel olarak Kufeli dilcilere tabî olsa da Basralı dilcilere muvafakat ettiği yerler de vardır. Bununla birlikte Taberî'nin i'rab takdirleri ve lugavî çözümlemelerini, yaptığı teviller ile irtibatlandırması dikkate değer bir başka konudur.⁴³⁹

İbn Atıyye ise lugavî ve nahvî konuları fazla ayrıntıya girmeksizin ele almakta, görüşleri özetle aktarmaktadır. Nahivde her iki ekolün de görüşlerine yer vermektedir.

⁴³⁸ Hamevî, *Mucemu'l-udebâ*, XVIII, 56-60.

⁴³⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Abdullah Rufeide, *en-Nahv ve kütübü't-tefsir*, Mısra: Daru'l-Cemahiriyye, 1990, I, 577-640.

İbn Atıyye, herhangi bir nakilde bulunduğunda veya eleştiri getirdiğinde ise kişileri ismen zikretmektedir. Taberî ve Mehdevî, onun nahiv konusunda en çok atıf yaptığı isimlerdendir. Lugavî tahlillerinde ve nahiv eleştirilerinde şiirle istişhada da yer veren İbn Atıyye, sadece kendi görüşüne delil olan şiire değil, tenkide konu olan şiire de yer vermektedir. İbn Atıyye, i‘rab takdirlerini, yapmış olduğu teviller ile bağdaştırması konusunda Taberî ile benzerlik arz etmektedir.

1. Edat

Örnek 1: Bakara 2/19

أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَّجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ
وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ

Yahut onlar, karanlıklar içinde gökten boşanan gök gürültülü, şimşekli bir yağmura tutulmuş kimseler gibidirler. Yıldırımlar yüzünden ölümden korkarak parmaklarıyla kulaklarını tıkarlar. Hâlbuki Allah inkârcıları çepeçevre kuşatmıştır. (el-Bakara 2/19)

Ayette geçen ‘أَوْ كَصَيْبٍ’ lafzındaki او bağlacının durumu iki müfessir arasında bir

ayrılık noktasını teşkil etmiştir. Taberî ‘yahut/veya’ manasındaki او bağlacının anlamını ‘ve’ manasındaki و olarak takdir etmekte ve Arapların da او bağlacının و anlamında kullanımlarının vaki olduğunu belirtmektedir.⁴⁴⁰ Taberî’nin bu izahına göre münafıkların hali her iki misali de bir olay örgüsü bağlamında içine almış olmaktadır. Bu bağlamda

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِينَ اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ صُمُّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ

لَا يَرْجِعُونَ أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَّجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ

440

Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 350-356.

⁴⁴¹ بِالْكَافِرِينَ ayetleri ışığında ve Taberî'nin takdirine göre münafıkların durumu, karanlıkta

ateş yakan, tam onunla aydınlandıkları sırada Allah'ın ışıklarını yok etmesiyle tekrar göz gözü görmeyen karanlıklar içinde kalan kimselerin durumu gibidir. Ve yine onların durumu karanlıklar içinde gök gürültüsü ve şimşeklerle birlikte gelen bir sağanak yağmura yakalanmış da ölüm korkusuyla nereye gideceklerini, ne yapacaklarını şaşırılmış kişilerin durumu gibidir. Dolayısıyla münafıkların durumu bunlardan birine değil her ikisine de benzemektedir. Taberî'nin tercih ettiği bu mana Kûfe dil ekolüne bağlı âlimlerin benimsediği görüş olarak nakledilmiştir.⁴⁴²

İbn Atıyye ise 'و' bağlacının aslî manasında ('veya' anlamında) kullanıldığını belirtmekte ve Taberî'nin görüşünün yaygın olmayan bir kullanım olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴³

Konu hakkında sonraki müfessirlere bakıldığında Ebu Hayyan, İbn Atıyye gibi iki temsilin birbirinden bağımsız olduğu görüşündedir.⁴⁴⁴ Kurtubî hem Taberî'nin görüşüne hem de 'و' bağlacının tahyir (seçme) ifade ettiğine dair görüşe yer verdikten sonra edatı asli manasında (ve) almaktadır.⁴⁴⁵ Alusî و bağlacına verilen و (ve) ve بل (bilakis) manalarını kabul etmemektedir.⁴⁴⁶

Taberî'nin ve İbn Atıyye'nin tercihlerinin ayetin manasına ve anlaşılmasına katkısı açısından bakıldığında Taberî'nin her iki misali bir örnek gibi kabul etmesi sonucu

⁴⁴¹ el-Bakara 2/17-19.

⁴⁴² Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, I, 221; Kurtubî, *el-Câmi*, I, 325-326.

⁴⁴³ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 101.

⁴⁴⁴ Konuya geniş yer ayıran Ebu Hayyan و (veya) edatını و (ve) manasında almaya gerek olmadığı kanaatindedir. Bu bağlacın tafsil için olduğunu ve münafıkların halinin daha iyi anlaşılması için ikinci bir temsil getirildiğini ifade etmektedir. bkz. Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, I, 221.

⁴⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi*, I, 326.

⁴⁴⁶ Âlûsî, *Ruhu'l-meâni*, I, 171.

manada bir anlam bütünlüğü sağlandığı aşikârdır. Örnek bir bütün olarak düşünüldüğünde münafıkların hali bir ateş yakarak tam aydınlanacakları esnada Allah'ın ateşlerini söndürmesi ile yine karanlıklar içinde kalan kimselerin durumu gibidir. Göz gözü görmeyen zifiri karanlıklarda sersem ve şaşkın biçimde kalan bu kimseler artık kör, sağır ve dilsizdirler. Ve yine onların durumu aniden şiddetli bir yağmur, korkutucu bir gök gürültüsü ve gözleri alan şimşeklere yakalanan kimselerin durumu gibidir. Onlar kulaklarında gök gürültüsünü, gözlerinde şimşegi, bedenlerinde ise yağmur ve karanlığı hissederek ölüm korkusuyla kulaklarını tıkırlar. Hâlbuki Allah onları çepeçevre kuşatmıştır.

İbn Atıyye ve diğer müfessirlerin kabulüne göre ayetin manasına bakıldığında ise birinci misal tek boyutlu olup ışıık ve karanlık imgelerini barındırmaktadır. İkincisi ise birçok açıdan dehşetli bir manzarayı gözler önüne sermektedir. Bu açıdan iki misalin birbirinden ayrılması ve ikisinden birinin tercih edilmesi de manada kopukluğa sebep olmaksızın münafıkların halini iki farklı manzarada gözler önüne sermektedir.

Örnek 2: Bakara 2/133

أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي

Yoksa siz Yakub'un, ölüm döşeginde iken çocuklarına, "Benden sonra kime ibadet edeceksiniz?" dediği zaman orada hazır mı bulunuyordunuz? (Bakara 2/133)

Ayetin başında yer alan أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ ifadesindeki أَمْ edatının takdiri konusunda

farklı teviller yapılmıştır. Taberî, ayetin bu kısmının takdirini أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ olarak yapmaktadır. Böylece ayetin manası 'Yakub'a ölüm geldiği zaman siz orada mı idiniz?

olmaktadır. Yani ayetteki مَ edatının ‘yoksa’ anlamında olmayıp istifham hemzesi ا manasında olduğu görüşündedir.⁴⁴⁷

İbn Atıyye ise ayetteki مَ edatının بل olarak takdirinin yapıldığı görüşü zikretmekte ve مَ edatının hem istifham hemzesi hem de بل olarak birlikte takdir edilmesinin daha doğru olduğunu ifade etmektedir. İbn Atıyye ayetin hitabının, peygamberleri öldüren ve onlara Yahudilik veya Nasranîlik atfeden Ehl-i kitab’ın şahsında nüzul dönemindeki Yahudilere olduğunu belirtmekte ve ayetin takdirini şöyle yapmaktadır: ‘Siz Ey Yahudi ve Hristiyanlar! Yakub’un yanında bulunup onun çocuklarına yaptığı vasiyete şahit oldunuz mu? [Olmadınız] Bilakis siz yalan söylüyorsunuz. Bunu inkâr ettiniz ve inatla onlara gerçek dışı şeyleri nisbet ettiniz.’⁴⁴⁸

Genellikle kelâmın ortasında gelen ve kendinden önceki soru cümlesine atıf olarak gelen مَ edatının cümlede başa gelmesi, müfessirleri farklı takdirler yapmaya götürdüğü anlaşılmaktadır. Bu ayet, Yahudilerin Hz. Peygamber’e; “Sen Yakub’un ölürken evlatlarına Yahudilik üzere kalmalarını vasiyet ettiğini bilmiyorsun.” demeleri üzerine nazil olmuştur.⁴⁴⁹ Bu bağlamda Vahidî’nin (ö. 468/1076) yaptığı gibi⁴⁵⁰ ayetin başına mukadder bir soru cümlesi getirilmesi halinde tevil daha anlaşılır olmaktadır. Buna göre “Yakub’a nisbet edip durduğunuz şeylerin haberi size ulaştı mı ki böyle kesin

⁴⁴⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, II, 585.

⁴⁴⁸ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, I, 213.

⁴⁴⁹ Vahidî, *Esbâbu nuzûl*, Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, [t.y.], s s. 44

⁴⁵⁰ Vahidî, *Tefsiru’l-Basît*, İskenderiye: Darü’l-Musavveri’l-Arabi, [t.y.], III, 345.

konusuyorsunuz? Yoksa siz onun vasiyeti esnasında yanında mı idiniz?” tevili hem nüzul ortamı açısından daha anlaşılır hem de nahiv kuralları açısından daha açıktır.

Örnek 3: Kasas 28/17

قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ

Mûsâ, "Rabbim! Bana lutfettiğin nimetler hakkı için suçlulara asla arka çıkmayacağım" dedi. (Kasas 28/17)

Taberî, ayetin بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ kısmındaki ب (bâ) harfinin yemin anlamına gelebileceğini ifade etmektedir. Bu durumda lafız, أقسم بنعمتك takdirinde olup ayet, “Senin bana ihsan ettiğin nimete yemin olsun ki ben günahkârlara arka çıkmayacağım.” manasına gelmektedir.⁴⁵¹

İbn Atıyye’ye göre bu tevil doğru ve yerinde değildir. Nitekim Arap dilinde yemin ifadesinde ف ve لِن bir arada bulunmaz. Çünkü ف harfi, لِن edatının لا ve ما anlamında kullanılmasının önüne geçer ki yeminde olumsuzluk bu ikisi ile olur. İbn Atıyye’ye göre ayetin manası “Rabbim bana verdiği nimetin, affın ve ihsanın sebebiyle artık bana günahkârlardan uzak durmak düşer” olmaktadır.⁴⁵²

⁴⁵¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XVIII, 191.

⁴⁵² İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, IV, 281.

Konu hakkında Semin el-Halebî (ö. 756/1355) her iki vechin de caiz olduğunu belirtmektedir.⁴⁵³ Beydâvî,⁴⁵⁴ Ebu Hayyan⁴⁵⁵ ve Nesefî⁴⁵⁶ bu konuda Taberî gibi düşünen müfessirler arasındadır.

Örnek 4: Sebe' 34/6

وَيَرَى الَّذِينَ آمَنُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ

Kendilerine ilim verilenler, Rabbinden sana indirilen Kur'an'ın gerçek olduğunu ve onun, mutlak güç sahibi ve övgüye layık Allah'ın yoluna ilettiğini görürler. (Sebe 34/6)

Taberî, ayette geçen يَرَى fiilinin iki ayet öncesine yani لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ayetine atıf olduğu görüşündedir. Bu durumda ayetin takdiri; “Allah kıyameti apaçık bir kitapta ortaya koymuştur ki iman edip salih amel işleyenler mükâfatlandırılınsın. Ve kendilerine ilim verilenler de Kur'an'ın hak olduğunu, doğru yola sevk ettiğini bilsinler.” olmaktadır.⁴⁵⁷

İbn Atıyye'ye göre ise burada daha zahir olan görüş Taberî'nin görüşü değil ayetin istinaf (ibtidaiyye) olması ve yeni bir başlangıç mahiyetini taşımasıdır. Dolayısıyla 'وَيَرَى' fiili istinaf olmak üzere merfudur.⁴⁵⁸

⁴⁵³ Semin el-Halebî, Ahmed b. Yusuf, *ed-Dürrü'l-masûn fi ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn* (thk. Ahmed Muhammed el-Harrat), Dımaşk: Daru'l-Kalem, [t.y.], VIII, 658.

⁴⁵⁴ Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, II, 189.

⁴⁵⁵ Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, VII, 105.

⁴⁵⁶ Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, II, 634.

⁴⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIX, 213.

⁴⁵⁸ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, IV, 405-406.

Bu konuda Kurtubî,⁴⁵⁹ ve Ebu Hayyan⁴⁶⁰ İbn Atıyye'nin tercihini daha isabetli görmektedirler.

Örnek 5: Yunus 10/51

أَنتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ الْآنَ وَقَدْ كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ

Azap gerçekleştikten sonra mı ona iman ettiniz? Şimdi mi? Oysa siz onu acele istiyordunuz. (Yunus 10/51)

Ayette geçen 'أَ' harfi konusunda Taberî ve İbn Atıyye farklı görüşler ortaya koymaktadırlar. Taberî, 'أَ' ifadesindeki 'أَ'nin, هُنَالِكَ (burada) manasında olduğu görüşündedir. Ona göre 'أَ' harfi burada atıf ifade etmemektedir. Buna göre ayetin manası “iman etseniz bile size imanın fayda vermediği yerde, ahirette azap size geldiğinde, orada mı iman edeceksiniz?” olmaktadır.⁴⁶¹

İbn Atıyye ise Taberî'nin görüşüne katılmamakta ve bunun iyi olmayan bir görüş olduğunu söylemektedir. Ona göre 'أَ' harfi atıf olup ayeti kendinden önceki ayete bağlamaktadır. Buna göre ayetin manası “Azab gelip çattığında ve size her şey ayan beyan ortaya çıktıktan sonra mı iman edeceksiniz? Hayır, bu size fayda vermez.” olmaktadır.⁴⁶²

⁴⁵⁹ Zira Kurtubî'ye göre لَيَجْزِي fiili, ' لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ (...) ' Kıyamet muhakkak size gelecektir.' (Sebe

34/3) kısmına atıftır. Şayet Taberî'nin takdirinde يَرَى fiilinin de buraya atfedildiği düşünüldüğünde, “Kendilerine ilim verilenler, Kur'an'ın hak olduğunu bilsinler diye kıyamet saati size gelecek.” demek olur ki bu da doğru değildir. Çünkü onlar zaten Kur'an'ın hak olduğunu ve kıyametin de geleceğini biliyorlardı. bkz. Kurtubî, *el-Câmî*, XVII, 256.

⁴⁶⁰ Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, VII, 249.

⁴⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 190-191.

⁴⁶² İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 124. Atıf konusunda Taberî'nin benzer tenkitleri için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 433.

Bu konuda Ebu Hayyan,⁴⁶³ Kurtubî⁴⁶⁴ ve Semin el-Halebî⁴⁶⁵ Taberî'ye katılmayıp İbn Atıyye gibi düşünmektedirler. Ancak Semin el-Halebî, diğerlerinden farklı olarak Taberî'nin görüşünü mevcut kıraatle doğru bulmazken **أَمْ** kıraati ile düşünüldüğünde makul bir tevil olduğunu belirtmektedir.⁴⁶⁶

2. Zamirin Mercii

Zamirlerin mercilerinin takdiri, nahvî izahlarda farklılığı, bu da tevil farklılığını doğurmaktadır. İbn Atıyye, Taberî'nin bu konudaki bazı takdirlerini kimi zaman bir yanılğı kimi zaman zayıf olarak nitelemektedir. Ancak bazen de daha yumuşak bir üslup ile aynı görüşte olmadığını delillerle temellendirmektedir.⁴⁶⁷

Örnek 1: Yunus 10/38

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Yoksa onu (Muhammed kendisi) uydurdu mu diyorlar? De ki: "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi siz de onun benzeri bir sûre getirin ve Allah'tan başka, çağırabileceğiniz kim varsa onları da yardıma çağırın. (Yunus 10/38)

Ayette geçen **مِثْلِهِ** kelimesindeki **هـ** (o) zamirin mercii hakkında müfessirlerden farklı görüşler varid olmuştur. Taberî, **مِثْلِهِ** lafzını **مثل هذا القرآن** olarak açıklamakta ve **هـ** zamirinin Kur'an-ı Kerim'den kinaye olduğunu söylemektedir. Taberî'ye göre zamir,

⁴⁶³ Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, V, 166.

⁴⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmî*, XI, 7.

⁴⁶⁵ Semin el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, VI, 217.

⁴⁶⁶ Semin el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, VI, 217.

⁴⁶⁷ İncelenen örneklerin dışında benzer eleştirileri için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, IV, 563; V, 8.

lafız itibariyle سُورَة kelimesidir. Ancak Kur'an'dan bir sure demekle Kur'an-ın tamamı kastedilmektedir. Şayet zamir mana olarak da 'سُورَة' kelimesine raci olsa idi, هَا değil هَا şeklinde olup ayette de 'مِثْلِهَا' gelirdi. Dolayısıyla Taberî'ye göre bu sureye benzer bir sure getirin manası lafız yönünden değil mana yönünden çıkarılmaktadır.⁴⁶⁸

İbn Atıyye, zamirin Kur'an-ı Kerim'e racî olduğunu söylemekte ise de merciin önceki ayette açıkça zikredildiğini ve Taberî gibi sadece mana yönünden değil hem lafzî hem manevî yönden bunun açık olduğunu ifade etmektedir. İbn Atıyye'ye göre Taberî'nin görüşü açık bir yanılıdır ve böyle bir izahın lüzumu yoktur.⁴⁶⁹

Ebu Hayyan bu konuda İbn Atıyye gibi zamirin doğrudan Kur'an'a gittiği görüşündedir.⁴⁷⁰

Örnek 2: Âl-i İmran 3/88

هُمْ يُنْظَرُونَ أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا

“İşte onların cezası; Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lanetinin üzerlerine olmasıdır. Onun içinde ebedi kalacaklardır. Onların azabı hafifletilmez, onların yüzlerine bakılmaz.” (Âl-i İmran 3/87-88)

Taberî'ye göre 88. ayete geçen فِيهَا خَالِدِينَ lafzındaki هَا zamirini bir önceki ayette yer alan *Allah'ın laneti* (لَعْنَةُ اللَّهِ), ihtiva ettiği mana olan *ilahi cezaya* (عَقُوبَةُ اللَّهِ) râcidir. Buna

⁴⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 182-183.

⁴⁶⁹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 121.

⁴⁷⁰ Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, V, 159.

göre ayetin manası “Onlar Allah’ın azabında (ukubetinde) ebedî kalacaklardır. Yani Allah’ın kendilerine hiçbir surette azabın hafifletilmediği kendilerine herhangi bir sürenin de verilmeyeceği kişileri yönelik azabıdır.”⁴⁷¹

İbn Atıyye, Taberî’nin söz konusu zamiri, ‘Allah’ın azabına’ döndürdüğüne yer vermektedir. Buna paralel olarak bazı müfessirlerin de ها zamirinin bir önceki ayette geçen *lanetullah*’a gittiğine dair görüşlerine yer vermektedir. İbn Atıyye’ye göre ayetin karineleri ebedî lanetin cehennemde olmasını gerektirmektedir. Bu karineler ise ‘ebedî kalma’, ‘azabın hafifletilmemesi’ ve ‘yüzlerine bakılmaması’ durumlarıdır. Bu bağlamda söz konusu ها zamiri ayette zikri geçmeyen النار (Ateş/cehennem) kelimesine râcidir. Çünkü sözün bağlamından bu mana anlaşılmaktadır. Nitekim ⁴⁷² كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنَّ ayetinde geçen ها zamirinin âidi de aynı şekilde lafzen zikredilmeyen الأرض (yeryüzü) kelimesidir.

Aynı şekilde bazı müfessirler يَخْشَاهَا مِنْ مُنْذِرٍ أَنْتَ إِمَّا أَنْتَ مُنْذِرٌ مِنْ يَخْشَاهَا “*Sen ancak ondan korkanları uyarıcısın.*”⁴⁷³ ayetindeki ها zamirinin öncesinde lafzen geçmese de النار a (cehennem) racî olduğunu ifade etmişlerdir. İbn Atıyye, Taberî’ye karşı bu örneklerle kendi görüşünü temellendirmektedir.⁴⁷⁴

Örnek 3: Taha 20/71

وَلَتَعْلَمَنَّ أَئِنَّا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى

⁴⁷¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, V, 563. Benzer bir ayet için bkz. en-Nahl 16/85.

⁴⁷² er-Rahman 55/26.

⁴⁷³ en-Naziât 79/45.

⁴⁷⁴ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, I, 467-469

Hangimizin azabı daha şiddetli ve daha kalıcıymış, mutlaka göreceksiniz. (Ta-Ha 20/71)

Taberî, ayetin اَيْنَا (hangimiz) kısmında Firavun'un kendisini ve Hz. Musa'yı kastettiğini söylemektedir.⁴⁷⁵ İbn Atıyye ise اَيْنَا (hangimiz) lafzından kastın Firavun'un kendisi ve Allah Teâlâ olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷⁶

Konu hakkında Râzî,⁴⁷⁷ Beydâvî,⁴⁷⁸ Ebussuud Efendi⁴⁷⁹ Taberî gibi düşünen müfessirler arasındadır. Ebu Hayyan⁴⁸⁰ ise İbn Atıyye'nin görüşünü benimsemektedir.

İbn Atıyye'yi böyle bir tevile götüren durum Firavunun peygamberlik iddasında değil ilahlık iddasında bulunması dolayısıyla kendisini Allah Teâlâ ile mukayese ettiği fikri olabilir. Böyle bir durumda kendisini Allah Teâlâ ile bir tutması, Hz. Musa ile kıyaslamasından daha anlaşılabilir. Ayrıca ayetin ele aldığı konu Hz. Musa'nın gösterdiği mucize karşısında Allah'a iman eden sihirbazlara yönelik Firavun'un tehdididir. Bu bağlamda bakıldığında yine İbn Atıyye tevilinin daha yerinde olduğu anlaşılmaktadır.

3. İrab

Ayetleri cümle yapısı yönünden inceleyerek yapılan i'rab takdirlerindeki farklılık beraberinde tevil ihtilaflarını getirmiştir. Taberî'nin irab takdirlerine yönelik tenkitler, İbn Atıyye eleştirilerinde önemli bir yekûn tutmaktadır.

⁴⁷⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVI, 116.

⁴⁷⁶ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, IV, 53.

⁴⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 87.

⁴⁷⁸ Beydâvî, II, 52-53.

⁴⁷⁹ Ebussuud Efendi, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ el-Kur'âni'l-azîm* (thk. Abdulkadir Ahmed Ata), Riyad: Mektebetu'r-Riyad, [t.y.], III, 649.

⁴⁸⁰ Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 243.

Örnek 1: Nisa 4/36

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ
بِالْجُنُبِ وَأَيْنَ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا

Allah'a ibadet edin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaş'a, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlar (köle, cariye, hizmetçi ve benzerlerine) iyi davranın; Allah kendini beğenen ve daima böbürlenip duran kimseyi sevmez. (Nisa 4/36)

Ayetin بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا kısmının i'rabı konusunda farklı takdirler yapılmıştır. Taberî, İğra kelimesinin iğra yoluyla⁴⁸¹ nasb edildiğini ifade etmektedir. Taberî'ye göre ayetin bu kısmı iğra yoluyla Allah Teâlâ tarafından anne babaya iyilikte bulunmanın lüzumuna yönelik bir emirdir. Buna göre Taberî, kelimenin başına أَمَرَ (emretti) fiilini takdir ederek İğra kelimesinin mahzûf أَمَرَ fiilinin meful-ü bihi olmak üzere mansub olduğu görüşündedir. Böylelikle ayetin takdiri أَمَرَكم بالوالدين إِحْسَانًا (Size anne babaya iyilik yapmanızı emretti.) olmaktadır.⁴⁸²

İbn Atıyye ise إِحْسَانًا kelimesinin meful-ü mutlak olmak üzere mensub olduğunu, amilinin ise mahzûf أَحْسِنُوا fiili olduğunu söyler ve takdirini إِحْسَانًا بِالْوَالِدَيْنِ و şeklinde

⁴⁸¹ İğra, muhatabı iyi bir şeye teşvik etmek amacıyla yapılır. İrabı ise hazfedilmiş bir fiilin mefulün bihi olarak mensuptur. bkz. Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Hişam en-Nahvî, *Şerhu Şüzuri'z-zeheb* (thk. Berekat Yusuf Hebbud), Beyrut: Darü'l-Fıkr, 1994, s. 293.

⁴⁸² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 5.

yapar. Bunun yanında Taberî'nin bu konudaki i'rab takdirinin herhangi bir gerekçe belirtmeksizin hatalı olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸³

Konu ile ilgili Ebu Hayyan, Taberî'nin görüşünü benimsemektedir.⁴⁸⁴

Örnek 2: İsra 17/101

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا

Andolsun, biz Mûsâ'ya apaçık dokuz mucize verdik. İsrailoğullarına sor (sana anlatsınlar): Hani Mûsâ onlara gelmiş ve Firavun da ona, "Ben senin kesinlikle büyülendiğini zannediyorum ey Mûsâ!" demişti. (İsra 17/101)

Ayetinde geçen مَسْحُورًا kelimesinin durumu ve cümledeki anlamı Taberî ve İbn Atıyye arasında ayrılık noktası olmuştur. Taberî'ye göre bu kelime, her ne kadar ism-i meful kalıbında ise de cümlede ism-i fail anlamındadır. Dolayısıyla ayetin takdiri إِنِّي

لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى سَاحِرًا (Ey Musa şühesiz ben senin bir sihirbaz olduğun kanısındayım.)

olmaktadır. Taberî, bu görüşünü delillendirmek maksadıyla “وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ”

”الدِّينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا” *“Kur'an okuduğunda, seninle ahirete inanmayanların*

*arasına gizli bir perde çekeriz.”*⁴⁸⁵ ayetindeki مَسْتُورًا kelimesinin سَاتِرًا şeklindeki

takdirini örnek vermektedir.⁴⁸⁶

⁴⁸³ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 49.

⁴⁸⁴ Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhîr*, III, 254.

⁴⁸⁵ İsra 17/45.

⁴⁸⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 106.

İbn Atıyye ise Taberî'yi bu konuda haksız bulmakta ve kelimenin veznine uygun olarak ism-i meful olmak üzere 'örtülmüş' manasında olduğunu belirtmektedir.⁴⁸⁷

Ebu Hayyan ve İbn Âşur İbn Atıyye gibi düşünmektedir.⁴⁸⁸

Örnek 3: A'raf 7/169

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأُذْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهَا يَأْخُذُوهَ أَلَمْ

يُؤْخَذَ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالَدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

Derken, onların ardından yerlerine Kitab'a (Tevrat'a) varis olan (kötü) bir nesil geldi. Şu geçici dünyanın değersiz malını alır ve "(nasıl olsa) biz bağışlanacağız" derlerdi. Kendilerine benzeri bir mal gelse onu da alırlar. Allah hakkında, gerçek dışında bir şey söylemeyeceklerine dair onlardan Kitab'ta söz alınmamış mıydı? Onun içindekileri okumamışlar mıydı? Hâlbuki Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için ahiret yurdu daha hayırlıdır. Hiç düşünmüyor musunuz? (A'raf 7/169)

Taberî, ayetteki وَرِثُوا الْكِتَابَ kısmının وَدَرَسُوا مَا فِيهِ ifadesine matuf olduğunu belirtmektedir. Bu durumda ayetin manası şu şekilde olmaktadır; “Onların ardından bir nesil geldi. Onlar Kitab’a (Tevrat) varis oldular ve onu okudular. Yani onun içindekileri bildiler. Ancak daha sonra Kitab’la amel etmediler ve onu terk ettiler. Bu suretle de Allah’a verdikleri sözde durmadılar.”⁴⁸⁹

İbn Atıyye ise Taberî'nin bu takdirini, matuf ve matufun aleyhin birbirine uzaklıkları sebebiyle doğru bulmamaktadır. Ona göre وَدَرَسُوا مَا فِيهِ kısmı أَلَمْ يُؤْخَذَ عَلَيْهِمْ

⁴⁸⁷ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 489. Benzer tenkitler için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 193.

⁴⁸⁸ Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhîr*, VI, 83; İbn Âşur, *Tefsîru't-tahrîr*, XV, 226.

⁴⁸⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 540.

ifadesine atıftır. Matufun aleyhin başındaki soru edatını istifham-ı takriri olarak alan İbn Atıyye’ye göre ayetin manası; “Sizden kitapta bir misak almadı mı [elbette aldı] ve siz de o kitabı okumadınız mı [elbette okudunuz]? ” olmaktadır.⁴⁹⁰

B. Sarf

1. Kelime kökeni

İbn Atıyye’nin Taberî eleştirilerinden birisi de kelimelerin kökenine dair yaptığı tahlillere yöneliktir. Bunlardan birisi de Bakara 2/219 ayetinde yer verdiği tenkittir.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا

Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: ‘Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zahiri) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür. (Bakara 2/219)

Ayette geçen الميسر (el-meysir: kumar) kelimesinin nasıl kumar manasına geldiği konusunda müfessirler kelimenin kökeninden yola çıkarak farklı açıklamalarda bulunmuşlardır.

Taberî, *el-meysir* (الميسر) kelimesinin ي-س-ر (y-s-r) kökünden gelip مفعّل kalıbında olduğunu belirtmektedir. Ona göre y-s-r fiili, gerekli olmak manasına gelmektedir. Nitekim Araplar bu manada يسر لي هذا الامر (bu iş bana gerekli oldu) ifadesini kullanırlar.

Taberî, birine meşru olsun veya olmasın herhangi bir şey verileceği zaman bu tabirin

⁴⁹⁰

İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 472-473. Benzer bir tenkit için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 53; II, 337.

kullanıldığına da değinmektedir. Buna binaen o, *el-meysir* kelimesini, kumarda kaybeden kimsenin, borcunu ödemesi gerektiği esastan hareketle وَجِبَ (gerekti) manasıyla ilişkilendirmiştir. Taberî bu görüşünü Mücahid'e dayandırmaktadır.⁴⁹¹

İbn Atıyye ise bu konuda Taberî'nin yanlış olduğunu belirterek onun fikrine katılmamaktadır. Taberî'nin görüşünü dayandırdığı Mücahid'in ifadesinden böyle bir anlam çıkarılamayacağını ifade etmektedir. Mücahid'in bu konudaki ifadesi şu şekildedir: “*Meysir* kumar demektir. Kumara *meysir* denilmesi Arapların; kumar oynarken ‘Ayırıp şöyle şöyle koyun.’ anlamında söyledikleri ايسروا واجزرو sözünden gelmektedir.”

İbn Atıyye, الميسر kelimesinin يسر kökünden olduğunu ancak bu kökün burada جَزَر (pay etmek) manası taşıdığını belirtmektedir. Bu bağlamda ياسر kelimesinin de جازر (pay eden) ile aynı manada olmaktadır. İbn Atıyye'ye göre Mücahid'in sözleri Taberî'ye delil olmayacak niteliktedir. Çünkü Mücahid'in bu sözünden gereklilik manası değil taksim manası çıkmaktadır Dolayısıyla Taberî görüşünü aslında söylediği şeyin hilafında bir şeyle desteklemiş olmaktadır.⁴⁹²

Konu ile ilgili diğer müfessirlere bakıldığında Kurtubî, bakıldığında bu iki kök arasındaki ilişki ve kullanımları hakkında daha geniş bilgi vermektedir. Kurtubî'de yer alan izahlara göre الميسر Arapların üzerine kumar oynadıkları şey veya parçalar (الجزور) anlamında olup -ki bu şey genellikle deve olmaktadır- bu şeylere الميسر denmesinin sebebi

⁴⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, III, 670.

⁴⁹² İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 292-293.

bahis konusu şeyin parçalara bölünmesidir. Oklarla ve develer üzerinde kumar oynayan kimselere de ياسرون denmiştir. Araplar yesera (يسر) fiilini deveyi kesip etini paylaşdırmak anlamında kullanmışlardır.⁴⁹³ Kurtubî'nin bu izahı, kumar oynayan anlamındaki ياسر kelimesi ile develeri parçalara ayıran anlamındaki جازر kelimesinin ilişkilendirilmesini daha anlaşılır kılmaktadır.

2.Tekil-çoğul

İbn Atıyye'nin Kelimelerin müfred-cemi olmasına ilişkin Taberî'ye yönelttiği eleştiriler genel olarak cem'u'l-cem' (çoğulun çoğulu) konularında gelmektedir.

Örnek 1: Enfal 8/31

وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ

Onlara karşı âyetlerimiz okunduğu zaman, 'Duyduk, istesek biz de bunun benzerini elbette söyleriz. Bu, eskilerin masallarından başka bir şey değildir' dediler. (Enfal 8/31)

Taberî, ayette geçen أساطير kelimesinin cem'u'l-cem' yani çoğulun çoğulu olduğunu ifade etmektedir. أسطر kelimesinin çoğuludur. Zaten cemi olan bu kelimenin müfredi ise سطر kelimesidir. Dolayısıyla kelime müfretten cemiye doğru أساطير - أسطر - سطر olmaktadır. Taberî bununla birlikte bazı dilcilerin أساطير kelimesinin

⁴⁹³

Kurtubî, *el-Câmî*, III, 435-436; Ayrıca bkz. Cevherî, *es-Sıhah*, II, 857-859.

cem‘u‘l-cem‘ olmayıp أُسْطُورَةٌ kelimesinin çoğulu olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir.⁴⁹⁴

İbn Atıyye Taberî’ye katılmamakta ve Taberî’nin naklettiği ikinci görüşün doğru olduğu kanısındadır. Bu bağlamda İbn Atıyye, أُسَاطِيرُ kelimesinin أَسْطَار (estâr) kelimesinin çoğulu olmasını da muhtemel görmekte, ancak kelimenin أُسْطُورَةٌ (ustûre) kelimesinin çoğulu olmasını daha doğru bulmaktadır. أُسْطَر kelimesinin çoğulunun Taberî’nin iddia ettiği gibi olmadığını ifade etmektedir. Zira bu durum kelimenin babına aykırıdır ve eğer öyle olsaydı kelimenin çoğulu yâ (ي) olmaksızın أُسَاطِيرُ (esâtir) gelirdi.⁴⁹⁵

Konu ile ilgili lugâvî tefsirlere bakıldığında Zeccac, أُسَاطِيرُ kelimesinin أَسْطَار (estâr) veya أُسْطُورَةٌ (ustûre) kelimesinin çoğulu olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹⁶

Örnek 2: Rad 13/11

لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِمَّنْ أَمَرَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا هُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ

İnsanı önünden ve ardından takip eden melekler vardır. Allah'ın emriyle onu korurlar. Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez. Allah, bir

⁴⁹⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 141.

⁴⁹⁵ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 520.

⁴⁹⁶ Zeccac, *Meâni'l-Kur'an*, II, 237-238.

kavme kötülük diledi mi, artık o geri çevrilemez. Onlar için Allah'tan başka hiçbir yardımcı da yoktur. (Rad 13/11)

Ayette geçen مُعَقِّبَاتٌ kelimesinin tahlilinde Taberî, kelimenin cem'in cem'i olduğunu söylemektedir. Taberî'ye göre مُعَقِّبَاتٌ kelimesi معقبة'nin çoğulu, معقبة ise مُعَقِّبٌ kelimesinin çoğuludur. Dolayısıyla kelime müfretten cemiye doğru مُعَقِّبَاتٌ - معقبة - مُعَقِّبٌ şeklinde çekimlenmektedir.⁴⁹⁷

İbn Atıyye Taberî'nin bu tahliline katılmamaktadır. Ona göre مُعَقِّبَاتٌ kelimesi cem'u'l-cem' değil مُعَقِّبٌ kelimesinin bir diğer çoğuludur.⁴⁹⁸

Konu ile ilgili diğer tefsir eserlerine bakıldığında Taberî'nin Ferrâ ile aynı görüşte olduğu görülürken⁴⁹⁹ Ebu Hayyan, Taberî'nin bu görüşünü açıklanmaya muhtaç olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰⁰ Âlûsî ise Taberî'ye katılmadığını açık bir şekilde belirtmektedir.⁵⁰¹

C. Lügat

Kur'an-ı Kerim'deki kelimelerin anlamları, kapsamaları ve sarf ediliş maksatlarını içeren bu konu İbn Atıyye ve Taberî'nin önemli ihtilaf noktalarından biridir.⁵⁰²

⁴⁹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIII, 456.

⁴⁹⁸ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 301. Benzer tenkitler için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 291; IV, 22.

⁴⁹⁹ Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1983, II, 60.

⁵⁰⁰ Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, V, 365.

⁵⁰¹ Âlûsî, *Ruhu'l-meâni*, XIII, 112.

⁵⁰² İncelenen örneklerin dışındaki eleştirileri için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 66; I, 110; I, 342; II, 51; II, 265-266; II, 337; IV, 8.

Örnek 1: Nisa 4/6

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ

كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا

Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (büluğa) erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler (ve mallarını geri alacaklar) diye israf ederek ve aceleyle getirerek mallarını yemeyin. (Velilerden) kim zengin ise (yetim malından yemeğe) tenezzül etmesin. Kim de fakir ise, aklın ve dinin gereklerine uygun bir biçimde (hizmetinin karşılığı kadar) yesin. Mallarını kendilerine geri verdiğiniz zaman da yanlarında şahit bulundurun. Hesap görücü olarak Allah yeter. (Nisa 4/6)

Taberî, وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا ifadesinde geçen *Hasîb* kelimesine *şahid* manası vermektedir. Bu manada ayet, Allah Teâlâ'nın insanları gözetlediğini, dünya hayatında onların yaptıklarından haberdar olduğunu ve bunun için kafi oluşunu ifade etmektedir.⁵⁰³ İbn Atıyye ise bu kelimenin böyle bir anlam taşımadığını ve *Hasîb* kelimesinin 'hesaba çeken' manasında olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte ayette hakkı inkâr eden herkes için açık bir vaid olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁰⁴

Her iki tevîl birlikte okunduğunda, ayetin Allah'ın kullarının yaptıklarına şahid olduğu gerçeğini ortaya koyması veya 'hesaba çeken' manası ile düşünüldüğünde bir tehdit ifade etmesi ihtimalleri söz konusudur. Konu hakkında diğer tefsirlere bakıldığında Ebu Hayyan'ın her iki görüşe yer vermekle birlikte İbn Atıyye'den yana görüş belirttiği görülmektedir. Ebu Hayyan'a göre de ayette açık bir tehdit vardır.⁵⁰⁵ Kurtubî'nin görüşü

⁵⁰³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 429.

⁵⁰⁴ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 12.

⁵⁰⁵ Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhîl*, III, 182.

de bu yöndedir.⁵⁰⁶ Âlûsî ise tevilinde Allah'ın insanlara şahit oluşunu vurgulamakta ve Taberî teviline daha yakın durmaktadır.⁵⁰⁷ Son olarak Fahreddin Razi ise ayetin hangi manada alınırsa alınsın bu incelikleri barındırdığını ifade etmektedir.⁵⁰⁸

Örnek 2: Nisa 4/34

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta)dırlar. İyi kadınlar, itaatkârdırlar. Allah'ın (kendilerini) koruması sayesinde onlar da "gayb"ı korurlar. (Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın. (Bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövin. Eğer itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Şüphesiz Allah çok yücedir, çok büyüktür. (Nisa 4/34)

Taberî bu ayette yer alan *وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ* ifadesi için farklı rivayetler nakletmekte ve çeşitli anlam tahlilleri yapmaktadır. Rivayetlerde nakledilen “eşlerin hanımları ile konuşmayı kesmesi” veya “cinsi münasebette bulunmaması” görüşlerini

⁵⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmî*, VI, 78.

⁵⁰⁷ Âlûsî, *Ruhu'l-meâni*, IV, 208-209.

⁵⁰⁸ Râzî yapılan yorumların her ikisine yer vermekte ve ayette yetimlerin vasilerine karşı açık bir tehdit olduğunu ifade etmektedir. Burada emredilen vasîlerin yetimlerin malları için kötü bir şeye niyetlenmemeleri veya yapmamaları ve emanete sahibine verinceye değin doğrulukla sahip çıkmalarıdır. Çünkü Allah, işlerin batınına da zahirine de vakıftır. Şahit ve hesap görücü olarak kullarına yeter. bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IX, 200.

isabetli bulmayan Taberî, اھجروا emir fiilinin kökü olan ھجر kelimesine odaklanmaktadır.

Taberî'ye göre ھجر kelimesinin 'birisiyle konuşmak', 'birinin diğeri ile lüzumsuz ve çokça konuşması' ve 'deveyi iple ayağından bağlamak' olmak üzere üç manası vardır. Bu kelimenin dördüncü bir manası ise 'kaba bir biçimde konuşma'dır. Ancak kelime bu anlamda kullanıldığında if'âl babında اھجر şekli ile kullanılmaktadır. Ayette ise ھجر fiili sülâsi mücerred hali ile kullanılmıştır. Dolayısıyla bu fiille ilk üç mana dışında bir mana vermek caiz değildir. Taberî'ye göre ayete kocanın karısı ile cinsi münasebeti veya konuşmayı kesmesi anlamlarını vermek de uygun değildir. Çünkü bu iki durum, kadının kocasına itaatini engeller. Hâlbuki ayetteki emir kadının kocasına itaatini sağlamak maksadı ile zikredilmiştir. Neticede kelimeyi 'bağlamak' manasında almak ve ayetin bu kısmına; 'Eşlerinizi yatıp kalktıkları evlere bağlayın. (evde tutun, dışarı çıkarmayın)' manasını vermek Taberî'ye göre daha isabetlidir.⁵⁰⁹

İbn Atıyye, Taberî'nin bu görüşünün akli bir çıkarım olduğunu ve bu tevilin gerçeği yansıtmadığını belirtmektedir. İbn Atıyye'ye göre buradaki mana, kadınları bağlamak, eve hapsetmek değil onları yataklarında yalnız bırakmak ve cinsî münasebete girmemektir.⁵¹⁰

Diğer tefsirlere bakıldığında Kurtubî⁵¹¹ ve Ebû Hayyan'ın⁵¹² bu konu hakkında İbn Atıyye ile aynı görüşte oldukları görülmektedir. Taberî'nin tevilini sadece İbn Atıyye tarafından değil diğer müfessirlerce de eleştirilmiştir. Bazı müfessirlerce sakil bir tevil

⁵⁰⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 699-710.

⁵¹⁰ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 48.

⁵¹¹ Kurtubî, *el-Câmi*, VI, 283-285.

⁵¹² Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, III, 250-252.

olarak tanımlanan⁵¹³ görüş hakkında en ciddi eleştirilerden bir de Ebu Bekr İbn Arabî'den gelmiştir. İbn Arabî, Kur'an ve sünneti çok iyi bilen bir âlimin nasıl böyle bir tevile gittiğine hayret etmekte ve bunun tabiri caizse bir tökezleme olduğunu ifade etmektedir.⁵¹⁴

Örnek 3: Hud 11/117

وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ

Rabbin, halkları salih ve ıslah edici kimseler iken memleketleri zulmederek helak etmez. (Hud 11/117)

Taberî ayette geçen 'ظُلْم' kelimesine⁵¹⁵ اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ayetinden yola çıkarak şirk manası vermekte ve ayeti şöyle tevil etmektedir: 'Allah hiçbir kavmi halkı ıslah edici ve birbirine karşı adaletli davranan kimseler oldukları halde sırf müşrik olmaları sebebiyle helak etmez.'⁵¹⁶

İbn Atıyye ise kelimeyi sözlük anlamıyla alarak ayete 'Allah kavimleri hak etmedikleri halde onlara zulmederek helak etmez.' manası vermektedir. İbn Atıyye'ye göre Taberî'nin bu konudaki görüşü ise zayıf bir görüştür.⁵¹⁷

Taberî ile aynı görüşte olan F. Râzî'ye göre Nuh, Hud, Salih, Lût ve Şuayb peygamberlerin kavimleri küfür ve şirklerinin yanı sıra sapkınlıkları ve insanlara eziyet

⁵¹³ Zemahşerî, *Keşşaf*, II, 70.

⁵¹⁴ İbn Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'an* (thr. Muhammed Abdulkadir Atâ), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, [t.y.], I, 533.

⁵¹⁵ Lokman 31/13.

⁵¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 631-632.

⁵¹⁷ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 214-215.

ve zulüm etmeleri sebebiyle helak edilmiştir.⁵¹⁸ İbn Kesir ise bu konuda İbn Atıyye gibi düşünen müfessirler arasındadır.⁵¹⁹

Örnek 4: Casiye 45/7- Zariyat 51/60

وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ

Her günahkâr yalancının vay haline! (Casiye 45/7)

Ayette geçen وَيْلٌ (veyl) kelimesinin bir beddua kelimesi mi yoksa cehennemde bir vadinin adı mı olduğu konusunda iki müfessir farklı görüşler ileri sürmüştür.

Taberî, veyl'in cehennemde yer alan, günahkârların irinlerinin aktığı bir vadi olduğunu ve günahkârların burada cehennem azabıyla karşılaşacaklarını belirtmektedir.⁵²⁰

İbn Atıyye ise kelimenin Arap dilinde, insanların birbiri için musibet, hüzn ve zorluk dilemek için kullandıkları bir beddua lafzı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre kelimenin cehennemde bir vadinin adı olarak tevil etmek ise ayetin siyak ve sibakına uygun düşmemektedir. İbn Atıyye'ye göre ayetin lafzı, kelimenin beddua anlamında kullanılmasını gerektirmektedir.⁵²¹

İbn Atıyye'nin bu konuda Taberî'ye yönelttiği benzer bir eleştiri ise Zariyât Suresi'nin 60. ayetinin tefsirinde geçmektedir.

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ يَوْمِهِمُ الَّذِي يُوعَدُونَ

⁵¹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVIII, 78.

⁵¹⁹ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, IV, 361.

⁵²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXI, 75-76.

⁵²¹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 81.

Uyarıldıkları günlerinden dolayı vay o inkâr edenlerin haline! (Zariyat 51/60)

Taberî, bu ayetteki وَيْلٌ (veyl) kelimesine aynı anlamı vermekte,⁵²² İbn Atıyye ise Taberî'nin ısrarla bu tevili yaparak hataya düştüğünü ifade etmektedir. İbn Atıyye'ye göre bu ayette Taberî tevilinin hatalı oluşundaki temel sebep ayetteki مِنْ يَوْمِهِمْ ifadesi ile bu dünyanın kastedilmiş olmasıdır. Ayrıca min (مِنْ) harf-i cerinin ayetteki kullanımı ibtida-i gâye içindir. Yani bu harf-i cer amacın başlangıcını, olayın zaman ve mekân yönünden başlangıcını belirlemektedir. İbn Atıyye يَوْمِهِمْ ifadesinin kıyamet günü veya Bedir günü olduğuna dair görüşler aktarmışsa da kendi görüşü bu dünya hayatını kastettiği yönündedir.⁵²³ Bu durumda وَيْلٌ (veyl) zorluk, keder ve sıkıntı anlamında olması daha isabetli görünmektedir.

Konu hakkında diğer müfessirlere müracaat edildiğinde Kurtubî, ayeti Taberî'nin görüşüne göre tevil etmiştir. Kurtubî'ye göre bu ifade cehennemdeki bir vadidir ve Allah'ın ayetlerini inkâr edenlere bir tehdit olması için zikredilmiştir.⁵²⁴ Ebu Hayyan ise kelime hakkında varid olan nakillere yer vermektedir. Eb Hayyan'ın yer verdiği nakiller arasında وَيْلٌ (veyl)'in cehennem kapılarından bir kapı olarak nitelendirildiği rivayetler de yer almaktadır. Ancak onun konu hakkındaki görüşü İbn Atıyye ile aynı yöndedir.⁵²⁵

⁵²² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXI, 559.

⁵²³ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 184.

⁵²⁴ Kurtubî, *el-Câmi*, XIX, 146.

⁵²⁵ Çünkü Ebu Hayyan'a göre kelimenin tefsiri rivayetlerde geçtiği gibi olsaydı kelimenin kullanımın Kur'an'a ve bu rivayetlere has olması gerekirdi. Ancak Veyl (وَيْلٌ) kelimesi Araplar tarafından Kur'an'ın nüzulünden önce gerek şiirde gerekse nesir de kullanılan bir lafızdı. Dolayısıyla bu kelimenin genel kullanım göz önünde bulundurularak dua manasında alınması Ebu Hayyan'a göre daha doğrudur. bkz. Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhîr*, I, 443.

Elmalılı Hamdi Yazır ise وَیْلٌ (veyl) kelimesinin cehennemde bir vadi olmasının, dinî terminolojide mecâzi bir anlam olduğunu ifade etmektedir.⁵²⁶

İbn Atıyye'nin وَیْلٌ (veyl) kelimesini sözlük anlamıyla beddua olarak tevil ettiği ve tenkidini lugavi anlamda uygunlukla temellendirdiği anlaşılmaktadır. Taberî ise bu kelimenin izahını yaptığında Ebu Said el-Hudrî'nin Hz. Peygamber'den naklettiği: “وَیْلٌ (veyl) cehennemde bir vadidir. (...)” hadisini zikretmekte ve ilgili ayetlerin tevilinde tercihini rivayetten yana yapmaktadır.⁵²⁷

Değerlendirme

İbn Atıyye'nin nahiv, sarf ve lügat konularındaki tenkitlerine bakıldığında eleştirilerinin bu konular içinde bile oldukça geniş bir alanı kapsadığını söylemek mümkündür. Taberî bu konularda hem yaptığı tercihler hem de delillendirme metodu ile İbn Atıyye'nin eleştirilerinden nasibini almaktadır. Aynı görüşte olsalar bile Taberî'nin istişadları İbn Atıyye tarafından bazen gayr-ı sahih olarak nitelendirilirken bazen de delilin tam tersini ispat ettiği ifade edilmektedir. Tercihleri açısından ise itiraz edilebilir olması, yaygın olmayan görüşe itibar etmesi, zayıf ihtimale binaen tevilde bulunması gibi sebeplerle tercihleri, yanlış, zayıf, uzak bir ihtimal, merdud, gerçeği yansıtmayan, acemice⁵²⁸ ve yanılğı olarak nitelenmektedir.

Bununla birlikte Taberî'nin bazı görüşlerini Nisa 4/34 ayeti örneğinde görüldüğü üzere sadece İbn Atıyye değil diğer müfessirler de oldukça sert biçimde eleştirdikleri

⁵²⁶ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Sadeleştiren: İsmail Karaçam v.d.), İstanbul, IX, 61.

⁵²⁷ bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 163-165. Ayrıca bkz. Tirmizî, “Tefsiru'l-Kur'an”, 23.

⁵²⁸ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 406.

görülmektedir. Ebu Hayyan, Kurtubî gibi Endülüs tefsir ekolündeki müfessirlerin genel olarak İbn Atıyye ile aynı görüşte oldukları da anlaşılmaktadır.

XI. TABERÎ'NİN ELEŞTİRİLERİNE YÖNELTİĞİ

ELEŞTİRİLER

İbn Atıyye'nin, en önemli kaynaklarından biri olan Taberî tefsirini eleştirel bir gözle okuduğu ortadır. İbn Atıyye'nin eleştirilerinden yalnızca kendi görüşleri, nakilleri ve üslubu yönünden değil başkalarına getirmiş olduğu eleştirileri de nasibini almıştır. Aşağıda yer alan örneklerde Taberî'nin tenkitlerinin İbn Atıyye tarafından eleştirildiği yerlere temas edilmiştir.

Örnek 1: Maide 5/48

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

Sana o Kitab'ı hak, önündeki kitapları doğrulayıcı, onları gözetici olarak indirdik. Artık Allah'ın indirdiği ile aralarında hükmet ve sana gelen haktan ayrılıp ta onların arzularına uyma. Sizden her biriniz için bir şariat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı. Öyle ise iyiliklerde yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. O zaman anlaşmazlığa düşmüş olduğunuz şeyleri size bildirecektir. (Maide 5/48)

Taberî ayette geçen 'koruyup kollamak' manasındaki مُهَيِّمًا kelimesi hakkında

birtakım görüşler nakletmektedir. Kur'an'ın, 'önceki kitapların hak kitap olduğuna şahit

olması', 'kendinden önceki kitaplar için bir *güvence* olması', 'önceki kitapları *doğrulayıcı* nitelikte bir kitap olması' gibi görüşleri nakleden Taberî, son olarak Mücahid'in görüşüne yer vermektedir. Mücahid, nakledilen görüşlerin aksine 'مُهَيِّمًا' kelimesi için 'emanet edilen ve güvenilen' anlamı vermekte ve kelimeyi Kur'an-ı Kerim'in değil Hz. Peygamber'in vasfı olarak almaktadır. Buna göre ayetin tevili şöyle olmaktadır: 'Biz sana hak olarak Kitab'ı indirdik. Kur'an daha önce indirilen kitapları doğrulayan bir kitaptır. Ey Muhammed! Sen de Kur'an kendisine emanet edilen bir peygambersin.' Taberî, böyle bir tevili Arap dilinde anlaşılması açısından uzak bir ihtimal olarak görmektedir. Bunun yanında 'مُهَيِّمًا' ve 'مُصَدِّقًا' kelimelerinin birisinin *el-Kitâb*'a birisinin Hz. Peygamber'e sıfat olması ise arasındaki atıf vavı sebebiyle atıf kuralları çerçevesinde düşünüldüğünde Arap dilinde sahih değildir. Ayrıca ayet muhatab sîyga ile başlamaktadır. Şayet *müheym*in sıfatı Hz. Peygamber'e ait olsa idi ayetin 'لَمَّا بَيْنَ يَدَيْهِ' değil, 'لَمَّا بَيْنَ يَدَيْكَ' olması gerekirdi.⁵²⁹

Taberî'ye göre *müheym*in sıfatı *musaddik* sıfatı gibi Kur'an-ı Kerim'in özelliğidir. Kur'an-ı Kerim, kendinden önceki kitapları doğrulayan, muhafaza eden ve hak olduklarına şahitlik eden bir kitap olarak vasıflandırılmıştır.

İbn Atıyye, Taberî'nin Mücahide itirazı için tabiri caizse pot kırdığını söylemektedir.⁵³⁰ İbn Atıyye burada Mücahid'in *müheymen* (مُهَيِّمًا) kıraatine göre bir tevili yaptığını ve bu kıraati açıkladığını ifade etmektedir. Taberî ise onu sanki مُهَيِّمًا kıraatini

⁵²⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VIII, 490-491.

⁵³⁰ İbn Atıyye burada 'غلط' lafzını kullanmaktadır.

bu şekilde tevil etmiş gibi değerlendirmiştir. Dolayısıyla Mücahid'e yönelik eleştirileri yersizdir.⁵³¹ Nitekim Mücahid'in مُهَيِّمًا kelimesini fetha ile okuduğu müheyymen (مُهَيِّمًا)

şeklinde okuduğu kıraat kitaplarında nakledilmektedir.⁵³²

Örnek 2: Yusuf 12/49

ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْرِضُونَ

Sonra bunun ardından da bir yıl gelecek ki, o yılda insanlara yardım olunacak ve o yılda (meyvesuyu ve yağ) sıkacaklar. (Yusuf 12/49)

Taberî, ayetteki وَفِيهِ يَعْرِضُونَ ifadesi hakkında birbirinden farklı görüşler nakletmektedir. Taberî'nin benimsediği birinci görüşe göre bu ifade, Mısır'daki bolluk zamanında onlara 'yağmur yağdırılacağı' anlamındadır. Diğer görüşe göre ise 'üzüm veya (zeytin, sussam vb) yağ sıkmaaktır.' Bir diğer görüşe göre ise وَفِيهِ يَعْرِضُونَ ifadesinden maksat süt sağmaaktır. Taberî, son olarak ismine atıf yapmaksızın Ebu Ubeyde'den; الْعَصْرُ kelimesinin 'sığınılacak yer, kurtulma yeri' gibi anlamları olduğunu, dolayısıyla ayetteki وَفِيهِ يَعْرِضُونَ ifadesinin de 'sizi kıtlık ve kuraklıktan yağmurla kurtaracak' anlamına geldiğine dair bir görüş nakletmektedir. Görüş sahibinin selefın görüşlerini bilmediğini, sahabe ve tabiîn kavillerine aykırı olarak yanlış tevilde bulunduğunu ifade eden Taberî, bu görüşü oldukça sert bir biçimde eleştirmektedir.⁵³³

⁵³¹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 199-200.

⁵³² Abdullatif Hatib, *Mu'cemu'l-kıraat*, Dimaşk 2000, II, 285.

⁵³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, III, 193-197.

İbn Atıyye ise Taberî'nin bu tenkidine karşılık, onun bir delile dayanmadan görüşü reddettiğini söylemektedir.⁵³⁴

Örnek 3: İbrahim 14/7

وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ

Hani Rabbiniz şöyle duyurmuştu: "Andolsun, eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım. Eğer nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir." (İbrahim 14/7)

Allah'ın kulları için hangi nimeti arttıracığına dair Taberî, birtakım nakiller vermektedir. Hasan-Basrî ve Süfyan'dan aktardığı bir görüşe göre Allah şükreden kulları için 'itaat etmeyi arttıracığı' ile ilgili bir görüş nakletmektedir. Bu görüşe katılmayan Taberî, böyle bir görüşün anlaşılmaz olduğunu ifade etmektedir.⁵³⁵ İbn Atıyye ise her ne kadar Taberî gibi bu görüşe katılmasa da bu görüşün hasen bir görüş olduğu kanaatindedir.⁵³⁶

Örnek 4: Duhan 44/56

لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ

Orada, ilk ölümden başka bir ölüm tatmazlar. Rabbin lütfuyla onları cehennem azabından korumuştur. (Duhan 44/56)

Taberî, ayetteki ^{إِلَّا} istisna edatını 'sonra' anlamındaki بعد olarak takdir ederek ayete 'Onlar ilk ölümlerinden sonra hiçbir ölüm tatmazlar.' anlamı vermektedir. Görüşünü desteklemek için ise Nisa Suresi'nin 22. ayetinde geçen ^{إِلَّا} istisnasının da بعد

⁵³⁴ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 251.

⁵³⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIII, 602.

⁵³⁶ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 325.

manasında takdir edildiğini delil olarak getirir. Taberî bu konuda ismini zikretmeksizin Ferrâ'nın *إِلَّا* edatının *سوى* (başka) manasında takdir edilmesine dair görüşüne yer vermektedir. Taberî, Ferrâ'nın görüşü için anlaşılır bir görüş olmadığını söylemektedir.⁵³⁷

İbn Atıyye ise Taberî'nin Ferrâ'ya yönelttiği tenkidi doğru bulmamaktadır. Bilakis mana Ferrâ'nı takdiri ile daha doğru ve tamam olmaktadır.⁵³⁸

Değerlendirme

İbn Atıyye, Taberî'nin diğer müfessirleri tenkit etmesini kimi zaman yersiz ve gereksiz olarak nitelendirilirken kimi zaman da bir delile dayanmaksızın görüşü reddettiği gerekçesi ile eleştirilmektedir. İbn Atıyye, bazen Taberî'nin reddettiği görüşleri hasen olarak değerlendirmiştir. Bazen de Taberî'nin reddettiği görüş ile mananın daha sahih, daha tamamlayıcı olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda bakıldığında Taberî'nin eleştirileri dahi İbn Atıyye'nin eleştirilerinden nasibini almaktadır.

XII. İbn Atıyye'nin Kullandığı Eleştiri Lafızları

İbn Atıyye'nin Taberî'ye yönelttiği tenkit lafızlarını tasnif etmek tenkitlerin çokluğu sebebiyle oldukça güçtür. Ancak kullanılan tenkit lafızları, eleştiri üslubunun anlaşılması açısından önemli ipuçları vermektedir.

İbn Atıyye genellikle kendi görüşünü verdikten sonra Taberî'nin görüşünü nakletmekte ve yer yer eleştirmektedir. Bazen sadece kendi görüşünü daha açık ve daha

⁵³⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXI, 67. Ayrıca bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, III, 44.
⁵³⁸ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 78.

kuvvetli bir yorum olduğunu belirtirken⁵³⁹ bazen de birkaç görüş naklederek diğer görüşlerden birini Taberî'ye tercih etmektedir.⁵⁴⁰

İbn Atıyye, Taberî'ye yönelttiği eleştirilerde bazen üstü kapalı ve yumuşak bir üslup kullanırken çoğu yerde açık bir şekilde Taberî'yi eleştirmektedir. Bu anlamda çoğu yerde *zayıf* (ضعيف)⁵⁴¹ *hatalı* (خطأ)⁵⁴² ve '*Bu tamamen hatalıdır*' (هذا كله خطأ)⁵⁴³ gibi lafızları açık şekilde kullanmaktadır. İbn Atıyye, Taberî'yi kesin bir dille doğru bulmadığını ifade ettiği yerlerde ise '*Bu doğru değildir*' (هذا غير صواب) cümlesini kullanmaktadır.⁵⁴⁴ Kimi zaman Taberî'nin görüşünün ardından konu hakkında aynı görüşte olmadığını ve konu hakkındaki değerlendirmesini *bana göre* (عندي) lafzından sonra belirtmektedir.⁵⁴⁵ Kimi zaman da Taberî'nin tevil tercihlerini *merdud* (مردود)⁵⁴⁶ ve *uzak* (بعيد) olarak değerlendirmektedir.⁵⁴⁷

İbn Atıyye, birçok yerde Taberî eleştirisini daha yumuşak bir üslupla yapmaktadır. Bu anlamda bazen Taberî'nin tercihleri için '*İyi değil*' (غير جيد) lafzını kullanırken⁵⁴⁸ bazen de '*Bu gerekli değildir*' anlamında (هذا غير لازم)⁵⁴⁹ ve (لا يلزم هذا)

⁵³⁹ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru 'l-vecîz*, IV, 8; IV, 18; IV, 494.

⁵⁴⁰ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru 'l-vecîz*, V, 208

⁵⁴¹ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru 'l-vecîz*, II, 38; II, 123; II, 328; II, 511; III, 70; III, 214-215; IV, 66; IV, 286; V, 78.

⁵⁴² bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru 'l-vecîz*, I, 202; I, 351; II, 49; II, 50; IV, 351.

⁵⁴³ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru 'l-vecîz*, II, 252; II, 330.

⁵⁴⁴ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru 'l-vecîz*, II, 337.

⁵⁴⁵ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru 'l-vecîz*, I, 380; II, 280; III, 203.

⁵⁴⁶ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru 'l-vecîz*, II, 53.

⁵⁴⁷ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru 'l-vecîz*, II, 337; III, 92; IV, 359; IV, 563.

⁵⁴⁸ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru 'l-vecîz*, II, 266.

⁵⁴⁹ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru 'l-vecîz*, I, 356; II, 294.

lafızlarını⁵⁵⁰ kullanmaktadır. Yine aynı manada (لا حاجة له/فيه)⁵⁵¹ ve (لا يحتاج اليه)⁵⁵² ifadelerini de kullanmaktadır. Bazen de Taberî'nin görüşünü naklettikten sonra onun tevilinin manasız ve isabetsiz olduğunu belirtmek için (لا وجه له) kalıbını kullanmaktadır.⁵⁵³ Taberî'nin görüşlerini benimsemediğini ve tartışma götürür olduğunu ifade etmek için ise (في هذه النظر) cümlesini kullanmaktadır.⁵⁵⁴

İbn Atıyye Taberî'yi bazen aktardığı nakiller sebebiyle eleştirmektedir. Bazen de yaptığı tevil için senetli bir bilgiye ihtiyaç olduğunu dile getirmektedir. Böyle durumlarda 'Bu isnada ihtiyaç duyan bir tevildir' (هذا التأويل يحتاج الى سند) sözünü kullanmaktadır.⁵⁵⁵ Yine nakle yönelik tenkitlerinde rivayetin sıhhatine dair 'sahih değildir' (لا صحة له) lafzını da sarf etmektedir.⁵⁵⁶

İbn Atıyye'nin sıklıkla olmasa da kullandığı bazı tenkit lafızları ise şunlardır: 'sıkıntılı bir yorum' (هذا قول قلق),⁵⁵⁷ 'garib bir yorum' (هذه عجمة),⁵⁵⁸ 'iyi ve sağlam değil' (سوء النظر),⁵⁶¹ 'kötü bir bakış açısı' (غير متوجه),⁵⁶⁰ 'benimsenmeye değer değil' (غير متقن),⁵⁵⁹...

⁵⁵⁰ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 326; I, 377; II, 306.

⁵⁵¹ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 312.

⁵⁵² bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 339; III, 121.

⁵⁵³ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 302.

⁵⁵⁴ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 326; II, 473; III, 380; III, 490.

⁵⁵⁵ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 263; III, 322.

⁵⁵⁶ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 544; IV, 353.

⁵⁵⁷ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II, 306.

⁵⁵⁸ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 101.

⁵⁵⁹ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, III, 406.

⁵⁶⁰ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, IV, 348.

⁵⁶¹ bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I, 287.

SONUÇ

Taberî'nin *Câmiu'l-beyân* adlı tefsiri, İbn Atıyye'nin *el-Muharreru'l-vecîz*'indeki en önemli kaynaklarından biridir. İbn Atıyye, Taberî'nin tefsirini oldukça dikkatli bir biçimde ve eleştirel bir gözle okumuştur. O, Taberî'nin genel manada müfessir kimliğinden övgü ile bahsetse de çeşitli konularda onu eleştirmekten geri durmamıştır. *Câmiu'l-beyân*'ın önemli kaynaklarından biri olması da eleştirilerine engel teşkil etmemiştir.

İbn Atıyye'nin Taberî'ye yönelttiği eleştirilerin tevil tercihleri, Arap dili ile ilgili hususlarda ve nakiller konusunda daha yoğun olduğu görülmüştür. Özellikle Taberî'nin nüzul tarihini ve sırasını göz ardı etmesi, bazı yerlerde tercihlerini senede dayandırmaması ve kıssalarda konu bütünlüğünü korumaması gibi hususlar İbn Atıyye'nin tevil tercihleri konusundaki eleştirilerinde kullandığı gerekçelerden bazılarıdır. İbn Atıyye'nin üzerinde bilhassa durduğu bir diğer konu, Taberî'de gördüğü istidlal sorunu olmuştur. Zira İbn Atıyye, Taberî ile aynı görüşte olsa bile çoğu zaman Taberî'nin sonuca ulaşma yolunu tenkit etmektedir. Bunun yanında Taberî'nin rivayetler ışığında bir tercihte bulunduğu yerlerde İbn Atıyye'nin aklî uygunluğu ön plana çıkardığı ve dirayet yönünün ağır bastığı görülmüştür. Nitekim *el-Muharreru'l-vecîz*'de sahâbe ve tabîinden gelen rivayetlerin bazen göz ardı edildiği vâkidir. Bu anlamda İbn Atıyye'nin bu yönüyle Taberî'den tefsir yöntemi itibari ile ayrıldığını söylemek mümkündür.

Dil tahlillerine yönelik tenkitlerin çok geniş bir alana yayıldığı görülmektedir. Nahiv ve irab konusundaki eleştirilerde Taberî'nin Kûfe nahiv ekolüne bağlılığının etkisi hissedilirken İbn Atıyye'nin yaşadığı dönem itibari ile herhangi bir dil ekolüne bağlı olmadığı görülmektedir. Onun Basra dil ekolüne Taberî'den daha yakın durduğu ve bu

durumun da eleştirilerine yansıdığını söylemek mümkündür. İbn Atıyye'nin kelime manaları konusundaki eleştirilerinde ise Taberî'nin yaygın olmayan görüşe itibar etmesi, zayıf bir ihtimale binaen ayeti tefsir etmesi gibi sebepler ortaya çıkmaktadır.

Nakillere yönelik eleştirilerde ise Taberî'nin gâli fırkalara ait ve yanlışlığı herkesçe kabul edilen görüşleri nakletmesi, ayet-nakil uyumsuzluğu, ayet ve rivayetin nüzul kronolojisine göre birbiri ile uyumsuzluk arz etmesi, senetlerin zayıflığı gibi hususlar, İbn Atıyye'nin Taberî'yi temel tenkit sebepleri arasında sayılabilir. Bunların yanı sıra iki müfessirin mensup olduğu fikhî mezhep farklılığı ve kıraatler konusunda farklı tercihler yapmaları gibi hususların yol açtığı ihtilaflar da Taberî'ye yöneltilen tenkitlerin temel sebepleri arasındadır.

Ayetlerde gerekmedikçe tahsise gidilmemesi taraftarı olan İbn Atıyye, lafzı daha genel manada alarak ayetlerin delalet ve muhatablarının aynı ölçüde geniş bir çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Onun bu bakış açısı hem tevil tercihlerine hem de Taberî'ye yönelttiği tenkitlere yansımıştır. Ayetlere evrensel bir bakış açısıyla yaklaşan İbn Atıyye, çoğu yerde Taberî'nin ayetleri nüzul ortamında değerlendiren ve bazı hitab ayetlerini bu döneme indirgeyen tutumunu eleştirmiştir. Bunda İbn Atıyye'nin ayetlere evrensel bir bakış açısıyla yaklaşmasının önemli bir payı olduğu anlaşılmaktadır. Kendisini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat müfessirlerinden biri olarak tanımlayan İbn Atıyye, bu anlamda klasik dönemde Kur'an-ı Kerim'e evrensel bakış açısını somut bir şekilde ifade eden müfessirler arasında saymak mümkündür.

İbn Atıyye, Taberî'ye yönelttiği tenkitlere ve iki müfessirin görüşüne sonraki müfessirlerin de eserlerinde yer verdiği görülmüştür. Aralarında Ebu Bekir İbnü'l-Arabî, Râzî, Ebu Hayyan, Semin el-Halebî, İbn Kesir, Kurtubî ve Âlûsî gibi isimlerin bulunduğu

bu müfessirler kimi zaman İbn Atıyye ve Taberî'nin görüşlerini aktarmakla yetinseler de genellikle iki görüş arasında bir tercih yapmaktadırlar. Bu bağlamda İbn Atıyye'nin bazı Taberî tenkitlerinde yalnız kalmadığını söylemek mümkündür. Özellikle Ebu Hayyan ve Kurtubî gibi Endülüslü müfessirlerin İbn Atıyye'den yana tercihte bulundukları gözlemlenmiştir. Bilhassa İbn Atıyye'nin Taberî'yi eleştirdiği ancak hiçbir gerekçe göstermeyip eleştirisini temellendirmedikleri yerlerde Ebu Hayyan, İbn Atıyye'nin tenkidini yer yer izah etmektedir. İbn Atıyye'yi Zemahşerî ile mukayese eden, onun Taberî'ye yönelttiği tenkitlere yer vererek izah eden Ebu Hayyan'ı ve onun eserini, İbn Atıyye ve *el-Muharreru'l-vecîz* tefsiri hakkında yapılacak çalışmalar için önemli bir kaynak olarak nitelemek yersiz olmasa gerektir.

Araştırma sonucu elde edilen tespitlerden birisi de İbn Atıyye'nin kullandığı *Câmiu'l-beyân* nüshasının problemli oluşudur. Her ne kadar İbn Atıyye *el-Fihrist* adlı eserinde Taberî tefsirini muhtasar bir nüshadan okuduğunu belirtse de nüshasının yer yer Taberî'nin tercihlerini doğru yansıtmadığı görülmektedir. Buna bağlı olarak İbn Atıyye bazen Taberî'nin benimsemediği bir görüşü ona nispet etmekte ve buna binaen onu eleştirmektedir. Problemli bir nüsha ise İbn Atıyye'nin eleştirilerinin yerindeliğini zayıflatan önemli etkenlerden biridir. İbn Atıyye'nin Taberî'yi oldukça dikkatli okuduğu, ondan aldığı bilgileri tahkik ettiği ve diğer eserlerden doğruluğunu kontrol ettiği vâki olmakla birlikte bu çabasının elindeki *Câmiu'l-beyân* nüshasının el verdiği ölçüde olduğunu söylemek mümkündür.

Bütün bunların yanı sıra İbn Atıyye'nin Taberî eleştirilerinin her yerde doğru ve yerinde olduğunu söylemek oldukça güçtür. Nüsha probleminden kaynaklanan eleştiriler bunun dışında tutulsa da İbn Atıyye'nin Taberî'nin görüşlerini genelde *Câmiu'l-beyân*

metnine sadık kalmayıp mana ile aktarması ve buna bağılı düştüğü hatalar, söz konusu eleştirilerin haklılık ihtimalini zayıflatmaktadır.



KAYNAKÇA

- A‘şâ**, Meymun b. Kays, *Divânu’l-A‘şâ el-Kebîr*, (şrh. Mehdi Muhammed Nâsiruddîn), Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987.
-, *Aynı eser*, (şrh. Muhammed Ahmed Kasım), Beyrut: Mektebetu’l-İslâmî, 1994.
-, *Aynı eser*, (thk. Hanna Nasr Hittî), Beyrut: Daru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1992, s. 366.
- Ahmed b. Hanbel**, *Müsned* (thk. Şuayb Arnavud vd.), Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 1999.
- Ahtal**, Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs b. Salt, *Divanu’l-Ahtal* (thk. Raci Esmer), Beyrut 1992.
- Albayrak**, Halis, “Taberî ve Kırâat (Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli’l-Kur’ân Çerçevesinde)”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV*, 2002.
- Altundağ**, Mustafa, “Halku’l-Kur’an tartışmaları Çerçevesinde Kelam-ı Nefsî Kelam-ı Lafzî Ayırımı”, *MÜİF Dergisi*, 2000, sayı. 18, s.149-181.
-, *Sahih Kıraatlerin Kaynağı*, İstanbul 2007.
- Âlûsî**, *Ruhu’l-meâni fî tefsiri’l-Kur’âni’l-azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, Beyrut: Daru İhyai’t-turasi’l-Arabî, [t.y.].
- Aydın**, Atik, “İbn Cerir et-Taberî’nin Kur’an Anlayışı ve Tevil Tercihleri”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Bağcı**, Mustafa, “Kütüb-i Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler”, *İslamî İlimler Dergisi*, 2007, Cilt: II, Sayı: 2, s. 123-160.
- Bakkal**, Ali, “Kur’an’ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 2009, s. 11-48.
- Beydâvî**, Nasiruddin Abdullah b. Ömer, *Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vil*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî,[t.y.].

Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Delâilu'n-nübüvve* (thr. Abdulmu'ti Kalaci), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1985.

Bingöl, Abdülkerim, “Kur'an'da Eleştiri Mahiyeti ve Muhatabları”, Doktora Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015.

Birişik, Abdülhamit “Tefsir”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 281-290.

....., “İbn Atıyye el-Endelüsî”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 338-340.

....., “İ'râbü'l-Kur'an”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 376-379.

Bozkurt, Nahide, “Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi”, *Mihne Süreci ve İslamî İlimlere Etkisi*, (ed. M. Mahfuz Söylemez), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Bulut, Ali, “Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'an'ına Yönelik Bazı Eleştiriler” *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2004, cilt: IV, sayı: 15, s. 63-76.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1996

Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sıhah tâcu'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye* (thk. Ahmed Abdulgafur Attar), Beyrut: Daru'l-İlm li'l-melâyîn, 1990.

Çelebi, İlyas, “Mu'tezile”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 391-401.

Çetin, Abdurrahman, “Nesih”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 579-581.

Dabbî, Ebu Cafer Ahmed b. Yahya el-Endülüsî, *Buğyetu'l-mültemis fî tarihi ricali ehli'l-Endülüs* (nşr. Franciscus Codera - Julianus Ribera), Madrid: Apud Josephum de Rojas, 1884-1885.

Demirci, Muhsin, “Nesih Bağlamında Recm Ayeti Sorunu”, *MÜİF Dergisi*, 2000, sayı: 18, s. 101-119.

....., *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, İstanbul 2012.

....., *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2011.

Dihlevî, Şah Veliyullah Ahmed b. Abdurrahim, *el-Fevzu 'l-Kebir fî usûli 't-tefsir*, Dımaşk 2008.

Durmuş, İsmail, “İstişad”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 396-397.

Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf b. Ali, el-Endelüsî, *el-Bahru 'l-Muhît*, Dımaşk: Daru'r-Risaletu'l-Âlemiyye, 2015.

Ebu Ubeyde, Ma'mer b. Müsenna, *Mecazu 'l-Kur'an*, (thk. Fuat Sezgin), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, [t.y.].

....., *Mecâzu 'l-Kur'an*, (thk. Mehmet Fuad Sezgin), Kahire: Mektebetu'l-Hancî, [t.y.].

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, [t.y.].

Emin, Ahmed, *Zuhru 'l-İslâm*, Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1966.

Erdem, Mustafa, “İlahi Dinlerin Kutsal Kitaplarında Helal ve Haram Anlayışı Üzerine Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, cilt: XXXVII, s. 151-173.

Eroğlu, Ali, “Şiirle İstişad ve İstişad Açısından Medarik”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, sayı:11, s. 326-358.

Eşbah, Yusuf, *Tarihu 'l-Endelüs fî ahdi 'l-Murabûtin ve 'l-Muvahhidîn*, Kahire: Matbaatu Lecnetu't-telif ve 't-tercüme ve 'n-neşr, 1940.

Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Kitabu Meâni 'l-Kırâât*, (thk. İ'd Mustafa Derviş-Avd b. Hamd el-Kavezî), [y.y.] 1991.

Fadl Hasan Abbas, *Esâlîbu 'l-beyân fî ulûmi 'l-belâğa*, Amman: Daru'n-Nefâis, 2009.

Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.

Fayda, Mustafa, "Taberî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 314-318.

Fayid, Abdulvehhab, *Menhecu İbn Atıyye fî tefsîri'l-Kur'ani'l-kerîm*, Beyrut: Menşurâtu'l-Mektebetu'l-Arabiyye, 1973.

Fıġlalı, Ethem Ruhi, "Gadir-i hum", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 279-280.

Goldziher, Ignaz, *İslam Tefsir Ekolleri* (çev. Mustafa İslamoğlu), İstanbul: Denge Yayınları, 1997.

Güler, Zekeriya, *İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü*, Konya 2002.

Hamevî, Ebu Abdullah Şahabeddin Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-udebâ*, Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, [t.y.].

Hasan, Hasan Ali, *el-Hadâratu'l-İslâmiyye fî'l-Mağrib ve'l-Endelus 'Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, Mısır: Mektebetu'l-Hancî, 1980.

Hasan, Hasan İbrahim, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, (çev. İsmail Yiğit vd.), Ankara: Kayıhan Yayınları, 1985.

Hatib el-Bağdadî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali, *Tarihu Bağdad ev Medineti's-selâm*, Medine: Mektebetu's-Selefiyye, [t.y.].

....., *el-Camî li'ahlâki'r-ravî ve âdâbu's-sâmi'* (thk. Mahmud Tahhan), Riyad: Mektebetu'l-me'arif, [t.y.].

Hatib, Abdullatif, *Mu'cemu'l-kıraat*, Dimaşk 2000.

Hatipoğlu, İbrahim, "Rihle", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 106-108.

Heysemî, Ebu'l-Hasan Nuruddîn Ali b. Ebu Bekr eş-Şafî, *Mecmeu'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, (thk. Hüseyin Selim Esed ed-Darânî), Cidde: Dâru'l-Minhac, 2015.

....., *Buğyetu'l-bâhis an zevâidi Müsnedi'l-Hâris b. Ebî Üsâme*, (thk. Hüseyin Ahmed Salih Bakirî), Medine 1992.

Heytemî, İbn Hacer, *el-Fetâvâ'l-hadisiyye*, Beyrut [t.y.]

Hitti, Philip Khuri, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.

İbnü'l-Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'an* (thr. Muhammed Abdulkadir Ata), Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, [t.y.].

İbn 'Arafe, Muhammed b. Muhammed. el-Vergammî, *Tefsiru'l-İmam İbn Arafe* (thk. Celâl Asyûtî), Buyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.

İbn Âşur, Muhammed Tahir b. Muhammed et-Tunusî, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984.

İbn Atıyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-azîz* (thk. Abdusselam Abduşşâfî Muhammed), Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.

....., *Fihrisu İbn Atıyye* (thk. Muhammed Ebu'l-Ecfan), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.

İbn Ebu Hatim, Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, *Tefsiru Kur'ani'l-azim müsneiden an Rasulillahi ve's-sahabeti ve't-Tabiîn*, (thk. Esad Muhammed Tayyib), Mekke-i Mükerrreme-Riyad 1997.

İbn Hâleveyh, Ebu Abdullah Hüseyin b. Ahmet, *İ'rabu'l-kırââtî'seb' ve ileliha* (thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1992.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman* (thk. İhsan Abbas), Beyrut: Daru's-Sadr, [t.y.].

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf en-Nahvi, *Şerhu Şüzuri'z-zeheb* (thk. Berekat Yusuf Hebbud), Beyrut: Darü'l-Fikr, 1994, s. 293.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhin et-Türkî), 1998.

....., *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'azîm*, (thk. Sami b. Muhammed es-Sellame), Riyad: Daru Tayyibe, 1999.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab* (nşr. Emin Muhammed Abdulvehhab-Muhammed es-Sadık), Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.

İbn Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed, *Tecârîbu'l-umem* (thk. Ebu'l-Kâsım Emâmî), Tahran: Daru Suruş, 1998.

İbn Rüşd, Kâdı Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Hafid, *Bidayetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muktesid* (çev. Ahmed Meylânî), İstanbul: Beyan Yayınları, 1991.

İbn Mukbil, Temim b. Übey, *Divânu İbn Mukbil* (thk. İzzet Hasan), Beyrut 1995.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdulhalim, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, Beyrut 1988.

....., *Mecmu'atü'fetâvâ*, Riyad: Mektebetu'l-Übeykan, 1997.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, [t.y.].

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî tarihi'l-mulûk ve'l-umem* (thk. Muhammed A. Ata- Mustafa A. Ata), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimaşkî, *en-Neşr fî'l-kıraati'l-aşr*, (thk. Ali Muhammed Dabba'), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, [t.y.].

İbnü'l-Enbârî, *İzahu'l-vakf ve'l-ibtida fî kitabillahi azze ve celle* (thk. M. Abdurrahman Ramazan), Dimaşk 1971.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fî't-tarih*, Beyrut: Daru Beyrut, 1979, VIII, 307-309.

İbnü'l-Kıftî, Ebu'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf, *İnbahu'r-ruvat alâ enbâhi'n-nuhât*, (thk. Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire: Daru'l-Kitabi'l-Arabiyye, 1950.

Kandemir, M. Yaşar, "Hadis", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 27-64.

....., "Kütüb-i Sitte", *DİA*, İstanbul 2003, XXVII, 6-8.

Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: DİB Yayınları, 2006.

Kaya, Eyyüb Said, "Malikî Mezhebi", *DİA*, İstanbul 2003, XXVII, 519-535.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin terâcîmu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Mektebetu'l-Musenna, 1957.

....., *Aynı eser*, Beyrut: Daru İhyî't-Turâsi'l-Arabî, [t.y.].

Kırkpınar, Mahmut, "Mütevekkil-Alellah, Ca'fer b. Muhammed", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 212-214.

Koç, Mehmet Akif, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukatil b. Süleyman (150/767) Rivayetleri*, Ankara 2005.

Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim, *Tefsiru'l-Kummî*, (thk. Tayyib el-Musevî el-Cezairî), [y.y.]: Mektebetu'l-Hüda, [t.y.].

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmî li ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mübeyyin limâ tedammenehu mine's-sünneti ve âyi'l-furkân* (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.

Lisanuddîn b. Hatib, *el-İhâta fî ahbari'l-Gırnâta* (thk. Muhammed Abdullah İnan), Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1975.

Maturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhid* (çev. Bekir Topalğlu), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Merzubânî, Ebu Ubeydullah Muhammed b. ‘İmran, *Mucemu’ş-şuarâ* (tsh. Fritz Krenkow), Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1982.

Muşînî, Mustafa İbrahim, *Medresetu’t-tefsir fi’l-Endülüs*, Beyrut: Müessesetu’r-risale, 1986.

Nehhas, Ebu Cafer, *Meâni’l-Kur’ani’l-kerim* (thk. Muhammed Ali es-Sâbunî), Mekke 1988.

Nesefî, Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, (thk. Yusuf Ali) Beyrut 1998.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *el-Minhac fî şerhi Sahihi Müslim b. Haccac*, Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1972.

Nubahî, Ebu’l-Hasan Ali b. Abdullah, *Tarihu kudâti’l-Endülüs*, (thk. Meryem Kâsım Tavail), Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995.

Okçu, Abdülmecit, “Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri”, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2000.

Öğmüş, Harun, “Taberî Tefsirinin Şiirle İstişâd Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi”, *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu*, 2010, s.89-100.

....., “Tefsirde İstişad açısından Hicri 2. Asrın Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü*, 2009, s. 345-362.

....., “İbn Atıyye’nin Tefsirinin Şiirle İstişad Yöntemi Açısından Değeri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı:20, s. 77-94.

Öz, Mustafa “Ca’d b. Dirhem”, *DİA*, , İstanbul 1992, VI, 542-543.

Özaydın, Abdülkerim, “Abdullah b. Yasin”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 142.

Özdemir, Mehmet, “Endülüs”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 211-225.

....., *Endülüs Müslümanları Medeniyet Tarihi*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

....., *Endülüs*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Özler, Mevlüt, “Fiilî Sıfatlar ve Kevn-Mükevven”, *Kelam*, (ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara 2012, s. 259-260.

Öztoprak, Mustafa, *Farklı Yönleriyle Endülüs Hadisçiliği*, Sinop: Şimal Ajans, [t.y.].

Öztürk, Mustafa, “Mihne ve Tefsir”, *Mihne Süreci ve İslamî İlimlere Etkisi* (ed. M. Mahfuz Söylemez), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Rağıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an* (thk. Muhammed Seyyid Kilanî), Beyrut: Daru'l-Marife, [t.y.].

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Daru'l-fikr, 1981.

Rufeyde, İbrahim Abdullah, *en-Nahv ve kütübü't-tefsir*, Mısırata: Daru'l-Cemahiriyye, 1990.

Sa'dun, Abbas Nasrullah, *Devletu'l-Murâbitîn fî'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Beyrut: Daru'n-nehdati'l-Arabiyye, 1985.

Safedî, Ebu's-Sefa Selahaddin Halil b. Aybek, *el-Vafî bi'l-vefeyât* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962.

Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *Mekâsidu'l-hasene*, Mektebetu'l-hancî, 1956.

Semin el-Halebî, Ahmed b. Yusuf, *ed-Dürri'l-masûn fî ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn* (thk. Ahmed Muhammed el-Harrat), Dımaşk: Daru'l-Kalem, [t.y.].

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an ve Bağlam*, İstanbul: Şule Yayınları, 2008.

Sezgin, Fuat, *Târihu't-turâsi'l-'Arabî* (çev. Mahmud Fehmi Hicazî), Riyad: Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1983.

Subkî, Ebû Nasır Taceddîn Abdulvehhab b. Ali, *Tabakâtu's-Şafîyyeti'l-Kubra* (thk. M. Muhammed Tanahî- A. Muhammed el-Hulv), Kahire: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî, 1965.

Suyutî, Celâleddin Abdurrahman, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979.

....., *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsir bi'l-me'sûr*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Kahire 2003.

....., *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'an*, Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2002.

....., *Tahzîru'l-havâs min ekâzibu'l-kussâs* (thk. Muhammed b. Lütî es-Sebbâğ), Beyrut: Mektebetu'l-İslamî, 1984.

Şafîî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris, *er-Risâle* (thk. Ahmed Muahmmmed Şakir), Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1938.

Şeybanî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya, *Şerhu Divânî Züheyr b. Ei Sülma*, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısıryye, 1944.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Riyad: Daru Âlemi'l-kütüb, 2003.

Taşagıl, Ahmet, “Sakâlîbe”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 3-4.

Tuğlu, Nuri, “Mihne Olaylarını Doğuran Tartışmaların Hadis Rivayetine Yansıması”, *Dinî Araştırmalar*, 2005, cilt. VIII, sayı. 5, s. 153-170.

Türkçe Sözlük (Haz. İsmail Parlatır v.d.), Ankara: TDK Yayınları, 1998.

Üzüm, İlyas, “Mücessime”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 449-450.

Vahidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nisaburî, *Esbâbü'n-nuzûl*, Beyrut: Alemu'l-Kütüb, [t.y.].

....., *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'ani'l-mecîd*, (thk. Adil Mecid Abdulmevcud vd.), Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

....., *Tefsîru'l-Basît*, İskenderiye: Darü'l-Musavveri'l-Arabi, [t.y.].

Yavuz, Mehmet, “İbn Cinnî”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 397-400.

Yemânî, Abdulkakî b. Abdulmecid, *İşâretü't-ta'yîn fî terâcimi'n-nuhât ve'l-lugaviyyîn*, (thk. Abdulmecid Diyab), Riyad: Merkezu'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâtî'l-İslamiyye, 1986.

Yıldız, Hakkı Dursun, “Abbasîler”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 31-48.

Yiğit, İsmail, “Murâbitlar”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 152-155.

Yücedoğru, Tefvîk, “Tekvin”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 388-390.

Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2011, s. 66-73.

Yücesoy, Hayrettin, “Mihne”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 26-28.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu* (thk. Abdulcelil Abduh Şelebî), Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire 1961.

Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* (thk. Ekrem el-Buşî), Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1983.

....., *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm* (thk. Beşşar Avvad Ma'ruf), Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

....., *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut: Daru'ihyâi't-turâsî'l-Arabî, 1956.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr, *el-Keşşâfu an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekavil fî vucûhi't-tevîl* (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud- Ali Muhammed Muavviz), Riyad: Mektebetü'l-Übeykan, 1998.

Zerkeşî, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire: Mektebetu Daru't-türâs, [t.y.].

....., *el-İcâbe li îrâdi mâ istedrekethu Âişe ale's-sahâbe* (thk. M. Bünyamin Erul), Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2004.

Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm kâmusu terâcîm li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*, Beyrut: Dâru ilmi'l-melâyîn, 1984.

Zürkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhîlu'l-'irfan fî 'ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Fevvaz Ahmed Zümerli), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1995.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	AMANNİSA		ALİMOĞLU
Doğum Yeri ve Yılı	HOTEN		1990
Bildiği Yabancı Diller	ARAPÇA		İNGİLİZCE
Düzeyi	İyi		Orta
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2005	2009	BAKIRKÖY ANADOLU İMAM-HATİP LİSESİ
Lisans	2009	2013	İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
Yüksek Lisans	2013	2016	İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
Doktora			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:	Şia Tefsiri ve Aşırı Batınî Yorum: Cafer b. Mansur Kitabı'1-Keşf Örneği, <i>Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> = <i>Bingöl University Journal of Theology Faculty</i> , 2014, cilt: II, sayı: 4, s. 163-182.		
Diğer:			
İletişim (e-posta):	amannisa.alimoğlu@gmail.com		
Tarih		13.07.2016	
İmza		Amannisa AİMOĞLU	
Adı Soyadı			