

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

**İBN ATIYYE eI-ENDELÜSÎ
İLE TABRESÎ'NİN KUR'ÂN'A YAKLAŞIMLARI**
(MUKAYESELİ BİR ÇALIŞMA)

Mustafa ŞENTÜRK

Danışman
Prof. Dr. Ömer DURLU

2008

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	II
TUTANAK.....	III
ÖZET.....	IV
ABSTRACT.....	V
İÇİNDEKİLER.....	VI
KISALTMALAR.....	X
GİRİŞ.....	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU AMACI KAYNAKLARI VE YÖNTEMİ.....	1
II. EHL-İ SÜNNET VE ŞİÂ'NİN KUR'ÂN ANLAYIŞI.....	5
A- Ehl-i Sünnet'in Kur'ân Anlayışı.....	7
1. Endülüs'te Kur'an Anlayışı.....	10
B- Şiâ'nın Kur'ân Anlayışı	20
1. İmâmiye'de Kur'ân Anlayışı	25
III. İBN ATIYYE İLE TABRESÎ'NİN HAYATLARI VE ESERLERİ	29
A- İbn Atıyye'nin Hayatı ve Eserleri	29
1. Hayatı	29
2. Eserleri	33
3. Kendisinden Sonraki Müfessirlere Etkisi	36
B- Tabresî'nin Hayatı ve Eserleri	40
1. Hayatı	40
2. Eserleri.....	43
3. Kendisinden Sonraki Müfessirlere Etkisi.....	47
IV. DEĞERLENDİRME	49

BİRİNCİ BÖLÜM
EL-MUHARRARU'L-VECİZ İLE MECMEU'L-BEYÂN'IN
GENEL ÖZELLİKLERİ VE KAYNAKLARI AÇISINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

1.1. TEFSİRLERİN GENEL ÖZELLİKLERİ	53
1.1.1. Tefsîrlerin Adları	53
1.1.2. Tefsîrlerin Yazılış Tarihleri	54
1.1.3. Tefsîrlerin Hacimleri	54
1.1.4. Tefsîrlerin Yazma Nüshaları	55
1.1.5. Tefsîrlerin Yazılış Amaçları.....	57
1.1.6. Tefsîrlerin Mukaddimeleri.....	59
1.2. TEFSİRLERİN KAYNAKLARI.....	70
1.2.1. İbn Atıyye'nin Tefsîr Ve Kur'ân İlimleri Kaynakları	71
1.2.2. Tabresî'nin Tefsîr Ve Kur'ân İlimleri Kaynakları	72
1.2.3. İbn Atıyye'nin Hadîs Kaynakları	74
1.2.4. Tabresî'nin Hadîs Kaynakları.....	74
1.2.5. İbn Atıyye'nin Fıkıh Kaynakları	76
1.2.6. Tabresî'nin Fıkıh Kaynakları	77
1.2.7. İbn Atıyye'nin Kelâm Kaynakları	78
1.2.8. Tabresî'nin Kelâm Kaynakları	79
1.2.9. İbn Atıyye'nin Dilbilim Kaynakları	80
1.2.10. Tabresî'nin Dilbilim Kaynakları	81
1.2.11. İbn Atıyye'nin Tarih Kaynakları	83
1.2.12. Tabresî'nin Tarih Kaynakları	83
1.3. DEĞERLENDİRME	84

İKİNCİ BÖLÜM
EL-MUHARRARU'L-VECİZ İLE MECMEU'L-BEYÂN'IN
YÖNTEM VE İÇERİK AÇISINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

2.1. TEFSİRLERDE TEMEL BAZI KUR'ÂN İLİMLERİNE YAKLAŞIMLAR	87
2.1.1. Mekkî-Medenî Âyet ve Sûreler	87
2.1.2. Muhkem-Müteşâbih Âyetler.....	96
2.1.3. Hurûfu Mukatta'a	101
2.1.4. Nesh	104
2.1.5. Müşkilü'l-Kur'ân	111
2.1.6. Mübhemâtü'l-Kur'ân	114
2.1.7. Mücmelü'l-Kur'ân	115
2.1.8. İ'câzü'l-Kur'ân	117
2.1.9. Âyet Ve Sûreler Arasındaki Münâsebet	119
2.1.10. Fedâilü'l-Kur'ân	121
2.2. TEFSİRLERDE TEFSİR VE TEFSİR USÛLÜNE DAİR YAKLAŞIMLAR.....	123
2.2.1. Sûreleri Tefsîr Yöntemleri	123
2.2.2. Âyetleri Tefsîr Yöntemleri	124
2.2.3. Tekrardan Kaçınmak İçin Yapılan Atıflar	131
2.2.4. Soru-Cevap Yöntemi	133
2.2.5. Farklı Görüşlere Yer Vermeleri.....	135
2.2.6. Kendi Görüşlerine Yer Vermeleri	137
2.3. DEĞERLENDİRME	140

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
EL-MUHARRARU'L-VECİZ İLE MECMEU'L-BEYÂN'IN
RİVÂYET VE DİRÂYET TEFSİRİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

3.1. TEFSİRLERİN RİVÂYET TEFSİRİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRILMASI	143
3.1.1. Kur'ân'ın Kur'ân İle Tefsîri	144
3.1.2. Kur'ân'ın Sünnet İle Tefsîri	148
3.1.3. Kur'ân'ın Selef Görüşleri İle Tefsîri	153
3.1.4. Kur'ân'ın Kırâatler İle Tefsîri.....	163
3.1.5. Kur'ân'ın Nüzûl Sebepleri İle Tefsîri	171
3.1.6. Tefsîrlerde Kıssalar	177
3.1.7. Tefsîrlerde İsrâîliyyât	180
3.2. TEFSİRLERİN DİRÂYET TEFSİRİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRILMASI.....	183
3.2. 1. Dilbilimsel Tefsîr	183
3.2. 2. Fıkhî Tefsîr	196
3.2. 3. Kelâmî Tefsîr	207
3.2.4. Tasavvufî Tefsîr.....	218
3.3. DEĞERLENDİRME.....	221
SONUÇ	224
KAYNAKÇA	234-255

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
AÜ	: Ankara Üniversitesi, Atatürk Üniversitesi
b.	: Bin, İbn
bsk.	: Baskı
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
CÜ	: Cumhuriyet Üniversitesi
ÇÜ	: Çukurova Üniversitesi
çev.	: Çeviren
DEÜ	: Dokuz Eylül Üniversitesi
DİA	: Diyânet İşleri Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
İFADER	: İlâhiyat Fakültesi Dergisi
İfav	: İlâhiyat Fakültesi Vakfı
m.	: Miladî
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜ	: Marmara Üniversitesi
no.	: Numara
nşr.	: Neşreden
OMÜ	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi
s.	: Sayfa
s.a.s	: Sallallahü Aleyhi ve Sellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
SDÜ	: Süleyman Demirel Üniversitesi
SÜ	: Selçuk Üniversitesi
thk.	: Tahkik Eden
trc.	: Tercüme, Tercüme Eden
trs.	: Tarihsiz

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU AMACI KAYNAKLARI VE YÖNTEMİ

“İbn Atıyye el-Endelüsî İle Tabresî'nin Kur'ân'a Yaklaşımları” adını taşıyan çalışmamız, her şeyden önce bir karşılaştırma çalışması olup temelde İbn Atıyye'nin **el-Muharraru'l-Vecîz**'i ile Tabresî'nin **Mecmeu'l-Beyân**'ı arasında olup bu iki müfessirimizin âyet ve sûreleri tefsîr yöntemlerine dayanmaktadır. Ancak İbn Atıyye'nin Sünnî, Tabresî'nin Şîî/imâmî olduğu düşünülürse; müfessirlerimizin tefsîrleri arasındaki bu karşılaştırmanın, Ehl-i Sünnet ile Şîa/İmâmîye'nin Kur'ân'a yaklaşımları zemînine oturtulması gereği açıktır. Bu sebeple biz de, öncelikle Ehl-i Sünnet, Şîa ve İmâmîye kolu'nun tarihsel gelişimleri hakkında ön bilgiler vermeyi gerekli gördük. Ayrıca bu mezheplerin Kur'ân algıları ve tefsîr yaklaşımlarını sunmaya çalıştık.

Aynı çağda ve fakat fizîkî ve kültürel olarak iki farklı coğrafyada yaşayan İbn Atıyye ile Tabresî'yi çalışma konusu olarak seçmemizin nedeni, öncelikle bu iki müfessirimizin Kur'ân'a yaklaşımlarını anlamaya çalışmak; bunun ötesinde de çoğulcu İslâm toplumunun hangi noktalarda Kur'ân'da birleştiğini, hangi noktalarda ayrıldığını, Kur'ân'ı anlamak ve yorumlamak için hangi ilke ve yöntemlerin geliştirildiğini, bu yöntemlerin altyapısını oluşturan mezhebî faktörlerin neler olduğunu tespit etmektir.

Bu tarz karşılaştırma çalışmalarında, genellikle birbirinin devamı niteliğindeki tefsîrlerin, aynı ekolün köşe taşı niteliğinde olup birbirlerini etkileyen müfessirler ya da tam tersi, birbirlerine muhalif müfessirlerin konu edinildiğinin bilincindeyiz. İbn Atıyye ile Tabresî'nin aralarında aynı ya da karşıt yönde bilinen bir ilgi olmaması, soru işaretlerine sebep olabilir. Bize göre çalışmamızın özgün tarafını tam da bu nokta oluşturmaktadır.Yani biz müfessirlerimizi birbirlerinin devamı ya da karşıtı olarak değil, sadece aynı çağda, ancak deniz aşırı farklı iki coğrafyada yaşayan müfessirler olarak ele aldık. Böylelikle 6/12. yy.da iki farklı fiziksel ve kültürel bölgede, Kur'ân'ın nasıl anlaşıldığını ve yorumlandığını anlamaya çalıştık.

Ön bilgi olarak Ehl-i Sünnet'in tefsîr anlayışını, ayırıcı özelliklerini; buna karşılık Şîa'nın tefsîr anlayışını aktarmaya çalıştık. Bu iki mezhebin kendilerine özgün yaklaşımları ile benzer ve farklı tefsîr anlayışlarına temas ettik. Ayrıca İbn Atıyye'nin içinde yetiştiği Endülüs kültürünü ve buradaki tefsîr birikimini anlattık. Özgün bir Endülüs tefsîr ekolü olup olmadığı ve bundan söz edilip edilemeyeceği

sorusuna cevap aradık. Öte yandan Tabresî'nin müntesibi olduğu İmâmiye'ye, onun Kur'ân ve tefsîr anlayışına ve İmâmiye tefsîrinin özgün tarafına değindik.

Çalışmamızda İbn Atıyye ile Tabresî'nin nasıl bir ortamda yaşadıkları, yetişmelerinde etkili olan âmillerin neler olduğu, hangi hocalardan ders aldıkları, hangi eserleri verdikleri, birbirleriyle karşılaşp karşılaşmadıkları, karşılaştılar ise ya da birbirlerinin eserlerinden haberdar oldular ise birbirlerinden nasıl etkilendikleri, iki müfessirin tefsîrlerinde hangi kaynaklara dayandıkları, kendilerinden sonra kimlere kaynaklık ettikleri ve kimleri etkiledikleri, Kur'ân ilimlerini nasıl anladıkları, metod ve yorum olarak benzer ve farklı yaklaşımlarının neler olduğu, özelde İbn Atıyye'nin bölgesi Endülüs'te Tabresî'nin de İmâmiye içerisinde tefsîre nasıl katkı sağladıkları, genelde ise bütün bir tefsîr geleneği içerisindeki konumlarının ne olduğu sorularına cevap aradık.

Daha spesifik olarak söyleyecek olursak, İbn Atıyye'nin tefsîri **el-Muharraru'l-Vecîz** ile Tabresî'nin **Mecmeu'l-Beyân**'ında Tefsîr, Hadîs, Fıkıh, Kelâm, Dilbilim ve Tarih kaynaklarını; mekkî-medenî, muhkem-müteşâbih, nesh gibi temel Kur'ân ilimlerini nasıl anladıklarını, rivâyet ve dirâyet açılarından âyet ve sûrelerdeki tefsîr yöntemlerini tespit etmeye çalıştık. Bunu yaparken de aralarındaki benzer ve farklı yaklaşımlara dikkat çektik. Her konuyla ilgili örnekler verdik ve örnekleri, bizzat müfessirlerimizin tefsîrlerinden seçtik. Tefsîr Usûlü'nün kavramlarını ve Kur'ân İlimleri'ni İbn Atıyye ile Tabresî'nin yaklaşımları doğrultusunda açıkladık. Başka bir ifadeyle, örneğin Kur'ân'ın mücmellerine yaklaşımlarını anlatırken; bizzat İbn Atıyye ile Tabresî'nin mücmel kabul ettiği örnekler üzerinde durduk.

Amacımız öncelikle İbn Atıyye ile Tabresî'yi, metod ve yorum olarak Kur'ân'a yaklaşımlarını; öte yandan İbn Atıyye ve Tabresî örneğinde, mezhebî tartışmaların nispeten durulduğu 6/12. yy.da Kur'ân'ın Sünnî ve Şîî bakış açısına göre nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığını anlamaya çalışmaktır.

Çalışmamız metninde geçen âyet meâlleri tarafımızdan verilmiş, gerek görülen yerlerde ise Elmalılı Hamdi Yazır'ın **Hak Dîni Kur'ân Dili** ile Ömer Dumlu ve Hüseyin Elmalılı'nın birlikte hazırladığı **Kur'an-ı Kerim Ve Türkçe Anlamı** adlı meâl çalışmalarından yararlanılmıştır.

Çalışmamızın temel kaynakları İbn Atıyye'nin **el-Muharraru'l-Vecîz**'i¹ ile Tabresî'nin **Mecmeu'l-Beyân**'ıdır².

Giriş bölümünde Endülüs ile ilgili olarak, Muhammed Abdülhamîd Îsâ'nın **Târîhu't-Ta'lîm fi'l-Endelüs**'üne, Zeydân ve arkadsaşlarının hazırladığı **es-Sicillü'l-Aliyyü li Nedveti'l-Endelüs**'e, Abdullah İnân'ın **Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn**'ine, İbrâhîm el-Beşerî'nin **el-Hayâtü'l-İlmiyye fi'l-Endelüs fi Asri'l-Muvahhidîn**'ine, Sâlih el-Beşerî'nin Endülüs'teki halîfeler dönemi ve Mülûkû't-Tavâif dönemleri için ayrı ayrı yazdığı iki kitabı **el-Hayâtü'l-İlmiyye**'lerine, Philip K. Hitti'nin **History of Arabs (Siyâsî Ve Kütürel İslam Tarihi**'ne ve Mehmet Özdemir'in **DİA İslâm Ans. Endülüs** maddesi gibi çalışmalara başvurduk.

Ayrıca Endülüs tefsîri için İbrâhîm el-Meşînî'nin **Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs**, Kenûnî'nin **el-Medresetü'l-Kur'âniyye fi'l-Magrib** adlı kitapları ile Kemal Atik'in **Endülüs ve Kur'ân İlimlerindeki Yeri**, Yunus Ekin'in **Endülüs Tefsir Geleneği** ve Mehmet Akif Koç'un **Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi** gibi makaleleri referans olarak aldık.

Şîa ile ilgili olarak Nevbâhtî ile Kummî'nin **Kitâbü Firakî's-Şîa**, Kummî'nin **Risâletü'l-İtikadati'l-İmâmiyye (Şîi-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)**, Şehristânî'nin **el-Milel ve'n-Nihâl**, Muhammed es-Selefi'nin **min Akâidi's-Şîa**, İhsân İlâhî Zahîr'in **eş-Şîa ve'l-Kur'ân**, **eş-Şîa ve's-Sünne (Şîa'nın Kur'an İmâmet ve Takiyye Anlayışı)**, Ethem Ruhi Fığlalı'nın **Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri**, Cevad Mugniye'nin **el-İmâmiyye beyne'l-Eşâreti ve'l-Mu'tezile**, MEB İslâm Ans. **Şîa Maddesi** ve Ali el-Kıfârî'nin **Usûlü Mezhebi's-Şîa el-İmâmiyye el-İsnâ Aşeriyye** ve Mustafa Öz'ün **DİA İslam Ans. İmâmiyye** mad. gibi çalışmalara müracat ettik.

Şîa ve İmâmiye'nin Kur'ân ve tefsîr anlayışı için de İhsân Emîn'in **et-Tefsîru bi'l-Me'sûr ve Tatavvuruhu inde's-Şîa bi'l-İmâmiyye**, Muhammed Hâdî Ma'rife'nin **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, Bahşâîşî'nin **Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa**, Şaban Karataş'ın **Şîa'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi** gibi kitaplara; ayrıca Süleyman Ateş'in **İmâmiye Şiasının Tefsir Anlayışı**, Ali Özek'in **İmamiye-İsnaaşeriye Şiası ve Tefsîr Anlayışı**, Sakıp Yıldız'ın **Şianın Kur'an-ı Kerim ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri**, Musa Kazım Yılmaz'ın **Şianın Kur'an İlimleriyle ilgili Görüşü**, Meir M. Bar-asher'in **İmamiye Şiasının Kıraat Farklılıkları ve Kur'an**

¹ Biz çalışmamızda Abdüsselâm Abdüşşâfi'nin tahkîkini yaptığı baskıyı esas aldık. Ancak zaman zaman Ahmed Sâdık Mellah'ın yarım kalan ve 2 cilt olarak basılan tahkîki ile de karşılaştırdık.

² İbrâhîm Şemsüddîn'in tahkîkini esas alıp, ayrıca Ebu'l-Hasen eş-Şa'rânî'nin tahkîki ile karşılaştırdık.

İlimleri, el-Hûî'nin Şianın Kıraatler Hakkındaki Görüşü ve Mustafa Öztürk'ün Mübhematü'l-Kur'an ve İmamiye Şiası gibi makalelere başvurduk.

Müfessirlerimizin biyografilerinde başvurduğumuz kaynaklar, İbn Atıyye'nin **el-Fihrist**'i, Beyhakî'nin **Târîh-i Beyhak**'ı, Makkarî'nin **Nefhu't-Tîb**'i, Dabbî'nin **Bugyetü'l-Mültemis**'i, İbn Ferhûn'un **ed-Dîbâc**'ı, İbn Hâkân'ın **Kalâidü'l-Ikyân**'ı, Süyûtî ve Dâvûdî'nin **Tabakâtü'l-Müfessirîn**'leri, İbn Hatîb'in **Evsâfü'n-Nâs**'ı, İbnü'l-Ebbâr'ın **el-Mu'cem**'i, Kâtibî'nin **Fevâtü'l-Vefeyât**'ı, Kehhâle'nin **Mu'cemü'l-Müellifin**'i, Kâtip Çelebi'nin **Keşfü'z-Zünûn**'u, Nübâhî'nin **Târîhu Kudâtî'l-Endelüs**'ü, el-Kâinî'nin **Mu'cemü Müellifi's-Şîa**'sı, İbn Bâbeveyh'in **Fihristü Ulemâi's-Şîa**'sı, Tahrânî'nin **Tabakâtü A'lâmî's-Şîa**'sı, Ali Kays'ın **el-Îrâniyyûn ve'l-Edeb**'i, Âdil Nüveyhiz'in **Mu'cemü'l-Müfessirîn**'i, Muhsîn Emîn'in **A'yânü's-Şîa**'sı, Ömer Nasûhî Bilmen'in **Büyük Tefsîr Tarihi** ve Zehebî'nin **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**'u gibi eserlerdir.

Ayrıca müfessirlerimiz İbn Atıyye ile Tabresî ve tefsîr metodları üzerine, gerek ülkemizde gerekse elde edebildiğimiz kadarıyla yurt dışında yapılan ve çalışmamızın giriş bölümünde verdiğimiz akademik çalışmalara başvurmayı da ihmal etmedik.

Nihayet internet ortamında ulaşabildiğimiz bilgileri de aktarmaya çalıştık.

Çalışmamızın bir yönüyle, müfessirlerimizden hareketle Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Kur'ân ve tefsîr anlayışlarını karşılaştırmak olduğunu belirtmiştik. İbn Atıyye ve Tabresî Sünnî ve Şîî dünyanın uçlarda olmayan ortada iki müfessiri olmaları dolayısıyla; bize bu iki cephenin tefsîr anlayışlarını daha sağlıklı bir zeminde karşılaştırma imkânı sunacaktır. Zira iki mezhebin uçlarında olan düşünürlerinden hareketle yapılacak bir değerlendirmenin, bu mezheplerin bütünü hakkında doğru sonuçlara ulaştırması zordur.

Bizim çalışmamızda esas aldığımız yöntem, bu tarz tefsîr karşılaştırma çalışmalarında uygulanan klasik yöntemdir. Bu doğrultuda biz her iki tefsîri de hiç atlamadan, baştan sona, âyet âyet karşılaştırmalı olarak, titiz bir şekilde okuduk. Böylelikle aynı âyetlere nasıl yaklaştıklarını, onları nasıl yorumladıklarını sıcağı sıcağına görmeye ve tespit etmeye çalıştık.

Çalışmamız bir yönüyle de tarih çalışmasıdır. Başka bir deyişle tarihte iki müfessirin karşılaştırmalı olarak çalışılmasıdır. Takdîr edileceği gibi araştırmacının işi tarihi bugünden okumak (anakronizm) ve yargılamak değildir. Bu sebeple biz de

İbn Atıyye ile Tabresî'nin Kur'ân'a yaklaşımlarını, tefsîr metodlarını incelerken, sadece olanı olduğu gibi aktarmaya çalıştık. Onların görüşlerini ve mezhebî bakış açılarını yargılamadık. Ayrıca yaklaşımlarını bugünkü anlayış doğrultusunda okumamaya ve onları kendi dönemleri ve yöreleri çerçevesinde değerlendirmeye çalıştık.

II. EHL-İ SÜNNET VE ŞİÂ'NIN KUR'ÂN ANLAYIŞI

Ehl-i Sünnet ve Şîâ, asırlardır olduğu gibi bugün de, İslâm dünyasındaki dîni anlama, yorumlama ve yaşama çabalarının; mezheb şeklinde vücûd bulmuş yansımalarının iki ana ekolüne karşılık kullanılan iki terimdir. Kaynaklarda *Ehl-i Sünnet*, adından da anlaşılacağı üzere (Sünnet ve Cemaât Ehlî/أهل السنة والجماعة) Hz. Peygamber'in (s.a.s) sünneti ile sahabe ve onların yolunda olan kimseler olarak tanımlanmaktadır³. Şîâ ise Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali (r.a) ve soyunu (Ehl-i Beyt) hilâfet/imâmet için en lâıyk kabul eden, hatta onun, bu görevin kendisine nass ve ta'yîn ile tevdi edildiği 'meşrû' halîfe olduğuna inanan toplulukların ortak adıdır⁴.

Günümüzde de bu kavramların yerlerini ve anlamlarını koruduğu görülmektedir. Ehl-i Sünnet tanımlamasının tarihi süreçte bir değer yargısı ifade ettiği ve buna göre kendisini merkeze konumlandırıp diğer mezhepleri, kendisinden kopmuş ve 'dışarıda' kalmış gibi telâkkî ettiği bilinmektedir. Bu durumun diğer mezhep müntesipleri tarafından kabul edilebilirliği elbette tartışma konusu olacaktır. Biz bu durumu göz önüne alarak Ehl-i Sünnet'in merkezîliğini her türlü yargılama ve dışlamadan uzak, sadece tarihî ve sosyolojik bir süreç olarak kabul ettiğimizi ve tezimizde bu terimleri bu anlamlarda kullanacağımızı belirtmek isteriz.

Vahyin seçilmiş son tebliğcisi Hz. Peygamber (s.a.s), doğal ve aynı zamanda zorunlu olarak onun ilk müfessiridir. Zîrâ bir peygamberin kendi görev alanı olan dîni alandaki görüş, yorum ve uygulamaları sorgulanamaz. Böylece Kur'ân ve Sünnet, kabul edildiği üzere İslâm'ın tartışmasız iki temel kaynağı olarak karşımıza çıkar.

³Ethem Ruhi Fiğlalı, **Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri**, Selçuk Yay., İstanbul, 1991, s. 54; Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet" **DİA İslâm Ans.**, İstanbul, 1994, X/525.

⁴Ethem Ruhi Fiğlalı, **a.g.e.**, s. 118; R. Strothmann, "Şîâ", **MEB İslâm Ans.**, İstanbul, 1970, XI/502. Ahmed el-Kâtib, **Şîada Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, (Çev. Mehmet Yolcu), Kitâbiyât yay., Ankara, 2005, s. 68. Ancak Şîa mezheplerinden *Zeydîye* fazîleti dolayısıyla Hz. Ali'yi imam olarak kabul etmekle birlikte, imamın nass ile tayin edilmediğine, efdal yoksa mefdûlün de (daha az fazîletli) imam olabileceğini ve dolayısıyla Hz. Ali'den önceki halîfeleri kabul etmekle diğer Şîi mezheplerden ayrılır. Bkz. Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, Sa'd b. Abdullah el-Kummî, **Kitâbü Firakı's-Şîa** (Thk. Abdülmün'im el-Hafnî), Dâru'r-Rüşd, Kahire, 1992, s. 31-32; Ethem Ruhi Fiğlalı, **a.g.e.**, 126-129.

Ancak kendileri tartışılmayan bu temel kaynakların yorumları, İslâm dünyasında - en azından Sünnî kesimde- rûhânî bir otorite zinciri olmadığına göre, Hz. Peygamber'den gelenler hâriç, tartışılmaz değildir. Bu yaklaşım bir yandan İslâm'ı dogmatizmden kurtarıp ona dinamizmini kazandıran kaçınılmaz bir durum olarak günümüze kadar süregelmışken; öte yandan tarihsel ve sosyolojik bir süreç olarak görüş ayrılıklarına ve bunların mezhep şeklinde kurumlar olarak ortaya çıkmasına temel teşkîl etmiştir. Hz. Peygamber'in vefâtının ardından yaşanan süreçte, hilâfet seçimi ile başlayıp insan olmanın doğal bir sonucu olarak temelde siyâsî bir mücadele zincirinin halkaları şeklinde karşımıza çıkan Hz. Osman ve Ali dönemlerinde yaşanan iç karışıklıklar, Cemel ve Sıffin olayları gibi İslâm'da mezheplerin ortaya çıkışına etki eden sebepler olarak gösterilen olaylar, ancak söz konusu bu temel üzerinde değerlendirilmelidir. Başka bir ifadeyle bize göre, bütün bu olaylar yaşanmasaydı bile Kur'ân'ın kısmen de olsa farklı anlaşılmaya müsait içeriği⁵ ve Hz. Peygamber'in müslümanları hür düşünce için cesaretlendirmesi, er ya da geç bu oluşumları zaten ortaya çıkaracaktı⁶.

Bir kısım sahabe bu olaylar zincirini daha baştan beri fitne telâkkî etmiş, bu olaylara karışmayarak kenarda ve tarafsız kalmaya çalışmış ve Müslümanların birliğine zarar getirmemek adına Hulefâ-i Râşidîn'e ve bir takım zâlimâne uygulamalarına rağmen Emevî yönetimine bağlılık göstermiş ve halîfeleri meşrû kabul etmişlerdir. Abdullah İbn Ömer'in (74/693) öncülüğünü yaptığı, Hasan Basrî'nin (110/728) fikirleriyle önemli bir katkı sağladığı ve müslümanların büyük çoğunluğunu teşkîl eden bu mutedil topluluğa sonraları Ehl-i Sünnet adı verilmiş ve bu isim h. III. asırdan itibaren yaygın bir şekilde kullanılmıştır⁷.

Şîa'nın daha Hz. Peygamber zamanında var olduğu iddiası dikkate alınmazsa, bu mezhebin Rasûlüllâh'ın vefâtı sonrasında Hz. Ali'nin hilâfetini isteyenler tarafından fikrî temelinin atılmış olduğu, Hz. Osman'ın son dönemleri ile Hz. Ali döneminde bu fikrin işlendiği ve Emevîler döneminde (661-750/) Hz. Hüseyin'in şehîd edilmesi (61/680) sonrasında da fiilî siyâsî bir hareket olarak kendisini ana bünyeden ayırıp, Hz. Ali ve soyunun siyâsî haklarını savunmak

⁵ Hâlis Albayrak, Kur'ân'ı yanlış anlamaya götüren sebepleri; biri subjektiflikten, diğeri metodtan kaynaklanan sebepler olarak iki kısımda alır. Bkz. Hâlis Albayrak, **Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine**, Şûle Yay., İstanbul, 1993, s. 58-71, 71-92.

⁶ Fiğlalı da mezheplerin doğuşuna etki eden âmilleri dînî ve siyâsî olmak üzere iki başlıkta ele alır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fiğlalı, **a.g.e.**, s. 15-53.

⁷ Ethem Ruhi Fiğlalı, **a.g.e.**, s. 54-59.

amacıyla “Şîa” adıyla ayrı bir fırka olarak ortaya çıktığı kabul edilebilir⁸. Böylece gerek kavram gerekse mezhep olarak Şîa’nın, Ehl-i Sünnet’ten önce zuhûr ettiği görülmektedir.

Üzerinde çalıştığımız müfessirlerden biri Sünnî, diğeri ise Şîî olunca; bu iki müfessiri daha iyi anlamak için bir perspektif belirlenmesi gerekir diye düşünüyoruz. Bize göre bu perspektif şudur: İbn Atıyye, Sünnî çizgidedir ve önemli âlimlerin çıktığı Endülüs’te yetişmiştir. Dolayısıyla onu anlamak için, önce Ehl-i Sünnet’in Kur’ân görüşü sonra da Endülüs’te oluşan Kur’ânî birikim gibi iki önemli hususu incelemek gerekir. Tabresî de Şîîdir ve Şîa’nın İmâmiye kolundandır. Kendisi bunu tefsîrinde bir çok defa ifade etmiştir⁹. Tabresî’yi daha iyi anlamak için Şîa’nın ve Şîa içerisinde İmâmiye’nin Kur’ân görüşünü anlamak gerekir. Bir diğer ifadeyle İbn Atıyye’yi Sünnî ve Endülüslü bir müfessir olarak, Tabresî’yi de Şîî ve İmâmiye’nin bir müfessiri olarak incelemek gerekir. İşte bu sebeple biz Giriş bölümünde İbn Atıyye’yi ele alırken öncelikle Ehl-i Sünnet’in Kur’ân anlayışı ile Endülüs’teki Kur’ân anlayışına; Tabresî’yi ele alırken de Şîa’nın Kur’ân anlayışı ve İmâmiye’nin Kur’ân anlayışına yer vereceğiz.

A- Ehl-i Sünnet’in Kur’ân Anlayışı

Ehli Sünnet denilince, diğer mezheplerde olduğundan daha az tekdüze bir yapıdan söz edilebilir. Çünkü bilindiği gibi Ehl-i Sünnet, bağımsız bir ekol olarak ortaya çıkmamış; ‘aykırı’ ve azınlık olan inanç ve düşünce grupları karşısında, orta yolcu bütün inanç hareketlerinin, merkezi temsil eden çatı kavramı olarak ortaya çıkmıştır. Bir başka deyişle Ehl-i Sünnet, düşünsel ve sosyopolitik bir takım şartların sonucu olarak ortaya çıkmış ve kendisini bütünden kopararak tanımlamış bir mezhep değil; aksine Hz. Peygamber’in (s.a.s.) oluşturduğu tek ümmetten ayrılan ekoller karşısında, baştan beri bütünü temsil ettiği iddiasıyla, kendisini “ötekilere” göre tanımlamış olan hâkim mezheptir. Durum böyle olunca ayrı bir bölüm olarak, sınırları belirlenmiş “Ehl-i Sünnet Kur’ân anlayışından” söz edilemez. Çünkü merkezin etrafında kümelenmiş çeşitli “mutedil” inanç gruplarından oluşan Ehl-i Sünnet, kendisini tanımlama ihtiyacı hissetmediği gibi tefsîr anlayışını da tanımlama ihtiyacı hissetmemiştir. Bu sebeple olsa gerek Tefsîr Tarihi kaynaklarında Ehl-i

⁸ Ethem Ruhi Fırlalı, **a.g.e.**, s. 118-122. Ayrıca bkz. Ethem Ruhi Fırlalı, “Şîiliğin Doğuşu Ve Gelişmesi”, **Milletlerarası Tarihte Ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu**, İsav. Yay., İstanbul, 1983, s.40. Ayrıca ilk dönem şîî olayları için bkz. Montgomery Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, (Çev. Ethem Ruhi Fırlalı), Umran Yay., Ankara, 1981, s. 65-72.

⁹ Fadl b. Hasan b. Fadl et-Tabresî, **Mecmeu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân**, (Thk. İbrâhîm Şemsüddîn), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1997, III/46, 246.

Sünnet'in Kur'ân ve tefsîr anlayışına pek yer verilmez¹⁰. Ancak biz, Ehl-i Sünnet içerisindeki çoğulculuğun farkında olarak ve onu dikkate alarak, ortalama bir inanç birliğinden ve bu inanç birliğinin Kur'ân anlayışından yani Kur'ân'ı anlama ve yaşama biçiminden söz edilebileceği düşüncesindeyiz. Buna göre kaynaklarda aktarılan tefsîr tarihinin, aslında Ehl-i Sünnet'in tefsîr anlayışı olduğu, kabul edilebilir¹¹. Bu konunun ayrı bir başlık halinde ele alınmaması da belirttiğimiz gibi merkezi temsil ettiği için hem Ehl-i Sünnet'in hem de onun Tefsîr anlayışının tanımlanması gereğine ihtiyaç duyulmamış olmasındandır. Çünkü bir yandan bu kaynakların kendileri de Sünnîdir.

Tefsîr tarihinin Kur'ân tarihi ile eşzamanlı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Buna göre tefsîr, daha önce belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber'in yorumlarıyla başlamıştır. Hz. Peygamber vahyin tebliğcisi sıfatıyla doğal ve zorunlu olarak Kur'ân'ın ilk müfessiridir. O (s.a.s) Kur'ân'ı ezberliyor, insanlara okuyor, yazdırıyor ve ihtiyaç duyulan yerleri açıklıyordu¹². Bunu bazen âyetleri okuyarak bazen de sorular vesîlesiyle yapıyordu. Kur'ân'ı tefsîr ederken kimi zaman doğal olarak Kur'ân'ın kendisine başvuruyor, kimi zaman da tefsîri kendi yorumlarıyla yapıyordu. Zîra O'na hem Kur'ân (الوحي الجليّ / الوحي المتلوّ) hem de misli (الوحي الخفيّ / الوحي غير المتلوّ) verilmişti. Bundan dolayı Kurtubî'nin (671/1272) de belirttiği gibi Hz. Peygamber'in sünneti, tefsîr (Kur'ân'ı açıklama) ve teşrî' (hüküm koyma) fonksiyonlarını yerine getiriyordu¹³.

Bilindiği gibi Hz. Peygamber, Âl-i İmran 3/135. âyette “**günahta ısrar etmeyenler** / **ولم يصروا على ما فعلوا**” in tevbe ve istiğfâr edenler olduğu açıklamasındaki¹⁴ örneğinde olduğu gibi *mücmel* (anlaşılamayan, kapalı) âyetleri, Bakara 2/238. âyetteki “**orta namaz** / **والصلوة الوسطى**” in ikinci namazı olduğu¹⁵ örneğinde olduğu gibi *mübhem* (belirsiz) âyetleri ve Tevbe 9/34. âyette “**altın ve gümüşü biriktirip de**

¹⁰ Örnek olarak bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, Kahire, 1381/1961. İsmail Cerrahoğlu, **Tefsîr Tarihi**, Fecr Yay., Ankara, 1996.

¹¹ Benzer bir değerlendirme için bkz. İsmail Çalışkan, **Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003, s. 115.

¹² Şâtibî Hz. Peygamber'in tebliğ görevinin, Kur'ân'ı insanlara ulaştırmak ve açıklamak şeklinde iki yönlü olduğunu belirtir. Ebû İshak eş-Şâtibî (790/1388), **el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeriah**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs., III/43.

¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (671/1272), **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, yrs., 1967, I/38-39.

¹⁴ Süleyman b. el-Esas es-Sicistânî Ebû Dâvud (275/888), **es-Sünen**, Çağrı Yay, İstanbul, 1992, **Vitr**, 26, hn.1514.; Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî (310/922), **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, (Thk. Hânî Hâc, Imâd Zekî Bârûdî, Hayri Saîd), el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Kahire, 2004, III/102. İbn Atıyye, **el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbil-Azîz**, (Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, I/511.; Tabresî, **a.g.e.**, II/304.

¹⁵ Ebû Muhammed b. İsa et-Tirmizî (279/892), **es-Sünen**, Çağrı Yay, İstanbul, 1992, **Kitâbü't-Tefsîr**, 2, hn. 2985; Ahmed İbn Hanbel (241/855), **el-Müsned**, Çağrı Yay, İstanbul, 1992, V/12,13.; Taberî, **a.g.e.**, II/626; İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/323.; Tabresî, **a.g.e.**, II/99.

Allah yolunda sarfetmeyenler... İşte onları acıklı bir azâb ile müjdele! ولَّذِينَ يَكْنُزُونَ” sahabenin yanlış anlaması üzerine, âyetin mîrâsı yasaklamadığı¹⁶ ve biriktirilse de zekâtı verilen malın insanların tasarrufundan alıkonulmuş mal olmadığı¹⁷ yönündeki açıklaması örneğinde olduğu gibi *müşkil* (karışık) âyetleri açıklığa kavuşturur; Bakara 2/223. âyette **karı-koca arasındaki cinsel münâsebeti**/فَاتُوا حُرَّتَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ sınırlandıran açıklaması¹⁸ örneğindeki gibi mutlak bazı âyetlerin de sınırlarını belirlerdi¹⁹. Böylece nübüvvet döneminde tefsîr, bizzat Hz. Peygamber tarafından ve Kur’ân’ın Kur’ân ve Kur’ân’ın sünnet ile yorumlanması şeklinde başlatılmış oldu.

Nübüvvet sonrası dönemde sahabe de Hz. Peygamber’in izinden gidip Kur’ân’ın Kur’ân ve sünnetle tefsîri usûlünü devam ettirdi. Sahabe Kur’ânın nüzûl sürecini yaşamaları ve bundan dolayı inzâlin sebeplerini ve kıraât farklılıklarını müşâhede etmeleri, Hz. Peygamber’in eğitiminden geçmiş olmaları, eski medeniyetlerin tesirinden uzak saf zihinleri, ana dilleri olan Arapça’nın inceliklerine vukûfiyetleri, Kur’ân’ı kitaplaştırıp gelecek nesillere aktarmaları, vahyin ilk uygulandığı ortamı teneffüs etmiş olmaları vb. özellikleriyle Tefsîr’de Kur’ân ve sünnetten sonra haklı bir konum olarak üçüncü kaynaktır²⁰ ve Şâtıbî’nin ifadesiyle görüşleri delildir²¹.

İçlerinde Abdullah İbn Abbâs (78/687), Abdullah İbn Mes’ûd (34/654), Übeyy b. Kâ’b (30/650) ve Hz. Ali (40/661) gibi Tefsîr’e katkılarıyla temâyüz etmiş kişilerin bulunduğu sahabe, bugünkü anlamda Kur’ân’ı baştan sona tefsîr etmiş değildi. Onların yöntemi Kur’ân âyetlerini âyet, sünnet ve sebeb-i nüzûller ile açıklamak şeklindeydi. Bu dönemde henüz hüküm çıkarma (istinbât) ve re’y tefsîri başlamış değildi. Aralarında çıkan görüş ayrılıkları ise tezât (zıtlık) değil tenevvu’ (çeşitlilik) ihtilafıydı²².

Kaynak değeri taşıyıp taşımadığı tartışmalı olsa da, tabî’nin sahabe ile sonraki nesiller arasında köprü konumunda olması, sahabenin önde gelen

¹⁶ Ebû Abdullah en-Nisâbü’rî (378/988), **el-Müstedrek ales-Sahîhayn**, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut, trs., II/333.

¹⁷ Taberî, **a.g.e.**, VI/127; İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/28; Tabresî, **a.g.e.**, V/34.

¹⁸ Tirmizî, **Kitâbü't-Tefsîr**, 2, hn. 2979; Taberî, **a.g.e.**, II/439; İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/300.

¹⁹ Bütün bu örnekler ve daha fazlası için bkz. Suat Yıldırım, **Peygamberimizin Kur’ânı Tefsiri**, Kayıhan Yay., İstanbul, 1998, s.226-227, 255, 262-263, 265.

²⁰ İsmail Cerrahoğlu, **a.g.e.**, I/67-70.; Muhsin Demirci, **Tefsir Tarihi**, İfav Yay., İstanbul, 2003, s. 80-86.

²¹ Şâtıbî, **a.g.e.**, IV/74-80.

²² Takıyüddîn Ahmed İbn Teymiye (728/1328), **Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr**, Dâru's-Şâmir li't-Türâs, Beyrut, 1988, s. 69.

müfessirlerinin takipçileri olarak tefsîr ekollerini oluşturmaları, onları tefsîrin kaynaklarından biri haline getirmektedir.

Tefsîr'de Saîd b. Cübeyr (95/713), Mücâhid (103/721), İkrime (104/722), eş-Şa'bî (109/727), Hasan el-Basrî (110/728) ve Katâde (117/735) gibi kişilerin öne çıktığı Tâbiûn döneminde de, tefsîr Kur'ân'ın Kur'ân ile ve sünnet ile tefsîri şeklinde yapılıyor, sahabenin görüşlerine ise özellikle kıraâtler ve esbâb-ı nüzûl konularında başvuruluyordu. Sahabe dönemine göre bu dönemde Arap dili ve şiirine daha çok müracat ediliyordu. Ayrıca kıraât ve sebep-i nüzûl bilgisine yer veriliyor, nâsih-mensûha işaret ediliyor, az da olsa Ehl-i Kitâb'ın görüşlerinden yararlanılıyordu. Bütün bu bilgiler üzerine kendi görüş ve icihadlarını ileri sürmekten de geri durmuyorlardı²³.

Bundan sonra gelen ve Tedvîn dönemi olarak kabul edilen dönemde Tefsîr'in ayrı bir ilim olarak değil, fakat Hadîs'in bir şubesi olarak ve Hadîs kitaplarının tefsîr bölümlerinde (كتاب التفسير) tedvîn edilmeye başlandığı kanaâti yaygındır²⁴. Hadîs kitaplarında tefsîr ile ilgili derlenen bilgi kırıntılarının daha çok Hz. Peygamber'in bir vesîleyle yapmış olduğu açıklamalar ve sebep-i nüzûl bilgileri olduğu ve bunların müstakil bir tefsîr kitabı oluşturacak nitelikte olmadığı kabul edilecektir²⁵. Fuad Sezgin ise bundan farklı olarak, ilk Kur'ân tefsîrlerinin hemen tamamının, herhangi bir tenkide tâbi tutulmaksızın rivâyet zincirleriyle birlikte sonraki dönem tefsîr kitapları aracılığıyla bugüne ulaştığını söyler. Hadîsin tedvîninde uygulanan yöntemin tefsîre uygulanması halinde, tefsîrin tedvîninin de mümkün olabileceğini ve bunun da hadîs ile tefsîrin aynı dönemde tedvîn edildiğini göstereceğini belirtir²⁶.

Eldeki bilgilere göre bu dönemde ilk müstakil tefsîr, Mukatil b. Süleyman (150/767) tarafından yazılmış²⁷, onu Süfyânü's-Sevrî (161/777), Yahya b. Sellâm (200/815), Ferrâ (207/822), Ebû Ubeyde (210/825) gibi müfessirler takip etmiştir²⁸.

Tedvîn dönemi tefsîrlerinin filolojik nitelikte olduğu; bu dönemde âyetlerin tamamının konu edilmediği, daha çok Kur'ân'ın garîb ve müşkil kelimelerinin, Arap şiiri ve etimoloji destekli olarak îzâhı, i'râbı ile kıraâtler ve nüzûl sebepleri ve muhkem-müteşâbih, nâsih-mensûh konularının ele alındığı görülmektedir²⁹.

²³ M. Zeki Duman, "Tâbiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti", **EÜ İFADER**, sayı: 4, Kayseri, 1987, s. 213-228, 229-235.

²⁴ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **a.g.e.**, I/141.

²⁵ Muhsin Demirci, **a.g.e.**, s. 108.

²⁶ Fuad Sezgin, **Târîhu't-Türâsi'l-Arabî, (GAS)** (Çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî), İdâretü's-Sekâfe, Riyad, 1411/1991, I/19 vd.

²⁷ İsmail Cerrahoğlu, **a.g.e.**, I/159-160.

²⁸ Muhsin Demirci, **a.g.e.**, s. 110-115.

²⁹ Muhsin Demirci, **a.g.e.**, s. 116.

Görüldüğü gibi tefsîrin Hz. Peygamber'le başlayan ve sahabe ve tâbiûn ile devam edip günümüze kadar gelen tarihî sürecinde, İslâm toplumunun omurgasını teşkil eden merkezî yapıda (Ehl-i Sünnet); tefsîr anlayışı Kur'ân'ın Kur'ân, sünnet, sahabe kavli, Arap şiiri, kıraâtler, esbâb- nüzûl ile açıklanması (Rivâyet tefsîri/ التفسير بالمأثور) ve bunlara başvurmak ve ters olmamak şartıyla yapılan yorumlar (Dirâyet Tefsîri/ التفسير بالرأى) şeklinde oluşmuştur.

1. Endülüs'te Kur'an Anlayışı

Endülüs'teki Kur'ân anlayışına geçmeden önce, Endülüs'ün fethi, siyâsî, ilmî ve kültürel tarihi hakkında kısaca bilgi vermenin yerinde olacağını düşünüyoruz.

İlk defa 98/716 yılında basılmış bir sikke üzerinde rastlanan Endülüs kelimesinin kökeni tam olarak tespit edilememiş, Güney İspanya'da bir süre yaşamış olan Vandallar'ın adından (Vandalus, Vandalicia) türemiş olabileceği belirtilmiştir³⁰.

Başlarda müslümanların İspanya'da hâkimiyeti altında bulundurdıkları bütün toprakların tamamı için kullanılan Endülüs'ün kapsamı sonraları daralmıştır. Günümüz İspanya'sında hâlâ kullanılan Andalucia adı, Almeria (el-Meriye), Granada (Gırnata), Jaén (Ceyyân), Cordoba (Kurtuba), Sevilla (İşbîliye), Huelva (Velbe), Malaga (Mâleka) ve Cadiz (Kâdis) şehirlerini içine alan bölgeyi kapsamaktadır³¹.

Endülüs'ün fethi ile ilgili rivâyet ve tartışmaları, konumuz dışında olduğu için bir yana bırakıp fethin, genellikle kabul edildiği üzere 92/710 yılında başladığını söylemekle yetineceğiz. Buna göre Emevîler'in Kuzey Afrika vâlisi Mûsâ b. Nusayr'ın görevlendirdiği Târik b. Ziyâd komutasındaki ordu, o sırada İspanya'yı hâkimiyeti altında bulunduran Vizigotlar'ı mağlûp edip kısa sürede Malaga, Cordoba (Kurtuba) ve Toledo (Tuleytule) gibi şehirleri ele geçirdi ve Güney İspanya'yı kontrolü altına aldı. Mûsâ b. Nusayr'ın kendisi de daha sonra İspanya'ya geçti ve Târik b. Ziyâd ile birleşti. İki komutan birlikte İspanya'nın kuzeyine doğru ilerlediler ve Leon (Liyûn), Galicia (Cillîkiye) bölgeleri ile Lérida (Lâride), Barcelona (Berşelûne) ve Zaragoza (Sarakusta) şehirlerini ele geçirerek Kuzey İspanya'yı tamamen fethedip 94/712 yılında Endülüs'ün fetih sürecini tamamladılar.

Fetihten sonra Endülüs'te 96/714'dan 139/756'a kadar 21 vâlinin görev yaptığı "Vâliler Dönemi", I. Abdurahman'ın bağımsızlığını ilan ettiği ve *emirlik* ve *halîfelik* olmak üzere iki dönem geçiren "Endülüs Emevîleri" (139-423/756-1031), merkezî otoritenin dağılmasından sonra küçük şehir devletleri tarzında karşımıza

³⁰ Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA İslâm Ans.*, İstanbul, 1995, X/211.

³¹ Mehmet Özdemir, *a.g.m.*, X/211.

çıkan “Mülûkû't-Tavâif Dönemi” (423-483/1031-1090), Yusuf b. Taşfîn önderliğinde “Murâbitlar” (483-542/1090-1147), Ebû Yusuf el-Mansûr yönetiminde “Muvahhidler” (542-627/1147-1229) ve son olarak; hristiyan krallıkların ilerleyişinin durdurulamaması üzerine İspanya'nın güneyine çekilmek zorunda kalan müslümanların Endülüs'teki son devleti olan ve Muhammed b. Nasr tarafından Gırnata'da kurulan “Benî Ahmer Emirliği” (636-898/1238-1492) dönemleri yaşanmıştır³².

Endülüs Emevîleri'nin en parlak dönemi III. Abdurrahman (300-350/912-961), oğlu II. Hakem (350-366/961-976) ve ondan sonra gelen İbn Ebî Âmir'in (el-Hâcib el-Mansûr) (367-393/977-1002) yönetimlerindeki bir asra yaklaşan dönemdir³³. Philip Hitti'ye göre bu dönemde Kurtuba, Avrupa'nın en ileri kültür düzeyine sahip şehri olarak İstanbul (o zamanki adıyla Konstantinopolis) ve Bağdat ile birlikte dünyanın önde gelen üç büyük kültür merkezinden biriydi. 113 000 evi, 21 dış mahallesi, 70 kütüphânesi ve câmileri, sarayları, hamamları, taş döşeli ve aydınlatmalı sokakları... ile gelişmiş bir şehir, endüstrisi ve sulu tarıma uygun alt yapısıyla aranan bir merkezdi. Özellikle ilmi ve âlimleri seven ve kendisi de bir âlim olan II. Hakem'in himayesiyle şehirde ücretsiz eğitim yapan 27 okul kurulmuştu. Bugünkü üniversite düzeyinde eğitim veren Kurtuba Medresesi de, bizzat II. Hakem'in kurduğu 400 000 yazma eser bulunduran kütüphanesi ile henüz Mısır'daki Ezher ve Bağdat'taki Nizâmiye medreselerinin kurulmadığı bir dönemde dünya çapında bir eğitim merkeziydi³⁴.

Tarih bize yeni bir coğrafyaya giren bir medeniyetin dînini, dilini ve kültürünü oraya götürdüğünü ve oraya bir bütün olarak yerleştiğini göstermiştir. Endülüs'ü fetheden Müslümanlar da, geldikleri coğrafya ile bağlarını koparmamış ve doğu ile karşılıklı gidiş-gelişlerini hep sürdürmüşlerdir. Üstelik bu yolculuklar sadece ticârî maksatla değil, aynı zamanda ilmî ve kültürel sebeplerle de yapıla gelmiştir³⁵. İslâmlaşmanın ardından Meşînî'nin de belirttiği gibi; Kur'ân'ın dili olması, toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilecek kadar zengin bir dil olması, Endülüslüler'in ve yöneticilerinin önem vermesi gibi sebeplerle Arapça'nın Endülüs'te bilinir hâle gelmesi çok uzun sürmemiştir³⁶. Resmî dilin Arapça olması ve eğitimin de bu dille

³² Mehmet Özdemir, **a.g.m.**, X/211-216.

³³ Philip K. Hitti, **History of Arabs (Siyâsî Ve Kütürel İslam Tarihi)**, (Çev. Salih Tuğ), Boğaziçi Yay., İstanbul, 1980, III/831.; Mehmet Özdemir, **a.g.m.**, X/213-214.

³⁴ Bu bilgiler ve daha fazlası için bkz. Philip K. Hitti, **a.g.e.**, III/831-841.

³⁵ Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986, s. 29-30.

³⁶ Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 34-37.

yapılması neticesinde Arapça, IX. Yüzyılın ortalarından itibaren Müslüman halkın tamamının, hatta gayri müslimlerin ortak konuşma ve yazı dili haline gelmiştir³⁷.

İslâm ilimleri Endülüs'e, bir yandan fetih için gelen bazı sahabe ve tâbiûn aracılığıyla, öte yandan bölgede İslâmî ilimleri yeşerten bu ilk öncülerin ardından Endülüslü bazı âlimlerin, ilim öğrenmek ve oluşan yeni toplumun ihtiyaçlarına açılımlar sağlayacak birikimler elde etmek maksadıyla doğuya, bu ilimlerin merkezine doğru seyahatlerde bulunmaları sonucunda girmiştir. Meşînî kitabında hadîs ve fıkıh alanında yetişmiş Endülüslü bir takım öncü âlimlere yer verir³⁸.

İslâmî İlimlerin Endülüs'teki durumundan Tefsîre doğru gelirken, öncesinde Kıraât İlmine değinmek gerekir. Kıraât ilmi, gerek Hz. Peygamber (s.a.s) hayatta iken ve gerekse vefatından sonra, Kur'ân'ın okunması ve yazıya geçirilmesi aşamalarında meydana gelen kıraât ihtilafları dolayısıyla; sahîh ve mütevâtir olanını şâz olanından ayırmak ve böylece Kur'ân'ın lafızlarını tahrîften korumak amacıyla sahabenin Kur'ân'dan ilk öğrendiği ilim kabul edilir. Bundan dolayı kıraât ilminin Endülüs'e girişi de değindiğimiz gibi ilk dönemde, sahabe ve tâbiûn eliyle olmuştur. Endülüs ulemâsı, fetihle birlikte kendilerine doğudan gelen kıraâtleri alıyorlar ve herhangi bir açıklama ve eleştiriye tâbi tutmadan kabul ediyorlardı³⁹.

İbnü'l-Cezerî'ye göre kıraât ilmini Endülüs'e ilk getiren kişi, İmam Nâfi'den (169/785) bizzat okumuş ve yazmış olan Gâzî b. Kays Ebû Muhammed el-Endelûsî (199/814), Endülüs'te bu alanda ilk eser veren kimse de, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdullah et-Talemnekî (429/1037)'dir⁴⁰. Bu coğrafyada kıraât ilminin yayılması şerefi ise, Meşînî'ye göre Mücâhid el-Âmirî'ye (436/1044) aittir⁴¹. Meşînî ayrıca eserinde Endülüs'te Kıraât İlmi sahasında üç ismin akla geldiğini ve bunların sırasıyla Mekî b. Ebî Tâlib (437/1045), Ebû Amr ed-Dânî (444/1052) ve Ebu'l-Kâsım eş-Şâtibî (590/1193) olduğunu ifade eder⁴².

³⁷ Mehmet Özdemir, **a.g.m.**, X/219.

³⁸ Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 39-66.

³⁹ Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 68.

⁴⁰ Muhammed İbnü'l-Cezerî (833/1429) **Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ'**, Mısır, 1932, I/120, II/2-3.; M. Kemal Atik, "Endülüs ve Kur'an İlimlerindeki Yeri", **EÜ İlahiyât Fak. Der.**, sayı: 2, Kayseri, 1985, s. 277-278. Sa'd Abdullah Sâlih el-Beşerî, **el-Hayâtü'l-İlmiyye fî Asri Mülûki't-Tavâif fi'l-Endelûs**, Riyad, 1993, s. 266. Bölgede yaygın kıraâtin Nâfi' ve Medîneliler'in kıraâtî olduğu bilgisi bu bilgiyle örtüşür. Bkz. Yûsuf b. Ali b. İbrâhîm el-Arînî, **el-Hayâtü'l-İlmiyye fî'l-Endülûs fî Asri'l-Muvahhidîn**, Riyad, 1995, s. 214.

⁴¹ Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 68. İbn Haldun'a göre de Mücâhid, kıraât ilmine özen göstermiş ve bölgede kıraât ilminin öğretilmesinde ve yayılmasında çok önemli çabaları olmuştur. Bkz. Abdurrahmân İbn Haldun, **Mukaddime**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Lübnan, trs., s. 437.

⁴² Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 69-76. Ayrıca Kemal Atik de bölgenin en önemli kıraât âlimleri hakkında bilgi verirken yukarıda sözünü ettiğimiz Talemnekî'den sonra bu üç ismi sayar. Bkz. M. Kemal Atik, **a.g.m.**, s.278-280.

Makkarî'nin nakline göre Endülüslülerce kıraat ilminin değeri yüksekti, çünkü o fıkıh için yol gösterici, prestiji yüksek bir ilimdi⁴³. Meşînî de Osman Mushafı'nın Endülüs'te yaygın olması ve ona büyük değer verilmesinin bunu te'yîd ettiğini belirterek, bu coğrafyanın bütün yerleşim birimlerinde yaygın kıraâtın Medîneli İmam Nâfi'in kıraâtı olduğunu söyler⁴⁴.

Endülüs'te tefsîr ilmine gelince, bölgede oluşan tefsîr anlayışını genel hatlarıyla şu sorulara cevap arayarak ele almak istiyoruz: Endülüs'te tefsîr nasıl ve ne zaman başladı? Endülüs'te tefsîrin öncüleri kimlerdi? Endülüs'te tefsîrin kaynakları nelerdi? Bölge müfessirleri eserlerinde daha çok hangi Tefsîr kitaplarına başvuruyorlardı? Bölgede yaygın olan tefsîr usûlü nasıldı? Çeşitli tefsîr yönelişlerinden daha çok hangilerine ilgi duyuyorlardı? Endülüs'teki tefsîr anlayışı, diğer İslâm bölgelerinden farklılık arz ediyor muydu? Arzediyorsa bunlar nelerdir? Ve son olarak Endülüs, bütün yönleriyle tefsîrde bir ekol oluşturabildi mi?

Müstakil bir disiplin olarak tefsîrin bölgede tam olarak ne zaman başladığının belirlenmesi çok mümkün değildir⁴⁵. Aslında sadece Endülüs için değil bütün bölgeler için geçerli olan bu tarih belirleyememe durumunun sebepleri arasında; İslâm geleneğinde âlimlerin bir alanda meşhur olsalar da bütün İslâm ilimlerinde yetkin olmaları yani aynı zamanda müfessir, muhaddis, fakîh... kabul edilmeleri ve Endülüs şehirlerinde bulunan câmilerdeki ders halkalarında İslâmî ilimlerin hepsinin okutulması sayılabilir⁴⁶. Bu takdirde tefsîrin, diğer İslâm ilimlerinden ayrı olmayarak; Endülüs'ün İslamlaşması sürecinde bölgeye girdiği ve ortalama olarak h. III. asra tarihlenebileceği⁴⁷ söylenebilir. Çünkü mevcut bilgilere göre Endülüs'te tefsîr ile ilgili ilk eseri kaleme alan, Bakî b. Mahled (276/889)'tir⁴⁸. Daha sonra ise Meşînî'nin tarih sıralamasına göre Mekkî b. Ebî Tâlib (437/1045), **Ahkâmu'l-Kur'ân**'ın müellifi Ebû Bekr İbn Arabî (543/1148), **el-Muharraru'l-Vecîz** sahibi İbn Atıyye (546/1151), **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân** yazarı Ebû Bekr b. Ferh el-Kurtubî (671/1272), **et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl** adlı eseriyle bilinen İbn Cüzey el-Kelbî (741/1340) ve **el-Bahru'l-Muhît**'in müellifi Ebû Hayyân el-Endelüsî (745/1344), bölgede tefsîr ilminin belli başlı meşhûr âlimleri olarak dikkati çekmektedir. Özet olarak Endülüs'te tefsîr, h. III. asırda ayrı bir ilim olarak ortaya çıkmış, V. asırda parlak bir dönem geçirmiş ve

⁴³ Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, **Nefhu't-Tîb**, (Thk. İhsan Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut, 1968, I/221.

⁴⁴ Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 69.

⁴⁵ Benzer değerlendirmeler için bkz. Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 79.; Yunus Ekin, "Endülüs Tefsîr Geleneği", **SÜ İfader.**, sayı: 3, 2001, s.

⁴⁶ Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 79-80.

⁴⁷ Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 81-82.

⁴⁸ Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 81.; Kemal Atik, **a.g.m.**, s. 281. Sa'd Abdullah Sâlih el-Beşerî, **el-Hayâtü'l-İlmiyye fî Asri'l-Hilâfe fî'l-Endelüs**, Mekke, 1997, s. 195.

çalışmamızın konusu müfessirimiz İbn Atıyye ile VI. asırda Meşîni'nin ifadesiyle zirveye ulaşmıştır⁴⁹. Tefsîr ile ilgilenenler tarafından, adı geçen müfessirlerin meşhur olanlarından İbn Atıyye ve Ebû Hayyân'ın tefsîrlerinin dil, İbn Arabî ve Kurtubî'nin tefsîllerinin ise ahkâm yönlerinin baskın olduğu bilinmektedir.

Klasik tefsîr anlayışına göre Kur'ân'ın ilk ve en güzel tefsîri yine kendisidir⁵⁰. Çünkü Kur'ân'ın bir kısmı diğer kısmını açıklar. Bir yerde mücmel olan başka bir yerde detaylandırılır, bir yerde mübhem olan başka bir yerde tefsîr edilir; yine bazı yerlerde Kur'ân umûmun tahsîsini ve mutlakın takyîdini kendisi yapar. Daha önce belirttiğimiz gibi tefsîr kaynaklarının ikincisi ise doğal olarak sünnettir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s) Allah'ın elçisidir, vahyin ilk muhatabı, ilk tebliğcisi ve ilk uygulayıcısıdır. Bu açıdan sünnetin Kur'ân'ı tefsîri de Kur'ân'ın te'kîdi, mücmel ve müşkilin açıklanması ve umûmun tahsîsi ile mutlakın takyîdi şeklinde olmaktadır⁵¹. Bu iki başat kaynaktan yani Kur'ân ve sünnetten sonra tefsîr kaynağı olarak sahabe kavlini görmekteyiz. Takdîr edilir ki sahabe bizzat Kur'ân'ın nüzûl sürecini yaşamaları, Hz. Peygamber'in tedrîsinden geçmeleri ve kıraâtlere ve nüzûl sebeplerine vâkıf olmaları gibi özellikleriyle Kur'an tefsîrinde kaynaktır⁵². Bunlara ilaveten tâbiûn, sahabe ile sonraki nesiller arasında köprü olması, kıraât ve sebeb-i nüzûllere ait bilgileri ile tefsîr tarihinde haklı olarak dördüncü kaynak kabul edilir⁵³.

'Endülüs'te tefsîrin kaynakları nelerdi?' sorusu bağlamında baktığımız zaman; bölgede yapılan tefsîrin kaynaklarının klasik tefsîr anlayışından farklı olmadığı görülmektedir. Endülüslü müfessirler de tefsîrlerinde Kur'ân'ın Kur'ân, sünnet, sahabe ve tâbiûn sözü ile tefsîri şeklinde özetlenebilecek rivâyet tefsîrini esas almışlar ve câiz re'y tefsîrini de bunun üzerine binâ etmişlerdir⁵⁴.

Sonraki dönemlerde yazılmış tefsîr kitaplarının Endülüs'te hangilerinden yararlandığı ile ilgili olarak Mustafa İbrâhîm el-Meşîni, 'doğu ve diğer kaynaklar' başlığı altında Tefsîr'den Kıraât'e, Fıkıh'tan Kelâm'a bir dizi eserin adını zikreder. Bunlar arasında Tefsîr'e dâir Taberî'nin (310/922) **el-Câmiu'l-Beyân**'ı, Nehhâs'ın

⁴⁹ Mustafa İbrâhîm el-Meşîni, **a.g.e.**, s. 80-81. Benzer bir değerlendirme için bkz. el-Arîni, **a.g.e.**, s. 224. Ayrıca h. 6. asrın tefsîr açısından önemli bir dönüm noktası olduğu ve bu asrın en önemli müfessirlerinden birinin İbn Atıyye olduğu ile ilgili olarak bkz. Abdullah b. Ali Zeydân ve Arkadaşları, **es-Sicillü'l-Alıyyü li Nedveti'l-Endelüs**, Riyad, 1996, s.32-33. ayrıca rivâyet tefsîrinin zirvelerinden olduğu ile ilgili bkz. s. 224.

⁵⁰ Bu kabule örnek olarak bkz. İbn Teymiye, **a.g.e.**, s. 117. İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Ömer İbn Kesîr (774/1372), **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, (Thk. Muhammed İbrahim Bennâ ve Arkadaşları), Kahraman Yay., İstanbul, 1984, I/12.

⁵¹ Bkz. Suat Yıldırım, **a.g.e.**, s. 31 vd.

⁵² İsmail Cerrahoğlu, **a.g.e.**, I/67.

⁵³ Muhsin Demirci, **a.g.e.**, s. 94.

⁵⁴ Mustafa İbrâhîm el-Meşîni, **a.g.e.**, s. 114-115.

(338/949) **İ'râbu'l-Kur'ân** ile **Meâni'l-Kur'ân**'ı, Nakkâş'ın (351/962) **Şifâu's-Sudûr**'u, Mâverdî'nin (450/1058) **en-Nüket ve'l-Uyûn**'u, Tûsî'nin (460/1067) **et-Tibyân**'ı, Kuşeyrî'nin (465/1072) **Letâifü'l-İşârât**'ı, İlkiyâ el-Harrâsî'nin (504/1110) **Ahkâmu'l-Kur'ân**'ı, Zemahşerî'nin (538/1143) **el-Keşşâf**'ı, Râzî'nin (606/1209) **Mefâtihu'l-Gayb**'ı İbnü'n-Nakîb'in (698/1298) **et-Tahrîr ve't-Tehcîr**'i, Mehdevî'nin (430/1038) **et-Tahsîl**'i, Ebû Tâlib el-Kaysî'nin (437/1045) **el-Hidâye**'si gibi eserler; Kırâât İlmine dâir ise Ebû Ali el-Fârisî'nin (377/987) **Kitâbü'l-Hucce**'si, İbn Cinnî'nin (392/1001) **Kitâbü'l-Muhtesib**'i ve Ebû Amr ed-Dânî'nin (444/1052) **Kitâbü't-Teysîr**'i ile **Câmiu'l-Beyân fi'l-Kirââtî's-Seb'a'sı** yer almaktadır⁵⁵. İleride daha ayrıntılı görüleceği gibi, biz çalışmamızda bu kaynakları -kendi dönemine kadar olanlar açısından- İbn Atıyye örneğinde incelediğimiz zaman, Meşînî'nin bu tespitlerine genel hatlarıyla katıldığımızı ifade etmeliyiz.

Kenûnî'ye göre Batı İslâmı'ndaki (Endülüs) tefsîr anlayışı üç maddede özetlenebilir. Buna göre:

1. Kırââtleri isnâd, nakil ve hıfz açılarından inceleyip kırââtlerden yardım almak sûretiyle Kur'ân metnini belgelemeye önem vermek.
2. Kur'ân'ı i'râb, nesh ve i'câz açılarından anlamaya çalışmak.
3. Kur'ân'ın anlamı üzerinde düşünüp doğru hükümleri çıkarmaktır⁵⁶.

Belirttiğimiz gibi Endülüslü müfessirler için esas olan rivâyet metodudur. Bu, dirâyet metodundan uzak durdukları anlamına gelmez. Tefsîrde rivâyeti esas almak, yapılan tefsîrin câiz olması ve sadece re'ye dayanmamak şartıyla dirâyet metodunu da kullanmışlardır. Kırââtlere manâya yönelik olarak, dilci ve müfessirlerin kırââtle ilgili yaklaşımlarını ilmî kritikten geçirmek için, hüküm çıkarmaya yönelik olarak ve şâz kırââtler karşısında mütevâtir olanlarını korumak için yer vermişlerdir⁵⁷.

Endülüslü müfessirler, Kur'ân lafızlarının manâ ve delâletlerini idrâk etmek, maksad ve murâdını anlamak için Arap dilini tefsîrin direği kabul etmişlerdir. Çünkü bölgedeki eğitim anlayışı, Kur'ân öğretiminden sonra sarf, nahiv, yazı gibi dil eğitimine öncelik ve ağırlık veriyordu⁵⁸. Bölge müfessirleri arasında dilciliğiyle öne

⁵⁵ Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 115-124. "Endülüslü müfessirlerin en önemli kaynağı hiç şüphesiz Taberî tefsîriydi" şeklindeki değerlendirme için bkz. Mehmet Akif Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", **İslâmiyât**, sayı: 3, 2004, s.47. Bölge tefsîrinin kaynakları için ayrıca bkz. Abdullah b. Ali Zeydan ve Arkadaşları, **a.g.e.**, s. 13-14.

⁵⁶ Ahmed el-Kenûnî, **a.g.e.**, s. 294.

⁵⁷ Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 317-319. Abdullah b. Ali Zeydan ve Arkadaşları, **a.g.e.**, s. 212-213.

⁵⁸ Muhammed Abdülhamîd Îsâ, **Târîhu't-Ta'lîm fi'l-Endelûs**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, yrs., 1982, s. 235

çıkanlar, İbn Atıyye ve Ebû Hayyân olmuşlardır. Çünkü ikisi de bölgenin bütün tarihi içinde nahiv âlimi ve imamı sayılmışlardır. Ancak hemen belirtilmelidir ki Ebu Hayyân bu konuda İbn Atıyye'nin önüne geçmiştir⁵⁹. O kadar ki onun tefsîri filolojik tefsîr alanındaki en önemli kaynaklardan olup⁶⁰, Zehebî'nin (1399/1978) ifadesiyle de tefsîr kitapları içerisinde nahiv kitaplarına en yakın tefsîrdir⁶¹.

Endülüs müfessirlerinin çoğu bölgelerinde kadılık yapmışlardır. Bu bakımdan tefsîrlerinde ahkâm âyetlerine ve fikhî hükümlere önem vermişler ve yorumlarını, bölgede en yaygın mezheb olan Mâlikî fikhî çerçevesinde yapmışlardır. Bilindiği gibi fikhî tefsîr İbn Arabî ve Kurtubî'nin tefsîrlerinin isimlerinde bile kendisini gösterir. Onlar haklı olarak bu yönleriyle, İbn Atıyye ve Ebû Hayyân'a göre daha meşhûrdurlar⁶².

İsrâiliyât konusuna gelindiğinde Endülüs'teki müfessirler, isrâiliyâta karşı temkinli yaklaşmışlar ve doğuracağı sonuçları dikkate alarak tefsîrlerinde pek yer vermemişler ve ondan kaçınmışlardır. İsrâîlî bilgilerin, bölgenin ortak bir kararı gibi buradaki tefsîrlerin hepsinde çok az bulunduğunu söyleyebiliriz. Değindikleri zaman da genellikle bu bilgileri reddetmek için değinmişlerdir⁶³.

İşârî tefsîr, Endülüslü müfessirlerce pek kabul görmez. Çünkü onlara göre işârî yorumlar hezeyânlarla doludur ve Allah'a iftirâ ile âyetlerden bir sapmadır⁶⁴.

Endülüs coğrafyasında Mâlikî mezhebinin etkisiyle Kelâm ve Felsefe'nin çok rağbet görmediği bilinmektedir⁶⁵. Bunun bir sonucu olarak Mu'tezile ve fikirleri bölgede tutunamamıştır. Dolayısıyla bu coğrafyadaki tefsîrlerde mu'tezilî metod ve fikirlere ancak onları eleştirmek ve onlara cevap vermek için yer verilmiştir. Çünkü burada tartışmasız Ehl-i Sünnet'in hakimiyeti vardır⁶⁶.

Meşînî, bizim de çokça yararlandığımız kitabına **Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endülüs** (Endülüs'te Tefsîr Okulu/Ekolü) adını vermiş, ancak kitabında ayrı bir kategori olarak "Endülüs Tefsîr Ekolünden" söz edilip edilemeyeceğini tartışmaya

⁵⁹ Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 538, 585-586.

⁶⁰ M. Vecih Uzunoğlu, el-Bahru'l-Muhî't'in Filolojik Açından İncelenmesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), DEÜ, SBE, İzmir, 2006, s. 140, 320.

⁶¹ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **a.g.e.**, I/318.

⁶² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 473-527.

⁶³ Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 473-527. Benzer bir değerlendirme için bkz. Mehmet Akif Koç, **a.g.m.**, s. 52-23.

⁶⁴ Meşînî kitabında İbn Arabî'den İbn Atıyye, Kurtubî ve Ebû Hayyân'a kadar Endülüslü müfessirlerin işârî tefsîre bakışının genelde olumsuz olduğunu belirterek bunu örneklendirir. Bkz. Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 639-650

⁶⁵ Mehmet Özdemir, **a.g.m.**, X/221. Felsefenin Endülüs coğrafyasında ancak Muvahhidler döneminde (1147-1229) yayılmaya başladığı ile ilgili olarak bkz. Muhammed Abdülhamîd İsâ, **a.g.e.**, s. 199.

⁶⁶ Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 670. Endülüs tefsîrinin özellikleriyle ilgili krş. Yunus Ekin, **a.g.m.**, s. 262-265; Abdullah b. Ali Zeydan ve Arkadaşları, **a.g.e.**, 220-223.

açmadan Endülüs'te üretilen tefsîr literatürünün özgün olduğunu savunmuştur. Aslında tefsîrin Doğuda ve Batıda kuralları, şartları, kaynakları ve metodlarının aynı olduğunu belirttikten sonra her nedense Endülüs tefsîrinin iki açıdan özgün/müstakil olduğunu ifade eder:

Birincisi, eğilim bakımından özgün olduğunu; buna göre bölge tefsîrinin sapkın eğilimlerden uzak, ilhâd ve zındıklık içerisindeki çeşitli itikâdî fırkaların görüşlerinden berî olup Sünnî/selefi çizgiyi temsil ettiğini; halbuki doğuda durumun böyle olmadığını ve Doğu İslâm'ına felsefenin girdiğini, düşünce ve itikad alanında çeşitli fırkaların yayıldığını, bunun sonucu olarak da doğuda itizâlî, işârî ve bâtinî tefsîr hareketlerinin yayıldığını söyler.

İkincisi, yöntem ve te'lîf açısından özgün olduğunu; buna göre de çoğunlukla sadece nakille yetinmemeleri, çeşitli fikirlere yer verip onları kritik etmeleri ya da yeni fikirler ileri sürmeleri, üslûp ve yöntemde taklitle yetinmeyip tercihlerini ortaya koymaları ve tefsîrlerini gereksiz kıssa ve tarihsel bilgiler ile isrâiliyattan mümkün olduğunca uzak tutmaları olduğunu belirtir⁶⁷.

Meşînî öte yandan aslında yöntem ve te'lîf alanında tam bir özgünlüğün olamayacağını; çünkü Tefsîr ilminin kural ve şartlarının âlimler arasında tartışma konusu olmayacak kadar belli olduğunu ve bu açıdan Endülüslü müfessirlerin doğulu âlimlerden etkilendiğini ve mesela Taberî'den çok yararlandıklarını söyler⁶⁸.

Bu çerçevede Meşînî, iki başlık halinde Endülüslü müfessirler ile Doğulu müfessirleri karşılaştırır:

1. *Yöntem açısından:* Nisâbü'rî hariç Doğulu müfessirler, tefsîrlerinde takip edecekleri yöntemi açıklamazlarken, İbn Arabî'den Ebû Hayyân'a kadar Endülüslü müfessirler tefsîrlerinde yöntemlerini ve üzerinde duracakları konuları gerekçeleriyle beraber açıklarlar. Bu Endülüslü müfessirler dışında örneği çok az bulunan güzel bir yoldur.

2. *İçerik açısından:* Meşînî bu konunun üzerinde ciddî araştırmalar yapılması gerektiğini belirttikten sonra her iki grubu re'y tefsîri, kıraâtler, dil ve isrâiliyât alt başlıklarıyla karşılaştırır⁶⁹. Örnek olarak, re'y tefsîri açısından yaptığı karşılaştırma sonunda her iki grubun da Kur'ân'ın Kur'ân, sünnet ve sahabe ve tâbiûn sözü ile tefsîrine önem verdiklerini, dahası bu tefsîri, tefsîrin esası kabul

⁶⁷ Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 716-718.

⁶⁸ Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 718.

⁶⁹ Detaylı bilgi için bkz. Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 719-826.

ettiklerini; ancak meselâ Taberî'nin naklettiği hadîs ya da görüşlerin senedlerini verdiğini; Zemahşerî, Râzî, Nisâbü'rî, İbn Atıyye ve Ebû Hayyân'ın senedlere yer vermeden, sadece metni verdiklerini söyler⁷⁰.

Bize göre Meşî'nî'nin Endülüs tefsîrinin özgünlüğü ispatlamak için ortaya koyduğu veriler ve yaptığı değerlendirmeler yeterli değildir. Çünkü kendisinin de belirttiği gibi, tefsîrin Doğuda ve Batıda kural, kaynak ve metodları ayrı değildir. Öte yandan çeşitli sapkın görüşlerden uzak olmak ve nakille yetinmeyip yeni görüşler ortaya koymak ve tefsîrlerinde takip edecekleri metodları açıklamak sadece Endülüs'e has değildir. Yine kendi ifadesiyle her iki coğrafya da, tefsîrde rivâyet tefsîrini esas kabul edip dirâyet tefsîrini onun üzerine inşâ etmiştir. Coğrafya ve zamanın şartlarından kaynaklanan farklar da, bize göre en azından bu iki bölge için özgünlük oluşturacak düzeyde değildir.

Özetleyecek olursak, bizim bu çalışmada cevap aradığımız sorulardan biri de, “bir ‘Endülüs Tefsîr Geleneği’ var mıdır?” sorusudur. Yaptığımız araştırmaya dayanarak biz, Doğu İslâm Dünyasının, bir başka ifadeyle merkezî İslâm anlayışının dışında; sözgelimi Şîa Tefsîri gibi ayrı bir “Endülüs Tefsîr Geleneğinden” söz edilemeyeceği kanaatine ulaşmış bulunuyoruz. Çünkü yukarıda değineğeldiğimiz gibi Endülüslü müfessirler, merkezle bağlarını koparıp da klasik kırâat ve tefsîr kaynaklarından ayrı bir kaynak silsilesi ya da metodu takip etmiş değillerdir. Öte yandan bölge Sünnî/Mâlikî çizgidedir ve bilindiği gibi bu çizgi de merkezî İslâm düşüncesinden ayrı bir çizgi değildir. Ayrı bir kategori olarak Endülüs'te oluşan bir tefsîr geleneğinden söz edebilmek için; burada oluşan tefsîr anlayışının kaynakları, metodolojileri, bölgede yapılan tefsîrin dînî, sosyal ve siyâsî âmillerinin incelenmesi ve bunların klasik tefsîr anlayışından farklarının ortaya konulması gerekir. Elbette tefsîre zamanın, coğrafyanın sosyo-politik ve kültürel rengi yansır. Ancak biz bu rengin ayrı bir gelenek oluşturmak için yeterli olmadığı ve bu sebeple de, Endülüs'te klasik tefsîr geleneğinden ayrı bir tefsîr geleneği oluşturmadığı düşüncesindeyiz. Yunus Ekin, bizden farklı olarak “Endülüs Tefsir Geleneği” adını verdiği makalesinde; Endülüslü müfessirlerin Kur'ânı anlama ve yorumlama tekniklerinde bir özgünlüğün ve ayırıcı vasıfların bulunduğunu söyler, ancak bunların neler olduğundan açıklıkla söz etmez. Üstelik bölge müfessirlerinin kaynakları olarak Kitap, sünnet, lügat, nahiv, kırâat, sahabe kavli, şiir ve ictihâd olarak verir ve sahabe kavline bakışlarının da Ebû Hanîfe'ye paralel olduğunu belirtir⁷¹. Bize göre klasik

⁷⁰ Mustafa İbrâhîm el-Meşî'nî, **a.g.e.**, s. 746.

⁷¹ Yunus Ekin, **a.g.m.**, s. 263-264.

tefsîr anlayışı da bundan çok farklı değildir. O halde özgünlük ve fark nerededir? Mehmet Akif Koç da bizim bu düşüncemize paralel olarak eldeki malzemenin Endülüs tefsîrinin 'farklılıklarından' değil, ancak 'önceliğinden' söz etmeye izin verdiğini belirtir⁷². Bu açıdan bakıldığında bize göre, gerek İbn Atıyye ve gerekse diğer Endülülüs müfessirlerin tefsîr metodolojileri geleneksel tefsîr anlayışından çok farklı değildir ve kabaca Kur'ân'ın Kur'ân, sünnet, gelenek (sahabe, tâbiûn, mezheb imamları...) ile ve ictehad ile tefsîri şeklinde özetlenebilir.

B- Şîa'nın Kur'ân Anlayışı

Bu başlık altında Şîa'nın Kur'ân'ın sıhhati ve değeri ile kıraâtlere bakışına, Şîa'nın tefsîr anlayışına, Kur'an'ın Şîî yorumunu ortaya çıkaran âmillere, Şîa'nın tefsîr metodolojisi ve önemli Şîa tefsîrlerine ve son olarak Şîa'nın İmâmiye kolunun Kur'ân ve tefsîr anlayışına yer vereceğiz.

Şîa'ya göre Kur'ân'ın sıhhati ve değeri meselesi, Kur'ân'ın cem'i, bu sırada yaşananlar ve tahrîf iddialarıyla iç içedir ve bu sebeple birlikte ele alınmalıdır. İçlerinden aşırı bazı grupların, Hz. Peygamber'in (s.a.s) vefatından sonra Kur'ân'ın toplanması ve kayda geçirilmesi sırasında tahrîf edildiği iddiaları⁷³ ve bu yüzden Şîa'ya yönelik ithamlar⁷⁴ bir yana bırakılırsa; Şîa'nın büyük çoğunluğuna göre resmî Osman mushafı, kaynakları ve sıhhati açısından şüphe götürmez. Çünkü Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in (s.a.s) vefâtından sonra cem'edildiği rivâyetleri âhâdtır ve bilgi değeri yoktur⁷⁵. İlgili rivâyetlere dayanan bir çok Şîî âlime göre de, Kur'ân Hz. Peygamber (s.a.s) döneminde toplanmıştır⁷⁶.

Kur'ân'ın tahrîfi iddialarının devamlı gündeme gelmesi dolayısıyla, Şîî müfessir ve âlimler eserlerinde bu konuya yer vermek durumunda kalmışlardır.

⁷² Mehmet Akif Koç, **a.g.m.**, s. 58.

⁷³ Şîa'nın ve Kummî, Küleynî, Şeyh Müfîd ve Meclisî gibi bazı Şîî âlimlerin konuya bakışları konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Ahmed en-Necefî, **eş-Şîa ve Tahrîfû'l-Kur'ân**, Dâru... İslâmî, Beyrut, 1982. Ayrıca bkz. Muhammed Murtazâ Muhsin el-Kâşî (1091/1680), **es-Sâfî**, Menşûrâtü Müesseseti'l-A'lâm, Beyrut, trs., I/40-45; Mûsâ Cârullah el-İrâkî, **el-Veşîa fî Nakdi Akâidi's-Şîa**, (Haz. Muhammed Cemil Gâzî), Dâru'l-Kütübî's-Selefiyye, Kahire, 1403/1983, s. 135.

⁷⁴ Goldziher eserinde bu iddialara yer verirken, mütercim yazdığı dipnotla ona cevap vermiştir. Bkz. Ignaz Goldziher, **İslam Tefsir Ekolleri** (Çev. Mustafa İslamoğlu), Denge Yay., İstanbul, 1997, s. 294-302. Şaban Karataş'a göre bu konuda Şîa'ya en sert tepki verenlerden biri olan İhsan İlâhî Zâhîr de eserlerinde bazı iddialara yer verir. Bkz. İhsan İlâhî Zâhîr, **eş-Şîa ve'l-Kurân**, Lahor, 1983, s. 14 vd. İhsan İlâhî Zâhîr, **eş-Şîa ve's-Sünne (Şîa'nın Kur'an İmâmet ve Takiyye Anlayışı)**, Ter. Sabri Hizmetli, Hasan Onat), Ankara, 1984, s. 68-87. Muhammed Hüseyin Zehebî, **a.g.e.**, II/34-37.; Süleyman Ateş, "İmâmiyye Şîasının Tefsir Anlayışı, **AÜ İFADER**, sayı: XX, Ankara, 1974, s. 152-156.; Ali Özek, "İmâmiyye-İsnââşeriye Şîası ve Tefsir Anlayışı" **Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, İsav. Yay., İstanbul, 1983, s. 221.; Musa Kâzım Yılmaz, "Şîa'nın Kur'an İlimleriyle İlgili Görüşleri", **a.g.e.**, s.163-164.; Sâkib Yıldız, "Şîa'nın Kur'an-ı Kerim Ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri" **AÜ İFADER**, sayı: V, Erzurum, 1982, s. 50-52.

⁷⁵ Rasûl Caferyân, **el-Ükzûbetü Tahrîfî'l-Kur'ân**, Tahran, 1985, s. 43.

⁷⁶ Musa Kâzım Yılmaz, **a.g.m.**, s. 164-166.

Örneğin Ebû Cafer et-Tûsî'ye (460/1067) göre Kur'ân'da fazlalık veya eksiklik olduğu iddiası bâtıldır ve konuyla ilgili rivâyetler ilim ifade etmeyen âhâd haberlerdir⁷⁷.

Müfessirimiz Tabresî de, Kur'ân'a ekleme yapıldığı iddiasının bâtıl olduğunda icmâ' olduğunu, değişiklik ve çıkarma konusunda ise Şîa ve haşeviyye'den⁷⁸ bir grubun rivâyet ettikleri bazı haberlerin zayıf olup kesin bilgiye dayanmadığını ve kendi mezhebi (İmâmiye) açısından bunun doğru olmadığını söyler. Kur'ân'ın muhafaza ve himâyesinde, müslüman âlimlerin bildikleri her şeyi kullandığını belirttikten sonra, böylesine "doğru bir koruma ve titiz bir zabıt varken, değiştirme ya da eksiltme nasıl mümkün olur?" diye sorar. Öte yandan Kur'ân'ın, Rasûlüllah zamanında şu andaki hâli üzere, yazılı olarak bir araya toplanmış olduğunu; ayrıca sahabeden bir grubun Kur'ân'ı ezberlemekle görevlendirildiğini ve bunlar içerisinde meselâ İbn Abbâs, Übeyy b. Kâ'b gibi bazılarının Hz. Peygamber'in huzurunda birkaç sefer okuyarak arz ettiklerini söyler⁷⁹.

20. yy. Şîî müfessirlerinden Tabatabâî'ye göre, Kur'ân Hz. Peygamber döneminde yazılmış olup bazı sahabelerin ellerinde yazılı metinler olsa bile; cem'i bu dönemde değil, dört halife döneminde olmuştur. Ancak Tabatabâî, Kur'ân'da fazlalık ve noksanlık bir yana, bir tek kelimesine varıncaya kadar hatta dizilişinde bile tahrîf olmadığını söylemekten de geri durmaz⁸⁰. el-Hûî de bugün Kur'ân'ın iki kapağı arasında bulunan her şeyin Allah'ın kelâmı olduğunu ve tahrîf ile ilgili asılsız rivâyetlere itibar edilemeyeceğini belirtmektedir⁸¹.

Özetle Şaban Karataş'ın da belirttiği gibi tarihten günümüze Şîa âlimlerin büyük çoğunluğu, kendi kaynaklarında tahrîf iddialarının bulunduğunu inkâr etmeseler de; Kur'ân'da tahrîf olasılığını kabul etmezler⁸².

⁷⁷ Ebû Cafer et-Tûsî, **et-Tibyân fî Tefsiri'l-Kur'ân**, (Tahk. Ahmed Hacib Kasru'l-Âmilî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, yrs., 1409/1988 , I/3.; Ebû Cafer Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, **Risâletü'l-İtikâdâtî'l-İmamiyye** (Şîî İmâmiyye'nin İnanç Esasları, Çev. Ethem Ruhi Fırlı), AÜ İFAV Yay. Ankara, 1978, s.99-100.; Ebu'l-Kâsım el-Musevî el-Hûî, **el-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân**, Beyrut, 1996, s. 257-258.

⁷⁸ Süfyân-ı Sevrî (161/777), Şerîk b. Abdullah (177/793), İbn Ebî Leylâ (148/765), İmam Şâfiî (204/819), İmam Mâlik (179/795) gibi hadîslerin zâhirini esas alıp da her türlü ekleme ve yorumu reddeden hadîs ashâbı (Ehl-i Sünnet). Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, Sa'd b. Abdullah el-Kummî, **a.g.e.**, s. 20. Ayrıca bkz. Metin Yurdagür, "Haşviyye", **DİA İslâm Ans.**, XVI/426-427.

⁷⁹ Tabresî, **a.g.e.**, I/16.

⁸⁰ Muhammed Hüseyin Tabatabâî, **el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'ân**, Menşûrâtü Cemâati'l-Müderresîn, yrs., trs., XII/106, 127-128.

⁸¹ el-Hûî, **a.g.e.**, s. 257.

⁸² Şaban Karataş, **Şîa'da Ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi**, Ekin Yay. İstanbul, 1996, s. 230. Karataş, bu eserinde Şîa ve tahrîf konusunu ele almış, tahrîfi kabul ve reddeden Şîî âlimlerin görüşlerine yer vermiş, ayrıca anlam ve lafız tahrîfi üzerinde durduktan sonra yukarıda alıntılarımız kanaate ulaştığını belirtmiştir.

Şîa'nın kıraât konusundaki yaklaşımı, bir kısım Ehl-i Sünnet âlimlerinin kıraâtlerin Hz. Peygamber'den tevâtüren nakledildiği görüşüne⁸³ karşın; kıraâtlerin mütevâtir değil, ictihâdî olup âhâd haberlere dayandığı şeklindedir⁸⁴. Öte yandan Şîa'ya göre kıraât imamları arasında tedâvülû olan kıraâtler câizdir ve bunun cevâzında icmâ' vardır. Ancak tek kalmış olan bir kıraâtle amel etmek ise câiz değildir. Aslında imamlar arasında yaygın olan görüşe göre de, Kur'ân tek bir harf üzere nâzil olmuştur⁸⁵.

Kur'ân İslâm'ın temel evrensel kaynağı olduğuna göre ve bütün mezhebler açısından varoluşsal öneme sahip olup değerini koruduğuna göre, farklı mezheblerin varoluşlarını ve düşüncelerini Kur'ân'a dayandırma ve bu yönde Kur'ân'ı te'vîl etme çabaları anlaşılabilir. Peki Şîa arasında Kur'ân'ın bu gözle okunması ve tefsîri ne zaman ve hangi sebeplerle başladı? Tefsîr tarihçilerine göre Şîa, kelâmî ve siyâsî görüşlerini Kur'ân'a dayandırma arayışına, Emevîler'in son, Abbâsîler'in ilk dönemlerinde; Emevî yönetiminin halka ve bazı âlimlere karşı olumsuz tutum ve uygulamaları üzerine, Emevî saltanatını kötülemek ve Hz. Ali (r.a) ile soyunun hilâfet ve imâmetine Kur'ân'dan deliller aramak şeklinde başladı⁸⁶.

Belirttiğimiz gibi tefsîrde Şîî eğilim iki şekilde başladı: Şîa bir yandan Emevî saltanatını yermek için, ilgili âyetlere dayanarak Emevîleri, meselâ Allah'ın nimetini küfürle değiştirip kavimlerini helâke sürüklemek⁸⁷ ve fitne sebebi olmak⁸⁸ gibi ithâmlarla suçlarken; öte yandan ve asıl olarak ise Hz. Ali'nin ve Ehl-i Beyt'in imâmetini desteklemek için her kavmin bir rehberine (imama) ihtiyacı⁸⁹ olduğu için Hz. Peygamber'in kendisinden sonra ümmetin imâmetini Hz. Ali'ye⁹⁰ ve yakınlarına⁹¹

⁸³ Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, **Menâhilü'l-Irfân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru l-hyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, Kahire, 1372, I/428-432.

⁸⁴ el-Hûî, **a.g.e.**, s. 157-158.; Muhammed Hâdî Ma'rîfe, "et-Temhîd fi Ulûmi'l-Kur'ân" (Çev. Halil İbrahim Kaçar), **Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları IV**, İsav. Yay, İstanbul, 2002.s. 466.

⁸⁵ Tûsî, **a.g.e.**, I/7.; Tabresî, **a.g.e.**, I/12.

⁸⁶ Ignaz Goldziher, **a.g.e.**, s. 287.; Süleyman Ateş, **a.g.m.**, s. 150.; Musa O. A. Abdul, **The Qur'an: Shaykh Tabarsi's Commentary**, Lahore, 1977, s. 59.; Musa Kazım Yılmaz, "Tabresî ve Tabatabaî'de İmamiye Tefsiri" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1985, s. 15-17. Özellikle ilk dönem Şîa tefsîrinin siyasal nitelikte olduğu ile ilgili bkz. İsmail Çalışkan, **a.g.e.**, s. 87.

⁸⁷ "...الذين بدلوا نعمة الله كفراً..." (İbrahim 14/28). Tûsî, **a.g.e.**, VI/294.; Tabresî, **a.g.e.**, VI/61.

⁸⁸ "...فقتل للناس..." (İsrâ 17/60). Tûsî, **a.g.e.**, VI/494.

⁸⁹ "...و لكل قوم هاد" (Ra'd 13/7). Tûsî, **a.g.e.**, VI/223 (Tûsî'de 8. âyet); Tabresî, **a.g.e.**, VI/10-11; Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, **el-Mizân fi Tefsiri'l-Kurân**, Menşûrâtü Cemâati'l-Müderresin, yrs., trs., XI/305.

⁹⁰ "...يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك..." (Mâide 5/67). Tûsî, **a.g.e.**, III/588 (Tûsî'de 70. âyet); Tabresî, **a.g.e.**, III/290.

⁹¹ "...وأت ذا القربى حقه..." (İsrâ 17/26). Tûsî, **a.g.e.**, VI/468-469.

tevdî' ettiğini ve Ali'nin Allah ve rasûlünden sonra ümmetin velîsi⁹² olduğunu ileri sürdüler.

Şîa'ya göre tefsîr usûlünde aslolan Hz. Peygamber'den ve imamlardan gelen haberlerdir. Kur'ân'ın tefsîri, ancak sahîh nakil ve açık nassa dayanır. Bunlar olmaksızın Kur'ân'ı sadece re'y ile tefsîr câiz değildir. Ancak bir görüşe göre de Kur'ân'ı delil kabul etmek ve ona arz etmek şartıyla, i'mâli fikr edip hüküm çıkarmak câizdir⁹³.

Görüldüğü gibi usûl itibarıyla Şîa'nın tefsîr anlayışı, nakli esas alıp akli kullanmak, bir başka ifadeyle de rivâyet tefsîrini esas kabul edip re'y tefsîrini onun üzerine inşâ' etmek şeklinde özetlenebilecek Ehl-i Sünnet'in tefsîr yaklaşımından çok farklı değildir. Farklı olan ise tefsîrde sahîh naklin içerisine imamların görüşlerini dahil etmesidir⁹⁴. Şîa'ya göre Allah, Hz. Peygamber'e hem Kur'ân'ı hem de yorumunu vahyetmiştir. Hz. Peygamber Kur'ân'ın iki kapağı arasındaki muhtevâyı bütün müminlere öğretmiş ve fakat tefsîrini sadece Ehl-i Beyt'ten olan imamlara öğretmiştir. Çünkü onlar meleklerin konuştuğu kimseler (muhaddesûn) olup Kur'ân olmayan özel bir vahiy çeşidinin alıcılarıdır. Dolayısıyla imamların tefsîrde özel bir konumu vardır. Bu da Şîa tefsîrini diğer fırka tefsîrlerinden özgün kılan şeydir⁹⁵.

Mahmoud Ayoub'e göre Şîa tefsirinin en önemli esası, Kur'ân'ın bir dış boyutunun (*zâhir*), bir de iç boyutunun (*bâtın*) bulunmasıdır. Bâtînî boyutun ayrıca alt düzeyde başka boyutları vardır. Buna göre Kur'ân'ın zâhiri vahyin muhatabı olan bütün insanları, bâtînî boyutu ise kendilerine vahiy inen insanlar gibi davranan(imam)lara yöneliktir.

Şîî tefsîrin bir başka önemli esası da imamlar vasıtasıyla *cârî* (her zaman ve mekanda geçerli) olması ve *intibâk* (her zaman ve mekanda uygulanabilir) özelliklerinin bulunmasıdır. Bu özellik, Kur'ân'ın süreç içerisinde meydana gelebilecek her türlü muhtemel duruma uygun bir referansa her zaman sahip olması ve bunun uygulanabilir olması demektir. Bu da yine zâhir ve batın ayrımına dayalı çatı altında yapılabilir⁹⁶.

⁹² "إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا..." (Mâide 5/55). Tûsî, **a.g.e.**, III/559 (Tûsî'de 58. âyet); Tabresî, **a.g.e.**, III/274.

⁹³ Tûsî, **a.g.e.**, I/4.; Tabresî, **a.g.e.**, I/13-14.

⁹⁴ Nitekim İbn Abbâs, Übeyy b. Kâ'b, Câbir b. Abdullah, İbn Mes'ûd gibi tefsîr tarihinin ilk simâlarını birinci dönem Şîa müfessirleri arasında kabul ederler. Bkz. www.irandoc.ac.ir/Database/Union-Jr.htm

⁹⁵ Mahmoud Ayoub, "Konuşan Kur'an-Sessiz Kur'an İmâmî-Şîî Tefsirin Esasları ve Gelişimi", (Çev. Mustafa Ünver, Ali Bolat), **OMÜ İFADER**, Samsun, 1998, s. 425,432.

⁹⁶ Mahmoud Ayoub, **a.g.m.**, s. 433. Ayrıca bkz. Süleyman Ateş, **a.g.m.**, s. 159.; Ali Özek, **a.g.m.**, s. 220, 223-225.

Biz Ayoub'un bu görüşlerine itiraz etmiyor ve fakat Şîa tefsîrinin esasları olarak ileri sürdüğü zâhir-bâtın ayrımı ile Kur'ân'ın tefsîr vasıtasıyla her çağda referanslarının ortaya konulup bunların uygulanabileceği düşüncesinin; Şîa'ya has bir yaklaşım olmadığını, bütün İslâm Düşünce Tarihinde mezheb ayrımı olmaksızın - örneğin Süleyman Ateş'in de belirttiği gibi sûfiyye tarafından⁹⁷ - benzeri ayrımın (zâhir-bâtın) yapılageldiğini ve Kur'ân'ın evrensel referans olma statüsünün kabul gördüğünü belirtmek istiyoruz.

Şîa tefsîr tarihi, *imamlar* ve *gaybet* dönemi olmak üzere iki kısımda ele alınmış ve gaybet dönemi Şîi tefsîrinin öncüleri arasında Ebû Hamza es-Sümmâlî (150/767), Ebû Basîr Esedî (148/765), Yûnus b. Abdurrahmân, Hüseyin b. Saîd Ehvâzî, Ali b. Mehziyâr Ehvâzî (250/864), Muhammed b. Hâlid Berkî Kummî, Fadl b. Şâzân Nişâbûrî gibi âlimler gösterilmiştir⁹⁸. Bu başlık altında son olarak Şîa Dünyasında yazılan en önemli bazı tefsîrlerin isimlerini ve müelliflerini vermek istiyoruz.

♦ Câbir el-Cu'fî (128/745), **Tefsîr**. Süleyman Ateş'e göre Şîa esasına göre yazılan ilk tefsîrdir.

♦ Hasan el-Askerî (260/874), **Tefsîr**.

♦ Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed Ayyâşî (320/932), **Tefsîr**. Şîa tefsîr kitaplarının öncülerindendir.

♦ Ali b. İbrâhîm el-Kummî (349/960), **Tefsîr**.

♦ Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhîm (418/428-/1027/1036), **Tefsîru Nu'mânî**.

♦ Ebû Cafer et-Tûsî (460/1067), **et-Tibyân**.

♦ Fadl b. Hasan et-Tabresî (548/1153), **Mecmeu'l-Beyân**.

♦ Ebu'l-Futûh Râzî (554/1159), **Ravdu'l-Cinân**. Farsça yazılmış ilk tefsîrdir.

♦ Molla Sadrâ (1050/1640), **Tefsîr**.

⁹⁷ Süleyman Ateş, **a.g.m.**, s. 159.

⁹⁸ <http://www.hawzah.net/Per/Q/do.asp?a=QCB1.HTM>. Cemşidî'ye göre ise Şîa tefsîrinin tedvini Hz. Peygamber, *İmamlar* ve *Gaybet* dönemi olmak üzere üç dönemdir. *İlk dönemde* Hz. Peygamber'in yanı sıra İbn Abbâs, İbn Mes'ûd gibi sahâbîler, ama özellikle Hz. Ali öne çıkmaktadır. *İmamlar döneminde* imamların yanı sıra, Süddî (127/744), Ebû Hamza es-Sümmâlî (150/767), İbn Hümâm es-San'ânî (211/826) ve İmam Hasan el-Askerî' (254/888) gibi müfessirler; *Gaybet döneminde* ise Hibrî (286/899), İbrâhîm Kûfî (307/919), Kummî (307/919), Ayyâşî (320/932), Nu'mânî (342/953), Muhammed b. Abbâs Mâhiyâr (h. IV. yy), Şeyh Sadûk (381/991) ve İbn Fâris (395/1004) gibi müfessirler öne çıkmaktadır. Bkz. Esedullah Cemşidî, "Seyru Târîhi Tedvini Tefâsîr-i Ruvvây-ı Şîa", www.qabas.org/marefat/index.asp?archive/71/11.htm.

- ◆ Molla Fethullâh b. Şükrullâh (h. X. yy) **Menhecü's-Sâdikîn**.
- ◆ Muhammed Murtazâ Muhsin el-Kâşî (1091/1680), **es-Sâfî, el-Asfâ**.
- ◆ Abdülâlî İbn Cum'a el-Huveyzî (1097/1685), **Nûru's-Sekaleyn**.
- ◆ Hâşim b. Süleyman el-Bahrânî (1107/1695), **el-Burhân**.
- ◆ Muhammed b. Bâkır el-Meclisî (1110/1698), **Bihâru'l-Envâr**.
- ◆ Abdüllatîf el-Kâzrânî (1160/1747), **Mir'âtü'l-Envâr ve Mişkâtü'l-Esrâr**.
- ◆ Seyyid Abdullâh Şibr (1242/1826), **Tefsîru Şibr**.
- ◆ Muhammed Murtazâ Nureddîn (h. XII. yy), **el-Müellef**.
- ◆ Abdullah b. Muhammed Rızâ el-Alevî (1242/1826), **Tefsîru'l-Kur'ân**.
- ◆ Muhammed Cevâd b. Hasan en-Necefî (1352/1933), **Âlâu'r-Rahmân fî Tefsîri'l Kur'ân**.
- ◆ Muhammed Hüseyin Tabatabâî (1402/1981), **el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân**⁹⁹.

1. İmâmiye'de Kur'ân Anlayışı

Bilindiği gibi İmâmiye, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali ve sırasıyla oğulları ve torunlarını (Ehl-i Beyt); Allah'ın emri, Peygamber'in tayini ve vasiyeti ile meşrû imam kabul eden ve böylece on iki imama inanmayı dînin rûknü sayan mezhebtir¹⁰⁰. Bugün Şîa denilince akla ilk gelen fırka olan *İmâmiye*, bu ismini imama inanmayı dînin esasından saydıkları için almıştır. Bu fırkaya ayrıca oniki imam kabul

⁹⁹ Bu liste için bkz. Muhammed Zehebî, **a.g.e.**, II/42-44.; Süleyman Ateş, **a.g.m.**, s. 151-152.; Musa K. Yılmaz, **a.g.e.**, s. 21-22.; İsmail Cerrahoğlu, **a.g.e.**, I/408-409.; Muhsin Demirci, **Tefsir Tarihi**, İfav Yay. İstanbul, 2003, s. 222.; Ali Özek, **a.g.m.**, s. 223.; Meir M. Bar-asher, "İmâmiye Şiasının Kırâat Farklılıkları ve Kur'ân'a İlaveleri" (Çev. Ömer Kara, Mehmet Dağ) **Ekev Akademi Der.**, sayı: 1, Ankara, 1998, s. 208-209.; İsmail Çalışkan, "Kitap Tanıtımı: Türkçe'de İlk Şîî Tefsir", **CÜ İfader**, sayı: 1, Sivas, 2001, s. 217-218.; <http://www.hawzah.net/Per/Q/do.asp?a=QCB1.HTM>. Ayrıca ilk dönemden günümüze kadar hemen bütün Şîa tefsirleri için bkz., İhsan Emîn; **et-Tefsîru bi'l-Me'sûr ve Tatavvuruhû inde's-Şiati'l-İmâmiyye**, Dâru'l-Hâdî Yay., Beyrut, 2000, s. 380-390.

¹⁰⁰ Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, Sa'd b. Abdullah el-Kummî, **a.g.e.**, s. 105-106.; Muhammed b. Abdülkerim b. Ebû Bekr Ahmed eş-Şehristânî (584/1188), **el-Milel ve'n-Nihâl**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1975, I/162.; Ethem Ruhi Fırlalı, **Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri**, s. 140.; Mustafa Öz, "İmâmiyye", **DİA İslâm Ans.**, XXII/207. Şîa'nın ve İmâmiye'nin omurgasını oluşturan 'imâmet nazariyesi' hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Onat, "Şîî İmâmet Nazariyesi", **AÜ İfader**, sayı: 32, Ankara, 1992, s. 90-110., Mehmet Zeki İçsan; "İmamiyye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmamet'in İmkânı", **Ekev Akademi Der.**, sayı: 10, Erzurum, 2002, s. 73 vd.

ettiklerinden dolayı *isnâ-aşeriye*, itikâdî ve amelî görüşlerini İmam Cafer-i Sâdık'a dayandırdıkları için de *Caferiye* denilmiştir¹⁰¹.

İmâmiye'nin inanç esasları (Usûl-i Dîn), *tevhîd* (Allah'ın zât, sıfât, fiil ve ma'bûd olarak tevhîdi), *nübüvvet*, *imâmet*, *meâd* ve *adalet*dir. Görüldüğü gibi eğer detaylara girmezsek imâmet ve adalet hariç, İmâmiye Şîa'sı tevhîd, nübüvvet ve meâd'ta Ehl-i Sünnet'le aynı inancı paylaşır. Dînin doğrudan usûlüyle ilgili olmamakla birlikte İmâmiye'yi Ehl-i Sünnet'ten ayıran farklardan biri de, itikâdî esaslardan kabul edilen *ric'at*, *bedâ'* ve *takiyye* inançlarıdır¹⁰².

İmâmiye'ye göre de Ehl-i Sünnet gibi şer'î hükümlerin kaynağı, *kitap*, *sünnet*, *icmâ'* ve *akıldır*. İmâmiye'ye göre fûrû-u dîn ibadetler ve muamelât şeklinde iki başlık altında ele alınabilir. Buna göre ibadetler *namaz*, *oruç*, *hac*, *zekât*, *humus*¹⁰³ *cihâd*, *emr-i ma'rûf*, *nehy-i münker*, *tevellâ*¹⁰⁴, *teberrâ'dır*¹⁰⁵. Muamelât ise, sosyal ve hukûkî ilişkiler, cezalar, evlenme-boşanma ve mîrâs ... gibi hususları içerir. Bilindiği gibi bu alanda Ehl-i Sünnet ile İmâmiye arasındaki belli başlı fark, nikâh (mut'a nikâhını kabul etmeleri)'tir¹⁰⁶.

Görüldüğü gibi gerek Ehl-i Sünnet ve gerekse İmâmiye tevhîd, nübüvvet ve âhîret inancı yönüyle itikâdî alanda ve namaz, oruç, hac, zekât... gibi ibadetler yönüyle amelî alanda, asgarî müştereklerde ortak bir inancı ve uygulamayı paylaşmaktadırlar. Ancak buna rağmen bilindiği gibi İmâmiye Şîası, Ehl-i Sünnet'e göre Mu'tezile ve Hâricîler gibi bid'at ehl-i sayılmışlardır.

Şîa içerisinde üç fırka Zeydiye, İmâmiye ve İsmâiliye¹⁰⁷ Tefsîr alanında temâyüz etmiştir. Aralarında bu alanda en çok eser vermiş olan fırka ise İmâmiyedir¹⁰⁸. Müfessirlerimizden Tabresî, tefsîrinde mezhebinin İmâmiye olduğunu

¹⁰¹ Ethem Ruhi Fıçlalı, **a.g.e.**, s. 140.

¹⁰² *Ric'at*, "Allah'ın ölenlerin bir bölümünü öldükleri sûrette dünyaya (geri) getireceğine, böylece bir bölümün yükseltileceğine bir bölümün alçaltılacağına, gerçeklerin haklı, zâlimlerin de haksız olduğunun meydana çıkacağına inanmaktır". İmâmiye'nin neshe benzettiği *Bedâ'*, Allah'ın maslahata uygun bir şekilde ızhâr ettiği bir şeyi, sonra imhâ edip ayrı bir tarzda ortaya koyabileceği inancıdır. *Takiyye* inancı da kişinin canını ve malını kurtarmak için, gerçekte sahip olduğu inancını gizleyebilmesi veya aksini söyleyebilmesidir. Bu bilgiler ve İmâmiye'nin itikâdî görüşlerinin ayrıntıları için bkz. Ethem Ruhi Fıçlalı, **a.g.e.**, s. 153-166.; el-Kummî, **a.g.e.**, s. 17-25, 66-72, 78, 127-130.; Abdullah b. Muhammed es-Selefi, **min Akâidi's-Şîa** (Tahk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Mektebetü'l-Âl, yrs., 2006, s.29-39.; İhsan İlâhî Zahîr, **Şîa'nın Kur'an İmâmet ve Takiyye Anlayışı**, s. 55-67, 143 vd.

¹⁰³ Enfâl 8/41 âyetine dayanarak ganîmetler, topraktan ve denizden çıkan madenlerin... altıya bölünüp üçünün *Allah'a*, *Rasûlüne* ve *yakınlarına*, diğer üçünün de hâşimîlerden olup kendilerine zekât ve sadakanın haram kılındığı *fakirler*, *yetimler* ve *yolculara* verilmesidir.

¹⁰⁴ Hz. Peygamber'i, Ehl-i Bey't'i ve onları sevenleri sevmek.

¹⁰⁵ Hz. Peygamber'i, Ehl-i Bey't'i ve onları sevmeyenleri sevmemek.

¹⁰⁶ Ethem Ruhi Fıçlalı, **a.g.e.**, s. 166-174.

¹⁰⁷ Muhammed Hüseyin Zehebî, **a.g.e.**, II/5.; Süleyman Ateş, **a.g.m.**, s. 147.; İsmail Cerrahoğlu, **a.g.e.**, I/354.

¹⁰⁸ Sâkib Yıldız, **a.g.m.**, s. 55.

belirtir. Bu sebeple Tabresî'yi daha iyi anlamak için, mensûbu olduğu mezhebi ve bu mezhebin tefsîr yaklaşımını, bu noktada ele almayı gerekli gördük.

Daha önce belirttiğimiz gibi Şîa ve İmâmiye, içlerinde kendilerinin de pek itibar etmediği aşırı bazı görüşler bir yana bırakılırsa, Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde cem' edildiğine ve Hz. Osman'ın resmî mushafının güvenilirliğine inanırlar ve Kur'ân'ın tahrîfi iddialarını kabul etmezler. Söz gelimi Tûsî¹⁰⁹ ve müfessirimiz Tabresî¹¹⁰ gibi orta dönem Şîî/İmâmî müfessirleri ile Tabatabâî¹¹¹ ve el-Hûî¹¹² gibi son dönem bilginleri tahrîf iddiasını şiddetle reddederler.

Tefsîr'de Şîî/imâmî eğilimin, bir taraftan Emevî baskılarına karşın onları yemek, öbür taraftan da Hz. Ali ve soyunun hilâfet hakkını ispatlamak ve savunmak olmak üzere, birbirini tamamlayan iki şekilde başladığı görüşünü¹¹³ burada bir kez daha hatırlatmanın yararlı olacağını düşünüyoruz.

İmâmiye Şîasına göre, Kur'ân'daki övgü içerikli âyetler imamlar ve onların sevenleri hakkında, yergi ve azarlama âyetleri de imamların muhalifleri ve düşmanları hakkında nâzil olmuştur¹¹⁴. Hz. Ali'ye söylettirilen bir rivâyete göre Kur'ân'ın üçte biri Ali ve evlâdı, üçte biri bunların düşmanları, kalan üçte biri de emir ve yasaklar hakkında inmiştir¹¹⁵. Hem buna örnek olmak üzere hem de Kur'ân'da Allah'ın kendisinden bahsederken kullandığı çoğul 'biz' ibaresine, peygamber ve imamları da dâhil ettiği inançlarına örnek olmak üzere; " **bize zulmetmediler fakat onlar kendilerine zulmediyorlardı** /وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون/ (Bakara 2/57) âyeti¹¹⁶ ile iki âyet sonrasındaki zulmedenlerin (الذين ظلموا) Ehl-i Bey't'e zulmettikleri yönündeki yorumları¹¹⁷ verilebilir.

İmâmiye'nin tefsîr anlayışı, nakli esas alıp akli kullanmak, bir başka ifadeyle de Kur'ân'ın Kur'ân, sünnet, sahabe ve imamlardan gelen nakiller şeklinde ifade edilebilecek rivâyet tefsîrini esas kabul edip dirâyet tefsîrini onun üzerine inşâ etmek şeklindedir. Her kim bunları dikkate almadan Kur'ân'ı sadece kendi re'yi ile tefsîr

¹⁰⁹ Tûsî, **a.g.e.**, I/3.

¹¹⁰ Tabresî, **a.g.e.**, I/16-17.

¹¹¹ Tabatabâî, **a.g.e.**, XII/106, 127-128.

¹¹² el-Hûî, **a.g.e.**, s. 257.

¹¹³ Ignaz Goldziher, **a.g.e.**, s. 287.; Süleyman Ateş, **a.g.m.**, s. 150.; Musa Kazım Yılmaz, **a.g.e.** s. 15-17. İmâmiye Şîasının iddialarına destek olabilecek anlamlar elde etmek için başvurdukları Kur'ânî verilere örnek olarak zamirler, ism-i işâret ve ism-i mevsûller olduğu görüşü için bkz. Mustafa Öztürk, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve İmâmiyye Şîası", **OMÜ İFADER**, sayı: 12-13, Samsun, 2001, s.448.

¹¹⁴ Süleyman Ateş, **a.g.m.**, s. 160-161.; İsmail Cerrahoğlu, **a.g.e.**, I/383.

¹¹⁵ Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, **Tefsîru'l-Ayyâşî**, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut, 1991, I/20-21.

¹¹⁶ Seyyid Hâşim Bahrânî, **el-Burhân fi Tefsiri'l-Kur'ân**, (Thk. Müessesetü'l-Bi'set), Tahran, 1995, I/222; el-Kâşânî, **a.g.e.**, I/95

¹¹⁷ Ali b. İbrâhîm el-Kummî, **Tefsîru'l-Kummî**, Menşûrâtü Mektebeti'l-Hüdâ, yrs., trs., I/48.

etmeye kalkarsa, ecir alamadığı gibi hata etmiş olur, hatta helâke sürüklenir¹¹⁸. Bu da, imamlardan gelen rivâyetleri esas almak hâriç tutulursa, Ehl-i Sünnet'in tefsîr yaklaşımından çok farklı değildir.

İmâmiye'ye göre Kur'ân'ın gerçek tefsîrini yalnız imamlar bilebilirler ve bu sebeple yalnızca onlardan gelen rivâyetlere tam olarak güvenilebilir. Çünkü bütün peygamberlerin ilmi, Hz. Ali'de ve O'ndan sonra gelen imamlarda toplanmıştır¹¹⁹. Bu da İmâmiye tefsîrini, Sünnî tefsîr geleneğinden ayıran ve bir bakış açısına göre de özgün kılan yaklaşımdır¹²⁰.

İmamlar Kur'ân'ın vârisleri¹²¹, taşıyıcıları, ilim ve hikmetlerinin hazinesi oldukları için, Kur'ân'ın tefsîri de onların sorumluluğu altındaydı ve bu sebeple Kur'ân'ın nasıl anlaşılacağını, ilâhî vahyin inceliklerine nasıl vâkıf olunacağını ve tefsîrin nasıl yapılacağını ümmete ve âlimlere öğretmek için tefsîr yapmaya başladılar. Onlar ümmete tefsîrin kural ve yöntemlerini öğrettiler. Böylece İmâmiye'ye göre tefsîrde Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiünden sonra Ehl-i Beyt dönemi başlamış oldu¹²².

'Kur'ân'ın hem zâhirî manası ve hem de bâtınî manası vardır' görüşü, sûfî gelenekte olduğu gibi İmâmiye arasında da yer bulmuştur. Onlara göre Kur'ân'ın dışsal boyutunu (zâhir) tevhîd, nübüvvet ve risâlet; içsel boyutunu da (bâtın) imâmet, velâyet ve bunlarla ilgili şeyler oluşturur. Bu çerçevede Kur'ân'ın zamanın değişmesiyle değişebilen ve her devre mahsus manası vardır. Bunu da en iyi Kur'ân'ın hem zâhirine hem de bâtınına vâkıf olan Ehl-i Beyt anlar¹²³. Sûfîlere göre Kur'ân'ın içsel manasını ancak ilimde rûsûh sahibi alimler ile kâmil insanlar anlayabilirken, İmâmîlere göre sadece imamlar ve onlardan feyz alanlar anlayabilirler¹²⁴.

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî de İmâmiye Şîasının tefsîr yaklaşımını üç maddede ele alır ve bunları tartışır. İmâmiye'ye göre;

¹¹⁸ Muhammed Hâdî Ma'rîfe, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, el-Câmiatü'r-Radaviyye li'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, Meşhed, 1997, I/67.

¹¹⁹ el-Hûî, **a.g.e.**, 268.; Süleyman Ateş, **a.g.m.**, s. 150.; Ali Özek, **a.g.m.**, s. 220, 228. Nâsır Abdullah b. Ali el-Kifârî, "Usûlü Mezhebi's-Şîa el-İmâmiyye el-İsnâ Aşeriyye", (Yayınlanmamış Doktora Çalışması), Muhammed b. Suud İslâm Ün., I/125.

¹²⁰ Mahmoud Ayoub, **a.g.m.**, s. 425.

¹²¹ Fâtır 35/32 ... ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا /sonra biz Kitabı kullarımızdan seçtiklerimize mîrâs kıldık... Âyette kastedilen kulların Ehl-i Beyt ve imamlar olduğu yönündeki değerlendirmeler için bkz. Tabresî, **a.g.e.**, VIII/186.

¹²² Muhammed Hâdî Ma'rîfe, **a.g.e.**, s. 455, 468-469.

¹²³ Zehebî, **a.g.e.**, II/28.; el-Kâşânî, **a.g.e.**, s. 19-23.; Süleyman Ateş, **a.g.m.**, s. 150.; Mahmoud Ayoub, **a.g.m.**, s. 433, 437.

¹²⁴ Süleyman Ateş, **a.g.m.**, s. 160.; Ignaz Goldziher, **a.g.e.**, s. 303-305.; İsmail Cerrahoğlu, **a.g.e.**, I/379-380.

1. Kur'ân'ın zâhiri ve bâtını hatta onun da alt bâtınları vardır. Hepsinin ilmi de imamlar katındadır.

2. Kur'ân'ın tamamı, imamlar ve sevenleri ile düşmanları ve muhalifleri hakkındadır.

3. Hz. Peygamber zamanında olan Kur'ân sonradan tahrîf ve tebdîle uğramıştır¹²⁵.

İmâmiye Şîasına göre Kur'ânda bulunan nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, âm-hâs, ahkâm, helâl-haram, ferâiz, azîmet-ruhsat, âdâb, i'câz... gibi ilimler, Tefsîrde önemli bir yer tutar¹²⁶.

İmâmiye müfessirleri, Buhârî ve Müslim gibi hadîs âlimlerine itibar ederler ve fakat onlar için asıl huccet olan ve hüküm ifade eden nakiller imamlardan gelenlerdir. Kelâmî konularda genellikle Mu'tezile'ye yakındırlar ve Ebû Ali el-Cübbâî (321/933), Rummânî (383/992) gibi mu'tezilî âlimlerden nakillerde bulunurlar. Fikhî konularda ise bir görüşe göre fıkhîta Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olan Cafer-i Sâdık'ın (148/765) görüşlerine bağlı oldukları için bazı konular hariç Ehl-i Sünnet görüşlerine yakındırlar¹²⁷.

Sonuç olarak ilk dönemden günümüze kadar olan bütün İmâmiye Şîası tefsîrleri, Ehl-i Sünnet ile ortak kabul gören Kur'ân metnine bağlı kalınarak yazılmış¹²⁸ ve yine Sünnî geleneğin de tefsîr anlayışı olan rivâyet ve dirâyet metoduna büyük ölçüde uyulmuştur¹²⁹.

III. İBN ATIYYE İLE TABRESÎ'NİN HAYATLARI VE ESERLERİ

A - İbn Atıyye'nin Hayatı Ve Eserleri

1. Hayatı

Kaynaklarda İbn Atıyye'nin tam adı, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Gâlib b. Temmâm b. Abdurraûf b. Abdullah b. Temmâm b. Atıyye b. Mâlik b. Atıyye b. Hufâf b. Gâlib İbn Atıyye el-Muhâribî el-Gırnatâî el-Endelûsî şeklinde yer almaktadır¹³⁰. Soyu, fethi için Endülûs'e gelen İslâm ordusunun

¹²⁵ Zehebî, **a.g.e.**, II/27-37. Aynı yaklaşım için bkz. Ali el-Kıfârî, **a.g.e.**, I/125.

¹²⁶ Hibetüddin Muhammed Ali el-Hüseynî eş-Şehristânî, **Tenzihû't-Tenzil**, (Çev. Ali Rızâ Hüsrevî), Çâphâne-i Haydarî, yrs., (1371/s. 31-33, 82, 114, vd.

¹²⁷ Sâkib Yıldız, **a.g.m.**, s. 59-65.

¹²⁸ Ignaz Goldziher, **a.g.e.**, s. 303.; İsmail Cerrahoğlu, **a.g.e.**, I/397.

¹²⁹ Sâkib Yıldız, **a.g.m.**, s. 55.

¹³⁰ Nesebi ile ilgili bazı farklılıklarıyla birlikte bkz. Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye el-Muhâribî el-Endelûsî, **Fihrisü İbn Atıyye**, (Thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân, Muhammed ez-Zâhî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1983, s. 12, 59-60.; Ebû Cafer Ahmed b. Yahyâ Dabbî (599/1203), **Bugyetü'l-Mültemis**

sancaktarı Atıyye b. Mâlik b. Atıyye b. Hufâf el-Muhâribî'ye dayandırılan İbn Atıyye, atalarının Mudâr kabîlesine mensûb olduğunu söyler¹³¹. İbn Atıyye, çok sayıda âlim ve idareci çıkan bir ailede¹³²; 481/1088'de, medreselerin çokça bulunduğu Gırnata'da (Granada) dünyaya geldi¹³³.

İlk eğitimini dönemin önemli muhaddis ve fakîhlerinden sayılan babası Gâlib b. Abdurrahmân'dan (441-518) alan İbn Atıyye Kurtuba (Cordoba), İşbîliye, Mürsiye, Belensiye (Valencia) ve Ceyyân (Jean) gibi şehirlere bizzat giderek; gidemediği yerlerden ise yazışma yoluyla çeşitli hocalardan icâzetler aldı¹³⁴.

İbn Atıyye'nin Endülüs dışına yolculuk yapmadığı, kendisinin de böyle bir yolculuktan bahsetmediği bilinmektedir. Ömer Rızâ Kehhâle¹³⁵ ve İbn Hakan¹³⁶ dışında tabakât âlimleri de, İbn Atıyye'nin Endülüs dışına çıkmadığı konusunda hemfikirdirler. Bu durumda onun babasıyla karıştırılmış olabileceği değerlendirmelerine¹³⁷ katılmak mümkün görünmektedir. Çünkü babası Gâlib b. Abdurrahmân, ilim tahsîli için Kuzey Afrika, Mısır, Şam ve Hicaz'a seyahatte

fi Târîhi Ricâlî Ehli'l-Endelüs, (Tahk. İbrahim el-Ebyârî), Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, Kahire 1989, II/506.; Abdüsselâm Ahmed el-Kenûnî, **el-Medresetü'l-Kur'âniyye fi'l-Magrib**, Mektebetü'l-Maârif, Rabat, 1981, I/241.; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, (Thk. Şuayb el-Arnâvut), Müessesetü'l-Risâle, Beyrut, 1984, XIX/587.; Abdülbâkî b. Abdülmecîd el-Yemânî (743/1342), **İşâratü't-Ta'yîn fi Terâcimi'n-Nühâtî ve'l-Lügaviyyîn**, (Abdülhamîd Diyâb), Riyad, 1986, s. 176.; Lisânüddîn b. Hatîb Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Saîd (776/1374), **el-ihâta fi Ahbâri Gırnata**, (Thk. Muhammed Abdullah İnân) Kahire, 1975, III/539.; Lisânüddîn b. Hatîb Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Saîd (776/1374), **Evsâfû'n-Nâs fi't-Tevârîhi ve's-Silât**, (Thk. Muhammed Kemâl Şebâne) s. 43; Ebû Abdullah Muhammed İbnü'l-Ebbâr (658/1260), **el-Mu'cem fi Ashâbi'l-Kâdî Ebû Ali es-Sadeî**, Rohs Matbaası, Mecrît, 1885, s. 259.; Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî (945/1538), **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, (Tahk. Heyet), Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut, trs., I/265-266. Celâlüddîn es-Süyûtî, **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, Tahran, 1960, s. 16.

¹³¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, s. 60.

¹³² Feth İbn Hâkân (ö.529/1134), **Kalâidü'l-Ikyân Ve Mehâsinü'l-A'yân**, Mektebetü'l-Menâr, Mısır, 1989, III/636. Abdülvehhâb Fâйд, çalışmasında Atıyye ailesinden olup İbn Atıyye'den önce ve sonra gelen ve kendilerine tabakât kitaplarında yer verilen bazı âlimler hakkında bilgiler verir. Bkz. Abdülvehhâb Fâйд, **Menhecü İbn Atıyye fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm**, el-Hey'etü'l-Âmme, Kahire, 1973, s.17-20.

¹³³ Kenûnî (el-Kenûnî, **a.g.e.**, s. 241), Kâtibî (Muhammed b. Şâkir el-Kâtibî (764/1362), **Fevâtü'l-Vefeyât**, (Tahk. İhsan Abbas) Dâru Sâdir, Beyrut, trs., II/256) ve Zehebî'nin (Şemsüddîn Zehebî, **a.g.e.**, XIX/588) 480 tarihleri dışında hemen bütün tabakât müellifleri İbn Atıyye'nin doğum tarihini 481/1088 olarak verirler. Bkz. Dabbî, **a.g.e.**, II/506; Abdülmecîd el-Yemânî, **a.g.e.**, s.176.; İbn Ferhûn (799/1397), **ed-Dîbâcû'l-Müzheb**, (Thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr), Dâru't-Türâs, Kahire, 1972, II/58.; Ahmed b. Muhammed Tilmisânî Makkarî (1041/1631), **Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endelüsü'r-Ratîb**, Dâru Sâdir, Beyrut, 1968, II/527.; Adil Nüveyhiz, **Mu'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâmi hattâ'l-Asri'l-Hâzır**, Müessesetü Nüveyhiz, yrs., 1986, I/257. Celâlüddîn Abdurrahman es-Süyûtî, **Bugyetü'l-Vuât fi Tabakâtü'l-Lügaviyyîne ve'n-Nühât**, (Tahk. Mahmûd Ebu'l-Fadl İbrâhîm), İsâ el-Bâbî el-Halebî Ve Ortakları Matbaası, yrs., 1965, III/73.

¹³⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, s. 14. İbn Atıyye bizzat ders gördüğü ve yazıştığı bu hocalarını isim isim zikreder. Bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, s. 59-142.

¹³⁵ Ömer Rızâ Kehhâle, **Mu'cemü'l-Müellifîn**, Matbaatü't-Terakkî, Dimeşk, 1958, V/93.

¹³⁶ Feth İbn Hâkân, **a.g.e.**, III/636.

¹³⁷ Abdülvehhâb Fâйд., **a.g.e.**, s. 55.; Mustafa İbrâhîm el-Meşînî, **a.g.e.**, s. 93-94.; İsmail Albayrak, "İbn Atıyye Ve Tefsiri: el-Muharraru'l-Vecîz" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜ SBE, Ankara, 1994, s. 20.; Abdülhamit Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsü" **DİA İslam Ans.** İstanbul, 1995, XI/338.

bulunmuştur¹³⁸. Nitekim İbn Atıyye el-Fihrist'inde¹³⁹ ve tefsîri **el-Muharraru'l-Vecîz**'de¹⁴⁰, babasının bu seyahatte temas kurduğu kişilerden yer yer söz etmektedir.

İbn Atıyye Murâbitlar döneminde yaşamış ve Murâbitlar'ın üç emîri Yûsuf b. Tafşîn (500/1106), Ali b. Yûsuf b. Tafşîn (537/1142) ve Tafşîn b. Ali b. Yûsuf (539/1144) dönemlerini görmüştür. Ailesinin, başlarda Murâbitlarla ilişkilerinin iyi olmadığı, hatta babası Gâlib'in bir süre sürgüne gönderildiği belirtilmiştir. Ancak sonraları Atıyye ailesinin Murâbitlar'la arası düzelmiş, İbn Atıyye de Murâbitların yanında bazı savaflara katılmıştır. Örneğin 503/1109'te Talabîre (Talavera) Savaşı'na ve 511/1117'de Sarakusta (Zaragoza)'nın savunmasına katılmıştır. Murâbitlar'ın yöneticileriyle bazen yüzyüze görüşen, bazen de yazışan İbn Atıyye'nin, onlarla savaş stratejileri konusundaki görüşlerini paylaştığı ve onları hristiyanların istilâ ettikleri yerleri almaları yönünde teşvîk ettiği belirtilmiştir¹⁴¹.

Zamanla Murâbitların gözde âlimlerinden biri haline gelen İbn Atıyye'nin, ilk kadılık görevine Gırnata'da başladığı bilgisinin¹⁴² doğru olmadığı söylenmiştir¹⁴³. İbn Atıyye, 529/1134'da Meriye (Almeria) kadılığına getirilmiş ve Meriye'de 12 yıldan fazla kadılık görevinde kalmıştır. Eserlerini ve bu arada çalışmamıza konu olan **el-Muharraru'l-Vecîz**'i de bu dönemde kaleme aldığı söylenebilir¹⁴⁴. Murâbitlar'ın giderek zayıflaması ve 541/1147'de Endülüs'te hâkimiyetin tamamen Muvahhidler'in eline geçmesiyle¹⁴⁵ konumu iyice sarsılan İbn Atıyye, Meriye halkının kendisi hakkındaki ithamları¹⁴⁶ ve şikayetleri sonucunda; Muvahhidler tarafından Mürsiye kadılığına atanmış ve fakat İbn Atıyye'nin Mürsiye'ye girmesi engellenmiştir. Bunun

¹³⁸ İbn Ferhûn, a.g.e., II/58.; Davûdî, a.g.e., II/26."

¹³⁹ İbn Atıyye babasının bu yolculuğuna 469/1076'da çıktığını belirtmektedir. Bkz. İbn Atıyye, a.g.e., s. 60.

¹⁴⁰ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, **el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, (Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi), Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, I/555.; III/280, 504.

¹⁴¹ Abdülvehhâb Fâid., a.g.e., s.24-26, 58-60, 67-71; Muhammed Ebu'l-Ecfân, Muhammed ez-Zâhî "Mukaddimetü't-Tahkîk" **Fihrisü İbn Atıyye**, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1983, s.14-15, 26-27. **Dâiretü'l-Maârif Büzürg-i İslâmî**, Tahran, 1370, IV/315.

¹⁴² Muhammed Abdullah İnân, **Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fî'l-Magrib ve'l-Endelûs**, Kahire, 1964, I/458.; İsmail Albayrak, a.g.e., s. 21.

¹⁴³ Mehmet Özdemir, a.g.m., X/339. İsmail Albayrak verdiği, Mehmet Özdemir de yanıtladığı bu bilginin hangi kaynaklarda geçtiğini belirtmemişlerdir. Biz bu bilgiye Abdullah İnân'ın bir önceki dipnotta verdiğimiz eserinde rastladık.

¹⁴⁴ İsmail Albayrak, a.g.e., s.21. Nitekim İbn Atıyye **Fihrist**'ini 533/1138'te tamamladığını söylerken (İbn Atıyye, **Fihrist**, s. 142), Mısır kütüphanelerinde bulunan bir nüshaya dayandırılarak tefsîrini de bu yılda tamamladığı belirtilmiştir. Bkz. Abdüsselâm Abdüşşâfi, "Mukaddime", **el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, I/28.

¹⁴⁵ Mehmet Özdemir, a.g.m., X/215.

¹⁴⁶ İbn Atıyye, Meriyyeliler'in kendisi hakkındaki ithamlarına cevap vermiştir. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhîm el-Lü'lûî ez-Zerkeşî (932/1536), **Târîhu'd-Devleteyn el-Muvahhidiyye ve'l-Hafsiyye**, Tunus, 1289/1872, s. 6.

üzerine İbn Atıyye, Endülüs'ün batısında bulunan Lûrka (Lorca) şehrine gitmek zorunda kalmış ve 25 Ramazan 541/28 Şubat 1147'de burada ölmüştür¹⁴⁷.

Görüldüğü gibi İbn Atıyye hayatın içinde bir kişi olarak Murabıtlar döneminde aktif görevler almıştır. Bu dönemde çeşitli savaflara katılmış, uzun süre kadılık yapmış bir müfessir olarak İbn Atıyye'yi bu durum etkilemiş ve fazla eser verememesine sebep olmuştur. Ancak üstlendiği görev ve katıldığı savafların ona araştırmacı bir kişilik, ilmî bir dikkat ve gerçekçi bir bakış açısı kazandırdığını söylemek yanlış olmaz. Nitekim uzun süren savaflara katılmasının, özellikle cihâd âyetlerini yorumlamasına etki ettiği ve bu konudaki yorumlarını daha gerçekçi bir zemîne oturttuğu belirtilmiştir¹⁴⁸.

Kaynaklarda, İbn Atıyye zekî, idrâki yüksek; fıkıh, tefsîr ve Arap dilinde imam; şair; bid'atlerden uzak; âdil bir kadı ve cesur bir kimse olarak tanıtılmaktadır¹⁴⁹.

İslâm Dünyasında daha çok **el-Muharraru'l-Vecîz** adındaki tefsîriyle tanınan İbn Atıyye'nin müfessir yanıyla ilgili olarak çoğunluğu lehte ve bir kısmı da aleyhte olmak üzere bir çok değerlendirmeler yapılmıştır. Sözelimi İbn Teymiye (728/1327), İbn Atıyye'nin bu tefsîrini Zemahşerî'nin (538/1143) **el-Keşşâf**'ı ile kıyaslar ve Ehl-i Sünnet'e tâbi olması, tamamen kaçınamasa da bid'atlerden uzak kalabilmesi açısından **el-Muharraru'l-Vecîz**'i, **el-Keşşâf**'tan daha iyi kabul eder. Ancak Taberî'den (310/922) yaptığı alıntılar üzerine değerlendirmeler yapıp onları kritik etmesi ve Mutezilî kelâmcıların görüşlerine yer vermesinden dolayı da onu eleştirir¹⁵⁰.

İbn Atıyye'yi Zemahşerî ile kıyaslayanlardan biri de, yerinde daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, **el-Bahru'l-Muhît**'inde kendisinden çok yararlanmış olan

¹⁴⁷ Ebu'l-Hasen Ali b. Abdullah en-Nübâhî, **Târihu Kudâti'l-Endelüs**, (Tahk. Salâhuddîn Hevârî), el-Mektebetü'l-Asrî, Beyrut, 2006, s. 123.; İbnü'l-Ebbâr, **a.g.e.**, s. 261.; Abdülmecîd el-Yemânî, **a.g.e.**, s.176.; ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, s. 6.; Heyet, **DMBİ**, IV/314.; Abdülvehhâb Fâid, **a.g.e.**, s. 78.; Mehmet Özdemir, **a.g.m.**, X/339.; Vincent J. Cornell, "İlm Al-Qur'an In Al-Andalus: The Tafsir Muharrar In The Works Of Three Authors", **Jusûr**, sayı: 2, 1986, s.73.; Abdüsselâm Muhammed Ebû Sead, **et-Tefsîru'l-Fikhî Inde İbn Atıyye**, Cem'ıyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Trablus, 2003, I/57. Kaynaklarda vefatıyla ilgili 542 ve 546 tarihlerine de rastlanılmaktadır. Örnek olarak bkz. Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zünûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, (Thk. Muhammed Şerafeddin Yaltkaya), MEB Yay., İstanbul, 1943, II/1613.

¹⁴⁸ Abdülvehhâb Fâid, **a.g.e.**, s. 71-72.

¹⁴⁹ Makarrî, **a.g.e.**, II/526.; Dabbî, **a.g.e.**, II/506.; İbn Ferhûn, **a.g.e.**, II/57.; Süyûtî, **a.g.e.**, s. 17. Şiirlerine örnek olarak bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Mûsâ b. Saîd el-Endelüsî (685/1286), **Rivâyâtü'l-Mübezzirîn ve Gâyâtü'l-Mümeyyizîn**, (Thk. Muhammed Rıdvân ed-Daye), yrs., trs., s. 147.

¹⁵⁰ İbn Teymiye, **a.g.e.**, s. 111-112.; Takıyyüddîn İbn Teymiye, **Mecmû'u Fetâvâ**, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1991, XIII/361, 388.

Ebû Hayyân'dır. Ebû Hayyân'a göre "o, Tefsîr alanında eser verenlerin en üstünü, yazı ve redaksiyonda titiz davrananların en fazîletlisidir"¹⁵¹.

İbn Haldun (808/1405), İbn Atıyye'nin kendisinden önceki bütün tefsîrleri özetlediğini ve görüşlerin doğruya en yakın olanını elde etmeye çalıştığını belirterek bunun iyi bir yöntem olduğunu söyler¹⁵².

İbn Hacer el-Heytemî (973/1565)¹⁵³ ve Şevkânî (1250/1835)¹⁵⁴ gibi âlimler ise İbn Atıyye'yi, tefsîrinde itizâlî ilke ve yorumlara yer verdiği iddiasıyla eleştirmişlerdir. Ancak biz hem kendi araştırmamıza¹⁵⁵ dayanarak ve hem de Abdülvehhâb Fayid'in onun Mâlikî, eş'arî olduğunu hatırlatıp, İbn Atıyye'nin el-Fihrist'inde mu'tezilî eserleri okuduğuna dair bir bilgi olmadığı, takipçilerinin de Sünnî oldukları değerlendirmesine¹⁵⁶ katılarak, İbn Atıyye'nin tefsîrinde itizâlî görüşler bulunduğu iddialarına katılmıyoruz.

2. Eserleri

İbn Atıyye'nin, kadılık gibi bürokraside önemli bir görevi uzun yıllar sürdürmesinin etkisiyle olsa gerek çok fazla eser veremediğini görüyoruz. İbn Atıyye'nin İbn Hâkân ve Dabbî tarafından nakledilen bazı şiirleri bilinmektedir¹⁵⁷. Ayrıca onun, çağdaşı Hadîs âlimi Ruşâfî'ye eleştiri olarak kaleme aldığı **el-Ensâb** adında bir eseri olduğu söylene de¹⁵⁸ bu eser kayıptır¹⁵⁹. O'nun şu anda elimizde olan eserleri ise, Endülüs'teki Bernâmec geleneğine¹⁶⁰ uyarak yazdığı **el-Fihrist**'i ve üzerinde çalıştığımız **tefsîri** olup tam isimleri aşağıda verilmiştir:

1. el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz.

2. el-Fihrist.

¹⁵¹ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhîd**, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001., I/112.

¹⁵² İbn Haldun, **a.g.e.**, s. 440.

¹⁵³ İbn Hacer el-Heytemî (974/1566), **el-Fetâvâ'l-Hadîsiyye**, Kahire, 1989, 3. bsk., s. 242.

¹⁵⁴ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî (1250/1834), **Fethu'l-Kadîr**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1983, I/95, 251.

¹⁵⁵ İbn Atıyye'nin Mu'tezile'ye verdiği cevaplara örnek olarak bkz. İbn Atıyye, **el-Muharraru'l-Vecîz**, I/99-100, II/23-24, 211, III/408.

¹⁵⁶ Abdülvehhâb Fâid, **a.g.e.**, s. 221-223.

¹⁵⁷ Feth b. Hâkân, **a.g.e.**, III/637-640.; Dabbî, **a.g.e.**, II/506-508.

¹⁵⁸ İbnü'l-Ebbâr, **a.g.e.**, s. 223., Muhammed Abdullah İnân, **a.g.e.**, I/458.

¹⁵⁹ Abdülvehhâb Fâid, **a.g.e.**, s. 85.; İsmail Albayrak, **a.g.e.**, s. 26.

¹⁶⁰ Muhammed Ebû'l-Ecfân, Muhammed ez-Zâhî, "Mukaddimetü't-Tahkîk", **Fihrisü İbn Atıyye**, s. 39; Endülüs'teki bernâmec geleneği ve İbn Atıyye'nin **el-Fihrist**'i hakkında bkz. Abdülazîz el-Ehvânî, "Endülüs'teki Ulemâ Bernâmeclerine Dâir Kitaplar", (Çev. Said Toprak), **DEÜ, İFADER**, sayı: XX, İzmir, 2004, s. 208-215.

Bu bölüme ayrıca İbn Atıyye'nin kendilerinden yararlandığı hocalarına ve O'nun yetiştirdiği talebelerine ve İbn Atıyye üzerine yapılan çalışmalara yer vermenin yararlı olacağı düşüncesindeyiz.

İbn Atıyye 533/1138 yılında tamamladığını söylediği **el-Fihrist**'inde "bunlar kendilerinden ilim yönünden nasiplendiğim, rivâyette bulunduğum ve bana icâzet veren kimselerdir"¹⁶¹ dediği ve kimisiyle bizzat okuduğu, kimisiyle yazıştığı ve icâzet aldığı hocalarının; her birinden okuduğu kitaplar ve aldığı ilimlerden ayrıntısıyla bahsederek isimlerini verir.

Buna göre İbn Atıyye'nin bizzat ders aldığı hocaları babası Ebû Bekr Gâlib İbn Atıyye (518/1124), Ebû Ali el-Gassânî (488/1095), Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Mukrî' (528/1133), Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed el-Ümevî (520/1126), Ebû Bahr Süfyân b. el-Âsî Esed-i Huzeyme (520/1126) ve Ebû Abdullah Muhammed b. Ali et-Taglibî (508/1114)'dir.

Yazıştığı ve icâzet aldığı hocaları ise Ebû Abdullah Muhammed b. Ferec İbn Tallâ' (497/1103), Ebû Muhammed Abdülazîz b. Abdülvehhâb el-Kayravânî(495/1101), Ebû'l-Hasen Ali b. Halef el-Absî (498/1104), Ebû'l-Mutarrif Abdurrahmân b. Kasım eş-Ş'a'bî (497/1103), Ebû Ali el-Hüseyn b. Muhammed es-Sadeî (518/1124), Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. İbrâhîm el-Mürsî (496/1102), Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh et-Talebîzî (et-Talebîrî ?) (498/1104), Ebû Abdullah Muhammed b. Mansûr el-Hadramî (510/1116), Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Ensârî (510/1116), Ebû'l-Kâsım Halef b. İbrâhîm İbn Nehhâs (511/1117), Ebû'l-Kâsım Hasan b. Ömer el-Hevzenî (512/1118), Ebû Muhammed Abdülvâhid b. Îsâ el-İlbîrî (504/1110), Ebû Hafs Ömer b. Halef el-İlbîrî (501/1107), Ebû Cafer Ahmed b. Halef İbn Kuley'î (498/1104), Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Osman İbn Mekhûl (510-511/1117), Ebû Bekr Abdülbâkî b. Muhammed el-Hıcârî (502/1108), Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Malagî (499-508 ?/1105-1114), Ebû Bekr Yahyâ b. Muhammed el-Esedî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Ceyyânî (504/1110), Ebû Saîd Halûf b. Halef (515/1121), Ebû Abdullah Muhammed b. Ali et-Temîmî (504/1110'te icâzet aldığını söyler), Ebû'l-Hasen Sâbit b. Abdullah (514/1120), Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Batlayevsî (521/1127) ve Ebû Abdullah Muhammed b. Abdulah es-Sıkılî (518/1124)'dir¹⁶².

¹⁶¹ İbn Atıyye, **el-Fihrist**, s. 59.

¹⁶² Sıralama İbn Atıyye'nin eserinde kendisinin verdiği şekilde yapılmıştır. İbn Atıyye, **a.g.e.**, s. 59-142.

İbn Atıyye zamanının büyük âlim ve imâmlarından sayıldığı için ilim tâlipleri tarafından çok ilgi görmüş ve Endülüs'ün çeşitli bölgelerinden talebeler onun ilminden yararlanmak için başvurmuşlardır¹⁶³.

Bunlar arasında oğlu Hamza, Abdülmelik b. Muhammed b. Mes'ûd el-Gâfikî (539/1144), Ahmed b. Talha b. Ebû Bekr el-Muhâribî el-Gırnatâî (539/1144), Muhammed b. Ali Razîn el-Ensârî (540/1145'ta Fihrist'i İbn Atıyye'den okumuştur), Ahmed b. Ma'ad b. Îsâ İbn el-İklîşî (550/1155), Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Vâdî Âşî (562/1166), Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdurrahmân el-Hazrecî (569/1173), Ebû Bekr b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî (575/1179), meşhûr filozof Ebû Bekr Muhammed b. Abdülmelik İbn Tufeyl (581/1185), Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed el-Ensârî (584/1188), Muhammed b. Cafer b. Hamîd el-Belensî (589/1193), Abdülmelik b. Muhammed el-Hıcrî (591/1194), Ebû Cafer Ahmed b. Abdurrahmân el-Kurtubî (592/1195), Ebû Ali Mansûr b. Hamîs el-Lahmî (596/1199), Abdülmün'im b. Muhammed el-Hazrecî (597/1200), Ebû Bekr Abdullah b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnatâî (598/1201), Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Mürsî (599/1202), Ebû Cafer Ahmed b. Hasan el-Kudâî (599/1202), Ali b. Ahmed eş-Şekûrî (616/1219) ve Ahmed b. Muhammed İbn Yetîm vardır.

İbn Atıyye Üzerine Yapılmış Akademik Çalışmalar:

1. Abdülazîz Bedevî Züheyrî, **İbn Atıyye el-Müfessir ve Mekânühû min Hayâtî't-Tefsîr fi'l-Endülüs**, Y. Lisans Tezi, İskenderiye Üniv. Edebiyât Fak., 1960/1380.
2. Abdülvehhâb Fâйд, **Menhecü İbn Atıyye fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Doktora Tezi, Ezher Üniv., el-Hey'etü'l-Âmme, Kahire, 1973/1393.
3. Sâlih Bâciye, **Abdülhak b. Atıyye ve Tefsîruhû el-Muharraru'l-Vecîz**, Doktora Tezi, Danıman, Dr. Ali Şâbî, Zeytûniye Şeriat Fak., Usûl-i Dîn, Tunus, 1979/1399.
4. Ali b. İbrâhîm en-Nâcim, **Tefsîru İbn Atıyye: min Evveli Sûreti'z-Zâriyât ilâ Âhiri Sûreti'l-Hadîd**, Ümmü'l-Kurâ Üniv., Şeriat Ve İslâm Arş. Fak., Yüksek Şer'î Arş., 1981/1401.
5. Îsâ b. Ali el-Asîrî, **Mesâilü'l-Hilâfi'n-Nahviyye beyne Ebî Hayyân ve İbn Atıyye**, İmam Muhammed b. Suûd Üniv. Arap Dili, 1987/1408.

¹⁶³ Abdülvehhâb Fâйд, **a.g.e.**, s. 88.

6. Muhammed b. Abdülazîz el-Fâlih, **Ziyâü'l-Kulûbi fî't-Tefsîr li Ebî'-Fûtûh er-Râzî min Evveli Sûret'l-En'âm ilâ Nihâyeti Sûreti'-Enfâl bi Ma'deli Hamsete Aşara Levhâtin alâ en Yukârine bi Kitâbi İbn Atıyye**, Y. Lisans Tezi, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Tefsîr, 1993/1415.

7. Şâyi' b. Abduh Şâyi' el-Esmerî, **İstidrâkâtü İbn Atıyye fî Kitâbi'l-Muharrari'l-Vecîz alâ't-Taberî fî Tefsîrihi**, , Sıra No: 554, Kayıt No: 871, 1996/1417¹⁶⁴.

8. İbrâhîm Ahmed İsmâîl, **İbn Atıyye ve Menhecühû fî Tefsîr i'l-Muharreri'l-Vecîz fi'l-Kitâbi'l-Azîz**, Doktora Tezi, Ümmü Dermân İslam Üniv. Ürdün, 2002.

9. Ali b. Abdurrahman b. Süleyman el-Kar'âvî, **Menhecû İbn Atıyye fî Usûli'd-Dîn**, Y. Lisans Tezi, Danışman, Muhammed b. Abdullah es-Semherî, Muhammed b. Suud Üniv., 29256, 1412/1996.

10. Abdülkâdir Seylâ, **ez-Zavâhiru's-Savtiyye fî Kitâbi el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, Y. Lisans Tezi, Danışman Fevzî Yûsuf el-Hâbit, 291834, İslâm Üniv., 1422/2001.

11. Abdülazîz b. Muhammed b. Abdülazîz el-Halîfe, **Tercîhâtü İbn Atıyye fî Tefsîrihi min Evveli'l-Kitâbi ilâ sûreti'l-Bakara**, Doktora Tezi, Danışman, Abdüssemî Muhammed Hasaneyn, Muhammed b. Suud Üniv., 307731, 1421/2000.

12. Zeki Muhammed Ebû Serî', **Tefsîru İbn Atıyye: Tahkîk ve Dirâse**, Doktora Tezi, Danışman, Muhammed el-Kay'î, 339068, yrs., trs.

13. Abdülvehhâb Abdülâtî Abdullah, **Tahkîkü Tefsîri İbn Atıyye: min Evveli Sûreti Lokmân ilâ Âhiri Sûreti Tâhâ**, Doktora Tezi, Danışman, el-Hüseynî Ebû Ferha, yrs., 367627, 1402/1982.

14. Faysal b. Cemîl b. Hasan Gazâvî, **Menhecû'l-İmâm İbn Atıyye el-Endelüsî fî Arzî'l-Kırâati ve Eseru Zâlike fî Tefsîrihi**, Doktora Tezi, Danışman Muhammed Veled Seydî Veled Habîb, Ümmü'l-Kurâ Üniv., 414408, 1243/2002.

İbn Atıyye Üzerine Ülkemizde Yapılmış Akademik Çalışmalar:

1. Durmuş Ali Kayapınar, **İbn Atıyye Tefsirinin Özellikleri** (Yayınlanmamış Doç. çalışması), SÜ İlahiyat Fakültesi, Konya.

¹⁶⁴ Şahin Güven, "Suudi Arabistan Üniversitelerinde Yapılan Bazı Tefsir Tezleri Üzerine", **EÜ SBE Dergisi**, sayı: 15, 2003, s. 214.

2. İsmail Albayrak, **İbn Atıyye Ve Tefsîri el-Muharraru'l-Vecîz**, (Y. Lisans), Danışman, Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniv., SBE, Ankara, 1994.

3. Enise Kutlu, **İbn Atıyye'nin el-Muharraru'l-Vecîz İsimli Eserinde Kur'an İlimlerine Yaklaşımı**, (Y. Lisans), Danışman, Prof. Dr. Ömer Dumlu, DEÜ, SBE, İzmir 2007.

İbn Atıyye Üzerine Yazılmış Kitaplar:

1. Yâsin Câsim Muhaymid, **ed-Dirâsâtü'n-Nahviyye fî Tefsîri İbn Atıyye**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2001.

2. Yâsin Câsim Muhaymid, **Mevâfiku'n-Nuhâti mine'l-Kirââti'l-Kur'âniyye min Hılâli Tefsîri İbn Atıyye**, yrs., 1422/2001.

3. Kendisinden Sonraki Müfessirlere Etkisi

İbn Atıyye Tefsîr, Hadîs, Fıkıh, Kelâm gibi İslâmî ilimlerin hepsinde söz sahibi bir âlim olması, Arap dilinde imam kabul edilmesi, âdil bir kadı olması, ileride daha iyi görüleceği gibi tefsîrinde, kendisinden önceki görüşleri derlemedeki ve kritik etmedeki başarısı, kendi görüşlerini net bir şekilde verebilmesi, isrâiliyâtтан uzak kalabilmesi, işârî ve bâtinî yönelişlere prim vermemesi ve mezhebî noktalarda tutucu olmaması gibi özellikleriyle Endülüs tefsîrinde zirve isimlerden biridir. Bu özellikleriyle o, sadece Endülüs'te değil bütün İslâm coğrafyasında aranılan bir isim, tefsîri de İbnü'l-Abbâr'ın deyişyle çok alıntılanan¹⁶⁵ bir başvuru kaynağı olmuştur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Atıyye'den etkilenen ve tefsîrlerinde alıntı yapan müfessirler arasında Kurtubî (671/1272) ve Ebû Hayyân (745/1344) gibi Endülüslü müfessirler, yanı sıra F. Râzî (606/1209), İbn Kesîr (774/1372), Seâlibî (876/1471), Şevkânî (1250/1835), Âlûsî (1270/1854), son dönemden de Itfeyyîş (1332/1914)¹⁶⁶ ve İbn Âşûr (1393/1973) gibi müfessirler yer alır. İbn Atıyye'den en çok yararlananların başında 1911 alıntı¹⁶⁷ ile Ebû Hayyân gelir. Onu Âlûsî (559), Kurtubî (488), İbn Âşûr (328), Şevkânî (132), Itfeyyîş (13-17), Seâlibî (12), İbn Kesîr (8) ve Râzî (4) takip eder¹⁶⁸. Biz çalışmamızda İbn Atıyye'den en çok alıntı yapan müfessirlerden, tarih sırasına göre Kurtubî, Ebû Hayyân ve Âlûsî'ye yer vereceğiz¹⁶⁹.

¹⁶⁵ İbnü'l-Abbâr, İbnü'l-Ebbâr, **a.g.e.**, s. 261.

¹⁶⁶ Hâricîlerden sayılan bu müfessir ve tefsîr metodu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, **a.g.e.**, I/508-518.

¹⁶⁷ Uzunoğlu'na göre bu alıntılar 2500'den fazladır. Bkz. M. Vecih Uzunoğlu, **a.g.e.**, s. 180.

¹⁶⁸ Bu sayısal bilgiler için **el-Mektebetü's-Şâmile** adlı interaktif kitap programından yararlanılmıştır. Itfeyyîş, Seâlibî, İbn Kesîr ve Râzî dışındaki bu istatikselsel bilgiler, -hepsini tek tek kontrol imkanımız

Kurtubî (671/1272)

Kurtubî, sayısal olarak¹⁷⁰ değilse bile nitelik olarak İbn Atıyye'den en çok etkilenen müfessir sayılabilir¹⁷¹. Geniş fikhî izahları hâriç tutulursa, Kurtubî'nin tefsîri İbn Atıyye'nin tefsîrine oldukça benzer. Rivâyetlere yer veriş ve onları değerlendiriş tarzı, kıraâtlere geniş yer vermesi, ayrıntılı dil izahları, isrâiliyâtta onun gibi titiz davranması ve işârî yorumlara girmemesi gibi özellikleriyle Kurtubî, gerek usûl bakımından gerekse ondan yaptığı alıntılarla İbn Atıyye'den çok yararlanmıştır¹⁷².

Kurtubî el-Câmi''inde İbn Atıyye'nin tefsîrini isim olarak zikretmezken; bazen İbn Atıyye'nin ismini zikreder¹⁷³, bazen de İbn Atıyye'den alıntı yaptığı halde ona işaret etmez¹⁷⁴. Kurtubî'nin İbn Atıyye'den aldığı nakillerin daha çok kıraâtlar¹⁷⁵, lûgat¹⁷⁶ ve nahiv açıklamaları¹⁷⁷ ve kendisi gibi Mâlikî olması hasebiyle fikhî konularda¹⁷⁸ olduğu söylenebilir¹⁷⁹.

Kurtubî kimi zaman İbn Atıyye'den yaptığı alıntıları hiçbir değerlendirmeye tâbî tutmadan aynen verir¹⁸⁰, kimi zaman da görüşlerine destek olarak yer verir¹⁸¹. Pek tabîî ki bazen de İbn Atıyye'nin görüşlerini kritik eder ve onu eleştirir¹⁸².

olmadığı için- içerisinde başka İbn Atıyye'ler olabileceği, ayrıca isim vermeden de alıntılar yapılmış olabileceği göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir.

¹⁶⁹ Krş. İsmail Albayrak, **a.g.e.**, s. 116-130.

¹⁷⁰ Bizim tespitimize göre bu sayı 488'dir.

¹⁷¹ Sa'd Abdullah Sâlih el-Beşerî, **a.g.e.**, s. 279.

¹⁷² Ekrem Gülşen İbn Atıyye'yi Kurtubî'nin tefsîr kaynakları arasında zikreder. Bkz. Ekrem Gülşen, "Kurtubî Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), SÜ SBE, Sakarya, 2002, s. 58.; İbn Atıyye Kurtubî'nin en önemli kaynaklarından biri olarak kabul edilmekle beraber A. Jeffery'nin İbn Atıyye'nin tefsîrinin "büyük ölçüde Kurtubî'nin tefsîrinin esası" olduğu değerlendirmesinin (Arthur Jeffery, **Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kur'ân ve Hümâ: Mukaddimetü Kitâbi'l-Mebâni ve Mukaddimetü İbn Atıyye**, Kahire 1954, Giriş, 4.) abartılı olduğu belirtilmiştir. Bkz. Mahmûd Zelât el-Kasbî, **Kurtubî Ve Menhecühû fi't-Tefsir**, Kahire, 1979, s. 462.; Abdullah Bayram, "Kurtubî Ve Fikhî Tefsiri", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), UÜ SBE, Bursa, 2008, s. 93.

¹⁷³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (671/1273), **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, (Tsh. Ahmed Abdülhalîm el-Berdûnî) Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, yrs., 1387/1967, I/199, III/263.

¹⁷⁴ Örnek olarak Bakara 2/219. âyetinde **و يسألونك عن الخمر و الميسر قل فيهما إثم كبير و منافع للناس و إثمهما أكبر و نفعهما** (nefecihema) yer alan **كبير** ve **أكبر** kelimelerinin **كثير** şeklinde okunabileceği rivayetlerini verirken (Kurtubî, **a.g.e.**, III/60). Krş. İbn Atıyye, **el-Muharraru'l-Vecîz**, I/294.

¹⁷⁵ Bakara 2/51'de **وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة** Ebû Ubeyde'nin tercih ettiği **وعدنا** okunuşunun doğru olmadığını İbn Atıyye'yi kaynak göstererek belirtir. Kurtubî, **a.g.e.**, I/394.; Krş. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/142.

¹⁷⁶ Fatiha 1/6 da **الصراف** kelimesinin Rumca'dan geldiğini söyleyen Nakkâş'a İbn Atıyye'yi kaynak göstererek cevap verir. Kurtubî, **a.g.e.**, I/148.; Krş. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/74. Ayrıca İbrahim Bakara 2/124'te kelimesinin **أب رحيم**/merhametli baba demek olduğunu İbn Atıyye'den alıntılar. Kurtubî, **a.g.e.**, II/96.; Krş. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/205.

¹⁷⁷ Bakara 2/30 **إني أعلم ما لا تعلمون** âyetinde nahivcilerin ittifakıyla **ما** 'da sarfın olamayacağını İbn Atıyye'den alıntılar. Kurtubî, **a.g.e.**, I/278.; Krş. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/119.

¹⁷⁸ Bakara 2/35'te **لا تقربا هذه الشجرة** nehyin sedd-i zerâî'e örnek olduğunu İbn Atıyye'den alıntıyla söyler. Kurtubî, **a.g.e.**, I/304.; Krş. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/127.

¹⁷⁹ Mahmûd Zelât, **a.g.e.**, s. 432-437.

¹⁸⁰ Örnek olarak bkz. (Bakara 2/267) Kurtubî, **a.g.e.**, III/326.; Krş. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/362-363.

¹⁸¹ (En'âm 6/153) Kurtubî, **a.g.e.**, VII/138.; Krş. İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/364.

Sonuç olarak Kurtubî, İbn Atıyye'nin bazı özel görüşlerinden, kıraâtlerle ilgili açıklamalarından, fikhî görüşlerinden ve dil ile ilgili izahlarından yararlanmıştır. Mahmûd Zalat'ın deyimiyle İbn Atıyye'nin belâgât ile ilgili zikrettiği bilgileri -ki İbn Atıyye bu konuya az girmiştir-, Kurtubî de tefsîrinde neredeyse her yerde nakletmiştir¹⁸³. Kurtubî İbn Atıyye'den farklı olarak, onun atıfta bulunduğu ya da kısaca yer verdiği hadîsleri inceleyip tahrîc etmiş ve ahkâma dâir konularda ondan çok daha fazla ayrıntılı rivâyet ve bilgilere yer vermiştir¹⁸⁴.

Ebû Hayyân (745/1344)

Ebû Hayyân tespit edebildiğimiz kadarıyla sayısal olarak¹⁸⁵ İbn Atıyye'den en çok istifade eden müfessirdir. Ebû Hayyân tefsîri el-Bahru'l-Muhî't'in mukaddimesinde "göz insan için ne anlam taşıyorsa, bu iki tefsîr de tefsîrler arasında göz hükmündedir" dediği iki tefsîrden; İbn Atıyye'nin el-Muharraru'l-Vecîz'i ile Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ından övgüyle bahseder. Ona göre her iki müfessir de güneş gibi şöhretli ve tanınmışlardır. Ebû Hayyân, "Tefsîr ilmine dâir görüşleri, onların nesir ve nazımda, naklî ve aklî ilimlerde ne kadar ileri, edebî ilimlerde ne derece uzman, meânî ve i'râb'ta da nasıl söz sahibi olduklarını ortaya koymaktadır"¹⁸⁶ diyerek İbn Atıyye'den yapacağı nakiller konusunda bize ipucu vermektedir. Buna göre söz konusu bu alıntıların kıraât, nahiv ve i'râb konularında olduğu söylenebilir¹⁸⁷.

Ebû Hayyân, İbn Atıyye'nin tefsîrini rivâyet yoluyla aldığını belirterek, mukaddimesinde bu rivâyetin senedini zikreder¹⁸⁸.

Ebû Hayyân kıraât, nahiv ve i'râb konularında İbn Atıyye'den yaptığı alıntılarda bazen İbn Atıyye ile aynı görüşü paylaşırken, bazen de ona itiraz eder ve onu eleştirir¹⁸⁹.

Âlûsî (1270/1854)

¹⁸² Örnek olarak Bakara 2/50'de السلولی kelimesinin kuş olduğuna dâir müfessirlerin icmâ'ı vardır diyen İbn Atıyye'yi direk olarak muhatab almasa da icmâ' iddiasının doğru olmadığını söyler. Kurtubî, **a.g.e.**, I/407.; Krş. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/149.

¹⁸³ Mahmûd Zalat, **a.g.e.**, s. 433.

¹⁸⁴ Suat Yıldırım, "el-Câmi li-ahkâmî'l-Kur'ân", **DİA İslâm Ans.**, VIII/101.

¹⁸⁵ **el-Mektebetü's-Şâmile** programındaki **el-Bahru'l-Muhî't**'taki "İbn Atıyye" taraması verilerine göre 1911, Uzunoğlu'nun tespitlerine göre 2500 küsur yerde. M. Vecih Uzunoğlu, **a.g.e.**, s. 180.

¹⁸⁶ Ebû Hayyân, **a.g.e.**, I/112-113..

¹⁸⁷ Benzer bir değerlendirme için bkz. İsmail Albayrak, **a.g.e.**, s. 122.; M. Vecih Uzunoğlu, **a.g.e.**, s. 180.

¹⁸⁸ Ebû Hayyân, **a.g.e.**, I/114.

¹⁸⁹ Ebû Hayyân, **a.g.e.**, V/489.

İbn Atıyye'den yaklaşık 7 asır sonra gelmesine, üstelik Doğu İslâm dünyasından bir müfessir olmasına rağmen Âlûsî, tespitlerimize göre doğrudan İbn Atıyye'nin ismini vererek¹⁹⁰, ondan en fazla alıntıda bulunan ikinci müfessirdir.

Diğer müfessirler gibi Âlûsî de, kıraât ve dil konularında İbn Atıyye'den yararlanır. Âlûsî özellikle dile bağlı konularda kendi görüşlerini onunla destekler¹⁹¹. Kıraâtler konusunda ondan çokça nakiller yapar¹⁹². Ancak kendisine göre yeri geldiğinde İbn Atıyye'yi eleştirir ve karşı görüş ileri sürer¹⁹³.

B- Tabresî'nin Hayatı Ve Eserleri

1. Hayatı

Ebû Ali künyesi ile tanınan Tabresî'nin tam adı, Fadl b. Hasan b. Fadl et-Tabresî'dir¹⁹⁴. Emînü'd-Dîn, Emînü'd-Devle, Emînü'l-İslâm ve Umdetü'l-Müfessirîn gibi lakaplarla da anılmaktadır¹⁹⁵. Doğduğu yere nispetle Tabresî, öldüğü yere nispetle Sebzvârî, defnedildiği yere nispetle Meşhedî ve Rıdavî, Tûs'ta defnedildiği rivâyetine göre¹⁹⁶ Tûsî nisbeleri de vardır¹⁹⁷.

¹⁹⁰ 559 yerde.

¹⁹¹ Mâide 5/116 âyetinde تَنْزِيلُهَا لَكَ مِنْ أَنْ أَقُولَ ذَلِكَ أَوْ يَقَالَ فِي حَقِّكَ takdîr edilmesinin doğru olacağını İbn Atıyye'yi kaynak göstererek söyler. Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn el-Âlûsî (1270/1853), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, (Mahmûd Şükrü el-Âlûsî) Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, trs., VII/66; Krş. İbn Atıyye, *a.g.e.*, II/262. Ayrıca En'âm 6/123 âyetinde أَكْبَرُ kelimesinin أَكْبَرُ kelimesinin çoğulu olup "önde gelenler" anlamında isim yerine kullanıldığını İbn Atıyye'yi kaynak göstererek delillendirmeye çalışır. Âlûsî, *a.g.e.*, VIII/19.; Krş. İbn Atıyye, *a.g.e.*, II/341.

¹⁹² Âlûsî Hz. Ali'nin مَلِكْ kelimesini mâzî fiil şeklinde okuduğu rivâyetini İbn Atıyye'ye dayandırır. Âlûsî, *a.g.e.*, I/82.; Krş. İbn Atıyye, *a.g.e.*, I/68. والسارق والسارقة (Mâide 5/38) âyetinde Übeyy b. Kâ'b'tan gelen السرق ve السرقة kelimelerinin elîfsiz ve râ'nın şeddesiyle okunması rivâyetini İbn Atıyye'nin "bu kıraâtte hatadır" değerlendirmesiyle ele alır. Âlûsî, *a.g.e.*, VI/134.; Krş. İbn Atıyye, *a.g.e.*, II/188.

¹⁹³ يَضِلُّ بِهِ كَثِيرًا cümlesinin kâfirlere ait olmasını câiz gören İbn Atıyye'yi garipsen ve "bu terkîbi karıştırma ve delîl olmadan zâhirden sapmadır" diyerek bu yaklaşımın Allah'a açıkça idlâl/saptırma isnâd etmek olduğunu ve bunun da mu'tezilî bir görüş olduğunu belirtmek onu eleştirir. Âlûsî, *a.g.e.*, I/209-210.; Krş. İbn Atıyye, *a.g.e.*, I/112.

¹⁹⁴ Müntecebüddîn İbn Bâbeveyh (585/1189), *Fihristü Esmâi Ulemâi's-Şîa ve Musannifihim*, (Tahk. Abdülazîz et-Tabatabâî), Mecmeu'z-Zevâhiri'l-İslâmiyye, yrs., 1983, s. 144.; Ağa Büzürg-i Tahrânî (1389/1970), *Tabakâtü A'lâmi's-Şîa*, (Tahk. Ali Nakî Münzevî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1972, s. 143.; Muhammed Bâkır el-Hânsârî (1313/1895), *Ravdatü'l-Cennât fî Ahvâlî'l-Ulemâi Ve's-Sâdât*, (Haz. Abdülazîz et-Tabatabâî, 1347/1928) yrs., s. 489.; Yusuf İlyân Serkis, *Mu'cemü'l-Matbûâtî'l-Arabiyye Ve'l-Muarrebe*, Beyrut, trs., II/1227. Tabresî üzerine ülkemizde ilk doktora tezini hazırlayan Musa Kazım Yılmaz, Zehebî'ye dayandırarak Tabresî'nin asıl adının "el-Fadl" değil "el-Fâdıl" olduğunu söyler. (Musa Kazım Yılmaz, *a.g.e.*, s. 23) Ancak Zehebî bize böyle bir bilgi vermez; sadece onun ahlâkî ve fazîletinden söz ederken "el-Fâdıl/الفاضل" ibaresine yer verir. Bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr Ve'l-Müfessirûn*, II/99.

¹⁹⁵ Hânsârî, *a.g.e.*, s. 491.;

¹⁹⁶ Tabresî, *a.g.e.*, Tahran, 1395, I/3.

¹⁹⁷ Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, (Tahk. Hasan el-Emîn), Beyrut, 1983, VIII/398, 400-401.; Muhsin el-Emîn el-Âmilî, "Tercümetü'l-Müellif", *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîr i'l-Kur'ân*, Beyrut, 1995, I/3.

İzlenimlerimize göre ülkemizde daha çok Tabersî nisbesiyle bilinen müfessirimizin Arapça'da "طبرسي" şeklinde yazılan isminin nisbesi ve telaffuzu hakkında görüş ayrılığı vardır¹⁹⁸. Taberistan'a mensûbiyeti dolayısıyla "Tabersî"¹⁹⁹, Tefreş'ten muarreb Tabres/Tabris'e mensûbiyeti dolayısıyla da "Tabresî/Tabrisî"²⁰⁰ şeklinde telaffuz edilmektedir. Kaynaklar incelendiğinde görülecektir ki Tabersî nisbesi daha yaygın olarak kullanılmakla birlikte, bu konuda karar vermek gerçekten zordur. Biz bu konuda ayrıntıya girmeden, daha çok Şîî coğrafyanın son dönemdeki müelliflerinin dipnotta aktardığımız tercihleri doğrultusunda, Tabresî nisbesine yakın durduğumuzu ve müfessirimizi tezimizde bu isimle anmayı tercih ettiğimizi belirtmekle yetineceğiz.

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Tabresî, 470/1077'te doğmuştur²⁰¹. İlim ehli bir ailede yetişmiş olan Tabresî'nin gençlik yıllarında Kur'ân ilimleriyle meşgul olduğu ve Sebzvâr'a gittiği 523/1129 yılına kadar²⁰², Meşhed'te yaşadığı bilinmektedir. Tabresî bu tarihte Sebzvâr'a yerleşmiş ve ömrünün sonuna kadar

¹⁹⁸ Ali Ekber el-Gıfârî, "Hayâtü'l-Müellif", Tabresî, **İ'lâmü'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1979, s. 6.

¹⁹⁹ Hânsârî, **a.g.e.**, s. 492.; Hayreddîn ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, III. bsk., yrs., trs., V/352.; Muhammed Rızâ el-Hakîmî, **Târîhu'l-Ulemâi abra'l-Usûri'l-Muhtelif**, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut, trs., s. 434.; Âdil Nüveyhiz, **a.g.e.**, I/420.; Ömer Nasûhî Bilmen, **Büyük Tefsir Tarihi**, DİB. Yay., Ankara, 1955.; Kasım el-Kaysî (1375/1955), **Târîhu't-Tefsir**, Matbaatü'l-Mecmei'l-İlmiyyi'l-İrâkî, Irak, 1966, s. 71.; Muhsin el-Emîn, **a.g.e.**, VIII/400.; Hüseyin Kerîmân, **Tabrisî ve Mecmeu'l-Beyân**, Çâphâne-i Dânişgâh, Tahran, 1962, I/168,196.; Zehebî, **a.g.e.**, II/99.; Musa O. A. Abdul, **The Qur'an: Shaykh Tabarsî's Commentary**, Lahore, 1977, s. 7-8.; Abdülhalim Mahmûd, **Menâhicü'l-Müfessirin**, Dâru'l-Kitâbi'l-Misrî, Kahire, 1978, s. 153.; Muhammed Hüseyin b. Mirzâ Tâhir el-Kazvinî, "Şerhu Şevâhidi Mecmei'l-Beyân", **ed-Dirâsâtü'l-Edebiyye**, c. 3/3, Beyrut, 1961, s. 322.; Ayrıca Tefreş'li olduğu ve fakat isminin Tabersî şeklinde telaffuz edildiği bilgisi için bkz. <http://www.lankarani.net/tur/hayat/hayat.htm>

²⁰⁰ Kays Âlû Kays, **el-İrâniyyûn ve'l-Edebü'l-Arabî**, Müessesetü'l-Buhûs..., yrs., trs., III/279.; Muhammed Muîn, **Ferheng-i Fârisî**, Müessesetü İntişârât, Tahran, 1371/1951, s. 1079.; Ali Ekber Deh-Hudâ, **Lûgatnâme** (Thk. Muhammed Muîn, Seyyid Cafer Şehîd), Müessesetü Lûgatnâme, Tahran, 1993, IX/13537-13538.; Hüseyin Kerîmân, **a.g.e.**, I/168; E. Kohlberg, "al-Tabrisî", **The Encyclopaedia of Islam**, Leiden, 1998, X/40.; http://www.jafariyaneews.com/bio/23jan_tabrasi.htm (17.02.2008); <http://www.islam laws.com/leadinglminaries.htm>; Ülkemizde Tabresî üzerine çalışma yapan Musa K. Yılmaz'ın eleştirisini dikkate aldığı anlaşılan Cerrahoğlu da "Tabresî" nisbelerini tercih etmişlerdir. Bkz. Musa K. Yılmaz, **a.g.e.**, 25.; İsmail Cerrahoğlu, **a.g.e.**, I/441, vd. Mansour Leghaei, "The Science of the Tafsir", http://www.ihic.org.au/courses_main.php?cat_id=10&a_id=109&chap=13, (15.02.2008).; Tabresî'nin itikâdî görüşleri üzerine Y. Lisans çalışması yapan Süleyman Narol ise Tabersî nisbesini tercih etmiştir. Bkz. Süleyman Narol, "Şîî Bir Müfessir Olarak Tabersî'nin İtikâdî Konulara İlişkin Görüşleri" (Yayınlanmamış Y. Lisans Çalışması), Konya, 2004, s. 13; Rızâ Muhtârî, "Ginây-ı Dâneş ve Reveş der Tashîhi Cevâmiu'l-Câmi", **Âyine-i Pejûhej**, c. I, sayı: 1, 1990, s. 31, 1 nolu dipnot; Ebu'l-Kasım Gürcî, "Tercüme-i Müellif", **Tefsîru Cevâmîr'l-Câmi**, (Thk. Ebu'l-Kasım Gürcî) Müessesetü İntişârât ve Çâp-ı Dânişgâh-ı Tahrân, Tahran, 1377/1998, I/2. Hüseyin Hakîm Bâşî, "Tabresî, Üsve ve Ülkûvî Müfessirân", **Pejûheşhâyî Kur'ânî**, (Tabresî Özel Sayısı), 1381/2002, Bahar-Yaz Sayısı, 29-30. sayılar. Bu bilgilere www.maarefQuran.com/files/pajoheese.php internet adresinden ulaştığımız için makalelerin sayfa numaraları verilmemiştir.

²⁰¹ Hânsârî, **a.g.e.**, s. 490.; E. Kohlberg, "al-Tabrisî", **a.g.e.**, X/40. Doğumunun 467 olduğu bilgisi için Cafer es-Sebhânî, **Mu'cemü Tabakâti'l-Mütekellimin**, Kum, 1424/2003, II/319'a, 468 veya 469 olduğu bilgisi için de Kays Âlû Kays, **a.g.e.**, III/279'a bkz.

²⁰² Ebu'l-Hasan Ali b. Zeyd Beyhakî (565/1169), **Târîh-i Beyhak**, (Tsh. Ahmed Behmenyâr), Kitapfûrûş-ı Fûrûgî, yrs., 1361/1982, 3. bsk. s. 242.

burada yaşamıştır. Tabresî'nin Meşhed'ten gelip Sebzvâr'a yerleşmesinin Şîîliğin İran'da yayılmasına önemli bir katkı olduğu belirtilmiştir²⁰³.

Tabresî'nin Büyük Selçuklu Devleti'nin hâkim olduğu İran bölgesinde ve Melikşah (1072-1092), Berkjaruk (1092-1104) gibi hükümdarlar döneminde yaşadığı belirtilmiştir²⁰⁴. Ancak yaşadığı dönem göz önüne alındığında Mehmed Tapar (1105-1118), Sultan Sencer (1118-1157) ve bu arada Irak Selçukluları yöneticisi Sultan Mahmûd'u (1118-1131) görmüş olması gerekir²⁰⁵. Bu dönemin özellikle Melikşâh'ın vezîri Nizâmülmülk'ün Şîî alimlere hoşgörölü davranıp hürmet ettiği, 13 medrese bulunduğu söylenen Re'y'de yapılan ilmî toplantılara onları da davet ettiği ve bölgede şer'î ve edebî ilimlerin zirveye çıktığı bir ortam olduğu belirtilmiştir²⁰⁶.

548/1153'de²⁰⁷ Sebzvâr'da vefât etmiş olan Tabresî'nin nâşî Meşhed'e²⁰⁸ nakledilmiş ve "katlgâh"²⁰⁹ olarak bilinen mezarlığa defnedilmiştir²¹⁰. Kabri bugün bilinen ve ziyaret edilen bir yer olup kabrinin bulunduğu caddeye de Tabresî'nin ismi verilmiştir²¹¹.

Tabresî hakkında bilgiler veren Muhsin Emîn, Tabresî'nin **Tercüme** sahibi ve **Mekârimü'l-Ahlâk** yazarı oğlu Ebû Nasr Hasan b. Fadl Tabresî, **el-Ihticâc** müellifi Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebû Tâlib Tabresî ve Tûsî'nin talebeleri arasında sayılan Ali b. Ali Muhammed b. Fadl Tabresî ile karıştırıldığını söyler²¹².

²⁰³ R. Strothmann, "Şî'a", **İslâm Ans.**, MEB, İstanbul, 1970, XI/509.

²⁰⁴ Hüseyin Kerîmân, **a.g.e.**, I/11.

²⁰⁵ Selçuklu Sultanları için bkz. Yılmaz Öztuna, "Selçuklular", **Türk Ans.**, MEB, XXVIII/330, Ankara, 1980.

²⁰⁶ Hüseyin Kerîmân, **a.g.e.**, I/42-45.

²⁰⁷ Ölümünün 552/1157 olabileceği bilgisi için bkz. R. Strothmann, **a.g.m.**, XI/509. Abdul da eserinde Tabresî'nin ölüm tarihi hakkındaki ihtilaflara değindikten sonra 548 tarihinin daha doğru olduğunu belirtir. Musa O. A. Abdul, **a.g.e.**, s. 18.

²⁰⁸ "İmam Rızâ'nın şehîd olduğu yer üzerinde ve etrafında sonraları büyük binalar yapılmış ve oraya 'Meşhedü'r-Rızâ' (Rızâ'nın şehîd olduğu yer) adı verilmiş, sonraları bu ad sadeleştirilerek Meşhed şekline dönmüştür. Bugün Meşhed, İran'da en büyük inanç merkezi olarak yılda 2-3 milyon ziyaretçiyi kabul ediyor" şeklindeki açıklamalar için bkz. Ali Rızâ Sarrâfî, "Çağdaş İran'da İnançlar Ve Şiilerin İnanç Merkezi Meşhed", **Uluslar arası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri**, Tüksev Yay., Ankara, 2004, s. 856.

²⁰⁹ "Bölgeye bu ismin verilmesinin sebebi, Safevî Devleti'nin son zamanlarında Afgan Emîri Abdullah Han'ın emriyle genel bir katliam yapılmasıdır" Muhsin Hüseyin el-Âmilî, "Tercümetül-Müellif" **Mecmeu'l-Beyân**, I/(3).

²¹⁰ Beyhakî, **a.g.e.**, s. 242, Hânsârî, **a.g.e.** s. 490.; Ali Fâdil en-Necefî, **Mu'cemü Müellifi's-Şîa**, Vezâretü'l-İrşâdî'l-İslâmî, yrs., 1984, s. 256.;

²¹¹ Abdurrahîm Akîkî Bahşâîşî, **Tabakât-ı Mufessirân-ı Şîa**, Defter-i Neşri Nüvid-i İslâm, Kum, 1382/2003, s. 406. Bazı eserlerde Tabresî'nin kabrine ait resim ve krokiler yer almaktadır. Bkz. Hüseyin Kerîmân, **a.g.e.**, I/214,217.; Muhammed Muîn, **a.g.e.**, V/1079.; Kays Âlû Kays, **a.g.e.**, III/283.

²¹² Muhsin Hüseyin el-Âmilî, "Tercümetül-Müellif" **Mecmeu'l-Beyân**, I/(3). Şîa içerisinde "Tabersî/Tabresî" ismiyle bilinen bir çok âlim bulunduğu belirtilmiştir. Bkz. Musa O. A. Abdul, **a.g.e.**, s. 7.; Şaban Karataş, **a.g.e.**, s. 160-176.

Kaynaklar, Tabresî'den İmâmiye'nin önde gelen fakîh, muhaddis, müfessir ve müctehidlerinden biri olarak söz etmektedir. Onu güvenilir, faziletli, mütedeyyin, eşrâftan, müfessirlerin umdesi, âlimlerin öğüncü, ümmetin ve İslâm'ın emîni gibi güzel sözlerle zikretmektedirler²¹³. Ayrıca Ehl-i Sünnet açısından mutlaka belirtilmesi gereken bir şey de onun, kendi mezhep müntesipleri tarafından eleştirilecek kadar "mutedil bir Şîî âlim" kabul edildiğidir²¹⁴.

Müfessir olarak Tabresî, Zehebî'ye göre önde gelen âlimlerdendir²¹⁵. Tabresî, Bahşâîşî'nin Kur'ân ve Tefsîr ilimleri için bir dönüm noktası saydığı 6. asırda yaşamış ve devrin önemli müfessirlerinden biri olmuştur²¹⁶. Tefsîrinin Tahran baskısının (trs.) tahkîkini yapan Ebu'l-Hasen eş-Şa'rânî de, onu h. 6. asır müfessirleri içerisinde Zemahşerî'den sonra sayar ve Tabresî'nin, tefsîrinde daha önce hiç kullanılmayan bir yöntem (bize göre biçim) kullandığını söyler²¹⁷. Zirikli de (1392/1972) Tabresî'nin tefsîrde araştırmacılığına ve dılcılığına dikkat çeker²¹⁸.

Tabresî ile ilgili kapsamlı bir çalışma kaleme alan Hüseyin Kerîmân, onun Ehl-i Sünnet âlimlerinden Taberî'nin **el-Câmiu'l-Beyân**'ına karşılık tefsîrine **Mecmeu'l-Beyân** adını vermiş olabileceğini ileri sürer²¹⁹. Tabresî'nin kendisi bize böyle bir şeyden bahsetmediği için bunun gerçek olup olmadığı bilinmez, ama bu değerlendirme bize Tabresî'nin en azından son dönem Şîî dünyasında; Taberî'nin tefsir tarihindeki yeri ile kıyaslanacak kadar önemsendiğini düşündürmektedir.

2. Eserleri

Tabresî çok yönlü bir âlim olup Lügat, İştikak, Meânî, Beyân, Tarih, Matematik ve Müzâkere gibi ilimlerle uğraştığı²²⁰ için çeşitli alanlarda bir çok eser vermiştir. Çok velûd bir âlim olan Tabresî'nin eserlerinin bir çoğu da basılmıştır. Biz bu başlık altında az sonra vereceğimiz kıymetli eserlere geçmeden önce, bu eserleri veren kişiyi yetiştiren âlimlere, yani Tabresî'nin hocalarına ve Tabresî'nin bu

²¹³ Beyhakî, **a.g.e.**, s. 242; Hânsârî, **a.g.e.**, s. 490,491.; İbn Bâbeveyh, **a.g.e.**, s. 144.; Adil Nüveyhiz, **a.g.e.**, I/420.; Hayreddîn Zirikli, **el-A'lâm**, III. Baskı, V/352.; Ömer Rızâ Kehhâle, **a.g.e.**, VIII/66.

²¹⁴ Mahmûd Şeltût, "Takdîmü'l-Kitâb, Mecmeu'l-Beyân", **Risâletü'l-İslâm**, sayı: III, yıl: 10, Kahire, 1958, s. 229, Zehebî, **a.g.e.**, II/105.; İsmail Cerrahoğlu, **a.g.e.**, I/461. İsmail Çalışkan da Şîa tefsîrinde itidal döneminin Tabresî ile başladığını söyler. İsmail Çalışkan, **a.g.e.**, s. 92-94. Rasûl Caferiân, "Ebû Ali Tabresî ve Menâbiu Kitâbi'l-Âlâmî'l-Vera' ", **Makâlât-ı Târihi**, c. IV/ Kum, trs., s. 111. Bu noktada Abdülvehhâb, b İbrâhîm'in "Usûl ve fûrû'da eşit derecede İmâmiye mezhebinin bir mutassıbidır" şeklindeki görüşüne katılmadığımızı belirtmeliyiz. Bkz. Abdülvehhâb İbrâhîm, **Kitâbetü'l-Bahsi'l-İlmiyyi**, Mekke, 1983, s. 190.

²¹⁵ Zehebî, **a.g.e.**, II/99.

²¹⁶ Akîkî Bahşâîşî, **a.g.e.**, s. 397.

²¹⁷ Ebu'l-Hasen eş-Şa'rânî, "Tercümetü'l-Müellif", **Mecmeu'l-Beyân**, Tahran, trs., I/8.

²¹⁸ Hayreddîn Zirikli, **a.g.e.**, V/352.

²¹⁹ Hüseyin Kerîmân, **a.g.e.**, II/20.

²²⁰ Hüseyin Kerîmân, **a.g.e.**, I/174.

kitaplardan başka diğer eserlerine yani onun talebelerine değinmenin yararlı olacağı düşüncesindeyiz.

Kaynaklar Tabresî'nin hocaları arasında Ebû Ali et-Tûsî, Ebu'l-Vefâ Abdülcebbâr Ali el-Makarrî, Hasan İbn Bâbeveyh el-Kummî, Muvaffakuddîn b. el-Feth el-Bekr Âbâdî, Muhammed b. Hüseyin el-Hüseyinî el-Kasabî el-Cürcânî, Ebu'l-Feth Abdullah b. Abdülkerîm b. Hevâzîn el-Kuşeyrî, Ebu'l-Hasan Ubeydullah Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî, Cafer b. Muhammed ed-Devristî, Ebu'l-Hamd Mehdî b. Nezzâr el-Hüseyinî el-Kayinî, Muvaffak b. Abdullah en-Nevkânî gibi isimleri zikrederler²²¹.

Tabresî'nin talebeleri arasında ise oğlu Radiyyüddîn Ebû Nasr Hasan b. el-Fadl, Reşîdüddîn Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Şehr-Âşûb, el-Kutbü'r-Râvendî Saîd b. Hibetullah (573/1177), Fadlullah er-Râvendî, Müntecebüddîn Ebu'l-Hasen İbn Bâbeveyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Cafer ed-Devristî, Şerefşâh b. Muhammed b. Ziyâde el-Eftusî, Abdullah b. Cafer ed-Devristî, Şâzân b. Cebrâîl el-Kummî, Burhânüddîn b. Muhammed Ali Kazvinî vd. âlimler yer almaktadır²²².

Tabresî'nin Eserleri:

1. **Mecmeu'l-Beyân (li/li mâ yuhtâcü İleyhi) fî Tefsîri'l-Kur'ân.** Tabresî'nin en çok bilinen eseri olup yazımını 536 yılında tamamlamıştır²²³.

2. **İ'lâmü'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüda.** İmamların fazîletleri hakkında olup basılmıştır.

3. **el-Kâf eş-Şâf.** Bu eser Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ın muhtasarı olup, Tabresî bunu el-Keşşâf'ı gördükten sonra yazmıştır. Bazılarına göre **Câmiu'l-Cevâmi'** ya da **Cevâmiu'l-Câmi'**, **el-Vasît**, veyahut **el-Kâfî** diye bilinen eserdir.

4. **Kitâbü Şevâhidi't-Tenzîl.**

5. **el-Vecîz.**

6. **el-Vâfî.** Tefsîr hakkındadır.

²²¹ Hânsârî, **a.g.e.**, s. 490.; Muhsin Emîn, "Tercümetü'l-Müellif", **Mecmeu'l-Beyân**, I/10-11.; Muhsin Emîn, **a.g.e.**, VIII/398-399.; İbrâhîm Şemsüddîn, "Tercümetü'l-Müellif", **Mecmeu'l-Beyân**, I/5.; Kays Âlû Kays, **a.g.e.**, III/280.; Cafer es-Sebhânî, **a.g.e.**, II/319. Hüseyin Kerîmân, **a.g.e.**, I/290-300.

²²² Hânsârî, **a.g.e.**, s. 490.; Muhsin Emîn, "Tercümetü'l-Müellif", **Mecmeu'l-Beyân**, I/11.; Muhsin Emîn, **a.g.e.**, VIII/399.; İbrâhîm Şemsüddîn, "Tercümetü'l-Müellif", **Mecmeu'l-Beyân**, I/5.; Kays Âlû Kays, **a.g.e.**, III/280-281. Cafer es-Sebhânî, **a.g.e.**, II/320.; Muhammed Rızâ el-Hakîmî, **a.g.e.**, s. 433., Hüseyin Kerîmân, **a.g.e.**, I/300-313.

²²³ Tabresî, **a.g.e.**, X/399.

7. **Tâcü'l-Mevâlîd.** Radiyyüddîn b. Tâvus Tabresî'ye nisbet eder. Ensâb hakkındadır.

8. **Gunyetü'l-Âbid Ve Münyetü'z-Zâhid.**

9. **el-Fâik.** Radiyyüddîn b. Tâvus Tabresî'ye nisbet eder.

10. **Muhtasaru'l-Keşşâf.**

11. **el-Cevâhir fi'n-Nahv.**

12. **el-Âdâbü'd-Dîniyye li'l-Hazâneti'l-Muîniyye.** Radiyyüddîn b. Tâvus Tabresî'ye nisbet eder. Bazılarına göre **el-Âdâbü'd-Dîniyye** ve **el-Hazânetü'l-Muîniyye** olmak üzere iki ayrı eserdir.

13. **Mekârimü'l-Ahlâk.** Hânsârî'ye göre oğlu ve aynı zamanda talebesi Ebû Nasr Hasan b. Fadl et-Tabresî'ye aittir.

14. **en-Nûru'l-Mübîn.** Radiyyüddîn b. Tâvus Tabresî'ye nisbet eder.

15. **Künûzü'n-Neccâh.** Radiyyüddîn b. Tâvus ve Kef'amîyyî tarafından Tabresî'ye nispet edilmiştir.

16. **Uddetü's-Sefer Ve Umdetü'l-Hadar.** Kef'amîyyî ona nispet etmiştir.

17. **Meâricü's-Süâl.** Kef'amîyyî Tabresî'ye nisbet eder.

18. **Mişkâtü'l-Envâr.** Honsârî'ye göre babası Fadl Ali b. Hasan et-Tabresî'ye aittir. Bu eserde ilginç bir takım olayların anlatıldığı söylenir.

19. **Risâletü Hakâiki'l-Ümûr.**

20. **el-Umde.** Farsça olup Usûlü'd-Dîn, farzlar ve sünnetler hakkındadır.

21. **Kitâbü Şevâhidi't-Tenzîl.** Tafdîl kaidelerini içerir. Tabresî tefsîrinde bu eseri zikreder.

22. **Kitâbü'l-Cevâhir fi'n-Nahv.** Nahiv âlimi Şemsüddîn et-Tabresî'ye ait olabileceği de söylenmiştir.

23. **Nesru'l-Leâlî (نشر الآلي).** Talebelerinden Fadlullah er-Râvendî'ye ait olduğu da söylenir. Hz. Ali'nin konuşmalarını içeren muhtasar bir risâle olduğu belirtilmiştir.

24. **Esrâru'l-Eimme.** Kef'amî Tabresî'ye nisbet eder.

25. **Fedâilü'z-Zehrâ'.** Künye ve lakablarla ilgilidir.

26. **Sahîfetü'r-Ridâ**²²⁴.

27. **el-Mü'telef mine'l-Muhtelef beyne'l-Eimmeti ve's-Selef**. Eserin redaktörlüğünü yapan Mehdî Recâî, bazı tabakât âlimlerinin kendi zamanlarındaki bilgi eksikliğinden dolayı bu eserin müellifinin mechûl olduğunu söylediklerini anlattıktan sonra Mirzâ Abdullah Efendi'yi kaynak göstererek bu eserin Tabresî'nin hocası et-Tûsî'nin 520/1126'de yazmış olduğu el-Muhtelef'in özeti olduğunu ve Tabresî tarafından yazıldığını belirtir²²⁵.

Tabresî Üzerine Yapılmış Akademik Çalışmalar:

1. Hüseyin Kerîmân, **Tabresî Ve Mecmeu'l-Beyân**, Tahran 1962/1382.
2. Musa O. A. Abdul (Nijerya Ibadan Üniv.), **The Qur'an: Shaykh Tabarsi's Commentary**, Lahore, 1977.
3. Murtazâ Muhammed Takiyyü'l-Îrânî, **eş-Şeyh Tabresî Ve Ârâühü'n-Nahviyye min Hilâli Kitâbihi Mec'meu'l-Beyân**, Danışman, Abdurrahmân Muhammed Seyyid, İran, 1980/1400.
4. Ahmed Tâhir Üveys, **Keşfü'l-İtticâhi'r-Râfidiyyi fî Tefsîri't-Tabresî el-Müvessem bi Mec'meu'l-Beyân li Ulûmi'l-Kur'ân**, Y. Lisans Tezi, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1988/1409.
5. Mecdî Avd İbrâhîm Osmân, **Menhecü't-Tabresî fi't-Tefsîr**, Y. Lisans Tezi, Danışman, Abdurrahman Muhammed Seyyid, İran, 1999.
6. Seyyid İbrâhîm Hüseyinî, **Berresî-i Ârâ' ve Nazariyyehây-ı Fikhî der Tefsîri Mecmeu'l-Beyân**, Y. Lisans Tezi, Danışman, Abdülkerîm Abdullahî Necâd, Firdevsî Üniv. Meşhed, 1377/1998.
7. Muhammed Pur Muhammed, **Berresî-i Ârâ' ve Nazarât-ı Fikhî-i Tefsîri Mecmeu'l-Beyân**, Y. Lisans Tezi, Danışman, Abdülkerîm Abdullahî Necâd, Firdevsî Üniv. Meşhed, 1378/1999.

²²⁴ Tabresî'nin eserleri ve bunlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Bâbeveyh, **Fihrist**, s. 144-145. Muhsin Hüseyin el-Âmulî, "Tercümetü'l-Müellif" **Mecmeu'l-Beyân**, I/(-); Muhammed Muîn, **a.g.e.**, s. 1079.; Hayreddîn Ziriklî, **a.g.e.**, V/353.; Kays Âlû Kays, **a.g.e.**, III/282-293.; Cafer es-Sebhânî, **a.g.e.**, II/321.; Muhsin Emîn, **A'yânü's-Şîa**, VIII/399-400.; Muhsin Emîn, "Tercümetü'l-Müellif", **Mecmeu'l-Beyân**, I/11-16.; Ali Fâdıl en-Neceffî, **a.g.e.**, s. 257.; Heyet, "Müellifü'l-Kitâb", **İ'lâmü'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ** (Thk. Heyet), Menşûrâtü Dârî'l-Mektebe, Beyrut, 1985, s. 10-17.

²²⁵ Mehdî Recâî, "Tercümetü'l-Müellif", **el-Mü'telef mine'l-Muhtelef beyne'l-Eimmeti ve's-Selef**, (Tabresî., Thk. Heyet), **Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye**, Meşhed, 1410/1989, I/35-38.

8. Seyyid Mahmûd Mûsevî, **el-Vücûhü'l-İ'râbiyyetü'l-Müstahrece min Vechi'l-Ma'nâ fi Tefsîri Mecmer'l-Beyân**, Y. Lisans Tezi, Danışman, Nasrullah Şâmilî, Isfahan Ünv., Isfahan, 1379/2000.

9. Mesud Mübeşşir Necâd, **Münâsebât-ı Âyât ve Suver-i Cüz'i Siyyum ez Dîdegâh-ı Fahr Râzî, Tabrisî, Âlûsî**, Y. Lisans Tezi, Danışman, Muhammed Kâzım Şâkir, Kum, 1377/1998.

10. Seyyid Abdülhamîd Safevî, **Ârâ' ve Nazarât-ı Kelâmî-i Merhûm Tabresî der Tefsîri Mecmer'l-Beyân**, Y. Lisans Tezi, Danışman, Muhammed Zebîhî, Terbiye-i Müderris Fak., 1376/1997.

Tabresî Üzerine Ülkemizde Yapılmış Akademik Çalışmalar:

1. Musa K. Yılmaz, **Tabresî Ve Tabatabâî'de İmamiye Tefsiri**, Doktora Tezi, AÜ, SBE, Erzurum, 1985.

2. Süleyman Narol, **Şîî Bir Müfessir Olarak Tabersî'nin İtikâdî Konulara İlişkin Görüşleri**, Y. Lisans Tezi, Danışman, Prof. Dr. Yusuf Işıcık, SÜ, SBE, Konya, 2004.

Tabresî Üzerine Yazılmış Kitaplar:

1. Muhammed Bâkır Pur Emînî, **Allâme Tabresî Pişvây-ı Müfessirân**, Sâzmân-ı Teblîgât-ı İslâmî, Kum, 1374/1995.

2. Nâsır Kâzım Sirâcî, **et-Tabresî ve Menhecühû fi't-Tefsîri'l-Lügavî**, Dâru'l-Mutezâ, Beyrut, 2000.

3. Cafer Sebhânî, **eş-Şeyh et-Tabresî İmâmü'l-Müfessirîn fi'l-Karni's-Sâdis Hayâtühû ve Âsâruhû**, Müessese-i İmam Sâdık, Kum, 1382/2003.

3. Kendisinden Sonraki Müfessirlere Etkisi

Şîî/İmâmî bir müfessir olarak Tabresî'nin, öncelikle Şîî müfessirler üzerinde etkili olması doğal karşılanmalıdır. Nitekim kendisinden sonra gelen h. 7. asır Şîî müfessirlerden **Dekâiku't-Te'vîl ve Hakâiku't-Tenzîl** sahibi Ebu'l-Mekârim Mahmûd b. Muhammed Hasenî, h. 8. asır Şîî müfessirlerden **Celâû'l-Ezhân ve Cilâû'l-Ahzân** sahibi Ebu'l-Mehâsin Hüseyin b. Hasan Cürcânî ve **Tefsîru'l-Muhîti'l-A'zam ve'l-Bahri'l-Hazm** sahibi Seyyid Haydar Âmulî Tabresî'den yararlanmışlar ve eserlerinde ona atıfta bulunmuşlardır. 15. h. asır günümüz Şîî müfessirlerinden ise en çok sırasıyla Seyyid Ali Ekber Kuraşî **Tefsîru'l-Ahseni'l-Hadîs**'inde, Seyyid

Muhammed İbrâhîm **Tefsîr-i Câmi'**inde ve Ebu'l-Fadl Dâverpenâh **Envâru'l-İrfân fî Tefsîri'l-Kur'ân**'ında ondan yararlanmışlardır²²⁶.

Öte yandan Tabresî mutedil duruşuyla, Sünnî müfessirlerin bile kendisine atıfta bulundukları bir Şîî müfessirdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tabresî'ye atıfta bulunan Sünnî müfessirler, **Rûhu'l-Maânî**'de Âlûsî, **et-Tefsîru'l-Hadîs**'te İzzet Derveze, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**'de İbn Âşûr, **et-Tefsîru'l-Vasît**'te Tantâvî, **Mehâsinü't-Te'vîl**'de Kâsımî'dir²²⁷.

Biz tezimiz sınırları içerisinde 7 ve 8. h. asır Şîî müfessirleri Ebu'l-Mekârim Hasenî ve Seyyid Haydar Âmulî ile; hem Sünnî olması hem de İbn Atıyye ile Tabresî'ye çokça atıfta bulunması yönüyle Âlûsî'ye yer vereceğiz.

Ebu'l-Mekârim Mahmûd b. Muhammed Hasenî (VII. yy.)

Ebû'l-Mekârim Hasenî, eldeki mevcûdu Fâtîha'dan İsrâ'ya kadar olan **Dekâiku't-Te'vîl ve Hakâiku't-Tenzîl** adlı tefsîrinde Tabresî'ye 15 defa ile çok olmasa da atıfta bulunur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla o tefsîrinde övgü dolu Tabresî'den ilk kez alıntı yapan müfessirdir.

Ebû'l-Mekârim Hasenî'nin Tabresî'ye atıfları daha çok dilbilim konuları²²⁸ ve kısmen de kelâmî konulardır²²⁹.

Seyyid Haydar Âmulî (787/1385)

Âmulî'nin **Tefsîru'l-Muhîti'l-A'zam ve'l-Bahri'l-Hazm** adlı eserinin tahkîkini yapan Muhsin Tebrizî, onun tefsîrinde ana kaynak olarak Tabresî ile Zemhaşerî'yi aldığını söyler²³⁰.

²²⁶ **Nûr Câmi' 2** programı verilerine göre 7 ve 8. h. asır Şîî müfessirlerinden muhakkiklerin tespitleri dahil Hasenî 15 defa, Cürcânî 94 defa, Amulî 35 defa; Günümüz Şîî müfessirlerinden Kuraşî 724 defa, Muhammed İbrâhîm 343 defa ve Dâverpenâh 186 defa Tabresî'ye atıfta bulunmuşlardır.

²²⁷ **Nûr Câmi' 2** programı verilerine göre Âlûsî 97 defa tefsîriyle birlikte olmak üzere 248 defa, İzzet Derveze 590, İbn Âşûr 8, Tantâvî 5 ve Kâsımî 2 defa Tabresî'ye atıfta bulunmuşlardır. Bu veriler muhakkiklerin dipnotlarda yaptığı atıflar ile Nûrî Tabresî'nin geçtiği yerler çıkarılarak verilmiştir. Tabresî'nin Osmanlı Dönemi meşhûr Fıkıh kitaplarından **Dürrer**'e de kaynaklık ettiği belirtilmiştir. Bkz. Mehmet Şener, **Dürrer'in Kaynakları**, Öğrenci Basımevi, İzmir, 1987, s. 42-43..

²²⁸ Örneğin "İşte onlar Rablerinin doğru yolu üzerindedirler/أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ" (Bakara 2/5) âyetinde أُولَئِكَ kelimesinin mübtedâ merfû, عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ cümlesinin de haber olduğunu söylerken; Cebrâîl ve Mikâîl kelimelerinin Acemce, Süryânice olduğunu söylerken Tabresî'yi kaynak gösterir. Bkz. Ebû'l-Mekârim Mahmûd b. Muhammed Hasenî, **Dekâiku't-Te'vîl ve Hakâiku't-Tenzîl**, (Fâtîha'dan İsrâ'ya Kadar), (Thk. Cûyâ Cihanbahş), Neşr-i Mîrâs-ı Mektûp, Tahran, 1381/2002, s. 394, 425. Krş. Tabresî, **a.g.e.** I/57, 246.

²²⁹ Örneğin cennet eşlerinin hayız görmeyen ve doğurmayan bir yapıda olduklarını söylerken Tabresî'ye dayanır. Ebû'l-Mekârim Hasenî, **a.g.e.**, s. 401. Krş. Tabresî, **a.g.e.**, I/93.

²³⁰ Seyyid Haydar Âmulî, **Tefsîru'l-Muhîti'l-A'zam ve'l-Bahri'l-Hazm**, (Thk. Seyyid Muhsin Mûsevî Tebrizî), İntişârât-ı Vezâret-i İrşâdî İslâmî, Tahran, 1422/2001, I/68.

Muhakkik Âmulî'nin Tabresî'den yararlandığı yerleri belirtmiştir. Biz sadece Âmulî'nin kendi metninde Tabresî'ye atıfta bulunduğu iki yere baktığımızda bunların âyetlerin tefsîri²³¹ ve tefsîr usûlü²³² hakkında olduğunu görüyoruz.

Âlûsî (1270/1854)

İbn Atıyye ile Tabresî'nin ortak özelliklerinden biri de, h. 13. yy. müfessirlerinden Âlûsî'ye kaynaklık etmeleridir. Âlûsî tefsîrinde Tabresî'ye Âlûsî 97 defa tefsîriyle birlikte olmak üzere 248 defa atıfta bulunur.

Âlûsî, mukaddimesinde Tabresî'nin Kur'ân'ın tahrîfi iddiası çerçevesinde bizim de aktardığımız olumlu düşünceleriyle ilgili memnuniyetini dile getirirken Ehl-i Sünnet'i kastederek Haşeviyye'den de bazılarının bu iddiayı dile getirdiklerini nakletmesine; bunun bir yalan olduğunu söyleyerek karşı çıkar. Çünkü Ehl-i Sünnet'in Kur'ân'ın mütevâtir olarak nakledildiğinde icmâ' ettiğini belirtir²³³. Tabresî'den dile dayalı açıklamalar, âyetler arası irtibat ve kelâmî meseleler gibi konularda alıntılar yapar. Bu alıntılarda bazen hiçbir değerlendirme yapmaz²³⁴, bazen Tabresî'yi onaylar²³⁵, bazen de eleştirir²³⁶. Aralarındaki mezhep farklılığından dolayı özellikle kelâmî konularda, Âlûsî Tabresî'ye itirazlar yöneltir²³⁷.

IV. DEĞERLENDİRME

Çok çeşitli fraksiyonları ile çoğulcu bir yapıya sahip olan ve Hz. Peygamber sonrası dönemden başlayarak bugüne kadar İslâm dünyasının omurgasını temsil

²³¹ "وإِنَّ فِي أَمِّ الْكِتَابِ وَائِهِ فِي أَمِّ الْكِتَابِ" (Zuhuf 43/4) âyetindeki الكتاب kelimesinin Kur'ân olduğunu söylerken Tabresî'nin İbn Abbâs'a dayandığı rivâyeti kaynak gösterir. Bkz. Seyyid Haydar Âmulî, **a.g.e.**, II/20. Krş. Tabresî, **a.g.e.** IX/49.

²³² Hurûfu Mukatta'a'nın Ehl-i Beyt'in görüşüne göre, Allah'ın ilmini tekeline aldığı müteşâbihât olduğunu söylerken Tabresî'yi kaynak gösterir. Bkz. Seyyid Haydar Âmulî, **a.g.e.**, II/404. Krş. Tabresî, **a.g.e.** I/45.

²³³ Âlûsî, **a.g.e.**, I/24. Krş. Tabresî, **a.g.e.**, I/16.

²³⁴ Örneğin "Biz onlara kendilerini öldürmelerini, ... yazmış olsaydık...اقتلوا أنفسكم" (Nisâ 4/66) âyetinin Tabresî'ye göre "ولو وقع كتبنا عليهم أن" şeklinde takdir edileceğini belirtir ve herhangi bir yorum yapmaz. Âlûsî, **a.g.e.**, V/73. Krş. Tabresî, **a.g.e.**, III/93.

²³⁵ Örneğin yetimlere "doğru söz söylesinler/وليقولوا قولاً سديداً" (Nisâ 4/9) âyetindeki sedîd/السديد kelimesini "doğru, adaletli ve şerîata uygun" şeklinde açıklarken Tabresî'ye dayanır. Âlûsî, **a.g.e.**, IV/214. Krş. Tabresî, **a.g.e.**, III/20.

²³⁶ Âl-i İmrân 48. âyeti (ويعلمهم الكتاب والحكمة...) 44'e (ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك...) atfedenenin görüşünü nakletmesini garip bulur. Âlûsî, **a.g.e.**, III/166. Ancak Tabresî de bu görüşü sadece nakleder, câiz görmez. Tabresî, **a.g.e.**, II/231. Âlûsî aynı şekilde "ومن يعمل من الصالحات..." (Nisâ 4/124) âyetindeki من'in 'ba'ziye' olduğunu söyledikten sonra Tabresî'nin 'zâid' olduğu şeklinde naklettiği görüşüne katılmaz. Âlûsî, **a.g.e.**, V/153. Krş. Tabresî, **a.g.e.**, III/148.

²³⁷ Âl-i İmrân 3/191 âyeti (ربنا ما خلقت هذا باطلاً...) çerçevesinde şerri de yaratanın Allah söylerken (Âlûsî, **a.g.e.**, IV/161. Krş. Tabresî, **a.g.e.**, II/364), ric'at'in dinen mümkün olmayacağını söylerken Tabresî'nin aksi yöndeki düşüncelerine atıfta bulunur ve onu eleştirir. Âlûsî, **a.g.e.**, XV/47. Krş. Tabresî, **a.g.e.**, VII/321.

eden Ehl-i Sünnet, 'sünnetin' ve ashâbın çekirdeğini oluşturduğu 'cemaâtin' izinden gitmeyi tercih etmiştir. Ehl-i Sünnet'in bu tutumu tefsîr anlayışında da değişmemiş ve bu anlayış kendisini, özet olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la, sünnetle, sahâbe ve tâbiûn görüşleriyle tefsîr etmek, sonra bunun üstüne yorumlar yapmak şeklinde göstermiştir. Bir başka deyişle Ehl-i Sünnet tefsîri, gelenekle yeni olanın sentezi, ya da geleneğin zamana entegrasyonu olarak ifade edilebilir. Tefsîr tarihi kitaplarında ayrı bir tasnîf olarak Ehl-i Sünnet tefsîrinin ele alınmaması, Ehl-i Sünnetin kendisini konumlandığı merkezîyetçi bakış açısından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle tefsîr tarihi, zaten büyük ölçüde Ehl-i Sünnet'in tefsîr tarihidir ve bu bakış açısına göre Sünnî tefsîrin ayrı bir kategori olarak ele alınması gerekli değildir.

Çıkış olarak siyâsî bir temele dayanan ve Hz. Ali ile soyunun yönetim hakkını savunan Şîa da, tefsîr de Ehl-i Sünnet gibi geleneği yani Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûnin görüşlerini esas almıştır. Ancak Şîa imâmet inancının bir sonucu olarak imamların görüşlerini mutlak kabul etmiştir. Çünkü Şîaya göre Hz. Peygamber vahyi bütün müslümanlara tebliğ etmiş, tefsîrini ise Hz. Ali aracılığıyla Ehl-i Beyt imamlarına tebliğ etmiştir. Özel bir vahiy türünün alıcıları olarak imamlar Kur'ân'ı tefsîr etmekle, insanlar da onların tefsîrlerine uymakla yükümlüdürler.

İbn Atıyye'nin içinde yetiştiği Endülüs kültür havzasındaki tefsîr anlayışı, klasik tefsîr anlayışından farklı olmayıp, rivâyet tefsîrini esas almak ve dirâyet tefsîrini üzerine inşâ etmek şeklinde özetlenebilir. Bölgede özellikle kıraâtlere ve dilsel açıklamalara önem vermek; bâtinî, felsefî ve isrâîlî yaklaşımlardan uzak durmak şeklinde kendisini gösteren tefsîr kültürünü İbn Atıyye örneğinde de görmek mümkündür. Ancak biz belirttiğimiz nitelikleri taşıyan bu tefsîr kültürünün Endülüs'te özgün bir tefsîr ekolü oluşturacak özellikler olduğu değerlendirmelerine değil, bu özelliklerin Endülüs'ün bir rengi olarak bölge tefsîrinin öncelikleri olduğu değerlendirmelerine katılıyoruz.

Şîa içerisinde ilk akla gelen ve tefsîrle en fazla ilgilenen fırka olarak İmâmiye, imama inanmayı dînin temel esası sayar. İmâmiye tevhîd, nübüvvet, âhiret inançları ve namaz, oruç, zekât, hac... gibi ibâdetleri yönüyle Ehl-i Sünnet ile ortak bir inanç ve uygulamayı paylaşır. İmâmiye tefsîrde Ehl-i Sünnet gibi Hz. Peygamber'den ve sahâbeden gelen rivâyetlere dayanır; ondan farklı olarak imamların yorumlarını mutlaklaştırır. Çünkü onlara göre Hz. Peygamber'in ilmi, Hz. Ali ve ondan sonraki imamlarda toplanmıştır. Bu sebeple zâhiri ve bâtınıyla Kur'ân'ın gerçek tefsîrini yalnızca imamlar bilir ve Kur'ân dinamizmini ancak imamların yorumlarıyla korur.

Yine onlara göre Kur'ân, zaten imamlar ve sevenleri ile muhalifleri hakkında inmiştir. İşte bu özellikler, İmâmiye tefsîrini özgün yapan özellikler olarak öne çıkmaktadır.

Müfessirlerimizin her ikisi de ilmî havanın teneffüs edildiği ailelerde doğup büyümüşlerdir. İbn Atıyye babası gibi bürokraside aktif görevler almış ve uzun yıllar kadılık yapmıştır. Tabresî ise mevcut bilgilere göre idârî kadrolarda görev almamıştır. Onun kendisine ait bir medresede hocalık yaptığı bilinmektedir. Bize göre bu durum, İbn Atıyye'nin fazla eser verememesini, Tabresî'nin de çok eser vermesini açıklamaktadır. İbn Atıyye Endülüs'te Murâbıtlar ve Muvahhidler döneminde kadılık yapmış, özellikle Murâbıt yöneticileriyle iyi ilişkiler kurmuş, zaman zaman onlarla fikirlerini paylaşmıştır. Devlet görevi almadığı anlaşılan Tabresî'nin de tefsîrini Sebzvâr Emîri Ebû Mansûr Muhammed b. Yahyâ b. Hibetullah el-Hüseynî'nin teklif ve teşvîkiyle yazdığını söylemesi, siyâsîlerle arasının iyi olduğunu göstermektedir. Böylece müfessirlerimizin yaşadıkları bölgelerde etkili kimseler olduğu anlaşılmaktadır.

Bizim bu araştırmada cevap aradığımız sorulardan biri de İbn Atıyye ile Tabresî'nin karşılaşp karşılaşmadıkları, her iki durumda da birbirlerinden yararlanıp yararlanmadıkları sorusudur. Tabresî'nin tefsîrinde iki yerde²³⁸ atıf yapılan İbn Atıyye/ابن عطية ismi bizi başta biraz heyecanlandırırsa ve Hûd Sûresi 11/69. âyetinde yer alan حنيد kelimesi hakkındaki açıklamaları el-Muharraru'l-Vecîz ile karşılaştırdığımızda aynı ifadelerin bulunduğunu²³⁹ görmemiz heyecanımızı iyice artırırsa da; Taberî' bize onun Şemr b. Atıyye olduğunu söyler²⁴⁰. Dolayısıyla müfessirlerimizin deniz aşırı farklı iki coğrafya da olsa aynı çağda yaşadıkları hesâba katılırsa, karşılaşmaları ya da birbirlerinin eserlerinden yararlanmaları ihtimalinin mümkün; ancak İbn Atıyye'nin Endülüs dışına seyâhâtte bulunmadığı bilgisi ile Tabresî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgilerin bulunmaması, ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla Tabresî'nin Şîî olmayan uzak bir coğrafyaya seyâhâtini gerektirecek bir sebebin olmaması göz önüne alındığında, bu ihtimâlin çok düşük olduğu, hatta böyle bir ihtimalden söz etmeyi gerektirecek bir durumun olmadığı söylenebilir.

Endülüslü müfessirlerin bir özelliği olarak kırâat, nahiv ve i'râb konuları İbn Atıyye'ye kendisinden sonra yapılan atıfların temelini oluşturur. İbn Atıyye'nin Kurtubî ve Ebû Hayyân gibi müfessirler üzerinde etkili olduğu, ayrıca Âlûsî, İbn Âşûr,

²³⁸ Tabresî, **a.g.e.**, V/232, IX/276.

²³⁹ Tabresî, **a.g.e.**, V/232. Krş. İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/188.

²⁴⁰ Taberî, **a.g.e.**, XII/74.

Şevkânî, İfeyyîş, İbn Kesîr ve F. Râzî gibi müfessirlerin ondan alıntı yaptıkları tespit edilmiştir.

Tabresî'nin Şîî/mâmî bir müfessir olması, onun etki alanının daha çok Şîî tefsîrinde olduğu söylenebilir. Nitekim 7 ve 8. h. asır Şîî müfessirlerden Ebu'l-Mekârim Hasenî, Cürcânî ve Âmulî ondan yararlanmışlardır. Arada 15. asra kadar daha pek çok Şîî müfessirin Tabresî'den yararlanması muhtemeldir. Tabresî'nin günümüz Şîî müfessirleri arasında da değerini koruduğu görülmektedir. Ali Ekber Kuraşî, Seyyid Muhammed İbrâhîm ve Ebu'l-Fadl Dâverpenâh gibi günümüz Şîî müfessirleri tefsîrlerinde onu hürmetle anmaktadırlar.

Tabresî'nin mutedil bir Şîa müfessiri olarak Sünnî bazı müfessirlere kaynaklık ettiği görülmektedir. Âlûsî, İzzet Derveze, İbn Âşûr, Tantâvî ve Kâsımî gibi Sünnî müfessirlerin ona atıflarda bulunduğu tespit edilmiştir.

İbn Atıyye ile Tabresî'nin ortak özelliklerinden biri, Âlûsî'ye kaynaklık etmeleridir. Tespitlerimize göre Âlûsî İbn Atıyye'den 7 asır sonra gelmesine rağmen, sayısal olarak ona en çok atıfta bulunan ikinci müfessirdir. Yine Tabresî'den de 7 asır sonra gelmesine ve üstelik arada önemli bir mezhep farkı olmasına rağmen, Şîî müfessirler dâhil sayısal olarak Tabresî'ye en çok atıfta bulunan üçüncü müfessirdir. Tabii Âlûsî'nin özellikle kelâmî konularda Tabresî'ye muhalefet etmesi doğal karşılanmalıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM
EL-MUHARRARU'L-VECİZ İLE MECMEU'L-BEYÂN'IN
GENEL ÖZELLİKLERİ VE KAYNAKLARI AÇISINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

1.1. TEFSİRLERİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Bu başlık altında ele alacağımız konuları; tefsîrlerin isimleri, ne zaman yazıldıkları, tefsîrlerin hacimleri, yazmaları, yazılış amaçları, müelliflerinin eserleriyle ilgili verdikleri bilgiler, mukaddimelerinde değinilen konular ile Kurân ve tefsîre yaklaşımlarına giriş mahiyetindeki genel bazı özellikleri şeklinde ifade edebiliriz. Böylece aynı çağda ve fakat mekan ve kültür olarak farklı iki coğrafyada yaşamış olan müfessirlerimizin tefsîrleri ile ilgili okuyucuya bir ön bilgi vermeyi amaçlıyoruz.

1.1.1. Tefsîrlerin Adları

İbn Atıyye mukaddimesinde “müfessirler ‘tefsîr Kur’ân’ın manalarını bilmek ve onunla amel etmektir’ demişlerdir. Hz. Peygamber de (s.a.s) ‘ilmi yazıyla kayıt altına alınız’ buyurmuştur. İşte bu sebeple ben de Tefsîr ilmi ve Kur’ân’ın anlamlarının düzenlenmesine dair tartışmalarda aklıma gelenlerin muallakta kalmasından korktum” şeklindeki ifadelerinden sonra “tefsîrimin kapsamlı (ama) özlü bir yazı/اررحم ازيجو اعماج/ olmasını arzu ettim ve eserimde, âyetin anlaşılmasına yarayacak olanları hâriç kıssalara yer vermedim” diyerek²⁴¹ eserinin ismine dair bize ip ucu vermiştir. Ancak İbn Atıyye’nin tefsîrine bir isim koyup koymadığı, tartışma konusu edilmiştir. Abdülvehhâb Fâid’in tespitlerine göre başlarda **el-Vecîz/الوجيز** adıyla tanınan eseri, muhtemelen İbn Atıyye’nin yukarıda aktardığımız ifadelerine dayanarak; **el-Muharraru’l-Vecîz/المحرر الوجيز/Allah’a Adanmış Özlü Yazı**” adıyla ilk defa zikreden Kâtib Çelebi (1067/1656) olmuş²⁴² ve eser günümüzde bu isimle tanınmıştır.

Tabresî ise İbn Atıyye’den farklı olarak eserine verdiği ismi açıkça zikreder ve bunu “eserime **Mecmeu’l-Beyân li Ilmi’l-Kur’ân/مجمع البيان لعلم القرآن/Kur’ân Bilgisine Dair Kapsamlı Açıklama** adını verdim...”²⁴³ sözleriyle ifade eder.

²⁴¹ İbn Atıyye, **el-Muharraru’l-Vecîz**, I/34.

²⁴² Abdülvehhâb Fâid, **Menhecü İbn Atıyye**, s. 81-82. Ayrıca bkz. Kâtib Çelebi, **Keşfü’z-Zunûn**, s. 1613.

²⁴³ Tabresî, **Mecmeu’l-Beyân**, I/10.

Bu noktada iki tefsîrin de isimlerine uygun olarak yazıldığını, yani İbn Atıyye'nin tefsîrinin kısa ve özlü olduğunu, Tabresî'nin tefsîrinin ise daha kapsamlı olduğunu söyleyebiliriz.

1.1.2. Tefsîrlerin Yazılış Tarihleri

Abdülvehhâb Fâйд; Dabbî'nin, **İbn Atıyye**'nin babası Gâlib'in (518/1124) oğlunu gecede bazen iki kere uyandırıp “oğlum kalk ve tefsîrine şu konuda şöyle şöyle yaz” şeklinde aktardığı nakillere²⁴⁴ dayanarak, onun tefsîrini erken dönemde, dinç zamanlarında yazmaya başladığını söyler²⁴⁵. Bu olayın gerçekleştiği zamanın İbn Atıyye'nin babasının son zamanlarında olabileceği ve İbn Atıyye'nin 481/1088'de doğduğu düşünülürse; İbn Atıyye'nin 30'lu yaşlardan itibaren tefsîrini yazmaya başladığı ve bunun da yaklaşık 515/1121'e tekabül ettiği sonucu çıkar. İbn Atıyye tefsîrinde babasının yorumlarına atıflarda bulunmakla²⁴⁶ beraber, babasının kendisine yazdırdığından ne tefsîrinde ne de **Fihrist**'inde söz eder. Bu bilginin doğru olduğu kabul edilir ve İbn Atıyye'nin eserlerini 529/1134'da atandığı Meriye kadılığı sırasında yazdığı²⁴⁷, **el-Fihrist**'ini de bu dönemde, 533/1138 yılında tamamladığı²⁴⁸ bilgileri üst üste konulursa, kadılık gibi bürokrasinin zor ve vakit alan bir mesleği de icrâ eden İbn Atıyye'nin tefsîrinin yazımının uzun sürdüğü söylenebilir.

Tabresî tefsîrinin yazım tarihi konusunda bizi yormaz ve İbn Atıyye'den farklı olarak, tefsîrinin sonunda bitirdiği tarihi yazar. Buna göre Tabresî tefsîrini 536/1141, Zilkade ayının ortalarında Perşembe günü bitirmiştir²⁴⁹. Ayrıca 1395/1975 İran baskısındaki nota göre 1. cildin sonuna (Bakara 2/182) 530/1135 Şaban tarihi düşülmüştür²⁵⁰. Buradan tefsîrinin 5-6 yıl gibi bir zamanda tamamlandığı sonucu çıkar.

Görüldüğü gibi İbn Atıyye tefsîrini yazmaya genç yaşlarda, Tabresî ise hayatının son dönemlerinde başlamıştır. el-Muharraru'l-Vecîz'in tamamlanmasının ortalama 15, Mecmeu'l-Beyân'ın tamamlanmasının ise 5-6 yıl sürdüğü anlaşılmaktadır.

1.1.3. Tefsîrlerin Hacimleri

²⁴⁴ Dabbî, **Buğyetü'l-Mültemis**, II/578.

²⁴⁵ Abdülvehhâb Fâйд, **a.g.e.**, s. 82-83.

²⁴⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/555, III/280, IV/8, V/391.

²⁴⁷ İsmail Albayrak, **a.g.e.**, s. 21.; Abdülhamit Birişik, **a.g.m.**, /339.

²⁴⁸ İbn Atıyye, **el-Fihrist**, s. 142. Abdüsselâm Abdüşşâfi, B-26491 numaralı kayıtlı Mısır Kütüphanelerinde bulunan bir nüshasına dayanarak **el-Fihrist**'in 533/1138'te tamamlandığını söyler.

²⁴⁹ Tabresî, **a.g.e.**, X/399.

²⁵⁰ Tabresî, **Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, (Tashîh, Ebu'l-Hasen eş-Şa'rânî), I/270.

Tefsîrlerin farklı tarih, yayınevi ve yazı karakterlerine göre basımları dikkate alındığında hacim bakımından yapılacak bir karşılaştırmanın yanıltıcı olabileceği açıktır. Biz bu konuda ayrıntıya girmeden, araştırmamızda dipnotlarını kendilerine göre verdiğimiz, her iki tefsîrin de Beyrut Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye'den aynı cilt boyu ve aynı yazı karakteriyle çıkmış baskılarına göre sayfa sayılarını vermekle yetineceğiz. Buna göre **İbn Atıyye**'nin 5+1 (fihrist) cilt olarak yayınlanmış el-Muharraru'l-Vecîz'inin fihristleri ayıklanmış ve sadece tefsîr metinleri hesaba katılmış halde 2731 sayfa, yine aynı hesaba göre **Tabresî**'nin 10 cilt olarak basılmış Mecmeu'l-Beyân'ı ise 3675 sayfadır. Bu sonuçlara göre Mecmeu'l-Beyân, el-Muharraru'l-Vecîz'den %25 oranında daha hacimli bir tefsîrdir.

1.1.4. Tefsîrlerin Yazma Nüshaları

Araştırmamızda konu edindiğimiz tefsîrlerin dünyanın çeşitli ülkelerindeki kütüphanelerde bir çok yazmalarının olabileceğini, bu konudaki mevcûd bilgilerin yeni araştırmalar sonucunda elde edilen verilere göre güncellenmesi gerekebileceği ve bunların hepsi hakkında bilgi vermenin mümkün olamayacağını göz önüne alarak, biz sadece tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemiz kütüphanelerinde bulunan yazmalar hakkında bilgi verip, tefsîrlerin günümüze kadar ulaşma seyirlerine kısaca değinmek istiyoruz.

Ali Rıza Karabulut'un **el-Muharraru'l-Vecîz**'in İstanbul kütüphânelerinde bulunan yazmalarıyla ilgili verdiği bilgiler şöyledir:

Bayezit Kütüphânesi, No: 470-476, I-VII cilt.

Fâtih Kütüphânesi, No: 176, 200 sayfa; No: 49, 4 cilt, 200 vr.

Lâleli Kütüphânesi, No: 119-122.

Nûru Osmâniye Kütüphânesi, No: 185-186.

Âtîf Efendi Kütüphânesi, No: 91-96, I-VI cilt.

Rüstem Paşa Kütüphânesi, No: 13-16, I, III-V. ciltler.

Süleymâniye Kütüphânesi, No: 63-66, I-IV cilt.

Veliyyüddîn Efendi Kütüphânesi, No: 95-97, 668+718+860 sayfa; No: 57-65, 246.

Tarhan Vâlide Sultan Kütüphânesi, No: 13.

Ayasofya Kütüphânesi, No: 20-22; No: 119-121, I-III cilt.

Feyzullah Efendi Kütüphânesi, No: 44-47, I-IV cilt, 238+214+195+189 vr.

Âşir Efendi Kütüphânesi, No: 35-40, I-III, I, I, VI. ciltler.

Eserin İstanbul'un başka kütüphânelerinde de yazmalarının bulunduğunu belirten Karabulut, 1975-1991'de Fas'ta, 1993'te Beyrut'ta basıldığını belirtir²⁵¹.

el-Muharraru'l-Vecîz'in muhakkiklerinden Ahmed Sâdık Mellâh Mısır'da Teymûriyye Kütüphânesi 168, Millî Vesîkalar Kütüphânesi 25030 nüshalarıyla aynı kütüphânenin tefsîr bölümü 10 numarada kayıtlı ve 819/1416'da yazılmış nüsha, Ezher Kütüphânesinde 68 numaralı ve 224 numaralı nüsha -ki şu ana kadar zikrettiklerinin en eskisi olduğunu söyler-, 742 yılında müellif nüshasından yazılmış ve Arapça Yazmalar Ens.'de (III. Ahmed 271-1057) bulunan nüsha ile yine aynı yerde bulunan ve 58 numaraya kayıtlı nüshalardan söz eder ve hepsi de eksik olan ve hiçbir müellif nüshası olmayan bu nüshaların; Teymûriyye Kütüphânesinde bulunan nüsha asıl olmak üzere ilk üçüne dayandığını gerekçeleriyle beraber anlatır²⁵².

el-Muharraru'l-Vecîz ilk defa Ahmed Sâdık Mellâh'ın tahkîki ile Kahire'de 1974'te eksik olarak basılmış, daha sonra ise Fas (1975-1991) ve Katar'da (1977-1991) basılmıştır. Eserin tamamını Abdüsselâm Abdüşşâfi tahkîk etmiş ve Beyrut'ta 1993 yılında neşretmiştir²⁵³. Biz araştırmamız esnasında Ahmed Sâdık Mellâh'ın tahkîkiyle Âl-i İmrân sûresi 2/94. âyete kadar yayınlanmış olan 2 ciltten ve esas olarak Abdüsselâm Abdüşşâfi'nin tahkîkinin Beyrut 2001 baskısından yararlandık.

Karabulut, Tabresî'nin diğer eserlerinin yazmaları hakkında bilgiler verirken²⁵⁴ **Mecmeu'l-Beyân**'ın yazmalarına dair kayıtlar vermez. Bizim tespit edebildiğimiz yazmalar şunlardır:

Süleymâniye Kütüphânesi, No: 000029/297,2, I-II c., 545;508 vr.²⁵⁵.

Nûru Osmâniye Kütüphânesi, No: 34 nk 452, 591 vr.

No: 34 nk 453, 482 vr.

No: 34 nk 454, 506 vr.

²⁵¹ Bkz. Ali Rıza Karabulut, **Mu'cemü'l-Mahtûtâtî'l-Mevcûde fî Mektebâtî İstanbul**, yrs., trs., II/702. Eserin Fas, Tunus ve Türkiye kütüphanelerindeki yazmaları hakkında verdiği kayıtlar için bkz. C. Brockelmann, **Geschichte Der Arabischen Litteratur (GAL)**, Leiden, 1937, I/732. Ayrıca bkz. <https://www.yazmalar.gov.tr/tarama.php>; el-Hatîb, Beyrut'ta bizim de kullandığımız Abdüsselâm Abdüşşâfi tarafından tahkîki yapılan Beyrut baskısı ile Fas ve Katar baskılarının tahkîkleri üzerine bir inceleme yapmış ve bazı hatalar tespit etmiştir. Bkz. Abdüllâtîf Muhammed el-Hatîb, "el-Muharraru'l-Vecîz li'bni Atiyye", **Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye**, C. 42, Kahire, 1997.

²⁵² Ahmed Sâdık Mellâh, "Mukaddime", **el-Muharraru'l-Vecîz**, I/23-26.

²⁵³ Abdülhamit Birışık, **a.g.m.**, /339.

²⁵⁴ Ali Rıza Karabulut, **a.g.e.**, II/1050.

²⁵⁵ <https://www.suleymaniye.gov.tr/tarama.php>.

No: 34 nk 455, 361 vr.²⁵⁶.

Mecmeu'l-Beyân ilki 1268/1852 olmak üzere 1306/1889, 1333-1356/1914-1937 ve 1374/1954 yıllarında İran'da basılmıştır. Daha sonra *Dâru't-Takrîb*²⁵⁷ tarafından 1378/1958'de Kahire'de basımı yapılmış²⁵⁸ ve eser böylece günümüze kadar ulaşmıştır.

1.1.5. Tefsîrlerin Yazılış Amaçları

İbn Atıyye'ye göre ilmin şerefi, ma'lûmun şerefi kadardır. En sağlam ip, en köklü dağ, en güzel eser ve en parlak ışık Allah'ın kitabının ilmidir. Kur'ândan bâtil sâdır olmaz, o hakîm ve hamîd olan Allah'tan gelmiştir. O dînin temeli olup diğer ilimler ona hizmet eder ve çıkışlarını da ona borçludurlar... Kur'an ilmi Allah'a en çok yaklaştıran, niyetleri ihlâsa kavuşturan, bâtıldan uzaklaştırıp iyiliklere yönelten ilimlerin en önde gelenidir... Ömrünün çoğunu Kur'ân'ın manalarını düşünmekle geçirene Allah cehennemi haram kılmıştır...²⁵⁹ Kur'ân ve onun ilmi (tefsîr) hakkındaki düşüncelerini bu şekilde dile getiren İbn Atıyye, böylece bize kendisini tefsîr yazmaya yönelten sâikleri de zikretmiş olur. "Tefsîr ilmi ve Kur'ân'ın anlamlarının düzenlenmesine dair tartışmalarda aklıma gelenlerin muallakta kalmasından korktum"²⁶⁰ diyerek düşüncelerini kayıt altına almak ve sonraki nesillere aktarmak ister.

İbn Atıyye gibi **Tabresî**'ye göre de Kur'ân ilmi, ilimlerin en şerefli, en güzeli, en üstünü, en fazîletlisi, en faydalısı ve en mükemmeldir. Çünkü Kur'ân, bütün ilimlerin, tekniklerini kendisinden aldığı ve kurallarını kendisine dayanarak inşâ ettiği temeldir²⁶¹. Tefsîr ilmine ilgisini yukarıdaki sözlerle ifade eden Tabresî'nin bir kalp sektesi sonucu 'öldü' zannedilerek defnedildiği ve mezarda kendisine gelince, kurtulursa bir tefsîr yazmaya ahdedtiği, kurtulunca da **Mecmeu'l-Beyân**'ı yazmaya başladığı şeklinde kaynaklarda aktarılan²⁶² ve fakat kendisinin hiç söz etmediği efsane nazar-ı itibâra alınmayıp, mukaddimesindeki açıklaması dikkate alınırsa; Tabresî gençlik zamanlarından beri nahvin ince sırlarını düzenleyen, kırâatlerin kaynaklarını delilleriyle birlikte veren, Kur'ân'ın anlamlarını açıklayan bir tefsîr yazmak istediğini belirtir. Yine kendi beyânlarına göre zamanın ve şartların

²⁵⁶ <https://www.yazmalar.gov.tr/tarama.php>. Ayrıca dünyanın çeşitli ülkelerindeki yazmalar için bkz. C. Brockelmann, **a.g.e.**, I/708-709.

²⁵⁷ Bu kurum hakkında ve Mecmeu'l-Beyân'ı yayınlamaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İlyas Üzüm, "Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dâru't-Takrîb Tecrübesi", **İslam Arş. Der.**, sayı: 2, 1998, s. 172-176.

²⁵⁸ Musa Kâzım Yılmaz, "Mecmeu'l-Beyân", **DİA İslâm Ans.**, İstanbul, 2003, XXIII/257.

²⁵⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/34.

²⁶⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/34.

²⁶¹ Tabresî, **Mecmeu'l-Beyân**, (İbrâhîm Şemsüddîn), I/8.

²⁶² Ebu'l-Hasen eş-Şa'rânî, **a.g.m.**, I/(s); vd.

getirdikleri, yaşanan problemler ve kaderin sürüklemesiyle 60 yaşına gelip de saçına ak düşünceye kadar buna fırsat bulamamıştır. Bu tarihte (530/1135 olmalı) övgü dolu ifadelerle andığı Sebzvâr Emîni Ebû Mansûr Muhammed b. Yahyâ b. Hibetullah el-Hüseynî'nin teşvîkleri sonucu "onun talebine icâbet edip arzusunu yerine getirmeye karar verdim"²⁶³ diyerek tefsîri yazmaya başlamıştır.

Görüldüğü gibi İbn Atıyye'nin tefsîrini yazmasında, inisiyatifi kendisinde olan 'ilmin şerefi ma'lûmun şerefi ile ölçülür' ilkesine dayanan zihinsel bir arka plan ile Allah'a yaklaşmak ve O'nun rızâsını kazanıp cehennemden kurtulmak gibi duygusal bir eğilim rol oynamıştır. Tabresî'de ise durum farklıdır. Her ne kadar Kur'ân ilmini en yüksek ilim kabul etse ve gençliğinden beri tefsîr yazmayı tasarlasa da, Tabresî'nin bu tasarısını Sebzvâr yöneticisi Ebû Mansûr'un teklîf ve teşvîkiyle uygulamaya koyduğunu belirtmesi, tefsîrin yazımında siyâsî bir inisiyatif olduğunu gösterir. Bu da Mecmeu'l-Beyân'ı kendi dönemi ve yöresi içerisinde "resmî" nitelikte bir tefsîr yapar diye düşünüyoruz. Ancak hemen belirtelim ki bu düşüncemizle Tabresî'yi yargılamıyor ve tefsîrini yazarken Allah'ın rızâsını kazanmak amacını ötelediği sonucunu çıkarmıyoruz.

Her müellif eseriyle ilgili bilgileri, amaçlarını, yazarken nelere dikkat ettiğini ve eserinin özelliklerini okuyucuya aktarır. Bu doğrultuda İbn Atıyye tefsîrinin kapsamlı ama özlü olduğunu, kıssaların ancak âyetin anlaşılmasına yarayacak kadarına yer verdiğini, selevin anlayışına göre ve Arapça'nın kurallarını göz önüne alarak, âlimlerin Kur'ân'ın anlamlarına dair kendilerine nispet edilen görüşlerini tespit ettiğini söyler. İşârî, bâtinî vb. sapkın yorumlardan uzak durduğunu belirterek, tefsîrini âyetlerin lafızlarını bir çok tefsîrde olduğu gibi bırakıp ötesine geçmediğini bilakis lafızları esas alıp âyetleri hüküm, nahiv, lûgat, manâ ve kırâatleri yönünden açıklayarak yazdığını ifade eder. Tefsîrin tasnîfini Mehdevî gibi yaptığını söyleyen İbn Atıyye, müsta'mel ve şâzz bütün kırâatlere yer verdiğini, sağlam açıklamalara dayanıp lafızların içerdiği bütün muhtemel manaları dikkate aldığını belirtir. Bütün gayretini ve ilmini ortaya koyarak tefsîrini uzun bir zaman diliminde ve boş söze yer vermeyip gayet vecîz bir şekilde yazdığını ileri sürer. Çünkü ona göre, bütün ilimler ortaya konmadan Allah'ın kitabı tefsîr edilemez. "İctihadı kişiye sevap kazandırır ve kişi hata ve kusurundan dolayı ma'zûr görülür" diyerek, muhtemel hataları için özür beyân eder²⁶⁴.

²⁶³ Tabresî, a.g.e., I/9-10.

²⁶⁴ İbn Atıyye, a.g.e., I/34-35.

Tabresî de “zihnimi açık tutup kafa patlatırcasına uzun uzun düşündüm ve tefsîrleri inceledim. Allah’tan başarı ve kolaylık dileyip kitabı te’lîf etmeye başladım” diyerek öz, öğretici, nazm ve tertîbi güzel, tefsîr ilminin kural ve teknikleri ile kırâat, i’râb, lügat, mübhem, müşkil, sebab-i nüzûl, kıssalar, had ve hükümler gibi konuları ele alan bir tefsîr yazdığını söyler. Tefsîrinde Kur’ân’a yöneltilen sapkın bazı ithâm ve iddialara cevap verdiğini belirten Tabresî, İmâmiye mezhebinin usûl ve fûrû’a, akıl ve vahye ait inançlarının doğruluğunu ispatlayan deliller getirdiğini söyleyerek, eserin mezhebî rengini başta ortaya koyar. Eserin eksik bırakacak kadar kısa ve kendi zamanındaki zihinlerin kaldıramayacağı ilimleri kapsayacak kadar uzun olmadığını ve mu’tedil olduğunu söyler. Her sûrenin başında mekkî-medenî, âyetlerin sayısı, sûreyi okumanın fazîletlerine yer verdiğini belirtir. Her âyetin kırâatlerini, illet ve delillerini, dil, i’râb ve müşkilleri, sebab-i nüzûllerini sonra mana, ahkâm, te’vîl ve kıssalarını zikrettiğini; en sonunda da âyetlerin dizilişine (münâsebet ve insicâmına) değindiğini ifade eder. Tabresî daha sonra “yapabildiğim kadarıyla Sarf ilminde doğru her nassı, i’râbında açık her delîli, manalarında sağlam her görüşü, müşkilâtında apaçık her delîli topladım. Böylece Allah’a hamdolsun kitabım edebiyâtçı için temel, nahivci için örnek, okuyucu için basîret, zâhid için hazîne, kelâmcı, hadîsçi ve fıkıhçı için delîl, vâiz için araç oldu” diyerek eseriyle ilgili açıklamalarını bitirir²⁶⁵.

Bu noktada müfessirlerimizin mukaddimelerinde değindikleri konuları ele almanın yararlı olacağı düşüncesindeyiz.

1.1.6. Tefsîrlerin Mukaddimleri

İbn Atıyye mukaddimesinde 10 bâb halinde Kur’ân’ın fazîleti, Kur’ân’ı tefsîr etmenin fazîleti, tefsîrin tarihî seyri, kırâatler, Kur’ân’ın cem’i, harekelenmesi ve bölümlere ayrılması, Kur’ân lafızları ve Kur’ân’da yabancı kelimeler olup olmadığı, Kur’ân’ın i’câzı, Kur’ân tefsîrinde az kullanılması gereken ifadeler, Kur’ân’ın isimleri, sûre, âyet, istiâze gibi konuları ele alır.

İbn Atıyye Kur’ân’ın fazîleti bâbında Hz. Peygamber’in *fitneden korunmanın ve doğru yolu bulmanın Kur’ân ile mümkün olduğu, Kur’ân’ın öncekilerin ve sonrakilerin ilminini içerdığı, Ehl-i Beytiyle beraber Kur’ân’ın bize mîrâs bırakıldığı, Kur’ân’ın şefaâtçi olduğu, en fazîletli ibadet olduğu...* şeklindeki hadîsleri ile Enes b. Mâlik, Cafer-i Sâdık, Muhammed b. Saîd, Hz. Ömer, Hz. Osman, İbn Mes’ûd, Ebû

²⁶⁵ Tabresî, **a.g.e.**, I/10.

Hureyre ve Ebu'd-Derdâ gibi sahâbelerin ve tâbiünden Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî, Ebû Amr ed-Dânî, Hasan Basrî gibi âlimlerin; görüşlerine yer verir²⁶⁶.

Kur'ân'ı tefsîr etmenin fazîleti konusunda, Hz. Peygamber'in *en fazîletli Kur'ân ilminin i'râb olduğu ve Kur'ân'ın i'râb edilmesine* dâir hadîslerine atıfta bulunan İbn Atıyye, Kur'ân'ın i'râbının şerîatin temeli olduğunu ve şerîatı oluşturan manaların onunla ortaya konulabileceğini söyler. Çeşitli âlimleri de referans göstererek Kur'ân'ı anlamanın önemini ve bunda tefsîrin katkısını anlatır²⁶⁷.

İbn Atıyye Hz. Âişe'den gelen "Rasûlüllah, Allah'ın kitabından Cebrâîl'in kendisine öğrettiği birkaç âyetten başkasını tefsîr etmemiştir" hadîsini zikrederek Hz. Peygamber'in tefsîrinin kıyâmet vakti, sûrun üfürülmesi, göklerin ve yerin yaratılması gibi Kur'ân'ın mugayyebâtı ve mücmeli hakkında olduğunu söyleyerek tefsîrin tarihî gelişimini anlatır. "Kim Kur'ân hakkında (sırf) kendi görüşüne dayanarak konuşursa, isâbet de etse hata etmiş olur" hadîsini hatırlatarak Arapça'nın ve Kelâm'ın kurallarını bilen dilci ve fıkıhçıların hadîsin kapsamına girmediğini, ilmin ve düşünmenin kurallarına bağlı kalındığında Kur'ân'ın tefsîr edilebileceğini söyler. İbn Atıyye daha sonra ilk müfessirler olarak, müfessirlerin başı olarak kabul ettiği Hz. Ali ve O'nu takip eden İbn Abbâs, Mücâhid, Saîd b. Cübeyr gibi sahâbe ve tâbiünün tefsîr öncülerini zikreder. Tâbiün döneminin öne çıkan müfessirleri olarak Hasan Basrî, Mücâhid, Saîd b. Cübeyr'in isimlerini sıralar. Mücâhid'in İbn Abbâs'tan okuduğunu ve onları İkrime ve Dahhâk'ın izlediğini söyler. Ayrıca Şa'bî'nin eleştirilerine marûz kalsa da Süddî'den söz eder. Tefsîri yazılı olmayan rivâyetler şeklinde aktaran bütün bu kimselerden sonra Abdürrezzâk b. Hemmâm, Mufaddal, Ali b. Ebî Talha ve Buhârî gibi âlimlerin bu alanda ilk eserleri yazdıklarını belirtir. Sonra Taberî'nin gelip iyi bir isnâdla tefsîrin çeşitlerini derlediğini ifade eder. Sonraki dönemin tefsîrcileri arasında ise Zeccâc, Ebû Ali el-Farisî, Nakkâş ve Nehhâs gibi dilcileri zikreden İbn Atıyye en sonunda da Mekkî b. Ebî Tâlib ve Ebu'l-Abbâs el-Mehdevî gibi Endülüslü müfessirlerden övgüyle bahseder²⁶⁸.

İbn Atıyye Hz. Peygamber'in "Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir, ondan kolayınıza geleni okuyun"²⁶⁹ hadîsinin yorumu çerçevesinde, yedi kırâat meselesini

²⁶⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/36-39.

²⁶⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/40.

²⁶⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/41-42.

²⁶⁹ Muhammed b. İsmâîl Buhârî (256/869-70), **es-Sahîh**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, **Husûmât**, 4, **Bed'ü'l-Halk**, 6, **Fedâilü'l-Kur'ân**, 5; Ebu'l-Hüseyn el-Haccâc Müslim (261/847), **es-Sahîh**, Çağrı Yay, İstanbul, 1992, **Kitâbü Salâti'l-Müsâfirin**, 270, Ebû Dâvud, **es-Sünen**, Çağrı Yay, İstanbul, 1992, **Vitr**, 22, hn. 1475; Ebû Muhammed b. İsa et-Tirmizî (279/892), **es-Sünen**, Çağrı Yay, İstanbul, 1992, **kırâat**, 9, hn. 2943, 2944; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî (303/915), **es-Sünen**, Çağrı Yay,

ele alır ve çeşitli nakil ve görüşlere değinerek onları tartışır. Hadîste zikredilen yedi harfin, 'gel' anlamında لَاعَتْ، أَقْبَلَ، إِلَى، نَحْوِ، قَصْدِ، أَقْرَبَ، جِ *gibi yedi vecih ya da Allah'ın kitabının manaları olup emir-nehiy, va'd-va'îd, kıssalar, mücadele ve misallerdir* şeklindeki görüşlerin zayıf olduğunu belirtir. Bâkılânî'nin görüşlerine dayanarak yedi harfteki vecihlerin dil ve i'râb yönünden olduğunu ve ihtilâfın Kur'ân'ın indiği toplumun dillerindeki çeşitlilikten kaynaklandığını söyler. Hadîs-i şerîfte ashâbın inisiyatifine bırakılan şeyin, her bir sahâbeye Kur'ân kelimelerinin yerine başka kelimeler koyma serbestisi olmadığını; öyle olsaydı Kur'ân'ın i'câzından söz edilemeyeceğini ve Allah'ın inzâl ettiğinden başka bir şeyin ortaya çıkacağını belirterek, bunun sadece Hz. Peygamber'in ümmetine genişlik için tanınan bir serbestlik olduğunu söyler. İbn Atıyye ayrıca şâz kırâatlerle namaz kılınamayacağını, çünkü bunlarda icmâ' olmadığını ifade ederek, bu alanda Ebu's-Simâl ve onun etrafındakilerden gelen rivâyetlere güvenilmeyeceğinin altını çizip "onu bu kitapta zikretmemin sebebi sadece ondan habersiz olunmasıdır" der²⁷⁰.

Kur'ân'ın cem'i, harekelenmesi, noktalanması ve bölümlere ayrılması İbn Atıyye'nin mukaddimesinde ele aldığı konulardan biridir. Buna göre Kur'ân, Hz. Peygamber döneminde insanların hafızalarında olup bir araya toplanmamış haldeydi. Bu dönemde Kur'ân deri, tahta, çanak-çömlek parçaları vb. malzemeler üzerine yazılıyordu. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Yemâme Savaşında hâfızlar (kurra') şehîd olunca, Hz. Ömer'in teklifiyle Hz. Ebû Bekir, Zeyd b. Sâbit'i Kur'ân'ı bir araya toplamak üzere görevlendirdi. Zeyd sûrelerini düzenlemeden Kur'ân'ı cem' etti. Bu toplamada Tevbe Sûresinin sonundaki âyetin kaybolduğu fakat Zeyd'in bu âyeti ensârdan Huzeyme b. Sâbit'te bulduğu rivâyet edilmiştir. Taberî âyetin son toplamada kaybolduğunu söylerse de birincisi daha doğrudur. Buhârî ise Zeyd'in Ahzâb Sûresinden bir âyeti kaybettiğini ve Huzeyme'de bulduğunu söyler²⁷¹. Sonra bu sayfalar sırasıyla Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'de, Hz. Osman'ın hilâfetinde ise Hafsa'nın yanında kaldı. İbn Mes'ûd, Şam'da bulunan bir grup sahabe ve Übey b. Kâ'b da mushaf yazdılar. Yedi harf hadîsine göre kırâat ihtilafları artınca, Ermeni

İstanbul, 1992, **İftitâh**, 37; Mâlik b. Enes (179/795), **el-Muvatta'**, Çağrı Yay, İstanbul, 1992, **Kur'ân**, 5; Ahmed İbn Hanbel (241/855), **Müsned**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, I/24. Hadîs ile ilgili eleştiriler için bkz. Salih Akdemir, "Kur'an'ın Toplanması ve Kiraat Meselesi", **1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler**, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1994, s. 25-29, 73-74; Yusuf Alemdar, "Kiraatlerin Ortaya Çıkış Meselesine Yeni(den) Bir Bakış", **CÜ, İFADER**, sayı: 2, Sivas, 2004, s. 15 vd.; Mehmet Çalışkan, "Kur'ân'ın Nüzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a) Meselesi", **CÜ İFADER**, sayı: 1, Adana, 2005, s. 219-224.

²⁷⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/43-48.

²⁷¹ Buhârî, **Tefsîr**, 3.

Savaşından dönen Huzeyfe Hz. Osman'a Kur'ân'ı toplamasını söyledi, o da ihtilafa düşüklerinde Kureyş lehçesini esas almalarını hatırlatarak Zeyd'i görevlendirdi. Taberî'nin sadece Saîd b. Âs'ın yardım edeceği yönünde verdiği bilgi zayıf olup, Buhârî ve Tirmizî'nin nakillerine göre Kureyş'ten üç kişi, Saîd b. Âs, Abdurrahmân b. Hâris b. Hişâm ve Abdullah b. Zübeyr yardım edecekti. Taberî bu son toplamada Hafsa'nın elindeki sayfaların esas alındığını söyler. İbn Atıyye, Bâkılânî'ye göre sûrelerin bugünkü tertîbinin Zeyd, beraberindekiler ve Hz. Osman'ın katılımıyla yapıldığı; Mekkî b. Ebî Tâlib'e göre ise Hz. Peygamber'in Tevbe Sûresinin başına besmele konulması emrini vermediği bilgisinden hareketle, sûrelerin dizilişinin ve başlarına besmele konulmasının Hz. Peygamber döneminde yapıldığı görüşlerini aktarır. İbn Atıyye "bu bilgilere göre Tivâl (yedi uzun sûre), Hâmîmler ve Mufassal Sûreler Hz. Peygamber döneminde tertîb edilmişti. Bununla birlikte tertîb edilmemiş sûreler de vardı ve bunlar yazım aşamasında düzenlendi" diyerek kendi görüşünü söyler.

Mushafın harekelenmesi ve noktalaması işinin Emevî halîfesi Abdülmelik b. Mervân'ın (86/705) emriyle yapıldığı rivâyet edilir. Irak Vâlisi Haccâc (95/713) bu işle ilgilendi ve Hasan Basrî (110/728) ile Yahyâ b. Ya'mer'i (129/746) bu konuda görevlendirdi. Zebidî mushafı ilk noktalayan kimsenin Ebu'l-Esved ed-Düelî (69/688) olduğunu söylerken, İbn Sîrîn kendisinde Yahyâ b. Ya'mer tarafından noktalanmış bir Mushaf olduğunu söyler. Câhız'a göre ise mushafı ilk noktalayan kişi Nasr b. Âsım'dır (89/708) ve bu yüzden ona "Nasru'l-Hurûf" denilmiştir.

Haccâc'ın Kur'ân'ın bölümlere ayrılması işini de yaptığı söylenilmiş, bazı tarih kitaplarında ise bu konudaki emri Abbâsî Halîfesi Me'mûn'un (218/833) verdiği belirtilmiştir. Ebû Amr ed-Dânî, Katâde'nin "yeni îcâd çıkarıp (Kur'ân'ı) noktaladılar, sonra beşli ve onlu bölümlere (aşır) ayırdılar; bu inkâr gibidir" dediğini nakleder²⁷².

Kur'ân'da yabancı kelime olup olmadığı konusunda İbn Atıyye, Ebû Ubeyde'nin Kur'ân'da her dilden kelime bulunduğu görüşüne karşılık Taberî ve onun gibi düşünenlere göre Kur'ân'da sadece sarîh Arapça kelimeler bulunduğunu, diğer dillere nispet edilen örneklerde ise Arapça ile o dil arasında benzerlik bulunduğu konusunda görüş birliği olduğunu ve Arapların İranlıların ve Habeşlilerin bazen aynı kelimeyi kullanabildiklerini naklederek; İbn Abbâs'tan naklen Müzzemmil 73/6. âyetteki nâşie/ناشئة ve Hadîd 57/28. âyetteki kifleyn/كفلين kelimelerinin Habeşçe olup birincisinin 'gece kalkmak', ikincisinin ise 'arслан' anlamında olduğunu örnekler.

²⁷² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/49-50.

Buna karşılık İbn Atıyye, “kural da inanç da Kur’ân’ın apaçık bir Arapça ile indiği yönündedir” diyerek, Kur’ân’da Arapça dışında herhangi bir dilden kelime bulunmadığını, yukarıdaki gibi bazı örneklerin Kureyş’in ticaret ve seyahat gibi nedenlerle alıp bazı değişiklikler yapmak sûretiyle dillerinde ve şiirlerinde kullandıkları Arapçalaşmış kelimeler olduğunu ve Kur’ân’ın da bu kelimelerle indiğini söyler ve örnek olarak fâtır/رطاف kelimesini verir. Taberî’nin iki dilin de aynı kelimeyi kullandıkları görüşüne ise “bu mümkün değildir. Çoğunlukla bu dillerden biri asıl olup diğeri ondan almıştır. Bu sebeple iki dilin az da olsa aynı kelimeyi kullandıklarını savunamayız” diyerek karşı çıkar²⁷³.

İbn Atıyye Kur’ân’ın i’câzı konusunda, ‘Kur’ân’ın meydan okuması Allah’ın sıfatı olan Kelâm-ı Kadîm’de olmuştur’ veya ‘meydan okuma, Kur’ân’ın getirdiği haberlerin doğruluğunda ve gaybî konulardadır’ şeklindeki iki görüşe de yer vermiş ve Arapların her iki şekilde de âciz kalıp Kur’ân’ın benzerini getiremediklerini söylemiştir. İbn Atıyye beşer kudretinde olmayan bu üslûp karşısında dönemin kâfir Araplarının çaresiz kaldıklarını ve Kur’ân’ın nazmı ve fesâhâtini inkâr edemediklerini belirtmiştir. Çoğunluğun ve uzman âlimlerin görüşüne göre, Kur’ân hem nazm, hem manalarının doğruluğu ve hem de kelimelerinin fasîh sıralanışı açılarından mucize olup benzeri getirilemez. ‘Araplar aslında Kur’ân’ın benzerini getirme kudretine sahipken Hz. Peygamber zamanında bundan men edildiler’ şeklinde ifade edilebilecek *sarfe nazariyesine*²⁷⁴ karşı çıkan İbn Atıyye, yaratılmışlardan hiçbir varlığın Kur’ân’ın benzerini getirmelerinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. İbn Atıyye son olarak her peygambere kendi zamanının şartlarına göre mucizeler verildiğini, buna göre Hz. Peygamber zamanında dil ve edebiyât gelişmiş olduğundan, O’na da mucize olarak Kur’ân’ın verildiğini hatırlatmıştır²⁷⁵.

İbn Atıyye Kur’ân tefsîrinde pek kullanılmaması gereken bazı ifade kalıplarına dikkat çeker ve “Allah bu âyetle müminlere şöyle hitâb etmiştir.../... خاطب حكي... 'Allah ...'dan bahsetti/..", "شرف الله بالذكر/..zikretmekle Allah şereflendirdi", "الله بهذه الآية" gibi ifadelerle bunu örneklendirir. Bu tarz fiillerin Allah’a isnâd edilmesi çok uygun düşmemesine ve bazı kelimelere göre câiz olmamasına rağmen müfessir, muhaddis ve fakihlerin, bu arada **el-İrşâd**’ta Ebu’l-Meâlî’nin bu metodu kullandıklarını belirtir. Araplar arasında da bu kullanımın yaygın olduğuna dikkat çeken

²⁷³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/51.

²⁷⁴ Mutezile’nin ileri sürdüğü sarfe nazariyesine göre Kur’ân’ın benzerinin getirilememesi, Kur’ân’ın yapısı itibarıyla taklîd edilemez oluşundan değil, Allah tarafından Kur’ân’ın taklîd edilme gücünün insanlardan alınmasından dolayıdır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “İcâz-ı Kur’ân”, **DİA İslâm Ans.**, XXI/404.

²⁷⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/52-53.

İbn Atıyye, mümkün olduğunca bundan kaçınmaya çalıştığını, ancak müfessirlerin kullandıkları mazeretini göstererek, nâdir de olsa kendisinin bu tarz ifadelerle yer verdiğini söyler²⁷⁶.

Kur'ân'ın isimleri, sûre ve âyet'in tanımları da İbn Atıyye'nin mukaddimesinde ele aldığı konulardandır. *Kur'ân*/القرآن kelimesinin, kur'ân/قرآن ve kırâat/قراءة şeklinde masdarlanan okumak manasındaki k-r-e/قرأ ya da yine aynı kökten gelip kar'en/قرأء şeklinde masdarı alınan toplamak anlamında olduğu görüşlerini veren İbn Atıyye birinci görüşün daha güçlü olduğunu söyler. İbn Atıyye Kur'ân'a (âyetleri) topladığı için *Kitâb*/الكتاب, hak ile bâtıl, mümin ile kâfiri, ayıran ile ayrılanı ayırdığı için *Furkân*/الفرقان ve insanlara sonlarını ve ilâhlarını hatırlatıp içinde bulundukları gaflete dikkat çektiği, geçmiş ümmetleri ve peygamberleri hatırlattığı ya da Hz. Peygamber'i ve ümmetini zikredip onları şereflendirdiği için *Zikir*/الذكر denildiğini belirtir.

Sûre kelimesinin hemzeli (سوراسورة) ve hemzesiz (سورة) okunuşları olup her ikisinin de kıta, parça anlamında olduğunu, Ebû Ubeyde'ye göre anlamın Kur'ân'ın kıta kıta gelmesiyle ilişkili olabileceğini, bunun dışında kelimenin yüksek rütbe anlamının da bulunduğunu; âyet kelimesinin ise işâret anlamında olup Kur'ân'ı gönderenin doğruluğuna ve muhatapların Kur'ân karşısındaki acziyetlerine işâret olduğu ya da (Kur'ân'ın) öncesiyle sonrasını ayıran bir işâret olduğu için kelimeye bu anlamın verilmiş olabileceğini nakleder²⁷⁷.

İbn Atıyye'nin mukaddimesinde yer verdiği son konu başlığı istiâzedir. Konuyu "**Kur'ân'ı okuduğun zaman kovulmuş şeytandan Allah'a sığın**/فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم" (Nahl 16/98) âyeti çerçevesinde ele alan İbn Atıyye, istiâze'nin Kur'ân'dan âyet olmadığı, ancak namaz dışında okumanın iyi kabul edildiği yönünde icmâ' olduğunu, namazda okuma konusunda ise görüş ayrılığı bulunduğunu söyler. İstiâzenin sığınmak ve mekrûh olandan uzak durmak manasında bir şeyden yüz çevirmek olduğunu söyleyen İbn Atıyye, Mehdevî'den naklen ilk sûre Fâtiha'da istiâzenin okunması konusunda kurrânın görüş birliğinde olduklarını, Saîd b. Müseyyeb'ten naklen de Medînelilerin Fâtiha'yı okumaya besmele ile başladıklarını aktarır ve böylece mukaddimesini tamamlar.

Tabresî mukaddimesine Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e salât-ü selâm ile başlar. Kur'ân'ın hidâyet rehberi, yol gösterici ışık, kalplere devâ, hakikat, önder, ilim... olduğunu belirtir. Daha sonra ilmin öneminden söz eden Tabresî en şerefli,

²⁷⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/54-55. İbn Atıyye'nin bu ifadeleri kullanımına örnek olarak bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/497, II/112, IV/ 204, 397.

²⁷⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/56-57.

fazîletli ve faydalı ilmin Kur'ân ilmi olduğunu söyler. Tefsîrinde özellikle hadîs âlimlerince bilinen hadîslerin isnâdlarını hazfettiğine değinen Tabresî, müfessirlerin Kur'ân'ın manalarını ortaya çıkarmak için tefsîrler yazdıklarını, ancak kendi arkadaşlarının (Şî'imâmî) muhtasar bazı eserler dışında Kur'ân'ın mana ve esrârını açıklayacak kitaplar yazmadıklarını, böylece Ebû Cafer et-Tûsî'nin **et-Tibyân**'ına kadar geldiğini söyler. Bu eserin hakîkatin ışığını, sâdık râvîlerin rivâyetlerini ve Kur'ân'ın bedîi manalarını içeren güzel bir eser olduğunu; ancak i'râb ve nahiv konusunda zayıf olanla sağlam olanı karıştırdığını, bu sebeple eserin zikrettikleri arasında doğruyla yanlışın bazen ayrılamadığını ifade eder. Eserin ifadelerinin âyetin murâdının anlaşılamayacağı kadar kısa olup, tertîb ve tasnîfinin de iyi olmadığını, bu yüzden de tatmin etmediğini söyler.

Tabresî daha sonra yukarıda aktardığımız gibi, gençlik yıllarından beri yazmayı düşündüğü tefsîri Sebzvâr Emîni Ebû Mansûr Muhammed b. Yahyâ b. Hibetullah el-Hüseynî'nin teşvîkiyle yazmaya karar verdiğini belirtir. Eseri hakkında tanıtıcı bilgiler verdikten sonra da yedi başlık halinde Kur'ân ilimlerini ele alır. Bunlar Kur'ân âyetlerinin sayısı, meşhûr kurrâ'; tefsîr, te'vîl, mücmel, müteşâbih gibi kavramlar, Kur'ân'ın isimleri, ulûmü'l-Kur'ân, Kur'ân'ın ve ehlinin fazîleti ve son olarak Kur'ân'ın güzel bir kırâat ile okunması konularıdır.

Tabresî'nin mukaddimesinde ilk ele aldığı konu Kur'ân âyetlerinin sayısı ve bunları bilmenin faydalarıdır. Bu başlık altında Tabresî sırasıyla Kûfe, Medîne, Basra, Mekke ve Şam ekollerinin görüşlerine yer verir. Hz. Ali'ye dayandırıldığı için *Kûfe ehlinin* sayısının, isnâd bakımından en güvenilir ve en makbûlü olduğunu, Hz. Peygamber'den gelen *ilki besmele olmak üzere Fâtiha Sûresi'nin 7 âyet olduğu* naklinin bunu doğruladığını söyler. *Medîneliler*'in sayısının Cafer b. Ka'ka' ve Şeybe b. Nassâh' a dayandığını, *Basralılar*'ın sayısının Âsım b. Ebî Sabah el-Cuhderî' ve Eyyûb b. El-Mütevekkil'e, *Mekkeliler*'in sayısı Mucâhid b. Cebr ve İsmâîl el-Mekkî'ye, *Şam ehlinin* sayısının da Abdullah b. Âmir'e dayandığını söyler. Tabresî son olarak âyetleri saymanın sevap, parmakla saymanın ise daha sevap olduğunu, çünkü böyle yapmakla kalp ve dil ile birlikte elin de Kur'ân ile meşgul olacağını, parmakların Kıyâmet Günü şahitlik edeceğini, öte yandan parmakla saymanın daha güvenilir olduğunu söyler²⁷⁸.

Tabresî mukaddimesinde meşhûr kurrâ'yı ve onların Hz. Peygamber'e ulaşan senedlerini ayrıntılı olarak zikreder. Buna göre *Medîneliler*'in kırâati Ebû

²⁷⁸ Tabresî, **a.g.e.**, I/11.

Cafer b. Ka'ka' 'a (130/748), *Mekkeliler*'in Abdullah İbn Kesîr'e (120/738) dayanır. Mekke ile Medîne ekolü birleşirse *hicâzî* denir. *Kûfeliler*'in kırâati Âsım b. Ebu'n-Necûd Behdile'ye (128/745), Basralılar'ın Kırâati Ebû Amr b. el-Alâ'ya (154/770) dayanır. Kûfe ve Basra ekolleri birleşince buna da *ırâkî* denir. *Şamlılar*'ın kırâati ise Abdullah b. Âmil el-Yahsubî'ye (118/736) dayanır. *Şam ehlinin* kırâatine iki sebepten dolayı başvurulduğu söylenmiştir. Birincisi onların kendilerini kırâate adayıp gerek kendi gerekse kendilerinden öncekilerin ilmî birikimlerinin yardımıyla mesâîlerini bu işe ayırmaları, ikincisi de kırâatlerinin hem lafzî hem de semâî olarak, Kur'ân'ın başından sonuna harf harf sened zincirinin bulunmasıdır.

İmâmiye mezhebi kurrâ arasında tedâvülû olan kırâatlerin kabulünde icmâ' etmiş, ancak câiz olan kırâatleri tercih edip müfred olanlarıyla ilgilenmeyi hoş görmemiştir. Aslında onlar arasında yaygın olan kanaât, Kur'ân'ın tek bir harf üzere nâzil olduğu düşüncesidir. Hz. Peygamber'den nakledilen *Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olduğu* haberinin te'vîli konusunda ihtilâf edilmiştir. Bir görüşe göre yedi kırâat helâl ve haram yönünden hükmü değiştirmeyip 'gel' anlamında *هلم, أقبل, تعال* gibi farklı vecihlerdir. Ashâb İslâmın başlarında bu şekilde dilediklerini okuma konusunda muhayyer bırakılmıştı. Daha sonraları ise bir kırâatte icmâ ettiler ve bu icmâları delil olduğu gibi terk ettikleri kırâatleri de devre dışı bıraktı. Diğer görüşe göre ise kırâatlerin yedi vechi vardır ve bu kendisini okumada yedi şekilde gösterir...Tabresî Tûsî'den naklen kırâat ihtilâflarının lafızdaki değişikliklerle ilgili olduğu görüşünün, mana ve hükümle ilgili olduğu görüşünden daha doğru olduğunu söyler. Son olarak yedi harfin va'd-vaîd, emir-nehî, cedel, kıssalar ve meseller; Hz. Peygamber'e dayandırılarak emir-yasak, helâl-haram, muhkem-müteşâbih ve meseller ya da emir-yasak, tergîb-terhîb, cedel, kıssalar ve meseller veyahut da nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, mücmel-mufassal ve Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği te'vîl olduğu görüşlerine yer verir²⁷⁹.

Tabresî *tefsîr*, *te'vîl* ve *mana*, *mücmel*, *müteşâbih* gibi Kur'ân tefsîriyle ilgili bazı kavramları da ele alır. *Tefsîr* müşkil lafızdan kastedileni açığa çıkarmak, *te'vîl* zâhire uygun olan muhtemel iki manadan birini seçmek, *mana* ise açıklamadır. Müberred'e göre tefsîr, te'vîl ve mana aynıdır. Tefsîrin kökü *فسر/فسر* kapalı olanı açmak, te'vîl bir şeyin sonu, varış noktası ve dönüp geldiği yerdir. Mana da maksad anlamındadır.

²⁷⁹ Tabresî, **a.g.e.**, I/11-13.

Tabresî'ye göre Hz. Peygamber'den ve imamlardan gelen haberler sahîhtir. Kur'ân tefsîri sahîh nakil ve açık nass olmadan câiz değildir. Hz. Peygamber'e dayandırılan "Kur'ân'ı kendi görüşüyle tefsîr eden, isâbet de etse hata etmiş olur" sözüne ve tâbiûnden Saîd b. Müseyyeb, Ubeyde es-Selmânî, Nâfi, Sâlim b. Abdullah gibi bazı âlimlerin bu yöndeki yaklaşımlarına değinen Tabresî, Nisâ 4/83 ve Muhammed 47/24. âyetlere dayanarak, başka bir görüşe göre ise Allah'ın hüküm çıkarmanın önünü açıp bunu teşvîk ettiğini, Kur'ân üzerine düşünmeyi methettiğini, Kur'ân'ı düşünmeyi terk edenleri ise yediğini söyler. Yine Hz. Peygamber'e atfettiği "benden size bir hadîs gelirse onu Kur'ân'a arz edin, eğer Kur'ân'a uygunsa kabul edin, değilse duvara çarpın"²⁸⁰ sözüne dayanarak; Kur'ân'ın delil olduğunu ve her şeyin ona arz edileceğini, Kur'ân'ın bir şeye arz edilmesinin ise söz konusu olamayacağını söyler. Buna göre paragrafın başında naklettiğimiz hadîsi 'Kur'ân'ı kendi görüşüne uydurup da lafızlarının şehâdetine uymayan kimse, hakîkati tuttursa da hata etmiş olur' şeklinde anlamının daha doğru olacağını söyleyerek re'y ile tefsîri câiz görür.

Tabresî İbn Abbâs'a göre tefsîrin, hiç kimsenin bilmemesi ma'zûr görülemeyecek olan, Arapların dilleri sayesinde bilebilecekleri, ulemânın bilebileceği ve Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği tefsîr olmak üzere dört çeşit olduğunu söyler. Tabresî'ye göre *birincisi* Kur'ân'daki ahkâmın yeteri kadarını, tevhidin delillerinin ise hepsini bilmek, *ikincisi* dilin hakikatlerini ve Arapların konuşmalarındaki konuları bilmek, *üçüncüsü* müteşâbihâtın te'vîli ve ahkâmın fûrûâtı, *dördüncüsü* de kıyâmet saati gibi gaybî konulardır.

Tabresî "Kur'ân ilimlerinin en şerefli i'râbtır. Çünkü her açıklama i'râba dayanır. Kapalı olan lafızları açan ve anlamları ortaya çıkaran i'râbtır..." diyerek tefsîrde i'râbın önemine dikkat çeker ve Hz. Peygamber'in "Kur'ân'ı i'râb edin ve garîblerini araştırın"²⁸¹ hadîsiyle bu görüşünü temellendirir. Tabresî'ye göre **"Rabbın hiç kimseye zulmetmez/ولا يظلم ربك أحدا"** (Kehf 18/49) ve **"İlâhınız tek bir ilâhtır/فإلهكم إله واحد"** (Hacc 22/34) âyetlerinde olduğu gibi Kur'ân'ın zâhiri ve manası açıksa, Arapça'yı ve i'râbı bilen herkes muhtemel bir ya da iki manasını anlar ve Allah'ın murâdını kesin olarak bilir. Ancak **"namazı kılın, zekâtı verin/واقموا الصلوة وآتوا الزكوة"**

²⁸⁰ Ebu İshak eş-Şâtîbî(790/1388), **el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeria**, (Thk. Abdullah Draz), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs, IV/18-21. Şâtîbî'deki ifade şu şekildedir: "Size benden bir hadis ulaşırsa onu Allah'ın kitâbına arz edin. Eğer Allah'ın kitâbına uygun ise onu ben söylemişimdir. Yok eğer Allah'ın kitâbıyla çelişirse ben söylememişimdir". Muteber hadis kaynaklarında yer almayan ve senesinde inkıtâ' olduğu söylenen bu hadisin sahih olduğunu savunur. Hadisle ilgili tartışmalar için bkz. Kâmil Çakın, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi" **AÜ İFADER**, Ankara, 1993, XXXIV/248 vd.

²⁸¹ Ali Müttakî el-Hindî (975/1567), **Kenzu'l-Ummâl fî Süneni'l-Ef'âli ve'l-Akvâl**, (Thk. Bekrî Hayyânî-Safvet es-Saka), Mektebetu't-Türâsî'l-İslâmî, Haleb, 1974, I/607,hn. 2781.

(Bakara 2/43) âyetindeki gibi *mücmel* olup lafzın zâhiri ondan kastedilen manayı ayrıntılı olarak vermezse, o zaman bir açıklamaya ihtiyaç duyar. Bu da namazın vakitleri ile rekât sayıları ve zekâtın ölçüleri gibi Hz. Peygamber'in vahiyle aldığı bir açıklamadır. Bir çok manaya ihtimali olan âyetlerde ise manaların hepsinin kastedildiğini söylemek doğru değildir. Çünkü maksad tektir. *Müteşâbih* âyetlerde lafızdaki mana tek ve açık olmadığı için, lafza delîle uygun olan bir mana yüklenir. Bu durumda lafzın iki ya da daha fazla manaya ihtimali olup bu manalardan her biri mümkün olsa da "maksad budur" demek câiz olur. Ancak Hz. Peygamber'den bir hadîs veya imamlardan olduğu kesin olan bir söz olmaksızın, açıklama bâbında manalardan her biri câiz de olsa, cesurca davranıp "maksad kesin olarak budur" diyerek bir manayı öne çıkarmak doğru değildir. *Müteşâbih* hakkında kesin olarak hüküm verilmez ve bu konuda icmâ' ile yapılan bir te'vîl olmadan herhangi bir müfessir taklît edilmez. İcmâ' varsa ona dayanıp tâbi olmak vâciptir²⁸².

Kur'ân'ın isimleri ve bu isimlerin anlamları Tabresî'nin mukaddimesinde yer verdiği konulardandır. Tabresî aynen İbn Atıyye gibi Kur'ân'ın isimlerinden dördüne yer verir. Buna göre *Kur'ân*/القرآن, İbn Abbâs'tan naklen 'okumak' anlamındaki k-r-e/قرأ kökünden, Katâde'den naklen 'toplamak' manasında yine aynı kökten türemiştir. *Kitâb*/الكتاب ismi ise 'toplamak eklemek' anlamı dolayısıyla verilmiştir. *Furkân*/الفرقان ismi İbn Abbâs'tan naklen hakkın doğruluğunu bâtılın yanlışlığını gösterip delîlleriyle birlikte hakkı ve bâtılı ayırt ettiği için, bir görüşe göre de kurtuluşa ulaştırdığı için verilmiştir. 'Hatırlatma' anlamına binâen farzları ve ahkâmı koyan Allah'tan bir hatırlatma olduğu için, 'şeref' anlamına göre ise Kur'ân kendisine îmân edip onu tasdîk eden kimselere şeref olduğu için (Zuhuruf 43/44) *Zikir*/الذكر denilmiştir. Tabresî bu dört ismin Hz. Peygamber'e ulaştırılan bazı haberlere dayandığını söyler.

Kur'ân sûrelerini üç grupta ele alan Tabresî, baştaki uzun sûrelere *Tuvâl*, onları takip eden ikincilere *Mesânî* ve sonrakilere de *Mufassal* denildiğini söyler. Buna göre *Tuvâl* adıyla zikredilen yedi uzun sûre Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, En'âm, A'râf ve -besmele ile ayrılmadıkları için- Tevbe ile Enfâl'dir. Bir görüşe göre de yedincisi Yûnus'tur. Bu uzun sûreleri takip eden ikinci grup oldukları için *Mesânî* denilen sûreler, Yunus ile Nahl dahil aralarındaki sûrelerdir²⁸³. Uzun sûrelere başta geldikleri için *mebâdi'*, ikinci olarak bunlar geldikleri için *mesânî* denmiştir. İbn Abbâs'a göre Kur'ân'ın uzun kısa bütün sûreleri Zümer 39/23'e²⁸⁴ dayanarak

²⁸² Tabresî, a.g.e., I/13-15.

²⁸³ Bunlar Hûd, Yûsuf, Ra'd, İbrâhîm ve Hicr sûreleridir.

²⁸⁴ "Ahenkli ikişerli bir kitap/كتابا متشابهها مثنائي"

mesânîdir. Bu sûrelere meselleri, hadleri ve farzları anlattıkları için bu ismin verildiği de söylenmiştir. İmamlara göre ise bu sûreler, Hicr 15/87. âyetten²⁸⁵ dolayı bu adla anılırlar. Hasan Basrî ortalama 100 âyetten oluşan her sûrenin mesânî olduğunu ve ilki Bakara sonuncusu da Mü'minûn olmak üzere aradaki sûrelerin böyle olduğunu söyler. Bu konudaki bir başka görüş de önce 200'lük, sonra 100'lük grubun geldiği şeklindedir. *Mufasssal* sûreler ise Hâ-Mîm'lerden²⁸⁶ sonra gelip Kur'ân'ın sonuna kadar besmele ile fasledilmiş (ayrılmış) kısa sûrelerdir²⁸⁷.

Tabresî tahrîf iddiası, i'câz, nesh gibi ulûmü'l-Kur'ân'a dair bazı konular hakkında bilgiler verir. Ona göre Kur'ân hârikulâde bir mucize olup Hz. Peygamber'in doğruluğuna delîldir. Kur'ân'ın i'câz'ının aşkın dili, kendine mahsûs nazmı, benzersiz üslûbu yönünden mi, yoksa sarfe²⁸⁸ yönünden mi olduğu şeklinde görüşler olduğunu beliren Tabresî Kur'ân'ın i'câzı konusunda usûl (Kelâm) kitaplarının icmâ ettiğini ve bu konuda bir çok kitabın yazıldığını, Murtazâ Ebu'l-Kasım Ali b. Hüseyin el-Mûsevî'nin **el-Muvaddah**'ının önemli olduğunu söyler.

Tabresî Kur'ân'ın tahrîf edildiği iddialarını hatırlatarak, Kur'ân'da ekleme ya da çıkarma olduğunu söylemenin tefsîr açısından doğru olmadığını söyler. Kur'ân'a ekleme yapıldığı iddiasının bâtil olduğunda icmâ olduğunu, İmâmiye ve Ehl-i Sünnetten (haşeviyye) bir gruba göre ise değiştirme ve çıkarma olduğu iddialarının bulunduğunu söyler. "Arkadaşlarımızın mezhebi açısından gerçek bunun tersidir" der ve Murtazâ'ya dayanarak Kur'ân'ın naklinin şehirler, büyük olaylar, meşhûr kitaplar, şiirler ve ilmin nakli gibi olduğunu, üstelik bu konuda hiçbirinin Kur'ân'ın ulaştığı seviyeye ulaşamadığını söyler. Tabresî "çünkü Kur'ân nübüvvet mucizesi, şer'î ilimlerin ve dînî hükümlerin çıkış noktasıdır. Bu sebeple müslüman âlimler bildikleri her şeyi kullandılar" diyerek Kur'ân'da değiştirme ya da eksiltmenin mümkün olmadığını belirtir. Yine Murtazâ'dan naklen Kur'ân'ın Rasûlullah zamanında şu andaki hâli üzere yazılıp bir araya toplandığını, bunun delîli olarak Kur'ân'ın bu dönemde ezberlendiğini, ayrıca bazı sahâbelerin bu konuda görevlendirildiğini ve aralarında Abdullah İbn Mes'ûd, Übey b. Kâ'b vb.nin bulunduğu bu sahâbelerin Kur'ân'ı Hz. Peygamber'e birkaç kez okuyarak arz ettiklerini söyleyerek; "bütün bunlar gösteriyor ki Kur'ân titiz bir çalışmayla eksilmeden

²⁸⁵ "سبعاً من المثاني/tekranlanan yedi"

²⁸⁶ Bunlar Mü'min, Fussilet, Şûrâ, Zuhuruf, Duhân, Câsiye ve Ahkâf sûreleridir.

²⁸⁷ Tabresî, **a.g.e.**, I/15-16.

²⁸⁸ *Sarfe Nazariyesi*, mutezile kelâmcılarından Nazzâm'ın öncülüğünü yaptığı, Allah'ın insanların Kur'ân'a karşı durmalarını engellediği, nazmında ve fesâhatinde onun benzerini getirmelerini mümkün kılacak ilmi onlardan aldığı görüşüdür. Bkz. Süyûtî, **el-İtkan**, II/1005-1006. Sarfe konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Sami Atâ Hasan, **es-Sarfetü Delâletühâ lede'l-Kâilîne bihâ ve Rudûdü'l-Muârizîne lehâ**, yrs., trs., s. 4 vd.

dağılmadan toplanmıştır" der. Bu konuda İmâmiye ve Ehl-i Sünnet arasından ileri sürülen aykırı görüşlerin onların tamamına izâfe edilemeyeceğini, olsa olsa hadîsçilerden sahîh zannıyla, kesin bilgiye dayanmadan zayıf haberler nakledenlere izâfe edilebileceğini söyler.

Tabresî bu başlık altında son olarak nesh ile ilgili nâsih-mensûh, neshin sınırları, kısımları, şartları, bedâ ile tahsîsten farkı, yerine getirilmeden önce bir ibâdetin neshinin ve Kur'ân'ın sünnetle neshinin câiz olup olmadığı, nâsih ve mensûhu bilmenin nasıl olacağı gibi konuların Kur'ân'la ilgili olsa bile, bunların yerinin fıkıh usûlü kitapları olduğunu, konunun tefsîr ile ilgili olan kısmının ise kitabın uygun yerlerinde ele alınacağını belirtir²⁸⁹.

Tabresî Kur'ân'ın ve Kur'ân ehlinin fazîletleri hakkında Hz. Peygamber'den, *Kur'ân ehlinin ehlullah olduğu, Kur'ân okumanın en faziletli ibadet olduğu, Kur'ân seviyesinde bir zenginlik ve (ondan uzak kalmanın) ötesinde bir fakirlik olmadığı...* vb haberleri zikreder²⁹⁰.

Tabresî'nin mukaddimesinde ele aldığı son konu, Kur'ân'ı güzel bir ses ve kırâat ile okumanın müstehâb olduğudur. Bu başlık altında Tabresî Berâ b. Âzib, Huzeyfe b. el-Yemân ve Alkame b. Kays gibi sahâbelerden naklen, Kur'ân'ı güzel okumanın gereği ve fazîletine dair haberleri aktarır²⁹¹.

1.2. TEFSİRLERİN KAYNAKLARI

"Tefsîr Kaynakları" tabirinden ilk olarak Kur'ân'ın tefsîrinde kaynak kabul edilen Kur'ân, Hz.. Peygamber (s.a.s), sahabe ve tâbiûn anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi bu dönem tefsîr kaynakları yazılı eserler şeklinde değil, çoğunlukla sahabe kaynaklı rivâyetler şeklindedir. Biz her iki müfessirimize göre de Kur'ân'ın Kur'ân, sünnet, sahabe ve tâbiûn ile tefsîrini ileride ele alacağız. Bu bölümde ise müfessirlerimizin tefsîrlerinde görüşlerine başvurdukları âlimlere ve yazılı eserlere bakacağız.

İslâm ilim geleneğinde özellikle ilk dönem eserlerinde, tam bir alan ayrışması olmayıp alanlar arası geçişlilik olduğu için, kaynakları meşhûr oldukları alanlara göre tasnîfe tâbi tutmaya çalıştık. Kaynakların dizilişini tespit edebildiğimiz kadarıyla en çok alıntılanandan en aza doğru yaptık. Ayrıca her iki tefsîrde ortak olarak yararlanılan kaynakları, altı çizili olarak verdik. Müfessirlerimizin ölüm tarihlerini

²⁸⁹ Tabresî, **a.g.e.**, I/16-17.

²⁹⁰ Tabresî, **a.g.e.**, I/17-18.

²⁹¹ Tabresî, **a.g.e.**, I/18-19.

(541/548) esas alınarak önce İbn Atıyye'nin sonra da Tabresî'nin kaynaklarına yer verdik²⁹².

Gerek İbn Atıyye gerekse Tabresî, eserlerinde atıfta bulundukları kaynaklara genellikle müelliflerinin, bazen de eserlerinin isimlerini zikrederek yer vermişlerdir. Biz de çalışmamızda, müfessirlerimizin kaynaklarına öncelikle *müellif isimlerine göre*, daha sonra da ayrı bir paragrafta *eser isimlerine göre* yer vereceğiz.

1.2.1. İbn Atıyye'nin Tefsir Ve Kur'ân İlimleri Kaynakları

Taberî (310/922)²⁹³, Nakkâş (351/962)²⁹⁴, Dahhâk (105/723)²⁹⁵, Mekkî b. Ebî Tâlib (437/1045)²⁹⁶, Mehdevî (430/1038)²⁹⁷, Sa'lebî (427/1035)²⁹⁸, Zehrâvî (454/1062)²⁹⁹, Yakub İbn İshâk (205/820)³⁰⁰, Ebû Amr ed-Dânî (444/1052)³⁰¹, Ebû'l-Âliye (90/709)³⁰², Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (412/1021)³⁰³, Mukâtil b. Süleyman (150/767)³⁰⁴, İbn Fûrek (456/1015)³⁰⁵, Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî (478/1085)³⁰⁶, Kelbî (146/763)³⁰⁷, İbn Kuteybe (276/889)³⁰⁸, Evzâî (157/773)³⁰⁹, İbnü'l-Arâbî (543/1148)³¹⁰, İbn Ebî Hâtim (327/939)³¹¹, Müerric (174/790)³¹², Mâverdî (450/1058)³¹³, Hüseyin el-Ehvâzî (446/1055)³¹⁴, Sedûsî (251/865)³¹⁵, Ebû Hamza es-Sümmâlî (150/767)³¹⁶, Turtûşî (520/1126)³¹⁷, Ebû'l-Hasen İbnü'l-Bâziş

²⁹² Dipnotlarda İbn Atıyye ile ilgili verdiğimiz sayısal veriler için **el-Mektebetü's-Şâmile**, Tabresî ile ilgili sayısal veriler için ise **Nûr Câmiu Tefâsîr 2** adlı interaktif kitap programlarından yararlanılmıştır.

²⁹³ 876 sayfada. İbn Atıyye, **el-Muharraru'l-Veciz**, I/520, II/226, III/5, IV/106, V/514.

²⁹⁴ 279 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/363, II/145, III/33, IV/106, V/393.

²⁹⁵ 238 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/85, II/7, III/4, IV/14, V/5.

²⁹⁶ 172 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/192, II/266, III/307, IV/523, V/393.

²⁹⁷ 139 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/110, II/266, III/5, IV/106, V/272. İbn Atıyye tefsîrinin tasnîfini Mehdevî gibi yaptığını söyler. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/34.

²⁹⁸ 68 sayfada 120 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/508, IV/201, 384, 534, V/25, 125, 344. İlginçtir, İbn Atıyye Kehf 18/24. âyete kadar Sa'lebî'den hiç söz etmezken, bu noktadan itibaren ondan sıklıkla yararlanır.

²⁹⁹ 118 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/157, II/489, III/80, IV/ 164, V/378.

³⁰⁰ 109 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/84, II/96, III/4, IV/168, V/75.

³⁰¹ 66 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/382, II/469, III/473, IV/415, V/409.

³⁰² 64 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/158, II/452, III/378, IV/530, V/387.

³⁰³ 46 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/553, II/16, III/260, IV/466, V/491.

³⁰⁴ 43 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/137, II/441, III/435, IV/327, V/442.

³⁰⁵ 39 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/399, II/518, III/466, V/223.

³⁰⁶ 35 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/524, II/229, 477, III/79, 180, 271, 307, 318, 321, 459.

³⁰⁷ 33 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/96, II/146, III/158, IV/446, V/125.

³⁰⁸ 19 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/481, II/67, III/129, IV/282, V/226.

³⁰⁹ 15 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/434, II/498, III/37, IV/562.

³¹⁰ 11 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/187, II/8, III/454, V/413.

³¹¹ 7 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/403, III/149, IV/476, V/451.

³¹² 6 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/485, 538, III/439, V/112, 292.

³¹³ 4 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/172, 210-211, 507, III/453.

³¹⁴ 3 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/150, 181, III/515.

³¹⁵ 3 defa. II/485, III/159, V/46.

³¹⁶ 2 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/195, 411.

³¹⁷ 1 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/475.

(528/1133)³¹⁸, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Mukrî' (528/1133)³¹⁹, Abd b. Humejd el-Keşşî (249/863)³²⁰.

en-Nâsih ve'l-Mensûh: Hibetullah b. Sellâme (410/1019)³²¹, **Nazmu'l-Kur'ân:** Cürcânî (471/1078)³²², **el-Müşkil:** Mekkî b. Ebî Tâlib (437/1045)³²³, İbn Kuteybe (276/889)³²⁴, **el-Hidâye:** Mekkî b. Ebî Tâlib (437/1045)³²⁵, **el-Garîbü'l-Musannaf:** İbn Kuteybe (276/889)³²⁶, **el-Yavâkîf:** Ebû Ömer el-Mutarriz (344-345/955-956 ?)³²⁷, **el-Meânî:** Ebû İshâk Zeccâc (311/923)³²⁸ **Kitâbü** İbn Ebî Hâtim (327/939)³²⁹, **el-Garîb:** İbn Kuteybe (276/889)³³⁰.

1.2.2 Tabresî'nin Tefsîr Ve Kur'ân İlimleri Kaynakları

Kelbî (146/763)³³¹, Mukâtil b. Süleyman (150/767)³³², Cafer es-Sâdık (148/765)³³³, Ebû Cafer et-Tûsî (460/1067)³³⁴, Belhî (317/929)³³⁵, Ebû Cafer Muhammed el-Bâkır (114/733)³³⁶, Şa'bî (104/722)³³⁷, Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed Ayyâşî (320/932)³³⁸, Muhammed b. Nu'mân Ebû Abdullah (61/680)³³⁹, Ali b. İbrâhîm el-Kummî (349/960)³⁴⁰, Taberî (310/922)³⁴¹, Sa'lebî (427/1035)³⁴², İbn Arâbî (543/1148)³⁴³, Vâhidî (468/1075)³⁴⁴, Ebû Hamza es-Sümmâlî (150/767)³⁴⁵,

³¹⁸ Hocasıdır, 1 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/7.

³¹⁹ Hocasıdır, 1 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/270.

³²⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/435.

³²¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/269, II/95, IV/393.

³²² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/362.

³²³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/358, II/297, 374, 486, III/174, V/204.

³²⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/67.

³²⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/55, 274, 408, IV/409.

³²⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/141, IV/383.

³²⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/504.

³²⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/68.

³²⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/403, III/149, IV/476.

³³⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/527. İbn Atıyye'nin tefsîr ve kırâat kaynakları hakkında krş. Abdülvehhâb Fâйд, **a.g.e.**, s. 95-113; Yâsin Câsim Muhaymid, **ed-Dirâsâtü'n-Nahviyye fî Tefsîri İbn Atıyye**, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 2001, s. 80-91.

³³¹ 354 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/76, III/109, V/308, VII/312, IX/264.

³³² Yaklaşık 350 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/46, III/116, V/284, VII/350, IX/182.

³³³ 195 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/21, III/14, V/238, VII/165, IX/253.

³³⁴ 150-200 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/61, III/96, V/257, VI/314, X/325. Tabresî Tûsî'nin tefsîrinin güzel bir tefsîr olduğunu belirtir ancak nahiv ve tasnîf yönünden eleştirir. Ayrıca bazen âyetlerin anlaşılamayacak kadar kısa yorumlandığını belirtir. Tabresî, **a.g.e.**, I/11.

³³⁵ Yaklaşık 170 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/54, III/151, V/256, VII/209, IX/267.

³³⁶ Yaklaşık 140 yerde. Tabresî, **a.g.e.**, III/239, IV/383, V/146, VII/121, IX/132.

³³⁷ 119 yerde. Tabresî, **a.g.e.**, II/82, IV/146, VI/238, VIII/135, X/300.

³³⁸ 101 defa. Tabresî, **a.g.e.**, III/165, V/23, VII/286, IX/243, X/166.

³³⁹ Yaklaşık 90 yerde. Tabresî, **a.g.e.**, I/118, II/246, V/215, VII/246, IX/132.

³⁴⁰ 77 defa. Tabresî, **a.g.e.**, II/292, IV/146, VI/28, VIII/205, X/29.

³⁴¹ 45 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/99, III/165, V/190, VII/195, X/84.

³⁴² 35 defa. Tabresî, **a.g.e.**, II/362, IV/351, VI/28, VIII/174, X/29.

³⁴³ 31 defa. Tabresî, **a.g.e.**, II/107, IV/11, VI/212, VIII/159, X/174.

³⁴⁴ 28 defa. Tabresî, **a.g.e.**, III/121, V/262, VII/342, IX/161, X/296.

³⁴⁵ 23 defa. Tabresî, **a.g.e.**, III/145, V/292, VI/362, VIII/173, X/393.

Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (412/1021)³⁴⁶, İbn Kuteybe (276/889)³⁴⁷, Mâverdî (450/1058)³⁴⁸, İbrâhîm et-Teymî (120/737)³⁴⁹, Zemahşerî (538/1143)³⁵⁰, Ahmed ez-Zâhid (470/1077)³⁵¹, Ebû Âsım el-‘Âmirî³⁵², Ebû Bekr er-Râzî el-Cassâs (371/981)³⁵³, Ebû Müslim el-İsbahânî (370/980)³⁵⁴, el-Hâkim Ebû Saîd³⁵⁵.

Ahkâmü’l-Kur’ân: Ebû Bekr er-Râzî el-Cassâs (371/981)³⁵⁶, **el-İzâh:** Ahmed Zâhid (470/1077)³⁵⁷, **el-Kırâah:** Ebu’l-Hasen el-Habbâzî ()³⁵⁸, **Müşkilü’l-Kur’ân:** İbnü’l-Enbârî (328/940)³⁵⁹, **Tehzîbü’l-Ahkâm:** Ebû Cafer et-Tûsî (460/1067)³⁶⁰, **et-Tergîb:** İbn İnciveyh³⁶¹, **el-Vasît (el-Basît, el-Vecîz):** Vâhıdî (468/1075)³⁶², **Kitâbü’l-Vâkıdî (207/823)**³⁶³, **el-Muvaddah:** Murtazâ Ebu’l-Kasım Ali b. Hüseyin el-Mûsevî³⁶⁴.

Dipnotlarda verdiğimiz sayısal veriler de dikkate alındığında, İbn Atıyye’nin başat yazılı tefsîr kaynakları, Taberî ile yetiştiği coğrafyanın doğal bir yansıması olarak Mekki ve Mehdî iken; Tabresî’nin temel kaynakları ise yine mezhebi ve coğrafi şartları göz önüne alınarak Tûsî, Ayyâşî ve Kummî gibi Şîî müfessirlerdir.

Kelbî, Mukâtil b. Süleyman, Ebû Hamza es-Sümmâlî, Vâkıdî ve İbn Kuteybe gibi ilk dönem tefsîr âlimlerinin yanı sıra sonraki dönemlerden Sa’lebî, Mâverdî ve İbn Arâbî gibi müfessirlerin, hem İbn Atıyye ve hem de Tabresî tarafından ortak kaynaklar olarak alındığı görülmektedir.

Öte yandan müfessirlerimiz yetiştikleri ortamların etkisiyle birbirlerinden farklı müfessirlere ve bu arada hayattayken ders gördükleri hocalarına atıfta bulunmuşlardır. Buna göre İbn Atıyye Endülüsoğlu coğrafyası âlimlerine ve İbnü’l-Bâzîş ve Ebu’l-Hasen Ahmed el-Mukrî’ gibi hocalarına; Tabresî de Ebû Cafer el-Bâkır ve Ebû Abdullah gibi imamların ve Tûsî, Ayyâşî ve Kummî gibi Şîî müfessirlerin görüşlerine başvurmuş ve Ahmed Zâhid gibi hocalarına da atıfta bulunmuştur.

³⁴⁶ 16 defa. Tabresî, **a.g.e.**, IV/135, VI/42, VIII/262, IX/105, X/40.

³⁴⁷ 9 defa. Tabresî, **a.g.e.**, V/35, VII/71, X/69, 90.

³⁴⁸ 6 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/365, II/188, V/34, V/7, VIII/171, X/303.

³⁴⁹ 5 defa. Tabresî, **a.g.e.**, V/353, VI/35, 53, VIII/222, X/397.

³⁵⁰ 3 defa. Tabresî, **a.g.e.**, III/339, IV/250, VII/280.

³⁵¹ Hocasıdır. Tabresî, **a.g.e.**, X/165.

³⁵² 2 defa. Tabresî, **a.g.e.**, III/149, IV/21.

³⁵³ Tabresî, **a.g.e.**, II/240, III/274.

³⁵⁴ Tabresî, **a.g.e.**, I/228.

³⁵⁵ Tabresî, **a.g.e.**, III/341.

³⁵⁶ Tabresî, **a.g.e.**, III/274.

³⁵⁷ Tabresî, **a.g.e.**, X/165.

³⁵⁸ Tabresî, **a.g.e.**, I/21.

³⁵⁹ Tabresî, **a.g.e.**, VI/317.

³⁶⁰ Tabresî, **a.g.e.**, I/343.

³⁶¹ Tabresî, **a.g.e.**, II/121.

³⁶² Tabresî, **a.g.e.**, I/218.

³⁶³ Tabresî, **a.g.e.**, V/66.

³⁶⁴ Tabresî, **a.g.e.**, I/16.

Gerek İbn Atıyye ve gerekse Tabresî yararlandıkları tefsîr kaynaklarıyla ilgili genelde değerlendirmelerde bulunmadan sadece alıntı yapmışlardır. Ancak İbn Atıyye'nin referans aldığı müfessirleri Tabresî'ye göre daha fazla kritik ettiği, zaman zaman katıldığını belirttiği, kendine göre hatalı gördüğü yerlerde ise eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Örneğin en fazla alıntıda bulunduğu ve "Allah ona rahmet eylesin/محرر" şeklinde andığı³⁶⁵ Taberî'nin bazı tercihlerini açıkça onaylarken³⁶⁶, tespit edebildiğimiz yaklaşık 20 yerde de ona eleştiriler yöneltir³⁶⁷.

1.2.3. İbn Atıyye'nin Hadîs Kaynakları

İmam Mâlik (179/795)³⁶⁸, Buhârî (256/869)³⁶⁹, Müslim (261/874)³⁷⁰, (eş-Şeyhân), Ebû Dâvud es-Sicistânî (275/888)³⁷¹, Tirmizî (279/892)³⁷², Nesâî (303/915)³⁷³, İbn Ebî Şeybe (235/849)³⁷⁴, İbn Ebî Zemenîn (399/1008)³⁷⁵, Kâbisî (403/1012)³⁷⁶, İbn Sencer (258/872)³⁷⁷, Saîd b. Mansûr (227/842)³⁷⁸.

es-Sahîh: Buhârî (256/869)³⁷⁹, Müslim (261/874)³⁸⁰, **el-Muvatta':** Mâlik b. Enes (179/795)³⁸¹, **el-Musannaf:** Ebû Dâvud (275/888)³⁸², Abdürrezzâk b. Hemâm (211/826)³⁸³, Nesâî (303/915)³⁸⁴, Buhârî (256/869)³⁸⁵, Tirmizî (279/892)³⁸⁶, Saîd b. Mansûr (227/842)³⁸⁷, **el-Müsned:** İbn Ebî Şeybe (235/849)³⁸⁸, İbn Sencer

³⁶⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/42, II/163, III/482, IV/74.

³⁶⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/520, II/226, III/337.

³⁶⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/401, 535, II/50, 110. vd.

³⁶⁸ Yaklaşık 350 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/94, 95, 500, II/216, 399, III/373, IV/119, V/210.

³⁶⁹ 82 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/65, 517, II/39, 546, III/10, 533, IV/17, 504, V/167, 504, vd.

³⁷⁰ 78 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/148, 293, II/44, 366, III/94, 294, IV/168, 398, V/5, 307, vd.

³⁷¹ 20 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/299, II/266, III/186, IV/398, V/320.

³⁷² 16 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/69, 319, II/39, 491, III/492, IV/21, 221, V/292, 461, vd.

³⁷³ 2 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/300, II/515.

³⁷⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/510, IV/139.

³⁷⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/278.

³⁷⁶ 1 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/240.

³⁷⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/400, III/433.

³⁷⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/521.

³⁷⁹ Buhârî için bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/286, II/297, III/236, IV/202, vd. في الصحيح kaydıyla hemen her zaman Buhârî'yi kasteder. Müslim'den alıntı yaptığı zaman ise مسموح في الحديث şeklinde belirtir. 1'er yerde de الشيخان (III/278) ve نبي حاصلا في (III/436) ifadeleri ile her iki hadîsçiden alıntı yapar.

³⁸⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/269, II/225, III/44, vd.

³⁸¹ 19 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/502, II/399, IV/91, V/497, vd.

³⁸² İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/96, 266, III/53, IV/155.

³⁸³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/106.

³⁸⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/300.

³⁸⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/491.

³⁸⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/491.

³⁸⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/521.

³⁸⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/510, IV/139.

(258/872)³⁸⁹, Hayseme b. Süleyman Trablusî (343/954)³⁹⁰, **ed-Delâil**: Kasım b. Sâbit Sarakustî (302/914)³⁹¹.

1.2.4. Tabresî'nin Hadîs Kaynakları

Buhârî (256/869)³⁹², Müslim (261/874)³⁹³, Ebu'l-Kasım el-Hasekânî (470/1077 ?)³⁹⁴, Ebu'l-Hamd Mehdî b. Nezzâr³⁹⁵, Hâkim Ebû Abdullah (378/988)³⁹⁶, Ahmed b. Muhammed b. Saîd İbn Ukde (332/943)³⁹⁷, Ebû Dâvud es-Sicistânî (275/889)³⁹⁸.

Şevâhidü't-Tenzîl li Kavâidi't-Tafsîl ve't-Te'vîl: Ebu'l-Kasım el-Hasekânî (470/1077 ?)³⁹⁹, **es-Sahîh**: Buhârî (256/869)⁴⁰⁰, Müslim (261/874)⁴⁰¹, Hâkim Ebû Abdullah (378/988)⁴⁰², **Garîbü'l-Hadîs**: Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (209/824)⁴⁰³, **es-Sünen**: Ebû Dâvud es-Sicistânî (275/889)⁴⁰⁴.

Müfessirlerimiz tefsîrlerinde temel hadîs kaynaklarından yararlanmışlar ve eserlerinde bu kaynaklara atıfta bulunmuşlardır. Buhârî, Müslim, ve Ebû Dâvud ile onların eserleri her iki müfessirimizin de ortak kaynaklarıdır. Ancak Tabresî Şîî olmasının etkisiyle, İbn Atıyye'ye göre adı geçen muhaddislerden daha az yararlanmıştır. Bunlar dışında İbn Atıyye'nin diğer hadîs kaynakları da Tabresî'ye oranla daha fazladır. İbn Atıyye "İki şeyh/ناحي شئ" ⁴⁰⁵, Tabresî ise "Buhârî ve Müslim rivâyet etti.../رواه البخاري و مسلم" ⁴⁰⁶ ifadeleriyle ve her ikisi de "iki Sahîh'te.../يفنيحي حصل" ⁴⁰⁷ ifadeleriyle müttetekun aleyh hadîslere işaret ederler.

Yukarıda da görüldüğü gibi İbn Atıyye el-Musannaf/فنصم ifadeini, Ebû Dâvud, Abdürrezzâk b. Hemmâm, Nesâî, Buhârî, Tirmizî ve Saîd b. Mansûr'un

³⁸⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/400, III/433.

³⁹⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/404

³⁹¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/76, III/35. Müslim'in Sahîh'iyle beraber zikreder. II/408, III/104, 152, IV/216, V/168. İbn Atıyye'nin hadîs kaynakları hakkında krş. Abdülvehhâb Fâid, **a.g.e.**, s 113-114; Yâsin Câsim Muhaymid, **a.g.e.**, s. 91-94.

³⁹² 45 yerde. Tabresî, **a.g.e.**, II/365, IV/286, VI/224, VIII/110, X/45.

³⁹³ 25 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/20, III/259, V/86, VII/193, IX/128.

³⁹⁴ 20 defa. Tabresî, **a.g.e.**, III/291, V/83, VII/165, IX/35, X/164.

³⁹⁵ 8 defa. Tabresî, **a.g.e.**, III/207, IV/351, VI/192, VII/325, X/164.

³⁹⁶ Tabresî, **a.g.e.**, V/344, VI/140, VII/172, X/317.

³⁹⁷ Tabresî, **a.g.e.**, V/14, VI/58, VI/278-279, VII/54.

³⁹⁸ Tabresî, **a.g.e.**, VII/95.

³⁹⁹ 20 defa. Tabresî, **a.g.e.**, III/291, V/83, VII/165, IX/35, X/164.

⁴⁰⁰ Tabresî, **a.g.e.**, II/237, V/86, VII/234, IX/352, X/243.

⁴⁰¹ Tabresî, **a.g.e.**, II/365, IV/308, VI/313, X/366.

⁴⁰² Tabresî, **a.g.e.**, V/344, VI/140, VII/172.

⁴⁰³ Tabresî, **a.g.e.**, II/300, III/218.

⁴⁰⁴ Tabresî, **a.g.e.**, VII/95.

⁴⁰⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/278.

⁴⁰⁶ Tabresî, **a.g.e.**, VII/286, VIII/126, 325, IX/168, 222, X/113. Tabresî Buhârî ve Müslim'den toplam 21 yerde beraber alıntı yapmıştır.

⁴⁰⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/436.; Tabresî, **a.g.e.**, IV/356, V/250, VI/289.

kitapları için kullanır. Bu onun hadîs kitaplarına kısaca atıfta bulunmak için kullandığı bir genel ifade olsa gerektir.

Her iki müfessirimiz de ileride daha ayrıntılı görüleceği gibi hadîslerden oldukça yararlanmalarına rağmen çoğu zaman kaynak ve râvî belirtmeden, hatta hadîsin tamamını zikretmeden çeşitli ifade kalıpları içerisinde hadîslere atıfta bulunmuşlardır. Bu kalıplar ileride ele alınacaktır.

1.2.5. İbn Atıyye'nin Fıkıh Kaynakları

Mâlik b. Enes (179/795)⁴⁰⁸, Şâfiî (204/819)⁴⁰⁹, Süfyân-ı Sevrî (161/778)⁴¹⁰, Ebû Hanîfe (150/767)⁴¹¹, İbn Kâsım (191/807)⁴¹², Abdûlmelik İbn Habîb (238/852)⁴¹³, İbnü'l-Münzir (318/930)⁴¹⁴, İbnü'l-Mâcişûn (164/780)⁴¹⁵, İbnü'l-Mevvâz (269/882)⁴¹⁶, Ahmed İbn Hanbel (241/855)⁴¹⁷, Ebû'l-Hasen el-Lahmî (478/1085)⁴¹⁸, İbn Şihâb ez-Zührî (124/742)⁴¹⁹, İbnü'l-Celâb (378/988)⁴²⁰, Ebû Bekr el-Ebherî (375/985)⁴²¹.

el-Muvatta': Mâlik b. Enes (179/795)⁴²², **el-Müdevvene:** Sahnûn b. Saîd (240/854)⁴²³, **el-Atebiyyeh:** Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz el-Atebî (455/1063)⁴²⁴, **el-Mebsût:** İsmâîl b. Hammâd (282/895)⁴²⁵, **el-Muhtasar:** İbn Abdülhakem (214/829)⁴²⁶, İbnü'l-Celâb (378/988)⁴²⁷, **el-Vâdiha:** Abdûlmelik b. Habîb es-Sülemî (238/852)⁴²⁸, **el-İşrâf:** İbnü'l-Münzir (318/930)⁴²⁹, **ed-Divân:** İbn Kasım (191/807)⁴³⁰, **et-Tefrî':** İbnü'l-Celâb (378/988)⁴³¹, **el-Müntekâ:** Ebû'l-Velîd el-Bâcî (474/1081)⁴³², **el-Muvâzene:** İbnü'l-Mevvâz (269/882)⁴³³, **el-Mevvâziye:** İbnü'l-

⁴⁰⁸ Hem hadîs hem fıkıh kaynağı olarak yaklaşık 350 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/165, II/93, III/11, IV/362, V/363.

⁴⁰⁹ 60 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/95, II/242, III/22, IV/162, V/392.

⁴¹⁰ 42 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/253, II/236, III/51, IV/116, V/160.

⁴¹¹ 39 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/245, II/184, III/51, IV/168, V/252.

⁴¹² 37 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/239, II/498, III/424, IV/167.

⁴¹³ 28 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/230, II/230, III/50, IV/285, V/77.

⁴¹⁴ Yaklaşık 20 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/266, II/529, III/48.

⁴¹⁵ 18 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/266, II/510, III/50, IV/165, V/330.

⁴¹⁶ 14 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/478, II/230, IV/167.

⁴¹⁷ 7 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/253, 381, II/102, 156, 189, 236, 498.

⁴¹⁸ Hocasıdır. 7 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/479, II/37, 60, 106, 108, IV/165, 167.

⁴¹⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/253, II/144, III/299, V/298.

⁴²⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/311, 317, IV/168.

⁴²¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/103, 164.

⁴²² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/136, 240, vd.

⁴²³ 32 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/79, 479, II/37, 103, III/22, 299, IV/92, 168.

⁴²⁴ 11 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/251, II/231, 238, III/12, vd.

⁴²⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/251, II/103.

⁴²⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/253.

⁴²⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/168.

⁴²⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/38, 510, III/22, 268, IV/92, V/77.

⁴²⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/266, II/499, III/48, 49, V/162, vd.

⁴³⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/319, III/252.

⁴³¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/22.

⁴³² İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/173.

Mevâz (269/882)⁴³⁴, **en-Nevâdir**: Ebû Muhammed el-Kayravânî (386/996)⁴³⁵, **el-Esedîyye**: Esed b. Furât İbn Sinân (213/828873)⁴³⁶, **el-Mecmûa**: İbn Abdûs el-Kayravânî (260/)⁴³⁷, **el-İstizhâr**: (Müellifi belirtilmiyor)⁴³⁸, **el-Latîf**: Taberî (310/922)⁴³⁹, **et-Telkîn**: Abdülvehhâb b. Nasr el-Bağdâdî (422/1030)⁴⁴⁰.

1.2.6. Tabresî'nin Fıkıh Kaynakları

eş-Şafiî (204/819)⁴⁴¹, Süfyân-ı Sevrî (161/778)⁴⁴², Ebû Hanîfe (150/767)⁴⁴³, Malik b. Enes (179/795)⁴⁴⁴, Ahmed İbn Hanbel (241/855)⁴⁴⁵, Nazzâm (221/835)⁴⁴⁶, Muhammed b. Yakub el-Küleynî (328/939)⁴⁴⁷,

Kitâbü Men Lâ Yahduruhü'l-Fakîh: Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh (381/991)⁴⁴⁸, **el-Cedîd**: Şafiî (204/819)⁴⁴⁹, **Kitâbü'l-Kâfî**: Muhammed b. Yakub el-Küleynî (328/939)⁴⁵⁰, **en-Nüket**: Nazzâm (221/835)⁴⁵¹.

Yaşadığı dönemin önemli kadılarından birisi olan İbn Atıyye'nin tefsîrinde fıkıh kaynakları önemli bir yer tutar. İbn Atıyye Sünnî/mâlikî çizgide bir müfessir olduğu için fikhî meseleleri genellikle mâlikî mezhebi çerçevesinde ele alır ve tefsîrinde fikhî alandaki kaynak seçimini de bu doğrultuda yapar. **el-Muvatta'**, **el-Müdevvene**, **el-Atebiyye**, **el-Mevâziyye** gibi malikî fikhının temel kaynakları bu alandaki başvuru eserleridir. Ancak onun mezheb taassubu yoktur. O bakımdan İmam Malik'in yanı sıra Şâfiî, Ebû Hanîfe, Süfyân-ı Sevrî gibi diğer mezheb önderlerinin görüşlerine de başvurmaktan geri durmaz. Çoğu zaman bir konuyu tartışırken bütün mezheblerin görüşlerine yer verip⁴⁵² en sonunda kendi görüşünü

⁴³³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/167.

⁴³⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/118.

⁴³⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/476.

⁴³⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/230.

⁴³⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/478.

⁴³⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/118.

⁴³⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/95.

⁴⁴⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/164. İbn Atıyye'nin fıkıh kaynakları hakkında krş. Abdülvehhâb Fâid, **a.g.e.**, s. 120-122; Yâsin Câsim Muhaymid, **a.g.e.**, s. 94-95.

⁴⁴¹ 74 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/212, III/41, V/54, VII/176-177, IX/121.

⁴⁴² 22 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/223, III/119, V/244, VII/195, X/10.

⁴⁴³ 19 defa. Tabresî, **a.g.e.**, II/11, III/245, IV/325, VI/182, VII/298, VIII/116, X/345.

⁴⁴⁴ 18 defa. Tabresî, **a.g.e.**, III/251, VII/177, VIII/116, X/240.

⁴⁴⁵ Tabresî, **a.g.e.**, IV/324.

⁴⁴⁶ Tabresî, **a.g.e.**, III/23.

⁴⁴⁷ Tabresî, **a.g.e.**, VI/60.

⁴⁴⁸ Tabresî, **a.g.e.**, II/79, III/33, VIII/63, X/324.

⁴⁴⁹ Tabresî, **a.g.e.**, II/28.

⁴⁵⁰ Tabresî, **a.g.e.**, VI/60.

⁴⁵¹ Tabresî, **a.g.e.**, III/23.

⁴⁵² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/497, I/381, V/274-275.

serdeder⁴⁵³. Yeri geldiğinde kendi mezhebinin yaklaşımına aykırı olarak farklı görüşler de öne sürer⁴⁵⁴.

Tabresî ise Şîî/imâmîdir ve doğal olarak diğer alanlarda olduğu gibi bu durum onun fıkîhî konulardaki tercihlerini de etkiler. Ancak o Şîa gibi ana bünyeden kopmuş telakkî edilen bir mezhebin âlimlerinden biri olmasına rağmen öteki mezheb imamlarının görüşlerine yer vermekten çekinmez. Tabresî de İbn Atıyye gibi, İmam Şâfiî, Ebû Hanîfe, Ahmed İbn Hanbel ve Süfyân-ı Sevrî gibi mezheb önderlerinin görüşlerine yer verir.

Öte yandan İbn Atıyye “mâlikî fakîhler/المالكي/المالكيين”⁴⁵⁵, Tabresî ise “imamlarımızdan/عن أئمتنا”⁴⁵⁶ ya da “mezhebimize göre/انبذم يلع”⁴⁵⁷ ifadeleriyle kendi mezheplerinin görüşlerini aktarırlar. Ayrıca müfessirlerimizin ikisi de “Mısırlı fakîhler/الأمصار”⁴⁵⁸ ifadesiyle Mısır âlimlerine atıfta bulunurlar. İbn Atıyye ayrıca “Kûfeli fakîhler/كفولاء”⁴⁵⁹ den söz eder.

Son olarak Fıkıh kaynakları konusunda iki müfessirimiz arasındaki farklardan biri de görebildiğimiz kadarıyla İbn Atıyye’nin Tabresî’ye göre daha geniş bir kaynak yelpazesinden yararlanmış olmasıdır. Bu durumu İbn Atıyye’nin uzun yıllar kadılık yapmasıyla açıklamak yanlış olmaz düşüncesindeyiz.

1.2.7. İbn Atıyye'nin Kelâm Kaynakları

Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî (478/1085)⁴⁶⁰, İbn Tayyib el-Bâkılânî (403/1012)⁴⁶¹, Ebû Mansûr el-Matürîdî (333/944)⁴⁶², Ebû Mûsa el-Eş'arî (324/935)⁴⁶³, Gazâlî (505/1111)⁴⁶⁴.

el-İrşâd⁴⁶⁵, **eş-Şâmil fî Usûlî'd-Dîn**⁴⁶⁶, **et-Telhîs**⁴⁶⁷: Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî (478/1085), **el-Hucce**: Ebû'l-Kasım et-Teymî (535/1141), (478/1085), **el-İktisâd**: Gazâlî (505/1111)⁴⁶⁸, **el-Akîde**⁴⁶⁹, **el-Muknî**⁴⁷⁰: Ebû Mansûr el-Matürîdî (333/944),

⁴⁵³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/197.

⁴⁵⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/28.

⁴⁵⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/92, 165.

⁴⁵⁶ Tabresî, **a.g.e.**, II/29.

⁴⁵⁷ Tabresî, **a.g.e.**, II/85.

⁴⁵⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/321, 324, II/32, 164, 241. ; Tabresî, **a.g.e.**, III/216.

⁴⁵⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/292, II/233, IV/168.

⁴⁶⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/524, II/229, 477, III/79, 180, 271, 307, 318, 321, 459.

⁴⁶¹ Onu hep Kadî/كادى şeklinde zikreder. İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/318, 451, 480, III/307, 321, 514.

⁴⁶² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/200, III/292, 394, 409, 459.

⁴⁶³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/393, II/480.

⁴⁶⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/308, IV/388.

⁴⁶⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/542, II/229, III/180.

⁴⁶⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/477.

⁴⁶⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/271, 318.

⁴⁶⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/388.

el-Hidâye: İbn Tayyib el-Bâkılânî (403/1012)⁴⁷¹, **et-Takrîb ve'l-İrşâd:** İbn Tayyib el-Bâkılânî (403/1012)⁴⁷².

1.2.8. Tabresî'nin Kelâm Kaynakları

Ebû Ali el-Cübbâî (303/915)⁴⁷³, Ali b. Îsâ er-Rummânî (383/992)⁴⁷⁴, Amr b. Ubeyd (144/761)⁴⁷⁵, İbnü'l-İhşîd (326/938)⁴⁷⁶, Vâsıl b. Atâ (131/748)⁴⁷⁷, Kâdı Abdülcebbâr (415/1024)⁴⁷⁸, Beyhakî (458/1065)⁴⁷⁹, Ebû Müslim el-İsfahânî (323/934)⁴⁸⁰, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (235/849-850 ?)⁴⁸¹, İbn Ebî Alân (227/841)⁴⁸², Ebû Cafer et-Tûsî (460/1067)⁴⁸³,

Kitâbü'l-Ba's ve'n-Nüşûr: Beyhakî (458/1065)⁴⁸⁴, **Delâilü'n-Nübüvve:** Beyhakî (458/1065)⁴⁸⁵, **Kitâbü'l-Hucce:** Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (235/849-850 ?)⁴⁸⁶, **Kitâbü't-Tevhîd:** Ebû Cafer et-Tûsî (460/1067)⁴⁸⁷.

Müfessirlerimizin tefsîrleri kaynakları açısından karşılaştırıldığında, aralarındaki fark kendisini en çok Kelâm kaynakları alanında göstermektedir. Zira ortak tek bir kaynakları yok desek yanlış olmayız herhalde. Açıktır ki bunun sebebi, İbn Atrıyye ve Tabresî'nin farklı itikâdî mezheplerin müntesibi olmalarıdır.

Sünnî olduğu için İbn Atrıyye mâturîdî/eş'arî çizgideki Cüveynî, Bâkılânî, Mâtürîdî, Eş'arî ile Gazâlî'den ve onların eserlerinden yararlanırken; Şîî/imâmî olan Tabresî ise Şîa'nın Mu'tezile ile itikâdî alandaki yakınlığı⁴⁸⁸ dolayısıyla hep mutezilî âlim ve eserlerden yararlanmıştır. Onun bu alandaki kaynaklarını Cübbâî, Rummânî,

⁴⁶⁹ İbn Atrıyye, **a.g.e.**, III/409.

⁴⁷⁰ İbn Atrıyye, **a.g.e.**, I/200.

⁴⁷¹ İbn Atrıyye, **a.g.e.**, IV/388.

⁴⁷² İbn Atrıyye, **a.g.e.**, II/383. İbn Atrıyye'nin kelâm kaynakları hakkında krş. Abdülvehhâb Fâid, **a.g.e.**, s. 123; Yâsin Câsim Muhaymid, **a.g.e.**, s. 95-96.

⁴⁷³ Yaklaşık 800 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/33, III/89, V/87, VII/86, IX/233.

⁴⁷⁴ 35 defa. Tabresî, **a.g.e.**, II/171, IV/366, X/78.

⁴⁷⁵ 17 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/102, III/115, V/16, VIII/101, X/73.

⁴⁷⁶ 15 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/123, IV/301, V/14, VI/228, VIII/55.

⁴⁷⁷ 6 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/93, 123, 342, III/115, IX/186, 341.

⁴⁷⁸ Tabresî, **a.g.e.**, II/303, III/89, VI/55, X/156-157.

⁴⁷⁹ 4 defa. Tabresî, **a.g.e.**, VII/95, VIII/38, IX/153, 174.

⁴⁸⁰ Tabresî, **a.g.e.**, I/69, 245, II/301.

⁴⁸¹ Tabresî, **a.g.e.**, IV/187, 301.

⁴⁸² Tabresî, **a.g.e.**, VI/241.

⁴⁸³ Tabresî, **a.g.e.**, VII/200.

⁴⁸⁴ Tabresî, **a.g.e.**, VII/95.

⁴⁸⁵ Tabresî, **a.g.e.**, IX/153.

⁴⁸⁶ Tabresî, **a.g.e.**, IV/301.

⁴⁸⁷ Tabresî, **a.g.e.**, VII/200.

⁴⁸⁸ Şîa ile Mutezilenin ittifak ettiği konular için bkz. Niyazi Kahveci, **Mutezile ile Şîa Arasında Siyasal Tartışma (Kadı Abdülcebbâr-Şerif Murtaza)**, Araştırma Yay., Ankara, 2006, s. 214-244. Mugniye ise İmâmîye'yi Eş'arîlik ile Mu'tezile arasında bir yerde görür ve İmâmîye ile Eş'ariye'nin Mu'tezileden farklı yönlerine temas eder. Bkz. Muhammed Cevad Mugniye, "el-İmâmîyye beyne'l-Eş'arî ve'l-Mu'tezile", Risâletü'l-İslâm, yıl: 12, sayı: II, Kahire, 1960, s. 139 vd.

Vâsıl b. Atâ, Kâdı Abdülcebbâr, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve Ebû Müslim el-İsfahânî gibi mutezilî alimler teşkîl etmiştir.

Yerinde daha detaylı olarak görüleceği gibi İbn Atıyye, kelâmî konularda bütün mezheplerin görüşlerine yer vererek, ama özellikle Ehl-i Sünnet ve mutezile'nin görüşlerini tartışarak⁴⁸⁹ tavrını Ehl-i Sünnet'ten yana koyarken; Şîa⁴⁹⁰, mutezile⁴⁹¹, Cebriye⁴⁹², kaderiye⁴⁹³, mücessime⁴⁹⁴, mürctie⁴⁹⁵, hâriciye⁴⁹⁶ gibi mezheplere karşı da cevaplar verir.

İmâmiye'nin önemli müfessirlerinden kabul edilen Tabresî ise bir yandan kendi mezhebinin görüşlerini temellendirmeye çalışırken, öte yandan hariciye⁴⁹⁷ ve özellikle cebriye'ye⁴⁹⁸ itirazlar yöneltmiştir.

1.2.9. İbn Atıyye'nin Dilbilim Kaynakları

Zeccâc (311/923)⁴⁹⁹, Sîbeveyh (180/796)⁵⁰⁰, Ebû Hâtim es-Sicistânî (248/862)⁵⁰¹, Kisâî (189/804)⁵⁰², Ferrâ (207/822)⁵⁰³, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (209/824)⁵⁰⁴, Halîl b. Ahmed (175/791)⁵⁰⁵, Ahfeş (177/793)⁵⁰⁶, Müberred (286/899)⁵⁰⁷, Rummânî (383/992)⁵⁰⁸, Ebû Ali el-Fârisî (377/987)⁵⁰⁹, Nehhâs (338/949)⁵¹⁰, Esmâî (216/831)⁵¹¹, Yahyâ b. Sa'leb (291/903)⁵¹², İbn Seyyide (458/1065)⁵¹³, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam (224/838)⁵¹⁴, Cürcânî (471/1078)⁵¹⁵, Ebû

⁴⁸⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/64, III/328, IV/361.

⁴⁹⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/450, III/393.

⁴⁹¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/360, V/223.

⁴⁹² İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/107, V/86.

⁴⁹³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/367, II/266.

⁴⁹⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/342.

⁴⁹⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/64.

⁴⁹⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/64, III/310-311.

⁴⁹⁷ Tabresî, **a.g.e.**, III/49.

⁴⁹⁸ Tabresî, **a.g.e.**, II/337, III/232, IV/17.

⁴⁹⁹ 375 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/144, II/282, III/59, IV/4, V/195.

⁵⁰⁰ 321 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/132, II/149, III/6, IV/106, V/408.

⁵⁰¹ 225 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/366, II/297, III/157, IV/106, V/378.

⁵⁰² 152 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/111, II/246, III/80, IV/407, V/425.

⁵⁰³ 151 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/210, II/372, III/292, IV/266, V/225.

⁵⁰⁴ Yaklaşık 150 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/116, II/511, III/149, IV/383, V/224.

⁵⁰⁵ 98 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/149, II/324, III/188, IV/123, V/465.

⁵⁰⁶ 87 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/99, II/146, III/18, IV/228, V/495.

⁵⁰⁷ 77 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/145, II/335, III/239, IV/392, V/457.

⁵⁰⁸ 47 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/287, IV/469, V/195-196.

⁵⁰⁹ 46 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/192, II/345, III/254, IV/523, V/282.

⁵¹⁰ 45 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/257, II/326, III/165, IV/31, V/420.

⁵¹¹ 33 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/292, II/538, III/47, IV/115, V/477.

⁵¹² 24 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/212, II/152, IV/44, V/237.

⁵¹³ 22 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/240, II/152, III/106, IV/144, V/136.

⁵¹⁴ 19 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/142, II/284, III/196, IV/383, V/444.

⁵¹⁵ 7 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/93, 362, 396, II/456, 475, III/71, V/387.

Osman el-Mâzinî (249/863)⁵¹⁶, İbn Hazm el-Lihyânî (215/830)⁵¹⁷, Ya'kub b. es-Sikkî (244/858)⁵¹⁸, Ahmed b. Fâris (395/1004)⁵¹⁹.

Kitâbü'l-Lügât: Ferrâ (207/822)⁵²⁰, **el-Leâlî:** Ebû Ubeyd el-Bekrî⁵²¹, **el-Envâ':** Zeccâc (311/923)⁵²², **el-Mecâz:** Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna (209/824)⁵²³, **el-Müşkil:** Mekki b. Ebî Tâlib (437/1045)⁵²⁴, **el-Bağdâdiyyât:** Ebû Ali el-Fârisî (377/987)⁵²⁵, **el-Halebiyyât:** Ebû Ali el-Fârisî (377/987)⁵²⁶, **Kitâbü'd-Dahhâk** (105/723), **Fikhu'l-Lüga:** Seâlibî (429/1038)⁵²⁷, **Kitâbü'l-Ayn:** Halîl b. Ahmed (175/796), **el-Hucce:** Ebû Ali el-Fârisî (377/987)⁵²⁸, **el-İgfâl:** Ebû Ali el-Fârisî (377/987)⁵²⁹, **Kitâbü'z-Zehrâvî** (454/1062)⁵³⁰, **Kitâbu** Ebû Hâtim es-Sicistânî (248/862)⁵³¹, **Kitâbu'n-Nakkâş** (351/962)⁵³², **Nazmü'l-Kur'ân:** Cürcânî (471/1078)⁵³³, **el-Mücmel:** Ahmed b. Fâris (395/1004)⁵³⁴, **el-Muktedab:** Müberred (286/899)⁵³⁵, **en-Nevâdir:** Zeccâc (311/923)⁵³⁶, **el-Kitâb:** Sîbeveyh (180/796)⁵³⁷, **el-Kitâbü fi'l-Ef'âl:** Ebû Osman el-Mâzinî (249/863)⁵³⁸, **el-Yâkûte:** İbn Arabî (543/1148)⁵³⁹, **el-Garîbü'l-Musannaf:** Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam (224/838)⁵⁴⁰.

1.2.10. Tabresî'nin Dilbilim Kaynakları

Zeccâc (311/923)⁵⁴¹, Ferrâ (207/822)⁵⁴², Sîbeveyh(180/796)⁵⁴³, Kisâi (189/804)⁵⁴⁴, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (209/824)⁵⁴⁵, İbn Cinnî

⁵¹⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/271, 398, III/141, V/208, 239, 346.

⁵¹⁷ 6 yerde. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/72, 73, 97, II/258.

⁵¹⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/546, III/25, 453, V/112, 408.

⁵¹⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/266.

⁵²⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/281.

⁵²¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/192.

⁵²² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/233, V/487.

⁵²³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/54, II/511.

⁵²⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/358, II/297, 374, 486, III/174, V/204.

⁵²⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/254.

⁵²⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/182, III/464.

⁵²⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/551.

⁵²⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/326.

⁵²⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/463.

⁵³⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/197, IV/195-196, 467, 539, V/158, 294.

⁵³¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/403, III/149, IV/476.

⁵³² İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/447, 453, 459, III/68, 89, IV/196, 262, V/ 128, 344, vd.

⁵³³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/396, III/71.

⁵³⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/266.

⁵³⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/242.

⁵³⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/398.

⁵³⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/415, III/291, 335, V/90.

⁵³⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/239.

⁵³⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/187.

⁵⁴⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/383. İbn Atıyye'nin dilbilim kaynakları hakkında krş. Abdülvehhâb Fâid, **a.g.e.**, s. 115 vd; Yâsin Câsim Muhaymid, **a.g.e.**, s. 64-80.

⁵⁴¹ 911 defa. Tabresî, **a.g.e.**, II/108, IV/44, VI/31, VIII/241, X/240.

⁵⁴² 364 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/89, II/57, IV/168, VI/88, X/379.

⁵⁴³ 250 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/23, III/252, V/251, VII/296, IX/89.

⁵⁴⁴ 243 defa. Tabresî, **a.g.e.**, II/143, IV/39, VI/251, VIII/263, X/137.

(392/1002)⁵⁴⁶, Halîl b. Ahmed (175/791)⁵⁴⁷, Ahfeş (177/793)⁵⁴⁸, Müberred (286/899)⁵⁴⁹, Ezherî (370/980)⁵⁵⁰, Ebû Ali el-Fârisî (377/987)⁵⁵¹, İbnü'l-Enbârî (328/940)⁵⁵², Esmâî (216/831)⁵⁵³, Ebû Hâtim es-Sicistânî (248/862)⁵⁵⁴, Yahyâ b. Sa'leb (291/903)⁵⁵⁵, Ebû Bekr es-Serrâc (286/899)⁵⁵⁶, İbn Düreyd (321/933)⁵⁵⁷, Cürcânî (471/1078)⁵⁵⁸, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam (224/838)⁵⁵⁹, Ahmed b. Fâris (395/1004)⁵⁶⁰.

Kitâbü'l-Ayn: Halîl b. Ahmed (175/791)⁵⁶¹, **el-Garîbü'l-Musannaf:** Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (224/838)⁵⁶², **el-Hucce:** Ebû Ali el-Fârisî (377/987)⁵⁶³, **Kitâbü'l-İbâra:** Müberred (286/899)⁵⁶⁴, **el-Muhteseb:** İbn Cinnî (392/1002)⁵⁶⁵, **en-Nazm:** Cürcânî (471/1078)⁵⁶⁶, **Tehzîbü'l-Lüga:** Ezherî (370/980)⁵⁶⁷, **Mücmelü'l-Lüga:** Ahmed b. Fâris (395/1004)⁵⁶⁸.

Her iki tefsîrin kaynakları bakımından karşılaştırılmasında, tespitlerimize göre en belirgin benzerlik dil alanındaki kaynaklarıdır. Yukarıda verdiğimiz dil bilgileri ve kaynaklar incelendiğinde bu benzerlik hemen göze çarpmaktadır. Zira gerek İbn Atıyye ve gerekse Tabresî, Sîbeveyh'ten Zeccâc'a, Halîl b. Ahmed'ten Ferrâ'ya, Ebû Ali el-Fârisî'den Cürcânî'ye kadar, alanın öncü âlimlerinden yararlanmışlardır.

İbn Atıyye'nin Tabresî'den farklı olarak Ebû Osman el-Mâzinî, İbn Hazm el-Lihyânî ve Ya'kub b. es-Sikkît gibi Endülüslü âlimlerden de yararlandığı görülmektedir. Ayrıca müfessirlerimizin ikisi de dilbilim alanındaki âlimlerin isimlerini

⁵⁴⁵ 150 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/104, III/57, V/119, VII/273, IX/85.

⁵⁴⁶ 141 defa. Genellikle الحجة başlığı altında görüşlerine başvuruyor. Tabresî, **a.g.e.**, II/193, IV/358, VI/144, VIII/204, X/187.

⁵⁴⁷ 18'i el-Ayn'ın Sâhibi/بحاصري غلای şeklinde 97'si ismen toplam 115 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/108, III/185, V/237, VII/231, IX/171.

⁵⁴⁸ 117 defa. II/313-314, III/215, V/168, VII/186, X/359.

⁵⁴⁹ 103 defa. Tabresî, **a.g.e.**, II/27, IV/248, VI/222, VIII/202, X/182.

⁵⁵⁰ 64 defa. Tabresî, **a.g.e.**, III/44, V/228, VII/259, VIII/199, X/251.

⁵⁵¹ 50 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/30-31, III/201, IV/85, VII/149, IX/84.

⁵⁵² 42 defa. Tabresî, **a.g.e.**, II/317, IV/48, VI/302, VIII/303, X/241.

⁵⁵³ 33 yerde. Tabresî, **a.g.e.**, I/121, III/174, V/310, VII/152, IX/129.

⁵⁵⁴ 19 defa. Tabresî, **a.g.e.**, II/289, V/1354, VIII/85, X/190.

⁵⁵⁵ 18 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/102, IV/249, VI/222, VIII/8, X/125.

⁵⁵⁶ 18 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/116, II/13, IV/6, VI/243.

⁵⁵⁷ 17 defa. Tabresî, **a.g.e.**, I/121, III/272, V/54, VII/229, IX/220.

⁵⁵⁸ Tabresî, **a.g.e.**, III/279, IV/55, X/310.

⁵⁵⁹ Tabresî, **a.g.e.**, I/170, III/246, VI/175, 285.

⁵⁶⁰ Tabresî, **a.g.e.**, I/194.

⁵⁶¹ Tabresî, **a.g.e.**, I/142.

⁵⁶² Tabresî, **a.g.e.**, I/170.

⁵⁶³ Tabresî, **a.g.e.**, I/267.

⁵⁶⁴ Tabresî, **a.g.e.**, III/272.

⁵⁶⁵ Tabresî, **a.g.e.**, I/292.

⁵⁶⁶ Tabresî, **a.g.e.**, III/279, IV/55, X/310.

⁵⁶⁷ Tabresî, **a.g.e.**, III/345.

⁵⁶⁸ Tabresî, **a.g.e.**, I/194.

hemen hemen eşit düzeyde zikretmişlerken; iş bu alandaki eserlere geldiğinde İbn Atıyye Tabresî'ye göre dilbilim ile ilgili eserleri daha çok zikretmiştir.

Zeccâc, Sîbeveyh, Ferrâ ve Kisâî iki tefsîrde de en çok başvurulan ve alıntılanan dilciler olarak öne çıkmaktadır.

1.2.11. İbn Atıyye'nin Tarih Kaynakları

İbn Hişâm (213/834)⁵⁶⁹, Vâkıdî (207/823)⁵⁷⁰, İbn İshâk (151/768)⁵⁷¹, İbn Abdilberr en-Nümerî (463/1071)⁵⁷², Ebû Amr eş-Şeybânî (205/820)⁵⁷³, Câhız (255/869)⁵⁷⁴, Halîfe b. Hayyât (230/845)⁵⁷⁵, Ebû Mansûr el-Mihrânî⁵⁷⁶, İbrâhîm b. Kâsım (194/806)⁵⁷⁷, İbn Ebî Hayseme (279/892)⁵⁷⁸.

es-Sîre: İbn Hişâm (213/834)⁵⁷⁹, İbn İshâk (151/768)⁵⁸⁰, **el-İstîâb fi's-Sahâbe:** İbn Abdilberr en-Nümerî (463/1071)⁵⁸¹, **Kitâbü İbn sellâm**⁵⁸², **el-Buldân:** Câhız (255/869)⁵⁸³, **el-Emsâr:** Câhız (255/869)⁵⁸⁴, **Târîhu** Halîfe b. Hayyât (230/845)⁵⁸⁵, **Târîhu** İbn Ebî Hayseme (279/892)⁵⁸⁶, **Kitâbü** Ebû Mansûr el-Mihrânî⁵⁸⁷, **el-Acâibü'l-Bilâd:** İbrâhîm b. Kâsım (194/806)⁵⁸⁸.

1.2.12. Tabresî'nin Tarih Kaynakları

İbn İshâk (151/768)⁵⁸⁹, Vâkıdî (207/823)⁵⁹⁰, Ebû Cafer et-Tûsî (460/1067)⁵⁹¹, Murtazâ (436/1015)⁵⁹².

Kitâbü'n-Nübüvve: Ebû Cafer et-Tûsî (460/1067)⁵⁹³, **Kitâbü't-Tenzîh:** Murtazâ (436/1015)⁵⁹⁴.

⁵⁶⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/167, 503, 542, III/480, V/159.

⁵⁷⁰ 4 yerde 7 defa. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/502, II/167, 196, 250.

⁵⁷¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/243, 507, V/75.

⁵⁷² İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/96, III/74, V/532.

⁵⁷³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/14, III/281.

⁵⁷⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/292.

⁵⁷⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/55.

⁵⁷⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/262.

⁵⁷⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/515.

⁵⁷⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/386.

⁵⁷⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/167, 503, 542, III/480, V/159.

⁵⁸⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/243, 507, V/75.

⁵⁸¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/96, III/74, V/532.

⁵⁸² İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/21.

⁵⁸³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/292.

⁵⁸⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/50.

⁵⁸⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/55.

⁵⁸⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/386.

⁵⁸⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/262.

⁵⁸⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/515. İbn Atıyye'nin tarih kaynakları hakkında krş. Abdülvehhâb Fâйд, **a.g.e.**, s. 124.

⁵⁸⁹ 70 defa. Tabresî, **a.g.e.**, II/134, IV/235, VI/247, VIII/101, IX/234.

⁵⁹⁰ 15 defa. Tabresî, **a.g.e.**, II/292, IV/375, VI/241, X/108, 355.

⁵⁹¹ Tabresî, **a.g.e.**, I/118-119, IV/219, V/212, VII/85.

⁵⁹² Tabresî, **a.g.e.**, VII/129.

İbn Atıyye “kıssanın âyetin tefsîrine yarayacak kısmından fazlasına yer vermek gerekmez”⁵⁹⁵ anlayışında olduğu ve çoğuna da güvenmediği⁵⁹⁶ için tefsîrinde tarihî olay ve kıssalara çok yer vermez. Ancak ilginçtir ki kıssalara daha çok yer veren Tabresî’ye göre bu alanda daha titiz davranmış ve yukarıda da görüldüğü gibi ondan daha fazla kaynak göstermiştir. İbn Hişâm, Vâkıdî, İbn İshâk ve İbn Abdilberr gibi âlimler İbn Atıyye’nin tefsîrinde en çok başvurduğu tarih kaynakları olarak öne çıkmaktadır.

Belirttiğimiz gibi Tabresî ise kıssalara ve tarihî olaylara İbn Atıyye’ye göre daha fazla yer vermesine rağmen bu alanda pek eser ismi zikretmez. Kıssaları genellikle “kıssa/القصة”⁵⁹⁷ ya da “... Kıssası/...قص”⁵⁹⁸ başlıkları altında anlatır. Bazen “tarihçiler”⁵⁹⁹ ve “megâzî kitapları/مغازي”⁶⁰⁰, “müfessirler ve tarihçiler demiştir ki/وقالوا و روي فتلا له لاق”⁶⁰¹, “denildi ki/قيل”⁶⁰² ifadeleriyle genel atıflarda bulunur, bazen İbn Abbâs⁶⁰³ ve Saîd b. Cübeyr⁶⁰⁴ gibi sahâbe, Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî⁶⁰⁵ gibi tâbiûna direk atıfta bulunur ve bazen de kıssayı anlatır ve hiç kaynak belirtmez⁶⁰⁶. Bu alanda Ebû Hamza es-Sümmâlî⁶⁰⁷ ve İbn Atıyye ile benzer olarak İbn İshâk⁶⁰⁸ ve Vâkıdî, gibi âlimlerden yararlanır. Tabresî’nin kıssalar ve tarihî olaylar hakkında kaynak gösterdiği müfessirler ise Kummi⁶⁰⁹, Tûsî⁶¹⁰ ve Ayyâşî⁶¹¹ gibi Şîî müfessirlerdir. Onun özellikle peygamber kıssalarıyla ilgili başvurduğu tek kaynak Tûsî’nin **Kitâbü’n-Nübüvve**’sidir.

1.3. DEĞERLENDİRME

Daha önce de belirttiğimiz gibi tefsîrlerin hacim bakımından isimlerine uygun olarak yazıldıkları, buna göre el-Muharraru'l-Vecîz’in Mecmeu'l-Beyân’dan daha kısa ve öz olduğu görülmektedir. İbn Atıyye’nin tefsîrine bir isim verip vermediği

⁵⁹³ 16 yerde. Tabresî, **a.g.e.**, I/118-119, IV/219, V/212, VII/85.

⁵⁹⁴ Tabresî, **a.g.e.**, VII/129.

⁵⁹⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/498.

⁵⁹⁶ Örnek olarak bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/542, IV/54, 89, 258.

⁵⁹⁷ Tabresî, **a.g.e.**, IV/368-369, V/171-172.

⁵⁹⁸ Tabresî, **a.g.e.**, IV/219-221, X/246-248.

⁵⁹⁹ Tabresî, **a.g.e.**, أصحاب التواريخ için IV/228’e, أصحاب السير için IV/333’e bkz.

⁶⁰⁰ Tabresî, **a.g.e.**, VII/354.

⁶⁰¹ Tabresî, **a.g.e.**, III/233, IV/74, V/24.

⁶⁰² Tabresî, **a.g.e.**, II/104, IV/296.

⁶⁰³ Tabresî, **a.g.e.**, I/160, IV/263.

⁶⁰⁴ Tabresî, **a.g.e.**, IV/263, VI/288.

⁶⁰⁵ Tabresî, **a.g.e.**, VIII/96.

⁶⁰⁶ Tabresî, **a.g.e.**, I/154.

⁶⁰⁷ Tabresî, **a.g.e.**, IV/233, 333.

⁶⁰⁸ Tabresî, **a.g.e.**, IX/151.

⁶⁰⁹ Tabresî, **a.g.e.**, I/304, II/117, IV/333, 263.

⁶¹⁰ Tabresî, **a.g.e.**, IV/219.

⁶¹¹ Tabresî, **a.g.e.**, I/199.

bilinmemektedir. Bu durumda başlarda el-Vecîz adıyla bilinen eser, 11. yy.'dan itibaren muhtemelen İbn Atıyye'nin eseriyle ilgili yukarıda bizim de alıntıladığımız değerlendirmelerine binâen el-Muharraru'l-Vecîz adıyla tanınmıştır. Buna karşılık Tabresî eserine Mecmeu'l-Beyân adını kendisinin verdiğini açıkça belirtir.

Her iki müfessirimiz de, Kur'ân ilimlerini en üstün ve fazîletli ilim kabul etseler ve tefsîrlerini bu zihinsel temel üzere inşâ etseler de; İbn Atıyye'den farklı olarak Tabresî'nin eserini yazmasında siyâsî bir inisiyatif olduğu görülmektedir.

İbn Atıyye mukaddimesine 10 başlık altında; Kur'ân'ın ve tefsîrin fazîleti, tefsîr tarihi, kırâatler, Kur'ân'ın bir araya toplanması, harekelenmesi ve bölümlere ayrılması, Kur'ân lafızları, Kur'ân'da yabancı kelimeler olup olmadığı, İcâzü'l-Kur'ân, Kur'ân tefsîrinde az kullanılması gereken ifadeler, Kur'an'ın isimleri, sûre, âyet, istiâze gibi konuları ele alır. Buna karşılık Tabresî ise Kur'ân ilimleri adını verdiği Kur'ân âyetlerinin sayısı, meşhûr kırâatçiler , tefsîr, te'vîl, mücmel, müteşâbih gibi kavramlar, Kur'ân'ın isimleri, ulûmü'l-Kur'ân, Kur'ân'ın ve ehlinin fazîleti ve son olarak Kur'ân'ın güzel bir kırâat ile okunması konularını yedi başlık halinde ele alır.

Hem İbn Atıyye ve hem de Tabresî, bir sûreyi tefsîre başladıklarında o sûrenin mekkî-medenî durumu, isimleri, âyet sayıları ve fazîletine dair ön bilgiler verirler. Yine müfessirlerimizin ikisi de Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûnden gelen rivâyetleri esas alırlar; ayrıca Tabresî İbn Atıyye'den farklı olarak Ebû Cafer ve Ebû Abdullah başta olmak üzere mutlaka Şîî imamların yorumlarına dayanır. Müfessirlerimiz kırâatlere, sebab-i nüzûl bilgilerine, lûgat ve nahiv tahlillerine yer verip bunları Arap şiiri ile temellendirmeye çalışırlar. Yeri geldiğinde âyetlerden fikhî ve kelâmî hükümler çıkaran müfessirlerimiz bu konuda çok mutaassıp sayılmasalar da, özellikle Tabresî'nin bize göre tarihsel ve sosyolojik bir olgu olarak Şî'anın meşrûiyetinin hep tartışılmış olmasının bir yansıması olarak, mukaddimesinde de belirttiği gibi Şîî/imâmîye mezhebinin görüşlerini savunmak ve delillendirmek eğiliminde olduğu görülmektedir. Yerde daha ayrıntılı olarak görüleceği gibi iki müfessir de kendi zamanlarındaki kelâmî tartışmalardan uzak durmamışlar ve bazı mezheplere itirazlar ve eleştiriler yöneltmişlerdir. Tabresî'nin İbn Atıyye'ye göre kıssalara daha fazla yer verdiği, özellikle Hz. Peygamber ve sonraki dönemde, rivâyet zincirlerini detaylı bir şekilde göstermeye de özen göstererek, Şîayı haklı göstermeye yarayacak tarihsel veri ve olayları naklettiği görülmektedir. **Mecmeu'l-Beyân**, الحجة , اللغة , الإعراب , المعنى ve القصة gibi ara başlıklarıyla, **el-Muharraru'l-**

Vecîz'e göre daha sistematik bir tefsîr görünümü arz etmektedir. Tabresî ayrıca النظم başlığıyla âyet ve sûreler arasındaki irtibâta dikkat çekmektedir.

Tefsîrler kaynakları bakımından karşılaştırıldığında, **el-Muharraru'l-Vecîz**'in başat tefsîr kaynakları Taberî, Mekkî ve Mehdevî iken **Mecmeu'l-Beyân**'ın tefsîr kaynakları ise Tûsî başta olmak üzere Ayyâşî ve Kummî gibi, Şîî müfessirlerdir. Ortak tefsîr kaynakları olarak da Sa'lebî, Mâverdî ve İbn Arâbî gibi müfessirler göze çarpmaktadır.

Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvud gibi muteber hadîs kaynaklarının müfessirlerimizin ortak kaynağı olarak alındığı görülmektedir.

İbn Atıyye'nin fıkıh kaynakları olarak el-Muvatta', el-Müdevvene, el-Atebiyye ve el-Mevvâziye gibi mâlikî fıkhnın önemli kitapları öne çıkarken, hukukçu olmasının bir yansıması olarak bu alanda başka bir çok eser zikreder. Tabresî ise İbn Atıyye'nin tersine bu alanda çok az kaynak ismi verir.

Tespitlerimize göre kaynakları açısından İbn Atıyye ile Tabresî arasındaki en önemli fark, kelâm kaynaklarıdır. Sünnî/mâlikî olarak İbn Atıyye'nin kelâm kaynakları Cüveynî, Bâkılânî, Mâturidî, Eş'arî ve Gazâlî gibi maturidî/eş'arî çizgideki alimler, Şîî/imâmî olarak Tabresî'nin kaynakları ise Şîa ile Mu'tezile arasında itikadî yakınlık dolayısıyla Cübbâî, Rummânî, Vâsıl b. Atâ, Kadı Abdülcebbâr, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve Ebû Müslim el-İsfâhânî gibi mu'tezilî âlimlerdir.

İbn Atıyye ile Tabresî'nin kaynakları arasındaki en önemli benzerlik ise dilbilim alanındaki kaynakları yönündendir. Zira ikisi de Sîbeveyh, Zeccâc, Halîl b. Ahmed, Ferrâ, Ebû Ali el-Fârisî ve Cürcânî gibi dilcileri kaynak olarak almışlar ve tefsîrlerinde çokça atıfta bulunmuşlardır.

Tabresî kıssalara İbn Atıyye'ye göre daha fazla yer vermiş, bu alanda kaynak olarak genelde Kummî, Tûsî ve Ayyâşî gibi Şîî müfessirlere dayanmış, önceki peygamberler ve milletler hakkındaki kıssalarla ilgili olarak hemen her zaman Tûsî'nin Kitâbü'n-Nübüvve'sini kaynak göstermiştir. Kıssalara Tabresî'ye göre daha az yer vermesine rağmen İbn Atıyye bu alanda daha fazla kaynak zikretmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

el-MUHARRARU'L-VECİZ İLE MECMEU'L-BEYÂN'IN

YÖNTEM VE İÇERİK AÇISINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

Araştırmamızın bu bölümünde müfessirlerimiz İbn Atıyye ile Tabresî'nin tefsîrlerinde sûre ve âyetleri tefsîr ederlerken nasıl bir yöntem uyguladıklarını görmeye çalışacağız. Ancak tefsîr yöntemlerine geçmeden önce, hangi Kur'ân ilimlerine, hangi ilkelere göre yer vermişler sorularına cevap olması bakımından, öncelikle müfessirlerimizin Kur'ân ilimlerine yaklaşımlarını göreceğiz.

2.1. TEFSİRLERDE TEMEL BAZI KUR'ÂN İLİMLERİNE YAKLAŞIMLAR

Tefsîr ilminde Kur'ân İlimleri/علوم القرآن, Kur'ân'a hizmet eden ya da Kur'ân'a dayanan Kur'ân'ın tefsîri, kırâatleri, yazımı, i'câzı, sebep-i nüzûlleri, nâsihi-mensûhu, i'râbı, dîn ve dil ilimleri gibi ilimler olarak kabul edilmiştir⁶¹².

Şimdi müfessirlerimizin Kur'ân'a yaklaşımlarını daha iyi anlamak için onların Kur'ân ilimlerini nasıl ele aldıklarını görmenin yararlı olacağı düşüncesiyle bazılarını yer vereceğiz.

2.1.1. Mekkî-Medenî Âyet ve Sûreler

Bilindiği gibi mekkî-medenî konusunda mekân, muhataplar ve zamanın esas alındığı üç yaklaşım söz konusudur. Buna göre mekâna göre yapılan sınıflama, kısaca Mekke'de nâzil olan âyet ve sûreler mekkî, Medîne'de nâzil olanlar medenî saymak şeklindedir. Muhataplara göre yapılan tasnîf de "Ey insanlar!/يا أيها الناس" hitâbıyla başlayan âyetlerin mekkî, "Ey inananlar!/يا أيها الذين آمنوا" hitâbıyla başlayan

⁶¹² Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, **Menâhilü'l-Irfân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dârü İcâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire, 1372/1952, I/16. Kur'ân İlimleri/علوم القرآن tabiri'nin ilk defa Muhammed b. Halef b. Merzûbân'ın (309/921) kendisine nispet edilen **el-Hâvî fî Ulûmü'l-Kur'ân** adlı eserde kullandığı belirtilmiştir. İbn Nedîm (385/995), **el-Fihrist**, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1978, s. 213-214; Subhi es-Sâlih, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dersââdet Yay., İstanbul, trs., s. 122, 124. Zerkânî ise ilk defa h. IV. asrın başlarında yaşamış olan Ali b. İbrâhîm el-Hûfî'nin (330/941) **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân** adlı eserinde kullandığını belirtir. Zerkânî, **a.g.e.**, I/28. Zerkânî'nin el-Hûfî'nin ölüm tarihi ile ilgili verdiği bilgi (330), yanlış yazılmış olup doğrusu 430 olmalıdır. Ancak o dönemde bu terkîbin bugün kullanılan kavram anlamında olmadığı, Adnan Zerkûr'un da belirttiği gibi "tefsîr ilimleri" anlamında genel bir kullanım olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Adnan Muhammed Zerkûr, **Ulûmü'l-Kur'ân**, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1991, s. 123. Ulûmü'l-Kur'ân terkîbini bugün bilinen anlamda ilk kullanan kimsenin, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân** adlı eseriyle Zerkûşî (794/1391) olduğunu düşünmek daha makûl görünmektedir. Muhsin Demirci, **a.g.e.**, s. 140. Ayrıca Şîa'nın Kur'ân ilimleri hakkındaki görüşleri ile ilgili olarak bkz. Musa Kazım Yılmaz, "Şîa'nın Kur'an İlimleriyle İlgili Görüşleri", **Tarihte ve Günümüzde Şiiik Sempozyumu**, İsav. Yay., İstanbul, 1983.

âyetlerin ise medenî olduğu kabulüdür. En çok kabul gören tasnîf ise hicretin ayırım noktası olarak alındığı zaman esaslı tasniftir. Bu durumda nerede indiğine bakılmaksızın, hicretten önce inmiş olan âyet ve sûreler mekkî, hicretten sonra inmiş olanlar ise medenî kabul edilir⁶¹³.

Müfessirlerimizden **İbn Atıyye** mekkî-medenî ayrımında âyet ya da sûrenin indiği mekânı değil, zamanı esas alır. Ona göre hicretten önce inmiş olan âyetler mekkî, hicretten sonra inen âyetlerse medenîdir. Bu âyetler ister Mekke'de, ister Medîne'de ve isterse seferde inmiş olsun bu durum değişmez⁶¹⁴. Örneğin Fetih sûresi (48) Hudeybiye Antlaşması (628) zamanında inmiştir, ancak medenî hükmündedir⁶¹⁵.

Tabresî'de ise durum aynı netlikte değildir. O mekkî-medenî ayrımını zamana göre mi, yoksa mekâna göre mi yaptığını bize açıkça söylemez. Ancak Tabresî bazı âyetler hakkında yaptığı değerlendirmelerle bu konuda bize ip ucu verir. Örneğin ona göre **"Allah'a döndürüleceğiniz, sonra herkese kazandığının karşılığının ödeneceği ve hiç kimseye haksızlığın yapılmayacağı günden korkun/اتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت و هم لا يظلمون"** (Bakara 2/281) âyeti, Kur'ân'da inen son âyettir. Rasûlüllah bu âyetin gelişinden sonra 21 gün yaşamıştır⁶¹⁶. İşte Tabresî'ye göre bu 281. âyet hâric Bakara sûresinin bütün âyetleri medenîdir. Çünkü bu âyet Vedâ Haccı'nda inmiştir⁶¹⁷. Hicretten sonra Vedâ Haccı'nda inmesine rağmen Tabresî'nin bu âyeti medenî saymaması, dolaylı olarak âyeti mekkî kabul ettiği anlamına geleceğinden; bu durum bize mekkî-medenî konusunda, âyetin indiği zamanı değil, mekânı esas aldığını düşündürmektedir. Bizi bu düşünceye sevkeden bir başka örnek de **"Şüphesiz Kur'ân'a uymayı sana farz kılan (Allah), seni va'd ettiği yere ulaştıracaktır/إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ"** (Kasas 28/85) âyetiyle ilgili yaptığı değerlendirmedir. O, Hz. Peygamber'in Cuhfe'ye gittiği sırada Mekke'ye özlem duyması sonucu âyetin Cuhfe'de indirildiğini, bu yüzden mekkî ya da medenî olmadığını söyler⁶¹⁸. İbn Atıyye de âyetin hicret esnasında Cuhfe'de indirildiğini söyler ve fakat onu medenî sayar⁶¹⁹.

⁶¹³ Celâleddin Abdurrahmân es-Süyûtî (911/1505), **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1996, I/26-27; Zerkânî, **a.g.e.**, I/186-187; Adnan Zerkûr, **a.g.e.**, s. 138-139.

⁶¹⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/3, 143.

⁶¹⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/125. İbn Atıyye'nin Kur'ân ilimlerine yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Enise Kutlu, "İbn Atıyye'nin el-Muharraru'l-Vecîz İsimli Eserinde Kur'an İlimlerine Yaklaşımı", (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), İzmir, 2007.

⁶¹⁶ Tabresî, **a.g.e.**, II/166-167.

⁶¹⁷ Tabresî, **a.g.e.**, I/44.

⁶¹⁸ Tabresî, **a.g.e.**, VII/366.

⁶¹⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/275.

Görüldüğü gibi müfessirlerimiz mekkî-medenî konusunda birbirlerinden ayrılırlar. Buna göre İbn Atıyye konuya zaman merkezli yaklaşıp hicretten önce inen âyetleri mekkî, hicretten sonra inen âyetleri medenî kabul ederken; Tabresî ise ondan farklı olarak âyetlerin indiği yeri esas alıp Mekke'de inenleri mekkî, Medîne'de inenleri de medenî kabul eder.

İbn Atıyye "Ey insanlar!/ يا أيها الناس " hitâbıyla başlayan âyetlerin mekkî, "Ey inananlar!/ يا أيها الذين آمنوا " hitâbıyla başlayan âyetlerin ise medenî olduğu kabulüne itiraz etmez; "Ey inananlar!/ يا أيها الذين آمنوا " hitâbının medenî olduğuna katılır ve fakat "Ey insanlar!/ يا أيها الناس " şeklinde başlayan âyetlerin bazen medenî olarak da gelebileceğini söyler⁶²⁰. Tabresî de İbn Atıyye gibi Mekke'de inen âyetlerde "يا أيها الناس", Medîne'de inen âyetlerde ise "يا أيها الذين آمنوا" nidâlarının bulunduğunu, ancak bazen "يا أيها الناس" nidâsının medenî âyetlerde de bulunabileceğini söyler⁶²¹. Bu yaklaşımlarıyla müfessirlerimiz, mekkî-medenî konusunda muhataplara göre yapılan ayrımı en azından dikkate aldıklarını göstermiş oluyorlar.

Ayrıca İbn Atıyye Ra'd Sûresinin girişinde Âmir b. Tufeyl ve Erdeb b. Rabîa hakkında⁶²², zekât konusunda⁶²³ ve yahûdîler hakkında⁶²⁴ inen âyetlerin medenî oldukları; Tabresî de "Allah size emreder.../...يأمركم" ⁶²⁵ ve "senden fetvâ isterler.../...يستفتونك" ⁶²⁶ âyetlerinin mekkî oldukları⁶²⁷ bilgilerini vererek bize, Kur'ân'ın nüzûlüyle ilgili kronoloji bilincine sahip olduklarını gösterirler.

Yine kronoloji esasına göre müfessirlerimiz ilk inen âyetlerin Alâk (96) sûresinin başındaki âyetler⁶²⁸, son inen âyetin ise Bakara 2/281. âyet olduğu⁶²⁹ bilgilerini verirler. Ayrıca Tabresî bir bütün olarak ilk inen sûrenin Fâtiha (1) ⁶³⁰, son inen sûrenin ise Nasr (110) olduğu⁶³¹ bilgilerini verir.

İbn Atıyye âyet ve sûrelerin kronolojik bilgilerini verirken bazen قيل, قال بعض gibi ifadeler kullanır⁶³², çoğu zaman da hiçbir râvi ya da

⁶²⁰ İbn Atıyye, a.g.e., I/105, II/143.

⁶²¹ Tabresî, a.g.e., I/263, III/5.

⁶²² İbn Atıyye, a.g.e., III/290.

⁶²³ İbn Atıyye, a.g.e., V/175.

⁶²⁴ İbn Atıyye, a.g.e., V/306.

⁶²⁵ Bakara 2/67, Nisâ 4/58 ve nüanslarıyla beraber diğerleri.

⁶²⁶ Nisâ 4/127, 176 ve nüanslarıyla birlikte diğerleri.

⁶²⁷ Tabresî, a.g.e., III/3.

⁶²⁸ İbn Atıyye, a.g.e., V/392, 501; Tabresî, a.g.e., X/164.

⁶²⁹ İbn Atıyye, a.g.e., I/81, 378; Tabresî, a.g.e., II/166.

⁶³⁰ Tabresî, a.g.e., X/165.

⁶³¹ Tabresî, a.g.e., II/166. İbn Atıyye Nasr'ın inen son sûre olduğunu vurgulamaz, ancak Vedâ Hacc'ında Teşrîk günlerinin ortasında indiğini belirtir. İbn Atıyye, a.g.e., 533.

⁶³² İbn Atıyye, a.g.e., II/265, IV/3, 199, 404, V/317.

müfessire dayanmaz⁶³³. Az da olsa bu alanda sahabeden İbn Abbâs'a, tâbiûndan Dahhâk, Saîd b. Cübeyr, Nakkâş, Mukâtil ve Kâ'b el-Kurazî'ye, Mehdevî, Mekkî ve Sa'lebî gibi müfessirlere dayanır⁶³⁴. Bir yerde de Ebû Amr ed-Dânî'nin **el-Müellef fi Tenzîli'l-Kur'ân**'ını kaynak gösterir⁶³⁵. Tabresî de bazen قیل ve بالإجماع ifadeleri ile kaynak göstermezken⁶³⁶, genellikle bu konudaki bilgileri İbn Abbâs, mücâhid, Katâde, Dahhâk ve Hasan Basrî gibi râvîlere dayandırır⁶³⁷. Bazen de Ebû Hamza es-Sümmâlî ve Ebû Abdullah el-Hasekânî gibi âlimlerden yararlanır⁶³⁸.

Her iki müfessirimiz de mekkî-medenî sûre ve âyetler konusunda özellikle sûre bazındaki bilgileri, geleneğin günümüzde de devam eden bir uygulaması olarak sûrelerin girişinde, bazen de sebab-i nüzûl bilgilerinin olduğu bölümlerde verirler. İbn Atıyye Mü'minûn ve Tîn hâriç bütün sûrelerle ilgili mekkî-medenî bilgisine yer verirken, Tabresî 29 sûrenin mekkî-medenî durumları hakkında hiç bilgi vermez⁶³⁹.

Müfessirlerimiz bu konuda görüş ayrılıkları varsa bunlara da yer verirler. Bazen sadece ihtilâfları aktarıp tercihte bulunmazlarken⁶⁴⁰ bazen de görüşleri kritik edip kendi tercihlerini ortaya koyarlar⁶⁴¹.

Tabresî Ebû Hamza es-Sümmâlî'ye dayanarak tefsîrinde mekkî ve medenî sûrelerin listesini verir⁶⁴². Ancak hiçbir değerlendirme yapmadan doğrudan aktardığı bu liste ile bizim aşağıdaki tabloda verdiğimiz liste karşılaştırıldığında, Tabresî'nin Sümmâlî'nin bu listesini dikkate almadığını görüyoruz. Bize bu konuda herhangi bir gerekçe sunmayan Tabresî'nin, Sümmâlî'nin listesine yer verme sebebini anlamış

⁶³³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/81, III/434, V/518.

⁶³⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/65, II/372, III/290, IV/367, V/408, 510, 536.

⁶³⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/476.

⁶³⁶ Tabresî, **a.g.e.**, VI/169, X/245.

⁶³⁷ Tabresî, **a.g.e.**, I/20, IV/165, VIII/175.

⁶³⁸ Tabresî, **a.g.e.**, X/164, 317.

⁶³⁹ Tespitlerimize göre bu sûreler Tâ-hâ, Mü'minûn, Neml, Kasas, Sebe', Sâffât, Sâd, Fussilet, Duhân, Fetih, Hucûrât, Kâf, Zâriyât, Tûr, Kamer, Hadîd, Haşr, Cuma, Hâkka, Meâric, Nûh, Cin, Müddessir, Kıyâmet, Mürselât, Nâziât, Duhâ, Alâk, Kâri'a sûreleridir. Örnek olarak bkz. Tabresî, **a.g.e.**, VII/327, IX/3, 192, X/80, 300. Belki de Tabresî başka yerde mekkî-medenî durumunu gösteren listeyi verdiği için böyle yapmıştır. Bkz. Tabresî, **a.g.e.**, X/164-166.

⁶⁴⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/504; Tabresî, **a.g.e.**, X/364.

⁶⁴¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/494, IV/329, 388, 545; Tabresî, **a.g.e.**, V/125, 175, 306, X/261.

⁶⁴² **Mekkî sûreler** Fâtiha dahil 86 tanedir. Bu sûreler İbn Abbâs'a göre sırasıyla şunlardır: Alâk, Kalem, Müzzemmil, Müddessir, Leheb, Tekvîr, A'lâ, Leyl, Fecr, Duhâ, İnşirâh, Asr, Âdiyât, Kevser, Tekâsür, Mâûn, Kâfirûn, Fîl, Felâk, Nâs, İhlâs, Necm, Abese, Kadr, Şems, Bürûc, Tîn, Kureyş, Kâri'a, Kıyâmet, Hûmeze, Mürselât, Kâf, Beled, Târik, Kamer, Sâd, A'râf, Cin, Yâ-sîn, Furkân, Melâike (Fâtır), Meryem, Tâ-hâ, Vâki'a, Şuarâ, Neml, Kasas, Benî İsrâil (İsrâ), Yûnus, Hûd, Yûsuf, Hicr, En'âm, Sâffât, Lokman, Sebe', Zümer, Mü'min, Secde, Şûrâ, Zuhuf, Duhân, Nûh, İbrâhîm, Enbiyâ, Mü'minûn, Câsiye, Tûr, Mülk, Hâkka, Meâric, Nebe', Nâziât, İnfitâr, İnşikak, Rûm, Ankebût, Mutaffîfîn.

Medenî sûreler ise 28 tanedir. Bakara, Enfâl, Âl-i İmrân, Ahzâb, Mümtehine, Nisâ, Zilzâl, Hadîd, Muhammed, Ra'd, Rahmân, Gâşiye, Talâk, Beyyine, Haşr, Nasr, Nûr, Hac, Münâfikûn, Mücâdele, Hucûrât, Tahrîm, Cuma, Tegâbûn, Saff, Feth, Mâide, Tevbe.

Tabresî bu listeyi verdikten sonra Kur'ân âyetlerinin toplam sayısını 6236, Kur'ân harflerinin sayısının ise 321.250 olarak verir. Tabresî, **a.g.e.**, X/164-166.

değiliz. Bunun Tabresî'ye yönelik bir eleştiri konusu olarak not edilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

İbn Atıyye'nin tefsîrinde sûrelerin mekkî-medenî dağılımları şöyledir: Mekkî 89, medenî 21, ihtilâflı 2 ve hiç bilgi verilmeyen sûre 2. Buna karşılık Tabresî'nin tefsîrinde mekkî 58, medenî 20, ihtilâflı 7 ve bilgi verilmeyen sûre sayısı da 29'dur. Bunu sağlıklı bir karşılaştırma yapılabilmesi için bir tablo halinde aşağıda göstermek istiyoruz.

İbn Atıyye ile Tabresî'nin Tefsîrlerinde Surelerin Mekkî-Medenî Durumları

MECMEU'L-BEYÂN

SÛRE	MEKKÎ-MEDENÎ	RÂVÎ-MÜFESSİR
1 Fâtiha	Mekkî Medenî	İbn Abbâs Mucâhid
2 Bakara	Medenî	-----
3 Âl-i İmr.	Medenî	İbn Abbâs Kat, Mucâh.
4 Nisâ	Medenî	-----
5 Mâide	Medenî	İbn Abbâs Mucâhid
6 En'âm	Mekkî	İbn Abbâs Katade
7 A'râf	Mekkî	Dahhâk İbn Abbâs Katade
8 Enfâl	Medenî	Katade
9 Tevbe	Medenî	-----
10 Yûnûs	Mekkî	İbn Abbâs Katade
11 Hûd	Mekkî	Katade
12 Yûsuf	Mekkî	İbn Abbâs
13 Ra'd	Mekkî	İbn Abbâs İbn Abbâs Kat, Hasan Katade
14 İbrâhîm	Mekkî	Mucâhid
15 Hicr	Mekkî	قيل
16 Nahl	Mekkî	قيل
17 İsrâ	Mekkî	İbn Abbâs
18 Kehf	Mekkî	İcmâ'
19 Meryem	Mekkî	İcmâ'
20 Ta-hâ	-----	-----
21 Enbiyâ	Mekkî	-----
22 Hacc	Mekkî	İbn Abbâs
23 Mû'minûn	-----	-----
24 Nûr	Medenî	İcmâ' Mucâhid Katade
25 Furkân	Mekkî	Katade
26 Şuarâ'	Mekkî	-----
27 Neml	-----	-----
28 Kasas	-----	-----
29 Ankebût	Mekkî	-----
30 Rûm	Mekkî	Hasan
31 Lokmân	Mekkî	İbn Abbâs
32 Secde	Mekkî	-----
33 Ahzâb	Medenî	İcmâ'

eİ-MUHARRARU'L-VECÎZ

SÛRE	MEKKÎ-MEDENÎ	RÂVÎ-MÜFESSİR
1 Fâtiha	Mekkî Medenî	Mekkî İbn Abbâs Atâ b. Yes.
2 Bakara	Medenî	-----
3 Âl-i İmr.	Medenî	-----
4 Nisâ	Medenî	-----
5 Mâide	Medenî	-----
6 En'âm	Mekkî	İbn Abbâs قيل
7 A'râf	Mekkî	Dahhâk
8 Enfâl	Medenî	-----
9 Tevbe	Medenî	-----
10 Yûnûs	Mekkî	Mukatîl Kelbî
11 Hûd	Mekkî	-----
12 Yûsuf	Mekkî Mekkî, Medenî	-----
13 Ra'd	Medenî	Mehdevî- Mekkî Cübeyr-Katade
14 İbrâhîm	Mekkî	-----
15 Hicr	Mekkî Mekkî Medenî	Mekkî-Nakkâş
16 Nahl	Medenî	-----
17 İsrâ	Mekkî	-----
18 Kehf	Mekkî	جميع المفسرين
19 Meryem	Mekkî	İcmâ'
20 Ta-hâ	Mekkî	-----
21 Enbiyâ	Mekkî	İcmâ' İbn Abbâs
22 Hacc	Mekkî	Mucâhid
23 Mû'minûn	-----	-----
24 Nûr	Medenî Mekkî Medenî	-----
25 Furkân	Medenî	الجمهور Dahhâk
26 Şuarâ'	Mekkî	الجمهور
27 Neml	Mekkî	-----
28 Kasas	Mekkî	-----
29 Ankebût	Mekkî	-----
30 Rûm	Mekkî	-----
31 Lokmân	Mekkî	-----
32 Secde	Mekkî	-----
33 Ahzâb	Medenî	Mehdevî İcmâ'

MECMEU'L-BEYÂN

SÛRE	MEKKÎ-MEDENÎ	RÂVÎ-MÜFESSİR
34 Sebe'	-----	-----
35 Fâtır	Mekkî	Hasan
36 Yâ-sîn	Mekkî	İbn Abbas
37 Sâffât	-----	-----
38 Sâd	-----	-----
39 Zümer	Mekkî	Mücâhid Katade
40 Mü'min	Mekkî	İbn Abbâs
41 Fussilet	-----	-----
42 Şûrâ	Mekkî	Hasan
43 Zuhruf	Mekkî	İcmâ'
44 Duhân	-----	-----
45 Câsiye	Mekkî	Katade
46 Ahkâf	Mekkî	İbn Abbâs
47 Muhammed	Medenî	İbn Abbâs
48 Fetih	-----	-----
49 Hucûrât	-----	-----
50 Kâf	-----	-----
51 Zâriyât	-----	-----
52 Tûr	-----	-----
53 Necm	Medenî	İbn Abbâs
54 Kamer	-----	-----
55 Rahmân	Mekkî	قيل
56 Vâkıa	Mekkî	İbn Abbâs
57 Hadîd	-----	-----
58 Mücâdele	Mekkî Medenî	-----
59 Haşr	-----	-----
60 Mümtehine	Medenî	قيل
61 Saff	Medenî	-----
62 Cuma	-----	-----
63 Münâfikûn	Medenî	İcmâ'
64 Tegâbün	Mekkî	İbn Abbâs
65 Talâk	Medenî	İcmâ'
66 Tahrîm	Medenî	İcmâ'

el-MUHARRARU'L-VECÎZ

SÛRE	MEKKÎ-MEDENÎ	RÂVÎ-MÜFESSİR
34 Sebe'	Mekkî	قالت فرقة
35 Fâtır	Mekkî	-----
36 Yâ-sîn	Mekkî	İcmâ'
37 Sâffât	Mekkî	-----
38 Sâd	Mekkî	İcmâ'
39 Zümer	Mekkî	İcmâ'
40 Mü'min	Mekkî	İcmâ'
41 Fussilet	Mekkî	İcmâ'
42 Şûrâ	Mekkî	İcmâ'
43 Zuhruf	Mekkî	İcmâ'
44 Duhân	Mekkî	-----
45 Câsiye	Mekkî	-----
46 Ahkâf	Mekkî	-----
47 Muhammed	Medenî	-----
48 Fetih	Medenî	-----
49 Hucûrât	Medenî	İcmâ'
50 Kâf	Mekkî	İcmâ'
51 Zâriyât	Mekkî	İcmâ'
52 Tûr	Mekkî	İcmâ'
53 Necm	Mekkî	İcmâ'
54 Kamer	Mekkî	İcmâ'
55 Rahmân	Mekkî	الجمهور
56 Vâkıa	Mekkî	İcmâ'
57 Hadîd	Medenî	Nakkâş
58 Mücâdele	Medenî	İcmâ'
59 Haşr	Medenî	İcmâ'
60 Mümtehine	Medenî	İcmâ'
61 Saff	Medenî	الجمهور
62 Cuma	Medenî	-----
63 Münâfikûn	Medenî Mekkî	İcmâ' قال
64 Tegâbün	Medenî	بعض المفسرون
65 Talâk	Medenî	İcmâ'
66 Tahrîm	Medenî	İcmâ'

MECMEU'L-BEYÂN

SÛRE	MEKKÎ-MEDENÎ	RÂVÎ-MÜFESSİR
67	Mülk	Mekkî -----
68	Kalem	Mekkî Hasan
69	Hâkka	----- -----
70	Meâric	----- -----
71	Nüh	----- -----
72	Cin	----- -----
73	Müzzemmil	Medenî قیل
74	Müddessir	----- -----
75	Kıyâmet	----- -----
76	İnsan	Mekkî -----
77	Mürselât	----- -----
78	Nebe'	Mekkî -----
79	Nâziât	----- -----
80	Abese	Mekkî -----
81	Tekvîr	Mekkî -----
82	İnfitâr	Mekkî -----
83	Mutaffifîn	Mekkî قیل
84	İnşikâk	Mekkî -----
85	Bürûc	Mekkî İcmâ'
86	Târık	Mekkî -----
87	A'lâ	Mekkî İbn Abbâs
88	Gâşiye	Mekkî İcmâ'
89	Fecr	Mekkî -----
90	Beled	Mekkî İcmâ'
91	Şems	Mekkî Medenî -----
92	Leyl	Mekkî İcmâ'
93	Duhâ	----- -----
94	İnşirâh	Mekkî İcmâ
95	Tîn	Mekkî İcmâ'
96	Alâk	----- -----
97	Kadir	Mekkî Medenî -----
98	Beyine	Mekkî Medenî -----
99	Zilzâl	Medenî İbn Abbâs

el-MUHARRARU'L-VECİZ

SÛRE	MEKKÎ-MEDENÎ	RÂVÎ-MÜFESSİR
67	Mülk	Mekkî İcmâ'
68	Kalem	Mekkî -----
69	Hâkka	Mekkî İcmâ'
70	Meâric	Mekkî -----
71	Nüh	Mekkî İcmâ'
72	Cin	Mekkî İcmâ'
73	Müzzemmil	Mekkî Mehdevî
74	Müddessir	Mekkî İcmâ'
75	Kıyâmet	Mekkî İcmâ' Nakkâş Sa'lebî
76	İnsan	Mekkî -----
77	Mürselât	Mekkî -----
78	Nebe'	Mekkî İcmâ'
79	Nâziât	Mekkî İcmâ'
80	Abese	Mekkî İcmâ'
81	Tekvîr	Mekkî İcmâ'
82	İnfitâr	Mekkî İcmâ'
83	Mutaffifîn	Mekkî İcmâ'
84	İnşikâk	Mekkî -----
85	Bürûc	Mekkî İcmâ'
86	Târık	Mekkî -----
87	A'lâ	Mekkî Nakkâş
88	Gâşiye	Mekkî -----
89	Fecr	Mekkî Ebû Amr ed-Dânî el-Müellef fî Tenzîl
90	Beled	Mekkî -----
91	Şems	Mekkî -----
92	Leyl	Mekkî Mehdevî
93	Duhâ	Mekkî -----
94	İnşirâh	Mekkî İcmâ'
95	Tîn	Mekkî -----
96	Alâk	Mekkî İcmâ'
97	Kadir	Mekkî اختلف الناس في موضع نزول... İbn Zübeyr
98	Beyine	Mekkî Medenî Katade İbn Abbâs
99	Zilzâl	Mekkî Mukatîl

MECMEU'L-BEYÂN

SÛRE		MEKKÎ-MEDENÎ	RÂVÎ-MÜFESSİR
100	Âdiyât	Medenî	İbn Abbâs
101	Kâri'a	----- Mekkî	-----
102	Tekâsûr	Medenî	-----
103	Asr	Mekkî	İcmâ'
104	Hümeze	Mekkî	İcmâ'
105	Fil	Mekkî	İcmâ'
106	Kureyş	Mekkî Mekkî	-----
107	Mâ'ûn	Medenî Mekkî	----- İbn Abbâs
108	Kevser	Medenî	İkrime
109	Kâfirûn	Mekkî	İbn Abbâs
110	Nasr	Medenî	İcmâ'
111	Mesed	Mekkî Mekkî	-----
112	İhlâs	Medenî Mekkî	قُلْ
113	Felâk	Medenî	-----
114	Nâs	Medenî	-----

el-MUHARRARU'L-VECÎZ

SÛRE		MEKKÎ-MEDENÎ	RÂVÎ-MÜFESSİR
100	Âdiyât	Mekkî	Mehdevî
101	Kâri'a	Mekkî	-----
102	Tekâsûr	Mekkî	-----
103	Asr	Mekkî	-----
104	Hümeze	Mekkî	-----
105	Fil	Mekkî	İcmâ'
106	Kureyş	Mekkî	----- Sa'lebî
107	Mâ'ûn	Mekkî	Mehdevî
108	Kevser	Mekkî	-----
109	Kâfirûn	Mekkî	-----
110	Nasr	Medenî	İcmâ'
111	Mesed	Mekkî	İcmâ' Ebu'l-Âliye
112	İhlâs	Mekkî Mekkî	el-Kurazî İbn Abbâs
113	Felâk	Medenî Mekkî	Katade İbn Abbâs
114	Nâs	Medenî	Katade

2.1.2. Muhkem-Müteşâbih Âyetler⁶⁴³

Müfessirlerimiz muhkem-müteşâbih konusunu Âl-i İmrân sûresi 3/7. âyet dolayısıyla ele alırlar.

İbn Atıyye müteşâbih âyetlerin te'vîle ihtiyacı olduğunu, aksi halde diğer âyetlerle ya da akılla çelişik gibi görünen durumların ortaya çıkabileceğini ve aslında doğru bir manayı içeren bu tür âyetlerden, iyice düşünmeyen veya bâtil düşünceye sahip kimselerin yanlış anlamlar çıkarıp, bunlarla Allah'ın kitabına itirazlar yöneltebileceklerini söyleyerek bunu örneklendirir. Buna göre Necrân hristiyanları Hz. Peygamber'e gelmişler ve "senin kitabında, İsâ Allah'tan bir kelime ve rûhtur demiyor mu?" diye sormuşlardı. Hz. Peygamber "evet" deyince "bu bize yeter (biz de zaten bunu söylüyoruz)" demişlerdi.

İbn Atıyye müfessirlerin muhkem ve müteşâbih kavramlarını tanımlamada görüş ayrılığına düştüklerini belirterek bu görüşleri tartışır. İbn Abbâs'ın **"De ki: 'Gelin size rabbinizin haram kıldıklarını okuyayım...'/...ما حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ..."** (En'âm 6/151) ve **"Rabbin Kendisinden başkasına kulluk etmemenizi,...emretmiştir/...إِلَّا يَأْهُ"** (İsrâ 17/23) âyetlerini örnek göstererek; muhkemi Kur'ân'ın nâsihi, helâli, haramı, farzları gibi inanılması ve amel edilmesi gereken yerleri, müteşâbihi de Kur'ân'ın mensûhu, başı-sonu, meselleri, yemînleri gibi inanılması gereken ve fakat amel edilmesi gerekmeyen yerleri olarak tanımladığını nakleder.

İbn Mes'ûd gibi bazılarının "muhkemler nâsihler, müteşâbihler ise mensûhlardır" dediğini naklettikten sonra "bu bana göre örnek kabîlindendir (yoksa nâsihlerin hepsi muhkem, mensûhların da hepsi müteşâbihtir denilemez), çünkü muhkem ve müteşâbih âyetler nâsihlerde de mensûhlarda da gelebilir, nitekim Kur'ân'da bu tarz âyetler vardır" diyerek; Katâde, Rabî' ve Dahhâk'ın da katıldığı bu görüşe karşı çıkar⁶⁴⁴.

Mücâhid ve İkrime'nin, **"(Allah) bu örnekle fâsıklardan başkasını saptırmaz/...وَمَا يَضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ"** (Bakara 2/26) ve **"Allah îmân etmeyenleri işte böyle kötü bir durumda bırakır/...كَذَلِكَ يَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ"** (En'âm 6/125) âyetlerini örnek vererek 'muhkem âyetler helâl ve haramlar, bunu dışında birbirini

⁶⁴³ Muhkem için bkz. Tuncay Başoğlu, "Muhkem", **DİA İslâm Ans.**, İstanbul, 2006, XXXI/42-44. Müteşâbih için bkz. Muhsin Demirci, **Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine**, Birleşik Yay., İstanbul, 1996.

⁶⁴⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/400.

tasdik eden âyetler ise müteşâbihlerdir' görüşlerini nakledip, bu vb. görüşlerin bâtil düşünceye sahip insanlara malzeme vereceğini söyler.

İbn Atıyye, Muhammed b. Cafer b. Zübeyr'in 'muhkemler Rabb'in delili, kulların korunması, hasmın ve bâtilin def'i olan âyetler olup bunlarda değiştirme ve geldikleri konudan saptırma olmaz, Allah'ın kullarını denediği müteşâbihlerde ise değiştirme, saptırma ve te'vîl mümkündür' görüşüne "bu âyet hakkındaki en güzel görüş budur" şeklinde mukâbele eder.

İbn Zeyd'in 'muhkemler Hz. Muhammed (s.a.s) ve ümmetine kadar gelmiş olan peygamberler ve ümmetlerinin kıssalarının açık ve net anlatıldığı âyetler, müteşâbihler ise çeşitli sûrelerde ve değişik ifadelerle, bazen aynı ifade ve fakat değişik manalarda, bazen de **"kıpırdayan bir yılan/حیة تسعى"** (Tâ-hâ 20/20) ve **"düpedüz bir yılan/ثعبان مبین"** (A'râf 7/107) örneklerinde olduğu gibi farklı ifade ve fakat aynı anlama gelen âyetlerdir' görüşüyle ilgili İbn Atıyye bir değerlendirme yapmaz.

Câbir b. Abdullah, Şa'bî ve Süfyân-ı Sevrî'nin 'muhkemler âlimlerin te'vîllerini bildikleri, manalarını anladıkları ve tefsîrlerini yapabildikleri âyetler, müteşâbihler Allah'ın ilmini kendisine has kılıp yarattıklarından hiçbir varlığa vermediği için hiç kimsenin bilemediği âyetlerdir. Kıyâmet'in ne zaman kopacağı, Ye'cûc-Me'cûc ve Deccâl'in ne zaman çıkacağı, Hz. İsâ'nın ne zaman ineceği ve sûrelerin başındaki kesik harfler/الحروف المقطعة gibi' durumların buna örnek olduğu görüşlerini nakleder. İbn Atıyye "gaybî konular muhkemdir. Çünkü sınırlı da olsa insanların bu konuda bildikleri vardır. Tabii kıyâmet'in vakti gibi bilemedikleri de vardır. Sûrelerin başındaki hurûfu mukatta'a müteşâbihtir, çünkü te'vîle arz edilmişlerdir"⁶⁴⁵ diyerek kendi görüşünü ortaya koyar.

İbn Atıyye **و ما يعلم تأويله إلا الله** âyeti çerçevesinde şunları söyler: "Bu, 'tam ve yeterli olarak' demektir. Yani 'hiç kimse tam ve yeterli olarak onu te'vîl edemez ve ona yol bulamaz' demektir. Rûhun özü ve kıyâmet saatinin vaktini bilmek gibi... Bununla birlikte ulemânın te'vîl etmek imkânı bulduğu (müteşâbih) âyetler de vardır ve onları anlamaya çalışmak doğrudur. Bu durumda âyetin manası 'onun te'vîlini Allah'tan başka hiç kimse tam olarak bilemez' şeklinde olur"⁶⁴⁶.

والرأسخون في العلم ifadesini bir grubun **الله** kelimesine atfedip müteşâbihi râsih âlimlerin de bilebileceği, diğer bir grubun ise bu cümleyi yeni bir cümle olarak ele

⁶⁴⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/401.

⁶⁴⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/402.

alıp müteşâbihi Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği, râsih âlimlerin ise sadece îmân edeceği yorumlarını aktaran İbn Atıyye, bunları birbirlerine yakın ihtilaflar olarak değerlendirir ve devam eder: "Allah Kur'ân âyetlerini muhkem ve müteşâbih olarak iki kısma ayırmıştır. Buna göre muhkem Arapça'yı bilen herkese manası açık olup düşünmeye ihtiyaç olmayan âyetlerdir. Bu âyetlerde karışıklığa meydan verecek hiçbir şey yoktur. Bunları bilmede râsih âlimlerle diğerleri eşittir. Müteşâbihlere gelince, onlar çeşitlidir. Biri kesinlikle bilinmeyen kısmı olup rûhun yapısı ve Allah'ın meydana geleceğini bildirdiği sona dâir gayb haberleri buna örnektir⁶⁴⁷. Diğerleri ise dilde çeşitli manalar yüklenebilen ve Arapça'ya ihsân edilen kısmı olup bunları istikamet üzere olanlar te'vîl edebilir... Bu tarz âyetler ile muhkem âyetlerden başkasını bilmeyen kimselere râsih denilmez... Müteşâbih, belirttiğimiz gibi iki çeşittir. Allah muhkem ve müteşâbih âyetlerin hepsini tam ve yetkin olarak bilir. Âyetteki الراسخون kelimesini, الله kelimesine atfedersek; âyetin manası, râsih âlimlerin tam olmasa da müteşâbihâtın te'vîlini bilebileceği yönünde olur. Ancak râsih âlimler müteşâbihin sadece ikinci kısmını bilebilirler. Aklın bize sunduğu imkân da budur"⁶⁴⁸.

İbn Atıyye kendi düşüncesini bu şekilde ortaya koyduktan sonra konuyla ilgili çeşitli görüşleri eleştirmeye devam eder. Ona göre 'müteşâbih hiç kimsenin ilmine yol bulamayacağı şeydir' demek hatalıdır. Çünkü bu bir kısıtlamadır. 'Muhkem sadece bir tek te'vîle ihtimali olan, müteşâbih ise çeşitli te'vîllere ihtimali olandır' demek ise doğrudur. Müteşâbihlerin râsih âlimler tarafından bilinmeyeceği görüşüne de, aynı şekilde bunun bir kısıtlama olduğu ve bu görüşün delîlinin bulunmadığı gerekçesiyle karşı çıkar. İbn Atıyye ayrıca 'müteşâbihler mensûh âyetlerdir' görüşüne de "indirgemeci bir yaklaşımdır ve doğru değildir" diyerek karşı çıkar⁶⁴⁹.

Sonuç olarak İbn Atıyye'ye göre, muhkem manası açık olup herkesin anlayabileceği âyetler; müteşâbih ise iki çeşit olup, biri rûhun yapısı ve kıyâmet saati gibi Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği, diğerleri te'vîle açık olan ve istikamet üzere olan âlimlerin bilebileceği âyetlerdir.

⁶⁴⁷ İbn Atıyye yukarıda da aktardığımız gibi gayb haberlerini sınırlı bilgi sahibi olunan muhkem ve hiç bilgi sahibi olunamayan müteşâbih olarak iki kısımda ele alır. Burada kastettiği ikinci kısım olsa gerektir.

⁶⁴⁸ İbn Atıyye, a.g.e., I/403.

⁶⁴⁹ İbn Atıyye, a.g.e., I/404.

Bu meyânda İbn Atıyye "(Allah) arşa istivâ etti/استوى على العرش" âyetlerinin⁶⁵⁰ te'viliyle ilgili olarak yeni bir görüş ortaya koymaz, kendisinden önce yapılmış yorumlara atıfta bulunur. Cüveynî vd. ehil kelâmcılara göre istivâ, arşın yönetim ve idaresi anlamındadır. Burada arşın zikredilmesi onun yaratılmışların en büyüğü olması sebebiyledir. Süfyân-ı Sevrî'ye göre istivâ, Allah'ın arşta yaptığı işler anlamındadır. Buhârî'nin nakline göre Mücâhid, âyeti Allah'ın arşın üzerine çıkması şeklinde anlar. İbn Atıyye bu açıklamaların doğru bir yaklaşım olduğunu söyler ve Taberî'yi kaynak gösterir⁶⁵¹. İbn Atıyye bu bilgilere ilâveten "**Rahmân arşa istivâ etti/الرحمان على العرش استوى**" (Tâ-hâ 20/5) âyeti dolayısıyla, bir grubun 'istivâ Kur'ân'ın müteşâbihindendir, müteşâbihlere îmân edilir ve onlar hakkında yorum yapılmaz' şeklindeki görüşlerine yer verir. İmam Mâlik'in de bir soru üzerine "istivâ ma'lûm ve fakat keyfiyeti mechûldür, hakkında soru sormak da bid'attir" dediğini aktaran İbn Atıyye, Cüveynî'nin 'müteşâbihlerin tefsîri konusunda konuşulmaz' görüşünü⁶⁵² zayıf gördüğünü söyler. Çünkü ona göre Arapça'da istivâ kelimesinin anlamı üzerinde tam bir mutâbakât olmadığını, bu zarûrete binâen tefsîr edilmesi gerektiğini, ertelemenin faydasız olacağını hatta insanlar için kötü sonuçlar doğuracağını, vehimlere yönelteceğini söyler⁶⁵³. Aynı cümlelerin yer aldığı Furkân 25/59, Secde 32/4 ve Hadîd 57/4 âyetlerinde "konu ile ilgili görüş(ümüz) geçti/تقدم القول" ifadesiyle bu açıklamalarına yönlendirir.

Tabresî'ye gelince, başta da belirttiğimiz gibi o, muhkem-müteşâbih konusunu Âl-i İmrân 3/7. âyet dolayısıyla ele alır ve konuyla ilgili görüşleri beş maddede toplar:

1. Muhkem açık olduğu için herhangi bir karîne ve delîl olmaksızın, murâdî zâhirinden anlaşılan âyettir. "**Şüphesiz Allah hiçbir konuda insanlara zulmetmez/إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا**" (Yûnus 10/44) ve "**Şüphesiz Allah zerre kadar zulmetmez/إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ**" (Nisâ 4/40) âyetlerinde ve maksadını anlamak için bir delîle ihtiyaç duyulmayan benzerî âyetlerde olduğu gibi. Müteşâbih ise karışık olduğu için (hâricî) delîl ve karîne olmaksızın, murâdî zâhirinden anlaşılamayan

⁶⁵⁰ A'râf 7/54, Yûnus 10/3, Ra'd 13/2, Furkân 25/59, Secde 32/4, Hadîd 57/4.

⁶⁵¹ A'râf 7/54 ve Ra'd 13/2 âyetlerinin yorumları için bkz. İbn Atıyye, a.g.e., II/408, III/292.

⁶⁵² İbn Atıyye'nin bu iddiasına karşılık, Eş'arîlik'in önemli temsilcilerinden biri olmasına rağmen, Cüveynî'nin bu görüşte olmadığı, onun özellikle Allah'ın zât ve sıfatlarıyla ilgili müteşâbih âyetleri te'vil ettiği bilinmektedir. Cüveynî'nin müteşâbih âyetlere yaklaşımı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Dumlu, "Cüveynî Ve Cüveynî'ye Göre Allah'ın Zat Ve Sıfatları İle İlgili Müteşâbih Ayetler" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), DEÜ, SBE, İzmir, 1985, s. 52-64. İbn Atıyye'nin bu düşüncesi Eş'ariyye'nin yaklaşımından kaynaklanıyor olmalıdır. Zira bilindiği gibi Eş'arîler müteşâbih âyetleri te'vil etmeyip onlara olduğu gibi inanırlar. Bkz. a.g.e., s. 29-34.

⁶⁵³ İbn Atıyye, a.g.e., IV/37.

âyetidir. "**Allah onu ilmi ile saptırdı**/و أضله الله على علم/ (Câsiye 45/23) âyetinde olduğu gibi⁶⁵⁴.

Mücâhid'e göre muhkem, manası şüpheli olmayan (manasından emîn olunan), müteşâbih ise manası şüpheli olan (manasından emîn olunamayan) âyetlerdir. Müteşâbihlik durumu tevhi'd, teşbih ve bâtılın men edilmesi gibi dînî işlerde ve "**(Allah) arşa istivâ etti**/ثم استوى على العرش/ (A'râf 7/54 vd.) âyetindeki gibi dilde olur. İstivâ 'sedire oturmak' anlamında kullanıldığı gibi 'kahır ve istilâ' anlamında da kullanılır. Birinci anlam Allah için câiz değildir.

2. İbn Abbâs'a göre muhkem nâsih, müteşâbih de mensûh olandır.

3. Muhammed b. Cafer b. Zübeyr ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre muhkem, birden fazla te'vîle ihtimali olmayan, müteşâbih ise iki ya da daha fazla te'vîle ihtimâli olandır.

4. İbn Zeyd'e göre muhkem lafızları (Kur'ân'da) tekrar etmemiş olan, müteşâbih ise Hz. Mûsâ kıssası gibi lafızları tekrar etmiş olandır.

5. Câbir b. Abdullah'a göre te'vîlini bilme imkânı olan âyetler muhkem, te'vîlini bilme imkânı olmayan âyetler ise müteşâbihtir. Kıyâmet saati gibi⁶⁵⁵.

Görüldüğü gibi Tabresî burada kendi yaklaşımını açıkça ortaya koymaz. Biz tefsîri okurken gördük ki, Tabresî farklı görüşlere böyle maddeler halinde yer verirken, genellikle tercîh ettiği görüşü ilk maddede verir. Burada da en çok birinci madde üzerinde durduğuna, üstelik bu görüşün sahiplerini belirtmediğine göre, kanaâtimizce 'anlaşılmak için hâricî bir delîle ihtiyaç duymayan âyetler muhkem, anlaşılmak için hâricî bir delîle ihtiyaç duyan âyetler de müteşâbihtir' yaklaşımını esas alan birinci madde, Tabresî'nin muhkem-müteşâbih konusundaki görüşünü oluşturmaktadır.

Tabresî "**و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم**" âyeti dolayısıyla, müteşâbihlerin bilinip bilinemeyeceği konusunu ele alır. و الراسخون 'daki vâv/و 'ın isti'nâf vâvı olarak değerlendirilmesi durumunda ise Allah'tan başka hiç kimsenin müteşâbihi bilemeyeceği şeklinde iki görüşe de yer verir. Ebû Cafer'den naklen Hz. Peygamber'e dayandırılan bir habere göre ilimde rûsûh sahibi kimselerin en fazîletlilerinin, Allah'ın indirdiklerinin tamanının te'vîl ve tefsîrini bilenler olduğunu

⁶⁵⁴ Burada ilk bakıştaki anlaşılamazlık, "ilmi ile" ifadesinin, Allah'a mı yoksa hevâsını tanrı edinip Allah'ın saptırdığı kimseye mi âit olduğu konusundadır.

⁶⁵⁵ Tabresî, a.g.e., II/186-187.

söyler ve ekler: "Allah Hz. Peygamber ve kendisinden sonra gelen vasîlerinin te'vîlini bilmediği bir şey indirmemiştir. Sahâbe ve tâbiûnin Kur'ân âyetlerinin tümünü tefsîr etmede icmâ' etmeleri bu görüşü destekler. Biz onların herhangi bir âyeti 'bu müteşâbihdir, Allah'tan başka hiç kimse onu bilemez' diyerek tefsîr etmeden bıraktıklarını görmüyoruz. İbn Abbâs da bu âyetle ilgili olarak 'ben ilimde rûsûh edenlerdenim' demiştir"⁶⁵⁶.

Tabresî'nin "Hz. Peygamber ve sonra gelen vasîleri müteşâbihin te'vîlini bilir" ifadesiyle, vasîleri imamlara indirgememiş olsa da öncelikle onları kastettiğini söylememiz, yanlış olmasa gerektir.

Tabresî bu çerçevede İbn Atıyye gibi "(Allah) arşa istivâ etti/استوى على العرش" (A'râf 7/54 vd.) âyetinin te'vili ile ilgili rivâyetleri aktarıp kendisi herhangi bir açıklama yapmaz. Hasan Basrî'den naklen istivâ'nın Allah'ın arşın idaresini elinde bulundurması, Cübbâî'den naklen arşı yükseltmesi, Ferrâ'dan naklen de arşı yaratmaya yönelmesi anlamlarına yer verir. Ayrıca Mâlik b. Enes'in "istivâ mechûl değildir (ama) keyfiyeti de ma'lûm değildir. Bu konuda soru sormak ise bid'attir" ve Ebû Hanîfe'nin "bu tarz âyetler geldiği zaman onu geçin ve tefsîr etmeyin" görüşlerini aktarır⁶⁵⁷.

2.1.3. Hurûf-u Mukatta'a⁶⁵⁸

İbn Atıyye ve Tabresî, Bakara sûresinin ilk âyeti dolayısıyla, Kur'ân'da sûre başlarında gelen kesik harflerin/الحروف المقطعة ne olduğu, bilinip bilinemeyeceği ve hakkında fikir yürütülüp yürütülemeyeceği yönündeki tartışmalara yer verirler.

Buna göre **İbn Atıyye** Âmir b. Şurâhîl, Süfyân-ı Sevrî ve bazı hadîsçilerin 'Hurûfu Mukatta'a Allah'ın Kur'ân'daki sırrı olup, bunlar manasını yalnızca Allah'ın bildiği müteşâbihlerdendir, bu konuda fikir yürütmek gerekmez, onlara îmân edilir ve geldiklerinde de geçilir' görüşüne karşılık; âlimlerin çoğunluğunun ise 'bilakis bu konuda fikir yürütmek, altındaki faydaları ve manalarını ortaya çıkartmaya çalışmak gerekir' görüşünde olduklarını söyler.

Hurûf-u Mukatta'a'nın ne olduklarına dair görüş ayrılıklarını İbn Atıyye on iki madde altında toplar:

1. Hz. Ali ve İbn Abbâs' göre Hurûfu Mukatta'a Allah'ın ismi a'zamı olup bunların te'vili bilinmez.

⁶⁵⁶ Tabresî, **a.g.e.**, II/187-188.

⁶⁵⁷ Tabresî, **a.g.e.**, IV/209, V/4, VII/5, 241, IX/296.

⁶⁵⁸ Zeki Duman, Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", **DİA İslâm Ans.**, İstanbul, 1998, XVIII/401 vd.

2. Yine İbn Abbâs'a göre bunlar, Allah'ın kendileriyle yemîn ettiği isimleridir.

3. Zeyd b. Eslem'e göre sûrelerin isimleridir.

4. Katâde'ye göre *Furkân* gibi *Zikir* gibi Kur'ân'ın isimleridir.

5. Mücâhid'e göre sûrelerin başlangıçlarıdır. İbn Atıyye burada bir yorum yaparak, hurûfu mukatta'anın şâirlerin meşhûr kasîdelerinin başlarında bulunan "ب" ve "لا ب" gibi olduğunu, Ebû Ubeyde ve Ahfeş'in de bu görüşü tercîh ettiğini söyler. Bize göre, böylece Mücâhid'in hurûfu mukatta'anın sûrelerin başlangıçları olduğu görüşüne katıldığını ifade etmiş olur.

6. Ebu'l-Âliye ve Rafî'in dahil olduğu bir gruba göre, Huyey b. Ahtab hadîsinde⁶⁵⁹ olduğu gibi Hz. Peygamber'in ümmetinin yaşayacağı süreyi gösteren ebced hesâbıdır.

7. Kutrub vd. bazılarına göre alfabe harflerine işarettir.

8. Bir gruba göre bunlar, Allah'ın Hz. Muhammed'e sûrelerin başında kesik harfler olan bir kitap indireceğine dair ehl-i kitâba bir işarettir.

9. İbn Abbâs'a göre "Ben Allah bilirim/أنا الله أعلم (الم), "Ben Allah görürüm/أنا الله أرى (الر), "Ben Allah ayırırım/أنا الله أفصل (المص) anlamlarına işarettir.

10. İbn Cübeyr'in İbn Abbâs'tan rivâyetine göre bunlar Allah'ın isimlerinden veya nimetlerinden birine veyahut meleklerden ya da peygamberlerden birinin ismine işarettir.

11. Bir grup "Nidâdaki يا gibi uyarıdır" der.

12. Bir grup da hurûfu mukatta'anın Mekke'de müşriklerin Kur'ân'ı dinlemeye geldiklerinde onları şaşırtmak için inen harfler olduğunu, müşriklerin bu harflerle kulaklarını açtıklarını ve sonra Kur'ân'ı dinlediklerini söyler.

İbn Atıyye hurûfu mukatta'a ile ilgili görüşleri bu şekilde verdikten sonra "çoğunluğun bu harflerin tefsîr ve te'vîlinin yapılabileceği yönündeki görüşleri doğrudur. Çünkü biz görüyoruz ki Araplar hurûfu mukatta'a ile ve kelimeler yerine harflerle konuşuyorlar" der ve şiiirden bir delil getirir:

بالخير خيرات و إن شراً فإ
ولا أريد الشر إلا أنا تا

Hayırla hayırlar gelir, şerle de şer,

⁶⁵⁹ Taberî, a.g.e., I/157.

Sen istemezsen şerri, ben de istemem.

İbn Atıyye şiirde geçen فَا نِینْ فَشْرُ تَا نِİNْ da تَشَاءْ olduğunu, bunun örneklerinin çok olduğunu; Arapça'da söz konusu edilen bu harflerin te'vîlinin yapılması gerektiğini söyler ve Bakara'nın başındaki الم'in i'râbına yer verir. Buna göre bu harflerin gizli bir mübtedânın haberi ya da mübtedâ olarak merfû, gizli bir fiil dolayısıyla mansûb, veya bir yemîn dolayısıyla sükûn üzere olduğu ve her bir i'râbın önceden naklettiği görüşlerden birine matûf olduğunu; mesela sükûn i'râbının, İbn Abbâs'ın Allah'ın yemîn ettiği isimleri olduğu görüşüne götüreceğini söyler⁶⁶⁰.

Tabresî "hurûfu mu'ceme" de dediği kesik harfler/الحروف المقطعة hakkında görüş ayrılığı bulunduğuna değinir. Hz. Ali'ye ulaştırılan "her kitabın bir sırrı vardır, Kur'ân'ın sırrı da hece harfleridir" anlayışına dayanan ve imamlardan gelen görüşe göre; hurûfu mukatta'a, ilmi Allah'ın tekelinde olup te'vîlini O'ndan başka hiç kimsenin bilemeyeceği müteşâbihlerdendir.

Tabresî diğer bir görüş olan hurûfu mukatta'anın mâhiyeti ve te'vîli ile ilgili fikir yürütülebileceği düşüncesine sahip sonraki devir âlimlerinin görüşlerini, İbn Atıyye'ye benzer olarak on madde altında toplar:

1. Hasan Basrî ve Zeyd b. Eslem'e göre, bu harfler sûrelerin isimleri ve başlangıçlarıdır.

1. İbn Abbâs'a göre, Allah'ın isimlerine işaretir. "Ben Allah bilirim/ أنا الله (الم) "Ben Allah bilir ve görürüm/ أن الله أعلم و أرى (المر) Ben Allah bilir ve ayırırım/ أنا (كهيعص) صادق/ Sâdık, Alîm/علیم, Hakîm/حكيم, Hâdî/هاد, Kâfî/كاف, (المص) "الله أعلم أفضل" gibi. Yine İbn Abbâs'a göre الم 'de Allah (إ), Cebrâîl (ج) ve Muhammed (م) vardır. Tabresî burada Sa'lebî'nin Cafer-i Sâdık'a dayandırdığı görüşe de yer verir. Buna göre الم 'de Allah'ın sıfatlarından *ibtidâ'*, *istivâ*, *infirâd*, *ittisâl* (yaratılmışların Allah ile ittisâli), *ülfet* (yaratılmışların Allah ile ülfeti) *inkıtâ'* olmak üzere altı tanesi vardır. Tabresî, İbn Abbâs'ın bu harflerin Allah'ın isimlerinin kısaltmaları olduğu görüşüne "Hz. Peygamber isimlerin hepsini bildirmişti" diyerek karşı çıkar.

2. Saîd b. Cübeyr'e göre, Allah'ın isimlerinin ayrı olmasıdır. bütün insanlar bir araya gelseler de Allah'ın ism-i a'zamına ulaşamazlar.

3. Katâde'ye göre, Kur'ân'ın isimleridir.

4. İbn Abbâs ve İkrime'ye göre, Allah'ın kendileriyle yemîn ettiği isimleridir. Ahfeş'e göre, Allah hurûfu mukatta'a ile, bu harflerin şerefi ve fazîleti

⁶⁶⁰ İbn Atıyye, a.g.e., I/81-83.

dolayısıyla yemîn eder. Çünkü bu harfler çeşitli dillerde inmiş kitapların, Allah'ın en güzel isimlerinin, en üstün sıfatlarının ve bütün toplumların konuşma araçlarının yapı taşlarıdır. Bütün insanlar harflerle anlaşılır, Allah'ın yüce adını onlarla anarlar ve O'nu harfler(den oluşan kelimeler)le birlerler. Sanki Allah bu harflerle kitabı ve kelâmı olan Kur'ân'a yemîn etmektedir.

5. Ebu'l-Âliye'ye göre, hurûfu mukatta'anın her biri Allah'ın isimlerinden birinin anahtarıdır. Zira hurûfu mukatta'adan hiçbir harf yoktur ki Allah'ın yemîn ve belâları ile bir topluma verilen müddet ve ecelde olmasın.

6. Mukatil b. Süleyman'a göre, hurûfu mukatta'a ile kastedilen şey, bu ümmetin bekasının müddetidir. Mukatil diyor ki, "bize göre sûrelerin başlarındaki bu harfler, mükerrer olanın düşürülmesi içindir. Ben 744 seneye ulaştım, ümmetin kalan zamanı bu kadardır". Nahivci Ali b. Fudayl el-Mecâşî "Mukatil'in zikrettiği harfleri hesapladım ve 3065 sayısına ulaştım. Mükerrer olanları düşünce 693 kaldı. Bu harflerle ne kastedildiğini en iyi Allah bilir...". Rivâyet edilir ki yahûdîler الم 'i duyduklarında "Kral Muhammed'in zamanı kısadır, ancak 71 seneye ulaşır" dediler. كهيحص ال, المر, المص, كهيحص

7. Bu (hece) harflerin(in) tamamı 28 harf (sûre başlarındaki âyetlerde zikredilen harfler 14 tanedir) olup, bunlardan maksat önceki sûrelerin başlarında zikredilen diğer âyetleri zikretmekten geri durmaktır.

8. Bu harflerin maksadı kâfirleri susturmaktır. Çünkü **"Kâfirler, 'bu Kur'ân'ı dinlemeyin'...dediler/...وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن** (Fussilet 41/26) âyetinin sebab-i nüzûl'ünde olduğu gibi, müşrikler birbirlerine Kur'ân'ı dinlememeyi, hatta onu ortadan kaldırmayı tesviye ediyorlardı.

9. Ebû Müslim el-Isfahânî'ye göre, hurûfu mukatta'a ile Kur'ân muhataplara meydan okumuş ve onları konuşma ve sözlerinde Kur'ân'a muhalefet etmekten âciz bırakmıştır. Çünkü Kur'ân Allah katındandır.

Tabresî Hasan Basrî'ye dayanarak bu görüşlerin en güzeli olarak birinciye yani bu harflerin sûrelerin isimleri ve başlangıçları olduğu görüşünü kabul eder. Çünkü ona göre özel isimler, müsemmâları birbirinden ayırmak için asıllarından alınıp bir nesneye isim olmuşlardır⁶⁶¹.

⁶⁶¹ Tabresî, a.g.e., I/44-47.

2.1.4. Nesh⁶⁶²

İbn Atıyye nesh teorisiyle ilgili yaklaşımını "**Biz bir âyeti nesheder ya da unutturursak, ondan daha hayırlısını ya da benzerini getiririz/ ما ننسخ من آية أو ننسبها** (Bakara 2/106) âyeti çerçevesinde sergiler. Neshin etimolojisinde nakil ve izâle olmak üzere iki anlamın bulunduğunu ve âyette ikinci anlamın kastedildiğini söyler. İbn Atıyye devamla neshin dilde iki şeklinin olduğunu, buna göre birincisinde güneşin gölgenin yerine gelmesi gibi mensûhtan sonra nâsihin geldiğini, ikincisinde ise rûzgârın izleri gidermesi gibi mensûhtan sonra nâsihin gelmediğini söyleyerek; neshin dinde de bu iki şekle göre geldiğini ve gerçek nâsihin Allah olduğunu belirtir.

İbn Atıyye neshi tanımlarken Ehl-i Sünnet âlimlerine dayanır. Buna göre nesh, önceden gelmiş bir hitâbla sabit olan hükmün kaldırılmasına delâlet eden (sonraki) hitâbtır. Bu hitâb olmasaydı önceki hüküm, esnetilmekle beraber yerinde kalacaktı.

Dinde neshin câiz ve mümkün olup olmadığı tartışmalarını ele alan İbn Atıyye, Allah hakkında neshin câiz, bedânın البداء ise câiz olmadığını söyler. "Allah'ın neshetmesi aklen câizdir. Çünkü O'nun için neshin muhal olmasını gerektirecek bir durum yoktur. Bu O'nun sıfatlarından birini değiştirmez. Emirler irâdeye müteallik değildir ki neshten dolayı irâdenin değişmesi gereksin⁶⁶³. Nesh kendisine yeni bir bilgi geldi diye değildir. Bilakis Allah, birinci emirdeki hükmün hangi vakitte sona ereceğini ve onu ikincisiyle ne zaman neshedeceğini bilir" diyerek neshi câiz görür. "Bedâ ise Allah hakkında câiz değildir. Çünkü bedâ ancak yeni bir bilgiye ulaşmakla ve iradenin değişmesiyle olur. Bu da Allah için muhaldır" sözleriyle bedâyı câiz görmez. Yahûdîlerin nesh ile bedâyı karıştırıp, neshi câiz görmedikleri için sapıttıklarını belirtir⁶⁶⁴.

İbn Atıyye Ehl-i Sünnet imamlarına göre, geçerli iken kaldırılan hüküm (Mensûh) ile sonra gelip öncekini kaldıran ve kendisi geçerli olan hükmün (nâsih)

⁶⁶² Nesh şer'î bir hükmü başka bir şer'î delille kaldırmak ya da önce gelen bir nassın hükmünü sonra gelen bir nass ile değiştirmek olarak tanımlanmıştır. Zerkânî, **a.g.e.**, II/72-73; Adnan Zerkûr, **a.g.e.**, s. 194-195. Hükmü kaldırılan mensûh, sonra gelip hükmü kaldıran âyete ise nâsih denir. Ayrıca bkz. Abdurrahman Çetin, "Nesih", **DİA İslâm Ans.**, İstanbul, 2006, XXXII/579-580.

⁶⁶³ وليست الأوامر متعلقة بالإرادة فيلزم من النسخ أن الإرادة "Çevirisini yukarıdaki gibi yaptığımız cümle, metinde "وليس الأوامر متعلقة بالإرادة فيلزم من النسخ أن الإرادة" şeklinde yer almaktadır. Ancak bize göre emirler iradeye bağlı olur ve fakat irade emirlere bağlı olmaz. Başka bir ifadeyle emirler iradeye göre değişir ama irade emirlere göre değişmeyebilir. Bu sebeple bize göre söz konusu cümlenin "irade emirlere müteallik değildir ki neshten dolayı irâdenin değişmesi gereksin" şeklinde formüle edilmesi daha doğru görünmektedir.

⁶⁶⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/190.

benzer olduğunu söyler. İbn Atıyye'nin bu ifadesinden bizim anladığımız şey, iki hüküm arasında zıtlık olmayıp, nüansları ile birlikte paralellik bulunduğuur.

Mu'tezilenin 'nesh emirlerden vazgeçmek demek olacağından câiz değildir. Çünkü iyi (husn) bizâtihi iyidir ve Allah iyiyi murâd etmiştir. Dolayısıyla bizâtihi olandan vazgeçmek olmaz' şeklindeki argümanlarıyla neshi kabul etmediklerini hatırlatan İbn Atıyye, "deliller göstermiştir ki emirler iradeye bağlı değildir⁶⁶⁵. Hükümlerdeki husn ve kubh ise bizâtihi değil, dîn yönündendir" diyerek Mu'teziley'ye cevap verir".

Umûmun tahsîsi ile neshin karıştırılabileceğine dikkat çeken İbn Atıyye, umûmun tahsîsinin bir nesh olmadığını, çünkü umûmun tahsîs edilen şeyi asla kapsamayacağını söyler. Bunun bir nesh olabilmesi için, umûmun kesin olarak sâbit olup her şeyi kapsaması ve sonra tahsîs edilenin umûmdan çıkarılması gerektiğini söyler⁶⁶⁶. Meselâ Hibetullah'ın **"Kim bir mümini kasten öldürürse onun cezası ebedî cehennemdir/... فيها** " (Nisâ 4/93) âyetinin, **" Bunun dışında dilediklerini bağışlar / ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء " (Nisâ 4/48, 116)** âyetiyle neshedildiği görüşüne karşı çıkararak; konunun neshle değil, umûm-husûsla ilgili olduğunu söyler⁶⁶⁷.

İbn Atıyye'ye göre haber bildiren âyetlerde nesh olmaz⁶⁶⁸. Nesh sadece emir ve nehiylere hastır. Emre itiraz edenlere verilecek haber şöyledir: 'Bu emrin manası şöyle değil mi? Şöyle şöyle yapmanız gerekir'. Bu bir haberdur. Cevabı ise şudur: 'Emri neshettim ve onu sizden kaldırdım'. Emir mananın içinde gizlidir. Nitekim bazen emir haber bildirir ve istisnâ olarak haber de emir bildirir. İbn Atıyye buna örnek olarak Nisâ4/18. âyeti (**Ölünceye kadar kötülükler yapıp da öleceğini anlayınca, 'şimdi tevbe ettim' diyenlerin ve kâfir olarak ölenlerin tevbesi gerçek tevbe değildir.../ وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا**) gösterir. Bu âyetin **"Şüphesiz Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışında dilediklerini bağışlar./ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ** (Nisâ 4/48, 116) âyetiyle neshedildiğini belirtir ve "âyetin lafzı haber bildirir de manası şer'î bir hüküm içerir" der⁶⁶⁹.

İbn Atıyye'ye göre neshin şekilleri:

⁶⁶⁵ 52 numaralı dipnota bkz.

⁶⁶⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/191.

⁶⁶⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/96-96.

⁶⁶⁸ Bu görüşünü açıkladığı başka örnekler için bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/368, 523, V/26, 423.

⁶⁶⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/25.

1. Nesh bazen en ağırdan en hafife doğru olur. 10 kişinin 2 kişiyle neshedilmesi gibi.

2. Bazen en hafiften en ağıra doğru olur. Aşûre günü orucunun neshedilip yerine Ramazan orucunun getirilmesi gibi.

3. Bazen ağırlığı ve hafifliği denk olan neshedilir. Kible gibi.

4. Bazen de bir şey, yerine bedel getirilmeden neshedilir. Necvâ sadakası gibi.

İbn Atıyye'ye göre neshin çeşitleri:

1. Hem okunuşun hem hükmün neshedilmesi. Buna tam nesh denir. Bunun örneği çoktur. Hz. Ebû Bekir'in "Biz 'babalarınızdan yüz çevirmeyin, çünkü bu inkârdır / لا ترغبوا عن آباءكم فإنه كفر / âyetini okurduk" demesi gibi.

2. Okunuşun neshedilip hükmün neshedilmemesi. Recm âyeti gibi.

3. Hükmün neshedilip okunuşun neshedilmemesi. Necvâ sadakası ve " **eğer birinizin eşi kâfirlere kaçarsa...** /...إلى الكفار... " (Mümtehine 60/11) âyeti gibi.

İbn Atıyye tilâvet ve hükmün iki ayrı şey olduğunu söyleyip diğeri olmadan birinin neshini câiz görür.

Kur'ân'ın Kur'ân'la, sünnetin de sünnetle neshedilebileceğini söyleyen İbn Atıyye, buradaki sünnet ile kastedilen şeyin 'kesin mütevâtir haber' olduğunu belirtir. Ayrıca haber-i vâhidin ancak bir haber-i vâhid ile neshedebileceğini ve bunların hepsinde görüş birliği olduğunu ifade eder. İbn Atıyye "vâris için vasiyet olmaz/ لا وصية" ⁶⁷⁰ hadîsini ⁶⁷⁰ ve zînâ haddinde recmedilen duldan celdenin düşürülmesini ⁶⁷¹ örnek göstererek bazı imamlara göre Kur'ân'ın sünnet ile de neshedilebileceğini belirtir ⁶⁷². Hz. Peygamber'in kadının amcası ve dayısı ile evlenmesini yasaklamasının **"Bunun dışındakiler size helâl kılınmıştır..."** /...وأحل لكم ما وراء ذلكم... (Nisâ 4/24) âyetini neshettiğini söyler ve nesep ile haram kılınanın evlenmenin Hz. Peygamber tarafından emzirme ile de haram kılmasının da aynı şekilde nâsih olduğunu belirtir ⁶⁷³. İbn Atıyye aynı şekilde sünnetin de Kur'ân ile neshedilebileceğini söyleyerek kıblenin değiştirilmesini örnek gösterir ⁶⁷⁴. İbn Atıyye bazı imamların da

⁶⁷⁰ Tirmizî, **Vasâyâ**, 5, hn. 2120.

⁶⁷¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/22.

⁶⁷² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/191.

⁶⁷³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/33-34.

⁶⁷⁴ Bakara 2/143. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/218.

Kur'ân'ın âhad haberle neshini aklen câiz gördüklerini, şer'an câiz olup olmadığı konusunda ise görüş ayrılığına düştüklerini söyler. İmam Cüveynî vd. bazı imamların buna örnek olarak Kuba mescidinde kıblenin değiştirilmesiyle⁶⁷⁵ ilgili inen âyeti verdiklerini söyler. Nassın kıyas ile neshine gelince bunun câiz görülmediğini, çünkü kıyasın şartlarından birinin nassa aykırı olmamak olduğunu hatırlatır. Ayrıca nassın kıyas ile neshinin, Hz. Peygamber zamanında vukû bulunduğunu, Hz. Peygamber vefât edip de dîn tamamlanınca; ümmetin, kıyasın Kur'ân'ı neshedemeyeceği konusunda icmâ'a vardığını söyler. İbn Atıyye yine aynı sebeple icmâ'ın da neshedemeyeceği ve neshedilemeyeceğini, Hz. Peygamber'in vefâtından sonra neshe sadece inanılacağını belirtir. "Eğer nassa aykırı bir icmâ' görürsek, o icmâ'ın bizim bilmediğimiz nashedici bir nassa dayandığı kabul edilir" der⁶⁷⁶.

İbn Atıyye bazı kelâmcılara atfen, neshte nâsih ister bilinsin ister bilinmesin, Kur'ân'da (yazılı olan) nass, sâbittir ve karar bulmuştur. Bu durumda nâsihe ulaşamayan kimse birinci hükümle amel eder, nâsihe ulaşabilen kimse için ise nesh hükmü geçerli olur.

'Bir hükmün amel edilmeden önce neshi mümkün ve câiz midir?' tartışmasında İbn Atıyye, yine kendisinden önceki imamlara dayanarak bunun câiz olduğunu söyler. Örnek olarak da İsrâîloğullarının düve kurban etmelerinin anlatıldığı "zebih kıssası"nı verir⁶⁷⁷.

İbn Atıyye mâ nensah/ما ننسخ (Bakara 2/106) âyetinin, mâ nensah/ما ننسخ ve mâ nünsih/ما ننسخ şeklinde iki kırâati olduğunu ve bu iki kırâate göre iki anlamı olduğunu söyler. Buna göre birinci anlamda, "yazdığımız, levh-i mahfûzdan indirdiğimiz ya da orada inmesini ertelediğimiz veya terk edip indirmediklerimiz", ikinci anlamda ise "sana neshini mübah kıldığımız" demektir. Bu durumda âyetin manası "biz sana unutmamı takdîr ederiz, sen de unutursun. Böylece bir cümle kaldırılır ve giderilir. Sonra biz sizin yararınıza ondan daha hayırlısını ya da benzerini getiririz" şeklinde olur. İbn Atıyye âyetin, daha önce zikrettiği neshin hem metnin hem de hükmün, sadece metnin ve sadece hükmün kaldırıldığı üç çeşidini de içine aldığını söyleyerek, neshin terk ve te'hîr anlamlarını bu üç çeşide uygular. Yani söz konusu edilen üç şekilde âyetin terk ya da te'hîr edildiğini belirtir.

⁶⁷⁵ Kıblenin hicretten 16-17 ay sonra (İbn Hişâm (218/833), **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, (Thk. Mustafa Saka, İbrahim Ebyârî, Abdulhafîz Şiblî), İhyâ'ü't-Türâsil-Arabî, Beyrut, trs., II/257) ve sonradan Mescid Kibleteyn adını alan Benî Selîme Mescid'inde değiştiği kabul edilmektedir. İbn Sa'd (230/844), **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, Dâru Sâdir, Dâru Beyrut, Beyrut, 1960, I/241-242.

⁶⁷⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/191.

⁶⁷⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/191.

Son olarak İbn Atıyye âyetle minhâ ev mislelhâ/منها أو مثلها 'da yer alan zamirlerin terk anlamını verdiğini söyler. "Bu manaların bir kısmı diğerlerinden kuvvetlidir. Ancak biz hepsini zikrettik. Çünkü bütün manalar ihtimal dahilindedir" diyerek bütün görüşleri ele aldığını belirtmiş olur⁶⁷⁸.

İbn Atıyye İbn Abbâs ile Taberî, İbn Kâsım, Sîbeveyh, **en-Nâsih ve'l-Mensûh** sahibi Hibetullah ve Mehdevî gibi âlimlerden gelen nesh görüşlerinde olduğu gibi bazı âyetlerin neshedildiği görüşlerine katılmaz⁶⁷⁹. Örneğin Hibetullah'ın Ahzâb Sûresi'nde 51. âyetin (**Hanımlarından dilediğinin yanında kalma sıranı erteleyebilir, dilediğini de öne alabilirsin. Sırasını ertelediklerinden arzuladığın olursa onlara dönmende de sana bir sakınca yoktur...** / ثَرْجَىٰ مِنْ تَشَاءَ مِنْهُنَّ وَتُتَوَىٰ إِلَيْكَ مِنْ / **Artık bundan sonra başka kadınlarla evlenmen sana helâl değildir. Eşlerinden birini boşayıp başkasını -güzellikleri hoşuna gitse bile- alman da yasaklanmıştır. Cârîye hâriç...** / لَا يَحِلُّ لَكَ / (النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبْدَلَ بَهَنَ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حَسَنُهَا إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ...) neshettiği ve Kur'ân'da nâsihin mensûh'tan önce geldiği bundan başka örnek olmadığı görüşünü aktaran İbn Atıyye, bu görüşün bir çok açıdan yanlış olduğunu söyler. Buna göre birincisi **ومن** cümlesindeki min/من'in ba'zıye olup Hz. Peygamber'in sırasını ertelediklerinden dilediğine dönmesinde bir sakınca olmadığı, ikincisi bu cümlenin **ثَرْجَىٰ مِنْ تَشَاءَ مِنْهُنَّ وَتُتَوَىٰ إِلَيْكَ مِنْ تَشَاءَ** cümlesini kuvvetlendirmek ve te'kid için geldiğini, her iki durumda da Hz. Peygamber için bir sakıncanın olmadığını (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ) söyler. Bunun bir toplulukta karşılayan kişiye teşekkür edip, karşılayan-karşılamayan herkesin kastedilmesi gibi olduğunu belirtir⁶⁸⁰.

İbn Atıyye'nin mensûh kabul ettiği âyetler örnek olarak da Yûnûs 10/109. âyeti (**sana vahyedilene uy, Allah hükmünü verinceye kadar sabret...** / وَاتَّبِعْ مَا يُوْحَىٰ (إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ...) vermek istiyoruz. Müfessirimiz mekkî olan Yûnus Sûresi'nin bu âyetinin kıtâl âyetiyle (**Allah'a ve âhiret gününe îmân etmeyenlerle ... savaşı** / قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ... Tevbe 9/29) neshedildiğini söyler⁶⁸¹.

Tabresî de İbn Atıyye gibi lügat anlamına değinip neshin, bir şeyi ortadan kaldırıp yerine başka bir şeyi koymak olduğunu söyler ve "güneş gölgeyi neshetti denir" cümlesiyle bunu örneklendirir. İbn Düreyd'e atfen, yaşlılığın gençliği neshetmesi gibi bir şeyin ardından gelen her şeyin onu neshetmiş olacağını söyler. Ali b. İsâ'nın "nesh kendisiyle amel etmek gereken bir şeyi kaldırıp yerine bir bedel

⁶⁷⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/192.

⁶⁷⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/245, 326, 327, II/96, 249, IV/196-197, 218, 393.

⁶⁸⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/393.

⁶⁸¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/147. Başka örnekler için bkz. I/343, II/148, III/122, IV/304, V/182, vd.

koymaktır" şeklindeki açıklamasına "bu görüş doğru değildir" diyerek karşı çıkan Tabresî, gerekçesini şöyle açıklar: "Bu düşünce namazı ayakta kılması gereken ve fakat buna güç yetiremeyen kişiyi engeller. Çünkü acziyeti sebebiyle kıyam o kişiden sâkıt olur. Ancak 'mazeret nâsih kıyam mensûh' denilmez. Yine bu düşünce dînin yasakladığı bir şeyi akıl hükmüyle mübah görmek isteyen kişiyi de engeller. (Akıl dînin değil) dîn aklın hükmünü nesheder. Ancak aklın hükmü mensûhtur da denilemez".

Tabresî neshin tanımıyla ilgili tercihini şu şekilde ifade eder: "Nesh, birinci nass ile konmuş, ancak gelecekte olmayacak olan bir hükmün benzerini getiren (ikinci) her bir şer'î delildir". Tabresî sonra gelen bu şer'î delilin olmaması halinde birinci hükmün geçerli olduğunu, olsa olsa biraz esnetilebileceğini söyler⁶⁸².

Tabresî, İbn Atıyye gibi aynı örneklerle neshin üç şekline değinir:

1. Âyetin hem hükmünün hem de okunuşunun kaldırılmış olması. Hz. Ebû Bekir'in "Biz 'babalarınızdan yüz çevirmeyin, çünkü bu inkârdır/ لا ترغبوا عن آبائكم فإنه" (Mümtehine 60/11) âyeti gibi. "âyetini okurduk" dediği gibi.

2. Âyetin yazılı fakat hükmünün kaldırılmış olması. " **eğer birinizin eşi kâfirlere kaçarsa...**... إلى الكفار" (Mümtehine 60/11) âyeti gibi.

3. Âyetin lafzı kaldırılmış fakat hükmünün geçerli olması. Recm âyeti gibi⁶⁸³.

İbn Atıyye gibi Tabresî'ye göre de haber bildiren âyetlerde ve geçmiş ümmetlerin kıssalarında nesh olmaz. Nesh sadece maslahâta dönük emirler ve nehiyler ile (ibâdetlerin) vakitlerinde olur⁶⁸⁴.

Tabresî bundan sonra Kur'ân'ın sünnet ile neshedilip neshedilemeyeceği konusunu tartışır. Kur'ân'ın sünnet ile neshedilemeyeceğini savunanların Bakara 2/106. âyeti⁶⁸⁵ delil gösterip "Allah bu âyette daha iyisini getirmeyi kendisine izâfe etmiştir. Sünnete hakikat izâfe edilemez. Allah özellikle âyetin son kısmındaki ifadesiyle, mucize olan Kur'ân konusundaki kudreti kendisine has kılmıştır" şeklinde bir argüman ileri sürdüklerini zikreder. Tabresî bu düşünceye katılmaz ve Kur'ân'ın kesin sahîh sünnet ile neshedilebileceğini savunur: "Allah'ın neshi kendisine izâfe etmesi doğrudur. Çünkü sünnet ancak Allah'ın vahyi ve emriyle olur. Bu sebeple

⁶⁸² Tabresî, a.g.e., I/265.

⁶⁸³ Tabresî, a.g.e., I/265.

⁶⁸⁴ Tabresî, a.g.e., I/267, III/34.

⁶⁸⁵ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها...

Allah'ın kelâmı (Kur'ân) gibi sünnet de Allah'a izâfe edilir. Âyetin sonu, bir âyeti daha iyisi ve daha faydalısı ile neshetmeye ancak Allah'ın kadir olduğunun delîlidir. Bu, ister Kur'ân ile isterse sünnet ile olsun"⁶⁸⁶.

Tabresî İbn Atıyye gibi İbn Abbâs'tan naklen Kur'ân'dan ilk neshedilen hükmün kıblenin değişmesi olduğu bilgisini aktarır, ancak ondan farklı olarak kıblenin değişmesinin sünnetin Kur'ân ile neshine örnek olduğunu, **"Yönünüzü nereye çevirirseniz Allah o yöndedir/...فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ"** (Bakara 2/115) âyeti ile neshedildiği görüşüne ise; Ebû Abdullah ve Ebû Cafer'e dayanarak âyetin sefer halinde nâfile namazlar için geçerli olduğu gerekçesiyle karşı çıkar⁶⁸⁷.

Tabresî İbn Atıyye gibi sünnetin Kur'ân'ı neshedebileceğini kabul etmekle beraber, ondan farklı olarak "vâris için vasiyet olmaz/لا وصية لوارث"⁶⁸⁸, **"anne babası ve akrabalarına örfe uygun olarak vasiyyet etmesi yazılmıştır/...الوصية...** (Bakara 2/180) âyetini neshettiği görüşüne katılmaz. Bu haberin sağlam bile olsa, zanna dayandığını ve yakînî bilgiyi sağlayan Allah'ın kitâbının zannî bilgi ile neshedilmesinin câiz olmadığını söyler. Haberin her türlü eleştiriden uzak olduğu ortaya konulabilirse o zaman âyuetteki genel ifadenin tahsîs edilebileceğini belirtir⁶⁸⁹.

Tabresî Bakara 2/106. âyeti⁶⁹⁰ neshi Kur'ân'ın hâdis olup Allah'tan ayrı olduğuna delîl gösterir. "Çünkü kadîm/ezelî olanın neshi câiz değildir. Halbuki nesh bir vâkıdır ve ona kadir olan Allah'tır. Kur'ân Allah'ın kudreti altındadır ve bir fiildir. Fiil/eylem ise ancak muhdes olur"⁶⁹¹.

Tabresî de İbn Atıyye gibi bazı âyetlerin neshedildiği görüşlerine katılmaz⁶⁹². Örneğin Saîd b. Müseyyeb'e göre **"Boşanan kadınların örfe göre nafaka hakları vardır.../...وللمطلقات متاع بالمعروف"** (Bakara 2/241) âyetinin, **"Mihir belirlenip de cinsel ilişkiye girmeden önce eşlerinizi boşarsanız, bu durumda kadınlar mihri almaktan vazgeçmedikçe ya da evlenen erkek mihrin tamamını başışlamadıkça, belirlenen mihrin yarısını vermeniz gerekir.../ وإن طلقتموهن من قبل أن يأنطقتموهن فليؤتوا منهن ميثرن بما كتبوا عليهن"** (Bakara 2/237) âyeti ile neshedildiği görüşüne karşı çıkar. Bunu "bize göre o âyet bununla tahsîs edilmiştir.

⁶⁸⁶ Tabresî, a.g.e., I/268.

⁶⁸⁷ Tabresî, a.g.e., I/331.

⁶⁸⁸ Tirmizî, a.g.e., Vasâyâ, 5, hn. 2120.

⁶⁸⁹ Tabresî, a.g.e., I/386.

⁶⁹⁰ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها...

⁶⁹¹ Tabresî, a.g.e., I/268.

⁶⁹² Tabresî, a.g.e., II/102, 176, III/18, IV/328, VIII/23, X/126, 268.

Eğer bu iki âyet beraber inmiş olsalar ve bu ikincisi sonra inmiş olsaydı birincisi mensûh olurdu. Çünkü bize göre cinsel birleşme gerçekleşmeden boşanılan kadına mihir gerekmez, farz değildir..." şeklinde ifade eder⁶⁹³.

Tabresî'ye göre neshedilmiş âyetlere örnek olarak Nûr 24/2. âyet (**Zinâ eden kadın ve erkekten her birine yüz kırbaç cezası verin**/ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة /جلدة) verilebilir. Bu hükmün yaşlı kadın ve erkek için tahsîs edilmiş olduğunu, yaşlı olmayanlara ise recm gerektiğini ifade eder. Tabresî ne ile neshedildiğini belirtmese de, müfessirlerin çoğuna ve Ebû Cafer ile Ebû Abdullah'a göre âyetin mensûh olduğunu söyler⁶⁹⁴.

2.1.5. Müşkilü'l-Kur'ân

Müşkilü'l-Kur'ân/مشكل القرآن, Kur'ân'ın bazı âyetleri arasında çelişki varmış gibi görünen durumlar olarak tanımlanabilir⁶⁹⁵. **"Kur'ân'ı iyice düşünmüyorlar mı?! Eğer Kur'ân Allah'tan başkası tarafından gönderilmiş olsaydı, onda kesinlikle birçok çelişki bulurlardı**/أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا/ (Nisâ 4/82) âyeti, Kur'ân'da asla çelişki olmadığını kesin bir şekilde ortaya koyduğuna göre; sözü edilen müşkil durumun gerçekte değil, zâhirde ve 'varmış gibi görünen' te'vili mümkün bir durum olduğu kabul edilecektir.

İbn Atıyye bu âyetin yorumuyla ilgili olarak "Herhangi bir kimsede şüphe oluşur da Allah'ın kitabında çelişki var zannına kapılırsa; ona verilecek cevap kendisini sorgulaması ve 'Allah'tan daha çok bilen kimdir' diye sormasıdır" der⁶⁹⁶. Tabresî de zıtlık, paradoks (çelişki) ve okuma olmak üzere üç çeşit ihtilâftan söz edip; Kur'ân'da zıtlık ve çelişki olamayacağını, ancak kırâat, hüküm, nâsih-mensûh gibi konularda farklılıklar bulunabileceğini söyler⁶⁹⁷.

Müfessirlerimize gelince, onlar Kur'ân'ın müşkillerine dâir bir tanımlama yapmamışlar, sadece kendilerine göre yeri geldiğinde âyetlerde görülen müşkil durumlara dikkat çekmekle yetinmişlerdir.

İbn Atıyye "Ey insanlar, sizi bir neftsen yaratan ve ondan eşini yaratan, ikisinden de çok sayıda erkek ve kadın üretilen yayan rabbinizden sakının.../ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها و بثّ منهما رجالا كثيرا و نساء... (Nisâ 4/1) âyetinin kısmını açıklarken; âyette Allah'ın insan soyunu erkek

⁶⁹³ Tabresî, a.g.e., II/102.

⁶⁹⁴ Tabresî, a.g.e., III/31.

⁶⁹⁵ Süyûtî, a.g.e., II/724.

⁶⁹⁶ İbn Atıyye, a.g.e., II/83.

⁶⁹⁷ Tabresî, a.g.e., III/107.

ve kadın olarak iki cinsle sınırladığını ve olgusal olarak karşılığı olan hüsnânın bir cins olarak sayılmadığını söyler. "Biz onu yeni bir cins olarak farzederek, bize göre bu durum zâhiren müşkil olur. Gerçekte o iki cinsten biridir" diyerek buradaki müşkil durumu te'vîl eder⁶⁹⁸.

İbn Atıyye İsrâ sûresi 17/85. âyetinde yer alan ruh/الروح kelimesi hakkında "bu tefsîri yapılamayan müşkildir" der⁶⁹⁹.

"Bu indirdiğimiz ve (hükümlerini) farz kıldığımız bir sûredir. Onda apaçık âyetler indirdik.../...سورة أنزلناها و فرضناها و أنزلنا فيها آيات بينات" (Nûr 24/1) âyeti dolayısıyla İbn Atıyye Zehrâvî'den (454/1062) naklen bazı âlimlerin 'sûrede emir ve nehiy cinsinden olan her şey zaten farzdır. Bu kelimeye (فرضناها) gerek yok. Apaçık âyetler/الآيات البينات de âyetlerde anlatılan misaller, öğütler ve hükümlerdir' sözleriyle dolaylı olarak âyetin müşkil olduğunu ileri sürdüklerini belirtir. Onlara yine Zehrâvî'nin ağızından cevap verir: "Burada mana müşkil değildir, âyetin te'vîli zâhirine uygundur"⁷⁰⁰.

Tabresî ehl-i kitap'tan, gelen peygambere yardım edeceklerine dâir söz aldıktan sonra, **"hepiniz (verdiğiniz bu söze) şahid olun. Sizinle beraber ben de (bunun) şahidlerindenim"** (قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين/Âl-i İmrân 3/81) şeklinde gelen âyetin müşkil olduğunu belirtir. Allah'ın şahit olmasının ne demek olduğuna dair müşkil durumu şöyle açıklar: "Hz. Ali'den naklen 'sizin ve ümmetlerinizin üzerine', İbn Abbâs'tan naklen 'sözünüzü yerine getirin, ben sizinleyim ve daha iyi bilirim' demektir. 'birbirinize şahitlik edesiniz diye' ve 'Allah meleklerle onların üzerine şahidler olun diye emretmiştir' anlamında olduğu da söylenmiştir. Bu son anlam Saîd b. Müseyyeb'e göre söylenmemiş bir şeyden kinâyedir. Bu âyet Kur'ân'ın müşkillerindendir. Dilciler bu âyetin tahkîk ve tetkîki için çeşitli i'râb yönlerine daldılar ve şiirden delil getirmeye çalıştılar..."⁷⁰¹.

"Îmân edip sâlih amel işleyenlere, -(bundan böyle) sakındıkları ve îmân edip sâlih amel işledikleri, sonra yine sakınıp îmân ettikleri ve sonra yine sakınıp iyilikler yaptıkları sürece- geçmişte yiyip-içtiklerinden dolayı herhangi bir günah yoktur. Allah iyileri sever" (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا و آمنوا و أحسنوا و الله يحب المحسنين (Mâide 5/93) âyetiyle ilgili Tabresî Murtazâ Ali b. Hüseyin el-Mûsevî'den naklen müfessirlerin bu âyetteki

⁶⁹⁸ İbn Atıyye, a.g.e., II/4.

⁶⁹⁹ İbn Atıyye, a.g.e., III/481.

⁷⁰⁰ İbn Atıyye, a.g.e., IV/160.

⁷⁰¹ Tabresî, a.g.e., II/258.

tekrarları açıklamak için çok meşgul oldukları ve âyeti müşkil zannedip tefsîrinden uzak durduklarını söyler. Allah burada şart olmadığı halde, îmân edip sâlih amel işleyenlerden önceki yiyip-içtiklerinin sorumluluğunu kaldırmak için; bir daha yapmama (sakınma/takvâ), îmân ve iyi davranış şartını getirmiştir. Halbuki kâfir kişi îmândan sonra, önceki davranışlarından zaten sorumlu değildir. Tabresî bu müşkil durumun halli için, yine Murtazâ'dan naklen bize iki yol gösterir: "Birincisi, burada şart açıkça zikredilerek meşrûta (şart koşulan şeye) bağlanmıştır ki böylece şartın etkisi kendisini göstere. Bu durumda âyetin takdîri, 'Îmân edip sâlih amel işleyenlere, sakındıkları ve îmân edip sâlih amel işledikleri... sürece geçmişte yiyip-içtiklerinden dolayı bir günah yoktur' şeklinde olur...İkincisi, şart koşulan şey (meşrût) şarta bağıymış gibi görünse de, burada îmân ve sâlih amel gerçek şart değildir. Sanki Allah îmânın gereği olarak haramlardan kaçınma şartını getiriyor... Bu, dilde bir genişlik olup, hem iyi hem de garîb görünmekle kafayı karıştıran bir durumdur"⁷⁰².

Tabresî Hûd sûresi 11/107 ve 108. âyetlerde hem cennetlikler hem de cehennemlikler için iki kere tekrar edilen **"Rabbinin dilediği süre hâriç, gökler ve yeryüzü durdukça orada kalacaklardır/خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ"** kısımda müfessirlerin görüş ayrılığına düştüklerini söyler. "Bu iki âyet Kur'ân'daki müşkil durumlardandır" der ve âyetleri iki yönden müşkil bulur. Buna göre birincisi, sonsuzluğun (خَالِدِينَ فِيهَا) göklerin ve yerin ömrüyle sınırlandırılması (مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ), ikincisi ise sonsuzluğa (إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ) ibaresiyle getirilen istisnâdır. Tabresî daha sonra birincisiyle ilgili dört, ikincisiyle ilgili on ayrı görüşe yer vererek bu müşkil durumu izah etmeye çalışır. مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ ibaresiyle ilgili;

1. Göklerin ve yerin değişikliğe uğratılması ya da burada kastedilenin hiç son bulmayacak olan âhiret göğü ve yeri,
2. Cennet ve cehennemin gökleri ve yeri,
3. Âhiret -ki o da ebedîdir- ,
4. Bizzat gökler ve yer olmayıp, burada kastedilenin Arapların dillerinde kullandıkları uzaklıktan kinâye olduğu görüşlerini aktarır. (إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ) ibaresiyle ilgili olarak da;
 1. Cehennem ehline azâbın cennet ehline de nimetin istisnâsı,
 2. Mahşer ve hesâb gününde bulunacakları makamın istisnâsı,

⁷⁰² Tabresî, a.g.e., III/316-317.

3. İstisnânın sonsuzluk ile ilgili olmayıp, iki kere tekrar eden bu ibarenin birincisinin "onlar orada âh vâh edip haykıracaklar/وشهيق/لهم فيها زفير" ifadesinin, ikincisinin de "kesilmeyecek bir lûtuflar olarak/عطاء غير مجزوز" ifadesinin istisnâsı,

4. İllâ/لا'nın vav/و manasında,

5. Burada istisnâ edilenlerin îmanlarına günah karıştırmış tevhi'd ehli müslümanlar,

6. Sonsuzluğu tekîd, çıkışın uzaklığını göstermek için kullanılan yöntem,

7. Bunun Arapların teşbîh istisnâsı olduğu ve Allah'ın istisnâ edip sonra onları sonsuza kadar orada kalacağını gösterdiği (إِنَّ رَبَّكَ فَاعِلٌ لِّمَا يَرِيدُ) bir kararlılık,

8. Kendilerinden hemen önce giren iki fırkanın istisnâsı,

9. Baştaki sonsuzluk ifadesi ile kabirlerinde bulunmaları kastedilmiş olup gökler ve yer yok olup ortadan kalktıktan sonra âhirette vukû bulacak bir istisnâ,

10. Müslümanlarla ilgili olup tevhi'd ehlinin cehenneme girmeyeceği ile ilgili bir istisnâ olduğu bilgilerine yer verir⁷⁰³.

2.1.6. Mübhemâtü'l-Kur'ân

Mübhem Kur'ân'da varlıkların veya bir topluluğun özel ismi ile açıkça değil de ism-i işâretler, ism-i mevsûller, zamirler, cins isimleri vb. ile zikredilmesi olarak tanımlanmıştır⁷⁰⁴.

Müfessirlerimizden **İbn Atıyye** Fâtıha 1/7. âyette الذين şeklinde gelen ism-i mevsûlün mübhem ve eksik olup âit olacağı bir sıla cümlesine muhtaç olduğunu belirtir. İbn Abbâs'ı te'yîd ederek; kendilerine nimet verilen kimselerin Nisâ 4/66-69. âyetlerde anlatılan peygamberler, sıddîkler, şehîdler ve sâlihler olduğunu söyler⁷⁰⁵.

Mâide 5/1. âyetteki "behîmetü'l-en'âm/بهيمة الأنعام" ifadesiyle ilgili, kelimenin "davar (koyun-keçi)" olduğu görüşünü nakleden İbn Atıyye, " 'Allah sanki size davarları helâl kıldım' deyip bütün cinsleri bu özel türe eklemiştir" der. Ayrıca

⁷⁰³ Tabresî, a.g.e., V/255-258.

⁷⁰⁴ Ebu'l-Kasım es-Süheylî (581/1185), **et-Ta'rîfû ve'l-İ'lâmü fi mâ Übhime mine'l-Esmâi ve'l-A'lâmî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm**, (Thk. Abdullah Ali Mehennâ), Beyrût, 1987, s. 16. Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Hüseyin Yaşar, **Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler (Mübhemâtü'l-Kur'an)**, Beyan Yay., İstanbul, 1997; Hâlis Albayrak, "Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri" **AÜ İFADER**, Ankara, 1992, sayı: XXXII. Süyûtî'nin belirttiğine göre bu konudaki ilk eseri yukarıda ismini ve eserini zikrettiğimiz Süheylî (581/1185) yazmıştır. Süyûtî Kur'ân'da mübhemlerin yer alma sebepleri arasında; başka yerde açıklayarak ifadede zenginlik sağlamak, bilindiği için açıkça zikretmemek, bizzat gizlemeyi istemek, açıkça zikretmenin önemli bir faydası olmamak, umûma dikkat çekmek, eksik zikretmek yoluyla tahkîr etmek... gibi sebepler sayar. Süyûtî, a.g.e., II/1089.

⁷⁰⁵ İbn Atıyye, a.g.e., I/75.

behîmetü'l-en'âm'ın deve, sığır, koyun, vahşî geyik, sığır ve eşek olabileceği görüşlerini nakleder ve el-En'âm/الأنعام'ın sekiz çift ve onlara eklenen diğer hayvanlar olduğunu söyler. Son olarak behîme/بهيمة kelimesinin Arapça'da 'ifade ve anlayış eksikliği yönünden mübhem olan (anlaşılamayan) şey' anlamında olduğunu söyler ve 'bir kapı', 'bir duvar' ve 'bir gece' gibi ifadeler ile bunu örneklendirir⁷⁰⁶.

İbn Atıyye Kur'ân'da yer alan gibi ism-i mevsûllerin⁷⁰⁷, ism-i işâretlerin⁷⁰⁸, nidâ harfinin⁷⁰⁹, tahsîs harfinin⁷¹⁰, zaman zarflarının⁷¹¹ ve bazı genel kavramların⁷¹² Kur'ân'ın mübhemlerinden olduğunu söyler.

Tabresî de İbn Atıyye gibi ism-i işâretleri⁷¹³, ism-i mevsûllerini⁷¹⁴, nidâ harfini⁷¹⁵, zaman zarflarını⁷¹⁶, mekân zarflarını⁷¹⁷ ve bazı genel kullanımları⁷¹⁸ Kur'ân'ın mübhemlerinden sayar.

Tabresî ayrıca Ahzâb 33/63 ve Şûrâ 42/17'de yer alan **"ne bilirsin, belki de kıyâmet saati yakındır! وما يدريك لعل الساعة تكون قريبا/قريب"** cümlesiyle anlatılan kıyamet saatinin mübhem ve açıklanmamış olduğunu, ancak **"kâria'nın/hâkka'nın ne olduğunu sen ne bilirsin! وما أدريك ما القارعة/ما الحاقّة"** (Kâria 101/3 ve Hâkka 69/3) âyetlerinin ise açıklanmış olduğunu söyler⁷¹⁹.

2.1.7. Mücmelü'l-Kur'ân

Anlaşılamayacak derecede kapalı olan âyetlerdir. Bu durumda mücmel âyetler şâri tarafından konulan başka delillere ihtiyaç duyarlar. Başka bir ifadeyle Kur'ân'ın mücmel âyetleri, yine Kur'ân'ın kendisi ve tebliğcisi tarafından yapılan açıklamalarla bilinebilirler⁷²⁰.

İbn Atıyye Bakara 2/110. âyetteki **"namazı kılın/أقيموا الصلوة"** ifadesiyle ilgili olarak, ifadenin bir grup âlimin umûm, başka bir grup âlimin de mücmel olduğu

⁷⁰⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/144-145. ilginçtir ki behîme/بهيمة kelimesiyle mübhem/مبهم kelimesi aynı kökten türemiştir.

⁷⁰⁷ الذان için bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/21.

⁷⁰⁸ هذان için bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/114.

⁷⁰⁹ يا için bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/523.

⁷¹⁰ إيا için bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/72.

⁷¹¹ الآن için bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/164, III/124-125.

⁷¹² Örnek olarak النساء المحصنات من الإباحة için bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/31.

⁷¹³ أولئك için bkz. Tabresî, **a.g.e.**, I/56. ها anlamındaki ها için bkz. Tabresî, **a.g.e.**, II/244. تلك için bkz. Tabresî, **a.g.e.**, VII/11.

⁷¹⁴ الذين için bkz. Tabresî, **a.g.e.**, IV/205.

⁷¹⁵ يا için bkz. Tabresî, **a.g.e.**, I/84.

⁷¹⁶ يوم ve حين için bkz. Tabresî, **a.g.e.**, IX/196.

⁷¹⁷ هنالك için bkz. Tabresî, **a.g.e.**, IV/256.

⁷¹⁸ بنس için bkz. Tabresî, **a.g.e.**, I/236.

⁷¹⁹ Tabresî, **a.g.e.**, I/354.

⁷²⁰ Muhsin Demirci, **Tefsir Tarihi**, s. 231.

değerlendirmelerine karşılık; "tercîh edilen ise bir yönden umûm bir yönden mücmel olmasıdır. Umûm olması, salâtın duâ olması yönünden olup kavramın içeriğine göre bu mümkündür. Dîn salâtın şekil, hareket ve sözlerini belirlemiştir. Mücmel olması ise vakitleri, rekât sayıları ve secdeleri gibi lafızdan anlaşılamayan yönündendir. Bu sebeple âyeti işiten tefsîrine ihtiyaç duymaktadır. Bütün وأقيموا الصلوة ifadeleri aynı şekildedir. Zekâta gelince o mücmeldir, başka değil" der⁷²¹.

İbn Atıyye Bakara 2/184. âyet dolayısıyla "dinde oruç, vakitleri vd. gözetilmesi gereken şeyleri gözetererek yeme-içmeden geri durmaktır" deyip ehil âlimlerin görüşüne göre orucun Kur'ân'ın mücmelinden olduğunu söyler⁷²².

"Allah alışverişi helâl kılmıştır/وأحل الله البيع" (Bakara 2/275) âyeti hakkında bazı âlimlerin ifadeyi umûm, bazılarının da mücmel saydığını belirten İbn Atıyye "bana göre birinci görüş daha doğrudur" diyerek, âyetteki ifadeyi mutlak kabul eder⁷²³.

İbn Atıyye Şûrâ 42/5. âyetteki **"yeryüzünde olanlar için istiğfâr ederler/ويستغفرون لمن في الأرض"** ifadesinin mücmel olup **"îmân edenler için istiğfâr ederler/ويستغفرون للذين آمنوا"** (Mü'min/Gâfir 40/7) âyetiyle açıklığa kavuşturulmuş olduğunu söyler⁷²⁴.

İbn Atıyye ayrıca **"sana kitâbı insanlara açıklayasın diye indirdik/وانزلنا إليك"** (Nahl 16/44) âyeti dolayısıyla Hz. Peygamber'in tefsîrinin, Kur'ân'ın mücmel olanını açıklamak olduğunu söyler⁷²⁵.

Tabresî'ye gelince, o mücmeli şöyle tanımlar: "Lafzın zâhirinin, ondan kastedileni ayrıntılı olarak bildirmediği âyetlerdir. **'Namazı kılın/وأقيموا الصلوة'** ve **'zekâtı verin/آتوا الزكاة'** âyetlerindeki gibi. Burada lafız, Hz. Peygamber'in bir vahiy ile aldığı açıklamasına ihtiyaç duyar. O namazın vakitleri ile rekât sayılarını ve zekâtteki pay ölçülerini açıklar..."⁷²⁶.

Tabresî, **"erkek ve kadın hırsızın ellerini kesin/...أيديهما"** (Mâide 5/38) âyetinde yer alan فاقطعوا أيديهما ifadesi hakkında, âlimlerin uygulamanın mücmel olduğunu söylediklerini nakleder. "Bunun açıklaması sünnetten alınmıştır. Hırsızın elinden kesilecek miktar konusunda görüş ayrılığına düşülmüştür.

⁷²¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/197.

⁷²² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/250. İbn Atıyye Tevbe 9/103. âyette müslümanlardan alınacak sadakanın da (خذ من أموالهم صدقة) mücmel olup açıklamaya ihtiyacı olduğunu söyler. İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/78.

⁷²³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/372.

⁷²⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/547-548, V/26.

⁷²⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/394.

⁷²⁶ Tabresî, **a.g.e.**, I/14.

Arkadaşlarımız 'dört dînârdan biraz fazla kesilir' demişlerdir. İmâm Şâfiî, Evzâî ve Ebû Sevr'in görüşleri de bu şekildedir" diyerek bu durumu açıklar⁷²⁷.

En'âm sûresi 6/39. âyetinde yer alan **"Allah dilediğini saptırır/من يشأ الله يضلله"** ifadesinin mücmel olduğunu belirten Tabresî, **"(Allah) bu örneklerle fâsıklardan başkasını saptırmaz/وما يضل به إلا الفاسقين"** (Bakara 2/26), **"Allah zâlimleri saptırır/يضل"** (İbrâhîm 14/27), **"(Allah) doğru yola yönelenlerin doğruluklarını artırır/والذين اهتدوا زادهم هدى"** (Muhammed 47/17) ve **"(Allah bu kitapla) rızasına uyanları barış yollarına yöneltir/يهدى به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام"** (Mâide 5/16) âyetlerinin bu âyeti açıkladığını söyler⁷²⁸.

Tabresî Yûnus sûresi 10/37. âyetinde yer alan **"kitabı açıklar/وتفصيل الكتاب"** ibaresine dayanarak Kur'ân'da bulunan helâl-haram vd. şerî hükümlerden mücmel olanların bazısının yine Kur'ân'ın kendisi tarafından açıklandığını söyler⁷²⁹.

2.1.8. İ'câzü'l-Kur'ân

İ'câzü'l-Kur'ân yani Kur'ân'ın mucize olması demek, muhataplarını benzerini getirmekten âciz bırakması demektir⁷³⁰. Kur'ân'ın mucize oluşunun hem lafız hem de manâ açısından bir çok yönü vardır⁷³¹.

İbn Atıyye her peygambere kendi dönemlerinin şartları ve ihtiyaçlarına göre mucizeler verildiğini, bu doğrultuda Hz. Peygamber'e de dönemi içerisinde edebiyat ve dil bilimleri ileri düzeyde olduğu için, mucize bir kelâm olarak Kur'ân'ın verildiğini söyler⁷³².

İbn Atıyye mukaddimesinde, Kur'ân'ın hangi yönünün mucize olduğu konusunda; biri kadîm kelâmın kendisi, diğeri getirdiği doğru haber ve gaybî konularda olmak üzere, "lafız ve mana i'câzı" şeklinde ifade edilebilecek iki görüş olduğunu naklederek, "ikisi de geçerlidir" der⁷³³. **"de ki: 'benzeri bir sûre getirin'/ قل 'de ki: 'benzeri bir sûre getirin' مثلها"** (Yûnus 10/38) âyeti çerçevesinde konuyu biraz daha detaylandırır. Buna göre Kur'ân kelâmının kendisinde olan lafız i'câzı, nazmı, (âyetlerinin) dizilişi, vecîz olması ile açık ve net olmasıdır. Bu özelliklerin hepsi de hakikatleri ifade eder.

⁷²⁷ Tabresî, a.g.e., III/250.

⁷²⁸ Tabresî, a.g.e., IV/38-39.

⁷²⁹ Tabresî, a.g.e., V/140.

⁷³⁰ Zerkânî, a.g.e., II/227.

⁷³¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Zerkânî, a.g.e., II/228-239.

⁷³² İbn Atıyye, a.g.e., I/53.

⁷³³ İbn Atıyye, a.g.e., I/52.

Kur'ân'ın mana yönünden i'câzı ise gaybî konular başta olmak üzere bir çok manaları içermesidir⁷³⁴.

Âl-i İmrân 3/92. âyette yer alan **"sevdiğiniz şeylerden infâk etmedikçe hayra ulaşamazsınız/لَنْ تَأْلَوْا الْبِرَّ حَتَّى تَنْفَقُوا مِمَّا تَحِبُّونَ"** cümlesiyle ilgili olarak İbn Atıyye "müfessirler mucize bir belâgatın en güzel şekilde nazmettiği bu âyetlerden çok çeşitli manalar çıkarıp tefsîr etmişlerdir" değerlendirmesinde bulunur⁷³⁵.

İbn Atıyye **"sana indirdiğimiz kitap mübârektir/...كتاب أنزلناه إليك مبارك"** (Sâd 38/29) âyetinin, i'câzının sonucu olarak Kur'ân'ı benzersiz bir özet ve özlü ifade ile anlattığını belirtir⁷³⁶.

Tabresî "benzeri bir sûre getirin/فَاتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ" (Bakara 2/23) âyetini, **"de ki:'bu Kur'ân'ın benzerini getirmek için (bütün) insanlar ve cinler toplansa bile, benzerini getiremezler'.../...يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ..."** (İsrâ 17/88) âyetiyle birlikte ele alır. "Kur'ân kendisine has güzel nazmı, hârîka lafız ve belâgati ile kitaplardan öğrenmeden, araştırmadan getirdiği haberleri açılardan mucizedir"⁷³⁷ diyerek; İbn Atıyye gibi o da, Kur'ân'ın hem lafız hem de mana yönünden mucize olduğunu kabul eder.

Kur'ân'ın lafzı açısından mucize olmasını **"haydi siz de onun gibi tasarlanmış on sûre getirin/...فَاتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلَهُ مَفْتَرِيَاتٍ"** (Hûd 11/13) âyeti vesîlesiyle detaylandırır. "Âyet Kur'ân'ın kendisine has belâgât ve fesâhati dolayısıyla nazmının da mucize olduğunun delîlidir. Eğer Kur'ân nazım yönünden mucize olmasaydı, benzerini getirmeye davet etmezdi. Çünkü belâgât üç basamak olup en yükseği 'mucize' olan, en alt ve orta basamağı ise 'mümkün' olandır. Âyetteki meydan okuma en üst basamak yönündendir. Eğer (Kur'ân'ın benzerini getirememesi) sarfe'den dolayı olsaydı, kelâmda zayıflık olurdu..."⁷³⁸.

Kur'ân'ın mana açısından mucize olmasını ise Âl-i İmrân 3/44. âyette yer alan **"işte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir/ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ"** çerçevesinde açıklar. "Kur'ân'ın i'câz yönü, insanoğlunun (kutsal) kitapları araştırarak elde ettiği ilimden gâib olmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber bu kıssalara

⁷³⁴ İbn Atıyye, a.g.e., III/120-121.

⁷³⁵ İbn Atıyye, a.g.e., I/471.

⁷³⁶ İbn Atıyye, a.g.e., IV/502.

⁷³⁷ Tabresî, a.g.e., I/89.

⁷³⁸ Tabresî, a.g.e., V/186.

şâhid olmadı ya da onları (önceki) kitaplardan okuyup öğrenmedi. Çünkü ehl-i kitâb olmayan Mekke'de yetişti..."⁷³⁹.

Tabresî, kâinâtta Allah'tan başka ilah olmadığı⁷⁴⁰ ve Kur'ân da Allah'tan başkasından olmadığı⁷⁴¹ için, Kur'ân'ın i'câzının bir netîcesi olarak onda bâtıl⁷⁴² ve çelişki olmadığını söyler⁷⁴³.

Tabresî "**o da (Mûsâ'yı) uzaktan gözetledi**/فبصرت به عن جنب" (Kasas 28/11) âyetini Kur'ân'ın i'câzına örnek gösterir ve âyetteki i'câzı şöyle açıklar: "Âyette hazf ve kısaltma vardır. Âyetin takdîri 'Mûsâ'nın kız kardeşi gitti ve firavun ailesini, sandığı ve Mûsâ'yı çıkarırlarken buldu, Mûsâ'yı böyle gözetledi' şeklinde olur. Bu, Kur'ân'ın az sözle çok manalar anlatma mucizesini gösteren vecîz bir ifadedir"⁷⁴⁴.

Tabresî'ye göre Asr sûresi de (103/1-3) Kur'ân'ın i'câzına örnektir, hatta en büyük delîllerden biridir. Çünkü "Asr sûresi bu kadar az harf (ve kelime) ile, insanların dînde ihtiyaç duydukları ilim ve amelin hepsine işaret ediyor. Karşılıklı olarak hakkı ve sabrı tavsiyeye, iyiliği emre kötülüğü nehye, tevhîd ve adalete, görevleri yapmaya ve kötülüklerden uzak durmaya çağırmanın gerekliliğine işaret ediyor"⁷⁴⁵.

2.1.9. Âyet Ve Sûreler Arası Münâsebet

Âyet ve sûreler arasındaki münâsebet ilmi, Kur'ân ilimlerinden biri sayılmış ve özellikle âyetler ve sûreler arasındaki anlam ilişkisini konu edinmiştir⁷⁴⁶.

İbn Atıyye'nin gerek sûreler arasındaki gerekse âyetler arasındaki münâsebet'e pek 'ilgi' göstermediği söylenebilir. Ancak Fîl ve Kureyş sûreleri arasında tefsîrlerde nakledilen bağlantıya değinmeden de geçmez. Bu iki sûrenin Übeyy b. Kâ'b'ın mushafında bitişik olduğu bilgisine yer verir. Ahfeş'ten naklen Fîl sûresindeki "**sonunda onları yenilmiş ekin sapları gibi yapmadı mı?!/فجعلهم كعصفٍ مأكول**" cümlesinin, Kureyş'in başındaki "**alıştırdığı için/لإيلاف**" ibaresiyle ilgisine dikkat çeker ve fil ashâbına yapılan bu muamelenin Kureyş'in sûrede kendilerinden istenen güzel davranışları (...فليعيدوا) göstermeleri için olduğunu belirtir⁷⁴⁷.

⁷³⁹ Tabresî, **a.g.e.**, II/226.

⁷⁴⁰ Enbiyâ 21/22. Tabresî, **a.g.e.**, VII/164.

⁷⁴¹ Nisâ 4/83.

⁷⁴² Fussilet 41/42.

⁷⁴³ Tabresî, **a.g.e.**, III/107.

⁷⁴⁴ Tabresî, **a.g.e.**, VII/332.

⁷⁴⁵ Tabresî, **a.g.e.**, X/347.

⁷⁴⁶ Muhsin Demirci, **a.g.e.**, s. 261.

⁷⁴⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/524-526.

İbn Atıyye herhangi bir değerlendirmede bulunmadan Zeccâc'tan naklen "(şeytanların) azgınlığa sürükledikleri kardeşleri de, sonra kışkırtmaktan geri durmazlar/وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ" (A'râf 7/202) âyetinin, yine aynı sûrenin 192. âyetinde yer alan "ortak koşulanlar, ne ortak koşanlara ne de kendilerine yardım edebilirler/وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصِيرًا وَلَا أَنْفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ" cümlesiyle bağlantılı olduğu bilgisini verir⁷⁴⁸.

İbn Atıyye ayrıca Ahzâb 33/34. âyetteki "(ey peygamber hanımları) hatırlayın/وَذَكِّرْنَ" ile başlayan ifadelerin bir önceki âyette zikredilen Ehl-i Beyt'in, hanımlarıyla alâkalı olduğunu⁷⁴⁹ ve Bakara 2/180. âyetteki "size farz kılındı/كُتِبَ عَلَيْكُمُ" ifadesinin iki âyet önceki "ey îmân edenler/يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" hitâbına bağlı olduğunu söyler⁷⁵⁰.

Tabresî İbn Atıyye'den farklı olarak âyetler arası münâsebet, birbirleriyle olan bağlantılarına çok önem vermiştir. Tespitlerimize göre âyetler arasındaki bağlantılara 130 küsur yerde değinir. Ancak sûrelerin birbirleriyle olan bağlantılarına gelince, bu konuya pek değinmez.

Tabresî konuya bir âyet ya da âyet grubunu açıkladıktan sonra ve "Nazm/النظم" başlığı altında yer verir⁷⁵¹. Konuyla ilgili görüşlerini en çok "وجه اتصال هذه /" ve "اتصل قوله..."⁷⁵³, "اتصلت هذه الآية بقوله..."⁷⁵² kalıbı olmak üzere "الآية متصلة بما قبلها..."⁷⁵⁴ gibi ifade kalıplarıyla verir. Âyetler arasındaki ilgiyi bazen "denildi ki.../... قيل" kaydıyla⁷⁵⁶ naklettiği de görülmektedir. Tabresî bazen "... kıssasının öncesi ile ilgisi.../... وجه اتصال قصة... بما قبلها..." ifadesiyle⁷⁵⁷ kıssaların önceki âyetlerle bağlantılarına da dikkat çeker.

Tabresî *Allah yolundan alıkoyan, sapıklığa düşmüş olan, haksızlık yapan, Allah'ın bağışlamaması sebebiyle ebedî cehennemde kalacak olan kâfirlerin* anlatıldığı Nisâ 4/167-169. âyetlerin; *müjdeleyici ve uyarıcı peygamberlerin*

⁷⁴⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/492.

⁷⁴⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/384.

⁷⁵⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/247.

⁷⁵¹ "النظم" başlığını kullandığı yerlere örnek olarak bkz. Tabresî, II/292, IV/323, X/203. Bu başlığı kullanmadığı istisnâî örnekler için bkz. Tabresî, **a.g.e.**, III/142, X/171.

⁷⁵² Bu ifade kalıbı konuyu ele aldığı yerlerin yaklaşık yarısını oluşturmaktadır. Tabresî, **a.g.e.**, II/354, III/171, V/188, X/37.

⁷⁵³ Tabresî, **a.g.e.**, IV/323, V/192, VI/163, VII/202.

⁷⁵⁴ Tabresî, **a.g.e.**, II/315, VI/158, VII/62, VIII/95, IX/16.

⁷⁵⁵ Tabresî, **a.g.e.**, I/353.

⁷⁵⁶ Tabresî, **a.g.e.**, II/299, III/328, IV/354, VII/210.

⁷⁵⁷ Tabresî, **a.g.e.**, IX/56, 64, X/203.

anlatıldığı önceki iki âyetle ilgisinin ters yönden olup karşılaştırma yapıldığını ve böylece kâfirlerin haktan ayrılıp ayrılmamada muhayyer bırakıldıklarını söyler⁷⁵⁸.

Zuhruf 43/26-28. âyetlerde anlatılan İbrâhîm kıssasının önceki âyetlerle bağlantı kuran İbn Atıyye bunu şöyle açıklar: "Allah bunun öncesinde (22. âyet) taklîdi yermiş, hakka ve delîle uymayı gerekli zorunlu kılmıştı. Sonra bu âyetin ardından delîle uyan ve bunu açıklayan Hz. İbrahîm'i (örnek olarak) zikretti..."⁷⁵⁹.

Tabresî'nin herhangi bir konu hakkında farklı görüşlere yer verirken, tercîh ettiği görüşü açıkça belirtmeyip ilk başta zikretmesi yaklaşımının burada da geçerli olduğu söylenebilir. Yani konuyla ilgili farklı görüşler olduğu zaman, o bunların hepsini zikreder, ancak tercîhini açıkça belirtmez. Onun genellikle ilk sırada verdiği görüşü kabul ettiği görülmektedir.

2.1.10. Fedâilü'l-Kur'ân

Bilindiği gibi Kur'ân'ın Fazîletleri İlmi/فضائل القرآن daha çok bazı âyet ve sûreler hakkında ve kısmen Kur'ân'ın bütününe dâir, Hz. Peygamber'e dayandırılan haberleri konu edinir.

Müfessirlerimizden **İbn Atıyye**'nin zayıf haberlere karşı dikkatli ve geçit vermez bir tutumu olduğu görülmektedir. Fedâilü'l-Kur'ân rivâyetlerinin genellikle zayıf haberlere dayandığı⁷⁶⁰ göz önüne alınırsa; İbn Atıyye'nin bu konuya tefsîrinde neden çok fazla yer vermediği daha iyi anlaşılabilir.

İbn Atıyye Fâtîha, Kehf, Yâ-sîn, Fetih sûrelerinin başlarında ve Hâ-mîm sûreleri (الحواميم)⁷⁶¹ ile ilgili rivâyetlerle sûrelerin fazîletlerine ve Bakara'nın son iki âyeti hakkında aktardığı haberler örneğin de olduğu gibi âyetlerin fazîletlerine dair, nâdir de olsa bilgiler vermiştir.

Örneğin Kehf Sûresinin başında, sûrenin en fazîletli sûrelerden olduğunu söyleyen İbn Atıyye, bir de mechûl kaydıyla Hz. Peygamber'den bir hadîs nakleder: "Dikkat edin! Size yüceliği ve onunla gelenin eciri gök ve yerin arasındakiler kadar olan sûreden haber veriyorum. 'Hangi sûre o, yâ Rasûlallah?' diye sordular. 'Kehf

⁷⁵⁸ Tabresî, a.g.e., III/184.

⁷⁵⁹ Tabresî, a.g.e., IX/56-57.

⁷⁶⁰ Yaşar Kandemir, **Mevzû Hadîsler**, DİB Yay. Ankara, 1991, s. 58. Bu konuda özellikle Sa'lebî ve Vâhidî'nin uydurma hadîs zikrettikleri bilgisi için bkz. Zeynüddîn el-İrâkî, **Fethu'l-Mugis bi Şerhi Elfiyeti'l-Hadîs**, Mısır, 1937, I/131.

⁷⁶¹ Tabresî, a.g.e., VIII/327.

Sûresi' buyurdular. 'Her kim Cuma günü onu okursa, o Cuma ile diğer Cuma arasındakiler bağışlanır, üç gün de ilâve edilir'..."⁷⁶².

İbn Atıyye "Âmene'r-Rasûlü..." diye bilinen Bakara Sûresinin son iki âyetiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'e dayandırılan "Her kim gece Bakara Sûresinin sonundan iki âyet okursa ona yeter (yani geceyi ihyâ anlamında)" ve "Bakara Sûresinin sonundaki bu âyetler bana arşın altındaki bir hazîneden verildi, benden önce hiç kimseye (böyle âyetler) verilmemişti"⁷⁶³ haberlerini nakleder⁷⁶⁴.

Tabresî ise İbn Atıyye'ye göre bu konuya daha çok önem vermiş, mukaddimesinde konuya özel bir bölüm ayırmış ve yeri geldiğinde âyet ve sûrelerin fazîletlerine dair bilgileri daha çok zikretmiştir. Tabresî'nin tefsîrinde her bir konuyu ayrı bir başlık altında ele alması kendisini bu konuda da göstermiştir. O konuyu "**Âyetin/Sûrenin fazîleti/فضل الآية**" başlığı ile işler. Bu başlık ile bazen sûrelerin⁷⁶⁵, bazen de âyetlerin⁷⁶⁶ fazîletlerine yer verir.

Ra'd Sûresi'nin fazîletiyle ilgili olarak Tabresî, Hz. Peygamber'den gelen "Her kim Ra'd Sûresini okursa ona geçen her bir buluta karşılık on sevap verilir. Kıyâmet Gününe kadar geçen her bir bulut için. (Böylece o kişi) Kıyamet Günü Allah'ın ahbine bağlı kalanlardan olur"⁷⁶⁷ haberine yer verir. Ayrıca imam Ebû Abdullah'tan naklen Ra'd Sûresini çok okuyan kimseye ebediyen yıldırım çarpmayacağını, mü'min ise hesâba çekilmeden cennete gireceğini ve âilesinden tanıdıklarına şefâat edebileceğini söyler⁷⁶⁸.

Tabresî'nin âyetlerin fazîletlerine dair verdiği bilgilere örnek olarak da Sa'lebî'den yaptığı alıntı verilebilir. Buna göre Hz. Peygamber gece kalkar, dişlerini misvâklar, sonra göğsüne bakar ve Âl-i İmrân 3/190-194. âyetleri⁷⁶⁹ okurdu. "Bu âyetler indiğinde Hz. Peygamber "bu âyetleri ağızından düşürmeyip de içeriğini düşünmeyene yazıklar olsun!" buyurdu"⁷⁷⁰. Tabresî ayrıca Hz. Peygamber'in

⁷⁶² İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/494. Hadîs için bkz. el-Hindî, **a.g.e.**, I/574, hn. 2595.

⁷⁶³ Ali Müttakî el-Hindî (975/), **a.g.e.**, I/570, hn. 2573-2574.

⁷⁶⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/395.

⁷⁶⁵ Tabresî, **a.g.e.**, II/181 (Âl-i İmrân), V/272 (Yûsuf), VI/3 (Ra'd), VIII/194 (Yâ-sîn).

⁷⁶⁶ Tabresî, **a.g.e.**, II/180, 362.

⁷⁶⁷ Bu hadîsi tespit edemedik. Çeşitli tefsîr kitaplarında da geçen bu hadîsin mevzû olduğu belirtilmiştir. Bkz. Hatîb eş-Şirbinî, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: es-Sirâcü'l-Münîr**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs., II/167; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Ra'd Sûresi" **DİA İslâm Ans.**, XXXIV/384.

⁷⁶⁸ Tabresî, **a.g.e.**, VI/3.

⁷⁶⁹ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ . الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ . رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ . رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ . رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ

⁷⁷⁰ Buhârî, **Tefsîr**, Âl-i İmrân, 17. "bu âyetleri ağızından düşürmeyip de içeriğini düşünmeyene yazıklar olsun!" ibaresi olmadan.

âilesinden olan imamların, gece namazına kalkıldığında ve Sabah Namazından sonra kılınan nâfile Namazda (Kuşluk Namazı) bu beş âyetin okunmasını emrettiklerini söyler⁷⁷¹.

Tabresî bu rivâyetlerde sahâbeden mushaf sahibi Übeyy b. Kâ'b'a⁷⁷², Şîî imamlardan Ebû Cafer el-Bâkır ve Ebû Abdullah'a⁷⁷³, müfessirlerden de Ayyâşî⁷⁷⁴, Sa'lebî⁷⁷⁵, Ebû Hamza es-Sümmâlî⁷⁷⁶ ve Vâkıdî⁷⁷⁷ gibi âlimlere dayanır. Ayrıca Buhârî'den⁷⁷⁸ ve İbn Münceveyh'in **Kitâbü't-Tergîb**'inden⁷⁷⁹ yararlanır.

2.2. TEFSİRLERDE TEFSİR VE TEFSİR USÛLÜNE DAİR YAKLAŞIMLAR

2.2.1. Sûreleri Tefsîr Yöntemleri

İbn Atıyye bir sûreyi tefsîre başladığı zaman ilk olarak o sûrenin mekkî-medenî durumu hakkında⁷⁸⁰ bazen de sûrelerin fazîletine dair bilgiler verir⁷⁸¹. Başka hiçbir yerde yokken, Sâffât sûresinin Medîne, Şam ve Kûfe ekollerine göre âyet sayılarını verir⁷⁸².

Uzun sûreleri âyetlere bölerek tefsîr eden İbn Atıyye, bazen bir âyeti ele alırken bazen de bir grup âyeti (çoğunlukla 3 âyet) ele alır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu âyet gruplarını oluştururken bağlamdan çok âyetlerle tefsîrin arasının açılmamasına dikkat eder.

İbn Atıyye bazı sûrelere bismelle, Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salâvât-ı şerîfe ile başlar⁷⁸³. Hamdele ve salveleyi bazen de sûrelerin sonunda zikreder⁷⁸⁴.

İbn Atıyye bir sûrenin tefsîrini bitirdiğini en çok "نجز تفسير سورة..." cümlesiyle ifade eder⁷⁸⁵. Bazen "نجزت سورة.../كامل تفسير سورة..."⁷⁸⁶ ve "انتهى"⁷⁸⁷ cümlelerini de kullanır.

⁷⁷¹ Tabresî, **a.g.e.**, II/362.

⁷⁷² Tabresî, **a.g.e.**, VIII/225, 327, IX/25, 75, 88, 102, 119, 137, 162, 176, 192.

⁷⁷³ Tabresî, **a.g.e.**, VIII/57, 225, 327, IX/48, 75, 88, 102, 119, 176, 192.

⁷⁷⁴ Tabresî, **a.g.e.**, V/178, VI/241, X/273.

⁷⁷⁵ Tabresî, **a.g.e.**, II/121, V/178.

⁷⁷⁶ Tabresî, **a.g.e.**, IX/176.

⁷⁷⁷ Tabresî, **a.g.e.**, VI/241.

⁷⁷⁸ Tabresî, **a.g.e.**, IX/137.

⁷⁷⁹ Tabresî, **a.g.e.**, II/121.

⁷⁸⁰ Örnek olarak bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/3, 264, III/3, V/3.

⁷⁸¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/494, IV/445, 545, V/125.

⁷⁸² İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/465.

⁷⁸³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/396 (Âl-i İmrân), II/3 (Nisâ), 143 (Mâide), 265 (En'âm), 372 (A'râf), 496 (Enfâl), III/102 (Yûnus), 290 (R'ad), 349 (Hicr).

⁷⁸⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/433 (Nahl), 493 (İsrâ).

⁷⁸⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/493, IV/403, V/24, 400, 520.

⁷⁸⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/433, IV/403, V/255, 336.

⁷⁸⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/356, V/492.

Bazı sûrelerin sonunda da " والله المستعان...⁷⁸⁸ "Mutlak yardımcı Allah'tır/...والله المعين⁷⁸⁹, ifadeleriyle duâ ve niyâzda bulunur.

Tabresî'ye gelince onun tefsîrini çok sistematik bir şekilde yazdığı görülmektedir. Sûre ve âyetlerin ilgili her bir yönü için ara başlıklar kullanan Tabresî'nin, yönteminin benzersiz olduğu ve ilk defa onun tarafından kullanıldığı belirtilmişse de, bu tasnîfin daha önce Tûsî tarafından kullanıldığı söylenebilir.

Tabresî de İbn Atıyye gibi ilk önce mekkî-medenî durumu hakkında bilgiler vererek sûreyi tefsîre başlar.

"(Sûrenin âyet sayısı)/عددها" başlığı altında sûrenin âyet sayılarını veren Tabresî, eğer varsa bu konuyla ilgili görüş ayrılıklarını **"(Âyet sayısının) ihtilâfı/اختلافها"** başlığı altında toplar ve Mekke, Medîne, Basra, Kûfe ekollerine göre âyetlerin sayılarını zikreder⁷⁹⁰. Bu ekollerden birini öne çıkarıp daha çok onun görüşlerini esas alması gibi bir durum tarafımızca tespit edilmemiştir.

Eğer sûrenin fazîletine dair bilgiler varsa, bunları da **"(Sûrenin) Fazîleti/فضلها"** başlığı altında verir⁷⁹¹.

Fâtiha, Tevbe, Zümer, Câsiye, Mümteherine, Sâff, Talâk, İnsan, Nebe', Abese ve İhlâs sûrelerinde olduğu gibi, sûrelerin bilinenden başka isimleri varsa bunları da **"(Sûrenin) İsimleri/اسمائها"** başlığı altında zikreder⁷⁹².

Bazı sûrelerin başında "önceki sûre şu konuyla bitti, bu sûre de şu konuyla başlıyor" şeklinde, önceki sûreyi hatırlatıcı ve yeni sûreye giriş mâhiyetinde bilgiler verir⁷⁹³. Konunun hassâsiyetinden olsa gerek, Nisâ sûresine "Yâ Rabbi, kalbimi ferahlat, işimi kolaylaştır ve bütün önemli işlerde bana yardım et!/ ربِّ اشرح لي صدري ويسِّرْ لي أمري وأعني على جميع المهمَّات" şeklinde duâyla başlar⁷⁹⁴.

Tabresî sûrenin tefsîrine başlamadan önce bazen **"(Sûrenin) Tefsîri/تفسيرها"** şeklinde bir başlık koyar⁷⁹⁵. İbn Atıyye gibi o da sûreyi âyetlere bölerek tefsîr eder. Bir sonraki konu başlığı altında daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, bazen bir âyeti bazen de birkaç âyetten oluşan bir grubu, âyet(leri)n çeşitli yönlerini irdelediği çeşitli ara başlıklar kullanarak tefsîr eder.

⁷⁸⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/264 (Mâide), V/344 (Mülk).

⁷⁸⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/320 (Ra'd).

⁷⁹⁰ Tabresî, **a.g.e.**, IV/3, V/3, VII/287.

⁷⁹¹ Tabresî, **a.g.e.**, II/362, III/3, IV/326.

⁷⁹² Tabresî, **a.g.e.**, V/3 (Tevbe), VIII/295 (Zümer), X/161 (İnsan).

⁷⁹³ Tabresî, **a.g.e.**, III/194, V/4, X/91.

⁷⁹⁴ Tabresî, **a.g.e.**, III/3.

⁷⁹⁵ Tabresî, **a.g.e.**, I/45, III/3, VII/172.

Tabresî sûrenin tefsîrinin en sonunda İbn Atıyye gibi sonuç cümleleri kullanmaz, son âyetin açıklamasını bitirdiğinde sûre de bitmiş olur.

2.2.2. Âyetleri Tefsîr Yöntemleri

İbn Atıyye bir âyeti tefsîre başlayınca ilk önce genellikle kırâat bilgilerine yer verir. İlgili kırâat rivâyetlerini nakledip aralarında tercihlerde bulunur. Belirtmek kaydıyla şâz olan okuyuşlara da yer verir. Bazen ilk önce âyetin sebep-i nüzûlünü zikreder⁷⁹⁶. Sebeb-i nüzûlî âyetin en sonunda verdiği de olur⁷⁹⁷. Bazen de bütün bu bilgileri sonraya bırakıp ilk olarak "**Mana**/المعنى" der ve âyetten anladığını yazar⁷⁹⁸. İbn Atıyye bazen ilk önce âyetin hangi konuda olduğunu ve ne anlattığını⁷⁹⁹ ya da kimin hakkında indiğini⁸⁰⁰ belirtir.

İbn Atıyye daha önce tefsîr ettiği âyetleri yorumlamadan geçer ve "tefsîri daha önce geçmiştir/مضى تفسيره/مرّ تفسيره/تقدّم تفسيره" şeklinde göndermelerle yetinir⁸⁰¹.

Âyetin tefsîrinde diğer âyetlerden, hadîs-i şerîflerden, sahâbe ve tâbiûn sözlerinden yararlanır. Kendisinden önceki tefsîrlerin görüşlerini genellikle uzatmadan veren İbn Atıyye, kendince doğru olmayan görüşleri eleştirmekten de geri durmaz.

Âyetlerin nahiv ve i'râbına önem veren İbn Atıyye, kelimelerin izahında şiirden yararlanır ve önemli dilbilimcilere mutlaka atıfta bulunur.

İbn Atıyye zayıf haber ve rivâyetlere karşı çok dikkatlidir. Bu sebeple kendisine göre âyetin tefsîri için gerekli olmayan kıssa ve haberlerden ve pek tabii isrâîlî olanlardan uzak durur.

İbn Atıyye yeri geldikçe gerek kelâmî ve gerekse fikhî hükümler üzerinde durur. Bir hukuk adamı olarak fikhî tahlillere, tefsîr sınırları içerisinde yer verir. Sünnî-mâlikî olması İbn Atıyye'nin Ehl-i Sünnet dışı görüşleri ve fikhî mezhebler arasında da mâlikîlik dışı görüşleri aktarıp tartışmasına ve bazen tercih etmesine engel değildir.

Tabresî daha önce belirttiğimiz gibi tefsîrinde âyetin çeşitli yönlerini ele alırken konuya uygun ara başlıklar kullanır. O da İbn Atıyye gibi âyeti önce kırâat açısından incelemeye başlar. "**Kırâat**/القرأة" başlığı altında, âyetin farklı okunuşlarını

⁷⁹⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/367, 374, 450, II/99.

⁷⁹⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/354.

⁷⁹⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/389, V/51, 107.

⁷⁹⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/400-402.

⁸⁰⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/568.

⁸⁰¹ Tabresî, **a.g.e.**, II/204, VI/321, VIII/314.

nakleder. Kırâat ile ilgili delillerini de **"Huccet/الحجة"** başlığı altında verir. Tefsîrinde dilsel izahlara önem verdiği görülen Tabresî, bu açıklamalarını **"Lügat/اللغة"** başlığı altında yapar. Burada âyetle geçen kelimelerin anlamları üzerinde durur. İlgili delillerini daha çok şiirden getirir. Tabresî **"İ'râb/الإعراب"** başlığı altında, âyetin tamamını değilse bile kendince gerekli gördüğü ve anlama doğrudan etki eden cümlelerin i'râbını yapar. Bundan sonra varsa **"Nüzûl/النزول"** başlığı altında sebep-i nüzûl bilgilerine yer verir. Bazen bu başlığı âyeti tefsîre başlamadan ön bilgi olarak başta verdiği de olur. Tabresî âyeti bütün bu yönleriyle ele almak sûretiyle, âyetin anlamını ortaya koymak için gerekli alt yapıyı hazırlamış ve böylece âyetin anlamını vermeye hazır hale gelmiştir. Artık **"Mana/المعنى"** başlığını atar ve âyetin anlamına dair Hz. Peygamber'den, sahâbeden, Şîî imamlardan ve kendisinden önceki müfessirlerden gelen rivâyetleri nakleder. Kendi görüşlerini de daha çok bu başlık altında zikreder. Varsa **"Soru-Cevap/السؤال-الجواب"** başlığı altında sorulara cevap arar. Tabresî az da olsa kendisine göre gerekli gördüğü çeşitli konuları açıklamak için ayrı bir bölüm ayırır ve buna **"Fasıl/الفصل"** başlığını koyar. **"Kıssa/القصة"** başlı ile genellikle önceki peygamberler ve ümmetlerinin kıssalarına, bazen de Hz. Peygamber dönemi olaylarına yer verir. Tabresî son olarak, -varsa- **"Nazım/النظم"** başlığı altında, âyetin kendisinden önceki âyetlerle ilgisi ve irtibâtı üzerinde durur.

Tabresî elbette her âyetin tefsîrinde bu başlıkların hepsini kullanmaz. Bazen diğer hiçbirine yer vermeyip sadece **"Mana/المعنى"** başlığı ile âyetten anladıklarını yazar. Ancak âyetlerin çok büyük çoğunluğunda; **"Kırâat/القرائة"**, **"Lügat/اللغة"**, **"İ'râb/الإعراب"**, **"Mana/المعنى"** başlıklarını standart olarak kullanır⁸⁰².

Tabresî hukuk ve Kelâm'la ilgili âyetleri tefsîr ederken diğer mezheb görüşlerine de yer verir. Bir âyetin genellikle sonunda, varsa fikhî ve kelâmî hükümleri zikreder. İleride daha iyi görüleceği gibi bazı mezheblere yönelik cevaplarını da âyetlerle ilgili açıklamasının en sonunda zikreder⁸⁰³.

Şimdi müfessirlerimizin hem sûreleri hem de âyetleri tefsîr yöntemlerini daha iyi görebilmek için kısa sûrelerden biri olan Kevser Sûresi'ni karşılaştırmalı olarak ele alacağız. Önce İbn Atıyye ve Tabresî'nin tefsîrlerinde Kevser Sûresi'ne yer verecek, sonra karşılaştırmalı olarak değerlendirmesini yapacağız.

⁸⁰² Krş. Musa O. A. Abdul, **a.g.e.**, S. 25-41; Musa O. A. Abdul, "The Unnoticed Mufasssir Shaykh Tabarsî", **İslamic Quarterly**, sayı: XV, 1971, s. 108-120.

⁸⁰³ Krş. Seyyid Hüseyin Hâşimî, "Reveş-i Tefsîrî Mecmei'l-Beyân", **Pejûheşhâyî Kur'ânî**, (Tabresî Özel Sayısı), 1381/2002, Bahar-Yaz Sayısı, 29-30. sayılar. Bu bilgilere **www.maarefquran.com/files/pajoheese.php** internet adresinden ulaştığımız için makalelerin sayfa numaraları verilmemiştir.

المحرر الوجيز

سورة الكوثر وهي مكية

قوله عز وجل **الكوثر** : (1) إنا أعطيناك **الكوثر** (2) فصل لربك وانحر (3) إن شانئك هو الأبتر.

قرأ الحسن (أنا انطيناك) وهي لغة في أعطى قال النبي صلى الله عليه وسلم (واليد المنطية خير من السفلى) وقال الاعشى

(جياذك خير جياذ الملوك تصان الجلال وتتطى الشعير)

قال انس وابن عمر وابن عباس وجماعة من الصحابة والتابعين **الكوثر** " نهر في الجنة حافته قباب من در مجوف وطنيه مسك وحصباؤه ياقوت ونحو هذا من صفاته وإن اختلفت ألفاظ الرواة وقال ابن عباس أيضا **الكوثر** " الخير الكثير

قال القاضي أبو محمد كوثر بناء مبالغة من الكثرة ولا مجال ان الذي أعطى الله محمدا عليه السلام من النبوة والحكمة والعلم وبربه والفوز برضوانه والشرف على عباده هو أكثر الأشياء وأعظمها كانه يقول في هذه الآية " إنا أعطيناك " الحظ الأعظم قال سعيد بن جببر النهر الذي في الجنة هو من الخير الذي أعطاه الله إياه فنع ما ذهب إليه ابن عباس ونعم ما تمم ابن جببر رضي الله عنهم وأمر النهر ثابت في الآثار في حديث الاسراء وغيره صلى الله عليه وسلم ونفعنا بما منحنا من الهداية قال الحسن **الكوثر** " القرآن وقال أبو بكر بن عياش هو كثرة الاصحاب والأتباع وقال جعفر الصادق نور في قلبه دله عليه وقطعه عما سواه وقال أيضا هو الشفاعة وقال هلال بن يساف هو التوحيد

الكوثر : (2) "فصل لربك وانحر" وقوله تعالى " فصل لربك وانحر " امر بالصلاة على العموم ففيه المكتوبات بشروطها والنوافل على نديها والنحر نحر البدن والنسك في الضحايا في قول جمهور الناس فكانه قال ليكن شغلك هذين ولم يكن في ذلك الوقت جهاد وقال انس بن مالك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينحر يوم الأضحية قبل الصلاة فأمر ان يصلي وينحر وقاله قتادة والقرطبي وغيره في الآية طعن على كفار مكة أي إنهم يصلون لغير الله مكاء وتصدية وينحرون للأصنام ونحوه فافعل انت هذين لربك تكن على صراط مستقيم وقال ابن جببر

نزلت هذه الآية يوم الحديبية وقت صلح قريش قيل لمحمد صلى الله عليه وسلم صل وانحر الهدي وعلى هذا تكون الآية من المدني وروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال معنى الآية صل لربك وضع يمينك على شمالك عند نحرك في الصلاة فالنحر على هذين ليس بمصدر نحر بل هو الصدر وقال آخرون المعنى ارفع يدك في استفتاح صلاتك عند نحرك

وقوله تعالى " إن شانئك هو الأبتر " رد على مقالة كان كثير من سفهاء قريش يقولها لما لم يكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولد فكانوا يقولون هو أبتر يموت فنستريح منه ويموت امره بموته فقال الله تعالى وقوله الحق " إن شانئك هو الأبتر " أي المقطوع المبتور من رحمة الله تعالى ولو كان له بنون فهم غير نافعيه (والشأنى ء) المبغض وقال قتادة " الأبتر " هنا يراد به الحقير الذليل وقال عكرمة مات ابن للنبي صلى الله عليه وسلم فخرج أبو جهل فقال بئر محمد فنزلت السورة وقال ابن عباس نزلت في العاصي بن وائل سمي النبي صلى الله عليه وسلم حين مات ابنه عبد الله أبتر.

مجمع البيان

مكية عن ابن عباس و الكلبي مدنية عن عكرمة و الضحاك و هي ثلاث آيات بالإجماع.

فضلها

في حديث أبي من قرأها سقاها الله من أنهار الجنة و أعطي من الأجر بعدد كل قربان قربه العباد في يوم عيد و يقربون من أهل الكتاب و المشركين.

أبو بصير عن أبي عبد الله (ع) قال من قرأ إنا أعطيناك الكوثر في فرائضه و نوافله سقاها الله يوم القيامة من الكوثر و كان محدثة عند محمد ص.

تفسيرها

ذم سبحانه في تلك السورة تاركي الصلاة و مانعي الزكاة و ذكر في هذه السورة أنهم إن فعلوا ذلك و كذبوه فإنه يعطيه الخير الكثير و أمره بالصلاة فقال: [سورة الكوثر (108): الآيات 1 الى 3]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إنا أعطيناك الكوثر (1) فصل لربك وانحر (2) إن شانئك هو الأبتر (3)

اللغة

الكوثر فوعل من الكثرة و هو الشيء الذي من شأنه الكثرة و الكوثر الخير الكثير و الإعطاء على وجهين إعطاء تملك و إعطاء غير تملك و إعطاء الكوثر إعطاء تملك كإعطاء الأجر و أصله من عطا يعطو إذا تناول و الشأنى المبغض و الأبتر أصله من الحمار الأبتر و هو المقطوع الذنب و في حديث زياد أنه خطب خطبته البتراء لأنه لم يحمد الله فيها و لم يصل على النبي ص.

الإعراب

«وَ انْحَرْ» مفعوله محذوف أي و انحر أضحيتك كما حذف لبيد من قوله: " و هم العشيرة أن يبطئ حاسد"

أي إن يبطأهم حاسد أي أن ينسبهم إلى البطوء و قوله «إِنَّ شَائِنَكَ هُوَ الْبَاطِرُ» لا أنت هذا تقديره أي هو مبتر لا أنت لأن ذكرك مرفوع مهما ذكرت ذكرت معي و هو فصل و الأبتَر خبر إن.

النزل

قيل نزلت السورة في العاص بن وائل السهمي و ذلك أنه رأى رسول الله ص يخرج من المسجد فالتقيا عند باب بني سهم و تحدثا و أناس من صناديد قريش جلوس في المسجد فلما دخل العاص قالوا من الذي كنت تتحدث معه قال ذلك الأبتَر و كان قد توفي قبل ذلك عبد الله بن رسول الله ص و هو من خديجة و كانوا يسمون من ليس له ابن أبتَر فسمته قريش عند موت ابنه أبتَر و صنبورا عن ابن عباس.

المعنى

خاطب سبحانه نبيه ص على وجه التعداد لنعمه عليه فقال «إِنَّا أُعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» اختلفوا في تفسير الكوثر فقيل هو نهر في الجنة عن عائشة و ابن عمر قال ابن عباس لما نزلت إنا أعطيناك الكوثر سعد رسول الله ص المنير فقراها على الناس فلما نزل قالوا يا رسول الله ما هذا الذي أعطاك الله قال نهر في الجنة أشد بياضا من اللبن و أشد استقامة من القدر حافته قباب الدر و الياقوت ترده طير خضر لها أعناق كأعناق البخت قالوا يا رسول الله ما أنعم تلك الطير قال أ فلا أخبركم بأنعم منها قالوا بلى قال من أكل الطائر و شرب الماء و فاز برضوان الله وروي عن أبي عبد الله (ع) أنه قال نهر في الجنة أعطاه الله نبيه ص عوضا من ابنه و قيل هو حوض النبي ص الذي يكثر الناس عليه يوم القيامة عن عطاء و قال أنس بينا رسول الله ص ذات يوم بين أظهرنا إذ أغفى إغفاء ثم رفع رأسه مبتسما فقلت ما أضحكك يا رسول الله قال أنزلت علي أنفا سورة فقرا سورة الكوثر ثم قال أ تدرون ما الكوثر قلنا الله و رسوله أعلم قال فإنه نهر و عذنيه عليه ربي خيرا كثيرا هو حوضي ترد عليه أمتي يوم القيامة أنيته عدد نجوم السماء فيختلج القرن منهم فأقول يا رب إنهم من أمتي فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك أوردته مسلم في الصحيح و قيل الكوثر الخير الكثير عن ابن عباس و ابن جبير و مجاهد و قيل هو النبوة و الكتاب عن عكرمة و قيل هو القرآن عن الحسن و قيل هو كثرة الأصحاب و الأشياع عن أبي بكر بن عياش و قيل هو كثرة النسل و الذرية و قد ظهرت الكثرة في نسله من ولد فاطمة (ع) حتى لا يحصى عددهم و اتصل إلى يوم القيامة مددهم و قيل هو الشفاعة ورواه عن الصادق (ع)

و اللفظ يحتمل للكل فيجب أن يحمل على جميع ما ذكر من الأقوال فقد أعطاه الله سبحانه و تعالى الخير الكثير في الدنيا و وعده الخير الكثير في الآخرة و جميع هذه الأقوال تفصيل للجملة التي هي الخير الكثير في الدارين «فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ ائْحَرْ» أمره سبحانه بالشكر على هذه النعمة العظيمة بأن قال فصل صلاة العبد لأنه عقبها بالنحر أي و انحر هديك و أضحيتك عن عطاء و عكرمة و قتادة و قال أنس بن مالك كان النبي ص ينحر قبل أن يصلي فأمر أن يصلي ثم ينحر و قيل معناه فصل لربك صلاة الغداة المفروضة بجمع و انحر البدن بمنى عن سعيد بن جبير و مجاهد و قال محمد بن كعب إن أناسا كانوا يصلون لغير الله و ينحرون لغير الله فأمر الله تعالى نبيه ص أن يكون صلاته و نحره للبدن تقربا إليه و خلاصا له و قيل معناه فصل لربك الصلاة المكتوبة و استقبال القبلة بنحرك و تقول العرب منازلنا تنتاحر أي هذا ينحر هذا يعني يستقبله و أنشد:

أبا حكم هل أنت عم مجالد و سيد أهل الأبطح المتناحر

أي ينحر بعضه بعضا و هذا قول الفراء و أما ما روي عن علي (ع) أن معناه ضع يدك اليميني على اليسرى حذاء النحر في الصلاة فمما لا يصح عنه لأن جميع عثرته الطاهرة (ع) قد رويته بخلاف ذلك و هو أن معناه ارفع يديك إلى النحر في الصلاة

و عن عمر بن يزيد قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول في قوله «فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ ائْحَرْ» هو رفع يديك حذاء وجهك و روى عنه عبد الله بن سنان مثله و عن جميل قال قلت لأبي عبد الله (ع) «فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ ائْحَرْ» فقال بيده هكذا يعني استقبال بيديه حذو وجهه القبلة في افتتاح الصلاة و عن حماد بن عثمان قال سألت أبا عبد الله (ع) ما النحر فرجع يده إلى صدره فقال هكذا ثم رفعها فوق ذلك فقال هكذا يعني استقبال بيديه القبلة في افتتاح الصلاة وروي عن مقاتل بن حيان عن الأصمعي بن نباتة عن أمير المؤمنين (ع) قال لما نزلت هذه السورة قال النبي ص لجبريل (ع) ما هذه النحرية التي أمرني بها ربي قال ليست بنحرية و لكنه يأمرك إذا تحرمت للصلاة أن ترفع يديك إذا كبرت و إذا ركعت و إذا رفعت رأسك من الركوع و إذا سجدت فإنه صلاتنا و صلاة الملائكة في السماوات السبع فإن لكل شيء زينة و إن زينة الصلاة رفع الأيدي عند كل تكبيرة

قال النبي ص رفع الأيدي من الاستكانة قلت و ما الاستكانة قال أ لا تقرأ هذه الآية «فَمَا اسْتَكَاثُوا لِرَبِّهِمْ وَ مَا يَصْزَعُونَ» أوردته الثعلبي و الواحدي في تفسيرهما «إِنَّ شَائِنَكَ هُوَ الْبَاطِرُ» معناه إن مبعضك هو المنقطع عن الخير و هو العاص بن وائل و قيل معناه أنه الأقل الأذل بانقطاعه عن كل خير عن قتادة و قيل معناه أنه لا ولد له على الحقيقة و أن من ينسب إليه ليس بولد له قال مجاهد الأبتَر الذي لا عقب له و هو جواب لقول قريش إن محمدا ص لا عقب له يموت فنستريح منه و يدرس دينه إذ لا يقوم مقامه من يدعو إليه فينقطع أمره و في هذه السورة دلالات على صدق نبينا ص و صحة نبوته (أحدها) أنه أخبر عما في نفوس أعدائه و ما جرى على ألسنتهم و لم يكن بلغه ذلك فكان على ما أخبر (و ثانيها) أنه قال «أُعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» فانظر كيف انتشر دينه و علا أمره و كثرت ذريته حتى صار نسبه أكثر من كل نسب و لم يكن شيء من ذلك في تلك الحال (و ثالثها) أن جميع فصحاء العرب و العجم قد عجزوا عن الإتيان بمثل هذه السورة على وجازة ألفاظها مع تحديه إياهم بذلك و حرصهم على بطلان أمره منذ بعث النبي ص إلى يومنا هذا و هذا غاية الإعجاز (و رابعها) أنه سبحانه وعده بالنصر على أعدائه و أخبره بسقوط أمرهم و انقطاع دينهم أو عقوبهم فكان المخبر على ما أخبر به هذا و في هذه السورة الموجزة من تشاكل المقاطع للفواصل و سهولة مخارج الحروف بحسن التاليف و التقابل لكل من معانيها بما هو أولى به ما لا يخفى على من عرف مجاري كلام العرب.

Her iki müfessirimiz de sûreyi tefsîre mekkî-medenî durumu hakkında bilgi vererek başlarlar. Buna göre İbn Atıyye Kevser sûresinin mekkî olduğunu söylerken, Tabresî İbn Abbâs ve Kelbî'ye göre mekkî, İkrime ve Dahhâk'a göre medenî

olduğunu nakleder ve bu görüşleri tartışmaz. Tabresî ayrıca sûrenin icmâ' ile 3 âyet olduğunu söyler.

İbn Atıyye إنا أنطيناك kırâatine yer verir. Tabresî ise diğer sûrelerin büyük çoğunluğunda yer vermesine rağmen bu sûrenin kırâatlerine hiç değinmez. O تفسيرها başlığı ile Allah'ın bu sûrede namazı terk edeni, zekâtı men edeni yerdiğini, Hz. Peygamber'e çok hayırlar verdiğini ve O'na namazı emrettiğini söyleyerek, sûre ile ilgili ön bilgiler verir.

Müfessirlerimiz bundan sonra sûrenin kelimelerini ele alırlar. İbn Atıyye kevser'in Cennette bir nehir olduğu, bu kelimenin ayrıca çok hayır anlamına geldiğini naklederek, kevser'in kesretten mübâlâğa sîgası olduğunu söyler. Kevser'in Hz. Peygamber'e verilen nübüvvet, hikmet, ilim, şeref... gibi hayırlı şeyler olduğunu belirtir. Ayrıca çeşitli sahabe ve tâbiüne dayanarak kevserin Kur'ân, çok arkadaş ve takipçi, kalpte Allah'a götüreren bir nûr, şefaât ve tevhîd olabileceği görüşlerine yere verir. Tabresî de Kevser kelimesinin çok hayır anlamına geldiğini belirtir ve âyetin i'râbına geçer. وانحر أضحتك emir fiilinin mef'ûlünün mahzûf olup إن شأنك هو الأبرر ya da أنت لا أنت إن شأنك هو الأبرر ya da أنت لا أنت إن شأنك هو الأبرر şeklinde takdîr edilebileceğini belirtir.

İbn Atıyye 2. âyetin tefsîri bağlamında farzlardan nâfilelere bütünüyle namaz ve kurban'ın emredildiğini ve cihâdın olmadığı bu anda Hz. Peygamber'in kendisini namaz ve kurbanla meşgûl etmesinin emredildiğini söyler. Ayrıca İbn Cübeyr'den gelen sûrenin Hudeybiye zamanında indiği nakilini "o takdîrde âyet medenî olur" diyerek dikkate almaz. Hz. Ali'den gelen rivâyete göre وانحر'ın namazda ellerin bağlanıp sağ elin sol elin üstüne konması ya da bir başka rivâyete göre ellerin göğüs hizasına kaldırılması görüşüne yer verir. Tabresî النزول başlığı altında sûrenin sebeb-i nüzûlüyle ilgili olarak İbn Abbas'tan gelen rivâyeti aktarır. Buna göre oğlu Abdullah ölünce, Hz. Peygamber'e ebter (soyu kesik) diyen Âs b. Vâil hakkında inmiş olduğunu söyler.

Tabresî daha sonra kevser'in Müslim'in Sahîh'ine de dayandırarak cennette bir nehir ve havuz olduğunu, çok hayır anlamında da kullanıldığını, ayrıca sahâbeden naklen peygamberlik, Kur'ân, çok arkadaş ve takipçi, Hz. Fâtîma'dan devâm eden soy genişliği ve şefaât gibi anlamları olup hepsinin mümkün olabileceğini; esasen bu kelimeyle Hz. Peygamber'e her iki dünyada verilen bol hayırlar kastedildiğini söyler. Görüldüğü gibi Tabresî'nin yaklaşımı İbn Atıyye'den farklı değildir.

Tabresî yine İbn Atıyye gibi فصلٌ لربك وانحر cümlesiyle namaz ve kurban'ın kastedildiğini ayrıca وانحر ifadesiyle namazda ellerin sağ el sol elin üstünde olacak şekilde ellerin bağlanması, namazda göğsün kibleye dönmesi ya da ellerin göğüs hizasına kaldırılması rivâyetlerine yer verir.

İbn Atıyye 3. âyet olan إن شانئك هو الأبرر ifadesiyle ilgili olarak, âyetin Hz. Peygamber'e 'onun soyu kesik, öldüğü zaman ondan kurtuluruz, o öldüğünde dîni de ölmüş olur...' diyen Kureyşliler'e cevap olduğunu, asıl böyle diyenlerin Allah'ın rahmetinden ümitlerini kestiklerini söyleyerek; Tabresî'nin sûrenin başında verdiği sebab-i nüzûl bilgisini sûrenin en sonunda verir. Tabresî de son âyet dolayısıyla Hz. Peygamber'e buğzedenlerin hayırdan kesilmiş olduklarını ve bir görüşe göre de Âs b. Vâil'in çocuğunun olmamasının kastedildiğini söyler. Son olarak sûrenin Hz. Peygamber'in düşmanlarının içlerinde gizlediklerini haber vermesi, Hz. Peygamber'in dînin ve nesebinin yayılmasına işaret olması, bütün Arap edebiyatçılarının bu sûrenin bir benzerini getirememiş olmaları ve Allah'ın düşmanlarına karşı Hz. Peygamber'e yardım edeceğini va'd etmesi ve asıl onların dîn ve soylarının kesildiğini göstermesi bakımından Hz. Peygamber'in peygamberliğinin doğru olduğunun delîllerini ortaya koyduğunu söyler⁸⁰⁴.

Görüldüğü gibi İbn Atıyye ile Tabresî rivâyetlerin hepsinin mümkün olabileceğini hesaba katarak tercihlerini çok net olarak ortaya koymamışlardır. Onların sûredeki yaklaşımları birbirinden çok farklı değildir. Aslında biz tefsîrleri okurken, mezheb farklılığının ötesinde farklılıklara pek rastlamadık. Bir başka deyişle bu sûre özelinde gördüğümüz benzerliği, tefsîrlerin tamamında görmek mümkündür. Çünkü müfessirlerimiz eserlerinde tefsîr geleneğine uymaya çalışmış, marjinal olabilecek görüş ve yaklaşımlarını tefsîrlere yansıtmamaya çalışmışlardır.

2.2.3. Tekrardan Kaçınmak İçin Yapılan Atıflar

Her iki müfessirimiz de tefsîrlerini Kur'ân'ın mevcûd tertîbine göre yazdıkları için, bu durumun karşısına bir tekrar sorunu çıkaracağı muhakkaktır. Ancak müfessirlerimiz bu sorunu aşmak için ilgili konuları genellikle ilk geçtikleri yerlerde ayrıntısıyla ele almışlar, sonraki yerlerde ise daha önceki açıklamalarına göndermeler yapmışlardır. Böylece eserlerini sıkıcı tekrarlardan uzak tutmayı başarmışlardır.

Hem İbn Atıyye hem de Tabresî hurûfu mukatta'a, nesh ve muhkem-müteşâbih gibi usûlû ilgilendiren konuları içeren âyetler ile tekrar eden bazı konu ve

⁸⁰⁴ Sûre ve tefsîrleri için bkz. İbn Atıyye, a.g.e., V/529-530.; Tabresî, a.g.e., X/365-367.

âyetleri ilk geçtikleri yerlerde açıklamışlar, sonra atıflarla yetinmişlerdir. Öte yandan Tarih, Hadîs, Fıkıh ve Kelâm'ı ilgilendiren konularla ilgili ayrıntılı bilgi için, okuyucuyu bu alanların eserlerine yönlendirmişlerdir.

İbn Atıyye "... konusundaki açıklama daha önce geçti/... تقدم القول في..." ifadesiyle bazı konu ve kelimelerin daha önce geçtiğine işaret eder. Örneğin Besmele'de Rahmân-Rahîm kelimelerini izah etmiş, Fâtîha'nın 3. âyetinde tekrar eden kelimeleri "تقدم القول في الرحمان الرحيم" ifadesiyle daha önce geçti/... diyerek geçmiştir⁸⁰⁵. Yine Bakara 43. âyette geçen salât kelimesinin üzerinde durmaz ve 3. âyette yaptığı açıklamaya aynı ifadeyle atıfta bulunur⁸⁰⁶. Aynı şekilde Nisâ 20. âyette geçen "kintâr/قطار" kelimesinin⁸⁰⁷ açıklaması için Âl-i İmrân 75. âyette, Nisâ 176'da geçen "kelâle/كلالة" kelimesinin⁸⁰⁸ açıklaması için 12. âyette yaptığı açıklamalara yönlendirir.

İbn Atıyye Kur'ân'da 29 sûrenin başında gelen hurûfu mukatta'a ile ilgili açıklamalarını Bakara'nın başında yapar, daha sonra ise "Mukatta'a harfleriyle ilgili açıklama daha önce geçti/... تقدم القول في تفسير الحروف المقطعة" ifadesiyle bu açıklamalarına yönlendirir⁸⁰⁹.

İbn Atıyye'nin tekrara düşmemek için kullandığı ifade çeşitliliğini "...tefsîri daha önce geçmişti/... قد مضى تفسيره"⁸¹⁰, "tefsîri geçti/... تقدم تفسيره"⁸¹¹, "...onların kıssaları geçti/... قد مضى قصصهم"⁸¹² ve "onu ... sûrede zikretmişim/... قد ذكرتها في سورة"⁸¹³ şeklinde örnekleyebiliriz.

Ayrıca İbn Atıyye'nin Bakara 122. âyetin nüzûl sebebi olarak anlatılan Uhud Savaşı'nda sahabenin meydan savaşı ya da savunma savaşı şeklindeki tartışmalarının ayrıntıları ve müslümanları Umre için Mekke'ye girmekten men eden inkârcıların anlatıldığı Fetih sûresi 48/25. âyeti açıklarken; Hudeybiye öncesi yaşananların ayrıntıları için siyer kitaplarına⁸¹⁴ ve boşanma durumunda, kadınların nafakalarıyla ilgili hükümlerin ayrıntıları için de fıkıh kitaplarına⁸¹⁵ yönlendirdiği görülmektedir.

⁸⁰⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/67.

⁸⁰⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/136.

⁸⁰⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/29. Bu kelime kantar ve çok miktarda anlamına gelir.

⁸⁰⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/141. Kelâle kelimesi, anne-babası ve çocuğu olmayan kimse demektir.

⁸⁰⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/372, III/290, IV/275, 305, 327, 345, 445.

⁸¹⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/376, V/29.

⁸¹¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/141, IV/427, V/180.

⁸¹² İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/372.

⁸¹³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/198.

⁸¹⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/501, V/136.

⁸¹⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/326.

Tabresî de İbn Atıyye gibi "onun tefsîri geçti/...تقدم تفسيره⁸¹⁶, "manası/tefsîri daha önce geçmişti/...معناه/...تفسيره⁸¹⁷, "tefsîri/bu konudaki açıklama geçti مضى ذكرنا /...تفسيره...الكلام في...⁸¹⁸, "tefsîri geçti/...سبق تفسيره⁸¹⁹, "onu ...da zikrettik/tefsîr ettik/ ذكرنا /...تفسيره...الكلام في...⁸²⁰, "tefsîrini daha önce açıklamıştık/...قد بينّا تفسير...⁸²¹ ve "âyet ... sûrede açıklanmıştır/...الآية مفسرة في سورة...⁸²² gibi ifadelerle, konuyla ilgili daha önce yaptığı açıklamalara yönlendirir ve gereksiz tekrara düşmez.

Örnek olarak Tabresî, Meryem sûresi 8. âyetinde Hz. İbrâhîm'in ağzından " **'Yâ Rabbi, benim nasıl çocuğum olur?!' dedi/...قال ربّ أئى يكون لى غلامٌ** ifadesini Âl-i İmrân sûresinde tefsîr ettiğini söyler⁸²³. Duhân sûresi 42. âyeti (**Şüphesiz zakkum ağacı...الذى جعل لكم** **yeryüzünü sizin için yerleşime hazırlayan/...إن شجرة الزقوم...**⁸²⁴, "onları uyarsan da uyarmasan da aynı, îmân etmezler/...و ساء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون" (Yâ-sîn 36/10) ifadesini⁸²⁶, yine aynı sûrenin başındaki "yâ-sîn/يس" dolayısıyla hurufû mukatta'ayı⁸²⁷ ve daha bir çok âyeti daha önce tefsîrini yaptığını söyleyerek tefsîr etmez ve oralara atıfta bulunmakla yetinir.

Yine Tabresî de İbn Atıyye gibi bazı konulardaki ayrıntılı bilgi için, o konuların yer aldığı ilgili kitaplara atıfta bulunur. Okuyucuyu örneğin hac konusu için bu konuda yazılmış kitaplara⁸²⁸, imamlar ve evliyâların mu'cize (kerâmet) gösterebileceğinin delilleri için Kelâm kitaplarına⁸²⁹, mîrâsla ilgili hükümler için Fıkıh kitaplarına⁸³⁰ ve Ebû Tâlib'in müslüman olarak öldüğüne dâir bilgiler için Megâzî kitaplarına⁸³¹ yönlendirir.

2.2.4. Soru-Cevap Yöntemi

Müfessirlerin tefsîrlerinde genellikle kullandıkları bir yöntem olan soru-cevap yöntemini **İbn Atıyye** tefsîrinde kullanmaz.

⁸¹⁶ Tabresî, **a.g.e.**, II/304,340, VI/65, IX/125, 301.

⁸¹⁷ Tabresî, **a.g.e.**, III/112, V/226, VII/278, IX/246.

⁸¹⁸ Tabresî, **a.g.e.**, III/344, V/22, VII/314.

⁸¹⁹ Tabresî, **a.g.e.**, V/227, VII/150, 241.

⁸²⁰ Tabresî, **a.g.e.**, VI/125, 321, VII/54, IX/244.

⁸²¹ Tabresî, **a.g.e.**, V/179, VII/4, 254.

⁸²² Tabresî, **a.g.e.**, VII/255, VIII/200, IX/17, 284.

⁸²³ Tabresî, **a.g.e.**, V/321.

⁸²⁴ Tabresî, **a.g.e.**, IX/84.

⁸²⁵ Tabresî, **a.g.e.**, IX/50.

⁸²⁶ Tabresî, **a.g.e.**, VIII/200.

⁸²⁷ Tabresî, **a.g.e.**, VIII/198.

⁸²⁸ Tabresî, **a.g.e.**, II/29.

⁸²⁹ Tabresî, **a.g.e.**, I/169.

⁸³⁰ Tabresî, **a.g.e.**, III/28, 193.

⁸³¹ Tabresî, **a.g.e.**, VII/354.

Tabresî'ye gelince, onun eserinin yazımında kullandığı sistemli metodu kendisini burada da gösterir. Tabresî âyetleri tefsîr ederken "**Soru**/سؤال" başlığı altında sorular sorar, "**Cevap**/الجواب" başlığıyla da bu sorulara cevap arar⁸³². Bazen bu yöntemi "ne zaman ... denilirse, cevap.../...فالجواب متى قيل..." şeklinde kullandığı da görülür⁸³³.

Sayıları 15'i bulan bu soruların, kelâmî sorular ve Kur'an'da çelişik gibi görünen durumlara yönelik sorular olarak iki grup olduğu söylenebilir. Kur'an'da çelişik gibi görünen durumların da birbirinden farklı ifadeler içeren âyetler (İhtilâf'ül-Kur'ân) ve âyetlerin tasvîriyle olgusal durum arasında görülen zıtlığın açıklanmasına yönelik sorular olduğu görülmektedir.

Buna göre Tabresî'nin "Allah'ın bilgisi boşa çıkar mı?"⁸³⁴, "bir peygamber (Hz. Yûsuf) zulüm ve küfrün hâkim olduğu bir yerin vâililiğini isteyebilir mi?"⁸³⁵, "hayvanlar birbirlerine yaptıkları zulümden sorumlu tutulacaklar mı?"⁸³⁶ ve "düşünen bir insan Allah'ın hak ile yarattığını ve âhireti nasıl bilir?"⁸³⁷ gibi kelâmî sorulara cevaplar aradığı görülmektedir?

Tabresî Bakara 6. âyeti (**şüphesiz kâfirleri uyarsan da uyarmasan da aynı, îmân etmezler**/إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) dolayısıyla, kâfirlerin îmân etmeleri durumunda -ki böyle bir imkân onlar için kapalı değil- Allah'ın onların îmân etmeyeceklerine dâir bilgisi boşa çıkar mı sorusu bağlamında cevap olarak şunları söyler: "Bu zorunlu değildir. Yani îmân ile emredilmişlerse, bu onların Allah'ın (îmân etmeyeceklerine dâir) bilgisini boşa çıkarmaları demek olmaz. Aynı şekilde Allah kıyâmeti gerçekleştirme kudretine sahip olması, onu gerçekleştirmemesi durumunda (kıyameti gerçekleştireceğine dâir) bilgisinin boşa çıkması demek değildir. Biz deriz ki doğrusu, bilgi bir şeyi olduğu hâl üzere bilmektir, yoksa o şeyi bilgiye uygun hâle getirmek değil. O şey olduğundan başka bir duruma geçebilir olsa da, bu onu olduğu hâl üzere bilmeye engel değildir"⁸³⁸.

Kur'an'da aynı konuda farklı anlatımlar bulunan âyetleri (İhtilâf'ül-Kur'ân) açıklama sadedinde cevap aradığı sorular ise Bakara 2/29. âyet (**sonra arşa istivâ etti**/ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ) ile Nâziât 79/3. âyet (**والأرض بعد ذلك دحاها**) arasındaki farkı⁸³⁹ ve Sâd

⁸³² Tabresî, **a.g.e.**, I/61, II/327, V/324, VI/136, VII/334, VIII/35.

⁸³³ Tabresî, **a.g.e.**, I/327, VIII/184.

⁸³⁴ Tabresî, **a.g.e.**, I/61.

⁸³⁵ Tabresî, **a.g.e.**, V/324.

⁸³⁶ Tabresî, **a.g.e.**, VI/136.

⁸³⁷ Tabresî, **a.g.e.**, VIII/35.

⁸³⁸ Tabresî, **a.g.e.**, I/61.

⁸³⁹ Tabresî, **a.g.e.**, I/102.

İbn Atıyye tefsîrinde "insanlar/ müfessirler/ te'vîlciler/ âlimler/ râvîler/ fakîhler/ kurrâ' ihtilâf etti.../الناس/المفسرون/المأولون/العلماء/الرواة/الفقهاء/القراء/النحويون.../ şeklinde⁸⁴⁵, bazen de mechûl kalıbıyla "... konusunda ihtilâf edildi/...اختلف في... şeklinde farklı görüşlere yer verir.

Tabresî ise âyetin tefsîri bağlamında gelen çeşitli görüşleri genellikle mechûl sîgayla olmak üzere; " te'vîli konusunda çeşitli yönlerden ihtilâf edildi / اختلف في تأويله⁸⁴⁷, "te'vîli hakkında çeşitli görüşler zikredildi/...اختلف في تأويله وجه...⁸⁴⁸, "manası hakkında çeşitli görüşler söylendi/...اختلف في معناه أقوال...⁸⁴⁹, "anlamı konusunda çeşitli yönlerden ihtilâf edildi / اختلف في معناه على وجه...⁸⁵⁰ ve "murâdı hakkında çeşitli yönlerden ihtilâf edildi/...اختلف في المراد على وجه...⁸⁵¹ gibi ifadelerle aktarır.

İbn Atıyye naklettiği görüşlerle ilgili genellikle olumlu ya da olumsuz değerlendirme yaparken, Tabresî farklı görüşler hakkında genelde değerlendirmede bulunmayıp bu görüşleri sadece nakleder. Ancak bazen müfessirlerimizin ikisi de bu farklı görüşlere eleştiriler yöneltirler ve aralarında tercihte bulunurlar, bazen de onları reddederler. Tespitlerimize göre hem İbn Atıyye hem de Tabresî tercih ettikleri görüşleri genellikle ilk sırada verirler. Ancak İbn Atıyye "ilk görüş daha doğrudur.../القول الأول أصح.../ gibi bir ifadeyle bunu açıkça belirtirken⁸⁵²; Tabresî ise ilk görüşü tercih etmesine ve bazen bunu zikretmesine⁸⁵³ rağmen genellikle bunu açıkça belirtmez⁸⁵⁴.

İbn Atıyye insanlara dünya hayatında güzel gösterilen çoluk-çocuk, altın-gümüş, binek ve küçük-büyük baş hayvanlar ve toprak ürünleri gibi dünya metâ'nının sayıldığı Âl-i İmrân 3/14. âyetteki الخيل المسومة'nin soylu ve güzel atlar anlamında olduğunu söyler, ancak bunların cihâd için hazırlanmış atlar olduğu görüşüne, âyetin tefsîriyle ilgisi olmadığı gerekçesiyle karşı çıkar⁸⁵⁵.

İsrâ 17/26. âyetinde (وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ.../yakin akrabaya hakkını ver.../ yer alan "ذَا الْقُرْبَىٰ"nın; cumhûra göre bütün insanların kendilerine akrabalık bağıyla bağlı olan vasîleri (mîrasçıları) olduğu ve Hasan, İkrime ve İbn Abbâs'a göre ise Hz. Peygamber'in

⁸⁴⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/74 (kurâ'), III/116 (nahivciler), IV/4 (insanlar), 219 (müfessirler), II/105 (fakîhler), 158 (âlimler), 245 (râvîler).

⁸⁴⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/218.

⁸⁴⁷ Tabresî, **a.g.e.**, VII/220, VIII/299.

⁸⁴⁸ Tabresî, **a.g.e.**, VII/218.

⁸⁴⁹ Tabresî, **a.g.e.**, VII/259, VIII/268.

⁸⁵⁰ Tabresî, **a.g.e.**, VIII/332, IX/34.

⁸⁵¹ Tabresî, **a.g.e.**, IX/65-66.

⁸⁵² İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/165, III/379, 504, IV/272, V/236.

⁸⁵³ Tabresî, **a.g.e.**, III/272, VI/4.

⁸⁵⁴ Tabresî, **a.g.e.**, III/243-244, IV/290, VII/216-217, IX/138-139, X/303-304.

⁸⁵⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/410.

yakınları olduğu görüşlerini aktaran İbn Atıyye, "ilk görüş daha belirgindir, 'fakirin ve yolda kalmışın/واين السبيل' buna atfedilmesi de bu görüşü destekler..." diyerek tercihini belirtmiştir⁸⁵⁶.

İbn Atıyye "**Rabbimizin magfiretini ve müttekîler için hazırlanmış olan gökler ve yeryüzü genişliğindeki cenneti (kazanmak için) yarışın!** وسارعوا إلى مغفرة" (Âl-i İmrân 3/133) âyeti dolayısıyla cennet ve cehennemin şu anda yaratılmış olup olmadıkları tartışmalarına yer verir. Münzer b. Saîd ve onun gibi düşünenlere göre cennet ve cehennemin henüz yaratılmış olmadıkları görüşüne, "bu zayıf bir görüştür. Âlimlerin çoğunluğuna göre cennet ve cehennem yaratılmıştır. Bu Allah'ın kitabında açıkça görülmektedir. **(kâfirler için hazırlanmıştır-müttekîler için hazırlanmıştır/ أعدت للكافرين-أعدت للمتقين** (Âl-i İmrân 3/131-133). Ayrıca İsrâ hadîsi gibi hadîslerle de bu durum sabittir..." diyerek karşı çıkar⁸⁵⁷.

Tabresî Fecr sûresi 89/6-8. âyetlerde anlatılan Âd kavmi ile ilgili İrem kelimesinin; kabîle ismi olup iki Âd kabîlesinden birincisi olduğu, bir şehir ismi olup Dimeşk ve İskenderiye gibi şehirlerin kastedildiği ve Âd kavminin lakabı veya bir diğer ismi olduğu şeklinde üç görüş zikreder ve fakat tercihini belirtmez⁸⁵⁸.

"Allah kimin fitnesini isterse.../...من يرد الله فتنته" (Mâide 4/41) âyetindeki fitne kelimesiyle ne kastedildiğine dâir Tabresî; azâb, helâk, utanç ve sınama şeklinde dört ayrı görüş zikreder ve birinci görüşün, yani fitnenin azâb olduğu görüşünün en doğrusu olduğunu söyler⁸⁵⁹.

Tabresî'nin reddettiği görüşlere örnek olarak, Mâide 4/7. âyette Allah'ın müslümanlardan aldığı mîsâkın (sözün) ne olduğu ile ilgili görüşlerde zayıf bulunduğu görüş verilebilir. Buna göre Hz. Peygamber'in İslâm'a girdiklerinde müslümanlardan Allah'ın farzlarına, iyi ve kötü zamanda her dâim itaat edeceklerine dâir aldığı söz, kendilerine Vedâ Haccı'nda yasaklananlar, temizlik ve velâyet gibi hususlar, Akabe ve Rıdvân Bey'atlerinde Hz. Peygamber'e verdikleri söz ve Mücâhid'ten naklen Âdem'in sülbünden çıktığında "Kâlû Belâ'da" alınan söz olmak üzere dört görüş nakleden Tabresî, bu sonuncu görüş için "en zayıf görüştür" değerlendirmesinde bulunur⁸⁶⁰.

⁸⁵⁶ İbn Atıyye, a.g.e., III/449-450.

⁸⁵⁷ İbn Atıyye, a.g.e., I/509.

⁸⁵⁸ Tabresî, a.g.e., X/275.

⁸⁵⁹ Tabresî, a.g.e., III/255.

⁸⁶⁰ Tabresî, a.g.e., III/219-220.

2.2.6. Kendi Görüşlerine Yer Vermeleri

Her ne kadar İbn Atıyye'nin tefsîri bir rivâyet tefsîri olarak görülse de, bu onun naklettiği görüşler hakkında değerlendirme yapmadığı, eleştiriler yöneltmediği ve kendi görüşlerini belirtmediği anlamına gelmez. Hatta bizim verilerimizden ulaştığımız kanaâte göre bu konuda İbn Atıyye, Tabresî'den bir adım öndedir.

İbn Atıyye tefsîrinde naklettiği bazı görüşleri "bu doğru değildir/هذا غير صحيح", "bu uzaktır/هذا بعيد", "bu yanlıştır/هذا قلق", "bu reddedilmiştir/هذا مردود", "bu zayıftır/هذا ضعيف", "bu hatalıdır/هذا خطأ", "bu zayıf bir indirgemedir/هذا تخصيص ضعيف" ve "bu (âyetin) lafzının tefsîrinden değildir/ليس في تفسير اللفظة" gibi ifadelerle eleştirir⁸⁶¹.

İbn Atıyye **"yeryüzünde rızkının verilmesi Allah'a ait olmayan hiçbir canlı yoktur. O onların şu anda yaşadıkları yeri de (öldükten sonra) varacakları yeri de bilir. Hepsi apaçık bir kitaptadır/وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها"** (Hûd 11/6) âyetinde yer alan kitabın levh-i mahfûza işaret olduğunu ifade ettikten sonra, bazılarının bunu mecâz kabul edip Allah'ın ilmine işaret saymalarına "bu zayıftır, mananın zâhire hamledilmesi daha doğrudur" diye karşı çıkar⁸⁶².

Rivâyetler arasındaki tercihlerini de "ilki daha doğru/tercihe daha layık/daha açıktır/هذا هو الصحيح", "bu güzeldir/هذا حسن", "doğru ona budur/هذا هو الصحيح", "tercih edilen görüş budur/هذا هو القول المترجح", "bu, görüşlerin en çok tercih edileni/en doğrusudur/هذا هو القول الأصح", "ilki daha güçlüdür/هذا هو أقوى", "birincisi daha doğrudur/هذا هو الأصح" ve "bana göre bu, daha belirgindir/هذا عندي أظهر" gibi ifadelerle belirtir⁸⁶³.

İbn Atıyye'nin görüşler arasındaki tercihine örnek olarak Nahl 16/115. âyet dolayısıyla domuz etinin haramlığı ile ilgili yaklaşımı verilebilir. Buna göre âyette sadece domuzun isminin zikredilmesinden hemen tamamının haram olduğu sonucunu çıkaran İbn Atıyye, ümmetin domuzun yağı ve kıkırdağının haram olduğu konusunda icmâ ettiğini belirtir. Tabaklandığı ve temizlendiği zaman derisinden yararlanılabileceği görüşüne de "evlâ olan haram olmasıdır" diyerek krşçı çıkan İbn Atıyye, kılından yararlanmanın mübâh olduğunu, bazıları benimsemese de bu görüşün tercih edilen bir görüş olduğunu söyler⁸⁶⁴.

⁸⁶¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/322, III/225, I/511, I/93, IV/133, I/380, I/273, I/410.

⁸⁶² İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/152.

⁸⁶³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/468, II/266, IV/290, II/257, I/394, II/217, II/394, IV/431, V/142, II/179.

⁸⁶⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/428.

İbn Atıyye tefsîrinde kendi görüşlerini ise "dediğim.../...أقول", "ben derim ki.../...وأقول" ve "bana göre âyet.../...الآية عندي" gibi kalıplarla verir⁸⁶⁵.

"bizi doğru yola ilet/الصراط المستقيم" (Fâtiha 1/6) âyetindeki الصراط kelimesinin Kur'ân, İslâm ve Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer (rin yolu) olduğu rivâyetlerine yer verdikten sonra; bütün bu görüşlerin 'davet' anlamında birleştğini, çünkü davetçinin sadece kendilerine nimet verilen peygamberler, siddîklar, şehîdler ve inançlarında sâlih olanların sünnetlerine (yollarına) çağıracağını söyler. Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber ile ashâbının davranışlarının da bunu gerektirdiğini belirten İbn Atıyye, "ben derim ki her davetçi söz, davranış ve inançlarıyla bütünüyle yola/الصراط çağırır..." diyerek, yer verdiği görüşlere ilâveten kendi fikrini dile getirmiş olur⁸⁶⁶.

Tabresî'nin naklettiği görüşlere eleştiri yönelttiği pek görülmez. Tabii bu "هذا /" gibi hiç olmadığı anlamına gelmez. O sadece naklettiği görüşler arasındaki tercihini belirtir. Bazen de kendi görüşlerini zikreder.

Tabresî "هذا /" ve "الأصح الأول", "الأول أليق", "القول الأول أقوى", "الأول أظهر", "الصحيح الأول" gibi kalıplarla naklettiği görüşler arasındaki tercihlerini belirtir⁸⁶⁸.

"Yetimlere mallarını verin, kötüyü iyyinin yerine koymayın, onların mallarını kendi mallarınıza katıp yemeyin/واتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالكم إلى أموالكم..." (Nisâ 4/2) âyeti dolayısıyla Tabresî, pis olan şeyin temiz olanın yerine konulmasının ne demek olduğuna dâir görüşleri aktarır. Buna göre 'Allah'ın size helâl kıldığı kendi mallarınız ile size haram kılınmış olan yetim mallarını değiştirmeyin', 'size takdîr edilmiş helâl rızık gelmeden acele edip de haram olanıyla değiştirmeyin' ve 'câhiliye döneminde olduğu gibi kadınlara ve küçüklerle mîrâs vermeyip büyüklerden alanlar gibi yapmayın' anlamlarını zikreden Tabresî, "en güçlü görüş ilkidir, çünkü (bu ifade) yetim mallarından sonra zikredilmiştir..." diyerek tercihini belirtir⁸⁶⁹.

Kendi görüşlerini açıkça ifade etmede, İbn Atıyye kadar belirgin bir tutum izlememiş olan Tabresî'nin, "عندي" ve "وأقول" gibi bazı ifadelerle kendi görüşlerini ızhâr ettiği görülmektedir⁸⁷⁰.

⁸⁶⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/182, V/421, III/6, 196, I/297.

⁸⁶⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/74.

⁸⁶⁷ Tabresî, **a.g.e.**, III/220.

⁸⁶⁸ Tabresî, **a.g.e.**, III/280, III/237, II/262, III/236, VI/4, III/200.

⁸⁶⁹ Tabresî, **a.g.e.**, III/7.

⁸⁷⁰ Tabresî, **a.g.e.**, II/82, III/341, VIII/142, X/173, 389.

"Allah'ın bütün peygamberleri toplayıp, onlara 'size nasıl icâbet edildi?' diye sorduğu; onların da 'bizim hiçbir bilgimiz yoktur, çünkü gaybleri en iyi bilen Sensin' diye cevap verecekleri günü (hatırla)/ يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجيتم قالوا لا "علم لنا إنك أنت علام الغيوب (Mâide 5/109) âyeti vesîlesiyle; Hâkim Ebû Saîd'in 'âyet İmâmîyenin imamların gaybı bildikleri görüşünün bâtil olduğunu gösterir' düşüncesine, Tabresî biraz da savunma refleksiyle "ben derim ki onun bu görüşü İmâmîyeye zulümdür. Biz İmâmîyeden böyle diyen kimseyi bilmiyoruz. Hatta ehl-i İslâm'dan her kim bir insanı ya da herhangi bir mahlûkun gaybı bildiğini iddia ederse dînden de Şîî İmâmîyeden de çıkmış olur. Yalnız bir uyarı olarak, her kim İmâmîyeyi böyle bir şeyle ithâm ederse, onunla İmâmîye arasında Allah şâhittir" der ve görüşünü ortaya koymuş olur⁸⁷¹.

Görüldüğü gibi müfessirlerimizin ikisi de sadece nakillerle yetinmemişler, zaman zaman kendilerince bu nakillere eleştiriler yöneltmekten geri durmamışlar ve yeri geldiğinde de kendi fikirlerini açıkça ileri sürmüşlerdir.

2.3. DEĞERLENDİRME

Müfessirlerimiz tefsîrlerinde Kur'ân ile ortaya çıkan, Kur'ân'a dayanan ve ona hizmet eden bazı temel Kur'ân ilimlerini, ilgili âyetler bağlamında ele almışlar ve bu ilimlerle ilgili kendi yaklaşımlarını sergilemişlerdir.

İbn Atıyye ile Tabresî mekkî-medenî konusunda birbirlerinden farklı düşünürler. İbn Atıyye âyet ya da sûrelerin indiği zamanı esas alarak; hicretten önce inmiş olan âyet ve sûreleri mekkî, hicretten sonra inmiş olanları da medenî kabul eder. Tabresî ise yaklaşımını İbn Atıyye kadar açık ortaya koymasa da; en son indiği kabul edilen Bakara 2/281. âyetini, Veda Hacc'ında indiğini belirtmesine rağmen medenî saymaması örneğinde de görüldüğü gibi onun bu konudaki yaklaşımı zaman değil mekân esasına dayanır. Buna göre Tabresî'ye göre Mekke'de inen âyetler mekkî, Medîne'de inenler ise medenîdir.

İbn Atıyye'nin muhkem-müteşâbih konusunda da tutumu nettir. Ona göre muhkem Arapça bilen herkesin bilebileceği ve aynı şeyi anlayacağı âyetler, müteşâbihler ise rûhun yapısı ve bazı gayb haberleri gibi asla bilinemeyecek olanlar ve te'vîle arz edilmiş olup bilinebilecek olanlar olmak üzere iki kısımdır. İlimde rûsûh sahibi, istikamet üzere olan âlimler müteşâbihâtın ancak bu ikinci kısmını bilebilirler. Tabresî'ye göre muhkem manası açık olup herhangi bir karîne olmadan, maksadı zâhirinden anlaşılan âyetler, müteşâbih ise karşılıklılığından dolayı maksadı

⁸⁷¹ Tabresî, a.g.e., III/341.

zâhirinden anlaşılamayan, anlaşılmak için hâricî bir kârîneye ihtiyaç duyulan âyetlerdir. Tabresî ayrıca 'Allah Hz. Peygamber ve kendisinden sonra gelen vasîlerinin bilmediği bir şey indirmemiştir' yaklaşımıyla, müteşâbih âyetlerin bilinebileceği ve dolayısıyla te'vîl edilebileceği düşüncesini taşır.

Hurûf-u Mukatta'a konusunda müfessirlerimiz birbirlerine benzer olarak bütün görüşleri aktarırlar. İbn Atıyye tercîhini açıkça ortaya koymamakla beraber, bu harflerin tefsîr ve te'vîlinin yapılabileceğini söyler. Tabresî ise İbn Atıyye'den farklı olarak açıkça tercihini belirtir ve bu harflerin sûrelerin isimleri ve başlangıçları olduğunu söyler.

İbn Atıyye neshi Ehl-i Sünnet âlimlerine dayanarak tanımlar: 'Önceden gelmiş bir nass ile geçerli olan hükmün sonradan gelen bir nass ile kaldırılmasıdır. Neshin câiz olup olmadığı tartışmalarına yer veren İbn Atıyye, Mu'tezileye cevâben neshin bedâ' gibi olmayıp câiz olduğunu, bunun O'nun sıfatlarından birini değiştirmedeğini, çünkü iradenin emirlere bağlı olmadığını söyler. Kur'ân'ın Kur'ân ve sünnet ile neshedilebileceğini belirten İbn Atıyye, kıyas ile neshin ise Hz. Peygamber zamanında vukû' bulmuş olabileceğini, ancak O'nun vefatından sonra nassın kıyas ile neshedilemeyeceği konusunda icmâ' olduğunu ifade eder. Neshin çeşitli şekillerine de yer veren İbn Atıyye, nâsih ile mensûhun benzer hükümler olduğunu söyler. Ayrıca istisnâları olmak üzere haber bildiren âyetlerde neshin olmayacağını, neshin emir ve nehiylerde mümkün olabileceğini berlitir. Tabresî de İbn Atıyye gibi haber bildiren ifadelerle geçmiş ümmetlerin kıssalarında nesh olmayacağını, emir ve yasaklar ile ibadetlerin vakitlerinde olabileceğini söyler. Ona göre nesh, ilk gelen nass ile konmuş olan hükmün benzerini getiren her bir şer'î delîldir. Tabresî sünnetin de Kur'ân'ı neshedebileceğini, çünkü sünnetin Allah'ın vahyine dayandığını ve Kur'ân gibi Allah'a izâfe edileceğini söyler. Son olarak neshi, Kur'ân'ın hâdis ve Allah'tan ayrı olduğuna delîl olarak gördüğünü, çünkü kadîm olanın değil hâdis olanın neshedilebileceğini belirtir.

Müfessirlerimiz Kur'ân'ın müşkilleri için bir tarif getirmemişler, yeri geldiğinde âyetlerde görülen müşkil durumlara dikkat çekmekle yetinmişlerdir.

Hem İbn Atıyye hem de Tabresî'ye göre Kur'ân'ın mübhemlerini ism-i mevsûller, ism-i işâretler, nidâ harfleri, zaman ve mekân zarfları ve genel anlamlar içeren bazı âyetler oluşturur.

Yine her iki müfessirimize göre de Kur'ân'da namaz, oruç, hac gibi ibadetler ile had hükümler Kur'ân'ın mücmellerini oluşturur. Tabresî Kur'ân'da bulunan

mücmel âyetlerin yine Kur'ân'ın kendisi tarafından açıklandığını, İbn Atıyye de Hz. Peygamber'in tefsîrinin mücmel olanı açıklamak olduğunu söyler.

İbn Atıyye ve Tabresî Kur'ân'ın hem lafız hem de mana açısından mucize olduğunu kabul ederler ve eserlerinde yeri geldikçe bu konuya temas ederler.

İbn Atıyye'nin âyet ve sûreler arasındaki ilişkiye hiç dikkat çekmediği söylenemese de, o bu konu üzerinde çok durmaz. Tabresî ise konuya çok önem vermiş ve tefsîrinde bir çok defalar âyetler arasında kendine göre kurduğu münasebete yer vermiştir.

Fedâilü'l-Kur'ân konusunda ise İbn Atıyye âyet ya da sûrelerin fazîletlerine dâir bilgilere çok az yer verir. Bize göre bunun sebeplerinden birisi, bu tarz haberlerin daha çok zayıf rivâyetlere dayanması ve İbn Atıyye'nin de zayıf haber ve rivâyetlere karşı mesafeli duruşudur. Tabresî'ye gelince, o konuya daha çok önem vermiş ve bir çok âyet ya da sûrenin fazîletleriyle ilgili rivâyetleri zikretmiştir.

Müfessirlerimiz sûreleri mekkî-medenî, sebab-i nüzûl, varsa âyet sayıları, fazîletleri ve kıssa gibi bilgileri vererek tefsîr etmişlerdir. Sûrenin âyet sayıları, fazîletleri ve kıssalar konusuna Tabresî'nin İbn Atıyye'ye göre daha çok önem verdiği görülmektedir. İbn Atıyye bazı sûrelerin başında ve sonunda " mutlak yardım istenilecek olan Allah'tır " gibi duâlar eder. Her iki müfessirimiz de âyeti kırâat, i'rab, Kur'ân, hadîs, sahâbe görüşleri çerçevesinde tefsîr eder. Tabresî, âyetin çeşitli yönlerini ele aldığı konu başlıkları kullanarak tefsîrini düzenli bir şekilde yazmıştır. Aralarındaki metod farklarından biri olarak, İbn Atıyye'nin bir çok müfessir tarafından kullanılan soru-cevap yöntemini kullanmadığı, Tabresî'nin ise bu yöntemle özellikle kelâmî konularla ve Kur'ân'daki müşkil bazı ifadelerle ilgili sorulara cevap aradığı görülmektedir. Ön yargılı ve indirgemeci olmadıkları gözlenen müfessirlerimiz tefsîrlerinde bazılarını eleştirmek ve reddetmek, bazılarını da onayladıklarını belirtmek için her türlü görüşe yer vermişlerdir. Tabresî'nin Şîa'ya yönelik eleştirilere yaptığı reddiyeler hâriç tutulursa; İbn Atıyye'nin, naklettiği görüşleri kritik etmede ve kendi düşüncelerini açıkça ortaya koymada ondan bir adım önde olduğu söylenebilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

el-MUHARRARU'L-VECİZ İLE MECMEU'L-BEYÂN'IN

RİVÂYET VE DİRÂYET TEFSİRİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

3.1. TEFSİRLERİN RİVÂYET TEFSİRİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

Tefsîr tarihinde *rivâyet tefsîri* olarak tanımlanan yaklaşımın, hatta daha doğru bir ifadeyle bütün bir tefsîrin omurgasını Kur'ân, sünnet, sahâbe ve tâbiûndan oluşan dört kaynak oluşturur⁸⁷².

İslâm coğrafyasının genişlemesi, evrensel olma özelliğinin bir sonucu olarak İslâm'ın bünyesine farklı kültürleri katması ve bunun da İslâm toplumunda sadeliği ortadan kaldırması, haliyle yeni sorunları ortaya çıkarmıştır. İlk dönem İslâm toplumunda görülen sade yaşam ve yorumların, oluşan bu yeni karmaşık duruma her zaman uygun çözümler sunamaması, dînin temelini oluşturan nasslara yeni yaklaşımlarda bulunulmasını zorunlu hale getirdi. İslâm'ın dinamizmini de koruyan bir yaklaşım olarak zaten Hz. Peygamber döneminde de var olan icthâd, işler hale getirildi ve yukarıda anlatageldiğimiz önceki tecrübeyi rafa kaldırmadan, bilakis onun üzerine basarak mekân ve zamanın şartlarına uygun çözüm arayışlarının çıkış kapısı oldu.

İctihâda dayalı bu yeni yaklaşımın Tefsîr'deki adına *dirâyet tefsîri* denildi. Bilindiği gibi dirâyet tefsîri denilince, sadece rivâyetlerle yetinilmeyip başta dil ve edebiyat olmak üzere, Kur'ân'ın anlaşılmasına yarayacak her türlü ilme dayanılarak yapılan icthâdî tefsîr anlaşılır⁸⁷³.

Müfessirlerimizden **İbn Atıyye**, tefsîrinde kendisinden önceki âlimlerin görüşlerini ince eleyip sık dokuyarak aktardığını ve bütün muhtemel manaları dikkate almaya çalıştığını söyler. Elinden gelen bütün çaba ve ilmini bu işe ayırdığını ve icthâd'tan geri durmadığını belirterek, muhtemel icthâd hataları için mazûr görülmesini ister⁸⁷⁴. Öte yandan Hz. Peygamber'in " kim Kur'ân hakkında (sırf) kendi görüşüne dayanarak konuşursa, isâbet etse de hata etmiş olur"⁸⁷⁵ hadîsi çerçevesinde şunları söyler: "Hadîsin anlamı iyice düşünmeden Allah'ın kitabındaki bir mananın etrafına kendi görüşüyle duvar örmek isteyen kişi hakkındadır. Yoksa âlimlerin dediği, nahiv ve usûl gibi ilimlerin kurallarına bağlı kalanlar kastedilmemiştir. Dilcilerin dile, nahivcilerin nahve ve fakîhlerin manalara bağlı kalarak yaptığı tefsîr hadîsin içeriğine dâhil değildir. Bunlardan her biri ilim ve düşüncenin kuralları üzerine binâ edilmiş icthâdını ileri

⁸⁷² Zehebî, **a.g.e.**, I/152.

⁸⁷³ Zehebî, **a.g.e.**, I/255.

⁸⁷⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/34-35.

⁸⁷⁵ Tirmizî, **Tefsîr**, 3, hn. 2952; Ebû Dâvud, **İlim**, 5, hn. 3652.

sürebilir. Görüşünü bu şekilde dile getiren kişi 'sırf kendi görüşünü' ileri sürmüş olmaz..."⁸⁷⁶. İbn Atıyye böylece rivâyet tefsîrinin yanı sıra dirâyet tefsîrini de câiz, hatta gerekli gördüğünü ifade etmiş olur⁸⁷⁷.

Tabresî de Hz. Peygamber'e ve imamlardan gelen rivâyetlere dayanarak, sahîh nakil ve açık nass olmaksızın, Kur'ân'ı tefsîr etmenin câiz olmadığını söyledikten sonra İbn Atıyye gibi yukarıda naklettiğimiz hadîs bağlamında konuyu tartışır. Tâbiûndan Saîd İbn Müseyyeb, Ubeyde es-Selmânî, Nâfi' ve Sâlim b. Abdullah gibi bazılarının **"şâyet (o haberi) peygamber'e ve kendilerinden olan ülü'l-emre götürselerdi, hüküm çıkarabilecek olanları onu elbette bilirdi.../...أولى الأمر منهم لعلمه**" (Nisâ 4/83) âyetine dayanarak, Kur'an'ı re'y ile tefsîr etmenin mekrûh olduğu görüşlerini aktarır. Öte yandan Zuhurf 43/3⁸⁷⁸ ve Muhammed 47/24. âyetlere⁸⁷⁹ dayanarak Kur'ân'ın Arapça olup üzerine düşünülmesi gereken bir kitap olduğunu belirtir ve devam eder: "Bu vb. misâller, Hz. Peygamber'den gelen bu haberin zâhirinin terk edilmesi gerektiğini gösterir. Eğer sahîhse bu durumda manası 'Kur'ân'ı (sırf) kendi görüşüne uydurup lafızlarının gösterdiğine göre hareket etmeyen isâbet de etse hata etmiştir' şeklinde olur"⁸⁸⁰. Tabresî bu yaklaşımıyla Hz. Peygamber'den ve imâmlardan gelen sahîh nakillere dayanmak şartıyla dirâyet tefsîrini câiz gördüğünü ifade etmiş olur. Ayrıca **"Kur'ân'ı iyice düşünmüyorlar mı?!...أفلا يتدبرون القرآن"** (Nisâ 4/82) âyeti çerçevesinde, taklîdin yeterli olmayacağını, usûlü'd-dîn'de istidlâlin doğru olduğunu söyler; Ehl-i Sünnet ve bazılarına göre 'Hz. Peygamber'in tefsîri olmadan Kur'ân'ın manası anlaşılamaz' görüşünün yanlış olduğunu, çünkü Kur'ân'ın anlaşılması için üzerine düşünmeyi teşvik ettiğini belirtir⁸⁸¹.

Görüldüğü gibi müfessirlerimizin rivâyet ve dirâyet tefsîri konusuna yaklaşımları arasında, Tabresî'nin mezhebî bakış açısına göre imamların görüşlerini mutlak sayması hâricinde, önemli bir fark yoktur. Buna göre her iki müfessirimiz de öncelikle rivâyete dayanılması gerektiğini belirtmişler ve dirâyet tefsîrini de câiz görmüşlerdir.

Şimdi çalışmamızın bu bölümünde müfessirlerimizin rivâyet ve dirâyet tefsîri şeklindeki iki ana tefsîr yaklaşımını tefsîrlerinde nasıl sergilediklerini görmeye çalışacağız.

3.1.1. Kur'ân'ın Kur'ân İle Tefsîri

⁸⁷⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/41.

⁸⁷⁷ İbn Atıyye'nin rivâyet ve dirâyet tefsîrindeki metodu hakkında krş. Abdülvehhâb Fâйд, **a.g.e.**, s. 130 vd.

⁸⁷⁸ إنا جعلناه قرآناً لعلمكم تعقلون

⁸⁷⁹ أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها

⁸⁸⁰ Tabresî, **a.g.e.**, I/13-14.

⁸⁸¹ Tabresî, **a.g.e.**, III/107. Tabresî'nin rivâyet ve dirâyet tefsîrindeki metodu hakkında krş. Musa K. Yılmaz, **a.g.e.**, s. 36-150.

Belirttiğimiz gibi Kur'ân'ın yine Kur'ân'a dayanılarak yapılan tefsîri, ilk ve en sağlam tefsîr yöntemi olarak kabul edilmiştir. Çünkü Kur'ân kısmen de olsa kendi kendisini tefsîr eden bir kitaptır⁸⁸². Kur'ân'ın mücmel ve mübhem görünen bazı âyetleri ile mutlak bazı ifadeleri, bazen aynı âyet, bazen aynı sûre, bazen de farklı sûreler içerisinde açıklanmıştır.

Doğal olarak müfessirlerimiz de Kur'ân'ın bu özelliğini göz önünde bulundurmuşlar ve yeri geldiğinde Kur'ân'ın Kur'an'la tefsîri konusunda örnekler sunmuşlardır. Biz müfessirlerimize göre Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîri konusunda kelime tahlîli, mutlak, mücmel ve mübhem ifadelerin tefsîrine birer örnek vermekle yetineceğiz.

Müfessirlerimizden **İbn Atıyye**'nin Kur'ân'da geçen bir kelimeyi tahlîl ederken yine Kur'ân'a başvurduğu duruma örnek olarak Felâk sûresi ilk âyetinde geçen "f-l-k/فلق" kelimesinin açıklamasını verebiliriz. Buna göre İbn Atıyye, İbn Abbâs başta olmak üzere bazı sahâbe ve tâbiûna göre felâk'ın sabah olduğunu söyledikten sonra, kelimeyi daha anlaşılır kılmak için "**tan yerini ağartan/فلق الإصباح**" âyetinde olduğu gibi" diyerek En'âm 6/96. âyete atıfta bulunur⁸⁸³. Tabresî ise sadece f-l-k'nın yarmak anlamında olduğunu belirtir ve İbn Atıyye gibi yukarıda geçen âyetlere atıfta bulunmaz⁸⁸⁴.

İbn Atıyye "**Allah hiçbir canlıyı gücünün yetmeyeceği şeylerden sorumlu tutmaz.../لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**" (Bakara 2/286) âyetindeki, canlıların vüs'atini aşan şeylerden sorumlu tutulmayacağı mutlak ifadesi ile ilgili olarak; kullara yüklenen sorumluluğun idrâk ve bünyeleri ölçüsünde olduğunu ve âyetin Bakara 2/185, Hacc 22/78 ve Tegâbün 64/16. âyetlerle birlikte düşünülmesi gerektiğini söyler. Buna göre âyetin anlamının, sırasıyla "**Allah size kolaylık ister, zorluk istemez.../يريد الله بكم اليسر ولا**" "**ما جعل عليكم في الدين**" "**(Allah) size dinde herhangi bir zorluk kılmamıştır.../لا يفتقوا الله ما استطعتم**" âyetleriyle açıklığa kavuştuğunu söyler⁸⁸⁵. Tabresî ise âyetin tefsîri bağlamında Cebriye'ye de cevaben, Allah'ın kişiyi ancak güç yetirebileceği şeyden sorumlu tutacağını belirtir ve fakat İbn Atıyye'nin yaptığı gibi diğer âyetlere atıfta bulunmaz⁸⁸⁶.

İbn Atıyye'nin Kur'ân'ın mücmel âyetlerinin yine Kur'ân tarafından açıklandığına dâir örneklerinden biri, "**melekler rablerini hamd ile tesbîh eder ve yeryüzünde bulunanlar için istiğfâr ederler/والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الأرض**" (Şûrâ 42/5) âyetidir. İbn Atıyye, âyetin Mü'min/Gâfir sûresi 40/7. âyetteki "**arşı taşıyanlar ve çevresindekiler, rablerini hamd ile tesbîh eder, O'na îmân eder ve îman edenler**

⁸⁸² "Sonra onu açıklamak da bize düşer/ثم إن علينا بيانه" (Kıyâmet 75/19).

⁸⁸³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/538. İbn Atıyye'den En'âm'ın 96. âyetindeki ibârenin yanı sıra, hemen üstünde 95. âyetteki "tohumu ve çekirdeği yaran/فلق الحب والنوى" ibâresini de dikkate almasını beklerdik.

⁸⁸⁴ Tabresî, **a.g.e.**, X/392-393.

⁸⁸⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/392-393.

⁸⁸⁶ Tabresî, **a.g.e.**, II/178-179.

dikkatle incelemeyse, işte o zaman Allah'ın o kişiyi cennet yolundan saptırıp sevâbına nâil olmasını engellemek istemesi câiz olur ve böylece kişiyi saptırır" der⁸⁹⁶. İbn Atıyye Tabresî'den farklı olarak âyetle bir mücmel durum tespitinde bulunmaz ve âyetin Allah'ın yarattıkları üzerindeki meşîeti hükmünün bir ifadesi olduğunu söyler⁸⁹⁷.

Daha önce Tabresî'ye göre Kur'ân'da yer alan zaman zarflarının mübhem olduğunu nakletmiştik. Fâtiha sûresindeki "dîn günû/يوم الدين" ile cezâ (karşılık) ve hesap gününün kastedildiğini belirten Tabresî, delil olarak; **"O gün herkes kazandığının karşılığını görür/اليوم تُجزى كل نفس ما كسبت"** (Gâfir/Mü'min 40/17) ve **"Bugün yaptıklarınızın karşılığını göreceksiniz/اليوم تُجزون ما كنتم تعملون"** (Câsiye 45/28) âyetlerini getirir⁸⁹⁸. Aynı şekilde İbn Atıyye de *dîn günû*'nü amellerin karşılığının ve hesabının görüldüğü gün olarak açıklarken, Tabresî gibi yukarıda aktardığımız Mü'min 40/17 ve Câsiye 45/28. âyetlere atıfta bulunur⁸⁹⁹.

3.1.2. Kur'ân'ın Sünnet İle Tefsîri

Tebliğ görevinin bir parçası olarak, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın ilk müfessiri olduğunu ve sünnetin Kur'ân'ı tefsîrinin, mücmel, mübhem, müşkil ve mutlak bazı âyetleri açıklamak şeklinde kabul edildiğini; bu yönüyle sünnetin, Tefsîr'in başat kaynaklarının ikincisi olduğunu Giriş bölümünde belirtmiştik.

Müfessirlerimizin ikisi de sünnetin kaynak olma değerini tartışmasız kabul ederler ve tefsîrlerinde yeri geldikçe Kur'ân âyetlerini açıklamak için Hz. Peygamber'in hadîs ve uygulamalarına başvururlar.

İbn Atıyye, Hz. Âişe'den Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın tamamını değil, Cebrâîl'in kendisine öğrettiği kadarını tefsîr ettiğini nakleder ve "hadîsin anlamı, Kur'ân'daki gaybler ve mücmeller hakkındadır. Bunlar da Allah'ın yol göstermesi olmadan tefsîr edilemez. Kıyâmet saati gibi...." diyerek⁹⁰⁰, tebliğ sınırları içinde Hz. Peygamber'in tefsîrinin, Kur'ân'ın bir kısmıyla ve anlamı kapalı âyetler ve bazı gayb haberleri ile sınırlı olduğunu ifade etmiş olur. Tabresî de açık nass ve sahîh nakil olmadan Kur'ân tefsîrini câiz görmez. Hz. Peygamber'den gelen haberlerin doğru olduğunu⁹⁰¹; çünkü **"ben ancak Rabbimden bana vahyedilene uyarım/إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي"** âyeti (A'râf 7/203) dolayısıyla, Hz. Peygamber'in re'y ve kıyas ile hareket etmesinin câiz olmadığını, O'nun

⁸⁹⁶ Tabresî, **a.g.e.**, IV/38-39.

⁸⁹⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/290

⁸⁹⁸ Tabresî, **a.g.e.**, I/32. Müfessirlerimize göre Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîrine daha fazla örnekler için bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/64, 69, 486, II/86, vd. Tabresî, **a.g.e.**, I/30-31, 59, III/86, vd.

⁸⁹⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/71.

⁹⁰⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/41.

⁹⁰¹ Tabresî, **a.g.e.**, I/13.

vahye tâbi olduğunu, söz ve davranışlarının da vahye dayandığını belirtir⁹⁰². Be sebeple Hz. Peygamber'den nakledilen bir habere de dayanarak, Kur'ân'ın asıl olup her şeyin ona arz edileceğini ve ancak Kur'ân'a uygun olan hadîslerin kabul edilebileceğini söyler⁹⁰³.

İbn Atıyye ve Tabresî, sünnetin Kur'ân tefsîrindeki fonksiyonlarından birinin mücmel âyetleri açıklamak olduğunu söylerler⁹⁰⁴.

Müfessirlerimizin her ikisinin de sünnetin Kur'ân'ı neshedebileceğini kabul etmeleri⁹⁰⁵, sünnete bakış açılarını ve sünnetin onlara göre önemini göstermesi bakımından önemlidir.

İbn Atıyye ve Tabresî'nin Kur'ân'ın sünnetle tefsîri konusunu nasıl işlediklerini daha iyi görmek için, bu konu başlığı altında şu sorulara cevap arayacağız: Müfessirlerimiz hadîslere şekil bakımından nasıl ve hangi ifade kalıpları ile yer vermişler? Hadîsleri naklederken hangi râvîlere ve hangi kaynaklara dayanmışlar? Naklettikleri hadîsleri kritik (cerh ve ta'dîl) etmişler mi? Son olarak, hadîslerden örnekleriyle beraber hangi konularda ve nasıl yararlanmışlar?

İbn Atıyye âyetlerin tefsîri bağlamında, hadîslerin sadece senedlerini değil metinlerini de genellikle kısaltarak ve atıfta bulunarak yer verir⁹⁰⁶. Onun "...dan rivâyet edildi.../...عن رُوِي" kalıbıyla bazen râvîsinden, bazen de doğrudan Hz. Peygamber'den nakilde bulunduğu görülmektedir⁹⁰⁷. "Hz. Peygamber'in sözü/قَالَ النَّبِيُّ", "bir hadîste/ فِي حَدِيثٍ" ve "hadîste/ فِي الْحَدِيثِ" ifadeleriyle hadîslere yer verdiği de görülmektedir⁹⁰⁸. " (s.a.s) buyurdu ki/Hz. Peygamber buyurdu ki/Rasûlüllah buyurdu ki/قَالَ رَسُولُ اللَّهِ" ifadeleriyle de hadîsleri aktarır⁹⁰⁹. Bazen de âyetin tefsîri ile ilgili olduğunu belirtmek için "(âyetin) tefsîri hakkında Hz. Peygamber'den geldi.../ وَرَدَ فِي التَّفْسِيرِ أَنَّ النَّبِيَّ" ifadesini kullanır⁹¹⁰.

Tabresî'nin hadîsleri verirken kullandığı ifade kalıpları İbn Atıyye'den çok farklı değildir. O da "Hz. Peygamber buyurdu ki/قَالَ النَّبِيُّ", "Hz. Peygamber'den rivâyet edildi/عَنِ النَّبِيِّ", "hadîste/ فِي الْحَدِيثِ", ve "O'ndan gelen hadîste/ مِنْهُ الْحَدِيثُ" gibi kalıplar içerisinde hadîsleri aktarır⁹¹¹.

⁹⁰² Tabresî, **a.g.e.**, IV/323.

⁹⁰³ Tabresî, **a.g.e.**, I/14.

⁹⁰⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/394; Tabresî, **a.g.e.**, I/14.

⁹⁰⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/191; Tabresî, **a.g.e.**, I/268.

⁹⁰⁶ Cibrîl hadîsi diye bilinen hadîs için İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/413'e, Hz. Peygamber'in, halasının oğlu "benim havârîm Zübeyr'dir" diye nitelediği hadîsin sadece bu kısmını alıntılanması için **a.g.e.**, I/442'ye bkz. Ayrıca bkz. III/478, 485.

⁹⁰⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/309, 395, 534.

⁹⁰⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/133, 199, II/45, V/279, I/425, III/478.

⁹⁰⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/297, 486, II/234, III/8, IV/ 409,503.

⁹¹⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/300, V/189.

⁹¹¹ Tabresî, **a.g.e.**, I/54, X/21, V/70, 246, VIII/71, IX/58, V/237, X/129.

Aslında genellikle tefsîrinde yer verdiği hadîslerin râvîlerini ve sened zincirlerini vermeyen İbn Atıyye, bazen "... rivâyet etti ki/...روی" kaydıyla İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Zer gibi sahâbîlerden hadîsler nakleder⁹¹². Birinci bölümde de değindiğimiz gibi İbn Atıyye Mâlik b. Enes, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî gibi güvenilir muhaddisleri kaynak olarak almıştır.

Tabresî mezhebî refleksinin bir yansıması olarak Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'i ilgilendiren konularda yer verdiği hadîslerin senedlerini genellikle verirken, diğer konulardaki hadîslerin senedlerini pek vermez. O da İbn Atıyye gibi İbn Abbâs, Ebû Hureyre, Hz. Ali, Übeyy b. Kâ'b, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Zerr, İbn Mes'ûd, Enes b. Mâlik gibi sahabelerden hadîs rivâyetinde bulunur⁹¹³. İbn Atıyye'ye göre daha az hadîs kaynağına yer veren Tabresî, onun gibi Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvud gibi muhaddislere müracât eder.

İbn Atıyye naklettiği hadîsleri bazen sened, bazen de içerik açısından kritik etmiş ve hadîslerin sıhhatlerini sorgulamıştır. Örneğin Hz. Peygamber'e (hemzeli olarak) "yâ nebîallah" diye seslenen kişiyi, Peygamberimizin "nebiyyullah" olarak düzelttiği şeklinde nakledilen rivâyeti⁹¹⁴ ve cinlerin âhirette toprak olacaklarına dâir hadîsi sened yönünden zayıf bulur⁹¹⁵. Hz. İlsâ'nın ölüleri diriltmesiyle ilgili hadîslerin sıhhatlerinden emîn olunamayacağını⁹¹⁶, cehennem bekçisi ile kâfirler arasında geçen konuşmaların anlatıldığı ve Taberî'nin naklettiği hadîsin⁹¹⁷, aynı şekilde Ebû Hureyre'den naklen gelen, zîna yapıp celde vurulmuş kimsenin ancak dengiyle nikâhlanabileceği yönündeki hadîsin sahîh olmadığını söyler⁹¹⁸. Diğer yandan sahîh ve mütevâtir gördüğü hadîsleri de belirtir⁹¹⁹.

Tabresî senedinde zayıflık gördüğü ve aynı şekilde İbn Atıyye'nin de senedini zayıf bulduğu yukarıda aktardığımız, 'ben nebîullah değil, nebiyyullah'ım' meâlindeki hadîs⁹²⁰ hariç tutulursa, İbn Atıyye gibi hadîsleri kritik etmez. O sadece bazı hadîslerin sahîh olduğunu belirtir⁹²¹.

İbn Atıyye ve Tabresî mutlak, mübhem, mücmel ve müşkil âyetlerin tefsîrinde sünnetten yararlanırlar. Şimdi bunların her birine birer örnek vererek, müfessirlerimizin Kur'ân'ın sünnet ile tefsîrine yaklaşımını görmeye çalışacağız.

⁹¹² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/40, V/317, IV/114, 545, I/483, III/539.

⁹¹³ Tabresî, **a.g.e.**, I/22, 185, 21, VIII/225, VII/111, II/253, I/143.

⁹¹⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/155. Hadis için bkz. el-Hindî, **a.g.e.**, XI/457, hn. 32148.

⁹¹⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/398.

⁹¹⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/440.

⁹¹⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/157.

⁹¹⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/163.

⁹¹⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/81, 323, 338, IV/54, 533, 539, V/243, 290.

⁹²⁰ Tabresî, **a.g.e.**, I/178.

⁹²¹ Tabresî, **a.g.e.**, II/284, IX/128, 272.

İbn Atıyye, **"biz (Tevrât'ta) yahûdilere cana can (ile kısâsı) farz kıldık/ كتبنا عليهم** (Mâide 5/45) âyetindeki mutlak ifade ile ilgili; Hz. Peygamber'in "bir kâfire karşılık müslüman öldürülmez"⁹²² hadîsini delîl göstererek, âyetin cumhûra göre tahsîs edilmiş genel bir ifade olduğunu belirtir⁹²³. Tabresî ise aynı âyet çerçevesinde, Hz. Peygamber'in hadîsine atıfta bulunmaksızın; katilin hür bir mümin maktûlün de kâfir ya da köle olması durumunda kısasın gerekmeceğini söyler⁹²⁴.

İbn Atıyye'nin tefsîrinde mübhem âyetlerin hadîs ile açıklanmasına örnek olarak Neml 27/22 ve Sebe' 34/15. âyetlerde geçen Sebe' kelimesinin tefsîri verilebilir. Buna göre İbn Atıyye "denildi/قيل" kaydıyla Sebe' kelimesinin bir kabîlenin ya da bir beldenin ismi olduğu şeklinde iki görüş nakleder. Hadîse dayanarak, tercîh edilen görüşün ise kelimenin on çocuklu bir adamın ismi olup, çocuklarının altısının Yemen'e, dördünün de Şam'a yerleştiğini söyler⁹²⁵. Sebe' sûresinde ise kabîlenin kastedildiğini, bu ismi nereden aldığıyla ilgili; bir kadının, bir yerin ismi, cumhûra göre ise kabîlenin atası olan İbn Yeşceb b. Ya'rib'in ismi ve Hz. Peygamber'den gelen nakle göre de Yemen kabîlelerinin neslinden türediği adamın ismi olduğunu söyler⁹²⁶. Tabresî Neml 27/22. âyet dolayısıyla İbn Atıyye gibi aynı hadîse dayanarak, sebe' kelimesinin on çocuklu bir adamın adı olduğunu ve çocuklarının altısının Yemen'e dördünün de Şam'a yerleştiğini söyler. İbn Atıyye'den farklı olarak çocukların isimlerini zikreder. Buna göre Şam'a yerleşenler Ham, Cüzam, Gassân, Âmile; Yemen'e yerleşenler de Kinde, Eş'urûn, Ezd, Müzhic, Hımyer, Enmâr ve Enmâr'dan olan Hüs'am ve Becîle'dir⁹²⁷.

"Size yasaklanan şeylerin büyüklerinden kaçınırsanız, hatalarınızı örter ve sizi ikrâmı bol bir yere yerleştiririz/إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما" (Nisâ 4/31) âyetindeki mücmel "büyük günahlar/كبائر" ifadesi ile ilgili İbn Atıyye hadîse başvurur: "Buhârî'nin 'Hadler Bölümünün'⁹²⁸, 'Namuslu kadınlara iftira' kısmında 'şu yedi günahdan sakının: Allah'a şirk koşturmak, sihir, adam öldürmek, fâiz yemek, yetîm malı yemek, harekât günü savaştan kaçmak ve kendi hâlinde namuslu mü'min kadınlara zînâ iftirasında bulunmak' şeklinde bir hadîs vardır"⁹²⁹. Tabresî ise burada büyük ve küçük günah olup olmayacağını tartışmaya açar ve çalışmamızın fikhî tefsîr bölümünde ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi bize göre, ahlâkî bir sınıflama olarak Allah'a isyan olmaları dolayısıyla günahta küçük diye bir şeyin olmayacağını ve bu isimle anılan günahların, kendisinden daha büyük bir günaha göre küçük olduğunu söyler.

⁹²² Buhârî, **İlim**, 39.

⁹²³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/197.

⁹²⁴ Tabresî, **a.g.e.**, III/260.

⁹²⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/255-256.

⁹²⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/413.

⁹²⁷ Tabresî, **a.g.e.**, VII/299.

⁹²⁸ Buhârî, **Hudûd**, 44.

⁹²⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/43.

Daha sonra her biri için âyetlerden deliller getirdiği 20 büyük günah sayar. En sonunda da İbn Atıyye'nin de naklettiği yukarıda verdiğimiz hadîsi nakleder⁹³⁰.

İbn Atıyye, “**altın ve gümüşü hazîneye koyup da Allah yolunda sarfetmeyenler... İşte onları acıklı bir azâb ile müjdele!**” ولا للذين يكتزون الذهب و الفضة ولا ” (Tevbe 9/34) âyetini sahabenin mîrâs bırakmayı men ettiği şeklinde yanlış anlaması üzerine; Hz. Peygamber'in, âyetin mîrâsı yasaklamadığı ve zekâtı verilen malın âyette kastedilen Allah yolunda sarfedilmekten alıkonulup biriktirilmiş hazîne olmadığı yönündeki açıklaması⁹³¹ ile bu *müşkil* durumun açıklığa kavuştuğunu söyler⁹³². Tabresî de âyet dolayısıyla İbn Atıyye'nin naklettiği hadîsi nakleder ve zekâtı verilen malın yasaklanan bir biriktirme olmadığını söyler⁹³³.

Tabresî, "Size bir selâm verildiğinde, siz ondan daha güzeli ya da aynıyla karşılık verin.../...ردوها أو ردوها" (Nisâ 4/86) âyetindeki genel ifadeye dayalı olarak; selâma daha güzeliyle mukabele etme ilkesinin, Hz. Peygamber'den gelen "size ehl-i kitâb olan birisi selâm verdiğinde 'size de' deyiniz"⁹³⁴ nakli ile sınırlandırıldığını ve bunun sadece müslümanlar için geçerli olduğunu söyler⁹³⁵. İbn Atıyye de aynı âyet bağlamında selâmın nasıl daha güzeli ile karşılanacağını örneklendirdikten sonra, Atâ'ya dayanarak Tabresî gibi selâma daha güzeliyle karşılık verme ilkesinin müslümanlara has olduğunu söyler ve yukarıda aktardığımız hadîsi hatırlatır⁹³⁶.

"İmân edip de imânlarına zulüm karıştırmayanlar, işte onlar güvendedirler.../...الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن" (En'âm 6/82) âyetinde geçen zulüm kelimesini açıklamak için, Tabresî yine Kur'ân'a başvurarak zulmün şirk olduğunu⁹³⁷ söyler. Ayrıca bu âyet inince sahâbenin "hangimiz kendisine zulmetmiyor ki!" diye sormaları üzerine, Hz. Peygamber'in "o kastettiğiniz şey değil. Siz sâlih kulun (Lokmân), 'yavrum, Allah'a şirk koşma, çünkü şirk büyük bir zulümdür' dediğini duymuyor musunuz!" buyurduğunu ve mübhem zulüm kelimesini açıklığa kavuşturduğunu aktarır⁹³⁸. İbn Atıyye de âyetteki zulüm kelimesinin şirk olduğunu söyledikten sonra, delil olarak Tabresî gibi aktardığımız aynı nakillere yer verir⁹³⁹.

Tabresî, mücmel “**günahta ısrar etmeyenler/ ولم يصروا على ما فعلوا**” (Âl-i İmran 3/135) ifadesini açıklamak için Hz. Peygamber'den gelen nakle başvurur. Hz.

⁹³⁰ Tabresî, **a.g.e.**, III/54-55.

⁹³¹ Hâkim, **a.g.e.**, II/333.

⁹³² İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/28. Krş. Tabresî, **a.g.e.**, V/34.

⁹³³ Tabresî, **a.g.e.**, V/34.

⁹³⁴ Buhârî, **İsti'zân**, 22, Müslim, **Selâm**, 9.

⁹³⁵ Tabresî, **a.g.e.**, III/111-112.

⁹³⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/87.

⁹³⁷ Lokmân 31/13.

⁹³⁸ Tabresî, **a.g.e.**, IV/77-78. Hadîs için bkz. Müslim, **imân**, 197.

⁹³⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/315.

Peygamber'in "ısrar edilen günah küçük, istiğfâr edilen de büyük olmaz"⁹⁴⁰ hadîsine dayanarak, tevbe ve istiğfâr edenlerin gûnahta ısrar etmemiş olacaklarını söyler⁹⁴¹. İbn Atıyye de Tabresî gibi aynı hadîse dayanarak, gûnahta ısrar etmeyenlerin tevbe ve istiğfâr edenler olduğunu söyler⁹⁴².

"Sizden herkes cehennemi görecektir. Bu Rabbinin kesin bir hükmüdür/ وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً" (Meryem 19/71) âyeti, meselâ müttakîlerin cehenneme girmeyeceği yönündeki âyetler⁹⁴³ ile karşılaştırıldığında müşkil bir durum ortaya çıkıyor. Tabresî âyet dolayısıyla mü'minlerin cehenneme girmeyecekleri ve bütün insanların cehenneme gireceği şeklinde iki görüş olduğunu söyleyerek, bu durumu Câbir b. Abdullah'tan gelen nakle dayanarak açıklar. Buna göre Hz. Peygamber "Vürûd girmektir. İyi olsun kötü olsun herkes cehenneme girecektir. Ancak ateş İbrâhîm'e olduğu gibi mü'minlere de serin ve güvenli olacaktır..."⁹⁴⁴ buyurmuş ve bu müşkil durumu izah etmiştir⁹⁴⁵. İbn Atıyye ise âyetteki *vürûd* kelimesini Kur'ân'dan dört âyetle (Hûd 11/98⁹⁴⁶, Meryem 19/86⁹⁴⁷, Enbiyâ 21/98⁹⁴⁸ ve Kasas 28/23⁹⁴⁹) açıklar. Tabresî gibi yukarıda aktardığımız hadîse de dayanarak, müminlerin cehenneme uğrayacaklarını ve fakat zarar görmeden çıkacaklarını söyler⁹⁵⁰.

3.1.3. Kur'ân'ın Selef Görüşleri İle Tefsîri

Bilindiği gibi literatürde "öncekiler" anlamındaki selef teriminden tarihsel olarak sahabe, tâbiûn ve onların izinden giden İslâm âlimleri anlaşılmaktadır⁹⁵¹. Biz bu konu başlığı altında, müfessirlerimize göre sahabe ve tâbiûn'un, ayrıca Tabresî için imamların tefsîr görüşlerine yer verecek, onların izinden giden fakîh ve kelâmcıların görüşlerine ise, bunu daha sonra ayrı bir konu olarak ele alacağımız için yer vermeyeceğiz.

İbn Atıyye mukaddimesinde "selefin anlayışına göre ve Arapça'nın kurallarını göz önüne alarak, âlimlerin Kur'ân'ın anlamlarına dair kendilerine nispet edilen

⁹⁴⁰ Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (458/1065), **Şuabu'l-İmân**, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, V/456, hn. 7268.

⁹⁴¹ Tabresî, **a.g.e.**, II/304.

⁹⁴² Tabresî, **a.g.e.**, I/511.

⁹⁴³ Âl-i İmrân 3/15, 133, 198, vd.

⁹⁴⁴ el-Hindî, **a.g.e.**, II/8, hn. 2911.

⁹⁴⁵ Tabresî, **a.g.e.**, VI/351-352. Ayrıca her iki müfessirimizin sünnet ile tefsîrine daha fazla örnek için bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/486, 507, II/4, 228, III/79, 347, IV/320, 369, V/90, 271, vd. Tabresî, **a.g.e.**, II/333, IV/124-125, VI/10, VIII/215, X/101, vd.

⁹⁴⁶ يقدم قومَه يوم القيامة فأوردهم النار، وبئس الورد المورد

⁹⁴⁷ ونسوق المجرمين إلى جهنم ورداً

⁹⁴⁸ أنتم لها واردون

⁹⁴⁹ ولما ورد ماء مدين...

⁹⁵⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/27.

⁹⁵¹ İsmail Hakkı İzmirli, **Yeni İlm-i Kelâm**, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul, 1341/1922, I/98, Süleyman Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı**, Dergah Yay., İstanbul, 1979, s. 33; Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelâm**, Tekin Yay. Konya, 1991, s. 49.

görüşlerini tespit ettim" diyerek selefin görüşlerini önemseydiğini belirtir⁹⁵². Ona göre selefin re'y ile tefsîr'de önde gelenleri Saîd b. Müseyyeb ve Âmir eş-Şa'bî'dir. Bu ikisi Kur'ân'ı anlamada öncü olmalarına rağmen, Kur'ân karşısında verâ' ve ihtiyât ile duruyorlardı. İbn Atıyye'ye göre biraz sonra göreceğimiz sahabe ve tâbiûn dönemi müfessirlerinin yanı sıra, ilk dönemden Buhârî ve Taberî, sonraki dönemden Ebû İshâk ez-Zeccâc, Ebû Ali el-Fârisî, Ebû Bekr en-Nakkâş, Ebû Cafer en-Nehhâs ve Endülüs'ten Mekkî b. Ebû Tâlib ve Ebu'l-Abbâs el-Mehdevî, önemli selef müfessirleridir⁹⁵³.

İbn Atıyye selefin görüşlerini önemser ve tefsîrinde yer yer "selefin önde gelenlerinden/جماعة من علماء السلف", "selef âlimleri/seleften bir grup/bir kısım selef/السلف", "selefin görüşleri/أقوال السلف" ve "selefe göre/عند السلف" gibi ifadelerle selefin görüşlerine atıfta bulunur⁹⁵⁴.

Tabresî de selef tabirine az da olsa yer verir ve "bir kısım selef/بعض السلف" ifadesiyle atıfta bulunur⁹⁵⁵.

Şimdi müfessirlerimize göre örnekleriyle beraber sahabe ve tâbiûn'un Kur'ân tefsîrini ve Tabresî'ye göre imamların tefsîrini görelim.

a) Kur'ân'ın Sahabe Görüşleri İle Tefsîri

Kur'ân'ın ilk muhatapları olarak, nüzûl sürecinin canlı şahitleri olan sahabenin tefsîrde ayrı bir yeri olduğunu ve bu yerin onları Hz. Peygamber'den sonra kaynak olarak ikinci sıraya konumlandığını daha önce de belirtmiştik.

İbn Atıyye'ye göre müfessirlerin başı Hz. Ali'dir. Onu İbn Abbâs takip eder. Ancak İbn Abbâs bütün mesâîsini tefsîre verdiği için, bu dönemde tefsîri olgunlaştıran kişi kabul edilir. Bu sebeple ondan tefsîre dâir gelen rivâyetler, Hz. Ali'ninkilerden fazladır. Sahabe döneminin diğer önemli müfessirleri Abdullah İbn Mes'ûd, Übeyy b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Amr b. Âs'tır⁹⁵⁶.

İbn Atıyye en çok İbn Abbâs (68/687)⁹⁵⁷, İbn Mes'ûd (32/652)⁹⁵⁸, Hz. Ali (40/661)⁹⁵⁹ ve Übeyy b. Kâ'b (21/641)⁹⁶⁰ gibi mushaf sahibi olan ve her biri bir tefsîr ekolünün başı olarak kabul edilen sahâbîler olmak üzere; Hz. Ömer (23/643)⁹⁶¹, Enes

⁹⁵² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/34.

⁹⁵³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/41-42.

⁹⁵⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/41, 365, III/15, 126, 235, IV/27.

⁹⁵⁵ Tabresî, **a.g.e.**, III/78, 215, V/109, 283.

⁹⁵⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/41.

⁹⁵⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/123, III/271, V/236.

⁹⁵⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/431, III/280, IV/551.

⁹⁵⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/82, III/305, V/443.

⁹⁶⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/531, IV/363, V/536.

⁹⁶¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/223, III/110, V/504.

b. Mâlik (93/711)⁹⁶², Hz. Osman (35/655)⁹⁶³, Hz. Âişe (58/678)⁹⁶⁴, Hz. Ebû Bekir (13/634)⁹⁶⁵, Abdullah b. Amr b. Âs (65/684)⁹⁶⁶, Zeyd b. Sâbit (54/673)⁹⁶⁷, Selmân-ı Fârisî (36/656)⁹⁶⁸, Ebû Saîd el-Hudrî (74/693)⁹⁶⁹ ve Sâlim (12/633) (Ebû Huzeyfe'nin kölesi)⁹⁷⁰, gibi sahâbîlerden nakilde bulunmuştur.

Belirttiğimiz gibi İbn Atıyye en çok Mekke Tefsîr Ekolünün başı sayılan İbn Abbâs, Medîne Ekolünün başı sayılan Übeyy b. Kâ'b ve Kûfe Ekolünün başı sayılan Abdullah İbn Mes'ûd ve Hz. Ali'den yararlanmıştır. Bu sebeple biz İbn Atıyye'nin, sahabe tefsîri örneklerini bu sahâbîlerden vereceğiz.

İbn Atıyye'nin "tercümânü'l-Kur'ân" ismiyle andığı⁹⁷¹ İbn Abbâs, onun tefsîrinde en çok yararlandığı sahabedir. **"...gökler ve yeryüzü genişliğindeki cennet.../ ...وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ..."** (Âl-i İmrân 3/133) âyetiyle ilgili üç görüş olduğunu, İbn Abbâs'a göre elbisenin esnekliği gibi gökler ve yerlerin de birbirlerine karşı esnek olduğunu, bu sebeple cennetin uzunluğunu Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceğini söyleyerek; İbn Abbâs'tan gelen bu görüşü desteklemek için bazı hadîsleri zikreder⁹⁷². Tabresî ise yine İbn Abbâs'a dayanarak cennetin yedi gök ve yer genişliğinde olduğunu söyler ve buradaki genişliğin büyüklük yönünden olup uzunluk açısından olmadığını belirtir⁹⁷³.

"Hani Rabbin Âdem oğullarının bellerinden zürriyetlerini almış ve onları kendilerine karşı şâhit tutarak, 'sizin Rabbiniz değil miyim?!' demişti. Onlar da 'evet Rabbimizsin, şâhidiz' demişlerdi... / وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ / أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا..." (A'râf 7/172) âyeti dolayısıyla Übeyy b. Kâ'b'ın görüşlerine yer veren İbn Atıyye, onun "yedi gök insanoğluna şâhitlik edecektir. O gün ve o makamda, kıyâmete kadar doğacak olan herkesten bu ahid alınmıştır" dediğini aktarır⁹⁷⁴. Tabresî ise buradaki ahid alma işi ile ilgili çeşitli görüşler nakleder ve İbn Atıyye'den farklı olarak hepsinde de söz konusu şâhitlerin melekler olduğunu söyler⁹⁷⁵.

"يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ..." (Âl-i İmrân 3/102) âyetinde zikredilen 'Allah'tan gereği gibi sakınma' ibaresini, İbn

⁹⁶² İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/67, IV/320, V/463.

⁹⁶³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/242, IV/439, V/323.

⁹⁶⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/230, III/288, V/435.

⁹⁶⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/284, IV/163, V/330.

⁹⁶⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/310, IV/23, V/172.

⁹⁶⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/322, II/261, III/235.

⁹⁶⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/93, III/282, V/88.

⁹⁶⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/35, IV/26, V/244. Biz müfessirlerimizin yararlandığı sahabe ve tâbiûn müfessirlerini, daha önce kaynaklarında yaptığımız gibi elverdiğince en çok başvurulandan en aza doğru verdik.

⁹⁷⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/193, II/31, 411.

⁹⁷¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/41, 403.

⁹⁷² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/508.

⁹⁷³ Tabresî, **a.g.e.**, II/300.

⁹⁷⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/474.

⁹⁷⁵ Tabresî, **a.g.e.**, IV/300-301.

Mes'ûd'un "isyan etmeden itaat etmek, nankörlük etmeden şükretmek ve unutmadan zikretmek" şeklinde açıkladığını aktarır⁹⁷⁶. Tabresî ise aynı ibareyi üç görüşe göre yorumlar. İbn Atıyye gibi İbn Abbâs'a dayandırdığı birinci görüşe göre isyân etmeden itâat, nankörlük etmeden şükür ve unutmadan zikir olduğunu, Ebû Ali el-Cübbâî'ye dayandırdığı ikinci görüşe göre bütün masiyetlerden uzak durmak ve Mücâhid'e dayandırdığı üçüncü görüşe göre de Allah yolunda mücâhede etmek ve kınayanların kınamasına aldırmamak olarak açıklar⁹⁷⁷.

En çok yararlandığı dördüncü sahâbî olan Hz. Ali, İbn Atıyye'ye göre Hz. Peygamber'in ümmetin âlimlerine örnek gösterdiği bir kimsedir⁹⁷⁸. Talâk sûresinin başında boşanmayla ilgili hükümler açıklanırken, iddet süreleri dolan kadınlarla güzelce tekrar birleşilmesi ya da ayrılınması emredildikten sonra **"kim Allah'tan sakınırsa, (Allah) onun için bir çıkış yolu yaratır ve onu hiç hesab etmediği yerden rızıklandırır/...وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا، وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ"** (65/2-3) buyrulmuştur. İbn Atıyye âyetin Hz. Ali ve müfessirlerin çoğuna göre, üç talâk uygulamasını (sünnetini) aşmamış kimseler için boşanmanın kaldırılması anlamına geldiğini ve eğer pişman olmuşsa ve mübah olarak dönmek isterse bunun mümkün olduğunu ve Allah tarafından kendisine rızık ve genişlik verileceğini; Allah'tan sakınmayan kimsenin ise boşanıp ayrılacağını ve onun için çıkış olmadığını nakleder⁹⁷⁹. Tabresî ise âyeti bambaşka bir çerçevede ele alır ve biraz da bağlamından kopararak, dünya ve âhiretin her türlü tasasından kurtulmak, Hz. Peygamber'e dayandırarak da dünyanın şüphelerinden, ölüm acılarından ve kıyâmetin zorluklarından kurtulmak anlamında olduğunu söyler⁹⁸⁰.

İbn Atıyye'nin az da olsa sahabeden gelen bazı tefsîr açıklamalarına itiraz ettiği yerler vardır. Örneğin Allah'ın nûrunun benzetildiği lamba meselinde, lambanın ışığını aldığı zeytin ağacının anlatıldığı Nûr 24/35. âyette (**o fânus parlak bir yıldız gibidir, ışığını doğuda ve batıda (emsâli) bulunmayan mübârek bir zeytin ağacının (yağından) alır/...الرَّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ...**), söz konusu edilen ağacın İbn Abbâs'a göre, doğuda ve batıda açıkta bir yer bırakmayacak kadar her yeri kaplayan çok dallı bir ağaç olduğu rivâyetine "İbn Abbâs'tan gelen bu görüş bana göre doğru değildir. Çünkü bu özelliğe sahip ağacın meyvesi çürür" diyerek karşı çıkar⁹⁸¹.

Tabresî'ye gelince, onun tefsîrinde yararlandığı ve atıfta bulunduğu sahâbîler, İbn Atıyye'ninkilerden çok farklı değildir. O'nda İbn Atıyye'den farklı olarak, sadece Hz.

⁹⁷⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/483.

⁹⁷⁷ Tabresî, **a.g.e.**, II/274.

⁹⁷⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/297.

⁹⁷⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/324.

⁹⁸⁰ Tabresî, **a.g.e.**, X/32.

⁹⁸¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/185. İbn Atıyye'nin sahabe görüşlerini eleştirdiği başka örnekler için bkz. I/107, 161, V/181, vd.

Ali'den önce gelen diğer halîfeler yani Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın görüşlerine pek yer verilmediğini görüyoruz. Bunda Hz. Peygamber'den sonra hilâfetin Hz. Ali'nin hakkı olduğu ve bu hakkın önceki halîfeler tarafından gasp edildiği (!) inancının etkili olduğunu hatırlatmak yeterli olur düşüncesindeyiz. Ancak hemen belirtelim ki **Mecmeu'l-Beyân**'da Tabresî'nin Hz. Ali'den önceki bu halîfelerle ilgili herhangi bir hakaret cümlesine rastlamadık. İbn Atıyye gibi Tabresî de en çok İbn Abbâs (68/687)⁹⁸², Hz. Ali (40/661)⁹⁸³, İbn Mes'ûd (32/652)⁹⁸⁴ ve Übeyy b. Ka'b'tan (21/641)⁹⁸⁵; sonra Câbir b. Abdullah (78/697)⁹⁸⁶, Hz. Âişe (58/678)⁹⁸⁷, Ebû Saîd el-Hudrî (74/693)⁹⁸⁸, Enes b. Mâlik (93/711)⁹⁸⁹, Selmân-ı Fârisî (36/656)⁹⁹⁰ ve Abdullah b. Amr b. Âs (65/684)⁹⁹¹ gibi sahâbîlere atıfta bulunur.

Biz Tabresî'nin sahabe tefsîri örneklerini de, İbn Atıyye gibi en çok yararlandığı, tefsîr'de sahabenin en önde gelenleri olup hepsi birer ekol oluşturmuş İbn Abbâs, Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve Übeyy b. Ka'b'tan vereceğiz.

Tabresî cennet içeceği ile ilgili **"onda endişe edilecek bir şey yoktur ve sarhoş da olmayacaklardır"** **ولا هم عنها يُنْزَفُونَ** (Sâffât 37/47) ifadesinde İbn Abbâs'ın görüşlerine başvurur. Buna göre cennet içeceğinin idrar getirmeyen bir özelliği olduğunu, oysa dünya içkilerinin sarhoşluk, baş ağrısı, kusmak ve idrar getirmek olarak dört özelliğinin bulunduğunu ve Allah'ın cennet içeceğinden bunları arındırdığını nakleder⁹⁹². İbn Atıyye de İbn Abbâs'a dayanarak âyetteki *gav*/ kelimesinin karın ve baş ağrısı anlamına geldiğini ve cennet içkisinde, dünya içkisinde bulunan bu tür sıkıntıların olmadığını söyler⁹⁹³.

Tabresî'nin "emîru'l-mü'minîn" sıfatıyla andığı Hz. Ali'ye göre, **"Allah rahmetini dilediğine has kılar"** **والله يختص برحمته من يشاء** (Bakara 2/105) âyetindeki rahmetten maksat nübüvvettir⁹⁹⁴. Aynı şekilde **"Şüphesiz Allah katında dîn İslâm'dır"** **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ** (Âl-i İmrân 3/19) âyeti dolayısıyla Hz. Ali'ye göre İslâm'ı tanımlar: "İslâm'ı benden önce hiç kimsenin tanımlamadığı şekilde tanımladım. İslâm teslîmiyettir, teslîmiyet yakîndir, yakîn tasdîktir, tasdîk ikrârdır, ikrâr edâdır, edâ da ameldir"⁹⁹⁵.

⁹⁸² Tabresî, **a.g.e.**, I/76, III/45, V/262.

⁹⁸³ Tabresî, **a.g.e.**, II/197, IV/251, IX/322.

⁹⁸⁴ Tabresî, **a.g.e.**, III/259, VIII/171-172, IX/238.

⁹⁸⁵ Tabresî, **a.g.e.**, IV/60, VII/54, VIII/224.

⁹⁸⁶ Tabresî, **a.g.e.**, II/364, V/101, X/7.

⁹⁸⁷ Tabresî, **a.g.e.**, III/42, VIII/130, X/127.

⁹⁸⁸ Tabresî, **a.g.e.**, V/26, VIII/95, X/334.

⁹⁸⁹ Tabresî, **a.g.e.**, II/307, V/82, VIII/82.

⁹⁹⁰ Tabresî, **a.g.e.**, I/71, III/349, VIII/21.

⁹⁹¹ Tabresî, **a.g.e.**, III/305, VII/191.

⁹⁹² Tabresî, **a.g.e.**, VIII/235.

⁹⁹³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/472.

⁹⁹⁴ Tabresî, **a.g.e.**, I/264.

⁹⁹⁵ Tabresî, **a.g.e.**, II/202.

Müfessirimiz nasûh tevbesini (Tahrîm 66/8)⁹⁹⁶ tanımlarken de İbn Mes'ûd'un görüşünü aktarır. İbn Mes'ûd'un "Tevbe-i Nasûh, her kötülüğün örtüldüğü (bir daha yapılmadığı) tevbedir" deyip bu âyeti okuduğunu söyler⁹⁹⁷. İbn Atıyye ise Hz. Ömer'den naklen *nasûh tevbesini* hatadan dönmek ve bir daha işlememek, Ebû Bekr el-Varrâk'tan naklen de işlediğinden dolayı yeryüzünün kişiye dar gelmesi olarak tanımlar⁹⁹⁸.

Tabresî'nin en çok yararlandığı dördüncü sahâbî Übeyy b. Kâ'b'tır. Tabresî ona, daha çok Kur'ân'ın fazîletine dâir aktardığı haberler, bazen de âyetlere getirdiği açıklamalar yönüyle atıfta bulunur. "**gözlerini onlara verdiğimiz şeylere dikme!** وَلَا تُدْنِ عَيْنَكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ..." (Tâ-hâ 20/131) âyeti hakkında Übeyy b. Kâ'b'ın "kim Allah'ın verdiği izzeti azîz bilmezse, nefsi dünya hasretlerine karşı çaresiz kalır. Kim gözlerini insanların ellerinde olana dikerse, hüznü uzun sürer, öfkesi de şifâ bulmaz. Allah'ın kendisine yeme-içmesinden başka nimet göstermediği kişinin de ilmi eksik, azâbı yakın olur" şeklindeki görüşlerini aktarır⁹⁹⁹. İbn Atıyye ise başkalarına verilen nimetlere bakan kişinin gözünü hırs bürüyeceğini söyledikten sonra, hitabın Hz. Peygamber'e olmakla beraber bütün müminleri kapsadığını belirtir ve Hz. Peygamber'in, dönemindeki kralların sahip olduklarına dair bir şey gördüğünde, evine girip bu âyeti okuduğunu nakleder¹⁰⁰⁰.

Son olarak Tabresî'nin, İbn Atıyye gibi sahabe görüşlerine itirâz ettiği yere pek rastlamadığımızı söyleyebiliriz.

b) Kur'ân'ın Tâbiûn Görüşleri İle Tefsîri

Bilindiği gibi Kur'ân ve tefsîri dâhil, Kur'ân'a ait her şeyi sahabe sonrası döneme başarıyla aktarmış olan tâbiûn'un, Kur'ân'a hizmeti kabul görmüş ve takdîr edilmiştir. Onlar bu hizmetiyle tedvînin altyapısını hazırlamışlardır.

İbn Atıyye'ye göre tâbiûn döneminin önde gelen müfessirleri, İbn Abbâs'ın takipçileri olarak Mücâhid (104/722)¹⁰⁰¹ ve Saîd b. Cübeyr (95/713)¹⁰⁰², yanı sıra Hasan Basrî (110/728)¹⁰⁰³ ve Alkame'dir (62/682)¹⁰⁰⁴. Ayrıca Katâde (118/736)¹⁰⁰⁵, Süddî (128/745)¹⁰⁰⁶, Dahhâk (105/723)¹⁰⁰⁷, İkrime (105/723)¹⁰⁰⁸, İbn Cüreyc (150/767)¹⁰⁰⁹,

⁹⁹⁶ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبَةً نَّصُوحًا...

⁹⁹⁷ Tabresî, **a.g.e.**, X/48.

⁹⁹⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/334.

⁹⁹⁹ Tabresî, **a.g.e.**, VII/54.

¹⁰⁰⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/70-71.

¹⁰⁰¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/105, III/470, V/514.

¹⁰⁰² İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/39, III/264, IV/130.

¹⁰⁰³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/75, III/59, V/444.

¹⁰⁰⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/143, IV/11, V/453.

¹⁰⁰⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/94, III/480, V/228.

¹⁰⁰⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/274, III/139, IV/277.

¹⁰⁰⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/85, III/8, V/220.

Şa'bî (103/721)¹⁰¹⁰, Rabî' b. Enes (139/756)¹⁰¹¹, Ebû'l-Âliye (90/709)¹⁰¹², Mukatil b. Süleyman (150/767)¹⁰¹³, Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (108/726)¹⁰¹⁴, Vehb İbn Münebbih (114/732)¹⁰¹⁵, Kelbî (146/763)¹⁰¹⁶, Saîd İbn Müseyyeb (94/712)¹⁰¹⁷, İbn Vehb (197/813)¹⁰¹⁸, Mesrûk (62/681)¹⁰¹⁹, Atıyye el-Avfî (111/729)¹⁰²⁰, Ali b. Ebû Talha (143/760)¹⁰²¹, İbn Atıyye'nin yararlandığı, dönemin dikkati çeken müfessirlerdir¹⁰²².

Biz İbn Atıyye'nin tâbiûn tefsîri ile örneklerini, onun sırasıyla en çok yararlandığı Mücâhid, Katâde, Saîd b. Cübeyr ve Hasan Basrî'den seçeceğiz.

Henüz cinsel birleşme gerçekleşmemiş olan eşlerin boşanması durumunda, mihrle ilgili hükmün ne olacağının açıklandığı âyetin (Bakara 2/237) **"birbirinize karşı erdemli olmayı unutmayınız/...ولا تنسوا الفضل بينكم"** kısmıyla ilgili Mücâhid'in görüşünü aktarır. Buna göre burada erkeğin erdemli davranışı mihrin tamamını kadına vermek, kadının da alacağının yarısından vaz geçmektir¹⁰²³. Tabresî ise âyetin 'aranızda fazîlet ve ihsânı terk etmeyin ve fazladan verin, yoksa hükmü uygulayın' anlamında olduğunu söyledikten sonra erkeğin mihrin yarısından azını vermeye kalkmaması, kadının da yarısından fazlasını istememesi gerektiğini söyler¹⁰²⁴.

İbn Atıyye **"de ki, hak geldi bâtil yok oldu.../...وقل جاء الحقّ وزهق الباطل"** (İsrâ 17/81) âyetinde, Katâde'ye göre hakkın Kur'ân, bâtilin da şeytan olduğunu nakleder¹⁰²⁵. Tabresî ise Süddî'ye göre hakkın İslâm bâtilin şirk, Mukâtil'e göre hakkın tevhîd bâtilin şirk ve Katâde'ye göre hakkın Kur'ân bâtilin şeytan olduğunu söyler¹⁰²⁶.

"Siz beni zikredin ben de sizi zikredeyim. Bana şükredin nankörlük etmeyin/فأذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون" (Bakara 2/152) âyetinin, Saîd b. Cübeyr'e göre 'siz beni itaat ile zikredin, bende sizi sevap ve mağfiretle zikredeyim' anlamında

¹⁰⁰⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/109, III/425, IV/446.

¹⁰⁰⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/127, III/253, V/179.

¹⁰¹⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/159, III/139, IV/397.

¹⁰¹¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/87, III/198, V/206.

¹⁰¹² İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/387, III/509, V/387.

¹⁰¹³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/137, III/102, V/494.

¹⁰¹⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/131, IV/22, V/272.

¹⁰¹⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/163, III/466, V/433.

¹⁰¹⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/265, III/102, V/358.

¹⁰¹⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/232, III/296, V/406.

¹⁰¹⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/41, III/22, V/275.

¹⁰¹⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/266, IV/437, V/324.

¹⁰²⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/39, 339, V/278, 476.

¹⁰²¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/42.

¹⁰²² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/42.

¹⁰²³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/322.

¹⁰²⁴ Tabresî, **a.g.e.**, II/98.

¹⁰²⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/480.

¹⁰²⁶ Tabresî, **a.g.e.**, VI/225.

olduğunu söyler¹⁰²⁷. Tabresî de aynı şekilde Saîd b. Cübeyr'e dayanarak, âyetin 'siz beni itaat ile zikredin, bende sizi rahmetimle anayım' anlamında olduğunu söyler¹⁰²⁸.

İbn Atıyye'nin çok yararlandığı tâbiûn âlimlerinden biri de Hasan Basrî'dir. O Hasan Basrî'den, "**Sabah akşam rablerine yalvaranları huzurundan kovma...** / ولا تطرد / "الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي... (En'âm 6/52) âyetinde kastedilen ibadetin, Mekke döneminde sabah ve akşam olmak üzere günde iki kere kılınan namaz olduğu düşüncesini nakleder¹⁰²⁹. Tabresî ise Mekke döneminde kılınan namazdan açıkça söz etmeden, İbn Abbâs, Hasan Basrî, Mücâhid ve Katâde'ye dayanarak bu ibadetin sabah ve ikinci namazı olduğunu aktarır. İbrâhîm (en-Nehâî)' den naklen de sabah ve akşam yapılan zikrin ya da beş vakit namazın kastedildiğini söyler¹⁰³⁰.

İbn Atıyye sahabe tefsîrine karşı görüş belirttiği gibi, tâbiûndan gelen bazı açıklamalara karşı da eleştiriler yöneltir. Örneğin "**şafağa yemin ederim ki/فلا أقسم بالشفق**" (İnşikak 84/16) âyetindeki, şafağın günün tamamı olduğu yönündeki Mücâhid'ten gelen nakle "bu zayıf bir görüştür" diyerek karşı çıkar¹⁰³¹.

Tabresî'ye gelince o da en çok Katâde (118/736)¹⁰³², Mücâhid (104/722)¹⁰³³, Süddî (128/745)¹⁰³⁴ ve Dahhâk (105/723)¹⁰³⁵ olmak üzere; tefsîrinde Saîd b. Cübeyr (95/713)¹⁰³⁶, Kelbî (146/763)¹⁰³⁷, Mukatil b. Süleyman (150/767)¹⁰³⁸, İkrime (105/723)¹⁰³⁹, Rabî' b. Enes (139/756)¹⁰⁴⁰, İbn Cüreyc (150/767)¹⁰⁴¹, Şa'bî (103/721)¹⁰⁴², Hasan Basrî (110/728)¹⁰⁴³, Tâvus b. Keysân (106/724)¹⁰⁴⁴, Zeyd b. Eslem (71/690)¹⁰⁴⁵, Alkame (62/682)¹⁰⁴⁶, Mesrûk (62/681)¹⁰⁴⁷, Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (108/726)¹⁰⁴⁸, Vehb İbn Münebbih (114/732)¹⁰⁴⁹, Ebû'l-Âliye (90/709)¹⁰⁵⁰, Atıyye el-Avfî (111/729)¹⁰⁵¹,

¹⁰²⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/226.

¹⁰²⁸ Tabresî, **a.g.e.**, I/340.

¹⁰²⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/295.

¹⁰³⁰ Tabresî, **a.g.e.**, IV/48.

¹⁰³¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/458. İbn Atıyye'nin tâbiûn görüşlerini eleştirdiği başka örnekler için bkz. I/464, II/116, V/164, vd.

¹⁰³² Tabresî, **a.g.e.**, I/79-80, III/24, V/3.

¹⁰³³ Tabresî, **a.g.e.**, II/13, IV/21, VI/281.

¹⁰³⁴ Tabresî, **a.g.e.**, III/33, VI/352, IX/7.

¹⁰³⁵ Tabresî, **a.g.e.**, II/37, V/241, VII/137.

¹⁰³⁶ Tabresî, **a.g.e.**, I/300, IV/62, VIII/45.

¹⁰³⁷ Tabresî, **a.g.e.**, III/274, VI/92, X/94.

¹⁰³⁸ Tabresî, **a.g.e.**, III/60, V/284, VII/140.

¹⁰³⁹ Tabresî, **a.g.e.**, I/175, IV/357, VIII/187.

¹⁰⁴⁰ Tabresî, **a.g.e.**, II/17, VI/362, X/380.

¹⁰⁴¹ Tabresî, **a.g.e.**, III/205, IV/267, V/164.

¹⁰⁴² Tabresî, **a.g.e.**, I/381, III/92, VII/255.

¹⁰⁴³ Tabresî, **a.g.e.**, IV/55, VI/56, VIII/141.

¹⁰⁴⁴ Tabresî, **a.g.e.**, II/257, IV/140, VIII/140.

¹⁰⁴⁵ Tabresî, **a.g.e.**, I/45, IV/264, V/317.

¹⁰⁴⁶ Tabresî, **a.g.e.**, VI/222.

¹⁰⁴⁷ Tabresî, **a.g.e.**, II/73, VIII/184, X/199.

¹⁰⁴⁸ Tabresî, **a.g.e.**, I/33, VI/287, VIII/333.

¹⁰⁴⁹ Tabresî, **a.g.e.**, VII/330, VIII/202-203, X/276.

¹⁰⁵⁰ Tabresî, **a.g.e.**, I/190, III/33, VII/78.

¹⁰⁵¹ Tabresî, **a.g.e.**, III/349, IV/285, VIII/34.

Saîd İbn Müseyyeb (94/712)¹⁰⁵², Ali b. Ebû Talha (143/760)¹⁰⁵³ ve İbn Vehb (197/813)¹⁰⁵⁴ gibi tâbiûn âlimlerini referans gösterir.

Tabresî'nin tâbiûn görüşlerine dayanarak yaptığı tefsîre, onun en çok atıfta bulunduğu Katâde, Mücâhid, Süddî ve Dahhâk'ın görüşlerinden birer örnek vermekle yetineceğiz.

Tabresî "**size içinizden bir elçi gelmiştir.../...لقد جاءكم رسول من أنفسكم**" (Tevbe 9/128) âyetinin Katâde ve Mücâhid'e göre, Hz. Peygamber'e Medîne'de inen son âyet olduğu görüşüne yer verir¹⁰⁵⁵. İbn Atıyye âyet bağlamında böyle bir bilgi vermezken, sûrenin başında bu âyeti de kastederek, son iki âyeti hâriç sûrenin medenî olduğunu söyler¹⁰⁵⁶.

"...**Allah'ın bir topluma verdiği nimet.../...نعمة أنعمها على قوم**" (Enfâl 8/53)'in Süddî'ye göre, Kureyşlilere gönderilen Hz. Peygamber olduğunu, onu inkâr edip yalanlamaları üzerine, Hz. Peygamber'i Ensâr'a naklettiğini aktarır¹⁰⁵⁷. İbn Atıyye de Hz. Peygamber'in Kureyş'e gönderilen bir nimet olduğunu söylemekle beraber, onun gibi bu görüşünü Süddî'ye dayandırmaz¹⁰⁵⁸.

Tabresî Bakara 2/219. âyetteki, "**(içki ve kumarın) günahı faydasından çoktur.../...وإثمهما أكبر من نفعهما**" ifadesiyle ilgili, Dahhâk'ın "ikisinin haram kılındıktan sonraki günahı, haram kılınmadan önceki faydasından çoktur" görüşüne yer verir¹⁰⁵⁹. İbn Atıyye ise bu âyet bağlamında Dahhâk'ın görüşüne yer vermez¹⁰⁶⁰.

Sahabenin tefsîr görüşleri hakkında genelde olumsuz değerlendirme yapmayan, onların görüşlerine eleştiri yöneltmeyen Tabresî tâbiûndan gelen görüşlere ise çeşitli eleştiriler yöneltir. O tâbiûnun bazı yaklaşımlarını hatalı görüp eleştirir. Örneğin İnsanoğlunun cennetten gönderilmesini anlatan "dedik ki, **'birbirinize düşman olarak inin'**/...وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو" (Bakara 2/36) âyetinde, muhatabın kim olduğu ile ilgili beş görüş aktarır. Hitâb "Adem, Havva ve Vesvese'yedir (şeytanadır)" diyen Hasan Basrî'nin görüşüne, "bu zayıftır" diyerek karşı çıkar¹⁰⁶¹.

c) Tabresî'nin Kur'ân'ı İmamların Görüşleri İle Tefsiri

¹⁰⁵² Tabresî, **a.g.e.**, II/102, VI/58, X/28.

¹⁰⁵³ Tabresî, **a.g.e.**, V/84, VII/250.

¹⁰⁵⁴ Tabresî, **a.g.e.**, III/156.

¹⁰⁵⁵ Tabresî, **a.g.e.**, V/3.

¹⁰⁵⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/3, 100-101.

¹⁰⁵⁷ Tabresî, **a.g.e.**, IV /373.

¹⁰⁵⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/541.

¹⁰⁵⁹ Tabresî, **a.g.e.**, II/63.

¹⁰⁶⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/294-295.

¹⁰⁶¹ Tabresî, **a.g.e.**, I/127. Tabresî'nin tâbiûn görüşlerini eleştirdiği başka örnekler için bkz. III/31, 33, IV/22, VIII/94.

Şîî/imâmî olması dolayısıyla, imâmet Tabresî'nin inanç esaslarındandır. Dolayısıyla imamların görüşleri de mutlaklıdır. Bu açıdan İbn Atıyye ile Tabresî arasındaki en önemli yaklaşım farklarından biri, Tabresî'nin tefsîrinde sık sık Şîî imamların görüşlerine başvurması, dahası bir çok âyetin tefsîrinde onların görüşlerini esas almasıdır.

Tabresî velâyet anlamında "imam/الإمام" sıfatını bir yerde Hz. Ali (40/661)¹⁰⁶², bir yerde de Hz. Hüseyin (61/680)¹⁰⁶³ için kullanır. Bunun dışında kullandığı imam kelimesi ile alanında önde gelen âlimleri kasteder ve bu sıfatı, Beyhakî (458/1065)¹⁰⁶⁴, Zemahşerî (538/1143)¹⁰⁶⁵, Cürcânî (471/1078)¹⁰⁶⁶ ve Ebû Ali el-Fârisî (377/987)¹⁰⁶⁷ gibi âlimler için de kullanır.

Tabresî tefsîrinde **"imamlarımızdan rivâyet edilmiştir ki/المروى عن /روي عن أئمتنا"** ifadesiyle imamlara genel atıfta bulunur¹⁰⁶⁸. Onun tefsîrinde görüşlerini en çok aktardığı imamlar Hz. Ali (40/661)¹⁰⁶⁹, altıncı imam Ebû Abdullah Cafer es-Sâdık (148/765)¹⁰⁷⁰ ve beşinci imam Ebû Cafer el-Bâkır (114/733)'dir¹⁰⁷¹. Ayrıca yedinci ve sekizinci imamlar Mûsâ b. Cafer el-Kâzım (183/799)¹⁰⁷² ve Ebu'l-Hasen er-Rızâ (203/818)¹⁰⁷³'nın görüşlerine yer verir.

Tabresî tefsîrinde hemen her zaman imamlardan gelen görüşlere ağırlık vermekte ve onları tercih etmektedir. Onun imamların görüşlerine dayanarak yaptığı tefsîre örnek olarak, onun en çok yararlandığı imamları vermek istiyoruz. Hz. Ali'nin görüşlerine sahabe tefsîrinde örnek verdiğimiz için, burada sadece O'nun dışında en çok atıfta bulunduğu Cafer-i Sâdık ve Ebû Cafer el-Bâkır'ın görüşlerinden örnek vermekle yetineceğiz.

"Yoksa onlar (ehl-i kitâb) Allah'ın kendi lûfundan verdiği insanları mı kıskanıyorlar?! İbrâhîm âilesine kitap ve hikmet vermiştik, ayrıca onlara büyük bir mülk vermiştik/أَمْ يَحْسَدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مَلَكًا عَظِيمًا" (Nisâ 4/54). Tabresî âyetin tefsîri ile ilgili Ebû Cafer el-Bâkır ve Cafer-i Sâdık'ın görüşlerine başvurur. Ebû Cafer'e göre kıskanılan kişiler Hz. Peygamber ve ailesi, Allah'ın lûfundan onlara verdiği şey de Hz. Peygamber'e peygamberlik, ailesine de

¹⁰⁶² Tabresî, a.g.e., X/126.

¹⁰⁶³ Tabresî, a.g.e., II/327.

¹⁰⁶⁴ Tabresî, a.g.e., I/21, VII/95, VIII/38.

¹⁰⁶⁵ Tabresî, a.g.e., III/339, IV/250.

¹⁰⁶⁶ Tabresî, a.g.e., I/41.

¹⁰⁶⁷ Tabresî, a.g.e., VIII/321.

¹⁰⁶⁸ Tabresî, a.g.e., I/117, 145, V/209, 340, X/32, 33.

¹⁰⁶⁹ Tabresî, a.g.e., I/44, V/310, X/137.

¹⁰⁷⁰ Tabresî, a.g.e., I/110, V/238-239, X/200.

¹⁰⁷¹ Tabresî, a.g.e., I/264, V/66, X/389.

¹⁰⁷² Tabresî, a.g.e., III/20, VI/25, IX/250.

¹⁰⁷³ Tabresî, a.g.e., I/335, V/355, X/119.

imâmettir. Tabresî âyet dolayısıyla Cafer-i Sâdık'ın "bizler Allah'ın itaat edilmesini ve ganîmetlerin ve malların iyisinin verilmesini farz kıldığı kimseleriz. İlimde rûsûh sâhibiyiz. Allah'ın kitabında işaret ettiği kıskanılan kimseleriz" dediğini aktarır. Ayrıca Cafer-i Sâdık'a göre Hz. Peygamber'e verilen kitab ile nübüvvet, hikmet ile anlama ve hüküm verme, büyük mülk ile de itaatin farz kılınmasının kastedildiğini belirtir¹⁰⁷⁴.

Ra'd Sûresi son âyette "**kendisinde kitabın ilmi olan kimse(ler)**/ ومن عنده علم الكتاب" ile Allah'ın kendisinin, ehl-i kitâb'ın mü'minlerinin ve Hz. Ali'nin kastedildiği şeklinde üç görüş aktaran Tabresî, üçüncü görüşü Ebû Cafer ve Ebû Abdullah'a dayandırır. Bu görüşü desteklemek için Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra en önce gelen, en fazîletli ve en hayırlı kimse olduğu, onun Allah'ın kitabını tam olarak bildiği, hatta Şâ'bî'den naklen Hz. Peygamber'den sonra hiç kimsenin Hz. Ali ve temiz soyu kadar Allah'ın kitabını bilmediği... gibi rivâyetleri nakleder¹⁰⁷⁵.

3.1.4. Kur'ân'ın Kırâatler İle Tefsiri

İbn Atıyye kırâat konusuna geniş bir yer ayırır ve konu hakkındaki görüşleri mukaddimesinde ayrı bir başlık altında, Hz. Peygamber'in "Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir, ondan kolayınıza geleni okuyun" hadîsinin yorumu çerçevesinde, tartışır. Hadîste zikredilen yedi harfin, '*gel*' anlamında لَاعَت، أَقْبَل، إِلَيَّ، نَحْوَى، قَصْدَى، أَقْرَب، جئ *gibi yedi vecih* ya da *Allah'ın kitabının manaları olup emir-nehiy, va'd-vaîd, kıssalar, mücadele ve misallerdir* şeklindeki görüşlerin zayıf olduğunu, çünkü bunlara harf denilemeyeceğini belirtir. İbn Şihâb'ın, kırâatlerin sadece bir olan şeyde geçerli olup helâl-haram konusunda ikiliğe yol açmayacağı görüşünü ise ihtimâl dâhilinde görür. Çünkü İbn Atıyye'ye göre icmâen sâbittir ki, yedi kırâat konusundaki genişlik bir helâli haram, bir haramı da helâl yapmaz ve zikredilen manalardaki gibi bir şeyi değiştirmez.

İbn Atıyye kırâatlerle ilgili görüşlerini Delâil sahibi Kasım b. Sâbit Sarakustî ve daha çok Bâkılânî'ye dayandırır. Bâkılânî'nin "kırâatlerdeki ihtilâflarla ilgili yedi yön buldum" dediği görüşünü aktarır. Buna göre yedi yön şunlardır:

1. Harekesi değişen ve fakat formu ve manası değişmeyen, هُنَّ أَطْهَرُ → هُنَّ أَطْهَرُ (Hûd 11/78).
2. Formu değişmeyip i'râb ile manası değişen, رَبَّنَا بَاعِد → رَبَّنَا بَاعِد (Sebe' 34/19).
3. Formu değişmeyip harf değişmesiyle manası değişen، نُنشِزُهَا → نُنشِزُهَا (Bakara 2/259).

¹⁰⁷⁴ Tabresî, **a.g.e.**, III/83.

¹⁰⁷⁵ Tabresî, **a.g.e.**, VI/42. Bu noktada Musa Kazım Yılmaz'ın "Tabresî ve Tabatabaî'de İmamiye Tefsiri" adını taşıyan doktora tezinde, Tabresî'nin imamların görüşleriyle yaptığı tefsiri konu edinmemesini bir eksiklik olarak gördüğümüzü belirtmek istiyoruz.

4. Formu değişen ve fakat manası değişmeyen, كالصوف المنفوش → كالعين المنفوش (Kâria 101/5).

5. Formu ve manası değişen, وطلع منضود → وطلع منضود (Vâkıa 56/29).

6. Takdîm-Te'hîr, وجاءت سكرة الحق بالموت → وجاءت سكرة الموت بالحق (Kâf 50/19).

7. Ekleme-Çıkarma, تسع وتسعون نعجة أنثى → تسع وتسعون نعجة (Sâd 38/23)¹⁰⁷⁶.

İbn Atıyye Bakıllânî'nin Hz. Peygamber'e dayandırdığı bir hadîsi zikreder: "Kur'ân yedi bâb olarak indirilmiştir. Nehiy-emir, helâl-haram, muhkem-müteşâbih ve meseller. Onun helâllerine uyum haramlarından kaçının, emirlerini yerine getirin nehiyelerine riâyet edin, muhkemine itibar müteşâbihine de îmân edin"¹⁰⁷⁷. İbn Atıyye bunun yedi harfe Hz. Peygamber tarafından getirilen bir açıklama olduğunu, yoksa sahabeye bütün bu konularda farklı okuma izni verdiği anlamına gelmediğini söyler. Ayrıca "insanlardan Allah'a bir yönden ibadet edenler de vardır.../ ومن الناس من يعبد الله على حرف... (Hacc 22/11) âyetini delîl göstererek, hadîsteki *harf*ın yön ve yol manasında olduğunu belirtir. Aksi halde bunun şüpheli ve tutarsız bir yorum olacağını, çünkü bu durumda anlamın, 'helâl ve haram kılma yönünden yedi yol' şeklinde olacağını söyleyerek bu görüşe karşı çıkar.

İbn Atıyye, Bakıllânî'nin Übeyy b. Kâ'b'tan naklen "Ben Kur'ân'ı bir ya da iki harf olarak okumuştum. Sonra Melik Allah yedi harf oluncaya kadar artırdı. Sadece شاف ve كاف hariç olup bunlar yedi harften değildir. سميع عليم, غفور رحيم dersin rahmeti azâbla azâbı da rahmetle bitirmemiş olursun"¹⁰⁷⁸ hadîsi ile ilgili görüşlerini aktarır. Buna göre hadîsin Allah'ın isimleriyle ilgili yedi yön olduğunu ve mana uygun olsun ya da olmasın, Allah'ın isimlerinden birini diğerinin yerine koymanın câiz olmadığını söyler. Her kelimenin okunuşunda ihtilâf olduğu görüşünü eleştirmiş, hadîsin zâhir anlamına göre Kur'ân'da yedi vecih üzere okunan bir ya da iki kelime olduğu görüşünü ise doğru bulmuştur. Bakıllânî ayrıca yedi kırâatin yedi farklı dil şeklinde anlaşılmasını eleştirmiş, "bu görüş tek anlatımda kullanılan farklı vecihler kastedilmedikçe bâtıldır" diyerek karşı çıkmış ve buna delîl olarak, birbirlerinin okuyuşlarını beğenmeyen Hz. Ömer, Übeyy b. Kâ'b ve Hişâm b. Hakîm'in dillerinin aynı, fakat kırâatlerinin farklı olduğunu söylemiştir. Bakıllânî şöyle devam eder: "Kur'ân dil, i'râb, isimler ve sûrelerin biçim değiştirmesi açılardan yedi harf olarak indirilmiştir. Bu da Kur'ân'ın çeşitli yerlerine dağılmış olup tek bir harf ya da sûrede değildir... Yedi harf sahîhtir ve Kur'ân'ın dillerinde indiği Arapların dillerinin çeşitliliği açısından. Ancak farklılık çok fazla değildir. Kureyşliler konuşmalarında bir şey kullanır, Huzeyl kabîlesi ise bu anlamda başka şey, Sa'd b. Bekir de başka bir şey. Sonuçta hepsi Arapların konuşmaları ve dilleridir".

¹⁰⁷⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/43.

¹⁰⁷⁷ Hâkim, **a.g.e.**, II, 289.

¹⁰⁷⁸ Ebû Dâvud, **Vitr**, 22, hn. 1477.

Bâkılânî, Hz. Ömer ve Hişâm'ın Kureyşli, Übeyy'in Ensârdan, İbn Mes'ûd'un ise Huzeyl kabîlesinden olup okuyuşta ihtilafa düştüklerini, çünkü dillerinin her noktada aynı olmadığını, aynı olsaydı bunların aynı kabîleden olduklarını düşünmek gerekeceğini söyler. Yedi harfteki vecihlerin dil ve i'râb yönünden olduğunu ve ihtilâfın Kur'ân'ın indiği toplumun dillerindeki çeşitlilikten kaynaklandığını ve bu kabîlelerin Mudârr kabîleleri olduğunu söyler. Hz. Peygamber'in kabîlelerin her birine lehçelerine uygun olarak farklı farklı okuduğunu, aslında bunun sınırlandırılmadığını belki de yedi vecihten fazla olduğunu söyler.

Bakılânî farlılıklarına rağmen bu vecihlerle okumanın câiz olduğunu söyler. İbn Atıyye bunun geçerli olabilmesi için bu vecihlerin hepsinin Hz. Peygamber'den rivâyet edilmiş olması şartını koyar. Ebû Ubeyd ve diğerlerine göre hadîsin anlamı, 'Kur'ân'ın yedi kabîlenin dilleri üzere indiği' şeklindedir. Bunlar Kureyş, Benû Sa'd b. Bekr, Kinâne, Huzeyl, Sakîf, Huzâa, Esed, Dabbe, Temîme, Kays ve bunlara ek olarak yarımada'nın ortasında bulunan kabîlelerdir. Sâbit b. Kays'a göre eğer bu kabîleler kabul edilirse Mudâr kabîlelerini de Kur'ân'ın indiği diller içerisinde saymak gerekecektir¹⁰⁷⁹.

İbn Atıyye'ye göre böylece Allah, Kur'ân'a müdahale edilemeyeceğini göstermek istemiştir. Bu dillerin korunmasının sebebi, Arap yarımadasının ortasında, Hicaz, Necd ve Tihâme'de bulunmalarıdır. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm ve Müberred'e göre ise Yemen Arapçası da Kur'ân'ın indiği dillerdendir. Arap yarımadasının doğusu ve Irak sınırı olan bölge İranlılar, Nebâtîlar ve Hîre hristiyanları ile; yarımada'nın kuzeyi olan Şam sınırı da Rumlar ve çoğu isrâîloğulları olan kimselerle karıştıkları için, bu bölgelerin dilleri bozuldu. Böyle dilleri bozulmamış olarak kalanlar, sadece yarımada'nın ortasında kalıp yukarıda adı geçenlerdir. İslâm'ın sınırlarının genişlemesi ve Arapların diğer milletlerle olan etkileşimi bu görüşü destekler. Arap dili ve yazısını korumuş olan iki büyük şehir kaldı sadece: Basra ve Kûfe. Çünkü bu iki şehirde yaşayanlar Yemen, Irak ve Şam'a komşu olmalarına rağmen, Arapçayı sadece yarımada'nın ortasındaki kabîlelerden aldılar. Bu durumda hadîsin manası, 'Kur'ân'da Kur'ân'ın dilleriyle indiği yedi kabîlenin hepsinin ibareleri vardır' şeklinde olur. Meselâ f-t-r/فطر kelimesi, Kureyş dışındaki kabîlelerde 'bir şeyi yapmaya/yaratmaya başlamak' anlamına gelir. İbn Abbâs "فاطر السموات والأرض" (Fâtır 35/1, Zümer 39/46) âyetinin, 'gökleri ve yeri ilk yaratan' anlamına geldiğini ancak iki bedevî ile karşılaşınca öğrenmiştir. Yine "ربنا افتح بيننا وبين" (A'râf 7/89) âyeti dolayısıyla Binti Zî Yezn kocasına أحاكمك anlamında تعال أفاتحك der. Hz. Ömer "أو يأخذهم على تخوف" (Nahl 16/47) âyetindeki kelimeyi تنقص diye açıklar.

¹⁰⁷⁹ İbn Atıyye, a.g.e., I/43-46.

İbn Atıyye, hadîs-i şerîfte ashâbın inisiyatifine bırakılan şeyin, her bir sahâbeye Kur'ân kelimelerinin yerine başka kelimeler koyma serbestisi olmadığını; öyle olsaydı Kur'ân'ın i'câzından söz edilemeyeceğini ve Allah'ın inzâl ettiğinden başka bir şeyin ortaya çıkacağını belirterek, bunun sadece Hz. Peygamber'in ümmetine genişlik için tanınan bir serbestlik olduğunu söyler. "O (s.a.s) Cebrâîl'in kendisine arz ettiğini Übeyy'e bir şekilde, İbn Mes'ûd'a bir şekilde okudu" der.

İbn Atıyye Buhârî'den naklen Hz. Peygamber'in "Cebrâîl bana tek harf olarak okumuştur. Ona müracât edip artırmasını istedim, o da yedi harf oluncaya kadar artırdı"¹⁰⁸⁰ hadîsine yer verir. Enes b. Mâlik'in "إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَصْوَبُ قِيلًا" (Müzzemmil 73/6) âyeti ile ilgili "أقوم، أصوب، أهيا" hepsi aynıdır" görüşüne; "Enes'in bu sözlerinin anlamı, hepsinin Hz. Peygamber'den rivâyet edilmiş olduğudur. Yoksa 'إنا نحن' (Hicr 15/9) âyetinin anlamı boşa çıkardı" şeklinde karşılık verir.

İbn Atıyye daha sonra Ermeni Savaşı'ndan dönen Huzeyfe b. Yemânî'nin yaşadıklarını anlatıp, Hz. Osman'a "ümmetin yahûdî ve hristiyanlar gibi, kitaplarında ayrılığa düşmelerinden korkarım" demesi üzerine; Hz. Osman'ın Kur'ân'ın çoğaltılması emri verdiğini ve Kureyş lehçesinin esas alınmasını tenbîhlediğini hatırlatır. Daha sonra bu mushafın insanlar tarafından kabul gördüğünü; Hz. Osman'ın, Hz. Ömer'in "فاسعوا إلى" (Cuma 62/9) âyetini "فامضوا" olarak okuması örneğinde olduğu gibi eski yazıların yakılması emrini verdiğini söyler. Ayrıca İbn Mes'ûd'un, mushafında yazılı olan kırâatleri terk edip bıraktığını, âlimlerin de bu kırâatlerin önüne set çektiğini ve aslında onun mushafındaki yazılarının tefsîr için düşünülmüş notlar olduğunun rivâyet edildiğini belirtir.

İbn Atıyye "işte yedi kırâat işi böyle oluştu. Asırlar bu şekilde geçti. Bu kırâatlerle namazlar kılındı ve icmâ' ile sabit oldu" diyerek, kırâatin tarihî serüvenini noktalar. Öte yandan şâz kırâatlerle namaz kılınamayacağını, çünkü bunlarda icmâ' olmadığını ifade ederek; bu alanda Ebu's-Simâl ve onun etrafındakilerden gelen rivâyetlere güvenilmeyeceğinin altını çizip "onu bu kitapta zikretmemin sebebi sadece ondan habersiz olunmasın diyedir" der.

Son olarak kırâat konusundaki bu ihtilâfların, Kur'ân'ın başlarda harekesiz ve noktasız olmasından kaynaklandığını söyler¹⁰⁸¹ ve kırâatler konusunu bu görüşle temellendirir.

İbn Atıyye bazen sadece kırâatleri nakleder, bazen aralarında tercihte bulunur, bazen anlama, bazen de hükme etkisini açıklar. Kendisinin de belirttiği gibi şâz kırâatleri de dikkat çekmek için zikreder.

¹⁰⁸⁰ Buhârî, **Bed'ü'l-Halk**, 6.

¹⁰⁸¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/46-48.

"أَنْ تَتَمَّ الرِّضَاعَةُ", "أَنْ تَتَمَّ الرِّضَاعَةُ" (Bakara 2/233) âyetinin "لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَمَّ الرِّضَاعَةَ" "لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَمَّ الرِّضَاعَةَ" "لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَمَّ الرِّضَاعَةَ" şeklinde okunduğunu nakleder ve aralarında herhangi bir tercihte bulunmaz¹⁰⁸².

"إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلَهُ..." (Âl-i İmrân 3/140) âyetinde 'yaralama' anlamındaki k-r-h/قَرْح kelimesinin, karh/قَرْح ve kurh/قَرْح şeklinde iki kırâatin bulunduğunu naklettikten sonra "fetha ile okumak (قَرْح) tercihe daha layıktır. Çünkü o Hicâz halkının dilinde böyledir. Kur'ân bu dil üzerine indiği için onu tercih etmek daha doğrudur" diyerek tercihinin belirtir. Sonra da "zannedilmesin ki bu kırâatler Hz. Peygamber'den rivâyet edilmiştir. Seneler boyunca onların hepsini bu ümmete bir genişlik olsun diye Cebrâîl (a.s) arz etmiştir" diyerek yukarıda aktardığımız görüşlerine paralel olarak, yedi kırâatin ümmete genişlik olduğunu söyler¹⁰⁸³. Tabresî ise Hafs hâriç Kûfe ehlinin bu âyeti ve Al-i İmrân 3/172. âyeti (مَنْ بَعْدَ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ) kurh/قَرْح şeklinde okuduğunu diğerlerinin ise karh/قَرْح şeklinde okuduklarını belirtir ve tercihte bulunmaz¹⁰⁸⁴.

Kırâatlerin manaya etkisini göstermek için de İbn Atıyye'nin "فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا" (Ankebût 29/3) âyetine getirdiği açıklamayı örnek verebiliriz. Hz. Ali'den kırâatini nakleden İbn Atıyye, bu kırâate göre âyetin üç anlam içerdiğini söyler:

1. Allah'ın doğru söyleyenler ile yalan söyleyenlerin, sevap cezâ ve dünyadaki amellerine göre âhiretteki yerlerini bildireceği,
2. Birinci mef'ûlün mahzûf olup takdîrinin 'dünyada ve âhirette insanlara ya da kâinâta, doğrularla yalancıları bildirsin de, kim hayır kim şer ortaya çıksın',
3. 'Bu her bir grup için bir alem/işaret olsun diye' anlamında olduğunu söyler.

İbn Atıyye son olarak her üç anlamın da mü'minler için va'd, kâfirler için de vaîd (uyarı) olduğunu belirtir¹⁰⁸⁵. Aynı şekilde Hz. Ali'den kırâatlerini nakleden Tabresî, İbn Atıyye gibi bu kırâatin anlama yaptığı etki üzerinde durmaz¹⁰⁸⁶.

İbn Atıyye "قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ" (A'râf 7/156) âyetindeki ibârenin kötülük yapmak anlamında مَنْ أَشَاءُ şeklinde okunduğunu ve böylece Mu'tezile'nin bu kırâatten iki sonuç çıkardığını, buna göre birinci anlamın vaîd'in infâzı, ikinci anlamın da kulun eylemlerini kendisinin yaratması olup böylece yapılan kötülükte Allah'ın herhangi bir dahlinin bulunmadığını söyler. Kelimenin zâhirinden biraz da zorlama ile ayrılmış olsa

¹⁰⁸² İbn Atıyye, a.g.e., I/311.

¹⁰⁸³ İbn Atıyye, a.g.e., I/513.

¹⁰⁸⁴ Tabresî, a.g.e., II/306.

¹⁰⁸⁵ İbn Atıyye, a.g.e., IV/306.

¹⁰⁸⁶ Tabresî, a.g.e., VIII/3.

da bu iki yaklaşımın ihtimâl dâhilinde olduğunu belirtir¹⁰⁸⁷. Tabresî ise buradaki من أساء kırâatinin şâz olduğunu ve meşhûr kırâatin من أساء şeklinde geldiğini söyler¹⁰⁸⁸.

İbn Atıyye En'âm sûresi 6/148'de müşriklerle hitaben "إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا... " şeklinde gelen âyeti, çoğunluğun muhataplara yönelik olarak تَتَّبِعُونَ şeklinde okuduğunu; şâz olarak da يَتَّبِعُوا şeklinde okunduğunu, çünkü ibârenin hemen devamındaki أَنْتُمْ ve تَخْرُصُونَ kelimelerinin bu kırâati zayıf düşürdüğünü söyler¹⁰⁸⁹. Tabresî ise bu âyet bağlamında hiçbir kırâat bilgisi vermez¹⁰⁹⁰.

Tabresî'ye gelince, o meşhur kurrâ'yı ve râvîlerini zikrederek işe başlar. Buna göre Medîne Ekolünün Ebû Cafer Yezîd b. Ka'ka'dan (130/748) başlayarak Übeyy b. Kâ'b'a kadar, Kûfe Ekolünün أهل الكوفة¹⁰⁹¹ Âsım b. Ebû'n-Necûd Behdile'den (128/745) başlayarak Hz. Ali'ye kadar olan râvîlerini sayar. Basra Ekolünün أهل البصرة¹⁰⁹² Ebû Amr b. el-Alâ (154/770), Şâm Ekolünün de Abdullah b. Âmil el-Yahsubî (118/736) tarafından devam ettirildiğini söyler. Mekke ve Medîne Ekolü birleşince buna *Hicâzî*, Basra ve Kûfe Ekolleri birleşince buna da *Irâkî* dendiğini belirtir¹⁰⁹³.

Tabresî, kırâat imamları arasında tedâvülû olan kırâatlerin câiz olduğunda İmâmiye mezhebi imamlarının icmâ'a vardıklarını; ancak kırâat imamlarına göre câiz olanı tercih ettiklerini, tek kalmış bir kırâatle amel etmeyi ise uygun görmediklerini söyler. Aslında imamlardan gelen rivâyetlere göre de, Kur'ân'ın tek bir harf üzere indiği kanâatinin yaygın olduğunu belirtir.

Tabresî, Hz. Peygamber'den Kur'ân'ın yedi harf üzere inip hepsinin شاف-كاف olduğu şeklinde rivâyet edilen hadîsin te'vîline dâir görüşleri verir. Hadîsi zâhirine göre anlayanlar iki şekilde te'vîl etmişlerdir. *Birincisi*, helâl ve haram kılma yönünden hiçbir hükmü değiştirmeyip; هَلَمْ، أَقِيلَ ve تَعَالٍ gibi yedi dildir. Ashâb İslâm'ın başlangıcında dilediklerini okuma konusunda muhayyer bırakılmıştı. Sonra bir kırâatte icmâ' ettiler. Onların icmâ'ı ise geri dönülemeyecek bir delîldir. *İkincisi* ise okuyuşta yedi vecih olduğudur. Buna göre yedi vecih aşağıdaki gibidir:

¹⁰⁸⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/461.

¹⁰⁸⁸ Tabresî, **a.g.e.**, IV/285.

¹⁰⁸⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/360.

¹⁰⁹⁰ Tabresî, **a.g.e.**, IV/147.

¹⁰⁹¹ Tabresî أهل الكوفة ifadesi ile hemen her yerde Kûfe Kırâat Ekolünü kasteder. Kûfe Dil Ekolü için ise أهل الكوفة ifadesini kullanır. أهل الكوفة için bkz. Tabresî, **a.g.e.**, III/3, VI/5, IX/8. أهل الكوفيين için bkz. Tabresî, **a.g.e.**, III/177, VI/161, IX/316.

¹⁰⁹² Tabresî aynı şekilde أهل البصرة ifadesini Basra Kırâat Ekolü, البصريون ifadesini de Basra Dil Ekolü için kullanır. أهل البصرة için bkz. Tabresî, **a.g.e.**, I/108, V/115, X/221. البصريون için bkz. Tabresî, **a.g.e.**, I/40, V/285-286, X/358.

¹⁰⁹³ Bu kırâat imamları ve râvîleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman Çetin, **Yedi Harf Ve Kiraatler**, Ensar Neşr., İstanbul, 2005, s. 217-233. Ayrıca İmâmiye'nin kırâatler hakkındaki görüşleri için bkz., Ebu'l-Kasım Musa el-Hûfî, "Şia'nın Kiraatler Hakkındaki Görüşü", (Çev. Halil İbrahim Kaçar), **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV**, İsav. Yay. İstanbul, 2002, s. 459 vd.; Meir M. Bar-Asher: "İmâmiye Şiasının Kırâat Farklılıkları Ve Kur'ân'a İlaveleri 1 (Çev. Ömer Kara, Mehmet Dağ)" **Ekev Akademi Der.**, sayı: 3, Ankara, 1998, s. 207 vd.

1. Yazıda şekli de manayı da değiştirmeyip, kelimenin i'râbındaki farklılık. فيضاعفه (Bakara 2/245) kelimesinin فيضاعفه ve فيضاعفه şeklinde ötre ve üstün okunması gibi¹⁰⁹⁴.
2. Yazıda şekli değiştirmeyen ve fakat manayı değiştiren i'râb. إِذْ تُلْقَوْنَ — إِذْ تُلْقَوْنَ (Nûr 24/15) gibi.
3. Kelimenin i'râbında değil harflerinde olan ve şekli değiştirmeden manayı değiştiren farklılık. تَنْشُرْهَا ve تَنْشُرْهَا (Bakara 2/259) gibi.
4. Şekli değiştiren ve fakat manayı değiştirmeyen farklılık. زَقِيَّةٌ ve إِنَّ كَانَتْ إِلَّا صَبِيحَةً (Yâ-sîn 36/29, 53) gibi.
5. Şekli de manayı da değiştiren farklılık. طَلَعَ ve وَطَّلَحَ مَنْضُودٌ (Vâkıa 56/29) gibi.
6. Takdîm-Te'hîr farkı. وَجَانَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ → وَجَانَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ (Sâd 38/23) gibi.
7. Ekleme-çıkarma farkı. وَمَا عَمَلَتْهُ أَيْدِيهِمْ → وَمَا عَمَلَتْ أَيْدِيَهُمْ (Yâ-sîn 36/35) gibi.

Tabresî, İbn Mes'ûd'tan naklen Hz. Peygamber'den gelen yedi harfin yasak-emir, helâl-haram, muhkem-müteşâbih ve meseller¹⁰⁹⁵; Ebû Kılâbe'den naklen emir-nehiy, tergîb-terhîb, cedeller, kıssalar, meseller olduğu; başka bir gruba göre de bunların nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, mücmel-mufasssal ve Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği te'vîl olduğu görüşünü aktarır.

Tabresî, Tûsî'den naklen yedi kırâate dil bakımından açıklama getiren görüşün, yedi kırâati va'd-vaîd, emir-nehiy, cedel, kıssalar ve meseller olarak kabul edip bunların mana ve hükümle ilgili olduğunu ileri süren görüşten daha doğru olduğunu söyler¹⁰⁹⁶.

Daha önce belirttiğimiz gibi Tabresî âyetlerin kırâat yönünü "kırâat/القرائة" başlığı altında inceler, delillerini de "Delil/الحجة" başlığı altında verir. Tefsîrinde Mekke ve Medîne (Hicâzî)¹⁰⁹⁷ ile Basra ve Kûfe (İrâkî)¹⁰⁹⁸ ekollerinin kırâatlerine yer verir. Tabresî'nin eğer 168 yer ile en fazla, Âsım aracılığıyla Hz. Ali'ye ulaştırdığı Kûfe Ekolü'ne yer vermesi bir tercih olarak kabul edilmezse, görebildiğimiz kadarıyla Tabresî bu kırâatler arasında tercihin net bir şekilde ortaya koymaz.

Tabresî, Nahl 16/26-29. âyetlerde geçen تشاقون , تتوقاهم ve السقف kelimelerinin kırâatlerini tartışır. Buna göre bu kelimelerin sırasıyla تشاقون , يتوقاهم ve Ehl-i Beyt'ten de rivâyet edilmesine rağmen şâz olarak السقف şeklinde okunduğunu nakleder. el-Hucce başlığı altında, birinci kelimeyi Hıcr 15/54. âyette izah ettiğini söyler. السقف kelimesinin izahını ise, şâz olduğu için olsa gerek yapmaz. تتوقاهم fiilinde ise fiil-fâil uyumu olması

¹⁰⁹⁴ Bizim tezimizde esas aldığımız Beyrut 1997 baskısında 1. madde atlanmış olup biz bu maddeyi Tahran 1395/1975 baskısından aldık. Bkz. Tabresî, **a.g.e.**, Tahran, 1975, I/12.

¹⁰⁹⁵ Muhammed b. Eyyub İbn Durays el-Becelî (294/ 906), **Fedâilu'l-Kur'ân**, (Thk. Gazve Bedir), Dâru'l-Fıkr, Dimeşk, 1987, s. 75.

¹⁰⁹⁶ Tabresî, **a.g.e.**, I/12-13.

¹⁰⁹⁷ Tabresî, **a.g.e.**, I/149, VIII/283.

¹⁰⁹⁸ Tabresî, **a.g.e.**, III/276, VI/193.

gerektiğini, bu sebeple يتوفاهم şeklindeki okuyuşun geçerli olmadığını, geçerli olabilmesi için fiilin mukaddem olması ya da fiil ile fâilin arasının açılmış olması gerektiğini belirtir. "وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ..." (Âl-i İmrân 3/42, 45) âyetini de delil göstererek topluluğun müennes olduğunu, bu yüzden fiilin de müennes olması gerektiğini söyler¹⁰⁹⁹. İbn Atıyye ise çoğunluğun السَّفْ bir grubun السَّفْ, A'rec'in السَّفْ, Mücâhid'in de السَّفْ şeklinde okuduğunu nakleder. تشاقون kelimesinin çoğunluğa göre تشاقون, Nâfi'e göre ise تشاقون şeklinde okunduğunu söyler. تتوفاهم kelimesinin okunuşu üzerinde ise durmaz¹¹⁰⁰.

Tabresî "أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ..." (Nisâ 4/43) ibaresinin Âsım dışında Kûfeliler tarafından لامستم okunduğunu, diğerleri tarafından لامستم okunduğunu delilleriyle birlikte verir ve herhangi birisinden yana tercihini kullanmaz. Âyetin manasını ele alırken, Hz. Ali, İbn Abbâs, Mücâhid, Süddî ve Katâde'ye göre 'cinsel beraberlik' kastedildiğini, Ebû Hanîfe ve Cübbâî'nin bu görüşü tercih ettiğini söyler. Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, Şa'bî ve Atâ'ya göre 'el ya da başka bir şeyle dokunmak' anlamında olduğunu ve İmam Şâfiî'nin bu görüşü tercih ettiğini söyler. Tabresî "doğrusu birinci görüştür" diyerek konuyu sonlandırır¹¹⁰¹. İbn Atıyye ise aynı ibareyi İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir ve Âsım'ın لامستم, Hamza ve Kisâî'nin لامستم şeklinde okuduğunu ve bu fiilin elle dokunma ve cinsel beraberlik anlamında kullanıldığını söyler ve herhangi bir tercihte bulunmaz. Daha sonra abdestsiz ve cünüb olma halinde, fikhî olarak abdest ve teyemmüm durumlarını tartışır¹¹⁰².

Abdest âyetindeki "وَأَرْجُلَكُمْ" (Mâide5/6) ibaresinin iki kırâati olduğunu ve bu iki kırâat dolayısıyla ümmetin abdestte ayakları yıkamak ve meshetmek, ya da ikisi arasında muhayyer bırakılmak ve ikisinin de emredilmiş olması konusunda ihtilâfa düştüğünü belirtir. Tabresî daha sonra çeşitli deliller zikrederek kendi mezhebinin görüşü olan ayakları meshetmenin gerekliliğini ispatlamaya çalışır¹¹⁰³. Aynı şekilde İbn Atıyye kelimenin çeşitli okunuşlarını nakleder, bunları tartışır وَأَرْجُلَكُمْ şeklinde fetha ile okuyanlara göre, abdestte ayakların yıkanması gerektiğini belirtir. Sonuç olarak Hasan Basrî ve bazı fakihlere göre, ayakları meshetmenin caiz olduğunu nakletmekle birlikte, sahabe ve tâbiûnun çoğunluğuna göre, ayakları yıkamanın farz olduğunu söyler¹¹⁰⁴.

Tabresî'nin şâz kırâatleri belirtmesine örnek olarak, isrâîloğullarının yaptığı buzağı heykelinin takılarını anlatan "وَلَهُ خَوَار" (A'râf 7/148) ibaresinin, Hz. Ali tarafından

¹⁰⁹⁹ Tabresî, a.g.e., VI/119.

¹¹⁰⁰ İbn Atıyye, a.g.e., III/388-389.

¹¹⁰¹ Tabresî, a.g.e., III/69, 71.

¹¹⁰² İbn Atıyye, a.g.e., II/58-61.

¹¹⁰³ Tabresî, a.g.e., III/212-219.

¹¹⁰⁴ İbn Atıyye, a.g.e., II/163-164.

şâz olarak جوار şeklinde okunduğu rivâyetini verebiliriz¹¹⁰⁵. Görüldüğü gibi Tabresî Hz. Ali'den de gelse bu kırâatin şâz olduğunu belirtecek kadar mutedildir.

3.1.5. Kur'ân'ın Nüzûl Sebepleri İle Tefsiri

Kur'ân'daki âyet ya da sûrelerin bir bölümünün belirli bir sebebe bağlı olmaksızın genel bir hüküm ortaya koymak amacıyla indiği, diğer bir bölümünün ise belli bir sebebe bağlı olarak nâzil olduğu bilinmektedir. İşte bu ikinci grup âyetleri ilgilendiren bir terim olarak *Nüzûl Sebepleri*/أسباب النزول, Hz. Peygamber döneminde bir veya birden fazla âyetin veyahut bir sûrenin inmesine sebep olan bir olay, durum ya da Hz. Peygamber'e yöneltilen soru(lar) olarak tanımlanır¹¹⁰⁶.

Müfessirlerimiz sebep-i nüzûllerden çokça yararlanmalarına rağmen, konuyu ayrıca ele almamışlardır. Dolayısıyla konuya yaklaşımlarını kendi değerlendirmelerine değil, gözlemlerimize dayalı olarak ele almaya çalışacağız.

İbn Atıyye, her âyete bir sebep-i nüzûl bulma kaygısı taşımamış, ulaştığı bilgiler doğrultusunda, nüzûl sebebi olan âyetlerin sebebini zikretmiştir. Genellikle varsa önce sebep-i nüzûlü veren¹¹⁰⁷ sonra bu bağlamda âyeti açıklayan İbn Atıyye, bazen de âyeti açıkladıktan sonra¹¹⁰⁸ nüzûl sebebini zikretmiştir.

İbn Atıyye'ye göre nüzûl sebeplerine daha çok önem ve yer veren Tabresî'de durum bundan farklı değildir. O da "Nüzûl/النزول" başlığı altında ve çoğunlukla âyeti kırâat ve dil yönünden inceledikten sonra "Mana/المعنى" başlığından önce sebep-i nüzûlü verir¹¹⁰⁹ ve âyeti ondan sonra açıklar. Az da olsa âyeti bütün yönleriyle ele aldıktan sonra en sonunda aynı başlık altında¹¹¹⁰ ve bu başlığı kullanmadan olayı anlattıktan sonra âyetin indiğini belirttiği yerler de vardır¹¹¹¹. Tabresî bazen "Kıssa/القصة"¹¹¹², bazen de "Nüzûl ve Kıssa/النزول والقصة"¹¹¹³ başlıkları altında sebep-i nüzûl anlatır.

Müfessirlerimizin yukarıda anlattığımız farklar dışında, nüzûl sebeplerini aktarma biçimleri birbirlerinden farklı değildir. Buna göre sebep-i nüzûlü anlatmadan önce "bu âyet ...hakkında indi/...نزلت هذه الآية في...", "bu âyetin iniş sebebi.../سبب هذه الآية على

¹¹⁰⁵ Tabresî, **a.g.e.**, IV/277.

¹¹⁰⁶ Süyûtî, **a.g.e.**, I/92; İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, s. 115; Adnân Zerzûr, **a.g.e.**, s. 127-128; Muhsin Demirci, **Tefsir Usûlü**, İfav Yay., İstanbul, 2003, s. 148.

¹¹⁰⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/200, II/233, III/466, IV/537, V/57.

¹¹⁰⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/529, II/26, III/304, IV/11.

¹¹⁰⁹ Tabresî, **a.g.e.**, II/164, IV/338, VI/157, VIII/122-123, X/42-43. Hâşimî Tabresî'nin hakkında sebep-nüzûl bilgisi verdiği âyet sayısının 260 civarında olduğunu söyler. Seyyid Hüseyin Hâşimî, **a.g.m.**, Bu bilgilere www.maarefquran.com/files/pajoheese.php internet adresinden ulaştığımız için makalelerin sayfa numaraları verilmemiştir.

¹¹¹⁰ Tabresî, **a.g.e.**, I/55, 57.

¹¹¹¹ Tabresî, **a.g.e.**, II/206, V/52-53, X/367.

¹¹¹² Tabresî, **a.g.e.**, I/199, III/109.

¹¹¹³ Tabresî, **a.g.e.**, III/305-306, 308

¹¹¹⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/200, III/296, V/491. Tabresî, **a.g.e.**, II/349, IV/8, VII/351.

...¹¹¹⁵ ve "âyet ...hakkında indi/...¹¹¹⁶ الآية نزلت في..."; olayı anlattıktan sonra ise "...ve bu âyet indi/...¹¹¹⁷ فنزلت هذه الآية..." ve "...ve Allah bu âyeti indirdi/...¹¹¹⁸ فانزل الله هذه الآية..." gibi kalıpları kullanırlar. İlgili râvînin ismini açıkça zikretmişlerse "...âyetin...hakkında indiğini rivâyet etti/söyledi/...¹¹¹⁹ روى/قال...نزلت هذه الآية في..." şeklinde, eğer râvî ismi belirtmeyip mechûl olarak vermişlerse "...hakkında indiği rivâyet edildi/söylendi/...¹¹²⁰ روي/قيل نزلت في..." kalıbıyla verirler. Eğer âyetin iniş sebebi hakkında görüş ayrılıkları varsa bunu da "müfessirler âyetin sebab-i nüzûlünde ihtilâf ettiler/...¹¹²¹ اختلف المفسرون في سبب هذه الآية..." ve "âyetin sebab-i nüzûlü hakkında ihtilâf edildi/...¹¹²² اختلف في سبب هذه الآية..." kalıplarıyla ifade ederler.

İbn Atıyye ve Tabresî'nin nüzûl sebepleri konusundaki râvîleri, daha çok tâbiûndan olmak üzere yukarıda isimlerini aktardığımız sahabe¹¹²³ ve tâbiûn¹¹²⁴ oluşturur. Ayrıca İbn Atıyye bu konuda İbn İshâk, İbn Kuteybe, Nakkâş gibi ilk dönem müelliflerine ve nâdir de olsa İbn Hişâm'a başvurur. Tabresî de Zeccâc, Ferrâ ve Ebû Ali el-Cübbât gibi dilcilere Ali b. İshâ er-Rummânî ve Ebû Hamza es-Sümmâlî, Vâhıdî, Vâkıdî, Sa'lebî, Ayyâşî, Kummî ve Ebu'l-Kasım el-Hasekânî gibi müelliflere, ayrıca Ebû Cafer Muhammed el-Bâkır ve Cafer-i Sâdık gibi imamlara sebab-i nüzûl râvîsi olarak başvurur. Belirttiğimiz gibi Tabresî İbn Atıyye'ye göre sebab-i nüzûl bilgilerine daha çok yer verdiği için, onun bu alandaki râvî ve kaynakları daha çoktur.

Müfessirlerimiz bir âyet için genellikle tek sebab-i nüzûl¹¹²⁵, bazen birden fazla sebab-i nüzûl zikrederler¹¹²⁶. Zaman zaman âyetin nerede¹¹²⁷, ne zaman¹¹²⁸, hangi konuda¹¹²⁹ ve kim ya da kimler hakkında¹¹³⁰ indiği yönünde bilgiler de verirler.

Bilindiği gibi sebab-i nüzûl konusundaki en önemli tartışma noktalarından biri, sebebin özel ve tikel durumu ile nüzûlün genel ve tümel içeriğinin te'vîli meselesidir. Bir diğer deyişle bu konuda sebebin husûsîliği mi, yoksa lafzın umûmîliği mi esas alınacaktır? Ya da sebebin özel olması, hükmün genel olmasına engel midir?

¹¹¹⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/136, III/466, IV/304. Tabresî, **a.g.e.**, I/247, II/310, 335.

¹¹¹⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/90, V/61, 67. Tabresî, **a.g.e.**, III/73, VI/30, IX/315.

¹¹¹⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/529, II/249, III/304. Tabresî, **a.g.e.**, III/56, 276, IX/321.

¹¹¹⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/104, IV/348, V/139. Tabresî, **a.g.e.**, VI/206, 231, IX/166.

¹¹¹⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/200, III/80, V/15. Tabresî, **a.g.e.**, II/306, III/245, VII/356.

¹¹²⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/47, III/72, V/363. Tabresî, **a.g.e.**, II/351, 367, III/17, 135.

¹¹²¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/203, IV/380, V/148.

¹¹²² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/196, 244, V/493. Tabresî, **a.g.e.**, II/297, III/192, X/42-43.

¹¹²³ İbn Atıyye'nin konuyla ilgili râvîleri İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîler; Tabresî'nin râvîleri ise İbn Abbâs, Hz. Ali, Enes b. Mâlik, İbn Mes'ûd, Hz. Âişe, Zeyd b. Sâbit, Ebû Saîd el-Hudrî, Câbir b. Abdullah gibi sahâbîlerdir.

¹¹²⁴ İbn Atıyye'nin tâbiûn râvîleri Saîd b. Müseyyeb, Saîd b. Cübeyr, Rabî' b. Enes, Şa'bî, İbn Zübeyr, Ebu'l-Âliye, Katâde, Süddî, Mücâhid ve İkrime gibi kimselerdir. Tabresî'nin tâbiûn râvîleri ise İkrime, Atâ, Rabî' b. Enes, Zeyd b. Eslem, Katâde, Ebu'l-Âliye, Şa'bî, Mukatil, Kâ'b el-Kurazî, Süddî, Dahhâk, Kelbî, İbn Zübeyr, İbn Cübeyr'dir.

¹¹²⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/116, IV/304; Tabresî, **a.g.e.**, I/366, II/13.

¹¹²⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/245, IV/367-368; Tabresî, **a.g.e.**, III/11, VI/219.

¹¹²⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/426, IV/303; Tabresî, **a.g.e.**, II/44.

¹¹²⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/156, II/154, 496; Tabresî, **a.g.e.**, II/345, IX/138.

¹¹²⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/262, III/545; Tabresî, **a.g.e.**, II/21, VI/156.

¹¹³⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/90, III/348; Tabresî, **a.g.e.**, III/73, X/139.

Müfessirlerimiz bu konudaki tutumlarını bize açık ve net olarak ifade etmeseler de, onların sebep-i nüzûl rivâyetlerine yaklaşımlarından, hangi ilkeye sahip olduklarını çıkarmak mümkündür. Buna göre İbn Atıyye **"Allah'ın Kitap'tan indirdiklerini saklayanlar ve onu basit bir dünyalık karşılığında satanlar.../ إنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنْ.../ الكتاب ويشترون به ثمناً قليلاً..."** (Bakara 2/174) âyeti ile ilgili "âyet her ne kadar yahûdî âlimleri hakkında inmişse de hakkı gizleyen müslüman âlimleri de içerir..." değerlendirmesinde bulunur¹¹³¹.

"İmân ettikten, Rasûl'ün hak olduğuna şahitlik ettikten ve kendilerine apaçık deliller geldikten sonra, inkâr etmiş olan bir topluluğu Allah nasıl doğru yola ulaştırır?! Allah zâlimler topluluğunu doğru yola ulaştırmaz/ كيف يهدي الله قوما كفروا / بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حقٌ وجانهم البيئاتُ والله لا يهدي القوم الظالمين" (Âl-i İmrân 3/86) âyetinin Ensâr'dan irtidât eden Hâris b. Süveyd, Ebû Âmir'in de aralarında olduğu on iki kişi hakkında indiği rivâyetini verdikten sonra, âyetin genel bir ifade olduğunu ve bu fiilleri işleyen herkesi kapsayacağını söyler¹¹³².

Tabresî **"İnsanlardan Allah'ın rızâsını kazanmak arzusuyla kendisini fedâ edenler de vardır.../ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله..."** (Bakara 2/207) âyetinin hicret esnasında Hz. Peygamber'in yatağına yatmış olan Hz. Ali, veya Ebû Zerr hakkında inmiş olduğu rivâyetlerinden sonra; İbn Abbas'a dayanarak âyetin emr-i ma'rûf nehy-i münker yolunda öldürülenler, Katâde'ye dayanarak muhâcirler ve Ensâr hakkında olduğunu, en sonunda da Hasan Basrî'ye dayanarak Allah yolunda cihâd eden herkesi kapsayacağını söyler¹¹³³.

"Mallarını gece ve gündüz, gizli ve açık olarak harcayanlar... / الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالِهِمْ / باليل والنهار سرّاً وعلانية..." (Bakara 2/274) âyetinin, İbn Abbâs'a dayanarak dört dirhemi olup da birini gündüz, birini gece, birini gizli, birini de açık olarak tasadduk eden Hz. Ali hakkında ve Ebû Zer'den naklen Allah yolunda bağışlanan (savaş) atları hakkında olduğu rivâyetlerini aktaran Tabresî, "biz deriz ki âyet Hz. Ali hakkında inmiştir. Ancak âyetin hükmü, Onun yaptığığın benzerini yapan herkes için geçerlidir. Öncelik fazîleti Hz. Ali'ye aittir" der¹¹³⁴.

Örneklerde de görüldüğü gibi müfessirlerimiz âyetlerin yorumunda sebep-i nüzûl rivâyetlerini dikkate alırlar ve önemserler. Ancak âyeti nüzûl sebeplerinin sınırları içine hapsetmeyip genel sonuçlar ve hükümler çıkarırlar. Bu da müfessirlerimizin sebebi esas alıp âyetin anlamını hasretme eğiliminde değil, âyetin içerdiği genel hükme göre yorum yapma eğiliminde olduklarını gösterir.

¹¹³¹ İbn Atıyye, a.g.e., I/241.

¹¹³² İbn Atıyye, a.g.e., I/468. Benzer başka örnekler için bkz. I/497-498, II/14, 70-71, 79, III/394.

¹¹³³ Tabresî, a.g.e., II/44.

¹¹³⁴ Tabresî, a.g.e., II/159.

Müfessirlerimiz bazen âyetlerin inzâl sebeplerine dair birbirinden farklı rivâyetleri verip aralarında tercihte bulunmasalar da¹¹³⁵, genellikle tercihlerini belirtirler. İbn Atıyye'nin sebep-i nüzûl rivâyetleri ile ilgili tercihlerini belirtme konusunda da Tabresî'den daha açık bir üslûp kullandığını söyleyebiliriz.

Örneğin İbn Atıyye Ahzâb 33/53. âyetin (**ancak çağrıldığınız zaman girin, yemeği yiyince de dağılın...**...فانتشروا...) sebep-i nüzûlû ile ilgili Hz. Peygamber'in Zeyneb ile evlendiği sırada, sahâbenin evde biraz uzunca kalması Hz. Peygamber'e ağır gelince bu âyetin indiğini, diğer bir rivâyete göre de olayın Ümmü Seleme'nin evinde yaşandığını zikreder. "Birincisi daha meşhûrdur" diyerek ilk rivâyeti tercih eder¹¹³⁶. Tabresî olayın Hz. Peygamber'in Zeyneb'le evliliği sırasında verdiği düğün yemeğinde olduğunu, Hz. Peygamber ile Âişe'nin sahabe gitti zannıyla odaya girmeleri ya da aynı olayda bir adamın elinin Âişe'nin eline değmesi üzerine âyetin indiğini nakleder ve herhangi bir tercihte bulunmaz¹¹³⁷.

"Ey Peygamber, Allah'ın sana helâl kıldığını, (kendine) niçin yasaklıyorsun?!.../...ما أحلَّ الله لك... (Tahrîm 66/1) âyetinin sebep-i nüzûlû hakkında, Hafsa'nın evde olmadığı bir gün Hz. Peygamber Mâriye ile birlikte olması ile Zeyneb b. Cahş'ın odasında bal içmesi şeklinde iki rivâyete yer veren İbn Atıyye, "Birincisi yani âyetin Mâriye sebebi ile indiği görüşü daha doğru ve açıktır" diyerek tercihinin belirtir¹¹³⁸. Tabresî de Mâriye ve Zeyneb olayına değindikten sonra ayrı bir rivâyet olarak adı geçen hanımın Ümmü Seleme de olabileceğini nakleder. Yine Hz. Peygamber'in Mâriye ile beraberliğinden ve sonrasında Mâriye'yi kendisine haram kıldığından kimseye söz etmemesini istediği Hafsa'nın, olanları Âişe'ye anlatması üzerine Hafsa'yı boşayıp diğer hanımlarından da 29 gün uzak durması üzerine âyetin indiğini nakleder. Son olarak İbn Atıyye'den farklı bir şekilde denildi/قيل kaydıyla ilginç bir rivâyete yer verir. Buna göre Hz. Peygamber'in Mâriye ile beraber olmasını öğrenen Hafsa'ya Hz. Peygamber'in Mâriye'yi kendisine haram kıldığı, ayrıca kendisinden sonra Ebû Bekir ve Ömer'in idareyi ele alacağı (أخبر حفصة أنه يملك من بعده أبو بكر ثم عمر...) sırrını verdiğini¹¹³⁹ nakleder. Olayın ilginç tarafı, Tabresî'nin bu rivâyet hakkında, Hz. Ali'nin hilâfeti bağlamında hiçbir değerlendirme yapmamasıdır¹¹⁴⁰. Aynı rivâyete yer veren Mukâtîl (150/767)¹¹⁴¹ olayı ülû'l-emr kavramı ile Ferrâ (207/822)¹¹⁴² m-l-k/ملك fiili ile,

¹¹³⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/245, IV/367; Tabresî, **a.g.e.**, III/198, VI/219.

¹¹³⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/395.

¹¹³⁷ Tabresî, **a.g.e.**, VIII/132.

¹¹³⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/330.

¹¹³⁹ "Hani Peygamber eşlerinden birine bir sır vermişti/حديثاً إلى بعض أزواجه حديثاً" (Tahrîm 66/3)

¹¹⁴⁰ Tabresî, **a.g.e.**, X/42-43.

¹¹⁴¹ Mukâtîl b. Süleyman (150/767), **et-Tefsîr**, (Thk.Abdullah Mahmûd Şehhâte), Dâru İhyâ'it-Tûrâs, Beyrut, 1423/2002, IV/375.

¹¹⁴² "أخبرك أن أبا بكر وعمر سيملكان من بعدي..." Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (207/822), **Maâni'l-Kur'ân**, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1980, III/165.

Nehhâs (338/949)¹¹⁴³ ve Mâverdî (450/1058)¹¹⁴⁴ gibi kaynaklar ise halîfe/الخليفة kavramı ile ifadelendirirler. Erken dönem müfessirlerinden Mukâtil'in olayı ü'lû'l-emr ile Ferrâ'nın da m-l-k fiili ile aktarması, müelliflerin meliklik ve hilâfet şeklinde muhtemel bir ayrımı gözetmedikleri izlenimini vermektedir. Bu durumda Tabresî'nin Hz. Ali'nin hilâfetinin gasp edildiği ve ondan öncekilerin halîfe kabul edilmediği inancının etkisinde kalmadığı ve rivâyeti aktarırken kullandığı m-l-k fiiline hilâfet dışında, mesela *meliklik* gibi bir anlam yüklediği söylenebilir. Bu da bize göre onun ne kadar müsamahalı olduğunun göstergelerinden biridir.

Belirttiğimiz gibi Tabresî İbn Atıyye kadar belirgin olmasa da sebab-i nüzûl konusunda tercihlerini zikreder. Örneğin **"sana hayız soruyorlar. De ki: 'Hayız bir rahatsızlıktır'. Bu sebeple hayız durumunda kadınlarla cinsel ilişkiden uzak durun ve temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendiklerinde ise Allah'ın meşrû kıldığı yoldan onlarla cinsel ilişkide bulunabilirsiniz.../ ويسئلونك عن المحيض قل هو "أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله..." (Bakara 2/222)** âyeti ile ilgili; 'Câhiliye döneminde erkekler hayızlı kadınla oturmaktan ve onunla beraber yiyip içmekten uzak duruyorlardı, bunu Hz. Peygamber'e sorunca âyet indi' ya da 'hayız günlerinde kadınla ters ilişki kurmayı câiz görüyorlardı, bunu Rasûlüllah'a sorunca Hz. Peygamber'in onlara bunun haram olduğunu açıkladığını ve âyetin indiği' rivâyetlerini verir ve zannediyoruz mezhebî bakış açısının etkisiyle "bize göre birincisi daha güçlüdür" diyerek tercihinin belirtir¹¹⁴⁵. Bu âyet bağlamında aynı iki rivâyete yer veren İbn Atıyye ise herhangi bir tercih belirtmeyerek, muhtemelen her iki olayı da nüzûl sebebi olarak kabul eder¹¹⁴⁶.

"(Onların yaptıkları) işler konusunda senin yapabileceğin bir şey yoktur. Allah, ya onların tevbelerini kabul eder ya da onlara azâb eder. Çünkü onlar zâlimlerdir/ظالمون/ ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون/ (Âl-i İmrân 3/128) âyetinin sebab-i nüzûl ile ilgili üç rivâyeti aktaran Tabresî tercihinin ilk rivâyetten yana kullanır. Buna göre âyetin, Uhud'ta Hz. Peygamber'in dişlerinin kırılmasına, yaralanmasına ve yüzüne kanların akmasına sebep olan müşrikler hakkında, yine Uhud'ta bazı sahâbîler ile Hz. Hamza'ya burunlarını, kulaklarını ve cinsel organlarını kesmek sûretiyle *müşrik* yapanlar hakkında ve Maûna kuyusu yanında Münzir b. Amr başkanlığındaki yetmiş hâfızın öldürülmesi üzerine indiği rivâyetlerini zikreden Tabresî, "âyetin Uhud'ta indiği rivâyeti daha doğrudur. Çünkü âlimlerin çoğu bu görüştedir, ayrıca âyetin siyâkı da

¹¹⁴³ "وقيل هو إخباره إياها بأن أبا بكر الخليفة من بعده..." Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs (338/949), *İ'râbü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001, IV/303.

¹¹⁴⁴ "أسرّك أن أبا بكر الخليفة من بعده، وعمر الخليفة من بعده..." Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî (450/1058), *en-Nüket ve'l-Uyûn*, (Thk. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, VI/40.

¹¹⁴⁵ Tabresî, *a.g.e.*, II/67.

¹¹⁴⁶ İbn Atıyye, *a.g.e.*, I/298.

bunu gerektirir" diyerek tercihini ortaya koyar¹¹⁴⁷. İbn Atıyye ise Tabresî gibi âyetin sebep-i nüzûlüne dair başka rivâyetler zikretmeden, Tabresî'nin de tercih ettiği yukarıda aktardığımız ilk rivâyeti yani âyetin Uhud'ta indiği rivâyetini aktarır¹¹⁴⁸.

Müfessirlerimiz bazen de nüzûl sebepleri ile ilgili gelen rivâyetleri eleştirir ve doğru bulmazlar. İbn Atıyye "**kendilerine zulmedildikten sonra, Allah yolunda hicret edenler...**"/...ما ظلموا... (Nahl 16/41) âyetinin, cumhûra göre Habeşistan'a hicret edenlerle ilgili olup bu bilginin doğru olduğunu, çünkü âyetin iniş zamanının Medîne'ye hicret zamanında olmadığını söyler. Âyetin Ebû Cendel b. Süheyl b. Amr hakkında indiği görüşüne ise "bu zayıftır. Çünkü Ebû Cendel'in olayı meydana geldiğinde, Hz. Peygamber Medîne'de idi" diyerek karşı çıkar. Bir gruba göre da âyetin Mekke'de eziyete uğrayan Ammâr, Suheyb ve Habbâb hakkında indiği rivâyetini aktarır¹¹⁴⁹. Tabresî ise âyetin Mekke'de işkenceye uğrayan Suheyb, Ammâr, Bilâl, Habbâb vd. hakkında indiğini söyler ve başka rivâyete yer vermez¹¹⁵⁰.

Tabresî de "**de ki: 'Ey kendilerine kötülük etmede aşırı giden kullarım, Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Çünkü Allah bütün günahları bağışlar...**"/...يغفر الذنوب جميعاً... (Zümer 39/53) âyetinin Hz. Hamza'yı öldüren ve sonra müslüman olmayı düşünen ve fakat tevbesinin kabul olmayacağı endişesini taşıyan Vahşî hakkında indiği ve Vahşî'nin bu âyet inince müslüman olduğu rivâyetini; "bu doğru değildir. Çünkü bu âyet Mekke'de inmiştir, Vahşî ise bu âyetten seneler sonra müslüman olmuştur" diyerek reddeder¹¹⁵¹. İbn Atıyye ise sûrenin icmâ ile mekkî olduğunu belirtmekle beraber, Vahşî'nin durumuyla ilgili bu üç âyetin medenî olduğunu söyler ve Tabresî'nin aksine âyetin Vahşî hakkında indiğini kabul etmiş olur¹¹⁵².

3.1.6. Tefsîrlerde Kıssalar

Kur'ân, "**Biz sana bu Kur'ân'ı vahyetmek sûretiyle kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Halbuki daha önce bunları bilmiyordun**"/نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك/ (Yûsuf 12/3) âyetiyle, önceki peygamberlerin ve ümmetlerin kıssalarını içeren bir kitap olduğunu haber vermektedir.

Kur'ân kıssaları, öteden beri Kur'ân ilimlerinden sayılmış ve usûl kitaplarında işlene gelmiştir. Nitekim müfessirler de yazdıkları eserlerde kıssaları işlemişler ve tarihî ve ahlâkî değerlendirmelerle güne bakan yönleri üzerinde durmuşlardır.

¹¹⁴⁷ Tabresî, a.g.e., II/297.

¹¹⁴⁸ İbn Atıyye, a.g.e., I/505.

¹¹⁴⁹ İbn Atıyye, a.g.e., III/394. Başka örnekler için bkz. II/183, 269, 307, IV/70.

¹¹⁵⁰ Tabresî, a.g.e., VI/126.

¹¹⁵¹ Tabresî, a.g.e., VIII/315.

¹¹⁵² İbn Atıyye, a.g.e., IV/517.

Kıssa'nın haber anlamında olduğunu söyleyen¹¹⁵³ İbn Atıyye kıssalar konusuna mesafelidir. Bunu mukaddimesinde "onlar olmazsa âyetin anlaşılamayacak olanları hâriç kıssalara yer vermedim" diyerek ifade etmiştir¹¹⁵⁴.

Tabresî'ye göre ise kıssa "manaların birbiri ardına geldiği haberlerdir"¹¹⁵⁵. Tabresî mukaddimesinde kırâat, i'râb, sebab-i nüzûl gibi bilgilerin yanı sıra kıssalara da yer verdiğini söyler¹¹⁵⁶. O tefsîrinde önceki peygamberler ve ümmetlerinin kıssalarını, bazen de Hz. Peygamber dönemi olaylarını, "**kıssa/القصة**"¹¹⁵⁷ ya da "... **Kıssası/...تصق**"¹¹⁵⁸ başlıkları altında anlatır.

Belirttiğimiz gibi İbn Atıyye "kıssanın âyetin tefsîrine yarayacak kısmından fazlasına yer vermek gerekmez"¹¹⁵⁹ anlayışında olduğu ve çoğuna da güvenmediği¹¹⁶⁰ için tefsîrinde tarihî olay ve kıssalara çok yer vermez. Değindiği zaman da "doğru olmadığı için özetledim/...اختصرتها لعدم صحتها"¹¹⁶¹ ya da "bu konuda rivâyetler çoktur, özetledim/وفي هذه القصة روايات كثيرة اختصرتها"¹¹⁶² gibi ifadelerle¹¹⁶² kıssaları kısaca hatırlatır.

Hamîd b. Saîd'ten naklen, kıssaların Kur'ân'da yer almasının hikmetinin, okuyanın kolayca ibret alabilmesi olduğunu söyleyen¹¹⁶³ İbn Atıyye, kıssalar konusunda zaman zaman İbn Hişâm¹¹⁶⁴ ve İbn İshâk¹¹⁶⁵ gibi tarihçilere ve Taberî¹¹⁶⁶ gibi müfessirlere atıfta bulunur.

İbn Atıyye'nin kıssalara yer verme tarzına örnek olarak Ashâb-ı Kehf kıssasını verebiliriz. O, Ashâb-ı Kehf ile ilgili kıssayı çok uzatmadan anlatır. Buna göre uyandıklarında aralarından Tilmîha'yı şehre gönderdiklerini, şehre giden Tilmîha'nın şehirde hak dînin izlerini görüp şaşırdığını, alışveriş yaptığını, satıcının eski parayı görünce bu işe şaşırdığını, bu hazîneyi nereden bulduğunu sorduğunu, insanların toplanıp onu krala götürdüklerini, Tilmîha'nın kâfir kral Dikyus'un yerine mü'min kral Bedusyus'u gördüğünü, başlarından geçenleri anlattığını, kralın ve insanların hep birlikte mağaraya gittiklerini, ancak Tilmîha'nın onlardan bahsetmesinden sonra ashâb-ı kehf'in öldüklerini... anlatır. Sonra "bu kıssalarla ilgili çeşitli rivâyetler ve sayfalar dolusu anlatımlar var. Ben onu özetledim ve âyetin lafızlarını tefsîr edecek önemli kısmına yer verdim. En doğru rivâyeti esas aldım. Allah merhametiyle yardımcı olandır" diyerek

¹¹⁵³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/434, 448.

¹¹⁵⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/34.

¹¹⁵⁵ Tabresî, **a.g.e.**, II/242.

¹¹⁵⁶ Tabresî, **a.g.e.**, I/10.

¹¹⁵⁷ Tabresî, **a.g.e.**, IV/368-369, V/171-172.

¹¹⁵⁸ Tabresî, **a.g.e.**, IV/219-221, X/246-248.

¹¹⁵⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/498.

¹¹⁶⁰ Örnek olarak bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/542, IV/54, 89, 258.

¹¹⁶¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/350, II/261, III/542, IV/54.

¹¹⁶² İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/388, 468, 477, IV/486, V/136.

¹¹⁶³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/36.

¹¹⁶⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/484, II/540, V/159.

¹¹⁶⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/140, 142, III/191, V/477.

¹¹⁶⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/422. Burada Taberî'nin aynı zamanda tarihçi yönü olduğu hatırlanmalıdır.

konuyu tamamlar¹¹⁶⁷. Belirttiğimiz gibi kıssaları genellikle ayrı bir başlık altında anlatan Tabresî, muhtemelen sûre kıssayı kendisi anlattığından dolayı, Kehf kıssası için ayrı bir başlık kullanmaz. Tabresî, İsâ döneminde ya da başka bir görüşe göre İsâ'dan önce, Allah'a îmân eden ve Efesos şehrinin kralı putperest ya da Mecûsî olduğu söylenen Dikyanus'tan korkarak îmânlarını gizleyen bir grup gencin, inançları açığa çıktıktan sonra mağaraya sığınmak zorunda kaldıklarını anlatır. Mağaranın kapısının kuzeye baktığını nakleder. İbn Abbâs'a dayanarak liderlerinin Timlîha olduğunu belirtir. Yolda bir çobana rastladıklarını ve çobanın da onlara tâbi olduğunu ve Kitmîr adındaki sarı renkli köpeğiyle beraber yola devam ettiklerini, köpeğin onlara 'benden korkmayın, ben Allah dostlarını severim' dediğini anlatır. Mağarada 309 sene kaldıktan sonra ellerinde Kral Dikyanus'un resmi olan paralarla şehre indiklerini, şehrin kralının değişmiş olduğunu ve Nüdilyus ya da Benedüsyus adında iyi bir kralın iş başına geldiğini ve insanların mağaradaki bu gençlerin isimlerini ve neseplerini bir kitâbeye yazıp mağaranın kapısına astıklarını ... anlatır¹¹⁶⁸.

İbn Atıyye'ye göre kıssalara tefsîrinde çokça ve uzun uzun yer veren Tabresî, genellikle "tarihçiler"¹¹⁶⁹ ve "megâzî kitapları/مغازي"¹¹⁷⁰, "müfessirler ve tarihçiler demiştir ki/دعاهم لئلا يفتلوا و يروا"¹¹⁷¹, "denildi ki/قيل"¹¹⁷² ifadeleriyle genel atıflarda bulunur, bazen İbn Abbâs¹¹⁷³ ve Saîd b. Cübeyr¹¹⁷⁴ gibi sahabe ve tabiûna direk atıfta bulunur ve bazen de kıssayı anlatır ve hiç kaynak belirtmez¹¹⁷⁵. Bu alanda Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî¹¹⁷⁶, Ebû Hamza es-Sümmâlî¹¹⁷⁷, ve İbn İshâk¹¹⁷⁸ gibi âlimlerden yararlanır. Tabresî'nin kıssalar ve tarihî olaylar hakkında kaynak gösterdiği müfessirler ise Kummi¹¹⁷⁹, Tûsî¹¹⁸⁰ ve Ayyâşî¹¹⁸¹ gibi Şîî müfessirlerdir. Onun özellikle peygamber kıssalarıyla ilgili başvurduğu tek kaynak Tûsî'nin **Kitâbü'n-Nübüvve**'sidir¹¹⁸² denilebilir.

Tabresî'nin kıssalara yer vermesine örnek olarak da Hâbil-Kabil kıssasını vereceğiz. O bu kıssayı "onlara Âdem'in iki oğlunun gerçek kıssasını oku. Hani Allah'a yakın olmak için kurban sunmuşlardı da, birinin kurbanı kabul edilmiş, diğerinki ise kabul edilmemişti. (Kurbanı kabul edilmeyen) 'seni kesinlikle

¹¹⁶⁷ İbn Atıyye, a.g.e., III/505-506.

¹¹⁶⁸ Tabresî, a.g.e., VI/248-257.

¹¹⁶⁹ Tabresî, a.g.e., أصحاب السير için IV/228'e, أصحاب التواريخ için IV/333'e bkz.

¹¹⁷⁰ Tabresî, a.g.e., VII/354.

¹¹⁷¹ Tabresî, a.g.e., III/233, IV/74, V/24.

¹¹⁷² Tabresî, a.g.e., II/104, IV/296.

¹¹⁷³ Tabresî, a.g.e., I/160, IV/263.

¹¹⁷⁴ Tabresî, a.g.e., IV/263, VI/288.

¹¹⁷⁵ Tabresî, a.g.e., I/154.

¹¹⁷⁶ Tabresî, a.g.e., VIII/96.

¹¹⁷⁷ Tabresî, a.g.e., IV/233, 333.

¹¹⁷⁸ Tabresî, a.g.e., IX/151.

¹¹⁷⁹ Tabresî, a.g.e., I/304, II/117, IV/333, 263.

¹¹⁸⁰ Tabresî, a.g.e., IV/219.

¹¹⁸¹ Tabresî, a.g.e., I/199.

¹¹⁸² Tabresî, a.g.e., I/118-119, IV/219, V/212, 355, VI/287, VII/85, X/164.

öldüreceğim' demişti... / واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قرّبا قريبتاً فُتْقِلَ من أحدهما ولم يُتَقَبَل من الآخر قال (Mâide 5/27) âyeti dolayısıyla anlatır. Tabresî'nin anlatımına göre Hz. Âdem'in karısı Havvâ her doğumda bir erkek ve bir kız çocuğu doğuruyordu. İlk doğumda Kabil ve Aklîma ikinci doğumda Hâbil ve Libûza doğdu. Büyüdüklerinde Allah Hâbil'in kız kardeşiyle Kabil'in, Kabil'in kız kardeşiyle de Hâbil'in evlenmesini emretti. Hâbil bu işe razı olurken, Kabil babasına 'Allah böyle bir şey emretmedi, bu senin düşüncen' diyerek rıza göstermedi. Çünkü kendi kızkardeşi daha güzeldi. Sonra Âdem onlara Allah'a kurban sunmalarını emretti. Sürü sahibi olan Habil en güzel hayvandan süt ve tereyağ, Zirâatle uğraşan Kabil de en kötü mallarından hazırlayıp dağa bıraktılar. Ateş geldi ve Hâbil'in kurbanını götürüp, Kabil'inkini bıraktı. O sırada Âdem yanlarında yoktu. Kâbe'de ibadet için Mekke'ye gitmişti. Kabil kardeşine 'sen bu dünyada yaşamayacaksın, sen benim güzel kardeşimi alacaksın, ben de senin çirkin kardeşini alacağım öyle mi!' dedi. Hâbil 'bu Allah'ın emridir' diye cevap verince, Kabil Hâbil'e taşla vurup öldürdü... Tabresî, Ebû Cafer'e göre Kabil temiz kalpli olmadığı ve malının kötüsünden kurban sunduğu için onun kurbanının kabul edilmediğini, Hâbil'in ise kurbanını en iyisinden seçtiği ve Allah'ın emrine rıza gösterdiği için kurbanının kabul edildiğini söyler¹¹⁸³. İbn Atıyye de aynı âyet dolayısıyla Âdem'in zirâatle uğraşan Kâbil ve hayvancılıkla uğraşan Hâbil adında iki oğlu olduğunu belirtir ve bunların ibâdet amacıyla Allah'a kurbanlar sunduklarını anlatır. Kâbil'in kötü ürünleri, Hâbil'in de iyi hayvanı kurban olarak sunduğunu ve ateşin gelip koçu aldığını ve Kâbil'in kurban olarak sunduğu tarım ürünlerini bıraktığını nakleder. Bir grup müfessirin İbn Mes'ûd'a dayandığına göre kurban kesmenin nedeni olarak da, Tabresî'nin de anlattığı yukarıda aktardığımız çaprazlama evlilik olayını zikreder¹¹⁸⁴.

3.1.7. Tefsîrlerde İsrâiliyyât

İlk bakışta yahûdî kültürünü ifade eden bir kelime olarak görülse de; isrâiliyyât, Yâhûdîlik ve Hristiyanlık ile diğer dîn ve kültürlerle ait rivâyet ve bilgilerin, tefsîr başta olmak üzere İslâm kültürüne girmiş olanları için kullanılan bir terimdir¹¹⁸⁵.

Tefsîrlerde görülen isrâiliyyâtın çok önemli bir kısmının kıssalar dolayısıyla aktarıldığı, yukarıda arz ettiğimiz gibi İbn Atıyye'nin kıssalara karşı mesafeli durduğu, Tabresî'nin ise kıssalara daha çok yer verdiği düşünülürse; bu, müfessirlerimizin isrâiliyyâta karşı tutumları konusunda bize bir ön fikir verebilir.

¹¹⁸³ Tabresî, **a.g.e.**, III/238-239.

¹¹⁸⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/178.

¹¹⁸⁵ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **el-İsrâiliyyat fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1411/1990, s. 13; Abdullah Aydemir, **Tefsirde İsrailiyyat**, Beyan Yay., İstanbul, 1992, s. 29-30.

İbn Atıyye bir terim olarak isrâiliyyât kavramına yer verip bunun için bir tanım ve ilke belirlemese de isrâîlî kitaplardan (كتب بني إسرائيل) alınan bilgilere atıfta bulunur¹¹⁸⁶. Bu atıflardan anladığımız kadarıyla, İbn Atıyye bu bilgilere sadece yanlışlığına dikkat çekmek için yer verir.

İbn Atıyye "**o azâb başlarına geldiğinde...**...ولما وقع عليهم الرجز" (A'râf 7/134) âyetindeki *riczin*, isrâîloğullarına verilen tûfân ve çekirge türünden azâb olduğunu söyler. Bazı müfessirlere göre ise, bir gecede yetmiş bin kıbtînin öldüğü bir tâûn olduğunu nakleder. Mûsâ'nın isrâîloğullarına birer koç kurban etmeleri ve azâb geldiğinde onlarla Mısırlılar arasında bir işaret olması için kanıyla kapılarını sıvamalarını istediği rivâyetine ise, "bu zayıftır, bu vb. haberler ancak isrâîloğullarının kitaplarından alınır, bu sebeple bu rivâyeti zayıf gördüm" diyerek karşı çıkar¹¹⁸⁷. Tabresî de İbn Atıyye gibi *riczin* yetmiş bin kıbtînin öldüğü bir tâûn olup bunun daha önce görülmemiş kırmızı kar şeklinde gelen yedinci azâb olduğunu söyler¹¹⁸⁸.

"Böylece Rabbin seni seçip sana rüyaları yorumlamayı öğretecek. Daha önce ataların İbrâhîm ve İshâk'a olan nimetini tamamladığı gibi, sana ve Yâkûb ailesine de nimetini tamamlayacaktır..."ولما يعلمك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك وعلى (Yûsuf 12/6) âyeti dolayısıyla, Yakub'un rüyâ tabirini İshak'ın davetinden beri bildiği rivâyetine yer veren İbn Atıyye "Kıssa'nın tamamı Nakkâş'ın kitabında var. Lafızları çok iyi olmadığı için kıssayı özetledim. Zannediyorum, onu isrâîloğullarının kitaplarından aparmıştır. Çünkü bu kıssa onlar katında meşhurdur" diyerek isrâîliyyât'tan uzak durur¹¹⁸⁹. Tabresî ise burada peygamberlerin olayların tevlini bilmelerinin Allah'ın kitapları ile olup bunun tevhîdin delillerinden olduğunu söyler¹¹⁹⁰.

Ayrıca Sâd Sûresi 38/21-24. âyetler dolayısıyla, Hz. Dâvûd'un bir kadını görüp beğendiği, ona sahip olmak için kocasını ordan oraya savaşımlara gönderdiği ve kocası ölünce kadınla evlendiği şeklinde anlatılan kıssayı hatırlatır ve "bu kıssa hakkında isrâîloğullarının kitaplarında uygunsuz tasvîrler vardır. İslâm'ın başlarında bazı kıssacılar bunu anlatmıştır" der. Hz. Ali'nin 'kıssacıların Dâvûd (a.s) hakkında anlattıklarından söz eden kimseye iki sopa vurdum, çünkü Allah'ın derecesini yükselttiği bir peygambere haram isnâd etmiştir' dediğini de aktaran İbn Atıyye, bu konudaki titizliğini ortaya koymuştur¹¹⁹¹. Tabresî de aynı kıssayı hatırlatarak,

¹¹⁸⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/445, III/221, IV/499, V/168.

¹¹⁸⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/445.

¹¹⁸⁸ Tabresî, **a.g.e.**, IV/265.

¹¹⁸⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/220-221.

¹¹⁹⁰ Tabresî, **a.g.e.**, V/277.

¹¹⁹¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/498-499. Tabresî de bu vb. bilgileri nakleder ve peygamberlerin ve imamların masum (günahattan korunmuş) olduğu inancı gereği onları reddederek, Hz. Ali'nin bu kıssayı anlatan dövdürdüğü rivâyetine yer verir. Tabresî, **a.g.e.**, VIII/273-274.

peygamberlerin masum ve adalet ehli olduklarını ve bu kıssanın gerçeği yansıtmadığını söyler. Aynı şekilde Hz. Ali'nin bu kıssayı anlatanları cezalandırdığını nakleder¹¹⁹².

İbn Atıyye'nin isrâîliyyâta müsâmaha göstermeyen tutumuna rağmen, '**el-Muharraru'l-Vecîz**'de isrâîliyyât var mıdır?' sorusuna cevap aradık. Tabii isrâîliyyâtın tanımında bir görecelik olabileceği, isrâîliyyât konusundaki algının ve konuya bakışın zaman, mekân ve kişilere göre değişebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bir başka deyişle bugün bizim isrâîliyyât kabul ettiğimiz bilgiyi, bizden öncekiler bu arada İbn Atıyye ve Tabresî isrâîliyyât olarak görmemiş olabilirler. Dolayısıyla müfessirlerimizin konuya yaklaşımları değerlendirilirken, bu bakış açısı korunmalıdır.

Bu çerçevede **el-Muharraru'l-Vecîz**'de isrâîlî kaynaklı bilgiler bulunduğunu söyleyebiliriz. Örneğin "**gökleri ve yeri altı evrede yaratan O'dur**/ وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام..." (Hûd 11/7) âyetinin tefsîri dolayısıyla, İbn Atıyye Ebû Hureyre aracılığıyla Hz. Peygamber'e dayandırılan bir haberi nakleder. Buna göre Allah toprağı Cumartesi, dağları Pazar, ağaçları Pazartesi, çirkinliği Salı, nûru Çarşamba, hayvanları Perşembe, Âdem'i de Cuma günü yaratmıştır. Kâ'bû'l-Ahbâr'dan da Allah'ın yaratmaya Pazar günü başlayıp Cuma günü bitirdiği ve Âdem'i Cumanın son saatinde yarattığı nakledilmiştir¹¹⁹³. Tabresî ise altı günün dünyadaki altı gün olduğunu belirttikten sonra, Allah'ın gökleri ve yeri bir anda yaratmaya muktedir olduğunu ancak maslahata binâen bir düzene göre yaratıldığını ve Cuma gününün bütün canlılar bir araya toplandığı için bu adı aldığını belirtir¹¹⁹⁴.

İbn Atıyye Hûd Sûresinde anlatılan Nuh Kıssasında da isrâîliyyât türü bilgiler verir. Nûh'un gemiyi Dımeşk bölgesinde yaptığı, ağacını Lübnan'dan aldığı, ağacın şimşir ağacı olduğu ya da Nûh'un dikip büyümesi için kırk yıl beklediği tik ağacı olduğu, geminin boyunun 1200 zirâ', eninin de 600 zirâ' olduğu bilgilerini -kendi ifadesiyle kısaltarak- aktarır. Ayrıca hayvanların erkeklerini geminin sağına, dişilerini soluna yerleştirdiği, gemiye ilk binen hayvanın karınca son binenin de eşek olduğu... bilgilerine yer verir¹¹⁹⁵. aynı şekilde Tabresî de geminin uzunluğu ile ilgili 1200-600 ve 300-50 zirâ' bilgilerini aktarır. Ayrıca geminin üç katlı olup en altta vahşî ve yırtıcı hayvanların, ara katta evcil hayvanların ve üst katta da insanların bulunduğunu ...belirtir¹¹⁹⁶.

İbn Atıyye ayrıca Kâ'bû'l-Ahbâr'dan naklen, Tevrat'ın "**de ki: 'Gelin rabbinizin size haram kıldıklarını okuyayım...'** /...قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم..." (En'âm 6/151) âyetiyle

¹¹⁹² Tabresî, **a.g.e.**, VIII/273-274.

¹¹⁹³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/152. İbn Atıyye'nin konuyla ilgili başka yerlerdeki açıklamalarının esası da buraya dayanır. O yaratmanın hangi gün başladığıyla ilgili görüşleri tartışır ve yukarıda aktardığımız Müslim hadîsine atıfta bulunur. Bkz. **a.g.e.**, II/408, IV/358, V/5, 168, 257. Hadîs için bkz. Müslim, **Sıfatil münafıkın** 27. Rivâyetin isrâîliyyât olarak değerlendirilmesi için bkz. Abdullah Aydemir, **a.g.e.**, s. 106-107.

¹¹⁹⁴ Tabresî, **a.g.e.**, IV/209.

¹¹⁹⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/170-171.

¹¹⁹⁶ Tabresî, **a.g.e.**, V/203-204.

başladığı, "**de ki: 'hamd, çocuk edinmeyen, ... Allah içindir'...**وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا..." (İsrâ 17/111) âyetiyle bittiği rivâyetlerini aktarır¹¹⁹⁷.

Tabresî'ye gelince, belirttiğimiz o kıssalara geniş yer ayırmakla, isrâîlî bilgileri daha çok aktarma durumunda kalmıştır. Üstelik o İbn Atıyye gibi bunlara pek eleştiri de getirmemiştir.

Örneğin Allah'ın ölümleri nasıl dirilttiğini göstermek için, Hz. İbrâhîm'e her birinden birer parçayı bir dağa koymasını emrettiği (Bakara 2/260) kuşların tavus kuşu, horoz, güvercin ve karga olduğu bilgisini verir¹¹⁹⁸. Aynı bilgileri İbn Atıyye'nin de verdiğini görüyoruz¹¹⁹⁹.

Tabresî, Mâide 5/112-115. âyetlerde¹²⁰⁰ anlatılan Hz. İsrâ'ya indirilen sofraya ve onunla neler geldiği ve sofraya indikten sonra neler olduğu gibi bilgiler aktarır. Buna göre Kâ'bû'l-Ahbâr'dan naklen sofranın Pazar günü indiği, bu sebeple hristiyanlarca bugünün bayram günü kabul edildiği, sofraya ile ekmek ve et ya da ekme ve et hâriç her şeyin geldiği, bunun kırmızı bir sofraya olup, içinde kızarmış pulmuş balık, süt ve sirke ile pırasa hâriç çeşitli yeşillikler bulunduğu ve içlerinde ayrı ayrı zeytin, bal, yağ, peynir ve kurutulmuş et olan beş somun ekme... olduğu bilgilerini aktarır. Ayrıca sofradan hepsi aç ve hasta olan kadın-erkek 1300 kişinin yediği, sonra zenginlerin de sofraya gelmesiyle İsrâ'nın onları uyardığı ancak kulak asmamaları üzerine Allah'ın 333 kişiyi domuza çevirdiği... gibi bilgiler verir¹²⁰¹. İbn Atıyye ise sofraya ile gelenler hakkında, çok uzatmadan ekme, balık gibi bazı bilgiler verse de; "sofraya hakkında bir çok şeyler anlatılsa da senedi olmadığı için özetlemeyi tercih ettim" der¹²⁰².

Tabresî de İbn Atıyye gibi Kâ'bû'l-Ahbâr'dan naklen, Tevrat'ın "**de ki: 'Gelin rabbinizin size haram kıldıklarını okuyayım...'...**قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ..." (En'âm 6/151) âyetiyle başladığı¹²⁰³, sonunun da Hûd'un sonu gibi olduğu¹²⁰⁴ rivâyetlerine yer verir.

¹¹⁹⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/361, III/493.

¹¹⁹⁸ Tabresî, **a.g.e.**, II/139. Aynı bilgileri İbn Atıyye de verir. Bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/353. Bunun isrâîlîyyât sayıldığı bilgisi için bkz. Abdullah Aydemir, **a.g.e.**, s. 362-363.

¹¹⁹⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/353.

¹²⁰⁰ إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ...

¹²⁰¹ Tabresî, **a.g.e.**, III/348-350. İbn Atıyye sofraya ekme, balık ve çeşitli yeşillikler indiği ile rivâyetlere değinir ve "insanlar bu sofranın hikâyelerinin çokça anlatırlar, ancak ben bu bilgilerin mesnedi olmadığını düşündüğüm için özetledim" diyerek bu rivâyetlere güvenmediğini belirtir. İbn Atıyye, **a.g.e.** II/261.

¹²⁰² İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/261.

¹²⁰³ Tabresî, **a.g.e.**, IV/153.

¹²⁰⁴ Tabresî, **a.g.e.**, V/271. Başka örnekler için bkz. Tabresî, **a.g.e.**, IV/219-221, V/203-204, 351, VII/308-309, VIII/252, vd.

3.2. TEFSİRLERİN DİRÂYET TEFSİRİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

3.2. 1. Dilbilimsel Tefsîr

Bu başlık altında müfessirlerimizin tefsîrlerinde dilbilimsel açıklamalardaki dayanakları, etimoloji ve i'râb ile hazf-takdîr, takdîm-te'hîr gibi nahiv konularını; kinâye, istiâre ve teşbîh gibi sanatları ve umûm-husûs, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen, hakikat-mecâz, yemînler gibi dile bağlı tefsîr usûlü konularını ele alacağız.

Müfessirlerimiz dilbilimsel açıklamalarında Kur'ân'a, kırâatlere, Hadîslere, dil bilginlerine, bazen de dil ekollerine ve Arap şiirine dayanırlar¹²⁰⁵. Şimdi sırasıyla bunlara birer örnek vermek istiyoruz.

İbn Atıyye'nin âyetlere getirdiği dilbilimsel açıklamalarda Kur'ân'a dayandığına örnek olarak felâk/الفلق kelimesinin (Felâk 113/1) izahındaki yaklaşımı verilebilir. O kelimenin sabah anlamına geldiğini söyledikten sonra, bunu yine Kur'ân'dan getirdiği "فالق الاصباح" (En'âm 6/96) ibâresi ile delillendirir¹²⁰⁶. Tabresî ise f-l-k kelimesine sabah anlamı verir ve herhangi bir âyete atıfta bulunmaz¹²⁰⁷.

Tabresî de مالك (Fâtîha 1/4) kelimesini açıklarken "**mülkün sahibi/مالك الملك**" (Âl-i İmrân 3/26), "**o gün hiç kimsenin bir başkasına gücü yetmeyecektir. O gün emir yalnız Allah'ındır/يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله**" (İnfitâr 82/19) ve "**bugün mülk kimindir?/الملك اليوم**" (Gâfir 40/16) âyetlerine atıfta bulunur ve melik'in siyâset ve yönetim anlamında geniş kudret sahibi, mâlik'in de mülkünde hiç kimsenin engelleyemeyeceği şekilde tasarruf sahibi anlamında olduğunu söyler¹²⁰⁸. İbn Atıyye de aynı âyet bağlamında, m-l-k lafzının iki kırâati olduğunu, buna göre melik kelimesinin mâlik kelimesinden daha kapsamlı olduğunu belirtir ve "her melik mâliktir, ancak her mâlik melik değildir" der. Kelimeyi daha da açıklamak için مالك الملك (Âl-i İmrân 3/26) âyetine atıfta bulunur¹²⁰⁹.

İbn Atıyye'nin dil açıklamalarındaki kırâat dayanaklarına örnek olarak "**iki melek, Hârût ve Mârût'a indirileni.../وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت**" (Bakara 2/102) âyetindeki الملكين kelimesine getirdiği açıklama verilebilir. Buna göre الملكين şeklinde gelen kelimenin iki melek anlamında, Hârût ve Mârût'tan bedel olduğunu söyledikten sonra, kelimeyi esre ile الملكين şeklinde okuyanlara göre ise anlamın iki kral olduğunu ve Dâvud

¹²⁰⁵ Tabresî'nin dilbilim konusundaki dayanakları ve tefsîrindeki dilbilimsel açıklamalar konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Sabîh Mahmûd Sâni, "Menhecû't-Tabresî fî Tefsîri'l-Elfâz: Dirâsâtün Lügaviyyetün Mukârenetün", **Âdâbü'r-Râfidin**, c. VIII, Musul, 1981, s. 109, vd.

¹²⁰⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/538.

¹²⁰⁷ Tabresî, **a.g.e.**, X/393.

¹²⁰⁸ Tabresî, **a.g.e.**, I/30-31.

¹²⁰⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/69.

ve Süleyman (a.s) peygamberlerin kastedildiğini söyler¹²¹⁰. Tabresî ise esre ile الملكين şeklinde gelem kırâatin şâz olduğunu söyler ve anlama tesirini belirtmez¹²¹¹.

Sahîh bir rivâyete dayanmadıkça bir kırâatin okunamayacağını, çünkü kırâatin uyulması gereken bir sünnet olduğunu söyleyen¹²¹² **Tabresî**, yine aynı gerekçeyle kurrânın okuduklarının dışına çıkılmaması gerektiğini söyler¹²¹³. O da İbn Atıyye gibi dil yönünden getirdiği bazı açıklamalarında kırâatlere dayanır. **"her şeyi onların karşlarına getirseydik.../...قَبِلَا شَيْءٌ قَبِلَا"** (En'âm 6/111) âyetindeki قَبِلَا kelimesinin قَبِلَا ve قَبِلَا şeklinde okunduğunu nakleder ve her iki durumu tartışır. Buna göre قَبِلَا okunuşunun 'kefil' manasındaki قَبِيل kelimesinin çoğulu olduğunu, Ebû Ubeyde'ye göre 'sınıf' manasında, Ebû Zeyd'e göre 'yüzyüze' anlamında olabileceğini aktarır ve قَبِلَا ve قَبِلَا, قَبِلَا ve قَبِلَا kullanımlarının hepsinin aynı ve 'yüzyüze' anlamında olduğunu söyler¹²¹⁴. İbn Atıyye ise aynı kelimenin yüzyüze anlamında قَبِلَا, sınıf, çeşit anlamından قَبِيل kelimesinin çoğulu olarak قَبِلَا okunuşuna, ayrıca قَبِلَا ve قَبِلَا kırâatlerine yer verir¹²¹⁵.

İbn Atıyye "iyiliği emret/أمر بالعرف" (A'râf 7/199) âyetindeki العرف kelimesinin insanların alışık olduğu da dînin de reddetmediği şey olduğunu söyler ve hadîsten delil getirerek açıklar. Buna göre العرف, "sana vermeyene vermek, sana gelmeyene gitmek ve sana zulmeden affetmektir"¹²¹⁶. Tabresî ise herhangi bir hadîse dayanmadan, *el-Urf* kelimesinin aklen ve dînen iyi olan anlamında olduğunu söyler¹²¹⁷.

Tabresî "irtibatlı olun/ورابطوا" (Âl-i İmrân 3/200) ibaresini hadîse dayanarak "bir namazdan sonra öbür namazı gözetlemek" olarak açıklamıştır¹²¹⁸. İbn Atıyye ise aynı hadîse atıfta bulunmakla beraber, kelimenin çoğunluğun görüşüne göre savaş araç-gereci hazırlamak anlamında olduğunu söyler ve Enfâl 8/60. âyeti¹²¹⁹ hatırlatır¹²²⁰.

İbn Atıyye, tefsîrinde Zeccâc'ın (311/923)¹²²¹, Halîl b. Ahmed (175/791) ve Sîbeveyh (180/796) gibi Basra dil ekolünün¹²²², Kisâî (189/804) ve Ferrâ (207/822) gibi Kûfe ekolünün¹²²³ görüşlerine sık sık başvurur. Görebildiğimiz kadarıyla Kûfeliler'in

¹²¹⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/187.

¹²¹¹ Tabresî, **a.g.e.**, I/251.

¹²¹² Tabresî, **a.g.e.**, I/198.

¹²¹³ Tabresî, **a.g.e.**, V/223.

¹²¹⁴ Tabresî, **a.g.e.**, IV/108.

¹²¹⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/335.

¹²¹⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/491.

¹²¹⁷ Tabresî, **a.g.e.**, IV/321.

¹²¹⁸ Tabresî, **a.g.e.**, II/370. Hadîs için bkz. Hâkim, **a.g.e.**, II/301.

¹²¹⁹ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَغْتَمْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ...

¹²²⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/559.

¹²²¹ Hem Kûfe hem de Basra ekolüne hakim olduğu ancak daha çok Basra ekolünün görüşlerini kabul ettiği ve bu ekole önderlik ettiği ile ilgili olarak . bkz. Muharrem Çelebi, "Ma'âni'l-Kur'ân ve ez-Zeccâc", Yayınlanmamış Doktora Tezi, **AÜ İslâmî İlimler Fak.**, Erzurum, 1976.

¹²²² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/61, III/358, V/12.

¹²²³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/297, III/404, V/424.

görüşlerine daha çok atıfta bulunmakla beraber¹²²⁴, bütün görüşleri karşılıklı olarak tartıştığı yerlerde genellikle Sîbeveyh başta olmak üzere Basralılar'ın görüşlerini Kûfeliler'in görüşlerine tercih eder¹²²⁵. Hem Kûfeliler'e hem de Basralılar'a karşı çıktığı yerler de vardır¹²²⁶.

İbn Atıyye "**Allahım/الله**" (Âl-i İmrân 3/26) kelimesi hakkında dilcilerin ihtilâf ettiklerini ancak münâdâ olduğu konusunda ittifak halinde olduklarını söyler. Buna delil olarak ibarenin haber manasında kullanılmamasını gösterir. Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh ve Basralılar'a göre kelimenin aslının يا الله olduğunu, يا nidâ harfinin kullanılmayıp yerine şeddeli م harfinin kullanıldığını, he/ه harfinin ötre olmasının müfred münâdâ isminin ötre olması dolayısıyla olduğunu söyler. Kûfeliler'e göre ise kelimenin aslının يا الله أم şeklinde olduğunu ve 'nin ötre olmasının buradaki hemzenin ötre olması dolayısıyla olduğunu söyler. Zeccâc'ın buna "müfred nidânın delili olan ötrenin terk edilip Allah'ın ismine ötreli bir أم eklemek muhaldır" diyerek karşı çıktığını aktarır¹²²⁷. Tabresî ise ayrıntılı tahlîle girişmez ve sadece kelimenin يا الله anlamında olduğunu belirtir¹²²⁸.

Tabresî de İbn Atıyye gibi en çok Zeccâc (311/923), yanı sıra Ferrâ (207/822) ve Kisâî (189/804) gibi Kûfeliler'in/الكوفيين, Halîl b. Ahmed (175/791) ve Sîbeveyh(180/796) gibi Basralılar'ın/البصريون görüşlerine başvurur. Tabresî çoğu zaman tercih belirtmeyip sadece konu hakkındaki yaklaşımları nakletmekle yetindiği¹²²⁹ ve İbn Atıyye gibi tercihlerini açıkça ortaya koyan bir müfessir olmadığı için hangi dil ekolünün görüşlerini daha çok tercih ettiğini söylemek oldukça zordur. Ancak bazı yerlerde Sîbeveyh'in görüşlerinden yana fikir beyân etmesi¹²³⁰ ve Basralılar'ı "arkadaşlarımız" diye nitelemesi, bize Basra Dil Ekolüne daha yakın durduğunu düşündürmektedir.

Tabresî "**ey îmân edenler, sizi acı bir azâbtan kurtaracak bir ticâreti size göstereyim mi? Allah'a ve Peygamber'ine îmân edersiniz, Allah yolunda mallarınız ve canlarınızla cihâd edersiniz. Şayet bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır. (Allah) sizin günahlarınızı bağışlar...**" يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارةٍ تُنجيكم من عذاب / (Saff 61/10-12) âyetinin i'râbını yapar. Buna göre يا أيها الذين آمنوا ifadesinin تجارة kelimesine hamledilmesini câiz görür fakat 'ticaret için îmân ediyorsunuz' denilemeyeceğini, sadece 'eğer Allah'a îmân ederseniz' denilebileceğini söyler. Zira bu ifadenin haberin kendisi olarak değil de ticaretin haberine delâlet eden bir yolla geldiğini belirtir. "Çünkü fiil masdarına delâlet eder ve îmân fiilinin ticaretle ilişkisi lafız yönünden değil mana

¹²²⁴ Kûfeliler'e 77, Kûfeliler'e 44 yerde atıfta bulunur.

¹²²⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/184-185, II/40, 331, vd.

¹²²⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/491-492.

¹²²⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/417.

¹²²⁸ Tabresî, **a.g.e.**, II/210.

¹²²⁹ Tabresî, **a.g.e.**, VIII/54, X/316.

¹²³⁰ Tabresî, **a.g.e.**, I/179, 181, VII/24, X/225.

yöndendir. Burada mana üzerine binâ edildiği için îcâz olarak cümle düşürülmüştür" der ve örnek getirir: "Araplar 'هل لك في خير تقوم إلى فلان' der. Aslı 'وأن تقوم' dur". Tabresî ayrıca يغفرلكم cümlesindeki يغفرلكم fiilinin iki yönden cezm olduğunu söyler. Birincisinin, Ferrâ'ya göre, هل أدلكم 'ün cevabı olduğunu nakleden Tabresî, "Basralı arkadaşlarımız ticârete delâlet eden şeye magfiret gerekmez" diyerek, Basralılar'ın bu görüşe karşı çıktıklarını söyler. İkincisi haberin lafzı üzere gelen bir emir olarak 'Allah'a ve rasûlüne îmân edin ve Allah'ın yolunda cihâd edin' anlamında تؤمنون بالله ibaresine hamledildiği için cezm olduğunu söyler. Buna delil olarak da İbn Mes'ûd'un وأمنوا بالله وجاهدوا kırâatini getirir. "Emrin haber lafzıyla gelmesi men edilmemiştir" diyerek de **"de ki: 'kim dalâlet içerisinde ise, Rahmân ona uzun bir süre tanır'مدى الضلالة فليمدد له الرحمن"** (Meryem 19/75) âyetini delil getirir¹²³¹. Aynı âyet çerçevesinde İbn Atıyye تؤمنون بالله ifadesinin emir manasında haber olduğunu, Ahfeş'e göre de تجارة kelimesine atf-ı beyân, Müberred'e göre emir manasında olup emrin cevâbı olarak يغفرلكم ذنوبكم cümlesinin meczûm olarak geldiğini belirtir. خير kelimesinin de tafdîl olma ihtimaline göre 'her amelden daha hayırlı', haber olma ihtimaline göre de 'bizzat hayır' anlamına geldiğini söyler¹²³².

Müfessirlerimizin dilbilimsel açıklamalarındaki dayanaklarından biri de Arap şiiridir. İbn Atıyye ve Tabresî tefsirlerinde İmruu'l-Kays (m. 540 ?)¹²³³, Tarafe (m. 569)¹²³⁴, Amr b. Külsüm (m. 584, 600 ?)¹²³⁵, Nâbiga (m. 604)¹²³⁶, A'şâ (7/628)¹²³⁷, Düreyd b. Samme (9/630)¹²³⁸, Antere (22/642 ?)¹²³⁹, Kâ'b b. Züheyr (24/645)¹²⁴⁰, Cerîr (114/653)¹²⁴¹, Zü'r-Rumme (117/656)¹²⁴², Lebîd b. Rebîa (40-41/660-661)¹²⁴³, Hasan b. Sâbit (60/680)¹²⁴⁴ ve Ferezdak (115/733)¹²⁴⁵, gibi şâirlerin şiirlerine atıfta bulunurlar. Aynı âyetlerin tefsirinde ortak bir çok şiirden yararlanmışlardır¹²⁴⁶. Mesela tespitlerimize göre sadece Bakara Sûresinde, 43 yerde aynı şiirlere başvurarak açıklamalar getirirler.

Örneğin İbn Atıyye **"şühesiz her şeyi bilen ve hikmetle yapan Sensin/إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ"** (Bakara 2/32) âyetinde, الحكيم 'in Allah'ın fiil sıfatlarından olup 'hüküm koyan' anlamında olduğunu söyler. Bir başka yoruma göre de 'kötülükten alıkoyan' anlamında

¹²³¹ Tabresî, a.g.e., IX/358.

¹²³² İbn Atıyye, a.g.e., V/304.

¹²³³ İbn Atıyye, a.g.e., II/59, IV/8, V/132. Tabresî, a.g.e., II/3, VI/322, VIII/235.

¹²³⁴ İbn Atıyye, a.g.e., I/72, II/356, III/232. Tabresî, a.g.e., I/36, V/17, X/201-202.

¹²³⁵ İbn Atıyye, a.g.e., I/56, III/27, V/262. Tabresî, a.g.e., I/31-32, V/33, IX/228.

¹²³⁶ İbn Atıyye, a.g.e., II/62, IV/61, V/535. Tabresî, a.g.e., II/178, VI/58, IX/58.

¹²³⁷ İbn Atıyye, a.g.e., II/509, III/533, V/529. Tabresî, a.g.e., II/56, VI/268, IX/120.

¹²³⁸ İbn Atıyye, a.g.e., I/138, III/242, IV/501. Tabresî, a.g.e., I/147, V/100, X/76.

¹²³⁹ İbn Atıyye, a.g.e., I/494, III/466, IV/302. Tabresî, a.g.e., III/195, VI/263, IX/286.

¹²⁴⁰ İbn Atıyye, a.g.e., I/71, III/139, V/210. Tabresî, a.g.e., II/159, V/114, VIII/279.

¹²⁴¹ İbn Atıyye, a.g.e., I/74, III/109, V/74. Tabresî, a.g.e., I/207, IV/226, VII/108.

¹²⁴² İbn Atıyye, a.g.e., II/62, IV/434, V/237. Tabresî, a.g.e., II/331, IV/264, VII/305.

¹²⁴³ İbn Atıyye, a.g.e., II/420, IV/316, V/415. Tabresî, a.g.e., III/272, VI/138, IX/207.

¹²⁴⁴ İbn Atıyye, a.g.e., I/111, III/47, V/213. Tabresî, a.g.e., III/274, V/47-48, VII/130.

¹²⁴⁵ İbn Atıyye, a.g.e., II/374, IV/531, V/219. Tabresî, a.g.e., I/368, V/162, X/204.

¹²⁴⁶ Örnek olarak bkz. İbn Atıyye, a.g.e., I/86, 169, 263. Tabresî, a.g.e., I/57, 214, II/23.

olduğunu, aynı kökten gelen الحكمة الفرس'in (atın gemi) atı (taşkınlıktan) engellediğini söyler. Görüşünü Cerîr'den getirdiği bir şiirle delillendirir:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم
إني أخاف عليكم أن أغضبا

Ey Hanîfe oğulları, engel olun beyinsizlerinize,

Çünkü korkarım ki kızacağım size¹²⁴⁷.

Aynı şekilde Tabresî de h-k-m'nin, 'bir şeyi sağlam yapma', *hakîm*in de 'kötülüğe engel olan kimse' anlamında olduğunu söyler. Aynı kökten türeyen hayvan yularının gemi/الحكمة اللجام 'nin hayvanı taşkınlıktan alıkoyduğunu belirtir. O da İbn Atıyye gibi yukarıda aktardığımız şiiri delil olarak getirir. Daha sonra da الحكيم kelimesinin 'hikmette zirve olan' anlamında olduğunu söyler¹²⁴⁸.

Tabresî de "Eğer yolculukta olup da yazacak birini bulamazsanız, borca karşılık rehinler alın.../...مقبوضة" (Bakara 2/283) âyetindeki رُهْن kelimesinin رُهْن ve رُهْن şeklinde okunduğunu, Ebû Ali'ye göre bu kelimenin رُهْن ve رُهْن olarak iki şekilde çoğulu yapılan kelimelerden olduğunu söyler ve A'şâ'nın şiirinden delîl getirir:

أَلَيْتُ لَا أُعْطِيهِ مِنْ أَبْنَانِنَا
رُهْنًا فَيُفْسِدَهُمْ كَمَنْ قَدْ أَفْسَدُوا

Yemîn ederim ki ona çocuklarımızdan rehinler vermeyeceğim

Önceden helâk ettikleri gibi onları da helâk etsin diye¹²⁴⁹.

İbn Atıyye de aynı şekilde r-h-n lafzının çoğulu olarak رُهْن ve رُهْن okunuşlarına yer verir. Kelimenin her iki vezinde de çoğulunun geldiğini belirtirek Tabresî gibi yukarıda aktardığımız şiiri delil olarak getirir¹²⁵⁰.

Müfessirlerimizden İbn Atıyye Kur'ân'da Arapça dışında yabancı kelime olup olmadığı konusunu mukaddimesinde tartışırken, Tabresî bu konuyu tartışmaya açmaz.

İbn Atıyye, konu hakkında Ebû Ubeyde'nin Kur'ân'da her dilden kelime bulunduğu görüşüne karşılık, Taberî ve onun gibi düşünenlere göre Kur'ân'da sadece sarîh Arapça kelimeler bulunduğunu, diğer dillere nispet edilen örneklerde ise Arapça ile o dil arasında benzerlik bulunduğu konusunda görüş birliği olduğunu ve Arapların İranlıların ve Habeşlilerin bazen aynı kelimeyi kullanabildiklerini nakleder. Bunu İbn Abbâs'tan naklen Müzzemmil 73/6. âyetteki ناشئة (gece kalkmak) ve Hadîd 57/28. âyetteki كفلين (arслан) kelimelerinin Habeşçe olduğu rivâyeti ile örnekler. Buna karşılık İbn Atıyye, "kural da inanç da Kur'ân'ın apaçık bir Arapça ile indiği yönündedir" diyerek,

¹²⁴⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/122. Aynı şiirden hareketle benzer açıklama için bkz. Tabresî, **a.g.e.**, I/111.

¹²⁴⁸ Tabresî, **a.g.e.**, I/111-112.

¹²⁴⁹ Tabresî **a.g.e.**, II/174. Aynı şiirden hareketle benzer açıklama için bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/387.

¹²⁵⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/387.

Kur'ân'da Arapça dışında herhangi bir dilden kelime bulunmadığını, yukarıdaki gibi bazı örneklerin Kureyş'in ticaret, seyahat vb. nedenlerle alıp bazı değişiklikler yapmak sûretiyle dillerinde ve şiirlerinde kullandıkları Arapçalaşmış kelimeler olduğunu ve Kur'ân'ın da bu kelimelerle indiğini söyler ve örnek olarak رطاف kelimesini verir. Taberî'nin iki dilin de aynı kelimeyi kullandıkları görüşüne ise "bu mümkün değildir. Çoğunlukla bu dillerden biri asıl olup diğeri ondan almıştır. Bu sebeple iki dilin az da olsa aynı kelimeyi kullandıklarını savunamayız" diyerek karşı çıkar¹²⁵¹.

Görüldüğü gibi İbn Atıyye Kur'ân'da bulunan kelimelerin Arapça, kökeni başka dillerde olan kelimelerin de muarreb (Arapçalaşmış) olduğu görüşündedir. Bu durumda onun tefsîrinde İblîs¹²⁵² ve Cibrîl¹²⁵³ gibi bazı fizik ötesi varlıkların, önceki döneme ait Medyen¹²⁵⁴ gibi bazı yer adları, İncîl¹²⁵⁵ gibi kitap adları ile Mûsâ¹²⁵⁶, Zekeriyâ¹²⁵⁷ ve Îsâ¹²⁵⁸ gibi peygamber ve İsrâîl¹²⁵⁹, Karûn¹²⁶⁰, Tâlût¹²⁶¹ ve Câlût¹²⁶² gibi şahıs adlarının a'cemî, ancak muarreb kelimeler olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür.

Belirttiğimiz gibi **Tabresî** Kur'ân'da Arapça dışında kelime bulunup bulunmadığını tartışmaya açmasa da; İblîs¹²⁶³, Mûsâ¹²⁶⁴, Semûd¹²⁶⁵, bir görüşe göre cehennem¹²⁶⁶ kelimelerinin a'cemî ve muarreb olduklarını söylemekle, bu konuda İbn Atıyye'den farklı bir tutum ortaya koymaz.

Müfessirlerimiz tefsîrlerinde yeri geldikçe kelime tahlîllerine, âyetlerin i'râbına, âyetlerde hazf-takdîr, takdîm-te'hîr gibi çeşitli i'rab konularına ve kinâye, istiâre, teşbîh gibi belâğât konularına yer verirler.

Örneğin **İbn Atıyye** Bakara 2/32. âyette yer alan ملائكة kelimesinin etimolojisini ele alır. Kelimenin müfredinin ملك olup mef'al vezninden aslının ملاك olduğunu, onun da 'göndermek' anlamındaki لاك fiilinden geldiğini ve cemîsinin مفاعلة bâbından geldiğini söyler. Bir gruba göre de kelimenin aslının yine 'göndermek' anlamındaki ألك fiilinden türeyen مالك kelimesi olduğunu ve bunu aşağıdaki şiirle delillendirdiklerini söyler:

أبلغ النعمان عني مألِكَ أنه قد طال حبسي وانتظاري

¹²⁵¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/51.

¹²⁵² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/125, III/361.

¹²⁵³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/183.

¹²⁵⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/426.

¹²⁵⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/199.

¹²⁵⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/142.

¹²⁵⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/426.

¹²⁵⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/444.

¹²⁵⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/133.

¹²⁶⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/298.

¹²⁶¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/331.

¹²⁶² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/336.

¹²⁶³ Tabresî, **a.g.e.**, I/116.

¹²⁶⁴ Tabresî, **a.g.e.**, IV/248.

¹²⁶⁵ Tabresî, **a.g.e.**, X/273.

¹²⁶⁶ Tabresî, **a.g.e.**, IX/183.

Numan'a benden haber ulaştırın,

Çünkü yalnızlığım ve bekleyişim çok uzadı.

İbn Atıyye لأك ve لك şeklindeki her iki kökün de Arapça'da duyulduğunu, lâm'dan sonra gelen hemzenin kalbedildiğini ve مفعول vezinde gelip, çoğulunun مفاعلة vezinde ملائكة olduğunu söyleyerek kendi görüşünü ortaya koyar. Daha sonra İbn Keysân'a göre kelimenin ملك'den türediği görüşüne ve deliline yer verir¹²⁶⁷.

Aynı âyet dolayısıyla Tabresî ملائكة kelimesinin ملك isminin çoğulu olduğunu, etimolojisi hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte âlimlerin çoğuna göre 'elçilik' anlamındaki الوكة kelimesinden türediğini ve مائكة şeklinde yapılan masdarından geldiğini söyler. Tabresî'nin bunun için getirdiği şiir delillerinden biri, İbn Atıyye'nin de naklettiği yukarıda geçen řiirdir¹²⁶⁸.

Tabresî'nin kavram tahlillerine örnek olarak da Bakara 2/8. âyet dolayısıyla الناس kelimesine getirdiği açıklamayı vereceğiz. Tabresî kelimenin beşer ve insan anlamında olduğunu söyleyip, kelime ile 'insânî sûreti ile hayvanlardan ayrılan topluluğun' kastedildiğini belirtir. Kelimenin aslının الأنس kelimesinden türeyen فعال vezninde أناس olduğunu ve kesret-i isti'mâlden dolayı hemzenin düşürüldüğünü söyler. Bir görüşe göre kelimenin النوس kökünden gelmiş olabileceğini söyler. İnsana görme özelliği dolayısıyla bu ismin verilmiş olabileceğini de hatırlatan Tabresî, "إني أنست نارا" (Tâ-hâ 20/10) âyetini buna delil gösterir. **"Unuttu. Biz onu kararlı bulmadık/عظما"** (Tâ-hâ 20/115) âyetini hatırlatarak da kelimenin 'unutmak' anlamındaki نسيان kelimesinden türemiş olabileceğini de söyler¹²⁶⁹. İbn Atıyye ise bir gruba göre kelimenin, نسي lafzından türeyip i'lâl kaidesi gereği yâ/ى'nın elif/î'e dönüştüğünü ve kelimenin ناس şeklini aldığını, bir görüşe göre de burada i'lâl olmayıp bu kelimenin cemî kelimelerden ناس olarak geldiğini ve başka bir görüşe göre de أناس lafzından türediğini nakleder.

Müfessirlerimiz i'râba çok önem verirler ve âyetleri i'râb yönünden değerlendirirler. İbn Atıyye, Hz. Peygamber'in *en faziletli Kur'ân ilminin i'râb olduğu ve Kur'ân'ın i'râb edilmesine dâir hadîslerine* atıfta bulunur ve Kur'ân'ın i'râbının şerâatın temeli olduğunu ve şerâtı oluşturan manaların onunla ortaya konulabileceğini söyler¹²⁷⁰. İ'râb Tabresî'ye göre de ilimlerin en şerefliisidir. Çünkü ona göre her açıklama i'râba dayanır. Kapalı olan lafızları açan ve anlamları ortaya çıkaran da i'râbtır¹²⁷¹.

¹²⁶⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/116. İbn Atıyye'nin nahiv ve i'râb konularına yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yâsin Câsim Muhaymid, **a.g.e.**, s. 51 vd.

¹²⁶⁸ Tabresî, **a.g.e.**, I/103.

¹²⁶⁹ Tabresî, **a.g.e.**, I/65.

¹²⁷⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/40.

¹²⁷¹ Tabresî, **a.g.e.**, I/14. Tabresî'nin nahiv ve i'râb görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Murtazâ Eyrevânî, "Rûykerd-i Edebî Tefsîri Mecmei'l-Beyân", **Pejûheşhâyi Kur'ânî**, (Tabresî Özel Sayısı),

"yaptıklarının en güzelinin sevabıyla /ثواب أحسن ما عملوا/ şeklinde olduğunu belirtir¹²⁷⁶. Tabresî ise burada âyetin ilgili kımıyla ilgili bir hazf-takdîr değerlendirmesinde bulunmaz¹²⁷⁷.

Tabresî de "**Hacılara su veren ve Mescid-i Haram'ı imar edenleri Allah'a ve âhîret gününe inanan ve Allah yolunda cihâd edenlerle bir mi tutuyorsunuz?!/أجعلتم** سقاية الحاج وعمارة المسجد كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله... (Tevbe 9/19) âyetindeki hemze/ soru edatının inkârî olup 'bir tutmayın' anlamında olduğunu söyledikten sonra; burada hazf bulunduğunu ve "hacılara su veren kimseler ile Mescid-i Haram'ı imar eden kimseleri.../أجعلتم أهل سقاية الحاج وأهل عمارة المسجد/ " şeklinde takdîr edilebileceğini söyler¹²⁷⁸. İbn Atıyye de aynı şekilde âyetin سقاية ve عمارة şeklinde okunması durumunda âyette hazfin olacağını ve "أجعلتم أهل سقاية " şeklinde takdîr edileceğini belirtir¹²⁷⁹.

İbn Atıyye "**Müminlere yardım etmeyi üzerimize almışsızdır/ وكان حقاً علينا نصر** المؤمنين (Rûm 30/47) âyetinde haberin önemi dolayısıyla öne alındığını ve bununla tehîr kastedilen bir takdîm olduğunu söyler¹²⁸⁰. Tabresî ise aynı yerde bir takdîm-te'hîr değerlendirmesinde bulunmaz¹²⁸¹.

Tabresî "**Allah size verdiği sözü tutmuştur. Hani Allah'ın izniyle onları etkisiz hale getirmiştiniz. Sonra gevşediniz ve emri yerine getirme konusunda çekiştiniz.../...الأمر...** (Âl-i İmrân 3/152) "ولقد صدقكم الله وعده، إذ تحسّونهم بإذنه، حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر...âyetinin kısmıyla ilgili iki görüş nakleder. Birincisi, burada bir hazf olduğu ve takdîrinin حتى إذا فشلتم امتنحتم şeklinde olduğunu, ikincisi de و 'ın ziyâdesi ve takdîm-tehîr dolayısıyla böyle geldiğini ve Ferrâ'nın Sâffât 37/103. âyete atıfla حتى إذا فشلتم şeklinde takdîr ettiğini söyler. Basralılar'ın bunu câiz görmeyip birinci görüşü tercih ettiklerini belirtir¹²⁸². İbn Atıyye ise aynı cümleyi farklı bir biçimde ele alır ve إذا'nın salt bir amaç için gelip "إلى أن فشلتم" anlamında olduğunu belirtir. إذا'nın da إذا manasında olmasının bu görüşü güçlendirdiğini, çünkü emrin/الأمر yerine getirilmiş olduğunu ve böylelikle sadece durumun anlatıldığını ve إذا'ya cevap gerekmediğini belirtir. Ancak İbn Atıyye إذا'ya bir cevabın gerekliliği konusunun daha belirgin olduğunu söyler. Ebû Ali'ye göre تنازعتم fiilinin إذا'ya cevap olarak geldiği görüşünü doğru bulmaz ve cevabın mahzûf olduğunu ve "vb انهزمتم" olabileceğini ifade eder¹²⁸³.

¹²⁷⁶ İbn Atıyye, a.g.e., IV/187.

¹²⁷⁷ Tabresî, a.g.e., VII/197-202.

¹²⁷⁸ Tabresî, a.g.e., V/20.

¹²⁷⁹ İbn Atıyye, a.g.e., III/16.

¹²⁸⁰ İbn Atıyye, a.g.e., III/93, IV/341.

¹²⁸¹ Tabresî, a.g.e., VIII/52-53.

¹²⁸² Tabresî, a.g.e., II/319.

¹²⁸³ İbn Atıyye, a.g.e., I/524.

Müfessirlerimiz tefsîrlerinde yer yer kinâye¹²⁸⁴, istiâre¹²⁸⁵ ve teşbîh¹²⁸⁶ gibi Arap dilinin edebî sanatlarına da değinmişlerdir¹²⁸⁷.

Örneğin İbn Atıyye "**sonra yüz çevirip mücadele etmeye çalıştı**/ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى/ (Nâziât 79/22) âyetindeki أدبر fiilinin 'îmândan yüz çevirmekten' kinâye olduğunu söyler¹²⁸⁸. Tabresî ise böyle bir değerlendirme yapmaz¹²⁸⁹.

Tabresî de "(Süleyman) 'Rabbimi hatırlattıklarından dolayı atları severim' dedi. Gözden kaybolana kadar (onlara baktı)/ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ (Sâd 38/32) âyetindeki ذَكَرَ رَبِّي ifadesinin bir görüşe göre 'Allah'ın kitâbı Tevrat'tan' kinâye olduğunu ve anlamın 'Allah'ın kitabından dolayı atları severim' şeklinde olduğunu söyler¹²⁹⁰. İbn Atıyye ise عَنْ ذِكْرِ رَبِّي ibâresi ile ilgili olarak, sadece 'ın bütün te'vîllere göre bir şeyin başka bir şeye yakınlığını ifade etmek için geldiğini belirtir¹²⁹¹.

İbn Atıyye "**bu mesaja îmân etmediler diye, onların arkasından, üzüntüden kendini helâk mi edeceksin!**/فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا/ (Kehf 18/6) âyetindeki عَلَى آثَارِهِمْ ifadesinin 'îmândan yüz çevirip uzaklaşmaları ve dîni yaşamaktan kaçmalarını' anlatmak için getirilmiş fasîh bir istiâre olduğunu söyler¹²⁹². Tabresî ise burada aynı değerlendirmeyi yapmaz¹²⁹³.

Tabresî Nahl 16/112. âyetteki "**Allah da onlara açlık ve korku belâsını tattırdı**/...فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ..." ifadesinin, Arapların "şu ata bin ve onu dene/ اركب هذا فذاق فأعطته من اللبن جانباً كفى ولها أن يغرق السهم حاذرُ" dedikleri gibi bir istiâre olduğunu söyler ve şiirden delil getirir:

فذاق فأعطته من اللبن جانباً كفى ولها أن يغرق السهم حاذرُ

Tattı, ona fazla fazla yumuşaklık gösterdi

Artık yeter, onun bu lütuftan aşırı yararlanmasına bir engel gerek¹²⁹⁴.

İbn Atıyye de aynı âyet bağlamında, "فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ" cümlesinde 'açlık gelip onları bulunca elbise gibi üzerlerine yapıştı' anlamından istiâreler olduğunu söyler ve A'sâ'da delil getirir:

¹²⁸⁴ Kinâye, sözü gerçek anlamına da gelebilecek şekilde ancak onun dışında başka bir anlamda kullanma sanatıdır. Bkz. Nusreddin Bolelli, **Belâgat**, MÜ İfav. Yay., İstanbul, 2001, s. 147.

¹²⁸⁵ Istiâre, hakikî mana ile mecâzî mana arasındaki benzerlikten dolayı, bir kelimenin manasını geçici olarak alıp başka bir kelime için kullanmaktır. Nusreddin Bolelli, **a.g.e.**, s. 83.

¹²⁸⁶ Teşbîh, benzetme sanatı. Bir şeyi başka bir şeye benzetmek. Nusreddin Bolelli, **a.g.e.**, s. 36.

¹²⁸⁷ İbn Atıyye'nin tefsîrindeki belâgat açıklamalarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Mes'ûd Tavîr, **el-Menhecû'l-Belâgiyyü li Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim**, Dâru'l-Mültekâ, Kıbrıs, 1998, s. 69-135.

¹²⁸⁸ V/433.

¹²⁸⁹ Tabresî, **a.g.e.**, X/202.

¹²⁹⁰ Tabresî, **a.g.e.**, VIII/277.

¹²⁹¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/504.

¹²⁹² İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/496.

¹²⁹³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, VI/242-244.

¹²⁹⁴ Tabresî, **a.g.e.**, VI/163.

إذا ما الضجيج ثنى جيدها تنثنت عليه فصارت لباسا

Refîkim boynunu bükünce,

İyice büküldü, bir elbise gibi oldu

Ayrıca "(Eşleriniz) sizin örtünüzdür, sizde onların örtüsüsünüz/ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ (Bakara 2/187) âyetini de buna örnek gösterir¹²⁹⁵.

İbn Atıyye "inkârları sebebiyle buzağı (sevgisi) onların kalplerine içirildi/...وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم..." (Bakara 2/93) âyetinde takdîrin حَبَّ العجل, mananın da 'kalpleri içmeye hazır hale getirildi' şeklinde olduğunu söyledikten sonra, "bu, buzağı sevgisinin kalplerine yerleştirilmesinden ibaret bir teşbîh ve mecâzdır" der¹²⁹⁶. Tabresî âyetin anlamını açıklamaya yönelik olarak yaptığı açıklamalarda, ilgili cümle hakkında teşbîh ve mecâz değerlendirmesinde bulunmaz¹²⁹⁷.

Tabresî de "Tâ-sîn. Bunlar Kur'ân'ın ve apaçık Kitâb'ın âyetleridir/ طس. تلك آيات" (Neml 27/1) âyetinde geçen Kur'ân ve Kitâbın aynı olup, iki vasfıyla zikredilmesinin, kırâat (القرآن) ve yazıyla (كتاب) ortaya konduğunu ifade etmek amacına yönelik olduğunu söyler. İki yönden de yani okunması ve yazılması yönünden konuşana benzetildiğini söyler. Böylece anlamın 'Allah onda emir-nehiy, helâl-haram ve va'd-vaîd konularını açıklamıştır' şeklinde geldiğini söyler¹²⁹⁸. İbn Atıyye de benzer bir değerlendirme yaparak âyetteki kitâb kelimesinin Kur'ân kelimesine atfedildiğini ve bu iki kelimenin Kur'ân'ın iki belirgin vasfını ifade ettiğini söyler. Buna göre ona bir araya toplandığı için Kur'ân, yazıldığı için de kitap denilmiştir¹²⁹⁹.

Müfessirlerimiz tefsîrlerinde yeri geldikçe dilbilime bağlı tefsîr usûlü konularından umûm-husûs, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen, hakikat-mecâz, tekrarlar ve yemînler gibi konularına da yer verirler. Biz önceki bölümde bazılarını örnekler verdiğimiz için, burada sadece hakikat-mecâz, tekrarlar ve yemînler konularına örnek vermekle yetineceğiz.

İbn Atıyye "sizin için dinlenesiniz diye geceyi ve aydınlatıcı olarak gündüzü yaratan O'dur.../...والنهار يجمع لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً" (Yûnus 10/67) âyetindeki والنهار ifadesinin mecâz olduğunu, çünkü gündüzün bizzat gösteren olmadığını, görmeyi sağlamak için zarf (uygun ortam) olduğunu söyler. İbn Atıyye ayrıca bunun Arapların dillerinde var olan bir uygulama olduğunu ve bu durumda maksadın (lafzın zâhiri değil) anlam olduğunu belirtir ve buna şiirden iki örnek getirir:

لقد لمتنا يا أم غيلان في السرى ونمت وما ليل المطي بنائم

¹²⁹⁵ İbn Atıyye, a.g.e., III/427.

¹²⁹⁶ İbn Atıyye, a.g.e., I/180.

¹²⁹⁷ Tabresî, a.g.e., I/241-242.

¹²⁹⁸ Tabresî, a.g.e., VII/288.

¹²⁹⁹ İbn Atıyye, a.g.e., IV/248.

Biz gece yolda uyuduk ey Ümmü Gîlân,

Ben uyudum ama hayvan uyumadı.

أما النهار ففي قيد وسلسلة والليل في بيت منحوت من الساج

Gündüz pranga ve zincir altında,

Gece de kayadan bir hapisane içinde¹³⁰⁰.

Aynı şekilde Tabresî de burada bir mecaz, benzetme ve istiâre olduğunu söyler ve İbn Atıyye gibi yukarıdaki ilk şiiri delil olarak zikreder¹³⁰¹.

Tabresî "**orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar buldular...** / فوجدا فيها جداراً يريد أن ... ينقض" (Kehf 18/77) âyetinde, duvarın irade ile vasıflandırılmasının mecâz ve 'yıkılmaya yakın olmak', 'çökmenin eşiğinde olmak' anlamında olduğunu söyler. Tabresî bunu bir şeyi yapmak isteyen kişinin benzetildiği bir durum olarak niteler ve İbn Atıyye gibi bu kullanımın, Arapların fasîh konuşmalarından olduğunu söyler ve buna şiirden delil getirir:

يريد الرُّمْحُ صدر أبي براء ويرغب عن دماء بني عَقِيل

Mızrak Ebû Berâ'nın göğsünü arzuluyor,

Akîl oğullarının kanını dökmekten ise uzak duruyor¹³⁰².

İbn Atıyye Mâide 5/41 ve 42. âyetlerde iki defa gelen "**yalanı çok dinlerler** / سَمَاعُونَ لِلْكَذِب" ifadesi ile ilgili olarak, "birincisi münafıklar hakkında olsa da, bu tekîd ve mübalâğa için gelen bir tekrardır. Yine isrâîloğullarından haber vermektedir" değerlendirmesinde bulunur¹³⁰³. Tabresî ibarenin tekrarı üzerinde durmaz ve yahûdîler ile münafıklardan kinâye olduğunu belirtmekle yetinir¹³⁰⁴.

Tabresî de Bakara 2/36 ve 38. âyetlerde tekrar eden "**inîn** / اهبطوا" emrinin tekrarı konusunda görüş ayrılığı bulunduğunu, Ebû Ali el-Fârisî'ye göre birinci emrin cennetten semâya, ikinci inişin de semâdan yeryüzüne olduğunu söyler. Bir görüşe göre de tekîd için geldiğini, başka bir görüşe göre ise iki durum ve ifade biçimi arasında fark olduğu için tekrar edildiğini söyler¹³⁰⁵. İbn Atıyye ise bu emrin iki defa tekrar etmesi üzerinde durmaz ve burada hitâbın genel olmakla birlikte Âdem ve Havvâ'ya tahsîs edilmiş olduğunu belirtir¹³⁰⁶.

¹³⁰⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/130.

¹³⁰¹ Tabresî, **a.g.e.**, V/153.

¹³⁰² Tabresî, **a.g.e.**, VI/296.

¹³⁰³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/193.

¹³⁰⁴ Tabresî, **a.g.e.**, III/254.

¹³⁰⁵ Tabresî, **a.g.e.**, I/132.

¹³⁰⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/129-131.

İbn Atıyye "**kendisine zararı faydasından kesinlikle daha yakın olana yalvarır. O ne kötü bir yardımcı ve ne kötü bir arkadaşır!**" **يَدْعُو لِمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ، لَيْسَ** (Hacc 22/12) âyetinde, **لِمَنْ ضَرُّهُ** ifadesindeki lââm'ın yemîn için gelmesine dilde izin verildiğini, **le bi'se/لَيْسَ** 'deki lââmın ise, Ebû Ali el-Fârisî birinciye ibtidâ, ikinciye kasem lââmı olarak kabul etse de, kasem lââmı olduğunu söyler¹³⁰⁷. Tabresî de Basralılar ve Kûfeliler'e göre **يَدْعُو لِمَنْ ضَرُّهُ** ibaresindeki lââmın tehir anlamında olduğunu, "**يَدْعُو لِمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ**" şeklinde takdîr edip açıklamadıklarını söyler. Sonra buradaki lââmın yemîn ve te'kid için olduğunu belirtir. **لَيْسَ** 'deki lââma gelince, İbn Atıyye gibi bunun yemîn için gelen bir lââm olduğunu söyler¹³⁰⁸.

Tabresî de "**Allah Peygamber'in, muhâcirlerin ve ensârın tevbelerini kesinlikle kabul etmiştir...**" **لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ...** (Tevbe 9/117) âyetinde Allah'ın yemîn ettiğini, çünkü **لَقَدْ** 'taki lââmın kasem lââmı olduğunu ve buna göre Allah'ın Hz. Peygamber'in ve ashâbın tevbe ve tâatlerini kabul ettiğini söyler¹³⁰⁹. İbn Atıyye ise buradaki lââm'ın ne anlamda kullanıldığı üzerinde durmaz¹³¹⁰.

3.2. 2. Fıkhî Tefsîr

Kur'ân İslâmın temeli olduğu gibi, Kur'ân kaynaklı diğer ilimlerin de adı üstünde kaynağı ve temelidir. İslâmın hukuk anlayışını konu alan Fıkıh ilmi, kaynağı Kur'ân olan başlıca ilimlerden biridir. Dolayısıyla tefsîrlerde ilgili ahkâm âyetleri bağlamında, fıkhî konulara temâs edilir. İbn Atıyye ve Tabresî de bundan geri durmamışlar ve yeri geldikçe tefsîrlerinde fıkhî konuları işlemişlerdir.

İbn Atıyye'nin Sünnî/Mâlikî bir kadı olduğu göz önüne alınırsa, tefsîrinde fıkhî konulara çokça yer vermesi doğal karşılanır¹³¹¹. Şîî/imâmî bir medrese hocası olarak Tabresî de fıkhî konulardan kaçınmamış, gerekli gördüğü kadarını ele almıştır. Ancak hemen söyleyelim ki, **el-Muharraru'l-Vecîz** ve **Mecmeu'l-Beyân** birer ahkâm tefsîri değildir. Dolayısıyla müfessirlerimiz, bize göre eserlerinde tefsîr disiplininin ayrılmamışlar ve eserlerini bir fıkıh kitabı hüviyetine büründürmemişlerdir. İşledikleri konunun ayrıntıları için okuyucuyu fıkıh kitaplarına yönlendirmişlerdir¹³¹².

Konu başlığı altında, müfessirlerimizin fıkhî konulardaki dayanaklarına, hangi fıkhî konuları ve nasıl işlediklerine, hangi fıkıh âlimlerinden ve mezheplerinden

¹³⁰⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/110.

¹³⁰⁸ Tabresî, **a.g.e.**, VII/105-106.

¹³⁰⁹ Tabresî, **a.g.e.**, V/101.

¹³¹⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/92-93.

¹³¹¹ İbn Atıyye'nin tefsîrinin fıkhî yönü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdüsselâm Muhammed Ebû Sead, **a.g.e.**, s. 251 vd.

¹³¹² İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/326. Tabresî, **a.g.e.**, III/28, 193, 260, IX/317, X/10.

yararlandıklarına, mezheplere yaklaşımlarına ve mezhep taassupları olup olmadığına temas edeceğiz.

Bilindiği gibi İslâm Hukuku'nun dayanakları Kur'ân ve sünnet ile başlayıp icmâ, sahabe görüşleri, kıyas, istihsân, örf, mesâlih-i mürsele, zerâyi', istishâb ve önceki şeriatlara kadar gider¹³¹³. Biz konuyu bu kadar detaylandırmayacak ve İslâm Hukuku'nda dört delîl (edille-i erbaa) olarak kabul edilen Kur'ân, sünnet, icmâ' ve kıyasın müfessirlerimiz tarafından hükümlerde nasıl kullanıldıklarını ve ayrıca Tabresî'nin imamların görüşlerini nasıl delil kabul ettiğini göstermeye çalışacağız.

İbn Atıyye'ye göre Kur'ân dînin temelidir. Diğer ilimler ise çıkışlarını ona borçludur ve ona hizmet eder¹³¹⁴. Bu sebeple o bir çok hükümde ilk olarak Kur'ân'a dayanır. Örneğin **"kadınları boşadığınızda, iddetlerini tamamladıkları zaman, aralarında iyilikle anlaşılırsa kendi eşleri ile yeniden evlenmelerine engel olmayın. Sizden Allah'a ve âhiret gününe îmân edenlere verilen öğüt budur.../ وإذا طلقتم النساء قبل أن ينجحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف، ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر...."** (Bakara 2/232) âyetine dayanarak; Ebû Hanîfe'nin 'nikahta velînin rızasını alma şartı yoktur' görüşüne karşı, velînin velîsi olduğu kimsenin nikâhında rızasının alınmasının gerektiğini söyler¹³¹⁵. Tabresî de burada İbn Atıyye ile aynı fikirdedir. O âyette velî olmadan nikâh akdinin geçerli olmayacağını ileri sürenlere delil bulunmadığını söyler. **"Yeniden evlenmelerine engel olmayın/ فلا تعضلوهن أن ينجحن أزواجهن"** emri ile bunun açıklandığını ve hitâbın velîlere ya da boşayan eşlere olabileceğini nakleder. Âyetin bağlamına göre boşayan eşlere olmasının daha doğru olduğunu söyler¹³¹⁶.

Tabresî de "Kur'ân delildir ve (her haber) ona arz edilir" diyerek¹³¹⁷, Kur'ân'ı en temel kaynak kabul ettiğini belirtir. **"Çocuklarınızı öz babalarının adıyla çağırın/ ادعوهم لأبائهم..."** (Ahzâb 33/5) âyetini, çocuğun öz babasından başkasına nesep iddiasında bulunmasının câiz olmadığına delîl gösterir. Tabresî sünnetin de bunu şiddetle reddettiğini söyleyerek "her kim babasından başkasına nesep, akrabalarından başkasına da akrabalık iddiasında bulunursa, Allah'ın laneti onun üzerinedir" hadîsini¹³¹⁸ delil olarak zikreder¹³¹⁹. İbn Atıyye ise aynı âyet çerçevesinde, "her kim

¹³¹³ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Ebu Zehra, **İslâm Hukuku Metodolojisi**, (Çev. Abdulkadir Şener), Ankara, 1990.

¹³¹⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/34.

¹³¹⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/310.

¹³¹⁶ Tabresî, **a.g.e.**, II/85-86.

¹³¹⁷ Tabresî, **a.g.e.**, I/14.

¹³¹⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce (273/887), **es-Sünen, Kitâbü'l-Hudûd**, 36, hn. 2609, Çağrı Yay., İstanbul, 1992,

¹³¹⁹ Tabresî, **a.g.e.**, VIII/91.

kasten babasından başkasına nesep iddiasında bulunursa, Allah ona cenneti haram kılar"¹³²⁰ hadîsine yer verir¹³²¹.

İbn Atıyye "**Ey îmân edenler, kâfirlerin ordusuyla karşılaştığınız zaman, onlardan gerisin geriye kaçmayın**/يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار/ (Enfâl 8/15) âyeti çerçevesinde, Kur'ân, hadîs ve ümmetin çoğunluğunun icmâ'ı ile savaştan kaçmanın büyük günah olduğunu söyler. Bunun için İbn Ebî Şeybe'nin Musannef'ini kaynak göstererek İbn Ömer'den naklen Hz. Peygamber'in bir seriyyeden kaçan topluluğu görünce "ben Müslümanlar tarafındayım"¹³²² dediğini söyler. Ayrıca savaştan kaçmanın, Buhârî'de Ebû Hureyre'den naklen gelen "yedi büyük günahdan sakının" hadîsinde¹³²³, yedi büyük günahdan biri olarak sayıldığını söyler¹³²⁴. Tabresî ise burada İbn Atıyye'den biraz daha farklı bir yaklaşım ortaya koyar. O âyette getirilen yasağın müfessirlerin çoğuna göre Bedir Savaşı'na özel olduğunu, çünkü o zamanın savaştan uzak duracak zaman olmadığını ve savaşa katılanlardan başka yeryüzünde müslüman olmadığını söyler. İbn Ömer'den naklen bir seriyye'den kaçan müslümanların Medîne'ye dönüp "biz firâîleriz" dediklerinde, Hz. Peygamber'in "bilakis sizler taktik îcâbı kaçıp manevra yapanlarsınız, ben de sizdenim"¹³²⁵ buyurduğunu nakleder¹³²⁶. Görüldüğü gibi müfessirlerimiz aynı olayı iki farklı bakış açısıyla ele almakta ve aktarmaktadırlar. Olayı nakledip ardından yukarıda alıntıladığımız Buhârî hadîsine atıfta bulunan İbn Atıyye'nin yaklaşımında Hz. Peygamber'in olayı bir firar olarak değerlendirip İbn Ömer'inde aralarında bulunduğu sahabeleri kınadığı, Tabresî'nin yaklaşımında ise Hz. Peygamber'in olayı bir firar değil, taktiksel manevra olarak değerlendirip söz konusu bu sahabeleri teselli ettiği anlaşılmaktadır. İbn Atıyye'nin kaynak gösterdiği İbn Ebî Şeybe'nin **Musannef**'i dâhil, hadîsin çeşitli kaynaklardaki varyasyonları incelendiğinde, Tabresî'nin naklinin daha doğru olduğu ve İbn Atıyye'nin burada hadîsin tamamını değil, kendi yaklaşımını temellendirecek kımını ele aldığı görülmektedir. Bize göre İbn Atıyye'yi bu yaklaşıma götüren sebeplerin başında, çalışmamızın girişinde de aktardığımız gibi, içinde bulunduğu savaş konjunktürü

¹³²⁰ Buhârî, **Ferâiz**, 29.

¹³²¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/369.

¹³²² قال حدثني عبد الله بن عمر أنه كان في سرية من سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم فحاص الناس حيصة فكنيت فيمن حاص قال فقلنا حين فررنا من الزحف : كيف نصنع وقد وبؤنا بالغضب ، فقلنا : ندخل المدينة فنبيت بها فلا يرانا أحد ، قال : فلما دخلنا قلنا : لو عرضنا أنفسنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن كانت لنا توبة أقمنا ، وإن كان غير ذلك ذهبنا ، قال : فجلسنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل صلاة الغداة ، فلما خرج قمنا إليه فقلنا : يا رسول الله ! نحن الفرارون ، قال : فأقبل علينا فقال : " بل أنتم العكارون ، قال : فدنونا فقبلنا يده وقلنا : يا رسول الله أردنا أن نفعل وأن نفعل ، قال : " أنا فئة المسلمين " . Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe (235/849), **el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr**, (Thk. Kemal Yusuf el-Hût), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409/1988, VI/541, hn. 33686.

¹³²³ Buhârî, **Vasâyâ**, 23, **Hudûd**, 44.

¹³²⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/510.

¹³²⁵ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ

بَعَثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَرِيَّةٍ فَحَاصَ النَّاسُ حَيْصَةً فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ فَاخْتَبَيْتُ بِهَا وَفَلَّنا هَلَكْنَا ثُمَّ أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ تَحْنُ الْفَرَارُونَ قَالَ بَلْ أَنْتُمْ الْعَكَارُونَ وَأَنَا فِئَتُكُمْ . Tirmizî, **es-Sünen, Cihâd**, 38, hn. 1716. Tirmizî hadîsin hasen olduğunu, el-Akkârûn kelimesinin de savaştan yardım etmek üzere kaçanlar anlamında olduğunu belirtir.

¹³²⁶ Tabresî, **a.g.e.**, IV/343-344.

gelmektedir. Yeri gelmişken bu konuyu biraz daha açalım. Örneğin İbn Atıyye *seyf âyeti* olarak bilinen **"Haram aylar çıkınca, artık o müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayın, kuşatın ve her yerde gözetleyin. Eğer Allah'a şirk koştuktan vazgeçerler, namazı kılarlar ve zekâtı verirlerse onları serbest bırakın.../** فإذا انسلك الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد، وإن تابوا /... وأقاموا الصلوة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم... (Tevbe 9/5) âyetinin Kur'ân'daki bütün sözleşme ve ateşkes anlaşmalarına delâlet eden âyetleri neshettiğini belirtir. Bir rivâyete göre de 114 âyeti neshettiğini söyler¹³²⁷. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla Tabresî'nin birkaç yerde zikretmesine¹³²⁸ karşılık İbn Atıyye, yaklaşık 30 yerde ilgili âyetlerin *seyf âyeti*yle neshedildiğini belirtir¹³²⁹. Öte yandan Tabresî **"Ey îmân edenler, sabredin, dayanın, dirençli olun.../... واصبروا وصابروا ورابطوا..."** (Âl-i İmrân 3/200) ibaresini hadîse dayanarak "bir namazdan sonra öbür namazı gözetlemek" olarak açıklarken¹³³⁰; İbn Atıyye ise aynı hadîse atıfta bulunmakla beraber, kelimenin çoğunluğun görüşüne göre savaş araç-gereci hazırlamak anlamında olduğunu söyler ve Enfâl 8/60. âyetine¹³³¹ atıfta bulunur¹³³². İbn Atıyye ayrıca **"Hoşunuza gitmese de size savaş yazıldı/ كتب عليكم"** (Bakara 2/216) âyeti bağlamında cihâdın farz-ı kifâye olduğunda icmâ bulunulduğunu, ancak düşmanın İslâm toprağına girdiği andan itibaren farz-ı ayn olduğunu söyler¹³³³. İbn Atıyye'nin içinde bulunduğu savaş şartlarının etkisiyle, cihâd âyetlerini gerçekçi bir zeminde ele aldığı bilgisini, bu örneklerle doğrulamak mümkün görünmektedir.

Tabresî'ye göre sünnet ancak Allah'ın vahyi ve emriyle olur ve Kur'ân gibi sünnet de Allah'a izâfe edilir¹³³⁴. Çünkü ona göre Hz. Peygamber'in re'y ve kıyâs ile hareket etmesi mümkün değildir. O'nun söz ve davranışları vahye tâbidir¹³³⁵. Bu sebeple diğer konularda olduğu gibi ahkâm konusunda da sünnet, onun dayanaklarındandır. Örneğin **"sefere çıktığınızda kâfirlerin sizi fitneye uğratmalarından korkarsanız, namazları kısaltmanızda bir günah yoktur.../ وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة إن خفتم أن يفتكم الذين كفروا..."** (Nisâ 4/101) âyeti ile ilgili olarak; "âyetin zâhiri namazları kısaltmanın sadece korku anında câiz olmasını gerektirir, ancak biz Hz. Peygamber'in açıklamasından biliyoruz ki güven anında da kısaltmak câizdir" değerlendirmesini yapar¹³³⁶. İbn Atıyye ise burada âyetin zâhirine göre hareket edenlerin, her yolculukta namazın kısaltılabileceğini ileri sürdüklerini

¹³²⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/8.

¹³²⁸ Tabresî, **a.g.e.**, IX/74, 122, 347.

¹³²⁹ Örnek olarak bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/464, IV/419, V/27.

¹³³⁰ Tabresî, **a.g.e.**, II/370. Hadîs için bkz. Hâkim, **a.g.e.**, II/301.

¹³³¹ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل...

¹³³² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/559.

¹³³³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/289.

¹³³⁴ Tabresî, **a.g.e.**, I/268.

¹³³⁵ Tabresî, **a.g.e.**, IV/323.

¹³³⁶ Tabresî, **a.g.e.**, III/130.

nakleder ve bu görüşü zayıf bulur. Mâlik b. Enes, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre 48 mil, iki günlük yürüme mesafesi, bir gün bir gecelik mesafe gibi görüşleri nakleder ve bunların anlam bakımından birbirlerine yakın görüşler olduğunu belirtir. Sonra namazların hangi yolculuklarda ve ne ölçüde kısaltılabileceğini ayrıntılı olarak tartışır ve mesela ticâret yolculuklarında namazların kısaltılabileceğini ancak kötü amaçlı yolculuklarda kısaltılamayacağını söyler¹³³⁷.

İbn Atıyye tefsîrinde ümmetin¹³³⁸ ve âlimlerin icmâ'ına¹³³⁹ atıflar yaparak, icmâ'ı bir delîl kabul ettiğini gösterir. Örneğin "**ey îmân edenler, içki, kumar, putlar ve fal oklarıyla kur'â çekme şeytanın yaptırdığı pis işlerdendir. Artık bunlardan kaçının ki, kurtuluşa eresiniz**/ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه لعنكم" (Mâide 5/90) âyeti çerçevesinde; ümmetin az olsun çok olsun, kaynatılsın kaynatılmasın, bir şey karıştırılsın ya da karıştırılmasın üzüm şarabının haram olduğuna icmâ' ettiğini, ümmetin çoğunluğunun çoğu sarhoş eden şeyin azının da haram olduğunda icmâ' halinde olduğunu söyler. Arapların bal, hurma, kuru üzüm, arpa ve buğday olmak üzere beş şeyden şarap yaptıklarını nakleder. Ebû Hanîfe ve bazı Kûfe fıkıhçıların, üzüm şarabı dışındakilerden çoğu sarhoş edip, azı sarhoş etmeyen azının mübah olduğunu söyleseler de, bunun reddedilmiş bir görüş/ مذهب olduğunu belirtir¹³⁴⁰. Tabresî ise bu âyet bağlamında ümmetin icmâ'ına atıfta bulunmaz ve Hz. Peygamber'e dayandırarak şarabın; bal şerbeti, bal, yaş ve kuru üzüm, hurma, buğday, bitki tohumu, arpa ve ekşi arpa olmak üzere dokuz şeyden yapıpı hepsinin haram olduğunu söyler¹³⁴¹.

Tabresî "**insanların şahitleri olun diye sizi işte böyle dengeli bir toplum yaptık**/... وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس" (Bakara 2/143) âyetini, âlimlerin bir çoğunun ümmetin adaletli ve dolayısıyla icmâ'ının delîl olup şahitliğinin reddedilemeyeceğine delil göstermelerine; âyetin buna delîl olmadığı, çünkü ümmetten her birinin bu özelliğe sahip olmadığı ve âyette kastedilenlerin Hz. Peygamber'in soyundan gelen imamlar olduğu gerekçesiyle karşı çıkar¹³⁴². Tabresî yine Nisâ 4/59. âyeti¹³⁴³ ümmetin icmâ'ına delîl olarak gösteren değerlendirmelere "bu yaklaşım ümmette masûm ve dîni koruyan kimseler bulunduğu farz edilmesi halinde doğru olur" şeklinde mukabele eder¹³⁴⁴. Hemen hemen aynı gerekçelerle Nisâ 4/115. âyetin¹³⁴⁵ ümmetin icmâ'ına delil olarak gösterilmesini de kabul etmez¹³⁴⁶. Ancak bu

¹³³⁷ İbn Atıyye, a.g.e., II/102-107.

¹³³⁸ İbn Atıyye, a.g.e., I/136, 245, II/233.

¹³³⁹ İbn Atıyye, a.g.e., II/356, V/182.

¹³⁴⁰ İbn Atıyye, a.g.e., II/233.

¹³⁴¹ Tabresî, a.g.e., III/313.

¹³⁴² Tabresî, a.g.e., I/329.

¹³⁴³ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وألئ الأمر منكم، فإن تنازعتم في شئٍ فردوه إلى الله والرسول...

¹³⁴⁴ Tabresî, a.g.e., III/87.

¹³⁴⁵ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم...

açıklamaları bize göre Tabresî'nin ümmetin icmâ'ını delîl olarak kabul etmediği anlamına gelmez. O sadece zikri geçen âyetlerin, ümmetin icmâ'ına delil gösterilmesini kabul etmez. Tabresî'nin **"biz sana bu Kitâb'ı her şeye bir açıklama, ... olarak indirdik/...ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء"** (Nahl 16/89) âyeti dolayısıyla yaptığı, "kulların dînî konularda ihtiyaç duyduğu her şey ya nass ile ya Hz. Peygamber'in açıklamasına dayanan bilginin gerektirdiği durum ile (kısaca sünnet ile) ve onun yerine geçen deliller ile¹³⁴⁷ ya da ümmetin icmâ'ı ile açıklanmıştır. Sonuçta hepsinin hükmü Kur'ân'a dayanır"¹³⁴⁸ şeklindeki değerlendirmeden, ayrıca "ehl-i islâmın selevinin icmâ'ına inanırım" sözlerinden¹³⁴⁹, onun icmâ'ı bir delil olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim o zaman zaman ümmetin icmâ'ına atıfta bulunur. Örneğin had cezası gereken kimseye bu had cezasının uygulanmasının gerektiği¹³⁵⁰, haramdan infâk edilemeyeceği¹³⁵¹ ve abdestte kol dirseklerinin yıkanması gerektiği¹³⁵² gibi konularda ümmetin icmâ' halinde olduğunu söyler.

İbn Atıyye **"Allah katında İlsâ'nın durumu Âdem'in durumu gibidir.../ إن مثل** **عيسى عند الله كمثل آدم...** (Âl-i İmrân 3/59) âyetini, kıyasın sahîh bir uygulama olduğuna delil olarak gösterir. "Çünkü Âdem'in durumunu düşündüğünüzde, İlsâ'nın durumunu ona kıyas etmek câizdir" der¹³⁵³. Ayrıca **"ilk yaratmayı bilmiştiniz, ders alsanıza!/ ولقد علمتم** **النشأة الاولى فلو لا تتكفرون** (Vâkıa 56/62) âyetini de, kıyası kullanmaya teşvîk eden bir nass olarak görür¹³⁵⁴. İbn Atıyye'nin tefsîrinde kıyas ile verilmiş hükümlere örnek olarak, İmam Şâfiî'nin tevbe eden muharibe kıyas olarak, cezanın uygulanmasından önce tevbe eden hırsızın elinin kesilmeyeceğine dâir aktardığı görüşü¹³⁵⁵ verilebilir.

Tabresî kendi ifadesiyle "aklî kıyâsı" kabul eder. İnsanın yaratılışını anlatan âyetlerin en sonunda **"bunu yapanın ölüleri diriltmeye gücü yetmez mi?!/ أليس ذلك بقادر** **على أن يحيي الموتى** (Kıyâmet 75/40) ifadesinden hareketle; aklî kıyâsın doğru olduğunu, çünkü Allah'ın birinci yaratılışı ikinci yaratılış için örnek gösterdiğini söyler¹³⁵⁶. Ancak o şerîatta (dînî uygulamalarda) kıyâsı kabul etmez¹³⁵⁷. **"Artık ibret alın ey basîret sahipleri/ فاعتبروا يا أولي الأبصار"** (Haşr 59/2) âyetindeki ibret'in (i'tibâr) 'işlere onların cinsinden olan başka bir şeyi bilmek için bakmak' manasında olduğunu belirtir. Daha

¹³⁴⁶ Tabresî, **a.g.e.**, III/143.

¹³⁴⁷ Tabresî'nin buradaki 'sünnetin yerine geçen deliller' ifadesiyle, imamların görüşlerini kastettiğini düşünüyoruz.

¹³⁴⁸ Tabresî, **a.g.e.**, VI/152.

¹³⁴⁹ Tabresî, **a.g.e.**, III/78.

¹³⁵⁰ Tabresî, **a.g.e.**, II/269.

¹³⁵¹ Tabresî, **a.g.e.**, III/65.

¹³⁵² Tabresî, **a.g.e.**, III/214.

¹³⁵³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/446.

¹³⁵⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/248.

¹³⁵⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/188, 190.

¹³⁵⁶ Tabresî, **a.g.e.**, X/160.

¹³⁵⁷ "İmâmiye aklı kullanırken, kıyas'a kesinlikle başvurmaz" şeklindeki değerlendirmeyi burada aktarmak faydalı olabilir. Bkz. Ethem Ruhi Fiğlalı, **a.g.e.**, s. 166.

sonra "dinde kıyâsın sahîh olduğunun delîli âyette yoktur. Çünkü belirttiğimiz gibi ibret almanın kıyasla ilgisi yoktur. Ayrıca onda kıyâs ehli için tercîhi oluşturacak bilgi yoktur. İki grubun asıl olanında bulunan illetin diğerinde olup olmadığı bilinemez" diyerek¹³⁵⁸ kıyâsı dinde delîl olarak kabul etmez. Örneğin Hz. Peygamber'den fâizin altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuz (ya da kuru üzüm) olmak üzere 6 şeyde olduğu, bunların misli misline, ölçüsü ölçüsüne alınması gerektiği, fazla veren ve fazla almak isteyen kimsenin fâize bulaştığı şeklindeki haber dolayısıyla şunları söyler: "(Eğer fazla verilip alınırsa) bu altı şeyde fâiz meydana geldiğinde görüş ayrılığı yoktur. Bunlar dışındakilerde ise fakîhler arasında ihtilaf vardır. Onlara göre bu altı şey, *makîsûnaleyh*'tir. Bize göre ise fâiz ancak tartılan ve ölçülen şeylerde olur. Fâizin haram kılınmasının illetinin ise, çalışmayı, kazanmayı ve alışverişi bıraktırması olduğu söylenmiştir..."¹³⁵⁹.

Bu noktada hukukî uygulamalarda bir delil ve dayanak olarak kıyâsı kabul etmeyen Tabresî'nin, imamların görüşlerini fikhî yaklaşımlarında delil kabul edip esas aldığını belirtmemiz gerekir. Tabresî İbn Abbâs'tan naklen Kur'ân'da ilk neshedilen şeyin kıblenin durumu olduğunu söyledikten sonra, Katâde'ye göre **"artık yüzünü Mescid-i Haram'a çevir.../...فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ"** (Bakara 2/144) âyeti ile **"nereye dönerseniz Allah o yöndedir/فَإِنْ مَا تَوَلَّوْا فَمِنْ وَجْهِ اللَّهِ"** (Bakara 2/115) âyetindeki hükmün, neshedildiğini söyler. Kıblenin sünnet ile değiştiği hükmünü ise daha güçlü bir görüş olarak kabul eder. Sonra "bize göre ikinci âyet sefer halinde nâfilelere mahsûstur. Ebû Cafer ve Ebû Abdullah'tan böyle rivâyet edilmiştir. Âyet mensûh değildir" diyerek tercihinin imamların görüşleri doğrultusunda yapar¹³⁶⁰.

Tefsîrlerin aynı zamanda ansiklopedik bilgi kaynakları olduğu düşünülürse; dînî, siyâsî, sosyal ve ekonomik pek çok konuyu, bu arada bu alanların hepsinde yansımaları bulunan fikhî konuları barındırmaları doğal karşılanmalıdır. Müfessirlerimiz İbn Atıyye ve Tabresî de tefsîrlerinde sihirbazlık, kısas, vasiyet, hacc ve umre hükümleri, mürtedin durumu, içki, kumar, ehl-i kitâb ile evlenmek, hayızın hükümleri, kölenin ve kadınların şâhitliği, evlilik, cinsellik, mut'a nikahı, boşanma, abdest, namazların kısaltılması, hırsızlığın hükümleri, eti yene ve yenmeyen hayvanlar... gibi çalışmamız sınırlarını aşacak çeşitli pek çok fikhî konuları işlemişlerdir¹³⁶¹.

Ehl-i Sünnet ve İmâmiye şîası arasında fer'i hükümlerde derin ayrılıklar olmadığı¹³⁶² için, İbn Atıyye ile Tabresî'nin hukuk yaklaşımları ve hükümleri arasında önemli farklar yoktur. Bu noktada müfessirlerimizin bazı fer'î hükümlerdeki benzerlik ve

¹³⁵⁸ Tabresî, **a.g.e.**, IX/330.

¹³⁵⁹ Tabresî, **a.g.e.**, II/161.

¹³⁶⁰ Tabresî, **a.g.e.**, I/331.

¹³⁶¹ Bazılarına örnek olarak bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/477, II/37, III/22-23, IV/390, V/323-324. Tabresî, **a.g.e.**, III/130, V/55, VIII/129, IX/330, X/10.

¹³⁶² Benzer bir değerlendirme için bkz. Ethem Ruhi Fırlı, **a.g.e.**, s. 174.

farklılıklarını örneklendirmek istiyoruz. Haliyle benzerliklerin yukarıda belirttiğimiz nedenden dolayı burada sayılamayacak kadar çok olabileceği düşünülürse, örneklerimiz daha çok farklılıkları içerisinden seçilecektir.

Her iki müfessirimiz de kısas olarak kâfire karşılık mü'min öldürülmeyeceği (Mâide 5/45)¹³⁶³, borçlanmalarda borçluların birbirlerine rehin olarak verdiklerinin kabzedilmesinin gerekli olduğu (Bakara 2/283)¹³⁶⁴ ve hırsızın elinin kesilmesindeki ölçünün dört dînâr olduğu (Mâide 5/38)¹³⁶⁵ gibi konularda benzer hükümleri benimserler. Temel fıkıh hükümlerinde önemli ayrılıklar olmadığına dair bir başka örnek olarak büyük günahların neler olduğu konusundaki yaklaşımları verilebilir. İbn Atıyye konuyla ilgili gelen hadîslerin farklı anlatımlar içerdiğini ve dolayısıyla ilim ehlinin bu konuda görüş ayrılığı içerisinde olduğunu söylemekle beraber¹³⁶⁶; Hz. Ali'ye dayanarak büyük günahların Allah' şirk koşmak, haksız yere adam öldürmek, namuslu kadına zinâ iftirasında bulunmak, yetim malı yemek, fâiz yemek, savaştan kaçmak ve hicretten sonra dinden dönmek olduğunu söyler¹³⁶⁷. Tabresî de her biri için âyetlerden deliller getirerek, büyük günahların Allah'a şirk koşmak, Allah'ın mekrinden emîn olmak, ana-babaya itaatsizlik, Allah'ın haram kıldığı bir cana kıymak, namuslu kadına zinâ iftirasında bulunmak, yetim malı yemek, savaştan kaçmak, fâiz yemek, sihir, zinâ, felaket getiren (yalan yere) yemîni etmek, insanları aldatmak, zekâtın verilmesini engellemek, yalancı şahitlik, şahitliği gizlemek, içki içmek, putlara tapmak, namazı ya da Allah'ın farzlarından birini kasten terk etmek, sözünde durmamak, akraba ziyaretini kesmek olduğunu söyler. Sonra Hz. Peygamber'den "büyük günahlar Allah'a şirk koşmak, mümin bir kimseyi öldürmek, fâiz yemek, yetim malı yemek, namuslu kadına zinâ iftirasında bulunmak, ana-babaya itaatsizlik ve savaştan kaçmaktır. Her kim bunlardan uzak durarak Allah'a kavuşursa, o kapıları altın olan cennetin orta yerinde benimle beraber olacaktır"¹³⁶⁸ hadîsini rivâyet eder¹³⁶⁹.

Müfessirlerimizin birbirlerinden farklı hükümleri benimsemelerine ise şunlar örnek verilebilir: İbn Atıyye itikâfın Cuma namazı kılınan bütün câmilerde yapılabileceğini, Tabresî ise Mescid-i Haram, Mescid-i Nebî, Kûfe ve Basra câmileri dışında yapılamayacağını söyler (Bakara 2/187)¹³⁷⁰. İbn Atıyye eti yenen hayvanların

¹³⁶³ ...وكتبنا عليهم فيها أَنَّ النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاصٌ... İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/197. Tabresî, **a.g.e.**, III/260.

¹³⁶⁴ ...وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهانٌ مقبوضةٌ.... İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/388. Tabresî, **a.g.e.**, II/175.

¹³⁶⁵ ...والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكالا من الله... İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/188. Tabresî, **a.g.e.**, III/250.

¹³⁶⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/203-204.

¹³⁶⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/43.

¹³⁶⁸ Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (360/970) , **el-Mu'cemu'l-Kebîr**, Kahire, trs, XVII/47-48, hn. 101.

¹³⁶⁹ Tabresî, **a.g.e.**, III/54-55.

¹³⁷⁰ ...ولا تبأشروهن وأنتم عاكفون في المساجد... İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/259. Tabresî, **a.g.e.**, II/18..

dalağının da yenilebileceğini, Tabresî ise yenilemeyeceğini söyler (Mâide 5/3)¹³⁷¹. İbn Atıyye abdestte ayakların yıkanması gerektiğini, Tabresî ise meshedilmesi gerektiğini söyler (Mâide 5/6)¹³⁷². İbn Atıyye kadınlarla anal yoldan cinsel ilişki kurmayı câiz görmez, Tabresî ise câiz görür (Bakara 2/223)¹³⁷³. İbn Atıyye emr-i marûf nehy-i münkeri farz-ı kifâye, Tabresî ise Ebû Cafer'e dayanarak farz-ı ayn kabul eder¹³⁷⁴. İbn Atıyye **"ona ancak temiz olanlar dokunabilir/لا يمسّه إلا المطهرون"** (Vâkıa 56/79) âyetinde 'temiz olanlar' ile meleklerin kastedildiğini, âyette insanoğlunun mushafa dokunmasıyla ilgili bir hükmün bulunmadığını ve ruhsat olarak Kur'ân'a abdestsiz de dokunulabileceğini, Tabresî ise bir görüşe göre âyette meleklerin kastedildiğini, başka bir görüşe göre ise 'şirkten arınanların' kastedildiğini belirtir ve Ebû Cafer'e dayanarak müşriklerin, hayızlı kadınların ve abdestsizlerin Kur'ân'a dokunamayacaklarını söyler¹³⁷⁵. İbn Atıyye, **"nikahladığınız kadınlarla cinsel ilişkiye girmişseniz, belirlenen mihirlerini kesin olarak ödeyiniz.../...فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة"** (Nisâ4/24) âyeti çerçevesinde; Mücâhid ve Süddî'nin âyeti mut'a nikâhı ile ilişkilendirmelerini ve Hz. Ali'nin "Ömer mut'ayı yasaklamasaydı, şakîler dışında hiç kimse zinâ etmezdi" sözünü aktardıktan sonra; "İslâm'ın başlarında mut'a vardı, ancak sonra Hz. Peygamber onu yasakladı" der. Ayrıca Saîd İbn Müseyyeb'e göre mîrâs âyeti¹³⁷⁶, Hz. Âişe'ye göre Mû'minûn 23/5-6¹³⁷⁷ ve başka bir görüşe göre de Talâk 65/1. âyet¹³⁷⁸ ile neshedildiğini belirtir¹³⁷⁹. Tabresî ise yukarıda aktardığımız aynı âyet çerçevesinde, âyetin mut'a nikâhı hakkında olduğunu, İbn Abbâs, Süddî, İbn Saîd ve tâbiûndan bir grup ile "arkadaşlarımızın mezhebi" dediği İmâmiye'ye göre mut'anın câiz olduğunu söyler ve mut'ayı, "muayyen bir mihirle, belirli bir vakte kadar akdi yapılan nikah" olarak tanımlar. Hz. Ali'nin yukarıda aktardığımız sözü ile birlikte, mut'anın neshedilmediğini söyler¹³⁸⁰.

İbn Atıyye ile Tabresî'nin fikhî yaklaşımlarındaki benzerlik ve farklılıklarına dair yukarıda verdiğimiz örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak çalışmamız sınırları içerisinde bu kadarını yeterli görüyoruz.

¹³⁷¹ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخفة والموقدة والمرتدية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم...
İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/150. Tabresî, **a.g.e.**, III/204.

¹³⁷² يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين...
İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/163-164. Tabresî, **a.g.e.**, III/214-218.

¹³⁷³ نسأؤكم حرث لكم . فاتوا حرثكم أئى شئتم ...
İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/300. Tabresî, **a.g.e.**, II/69. Burada ilginç olan bir nokta Tabresî'nin İmam Mâlik'in de bu görüşte olduğunu belirtmesidir.

¹³⁷⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/486. Tabresî, **a.g.e.**, II/276.

¹³⁷⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/251-252. Tabresî, **a.g.e.**, IX/290-291.

¹³⁷⁶ Nisâ 4/11-12.

¹³⁷⁷ والذين هم لفروجهم حافظون. إلا على أزواجهم...

¹³⁷⁸ يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعتتهن...

¹³⁷⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/36.

¹³⁸⁰ Tabresî, **a.g.e.**, III/46.

Müfessirlerimiz Şâfiî, Mâlik b. Enes, Süfyân-ı Sevrî ve Ebû Hanîfe gibi mezheb kurucusu kabul edilen ünlü imamların ve onların yaklaşımlarını esas alan Şâfiîlik, Mâlikîlik ve Hanefîlik gibi mezheplerin görüşlerine yer vermişlerdir. Ortak bir özellikleri olarak Ahmed İbn Hanbel'in görüşlerine ve Hanbelîlik'e çok az yer vermişlerdir. İbn Atıyye fikhî konularda Şîîlik ve İmâmiye'nin görüşlerine yer vermez, Tabresî ise Ehl-i Sünnet ile şîa arasında fikhî konularda derin ayrılıklar olmadığı için, belirttiğimiz gibi Sünnî Fıkıh Mezheplerinin görüşlerine yer verir. İbn Atıyye ayrıca Mısır¹³⁸¹ ve Kûfe fıkıhçılarına¹³⁸² atıfta bulunurken, Tabresî de Mısır fıkıhçılarına atıfta bulunur¹³⁸³. Müfessirlerimiz doğal olarak kendi mezhepleri olan Mâlikîlik ve İmâmiye'ye daha yakındırlar ve tercihlerini onlardan yana kullanırlar.

Örneğin İbn Atıyye **"Ey îmân edenler, kasten öldürülenlerde kısas size farz kılındı. Hür kişiye karşılık hür, köleye karşılık köle, kadına karşılık kadın.../ كتب عليكم القصاص في القتلى، الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى...**" (Bakara 2/178) âyeti dolayında, ümmetin kadın için erkeğe, erkek için de kadına kısas uygulanacağına icmâ' ettiğini belirtir. İmam Mâlik ve Şâfiî'ye göre aralarındaki kısasın can dışında bir şeyle de olduğunu, ancak Ebû Hanîfe'ye göre kadın ile erkek arasındaki kısasın can dışında bir şeyle olmayıp sadece cana karşılık can ile olduğunu söyler. Nehaî, Katâde, Saîd b. Müseyyeb, Şa'bî, Süfyân-ı Sevrî, Ebû Hanîfe, Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre köleye karşılık hür kişinin de öldürüleceğini nakleder. "Allah rahmet eylesin/رحمه الله" şeklinde andığı İmam Mâlik ve âlimlerin çoğuna göre ise köleye karşılık hür kişiye kısas uygulanmayacağını söyler. Buna delil olarak ümmetin hür ile kölenin can taşımaları dışında eşit olmadıkları konusunda icmâ' halinde bulunmasını gösterdiklerini belirtir...¹³⁸⁴.

Tabresî de bir çok yerde kendi mezhebinin imamlarının¹³⁸⁵ görüşlerine başvurur. Tabresî müellefe-i kulûb (Tevbe 9/60)¹³⁸⁶ ile ilgili olarak; "bu konunun Hz. Peygamber'den sonra devam edip etmediği yönünde görüş ayrılığı vardır. Şâfiî'den naklen, müellefe-i kulûbün her zaman bulunduğu söylenilmiştir. Cübbâî de bu görüşü tercih etmiştir. Bu görüş aynı zamanda Ebû Cafer'den de rivâyet edilmiştir. Ancak o, 'onların kalplerini ısındıracak âdil bir imamın bulunması şartı ile' demiştir. Bu durumun, Hz. Peygamber dönemine has olduğu, ondan sonra Allah'ın islâmı azîz, şirki zelîl eylediği gerekçesiyle yürürlükten kalktığı da söylenilmiştir. Bu görüş de Hasan Basrî, Şa'bî, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarından rivâyet edilmiştir" değerlendirmesinde

¹³⁸¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/321, 324, II/164.

¹³⁸² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/292, II/233, IV/168.

¹³⁸³ Tabresî, **a.g.e.**, III/216. Tabresî ile İbn Atıyye Mısır fıkıhçılarına aynı konuda, abdestte ayakların yıkanması gerektiği görüşlerine yer verirler.

¹³⁸⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/145.

¹³⁸⁵ Tabresî'nin 'imamlarımız' tabiriyle her zaman on iki imamı kastetmediği, mezhebinin önde gelen âlimlerini bu şekilde andığı burada bir kez daha hatırlanmalıdır.

¹³⁸⁶ إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل...

bulunur¹³⁸⁷. Başka bir örnek olarak, Tabresî namazların kısaltılmasıyla ilgili (أن تقصروا من) (Nisâ 4/101), dört rekâtlık namazları iki rekât olarak kılmak, namazların hareketlerini azaltıp meselâ îmâ ile kılmak ve iki namazı cem etmek şeklinde üç görüş olduğunu nakleder ve fakîhlerin çoğunun ve Ehl-i Beyt mezhebinin de katıldığı birinci görüşün doğru olduğunu söyler¹³⁸⁸.

Tabresî ayrıca gözlemlerimize göre çoğu Şâfiîlerle olmak üzere, kendi mezhebi İmâmiye'nin bazen Şâfiîler ile bazen de Hanefîlerle uyduğu yerlere temas eder. Örneğin akrabalara infâk etmenin vâcip olmadığını (Bakara 2/215)¹³⁸⁹, alışveriş yapanların ayrılmadıkça muhayyer olduklarını (Nisâ 4/29)¹³⁹⁰, savaş esnasında namazın nasıl kılınacağını (Nisâ 4/102)¹³⁹¹, boşanmada iddetin temizlik olduğunu söylerken (Talâk 65/1)¹³⁹² mezhebi ile Şâfiîlerin aynı görüşte olduklarını söyler. Öte yandan peygamberlerin de diğer insanlar gibi mîrâs bırakabileceğini (Nisâ 4/7)¹³⁹³, ihramlı iken öldürülen hayvanlara karşılık kefâret olarak fakirleri doyurduğu her bir öğün için değil de her iki öğün için bir gün oruç tutulacağını (Mâide 5/95)¹³⁹⁴ ve kesilirken bismelenin kasten terk edildiği hayvanın yenilmeyeceğini söylerken (En'âm 6/121)¹³⁹⁵ de mezhebinin Hanefîlerle aynı görüşte olduğunu belirtir.

Tefsîrlerin fikhî yönlerini incelerken, İbn Atıyye ile Tabresî'nin kendi ameli mezheplerinin yaklaşımları dışında görüşler ortaya koyup koymadığını da tespit etmeye çalıştık. Bu doğrultuda Tabresî'nin fikhî konularda kendi mezhebine aykırı görüşler ileri sürdüğüne pek rastlamadık. Ancak Tabresî ve eserleri üzerine çalışan Şîi araştırmacılardan Kerîmân ve Gürcî, süt emzirmeden kaynaklanan haramlık ve büyük günahlar olmak üzere iki noktada onun kendisine has fetvâları bulunduğunu söylerler. Buna göre İslâm âlimleri süt yoluyla haramlık olabilmesi için *lebenü'l-fahde*¹³⁹⁶ süt babanın tek olması şartını koşarlarken, Tabresî bunu bir şart olarak görmeyip sadece ana birliğini itibar eder¹³⁹⁷. Günahlar konusunda ise, günahın büyüğü küçüğü (kebîre-sagîre) olmayacağını, her günahın Allah'ın emrini çiğnemek olduğu için büyük

¹³⁸⁷ Tabresî, **a.g.e.**, V/55.

¹³⁸⁸ Tabresî, **a.g.e.**, III/130.

¹³⁸⁹ Tabresî, **a.g.e.**, II/55. يسئلونك ماذا ينفقون. قل ما أنفقتم من خير فقلوا الدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن لبسيل...

¹³⁹⁰ Tabresî, **a.g.e.**, III/52. يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم...

¹³⁹¹ وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلوة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم، فإذا سجدوا فليكونوا من وراءكم ولتأت طائفة أخرى لم

يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم... Tabresî, **a.g.e.**, III/132.

¹³⁹² يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعتتهن وأحصوا العدة... Tabresî, **a.g.e.**, X/28.

¹³⁹³ Tabresî, **a.g.e.**, III/18. للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر...

¹³⁹⁴ يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم، ومن قتله منكم متعمداً فذراء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ... Tabresî, **a.g.e.**, III/322.

¹³⁹⁵ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً ليذوق وبال أمره... فكلوا مما ذكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين... Tabresî, **a.g.e.**, IV/118.

¹³⁹⁶ "Bir erkeğin cinsel ilişkisi sonucu olarak bir kadında meydana gelen süt". Mehmet Erdoğan, **Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Rağbet Yay., İstanbul, 1998, s. 259.

¹³⁹⁷ Tabresî, **a.g.e.**, Hüseyin Kerîmân, **a.g.e.**, I/239 vd.; Ebu'l-Kasım Gürcî, **a.g.m.**, s. 6. Krş. Tabresî, **a.g.e.**, III/41-42.

olduğunu söyler¹³⁹⁸. Ancak biz adı geçen müelliflerin Tabresî'nin bu değerlendirmelerinin devamını ve günahlar konusunda tefsîrinin başka yerlerdeki açıklamalarını dikkate almadıkları kanaatindeyiz. Çünkü Tabresî bütün günahların büyük olduğunu söylediği değerlendirmelerinin hemen devamında, bir fikhî tasnîf olarak yukarıda da aktardığımız gibi büyük günahların hepsini sayar¹³⁹⁹. Ayrıca Hz. Peygamberin daha önce aktardığımız hadîsine dayanarak istiğfâr edilen günahın büyük olmadığını söyler¹⁴⁰⁰. Kerîmân ve Gürcî'nin de belirttiği gibi günahların hepsinin büyük olduğunu söylerken, Tabresî bize göre fikhî bir tasnîf değil ahlâkî bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Dolayısıyla biz Kerîmân ve Gürcî'nin, Tabresî'nin günahlar hakkındaki yaklaşımıyla ilgili ileri sürdükleri görüşlerine katılmıyor ve daha önce de aktardığımız gibi Tabresî'nin Fıkıh ilminde yapılan büyük ve küçük günah ayrımını kabul ettiğini düşünüyoruz. İbn Atıyye ise kadılık formasyonunu fıkıh konusunda gösterir ve bazen müntesibi olduğu Mâlikîlik'in görüşlerine aykırı olarak kendi görüşünü ileri sürer. Örneğin **"açıktan bir fuhuş işlemedikçe, verdiklerinizin bir kısmını geri almak için onları sıkıştırmayın/...بِأَحْشَةٍ مَّيِّنَةٍ"** (Nisâ 4/19) âyetindeki fuhuş kelimesi ile ilgili olarak, İbn Abbâs'ın buğz ve nüşûz¹⁴⁰¹ değerlendirmesi yaptığını ve bu manada Dahhâk'ın da aralarında bulunduğu bir kısım âlimlerin 'kadın kocasına itaatsizlik ederse, onun malını (mehrini) almak helâldir' değerlendirmesini yaptıklarını ve Mâlikîlerin de bu görüşte olduğunu söyler. İbn Atıyye bu görüşe katılmadığını, ilim ehlinin boşanma durumunda eşin malının alınmasını câiz gördüklerini, zinânın nüşûzden daha zor ve ağır olduğunu ve bu sebeple fuhûş yapanın malının alınabileceğini söyler¹⁴⁰².

Necm sûresi son âyetteki **(Allah'a secde ve ibadet edin/فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَعَبُدُوا)** secde ifadesi ile ilgili, "ilim ehlinin çoğunluğunun görüşüne göre burada secde vardır. Hz. Ömer bu çoğunluktan biridir. İmam Mâlik görmese de bununla ilgili sahîh hadîsler de vardır..."¹⁴⁰³ değerlendirmesiyle, Mâlik b. Enes'in görüşüne aykırı olarak secdeyi gerekli görür.

Son olarak müfessirlerimizin mensûbu bulundukları mezheplerin dışındaki mezheplere karşı tutumlarına değinmek istiyoruz. Tespitlerimize göre onlar kendi mezheplerinin görüşlerine yakın durmakla ve çoğu zaman onları tercih etmekle beraber; örneklediğimiz gibi ilmî disiplin içerisinde diğer mezheplerin görüşlerine de yer

¹³⁹⁸ Tabresî, **a.g.e.**, Hüseyin Kerîmân, **a.g.e.**, I/250 vd.; Ebu'l-Kasım Gürcî, **a.g.m.**, s. 6. Krş. Tabresî, **a.g.e.**, III/54.

¹³⁹⁹ Tabresî, **a.g.e.**, III/54-55.

¹⁴⁰⁰ Tabresî, **a.g.e.**, II/304.

¹⁴⁰¹ Kadının kocasına itaatsizlik etmesi. Bkz. Mukatil b. Süleyman, **Kur'an Terimleri Sözlüğü**, (Çev. M. Beşir Eryarsoy), İşaret Yay., İstanbul, 2004, s. 357; "huzursuzluk ve geçimsizlik" şeklindeki değerlendirme için bkz. Rıza Savaş, "Âilede Nüşûz Meselesi ve Nisâ 34. Âyet", www.izmirilahiyatvakfi.org.tr/makaleler.

¹⁴⁰² İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/28.

¹⁴⁰³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/210.

vermişler, bu görüşleri tartışmışlar, bazen eleştirmişler ama bunu yaparken saygı sınırlarını aşmamışlardır. Hatta İbn Atıyye bazen kendi mezhebine aykırı görüşler bile ileri sürmüştür. Bu nedenle İbn Atıyye ile Tabresî'nin mezheplere karşı tutumlarının taassup çizgisinde değil, hoş görülebilir düzeyde olduğunu söyleyebiliriz.

3.2. 3. Kelâmî Tefsîr

Sünnî bir müfessir olarak İbn Atıyye ile Şîî/imâmî bir müfessir olarak Tabresî'nin en önemli yaklaşım farklılıklarının kelâmî konularda olacağı izahtan vârestedir. Ancak imâmîyye'nin Şîa içerisinde Ehl-i Sünnete en azından amelî boyutta yakın bir mezhep olduğu ve bu çerçevede itkadî olarak tevhîd, nübüvvet ve meâd, amelî olarak da namaz, oruç, hac, zekât gibi temel noktalarda aynı inanç ve uygulamayı paylaştıkları düşünülrse; müfessirlerimizin kelâmî yaklaşımlarının, mezhebî farklılıkların ötesinde olmadığı ve temel noktalarda birleştikleri söylenebilir.

İmâmîye tevhîd, nübüvvet ve meâd'tan başka *imâmet* ve *adaleti* de inanç esaslarından sayar. Müfessirimiz Tabresî de "imamın yeri peygamberlikten ayrıdır ve ona dâhil değildir" dese de¹⁴⁰⁴; velâyetin Allah'ın hakkı olarak (Kehf 18/44)¹⁴⁰⁵, nass ile sâbit olup (Âl-i İmrân 3/68)¹⁴⁰⁶, imâmete inanmanın farz olduğunu (Mâide 5/7) belirtir¹⁴⁰⁷. Din ve dünya işlerini çekip çeviren kimse olarak (Nisâ 4/54)¹⁴⁰⁸ söz ve fiillerinde imama, itaat etmenin zorunlu olduğunu (Bakara 2/124)¹⁴⁰⁹, çünkü imamın masum (günahsız)¹⁴¹⁰ ve ülû'l-emr olduğunu (Nisâ 4/58) söyler¹⁴¹¹. Hz. İbrâhîm'den gelen imâmetin Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in soyundan devam ettiğini (Bakara 2/124)¹⁴¹², Allah'ın peygamberlik gibi imâmeti de dilediğine verdiğini (Âl-i İmrân 3/74), imamların da mucizeler gösterebileceklerini ifade eder¹⁴¹³. Peygamberlere takiyye'nin câiz olmadığını¹⁴¹⁴, imamlara ise câiz olduğunu belirtir¹⁴¹⁵. Mezhebi İmâmîye'nin İmamların gaybı bildiklerine inandıkları yönünde ithâm edilmesine ise "bu bir zulümdür" diyerek cevap verir¹⁴¹⁶.

¹⁴⁰⁴ Tabresî, **a.g.e.**, IV/269.

¹⁴⁰⁵ Tabresî, **a.g.e.**, VI/274-277.

¹⁴⁰⁶ Tabresî, **a.g.e.**, II/246.

¹⁴⁰⁷ Tabresî, **a.g.e.**, III/220.

¹⁴⁰⁸ Tabresî, **a.g.e.**, VII/328.

¹⁴⁰⁹ Tabresî, **a.g.e.**, I/295.

¹⁴¹⁰ Tabresî imamları çoğu zaman "masumlar/günahsızlar" şeklinde anar. Bkz. Tabresî, **a.g.e.**, III/67, 108, 181.

¹⁴¹¹ Tabresî, **a.g.e.**, III/85-87.

¹⁴¹² Tabresî, **a.g.e.**, I/294-295.

¹⁴¹³ Tabresî, **a.g.e.**, II/220, X/356.

¹⁴¹⁴ Tabresî, **a.g.e.**, VIII/125.

¹⁴¹⁵ Tabresî, **a.g.e.**, IV/62.

¹⁴¹⁶ Tabresî, **a.g.e.**, III/341, V/270. Tabresî'nin kelâmî görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Narol, **a.g.e.**, s. 60-108.

Tabresî İmâmiye'nin Mu'tezile ile ortak inançlarından olan *adalet*¹⁴¹⁷ inancının tersini savunan Cebriye'ye çokça reddiyeler yazdığı tefsîrinde, âyetlerde adaletle ilgili olan va'd-vaîde (mükâfat-cezâ) deliller bulur ve va'd vaîdin sahîh ve şarta bağlı olduğunu (Bakara 2/110, 144, Nisa 4/124; vd)¹⁴¹⁸, ancak vaîdin Allah'ın bir lûtfu olarak (cezânın) düşürülebileceğini (Bakara 2/271) söyler¹⁴¹⁹, iyi amellerin ise boşa çıkarılmayacağını (ihbât) söyler¹⁴²⁰. Allah'ın dilemesinin kulların dilemesine bağlı olduğunu (Tekvîr 81/29)¹⁴²¹, Allah'ın kullarının fillerini yaratmadığını (En'âm 6/101)¹⁴²², küfür, şirk, zulüm, kötülük ve isyan'ın Allah'a izâfe edilemeyeceğini (İsrâ 17/111, Âl-i İmrân 3/191; vd.)¹⁴²³, bunun sonunda gelen azabın Allah'ın değil, kulun dilemesiyle olduğunu (Mâide 5/18) söyler¹⁴²⁴.

Doğrudan temel inanç esaslarıyla ilgili olmamakla birlikte, *ric'ât*, *bedâ* ve *takıyye* inançları da, İmâmiye'yi Ehl-i Sünnet'ten ayıran farklar arasındadır.

Allah'ın ölenlerden bir kısmını dünyaya geri döndüreceğine, böylece haklı ile haksızın, zâlim ile mazlûmun ortaya çıkacağına inanmak şeklinde tanımlanan *ric'ât* hakkında; Tabresî "**ölü gibi kendinizden geçtikten sonra, sizi kendinize getirdik...**" **ثُمَّ بَعَثْنَاكَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكَ...** (Bakara 2/56) âyetinin delil olduğunu söyler. Ric'atin sadece Peygamber döneminde ve O'nun bir mucizesi olarak gerçekleşebileceğini iddia edenlerin görüşlerinin yanlış olduğunu, çünkü İmâmiye ve ümmetin çoğunluğuna göre, peygamberler dışında imamların ve velîlerin de mucize gösterebileceklerini söyler¹⁴²⁵. Ayrıca Bakara 2/243 âyetini¹⁴²⁶ kabir azabına ve ric'ate, Kehf 18/47¹⁴²⁷ ve Neml 27/83¹⁴²⁸. âyetleri de ric'ate delîl olarak gösterir¹⁴²⁹.

Maslahata uygun olarak Allah'ın bir şeyi ortadan kaldırıp sonra ondan başka bir şeyi getirmesi olarak tanımlanan *bedâ* hakkında Tabresî'nin ne demek istediğini pek anlayamadık. Şöyle ki, "bedâ bir şeyi ortaya koymaktır. Bedâ Arapların dilinde pişmanlık ve fikrinin değişmesi sonucunda gelen bir şey değildir. Bedâ Allah'a izâfe edilirse, bazıların zannettiği gibi cehâletin gitmesi değil, sadece irâde ve ızhâr etme

¹⁴¹⁷ Adalet, Allah'ın âdil olması ve kulun fiillerine müdahale etmeyip kulu tercihlerinde tamamen hür bırakması olarak tanımlanır. Ethem Ruhi Fırlalı, **a.g.e.**, s. 163-164; Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, **a.g.e.**, s. 45.

¹⁴¹⁸ والذين آمنوا وعملوا الصالحات / وما الله بغافل عما يعملون... وما تقدموا الأنفسكم من خير تجره عند الله، إن الله بما تعملون بصير Tabresî, **a.g.e.**, I/273, 331, II/142, III/149, 325, IV/64, IX/100; vd.

¹⁴¹⁹ ويكفر عنكم سيئاتكم، والله بما تعملون خبير... Tabresî, **a.g.e.**, II/155.

¹⁴²⁰ Tabresî, **a.g.e.**, VII/47, VIII/108.

¹⁴²¹ وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين Tabresî, **a.g.e.**, X/223.

¹⁴²² ...وخلق كل شيء... Tabresî, **a.g.e.**, IV/99.

¹⁴²³ ربنا ما خلقت هذا باطلا، سبحانه... Tabresî, **a.g.e.**, II/364, IV/147, VI/239, IX/59; vd.

¹⁴²⁴ ...يعفو لمن يشاء ويعذب من يشاء... Tabresî, **a.g.e.**, III/231.

¹⁴²⁵ Tabresî, **a.g.e.**, I/169.

¹⁴²⁶ ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوفٌ حذر الموت، فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم...

¹⁴²⁷ ...وحشرناهم فلم نغادر منهم أحداً

¹⁴²⁸ ويوم نحشر من كل أمة فوجاً ممن يكذب بآياتنا فهم يوزعون

¹⁴²⁹ Tabresî, **a.g.e.**, II/104, VII/321.

kastedilir" (Mâide 5/101)¹⁴³⁰ diyen Tabresî başka bir yerde ise "bedâ Allah hakkında câiz değildir. Çünkü O, olmuş olacak her şeyi bilir" şeklinde konuşur (En'âm 6/28)¹⁴³¹. Nesh konusunda da bu konuyu ele almadığı için, Tabresî'nin bu konuda tam olarak ne düşündüğüne bir anlam veremedik.

Tabresî'nin tarifiyle takiyye, "korkudan dolayı, dil ile, kalpte olanın tersini söylemektir". Tabresî "**onlardan korkmanız hâriç/... تَقَاؤُ مِنْهُمْ**" (Âl-i İmrân 3/28) âyetini takiyyeye delil olarak gösterir. "Arkadaşlarımız bütün zarûret anlarında çare ya da lütuf olarak takiyyenin câiz olduğunu söylerler" der. Bir müminin öldürülmesinde takiyyenin câiz olmayacağını söyleyen Tabresî, Müfîd'e dayanarak takiyyenin bazen farz, bazen câiz olduğunu, bazen takiyyenin terkinden efdal, bazen de terkinin efdal olduğunu söyler¹⁴³². Tabresî peygamberlere takiyye yapmayı câiz görmezken (Ahzâb 33/39)¹⁴³³, imamların takiyye yapabileceklerini söyler¹⁴³⁴. Ayrıca Ebû Abdullah'ın "takiyye benim ve atalarımın dînidir. Takiyye yapmayan dîni olmaz" dediğini nakleder (Gâfir 40/28)¹⁴³⁵. Takiyye anında, farz-ı ayn kabul ettiği emr-i marûf nehy-i münkerin terk edilebileceğini söyler¹⁴³⁶.

İbn Atıyye ve Tabresî'nin ameli alanda olduğu gibi itikadî alanda da dayanakları Kur'ân, sünnet, icmâ ve akıldır. Biz bu dört delille ilgili örneklerimizi fikhî hükümler konusunda verdiğimiz için burada detaylandırmayacak, sadece hangi konularda hangi delilleri kullandıklarını belirtmekle yetineceğiz.

İbn Atıyye Allah'ın müminin hidâyetini, kâfirin de dalâletini istediğine delil olarak En'âm 6/125. âyeti¹⁴³⁷, şefâat için hadîsi getirir¹⁴³⁸, peygamberlerin tebliğ ve büyük-küçük günahlar konusunda hatasız oldukları konusunda icmâ'a¹⁴³⁹, Allah'ın uygun olmayan şeylerden uzak olduğunu söylerken de akla dayanır¹⁴⁴⁰.

Tabresî de şer'î ilimler ve aklî deliller olmak üzere dînde delillerin iki çeşit olduğunu¹⁴⁴¹ ve mükellef olan herkesin bu aklî ve şer'î delillere dayanması gerektiğini

¹⁴³⁰ يا أيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء إن يُبدَ لكم تُسئلكم... Tabresî, a.g.e., III/326.

¹⁴³¹ بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل... Tabresî, a.g.e., IV/25.

¹⁴³² Tabresî, a.g.e., II/211-212.

¹⁴³³ الذين يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَ اللَّهَ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ...

¹⁴³⁴ Tabresî, a.g.e., IV/62, VIII/125.

¹⁴³⁵ وقال رجلٌ مؤمنٌ من آلِ فرعونَ يُكتمُ إيمانه... Tabresî, a.g.e., VIII/338.

¹⁴³⁶ Tabresî, a.g.e., III/332. İbn Atıyye de Tabresî gibi Âl-i İmrân 3/28. âyet dolayısıyla takiyye'yi tartışır. Ancak o konuyu Tabresî gibi bir inanç prensibi olarak ele almaz. Âlimlerin çoğunluğuna göre zarûret anında sadece dilde olmak şartıyla (çünkü ona göre fiillerde olmaz) takiyyeyi câiz görür. Bkz. İbn Atıyye, a.g.e., I/420. İbn Atıyye va'd-va'id konusuna da yer verir. Ancak konuyu, Mu'tezile gibi adâlet inancının bir gereği olarak ve Allah için bir zorunluluk olarak değil; Allah'ın mükâfat olarak va'dini, cezâ olarak va'idini anlatmak için ele alır. Bkz. İbn Atıyye, a.g.e., I/237, 499, II/15, 111, 396, V/203.

¹⁴³⁷ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقًا حرجًا كأنما يصعد في السماء... İbn Atıyye, a.g.e., II/342.

¹⁴³⁸ İbn Atıyye, a.g.e., III/479.

¹⁴³⁹ İbn Atıyye, a.g.e., I/211.

¹⁴⁴⁰ İbn Atıyye, a.g.e., V/537.

¹⁴⁴¹ Tabresî, a.g.e., I/349.

söyler¹⁴⁴². O da örneğin Kur'ân'ın hâdis ve mahlûk (yaratılmış) olduğunu söylerken Kur'ân'a¹⁴⁴³, Hz. Îsâ'nın döneceğini söylerken sünnete¹⁴⁴⁴, Ebû Tâlib'in îmânı olduğunu söylerken Ehl-i Beytin icmâ'ına¹⁴⁴⁵ ve Allah'ın kulun günahını affetmesi için tevbenin şart olmadığını söylerken akla¹⁴⁴⁶ dayanır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi müfessirlerimiz, âyetlerin kelâmî yönlerini ya da âyetlerden çıkarılacak kelâmî delilleri, âyetle ilgili açıklamalarının hemen her zaman en sonunda zikretmişlerdir¹⁴⁴⁷. Bu noktada müfessirlerimizin hangi kelâmî konuları ele aldıklarının bir panoramasını sunmanın yararlı olacağı düşüncesindeyiz.

İbn Atıyye tefsirinde rızık, îmân-amel ilişkisi, ru'yetullah, şefâat, îmân-küfür, peygamberlerin ve günahsız oldukları, kazâ-kader, Allah'ın sıfatları, takiyye, tekîf-i mâ lâ yutâk, îmân artar mı eksilir mi, irâde ve kulun fiilleri, hidâyet-dalâlet, husûn-kubuh, ecel, kabir sorgusu ve azâbı, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı, va'd-vaîd, son anda tevbenin kabul olup olmayacağı...gibi kelâmî konuları ele almıştır¹⁴⁴⁸.

Tabresî de îmân-amel ilişkisi, şefâat, ric'at, îmân ve amelde taklîd, va'd-vaîd, takiyye, hayvanların sorumlu olup olmadığı, kulun meşîeti ve fiilleri, Allah'ın kötülüğü irâde etmediği, ru'yetullah, imâmet, tevbe, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı, peygamberler ve imamların günahsız oldukları, kabir sorgusu ve kabir azâbı, mi'râcın ve haşrin bedenlen olup olmadığı, kâfir çocuklarının cehenneme girip girmeyeceği, Allah'ın adaletli olduğu ve kulun fiillerini boşa çıkarmayacağı, peygamberlerin de mîras bırakabilecekleri, kazâ-kader, masiyet ve küfrü Allah'ın yaratmadığı, ecel, imamların da mucize gösterebilecekleri, tekîf-i mâ lâ yutâk, Allah'ın sıfatları...gibi kelâmî konuları işler¹⁴⁴⁹.

Şimdi de müfessirlerimizin kelâmî konulardaki benzer ve farklı yaklaşımlarını belirtmek istiyoruz.

İbn Atıyye'ye göre îmân Allah'ı ve sıfatlarını tasdîk, putları ve Allah'tan başka her türlü ma'bûdu reddetmektir¹⁴⁵⁰. İbn Atıyye ümmetin itkadî konularda taklîdin câiz olmadığına icmâ ettiğini söyler¹⁴⁵¹. Ona göre amel îmânın bir parçası değildir (Bakara 2/25)¹⁴⁵². İbn Atıyye gibi taklîdin câiz olmadığını söyleyen¹⁴⁵³ Tabresî'ye göre îmân

¹⁴⁴² Tabresî, **a.g.e.**, X/167.

¹⁴⁴³ Tabresî, **a.g.e.**, V/273.

¹⁴⁴⁴ Tabresî, **a.g.e.**, II/237.

¹⁴⁴⁵ Tabresî, **a.g.e.**, IV/23.

¹⁴⁴⁶ Tabresî, **a.g.e.**, I/351, VIII/111.

¹⁴⁴⁷ Örnek olarak bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/542-543, II/131, III/337, IV/225, V/223; Tabresî, **a.g.e.**, II/104, IV/99, VI/60, VIII/125, X/223.

¹⁴⁴⁸ Bazılarına örnek olarak bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/480, II/229, III/408, IV/251, V/36.

¹⁴⁴⁹ Bazılarına örnek olarak bkz. Tabresî, **a.g.e.**, I/151, III/331, V/88, VII/47, IX/74.

¹⁴⁵⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/391.

¹⁴⁵¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/238.

¹⁴⁵² وَيُشَرُّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ... İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/108.

¹⁴⁵³ Tabresî, **a.g.e.**, I/274, III/331, IV/115, 148, VI/5, VII/64, X/114.

tasdik ve kalp ile inanmaktır¹⁴⁵⁴. O da şeytanın isyanını (Bakara 2/34)¹⁴⁵⁵ delil göstererek ve "eğer öyle olmasaydı şeytanın mümin olması gerekirdi" der ve bazılarının amellerin îmândan olduğu görüşüne, "bu zayıftır, çünkü icmâ' ile İblîs'in asla îmânının olmadığını biliyoruz" diyerek karşı çıkar¹⁴⁵⁶. Ayrıca şirk hariç büyük günahların cehennemde ebedî olarak kalmayı gerektirmeyeceğini söyleyerek, amelin îmâna dâhil olmadığına Bakara 2/81-82. âyetleri delil olarak gösterir¹⁴⁵⁷. Hem İbn Atıyye ve hem de Tabresî, peygamberlerin büyük-küçük bütün günahlardan uzak olduğuna inanırlar¹⁴⁵⁸. Her iki müfessirimiz de Allah'ın kullarını güç yetiremeyecekleri şeylerden sorumlu tutmayacağına inanırlar. İbn Atıyye Bakara 2/286. âyet¹⁴⁵⁹ çerçevesinde, tâkat getirilemeyen tekîf edilmeyeceği konusunda ittifak olduğunu belirtir ve aklen ve doğal olarak buna örnekler verir¹⁴⁶⁰. Tabresî aynı âyet çerçevesinde Cebriye'ye de cevap olarak hiç kimsenin gücünü aşan bir şeyle sorumlu tutulmayacağını, eğer sorumlu tutulursa gücünün o noktaya çıkarılacağını söyler¹⁴⁶¹. İbn Atıyye kabir sorgusunun¹⁴⁶² ve azâbının olacağını söyler¹⁴⁶³. Tabresî de Bakara 2/154. âyeti¹⁴⁶⁴ mezhebinin kabir sorgusu ve azâbı olacağına¹⁴⁶⁵, Bakara 2/243. âyeti¹⁴⁶⁶ kabir azâbını ve ric'ati inkâr edenlere delil olarak gösterir¹⁴⁶⁷. İbn Atıyye şefâatin Allah'ın iznine bağlı olduğunu ve ancak Kendisinin ve katındakilerin şefâat edebileceğini (Zümer 39/44) söyler¹⁴⁶⁸. Tabresî de ümmetin Hz. Peygamber'in şefâat edeceği konusunda icmâ' halinde olduğunu, niteliği konusunda çeşitli görüşler ileri sürüldüğünü belirtir. Kendisi şefâatin, 'günahkâr müslümanların hak edenlerinden zararlı olanın uzaklaştırılması ve cezânın düşürülmesi' şeklinde olacağını söyler. Ayrıca Hz. Peygamber, O'nun ashâbı ve Ehl-i Beyt'inden olan imamlar ile sâlih mümin kulların şefâat edebileceklerini söyler (Bakara 2/48)¹⁴⁶⁹. İbn Atıyye Âl-i İmrân 3/145. âyetin¹⁴⁷⁰, Nûh 71/4. âyete¹⁴⁷¹ dayanarak kulun iki

¹⁴⁵⁴ Tabresî, **a.g.e.**, I/188, IX/74, X/13.

¹⁴⁵⁵ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

¹⁴⁵⁶ Tabresî, **a.g.e.**, I/121.

¹⁴⁵⁷ بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار، هم فيها خالدون. والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة، هم فيها خالدون. Tabresî, **a.g.e.**, I/220. Tabresî'nin büyük günah işleyenin îmândan çıkmayacağına ve cehennemde ebedî olarak kalmayacağına dair görüşleri için bkz. III/30, 121, IX/345.

¹⁴⁵⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/211-212, II/64, IV/251. Tabresî, **a.g.e.**, V/296, 299, 340, VII/267.

¹⁴⁵⁹ لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا، لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا كُنْتَسَبَتْ...

¹⁴⁶⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/392-393.

¹⁴⁶¹ Tabresî, **a.g.e.**, II/178-179.

¹⁴⁶² İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/337.

¹⁴⁶³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/76, IV/364, 458, V/194, 337.

¹⁴⁶⁴ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ، بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ

¹⁴⁶⁵ Tabresî, **a.g.e.**, I/343, VI/60.

¹⁴⁶⁶ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ، فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مَوْتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ...

¹⁴⁶⁷ قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا، لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. Tabresî, **a.g.e.**, II/104.

¹⁴⁶⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/534, V/36.

¹⁴⁶⁹ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ. Tabresî, **a.g.e.**, I/151.

Bakara 2/255. âyet çerçevesinde şefâat ile söyledikleri için bkz. II/124. Şefâat konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Düzenli, **Üslub ve Semantik Açısından Kur'ân ve Şefaât**, Pınar Yay., İstanbul, 2006.

¹⁴⁷⁰ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا...

¹⁴⁷¹ ...وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى، إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ...

eceli olduğunu ileri süren Mu'tezile'nin bu görüşüne karşı delil olduğunu söyler¹⁴⁷². Tabresî de Â-i İmrân 3/144-145. âyetlerde¹⁴⁷³ insanın tek ve iki eceli olduğu görüşlerini aktarır ve "birincisi daha güçlüdür" diyerek, insanın tek eceli olduğu düşüncesini kabul eder¹⁴⁷⁴. İbn Atıyye haşrin bedenlen olacağını belirtir ve bunun tersini savunan kelâmcılara bunun ellerin ve ayakların şahitlik yapacağı yönündeki âyetlere aykırı olduğunu ve dünyadaki bedenlerin geri döndürüleceğini söyler¹⁴⁷⁵. Tabresî de Kamer 54/7. âyetini¹⁴⁷⁶ delil göstererek dirilmenin sadece ruhlarla değil, kabirlere konan bedenlerle olacağını söyler¹⁴⁷⁷. Belki İbn Atıyye ile Tabresî'nin ortak kelâmî yaklaşımlarına dair örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak biz bu kadarının bir fikre ulaşmak için yeterli olduğunu düşünüyor ve burada konuyu noktalıyoruz.

İbn Atıyye ile Tabresî'nin konu başında aktardığımız, *imâmet*, *adâlet* gibi temel inançlar ve *ric'at*, *bedâ* ve *takiyye* gibi fûrûata ait inançlardan başka bazı kelâmî konularda da farklı yaklaşımları vardır.

Öneğin İbn Atıyye 'Allah hayat sıfatı olmaksızın hay'dır' ve 'Allah ilim sıfatı olmaksızın bilendir' şeklinde Mu'tezile'ye ait görüşleri kabul etmez¹⁴⁷⁸ ve Allah'ın sıfatlarının varlığına inanır. İbn Atıyye Allah'a şüphe ve şirk içermeyen, ancak herhangi bir nas ile de gelmeyen bir isim verilip verilmeyeceği konusunu tartışır ve Allah'a nassa dayanmayan biri isim verilemeyeceğini belirtir¹⁴⁷⁹. İtikadî görüşlerinde Mu'tezileye yakın İmâmiye'nin müntesibi olan Tabresî, Allah'a O'nun kendisine verdiği isimden başka bir isim verilemeyeceği konusunda İbn Atıyye ile aynı fikirdedir¹⁴⁸⁰. Ancak o Allah'ın sıfatları konusunda İbn Atıyye'den farklı düşünür. Bilindiği gibi Mu'tezile kendilerine has tevhid inançlarının gereği olarak Allah'ın vahdâniyeti ve kıdemi dışında başka sıfatlarını kabul etmez¹⁴⁸¹. İşte Tabresî de 'Allah ilim sıfatıyla bilendir' düşüncesine, "**ilmi ile indirdi/أنزل بعلمه**" (Nisâ 4/166) âyetini kastederek, "eğer bu âyette Allah'ın zâtının alîm oluşundan başka bir ilim sıfatı kastedilmiş olsaydı, o zaman ilmin, inzâlde Allah'ın bir âleti olması gerekirdi. 'Kalemle yazdım' ve 'oduncu testere ile çalıştı' denildiği gibi. Oysa ilmin inzâlde bir araç olmadığında ihtilâf yoktur" diyerek¹⁴⁸² bu sıfatların Allah'a izâfe edilmesine karşı çıkar. İbn Atıyye Mu'tezilenin 'haram rızık değildir' görüşüne karşılık, Ehl-i Sünnet'in 'rızık, helâl ya da haram faydalanan şeydir' görüşünde

¹⁴⁷² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/518, 530. konuyu ayrıca Mu'tezilenin delil aldığı Nuh 71/4. âyet çerçevesinde tartışır. III/328.

¹⁴⁷³ ...ما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلاً...

¹⁴⁷⁴ Tabresî, **a.g.e.**, II/315.

¹⁴⁷⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/156-157.

¹⁴⁷⁶ خُشِعَا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ

¹⁴⁷⁷ Tabresî, **a.g.e.**, IX/240.

¹⁴⁷⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/340, II/138.

¹⁴⁷⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/480.

¹⁴⁸⁰ Tabresî, **a.g.e.**, IV/308.

¹⁴⁸¹ Şerafeddin Gölçük, Süleyman Toprak, **a.g.e.**, s. 45.

¹⁴⁸² Tabresî, **a.g.e.**, III/184.

olduğunu belirtir (Bakara 2/3, 22, Mâide 5/88)¹⁴⁸³. Yine Bakara 2/25. âyeti, 'mülkiyetinde bulundurmamak rızık şartlarındandır' görüşünü çürüttüğünü söyler ve "bazı usûlcüler bu görüşü zikretmişlerdir, ancak bana göre o kadar net değil" şeklinde mukabele eder¹⁴⁸⁴. Tabresî ise Bakara 2/3. âyeti¹⁴⁸⁵ delil göstererek, haramın rızık olamayacağını, rızık olarak verilenlerden infâk etmenin methedildiğini, haramdan infâk eden kimsenin ise methedilemeyeceğini söyler¹⁴⁸⁶. İbn Atıyye 'kulların fiillerini Allah yaratır' anlayışında olduğu için¹⁴⁸⁷, Bakara 2/213. âyetin¹⁴⁸⁸, Mu'tezile'nin 'kulun hidâyeti kendi tekelindedir' görüşünü¹⁴⁸⁹ ve Âl-i İmrân 3/8. âyetin de¹⁴⁹⁰ 'Allah kullarını saptırmaz' görüşünü çürüttüğünü belirtir¹⁴⁹¹. En'âm 6/125. âyeti¹⁴⁹² delil göstererek, Allah'ın müminin hidâyetini, kâfirin de dalâletini istediğini ve Ehl-i Sünnet'e göre bunun ezelî bir irâde olduğunu söyler¹⁴⁹³. Nisâ 4/39. âyet¹⁴⁹⁴ çerçevesinde ise Mu'tezilenin î mânı kulların yetkisinde ve onların bir fiili olarak gördüğünü, oysa âyette sadece kesb, cehd ve yönelişin kulların fiili olduğunun, î mânı yaratmanın ise sadece Allah'ın tekelinde olduğunun anlatıldığını söyler¹⁴⁹⁵. Tabresî ise 'kulun irâdesi kendi elindedir' anlayışında olduğu için¹⁴⁹⁶; Âl-i İmrân 3/78. âyete¹⁴⁹⁷ dayanarak, masiyetin Allah'ın bir fiili olmadığını ve O'na izâfe edilemeyeceğini söyler¹⁴⁹⁸. Âl-i İmrân 3/191-192. âyetleri¹⁴⁹⁹ delil göstererek de küfür, çirkinlik ve dalâletin hepsinin bâtıl olduğunu ve Allah'ın bâtılı yaratmadığını belirtir¹⁵⁰⁰. İbrâhîm 14/44. âyeti¹⁵⁰¹ delil göstererek, î mânının kulun fiili olduğunu söyler¹⁵⁰². Ancak kulun hidâyetinde Allah'ın adaleti gereği lûtufta bulunmasının vâcip olduğunu ve bu anlamda inzâr ve davetin bir lûtufta olduğunu belirtir. İbn Atıyye Nisâ 4/17 ve 18. âyetler¹⁵⁰³ çerçevesinde, Cüveynî'ye de dayanarak "bu âyetler hakkındaki inancım şu ki, son anda (ölüm anında) tevbe eden kimsenin hükmü, tevbekâr kabul edilmesidir. Onun mükâfatlandırılacağına ve ona azâb edilmeyeceğine

¹⁴⁸³ وكَلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا/ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/85, 106, II/229.

¹⁴⁸⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/109. Nahl 16/72. âyeti de 'haram rızık olmaz' görüşünü çürüttüğünü belirtir. III/408.

¹⁴⁸⁵ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

¹⁴⁸⁶ Tabresî, **a.g.e.**, I/55. Nisâ 4/39. âyeti delil göstererek bu görüşünü tekrarlar. III/65.

¹⁴⁸⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/479.

¹⁴⁸⁸ ...فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ، وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.

¹⁴⁸⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/287, II/360, 428, IV/361.

¹⁴⁹⁰ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا...

¹⁴⁹¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/404.

¹⁴⁹² فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء...

¹⁴⁹³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/342. Ayrıca bkz. İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/112.

¹⁴⁹⁴ وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله، وكان الله بهم عليماً

¹⁴⁹⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/53.

¹⁴⁹⁶ Tabresî, **a.g.e.**, X/223. Azâbın da kulun irâdesinin bir sonucu olduğunu söyler. III/231.

¹⁴⁹⁷ ...ويقولون هو من عند الله وما هو من عند عند الله، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون.

¹⁴⁹⁸ Tabresî, **a.g.e.**, II/254.

¹⁴⁹⁹ ...رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا، سُبْحَانَكَ...

¹⁵⁰⁰ Tabresî, **a.g.e.**, II/364, X/54.

¹⁵⁰¹ ...فيقول الذين ظلموا رَبَّنَا أَخْرِنا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ نَجِبْ دَعْوَتَكَ وَتَتَّبِعِ الرِّسْلَ وَلَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُمْ مِنْ قَبْلِ مَا لَكُمْ مِنْ زَوَالٍ.

¹⁵⁰² Tabresî, **a.g.e.**, VI/70.

¹⁵⁰³ إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا.

inanılır" der¹⁵⁰⁴. Ölüm anından sonraki tevbeysi ise câiz görmez¹⁵⁰⁵. Tabresî ise müminin ölmeden hemen önceki anda (yakîninde) tevbeysi câiz görür¹⁵⁰⁶, aynı durumdaki kâfirin tevbesini ise câiz görmez ve teklîfin kalktığı ye's halindeki Firavun'un îmânını buna örnek gösterir¹⁵⁰⁷. Tam ölüm anındaki tevbeysi ise mutlak sûrette câiz görmez¹⁵⁰⁸. İbn Atıyye Bakara 2/46. âyeti (**Rablerine kavuşacakları hissine kapılırlar**/ يظنون أنهم ملقوا ربهم) delil göstererek, Ehl-i Sünnet'in Allah'ın dünyada görülemeyeceğini, âhirette ise görüleceğini kabul ettiğini söyler ve bu konuda mütevâtir hadîsler bulunduğunu, Mu'tezile'nin ise ru'yetullahı inkâr ettiğini belirtir¹⁵⁰⁹. Tabresî En'âm 6/103¹⁵¹⁰ ve A'râf 7/143¹⁵¹¹ âyetleri çerçevesinde konuya değinir ve Allah'ın görülemeyeceğini söyler¹⁵¹². İbn Atıyye Mu'tezilenin husûn ve kubh'un akla göre olduğu ve buna göre aklın iyi gördüğünün iyi, kötü gördüğünün de kötü olduğu düşüncesine itiraz eder ve Ehl-i Sünnete göre iyi ve kötünün ne olduğuna ancak dînin karar verdiğini söyler¹⁵¹³. Tabresî ise husnün aklın iyi gördüğü, kubhun da aklın kötü gördüğü şey olduğunu söyler¹⁵¹⁴. İbn Atıyye Rahmân sûresinin başındaki âyetler dolayısıyla, bu âyetlerin (**Kur'ân'ı öğretti, insanı yarattı**/ علم القرآن ، خلق الإنسان) Kur'ân'ın mahlûk olmadığına delil olduğunu söyler. Kur'ân (القرآن şeklinde) kelimesinin 45 yerde geçtiğini ve hiçbir yerde, açıkça ya da işâret ile, yaratma (خلق) kelimesinin Kur'ân hakkında kullanılmadığını; bunun üçte biri oranında 18 yerde geçen insan kelimesinin (الإنسان şeklinde) hepsinde ise yaratmadan söz edildiğini söyler¹⁵¹⁵. İbn Atıyye Kur'ân'ın değil, indirilişinin muhdes olduğunu belirtir¹⁵¹⁶. Tabresî ise Yûsuf 12/2. âyeti¹⁵¹⁷ delil göstererek Kur'ân'ın Allah'tan ayrı ve hâdis olduğunu, çünkü inzâl ile ve Arapça olması ile nitelendiğini, oysa ezeli olanın bu şekilde nitelenemeyeceğini söyler¹⁵¹⁸. Yine münzel ve mahfûz olanın ancak muhdes olabileceği gerekçesini sunarak Kur'ân'ın muhdes olduğunu belirtir¹⁵¹⁹.

¹⁵⁰⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/25.

¹⁵⁰⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/141

¹⁵⁰⁶ Tabresî, **a.g.e.**, III/33.

¹⁵⁰⁷ Tabresî, **a.g.e.**, III/178. Krş

¹⁵⁰⁸ Tabresî, **a.g.e.**, V/166, 170.

¹⁵⁰⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/138, II/131, 330, 450-451.

¹⁵¹⁰ لا تتركه الأبصار وهو يدرك الأبصار...

¹⁵¹¹ قال رب أرني فانظر إليك، قال لن تراني...

¹⁵¹² Tabresî, **a.g.e.**, IV/100, 270-271.

¹⁵¹³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/383.

¹⁵¹⁴ Tabresî, **a.g.e.**, I/174, III/302.

¹⁵¹⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/223. Kur'ân'da izim tespitlerimize göre, Kur'ân kelimesinin القرآن şeklinde 50, insan kelimesinin الإنسان şeklinde 14'tü خلق ile birlikte toplam 77 defa kullanıldığı (Bkz. Muhammed Fuad Abdülbâkî, **el-Mu'cemü'l-Müfrehes li Elfâz'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1988, s. 119-120, 685-686) göz önüne alınırsa; İbn Atıyye'nin istatistiksel olarak verileri net ortaya koyamasa da tespitinin doğru olduğu söylenebilir.

¹⁵¹⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, IV/225.

¹⁵¹⁷ إنا أنزلناه قرآنًا عربيًا لعلكم تعقلون

¹⁵¹⁸ Tabresî, **a.g.e.**, V/273.

¹⁵¹⁹ Tabresî, **a.g.e.**, VI/85. Ayrıca bkz. VII/10, 58, IX/49. Kur'ân'ın mahlûk (yaratılmış) olduğu düşüncesinin şîa-Mutezile yaklaşmasının bir yansıması olarak İmâmiye kelâmında kabul gördüğü hakkında bkz. Mustafa Öztürk, "Alevilerin Kur'an Tasavvuru Üzerine", **İslâmiyât**, VI, Ankara, 2003, s. 58.

Görebildiğimiz kadarıyla İbn Atıyye **el-Muharraru'l-Vecîz**'de kelâmî delillere yer vermez. Tabresî ise çok olmasa da, **Mecmeu'l-Beyân**'da *hudûs delili* ile *gâye ve nizâm deliline* yer verir. Tabresî "**fakat (asıl) iyilik, Allah'a îmân etmeniz, ... dir.** / **ولكن البر من آمن بالله...**" (Bakara 2/177) âyetinde îmandan söz ederken, îmânın tasdik olduğunu, tasdikinde âlemîn hudûsü, Muhdis ile O'nun vâcip ve câiz sıfatlarının ispâtı, O'nun adâletini ve hikmetini bilmek gibi Allah'ı tanımaya yarayan şeylerin bilgisi olduğunu söyler¹⁵²⁰. **"Gökyüzünü de korunmuş bir tavan gibi yaptık. Oysa onlar bundaki delilleri görmezlikten geliyorlar** / **وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون**" (Enbiyâ 21/32) âyetindeki **آيات**ın âlemin hudûsü ve muhdis'e muhtaç olması gibi deliller olduğunu söyler¹⁵²¹. **"Göklerin ve yerin yaratılışında ve gece ile gündüzün birbirini izlemesinde akıl sahipleri için kesinlikle deliller vardır** / **إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الأبصار**" (Âl-i İmrân 3/190) âyeti çerçevesinde Tabresî şu yorumu yapar: "akıl ve delâlet, göklerin ve yerin yaratılışının ve onların varlık alanına çıkmasının hâdis a'râzlar ile olduğunu gösterir. Hâdis olandan ayrılamayanın kendisi de hâdistir. Her muhdesin de onu yaratacak ve var edecek bir muhdise ihtiyacı vardır. Âyet yer ve göğün yaratılmasında muktedir bir muhdisin olduğunu ve onları (isterse) bulundukları benzersiz halden uzaklaştırabileceğini anlatmaktadır. Düzen ve uyum üzere cereyan eden işler, onları var edenin âlim olmasını (bu işi bilmesini) gerektirir. Çünkü sağlam ve uyumlu iş bir âlim olmadan meydana gelmez. Var etme de buna güç yetiren (kâdir) olmadan olmaz. Âyet aynı zamanda yer ve göğü yaratanın, kadîm olduğunu anlatır. Eğer O hâdis olsaydı, bir muhdise ihtiyaç duyardı. Bu da teselsüle götürür"¹⁵²². Tabresî **"göklerin ve yerin yaratılışı O'nun varlığının işaretlerindendir...** / **ومن آياته خلق السموات والأرض...**" (Rûm 30/22) âyeti ile ilgili olarak, göklerin ve yerin yaratılışında Yaratıcının benzersiz bir sanatı olduğunu, yıldızların, güneşin ve ayın yörüngelerinde gâyet uyumlu ve düzenli bir şekilde seyrettiklerini söyler ve cemâdât, bitkiler ve hayvanlar âleminde de aynı uyumun olduğunu belirtir¹⁵²³.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, müfessirlerimiz itikâdî olarak farklı mezheplerden oldukları için, bu Kelâm kaynaklarına da yansır. Sünnî olan İbn Atıyye Cüveynî (478/1085)¹⁵²⁴, Bâkılânî (403/1012)¹⁵²⁵, Mâtürîdî (333/944)¹⁵²⁶, Eş'arî (324/935)¹⁵²⁷ ve Gazâlî (505/1111)¹⁵²⁸ gibi Sünnî âlimlerden yararlanmıştır. Tabresî ise "bâtıla saptıranların ve dîn düşmanlarının şüphelerini gidermek yönündeki çalışmaları

¹⁵²⁰ Tabresî, **a.g.e.**, I/379.

¹⁵²¹ Tabresî, **a.g.e.**, VII/67. Ayrıca bkz. IX/253.

¹⁵²² Tabresî, **a.g.e.**, II/363.

¹⁵²³ Tabresî, **a.g.e.**, VIII/41.

¹⁵²⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/524, III/79.

¹⁵²⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/318, III/321.

¹⁵²⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/200, III/292.

¹⁵²⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/393, II/480.

¹⁵²⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/308, IV/388.

cihâd-ı ekberdir" dediği¹⁵²⁹ kelâmcılardan, Cübbâî (303/915)¹⁵³⁰, Rummânî (383/992)¹⁵³¹, Vâsıl b. Atâ (131/748)¹⁵³², Kâdî Abdülcebbâr (415/1024)¹⁵³³, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (235/849)¹⁵³⁴ ve Ebû Müslim el-İsfahânî (323/934)¹⁵³⁵ gibi mu'tezilî âlimlere atıfta bulunmuştur.

Müfessirlerimiz tefsîrlerinde örneklerini verdiğimiz gibi kendi mezheplerinin kelâmî görüşlerini ortaya koymuşlar, mezheplerine yöneltilen eleştirilere cevap vermişler, bu arada bazı mezheplere de eleştiriler yöneltmişlerdir.

İbn Atıyye Şîa'îmâmiye, Mu'tezile/Kaderiye, Cebriye, Mürcie ve Hâriciye'yenin bazı görüşlerine yer vermiş ve bazen çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Örneğin **İmâmiye**'nin Hz. Mûsâ'nın kardeşi Hârûn'u vekil tayin ettiği gibi (A'râf 7/142)¹⁵³⁶, Hz. Peygamber'in de Hz. Ali'yi kendisinden sonra halîfe tayin ettiği iddialarına¹⁵³⁷, şîa'nın düşüncesinin aksine Hz. Peygamber'in eşlerinin Ehl-i Beyt'e dâhil olduğuna¹⁵³⁸, İmâmiye'nin peygamberlerle birlikte imamların da günahsız oldukları iddialarını Fetih 48/2. âyetin çürüttüğüne¹⁵³⁹, İmâmiye'nin İnşirah sûresi 7. âyetin (فانصب) Hz. Peygamber'e bir halîfe tayin etmesini emrettiği görüşüne yer verir ve eleştirir¹⁵⁴⁰.

İbn Atıyye'nin en çok eleştirdiği mezhep **Mu'tezile**'dir. O Mutezilenin haramın rızık olmadığını söylediği, sıfatları inkar ettiği, kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu ve îmân-küfür, hidâyet-dalâleti kulların inisiyatifinde olduğunu iddia ettiği, kabir azabını reddettiği, şefâati kabul etmediği, husûn ve kubhu aklın belirlediğini iddia ettiği, çift ecel kabul ettiği, rû'yetullahı kabul etmediği ve Kur'ân'ın mahlûk kabul ettiği için eleştirir¹⁵⁴¹. Yeri gelmişken daha önce söylediğimiz gibi, İbn Hacer el-Heytemî (973/1565)¹⁵⁴² ve Şevkânî (1250/1835)¹⁵⁴³ gibi âlimlerin, İbn Atıyye'nin tefsîrinde i'tizâlî ilke ve yorumlara yer verdiği yönündeki iddialarını, doğru bulmadığımızı belirtmek istiyoruz.

Cebriye'yi de 'kulun eylemlerinde kesbi yoktur, dolayısıyla cezâ da kulun kesbi ile değildir' iddiaları için eleştirir¹⁵⁴⁴.

¹⁵²⁹ Tabresî, **a.g.e.**, VII/240.

¹⁵³⁰ Tabresî, **a.g.e.**, I/33, VII/86.

¹⁵³¹ Tabresî, **a.g.e.**, IV/366, X/78.

¹⁵³² Tabresî, **a.g.e.**, I/342, III/115.

¹⁵³³ Tabresî, **a.g.e.**, II/303, VI/55.

¹⁵³⁴ Tabresî, **a.g.e.**, IV/301.

¹⁵³⁵ Tabresî, **a.g.e.**, I/69, II/301.

¹⁵³⁶ وقال موسى لأخيه هرون اخلفني في قومي...

¹⁵³⁷ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/450.

¹⁵³⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/191-192.

¹⁵³⁹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/126.

¹⁵⁴⁰ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/498.

¹⁵⁴¹ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/85, 106, II/29, I/340, II/360, 380, I/287, 404, II/53, 266, 323, III/76, IV/364, 534, V/36, II/383, 395, II/396, II/330.

¹⁵⁴² İbn Hacer el-Heytemî (974/1566), **el-Fetâvâ'l-Hadîsiyye**, Kahire, 1989, 3. bsk., s. 242.

¹⁵⁴³ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî (1250/1834), **Fethu'l-Kadîr**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1983, I/95, 251.

¹⁵⁴⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/214, II/107.

Tevbe etmeden ölen mü'min kulun durumunu tartışırken, konuyu Mürcie, Mu'tezile, Hâriciye ve Ehl-i Sünnete göre ele alır. Bu çerçevede **Mürcie**'ye göre günahkar müminin cennete gireceği ve günahlarının ona zarar vermeyeceği, Mutezile'ye göre kesinlikle cehenneme gireceği, **Hâricîlere** göre ebediyen cehennemde kalacağı ve îmanının da olmadığı, **Ehl-i Sünnet**'e göre ise Allah'ın şirk dışında bütün günahları bağışladığını ve bu durumda olan kimsenin cennete girebileceğini söyler¹⁵⁴⁵.

Tabresî de Ehl-i Sünnet, Hâriciye, Mürcie, Mu'tezile ve özellikle Cebriye'ye eleştiriler yöneltir. O haşeviyye ismiyle andığı **Ehl-i Sünnet**'i Kur'ân'ın sadece Hz. Peygamber'in tefsîriyle anlaşılabilirliğini ileri sürdüğü ve ilim sıfatı gibi bazı sıfatları kabul ettiği için eleştirir¹⁵⁴⁶.

Hâriciye'nin recm yoktur görüşüne, "bu konuda ümmetin icmâ'ı vardır" diyerek karşı çıkar¹⁵⁴⁷.

O da İbn Atıyye gibi **Mürcie**'yi sırf îmânı yeterli gördüğü, ameli şart kabul etmediği için eleştirir ve amelin de gerekli olduğunu söyler¹⁵⁴⁸.

Tabresî yukarıda örneklerini verdiğimiz gibi, aslında pek çok konuda **Mu'tezile** ile aynı düşünür. Ancak bir çok yerde de Mu'tezile'den farklı düşünür ve bu konularda Mu'tezile'yi eleştirir. O Mu'tezile'nin kabul etmemesine rağmen, imamların da mucize gösterebileceğine, şefâatin olduğuna, günahkar müslümanın affedilip cennete girebileceğine ve affedilmesi için de tevbenin şart olmadığına inanır¹⁵⁴⁹.

Tespitlerimize göre yaklaşık 50 yer ile, Tabresî'nin en çok cevap verdiği ve eleştiriler yönelttiği mezhep, **Cebriye**'dir. Cebriye 'Kulun hiçbir kudreti yoktur, kendi eylemlerini yaratamaz ve Allah'ın yarattığı eylemleri 'cebren' yapar' anlayışında olduğu, Tabresî de bunun tam tersine kulun kendi fiillerini yarattığını savunduğu için, eleştirilerinin odak noktasını bu konu oluşturur. O îmân, hidâyet-dalâlet gibi kulun bütün eylemlerini yarattığını, çocukların babaların günahlarını çekeceklerini, müslümanların günahlarının kâfirlere yükleneceğini ve Allah'ın dünyada kâfirlere nimetinin olmadığını idda eden Cebriye'yi, bu iddialarından ötürü eleştirir¹⁵⁵⁰.

Yukarıda örneklediğimiz gibi müfessirlerimizin kelâmî konularda kendi mezheplerini öncelemeleri ve tercihlerini onlardan yana koymaları doğal karşılanmalıdır. Onlar diğer itkadî mezheplere, çoğu zaman eleştiriler yöneltmek için yer verseler bile; tahkîr ve tekfîr gibi olumsuz ve mutassibâne bir tutum takınmamışlar ve mutedilâne duruşlarını bu alanda da sergilemişlerdir.

¹⁵⁴⁵ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/64.

¹⁵⁴⁶ Tabresî, **a.g.e.**, III/107, 184.

¹⁵⁴⁷ Tabresî, **a.g.e.**, III/49.

¹⁵⁴⁸ Tabresî, **a.g.e.**, IV/158.

¹⁵⁴⁹ Tabresî, **a.g.e.**, II/220, II/365, III/33, IV/55, IX/86.

¹⁵⁵⁰ Tabresî, **a.g.e.**, I/121, I/314-315, II/48, 347, 355, III/50, VI/53, VII/96, VIII/19, IX/23, X/331, vd.

3.2.4. Tasavvufî Tefsîr

Bilindiği gibi Kur'ân'ın, zâhir lafızlarının ardında başka bir takım gizli manaların olduğu inancıyla, Kur'ân dilinin nesnel kimliğinden bağımsız, bazı 'işâretlere' dayanarak göreceli olarak yorumlanmasına işârî/bâtınî/tasavvufî tefsîr denilir¹⁵⁵¹. Biz çalışmamızda tefsîrlerin dirâyet yönlerini Dilbilim, Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf ilimleri açılarından incelediğimiz için tasavvufî tefsîr başlığını tercih ettik.

İbn Atıyye mukaddimesinde işârî, bâtinî vb. yorumları sapkın yorumlar olarak niteler bunlardan uzak durduğunu belirtir. Tefsîrinde âyetlerin lafızlarını bir çok tefsîrde olduğu gibi bırakıp ötesine geçmediğini, bilakis lafızları esas alıp âyetleri hüküm, nahiv, lûgat, manâ ve kırâatler yönünden açıklayarak yazdığını ifade eder¹⁵⁵². Daha baştan işârî tefsîr konusundaki dışlayıcı tavrını koymuş olan İbn Atıyye, tefsîrinin ilerleyen bölümlerinde de bu tutumunu sürdürür ve âyetlerin nesnel anlatımının ötesine geçip öznel ve kuralsız yorumlanmasına prim vermez. O işârî yorumlara çok az ve sadece eleştirmek için atıfta bulunur.

Örneğin En'âm 6/59. âyette, ورقة kelimesiyle insanoğlunun düşük doğan çocuklarının, حبة kelimesiyle düşük olmayan çocukların, رطب kelimesiyle dirilerin, يابس kelimesiyle ise ölülerin kastedildiği şeklindeki görüşlerin işârî metoda göre belki câiz olabileceğini, ancak bunun dikkate alınmaması gerektiğini söyler¹⁵⁵³.

"(Allah) gökten su indirir, vâdiler kendi kapasitelerince akarlar.../ أنزل من السماء ماءً فسالت أودية بقدرها... (Ra'd 13/17) âyette, İbn Abbâs'a dayandırılan أنزل من السماء ماءً 'ün de kalpler ya da zekî olanın da ahmak olanın da payını alması olduğu şeklindeki görüşün doğru olmadığını söyler. Bu tarz bir tefsîr'in Gazâlî ve ehl-i tarîkin benimsediği işârî ekole/أصحاب الرموز yönelmek olduğunu belirten İbn Atıyye, gerekli bir illet olmadıkça lafzı Arap dilindeki anlamından çıkarmanın doğru olmadığını söyler¹⁵⁵⁴. Tabresî ise bu âyette herhangi bir işârî yoruma atıfta bulunmaz¹⁵⁵⁵.

İbn Atıyye "iki denizi salmıştır.../ مرج البحرين" (Rahmân 55/19) âyeti hakkında Sa'lebî'nin bir çok esrârlı ve Bâtınî yorumlar zikrettiğini ve bunların dikkate alınmaması gerektiğini söyler¹⁵⁵⁶. Tabresî burada da herhangi bir işârî yorum nakletmez¹⁵⁵⁷.

¹⁵⁵¹ Süleyman Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, AÜ İF Yay., Ankara, 1974, s. 18-19; Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsîr", **DİA İslâm Ans.**, İstanbul, 2001, XXIII/424 vd; Mustafa Öztürk, **Kur'ân ve Aşırı Yorum**, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2003, s.138.

¹⁵⁵² İbn Atıyye, **a.g.e.**, I/34.

¹⁵⁵³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/300.

¹⁵⁵⁴ İbn Atıyye, **a.g.e.**, III/308.

¹⁵⁵⁵ Tabresî, **a.g.e.**, VI/22.

¹⁵⁵⁶ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/227.

¹⁵⁵⁷ Tabresî, **a.g.e.**, IX/257.

Kendi ifadesiyle "sapkın bazı kimselerin" Tekvîr sûresindeki (81/1-4) الشمس 'in insanın nefsi, النجوم'un insanın gözleri ve duyuları, العشار 'ın da insanın bacakları için kullanılan istiâreler olduğunu ileri sürdüklerini hatırlatan İbn Atıyye, "bu kötü bir görüş ve Allah'ın kiabında işâretler olduğunu ispatlamaya çalışan zayıf bir yöneliştir" diyerek bu görüşe itiraz eder¹⁵⁵⁸.

Daha önce de belirttiğimiz gibi şîa tefsirinin en önemli esası, Kur'ân'ın bir dış boyutunun (zâhir), bir de iç boyutunun (bâtın) bulunmasıdır. Bâtınî boyutun ayrıca alt düzeyde başka boyutları vardır. Buna göre Kur'ân'ın zâhiri vahyin muhatabı olan bütün insanları, bâtinî boyutu ise kendilerine vahiy inen insanlar gibi davranan(imam)lara yöneliktir¹⁵⁵⁹.

Zâhir-bâtın ayrımının bir alt konusu olan, tenzîl-te'vîl ayrımına göre de, Kur'ân ile inzâl edilen şeyden bütün insanlar, Kur'ân'ın te'vîlinden ise imamlar sorumludur. Çünkü Hz. Peygamber Kur'ân'ın iki kapağı arasındaki muhtevâyı bütün müminlere öğretmiş, tefsîrini ise sadece Ehl-i Beyt'ten olan imamlara öğretmiştir¹⁵⁶⁰.

Bu doğrultuda Tabresî de herhangi bir delîl ve karîne olunca ya da zarûret hâsıl olunca, nassların zâhirinin terk edilip te'vîline gidilebileceğini belirtir¹⁵⁶¹. Örneğin Nisâ 4/3. âyetteki "**nikâhlayın**/فانكحوا" ermininin zâhirinden bazılarının evlenmenin farz olduğu hükmünü çıkardıklarını, ancak bunun hatalı olduğunu, delil göstererek âyetin zâhir anlamından dönülebileceğini ve evlenmenin farz olmadığına dair delillerin bulunduğunu söyler¹⁵⁶². İbn Atıyye de aynı âyet dolayısıyla evlenmenin bir gruba göre mendûb, diğer bir gruba göre de mübâh olduğunu nakleder ve hadîsten de delîl getirerek mendûb olduğu görüşünü savunur¹⁵⁶³.

Tabresî'nin Enbiyâ 21/108. âyeti delil göstererek, "burada işârî ekolün/ أصحاب الرموز", 'Kur'ân'ın sadece ilgili topluluğun ilmine has bâtinî yönleri vardır' görüşünün bâtil olduğuna delîl vardır" şeklindeki yaklaşımının¹⁵⁶⁴, onun işârî tefsîri onaylamadığı anlamına gelmediğini, itirazının bu yorum biçiminin sadece işârî ekole has kılınmasına dönük olduğunu söyleyebiliriz.

Çünkü örneğin "**ey Peygamber, Rabbinden sana indirileni teblîğ et. Eğer (bunu) yapmazsan, Allah'ın mesajını teblîğ etmemiş olursun...** / يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك / من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته..." (Mâide 5/67) âyetinde, Hz. Peygamber'den istenen teblîğin

¹⁵⁵⁸ İbn Atıyye, **a.g.e.**, V/442.

¹⁵⁵⁹ Mahmoud Ayoub, **a.g.m.**, s. 433.

¹⁵⁶⁰ Mahmoud Ayoub, **a.g.m.**, s. 425, 432. Zâhir-bâtın, tenzîl-te'vîl ayrımları için ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, **a.g.e.**, s. 194-209.

¹⁵⁶¹ Tabresî, **a.g.e.**, I/333, VII/301; vd.

¹⁵⁶² Tabresî, **a.g.e.**, III/13.

¹⁵⁶³ İbn Atıyye, **a.g.e.**, II/7.

¹⁵⁶⁴ Tabresî, **a.g.e.**, VII/96.

H. Ali'nin imâm tayin edilmesi olduğunu söylerken¹⁵⁶⁵, kendisi bunun bir işârî yaklaşım olduğunu söylemese de lafzın delâletine dayanmayıp te'vîle gittiği açıktır. Yine **"karaların ve denizlerin karanlıklarında yol bulabilmeniz için yıldızları yaratan O'dur.../...والبحر والبر في ظلمات النجوم لتهدتوا في النجوم جعل لكم النجوم لتهدتوا في ظلمات النجوم"** (En'âm 6/97) âyetinde, Kummî'ye dayanarak 'un Hz. Peygamber'in âilesi olduğunu söylerken de¹⁵⁶⁶, lafzı değil kendine göre lafzın arkasındaki işâreti esas almaktadır. İbn Atıyye ise birinci âyet çerçevesinde, Hz. Ali'ye özel bir bilginin teblîğinden değil, insanlığa vahyin teblîğinden söz eder; ikinci âyetteki النجوم kelimesi ile de gökteki yıldızların kastedildiğini söyler ve âyetlere dayanarak yıldızların yaratılmasındaki faydalara deđinir¹⁵⁶⁷.

Sonuç itibarıyla İbn Atıyye mukaddimesinde belirttiği gibi işârî eğilimlerden uzak kalmış ve bâtinî te'vîle yönelmemiş, Tabresî ise zâhir-bâtın ayrımı doğrultusunda, zarûrete veya delîle dayanarak, Kur'ân'ın zâhir anlamının terk edilip bâtinî te'vîlinin yapılabileceğini söylemiş ve örneklerde görüldüğü gibi bu anlayışı tefsîrine yansıtmıştır.

* * *

İbn Atıyye ve Tabresî'nin eserlerinde sadece bir-iki yerde temas ettikleri¹⁵⁶⁸ felsefî meselelerin, çalışmamız içerisinde ele alınabilecek oranda olmadığını söyleyerek, üçüncü bölümü sonlandırmak istiyoruz.

3.3. DEĞERLENDİRME

Müfessirlerimizin rivâyet tefsîrindeki kaynaklarının klasik yaklaşımın ötesinde olmadığını; tefsîrlerinde Kur'ân, sünnet, selef görüşleri, -Tabresî için imamlar- kırâat, nüzûl sebepleri ve kıssalara dayandıklarını söyleyebiliriz.

İbn Atıyye ve Tabresî Kur'ân'da yer alan bazı kelimelerin tahlîllerinde, Kur'ân'ın müşkil, mücmel, mübhem ve mutlak bazı ifadelerini açıklamada ilk olarak Kur'ân'a başvurmuşlardır. Sünnetin de Kur'ân'ın saydığımız bu özellikteki ifadelerini açıklayıcı olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla müfessirlerimizin rivâyet tefsîrindeki ikinci kaynakları Hz. Peygamber'in sünnetidir.

İbn Atıyye selevin yani sahabe, tâbiûn ve onların izinden giden âlimlerin görüşlerini önemser ve onların görüşlerine tefsîrinde yer verir. Tabresî'nin imamların tefsîrini esas almak şeklindeki tutumu hâriç tutulursa, o da sahabe, tâbiûn ve Şîî âlimler başta olmak üzere önceki âlimlerin görüşlerine atıfta bulunur. İbn Atıyye ve Tabresî'nin

¹⁵⁶⁵ Tabresî, a.g.e., III/290-291. Hz. Ali ile irtibatlandırdığı başka örnekler için bkz. III/220, V/190, VI/42.

¹⁵⁶⁶ Tabresî, a.g.e., IV/94.

¹⁵⁶⁷ İbn Atıyye, a.g.e., II/217-218, 326.

¹⁵⁶⁸ İbn Atıyye, a.g.e., III/328, Tabresî, a.g.e., II/363, III/165.

sahabeden en çok İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Hz. Ali ve Übeyy b. Kâ'b'a başvurmaları, bu konudaki yaklaşımlarının benzerliğini göstermesi bakımından önemlidir zannediyoruz. Tâbiûn dönemi râvîlerinden, İbn Atıyye en çok Mücâhid, Saîd b. Cübeyr, Hasan Basrî ve Alkame'ye; Tabresî de Katâde, Mücâhid, Süddî ve Dahhâk'a dayanır. Tabresî ayrıca 5 ve 6. imamlar, baba-oğul Ebû Cafer el-Bâkır ve Caferi Sâdık'a dayanır.

İbn Atıyye'nin daha çok Bâkılânî'ye dayandırdığı kırâat konusundaki yaklaşımı özet olarak, yedi harfteki vecihlerin dil ve i'râb yönünden olduğu ve ihtilâfın Kur'ân'ın indiği toplumun dillerindeki çeşitlilikten kaynaklandığı, Hadîs-i şerîfte ashâbın inisiyatifine bırakılan şeyin, her bir sahâbeye Kur'ân kelimelerinin yerine başka kelimeler koyma serbestisi olmadığı şeklindedir. Çünkü ona göre eğer öyle olsaydı, Kur'ân'ın i'câzından söz edilemeyecek ve Allah'ın inzâl ettiğinden başka bir şey ortaya çıkacaktı. İbn Atıyye'ye göre kırâat, Hz. Peygamber'in ümmetine genişlik için tanınan bir esnekliktir. O şaz kırâatlerin, icmâ' olmadığı için namazlarda okunamayacağını söyler. Tefsîrinde çeşitli kırâatleri verir, bazen anlama, bazen hükme tesirlerini belirtir ve kendi ifadesiyle şâz olduğunu belirtmek için şâz kırâatlere de yer verir. Tabresî de kırâat konusuna geniş yer ayırır ve sonuç olarak, İbn Atıyye gibi, yedi kırâate dil bakımından açıklama getiren görüşün, yedi kırâati va'd-vaîd, emir-nehiy, cedel, kıssalar ve meseller olarak kabul edip bunların mana ve hükümle ilgili olduğunu ileri süren görüşten daha doğru olduğunu söyler. O kırâat konusundaki tercihlerini İbn Atıyye kadar açık ortaya koymasa da, onun gibi anlama ve hükme tesirlerine dikkat çeker ve bazen şâz olduğunu belirtmek kaydıyla, şâz kırâatlere yer verir.

Müfessirlerimiz hemen hemen aynı kalıplar içerisinde sebab-i nüzûl bilgilerini aktarırlar. Tabresî sebab-i nüzûl konusuna İbn Atıyye'den daha çok önem verir ve özellikle âyetlerin kendisine göre mezhebi açısından yorumlanmasında, nüzûl sebeplerinin rivâyet zincirini verir. Hem İbn Atıyye hem de Tabresî âyetlerin nerede, ne zaman, kim ya da hangi konu hakkında indiğine dair bilgiler verirler. İkisi de âyetlerin nüzûl sebeplerini âyetlerin yorumlanmasında dikkate alırlar ve fakat âyetleri bu sebepler ile sınırlandırmazlar ve âyetlerden genel anlam ve hükümler çıkarırlar.

İbn Atıyye mukaddimesinde koyduğu 'kıssalara âyetin anlaşılmasına yarayacak kadarına yer vermek gerekmez' ilkesine tefsîrinde bağlı kalmış, çoğu kıssayı sadece kendine göre gerekli gördüğü kadarını aktarmış, çoğuna ise eleştirmek için yer vermiştir. Tabresî kıssalara İbn Atıyye'ye göre daha çok önem vermiş ve birçok kıssayı herhangi bir değerlendirme yapmadan uzun uzun anlatmıştır. Az da olsa eleştiri yönelttiği kıssaların, peygamberlerin ismet sıfatına hâlel getirecek kıssalar olduğu söylenebilir.

İbn Atıyye isrâîliyâtta mümkün olduğunca uzak durmuş, bu bilgilere hemen her zaman eleştirmek ve yanlışlığına dikkat çekmek için yer vermiştir. Buna rağmen bize göre, bu isrâîlî bilgilerden tam olarak kaçınamamıştır. Tabresî ise bu çeşit bilgilere daha fazla yer vermiş ve yukarıda değindiğimiz, peygamberlerin masûmiyetini zedeleyecek olanları hâriç, isrâîlî bilgilere pek eleştiri getirmemiştir.

İbn Atıyye ve Tabresî ilke olarak dirâyet tefsîrine karşı değillerdir. Müfessirlerimize göre Kur'ân, sünnet, sahabe ve Tabresî için imamların görüşleri esas alınmak şartıyla, dirâyet tefsîri yapılabilir. Onlara göre bu şekilde yapılan bir yorumlama çabası, Hz. Peygamber'in hadîsinde yasaklanan, 'Kur'ân hakkında sırf kendi görüşüne dayanarak konuşma' kapsamına girmez.

Bu doğrultuda İbn Atıyye ve Tabresî dirâyet yönlerini daha çok gösterdikleri dilbilimsel, fikhî, kelâmî ve Tabresî için söylenebilecek işârî yorumlarda bulunmuşlardır.

Müfessirlerimizin dilbilimsel açıklamalarındaki dayanaklarını, Kur'ân, hadîsler, kırâatler, Arap şiiri ve kendilerinden önceki dilbilimciler oluşturmaktadır. Tespitlerimize göre her iki müfessirimiz de Sîbeveyh başta olmak üzere Basra Dil Ekolü'nün görüşlerini, Kûfe Ekolüne göre daha çok tercih ederler. İbn Atıyye ile Tabresî i'râba çok önem verirler ve i'râbı, Kur'ân'ı anlamının temeli sayarlar. Tefsîrlerinde etimolojik tahlillerin yanı sıra hazf-takdîr, takdîm-te'hîr gibi nahiv konularını; kinâye, istiâre ve teşbîh gibi sanatları ve umûm-husûs, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen, hakikat-mecâz, yemînler gibi dile bağlı tefsîr usûlü konularını işlerler. İtikadî ve amelî konularla ilgisi diğer ilimlere göre daha az olması dolayısıyla dilbilim açıklamaları, **el-Muharraru'l-Vecîz** ile **Mecmeu'l-Beyân**'ın en çok benzer olan tarafıdır.

Müfessirlerimizin birbirinden farklı yaklaşımlarını, fikhî açıklamalarında görmek mümkündür. Onlar bazı konularda ortak, bazılarında ise farklı hükümleri tercih ederler. İki tefsîr de birer ahkâm tefsîri olmamakla beraber, içlerinde oldukça fikhî yorum ve yaklaşımları barındırmaktadırlar. İbn Atıyye'nin fikhî konularda dört delili, Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyâsı esas alırken; Tabresî ise Kur'ân, sünnet, icmâ ve imamların görüşlerine dayanır. Çünkü Tabresî aklî kıyâsı kabul etmekle birlikte, şer'î kıyâsı kabul etmez. İbn Atıyye Tabresî'den farklı olarak, bazen kendi mezhebinin görüşlerine de itirazlar yöneltir.

İki müfessirimiz arasındaki yaklaşım farkının en fazla olduğu alanın kelâmî konular olduğunu söylemekle yeni bir şey söylemiş olmayız. Ehl-i Sünnet ile Şîa/İmâmiye arasında tevhid, nübüvvet ve meâd konusunda görüş ayrılığı olmadığı; ancak İmâmiyenin bunlardan başka imâmet ve adâleti inanç esasları arasında saydığı, ayrıca ric'at, bedâ ve takiyye inançlarının da İmâmiye için önemli olduğu bilinmektedir. Şîî/imâmî bir müfessir olarak Tabresî bütün bu ilkelere tefsîrinde yer vermektedir. İbn

Atıyye ve Tabresî kendi mezhepleri dışındaki mezheplerin de görüşlerini aktarmakta ve tercihlerini kendi mezheplerinden yana kullanmaktadırlar. İbn Atıyye özellikle Mu'tezile olmak üzere İmâmiye, Cebriye, Mürcie ve Hâriciye'ye eleştiriler yöneltir. Tabresî de Ehl-i Sünnet, Hâriciye, Mürcie, aslında çoğu görüşleri ortak olmasına rağmen Mu'tezile ve en çok da Cebriye'ye itirazlar yöneltir.

İbn Atıyye mukaddimesinde işârî, bâtinî tefsîr yaklaşımını sapkın bir yaklaşım olarak niteler ve kendisinin bu tarz yorumlardan uzak durduğunu söyler. O tefsîrinde bu tutumunu sürdürmüş, lafzı esas alıp dilin nesnel anlatımının ötesine geçmemiş ve işârî yorumlara geçit vermemiştir. Örnek olmak üzere ve eleştirmek kaydıyla bazılarına atıfta bulunmuştur. Tabresî ise zâhir-bâtın ayrımının sadece mutasavvıflara has olduğu iddiasını reddetse de bu ayrımı kabul eder. O zarûret ya da karîne olduğunda, Kur'ân'ın zâhir anlatımının terk edilebileceğini söyler. Bu doğrultuda tefsîrinde bazı yorumlara yer verir.

Son olarak, **el-Muharraru'l-Vecîz** ile **Mecmeu'l-Beyân**'da felsefî konu ve tartışmaların yok denecek oranda az olduğunu ve çalışmamızda ele alınabilecek düzeyde olmadığını söylemek istiyoruz.

SONUÇ

Çok çeşitli fraksiyonları ile çoğulcu bir yapıya sahip olan ve Hz. Peygamber sonrası dönemden başlayarak bugüne kadar İslâm dünyasının omurgasını temsil eden Ehl-i Sünnet, bilindiği gibi 'sünnetin' ve ashâbın çekirdeğini oluşturduğu 'cemaâtin' izinden gitmeyi tercîh etmiştir. Ehl-i Sünnet'in bu tutumu tefsîr anlayışında da değişmemiş ve bu anlayış kendisini, özet olarak Kur'ân'ın yine kendisini, sünneti, sahâbe ve tâbiîinin yorumlarını esas almak, sonra bunun üstüne yorumlar yapmak şeklinde göstermiştir. Bir başka deyişle Ehl-i Sünnet tefsîri, gelenekle yeni olanın sentezi, ya da geleneğin zamana entegrasyonu olarak ifade edilebilir. Tefsîr tarihi kitaplarında ayrı bir tasnîf olarak Ehl-i Sünnet tefsîrinin ele alınmaması, bize göre bunun ihtiyaç olarak görülmemesindendir. Yani tefsîr tarihi, zaten büyük ölçüde Ehl-i Sünnet'in tefsîr tarihidir.

Çıkış olarak siyâsî bir temele dayanan ve Hz. Ali ile soyunun yönetim hakkını savunan Şîa da, tefsîr de Ehl-i Sünnet gibi geleneği yani Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûnin görüşlerini esas almıştır. Ancak Şîa imâmet inancının bir sonucu olarak imamların görüşlerini mutlak kabul etmiştir. Çünkü Şîaya göre Hz. Peygamber vahyi bütün Müslümanlara tebliğ etmiş, tefsîrini ise Hz. Ali aracılığıyla Ehl-i Beyt imamlarına tevdi etmiştir. Bu bakış açısına göre, onlar özel bir vahiy türünün alıcıları olarak, Kur'ân'ı açıklamakla sorumludurlar. Ümmete düşen görev ise onları takip etmek ve Kur'ân yorumlarını esas almaktır.

İbn Atıyye'nin içinde yetiştiği Endülüs'teki tefsîr anlayışı, klasik tefsîr anlayışından farklı olmayıp, rivâyet tefsîrini esas almak ve dirâyet tefsîrini üzerine inşâ etmek şeklinde özetlenebilir. Bölgede özellikle kıraâtlere ve dilsel açıklamalara önem vermek; bâtınî, felsefî ve isrâîlî yaklaşımlardan uzak durmak şeklinde kendisini gösteren tefsîr kültürünü İbn Atıyye örneğinde görmek mümkündür. Ancak biz belirttiğimiz nitelikleri taşıyan bu tefsîr kültürünün Endülüs'te özgün bir tefsîr ekolü oluşturacak özellikler olduğu değerlendirmelerine değil, bu özelliklerin bölge tefsîrinin öncelikleri olduğu değerlendirmelerine katılıyoruz.

Şîa içerisinde ilk akla gelen ve tefsîrle en fazla ilgilenen fırka olarak imâmiye, imama inanmayı dînin temel esası sayar. İmâmiye tevhid, nübüvvet ve âhîret inançları ve namaz, oruç, zekât, hac... gibi ibâdetleri yönüyle Ehl-i Sünnet ile ortak bir inanç ve uygulamayı paylaşır. İmâmiye tefsîrde Ehl-i Sünnet gibi Hz. Peygamber'den ve sahâbeden gelen rivâyetlere dayanır; ondan farklı olarak imamların yorumlarını mutlaklaştırır. Çünkü onlara göre Hz. Peygamber'in ilmi, Hz.

Ali ve O'ndan sonraki imamlarda toplanmıştır. Bu sebeple zâhiri ve bâtınıyla Kur'ân'ın gerçek tefsîrini yalnızca imamlar bilir ve Kur'ân dinamizmini ancak imamların yorumlarıyla korur. Yine onlara göre Kur'ân, zaten imamlar ile onların sevenleri ve muhalifleri hakkında inmiştir. İşte bu özellikler, imâmiye tefsîrini özgün yapan özellikler olarak öne çıkmaktadır.

Müfessirlerimizin her ikisi de ilmî havanın teneffüs edildiği ailelerde doğup büyümüşlerdir. İbn Atıyye babası gibi bürokraside aktif görevler almış ve uzun yıllar kadılık yapmıştır. Tabresî ise mevcut bilgilere göre idârî kadrolarda görev almamıştır. Onun kendisine ait bir medresede hocalık yaptığı bilinmektedir. Bize göre bu durum, İbn Atıyye'nin fazla eser verememesini, Tabresî'nin de çok eser vermesini açıklamaktadır. İbn Atıyye Endülüs'te Murâbıtlar ve Muvahhidler döneminde kadılık yapmış, özellikle Murâbıt yöneticileriyle iyi ilişkiler kurmuş, zaman zaman onlarla fikirlerini paylaşmıştır. Devlet görevi almadığı anlaşılan Tabresî'nin de tefsîrini Sebzvâr Emîri Ebû Mansûr Muhammed b. Yahyâ b. Hibetullah el-Hüseynî'nin teklif ve teşvîkiyle yazdığını söylemesi siyâsîlerle arasının iyi olduğunu göstermektedir. Böylece müfessirlerimizin yaşadıkları bölgelerde etkili kimseler olduğu anlaşılmaktadır.

Bizim bu araştırmada cevap aradığımız sorulardan biri de İbn Atıyye ile Tabresî'nin karşılaşp karşılaşmadıkları, her iki durumda da birbirlerinden yararlanıp yararlanmadıkları sorusu idi. Araştırmamızın sonucunda iki müfessirin karşılaştıklarına veya birbirlerinin eserlerinden yararlandıklarına dair herhangi bir bulguya rastlamadığımızı söyleyebiliriz.

İbn Atıyye'nin Endülüslü Sünnî/Mâlikî, Tabresî'nin de Şîî/İmâmî bir müfessir olduğu göz önüne alınırsa, kendisinden sonraki müfessirlere etkilerinin öncelikle mensûbu bulundukları mezhepler ile kendi yörelerinde etkili olmaları doğal karşılanır.

Kırâat, nahiv ve i'râb konularındaki tahlilleri, gereksiz kıssa ve isrâiliyâtan uzak durması gibi özellikleriyle İbn Atıyye'nin **el-Muharraru'l-Vecîz**'i ile yine nahiv ve i'râba önem vermesi ve mutedil bir Şîî âlim olmasıyla Tabresî'nin **Mecmeu'l-Beyân**'ının bugün hâlâ bir başvuru kaynağı olarak kullanıldıklarını söylemek mümkündür.

İbn Atıyye ile Tabresî'nin ortak özelliklerinden biri, Âlûsî'ye kaynaklık etmeleridir. Tespitlerimize göre Âlûsî İbn Atıyye'den 7 asır sonra gelmesine rağmen, sayısal olarak ona en çok atıfta bulunan ikinci müfessirdir. Yine Tabresî'den de 7 asır sonra gelmesine ve üstelik arada önemli bir mezhep farkı olmasına rağmen, Şîî

müfessirler dâhil sayısal olarak Tabresî'ye en çok atıfta bulunan üçüncü müfessirdir. Tabii Âlûsî'nin özellikle kelâmî konularda Tabresî'ye muhalefet etmesi doğal karşılanmalıdır.

Hacim bakımından tefsîrlerin isimlerine uygun olarak yazıldıkları, buna göre el-**Muharraru'l-Vecîz**'in **Mecmeu'l-Beyân**'dan daha kısa ve öz olduğu görülmektedir. İbn Atıyye'nin tefsîrine bir isim verip vermediği bilinmemektedir. Başlarda **el-Vecîz** adıyla bilinen eser, 11. yy.'dan itibaren muhtemelen İbn Atıyye'nin eseriyle ilgili verdiği ve bizim de I. Bölüm'de aktardığımız değerlendirmelerine binâen **el-Muharraru'l-Vecîz** adıyla tanınmıştır. Buna karşılık Tabresî eserine **Mecmeu'l-Beyân** adını kendisinin verdiği açıkça belirtir.

Her iki müfessirimiz de, Kur'ân ilimlerini en üstün ve fazîletli ilim kabul etseler ve tefsîrlerini bu zihinsel temel üzere inşâ etseler de; İbn Atıyye'den farklı olarak Tabresî'nin eserini yazmasında siyâsî bir inisiyatif olduğu görülmektedir.

İbn Atıyye mukaddimesinde; Kur'ân'ın ve tefsîrin fazîleti, tefsîr tarihi, kırâatler, Kur'ân'ın bir araya toplanması, harekelenmesi ve bölümlere ayrılması, Kur'ân lafızları, Kur'ân'da yabancı kelimeler olup olmadığı, İ'câzü'l-Kur'ân, Kur'ân tefsîrinde az kullanılması gereken ifadeler, Kur'an'ın isimleri, sûre, âyet, istiâze'den oluşan konuları 10 başlık altında ele alır. Buna karşılık Tabresî ise Kur'ân ilimleri adını verdiği Kur'ân âyetlerinin sayısı, meşhûr kırâatçiler , tefsîr, te'vîl, mücmel, müteşâbih gibi kavramlar, Kur'ân'ın isimleri, ulûmü'l-Kur'ân, Kur'ân'ın ve ehlinin fazîleti ve son olarak Kur'ân'ın güzel bir kırâat ile okunması konularını yedi başlık halinde ele alır.

Hem İbn Atıyye hem de Tabresî, bir sûreyi tefsîre başladıklarında o sûrenin mekkî-medenî durumu, isimleri, âyet sayıları ve fazîletine dair ön bilgiler verirler. Yine müfessirlerimizin ikisi de Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiünden gelen rivâyetleri esas alırlar; ayrıca Tabresî İbn Atıyye'den farklı olarak Ebû Cafer ve Ebû Abdullah başta olmak üzere mutlaka Şîî imamların yorumlarına dayanır. Müfessirlerimiz kırâatlere, sebep-i nüzûl bilgilerine, lügat ve nahiv tahlîllerine yer verip bunları Arap şiiri ile temellendirmeye çalışırlar. Yeri geldiğinde âyetlerden fikhî ve kelâmî hükümler çıkaran müfessirlerimiz bu konuda çok mutaassıp sayılmasalar da, özellikle Tabresî'nin bize göre tarihsel ve sosyolojik bir olgu olarak Şî'anın meşrûiyetinin hep tartışılmış olmasının bir yansıması olarak, mukaddimesinde de belirttiği gibi Şîî/imâmîye mezhebinin görüşlerini savunmak ve delillendirmek eğiliminde olduğu görülmektedir. Yerinde daha ayrıntılı olarak görüleceği gibi iki

müfessir de kendi zamanlarındaki kelâmî tartışmalardan uzak durmamışlar ve bazı mezheplere itirazlar ve eleştiriler yöneltmişlerdir. Tabresî'nin İbn Atıyye'ye göre kıssalara daha fazla yer verdiği, özellikle Hz. Peygamber ve sonraki dönemde, rivâyet zincirlerini detaylı bir şekilde göstermeye de özen göstererek, Şîâyı haklı göstermeye yarayacak tarihsel veri ve olayları naklettiği görülmektedir. **Mecmeu'l-Beyân**, Tabresî'nin kullandığı kırâat/القراءة, Delil/الحجة, Dil/اللغة, İ'râb/الإعراب, Mana/المعنى, Kıssa/القصة gibi ara başlıklarıyla, **el-Muharraru'l-Vecîz**'e göre daha sistematik bir tefsîr görünümü arz etmektedir. Bunda Tabresî'nin medrese hocalığı formasyonunun etkili olduğu söylenebilir. Tabresî ayrıca Nazm/النظم başlığıyla âyet ve sûreler arasındaki irtibâta dikkat çekmektedir.

Tefsîrler kaynakları bakımından karşılaştırıldığında, **el-Muharraru'l-Vecîz**'in başat tefsîr kaynakları Taberî ile Mekkî ve Mehdevî gibi Endülüs'lü müfessirler; **Mecmeu'l-Beyân**'ın tefsîr kaynakları ise Tûsî başta olmak üzere Ayyâşî ve Kummî gibi, Şîa tefsîrinin önde gelen müfessirleridir. Ortak tefsîr kaynakları olarak da Sa'lebî, Mâverdî ve İbn Arâbî gibi müfessirler göze çarpmaktadır.

Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvud gibi muteber hadîs kaynaklarının müfessirlerimizin ortak kaynağı olarak alındığı görülmektedir.

İbn Atıyye'nin fıkıh kaynakları olarak **el-Muvatta'**, **el-Müdevvene**, **el-Atebiyye** ve **el-Mevâziyye** gibi Mâlikî fıkının önemli kitapları öne çıkarken, hukukçu olmasının bir yansıması olarak bu alanda başka bir çok eser zikreder. Tabresî ise İbn Atıyye'nin tersine bu alanda çok az kaynak ismi verir.

Tespitlerimize göre kaynakları açısından İbn Atıyye ile Tabresî arasındaki en önemli fark, kelâm kaynaklarıdır. Sünnî/Mâlikî olarak İbn Atıyye'nin kelâm kaynakları Cüveynî, Bâkılânî, Mâturidî, Eş'arî ve Gazâlî gibi maturidî/eş'arî çizgideki alimler, Şîî/imâmî olarak Tabresî'nin kaynakları ise Şîa ile Mu'tezile arasında itikadî yakınlık dolayısıyla Cübbâî, Rummânî, Vâsıl b. Atâ, Kadı Abdülcebbâr, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve Ebû Müslim el-İsfâhânî gibi Mu'tezilî âlimlerdir.

İbn Atıyye ile Tabresî'nin kaynakları arasındaki en önemli benzerlik ise dilbilim alanındaki kaynakları yönündendir. Zira ikisi de Sîbeveyh, Zeccâc, Halîl b. Ahmed, Ferrâ, Ebû Ali el-Fârisî ve Cürcânî gibi dilcileri kaynak olarak almışlar ve tefsîrlerinde çokça atıfta bulunmuşlardır.

Tabresî kıssalara İbn Atıyye'ye göre daha fazla yer vermiş, bu alanda kaynak olarak genelde Kummî, Tûsî ve Ayyâşî gibi Şîî müfessirlere dayanmış, önceki

peygamberler ve milletler hakkındaki kıssalarla ilgili olarak hemen her zaman Tûsî'nin Kitâbü'n-Nübüvve'sini kaynak göstermiştir. Kıssalara Tabresî'ye göre daha az yer vermesine rağmen İbn Atıyye bu alanda daha fazla kaynak zikretmiştir.

Müfessirlerimiz tefsirlerinde Kur'ân ile ortaya çıkan, Kur'ân'a dayanan ve ona hizmet eden bazı temel Kur'ân ilimlerini, ilgili âyetler bağlamında ele almışlar ve bu ilimlerle ilgili kendi yaklaşımlarını sergilemişlerdir.

İbn Atıyye ile Tabresî mekkî-medenî konusunda birbirlerinden farklı düşünürler. İbn Atıyye âyet ya da sûrelerin indiği zamanı esas alarak; hicretten önce inmiş olan âyet ve sûreleri mekkî, hicretten sonra inmiş olanları da medenî kabul eder. Tabresî ise yaklaşımını İbn Atıyye kadar açık ortaya koymasa da; en son indiği kabul edilen Bakara 2/281. âyetini, Veda Hacc'ında indiğini belirtmesine rağmen medenî saymaması örneğinde de görüldüğü gibi onun bu konudaki yaklaşımı zaman değil mekân esasına dayanır. Buna göre Tabresî'ye göre Mekke'de inen âyetler mekkî, Medîne'de inenler ise medenîdir.

İbn Atıyye'nin muhkem-müteşâbih konusunda da tutumu nettir. Ona göre muhkem Arapça bilen herkesin bilebileceği ve aynı şeyi anlayacağı âyetler, müteşâbih olanlar ise rûhun yapısı ve bazı gayb haberleri gibi asla bilinemeyecek olanlar ve te'vîle arz edilmiş olanlar olmak üzere iki kısımdır. İlimde rûsûh sahibi, istikamet üzere olan âlimler müteşâbihâtın ancak bu ikinci kısmını bilebilirler. Tabresî'ye göre muhkem manası açık olup herhangi bir karîne olmadan, maksadı zâhirinden anlaşılan âyetler, müteşâbih ise karışıklığından dolayı maksadı zâhirinden anlaşılamayan, anlaşılmak için hâricî bir kârîneye ihtiyaç duyulan âyetlerdir. Tabresî ayrıca 'Allah Hz. Peygamber ve kendisinden sonra gelen vasîlerinin bilmediği bir şey indirmemiştir' yaklaşımıyla, müteşâbih âyetlerin bilinebileceği ve dolayısıyla te'vîl edilebileceği düşüncesini taşır.

Hurûfu Mukatta'a konusunda müfessirlerimiz birbirlerine benzer olarak bütün görüşleri aktarırlar. İbn Atıyye tercîhini açıkça ortaya koymamakla beraber, bu harflerin tefsir ve te'vîlinin yapılabileceğini söyler. Tabresî ise İbn Atıyye'den farklı olarak açıkça tercihini belirtir ve bu harflerin sûrelerin isimleri ve başlangıçları olduğunu söyler.

İbn Atıyye neshi Ehl-i Sünnet âlimlerine dayanarak tanımlar: 'önceden gelmiş bir nass ile geçerli olan hükmün sonradan gelen bir nass ile kaldırılmasıdır. Neshin câiz olup olmadığı tartışmalarına yer veren İbn Atıyye, Mu'tezileye cevâben neshin bedâ' gibi olmayıp câiz olduğunu, bunun O'nun sıfatlarından birini değiştirmediğini,

çünkü iradenin emirlere bağılı olmadığını söyler. Kur'ân'ın Kur'ân ve sünnet ile neshedilebileceğini belirten İbn Atıyye, kıyas ile neshin ise Hz. Peygamber zamanında vukû' bulmuş olabileceğini, ancak O'nun vefatından sonra nassın kıyas ile neshedilemeyeceği konusunda icmâ' olduğunu ifade eder. Neshin çeşitli şekillerine de yer veren İbn Atıyye, nâsih ile mensûhun benzer hükümler olduğunu söyler. Ayrıca istisnâları olmak üzere haber bildiren âyetlerde neshin olmayacağını, neshin emir ve nehiylerde mümkün olabileceğini belirtir. Tabresî de İbn Atıyye gibi haber bildiren ifadelerle geçmiş ümmetlerin kıssalarında nesh olmayacağını, emir ve yasaklar ile ibadetlerin vakitlerinde olabileceğini söyler. Ona göre nesh, ilk gelen nass ile konmuş hükmün benzerini getiren sonraki her bir şer'î delîldir. Tabresî sünnetin de Kur'ân'ı neshedebileceğini, çünkü sünnetin Allah'ın vahyine dayandığını ve Kur'ân gibi Allah'a izâfe edileceğini söyler. Son olarak neshi, Kur'ân'ın hâdis ve Allah'tan ayrı olduğuna delîl olarak gördüğünü, çünkü kadîm olanın değil hâdis olanın neshedilebileceğini belirtir.

Müfessirlerimiz Kur'ân'ın müşkilleri için bir tarif getirmemişler, yeri geldiğinde âyetlerde görülen müşkil durumlara dikkat çekmekle yetinmişlerdir.

Hem İbn Atıyye hem de Tabresî'ye göre Kur'ân'ın mübhemlerini ism-i mevsûller, ism-i işâretler, nidâ harfleri, zaman ve mekân zarfları ve genel anlamlar içeren bazı âyetler oluşturur.

Yine her iki müfessirimize göre de Kur'ân'da namaz, oruç, hac gibi ibadetler ile had hükümler Kur'ân'ın mücmellerini oluşturur. Tabresî Kur'ân'da bulunan mücmel âyetlerin yine Kur'ân'ın kendisi tarafından açıklandığını, İbn Atıyye de Hz. Peygamber'in tefsîrinin mücmel olanı açıklamak olduğunu söyler.

İbn Atıyye ve Tabresî Kur'ân'ın hem lafız hem de mana açısından mucize olduğunu kabul ederler ve eserlerinde yeri geldikçe bu konuya temas ederler.

İbn Atıyye'nin âyet ve sûreler arasındaki ilişkiye hiç dikkat çekmediği söylenemese de, o bu konu üzerinde çok durmaz. Tabresî ise konuya çok önem vermiş ve tefsîrinde bir çok defalar âyetler arasında kendine göre kurduğu münasebete yer vermiştir.

Fedâilü'l-Kur'ân konusunda ise İbn Atıyye âyet ya da sûrelerin fazîletlerine dâir bilgilere çok az yer verir. Bize göre bunun sebeplerinden birisi, bu tarz haberlerin daha çok zayıf rivâyetlere dayanması ve İbn Atıyye'nin de zayıf haber ve

rivâyetlere karşı mesafeli duruşudur. Tabresî'ye gelince, o konuya daha çok önem vermiş ve bir çok âyet ya da sûrenin fazîletleriyle ilgili rivâyetleri zikretmiştir.

Sûrenin âyet sayıları, fazîletleri ve kıssalar konusuna Tabresî'nin İbn Atıyye'ye göre daha çok önem verdiği görülmektedir. Aralarındaki metod farklarından biri olarak, İbn Atıyye'nin bir çok müfessir tarafından kullanılan soru-cevap yöntemini kullanmadığı, Tabresî'nin ise bu yöntemle özellikle kelâmî konularla ve Kur'ân'daki müşkil bazı ifadelerle ilgili sorulara cevap aradığı görülmektedir. Ön yargılı ve indirgemeci olmadıkları gözlenen müfessirlerimiz tefsîrlerinde bazılarını eleştirmek ve reddetmek, bazılarını da onayladıklarını belirtmek için her türlü görüşe yer vermişlerdir. Tabresî'nin Şîa'ya yönelik eleştirilere yaptığı reddiyeler hâriç tutulursa; İbn Atıyye'nin, naklettiği görüşleri kritik etmede ve kendi düşüncelerini açıkça ortaya koymada ondan bir adım önde olduğu söylenebilir.

Müfessirlerimizin rivâyet tefsîrindeki kaynaklarının klasik yaklaşımın ötesinde olmadığını; tefsîrlerinde Kur'ân, sünnet, selef görüşleri, -Tabresî için imamlar- kırâat, nüzûl sebepleri ve kıssalara dayandıklarını söyleyebiliriz.

İbn Atıyye selevin yani sahabe, tâbiûn ve onların izinden giden âlimlerin görüşlerini önemser ve onların görüşlerine tefsîrinde yer verir. Tabresî'nin imamların tefsîrini esas almak şeklindeki tutumu hâriç tutulursa, o da sahabe, tâbiûn ve Şîi âlimler başta olmak üzere önceki âlimlerin görüşlerine atıfta bulunur. İbn Atıyye ve Tabresî'nin sahabeden en çok İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Hz. Ali ve Übeyy b. Kâ'b'a başvurmaları, bu konudaki yaklaşımlarının benzerliğini göstermesi bakımından önemlidir zannediyoruz. Tâbiûn dönemi râvîlerinden, İbn Atıyye en çok Mücâhid, Saîd b. Cübeyr, Hasan Basrî ve Alkame'ye; Tabresî de Katâde, Mücâhid, Süddî ve Dahhâk'a dayanır. Tabresî ayrıca 5 ve 6. imamlar, baba-oğul Ebû Cafer el-Bâkır ve Caferi Sâdık'a dayanır.

İbn Atıyye'nin daha çok Bâkılânî'ye dayandırdığı kırâat konusundaki yaklaşımı özet olarak, yedi harfteki vecihlerin dil ve i'râb yönünden olduğu ve ihtilâfın Kur'ân'ın indiği toplumun dillerindeki çeşitlilikten kaynaklandığı, Hadîs-i şerîfte ashâbın inisiyatifine bırakılan şeyin, her bir sahâbeye Kur'ân kelimelerinin yerine başka kelimeler koyma serbestisi olmadığı şeklindedir. Çünkü ona göre eğer öyle olsaydı, Kur'ân'ın i'câzından söz edilemeyecek ve Allah'ın inzâl ettiğinden başka bir şey ortaya çıkacaktı. İbn Atıyye'ye göre kırâat, Hz. Peygamber'in ümmetine genişlik için tanınan bir esnekliktir. O şaz kırâatlerin, icmâ' olmadığı için namazlarda okunamayacağını söyler. Tefsîrinde çeşitli kırâatleri verir, bazen anlama, bazen

hükme tesirlerini belirtir ve kendi ifadesiyle şâz olduğunu belirtmek için şâz kırâatlere de yer verir. Tabresî de kırâat konusuna geniş yer ayırır ve sonuç olarak, İbn Atıyye gibi, yedi kırâate dil bakımından açıklama getiren görüşün, yedi kırâati va'd-vaîd, emir-nehiy, cedel, kıssalar ve meseller olarak kabul edip bunların mana ve hükümle ilgili olduğunu ileri süren görüşten daha doğru olduğunu söyler. O kırâat konundaki tercihlerini İbn Atıyye kadar açık ortaya koymasa da, onun gibi anlama ve hükme tesirlerine dikkat çeker ve bazen şâz olduğunu belirtmek kaydıyla, şâz kırâatlere yer verir.

Müfessirlerimiz hemen hemen aynı kalıplar içerisinde sebep-i nüzûl bilgilerini aktarırlar. Tabresî sebep-i nüzûl konusuna İbn Atıyye'den daha çok önem verir ve özellikle âyetlerin kendisine göre mezhebî açısından yorumlanmasında, nüzûl sebeplerinin rivâyet zincirini verir. Hem İbn Atıyye hem de Tabresî âyetlerin nerede, ne zaman, kim ya da hangi konu hakkında indiğine dair bilgiler verirler. İkisi de âyetlerin nüzûl sebeplerini âyetlerin yorumlanmasında dikkate alırlar ve fakat âyetleri bu sebepler ile sınırlandırmazlar ve âyetlerden genel anlam ve hükümler çıkarırlar.

İbn Atıyye mukaddimesinde koyduğu 'kıssalara âyetin anlaşılmasına yarayacak kadarına yer vermek gerekmez' ilkesine tefsîrinde bağlı kalmış, çoğu kıssayı sadece kendine göre gerekli gördüğü kadarını aktarmış, çoğuna ise eleştirmek için yer vermiştir. Tabresî kıssalara İbn Atıyye'ye göre daha çok önem vermiş ve bir çok kıssayı herhangi bir değerlendirme yapmadan uzun uzun anlatmıştır. Az da olsa eleştiri yönelttiği kıssaların, peygamberlerin ismet sıfatına halel getirecek kıssalar olduğu söylenebilir.

İbn Atıyye isrâîliyâtta mümkün olduğunca uzak durmuş, bu bilgilere hemen her zaman eleştirmek ve yanlışlığına dikkat çekmek için yer vermiştir. Buna rağmen bize göre, bu isrâîlî bilgilerden tam olarak kaçınamamıştır. Tabresî ise bu çeşit bilgilere daha fazla yer vermiş ve yukarıda değindiğimiz, peygamberlerin masûmiyetini zedeleyecek olanları hâriç, isrâîlî bilgilere pek eleştiri getirmemiştir.

İbn Atıyye ve Tabresî ilke olarak dirâyet tefsîrine karşı değillerdir. Müfessirlerimize göre Kur'ân, sünnet, sahabe ve Tabresî için imamların görüşleri esas alınmak şartıyla, dirâyet tefsîri yapılabilir. Onlara göre bu şekilde yapılan bir yorumlama çabası, Hz. Peygamber'in hadîsinde yasaklanan, 'Kur'ân hakkında sırf kendi görüşüne dayanarak konuşma' kapsamına girmez.

Bu dorultuda İbn Atıyye ve Tabresî dirâyet yönlerini daha çok gösterdikleri dilbilimsel, fıkîhî, kelâmî ve Tabresî için söylenebilecek işârî yorumlarda bulunmuşlardır.

Müfessirlerimizin dilbilimsel açıklamalarındaki dayanaklarını, Kur'ân, hadîsler, kırâatler, Arap şiiiri ve kendilerinden önceki dilbilimciler oluşturmaktadır. Tespitlerimize göre her iki müfessirimiz de Sîbeveyh başta olmak üzere Basra Dil Ekolü'nün görüşlerini, Kûfe Ekolüne göre daha çok tercih ederler. İbn Atıyye ile Tabresî i'râba çok önem verirler ve i'râbı, Kur'ân'ı anlamanın temeli sayarlar. Tefsîrlerinde etimolojik tahlîllerin yanı sıra hazf-takdîr, takdîm-te'hîr gibi nahiv konularını; kinâye, istiâre ve teşbîh gibi sanatları ve umûm-husûs, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen, hakikat-mecâz, yemînler gibi dile bağlı tefsîr usûlû konularını işlerler. İtikadî ve amelî konularla ilgisi diğer ilimlere göre daha az olması dolayısıyla dilbilim açıklamaları, **el-Muharraru'l-Vecîz** ile **Mecmeu'l-Beyân**'ın en çok benzer olan tarafıdır.

Müfessirlerimizin birbirinden farklı yaklaşımlarını, fikhî açıklamalarında görmek mümkündür. Onlar bazı konularda ortak, bazılarında ise farklı hükümleri tercih ederler. İki tefsîr de birer ahkâm tefsîri olmamakla beraber, içlerinde oldukça fikhî yorum ve yaklaşımları barındırmaktadırlar. İbn Atıyye'nin fikhî konularda dört delili, Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyâsı esas alırken; Tabresî ise Kur'ân, sünnet, icmâ ve imamların görüşlerine dayanır. Çünkü Tabresî aklî kıyâsı kabul etmekle birlikte, şer'î kıyâsı kabul etmez. İbn Atıyye Tabresî'den farklı olarak, bazen kendi mezhebinin görüşlerine de itirazlar yöneltir.

İki müfessirimiz arasındaki yaklaşım farkının en fazla olduğu alanın kelâmî konular olduğunu söylemekle yeni bir şey söylemiş olmayız. Ehl-i Sünnet ile Şîa/imâmîye arasında tevhîd, nübüvvet ve meâd konusunda görüş ayrılığı olmadığı; ancak imâmîyenin bunlardan başka imâmet ve adâleti inanç esasları arasında saydığı, ayrıca ric'at, bedâ ve takiyye inançlarının da imâmîye için önemli olduğu bilinmektedir. Şîa/imâmî bir müfessir olarak Tabresî bütün bu ilkelere tefsîrinde yer vermektedir. İbn Atıyye ve Tabresî kendi itikadî mezhepleri dışındaki mezheplerin de görüşlerini aktarmakta ve tercihlerini kendi mezheplerinden yana kullanmaktadırlar. İbn Atıyye özellikle Mu'tezile olmak üzere imâmîye, Cebriye, Mürcie ve Hâriciye'ye eleştiriler yöneltir. Tabresî de Ehl-i Sünnet, Hâriciye, Mürcie, aslında çoğu görüşleri ortak olmasına rağmen Mu'tezile ve en çok da Cebriye'ye itirazlar yöneltir.

İbn Atıyye mukaddimesinde işârî, bâtinî tefsîr yaklaşımını sapkın bir yaklaşım olarak niteler ve kendisinin bu tarz yorumlardan uzak durduğunu söyler. O tefsîrinde bu tutumunu sürdürmüş, lafzî esas alıp dilin nesnel anlatımının ötesine geçmemiş ve işârî yorumlara geçit vermemiştir. Örnek olmak üzere ve eleştirmek

kaydıyla bazılarına atıfta bulunmuştur. Tabresî ise zâhir-bâtın ayrımının sadece mutasavvıflara has olduğu iddiasını reddetse de bu ayrımı kabul eder. O zarûret ya da karîne olduğunda, Kur'ân'ın zâhir anlatımının terk edilebileceğini söyler. Bu doğrultuda tefsîrinde bazı yorumlara yer verir.

el-Muharraru'l-Vecîz ile **Mecmeu'l-Beyân**'da felsefî konu ve tartışmaların yok denecek oranda az olduğu ve çalışmamızda ele alınabilecek düzeyde olmadığı söylenebilir.

Orta dönem Sünnî ve Şîî müfessirlerden ikisini çalıştığımız ve bir yönüyle de Ehl-i Sünnet ve Şîa'nı tefsîr anlayışını karşılaştırdığımız araştırmamızın sonunda şöyle bir teklifte bulunmak istiyoruz: Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Kur'ân anlayışlarının, benzer ve farklı yaklaşımlarının daha net olarak ortaya konulabilmesi için; ilk dönem Sünnî ve Şîî müfessirlerden ikisi ile ve günümüzün Sünnî ve Şîî müfessirlerinden ikisi arasında bir karşılaştırılmanın yapılması gerekir. Bize göre böyle bir araştırma iki cephenin tefsîr yaklaşımlarının tarihî seyrini bir nebze de olsa ortaya çıkaracaktır.

KAYNAKÇA

ABDUL, Musa O. A.;

The Qur'an: Shaykh Tabarsi's Commentary, Lahore, 1977.

_____;

"The Unnoticed Mufassır Shaykh Tabarsi", **Islamic Quarterly**, sayı: 15, 1971.

ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuad;

el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1988.

AKDEMİR, Salih;

"Kur'an'ın Toplanması ve Kıraat Meselesi", **1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler**, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1994.

ALBAYRAK, Hâlis

"Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri" **AÜ İFADER**, sayı: XXXII, Ankara, 1992.

_____;

Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine, Şûle Yay., İstanbul, 1993.

ALBAYRAK, İsmail;

"İbn Atıyye Ve Tefsiri: el-Muharraru'l-Vecîz", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, AÜ SBE, Ankara, 1994.

ALEMDAR, Yusuf;

"Kıraatlerin Ortaya Çıkış Meselesine Yeni(den) Bir Bakış", **CÜ, İFADER**, sayı: 2, Sivas, 2004.

ÂLÛSÎ, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn (1270/1853);

Rûhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'ı'l-Mesânî, (Mahmûd Şükrü el-Âlûsî) Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

ÂMİLÎ, Muhsin el-Emîn;

"Emînü'd-Dîn ev Emînü'l-İslâm Ebû Ali el-Fadl İbn Hasan İbn el-Fadl et-Tabresî", **A'yânü's-Şîa** (Thk. Hasan el-Emîn), Dâru't-Teâruf, Beyrut, 1983.

ÂMULÎ, Seyyid Haydar;

Tefsîru'l-Muhîti'l-A'zam ve'l-Bahri'l-Hazm, (Thk. Seyyid Muhsin Mûsevî Tebrizî), İntişârât-ı Vezâret-i İrşâdi İslâmî, Tahran, 1422/2001.

ARÎNÎ, Yusuf İbn Ali İbn İbrâhîm;

el-Hayâtü'l-İlmiyye fî Asri'l -Muvahhidîn, Matbûâtü Mektebeti'l-Melik Abdülazîz, Riyad, 1995.

ATEŞ, Süleyman;

“İmamiyye Şîasının Tefsir Anlayışı”, **AÜ, İFADER**, sayı: 20, Ankara, 1975.

_____;

İşârî Tefsir Okulu, AÜ İF Yay., Ankara, 1974.

ATİK, Kemal;

“Endülüs Ve Kur'an İlimlerindeki Yeri”, **EÜ, İFADER**, sayı: 2, Kayseri, 1985.

AYDEMİR, Abdullah;

Tefsirde İsrailiyyat, Beyan Yay., İstanbul, 1992.

AYOUB, Mahmoud;

“Konuşan Kur'an-Sessiz Kur'an -İmâmî Şîi Tefsirin Esasları Ve Gelişimi-” (Çev. Mustafa Ünver, Ali Bolat), **OMÜ, İFADER**, Samsun, 1998.

AYYÂŞÎ, Muhammed b. Mes'ûd;

Tefsîru'l-Ayyâşî, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut, 1991.

BAHRÂNÎ, Seyyid Hâşim;

el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân, (Thk. Müessesetü'l-Bi'set), Tahran, 1995.

BAHŞÂÎŞÎ, Abdurrahîm Akîkî;

Tabakât-ı Mufessirân-ı Şîa, Defter-i Neşri Nüvîd-i İslâm, Kum, 1382/2003.

BAR-ASHER, Meir M.;

“İmâmiyye Şîasının Kırâat Farklılıkları Ve Kur'ân'a İlaveleri 1 (Çev. Ömer Kara, Mehmet Dağ)” **Ekev Akademi Der.**, sayı: 3, Ankara, 1998.

BÂŞÎ, Hüseyin Hakîm;

"Tabresî, Üsve ve Ülkûvi Müfessirân", **Pejûheşhâyı Kur'ânî**, (Tabresî Özel Sayısı), 1381/2002, Bahar-Yaz Sayısı, 29-30. sayılar.

BAŞOĞLU, Tuncay;

"Muhkem", **DİA İslâm Ans.**, İstanbul, 2006.

BAYRAM, Abdullah;

"Kurtubî Ve Fikhî Tefsiri", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), UÜ SBE, Bursa, 2008.

BECELÎ, Muhammed b. Eyyub İbn Durays (294/906);

Fedâilu'l-Kur'ân, (Thk. Gazve Bedir), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1987.

BEŞERÎ, Sa'd İbn Abdullah;

el-Hayâtü'l-İlmiyye fî Asri Mülûki't-Tavâifi fi'l-Endelüs (316-422/928-1030), Mekke, 1997.

_____;

el-Hayâtü'l-İlmiyye fî Asri Mülûki't-Tavâifi fi'l-Endelüs (466-488/1030-1090), Riyad, 1993.

BEYHAKÎ, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin (458/1065);

Şuabu'l-İmân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

BEYHAKÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Zeyd (565/1169);

Târîh-i Beyhak, (Tsh. Ahmed Behmenyâr), Kitapfürûş-i Fûrûgî, yrs., 1361/1982.

BİLMEN, Ömer Nasuhi;

Büyük Tefsir Tarihi, Diyanet İşl. Reis. Yay., Ankara, 1955.

BİRİŞİK, Abdülhamit;

"İbn Atıyye el-Endelüsî" **DİA İslam Ans.** İstanbul, 1995

BOLELLÎ, Nusreddin;

Belâgat, MÜ İfav. Yay., İstanbul, 2001.

BROCKELMANN, C.;

Geschichte Der Arabischen Litteratur (GAL), Leiden, 1937,

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl (256/869-70);

es-Sahîh, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

CAFERYÂN, Rasul;

Ükzûbetü Tahrîfü'l-Kur'ân beyne's-Şîa ve's-Sünne, Tahran, 1985.

_____;

"Ebû Ali Tabresî ve Menâbiu Kitâbi'l-lâmi'l-Vera' ", **Makâlât-ı Târihî**, c. IV/
Kum, trs.

CERRAHOĞLU, İsmail;

Tefsir Tarihi, Fecr Yay., Ankara, 1996,

CEZÂR, Fikri;

Medâhilü'l-Müellifîn ve'l-A'lâmi'l-Arab..., Riyad, 1992.

CEMŞİDÎ, Esedullah;

"Seyr-u Târîh-i Tedvîn-i Tefâsîr-i Ruvvây-ı Şîa",
www.qabas.org/marefat/index.asp?archive/71/11.htm.

CORNELL, Vincent J.;

"İlm Al-Quran in Al-Andalus: The Tafsir Muharrar in The Works Of Three
Authors", **JUSUR** 2, Los Angeles, 1986.

ÇAKIN, Kâmil;

"Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi" **AÜ İFADER**, sayı: XXXIV, Ankara, 1993.

ÇALIŞKAN, İsmail;

Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003.

_____;

"Kitap Tanıtımı: Türkçe'de İlk Şîa Tefsir", **CÜ İFADER**, sayı: 1, Sivas, 2001.

ÇALIŞKAN, Mehmet;

"Kur'ân'ın Nüzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a) Meselesi", **ÇÜ İFADER**,
sayı: 1, Adana, 2005.

ÇELEBİ, Kâtip;

Keşfü'z-Zünûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn, (Thk. Muhammed Şerafeddin Yaltkaya), MEB Yay., İstanbul, 1943.

ÇELEBİ, Muharrem;

"Ma'âni'l-Kur'ân ve ez-Zeccâc", Yayınlanmamış Doktora Tezi, **AÜ İslâmî İlimler Fak.**, Erzurum, 1976.

ÇELEBİ, Muharrem;

"Ma'âni'l-Kur'ân ve ez-Zeccâc", Yayınlanmamış Doktora Tezi, **AÜ İslâmî İlimler Fak.**, Erzurum, 1976.

ÇETİN, Abdurrahman;

"Nesih", **DİA İslâm Ans.**, İstanbul, 2006.

_____;

Yedi Harf Ve Kiraatler, Ensar Neşr., İstanbul, 2005

DABBÎ, Ebû Cafer Ahmed b. Yahyâ; (599/1603);

Bugyetü'l-Mültemis fî Târîhi Ricâli'l-Endelüs (Thk. İbrahim el-Ebyâzî), Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, Kahire, 1989.

DÂVÛDÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed (945/1538);

Tabakâtü'l-Müfessirîn, (Tahk. Heyet), Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

DEH-HUDÂ, Ali Ekber;

Lügatnâme (Thk. Muhammed Muîn, Seyyid Cafer Şehîd), Müessesetü Lügatnâme, Tahran, 1993.

DEMİRCİ, Muhsin;

Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine, Birleşik Yay., İstanbul, 1996.

_____;

Tefsir Tarihi, İfav Yay. İstanbul, 2003.

_____;

Tefsir Usûlü, İfav Yay., İstanbul, 2003,

DUMAN, M. Zeki;

"Tâbiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti", **EÜ İFADER**, sayı: 4, Kayseri, 1987.

DUMAN, Zeki; ALTUNDAĞ Mustafa;

"Hurûf-ı Mukattaa", **DİA İslâm Ans.**, İstanbul, 1998.

DUMLU, Ömer;

"Cüveyni Ve Cüveyni'ye Göre Allah'ın Zat Ve Sıfatları İle İlgili Müteşabih Ayetler" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), DEÜ, SBE, İzmir, 1985.

_____;

Kur'an Tefsirinde Yöntem, Anadolu Yay., İzmir, 1998.

DUMLU, Ömer; ELMALI, Hüseyin;

Ayet Ayet Kur'an-ı Kerim Ve Türkçe Anlamı (Meal), İzmir İfav. Yay., İzmir, 2003.

DÜZENLİ, Yaşar;

Üslub ve Semantik Açından Kur'ân ve Şefaat, Pınar Yay., İstanbul, 2006.

EBÛ DÂVUD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (275/888);

es-Sünen, Çağrı Yay, İstanbul, 1992.

EBU HAYYÂN, Muhammed b. Yûsuf (745/1344);

el-Bahru'l-Muhîr, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

EBÛ SEÂD, Abdüsselam Muhammed;

et-Tefsîru'l-Fikhî inde İbn Atıyye, Cemıyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Trablus, 2003.

EBU ZEHRÂ, Muhammed;

İslâm Hukuku Metodolojisi, (Çev. Abdulkadir Şener), Ankara, 1990.

EBÛ'L-MEKÂRİM, Mahmûd b. Muhammed Hasenî;

Dekâiku't-Te'vîl ve Hakâiku't-Tenzîl, (Fâtîha'dan İsra'ya Kadar), (Thk. Cûyâ Cihanbahş), Neşr-i Mîrâs-ı Mektûp, Tahran, 1381/2002.

EHVÂNÎ; Abdülazîz;

"Endülüs'teki Ulemâ Bernâmeclerine Dâir Kitaplar", (Çev. Said Toprak),
DEÜ, İFADER, sayı: XX, İzmir, 2004.

EKÎN, Yunus;

"Endülüs Tefsir Geleneği", **SÜ, İFADER**, sayı: 3, Sakarya, 2001.

ELMALILI, Hamdi Yazır;

Hak Dîni Kur'ân Dili ve Meali, (Haz. Düccane Cündioğlu), İslamoğlu Yay.,
İstanbul, 1993.

EMÎN, İhsan;

et-Tefsîru bi'l-Me'sûr ve Tatavvuruhû inde's-Şîati'l-İmâmiyye, Dâru'l-
Hâdî Yay., Beyrut, 2000.

EMÎN, Muhsin;

A'yânü's-Şîa, (Tahk. Hasan el-Emîn), Beyrut, 1983.

ENDELÜSÎ, Ebu'l-Hasan Ali İbn Musa İbn Saîd (685/1286);

Rivâyâtü'l-Mübezzirîn Ve Gâyâtü'l-Mümeyyizîn (Thk. Muhammed Rıdvan
ed-Dâye), yrs., 1987.

ERBAŞ, Muammer;

"Arap Dünyası Üzerine Yapılan Bazı Tefsir Tezleri Üzerine I", **DEÜ İFADER**,
sayı: XIII, İzmir, 2001.

ERDOĞAN, Mehmet;

Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, Rağbet Yay., İstanbul, 1998.

EYREVÂNÎ, Murtazâ;

"Rûykerd-i Edebî Tefsîri Mecmei'l-Beyân", **Pejûheşhâyı Kur'ânî**, (Tabresî
Özel Sayısı), 1381/2002, Bahar-Yaz Sayısı, 29-30. sayılar.

FÂYİD, Abdülvehhâb;

"İbn Atıyye el-Endelüsî" **Mevsûatü A'lâmi'l-Fikri'l-İslâmî**, sayı: 1425, 2004.

_____;

Menhecü İbn Atıyye fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm, el-Hey'etü'l-Âmme, Kahire,
1973.

FERRÂ, Ebû Zekeriya Yahyâ b. Ziyâd (207/822);

Maâni'l-Kur'ân, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1980.

FIĞLALI, Ethem Ruhi;

Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri, Selçuk Yay., İstanbul, 1991.

_____;

"Şiiliğin Doğuşu Ve Gelişmesi", **Milletlerarası Tarihte Ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, İsav. Yay., İstanbul, 1983.

GAFFÂRÎ, Ali Ekber;

"Hayâtü'l-Müellif", **İ'lâmü'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ** (Emînü'l-İslâm Ebû Ali el-Fadl İbn Hasan et-Tabresî), Dâru'l-Ma'rife Yay., Beyrut, 1979.

GOLDZİHER, Ignaz (1339/1921);

İslam Tefsir Ekolleri (Çev. Mustafa İslamoğlu), Denge Yay., İstanbul, 1997.

GÖLCÜK, Şerafeddin, TOPRAK Süleyman;

Kelâm, Tekin Yay. Konya, 1991.

GÜLŞEN, Ekrem;

"Kurtubî Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), SÜ SBE, Sakarya, 2002.

GÜVEN, Şahin.,

"Suudi Arabistan Üniversitelerinde Yapılan Bazı Tefsir Tezleri Üzerine", **EÜ SBE Der.**, sayı: 15, 2003.

HÂKİM, Ebû Abdullah en-Nisâbü'rî (378/988);

el-Müstedrek ales-Sahîhayn, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut, trs.,

HAKÎMÎ, Muhammed Rıza;

Târîhu'l-Ulemâi abra'l-Usûri'l-Muhtelif, Müessesetü'l-A'lemî Yay., Beyrut, 1983.

HÂNSÂRÎ, Muhammed Bâkır (1313/1895);

Ravdatü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâi ve's-Sâdât, (Haz. Abdülazîz et-Tabatabâî) yrs., trs.

HASAN, Sami Atâ;

es-Sarfetü, Delâletühâ lede'l-Kâilîne bihâ ve Rudûdü'l-Muârizîne lehâ,
yrs., trs.

HÂŞİMÎ, Seyyid Hüseyin;

"Reveş-i Tefsîrî Mecmei'l-Beyân", **Pejûheşhâyı Kur'ânî**, (Tabresî Özel Sayısı), 1381/2002, Bahar-Yaz Sayısı, 29-30. sayılar.

HATÎB, Abdüllatif Muhammed;

"el-Muharraru'l-Vecîz l'İbn Atıyye" **Mecelletü Ma'hedi'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye**, c. 42 sayı: 1 Kahire, 1998.

HEYET;

"İbn Atıyye", **Dâiratü'l-Maârifî Büzürg-i İslâmî (DMBİ)**, c. 3, Tahran, 1950.

HEYTEMÎ, İbn Hacer, (974/1566);

el-Fetâvâ'l-Hadîsiyye, Kahire, 1989.

HİNDÎ, Ali Müttakî (975/1567);

Kenzu'l-Ummâl fî Süneni'l-Ef'âli ve'l-Akvâl, (Thk. Bekrî Hayyânî-Safvet es-Saka), Mektebetu't-Türâsi'l-İslâmî, Haleb, 1974,

HİTTİ, Philip K.;

History of Arabs (Siyâsî Ve Kütürel İslam Tarihi), (Çev. Salih Tuğ), Boğaziçi Yay., İstanbul, 1980.

HÛÎ, Ebu'l-Kâsım el-Musevî;

el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân, Beyrut, 1996.

_____;

"Şia'nın Kıraatler Hakkındaki Görüşü", (Çev. Halil İbrahim Kaçar), **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV**, İsav. Yay, İstanbul, 2002..

İNÂN, Muhammed Abdullah;

Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Magrib ve'l-Endelüs, Kahire, 1964.

İRÂKÎ, Mûsâ Cârullah;

el-Veşîa fî Nakdi Akâidi's-Şîa, (Haz. Muhammed Cemil Gâzî), Dâru'l-Kütübi's-Selefiyye, Kahire, 1403/1983.

İRÂKÎ, Zeynüddîn;

Fethu'l-Mugîs bi Şerhi Elfiyeti'l-Hadîs, Mısır, 1937.

İBN ATIYYE, Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelüsî (541/1147);

el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz, (Thk. Ahmed Sâdık Mellah),
yrs., trs.

_____;

el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz, (Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî),
Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

_____;

el-Fihrist, (Thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân, Muhammed ez-Zâhî), Dâru'l-
Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1983.

İBN BÂBEVEYH, Müntecebüddîn Ebû'l-Hasan Ali İbn Abdullah er-Râzî (585/1189);

Fihristü Esmâi Ulemâi's-Şîa ve Musannifihim (Thk. Abdülaziz et-
Tabatabâî), Mecmeu'z-Zevâhiri'l-İslâmiyye Yay., yrs., 1983.

İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (235/849);

el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr, (Thk. Kemal Yusuf el-Hût), Mektebetü'r-
Rüşd, Riyad, 1409/1988.

İBN FERHÛN, Ebu'l-Vefâ Burhânüddîn (799/1397);

ed-Dîbâcû'l-Müzheb fî Ma'rifeti A'yâni Ulemâi'l-Mezheb (Thk. Muhammed
el-Ahmedî Ebunnûr), Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire, 1972.

İBN HÂKÂN, Ebû Nasr el-Feth İbn Muhammed el-Kaysî el-işbilî (529/1134);

Kalâidü'l-Ikyân ve Mehâsinü'l-A'yân (Thk. Hüseyin Yusuf Feryûş),
Mektebetü'l-Menâr, Mısır, 1989.

İBN HALDUN, Abdurrahmân;

Mukaddime, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Lübnan, trs.

İBN HANBEL, Ahmed (241/855);

el-Müsned, Çağrı Yay, İstanbul, 1992.

İBN HATÎB Lisânüddîn (776/1374);

Evsâfû'n-Nâs fî't-Tevârîhi ve's-Sılât, (Thk. Muhammed Kemâl Şebâne),
yrs., trs.

_____;

el-İhâta fî Ahbârî Gırnata (Thk. Muhammed Abdullah İnân), Mektebetü'l-
Hancî, Kahire, 1975.

İBN HİŞÂM (218/833);

es-Sîretü'n-Nebeviyye, (Thk. Mustafa Saka, İbrahim Ebyârî, Abdulhafîz
Şiblî), İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

İBN KESÎR, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Ömer (774/1372);

Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, (Thk. Muhammed İbrahim Bennâ ve Arkadaşları),
Kahraman Yay., İstanbul, 1984.

İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd (273/887);

es-Sünen, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

İBN NEDÎM (385/995);

el-Fihrist, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1978.

İBN SA'D (230/844);

et-Tabakâtü'l-Kübrâ, Dâru Sâdır, Dâru Beyrut, Beyrut, 1960.

İBN TEYMÎYE, Takiyyüddîn Ahmed (728/1328);

Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr, Dâru's-Şâmir li't-Türâs, Beyrut, 1988.

_____;

Mecmûu Fetâvâ, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1991.

İBNÜ'L-CEZERÎ, Muhammed (833/1429);

Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ', Mısır, 1932.

İBNÜ'L-EBBÂR, Ebû Abdullah Muhammed ibn Abdullah ibn Ebu Bekr (658/1260);

el-Mu'cem fî Ashâbi'l-Kâdi'l-İslamî, Ruhs Matbaası, Madrid, 1885.

İBRÂHÎM, Abdülvehhâb;

Kitâbetü'l-Bahsi'l-İlmiyyi, Mekke, 1983.

İNAN, Muhammed Abdullah;

Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Magrib ve'l-Endelüs, Kahire, 1964.

ÎSÂ, Muhammed Abdülhamîd;

Târîhu't-Ta'lîm fi'l-Endelüs, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, yrs., 1982.

İŞCAN, Mehmet Zeki;

“İmamiyye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmametın İmkânı”, **Ekev Akademi Der.**, sayı: 10, Erzurum, 2002.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı;

Yeni İlm-i Kelâm, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul, 1341/1922.

JEFFERY, Arthur;

Mukaddimetân fi ulûmi'l-Kur'ân ve hümâ: Mukaddimetü Kitâbi'l-Mebâni ve Mukaddimetü İbn Atıyye, Kahire 1954.

KAHVECİ, Niyazi;

Mutezile İle Şia Arasında Siyasal Tartışma (Kadı Abdülcebbâr-Şerif Murtaza), Araştırma Yay., Ankara, 2006.

KANDEMİR, M. Yaşar;

Mevzû Hadîsler, DİB Yay. Ankara, 1991.

KARABULUT, Ali Rıza;

“İbn Atıyye”, **Mu'cemü'l-Mahtûtati'l-Mevcûdeti fi Mektebâti İstanbul**, yrs., trs.

KARATAŞ, Şaban,

Şia'da Ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi, Ekin Yay. İstanbul, 1996.

KASBÎ, Mahmûd Zelat;

Kurtubî Ve Menhecühû fi't-Tefsîr, Kahire, 1979.

KÂŞÎ, Muhammed Murtazâ Muhsin (1091/1680);

es-Sâfi, Menşûrâtü Müesseseti'l-A'lâm, Beyrut, trs.

KÂTİB, Ahmed;

Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi, (Çev. Mehmet Yolcu), Kitâbiyât yay., Ankara, 2005.

KÂTİBÎ, Muhammed İbn Şâkir (764/1362);

Fevâtü'l-Vefeyât, (Thk. İhsan Abbas), Dâru Sâdır, Beyrut, trs.

KAYS, Âlû Kays;

el-Îrâniyyûn ve'l-Edebü'l-Arabî, Müessesetü'l-Buhûsi ve't-Tahkîkâtî's-Sekâfiyye Yay., Tahran, 1984.

KAYSÎ, Kasım;

Târîhu't-Tefsîr, Matbaatü'l-Mecmei'l-İlmiyyi'l-İrâkî, Irak, 1966.

KAZVİNÎ, Muhammed Hüseyin b. Mirzâ Tâhir;

“Şerhu Şevâhid-i Mecmei'l-Beyân”, **ed-Dirâsâtü'l-Edebiyye**, c.3, Beyrut, 1961.

KEHHALE, Ömer Rızâ (1407/1987);

Mu'cemü'l-Müellifin, Matbaatü't-Terakkî, Dimeşk, 1958.

KENÛNÎ, Abdüsselâm;

el-Medresetü'l-Kur'âniyye fi'l-Magrib mine'l-Fethi'l-İslâmiyyi ilâ İbn Atiyye, Mektebetü'l-Maârif, Rabat, 1981.

KERÎMÂN, Hüseyin;

Tabrisî ve Mecmeu'l-Beyân, Çaphâne-i Danişgâh yay., Tahran, 1962.

KIFÂRÎ, Nâsır Abdullah b. Ali;

“Usûlü Mezhebi's-Şîa el-İmâmiyye el-İsnâ Aşeriyye”, (Yayınlanmamış Doktora Çalışması), Muhammed b. Suud İslâm Üniv.

KOÇ, Mehmet Akif;

“Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi”, **İslâmiyât**, sayı: 3, Ankara, 2004.

KOHLBERG, Etan;

“al-Tabrisi” (Tabarsi), **Encyclopaedia Of Islam**, Leiden Brill, 1998.

KUMMÎ, Ali b. İbrâhîm;

Tefsîru'l-Kummî, Menşûrâtü Mektebeti'l-Hüdâ, yrs., trs.

KUMMÎ, Ebû Cafer Ali İbn Bâbeveyh;

Risâletü'l-İtikâdâtü'l-İmamiyye (Şîî İmâmiyye'nin İnanç Esasları, Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı), AÜ İFAV Yay. Ankara, 1978.

KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (671/1272);

el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân, (Tsh. Ahmed Abdülhalîm el-Berdûnî) Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, yrs.

KUTLU, Enise;

"İbn Atıyye'nin el-Muharrerü'l-Vecîz İsimli Eserinde Kur'an İlimlerine Yaklaşımı" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, DEÜ SBE, İzmir, 2007.

MA'RİFE, Muhammed Hâdî;

et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, el-Câmiatü'r-Radaviyye li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Meşhed, 1997.

_____;

"et-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'ân" (Çev. Halil İbrahim Kaçar), **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV**, İsav. Yay, İstanbul, 2002.

MAHMÛD, Abdülhalîm;

Menâhicü'l-Müfessirîn, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, Kahire, 1978.

MAKKARÎ, Ahmed b. Muhammed Tilmisânî (1041/1632);

Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endelüsü'r-Ratîb (Thk. İhsan Abbas), Dâru Sâdır, Beyrut, 1968.

MÂLİK B. ENES (179/795);

el-Muvatta', Çağrı Yay, İstanbul, 1992.

MÂVERDÎ, Muhammed (450/1058);

en-Nüket ve'l-Uyûn, (Thk. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.

MELLAH, Ahmed Sâdık;"Mukaddime",

el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz, yrs., trs.

MEŞİNÎ, Mustafa İbrahim;

Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986.

MUGNÎYE, Muhammed Cevâd;

“el-İmâmiyye beyne'l-Eşâireti ve'l-Mu'tezile”, **Risâletü'l-İslâm**, yıl: 12, sayı: 2, Kahire, 1960.

MUHAYMÎD, Yâsin Câsim;

ed-Dirâsâtü'n-Nahviyye fî Tefsîri İbn Atıyye, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2001.

MUHTÂRÎ, Rızâ;

“Ginây-ı Dâneş ve Reveş der Tashîhi Cevâmiu'l-Câmi”, **Âyine-i Pejûhej**, c. I, sayı: 1, 1990.

MUÎN, Muhammed;

Ferheng-i Fârisî, Müessesetü İntişârât, Tahran, 1371/1951.

MUKÂTİL B. SÜLEYMAN (150/767);

et-Tefsîr, (Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte), Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1423/2002.

MUKATİL B. SÜLEYMAN;

Kur'an Terimleri Sözlüğü, (Çev. M. Beşir Eryarsoy), İşaret Yay., İstanbul, 2004.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin el-Haccâc (261/847);

es-Sahîh, Çağrı Yay, İstanbul, 1992.

NAROL, Süleyman;

“Şîî Bir Müfessir Olarak Tabersî'nin İtikâdî Konulara İlişkin Görüşleri” (Yayınlanmamış Y. Lisans Çalışması), Konya, 2004.

NEVBAHTÎ, Hasan b. Mûsâ, KUMMÎ, Sa'd b. Abdullah;

Kitâbü Firakî's-Şîa (Thk. Abdülmün'im el-Hafnî), Dâru'r-Rüşd, Kahire, 1992.

NECEFÎ, Ali el-Fâdil el-Kâinî;

Mu'cemü Müellifi's-Şîa, Vezâretü'l-İrşâdi'l-İslâmî, yrs., 1984.

NECEFÎ, Muhammed Ahmed;

eş-Şîa ve Tahrîfû'l-Kur'ân, Dâru... İslâmî, Beyrut, 1982.

NEHHÂS, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed (338/949);

İ'râbü'l-Kur'ân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001.

NESÂÎ, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb (303/915);

es-Sünen, Çağrı Yay, İstanbul, 1992.

NEVBAHTÎ, Hasan b. Mûsâ, EL-KUMMÎ, Sa'd b. Abdullah;

Kitâbü Firakı's-Şîa (Thk. Abdülmün'im el-Hafnî), Dâru'r-Rüşd, Kahire, 1992.

NÜBÂHÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Abdullah;

Târîhu Kudâtî'l-Endelüs, (Tahk. Salâhuddîn Hevvârî), el-Mektebetü'l-Asrî, Beyrut, 2006,

NÜVEYHİZ, Adil;

Mu'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâmi hattâ'l-Asri'l-Hâdır, Müessesetü Nüveyhiz es-Sekafiyye, yrs., 1986.

ONAT, Hasan;

"Şîî İmâmet Nazariyesi", **AÜ, İFADER**, sayı: 32, Ankara, 1992.

ÖZ, Mustafa;

"İmâmiyye", **DİA İslâm Ans.**,

ÖZDEMİR, Mehmet;

"Endülüs", **DİA İslâm Ans.**, XI, İstanbul, 1995.

ÖZEK, Ali;

"İmâmiye-İsnâaşeriye Şîası ve Tefsîr Anlayışı" **Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, İsav. Yay., İstanbul, 1983.

ÖZTÜRK, Mustafa;

"Alevilerin Kur'an Tasavvuru Üzerine", **İslâmiyât**, sayı: 3, Ankara, 2003.

_____;

"Mübhemâtü'l-Kur'ân ve İmâmiyye Şîası" **OMÜ, İFADER**, sayı: 12-13, Samsun, 2001.

_____;

Kur'ân ve Aşırı Yorum, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2003.

ÖZTUNA, Yılmaz;

"Selçuklular", **Türk Ans.**, MEB, XXVIII, Ankara, 1980.

SÂNÎ, Sabîh Mahmûd.,

"Menhecû't-Tabresî fî Tefsîri'l-Elfâz: Dirâsâtün Lügaviyyetün Mukârenetün",
Âdâbü'r-Râfidîn, c. VIII, Musul, 1981.

SAVAŞ, Rıza;

"Âilede Nüşûz Meselesi ve Nisâ 34.Âyet",
www.izmirilahiyatvakfi.org.tr/makaleler.

SEBHÂNÎ, Cafer;

Mu'cemü Tabakâti'l-Mütekellimîn, Kum, 1424/2003.

SELEFÎ, Abdullah b. Muhammed;

min Akâidi's-Şia (Tahk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Mektebetü'l-Âl, yrs.,
2006.

SELMÂNÎ, Lisânüddîn İbn Hatîb (713/1313);

Evsâfü'n-Nâsi fi't-Tevârîhi ve's-Sılât (Thk. Muhammed K. Şebâne), yrs.,
trs.

SERKİS, Yusuf İlyân;

Mu'cemü'l-Matbûâtî'l-Arabiyye Ve'l-Muarrebe, Beyrut, trs.,

SEZGİN, Fuad;

Târîhu't-Türâsi'l-Arabî, (GAS) (Çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî), İdâretü's-Sekâfe, Riyad, 1411/1991.

SOFUOĞLU, Mehmed;

Tefsîre Giriş, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

STROTHMANN, R;

"Şî'a", **İslâm Ans.**, MEB, İstanbul, 1970.

SÜHEYLÎ, Ebu'l-Kasım (581/1185);

et-Ta'rîfû ve'l-Î'lâmü fîmâ Übhime mine'l-Esmâi ve'l-A'lâmi fi'l- Kur'âni'l-Kerîm, (Thk. Abdullah Ali Mühennâ), Beyrût, 1987.

SÜYÛTÎ, Celâleddîn Abdurrahmân (911/1505);

Bugyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lügaviyyîne ve'n-Nühât, (Tahk. Mahmûd Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Îsâ el-Bâbî el-Halebî Ve Ortakları Matbaası, yrs., 1965.

_____;

el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1996.

_____;

Tabakâtü'l-Müfessirîn, Tahran, 1960.

ŞATIBÎ, Ebu İshak (790/1388);

el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa, (Thk. Abdullah Draz), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.

ŞEHRİSTÂNÎ Hibetüddîn Muhammed Ali el-Hüseynî;

Tenzîhü't-Tenzîl, (Çev. Ali Rızâ Hüsrevî), Çâphâne-i Haydarî, yrs., (1371/1951).

ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebû Bekr Ahmed (584/1188);

el-Milel ve'n-Nihâl, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1975,

ŞELTÛT, Muhammed;

“Takdîmü'l-Kitâb ‘Mecmeu'l-Beyân’ ”, **Risâletü'l-İslâm**, yıl: 10, sayı: 3, Kahire, 1958.

ŞENER, Mehmet;

Dürer'in Kaynakları, Öğrenci Basımevi, İzmir, 1987.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed (1250/1834);

Fethu'l-Kadîr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1983.

ŞİRBİNÎ, Hatîb (977/1569);

Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: es-Sirâcü'l-Münîr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs.

TABATABÂÎ, Muhammed Ali;

el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân, Menşûrâtü Cemâati'l-Müderresîn, yrs., trs

TABERÂNÎ, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed (360/970);

el-Mu'cemu'l-Kebîr, Kahire, trs.

TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr (310/922);

Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, (Thk. Hânî Hâc, İmâd Zekî Bârûdî, Hayri Saîd), el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, Kahire, 2004.

TABRESÎ, Ebû'l-Fadl Hasan b. Fadl (548/1153);

İ'lâmü'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ (Thk. Heyet), Dâru Mektebeti'l-Hayât Yay., Beyrut, 1985.

_____;

Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân, (Thk. Ebu'l-Hasen eş-Şa'rânî), Tahran, trs.

_____;

Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân, (Thk. Heyet), Müessesetü'l-A'lemî Yay., 1995.

_____;

Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân, (Thk. İbrâhîm Şemsüddîn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

_____;

el-Mü'telef mine'l-Muhtelef beyne'l-Eimmeti ve's-Selef, (Thk. Heyet), Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed, 1410/1989.

_____;

Tefsîru Cevâmi'l-Câmi', (Thk. Ebu'l-Kasım Gürcî) Müessese-i İntişârât ve Çâp-ı Dânişgâh-ı Tahrân, Tahran, 1377/1998,

TAHRÂNÎ, Ağa Büzürg-i (1389/1970);

Tabakâtü A'lâmi's-Şîa, (Tahk. Ali Nakî Münzevî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1972.

TAVÎR, Hasan Mes'ûd.,

el-Menhecü'l-Belâgiyyü li Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm, Dâru'l-Mültekâ, Kıbrıs, 1998.

TİRMİZÎ, Ebû Muhammed b. İsa (279/892);

es-Sünen, Çağrı Yay, İstanbul, 1992.

TÛSÎ, Ebû Cafer;

et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân, (Tahk. Ahmed Hacîb Kasru'l-Âmilî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, yrs., 1409/1988.

ULUDAĞ, Süleyman,

İslam Düşüncesinin Yapısı, Dergah Yay., İstanbul, 1979.

_____;

"İşârî Tefsir", **DİA İslâm Ans.**, İstanbul, 2001.

UNAT, Faik Reşit;

Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu, TTK Yay., Ankara, 1994.

UZUNOĞLU, M. Vecih;

el-Bahru'l-Muhî't'in Filolojik Açıdan İncelenmesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), DEÜ, SBE, İzmir, 2006.

ÜZÜM, İlyas;

"Sünnî-Şiî Yakınlaşması: Dâru't-Takrîb Tecrübesi", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sayı: 2, İstanbul, 1998.

WATT, Montgomery;

İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, (Çev. Ethem Ruhi Fıglalı), Umran Yay., Ankara, 1981.

YAŞAR, Hüseyin;

Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler, Beyan Yay., İstanbul, 1997.

YAŞAROĞLU, M. Kâmil;

"Ra'd Sûresi" **DİA İslâm Ans.**, XXXIV.

YAVUZ, Yusuf Şevki,

"Ehl-i Sünnet" **DİA İslâm Ans.**, İstanbul, 1994.

_____;

"İcâzü'l-Kur'ân", **DİA İslâm Ans.**, İstanbul,

YEMÂNÎ, Abdülbâkî İbn Abdülmecîd (743/1342);

İşâretü-Ta'yîn fî Terâcimi'n-Nühâti ve'l-Lügaviyyîn (Thk. Abdülmecîd Diyâb), Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Riyad, 1986.

YILDIRIM, Suat;

"el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân", **DİA İslâm Ans.**, VII, İstanbul 1993.

_____;

Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri, Kayıhan Yay., İstanbul, 1998.

YILDIZ, Sakıb;

"Şia'nın Kur'an-ı Kerim Ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri", **AÜ, İFADER**, sayı: 5, Erzurum, 1982.

YILMAZ, Musa Kâzım;

"Mecmeu'l-Beyân", **DİA İslâm Ans.**, İstanbul, 2003.

_____;

"Şia'nın Kur'an İlimleriyle İlgili Görüşleri", **Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, İsav. Yay., İstanbul, 1983.

_____;

"Tabresî Ve Tabatabaî'de İmamiye Tefsiri", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1985.

YURDAGÜR, Metin;

"Haşviyye", **DİA İslâm Ans.**, XVI/426-427.

ZAHÎR, İhsan İlâhî;

eş-Şia ve'l-Kurân, Lahor, 1983.

_____;

eş-Şia ve's-Sünne (Şia'nın Kur'an İmâmet ve Takiyye Anlayışı), Ter. Sabri Hizmetli, Hasan Onat), Ankara, 1984.

ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin (1399/1978);

el-İsrâîliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1411/1990.

_____;

et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Kahire, 1381/1961.

ZEHABÎ, Şemsüddîn Muhammed İbn Ahmed İbn Osman (748/1347);

Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ (Thk. Şuayb el-Arnâvût), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984.

ZERKÂNÎ, Muhammed Abdülazîm;

Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1372/1952.

ZERKEŞÎ, Abdullah Muhammed İbn İbrahîm (932/1525);

Târîhu'd-Devleteyni'l-Muvahhidiyye ve'l-Hafsiyye, Matbaatü'd-Devleti't-Tûnusiyye, Tunus, 1872.

ZERZÛR, Adnan Muhammed;

Ulûmü'l-Kur'ân, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1991,

ZEYDÂN, Abdullah b. Ali ve Arkadaşları;

es-Sicillü'l-Aliyyü li Nedveti'l-Endelüs, Matbûâtü Mektebeti'l-Melik Abdülazîz Riyad, 1996,

ZİRİKLÎ, Hayreddîn;

el-A'lâm, 3. bsk., yrs., trs.

YARARLANILAN İNTERNET ADRESLERİ

www.hawzah.net/Per/Q/do.asp?a=QCB1.HTM

www.ihic.org.au/courses_main.php?cat_id=10&a_id=109&chap=13.

www.irandoc.ac.ir/Database/Union-Jr.htm

www.islamicdatabank.com.

www.islamlaws.com/leadingImminaries.htm.

www.izmirilahiyatvakfi.org.tr/makaleler.

www.jafariyanews.com/bio/23jan_tabrasi.htm.

www.lankarani.net/tur/hayat/hayat.htm

www.maarefquran.com/files/pajoheese.php

www.qabas.org/marefat/index.asp?archive/71/11.htm.

www.suleymaniye.gov.tr/tarama.php.

www.yazmalar.gov.tr/tarama.php.