



**T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI**

**İBN ATİYYE’NİN EL-MUHARRERÜ’L-VECİZ ADLI TEFSİRİNDE
MÜŞKİLÜ’L-KUR’ÂN**

DOKTORA TEZİ

ENİSE OSMANOĞLU BENGİ

DANIŞMAN: PROF. DR. SÜLEYMAN AYDIN

**YALOVA
TEMMUZ 2025**



T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

İBN ATİYYE’NİN EL-MUHARRERÜ’L-VECÎZ ADLI TEFSİRİNDE
MÜŞKİLÜ’L-KUR’ÂN

DOKTORA TEZİ

ENİSE OSMANOĞLU BENGİ
177273016

DANIŞMAN: PROF. DR. SÜLEYMAN AYDIN

YALOVA
TEMMUZ 2025

ETİK BEYAN

Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım “İbn Atıyye'nin el-Muharrerü'l-Vecîz Adlı Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân” başlıklı bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi taahhüt ve beyan ederim.

Enise OSMANOĞLU BENGİ

ÖNSÖZ

Semâvî kitapların sonuncusu olan Kur'ân-ı Kerîm, kıyamete kadar geçerliliğini koruyacak ve insanlara rehberlik etmeye devam edecektir. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahyedilmeye ve insanlara okunmaya başlandığı ilk andan itibaren olduğu gibi yine kıyamete kadar onu doğru anlama çabası da sürecektir. Dolayısıyla tefsir ilminin ortaya çıkış tarihinin vahyin başlangıcı olduğunu söylemek mümkündür. Allah Resûlü'nün (s.a.v.) hayatta olduğu dönemlerde ona sorularak gerçekleşen bu tefsir faaliyeti, vefâtının ardından sâlih niyetli, İslâmî ilimlere hâkim ve Arap dilinin inceliklerini bilen âlimler tarafından gerek rivâyet gerekse dirâyet yöntemleriyle sürdürülmüştür.

Kur'ân-ı Kerîm'i doğru anlamak için onunla alakalı pek çok mesele ayrı ayrı ele alınmış ve her bir konunun üzerinde özenle durulmuştur. Bu konular zaman içerisinde gelişip sistemleşerek Kur'ân ilimleri adını almıştır. İlâhî kelâmıla alakalı bu ilimlerin en önemlilerinden biri de ilk bakışta birbiriyle çeliştiği vehmedilen âyetleri inceleyen 'Müşkilü'l-Kur'ân'dır. Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm bir beşere ait olmadığından hiçbir çelişki ve tenâkuzu barındırmadığını haber vermektedir. Müşkilü'l-Kur'ân ilminin tanımı yapılırken 'vehmedilen' ifadesinin kullanılması da bundandır. Zira Allah Teâlâ'nın kelâmında hakikî manada bir müşkilin bulunması söz konusu olmadığı gibi doğru te'viller yapıldığında da vehmin izâle edildiği görülmektedir. Bu ilim sayesinde, söz konusu müşkil âyetler kullanılarak Kur'ân-ı Kerîm aleyhinde ortaya atılan iddiaların geçersizliği gösterilip Kelâmullâh, inkârcılara karşı müdafaa edilmiş olmaktadır. Aynı zamanda inanan insanların gönüllerine bu âyetler sebebiyle düşebilecek şüpheler de yok edilmektedir.

İlk olarak İbn Abbas'ın (r.a.) rivâyetlerinde te'villerine rastladığımız müşkil âyetler hakkında günümüze ulaşan en eski müstakil eser, İbn Kuteybe'ye ait *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*'dır. Sonrasında bu alanda telif edilen pek çok klasik eser bulunmakla birlikte Müşkilü'l-Kur'ân meselesi tefsir alanındaki akademik araştırmalara da çokça konu olmuştur. Biz de bu çalışmamızda tefsir ilmi açısından çok önemli bir konuma sahip olan İbn Atıyye el-Endelüsî'nin *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* adlı eserinde zâhiren birbiriyle çelişiyor gibi görünen müşkil âyetlere bakışını ve te'vil usulünü ele almanın uygun ve faydalı olacağını; müşkil âyetler hususunda Batılı bir âlim olarak İbn Atıyye'nin değerlendirmelerinin incelenmesinin tefsir ilmi ve özellikle Müşkilü'l-Kur'ân literatürüne katkı sunacağını düşündük. Bu cihetle gerek İbn Atıyye el-Endelüsî'nin ilmi şahsiyeti gerekse müşkil âyetlerle ilgili olarak çalışmamızın önem arz ettiği kanaatindeyiz.

Yüce Allah'ın izni ve inâyeti sayesinde nihayete erdirdiğimiz bu çalışmanın her bir aşamasında pek çok kişinin ilmi ve manevî anlamda desteği bulunmaktadır. Yüksek lisans ve doktora eğitimim boyunca ihtiyaç duyduğum her konuda desteğini ve ilgisini esirgemeyen, çalışmalarım konusunda zayıflık gösterdiğim durumlarda dahi merhametten ayrılmayan ve teşvik eden, ilmini paylaşma konusunda çokça cömert ve yardımsever olan saygıdeğer danışmanım Prof. Dr. Süleyman AYDIN'a teşekkürü borç bilirim. İlim yolculuğumun tüm safhalarında kıymetli desteğiyle yanımda olan, yönümü hakka ve hakikate çevirmek için gayret eden, ilmi gayretim zayıfladığı zamanlarda ıstıyakımı kuvvetlendiren, ilmi çalışmalarımı akademiye değil rıza-ı ilâhîyi gözeterek yapmamı tavsiye eden ve ancak bu sayede ilimden lezzet alabileceğimi daima hatırlatan, başlangıçtan itibaren yazdığım her bir sayfayı adım adım takip ve tashih eden kıymetli üstâdım Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU'na sonsuz şükranlarımı sunarım. Tez izleme komitemde olup çalışmanın şekillenmesi ve tamamlanmasında çok değerli katkılar sunan sayın Prof. Dr. Muharrem ÖNDER'e teşekkür ederim. Yine tez izleme jürimde bulunarak katkı sağlayan Doç. Dr. Emine Taşçı YILDIRIM'a teşekkür ederim. Tez konumun belirlenmesi ve sonraki aşamalarında oldukça fazla desteğini gördüğüm ve tez jürimde yer alan sayın Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK'e teşekkür ederim. Tez jürimde yer alarak kıymetli

katkılar sunan sayın Prof. Dr. Celil KİRAZ'a teşekkür ederim. Çalışmamı okuyarak tashih önerilerinde bulunan ve çok değerli katkılar sunan sayın Doç. Dr. Semra TÜFENKÇİ'ye teşekkür ederim. Lisans hayatımızın başlangıcından itibaren aynı yolda yürüdüğümüz, ihtiyaç duyduğum her konuda ilmî ve manevî desteğiyle daima yanımda olan, bana duyduğu inançla çalışmamı bitirebilmem için güç veren kıymetli arkadaşım Dr. Öğr. Üyesi Azime KELLEÇİ'ye en içten duygularıyla teşekkür ederim.

Teşekkürlerimin en büyüğü ise gözlerinde gördüğüm umut ve gurur sayesinde yola devam edebilme konusundaki azmimi muhafaza edebildiğim, nâil olduğum pek çok şeyin duaları vesilesiyle gerçekleştiğine inandığım kıymetli babacığım Fatih OSMANOĞLU'na; hasretini her daim kalbimde taşıdığım ve bugünümü görse çok mutlu olacağından emin olduğum rahmetli anneciğim Zehra OSMANOĞLU'na; çalışmalarım sebebiyle çokça ihmal etmek zorunda kaldığım, yaşadığım her türlü zahmet içerisinde Rabbimin bana nasip ettiği çok büyük bir rahmet olduğuna yürekten inandığım göz nurum, kızım Sare BENGİ'yedir.

Gayret bizden tevfiğ Allah'tandır.

Temmuz – 2025

Enise OSMANOĞLU BENGİ

İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN	i
ÖNSÖZ.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
ÖZET.....	ix
ABSTRACT	x
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi	1
1.2. Araştırmanın Sınırları ve Yöntemi	2
1.3. Araştırmanın Kaynakları	4
2. İBN ATIYYE’NİN <i>el-MUHARRERÜ’l-VECÎZ</i> ADLI TEFSİRİ VE MÜŞKİLÜ’L-KUR’ÂN İLMİ.....	7
2.1. İbn Atıyye ve İlmi Kişiliği.....	7
2.1.1. Hayatı.....	7
2.1.2. Hocaları.....	10
2.1.3. Öğrencileri	12
2.1.4. Eserleri	13
2.2. <i>el-Muharrerü’l-vecîz</i> Adlı Tefsiri.....	14
2.2.1. Genel özellikleri.....	14
2.2.2. Mukaddimesi.....	15
2.2.3. Telif metodu.....	18
2.2.4. Kaynakları.....	19
2.2.4.1. Tefsir kaynakları.....	20
2.2.4.2. Hadis Kaynakları	21
2.2.4.3. Kıraat kaynakları	21
2.2.4.4. Dil, nahiv ve meânî kaynakları.....	22
2.2.4.5. Fıkıh kaynakları.....	22
2.2.5. Değeri.....	23
2.2.6. Yaşadığı dönemdeki siyasi ortamın tefsirine etkisi	24
2.3. Müşkilül’l-Kur’ân İlmi	28
2.3.1. Müşkil ve Müşkilü’l-Kur’ân’ın anlamı.....	28
2.3.2. Müşkilü’l-Kur’ân ilminin tarihi ve ortaya çıkış sebepleri	31
2.3.3. Kur’ân-ı Kerîm’de müşkilin sebepleri	34
2.3.3.1. Konunun farklı hal ve merhalelerinin olması	34

2.3.3.2. Konu ve yer ihtilâfı.....	34
2.3.3.3. Fiillerin isnâdının farklılığı.....	35
2.3.3.4. Hakikat ve mecaz ihtimali	36
2.3.3.5. Meselenin farklı açılarının bulunması	38
2.3.3.6. Kıraat farklılıkları	39
2.3.3.7. Müsterek lafızlar.....	42
2.3.4. Müşkilü'l-Kur'ân ve İbn Atıyye'ye Dair Yazılan Eserler ve Yapılan Çalışmalar .	44
3. <i>el-MUHARRERÜ'l-VECÎZ</i> 'DE ULÛHİYET VE NÜBÜVVET İLGİLİ ÂYETLERDE GÖRÜLEN MÜŞKİLLER.....	51
3.1. Ulûhiyetle İlgili Müşkil Meseleler	51
3.1.1. İman ve küfür konusunda kulların hürriyeti	51
3.1.2. Rû'yetullah'ın imkânı meselesi	56
3.1.3. Allah Teâlâ'nın sonradan bilmesi (bedâ).....	61
3.1.4. Allah Teâlâ'nın doğu ve batının rabbi olması.....	64
3.1.5. Allah Teâlâ'ya zahirî manasıyla zâtına yakışmayan fiillerin atfedilmesi	66
3.1.6. Allah Teâlâ'nın helâk etmek istediği kavme kötülüğü emretmesi.....	70
3.1.7. Allah Teâlâ'ya beşerî sıfatların isnat edilmesi.....	74
3.1.7.1. Yüz/Vech.....	75
3.1.7.2. El/Yed.....	77
3.1.7.3. Göz/Ayn	80
3.1.7.4. İstivâ	84
3.1.7.5. Mecî' ve İtyân.....	87
3.2. Nübüvvetle İlgili Müşkil Meseleler.....	88
3.2.1. Hz. Peygamber ile ilgili âyetlerdeki müşkiller	88
3.2.1.1. Hz. Peygamber'in hidâyet etmesinin imkânı.....	88
3.2.1.2. Hz. Peygamber'in şüphe etmekten nehyedilmesi.....	90
3.2.1.3. Hz. Peygamber ile yapılacak görüşmeler öncesi sadaka vermek	92
3.2.1.4. Hz. Peygamber'in Bedir esirlerinden fidye aldığı için uyarılması	94
3.2.1.5. Hz. Peygamber'e istiğfârın emredilmesi	97
3.2.1.6. Hz. Peygamber'e mecnûn ithamı	99
3.2.1.7. Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitâba ve önceki peygamberlere sormakla emrolunması.....	100
3.2.2. Hz. İbrâhim ile ilgili âyetlerdeki müşkiller.....	103
3.2.2.1. Hz. İbrâhim'in putlara tapmaktan sakınması.....	103
3.2.2.2. Hz. İbrâhim'in putları büyük putun kıldığını söylemesi	105
3.2.2.3. Hz. İbrâhim'in babası için af dilemesi	109

3.2.2.4. Hz. İbrâhim'in namaz kılanlardan olmayı istemesi	112
3.2.2.5. Hz. İbrâhim'in yıldız, ay ve güneş için "Rabbim budur." demesi	113
3.2.3. Hz. İsâ ile ilgili âyetlerdeki müşkiller	117
3.2.3.1. Allah Teâlâ'nın Hz. İsâ'ya "Sen mi söyledin?" diye sorması	117
3.2.4. Hz. Mûsâ ile ilgili âyetlerdeki müşkiller	120
3.2.4.1. Hz. Mûsâ'nın asâsının farklı yılan türlerine dönüşmesi	120
3.2.5. Hz. Süleymân ile ilgili âyetlerdeki müşkiller	122
3.2.5.1. Hz. Süleymân'ın emrine verilen rüzgârın özelliği	122
3.2.6. Hz. Meryem ile ilgili âyetlerdeki müşkiller	123
3.2.6.1. Hz. Meryem'e Hârun'un kız kardeşi denilmesi	123
3.2.7. Nübüvvet ile ilgili muhtelif müşkiller	126
3.2.7.1. Peygamberlere gönderilen dinlerin aynılığı	126
3.2.7.2. Peygamberlerin birbirine üstünlüğü	129
4. el-MUHARRERÜ'l-VECÎZ'DE YARATILIŞ, AHİRET VE MUHTELİF KONULARLA İLGİLİ ÂYETLERDE GÖRÜLEN MÜŞKİLLER	133
4.1. Yaratılışla İlgili Konulardaki Müşkiller	133
4.1.1. Yer ve göklerin kaç günde yaratıldığı	133
4.1.2. Cinlerin ve insanların yaratılma gayesi	135
4.2. Ahiretle İlgili Konulardaki Müşkiller	138
4.2.1. Bir kimsenin başkasının günahını yüklenip yüklenemeyeceği	138
4.2.2. Ruhların kim tarafından alındığı	140
4.2.3. Cennet ve cehennemın ebediliği	142
4.2.4. Kıyamet günü peygamberlerin ümmetlerine şahitliği	146
4.3. Muhtelif Konular İle İlgili Müşkiller	150
4.3.1. İyiliğin Allah'tan kötülüğün insanın nefsinden olması	151
4.3.2. Müminlerin savaşta kendilerinden kaç kat fazla düşmana galip geleceği	153
4.3.3. Secdenin Yüce Allah'tan başkasına yapılmasının emredilmesi	155
4.3.4. Allah Teâlâ'nın bütün kavimleri helâk etmesi	158
4.3.5. Allah Teâlâ'nın indirdiği ile hükmetmeyenlerin kâfir olması	160
4.3.6. Kâbil'e karşı Hâbil'in kendini müdafaa etmemesi	163
4.3.7. Savaşta elde edilen ganimetin taksimatı	167
4.3.8. Bir mümini kasıtlı olarak öldürmenin cezası	171
4.3.9. İki ecel ile neyin kastedildiği	175
4.3.10. İnsan ömrünün uzayıp kısalması meselesi	178
SONUÇ	183

KAYNAKÇA	187
ÖZGEÇMİŞ	197



KISALTMALAR LİSTESİ

a.s.	: Aleyhi's-selâm
b.	: ibn
bk.	: bakınız
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
H	: hicrî
Hz.	: hazreti
M	: milâdî
r.a.	: Radıyallahu Anh
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
v.	: vefat tarihi



İBN ATIYYE'NİN el-MUHARRERÜ'L-VECİZ ADLI TEFSİR ESERİNDE MÜŞKİLÜ'L-KURÂN

ÖZET

Bu çalışmada, İbn Atıyye el-Endelüsî'nin *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* adlı eserinde müşkil olarak değerlendirilen âyetlere yaklaşımı ele alınmış; Kur'ân-ı Kerîm'de zâhiren çelişkili görünen âyetler karşısında İbn Atıyye'nin yöntemsel tavrı ve yaptığı te'villeri incelenmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde öncelikle İbn Atıyye'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri tanıtılmış; yaşadığı dönemdeki siyasî ve ilmî ortamın tefsirine etkileri değerlendirilmiştir. Devamında ilâhî kelâmın her türlü çelişkiden münezzeh olduğunu ortaya koymayı amaçlayan Müşkilü'l-Kur'ân ilminin mahiyeti, tanımı, tarihi gelişimi ve âyetlerde görülen işkâlin sebepleri ile bu işkâlin çözüm yollarına yer verilmiştir.

İkinci bölümde ulûhiyet ve nübüvvet konularıyla ilgili âyetlerdeki müşkil meseleler; üçüncü bölümünde ise yaratılış, ahiret ve muhtelif konulardan söz eden âyetlerdeki müşkiller tespit edilerek İbn Atıyye'nin bunlarla ilgili te'villeri analiz edilmiştir. Konular hakkında klasik kaynaklardaki farklı görüşlere de yer verilerek âyetlerin farklı muhtemel manalarına dikkat çekilmiştir.

Sonuç olarak İbn Atıyye'nin Müşkilü'l-Kur'ân ilmi bağlamında meselelere yaklaşımını ve çözümlemelerini inceleyen bu çalışma, söz konusu ilim dalına dair mevcut literatüre nitelikli ve özgün bir katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbn Atıyye, Müşkil, Müşkilü'l-Kur'ân, Tenâkuz.

MUSHKIL al-QUR'AN in IBN ATIYYA'S TAFSĪR WORK CALLED AL-MUHARRAR al-WAJĪZ

ABSTRACT

In this study, Ibn Atiyya al-Andalusi's approach to the verses that are considered to be mushkil in his work *al-Muharrar al-wajīz fi tafsīr al-Kitāb al-Azīz* is discussed. Ibn Atiyya's methodological stance and his interpretations of the seemingly contradictory verses in the Qur'an are analyzed.

In the first part of the study, Ibn Atiyya's life, scholarly personality and works were introduced and the effects of the political and intellectual environment of his time on his tafsīr were evaluated. Subsequently, the nature, definition, historical development of the science of mushkil al-Qur'ān, which aims to reveal that the divine kalām is free from all kinds of contradictions, and the causes and solutions of the mushkil seen in the verses are given.

In the second part, the mushkil issues in the verses about divinity and prophethood; in the third part, by identifying the mushkil issues in the verses that are related to creation, the hereafter and various issues, Ibn Atiyya's interpretations of these verses are analyzed. The different opinions in the classical sources on the subjects are also included, drawing attention to the different possible meanings of the verses.

In conclusion, this study, which examines Ibn Atiyya's approach and analysis of issues in the context of the science of mushkil al-Qur'ān, aims to make a qualified and original contribution to the existing literature on this field.

Keywords: Tafsir, Ibn Atiyya, Mushkil, Mushkil al'Qur'an, Contradiction.

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Kur'ân-ı Kerîm gerek lafız gerekse mana yönünden eşsiz ve mucizevî bir kitaptır. Sahip olduğu nazım, tertip ve telif özellikleri onun ilâhî bir kelâm oluşunun delillerindendir. Bununla birlikte içerdiği mesajın doğru anlaşılması için Hz. Peygamber'e nâzil olmaya başladığı ilk andan itibaren öncelikle sahâbe, ardından da tüm Müslümanlar tarafından çaba gösterilmiştir. Bu gayret, süreç içerisinde sistematik bir hâl almış ve neticede kelâmulâhî pek çok yönden ele alan Kur'ân ilimlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Müşkilü'l-Kur'ân ilmi de söz konusu bu ilimlerin en önemlilerinden biridir.

Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا”/Kur'an'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!”¹ buyurmaktadır. Âyete bakıldığında onu beşer sözü olmaktan ayıran en önemli niteliklerden birinin tenâkuz ve ihtilâf içermemesi olduğu anlaşılır. Ancak yine de bazı âyetlerin zahiri, birbirleri arasından bir çelişki olduğunun düşünülmesine imkân vermektedir. İşte Müşkilü'l-Kur'ân ilmi de Kur'ân-ı Kerîm'de ilk bakışta birbiriyle ihtilâf ettiği ve aralarında bir çelişkinin bulunduğu düşünülen âyetleri incelemektedir. Müşkil ilminin hedefi farklı yöntemler kullanarak var olduğu sanılan bu durumun hakikî olmadığını ve ilâhî kelâmın her türlü ihtilâf ve tenakuzdan münezzeh olduğunu göstermektedir. Bu sayede, zahiren çelişki arz eden âyetleri delil göstererek Kur'ân-ı Kerîm'in kaynağının ilâhîliği konusunda ortaya atılabilecek her türlü iddiaya karşı onu savunmak ve güçlü imana sahip olmayan kimselerin kalplerine düşebilecek şüpheleri de izâle etmek amaçlanmaktadır. Diğer din mensupları tarafından Kur'ân-ı Kerîm'e karşı asılsız iddialar daima ortaya atılacağından ve inanan insanların zihinlerinde bu âyetlerle ilgili suallerin oluşması ihtimalinden dolayı Müşkilü'l-Kur'ân ilmi her dönem ve devirde geçerliliğini sürdürmekte ve önemini korumaktadır.

Bu araştırmada tefsir ilmi açısından son derece önemli bir konuma sahip olan İbn Atıyye el-Endelüsî'nin (v. 541/1147) *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* adlı eserinde müşkil âyetlere yaklaşımı konu edinilecektir. Müellifin söz konusu zahirî işkâlleri ortadan kaldırmak için izlediği yöntemler ve müşkil âyetlerle ilgili yapmış olduğu te'viller incelenecektir. Bunun sonucunda İbn Atıyye'nin âyetlerde görülen çelişkileri ya da kapalılıkları çözmek için yararlandığı metotların, âyetlerdeki lafızlar hakkında yapmış olduğu te'villerin ve bu konularda

¹ en-Nisâ 4/82.

yer verdiği farklı görüşlerin tespiti amaçlanmaktadır. Böylelikle birbiriyle çeliştiği düşünölen âyetlerdeki işkâlin yapılan te'viller neticesinde ortadan kaldırılmasının ne derece mümkün olduğu anlaşılacaktır. Aynı zamanda İbn Atıyye'nin âyetler hakkında yaptığı te'villerde mezhebi aidiyetinin etkisi ve Ehl-i Sünnet çizgisine bağlılığı görölmüş olacaktır. Zira İbn Atıyye, i'tizâlî görüşlere yer vermesi sebebiyle eleştirilmiştir; ancak tefsiri dikkatle incelendiğinde bu eleştirilerin yersiz olduğu ve düşöncelerinin Ehl-i Sünnet'e uygunluğu ortaya çıkacaktır.

el-Muharrerü'l-vecîz yalnızca rivâyet değil aynı zamanda dirâyet metodu da kullanılarak telif edilmiş olma özelliği taşımaktadır. İbn Atıyye âyetlerin ve lafızların anlamları hakkında rivâyetlerden oldukça fazla yararlanmakta ancak bununla yetinmeyip kendi görüşlerini de zikretmektedir. Dolayısıyla bu çalışma neticesinde İbn Atıyye'nin görüşlerini temellendirme noktasında rivâyetleri nasıl kullandığı da görölecektir. Âyetler hakkında öncelikle farklı görüşlere yer vermesi ardından da kendi görüşünü dile getirmesi ile de *el-Muharrerü'l-vecîz*'in dirâyet yönüne dikkat çekilecektir.

Müşkilü'l-Kur'ân ilmi akademik anlamda pek çok çalışmaya konu olmuştur. İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz*'i de yine aynı şekilde farklı yönlerden incelenmiştir. Ancak hiçbir çalışmada bu tefsir, Müşkilü'l-Kur'ân ilmi ağıısından incelenmemiştir. Dolayısıyla bu araştırmanın önemi İbn Atıyye'nin tefsirinin diğerlerinden farklı olarak Müşkilü'l-Kur'ân ilmi ağıısından ele alınması ve Endölüslü bir âlim olmasının görüşlerine nasıl yansıdığının ortaya konulmasıdır. Böylelikle bu çalışma *el-Muharrerü'l-vecîz*'e daha bütöncöl ve çok yönlü bakılması noktasında katkı sağlayacak ve İbn Atıyye'nin te'vil yöntem ve üslûbuna dikkat çekilerek daha iyi anlaşılmasına vesile olacaktır. Aynı zamanda müşkil âyetlerle ilgili diğer müfessirlerin yanında İbn Atıyye'nin te'villerinin de tespit edilmesiyle âyetler ve lafızların muhtemel manaları zenginleştirilecektir.

1.2. Araştırmanın Sınırları ve Yöntemi

Kur'ân-ı Kerîm'deki müşkilller hakkında kesin bir sayıdan söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu çalışmanın da tüm müşkilleri ele almak gibi bir iddiası bulunmamaktadır. Tefsir usulünde müşkil, geniş kapsamda kullanılan bir kavram olmakla birlikte bu çalışma anlam kapalılığı ya da başka türlü meseleler dışarıda tutularak yalnızca zâhiren âyetlerin birbiriyle ya da vakıa ile çelişmesi şeklinde ortaya çıkan müşkilllerle sınırlandırılmıştır. Müşkillerin tespitinde *el-Muharrerül-vecîz*'in düzenli bir şekilde okunması yeterli olmayacağından bu konuda Müşkilü'l-Kur'ân alanında telif edilen eserlerden ve benzer konudaki çalışmalardan da

yararlanma yoluna gidilecektir. Belirlenen müşkil meselelere araştırmada müstakil bir başlık olarak yer verilmesi noktasında ise İbn Atıyye'nin bu konuya değinmesi ve müşkili izâle için yeterli açıklamada bulunmuş olması esas alınacaktır. Herhangi bir te'vilde bulunmadığı âyetler çalışmaya dâhil edilmeyecektir.

Bu araştırmada müşkil âyetler bağlamında İbn Atıyye'nin te'villerini incelemek amacıyla nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi tekniği kullanılacaktır. Klasik eserler ve akademik çalışmalardan yola çıkarak tespit edilen müşkil âyetler, konularına göre tasnif edilerek sistematik bir biçimde ele alınacaktır. Bu âyetler hususunda İbn Atıyye'nin görüşleri, betimsel bir üslupla aktarılacaktır. Bu görüşler ve te'viller üzerinde içerik analizi yapılarak İbn Atıyye'nin müşkilleri çözüm konusunda yöntemsel tercihleri ve tefsir anlayışı ortaya konulacaktır. Söz konusu âyetler hakkındaki değerlendirmeler yalnızca İbn Atıyye'nin görüşleriyle sınırlandırılmayacak; farklı te'villere yer veren tefsirlerle de mukayeseler yapılacaktır.

Çalışmada müşkil âyetler, benzer akademik çalışmalardan farklı olarak ayrı bir satırda değil paragraf bütünlüğü içerisinde verilecektir. Bu yöntemle okuma kolaylığı sağlanması ve telifte kopukluğun engellenmesi hedeflenmiştir. Bazı yerlerde, âyetlerin yalnızca amaca hizmet edecek kısımlarının zikredilmesiyle yetinilecek ve böylelikle gerekmedikçe metnin yoğunluğu arttırılmamış olacaktır. Âyetlerin mealleri konusunda Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanmış olan *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* isimli eser esas alınacak; müşkil âyetlerde meselenin doğru anlaşılabilmesi için bazı durumlarda lafızların meâline konu bağlamında müdahale edilecektir.

Çalışmanın hazırlanması esnasında kullanılan Arapça kaynaklara ulaşılması ve eserlerin yayın bilgilerinin elde edilmesi hususunda genellikle *el-Mektebetü's-Şâmile*'den yararlanılacaktır. Yine Arapça eserlerin ve müelliflerinin isimlerinin yazımı noktasında üslup birliğini sağlamak adına Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan *İslâm Ansiklopedisi*'ne başvurulacak ancak transkripsiyon kuralları tatbik edilmeyecektir. Çalışma kaynaklarının akademiye uygun şekilde kullanımı, tasnif ve düzenini sağlamak adına *Zotero* isimli kaynakça yönetim sistemi kullanılacaktır. Araştırmada dipnot verme ve kaynakça oluşturma noktasında ise sosyal bilimler alanında yaygın olarak kullanılan *İSNAD 2*. Edisyon atıf sistemine tabi olunacaktır.

Araştırma giriş ve üç ana bölümden oluşacaktır. Giriş bölümünde yapılan çalışmanın ana konusunun ne olduğu, bu çalışmanın yapılması ile neyin hedeflendiği ve literatür içerisindeki önemine değinilecektir. Bununla birlikte araştırmanın sınırları ortaya konulacak ve bu çalışma

yapılırken faydalanılacak araştırma tekniklerinden söz edilecektir. Çalışma genelinde uyulacak esaslar ve sistemler anlatılacaktır. Son olarak da araştırmaya katkı sağlayan literatür değerlendirilecek ve katkı yönlerini açıklanacaktır.

Çalışmanın birinci bölümü İbn Atıyye ve Müşkilü'l-Kur'ân ilmine hasredilmiştir. Öncelikle doğumundan itibaren vefatına kadar İbn Atıyye'nin yaşam süreci hakkında bilgi verilecektir. Bu yapılırken birincil ve ikincil kaynaklardan yararlanmaya özen gösterilecektir. Eğitim hayatı, ilim öğrendiği hocaları ve yetiştirdiği talebeleri zikredilecek; telif ettiği iki eser olan *el-Fihrist* ve *el-Muharrerü'l-vecîz*'den bahsedilecektir. Araştırmanın temel kaynağı olması hasebiyle *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı eseri çok daha ayrıntılı incelenecektir. Bu tefsiri yazma amacı, tefsir metodu ve telif sürecinde yararlandığı kaynaklar tafsilatıyla ele alınacak; söz konusu eserin tefsir ilmi açısından önemi ve değeri ortaya koyulmaya çalışılacaktır. İbn Atıyye'nin kişiliği ve eserlerinin tanıtılmasının ardından ise bu kez yine çalışmanın bir diğer asıl konusu olan Müşkilü'l-Kur'ân ilmi hakkında açıklamalar yapılacaktır. Bu ilmin ortaya çıkış sebebi, tarihi süreç içerisinde yaşadığı değişim ve gelişim ve âyetlerde meydana gelen müşkilin sebeplerine değinilecektir. Müşkilü'l-Kur'ân ilmi ve İbn Atıyye hakkında kronolojik olarak sıralanmış geniş bir literatür taraması yapıldıktan sonra son olarak İbn Atıyye'nin müşkil âyetlere karşı tutumu hakkında bilgi verilecektir.

İkinci bölümün konusu ulûhiyet ve nübüvvet konularındaki müşkiller olacaktır. Bu konular hakkındaki müşkil âyetlerle ilgili İbn Atıyye'nin işkâli çözmeye yönelik yaptığı te'villere yer verilecektir. Âyet hakkında İbn Atıyye'den farklı görüşler serdetmiş müfessirlerin te'villeri zikredilecek ve böylelikle te'viller hususunda çeşitlilik ortaya çıkarılmış olacaktır.

Üçüncü bölümde ise yaratılış ve ahiret ile ilgili âyetlerle birlikte konularına göre tasnife tabi tutulmayan diğer müşkil meseleler ele alınacaktır. İkinci bölümde olduğu gibi burada da öncelikle bu âyetlerle ilgili İbn Atıyye'nin te'villeri zikredilecek sonrasında da farklı görüşleri bulunan müfessirlerin te'villerine yer verilecektir. Bu sayede tespit edilen müşkil âyetlerde hakikî manada bir çelişki ya da ihtilâfın olmadığı gösterilecek ve İbn Atıyye'nin bunu ortaya çıkarmak için izlediği yöntemler tespit edilecektir.

1.3. Araştırmanın Kaynakları

Müşkil âyetlerle ilgili yapılan bu çalışmanın ana kaynağı isminden de anlaşılacağı üzere İbn Atıyye el-Endelüsî'nin *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* adlı eseridir. Ancak bu eserin yanında âyetlerin te'villeri konusunda karşılaştırma yapmak için farklı tefsir kaynaklarına da müracaat edilecektir. Bu tefsir kaynakları İbn Cerîr et-Taberî'nin (v. 310/923)

Câmi 'u-l'beyân an te 'vîli âyi 'l-Kur'ân'ı; ez-Zemahşerî'nin (v. 538/1144) el-Keşşâf 'an hakâ 'iki gavâmizi 't-tenzîl ve 'uyûni 'l-ekâvîl fî vüçûhi 't-te 'vîl'ı; Fahrreddîn er-Râzî'nin (v. 606/1210) Mefâtîhu 'l-gayb'ı; Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (v. 710/1310) Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te 'vîl'i; Ebüssuûd Efendi'nin (v. 982/1574) İrşâdü'l- 'akli's-selîm ilâ mezâya 'l-Kitâbi 'l-Kerîm'i; el-Âlûsî'nin (v. 1270/1854) Rûhu 'l-me 'ânî fî tefsîri 'l-Kur'ânî 'l- 'azîm ve 's-seb 'i 'l-mesânî'si; İbn Âşûr'un (1879-1973) et-Tahrîr ve 't-tenvîr'idir.

İbn Atıyye'nin ilmî kişiliği, eserleri ve özellikle de tefsiri hakkında yapılan değerlendirmelerde en temel başvuru kaynağı, Abdülvehhâb Abdülvehhâb Fâйд tarafından 1973 tarihinde Ezher Üniversitesi'nde hazırlanmış *Menhecü İbn Atıyye fî tefsîri 'l-Kur'ânî 'l-Kerîm* adlı doktora çalışması olacaktır. Bunun yanında İbn Atıyye'nin hayatı hususunda İbnü'l-Ebbâr'ın (v. 658/1260) *el-Mu 'cem fî ashâbi 'l-Kâdi 'l-İmâm Ebî 'Alî es-Sadeî*'si ve en-Nübâhî'nin (v. 792/1390'dan sonra) *Târîhu kudâti 'l-Endelûs*'ü gibi tabakât türü eserlerden de yararlanılacaktır.

Kur'ân ilimleri içerisinde önemli bir yeri haiz olan Müşkilü'l-Kur'ân ilmi hakkında yapılacak araştırma ve incelemede başvurulacak birincil kaynaklar ez-Zerkeşî'nin (v. 794/1392) *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân* ve es-Süyûtî'nin (v. 911/1505) *el-İtkân fî ulûmi 'l-Kur'ân* adlı eserleridir. Ulûmu'l-Kur'ân alanındaki bu iki temel kaynak dışında Müşkilü'l-Kur'ân ilmine dair müstakil eser ve çalışmalara ise araştırmanın ileriki kısımlarında yer verilecektir. Söz konusu bu müstakil kaynaklardan son dönemlere ait Yakup Çiçek tarafından kaleme alınan *Müşkilü'l-Kur'ân* ve Adem Yerinde tarafından 2007 yılında hazırlanan *İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat* isimli bilimsel makaleler ve Sabri Demirci tarafından hazırlanan *Kur'ân 'da Müşkül Âyetler* isimli yayınlanmış doktora tezi de çalışmaya katkı sağlayacaktır.

2. İBN ATIYYE’NİN *el-MUHARRERÜ’l-VECİZ* ADLI TEFSİRİ VE MÜŞKİLÜ’L-KUR’ÂN İLMİ

Yüce Allah, Kur’ân-ı Kerîm’i kıyamete kadar tüm zamanlarda geçerli olmak üzere indirmiştir. Bunun içindirki onu anlama çabası da şartların ve imkânların değişmesiyle her dönemde devam etmiştir. Allah Teâlâ’nın muradını anlama konusunda gösterilen bu çabanın sonuçları noktasında ise en önemli faktörlerden biri âlimin sahip olduğu ilmî geçmişi ve birikimidir. Dolayısıyla bir müfessirin âyetler hakkında yaptığı tefsirleri anlamak için onu gerek sosyal gerekse de ilmî açıdan tanımak gerekmektedir.

Bu bölümde öncelikle İbn Atıyye el-Endelûsî’nin hayatı, ilmî yolculuğu ve telif ettiği eserler incelenmiştir. Müellifin *el-Muharrerü’l-vecîz* adlı tefsir eseri ise çalışmanın ana konusu olması sebebi ile pek çok açıdan ayrıntılı şekilde ele alınmış; eserin mukaddimesi, telif metodu, kaynakları ve tefsir ilmi açısından değeri üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte İbn Atıyye, yaşadığı dönemde Endülüs’te gerçekleşen savaşların bir kısmına bizatihi katılmıştır. İlmî çalışmalarının yanında savaş meydanlarında da bulunmasının cihat âyetlerine bakışını nasıl etkilediği de örneklerle ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Bölümün devamında Kur’ân ilimleri arasında son derece öncemli bir konuma sahip olan Müşkilü’l-Kur’ân ilmi üzerinde durulmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’de birbiriyle çeliştiği düşünülen âyetleri ele alan ve bu çelişkinin doğru te’vil ile ortadan kalkmasının mümkün olduğunu göstermeye çabalayan bu ilmin tanımı, ortaya çıkışı ve tarih içerisindeki gelişim süreci ile Kur’ân-ı Kerîm’de işkâlin görülmesinin sebepleri ayrıntılarıyla açıklanmıştır. Ardından da Müşkilü’l-Kur’ân ilmi ve İbn Atıyye el-Endelûsî hakkında başlangıçtan itibaren yazılmış müstakil eserler ile akademik çalışmalar listelenmiş ve böylelikle konu hakkında ayrıntılı bir literatür taraması yapılmıştır.

2.1. İbn Atıyye ve İlmî Kişiliği

2.1.1. Hayatı

Tam adı, Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib b. Abdirraûf b. Temmâm b. Abdillâh b. Temmâm b. Atıyye b. Hâlid b. Atıyye el-Muhâribî olup künyesi Ebû Muhammed’dir.² Endülüs’ün fethi için bu bölgeye gelen Arap ordusunun sancaktarı Atıyye bin Hâlid b. Haffâf

² Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atıyye el-Endelûsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, thk. Muhammed Ebu’l-Ecfân - Muhammed ez-Zâhî (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1983), 59; Abdülvehhâb Abdülvehhâb Fâyid, *Menhecü İbn Atıyye fî tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire: el-Hey’etü’l-Âmme li Şüûni’l-Metâbii’l-Emîriyye, 1393), 15.

el-Muhâribî'nin soyundan gelmektedir. Rebîa ya da Mudar kabilelerinden hangisine mensup olduğuyula ilgili farklı görüşler bulunmakla birlikte İbn Atıyye *el-Fihrist*'inde dedesinin Mudârî olduğunu bildirmektedir.³

İbn Atıyye, hicrî 481 (1088)⁴ bazı kaynaklara göre ise 480⁵ yılında Gırnata'da (Granada) doğmuştur.⁶ Gırnata o dönemde, Kurtuba, Mürsiye ve İşbiliye gibi ilmî faaliyetlerin yoğunlukta olduğu ve çok sayıda medresenin bulunduğu bir şehirdi.⁷ Bunun yanında İbn Atıyye'nin mensup olduğu ailede de fıkıh, hadis ve edebiyat gibi alanlarda ilmî kişilikleriyle meşhur çokça âlim bulunmaktaydı. Nübâhî (v. 792/1390'dan sonra), İbn Atıyye'nin yetiştiği aileyi, "Onun evi, ilim, fazilet, kerem ve asalet eviydi." şeklinde vasfetmiştir.⁸ İbn Atıyye de aile büyüklerinin yolundan giderek onların ilmi birikimlerini kendinde toplamış ve böylece tefsir, fıkıh, hadis, edebiyat ve şiir alanlarında büyük bir âlim olmuştur. Küçük yaşlarda ilme karşı ilgi duymaya başlayan İbn Atıyye, önce Endülüs'ün önde gelen muhaddis ve fakihlerinden birisi olan babası Gâlib b. Abdurrahmân'ın ve ardından da başka hocaların tedrisinden geçerek henüz on iki- on üç yaşlarındayken farklı alanlarda icazetlere nail olmuştur.⁹ Netice itibarıyla mensup olduğu aileye bakıldığında İbn Atıyye'nin ilme karşı erken yaşlarda gösterdiği bu teveccüh ve elde ettiği başarının son derece normal olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Atıyye, eğitimini yalnızca Gırnata ile sınırlı tutmamıştır. Kurtuba (Cordoba), İşbiliye (Sevilla), Mürsiye (Murcia), Belensiye (Valencia) ve Ceyyân (Jaen) gibi şehirlere de seyahatler yaparak buralardaki hocalardan da ilim tahsil etmiş ve çeşitli alanlarda icazetler almıştır. Gidemediği şehirlerdeki hocaların icazetlerini ise kitâbet yoluyla elde etmiştir.¹⁰ İbn Atıyye'nin Endülüs'ün pek çok şehrine rihle amacıyla gitmiş olmasına rağmen gerek ilmi yolculuğunu kaleme aldığı *el-Fihrist*'inde gerekse tarih kitaplarında dönemin ilim ehli gibi Doğu'ya

³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihristü İbn Atıyye*, 60. Bu konudaki tartışma için bk. Abdülvehhâb Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye*, 14-15.

⁴ Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fî târihi ricâli ehli'l-Endelüs* (Kahire: Dâru'l-kâtibi'l-Arabî, 1967), 389; Abdurrahmân b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fî ashâbi'l-Kâdi'l-İmâm Ebî 'Alî es-Sadeffî* (Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniye, 1420), 265; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm (Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 2/73.

⁵ Ebü Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 1/26; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424), 11/787.

⁶ Abdulhamit Birişik, "İbn Atıyye el-Endelüsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/338.

⁷ Abdülvehhâb Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye*, 52.

⁸ Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Muhammed en-Nübâhî, *Târihu kudâti'l-Endelüs*, thk. Lecne İhyâi't-Türâsi'l-Arabî fi'd-Dâri'l-Afâki'l-Cedîde (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 1403), 109.

⁹ ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 11/787; Birişik, "İbn Atıyye el-Endelüsî".

¹⁰ Abdülvehhâb Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye*, 56.

yolculuk gerçekleştirdiğine dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Tarihçiler, âlimlerin ilmi yolculukları üzerinde önemle dururken İbn Atıyye'nin Doğu'ya yaptığı bir rihle gerçekleşseydi, bu bilginin de kaynaklarda yer alması gerekirdi; fakat onun Doğu'ya gittiği yönünde bir iddia yalnızca Ömer Rıza Kehhâle tarafından ortaya atılmıştır.¹¹ Kehhâle'nin de sehven İbn Atıyye ile babası Gâlib b. Abdurrahmân'ı karıştırmış olması muhtemeldir. Zira tabakât kitaplarında İbn Atıyye'nin babasının Doğu'ya yaptığı yolculuklar hakkında bilgiler yer almaktadır.¹²

İbn Atıyye, 529 yılının Muharrem ayında (Kasım 1134) Meriye (Almeria) şehrinin kadılık görevini üstlenmiş¹³ ve on iki yıl boyunca vazifesini hakkı ve adaleti gözeterek yerine getirmiştir. 540 yılının sonlarına gelindiğinde ise Murâbıtlar Devleti, ülkedeki güçlerini kaybetmiş ve ardından Abdülmü'min el-Kûmî öncülüğündeki Muvahhid'ler tarafından da tamamen yıkılmıştır. 541 yılı itibarıyla Muvahhidler'in Endülüs'te tamamen hâkimiyeti sağlamış olması ise Murâbıtlar döneminde atanan İbn Atıyye'nin görevini ifa etmesini zorlaştırmıştır. Meriye halkı tarafından zındıklıkla itham edilmesinin ardından¹⁴ buradaki görevine son verilerek Mürsiye'ye tayin edilmiş ancak şehre girmesine izin verilmeyince Lûrka'ya yönelmiştir.¹⁵

İbn Atıyye, 541 (1147) yılında Ramazan ayının yirmi beşinde Lûrka şehrinde vefat etmiştir.¹⁶ Kaynaklarda vefatıyla ilgili başka yakın tarihler de nakledilmekle birlikte araştırmalar bu tarihlerin doğruyu yansıtmadığını göstermektedir.¹⁷

¹¹ Ömer Rıza Kehhâle, Mu'cemü'l-müellifin (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 5/93.

¹² Abdülvehhâb Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye*, 55; Mustafa İbrâhim el-Muşînî, *Medresetü't-tefsir fi'l-Endelûs* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406), 94-95.

¹³ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 11/788; en-Nübâhî, *Târîhu kudât*, 109; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehebe, 1396), 61.

¹⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. El-Lü'lü ez-Zerkeşî, *Târîhu'd-devleteyni'l-Muvahhidiyye ve'l-Hafsiyye*, thk. Muhammed Mâzur (Tunus: Mektebetü'l-Atîka, ts.), 9.

¹⁵ Abdülvehhâb Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye*, 75; Birışık, "İbn Atıyye el-Endelûs".

¹⁶ İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fi ashâbi'l-Kâdi'l-İmâm Ebî 'Alî es-Sadeî*, 265; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 19/588; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 787; en-Nübâhî, *Târîhu kudât*, 109.

¹⁷ İbn Beşkûvâl, Dabbî ve Zehebî (diğer eserlerinin aksine *Tezkiretü'l-Huffâz*'da) 542 yılında vefât ettiğini kabul etmektedir. Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik İbn Beşkûvâl, *Kitâbü's-Sıla fi târîhi eimmeti'l-Endelûs*, thk. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî (Mektebetü'l-Hancı, 1374), 368; ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 389; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 4/45. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*'de 541 yılının Ramazan ayının on beşinde, *Buğyetü'l-vu'ât*'ta ise 542 yılında vefat ettiğini nakletmektedir. es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 61; es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/73. İbn Atıyye'nin vefat tarihi *Keşfu'z-zunûn*'da ise 546 olarak bildirilmektedir. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/1613.

2.1.2. Hocaları

İbn Atıyye, çok erken yaşlarda ilk olarak babasıyla başladığı ilim yolcuğunda Endülüs'ün pek çok şehrine giderek farklı hocalardan çeşitli ilim dallarına dair eğitimler görmüş ve icazetler almıştır. Bu yolculuğu sırasında faydalandığı hocalarını ise çalışmanın devamında bahsedilecek olan *el-Fihrist* adlı eserinde tafsilatlı bir şekilde tanıtmaktadır.

el-Fihrist adlı eserde İbn Atıyye'nin ilim öğrendiği otuz hocası yer almakta olup bu hocalar şunlardır:¹⁸ Babası Gâlib b. Abdurrahmân (v. 518/1105),¹⁹ Ebû Alî Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Gassânî (v. 498/1105),²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ferec el-Kurtubî et-Tallâî (v. 497/1104),²¹ Ebû Muhammed Abdilazîz b. Abdilvehhâb b. Ebî Gâlib el-Kayravânî (v. 496/1102),²² Alî b. Halef b. Zî'n-Nûn el-Absî (v. 498/1104),²³ Abdurrahmân b. Kâsım eş-Şa'bî (v. 497/1103),²⁴ Ebû Alî el-Hüseyin b. Muhammed b. Fîrrûh b. Hayyûn b. Sükkere es-Sadeî (v. 514/1120),²⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Halef b. el-Bâziş el-Ensârî el-Gırnâtî (v. 528/1133),²⁶ el-Fakîh Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. 'Attâb b. Muhsin el-Ümevî (v. 520/1126),²⁷ el-Fakîh Ebû Bahr Süfyân b. el-'Âsî b. Ahmed b. el-'Âsî Süfyân b. İsâ b. 'Abdikerîm b. Saîd el-Esedî (v. 520/1126),²⁸ Ebu'l-Hüseyin Yahya b. İbrahim b. Ebî Zeyd el-Mursî (v. 496/1102),²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Abdilazîz b. Hamedin et-Tağlibî (v. 508/1115),³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Futûh b. Alî b. Velîd b. Muhammed b. Alî el-Ensârî (v. 498/1104),³¹ el-Fakîh Ebû Abdillâh Muhammed b. Mansûr b. Muhammed b. el-Fadl

¹⁸ İbn Atıyye'nin hocaları hakkında geniş bilgi için bk. İdris Erdem, *İbn 'Atıyye'nin "el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz" Adlı Eserinin Dil Özellikleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 37-48.

¹⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 59; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/401.

²⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 77; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002), 2/255.

²¹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 91; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/328.

²² İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 94.

²³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 96; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 402.

²⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 96; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/323.

²⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 99; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 143-144.

²⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 101; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 404.

²⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 106; Burhâneddîn İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni 'ulemâ'i'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr (Kahire: Dâru't-Turâs li't-Tab' ve'n-Neşr, ts.), 1/479.

²⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 108; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 225.

²⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 110.

³⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 111. İbn Beşkuvâl vefat tarihini 482 olarak vermiştir. Bk. İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 399.

³¹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 112; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 535.

el-Hadramî (v. 510/1116),³² Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Kurz el-Ensârî (v. 510/1116),³³ el-Fakîh Ebu'l-Kâsım Halef b. İbrahim b. Halef b. Said b. el-Hassâr en-Nahhâs (v. 511/1117),³⁴ el-Fakîh Ebu'l-Kâsım Hasan b. Ömer b. Hasan b. Ömer el-Hevzenî el-İşbîlî (v. 512/1118),³⁵ el-Fakîh Ebû Muhammed 'Abdulvâhid b. İsâ el-Hemdânî (v. 504/1110),³⁶ el-Fakîh Ebû Hafs Ömer b. Halef el-İlbîrî (v. 501/1107),³⁷ el-Fakîh Ebû Câfer Ahmed b. Halef b. Abdilmelik b. Gâlib el-Gassânî el-Kuley'î (v. 498/1104),³⁸ el-Fakîh Ebu'l-'Abbas Ahmed b. Osman b. Mekhûl (v. 510 sonrası/1117),³⁹ el-Fakîh Ebû Bekr Abdalbâkî b. Muhammed b. Sa'id Buryâl el-Ensârî (v. 502/1108),⁴⁰ el-Fakîh Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman b. Halîfe b. 'Abdilvâhid el-Ensârî el-Mâlagî (v. 500/1106),⁴¹ el-Fakîh Ebû Bekr Yahya b. Muhammed b. Dureyd el-Esedî (?),⁴² el-Fakîh Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Ebi'l-'Asâfir el-Ceyyânî (v. 504/1110),⁴³ el-Fakîh el-Kâdî Ebû Sa'id Halûf b. Halef (v. 515/1121),⁴⁴ el-Fakîh Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî (v. 504/1110),⁴⁵ el-Fakîh el-Kâdî Ebu'l-Hasan Sâbit b. Abdillâh b. Sâbit el-'Avfî (v. 514/1120),⁴⁶ el-Fakîh Ebû Muhammed Abdillâh b. Muhammed es-Seyyid el-Batlayevsî (v. 521/1127),⁴⁷ el-Fakîh Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh es-Sıkkîlî (v. 518/1124).⁴⁸

³² İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 115.

³³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 117; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 403.

³⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 119; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 171.

³⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 121; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 137.

³⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 123; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 366.

³⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 124. İbn Beşkuvâl vefat tarihini 507 olarak vermiştir. Bk. İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 383.

³⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 124; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 75.

³⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 127. İbn Beşkuvâl vefat tarihi olarak 513 yılını vermiştir. Bk. İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 76.

⁴⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 128; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 366.

⁴¹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 133. İbn Atıyye, el-Malâgî'nin vefat tarihini belirtmemiş olup İbn Beşkuvâl vefat tarihi için 500 demiştir. Bk. İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 535.

⁴² Vefat tarihi her iki kaynakta da zikredilmemiştir. Bk. İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 136; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 635.

⁴³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 137; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 537.

⁴⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 137.

⁴⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 138.

⁴⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 139; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 124.

⁴⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 141; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/123.

⁴⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 141; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 572.

2.1.3. Öğrencileri

İbn Atıyye pek çok hocadan ders aldığı gibi kendisinden de ilim alan ve rivayetlerde bulunan çok sayıda öğrencisi vardır. Öğrencilerinden bazıları şunlardır:⁴⁹ Oğlu Hamza,⁵⁰ İbn Hubeyş olarak bilinen Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeyd b. Yûsuf el-Ensârî el-Endelüsî (v. 584/1188),⁵¹ Abdulmelik b. Muhammed b. Mesûd b. Ebi'l-Hısâl el-Gâfikî (v. 539/1144),⁵² İbnü'l-Feres olarak bilinen Abdu'l-Mun'im b. Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Hazrecî (v. 597/1200),⁵³ Ebû Ca'fer Ahmed b. el-Hasan b. Ahmed b. el-Hasan el-Kudâî (v. 599/1202),⁵⁴ Ahmed b. Ma'd b. İsâ b. Vekîl et-Tucîbî (v. 550/1155),⁵⁵ Alî b. Ahmed eş-Şekûrî (v. 616/1219),⁵⁶ Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh el-Hacerî (v. 591/1195),⁵⁷ Muhammed b. Ca'fer b. Hamîd el-Belensî (v. 589/1193),⁵⁸ Muhammed b. Ahmed b. Abdilmelik b. Mûsa b. Ebî Cemre el-Mursî (v. 599/1202),⁵⁹ Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Tufeyl el-Kaysî (v. 581/1185).⁶⁰

Fihrisü İbn Atıyye'yi, eserin müellifi olan hocaları İbn Atıyye'ye okuyan öğrencileri ise şöyledir: Muhammed b. Alî b. Ruzeyn el-Ensârî (v. 563/1167),⁶¹ Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî (v. 575/1179),⁶² Ahmed b. Talha b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Muhâribî el-Gırnâtî (v. 539/1144),⁶³ Ahmed b. Abdirrahmân b. Madâ b. Mühenned el-Lahmî

⁴⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 15-19. Vefat tarihleri konusunda *Fihrisü İbn Atıyye* esas alınmış ancak tabakat kitaplarındaki farklılıklara dipnotlarda yer verilmiştir.

⁵⁰ Öğrencileri arasında oğlu Hamza zikredilmiş ancak hakkında bilgi verilmemiştir. Bk. Muhammed b. Muhammed Mahlûf, *Şeceratu'n-nûri 'z-zekiyye fî tabakâtî'l-Mâlikîyye*, thk. Abdülmecid Hayâlî (Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 1/189.

⁵¹ ez-Zehbî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 4/98; Mahlûf, *Şeceratu'n-nûr*, 1/227.

⁵² Kaynaklarda vefat tarihi olarak 540 yılı verilmiştir. Bk. ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 131; İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 557.

⁵³ Kaynaklarda vefat tarihi olarak 599 yılı verilmiştir. Bk. ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 372; es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/116.

⁵⁴ Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsü'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-hatîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1997), 2/383.

⁵⁵ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/598.

⁵⁶ es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 61. Ebû Hayyân, eş-Şekûrî'nin İbn Atıyye'den rivâyette bulunan son kişi olduğunu belirtmektedir. Bk. Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîl fî't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1420), 1/22.

⁵⁷ ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 338.

⁵⁸ ed-Dabbî vefat tarihini 586 olarak verilmiştir. Bk. ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 65.

⁵⁹ Mahlûf, *Şeceratu'n-nûr*, 1/234.

⁶⁰ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/249.

⁶¹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 17.

⁶² ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/119.

⁶³ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 1/203.

(v. 592/1195),⁶⁴ Ahmed b. Abdirrahmân b. Muhammed b. es-Sakr el-Ensârî el-Hazrecî (v. 569/1173),⁶⁵ Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Sa'îd el-Ensârî el-Vâdî Âşî (v. 562/1166),⁶⁶ Abdullah b. Gâlib b. Talha b. Ahmed b. Abdillâh el-Muhâribî (v. 598/1201),⁶⁷ İbnü'l-yetîm olarak bilinen Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî (v. 581/1185),⁶⁸ Ebû Alî Mansûr b. Humeys b. Muhammed b. İbrahim el-Lahmî (v. 596/1199).⁶⁹

2.1.4. Eserleri

Sahip olduğu ilmî birikim ve derinliğe rağmen İbn Atıyye'nin bilinen yalnızca iki eseri bulunmaktadır. İlimle meşguliyeti oldukça fazla olmasına rağmen hayatı boyunca yalnızca iki eser telif etmesi hakkında birkaç neden zikretmek mümkündür. Bunun ilk ve en büyük nedeni İbn Atıyye'nin bulunduğu dönemdeki siyasi ortamdır. Murâbitlar döneminde yaşayan İbn Atıyye, Hristiyanlara karşı yapılan pek çok savaşa bilfiil katılmış ve mücadele etmiştir. Gençlik dönemlerinde savaş meydanlarında oldukça fazla zaman geçirmiş olması ve yine bu dönemlerde başladığı *el-Muharrerül'l-vecîz* adlı tefsirinin çok uzun bir zaman içerisinde tamamlanması farklı eserler telif etmeye vakit bulamamasına sebebiyet vermiştir. Bununla birlikte ömrünün son yıllarında ifa ettiği Meriye kadılığı görevine vaktinin çoğunu hasretmesi de başka eserler ortaya koymasını engelleyen bir durum olarak sayılabilir.⁷⁰

İbn Atıyye'nin iki eseri olduğu bilinmekle birlikte Abdülvehhâb Fâйд, karşılaştığı bazı verilerin onu müfessirin başka teliflerinin de olabileceği fikrine yönelttiğini dile getirmektedir. Bu konudaki delillerinden ilki İbn Hayr el-İşbîlî'nin (v. 575/1179) *Fehrese*'sinde hocalarından rivâyet ettiği telifleri zikrettiği kısımda “تأليف ابن عطية/İbn Atıyye'nin telifleri” ifadesini kullanmış olmasıdır.⁷¹ Abdülvehhâb Fâйд, bu ifadede İbn Atıyye'nin çok sayıda olmasa da tefsire dair eseri dışında başka teliflerinin de olduğunu anlaşıldığını fakat muhtemelen Endülüs devletinin yıkılışı esnasında bu eserlerin kaybolduğu veya yakıldığını belirtmektedir. Fâйд'i bu düşünceye sevk eden bir diğer veri de İbnü'l-Ebbâr'ın (v. 658/1260) *el-Mu'cem* adlı eserinde

⁶⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 1/208-211.

⁶⁵ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 1/211.

⁶⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 228; Mahlûf, *Şeceratu'n-nûr*, 1/231.

⁶⁷ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 1/445.

⁶⁸ es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/367.

⁶⁹ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/642.

⁷⁰ Esat Özcan, “İbn ‘Atıyye (Ö. 541/1147) (Hayatı ve Tefsir Anlayışı)”, *Endülüs Uleması*, ed. Gülşen İstek - Emrah İstek (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 189.

⁷¹ Ebû Bekr Muhammed el-İşbîlî İbn Hayr, *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*, thk. Muhammed Fuâd Mansûr (Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 400.

Endülüslü nesep âlimi er-Ruşâtî (v. 542/1147) hakkında bilgi vermiş olduğu kısımdır. Bu kısımda İbnü'l-Ebbâr, er-Ruşâtî'nin nesepler hakkında *İktibâsü'l-envâr ve iltimâsü'l-ezhâr fî ensâbi's-sahâbeti ve ruvâtî'l-âsâr* isimli bir eser telif ettiğini ve İbn Atıyye'nin de nesepler üzerine yazdığı bir eserde bu kitaba eleştirilerde bulunduğunu dile getirmektedir. Ardından er-Ruşâtî, İbn Atıyye'nin kitabında kendisine yapmış olduğu bu eleştirilere cevap vermek amacıyla da *İzhârü fesâdi'l-i'tikâd bi beyâni sûi'l-intikâd* adıyla bir eser telif etmiş ve İbn Atıyye'nin tenkitlerine karşı kendisini savunmuştur.⁷² Abdülvehhâb Fâyid, söz konusu bilgiden yola çıkarak İbn Atıyye'nin nesepler hakkında kaleme aldığı bir kitabının bulunduğunu belirtmiştir.⁷³ Ancak söz konusu eserler hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

İbn Atıyye'nin bilinen ve bugüne ulaşan eserlerinden ilki, İslâmî ilimlerdeki fehrese kültürünün önemli bir örneği olan ve bazı kaynaklarda *el-Bernâmec* diye de atıfta bulunulan⁷⁴ *el-Fihrist*'dir.⁷⁵ Bu eserinde kendilerinden ilim aldığı otuz kadar hocasını ve onların terceme-i hâllerini zikreden İbn Atıyye, kıraat, münâvele ya da icâzet yoluyla kendilerinden rivâyet ettiği kitaplardan bahsetmektedir. Hacim olarak küçük olsa da İbn Atıyye'nin yaşadığı dönemdeki ilmî hareketliliği anlamak açısından büyük ehemmiyet arz eden eser, *Fihristü İbn Atıyye* adıyla neşredilmiştir.

2.2. *el-Muharrerü'l-vecîz* Adlı Tefsiri

İbn Atıyye'nin asıl şöhretini kazandığı eseri ise *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîz* adlı tefsiridir. Orta hacimli olarak değerlendirilebilecek eser, tefsir ilmi açısından son derece önemli bir değere ve konuma sahiptir.

2.2.1. Genel özellikleri

İbn Atıyye'nin tefsirinin bilinen ismi, esere müellifi tarafından verilmemiş olup hicrî on birinci asra kadar kaynaklarda çoğunlukla *el-Vecîz fî t-tefsîr* olarak anılmaktadır.⁷⁶ On birinci asra gelindiğinde tefsirden ilk kez *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîz* şeklinde

⁷² İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fî ashâbi'l-Kâdi'l-Îmâm Ebî 'Alî es-Sadefî*, 218.

⁷³ Abdülvehhâb Fâyid, *Menhecü İbn Atıyye*, 85.

⁷⁴ es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/73; Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/266; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 5/93.

⁷⁵ Fehrese kültürü ve İbn Atıyye'nin *el-Fihrist*'inin bu literatürdeki yeri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Eşer, "Hadis İlminde Fehrese Literatürü", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 15 (31 Aralık 2022), 227-261.

⁷⁶ Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Gırnata* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/412; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/58; ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/266.

bahseden müellif Kâtib Çelebi (v. 1067/1657) olup İbn Atıyye'nin mukaddimesinde tefsirini yazma amacını anlattığı ifadelerden esinlenmiş olması muhtemeldir.⁷⁷ Kehhâle'nin (v. 1905-1987) ise tefsirden *el-Câmi 'u'l-muharrerü'l-sahîhu'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz* ismiyle bahsettiği görülmektedir.⁷⁸

İbn Atıyye'nin tefsir eserini kaç yılında yazmaya başladığı tam olarak bilinmemektedir. Ancak Dabbî (v. 599/1203), babası tarafından bazen İbn Atıyye'nin geceleri iki kez uyandırılarak söylediği şeyleri tefsirinde belirttiği yerlere eklemesini istediğini nakletmektedir.⁷⁹ Babası Gâlib b. Abdurrahmân'ın 518 yılında vefât ettiği kaynaklarda bildirildiğinden⁸⁰ İbn Atıyye'nin de tefsirini yazmaya bu tarihten önce ve oldukça erken yaşlarında başlamış olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde tefsirin ne zaman bittiğiyle ilgili kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte İbn Atıyye'nin mukaddimesinde yaptığı açıklamalardan yola çıkarak telif sürecinin oldukça uzun olduğunu anlaşılmaktadır. Zira bu eserini yoğun bir çaba sonucunda ortaya çıkardığını, hayatını onunla doldurup ilmî birikiminin tümünü bu eserde kullandığını ve bu tefsirinin varlığının meyvesi olduğunu dile getirmektedir.⁸¹ Eserin, hangi tarihte bittiği hakkında tabakât kitaplarında ya da eserin mukaddimesinde kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte İbn Atıyye'nin Meriye kadılığı yaptığı süreçte tamamlanmış olması muhtemeldir.⁸²

2.2.2. Mukaddimesi

İbn Atıyye eserinin mukaddimesinde kendisini tefsir yazmaya sevk eden etkenin onu cehennemden koruyacağını umarak Allah'a yaklaşmak olduğunu bildirmiştir. Diğer ilimler yerine Kur'an ilmi olan tefsir ile ilgilenmesinin sebebini de yine mukaddimede açıklamaktadır. İlmin şerefine bilinen şeyin şerefi kadar olduğunu ve diğer ilimlere baktığında en şerefli ilmin Allah'ın kitabının ilmi olduğunu anladığını zikreder. Zira dinin temeli Kur'ân-ı Kerîm'dir ve tüm ilimler esaslarını ondan alır ve yine ona hizmet ederler. Bu sebeple de Allah'a yaklaştırma, niyetleri halis kılma, batıldan uzaklaştırıp iyiliğe yaklaştırma hususunda Kur'ân ilmi en büyük ilimdir.⁸³

⁷⁷ İbn Atıyye mukaddimesinde “ففرغت إلى تعليق ما يتخيل لي في المناظرة من علم التفسير وترتيب المعاني، وقصدت فيه أن يكون جامعا وجيزا محررا” ifadelerini kullanmıştır. İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/34; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1613; Abdülvehhâb Fâid, *Menhecü İbn Atıyye*, 82.

⁷⁸ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 5/93.

⁷⁹ ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 441.

⁸⁰ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 433.

⁸¹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/35.

⁸² Birışık, “İbn Atıyye el-Endelüsî”, 19/339.

⁸³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/34.

İbn Atıyye eserinin telif metodu hakkında bilgi verdiği mukaddimesinde âyetlerin anlaşılması konusunda fayda sağlamayacak kıssalara yer vermediğini, bununla birlikte ilhâd amacıyla yapılmış bâtinî ve işârî yorumlar dışındaki selef-i salihîne ait görüşleri tefsirinde zikrettiğini bildirmektedir. Âyetlerin tam olarak anlaşılabilmesi için tüm lâfızları manaları, bunlardan çıkarılabilecek hükümler, nahiv ve lügat özellikleri açısından incelemeye gayret ettiğini ve müsta‘mel ya da şâz olsun bu lâfızlarla ilgili muhtemel tüm kıraatleri tefsirine aldığını zikretmektedir.⁸⁴

Tefsirini yazma amacı ve yöntemine dair bilgileri aktarmasının ardından İbn Atıyye, Kur‘ân-ı Kerîm’in bütün ilimlerden yararlanılmadıkça tam olarak anlaşılamayacağını bu sebeple de tüm ilmi ve gayretini bu eserin telifi için ortaya koyduğunu bildirmektedir. Mukaddimesinin devamında da bu ilimle meşgul olan kimsenin bilmesini zorunlu gördüğü konuları on bab halinde açıklamıştır.

İbn Atıyye birinci babta Kur‘ân-ı Kerîm’in fazileti ve ona bağlı olmanın şekinden bahsetmektedir. Allah‘ın kelâmının öğrenilmesi, öğretilmesi, okunmasının fazileti ve okunan âyetlerin hayata tatbik edilmesi konusunda Allah Resûlü (s.a.v.), sahâbe-i kirâm ve seçkin âlimlerden gelen rivâyetleri nakletmektedir. İkinci babta ise Kur‘ân-ı Kerîm‘i tefsir etmenin, dili üzerinde durmanın ve i‘râbıyla manalarındaki incelikleri anlamaya çalışmanın fazileti hakkındaki rivayetlere yer verilmiştir. İbn Atıyye üçüncü babı ise Kur‘ân-ı Kerîm‘in tefsirine cesaret etmek ve müfessirlerin mertebelerine ayırmıştır. İlmi esas ve kaidelere dayanmadan, âyetin tefsiriyle ilgili nakilleri göz önüne almadan yalnızca rey ile yapılan tefsir faaliyetinin hatalı olacağına dair rivayetleri serdetmiştir.

Dördüncü bab ise Allah Resûlü’nün (s.a.v.) Kur‘ân-ı Kerîm‘in yedi harf üzere indirildiği ve insanlara kolaylarına gelen şekilde okuma ruhsatını veren hadîs-i şerifinin manası hakkındadır.⁸⁵ İbn Atıyye’ye göre bu hadîs-i şerifin manası şu şekildedir; Kur‘ân‘ı Kerîm‘de yedi kabilenin de diline ait kelimeler vardır. Kur‘ân bunların hepsiyle inmiş olmakla birlikte mananın en fasih ve veciz bir şekilde ifade edilmesine göre bazen Kureys’e, bazen Hüzeyl’e bazen de başka bir kabileye ait harflerle ifade edilmiştir.⁸⁶ Bununla birlikte yedi harften kolaya gelenin seçilmesi konusundaki ruhsat, ashâbın dilde istedikleri şekilde bir değişik yapmalarının

⁸⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/34.

⁸⁵ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (Dâru Tavkî’n-Necât, 1422), "Fezâilü’l-Kur‘ân", 5 (No. 4992).

⁸⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/46.

mübâh olduğu anlamına gelmez zira bu Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzıyla çelişmektedir.⁸⁷ İbn Atıyye yedi harf hususunda naklettiği rivayetlerin ardından icmâ ile sabit olan yedi kıraatin dışında kalan şâz kıraatlerle namaz kılınmasının caiz olmadığına da değinmektedir.⁸⁸

İbn Atıyye mukaddimesinin beşinci babında Kur'ân-ı Kerîm'in tarihinden bahsetmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında farklı malzeme türleri üzerine parça parça yazılarak ve ezberlenerek muhafaza edilen vahyin, Hz. Ebû Bekir döneminde bir araya toplanması yönünde ortaya çıkan ihtiyaca binaen Zeyd b. Sâbit tarafından cem edilmesi, sonrasında farklı bölgelere gönderilen Mushaflar üzerinde yedi harf sebebiyle ihtilafın ortaya çıkması sonucunda Kureyş lehçesi esas alınarak Hz. Osman döneminde yeniden cem ve istinsâh edilmesi, harflerin noktalanması ve harekelenmesi, Kur'ân-ı Kerîm'in hizb ve ta'şîrlere ayrılması gibi süreçler hakkında bilgi vermektedir.⁸⁹

Altıncı babda ise Kur'ân-ı Kerîm'de Arapça dışında bir dile ait lafzın bulunup bulunmadığı yönündeki tartışmaya yer verilmiştir. İbn Atıyye'ye göre yapılan seferler ve ticari ilişkiler sebebiyle uluslar, dil açısından birbirinden etkilenmiş ve dolayısıyla yabancı dillerden bazı kelimeler alınmıştır; ancak bu yabancı kelimeler birtakım değişikliklerle Arapçalaştırılmış olduğundan Kur'ân-ı Kerîm'de muarreb kelimelerin bulunması mümkündür.⁹⁰

İbn Atıyye, yedinci babda i'câzü'l-Kur'ân meselesi hakkında âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzının nazımından, manasının sıhhatinden ve lafızlarının fesahatinden kaynaklandığını ve en iyi şairlerin bile baştan sona bu özellikleri koruyan bir kitap telif edemeyeceklerini dile getirmektedir. Bunu söylerken de aslında Arapların Kur'ân-ı Kerîm'in benzerini getirmeye güçlerinin yetebileceği ancak Yüce Allah tarafından bu konuda aciz bırakıldıklarını iddia eden Sarfe Teorisini⁹¹ reddetmektedir.⁹²

Sekizinci babda İbn Atıyye, şeriatın Yüce Allah'a isnadını uygun görmediği ancak Kur'ân-ı Kerîm tefsir edilirken sözün özlü olabilmesi için müfessirlerin kullandıkları lafızlardan bahsetmektedir. *حكي الله, شرف الله, خاطب الله* gibi ifadelerin Yüce Allah için kullanımı bazı usulcüler tarafından caiz görülmemekle birlikte Araplar arasında bu tür kullanım oldukça yaygındır.

⁸⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz*, 1/47.

⁸⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz*, 1/48.

⁸⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz*, 1/49-40.

⁹⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz*, 1/51.

⁹¹ Sarfe Teorisi hakkında bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

⁹² İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz*, 1/52.

Kendisi de bu kullanımdan kaçınmaya çalışmakla birlikte nadir de olsa sözü veciz bir şekilde aktarabilmek için tefsirinde bu ifadelerle yer verdiğini bildirmektedir.⁹³

İbn Atıyye dokuzunca babda Yüce Allah'ın kitabı için Kur'ân-ı Kerîm'de geçen *el-Kur'ân*, *el-Kitâb*, *ez-Zikr* isimlerinin tefsirinden bahsetmektedir. Ardından da sûre ve âyet kavramlarının tanımlarına yer vermektedir. Onuncu babda ise istiâze konusunu ele almıştır. Müellif istiâzenin Kur'ân-ı Kerîm'den bir âyet olmadığı konusunda âlimlerin icmâsını, namaz esnasında istiâze hususunda ise mezheplerin ihtilaf ettiğini nakletmektedir. Ardından da istiâze, şeytân ve racîm kelimelerinin tefsirini yapan İbn Atıyye, son olarak da Kur'ân-ı Kerîm okumaya başlarken istiâzenin açık ya da gizli şekilde yapılması hususundaki rivayetleri zikretmekte ve mukaddimesini tamamlamaktadır.

İbn Atıyye'nin mukaddimesi, tefsirini yazma amacını ve tefsirdeki usulünü göstermesi açısından son derece önemli bilgiler içermektedir. Zikrettiği bablar da tefsir ilmine dair bazı temel konularda İbn Atıyye'nin öz itibarıyla fikrî zemininin ve tefsir literatüründeki konumunun anlaşılmasına imkân vermektedir. *el-Muharrerü'l-vecîz*'in mukaddimesi, Arthur Jeffery (1893-1959) tarafından müellifi bilinmeyen *el-Mebânî li nazmi'l-me'ânî* adlı eserin mukaddimesi ile birlikte *Mukaddimetân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* adıyla 1954 yılında Kahire'de yayımlanmıştır ancak pek çok hata ve tahrif içermesi sebebiyle tenkit edilmiştir. Bunun ardından eser, İsmâîl es-Sâvî'nin düzeltmeleriyle birlikte 1392/1972 yılında Kahire'de yeniden basılmıştır.⁹⁴

2.2.3. Telif metodu

el-Muharrerü'l-vecîz hem rivayet hem de dirâyet yönteminden yararlanılarak telif edilmiş bir tefsir eseridir. İbn Atıyye, âyetlerin anlaşılması için Hz. Peygamber (s.a.v.), sahâbe ve tâbiinden pek çok rivayet nakletmiştir. Ancak diğer müfessirlerin aksine çoğu zaman isnadları hafız ederek hadislerin ilk râvisini zikretmekle yetinmiştir. Eserini kaleme aldığı dönemde hadis ilminin tedvini tamamlanmış ve hadisleri isnadlarıyla birlikte bir araya toplayan kitaplar telif edilmiştir. İbn Atıyye'nin ihtiyaç halinde bu eserlere bakılmasının mümkün olduğunu düşünerek tefsirinde isnatlara yer vermemiş olması muhtemeldir. Bununla birlikte İbn Atıyye sadece hadis rivayet etmekle kalmamış tefsirinde kendi görüşlerine de yer vermiştir. Ancak bu görüşler mesnetsiz değil bilakis ilmî kaideler esas alınarak yapılan içtihatlardır.⁹⁵

⁹³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/54.

⁹⁴ Bırışık, "İbn Atıyye el-Endelüsî".

⁹⁵ Abdülvehhâb Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye*, 130.

El-Muharrerü'l-vecîz, dirâyet tefsiri olma yönüyle incelendiğinde ise bazı özellikleri dikkat çekmektedir. Öncelikle İbn Atıyye eserini mukaddimesinde naklettiği,⁹⁶ âyetlerin birçok anlamı ihtivâ ettiğini görmeyen bir kimsenin Kur'ân-ı Kerîm'i doğru bir şekilde anlamasının mümkün olmadığı yönündeki hadîs-i şerife uygun olarak telif etmiştir.⁹⁷ Bu sebeple de bir âyet ya da kelimeyi tefsir ederken mananın hamledilmesi mümkün olan tüm ihtimalleri ve aynı zamanda müfessirlerin birbirlerinden farklı te'villerini zikretmiştir. Bunu yaparken de görüşler üzerinde bir yorumda bulunmadan yalnızca olduğu hâliyle nakletmekle yetinmiştir. Bazı durumlarda ise konu hakkındaki farklı rivâyetleri bir araya getirip aralarını uzlaştırmak suretiyle yapılan te'villerde bir zıtlık bulunmadığını aksine aynı manayı ifade ettiklerini bildirmektedir.⁹⁸

İbn Atıyye, âyetin içerdiği muhtemel manalara dair naklettiği görüşlerin arasını uzlaştıramadığı durumlarda bunlar arasında bir tercihte bulunmaktadır. İhtimaller arasındaki tercihini ise bazı esaslar çerçevesinde yapmaktadır. Bu esasların ilki, Araplardaki yaygın dil kullanımıdır. Âyette geçen kelimelerle ilgili, dildeki yaygın kullanım konusunda Arap şiirinden oldukça fazla yararlandığı görülmektedir. İbn Atıyye'nin görüşler arasında tercih yaparken dayandığı ikinci kaynağı ise hadîs-i şerîflerdir. Yer verdiği manaların doğruluğu ya da yanlışlığı üzerinde bir yorum yaparken hadisleri delil olarak nakletmektedir. Bazı durumlarda ise âyetin anlaşılması için dışardan bir kaynağa başvurmaksızın doğrudan kendi aklını esas alarak görüşler arasında tercihte bulunmaktadır. Bunun dışında âyetin manası hususunda sözün bağlamını dikkate almak, te'vil yaparken keyfi davranmaktan kaçınmak ve manaya dair görüşlerden âyeti umuma hamleden tercihten kaçınmak gibi esaslara riayet ettiği görülmektedir.⁹⁹

2.2.4. Kaynakları

İbn Atıyye'nin tefsirini telif ederken kullandığı kaynaklara bakıldığında gerek Doğu'nun gerekse Batı ve Endülüs'ün ilmî birikiminden oldukça fazla yararlandığı görülmektedir.¹⁰⁰ Âyetlerin tefsirini yaparken pek çok tefsir, kıraat, hadis, lügat, nahiv ve fıkıh kitabından genellikle isimlerini zikrederek bilgiler nakletmektedir.

⁹⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/40.

⁹⁷ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed ebu'l-Fadl İbrahîm (el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Ammetü li'l-Kütüb, 1394), 2/144.

⁹⁸ Abdülvehhâb Fâid, *Menhecü İbn Atıyye*, 138-142.

⁹⁹ Abdülvehhâb Fâid, *Menhecü İbn Atıyye*, 142-145.

¹⁰⁰ İbn Atıyye'nin tefsirinde kullandığı kaynaklar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Enes Büyük, "el-Muharrerü'l-Vecîz'in Kaynakları, Nüshaları, Neşirleri ve Hakkında Yapılan Bilimsel Çalışmalar", *Dergiabant* 10/2 (30 Kasım 2022), 395-420.

2.2.4.1. Tefsir kaynakları

İbn Atıyye âyetlerin tefsirini yaparken başka müfessirlerin görüşlerine oldukça fazla yer vermiştir. Tefsir kaynakları arasında en çok etkilendiği ve görüşlerine yer verdiği eser ise İbn Cerîr et-Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı tefsir eseridir. İbn Atıyye'nin âyetleri tefsir ederken daima Taberî'nin görüşlerini direkt alıntılarla yetinmediği ve düşüncelerini doğru bulmadığı bazı durumlarda onun görüşlerini tenkit ettiği görülmektedir.¹⁰¹ İbn Atıyye'nin şahsî görüşleri ve *el-Muharrerü'l-vecîz*'in dirâyet yönü de burada kendini göstermektedir.

İbn Atıyye'nin yararlandığı diğer tefsir kaynaklarından biri de Muhammed b. Hasen en-Nakkâş'a (v. 351/962) ait *Şifâu's-sudûr* adlı eserdir. Ancak Zehebî'nin Nakkâş'a karşı kalbinin ısınmadığını ve ona göre müttehem bir râvi olduğunu söylemesi¹⁰² sebebiyle İbn Atıyye, Nakkâş'ın görüşlerini naklederken tedbirli davranmış ve doğru bulmadığı noktalarda düşüncesinin zayıf ve vehim olduğunu dile getirmiştir.¹⁰³ İbn Atıyye'nin en çok başvurduğu diğer bir kaynak da Ebu'l Abbas el-Mehdevî'nin kaleme aldığı (v. 440/1048-49 [?]) *et-Tahsîl li fevâidi Kitâbi't-tafsîli'l-câmî' li 'ulûmi't-tenzil*'dir. Abdülvehhâb Fâйд, İbn Atıyye'nin bazı âyetler hakkında bu eserden görüş naklettiğini ancak sonrasında bir değerlendirmede bulunmadığını dile getirmektedir. Bir açıklama yapmaksızın sadece görüşü nakletmekle yetinmesi İbn Atıyye'nin naklettiği bu görüşün âyetin muhtemel manalarından biri olarak kabul edilebileceğini düşündüğünü göstermektedir. Bazı durumlarda ise İbn Atıyye el-Mehdevî'den naklettiği görüşün ardından bir değerlendirme ya da eleştiri yapar ki bu da İbn Atıyye'nin eserinin dirâyet yönünü desteklemektedir.¹⁰⁴ *el-Muharrerü'l-vecîz*'de yararlanılan tefsir kaynaklarının sonuncusu ise Mekkî b. Ebî Tâlib'e (v. 437/1045) ait *el-Hidâye ilâ bülûği'n-nihâye* adlı eserdir. İbn Atıyye'nin bu esere olan yaklaşımı el-Mehdevî'nin tefsirine benzer şekildedir. Hatta pek çok yerde “قال مكي و المهدي” ya da “حكى مكي و المهدي” şeklinde iki müellifi bir arada andığı görülmektedir.¹⁰⁵

¹⁰¹ İbn Atıyye'nin Taberî'ye yapmış olduğu tenkitler hakkında bilgi için bk. Amannisa Alimoğlu, *İbn Atıyye el-Endelüsî'nin Tefsirde İbn Cerir et-Taberî'ye Yöneltili Eleştirileri* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

¹⁰² ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/125.

¹⁰³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/20.

¹⁰⁴ Abdülvehhâb Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye*, 105.

¹⁰⁵ Abdülvehhâb Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye*, 106.

2.2.4.2. Hadis Kaynakları

Nebevî sünnet, İslâm'ın temel kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. Zira âyetlerin açıklanması, mücmel ifadelerin tafsili, mutlağın takyidi, âm lafızların tahsisi ve müphem olan ifadelerin tebyin edilmesi konusunda nebevî sünnet son derece önem arz etmektedir. Bu sebeple İbn Atıyye de âyetlerden bir delil bulamadığında hadîs-i şerîflere yönelmekte ve lafızların anlaşılmasını sağlamak üzere isnatlarını zikretmeksizin rivâyetlere yer vermektedir.

İbn Atıyye'nin âyetlerdeki ifadelerin ve hikmetlerin anlaşılabilmesine katkı sağlayacak hadîs-i şerîfler konusunda yararlandığı kaynakların başında el-Buhârî'nin (v. 256/870) *el-Câmi'u's-sahîh*'i gelmektedir. Yine rivâyetler konusunda başvurduğu ikinci temel kaynak ise Müslim'in (v. 437/1045) *el-Câmi'u's-sahîh*'idir. İbn Atıyye'nin *Sahîhayn* olarak bilinen bu iki hadis eseri dışında tefsirinde Ebû Dâvûd'un (v. 275/889) *es-Sünen*'inden, et-Tirmizî'nin (v. 279/892) *el-Câmi'u's-sahîh*'inden ve en-Nesâî'nin (v. 303/915) *es-Sünen*'inden yararlanmış olduğu görülmektedir.¹⁰⁶

2.2.4.3. Kıraat kaynakları

Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirinde ihtilafların meydana gelmesinin sebeplerinden biri olan kıraat farklılıkları, aynı zamanda lafızların anlaşılması ve muhtemel manalara te'vil edilmesi konusunda da oldukça fayda sağlamaktadır. İbn Atıyye de tefsir yöntemini izah ettiği mukaddimesinde, lafızlarla ilgili şâz veya müsta'mel tüm kıraatleri nakletmeyi amaçladığını bildirmektedir.¹⁰⁷

İbn Atıyye âyetlerin okunuşundaki farklı kıraatlerle ilgili bu alandaki öne çıkan kaynaklardan yararlanmıştır. Bu kaynakların en başında ilim ehli tarafından çokça kullanılan ve edebiyat, sarf ve nahiv alanlarının öne çıkan âlimlerinden biri olan İbn Cinnî'ye ait (v. 392/1002) *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâat ve'l-îzâh 'anhâ* adlı eser gelmektedir. İbn Atıyye özellikle şâz kıraatler konusunda İbn Cinnî'den nakillerde bulunmaktadır. Bu alanda başvurduğu bir diğer eser ise Ebû Alî el-Fârisî'ye (v. 377/987) ait *el-Hücce fî kurrâi's-seb'a*'dır. Abdülvehhâb Fâйд, İbn Atıyye'nin tenkitçi kişiliğinin ve zekâsının Ebû Alî el-Fârisî'den yapmış olduğu rivâyetlerde kendini gösterdiğini dile getirmektedir. Zira kıraatler konusunda ondan yaptığı bazı nakillerde sözlerini ve görüşlerini eleştirdiği görülmektedir.¹⁰⁸ Kıraatler konusunda İbn Atıyye'nin yararlandığı bir diğer kaynak ise Ebû Amr ed-Dânî'nin (v. 444/1053) şâz kıraatler

¹⁰⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/21-22.

¹⁰⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/34.

¹⁰⁸ Abdülvehhâb Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye*, 109.

ve kırâat-i seb‘a konusunda telif ettiği eserlerdir. Bunlardan ikisi *et-Teysîr fî ‘l-kirâati ‘s-seb‘* ve *Câmi ‘u ‘l-beyân fî ‘l-kirâ ‘âti ‘s-seb‘* adlı eserlerdir.¹⁰⁹

2.2.4.4. Dil, nahiv ve meânî kaynakları

İbn Atıyye âyetleri açıklarken dil, nahiv ve belâgat konularında pek çok kaynaktan yararlanmıştır. Bunlar Kûfeli ilim adamları arasında öne çıkan nahiv âlimi el-Ferrâ‘ın (v.207/822) *Meâni ‘l-Kur‘ân‘ı*; ez-Zeccâc‘ın (v. 311/923) *Meâni ‘l-Kur‘ân* ve *i‘râbüh‘ü*; Ebû Ali el-Fârisî‘nin (v. 377/987) *el-Ağfâl‘i*; dil ve ahhârü‘l-Arab konusunda döneminin en bilgili âlimi Ma‘mer b. el-Müsennâ‘nın (v. 209/824 [?]) *Mecâzü ‘l-Kur‘ân‘ı*; Sîbeveyhî‘nin (v. 180/796) kaleme aldığı *el-Kitâb‘ı*; yaşadığı dönemde dil alanında imam kabul edilen Ebu‘l-Abbas el-Müberred‘in (v. 286/900) *el-Muktezab‘ı*; sahip olduğu ilim ve züht vesilesiyle edebiyat ehli arasında en önde gelen ve bununla birlikte nahiv meselelerinde kıyas ve illetleri açıklama konusunda büyük kabiliyete sahip olan Halil b. Ahmed‘in (v. 175/791) telif ettiği ve ilk Arapça sözlük olma vasfına sahip *el-Ayn‘ı*; el-Müberred‘in Bağdat ekolü içerisinde mantık alanında ondan daha faydalı bir eser görmediğini söylediği İbnü‘l-Sikkît‘e ait (v. 244/858) *Islâhu ‘l-mantık* adlı kitabı ve *el-Elfâz‘ı*; Kûfe dil mektebinin lügat ve nahiv alanında ileri gelen âlimlerinden Sa‘leb‘in (v. 291/904) telif ettiği *el-Fasîh‘i*; İbn Fâris‘in (v. 395/1004) *el-Mücmel fî ‘l-Lüga‘ı* ve son olarak da İbn Sîde‘nin *el-Muhassas* ve *el-Muhkem* ve *‘l-muhît‘* idir.¹¹⁰

2.2.4.5. Fıkıh kaynakları

İbn Atıyye, eserinde farklı mezheplerin fıkıh kitaplarından yararlanmış, bununla birlikte ağırlıklı olarak Mâlikî mezhebinin kaynaklarına başvurmuştur. Bunun sebebi ise yaşadığı dönemde Mâlikî mezhebinin hâkim ve yaygın olmasıdır.

*el-Muharrerü ‘l-vecîz‘*de İbn Atıyye‘nin müracaat ettiği fıkıh kaynaklarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Medine imamı olarak bilinen ve İslâm âlimlerinin ileri gelenlerinden olan Mâlik b. Enes‘in (v. 179/795) hadis ve fıkıh kitabı olma özelliğini bir arada taşıyan *el-Muvatta‘ı*; Eşheb el-Kaysî‘den (v. 204/820) sonra Mısır‘da Mâlikî mezhebinin fetvâ mercii olan ve bununla aynı zamanda Mâlik b. Enes‘in farklı görüşlerini en iyi bilen Abdullah b. Abdülhakem‘in (v. 214/829) *el-Muhtasar‘ı*; Esed b. Furat‘ın (v. 213/828) Mâlik b. Enes‘in vefatından sonra İbnü‘l-Kâsım‘a (v.191/806) yönelttiği sorulardan ve İbnü‘l-Kâsım‘ın İmam Mâlik‘ten bizzat işittiği, ondan nakledilen ya da onun görüşlerine kıyasla verdiği cevaplardan

¹⁰⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü ‘l-vecîz*, 1/22-23; Abdülvehhâb Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye*, 112.

¹¹⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü ‘l-vecîz*, 1/23-24.

oluşan ve Mâlikî mezhebinin temel kaynaklarından sayılan *el-Müdevvene*'si; Endülüslü Fıkıh âlimi İbn Habîb es-Sülemî'nin (v. 238/853) ait *el-Vâzıha*'sı; İbnü'l-Cellâb'ın (v. 378/988) *et-Tefrî'* adlı eseri; İbnü'l-Münzir en-Nîsâbü'rî'nin (v. 318/930 [?]) *el-İşrâf 'alâ mezâhibi ehli'l-ilm'*i.¹¹¹

2.2.5. Değeri

el-Muharrerü'l-vecîz gerek mütekaddim gerekse müteahhir âlimler tarafından ilmî özellikleri ve telif yöntemi açısından övgüye mazhar olmuştur.¹¹² Ancak bunun yanında aynı dönemde telif edilmeleri ve yöntemlerinin benzerliği sebebiyle de Zemahşerî'nin (v. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı ile pek çok âlim tarafından mukayese edilmiştir.¹¹³ Örneğin Ebû Hayyan el-Endelüsî (v. 745/1344) *el-Bahrü'l-muhî'te* İbn Atıyye'nin tefsirinin nakilleri daha çok içerdiği, daha kapsamlı ve duru olduğunu, buna karşılık *el-Keşşâf*'ın ise daha muhtasar ve derin olduğunu belirtmektedir.¹¹⁴ İki tefsir arasındaki bir diğer mukayese de Muhammed Fâzıl b. Âşûr (v. 1970) tarafından yapılmıştır. İbn Âşûr, her iki eserin de telif yöntemleri ve müellifinin dile hâkimiyeti açısından benzediklerini belirtmekle birlikte *el-Muharrerü'l-vecîz*'in genç, Batılı, Sünnî ve Mâlikî; *el-Keşşâf*'ın ise yaşlı, Doğulu, Mu'tezilî ve Hanefî bir müfessir tarafından kaleme alınmış olması noktasında farklılık arz ettiklerini dile getirmektedir.¹¹⁵

İbn Atıyye'nin tefsiri, yapılan övgülerin yanında i'tizâlî görüşlere yer vermesi sebebiyle eleştirilere de maruz kalmıştır. İbn Teymiye (v. 728/1328) *el-Muharrerü'l-vecîz*'in hadisleri kullanma ve bid'atlerden uzak durma konusunda Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ından daha iyi olduğunu belirtmektedir. Ancak bununla birlikte tefsir ettiği âyetler konusunda selef âlimlerin ve özellikle de çokça müracaat ettiği Taberî'nin görüşlerini olduğu gibi nakletmekle yetinmek yerine Mu'tezilî kelâm âlimlerinin görüşlerine yer vermesini hata olarak değerlendirmiştir.¹¹⁶

İbn Atıyye'yi tefsirindeki i'tizâlî görüşler sebebiyle eleştiren bir diğer isim de İbn Hacer el-Heytemî'dir (v. 974/1567). Eserinde, İbn Atıyye'nin tefsirinde i'tizâlî görüşlerin bulunup

¹¹¹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/25.

¹¹² Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Dr. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1416), 1/20; es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/73. İbn Atıyye'nin tefsiri hakkındaki övgüler için bk. Birişik, "İbn Atıyye el-Endelüsî"; Abdulmuttalip Arpa, "El-İtticâhü'l-İ'tizâlî fî Tefsiri İbn Atıyye el-Endelüsî = Mu'tazila Exegesis at the Tafsir of Ibn 'Atiyya al-Andulusî", *The Journal of Academic Social Science Studies* 64 (2017), 162.

¹¹³ Özcan, "İbn 'Atıyye (Ö. 541/1147) (Hayatı ve Tefsir Anlayışı)", 191.

¹¹⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhî't*, 1/21.

¹¹⁵ Muhammed Fâzıl İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve Ricâlühû* (Kahire: Mecme'u'l- Buhûsi'l-İslâmiyye, 1390), 60.

¹¹⁶ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490), 37.

bulunmadığı sorusuna karşılık bu tür görüşlerin tefsirde yer aldığını belirtmiş ve hatta İbn Arafe el-Vergammî'nin (v. 803/1401) de ilim öğrenmeye yeni başlayan bir kimse için *el-Muharrerü'l-vecîz*'i *el-Keşşâf*'tan daha tehlikeli ve zararlı gördüğünü nakletmiştir. Ona göre Zemahşerî'nin bidatçı olduğu ve tefsirinde Mu'tezilî görüşlerin bulunduğu insanlar tarafından bilinmektedir. Dolayısıyla *el-Keşşâf*'ı okuyan bir kimse görüşler hakkında teyakkuzda olabilir; ancak İbn Atıyye, Ehl-i Sünnet üzere bir âlim olarak tanınmaktadır. Eserinde yer verdiği bu tür görüşlerin Mu'tezile'ye ait olduğu hususunda bir uyarıda bulunmamış olması, mübtedî bir kimsenin i'tizâlî te'villeri, Ehl-i Sünnetin düşüncesi olduğu yanılgısına kapılarak kabul etmesine sebep olabilir. Bu da *el-Muharrerü'l-vecîz*'i *el-Keşşâf*'a göre çok daha tehlikeli kılmaktadır.¹¹⁷ Abdülvehhâb Fâйд, İbn Atıyye'nin tefsirine yapılan bu ithamların yersiz olduğunu gerek şekil gerekse usul açısından zikrettiği delillerle ortaya koymaktadır.¹¹⁸

İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı eserinde ilmî görüşleri, bunun yanında tefsirini telif etme amacı ve metodu hakkında pek çok bilgiyi ihtiva eden bir mukaddimeye yer vermiştir. Âyetleri tefsir ederken yöntem olarak ise yalnızca rivâyetleri nakletmekle yetinmeyip dirâyet metodunu da uygulayarak kendi değerlendirmesini de ortaya koymuş ve zikrettiği görüşler arasında bir tercihte bulunmuştur. Bununla birlikte âyet ve lafızlar üzerinde çokça dil, belâgat ve kıraat incelemelerine yer vermiştir. İbn Atıyye'nin kaynaklarına bakıldığında ise tefsirini kaleme alırken Batı İslâm dünyasındaki âlimlerle birlikte başta Taberî olmak üzere genellikle Doğu'daki âlimlerden ve eserlerinden oldukça fazla yararlandığı ve dolayısıyla eserinin üslup ve içerik açısından Doğu'da yapılan çalışmalara benzediği görülmektedir. Neticede eseri ve ilmî şahsiyeti hakkında diğer âlimler tarafından yapılan değerlendirmeler göz önüne alındığında *el-Muharrerü'l-vecîz*'in ilim dünyası açısından son derece büyük bir öneme sahip olduğu ve kendisinden sonraki ilmî faaliyetlere kaynaklık ettiği açıkça anlaşılmaktadır.

2.2.6. Yaşadığı dönemdeki siyasi ortamın tefsirine etkisi

Doğum ve vefat yılları itibarıyla İbn Atıyye'nin hayatı Murâbıtlar'ın Endülüs'teki hâkimiyetlerinin başlangıcı ve bitişine denk gelmektedir. Murâbıtlar'ın erken dönemlerinde iktidarın İbn Atıyye ve ailesiyle ilişkileri iyi olmamıştır. Hatta aralarında yaşanan bazı olumsuz durumlar sebebiyle babası Gâlib, bir süre sürgüne gönderilmiş, sonrasında ise vatani

¹¹⁷ Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye* (Dâru'l-Fikr, ts.), 172.

¹¹⁸ Abdülvehhâb Fayîd'in İbn Atıyye'nin tefsirinin i'tizâlî görüşler içerdiği şeklindeki ithamın doğru olmadığına yönelik serdettiği delil ve açıklamalar için bk. Abdülvehhâb Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye*, 221-262.

Granada'ya geri döndürülmüştür. Babasının sürgünden dönmesinin ardından Benî Atıyye ailesinin Murâbıtlar'a olan bakışı olumlu bir değişime uğramış ve ailenin iktidar ile arasındaki ilişkiler düzelmiştir.¹¹⁹ İbn Atıyye'nin Murâbıtlar'la ilişkilerini güçlendirmesi ve bağlılık göstermesinin muhtemel sebebi, onları Hristiyanlara karşı Endülüs'ün hâmîsi olarak görmesidir. Zira Murâbıtlar, Endülüs'te yok olmak üzere olan İslâm varlığının devamlılığını sağlamak ve Müslüman birliğini tesis etmek için Hristiyanlara karşı etkili ve güçlü bir şekilde hareket etmekteydi.¹²⁰

İbn Atıyye, İslâm'ı yüceltmek ve Endülüs'ü korumak için verdikleri mücadeleye bilfiil destek olmak amacıyla mensuplarının yüzleri peçe ile kapalı olduğu için 'el-Mütelessimûn ya da el-Mülessimûn' olarak da isimlendirilen¹²¹ Murâbıtlar'ın ordusuyla birlikte pek çok savaşa katılmıştır.¹²² Bu savaşlardan ilki Müslümanların lideri Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn (v. 537/1143) önderliğinde İspanyalı Hristiyanlara karşı H 503 yılında gerçekleştirilen Talabîre (Talavera) Savaşı'dır.¹²³ İbn Atıyye, *el-Fihrist* adlı eserinde hocası Ebû Abdillâh b. Ebi'l-Asâfir'den bahsederken onunla bu savaşa katıldığı sırada karşılaştığını dile getirmektedir.¹²⁴ İbn Atıyye, H 511 yılında Aragon Kralı I. Alfonso'nun Sarakusta'ya (Zaragoza) yapmış olduğu saldırıda şehri müdafaa etmek için yine Murâbıtlar'ın mücadelesine katılmıştır.¹²⁵ İbn Atıyye, kılıcıyla verdiği mücadelenin yanında kalemiyle de Murâbıtlar'ı destekliyor; meliklere savaş stratejileriyle ilgili raporlar yazıyor ve Murâbıtlar'ın Hristiyanlarla olan mücadelesinde sebat göstermesi için onları teşvik edip cesaretlendiriyordu.

İbn Atıyye tefsirini sürekli savaşların gerçekleştiği ve hayatın silahların gölgesinde yaşandığı bir siyasi ortamda telif etmiştir. Onun Murâbıtlar'la birlikte bu savaşların pek çoğuna bilfiil katılması ve savaş meydanlarında uzun süre bulunması ise tefsirini yazarken cihat konusundaki âyetlere farklı bakmasına ve daha gerçekçi görüşler ortaya koymasına sebep olmuştur.¹²⁶ İbn Atıyye'nin cihat konusundaki bu bakışını Bakara sûresindeki “كَيْبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ/Size zor

¹¹⁹ İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fî ashâbi'l-Kâdi'l-Îmâm Ebî 'Alî es-Sadeî*, 264.

¹²⁰ Murâbıtlar dönemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 182-212.

¹²¹ İsmail Yiğit, “Murâbıtlar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

¹²² İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fî ashâbi'l-Kâdi'l-Îmâm Ebî 'Alî es-Sadeî*, 264.

¹²³ Abdülvehhâb Fâid, *Menhecü İbn Atıyye*, 67.

¹²⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, 137.

¹²⁵ Abdülvehhâb Fâid, *Menhecü İbn Atıyye*, 67; Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 198.

¹²⁶ Rukiye Çelebi, *Begavî ve İbn Atıyye Tefsirlerinde Sosyo-Kültürel Bağlamın Yansımaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 184-207.

*geldiği halde savaş üzerinize farz kılındı.*¹²⁷ âyetiyle ilgili yaptığı tefsirde görmek mümkündür. Cumhur ulema, savaşın ümmete farz kılındığını haber veren bu âyetle ilgili bu farziyetin başlangıçtan itibaren farz-ı ayn değil farz-ı kifâye olduğu ve ümmetten bir grubun bu görevi yerine getirmesi durumunda diğerlerinden bu farziyetin düşeceği görüşündedirler. İbn Atıyye de âlimlerin savaşın farz-ı kifâye olduğu hususundaki icmâsının hâlen devam ettiğini ancak düşmanın İslâm topraklarına girmesiyle artık onlara karşı savaşmanın her bir Müslüman üzerine farz-ı ayn olduğunu dile getirmektedir.¹²⁸ Serdetmiş olduğu bu görüşün onun yaşadığı dönemdeki Endülüs'te İslâm ile küfür arasındaki mücadeleyi yansıttığı anlaşılmaktadır.¹²⁹

İbn Atıyye Müslümanların İslâm'ı yüceltmek ve tevhidi hâkim kılmak için kâfirlerle mutlak olarak savaşmaları gerektiğini düşünmektedir. Onlarla savaşa girmek için kâfirlerin saldırmasını veya Müslümanlarla bir savaşa girmelerini beklemek gerekmemektir. Bu düşüncesini *“وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ”/Fitne ortadan kalkıncaya ve dinin tamamı Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın.*¹³⁰ âyetini tefsir ederken görmek mümkündür. Âlimlerin çoğunluğuna göre müşriklerle savaşma konusunda bir sınırlama getiren ve *“وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ”* *عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَوكُمْ فِيهِ* *onlarla savaşmayın.*¹³¹ buyurarak kendilerine savaş açılmadığı sürece Müslümanlara savaşmamalarını söyleyen bu âyetin hükmü yukarıda da zikri geçen *“وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ”* âyetiyle neshedilmiştir. İbn Atıyye, bu âyetin önceki hükmü neshettiğini kabul eden kimselere göre artık Müslümanlara her durumda tüm müşriklerle savaşmaları ve yalnızca müdafaa durumunda kalmayıp taarruzda da bulunmalarının emredildiğini belirtmektedir. Âyeti nâsih olarak görmeyenler ise Müslümanlara Mescid-i Harâm civarında savaşmayı yasaklayan âyetin hükmünün hala geçerli olduğunu ancak onlara verilen savaşma emrinin âyetin devamındaki *“فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ”/Şayet sizinle savaşmaya kalkıştırlarsa.*¹³² ifadesindeki şarta bağlı olduğunu kabul etmektedirler. Ne var ki İbn Atıyye, *“وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ”* âyetini nâsih olarak kabul etmenin ve saldırıyı müşriklerin başlatmasını şart koşmaksızın Müslümanlara mutlak manada

¹²⁷ el-Bakara 2/216.

¹²⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/289.

¹²⁹ Abdülvehhâb Fâid, Menhecü İbn Atıyye, 71.

¹³⁰ el-Enfâl 8/39.

¹³¹ el-Bakara 2/191.

¹³² el-Bakara 2/191.

savaşmalarının emredildiğini söylemenin daha doğru olacağını zikretmektedir; bu görüşünü destekleyici delil olarak ise savaşmayı emreden âyetteki “وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ” ifadesini göstermektedir.

Zira bu âyetten Müslümanlara müşriklerle savaşmalarının emredilmesindeki amacın kendilerini müdafaa etmek değil Allah Teâlâ’nın dinini yüceltmek ve hâkim kılmak olduğu anlaşılmaktadır.¹³³

İbn Atıyye’nin cihat âyetlerindeki bakışını ve onları yaşadığı dönemdeki olaylarla bağdaştırmasını Enfâl sûresindeki “وَإِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ”/Ey iman edenler! Bir düşman birliği ile çatıştığınız vakit sebat ediniz ve Allah’ı çokça anınız ki zafer sizin olsun.”¹³⁴ âyetinde görmek de mümkündür. İbn Atıyye bu âyetten yola çıkarak Müslümanların düşmanla karşı karşıya gelmeyi istememeleri ancak şayet bu gerçekleşirse sebat göstererek mücadele etmeleri gerektiğini belirtmektedir. Yüce Allah âyetin devamında kendi yolunda mücadele edenlere savaş esnasında onu zikretmelerini emretmektedir. Ancak bu zikir gerekmedikçe sesli bir şekilde yapılmamalıdır zira Allah Resûlü’nün (s.a.v.) ashâbı Kur’ân okunurken, namaz kılınırken ve savaş esnasında sesin yükseltilmesini kerih görürlerdi. Bununla birlikte savaş adabıyla ilgili İbn Abbas da savaşın cereyan ettiği esnada Müslümanların yüzlerinin kapalı olmaması gerektiğini zikretmektedir. İbn Atıyye, normal şartlarda yüzlerini örtmeyi seven ve bu sebeple de ‘Mülessimûn ya da Mütelessimûn’ olarak anılan Murâbitların, İbn Abbas’ın bu sözünü esas alarak savaşlarda yüzlerini açtıklarını bildirmektedir. Böylelikle İbn Atıyye cihat âyetlerini ve bu âyetler hakkındaki rivayetleri bir araya getirerek gerçek hayatla bağlantılı şekilde tefsir etmiştir.¹³⁵

İbn Atıyye’nin savaşlara bilfiil katılmış olmasının tefsirindeki etkisinin açıkça görüldüğü bir diğer yer de Enfâl sûresindeki “وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ”/Allah’ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah’ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın.”¹³⁶ âyettir. İbn Atıyye, âyetteki hitabın bütün müminlere

¹³³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/263; Abdülvehhâb Fâyid, *Menhecü İbn Atıyye*, 71-72.

¹³⁴ el-Enfâl 8/45.

¹³⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/506; Abdülvehhâb Fâyid, *Menhecü İbn Atıyye*, 72.

¹³⁶ el-Enfâl 8/60.

yönelik olduğunu ve Allah Teâlâ'nın müşriklere karşı savaş için hazırlıklı olmalarını emrettiğini belirtmektedir.¹³⁷

Taberî, âyette Allah Teâlâ'nın ve Müslümanların düşmanları dışındakiler olarak 'وَالْأَخْرَيْنَ' lafzıyla ifade edilen zümrenin cinler olduğu görüşündedir. Bu görüşünü de atların kişnemesinin cinleri kaçırdığı ve cihat için hazırlanmış atların bulunduğu bir yere şeytanın giremeyeceği şeklindeki rivâyetlere dayandırmıştır. Dolayısıyla müminlere hazırlık yapmaları emredilen kimseler Yüce Allah'ın ve Müslümanların insan cinsinden düşmanları ile cinlerdir. Zira hazırlanacak bu atlar cinlerin korkmasını sağlayacaktır;¹³⁸ ancak İbn Atıyye 'وَالْأَخْرَيْنَ' lafzının cinlere yönelik olduğunu kabul etmemektedir. Çünkü âyetin amacı müminlere düşmanlarına karşı hazırlık yapmaları ve güçlenmelerini emretmektir ki bu sayede İslâm küfre galip gelebilecektir. Oysaki cinlerin korkutulmasının bu amaca hizmet eden bir yönü bulunmamaktadır. Dolayısıyla İbn Atıyye, 'وَالْأَخْرَيْنَ' lafzı hakkında Taberî'nin te'vilini reddetmiş ve onun yerine bu lafızla kastedilenin Müslümanların direkt savaştıkları değil daha uzaktaki kâfirler olduğunu dile getirmiştir. Müminler yaptıkları hazırlıklar sayesinde savaştıkları kâfirlere üstün gelir ve bu galibiyet haberleri uzaklara yayıldıkça ve üstünlük devam ettikçe doğrudan savaşılmamış kâfir milletler de korkuya kapılırlar ve işte 'وَالْأَخْرَيْنَ' ifadesi bu milletlere işaret etmektedir.¹³⁹

Murâbitlar'ın Endülüs'teki hâkimiyetlerinin başlangıcında dünyaya gelen İbn Atıyye'nin hayatı bu iktidarın bozulma ve çöküş dönemlerine de tesadüf etmiştir. İbn Atıyye İslâm'ı yüceltmek için gerek kalemiyle gerekse kılıcıyla savaşmış ve bu onun cihat âyetlerini daha gerçekçi bir zeminde te'vil etmesini sağlamıştır. Yukarıda zikredilen âyetler ve âyetlerin hayata yansımalarıyla ilgili yapmış olduğu te'viller göz önüne alındığında İbn Atıyye'nin bu gerçekçi tutumu açıkça fark edilmektedir.

2.3. Müşkilül'l-Kur'ân İlmi

2.3.1. Müşkil ve Müşkilü'l-Kur'ân'ın anlamı

Müşkilü'l-Kur'ân tabiri, muzâf olan 'müşkil' lafzı ile muzâfun ileyh olan 'Kur'ân' kelimesinin bir araya gelmesiyle teşekkül eden bir izâfet terkîbidir. Arapça'da müşkil kelimesi, 'إشكال/ışkâl'

¹³⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/545.

¹³⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Müessesetü'r-Risâle, 1420), 14/37.

¹³⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/547; Abdülvehhâb Fâyîd, *Menhecü İbn Atıyye*, 72-73.

mastarından türemiş ismi fâildir. İşkâl, karışık olmak anlamını ifade ettiğinden bir iş hakkında ‘أشكال الأمر’ denildiğinde bu aynı zamanda ‘التبس الأمر’/iş karıştı’ manasına da gelmektedir. Yine ‘أشكال’ ifadesi de ‘أمر ملتبسة’ ile aynı anlamdadır.¹⁴⁰ Birbirine olan şekil benzerlikleri dolayısıyla ayırt edilemeyen şeyler hakkında da iştibâh ve mümâselet manasında أشكل ifadesi kullanılır.¹⁴¹ İki şeyin birbirine karışması gibi durumlarda kullanıldığından kırmızı ile beyaz rengin bir araya gelmesiyle oluşan kana da أشكل denilmektedir.¹⁴² İf’âl bâbının duhûl ifade etmesi sebebiyle bir kimse Harem’e girdiğinde ‘أحرم/ihrama girdi’ ifadesi kullanıldığı gibi birbirine benzeyen ve birbirinin şeklini alan şeyler için de أشكل lafzı kullanılmaktadır.¹⁴³

Istılah olarak müşkil, fıkıh usulü, hadis ve ulûmu’l-Kur’ân gibi farklı ilim dallarında kullanılmıştır. Klasik usul kitaplarında müşkil teriminin genel itibarıyla duyan kimsenin kendisinde bulunan bir anlam inceliğinden dolayı vazedildiği manaya ya da onunla istiare yapanın ne kastettiğine ulaşmak konusunda zorluk çektiği lafız,¹⁴⁴ şeklinde tarif edildiği görülmektedir. Hanefî fakihi Serahsî (v. 483/1090[?]) doğru manaya ulaşmak için lafzın birbirine karıştığı benzerleriyle arasındaki farkı ortaya koyan bir karineyi gerekli görürken¹⁴⁵ Pezdevî (v. 493/1100) ise bunun talepten sonra teemmül yoluyla çözülebileceğini belirtmiştir.¹⁴⁶ Talepten sonra teemmül etmek öncelikle lafzın mefhumu hakkında gerekli

¹⁴⁰ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-’Arab* (Beyrût: Dâr-u Sâdır, 1414), 11/357; Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1426), 1019; Ebü’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısri (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 538.

¹⁴¹ Ahmed b. Muhammed el-Herevî, *Kitâbü’l-Garibeyn fi’l-’Kur’ân ve’l-’hadîs*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Suud: Mektebetü Nezzar Mustafa el-Bâz, 1419), 3/1026; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420), 7/138; Semîn el-Halebî, *’Umdetu’l-huffâz fi tefsîri eşrefi’l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, 1417), 2/286.

¹⁴² Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü’l-luga ve sıhâhu’l-’Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrût: Dâru’l-’İlm li’l-Melâyîn, 1987), 5/1736; İbn Manzûr, *Lisânü’l-’Arab*, 11/357.

¹⁴³ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*, thk. İbrâhim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiye, ts.), 68; Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1412), 462; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rifât* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiye, 1403), 215.

¹⁴⁴ Ebû Zeyd Abdullâh (’Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi usûli’l-fikh*, thk. Halîl Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, 1421), 118.

¹⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hafîb el-İşkâfî, *Dürretü’l-tenzîl ve gurretü’l-te’vil*, thk. Muhammed Mustafa Aydın (Mekke: Câmîatü Ümmü’l-Kurâ, 1422), 1/48; Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü’l-fikh* (Beyrut: Dâru’l-Marife, ts.), 1/168; Muhammed ’A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Mevsû’atü Keşşâfî ıstılâhâtü’l-fünûn ve’l-’ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1996), 2/1551.

¹⁴⁶ Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr fi şerhi Usûli’l-Pezdevî* (Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmiye, ts.), 1/52.

inceleme ve tespiti yapmak ve bunun ardından da lafızdan kastedilen manayı anlayabilmek için üzerine derinlemesine düşündürmektir. Bu haliyle müşkil, diğer kapalı lafız türlerinden olan hafî, mücmel ve müteşâbihden ayrılmaktadır. Çünkü hafî, yalnızca talep ile anlaşılırken mücmelin manasına vakıf olabilmek için talep ve teemmülden sonra sözün sahibi tarafından yapılan bir açıklamaya yani istifsâra da ihtiyaç duyulmaktadır. Müteşâbihin manasını anlamak ise asla mümkün değildir.¹⁴⁷

Ulûmu'l-Kur'ân alanında müşkil teriminin anlamı ilk dönemlerden günümüze gelene kadar değişime uğramıştır. Tefsir alanında erken dönemlerde eser telif eden müelliflerden biri olan İbn Kuteybe (v. 276/889), müşkil terimini fıkıh usulündekine yakın bir şekilde başkalarıyla benzeşmesinden ya da farklı bir sebepten dolayı manasında kapalılık bulunan âyet olarak tarif etmiştir. İbn Akîle de yine müşkili, manası muhataba karışık gelen ve başka bir delil olmaksızın idrak edilemeyen âyet şeklinde açıklamıştır. Bu tanımlarda müşkilin çerçevesi oldukça genişletilmiş ve lafzın bir başka âyetle ihtilaf etmesi ya da kendi içinde herhangi bir sebepten dolayı manasının idrakinin mümkün olmaması gibi tüm işkâl yönleri bu kapsama dâhil edilmiştir.¹⁴⁸

Müşkil kavramının alanını daraltıp onu ulûmu'l-Kur'ân ilmine has bir şekilde tanımlayan ilk müfessir ise Süyûtî (v. 911/1505)'dir. *et-Tahbîr fî 'ilmi't-tefsîr* adlı eserinin kırk altıncı babında müşkil konusuna yer vermiş ve bu başlığın kendi ilavesi olduğunu söylemiştir. Müşkil terimini Allah'ın kelamının münezzeh olduğu tenâkuzun zahiren görüldüğü âyetler olarak açıklayan Süyûtî,¹⁴⁹ Arap dilinin inceliklerine hâkim, basiret ve fehim sahibi âlimler için âyetlerin arasının uzlaştırılmasının zor olmadığını belirtmiştir.¹⁵⁰

Genel itibarıyla ulûmu'l-Kur'ân kitaplarına bakıldığında ıstılah olarak müşkilin Kur'ân-ı Kerîm âyetleri arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilaf ve tenakuz durumu şeklinde tarif edildiği görülmektedir. Bu gibi durumları inceleyen ve aralarını uzlaştırmaya çalışan bilim dalına da “Müşkilü'l-Kur'ân” denilmektedir.¹⁵¹ Fakat Allah Teâlâ'nın “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ

¹⁴⁷ et-Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 2/1551.

¹⁴⁸ İbn Kuteybe'nin *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân* adlı eseri bunun önemli bir örneğidir.

¹⁴⁹ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *et-Tahbîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Fethî Abdülkadir Ferîd (Riyad: Dâru'l-Ulûm li't-Tabaati ve'n-Neşr, 1402), 221.

¹⁵⁰ es-Süyûtî, *et-Tahbîr fî 'ilmi't-tefsîr*, 223.

¹⁵¹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed ebû'l-Fadl İbrahîm (Beyrût: Dâru'l-Mârifet, 1376), 2/45; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 3/88; Adem Yerinde, “Müşkilü'l-Kur'ân”, *DİA*, 44 Cilt (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 164-167; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 179; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 220.

لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا/Kur'an'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!"¹⁵² âyet-i kerimesinde bildirdiği üzere Kur'an-ı Kerîm'de hiçbir çelişki ve ihtilafın bulunmadığı; bunun ilmî faaliyetlere yeni başlayan kimselerin cehaletlerinden kaynaklanan bir vehim olduğu unutulmamalıdır.

2.3.2. Müşkilü'l-Kur'ân ilminin tarihi ve ortaya çıkış sebepleri

Müşkilü'l-Kur'ân ilminin başlangıcını belirli bir dönemle sınırlandırmak mümkün değildir. Henüz Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvveti esnasında da bazı âyetlerin manasının ashaba kapalı geldiği ve bu âyetlerle ilgili soru sormak üzere Allah Resulüne müracaat ettikleri bilinmektedir. Örneğin *إِنَّا آمَنُوا وَمَا يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ* /*İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık bulaştırmayanlar var ya*"¹⁵³ âyeti nâzil olduğunda bu, ashaba çok ağır gelmiş ve Allah Resulüne (s.a.v.) gelerek "Ey Allah'ın Resulü! Hangimiz nefesine zulmetmiyor ki?" diye sormuşlardır. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) "Lokmân'ın oğluna söylediği şu sözü duymadınız mı?" diye sormuş ve *وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ* /*Lokmân oğluna öğüt verirken ona şöyle dedi: Sevgili oğlum! Allah'a ortak koşma; çünkü O'na ortak koşmak kesinlikle çok büyük bir zulümdür.*"¹⁵⁴ âyetini okuyarak zulüm lafzının şirk anlamına geldiğini bildirmiş ve mananın sahâbe-i kirâm tarafından doğru anlaşılmasını sağlamıştır.¹⁵⁵

Âli İmrân sûresinin yedinci âyetinde Kur'an-ı Kerîm'in aslını muhkemlerin oluşturduğu ve müteşâbihleri yalnızca Allah ve ilimde rûsûh sahibi olan kimselerin bileceği, bununla birlikte müteşâbihlerin peşine ancak kalplerinde eğrilik bulunanların düşeceğinin bildirilmesiyle¹⁵⁶ ashab müşkil ve müteşâbih âyetler hususunda bir tartışmaya girmekten ve soru sormaktan çekinmiştir.¹⁵⁷

Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatının ardından müşkil ve müteşâbih âyetler hakkında düşünölmeye ve tartışılmaya başlanmış ve bu hususta ilk konuşan ve fikir beyan eden ise İbn Abbas (v. 68/687-88) olmuştur. Kimi zaman zahiren ihtilafli görönen âyetlerin arasını uzlaştırmış bazen de bu âyetler hakkında tevakkuf etmiştir.¹⁵⁸ es-Süyûtî'nin *el-İtkân*'ında İbn

¹⁵² en-Nisâ 4/82.

¹⁵³ el-En'âm 6/82.

¹⁵⁴ Lokmân 31/13.

¹⁵⁵ el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Kitâbu Ehâdisi'l-enbiyâ", 10 (No: 3360).

¹⁵⁶ Âli İmrân 3/7.

¹⁵⁷ Yerinde, "Müşkilü'l-Kur'ân", 32/164-167.

¹⁵⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/45; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 3/88.

Abbas'ın müşkil âyetlerle ilgili kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapların ve âyetlerin arasında var olduğu sanılan ihtilâf ve tenâkuzu nasıl izale ederek cem yoluna gittiğinin örneklerini görmek mümkündür.¹⁵⁹

Müşkil ve müteşâbih âyetler konusundaki tartışmaların artmasıyla İslâm âlimleri bu sorunla mücadele etmek ve âyetler arasındaki zahirî ihtilâfı ortadan kaldırmak için teâruz halindeki hadîs-i şerîflerin arasını cem ve telif eden muhtelifü'l-hadîs ilmindeki gibi eserler telif etmeye ihtiyaç duymuştur.¹⁶⁰ Fakat ilk dönemler incelendiğinde müstakil olarak bu alandaki eserlerin hicrî ikinci (M VIII.) yüzyılın sonları ile üçüncü yüzyılın (M IX.) başlarında kaleme alındığı ve bu eserlerde de Müşkilü'l-Kur'ân ilminin çerçevesinin henüz tam anlamıyla belirlenmediği görülmektedir. Bu alandaki ilk örneklerden kabul edilen İbn Kuteybe'nin *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân* isimli eserinde müellif, kıraat farklılıkları, müteşâbih, mecaz ve daha pek çok ulûmu'l-Kur'an'a dâhil konuyu ele almış bununla birlikte ıstılâhî anlamıyla Müşkilü'l-Kur'ân meselesine ise yalnızca yirmi sayfalık bir yer ayırmıştır.¹⁶¹

Hicrî dördüncü yüzyıla gelindiğinde Müşkilü'l-Kur'ân ilminin diğer ilimlerden ayrıldığı ve kapsamının nispeten daha da netleşmiş olduğu görülmektedir. Zira İbnü'n-Nedîm (v. 385/995 [?]) 377/987 yılında kaleme aldığı *el-Fihrist* adlı eserinde Müşkilü'l-Kur'ân'ı meâni'l-Kur'ân ve mecâzü'l-Kur'ân ilimleriyle yan yana fakat birbirinden ayrı olarak zikretmiştir.¹⁶² İstılâhî manasıyla müşkil terimini ilk kullanan müfessirin es-Süyûtî olduğu bir önceki başlıkta belirtilmişti. Ulûmu'l-Kur'ân alanında çok önemli bir yere sahip olan ez-Zerkeşî (v. 794/1392) müşkil konusuna *el-Burhân* adlı eserinin otuz beşinci nevinde "Mârifetü Mûhimi'l-İhtilâf/İhtilâflı Gibi Görünen Âyetler İlmi" başlığıyla yer verirken;¹⁶³ es-Süyûtî önceki eseri *et-Tahbîr*'in üzerine bina ettiği *el-İtkân*'ının kırk sekizinci nevinde "Fî Müşkilihî ve Mûhimi'l-İhtilâf ve't-Tenâkuz/ Kur'an'ın İhtilâflı ve Çelişkili Gibi Görünen Müşkil Âyetleri" başlığıyla yer vermiştir.¹⁶⁴

Risalet döneminde sahâbe-i kirâm, nâzil olan âyetleri doğru anlama konusunda bir problemle karşılaştıklarında direkt vahyi tebliğ eden Hz. Peygamber'e (s.a.v.) danışarak sorularını yöneltebiliyor ve böylelikle Kur'ân-ı Kerîm'de kendilerine karışık gelen noktaları çözüme

¹⁵⁹ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 3/88.

¹⁶⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/45; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 3/88.

¹⁶¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 46.

¹⁶² Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramadan (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1417), 53.

¹⁶³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/45.

¹⁶⁴ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 3/88.

kavuşturabiliyorlardı. Ancak bu problemler âyetlerde bir ihtilâf ya da tenâkuz görmeleri sebebiyle değil mananın kapalı olmasından dolayı tam anlamıyla kavrayamamalarından kaynaklanmaktaydı.

Kur'ân-ı Kerîm pek çok âyetinde hiçbir ihtilâf ve çelişki içermediğini kesin bir dille belirtmiştir.¹⁶⁵ Fakat buna rağmen gerek Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvveti esnasında gerekse sonraki dönemlerde İslâm düşmanı kişi ve gruplar zahirlerine bakıldığında ihtilâf ve tenâkuz vehmi uyandıran müşkil ve müteşâbih âyetleri kullanarak Kur'ân-ı Kerîm'e saldırmaya ve Allah'ın kelamı olmadığını iddia ederek onu itibarsızlaştırmaya çalışmışlardır. Bu ithamlara konu olan âyetlerin doğru şekilde açıklanması ve iddiaların çürütülmesi Müslümanlar açısından son derece önemlidir. Aksi takdirde bu durum Arap dilinin inceliklerine tam anlamıyla hâkim olmayan, kıssalar ve ihtilâflı görünen âyetlerin sebab-i nüzûlü konusunda bilgi eksikliği bulunan ve İslâm'ın kalplerine henüz sağlam bir şekilde yerleşmediği Müslüman kişilerin imanlarının zedelenmesine, sapık görüş ve mezheplere intisap etmelerine, Kur'ân-ı Kerîm hakkında şüpheyne düşmelerine sebebiyet verebilmektedir.

İbn Kuteybe mülhit kimselerin anlayışlarındaki zayıflık ve hasta zihinlerine rağmen müşkil ve müteşâbih âyetleri göstererek Allah Teâlâ'nın kelâmını tenkit ettiklerini dile getirmektedir. Bunu yaparken de amaçları fitne çıkarmak ve âyetleri kendi menfaatlerine göre yorumlamaktır. Bu amaç için kelimelerin anlamlarını tahrif ederek onları hakikî manalarından uzaklaştırmakta sonra da söz konusu âyetlerde tenâkuz, ihtilâf ve nazım bozukluğunun olduğunu iddia etmektedirler. Netice de yeni Müslüman olmuş veya iman kalplerinde tam manasıyla yerleşmemiş kimseleri, ortaya attıkları bu iddialarla kendilerine meylettirmiş ve onları şüphe etmeye sürükleyerek itikatlarını zedelemişlerdir.¹⁶⁶

Sonuç olarak Müşkilü'l-Kur'ân ilminin ortaya çıkmasının temelde iki sebebi olduğunu söylemek mümkündür. Birincisi, Kur'ân-ı Kerîm'i İslâm muhaliflerine karşı savunarak âyetler hakkında ileri sürdükleri ihtilâf ve tenâkuz iddialarını çürütmek; ikincisi ise müşkil ve müteşâbih âyetleri tefsir ve te'vil etmek sûretiyle Müslümanların zihinlerindeki karışıklık ve kapalılıkları izale etmektir.¹⁶⁷

¹⁶⁵ en-Nisâ 4/82; el-Kehf 18/1; Fussilet 41/42; ez-Zümer 39/28.

¹⁶⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkilü'l-Kur'ân*, 4.

¹⁶⁷ Sabri Demirci, *Kur'an'da Müşkil Âyetler* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2005), 13; Adem Yerinde, "İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 34; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 286; Murat Dinler, "Müşkilü'l-Kur'ân", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11 (2018), 323.

2.3.3. Kur'ân-ı Kerîm'de müşkilin sebepleri

2.3.3.1. Konunun farklı hal ve merhalelerinin olması

Âyetlerde görülen ihtilaf bazı durumlarda, bahsi geçen mevzunun farklı hal ve merhalelerinin olmasından kaynaklanabilmektedir. İnsanın yaratılışını tasvir eden âyetler buna örnek olarak verilebilir. Âdem'in yaratıldığı toprak, konuya dair âyetlerde farklı durum ve özellikleriyle zikredilmiştir. Yaratılış süreciyle ilgili olarak insanın ana maddesi hakkında Kur'ân-ı Ker'im'in Âli İmrân sûresinde 'من تراب/topraktan',¹⁶⁸ Hicr sûresinde 'من حمأ مسنون/şekil verilmiş balçıktan',¹⁶⁹ Rahmân sûresinde 'من صلصال كالفخار/toprak kaplar gibi kurutulmuş çamurdan',¹⁷⁰ Sâffât sûresinde 'من طين لازب/yapışkan bir çamurdan',¹⁷¹ Nahl sûresinde ise 'من نطفة/nutfeden',¹⁷² ibarelerinin yer alması hakikî anlamda bir ihtilaf arz etmeyip yaratılışın ayrı merhalelerinin bulunduğunu ifade etmektedir. Birbirinden farklı bu lafızların hepsinin aslı, toprak cevherine dayanmakla birlikte manaları toprağın geçirdiği farklı aşamaları ifade etmektedir.¹⁷³

2.3.3.2. Konu ve yer ihtilâfı

Bazı konulara Kur'ân bütünlüğü açısından bakıldığında bir ya da birkaç âyetin başka âyetlerle çeliştiği yani bir âyette bildirilenin konuyla ilgili diğer âyetlerde verilen bilgilerle ilk bakışta tezat oluşturduğu düşünülebilir. Mesela Sâffât sûresinde "وقفوهم إنهم مسئولون/Ve durdurun onları; çünkü sorguya çekilecekler!",¹⁷⁴ A'râf sûresinde "فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلون/Elbette kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de, gönderilen peygamberleri de mutlaka sorgulayacağız."¹⁷⁵ ve Hicr sûresinde "فوربك لنسألنهم أجمعين/Rabbine andolsun ki yaptıklarından dolayı muhakkak surette onların hepsini sorguya çekeceğiz!"¹⁷⁶ buyrularak âhirette herkesin mutlaka sorguya çekileceği bildirilirken Kasas sûresinde "ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون/Ama suçluluğu

¹⁶⁸ Âli İmrân 3/59.

¹⁶⁹ el-Hicr 15/26.

¹⁷⁰ er-Rahmân 55/14.

¹⁷¹ es-Sâffât 37/11.

¹⁷² en-Nahl 16/4.

¹⁷³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/54; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 3/94; Yakup Çiçek, "Müşkilü'l-Kur'an", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-8-9-10 (1995), 91.

¹⁷⁴ es-Sâffât 37/24.

¹⁷⁵ el-A'râf 7/6.

¹⁷⁶ el-Hicr 15/92.

kesinleşmiş olanlara artık günahları sorulmaz!”¹⁷⁷ ve Rahman sûresinde de فيومئذ لا يسأل عن ذنبه

“İşte o gün insana da cine de günahı hakkında soru sorulmaz.”¹⁷⁸ ifadeleriyle

insanların ve cinlerin sorgulanmayacağını haber verilmesi ilk bakışta bu âyetler arasında tezat bir durum olduğunu düşündürmektedir. Oysaki Kur’ân-ı Kerîm’in hiçbir âyetinde bulunmadığı gibi burada da hakikî anlamda bir ihtilaf asla söz konusu değildir. Âyetleri te’vîl etmek suretiyle işkâli ortadan kaldırmak mümkündür.

İbn Kuteybe bu âyetlerin arasındaki ihtilafın ya yerin ya da bahsedilen konunun farklılığından kaynaklandığını belirtmiştir. Yer ihtilafını âhirette farklı mevkilerin bulunması ve kulların bu mevkilerden bazısında sorguya çekilirken bazılarında çekilmeyeceği şeklinde açıklamıştır.¹⁷⁹ Âyetteki ihtilafa, sual edilecek konuların farklılığının da sebebiyet verebileceğini, kulların tevâhid ve peygamberlerin tasdiki gibi mazeretsiz olarak işledikleri günahlardan sorguya çekilirken mazeret sunabilecekleri nübüvvetin tasdik ve ikrarıyla dinin usul ve fîrûu gibi konularda sorguya çekilmeyeceklerini zikretmiştir.¹⁸⁰

İbn Atıyye *el-Muharrerü’l-Vecîz*’inde Kasas sûresinin 78. âyetini tefsir ederken bu zahiri ihtilafa değinmiş ve işkâli izâle etmek için sorgunun mahiyeti üzerinde durmuştur. Buna göre ilk âyetlerde gerçekleşeceği haber verilen sorgunun takrîr ve tevbih amacı taşıdığı, sonraki âyetlerde insan ve cinlerin günahlarının sorulmamasıyla kastedilenin de her şeyin Allah’ın ilmi dâhilinde olması sebebiyle fiilleri hakkında kimseden bilgi ve haber istemeye gerek olmadığı şeklinde tefsir etmiştir.¹⁸¹

2.3.3.3. Fiillerin isnâdının farklılığı

Kur’ân-ı Kerîm’de tenâkuz vehmine bazen de âyette geçen fiilin isnâdı sebebiyet vermektedir. Bu durumu “فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى”/Savaşta onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü; (oku) attığında da sen atmadın, Allah attı.”¹⁸² âyetinde görmek mümkündür. Bedir savaşını konu edinen bu âyette aslında öldürme fiili muharebeye katılarak kâfirlerle savaşan ve onları öldüren sahâbiler tarafından, atma fiili ise eline bir avuç toprak

¹⁷⁷ el-Kasas 28/78.

¹⁷⁸ er-Rahmân 55/39.

¹⁷⁹ İbn Kuteybe, *Te’vîlü Müşkili’l-Kur’ân*, 46.

¹⁸⁰ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 3/94; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 188.

¹⁸¹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 4/300.

¹⁸² El-Enfâl 8/17.

olarak düşmanlarının yüzüne saçan Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak buna rağmen atma ve öldürme fiillerinin Allah’a izâfe edilmiş olması sebebiyle ilk bakışta âyette bir çelişkinin bulunduğu düşünülebilir.

İbn Atıyye, müminlere hitap eden bu âyetin nüzul sebebini Bedir savaşına katılanların yaptıkları işlerle övünmeleri olarak açıklamıştır. Savaştan dönen ashâbın kahramanlıklarını anlatmaya ve böbürlenerek “Şöyle öldürdüm, böyle yaptım.” demeleri üzerine âyet-i kerîme nâzil olmuş ve böylelikle Allah, müminlerden katil olanların öldürme konusunda bağımsız olmadıklarını bildirmiştir. Çünkü öldürmek ancak o fiile muktedir kılınmak sayesinde gerçekleşir. Katilin yaptığı tüm fiillerin müsebbibi Allah’tır ve katilin bu fiillerde kesb ve kast etmek dışında bir etkisi yoktur. Müfessir bu ifadeleri, kulların fiillerinin kendileri tarafından yaratıldığını iddia edenlere bir reddiye olarak tefsir etmiştir.¹⁸³ Bu da iddia edilenin aksine İbn Atıyye’nin i’tizâlî fikirlere sahip olmadığını göstermektedir.

Yukarıdaki âyette geçen “*Attığında da sen atmadın, Allah attı.*” ifadesinde ise muhatap Allah Resûlüdür (s.a.v.). Hz. Muhammed (s.a.v.), Bedir’de birkaç avuç toprak alıp “Yüzleri kurusun!” diyerek düşmanların yüzüne atmış ve üçüncü atışında gözüne toprak girmeyen hiç kimse kalmadığından kâfirler hezimete uğramıştı. Bahsi geçen âyette Allah Teâlâ, atma fiilini önce Hz. Peygamber’e (s.a.v.) izâfe etmiş ardından da ondan nefyetmiştir. Bu da tıpkı ashâbın öldürme fiilinde olduğu gibi, toprağı atma eylemi Hz. Muhammed’e (s.a.v.) ait olsa da fiilin müsebbibinin ve isabet ettireninin Allah Teâlâ olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁸⁴ Görüldüğü üzere fiilin isnâdının farklılığı ilk bakışta bir ihtilaf vehmi oluştursa da âyet üzerinde gerçekleştirilen bir teemmül ile zaten zahiri olan bu işkâl ortadan kalkmaktadır.

2.3.3.4. Hakikat ve mecaz ihtimali

Terim olarak hakikat, dil koyucunun bir şeye karşılık olarak vaz‘ ettiği ve belirlenen bu mana üzere kullanılmaya devam eden lafızdır. Vaz‘ olunduğu mana dışında kullanılan lafza ise mecaz denilmektedir.¹⁸⁵ Meczâî mananın kullanılması için hakikî manayı engelleyen bir karinenin ya da hakikî mana ile mecazî mana arasında bir alakanın yani irtibatın bulunması gerekmektedir. Cesur kimseler için “aslan” lafzının kullanılması hakikî mana ile mecazî mana arasında cesaret

¹⁸³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü ’l-vecîz*, 2/511.

¹⁸⁴ et-Taberî, *Câmi ’u ’l-beyân*, 2/511.

¹⁸⁵ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâî, *Usûlü ’ş-Şâî* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), 42; ed-Debûsî, *Takvîmü ’l-edille fî usûli ’l-fikh*, 119; Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü ’l-belâga* (Kahire: Matbaatü’l-Medenî, ts.), 350; Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu ’l-’ulûm*, thk. Naîm Zerkûr (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1407), 356; İbn Manzûr, *Lisânü ’l-Arab*, 10/52; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 196.

yönünden bir bağlantının bulunmasından kaynaklanmaktadır.¹⁸⁶ Mecaza dönmeyi gerektiren bir durum olmadığı takdirde lafızda mutlak olan hakikattir.¹⁸⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de hakikî manada kullanılan lafızların varlığı ile ilgili görüş ittifakı bulunmaktadır. Ancak mecazî lafızlarla ilgili aynı ittifak sağlanamamış ve bir kısım İslâm âlimi bu lafızların Allah'ın kelimasında bulunmasının mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Bunun sebebi olarak da mecazın yalana yakın olmasını ve söylemek istediği şeyi hakikat ile ifade etmekten aciz kimselerin mecaza başvurmasını göstermişlerdir. Oysaki gerek Kur'ân-ı Kerîm'de yalan bir ifadenin bulunduğunu gerekse Allah'ın muradını hakikat ile ifade etmekten aciz olduğunu düşünmek kesinlikle mümkün değildir. Süyûtî, mecazı reddedenlerin bu düşüncelerinin yersiz olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁸

Mecazın dildeki varlığı hususunda bir şüphe yoktur. Kur'ân-ı Kerîm'in de Arap dilinin kurallarına ve kullanım özelliklerine uygun olarak indiği bilindiğinden âlimlerin çoğu ilâhî kelimada diğer edebî sanatlar gibi mecazın da varlığını kabul etmişlerdir. Üstelik belâgat âlimleri tarafından mecaz hakikatten daha belîğ kabul edilirken ilâhî kelimada bu sanatın bulunmadığını ileri sürmek mecazın Kur'ân-ı Kerîm'in edebî üslubuna kattığı güzellikleri ortadan kaldırmak manasına gelmektedir.¹⁸⁹

Mecaz, aklî ve lügavî olmak üzere iki türlüdür. Aklî mecaz, bir fiilin gerçekleştirenden başkasına isnat edilmesi demektir ve terkiplerde gerçekleşir. “فَمَا رِبَحَتْ تِجَارَتُهُمْ”/Ancak onların bu ticaretleri kazançlı olmamıştır.”¹⁹⁰ âyetinde ‘kazançlı olmamak’ fiili mecazî olarak ‘ticaret’ kelimesine isnat edilmiştir. Fakat âyetin hakikî manasına göre kazançlı olmamak fiilinin fâili insandır. Buradaki ifadenin mecaz olduğunu gösteren karîne ise aklen kazanç sağlama fiilini ticaretin değil insanın gerçekleştirebilecek olmasıdır.¹⁹¹

Mecazın diğer türüne gelince bu da lügavî mecazdır. Müfred kelimelerde meydana gelen bu mecazın pek çok türü olmakla birlikte genel anlamıyla bir kelimenin asıl manası dışında

¹⁸⁶ Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî usûli 'l-fîkh* (Bağdat: Müessesetü Kurtuba, ts.), 332; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 196.

¹⁸⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî 'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfî'l-Kuveytiye, 1414), 1/370; el-Buhârî, *Keşfu 'l-esrâr fî şerhi Usûli 'l-Pezdevî*, 2/40.

¹⁸⁸ Süyûtî, mecazın varlığını kabul etmeyen kimselerin Zâhiriyye uleması, Şâfiî'den İbnu'l-Kâs, Mâlikî'den İbn Huveyzmîndâd olduğunu söylemiştir. bk. es-Süyûtî, *el-İtkân*, 3/120. Zerkeşî bu isimlere Ebû Müslim el-İsfahânî'yi de eklemektedir. bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/255.

¹⁸⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/255; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 3/120.

¹⁹⁰ el-Bakara 2/16.

¹⁹¹ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 3/120; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/256.

kullanılmasıdır. Örneğin “يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ/O münafiklar yıldırımlardan gelecek ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkarlar.”¹⁹² âyetinde ‘parmak’ kelimesinin bütünü zikredilerek aslında bir kısmı yani cüz’ü kastedilmiştir. Aynı şekilde bir şeyin parçası zikredilerek bütününe kastedildiği durumlarda Kur’ân-ı Kerîm’de görülmektedir. “كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا وَجْهَهُ/O’nun yüzünden (zatından) başka her şey yok olacaktır.”¹⁹³ âyetinde Allah Teâlâ’nın yalnızca yüzü zikredilse de aslında zâtının bütünüyle bâkî olduğu haber verilmektedir.¹⁹⁴

Kur’ân-ı Kerîm’de ihtilaf olduğu düşüncesine sevk eden sebeplerden biri de âyetlerdeki lafızların bazen hakikî bazen de mecazî manalarda kullanılmış olması ya da bir âyette aynı lafzın mecaz ve hakikî manasının birlikte bulunmasıdır. Örneğin “وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَ مَا لَهُمْ بِالسَّكَارَىٰ إِسْكَارَىٰ/İnsanları da sarhoş bir halde görürsün. Oysa onlar sarhoş değildir.”¹⁹⁵ âyetinde ilk bakışta bir tezatlığın var olduğu düşünülebilir. Oysaki âyette mecazen insanların kıyametin dehşetine kapılarak korkudan akıllarını yitirip ne yaptıklarını bilmez halde sarhoş gibi görünmeleri kastedilirken onların hakikî manada içkiden kaynaklanan bir sarhoşluklarının bulunmadığı ifade edilmektedir.¹⁹⁶

İbn Atıyye, âyetin tefsirinde kıyamet günü insanların korkudan girdikleri hallerin benzerliğinden dolayı mecazen sarhoş gibi göründüklerinin belirtildiğini ancak sonrasında hakikî manadaki sarhoşluğun bu insanlardan nefyedildiğini ifade etmiştir.¹⁹⁷ Dolayısıyla âyetteki ifadelerin hakikî ya da mecazî olduklarının bilinmesiyle ilk bakışta ihtilaf gibi görülen durumlar da ortadan kalkmaktadır.

2.3.3.5. Meselenin farklı açıların bulunması

Kur’ân-ı Kerîm’de zâhiren ihtilaf olduğunu düşündüren durumlardan biri de aynı konu hakkında farklı âyetlerde birbirine zıt bilgilerin verilmesidir. Oysaki âyetler arasındaki bu zıtlık

¹⁹² el-Bakara 2/19.

¹⁹³ el-Kasas 28/88.

¹⁹⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/256; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 3/120; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 178; Çetin, *Kur’ân İlimleri ve Kur’ân-ı Kerim Tarihi*, 274.

¹⁹⁵ el-Hac 22/2.

¹⁹⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/60; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 3/96.

¹⁹⁷ İbn Atıyye *el-Endelüsî, el-Muharrerü’l-vecîz*, 4/106.

hakikî bir ihtilafın mevcudiyetini değil konunun farklı açılarından bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla tefsir edilen âyete bu farklı açılardan bakılması işkâli izâle etmek için gereklidir.

Bu konuya örnek olarak şu iki âyeti vermek mümkündür: Bir yerde Allah Teâlâ “الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ”

بِذِكْرِ اللَّهِ/Bunlar, iman edenler ve Allah'ı zikrederek gönülleri huzura kavuşanlardır.”¹⁹⁸

buyurarak kendisini zikredenlerin kalplerinin mutmain olacağını haber verirken başka bir yerde “انَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ/Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir.”¹⁹⁹ buyurarak kendisinin anılmasıyla müminlerin kalplerinin ürpereceğini bildirmiştir. İlk bakışta aynı fiil karşısında müminlerin iki zıt durumu yaşamaları, âyetler arasında bir ihtilaf olduğunu düşündürse de konuya farklı açıdan bakıldığında sorunun çözümlendiği görülecektir.

İlk âyette kalplerin mutmain olması tevhide kabul etmeleri sebebiyle yaşadıkları mutluluktan; ikinci âyette geçen kalplerin ürpermesi ise doğruluktan ayrılıp hidayetten sapma korkusundan kaynaklanmaktadır. Nitekim başka bir âyette “تَقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم و قلوبهم الى ذكر الله/Rablerinden korkanların derileri (vücutları) ondan dolayı gerginleşir. Sonra derileri de (vücutları da) kalpleri de Allah'ın zikrine karşı yumuşar.”²⁰⁰ buyuran Allah Teâlâ, müminlerin rablerini zikrederek korku ve huzuru aynı anda kalplerinde hissedeceklerini haber vermiştir.²⁰¹

2.3.3.6. Kıraat farklılıkları

Kur'ân-ı Kerîm'de müşkil olduğunu düşündüren sebeplerden biri de kıraat farklılıklarıdır. İbnü'l-Cezerî (v. 833/1429) bir ilim dalı olarak kıraati, Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nisbet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki okuyuş vecihlerini inceleyen ilim olarak tarif etmektedir.²⁰² Âyetlerin okunuşu hususunda bahsi geçen bu farklılıkların temelde sebebinin Müslümanlara kolaylık sağlamak amacıyla verilen ve Allah Resûlü'nden (s.a.v.) nakledilen pek çok rivayette²⁰³ bildirilmiş “Yedi Harf/el-Ahruf-u's-seb'a” ruhsatı olduğunu

¹⁹⁸ er-Ra'd 13/28.

¹⁹⁹ el-Enfâl 8/2.

²⁰⁰ ez-Zümer 39/23.

²⁰¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/61; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 3/96; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 56; Yerinde, “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler”, 10.

²⁰² Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn* (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 9.

²⁰³ Yedi Harf ruhsatı hakkındaki rivâyetler için bk. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 107-108; Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, 152-153.

söylemek mümkündür.²⁰⁴ Verilen bu ruhsata bağlı olarak Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı kelime ve harflerin lehçelere göre farklı şekillerde okunup rivayet edilmiş olması kıraat vecihlerinin de farklılaşmasına sebebiyet vermiştir.²⁰⁵ Bununla birlikte türlü lehçelerin kullanıldığı bir topluma gönderilmiş yeni bir dine ait kitabın, muhatapları tarafından kolaylıkla okunup anlaşılmasını sağlamak amacıyla böyle bir ruhsatın verilmiş olması da son derece doğaldır.²⁰⁶

Hız. Peygamber (s.a.v.) zamanında yaygın olarak görülen bu kıraat farklılıkları, Hız. Ebûbekir'in cem' faaliyeti sırasında da aynen muhafaza edilmiştir,²⁰⁷ ancak İslam'ın yayıldığı bölgelerde bu farklılıkların tehlikeli boyutlara ulaşması sebebiyle Hız. Osman döneminde gerçekleştirilen istinsah faaliyetiyle bu ihtilaflar nispeten giderilmeye çalışılmıştır. Arap dili yazımında noktalama işaretlerinin ve harekelerin henüz yeterince gelişmemiş olması sebebiyle mushafta yalnızca aynı hat üzerinde yazılabilen ve ihtilafa sebebiyet vermeyecek kıraat farklılıkları yer almıştır.²⁰⁸ Bu süreçten sonra Hız. Osman Mushaf'ı üzerinde ittifak sağlanarak tüm şahsî mushaflar imha edilmiş ve bir kıraatin sahih olarak kabul edilebilmesi için Hız. Osman'ın Mushaf'ına ve Arap diline uygunluğuyla birlikte muttasıl bir senetle Hız. Peygamber'e (s.a.v.) isnad edilmesi şartı aranmıştır.²⁰⁹

İbn Kuteybe, Kur'ân-ı Kerîm'in kıraatinde görülen farklılıkların bir tezat değil tegâyür ihtilafı olduğunu ve Hız. Osman Mushaf'ına uyduğu sürece herhangi bir kıraate tâbi olmanın da caiz olduğunu belirtmektedir.²¹⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de hakikî manada zıtlığın yalnızca neshedilen bazı âyetlerde bulunduğu kesin olarak bilinmektedir. Dolayısıyla kıraatlerde görülen bu farklılıklar Kur'ân-ı Kerîm için bir noksanlığa sebebiyet vermeyip aksine bazı kapalı ifadelerin anlaşılması, bunun yanında âyetlerin yorumlanması ve fikhî meselelerde birbiriyle çelişmeyen farklı ve zengin anlayışların oluşmasına imkân tanımaktadır.²¹¹

²⁰⁴ İsmail Cerrahoğlu kıraat ile yedi harfin aynı manayı ifade etmediğini belirtmektedir. Yedi harf, bir kelimenin yerine lafzı ve maddesi değişik fakat aynı manaya gelen başka bir kelimenin kullanılması iken; kıraat ise aynı kelime üzerinde med, kasır, hareke, sükûn, nokta, irab gibi hususlarda görülen farklılıklardır. Dolayısıyla kıraatte farklılık yalnızca şekil ve surette olup kelimenin harflerinde bir değişiklik söz konusu değildir. Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 96.

²⁰⁵ Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi Kur'ân'ın Farklı Yorumlarına Tesir Eden Kıraatlar* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001), 79.

²⁰⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 95.

²⁰⁷ Abdülhamit Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 58.

²⁰⁸ Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 80; Yerinde, "İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler", 36.

²⁰⁹ el-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*, 18.

²¹⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 33.

²¹¹ Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, 167.

İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*'de âyetlerdeki lafızların okunuşlarıyla ilgili kıraat farklılıklarına oldukça fazla yer vermektedir. Ancak incelendiğinde bu farklılıkların hakikî bir işkâle ya da zıtlığa sebebiyet vermeyip müfessire te'vil konusunda geniş bir alan tanıdığı görülmektedir.

Fıkhi hükümler çıkarılması noktasında kıraat farklılıklarının etkisi büyüktür.²¹² Örneğin Bakara sûresindeki “فَاعْتَرِلُوا الْبَسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ”/Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. İyice temizlendiklerinde onlara Allah'ın emrettiği şekilde yaklaşın.”²¹³ âyetinde geçen يَطْهُرْنَ lafzının farklı vecihlerle okunuşu sebebiyle iki ayrı mana ortaya çıkmış ve fukahâ da bu iki manaya yönelik hüküm beyan etmişlerdir.

Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Hafs rivayetine göre Âsım, âyette geçen lafzı ط harfinin sükûnu ve ه harfinin dammesi ile يَطْهُرْنَ şeklinde okurken; Hamza, el-Kisâî, Ebû Bekir ile el-Mufaddal'ın rivayetine göre Âsım ise lafzı ط ve ه harflerinin şedde ve fethası ile يَطْهُرْنَ şeklinde okumuşlardır.²¹⁴ Lafızla ilgili rivayet edilen bu iki farklı kıraat, âyetten çıkarılan hükmün de farklılaşmasına sebep olmuştur. Buna göre lafzın يَطْهُرْنَ şeklinde okunduğu kıraatler esas alındığında âyetin manası kadınların hayız kanı kesilip temizleninceye kadar erkeklerin eşlerine yaklaşmaması şeklinde anlaşılmaktadır.²¹⁵ Ancak يَطْهُرْنَ şeklindeki kıraat esas alındığında ise kadının hayız kanı kesildiğinde eşiyile birlikte olmadan önce gusletmesi gerekmektedir. Bu kıraate göre kelimenin aslı يَطْهُرْنَ olup mahreçleri birbirine yakın olduğundan ت harfi ط harfine idgam edilmiştir.²¹⁶

Fıkhi mezheplerin farklı kıraat vecihlerini esas almaları sebebiyle hayız hâli sona eren kadının eşiyile birlikte olmadan önce gusletmesinin cevâzı konusunda verdikleri hüküm de farklılık arz etmiştir. Buna göre Hanefî mezhebine göre adet kanının kesilmesinin ardından bir namaz vakti

²¹² Kıraatlerin manaya ve fıkhi hükümlere olan etkisi hakkındaki diğer örnekler için bk. Ömer Özbek, “Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/39 (01 Aralık 2015), 173-176.

²¹³ el-Bakara 2/222.

²¹⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/298.

²¹⁵ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/383.

²¹⁶ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakar (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398), 84; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/384.

kadar temiz kalmış veya hayızın azami sûresini doldurmuş bir kadın gusûl almadan önce eşiyle birlikte olabilirken;²¹⁷ Mâlikî ve Şâfiî ulema kadının gusletmesinin gerekli olduğu görüşünü benimsemiştir.²¹⁸

Sonuç olarak verilen örnekten de anlaşılacağı üzere lafızların okunuşuyla alakalı bu farklı kıraatler âyetlerin te'vilinde ve fikhî hükümler çıkarma konusunda da farklılaşmaya sebebiyet vermiştir. Ancak kıraatlerdeki bu farklılık hiçbir zaman hakikî anlamda bir müşkile sebep olup tezatlık doğurmamış bilakis müffesirlerin ve fukahânın önünde yoruma açık geniş bir alan bırakmıştır.

2.3.3.7. Müşterek lafızlar

Kur'ân-ı Kerîm'de işkâl olduğunu düşündüren sebeplerden biri de iki veya daha fazla anlamı ihtivâ eden müşterek lafızlardır. Nasların doğru anlaşılabilmesi için faydalanılan ulûmu'l-Kur'ân'dan el-vücûh ve'n-Nezâir ilminin ilk kısmı olan *vücûh*, Kur'ân-ı Kerîm'deki bu farklı yerlerde farklı manaları ifade eden müşterek lafızları konu almaktadır.²¹⁹

Kelimede aslolan tek (müfred) bir manaya delalet etmesidir;²²⁰ ancak bir takım sebeplere bağlı olarak birden fazla manaya delalet eden müşterek lafızlar da ortaya çıkmıştır. Bu sebeplerden ilki, aynı kelimenin farklı kabileler tarafından ayrı şeyler için vaz' edilmiş olmasıdır. Genellikle aralarında bir alaka bulunmayan iki şey için kullanılan bu kelime, sonraki nesiller tarafından farklı kabilelerce vaz' edildiğine işaret edilmeksizin kullanılmaya devam eder. İkinci sebep de bir lafzın iki mana arasında ortak bir manayı ifade etmek üzere vaz' edilmiş olmasıdır. Müşterek lafızlara son sebep olarak bir lafzın sonraki nesillerde vaz' edildiği hakikî manayla değil de mecâz manasıyla yaygınlaşması ve artık bu mecâzın örfen hakikat hâlini alması zikredilebilir.²²¹

²¹⁷ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 19; Burhaneddîn el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mühtedî*, thk. Talal Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.), 1/33; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, thk. Sait Bektaş (Dâru's-Sirâc: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1432), 149.

²¹⁸ Ebû Saîd Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414), 1/151; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Mektebetü'l-Kâhire, 1388), 1/154; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-muttakîn*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1412), 1/137; Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû* (Dimeşk: Daru'l-Fikr, ts.), 1/629.

²¹⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/102; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/144.

²²⁰ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Müessesetü'r-Risâle, 1418), 1/276.

²²¹ Müşterek lafızların oluşmasının sebepleri hakkında bk. Mahmut Samar, "İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar", *Eskiye* 42 (20 Eylül 2020), 969-970.

Kur'ân-ı Kerîm'de müşterek lafızların sayısı oldukça fazladır. Örneğin ez-Zerkeşî'nin *el-Burhân*'da belirttiğine göre *el-hüdâ* kelimesi âyetlerde on yedi farklı anlamda kullanılmaktadır.²²² İbn Kuteybe de *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*'da bir lafzın farklı manalara gelmesiyle ilgili, âyetlerde geçen kırk dört kelimeyi incelemiştir.²²³ Hâl böyleyken bir lafzı, her geçtiği yerde yalnızca temel ve yaygın şekilde kullanılan manasıyla anlamaya çalışmak âyetlerin yanlış tefsir edilmesine sebep olacaktır.²²⁴ Bu yanlış anlamanın da sonuç olarak Kur'ân-ı Kerîm âyetleri arasında bir işkâlin bulunduğunu düşündürmesi mümkündür.

Bahsi geçtiği üzere bazı müşterek lafızlar iki mana arasında ortak bir manayı ifade etmek için kullanılabilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de bunun en bariz örneklerinden biri de *قُرْو*/*kuru'* lafzıdır.

Mutat bir şekilde tekrarlayan belirli bir zamanı/periyodu ifade eden bu lafızla²²⁵ “وَالْمُطَلَّاتُ يَرْبِضْنَ”²²⁶ *Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç kuru' süresince beklerler.*”²²⁶ âyetinde birbirine zıt olarak kadınların hem hayız hem de temizlik dönemleri kastedilmektedir. Birbirine zıt bu iki döneme delâlet etmesi sebebiyle âyette müşkil olduğu düşünülse de aslında lafzın her iki manaya hamledilmesi mümkündür.

Kuru' kelimesinin tekili olan *قُرْ*/*kur'* lafzındaki müştereklik sebebiyle fikhî mezheplerin âyetten çıkardığı hükümler arasında da bir farklılık meydana gelmiştir.²²⁷ Ancak bu farklılığı bir sorun olarak değil çeşitlilik olarak görmek daha yerinde olacaktır. Zira lafzın delâlet ettiği manalar buna uygundur. Hangi mananın esas alındığı, iddet süresinin ne zaman biteceğinin belirlenmesi konusunda önem arz etmektedir. Hanefî ve Hanbelî mezhebine göre *kar'* lafzıyla hayız dönemi kastedilmektedir.²²⁸ İddetten maksat kadının hamile olmadığına anlaşılması ise bunun en önemli göstergesi de hayız görmesidir. Mâlikî ve Şâfiî âlimlere göre ise *kar'* lafzıyla iki hayız

²²² ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/103-104.

²²³ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 247-277.

²²⁴ Mehmet Kılıçarslan, *Müşkili'l-Kur'ân -1- Lafız ve İ'râb Kaynaklı İşkâl*, ed. Cengiz Güneş (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 81.

²²⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/304; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/130.

²²⁶ el-Bakara 2/228.

²²⁷ Kur' kelimesinin müşterek bir lafız olmasından kaynaklı, mezheplerin verdiği fikhî hükümlerde görülen farklılıkların ayrıntıları için bk. Suat Erdem, “İslam Hukukuna Göre İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikahı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/2 (2013), 80.

²²⁸ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1414), 6/14-15; Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406), 3/193; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/521; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-Ihtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356), 3/174.

dönemi arasındaki temizlik hali kastedilmektedir.²²⁹ Lafzın manasını hayız olarak kabul edenlere göre temizlik dönemindeyken kocasından boşanan bir kadının üçüncü hayız döneminin bitmesiyle iddeti de sona erer. Âyette kastedilen mananın temizlik hâli olduğunu kabul edenlere göre ise kadının üçüncü hayız döneminin başlamasıyla iddeti tamamlanmış sayılmaktadır.²³⁰

Görüldüğü üzere Kur’ân-ı Kerîm’de çokça yer alan müşterek lafızlar gerçek manada bir çelişkiye sebebiyet vermekten ziyade te’vil konusunda müfessir ve fukahânın önüne geniş bir alan açmaktadır. Âlimler âyetin manasını te’vil ederken ya da âyetten bir hüküm çıkartırken sahip oldukları delillerden yola çıkmış ve müşterek lafızların muhtemel manalarından en güçlü gördüklerini esas alarak hareket etmişlerdir. Neticede birden fazla manayı barındıran müşterek lafızlar, bağlamına uygun olarak ele alınıp doğru manaya hamledildiğinde Kur’ân-ı Kerîm’deki bu tür lafızlarla ilgili müşkil de ortadan kalkmış olacaktır.

2.3.4. Müşkilü’l-Kur’ân ve İbn Atıyye’ye Dair Yazılan Eserler ve Yapılan Çalışmalar

Kur’ân-ı Kerîm’deki müşkil âyetlerden bahseden ve bu konuda te’villerde bulunan ilk kişi İbn Abbas’dır. Fakat hicrî I. yüzyılda İbn Abbas ve diğer sahâbîlerin müşkile dair dağınık hâldeki rivâyetleri sonraki dönemlere tefsir ile alakalı hadis rivâyetleri içerisinde nakledilmiştir.²³¹ II. yüzyıldan itibaren Kur’ân-ı Kerîm’i fıkıh, tarih ve lügat açısından ele alan kapsamlı tefsir eserleri kaleme alınmaya başlanmış ancak Müşkilü’l-Kur’ân’a dair ilk müstakil eserler II. yüzyılın sonu ile III. yüzyılın başlarında telif edilmiştir.²³²

Müşkilü’l-Kur’ân hakkında yazılan ilk müstakil eserler Mukâtil b. Süleymân’a (v.150/767) ait *el-Cevâbât fî l-Kur’ân*²³³ ve dilci Ebû Ali Muhammed b. Müstenîr el-Kutrub’un²³⁴ (v. 206/821)

²²⁹ Ebü’l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü l-mümeħhidât*, thk. Muhammed Hacı (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1408), 1/517; en-Nevevî, *Ravzatü t-tâlibîn ve ’umdetü l-muttakîn*, 8/16; ez-Zühaylî, *el-Fıkhü l-İslâmî ve edilletühû*, 9/7174.

²³⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü l-vecîz*, 1/304.

²³¹ Yerinde, “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler”, 46.

²³² Yerinde, “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler”, 48.

²³³ Bu eser akademik kaynaklarda Süfyân b. Uyeyne’ye ait olarak zikredilmektedir. Ancak Süfyân’a ait böyle bir eser bulunmamaktadır. Kaynaklardaki bu yanlışlık muhtemelen Dâvûdî’nin *Cevâbâtü l-Kur’ân* adlı bir eseri Süfyân’a atfetmesinden dolayıdır. bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Mısırî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü l-müfessirîn* (Beyrut: Daru’l-Kütübü l-İlmiyye, ts.), 1/198. Konu hakkındaki yanlışlığın tespiti için bk. İbrahim Hatiboğlu, “Süfyân b. Uyeyne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010). Eserin Mukâtil b. Süleymân’a aidiyeti hakkında bk. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 222.

²³⁴ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 75-76.

kaleme aldığı *Müşkilü'l-Kur'ân* ve *er-Red ale'l-mülhidîn fî teşâbühi'l-Kur'ân*'dır.²³⁵ Ne var ki, ilk olma özelliğini taşıyan bu eserlerin bugüne ulaşip ulaşmadığı bilinmemektedir.²³⁶ Önemi hâlen koruyan ve bu alanda en kapsamlı eser olma vasfını sürdüren çalışma ise III. yüzyılda İbn Kuteybe tarafından kaleme alınan (v. 276/889) *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*'dır. İbn Kuteybe'nin bu kıymetli eseri telif etmedeki amacı, mülhitlerin Kur'ân-ı Kerîm'de tenâkuz ve ihtilaf bulunduğu iddialarına cevap vermek ve bununla birlikte bazı manası kapalı müşkil ve müteşâbih âyetleri de açıklığa kavuşturmadır.²³⁷

Müşkilü'l-Kur'ân alanında yukarıda bahsi geçenler dışında pek çok müstakil eser bulunmaktadır. Bu eserleri tespit edilebildiği kadarıyla şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Mukâtil b. Süleymân (v.150/767) *el-Cevâbât fî'l-Kur'ân*,
2. Ebû Ali Muhammed b. Müstenîr el-Kutrub (v. 206/821) *Müşkilü'l-Kur'ân ve er-Red ale'l-mülhidîn fî teşâbühi'l-Kur'ân*,
3. Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) *Cevâbâtü'l-Kur'ân ve er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*,
4. İbn Kuteybe (v. 276/889) *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*,
5. Mufaddal b. Seleme b. Âsım el-Lugavî (v. 290/903) *Ziyâü'l-kulûb min me'âni'l-Kur'ân garîbihî ve müşkilihî*,
6. Ebü'l-Abbâs Sa'leb (v. 291/904) *Kitâbu Müşkilü'l-Kur'ân*,
7. Ebü'l-Yüsr İbrâhîm b. Ahmed eş-Şeybânî er-Riyâdî (v. 298/ 910) *Sirâcü'l-hüdâ fî'l-Kur'ân ve müşkilihî ve i'râbihî*,
8. İbnü'l-Haddâd Saîd b. Muhammed el-Gassânî (v. 302/915) *Tavzîhu'l-müşkil fî'l-Kur'ân*,
9. Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (v. 328/940) *Risâle fî müşkil ve Kitâbü'l-müşkil fî me'âni'l-Kur'ân*,
10. Ali b. İsâ İbnü'l-Cerrâh (v. 334/946) *Kitâbü me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve müşkilihî*,
11. Ebû Halef Abdülaziz es-Saydalânî el-Merzubânî (v. 4. Asır/10. Asır) *el-Muvazzah fî me'âni'l-Kur'ân ve keşfü müşkilâtı'l-Furkân*,
12. İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen (v. 406/1015) *Müşkilü'l-Kur'ân*,
13. Kâdî Abdülcebbâr (v. 415/1025) *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in ve Müteşâbihü'l-Kur'ân*,
14. Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (v. 437/1045) *Tefsîru müşkili i'râbi'l-Kur'ân*,

²³⁵ Zerkeşî ve Süyûtî, bu alanda ilk müstakil eseri yazan müellif olarak yalnızca el-Kutrub'u zikretmişlerdir. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/45; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 3/88; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 181. Kutrub'un eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 29.

²³⁶ Adem Yerinde, "Müşkilü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006); Yerinde, "İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler", 48.

²³⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 23.K

15. Muhammed b. Ahmed b. Mutarriif el-Kinânî (v. 454/1062) *Kitâbü 'l-kurteyn*,
16. Ebü'l-Meâlî Şeyzele el-Cîlî (v. 494/1100) *el-Burhân fî müşkilâti 'l-Kur'ân*,
17. Mahmûd b. Ebü'l-Hasan en-Nîsâbü'rî (v. 553/1158'den sonra) *Vadahu 'l-burhân fî müşkilâti 'l-Kur'ân ve Dürerü 'l-kelimât 'alâ gururi 'l-âyâti 'l-mûhime li't-te'âruzi ve 'ş-şübühât*,
18. Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Bakûlî el-İsfahânî (v. 543/1148) *Keşfü 'l-müşkilât ve îzâhu 'l-mu'dilât fî i'râbi 'l-Kur'ân ve 'ileli 'l-kırâ'ât*,
19. Kemâleddin İbn Yûnus el-Mevsîlî (v. 639/1242) *Keşfü 'l-müşkilât*,
20. İzzeddin b. Abdüsselâm es-Sülemî (v. 660/1262) *Fevâid fî müşkili 'l-Kur'ân*,
21. Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî (v. 666/1268'den sonra) *Ünmûzec celîl fî es'ile ve ecvibe min garâ'ibi âyi't-tenzîl*,
22. Sadreddin Konevî (v. 673/1274) *Şerhu Me'âni müşkilâti 'l-Kur'ân*,
23. Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd Şîrâzî (v. 710/1311) *Müşkilâtü 't-tefâsîr*,
24. Şerefüddin Hüseyin b. Süleyman b. Reyyân (v. 770/1368-69) *er-Ravzu 'r-reyyân fî es'ileti 'l-Kur'ân*,
25. Cemaleddin Aksarâyî (v. 791/1389) *Şerhu müşkilâti 'l-Kur'âni 'l-Kerîm ve şerhu müşkilâti 'l-ehâdîsi rasûli Rabbi 'l-'âlemîn*,
26. Saîd b. Süleymân el-Kerrâmî (v. 882/1477) *Müşkilâtü 'l-Kur'ân*,
27. Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed es-Süneykî (v. 926/1520) *Fethu 'r-Rahmân bi keşfi mâ yeltebisü fî 'l-Kur'ân*,
28. Ali b. Halîl el-Mersafî (v. 930/1524) *Keşfü gavâmizi 'l-menkûl min müşkili 'l-âyât ve 'l-âsâr ve ahhâri 'r-rasûl*,
29. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şatîbî (v. 963/1556) *el-Envâr fî müşkilâti âyâtin mine 'l-Kurân*,
30. Kâsım b. Muhammed el-Mansûr-Billâh (v. 1029/1620) *Ecvibetü mesâili 'ş-şâk fî 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*,
31. Muhammed b. Kâsım b. İsmâîl el-Bakarî (v. 1111/1699) *Fethu 'l-kebîri 'l-müte'âl*,
32. Dâvûd b. Mehmed el-Karsî el-Rûmî (v. 1169/1756) *Tefsîru 'l-müşkilât ve kâşifü 'l-uğlûtât*,
33. Muhammed Emîn b. Hayrullah el-hatîb el-Umerî (v. 1203/1789) *Ticânü 'l-beyân fî müşkilâti 'l-Kur'ân*,
34. Ali b. Ömer b. Ahmed el-Meyhî (v. 1204/1790) *Hidâyetü 's-Sıbyân li fehmi ba'dı müşkili 'l-Kur'ân*,
35. Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî (v. 1205/1791) *Risâle fî ba'dı müşkilâti 'l-Kur'ân*,
36. Muhammed Ca'fer el-Esterâbâdî (v. 1263/1810) *Hallü meşâkili 'l-Kur'ân*,

37. Ahmed b. Ali Ekber el-Merâgî (1310/1892) *Tefsîru müşkilâtî 'l-Kur'ân*,
38. Muhammed Takıyuddîn el-Kâşânî (v. 1321/1903) *Îzâhü 'l-Müşkilât*,
39. Muhammed Abduh (v. 1323/1905) *Müşkilâtü 'Kur'âni 'l-Kerîm ve tefsîru sûreti 'l-Fâtîha*,
40. Muhammed Enver Şâh Keşmîrî (1352-1933) *Müşkilâtü 'l-Kur'ân*,
41. Abdullah b. Muhammed b. Salahuddin el-Alemî (1355/1936) *Tefsîru müşkilâtî 'l-Kur'ân*,²³⁸
42. Muhammed Emîn eş-Şinkîî (1907-1974) *Def'u ihâmi 'l-ıztırab 'an âyâtî 'l-Kitâb*,
43. Râşid Abdullah el-Ferhân (1983) *Tefsîru müşkili 'l-Kur'ân*.

Kur'ân-ı Kerîm'deki müşkillere yönelik Arap dilinde telif edilen müstakil eserlerin yanında son yıllarda akademik çalışmaların da yapıldığı görülmektedir. Bu konu hakkında Türkçe yazılan eserler ve hazırlanan tezler ile Arapça tezlerin bir kısmının listesi şu şekildedir:

1. Osman Şahin, *Kur'an-ı Kerim'deki Müşkil İfadeler ve Çözüm Yolları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
2. Süleyman Pak, *Müşkilü 'l-Kur'an*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
3. Sabri Demirci, *Fahrüddin Razi'nin Tefsiri Mefatihü'l-Gayb'da Müşkilü'l-Kur'an Meselesi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
4. Ahmet Özbay, *Kurtubi Tefsiri'nde Müşkilü'l-Kur'an*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
5. Riyad Mufaddî Sîtân, *el-Müşkil ve Eseruhû fî Menheci fehmi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, Ürdün Âl al-Beyt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
6. Muhammed Ali Ağıkaya, *Kur'an Müşkilerinin Giderilmesinde Tarihi Malzemenin Kullanımı*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
7. Tuğba Nur Tuğut, *Hak dini Kur'an dili tefsirinde Müşkilü'l-Kur'an*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
8. Celil Kiraz, *Şerif Murtazâ'nın Emâlî'sinde Kur'ân Müşkilleri ve Müteşâbihleri*, Bursa, Emin Yayınları, 2010.
9. Ali b. Abdullah b. Hamd es-Sekkâkî, *Müşkilü 'l-Kur'âni 'l-Kerîm fî tefsiri İbn Âşûr: Cem'an ve Dirâseten*, Medine-i Münevvere İslam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.

²³⁸ Müşkilü'l-Kur'ân'a dair telif edilmiş müstakil eserler için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*; İsmâîl b. Muhammed Emîn b. Mîr Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Îzâhu'l-meknûn fî 'z-zeyli alâ Keşfi 'z-zünûn*, thk. ammed Şerefüddin Yaltkaya (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.); İsmâîl b. Muhammed Emîn b. Mîr Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyyetü 'l-ârifîn esmâü 'l-müellifîn ve âsâru 'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.); Kehhâle, *Mu'cemü 'l-müellifîn*; Demirci, *Kur'an'da Müşkil Ayetler*, 29-31; Celil Kiraz, *Şerif Murtazâ'nın Emâlî'sinde Kur'ân Müşkilleri ve Müteşâbihleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 19-21.

10. Flamur Kasami, *İbn Kesir Tefsiri'nde Müşkilü'l-Kur'an*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
11. Hasan Hüseyin Havuz, *Çağdaş Müşkilü'l-Kur-ân (Muhammed Esed Örneği)*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
12. Abdülcelîl Candan, *Kur'ân Okurken Zihne Takılan Âyetler*, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2013.
13. Vefâ Abdullâh Yûsuf Azzam, *Def'u mûhimi'l-ihtilâf fî dav'i's-siyâki'l-Kur'ânî: Dirâse ve Tahlîl*, Ürdün Uluslararası İslami İlimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
14. Mehmet Akın, *Nesefî Tefsirinde Müşkilü'l Kur'an*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
15. Erkan Çakır, *Mâturîdî'nin Te'vilât'ında Müşkilü'l-Kur'ân*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
16. Murat Dinler, *Ebussuûd Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân*, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
17. Yunus Akça, *Müfessirlerin Müşkil Âyetlere Yaklaşımları*, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
18. Ahmet Efe, *Advâu'l-Beyân Adlı Tefsirde Müşkilü'l-Kur'ân*, Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
19. Mehmet Yalınkılıç, *Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Müşkil Ayetlere Yaklaşımı*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
20. İbrahim Akşit, *Taberî tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân*, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
21. Muhammet İkbal Çalış, *İbn Cüzey'in Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'an*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
22. Muhammed Selim Çalışkan, *Lübâbü't-Te'vil fî Me'âni't-Tenzîl adlı tefsirde Müşkilü'l-Kur'ân*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
23. Reyhan Karaahmetoğlu, *İbn Âşûr tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân*, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
24. Valmire Batatına Krasniqi, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Müşkilü'l-Kur'ân*, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
25. Kadri Ogul, *Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî tefsiri ekseninde Müşkilü'l-Kur'ân*, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

26. Hidayet Yılmaz, *Kur'an yolu tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân*, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
27. Mehmet Kılıçarslan, *Müşkilü'l-Kur'ân*, Ankara, Fecr Yayınları, 2022.
28. İbrahim Atay, *Kâdî Beyzâvî'nin Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Adlı Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı*, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
29. Ömer Mantır, *Beyzâvî tefsirinde Müşkilü'l-Kur'an*, Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
30. Didik Andriawan, *Mu'tezilî Mufessir Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fî't-tefsîr Adlı Eserinde Müşkilü'l-Kur'ân*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
31. Mehmet Fatih Beşir, *Aristo Kategorileri ve Müşkilü'l-Kur'ân*, Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
32. Nazar Fadlı, *Muhammad Quraish Shihab'ın Tafsîr al-Mushbâh eserinde Müşkilü'l-Kur'ân*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
33. Muhammed Ali Bakış, *Mâverdi'de Müşkil Âyetlerin Çözüm Yöntemleri*, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
34. Abdurrahman Nursaçan, *Müşkilü'l-Kur'ân Bağlamında El-Keşşâf, Mefâtihu'l-Gayb Ve Hak Dini Kur'ân Dili Tefsirlerinin Değerlendirilmesi*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
35. Fatih Özdemir, *İzzet Derveze'nin et-Tefsîru'l-Hadîs Adlı Eserinde Müşkil Görünen Âyetlerin Yorumu*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.

Müşkilü'l-Kur'ân ilmi hakkında yapılan çalışmalar bulunduğu gibi İbn Atıyye de akademik araştırmalara konu olmuştur. İbn Atıyye ve eseri *el-Muharrerü'l-vecîz* üzerine Türkçe yapılan yüksek lisans ve doktora çalışmaları ve Arapça çalışmaların bir kısmı şu şekildedir:

1. Abdülvehhâb Abdülvehhâb Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye fî tefsîri 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, Mısır Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, 1973.
2. Ali b. Abdurrahmân b. Süleymân el-Kar'âvî, *Menhecü İbn Atıyye fî usûli 'd-dîn: Arzan ve Dirâseten*, Riyad İmam Muhammed bin Suud İslam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
3. Enise Kutlu, *İbn Atıyye'nin el-Muharrerü'l-vecîz İsimli Eserinde Kur'an İlimlerine Yaklaşımı*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

4. Mustafa Şentürk, *İbn Atıyye el-Endelüsi ile Tabresi'nin Kur'an'a Yaklaşımları (Mukayeseli Bir Çalışma)*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
5. Enes Erdim, *Zemahşerî ve İbn 'Atıyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
6. İdris Erdem, *İbn 'Atıyye'nin "el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz" Adlı Eserinin Dil Özellikleri*, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
7. Amannisa Alimoğlu, *İbn Atıyye el-Endelüsi'nin Tefsirde İbn Cerir et-Taberî'ye Yönelttiği Eleştirileri*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
8. Ayşenur Elif Ünal, *İbn Atıyye'nin Tefsirinde Hz. Peygamber'e Yönelik Hitapları Ele Alış Biçimi*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
9. İbrâhîm Abdullah Ramazan eş-Şevâ, *Eseru's-şâhidi's-şi'rî fî tefsiri İbn Atıyye: Dirâseten Tahlîliyyeten*, Ürdün Uluslararası İslami İlimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
10. Rıfat Ablay, *İbn Atıyye Tefsirinde Kıraat Olgusu*, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
11. Halil Acar, *İbn Atıyye'nin el-Muharrerü'l-vecîz Adlı Tefsirinde Ehl-i Kitaba Bakışı*, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
12. Mehmet Halil Üzümcü, *İbn Atıyye'nin el-Muharrerü'l-vecîz Adlı Tefsirinde Peygamber Kıssalarını Yorumlama Metodu*, Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
13. Kemal Arpacı, *İbn 'Atıyye'nin 'el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz' Adlı Eserinde Esbâb-ı Nüzûl*, Iğdır Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
14. Rabia Bakır, *İbn Atıyye el-Endelüsi'nin Neshe Yaklaşımı*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
15. Mehmet Emin İlhan, *İbn 'Atıyye ve Ebû Hayyân el-Endelüsi'nin Tefsirlerinin Dilbilim Açısından Karşılaştırılması- Bakara Sûresi Özelinde*, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
16. Rukiye Çelebi, *Begavî ve İbn Atıyye Tefsirlerinde Sosyo-Kültürel Bağlamın Yansımaları*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.

3. el-MUHARRERÜ'l-VECÎZ'DE ULÛHIYET VE NÜBÜVVET İLGİLİ ÂYETLERDE GÖRÜLEN MÜŞKİLLER

Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm'in kendi kelâmı olduğunun bir delili olarak âyetlerde hiçbir çelişki ve tutarsızlığın bulunmadığını bildirmektedir. Ancak buna rağmen bazı âyetler bir arada değerlendirildiğinde ilk bakışta aralarında bir çelişkinin olduğu düşünülebilir. Müşkilü'l-Kur'ân ilmi, söz konusu bu çelişkilerin hakikî manada bir çelişki olmayıp zâhirde var olduğunu ve te'vil edilerek ortadan kaldırılabileceğini göstermektedir.

Çalışmada müşkil meseleler konularına göre tasnif edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de farklı meselelerden bahseden âyetlerde zahîrî işkâller bulunmakla birlikte bu bölümde ulûhiyet ve nübüvvetle ilgili âyetlerde görülen müşkillere ele alınmıştır. İlk olarak Yüce Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkındaki müşkilleri çözmeye yönelik olarak İbn Atıyye'nin yapmış olduğu tefsir te'villere yer verilmiş ikinci olarak da nübüvvet konusuna değinilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber (s.a.v.) ve diğer peygamberlerin kıssalarında bulunan müşkillere ile bizzat nübüvvet meselesi ile ilgili âyetlerde görülen işkâller sıralanmıştır. Bu konularda da İbn Atıyye'nin işkâlin çözümüne dair zikrettiği görüşler ve tercihleri incelenmiştir. Konu hakkında daha geniş bir bakış açısı sunmak ve farklı görüşleri de bir araya getirmek amacıyla Taberî, Zemahşerî, Râzî ya da bunların dışında kalan başka müfessirlerin de görüşlerine yer verilmiştir.

3.1. Ulûhiyetle İlgili Müşkil Meseleler

3.1.1. İman ve küfür konusunda kulların hürriyeti

İnsanın yapmış olduğu fiillerin kime nispet edileceği ve bu fiillerden dolayı kulların sorumlu tutulup tutulamayacağı konusu 'ef'âlü'l-'ibâd' başlığıyla kelâm ilmi içerisinde erken dönemlerden itibaren tartışılmalıdır. Genellikle kader problemi bağlamında ele alınan fiillerin insana mı yoksa Yüce Allah'a mı nispet edileceği meselesinde Ehl-i Sünnet ve Mu'tezilî âlimler tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Cebriyye fiillerde, ne yaratma ne de kesb yönüyle, insanın bir dahlinin bulunmadığını kabul etmektedir. Onlara göre insan yalnızca fiillerin üzerinde gerçekleştiği bir mahal konumundadır.²³⁹ İnsanın işlediği fiillerde icbar altında olduğunu ve bu konuda hiçbir irade ve kudretinin bulunmadığını düşünen Cebriyye'ye karşılık Mu'tezile ise insanın fiillerinin Allah

²³⁹ Ahmed Ebu'l-Huseyn el-Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü'l-Vehîbe, ts.), 324; Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Müessesetü'l-Halebî, ts.), 1/85; Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Fiil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

Teâlâ tarafından yaratılmadığı görüşündedir. Fiiller failin kendisine aittir. Şayet öyle olmasaydı kulların yaptıkları fiillerin övülmesi ya da yerilmesi veya kulun bu fiillerden sorumlu tutularak bir azabı ya da mükâfatı hak etmesi Yüce Allah'ın adaletiyle çelişki arz ederdi.²⁴⁰

Mâtürîdî âlimlere göre insanların fiillerinin aslı Yüce Allah'a aittir. Ancak insanda iman-küfür, hayır-şer gibi iradî fiiller arasında tercih yapma kudreti bulunmaktadır. İnsanın Kur'ân-ı Kerîm'de *فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ* / *Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu (karşılığını) görür.*²⁴¹ ve benzeri âyetlerde 'fiil işleyen/yapan' olarak tasvir edilmesi de bu muhayyerliğin bulunduğuna işaret etmektedir. Yüce Allah, her şeyin tek yaratıcısı olduğunu “ *ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* ” *İşte bu Allah sizin rabbinizdir. O'ndan başka tanrı yoktur. O her şeyin yaratıcısıdır.*²⁴²

âyetinde ve daha pek çok yerde haber vermektedir. Dolayısıyla failleri Allah tarafından yaratılan fiillerin kendileri de yaratılmış olur. Ancak kulun işlediği fiilden sorumlu tutulabilmesi için de doğru ile yanlış arasında bir tercih yapma konusunda kudret sahibi olması gerekmektedir. Dolayısıyla fiili yaratan Yüce Allah, o fiili tercih ve kesp eden ise insandır.²⁴³

Eş'ariyye, fiiller konusunda kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyleyen Mu'tezile ile insanın fiilleri üzerinde hiçbir kudretinin bulunmadığını kabul eden Cebriyye arasında bir yol tutmuştur. Buna göre fiilleri doğrudan doğruya yaratan Allah'tır ancak insan da fiilin yapıldığı anda kendisine verilen kudret ve irade ile o fiilin yapılmasına aracılık eder. Yani Yüce Allah fiilin yaratıcısı iken kul fiilin gerçek fâili değil kâsibi konumundadır. Fiilin gerçek fâili ise yaratma kudretine tek başına sahip olan Yüce Allah'tır. Kâinata gerçekleşen her şey Yüce Allah'ın iradesiyledir. Fiilin gerçekleşmesi sırasında kulun iradesi söz konusuysa da bu irade de yine Yüce Allah'ın iradesine bağlı olarak ilâhî ilim dâhilinde yaratılmıştır.²⁴⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de kelâmî mezheplerin kendilerine delil olarak kullandığı bazı âyetler, kulların iman ile küfür arasında tercih yapma hürriyetlerinin bulunup bulunmadığı hususunda işkâle sebep olmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de “ *لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ* ”

²⁴⁰ el-Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 771; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/45; Ekrem Uysal, “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Ef'âl-i İbâd”, *Batman Akademi Dergisi [Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi]* I/2 (2017), 61; Yazıcıoğlu, “Fiil”.

²⁴¹ ez-Zilzâl 99/7-8.

²⁴² el-En'âm 6/102.

²⁴³ Uysal, “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Ef'âl-i İbâd”, 59.

²⁴⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/96; Uysal, “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Ef'âl-i İbâd”, 57; Yazıcıoğlu, “Fiil”.

أُولَئِكَ الَّذِينَ “²⁴⁵ *Dinde zorlama yoktur. Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır. Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah’a inanırsa kopmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır.*”²⁴⁵ *اَشْتَرُوا الصَّلَاةَ بِالْهَدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ* *Onlar, doğru yol karşılığında sapkınlığı, mağfiret karşılığında azabı satın almış kimselerdir.*”²⁴⁶ *فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ* *Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin.*”²⁴⁷ *يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ* *Ey insanlar! Peygamber rabbinizden size gerçeği getirdi. Şu halde kendi iyiliğinize olarak iman edin. Eğer inkâr ederseniz bilin ki göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah’ındır.*”²⁴⁸ âyetlerinde ve daha başka yerlerde²⁴⁹ geçen ifadelerle bakıldığında insanın iman ile küfür arasındaki tercihinin kendi iradesine bağlı olduğu anlaşılmaktadır.

Kulun iman ya da küfrü seçme noktasında muhayyer olduğu anlaşılan yukarıdaki âyetlere karşılık Kur’ân-ı Kerîm’de insanın iman ya da inkârının yalnızca Yüce Allah’ın iradesine bağlı olduğunu belirten âyetler de bulunmaktadır. Örneğin *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا* *Inkâr edenleri uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, asla iman etmezler. Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır.*”²⁵⁰ *بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا* *Dahası inkârları sebebiyle Allah o kalpler üzerine mühür vurmuştur. Pek azı müstesna artık iman etmezler.*”²⁵¹ *وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا* *Ayrıca onu anlamamaları için kalplerinin üzerine örtüler, kulaklarına da bir tıkaç koyarız.*”²⁵² ve başka âyetlerde²⁵³ bazı insanların iman etmelerinin engellenmesi için Yüce Allah tarafından kalplerinin mühürlendiği ya da gözleri ve kulaklarının hakkı duyup görmekten alıkonulduğu anlaşılmaktadır. Neticede bu iki âyet

²⁴⁵ el-Bakara 2/256.

²⁴⁶ el-Bakara 2/175

²⁴⁷ Kehf 18/29.

²⁴⁸ en-Nisâ 4/170.

²⁴⁹ Konuyla ilgili benzer âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/145; el-Mâide 5/81; el-İsrâ 17/18-19.

²⁵⁰ el-Bakara 2/6-7.

²⁵¹ en-Nisâ 4/155.

²⁵² el-İsrâ 17/46.

²⁵³ Yüce Allah’ın bazı insanların iman etmesini engellediği anlaşılan diğer âyetler için bk. et-Tevbe 9/87; en-Nahl 16/108; el-Câsiye 45/23; Muhammed 47/16.

grubuna bakıldığında kulun iman ile küfrü seçme konusundaki hürriyeti de bir işkâl olarak ortaya çıkmaktadır.

İbn Atıyye, Câsiye sûresinde geçen ve kullarının hakkı anlayıp iman etmelerinin Yüce Allah tarafından engellendiğini düşündüren “ أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ”²⁵⁴ âyetini tefsir ederken tamamının istiare olduğunu belirtmektedir. Çünkü dalâlete düşen kimseye, ne duyduğu ne anladığı ne de gördüğü şey bir fayda vermektedir. Dolayısıyla bu kişi sanki âyette bahsi geçen vasıflara sahip işitmeyen, anlamayan ve görmeyen bir kimse gibidir. İbn Atıyye bu açıklamayı yaptıktan sonra âyette Cebriyye’nin görüşünü destekleyecek nitelikte bir delilin bulunmadığını söylemektedir. Zira âyette geçen اتَّخَذَ ve عَلَى عِلْمٍ ifadeleri de kulun kesbinin bulunduğuna işaret etmektedir.²⁵⁵ İbn Abbas, عَلَى عِلْمٍ ibaresinin Yüce Allah’ın bunu önceden bildiği manasına geldiğini söylemektedir. Ancak bu ifadeyi dalâlete düşen kimsenin terk ettiği ve yüz çevirdiği şeyin hak olduğunu bildiği şeklinde te’vil edenler de vardır ki bu durum da kâfirin inadını göstermektedir.²⁵⁶ Benzer ifadelerin yer aldığı İsrâ sûresindeki “وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا”²⁵⁷ Ayrıca onu anlamamaları için kalplerinin üzerine örtüler, kulaklarına da bir tıkaç koyarız.” âyeti hakkında da İbn Atıyye aynı açıklamayı yaparak burada da Yüce Allah’ın kâfirleri çepeçevre kuşattığı dalâleti ifade etmek için istiare sanatının kullanıldığını söylemektedir. İçine düştükleri dalâletin çokluğu ve büyüklüğü sebebiyle bu kimseler sanki kalpleri örtülmüş ve kulakları sağır olmuş gibidir.²⁵⁷

Bakara sûresinde uyarılsalar dahi iman etmeyecekleri haber verilen kimseler hakkında Yüce Allah’ın “خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً”²⁵⁸ Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır.” buyurmasından da aynı şekilde kulların imanını engellediği anlaşılabılır. Bununla ilgili olarak İbn Atıyye, te’vil yapanların /المُحْتَمِ/mühürlemek ifadesinin manası hakkında farklı görüşleri bulunduğunu ifade etmektedir. Bir kısmına göre bu ifade âyette hakikî anlamıyla kullanılmıştır. Zira kalp avuç içine benzer bir

²⁵⁴ el-Câsiye 45/23.

²⁵⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 5/86-87.

²⁵⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 5/86.

²⁵⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 3/460.

şekildedir ve dalâletin, haktan yüz çevirmenin artmasıyla da parmak büzülür.²⁵⁸ Taberî bu âyette geçen kalpleri mühürlemenin mahiyeti hakkında “رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ”/Hayır! Gerçek şu ki, yapıp ettikleri kalplerini kaplayıp karartmıştır.”²⁵⁹ âyetinin tefsiri üzerine A‘meş’ten (v. 148/765) gelen bir rivâyeti nakletmektedir. Bu rivâyete göre Mücâhid (v. 103/721), kendisine elini göstererek kalbin avuç içine benzediğini söylemiştir. Ardından sırayla parmaklarını kapatarak insanın her işlediği günahla birlikte kalbinin de bu şekilde kapandığını ve sonuçta da tüm parmakları kapalı bir avuca benzer hâle gelmiş kalbin üzerine damga vurulduğunu belirtmiştir.²⁶⁰

Kalplerin mühürlenmesini hakikî manasına hamledenlere karşılık diğer bir kısım âlime göre ise mühürlemek mecâzî manadadır. Bu tıpkı bir kimsenin, malı üzerinde yaptığı kötü tasarruf sebebiyle helâk olmasına rağmen malının o kimseyi helak ettiğini söylemek gibidir. Burada da kâfirlerin Yüce Allah’ı inkâr etmeleri, tevhit ve ibadetten yüz çevirmiş olmaları sebebiyle kalplerini mühürleme fiili Allah’a isnat edilmişse de onların kalplerini asıl mühürleyen küfürlerinin bizzat kendisidir. Dolayısıyla kalplerindeki mührün küfürlerinin ve dalâletlerinin sebebi değil sonucu olduğunu söylemek mümkündür.²⁶¹

Kalplerin mühürlendiğini ifade eden âyetlerde kulların fiilleri üzerinde hiçbir dahlinin bulunmadığını savunan Cebriyye için delil bulunmadığını söyleyen İbn Atıyye, fiillerin yaratıcısının tümüyle insan olduğunu kabul eden Mu‘tezile’nin görüşünü de desteklememiştir. İnsanın fiilleri konusunda iman ile küfür arasındaki tercihte özgür olduğunu düşündüren “فَمَنْ

شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ”/Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin.”²⁶² âyetini tefsir eden İbn

Atıyye, bu ifadenin bir tehdit olduğunu ve herkesin kıyamet günü Yüce Allah’ın huzurunda ne ile karşılaşacağını seçmesini ifade etmektedir. Bu âyeti Mu‘tezile’nin aksine, Yüce Allah’ın iman etmesini istediklerinin imanı, inkâr etmesini istediklerinin de inkârı seçmeleri şeklinde te’vil edenlerin bulunduğunu nakletmektedir. Bu kimse, hakkı iman ise iman etmeye, küfür ise inkâr etmeye yönlendirilmiş olur. Âyetteki kulun imanı ya da küfrü seçmesi ifadesi teşvik

²⁵⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/88.

²⁵⁹ el-Mutaffiîn 83/14.

²⁶⁰ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/258.

²⁶¹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/88.

²⁶² el-Kehf 18/29.

amacıyla emir sîgasıyla gelmiştir. Bu da kulun sonucunda sevap ya da azapla karşılaşacağı bir kesbinin gerçekleştiğini gösterir.²⁶³

Görüldüğü üzere İbn Atıyye, insanların iman etmelerinin Yüce Allah tarafından engellendiğini düşündüren âyetleri te'vil ederken kulların fiilleri üzerinde gerek kesp gerekse yaratma bakımından bir etkisinin bulunmadığı şeklindeki Cebriyye'nin görüşünü reddetmiştir. Aynı şekilde fiillerin yaratıcısının yalnızca insan olduğunu kabul eden Mu'tezilî görüşü de desteklememiş ve âyetleri Ehl-i Sünnet'e uygun şekilde te'vil etmiştir. Yapmış olduğu bu te'vil neticesinde kulun hürriyeti konusundaki müşkil ortadan kalkmıştır. Kulların kalplerinin mühürlenmesi imandan alıkonulmak için değil inkârlarının bir neticesidir. Aynı şekilde iman ile küfür arasında yapacakları tercih ilahî ilim dâhilinde olup kesp yönüyle insana aidiyetinden dolayı kulun bir ceza ya da mükâfat alması Yüce Allah'ın adaletine ters düşmemektedir.

3.1.2. Rü'yetullah'ın imkânı meselesi

Rü'yetullah, Yüce Allah'ın kulları tarafından dünyada ya da âhirette görülmesiyle ilgili kelimî bir mevzudur. İtikadî mezhepler, âyetlerden gösterdikleri delillere dayanarak bu konuda ihtilafa düşmüşlerdir. Mezheplerin bu konudaki görüşlerini Kur'an-ı Kerim'e dayandırmalarına rağmen ihtilâf etmelerinin sebebi ise rü'yetullahtan bahseden âyetlerde zâhiren birbiriyle çelişen ifadelerin bulunmasıdır.

Mu'tezile mezhebi Kur'an-ı Kerim'deki “وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنُ

تَرَانِي/Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, “Rabbim!

Bana görün; sana bakayım” dedi. Rabbi, “Sen beni asla göremezsın.” dedi.”²⁶⁴ ve “لَا تُدْرِكُهُ

الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ/Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder.”²⁶⁵ âyetlerini delil

göstererek dünyada ya da ahirette Yüce Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığı görüşünü benimsemiştir.²⁶⁶ Buna karşılık Ebû Hanîfe (v. 150/767), müminlerin ahirette Yüce Allah'ı başlarındaki gözler sayesinde keyfiyetsiz, teşbihsiz ve aralarında bir mesafe bulunmaksızın göreceklerini belirtmektedir.²⁶⁷ Ehl-i Sünnetin Allah Teâlâ'nın görüleceği konusundaki

²⁶³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/513.

²⁶⁴ el-A'râf 7/143

²⁶⁵ el-En'âm 6/103

²⁶⁶ el-Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 232.

²⁶⁷ Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* (el-İmâratü'l-Arabiyye: Mektebetü'l-Furkân, 1419), 53.

Kur'ân-ı Kerîm'den delilleri ise “وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ”²⁶⁸ ve “كَأَلَّا إَكْثَمَ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمْ يَحْجُبُوهُمْ”²⁶⁹ âyetleridir.²⁷⁰ Mezheplerin görüşlerine mesnet olan söz konusu âyetlerde rü'yetullahla ilgili görülen bu farklılık, işkâlin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

İbn Atıyye, rü'yetullah konusundaki âyetleri Ehl-i Sünnet'in görüşünü destekler nitelikte te'vil etmiş, bunun yanında Mu'tezile'nin Yüce Allah'ı görmenin imkânsızlığına dair düşüncelerini de zikretmiştir. Hz. Mûsâ (a.s.)'nin rabbini görme talebinden bahseden A'râf sûresindeki âyette yer alan “قَالَ لَنْ تَرِيَنِي”²⁷¹ Rabbi, “*Sen beni asla göremezsın.*” dedi” ifadesi hakkında İbn Atıyye, bunun Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Yüce Allah'ın asla görülemeyeceği değil yalnız dünyada iken görülmesinin mümkün olmadığı anlamına geldiğini belirtmektedir. Rü'yetullah konusunda sadece âyete bakılacak olsa hakikaten de لَنْ ifadesinden Hz. Mûsâ (a.s.)'nin Allah Teâlâ'yı görmesinin ne bugün ne de gelecekte asla mümkün olmadığı sonucunun çıkarılması mümkün görülebilirdi. Ancak mütevatir rivayetlerde iman ehlinin kıyamet gününde Yüce Allah'ı görecekleri haber verilmektedir.²⁷² Dolayısıyla âyet bu güvenilir rivayetlerle birlikte değerlendirildiğinde maksadın dünyada Yüce Allah'ı görmenin mümkün olmadığını ifade etmek olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Hz. Mûsâ (a.s.)'nin isteğine verilen “قَالَ لَنْ تَرِيَنِي”²⁷³ Rabbi, “*Sen beni asla göremezsın. Fakat şu dağa bak, dedi.*” cevabının da imkânsız bir isteğe verilmesi uygun bir cevap olmadığını belirtmektedir. Eğer Hz. Mûsâ (a.s.) imkânsız bir şeyi talep etseydi o da rabbinden uygun olmayan bir şey isteyen Hz. Nûh (a.s.) gibi “سَاكِنًا حَوْلَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعْطُكُمُ الْحَيَاةَ إِن تَكُونُونَ مِنَ الْغَاثِلِينَ”²⁷⁴ Sakın hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyi benden isteme! Ben cahillerden olmayasın diye sana öğüt veriyorum.”²⁷⁵ cevabına benzer bir şekilde uyarılırdı.²⁷⁶

²⁶⁸ el-Kıyâme 75/22-23

²⁶⁹ el-Mutaffifîn 83/15.

²⁷⁰ Ebu'l-Hasen Nûruddin Ali b. Sultan Muhammed el-Heravî Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-fikhi'l-ekber* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 136.

²⁷¹ el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “Kitâbü't-tevhîd”, 24 (No.7434).

²⁷² Hûd 11/46.

²⁷³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/450.

Mu‘tezilî görüşe sahip Zemahşerî (v. 538/1144), Bakara sûresinde geçen “وَأَذِّنْ لِلْعَالَمِينَ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُّؤْمِنَ”²⁷⁴ âyetini tefsir ederken Yüce Allah’ın görülmesinin imkânsız olduğunu ve bunu caiz görenlerin de onu cisim sınıfına dâhil ettiklerini belirtmiştir.²⁷⁵ Kavim, caiz olmayan bir şeyi talep etmelerinden dolayı cezaya çarptırılmıştır. Cezaya maruz kalmalarına sebep olan bu istekleri de Nisâ sûresindeki “فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْتَهُمْ”²⁷⁶ âyetinde zulüm olarak nitelendirilmiştir. Şayet istedikleri şey caiz olsaydı o zaman cezayı gerektiren bu fiilleri zulüm olarak adlandırılmazdı. Zemahşerî, delil olarak da Hz. İbrahîm (a.s.)’in Yüce Allah’tan ölüleri nasıl dirilttiğini kendisine göstermesi talebinden “وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ”²⁷⁷ İbrâhim “Rabbim! Ölüleri nasıl diriltiyorsun, bana göster!” deyince.²⁷⁸ âyetinde zulüm olarak bahsedilmemiş olmasını göstermektedir.²⁷⁹ Ebüssuûd Efendi (v. 982/1574) ise Hz. Mûsâ’nın kavminin Yüce Allah’ı görme istekleri sebebiyle değil, inatları ve dünyada iken gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeyi ısrarla talep etmelerinden kaynaklandığını belirtmektedir. Zira rû’yetullah her türlü keyfiyetten münezze bir şekilde müminler için ahirette gerçekleşecektir.²⁷⁹

Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210), Hz. Mûsâ (a.s.)’nın Yüce Allah’ı görme talebinden bahseden âyetin ahirette rû’yetullahın caiz olduğuna dört vecihten delâlet ettiğini belirtmektedir. Bunlardan ilki, Hz. Mûsâ (a.s.)’nın Allah Teâlâ hakkında neyin mümkün olduğunu şüphesiz bileceğidir. Şayet rû’yetullah imkânsız olsaydı Hz. Mûsâ (a.s.) bunu Yüce Allah’tan kesinlikle talep etmezdi. Âyetten çıkarılan delillerden ikincisi, eğer rû’yetullah mümkün olmasaydı Hz. Mûsâ (a.s.)’nın talebine cevap olarak Allah Teâlâ “Ben görünmem” buyururdu. Bu tıpkı bir kişinin elindeki taşı bir başkası yemek için istediğinde, o kişinin cevabının “taşı yeme” değil de “taş yenilmez” şeklinde olması gibidir. Üçüncü delil, Allah Teâlâ’nın görülmesini dağın yerinde kalması gibi mümkün bir şarta bağlamasıdır. Mümkün bir şarta bağlı olan şeyin varlığı

²⁷⁴ el-Bakara 2/55.

²⁷⁵ Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407), 1/141.

²⁷⁶ En-Nisâ 4/153.

²⁷⁷ el-Bakara 2/260.

²⁷⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/585.

²⁷⁹ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi’l-Arabî, ts.), 1/103.

caizdir. Dolayısıyla rü'yetullahın kendisi de mümkündür. Âyetin rü'yetullaha delâletinin dördüncü veçhi ise devamında yer alan “فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا”/Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti”²⁸⁰ ifadesidir. Fahreddin er-Râzî, buradaki تَجَلَّىٰ lafzının rü'yet manasına geldiğini söylemektedir.²⁸¹

Mu'tezile'nin rü'yetullahı reddetme konusunda gösterdiği delillerden biri olan En'âm sûresindeki “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ”/Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder.” âyeti de İbn Atıyye tarafından Ehl-i Sünnet'in görüşüne uygun şekilde te'vil edilmiştir. Ona göre Ehl-i Sünnet âyette geçen idrak ile rü'yet lafızlarına vermiş oldukları mana bakımından Mu'tezileden ayrılmaktadır. Âyette gözlerin Yüce Allah'ı görmesi değil, idrak etmesi nefyedilmiştir. Bir şeyi idrak etmek, onun tüm derinliklerine ulaşmayı ve her cihetten o şeyi kuşatmayı gerektirir ki bu durum Allah Teâlâ'nın vasıfları için düşünüldüğünde imkânsızdır. Ancak rü'yet görenin gördüğü şeyi bu şekilde ihata etmesini gerektirmemektedir. Âyetin devamında geçen “وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ”/Hâlbuki O gözleri idrak eder.” ifadesi de bu te'vili destekler bir manadadır. Zira yaratılan yaratıcısını tam manasıyla idrak edemez ancak yaratıcısı kulunu her yönüyle ihataya kâdirdir. İbn Atıyye, rü'yet ile idrak lafızlarının farklı manalara geldiği hususunda Taberî'nin tefsirindeki İbn Abbas (v. 68/687-88), Katâde (v. 23/643) ve Atıyye el-Avfi (v. 111/729-30)'den gelen rivayetlerin²⁸² de bunu desteklediğini belirtmektedir.²⁸³

Ehl-i Sünnet, Allah Teâlâ'nın ahirette görülmesinin gerek aklen gerekse nakillerle caiz olduğunu kabul etmektedir. Fakat Yüce Allah'ı görmenin mahiyeti onun nasıl bilindiğiyle irtibatlıdır. Mevcudiyeti hakkında bilinen şey varlığının hiçbir şeye benzemediğidir ve dolayısıyla onu görmek de hiçbir şeye benzemeyecektir. Yüce Allah'ın varlığı benzersiz olduğuna göre görülmesiyle ilgili olarak da bir karşılaşmadan, aynı hizada bulunmadan, keyfiyet ya da bir sınırdan bahsetmek mümkün değildir.²⁸⁴

İbn Atıyye, Ehl-i Sünnet âlimlerinin Kıyâme sûresindeki “يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ”/Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacak.” âyetini rü'yetullaha

²⁸⁰ el-Â'râf 7/143.

²⁸¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/354-356.

²⁸² et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/13.

²⁸³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/330.

²⁸⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/405.

hamlettiklerini belirtmiş ve ardından da buradaki ifadeyi Mu‘tezile’nin kendi görüşlerini desteklemek için ne şekilde te’vil ettiklerinden bahsetmiştir. Bu âyetin rü’yetullahı delaletini ortadan kaldırmak için Mu‘tezilî âlimler *إِلَى رَبِّهَا* ifadesinde *إِلَى رَحْمَةِ رَبِّهَا* veya da *إِلَى مَلِكِهِ* şeklinde hazfedilmiş bir muzâf takdir etmişlerdir.²⁸⁵ Bu şekliyle âyetin rabbe değil onun bahşedeceği nimete bakmak anlamında anlaşılması mümkün olacaktır. Her ne kadar söz konusu ifade Arap dilinde kullanılıyor olsa da bu âyetin dışındaki rivayetler,²⁸⁶ rü’yetullahın hakikatini kesinleştirmektedir. Aynı amaçla yine bazı Mu‘tezilî âlimler de âyetteki *إِلَى* ifadesinin bir harf-i cer değil *إِلَاءَ*/nimetler lafzının tekili olduğunu ve rabbın nimetine bakmak, onu beklemek anlamına geldiği iddia etmişlerdir.²⁸⁷

İbn Atıyye, Kıyâmet günü kâfirlerin durumundan bahseden Mutaaffîfîn sûresindeki “*كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ*”²⁸⁸ *Ve gerçek şu ki onlar, o gün elbette rablerinden mahrum kalacaklardır.*” âyetinin Mâlik b. Enes (v. 179/795) tarafından rü’yetullahı delil olarak değerlendirildiğini belirtmektedir. Zira Yüce Allah’ı görmek herkes için imkânsız olsaydı, âyetteki mahrumiyetin yalnızca kâfirlere tahsis edilmesinin de bir anlamı kalmazdı. İmâm Şâfiî (v. 204/820) de âyetteki tahsisten yola çıkarak bir kavmin ceza maksadıyla mahrum bırakıldığı bir şeyin başka bir kavme rıza ile verilmesi gerektiğini söylemiştir. Dolayısıyla da kâfirlerin rü’yetullahtan men edilmesi, bunun iman ehline mükâfat olarak verileceği anlamına gelmektedir. Mu‘tezile ise kâfirlerin mahrum bırakıldığı şeyin rü’yetullah olmadığını göstermek için yine *عَنْ رَبِّهِمْ* ifadesinde hazfedilmiş bir muzâfın bulunduğunu ve asıl kastedilenin de kâfirlerin Yüce Allah’ın rahmetinden ve affından mahrum bırakılmaları olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁸⁸

Sonuç olarak Allah Teâlâ’nın görülmesinin imkânı konusunda işkâle sebebiyet veren âyetleri İbn Atıyye’nin Ehl-i Sünnet’in rü’yetullah görüşüne uygun olarak te’vil ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre Yüce Allah, iman ehli tarafından mükâfat olarak keyfiyeti bilinmeyen bir biçimde ahirette görülebilecektir. Yalnızca âyetler değil tevâtür seviyesindeki rivâyetler de bunun

²⁸⁵ Ebü’l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâli’l-Murtazâ*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahîm (Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabî, 1373), 1/36.

²⁸⁶ el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, "Kitâbü mevâkîti’s-salât", 16 (No. 554); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvad Ma’ruf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), Sıfâtü’l-cenne, 16 (No. 2551-2554).

²⁸⁷ eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâli’l-Murtazâ*, 1/37; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 5/405.

²⁸⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 5/452.

kesinliğine delâlet etmektedir. İbn Atıyye, kendi görüşlerini zikrederken aynı zamanda Mu‘tezile’nin rü’yetullah inancını da eleştirmiştir.

3.1.3. Allah Teâlâ’nın sonradan bilmesi (bedâ)

Allah Teâlâ’nın ilminin ezeliği, kelâm mezhepleri tarafından daima ihtilaf konusu olmuştur. Mu‘tezile, Allah’ın eşyayı meydana gelmeden önce bilmediğini kabul etmektedir. Zira eşya henüz var olmadan önce ‘şey’ değildir ancak yaratıcı onları yarattığında var olurlar. Allah’ın şeyleri var olmadan önce bilmesi ise o şeylerin de yaratıcıyla birlikte ezeli olduğu anlamına gelecektir ki bu tevhide uygun değildir. Bu sebeple Mu‘tezile, Yüce Allah’ın şeyleri yalnızca icat ve ihdâs ettikten sonra bileceği görüşünü savunmaktadır.²⁸⁹

Ebû Hanîfe ise Yüce Allah’ın şeyleri var olmadan önce bildiğini, dünya ve ahirette olacak her şeyin onun ilmi ve iradesiyle gerçekleştiğini bildirmektedir. Ancak bu şeylerin levh-i mahfûza hüküm olarak değil tavsîfi olarak yazıldığını kabul etmektedir. Allah, yokken yok olan şeyi, varlığında var olan şeyi, var olanın nasıl yok olacağını bilir fakat bu değişiklikler onun ilminde de bir değişiklik olduğu anlamına gelmemektedir.²⁹⁰ Yani Yüce Allah’ın var olduğunu bildiği bir şeyin sonradan yok olması ilm-i ilâhîde bir değişimi göstermemektedir. Onun yok olacağı da ezelden bilinmektedir. Ancak bu bilmek, o şeyin yok olmasına hükmetmek değil yok olacağının malumatına sahip olmaktır.

Kur’ân-ı Kerîm’de Yüce Allah’ın her şeyi ezeli ilmiyle bildiğine dair pek çok âyet vardır. Bu âyetlerden bazıları şu şekildedir: “قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ”/‘Ey Âdem! Bunların isimlerini onlara bildir’ dedi. Onlara bunların isimlerini bildirince de ‘Size ben göklerin ve yerin gizlisini kesinlikle bilirim; yine sizin açıkladığınızı da gizlediğinizi de bilirim demedim mi!’ buyurdu.”²⁹¹ “قُلْ إِنْ تُحِبُّوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْذَرُوا”²⁹² “قُلْ إِنْ تُحِبُّوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْذَرُوا”/De ki: “İçinizdekileri gizleseniz de açığa vursanız da Allah onu bilir; göklerde olanları da yerde olanları da bilir. Allah her şeye kâdirdir.”²⁹² “وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَاتٍ”²⁹²

²⁸⁹ Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid* (Matbaatü Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1344), 122-123.

²⁹⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 29.

²⁹¹ el-Bakara 2/33.

²⁹² Âl-i İmrân 29.

الْأَرْضِ وَلَا رَظَبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ/Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıklarındaki tek bir taneyi bile bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.”²⁹³ Bu ve benzeri âyetlerden kâinatta var veya yok olan her şeyin Yüce Allah tarafından bilindiği anlaşılmaktadır.

İlâhî ilmin olmuş ve olacak her şeyi ihata ettiğini vurgulayan âyetlere karşılık “وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ/İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptık. Biz bu yöneldiğin kibleyi özellikle resule uyanlarla sırt çevirenleri açıkça bilelim diye belirledik.”²⁹⁴ âyetinden ise Yüce Allah'ın şeylerin malumatını vukuundan sonra edindiği şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu âyetler arasında ilâhî ilmin ezeliliği hususunda zahiren bir işkâlin varlığından söz edilmesi mümkündür.

Bakara sûresindeki âyet, kıblenin Mescid-i Aksâ'dan Kâbe'ye çevrilmesinin ardından Yahudi ve münafıkların İslâm'a saldırmaları ve hatta bazı Müslümanların da bu değişiklik sebebiyle şüpheyi düşerek dinden dönmeleri üzerine nâzil olmuştur. İbn Atıyye, âyette geçen لِنَعْلَمَ/bilelim diye ifadesinin ise mecâzî bir anlatım olduğunu bildirmektedir. Asıl kastedilen Yüce Allah'ın bilmesi değil Hz. Muhammed (s.a.v.) ve müminlerin bilmesidir. Fiilin bu manaya uygun olarak değil de nûn-i azamet ile gelmesi ise Hz. Peygamber (s.a.v.) ve müminlerin Yüce Allah'ın tarafında ve onun dostlarından olmalarındandır. Bu türden mecâzî kullanımlara Arap dilinde sıklıkla rastlanmaktadır. Eylemi bilfiil gerçekleştiren aslında ordusu ve tebaası olmasına rağmen “Ömer, Irak'ı fethetti ve haracını aldı.” denilmesi bu kullanıma bir örnektir. Allah Teâlâ'nın ilmi ezelîdir. Dolayısıyla da ilminin gelecekte gerçekleşecek bir olaya bağlandığı her durumda ifadenin mecâza hamledilmesi gerekmektedir.²⁹⁵

İbn Atıyye, لِنَعْلَمَ ifadesini başka bir vecihten daha ele almıştır. Yüce Allah'ın, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kimlerin tabi olacağı hakkındaki ilmi, ezelden olayın meydana geldiği ana kadar

²⁹³ el-En'âm 6/59.

²⁹⁴ el-Bakara 2/143. Âyeteki لِنَعْلَمَ ifadesi Diyanet'in Kur'an Yolu mealinde te'vil edilerek “ayırd edelim diye” şeklinde çevrilmiştir.

²⁹⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muharrerü'l-vecîz, 1/220.

mevcuttur. Bu ilim, mümin ve kâfirlerin kıble emrine itaat veya yüz çevirmeleri sırasında ve sonrasında da daimdir. Yani Allah Teâlâ, her an bilmek sıfatıyla vasıflanmıştır. Âyetteki لَنْعَلَمَ ifadesiyle inkâr ya da itaatin gerçekleştiği anda hâlihazırda kendisinde mevcut olan bu ilmi zikretmek istemiştir. Zira kişinin ceza ya da mükâfata muhatap olması fiilin gerçekleştiği bu ana taalluk etmektedir. Dolayısıyla bu ifade, Yüce Allah'ın o an bilmeye başlaması değil zaten ezelden bildiği bir şeyin meydana gelmesi ve kulun da bu itaat ya da isyanıyla sevabı ve cezayı hak etmesi manasındadır.²⁹⁶

İbn Atıyye, İbn Fûrek'in (v. 406/1015) لَنْعَلَمَ ifadesine “لَنْعَلَمَ/ödüllendirmemiz için” manası verdiğini bildirmektedir. Buna göre âyet sevabı hak ettikleri hâldeyken onları bilmek anlamına gelmektedir. Yüce Allah'ın bu kimseler hakkındaki bilgisini kulların fiillerine bağlamış olması ise ezeldeki ilminin doğruluğuna delâlet içindir. İbn Fûrek, لَنْعَلَمَ/ayrıt edelim diye' manasının da âyetteki ifadenin muhtemel te'villerinden biri olabileceğini belirtmektedir. İbn Atıyye, lafzın te'viline dair vermiş olduğu tüm manaların birbirine yakın olduğunu ve hâliyle her birinin doğru kabul edilebileceğini söylemektedir. Yüce Allah'ın ilmi hususundaki tüm meselelerde esas alınacak temel kaideyi de bilme durumunu sonradan gerçekleştirecek bir olaya bağlamamak şeklinde açıklamaktadır.²⁹⁷

Âyette geçen لَنْعَلَمَ lafzı hakkında İbn Atıyye'nin te'villerinin Taberî'nin te'villerinden etkinlendiği anlaşılmaktadır. Taberî âyetten çıkarılacak; “İtaat yahut inkâr edecek kimseler bu fiili işlemeyen önce Yüce Allah tarafından bilinemez mi?” şeklindeki muhtemel soruya Allah Teâlâ'nın her şeyi henüz var olmadan bildiği cevabını vermiştir. Dolayısıyla âyetteki ifadenin manası Yüce Allah'ın bu kimseleri bilmesi değil resûlünün ve dostlarının bilmesidir.²⁹⁸ Taberî, aynı zamanda İbn Abbas'tan لَنْعَلَمَ lafzının iman ehli ile şirk ve şüphe ehlinin arasını لَنْعَلَمَ/ayrıt edelim diye' manasına geldiği yönündeki rivayeti nakletmiştir.²⁹⁹ Bununla birlikte Arapların görmek ile bilmek fiillerini birbirinin yerine kullandıkları, dolayısıyla da لَنْعَلَمَ ifadesinin kimlerin Allah Resûlüne (s.a.v.) itaat edeceklerini لَنْعَلَمَ/görelim diye' manasına geldiği yönündeki görüşü zikretmiş ancak bunun uzak bir te'vil olduğunu belirtmiştir. Zira insan daha

²⁹⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz*, 1/220.

²⁹⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz*, 1/220.

²⁹⁸ et-Taberî, *Câmi 'u 'l-beyân*, 3/158.

²⁹⁹ et-Taberî, *Câmi 'u 'l-beyân*, 3/160.

önce hiç görmediği, sonradan da görmeyeceği pek çok şeyi bilebilir; ancak bilmediği şeyi görmesi mümkün değildir. Dolayısıyla görülen şey aynı zamanda bilindiği için Arap dilinde bir şey hakkında الرؤية/görmek yerine العلم/bilmek lafzı kullanılabilirken tersi söz konusu değildir.³⁰⁰

Ebû Hayyân el-Endelüsî (v. 745/1344), لَتَعْلَمَ ifadesinin kıblenin değişmesinin sebebini hasrettiğini belirtmektedir. Bu ifade her ne kadar Yüce Allah'ın ilmi için bir başlangıcın bulunduğu gibi anlaşılıyorsa da ilâhî ilmin sonradan meydana gelmesi imkânsızdır. Dolayısıyla muzâfın hazfedildiği düşünülerek mana te'vil edilir. Asıl kastedilen ise Allah Resûlünün (s.a.v.) ve müminlerin kimlerin emre itaat edip yüz çevireceğini bilmeleridir. Allah Teâlâ'nın fiili kendine isnat etmesi ise bu kimseleri kendi tarafında ve dostları olarak görmesi sebebiyledir. Bu ifade aynı zamanda حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ/Pisi temizinden ayıracaya kadar.³⁰¹ âyetinde olduğu gibi itaat edenlerle bundan yüz çevirip geri dönen kimseleri ayırt etmek manasında da te'vil edilebilir. Ebû Hayyân el-Endelüsî, diğer bir te'vil olarak da لَتَعْلَمَ ifadesiyle Yüce Allah'ın ezelde sahip olduğu bu ilmin, kulun itaat ve isyanı gerçekleştirdiği ve sonucunda ceza ya da mükâfatı hak ettiği zamana taalluk etmesini zikretmektedir.³⁰²

Allah Teâlâ'nın kibleyi Mescid-i Aksâ'dan Kâbe'ye çevirmesinin sebebi olarak âyette Hz. Muhammed'e (s.a.v.) itaat eden ve yüz çevirenlerin bilinmesini zikretmesi, ilâhî ilmin ezeli oluşu hakkında işkâle sebebiyet vermiştir. Ancak İbn Atıyye ve diğer müfessirlerin لَتَعْلَمَ ifadesi hakkında yapmış oldukları te'villere bakıldığında kastedilenin Allah Teâlâ'nın ilminin fiillere bağlı olarak sonradan meydana gelmesi olmadığı anlaşılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok yerde ifade edildiği gibi ilm-i ilâhî ezeli olup her şeyi kapsamaktadır. Dolayısıyla bu ifadeyi; kulların bilmesi, itaat eden ile yüz çevirenin ayırt edilmesi ve Allah'ın ilmi dâhilinde bulunan fiilin meydana gelmesi olarak te'vil etmek ilm-i ilâhînin ezeliyeti konusundaki işkâli izâle etmektedir.

3.1.4. Allah Teâlâ'nın doğu ve batının rabbi olması

Kur'ân'ı Kerîm'de azametini ve hâkimiyetini göstermek için Yüce Allah'ın مشرق/doğu ve مغرب/batının rabbi olduğu bildirilmektedir. Ancak bu ifadeler âyetlerde farklı şekillerde yer

³⁰⁰ et-Taberî, Câmi'u'l-beyân, 3/160-161.

³⁰¹ Âl-i İmrân 3/179.

³⁰² Ebû Hayyân, el-Bahrü'l-muhît, 2/15-16.

almaktadır. Doğu ve batı lafızları, “قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا”/Dedi ki “O, doğunun, batının ve bu ikisi arasında bulunanların rabbidir.”³⁰³ âyetinde tekil (müfred), “رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ”/O, iki doğunun da rabbi iki batının da rabbidir.”³⁰⁴ âyetinde ikil (tesniye), “فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ”/Doğuların ve batıların rabbine yemin ederim ki, bizim gücümüz yeter.”³⁰⁵ âyetinde ise çoğul (cemî) olarak zikredilmektedir. Lafızlar arasında görülen bu farklılık ilk bakışta âyetler arasında bir işkâlin bulunduğunu düşündürmektedir.

İbn Atıyye, Yüce Allah’ın rabliğinin doğu ve batıya izafe edilmesinin bu ikisinin yaratılmışlar içindeki büyüklüğü sebebiyle olduğunu belirtmektedir. Zira bunlar, güneşin doğuşu ve batışı gibi hareketlerinin gerçekleştiği önemli iki yöndür.³⁰⁶ Lafızların farklı biçimlerde gelmesi ise İbn Atıyye’ye göre bir müşkil değil farklı amaçlara yöneliktir. المشرق ve المغرب lafızlarının tekil olarak geldiği âyetlerde kastedilen bütünüyle gün doğumunun ve batışının gerçekleştiği yerlerdir. Âyetteki lafız المشرقان ve المغربان şeklinde ikil olarak geldiğinde ise bu, gün doğumunun ve batışının iki uç tarafını ifade etmektedir. Bir şeyin iki ucunu zikretmek ise onun tamamı anlamına gelir.³⁰⁷ المشرق ve المغرب şeklinde zikredildiği âyetlerde ise her gün gerçekleşen güneşin doğuşu ve batışına ayrı ayrı işaret edilmektedir. İbn Atıyye, Mücâhid’in (v. 103/721) âyetlerde bahsi geçen doğu ve batı lafızlarını yaz ve kış mevsimlerinde güneşin doğuş ve batış yerleri olarak tefsir ettiğini nakletmektedir.³⁰⁸

Taberî’nin lafızların ikil kullanımıyla ilgili tefsirine bakıldığında Mücâhid’in te’vilini esas aldığı görülmektedir. Buna göre âyetlerde güneşin yaz ve kış aylarında doğduğu ve battığı yerler kastedilmektedir. Konuyla ilgili olarak İbn Ebzâ’dan (v. 70/689 civarı) güneşin, yıl boyunca her gün birbirinden farklı olmak üzere üç yüz altmış ayrı açıdan doğduğu ve battığını, âyette de bahsi geçen bu konular olduğunu ifade eden rivayeti nakletmektedir.³⁰⁹ Taberî, doğu ve batı lafızlarının çoğul olarak kullanıldığı âyetlerde kastedilen mana hakkında zikrettiği rivayete göre de güneş üç yüz altmış farklı açıdan doğmaktadır. Bir gün doğduğu açıdan tekrar

³⁰³ eş-Şuarâ 26/28.

³⁰⁴ er-Rahmân 55/17.

³⁰⁵ el-Meâric 70/40.

³⁰⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü ’l-vecîz*, 5/227.

³⁰⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü ’l-vecîz*, 5/227.

³⁰⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü ’l-vecîz*, 5/227.

³⁰⁹ et-Taberî, *Câmi ’u’l-beyân*, 23/28.

doğuşu ancak bir sonraki yıl gerçekleşecektir. Âyette çoğul olarak gelmesi de bu farklı açılara işaret etmek içindir.³¹⁰ Âlûsî (v. 1270/1854) de aynı şekilde lafızların çoğul olarak zikredildiği yerlerde Yüce Allah'ın muradının güneşin doğduğu yüz seksen ve battığı yüz seksen farklı nokta olduğunu belirtmektedir.³¹¹

Görüldüğü üzere Allah Teâlâ'nın kudretinin ve rabliğinin kuşatıcılığına işaret eden âyetlerde مشرق/doğu ve مغرب/batı lafızlarının farklı şekillerde gelmiş olması her ne kadar ilk bakışta bir çelişkiyi akla getirse de müfessirlerin yapmış olduğu te'viller neticesinde bu durum izâle olmuştur. İfadelerin müfred, tesniye ya da cemî şekilde zikredilmesi güneşin ve ayın doğup battığı noktalara bazen bilcümle bazen de ayrı ayrı işaret edilmesi sebebiyledir.

3.1.5. Allah Teâlâ'ya zahirî manasıyla zâtına yakışmayan fiillerin atfedilmesi

Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ/O'na benzer hiçbir şey yoktur.”³¹² buyurarak yarattıklarının hiçbirine benzemediğini bildirmektedir. Ancak birkaç âyette insanlar için hoş karşılanmayan bazı davranışların Allah Teâlâ'ya isnad edildiği görülmektedir. İnsan için düşünüldüğünde bile kerih kabul edilen bu davranış ve fiillerin, âyetlerde Yüce Allah'tan sadır olduğunun söylenmesi işkâle sebep olmaktadır.

Söz konusu âyetlerden ilkinde Allah Teâlâ'ya istihzâ/alay etme fiili isnad edilmektedir. Bakara sûresinde *وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُنَ* *karşılaşınca 'inandık' derler, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise 'Biz sizinleyiz, biz yalnızca alay etmekteyiz' derler.*³¹³ ifadesiyle münafıkların inandıklarını söyleyerek müminlerle alay ettikleri haber verilmektedir. Sonraki âyette ise Yüce Allah, istihzâ fiilinin fâili olarak kendini zikrederek *اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ* *Asıl onlarla alay eden ve azıp saparak dolaşmalarına izin veren Allah'tır.*³¹⁴ buyurmaktadır. Bu fiilin insanî bir davranış olmasından dolayı ilk âyette bir sorun bulunmazken ikinci âyette bu olumsuz davranışın Allah Teâlâ hakkında düşünüldüğünde hakikî manada anlaşılıp anlaşılmaması hususunda müfessirler farklı görüşler serdetmişlerdir.

³¹⁰ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/623.

³¹¹ Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1415), 15/73.

³¹² eş-Şûrâ 42/11.

³¹³ el-Bakara 2/14.

³¹⁴ el-Bakara 2/15.

İbn Atıyye bu konuda âlimlerin ihtilaf ettiğini ancak çoğunluğun âyette söz konusu durumun cezanın, suçun kendisiyle isimlendirildiği görüşünde olduklarını belirtmektedir. Yani inandıklarını söyleyerek müminlerle ve imanla alay etmeleri sonucunda karşılaşacakları ceza, işledikleri hatayla isimlendirilmiştir. Bu kullanım Araplar arasında oldukça yaygındır. Örneğin, Amr b. Kûlsûm'ün “ألا لا يجهلن أحد علينا! فنجهل فوق جهل الجاهلينا”-/Dikkat edin! Kimse bize karşı bir cahillik etmesin. Bu sefer cahillerin cahilliklerinden daha fazla cahillik ederiz.” şiirinde bu kullanım görülmektedir. Ceza olarak cahillik edecek olmak, akıllı bir insan için övünülecek bir durum değildir ancak burada yapılan cahilliğe verilecek ceza için yine aynı fiil kullanılmıştır. İbn Atıyye'nin naklettiği bir başka görüşe göre de Yüce Allah'ın istihzasından maksat, sezdirmeden münafıkları azaba doğru çekmesidir. Kendilerine verilen dünya nimetlerinin kesilmeden devam etmesinden dolayı münafıklar, Allah Teâlâ'nın içinde bulundukları durumdan razı olduğunu sanırlar. Hâlbuki azap onlar için artık kaçınılmaz bir sonudur. Mükâfat beklerken karşılaşacaklarının yalnızca azap olması da Yüce Allah'ın münafıklarla alay etmesidir.³¹⁵

Kerih görülen insanî davranışları Yüce Allah'a isnad eden diğer bir âyet de “إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ” *İn münafıklar Allah'ı aldatmaya kalkışıyorlar. Hâlbuki Allah da onları aldatmaktadır.*³¹⁶ şeklindedir. İbn Atıyye, bu âyet hakkında öncelikle münafıkların Yüce Allah'ı aldatmalarının mümkün olmadığını ve burada hazfedilmiş bir muzâfın bulunduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla münafıkların aldatmaya çalıştıkları Allah Teâlâ değil, onun dostlarıdır. Ancak aslında Yüce Allah'ın onları aldattığını bildiren وَهُوَ خَادِعُهُمْ ifadesini ise istihzada olduğu gibi cezanın, suçun ismiyle isimlendirilmesi şeklinde anlamak gerekmektedir. Münafıkların Allah Teâlâ'nın kullarını aldatmaya çalışmalarının cezası da dünyada iken kalplerine yerleşen zillet, korku ve kederdir. Ahiretteki cezaları ise cehennem olacaktır.

İbn Atıyye, âyette bahsi geçen ve Yüce Allah'a isnad edilen aldatmanın ne olduğuyla ilgili müfessirlerden rivayette bulunmuştur. Bu rivayete göre Yüce Allah, mümin ya da münafık ayırt etmeksizin ümmetin tamamına bir nur vermiştir. Münafıklar da kendilerine verilen bu nurla kurtuluşa erdiklerini düşünüp ferahlarlar. Fakat sırata geldiklerinde münafıkların nuru söndürülür ancak müminlerin nuru yanmaya devam eder. Bunun üzerine münafıklar,

³¹⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/97.

³¹⁶ en-Nisâ 4/142. Âyetteki “aldatmaktadır” ifadesi Diyanet'in *Kur'an Yolu* mealinde te'vil edilerek “Allah onların bu çabalarını başlarına geçirir.” şeklinde tercüme edilmiştir.

nur arayın!’ Ve hemen aralarına kapısı da olan bir duvar çekilir; duvarın iç tarafında rahmet, kendilerine bakan dış tarafında ise azap vardır. Münafıklar onlara, ‘Sizinle beraber değil miydik?’ diye seslenirler. Onlar, ‘Evet öyleydi’ derler.”³²¹ âyetinde haber verilmektedir. Bu görüşte olanlara göre Yüce Allah’ın aldatması, alay etmesi ve tuzak kurması gibi fiilleri hep bu anlama gelmektedir. Allah Teâlâ’nın münafıklarla alay etmesinin, Rablerine karşı inkârları ve işledikleri suçlar sebebiyle Yüce Allah tarafından azarlanmaları ve kınanmaları şeklinde anlaşılması da mümkündür.

Taberî’nin naklettiği diğer bir görüşe göre ise Yüce Allah’ın “*إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ*/Münafıklar Allah’ı aldatmaya kalkışıyorlar. Hâlbuki Allah da onları aldatmaktadır.”

âyetinde bahsi geçen aldatmasından maksat, aldatılmaya çalışılan bir kimsenin işin aslı ortaya çıktığında kendisini aldatmaya çalışana “asıl ben seni aldattım” demesindeki gibi bir cevap niteliğindedir. Alay etme ve tuzak kurma fiillerini de bu çerçevede anlamak gerekmektedir. Yoksa âyetlerde haber verilen Yüce Allah’ın bu kerih fiilleri yaptığı değil, kâfir ve münafıkların yapmaya çalıştıkları bu fiillerin kendi başlarına geçtiğidir.

Nakledilen bir diğer görüş ise İbn Atıyye’nin cezanın suç ile aynı biçimde isimlendirilmesi şeklindeki te’viliyle benzerdir. Buna göre âyetler, Yüce Allah’ın alayları, aldatmaları ve kurdukları tuzaklar sebebiyle kâfir ve münafıkları karşılıksız bırakmayacağı ve cezalandıracağını haber vermektedir. Alacakları cezanın yaptıkları kerih fiille aynı şekilde isimlendirilmiş olması da “*وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا*”/Bir kötülüğün karşılığı ona denk bir kötülüktür.”³²²

âyetindeki durumda olduğu gibidir. Buna göre âyette bahsi geçen ilk seyyie, sahibinin Yüce Allah’a karşı işlediği suç için, ikinci seyyie ise adalet için kullanılmıştır. Bu adalet de suçlunun işlediği suça karşılık Yüce Allah tarafından uğrayacağı cezadır. Yani her ne kadar lafızlar aynı olsa da kastedilen mana farklıdır.

Aktarılan son görüşte ise kerih fiiller hakikî manalarıyla anlaşılmaktadır ve Taberî de bu düşünceyi desteklemektedir. Arap diline göre alay etmek, alay eden kimsenin alay ettiği kimseyi görünüşte razı edecek fiil ve sözler sarf etmesidir. Oysaki onu bu fiil ve sözlere yönelten içindeki kötülüktür. Aldatmak ve tuzak kurmak da aynı anlama gelir. Münafıklar da müminlerle alay etmek için aslında inkâr ettikleri halde Allah Resûlü’nü (s.a.v.) ve tebliğ ettiklerini kabul ediyormuş gibi görünerek onların arasında yaşamaya ve İslâm’ın hükümleriyle

³²¹ el-Hadîd 57/13-14.

³²² eş-Şûrâ 42/40.

muamele görmeye devam ederler. Dünyada iken dilleriyle imanı ikrar etmelerinden dolayı gördükleri muamelenin ahirette de devam edeceğini ve müminlerle birlikte haşredileceklerini sanırlar. Ancak Yüce Allah, münafıkların kalplerinde hakikî imanın bulunmadığını ve itikatlarındaki kötülüğü elbetteki bilmektedir. Dolayısıyla alay ederek girdikleri mümin zümresinden ahirette ayrılacak ve bu suçlarının cezası olarak cehenneme atılacaklardır. Aslında iman etmediklerini bildiği hâlde dünyada iken müminler arasında ve İslâm'ın hükümlerine göre yaşamalarına izin vermesi ancak ahirette onları cezalandırması da Taberî tarafından Yüce Allah'ın münafıklarla alay etmesi, onları aldatması ve onlara tuzak kurması şeklinde tefsir edilmiştir. Bahsi geçen kerih fiillerin Yüce Allah'a isnadının caiz olmadığını söyleyen ve bu fiilleri ondan nefyedenler için de Taberî, Allah Teâla bu fiilleri yaptığını haber verirken bunu reddetmenin yanlış olduğunu dile getirmektedir. Önceki kavimleri suda boğduğu ya da yere batırdığını söylediğinde nasıl ki kabul ediliyorsa bu fiilleri de onlardan ayıracak bir delilin bulunmadığını ve Yüce Allah tarafından hakikî manasıyla yapıldığını kabul etmek gerekmektedir.³²³

Yüce Allah'ın âyetlerde kendine isnad etmiş olduğu kerih davranışların Taberî dışındaki müfessirler tarafından hakikî anlamıyla te'vil edilmediği görülmektedir. İbn Atıyye, alay etme, aldatma ya da tuzak kurma fiillerinin hepsini, Allah Teâlâ tarafından düşünüldüğünde cezanın suçun ismiyle aynı şekilde isimlendirilmesi şeklinde açıklamıştır. Netice olarak kerih fiillerin gerek hakikî gerekse mecâzi manaları bağlamında yapılan te'villere bakıldığında ise Yüce Allah'ın bu fiilleri kendisine isnad etmesi hususunda bir işkâlin bulunmadığı anlaşılmaktadır.

3.1.6. Allah Teâlâ'nın helâk etmek istediği kavme kötülüğü emretmesi

Kur'ân-ı Kerîm'de Yüce Allah'ın, kavimlerin helâkinden söz ettiği âyette “وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً”

وَأَمْرًا مُتَرَفِّعًا فِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا / Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın şımarmış yöneticilerine emirler veririz; onlar ise orada günah işlemeye devam ederler, sonuçta o ülke helâke müstahak olur, biz de oranın altını üstüne getiririz.”³²⁴ buyurması bir müşkil gibi görünmektedir. Zira âyete ilk bakıldığında kavimlerin helâk edilme sebeplerinin işledikleri günahlar değil, Yüce Allah'ın isteği olduğu ve bu isteği doğrultusunda da onları helâk etmeden önce buna zemin hazırlayacak günahları işlemeye sevk ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kavimlerin, işledikleri günahlar sebebiyle helâk edilmelerinden ziyade helâk edilmek

³²³ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/301-304.

³²⁴ el-İsrâ 17/16.

istendikleri için günah işlemeye sevk edildikleri ve nihayet bu sona müstahak oldukları sonucuna varılması muhtemeldir.

İbn Atıyye, âyetin muhtelif te'villerinin sebebi olarak kıraat farklılıklarını göstermiştir. Âlimlerin büyük bir kısmı âyeti, nehyetmenin zıddı olarak “أَمَرْنَا/emrettik” şeklinde mâzî fiil olarak okumuşlardır. Nâfi‘ ve İbn Kesîr’in bazı rivâyetlerinde ise çoğaltmak manasında hemzenin meddi ile “أَمَرْنَا” şeklinde okunduğu görülmektedir. Arap dilindeki kullanımında bir kavim çoğaldığında “أَمَرَ الْقَوْمُ”, müteaddî olarak Allah Teâlâ’nın onları çoğalttığı söylenmek istediğinde ise “أَمَرَهُمُ اللَّهُ” denilmektedir. Ebû Amr ve başka kıraat âlimleri ise âyeti ‘م’ harfinin şeddesi ile “أَمَرْنَا” şeklinde okumuşlardır.³²⁵

“أَمَرْنَا” lafzındaki kıraat farklılıklarını zikretmesinin ardından İbn Atıyye, bu kıraatler üzerinden yapılabilecek farklı te'viller hususunda, Taberî’nin görüşlerine yer vermiştir. Taberî, lafız çoğunluk tarafından yapıldığı gibi “أَمَرْنَا/emrettik” şeklinde nehyetmenin zıttı olarak okunduğunda bunun “أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا بِالطَّاعَةِ”/şehrin refah içinde yaşayanlarına itaat etmelerini emrettik” manasına geldiğini zikretmektedir. Yani âyetle mukadder bir “الطَّاعَةِ” lafzı vardır ve mütreflere fâsık olmaları değil, Allah Teâlâ’ya itaat etmeleri emredilmiştir. Kavim ise bu emre uymayıp Allah Teâlâ’ya isyan ederek o şehirde fasıklık yaptıkları için helâk edilmişlerdir. Lafız bu şekliyle okunduğunda “أَمَرْنَا جَعَلْنَاهُمْ أُمَرَاءَ”/onları emirler (liderler) yaptık” manasına gelmesi de muhtemeldir. Buna göre âyet, Yüce Allah’ın şehirde refah içinde yaşayan kimseleri halka lider olarak tayin ettiği ancak onların fık işledikleri manasına gelmektedir.³²⁶

Taberî, âyetin “أَمَرْنَا” şeklinde okunması durumunda üçüncü bir te’vil olarak Basralı dil âlimlerinin “أَكْثَرْنَا مُتْرَفِيهَا”/mütreflerini çoğalttık” manasını gelebileceğini söylediklerini dile getirmektedir. Âlimler bu manayı desteklemek için Hz. Peygamberden (s.a.v.) rivayet edilen “حَيْرُ الْمَالِ مَهْرَةٌ مَأْمُورَةٌ أَوْ سَكَّةٌ مَأْمُورَةٌ”/Hayırlı mal, çok doğuran bir kısrağ ya da verimli bir arazi

³²⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü l’-vecîz*, 3/444.

³²⁶ et-Taberî, *Câmi ‘u l-beyân*, 17/403.

parçasıdır.”³²⁷ hadîs-i şerîni delil olarak kullanmışlardır. Rivâyetteki ‘مَأْمُورَةٌ’ kelimesi kısırağın, çok doğurduğu manasına gelmektedir. Ancak Taberî, Kûfeli dil âlimlerinin bir kısmının “أَمْرُنَا” lafzının yalnızca elifin meddi ile “أَمْرُنَا” şeklinde olduğunda çoğaltmak manasına geleceğini kabul ettiklerini ve bu sebeple manaya delil olması açısından söz konusu hadîs-i şerifin kullanılmasını doğru bulmadıklarını zikretmektedir. Onlara göre hadîs-i şerifte lafzın “مَأْمُورَةٌ” şeklinde kullanılması sonrasında gelen “مَأْمُورَةٌ” ifadesi ile ses açısından uyumlu olması içindir.³²⁸

Taberî’nin zikrettiği üçüncü farklı kıraate göre Ebû Osman, lafzı ‘م’ harfinin şeddesi ile “أَمْرُنَا/onları liderler yaptık” şeklinde okumuş ve te’vil ehlinde bir grup da âyeti bu kıraate uygun şekilde te’vil etmiştir. Lafız böyle okunduğunda İbn Abbas âyeti, şehrin kötü kişilerinin onlara musallat edildiği ve onların şehirde isyan ettikleri, bunun sonucunda da Allah Teâlâ’nın onları azapla helâk ettiği şeklinde te’vil etmiştir. Yüce Allah’ın “وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرًا جُرْمِهَا لِيَمْكُرُوا” *Ve işte böyle, biz her şehirdeki büyük suçluları, orada hile yapsınlar diye liderler kıldık.*³²⁹ âyetinin de bu te’vile delâlet ettiğini belirtmiştir.³³⁰ Ancak İbn Atıyye, Ebû Ali el-Fârisî’nin (v. 377/987) “أَمْرُنَا” lafzıyla hükümdarlık anlamında liderlik vermenin kastedilmesinin mümkün olmadığı şeklinde görüşünü dile getirmektedir. Çünkü liderlik yalnızca tek bir kişide ve ondan sonraki zamanda da başka bir kişi de bulunur. Fakat Allah Teâlâ’nın toplumu helâk etmesi ise onlardan birinin liderliği döneminde gerçekleşir. Dolayısıyla aynı anda hükümdarlığın mütreflerden birçok kimseye verilmesi söz konusu değildir.³³¹ Bununla birlikte İbn Atıyye, âyetin hükümdarlık anlamında liderlik verilmesi olarak te’vil edilmesi durumunda da anlamın güzel olacağını belirtmektedir. Yüce Allah bir ümmete mütreflerden bir kimseyi hükümdar olarak verdiğinde ve o kimse günahkâr olduğunda toplumda yavaşça bozulma başlar. Bu kimsenin ardından hükümdarlık bir başka günahkâr mütrefe geçtiğinde bozulma daha da büyür, yayılır ve süreç toplum tamamen bozulup helâk edilmeye müstahak oluncaya kadar devam eder.

³²⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Adil Mürşid (Müessesetü’r-Risâle, 1421), 25/173 (No. 15845).

³²⁸ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/403.

³²⁹ el-En’âm 6/123.

³³⁰ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/404.

³³¹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 3/444.

Fâsık ve günahkâr kimselerden son hükümdar zamanında da Yüce Allah, bu kavmi helâke uğratır.³³²

Liderlik manası ifade eden “أَمَرْنَا” şeklinde kıraat hakkında İbn Atıyye, bunun iki farklı manaya gelebileceğini zikretmiştir. Bunlardan ilkinde göre liderlik ile kastedilen krallık ya da devlet liderliği değil insanlara emirler verip onları kendilerine itaat ettirmeleridir. Çünkü Araplar, hükümdar olmasa daha insanlara emir veren kimselere “الأمير” derler. el-A‘şâ’nın “إِذَا كَانَ هَادِي” Eğer bir delikanlının rehberi mızrağın ucu ise, o kişi emreden kimseye itaat eder.” beyti de buna örneklik teşkil etmektedir.³³³ el-A‘şâ beytinde bir insan yaşlandığında, gözleri artık görmez olduğunda ve bastonuna dayanarak yürüdüğünde kendisine emir veren herkese itaat eder demek istemiştir. Yani âyette yalnızca hükümdarlığın değil rehberlik ve liderliğin kastedilmiş olması da mümkündür.³³⁴ Bu da İbn Atıyye’nin Ebû Ali el-Fârisî’den nakletmiş olduğu liderliğin yalnızca tek bir kişide olması gerektiğiyle ilgili görüşü ile de uyum arz etmektedir.

İbn Atıyye, âyette geçen الأمر kelimesinin sadece mütrefler için değil kavimdeki tüm insanlar için geçerli olduğunu söylemiştir. Ancak âyette yalnızca mütreflerin zikredilmesi onların yaptığı ifsadın kavim üzerindeki etkisinin diğerlerine göre çok daha büyük ve tesirli olmasından dolayıdır. Onlar, delâletin lideri olurlar ve halk da onları takip eder.³³⁵

Âyetteki emir lafzının manası konusunda Zemahşerî, bir kavmin helâk zamanı yaklaşp da artık onlara verilen mühlet sonra erdiğinde Allah Teâlâ’nın onlara fıkı emrettiği ve onların da bunu yaptığını dile getirmektedir. Ancak Yüce Allah’ın hakikî manada fıkı işlemeyi emretmesi düşünölemeyeceğinden bu emrin mecâzen olduğunu bilmek gerekmektedir. Allah Teâlâ kavme nimetlerini bolca verir ancak insanlar bu nimetlere şükretmek yerine bunları günahlarına ve hevâlarına bir vesile yaparlar. Kendilerine verilen nimetler sebebiyle böyle davranmalarından dolayı sanki bunun için nimetlendirilmiş gibi olurlar ancak aslında nimetler iyilik yapmaları, şükretmeleri ve hayırda kullanmaları için verilmiştir. Allah Teâlâ onlara verdiği nimetler ve sıhhat ile birlikte hayrı ve şerri işleme gücü de vermiş ancak bu kimseler kendilerine verilen

³³² İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 3/445.

³³³ Meymûn b. Kays A’sâ’l-Kebîr, *Dîvânu’l-A’sâ’l-Kebîr Meymûn b. Kays* (Cemâmiz: Dâru’l-Âdâb, 1950), 95.

³³⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 3/445.

³³⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 3/444-445.

nimetler vesilesiyle itaat etmek yerine fiske işlemeyi tercih etmiştir. Bununla birlikte Zemahşerî, âyette mukadder bir الطاعة lafzının bulunduğunu da kabul etmemektedir. Zira mahzûf bir lafzın bulunduğu dair âyette bir delil yoktur. Dolayısıyla hazfedildiğine dair bir delilin bulunmadığı bir ifadeyi âyette takdir etmek de doğru olmaz.³³⁶

Sonuç olarak söz konusu âyete bakıldığında, kavimlerin kendi iradeleri ile değil Yüce Allah'ın kavmin mütreflerine yani refah seviyeleri yüksek insanlarına verdiği emir sebebiyle bu emre uyarak fiske düştükleri anlaşılmaktadır. Ancak rablerinin emrini yerine getirmeleri sebebiyle helâk edilmeleri ise adalet konusunda bir müşkili ortaya çıkarmaktadır. İbn Atıyye konu hakkında farklı kıraatlerden yola çıkarak pek çok görüşe yer vermiştir. Bu kıraatler içerisinde “أَمَرْنَا” şeklindeki okuyuşun şayet hükümdar kılmak, liderlik vermek manasında te'vil edilirse âyetin manasının güzel olacağını dile getirmiştir. Kavme liderlik yapan her bir kimse fiske işlediğinde toplum da onlara uyacak ve böylece her lider döneminde fâsıklık daha da artarak toplumun geneline yayılacaktır. Artık kavim doğru yoldan ve itaatten tamamen ayrıldığında da helâk kaçınılmaz olacaktır. İbn Atıyye ve diğer müfessirlerin yaptığı bütün te'villere bakıldığında Yüce Allah'ın kesinlikle fiske emretmesinin mümkün olmadığı ve işkâlin ortadan kalktığı görülmektedir.

3.1.7. Allah Teâlâ'ya beşerî sıfatların isnat edilmesi

Kur'ân-ı Kerîm'de Yüce Allah'ın yaratılmış hiçbir şeye benzemediği “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ/O'na benzer hiçbir şey yoktur.”³³⁷ âyetiyle haber verilmektedir. Ancak bazı âyetlerde الوجه/yüz, اليد/el, العين/göz gibi organların ve istivâ etmek, gelmek gibi fiillerin Allah Teâlâ'ya isnat edilmiş olması teşbihî bir ilâh anlayışına sebebiyet vermektedir. Bu da tevhid inancına göre Yüce Allah'ın mahlûkata benzemeyeceği ilkesiyle zahiren bir çelişki arz etmektedir.

³³⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/654.

³³⁷ eş-Şûrâ 42/11.

3.1.7.1. Yüz/Vech

الوجه/Yüz kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok farklı anlamda kullanılmış olmakla birlikte bazı âyetlerde Allah Teâlâ'ya isnat edildiği görülmektedir.³³⁸ “وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُهُ”³³⁹ “وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا”³³⁹ “Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın veçhi oradadır.”³³⁹ “الله/Allah ile birlikte başka bir tanrıya yalvarma! O'ndan başka tanrı yoktur. O'nun veçhinden başka her şey yok olacaktır.”³⁴⁰ ve “وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ”³⁴⁰ “Azamet ve kerem sahibi rabbinin veçhi ise bâki kalır.”³⁴¹ âyetleri Yüce Allah'a beşerî bir vasıf olan vechin atfedilmesine örnektir. Bu âyetlerde bahsi geçen vecih ile kastedilenin ne olduğu ve bu lafzın nasıl te'vil edilmesi gerektiği özellikle kelâmcılar ile Selefî âlimler tarafından tartışılmıştır.³⁴²

İbn Atıyye, Bakara sûresinde “فَتَمَّ وَجْهُهُ” ifadesinin bir kimsenin yönünün Allah Teâlâ'ya döndüğü anlamı taşıdığını belirtmektedir. Arap dilinde yolculuğa çıkıldığında gidilen yön için de yine vecih ifadesinin kullanıldığı görülür. Bununla birlikte beşere ait bir vasıf olan vechin Yüce Allah'a izafesinin te'vili hakkında âlimlerin ihtilafı söz konusudur. Âlimlerin bir kısmına göre âyette vecih ile kastedilen Allah Teâlâ'nın varlığı yani zatıdır. Duyular âleminde en çok görülen ve kıymeti en büyük organ olmasından dolayı bir şeyin zâtını ifade etmek için mecâzî olarak yüz ifadesinin kullanılması Arap dilinde oldukça yaygındır. Bazı âlimler ise vechin Yüce Allah'ın akıl ile bilinen kadîm sıfatlarına ek olarak yalnızca sem'/nakil ile bilinen sıfatlarından biri olduğunu dile getirmektedir ancak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (v. 478/1085) bu görüşü zayıf olarak değerlendirmiştir.³⁴³ İbn Atıyye, bunun gibi başka âyetlerde vecih lafzının Allah Teâlâ'nın rızasının ve hoşnutluğunun olduğu cihet manasına da gelebileceğini belirtmektedir.

³³⁸ Vecih lafzının Kur'ân-ı Kerîm'deki farklı kullanımları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mesut Işık, “Anlam Bilim Bakımından Kur'an Kerim'de 'Vech' Sözcüğü”, *Universal Journal of Theology (Dergi)* II/1 (2017), 85-96.

³³⁹ el-Bakara 2/115. Bu âyetteki vecih kelimesine *Kur'ân Yolu Meâli*'nde 'zât' anlamı verilmiştir.

³⁴⁰ el-Kasas 28/88. Bu âyetteki vecih kelimesine *Kur'ân Yolu Meâli*'nde 'zât' anlamı verilmiştir.

³⁴¹ er-Rahmân 55/27. Bu âyetteki vecih kelimesine *Kur'ân Yolu Meâli*'nde 'zât' anlamı verilmiştir.

³⁴² Vecih lafzının te'vili konusundaki farklı görüşler için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Vecih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012). Allah Teâlâ'ya isnat edilen beşerî sıfatlarla ilgili olarak Mu'tezilî ekolün temsilcilerinden Zemahşeri'nin konu hakkındaki te'villeri için bk. Celil Kiraz, “Zemahşeri'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsil, Mecâz ve İstiâre Algılamaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (01 Haziran 2008), 519-568.

³⁴³ İmâmü'l-haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-i-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Ali Abdülmün'im Abdülhamîd (Mısır: es-Saâdet, 1369), 78.

Allah rızası için sadaka veren bir kimsenin “لَوْجِهَ اللَّهِ” ifadesini kullanması bundandır. Özellikle bu âyet bağlamında bakıldığında vecih lafzının bir diğer manasının kişinin kible için döndüğü yön olması da muhtemeldir. Vecih lafzının manası hakkında İbn Atıyye’nin naklettiği diğer bir görüşe göre âyette vecih lafzıyla الجاه/şeref ve yücelik kastedilmektedir.³⁴⁴ Kavmin en öne çıkan, itibarlı ve şerefli kişisi için “وجه القوم/kavmin veçhi” denilmesi buna örnektir. Lafzın manasının böyle olduğunun kabul edilmesi durumunda ise âyet, nereye dönülürse dönülsün Allah Teâlâ’nın yüceliği ve azametinin orada olduğu manasına gelmektedir.³⁴⁵

Allah Teâlâ’ya vecih sıfatının izafe edildiği bir diğer yer de Kasas sûresindeki “كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا” âyetidir. İbn Atıyye, söz konusu lafız hakkında Taberî ve içlerinde Cüveynî’nin de bulunduğu bir grup âlimin önceki âyette olduğu gibi burada da Yüce Allah’ın vechiyle zâtının kastedildiği görüşünde olduklarını zikretmektedir. Buna göre âyet, Yüce Allah’ın zâtı dışına her şeyin helâk olacağı manasına gelmektedir. Zeccâc’ın da bu görüşle aynı doğrultuda “إِلَّا” ifadesini “إِلَّا إِيَّاهُ” şeklinde te’vil ettiği görülmektedir.³⁴⁶ Süfyân es-Sevrî’ye (v. 161/778) göre ise âyetteki murâd-ı ilâhî, Allah Teâlâ’nın rızası için yapılan amellerin, ona gösterilen itaat ve yönelişin asla yok olmayacağıdır. Arap şiirindeki “رب العباد إليه الوجه والعمل/Kulların rabbi ki yöneliş ve amel onadır.” beytinde³⁴⁷ ve Allah Teâlâ’nın “وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعُدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ”³⁴⁸ buyruğunda da vecih ifadesi yine aynı şekilde rızasını kazanmak için amel-i sâlih ile rabbe yöneliş manasında kullanılmıştır.³⁴⁹

Vecih sıfatının Yüce Allah için kullanıldığı bir diğer yer de Rahmân sûresindeki “وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ” âyetidir. İbn Atıyye, bu âyette de vecih ifadesinin Allah Teâlâ’nın zâtı için kullanıldığını dile

³⁴⁴ İbn Atıyye söz konusu görüşü Ebû Mansûr’un *el-Mukni*’ adlı eserde zikrettiğini belirtmektedir ancak yapılan araştırma sonucunda eser ve müellifin eşleşmediği görülmüştür.

³⁴⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/200.

³⁴⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1408), 4/158.

³⁴⁷ Ebû Bişr Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1408), 1/37.

³⁴⁸ el-En’âm 6/52.

³⁴⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 4/304.

getirmektedir. Zira hakikî anlamda bir uzuv olarak yüzün Yüce Allah için düşünülmesi mümkün değildir. Bir işin veya sözün özü, hakikati ve zâtı hakkında “وجه القول” veya “وجه الأمر” denilmesi de âyetteki bu kullanıma bir örnektir. Dolayısıyla bir önceki âyette “كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا” *Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir.*³⁵⁰ buyurarak yeryüzündeki her şeyin yok olacağını haber veren Yüce Allah, söz konusu âyette de yalnızca azamet ve kerem sahibi olan zâtının bakî kalacağını bildirmektedir.³⁵¹

İbn Atıyye’nin vecih kelimesinin Allah Teâlâ’ya isnat edildiği âyetler hakkında yaptığı ve naklettiği te’villere bakıldığında bu lafzın hakikî değil mecâz anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. Yarattığı hiçbir şeye benzemeyen Yüce Allah’ın vechinin zikredildiği âyetlerde onun zâtı, rızası ve azameti kastedilmektedir. Lafzın bu muhtemel mecâzî manalara hamledilmesiyle de beşerî sıfatların Yüce Allah’a izafesinden ortaya çıkabilecek teşbihî ilâh anlayışı izâle edilmiştir.

3.1.7.2. El/Yed

Yaratılmış hiçbir şeye benzemediği bilinmekle birlikte bazı âyetlerde اليد/el lafzının Allah Teâlâ’ya izafe edildiği görülmektedir. Bu lafız ona isnat edildiğinde hakikî manada bir uzvun mu kastedildiği yoksa mecazî anlam mı taşıdığı konusunda bir müşkil ortaya çıkmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’deki “أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ”³⁵² *Aksine O’nun iki eli de açıktır.* *أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ* *Görmezler mi ki kendi ellerimizin eserlerinden olmak üzere onlar için sahip oldukları nice hayvanlar yarattık.*³⁵³ *أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ* *Allah, “Ey İblîs” dedi, “Kendi ellerimle yarattığım şu varlığın önünde secde etmekten seni alıkoyan nedir?”*³⁵⁴ ve *أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ* *Allah’ın eli onların elleri üzerindedir.*³⁵⁵ âyetlerine bakıldığında yarattıklarına benzemediği bildirilen bir ilaha bu şekilde uzvun isnadı, zahiren bir çelişkiye sebebiyet vermektedir.

³⁵⁰ er-Rahmân 55/26.

³⁵¹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 5/229.

³⁵² el-Mâide 5/64.

³⁵³ Yâsîn 36/71.

³⁵⁴ Sâd 38/75.

³⁵⁵ el-Feth 48/10.

Yâhudilerin Yüce Allah’a cimrilik atfetmek için onun hakkında *يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ* /Allah’ın eli bağlanmış!³⁵⁶ demeleri üzerine Allah Teâlâ “*Aksine O’nun iki eli de açıktır.*” cevabını vermiştir. İbn Atıyye, İbn Abbas’tan âyette bahsi geçen iki elin Allah Teâlâ’nın iki büyük nimeti olduğu şeklindeki görüşü nakletmektedir. Fakat bu iki büyük nimetin ne olduğu konusunda âlimler ihtilafa düşmüşlerdir. Bir grup âlim bu iki nimetten birinin dünya, diğerinin ise ahiret nimetleri olduğunu söylerken bir diğer grup ise bunlardan birinin zahirî, diğerinin ise batınî nimetler olduğu görüşündedir. Başka bir gruba göre ise bu nimetlerden biri yağmur iken diğeri bu yağmur neticesinde ortaya çıkan bitkilerdir. İbn Atıyye, söz konusu te’villerden yola çıkarak Allah Teâlâ’nın iki elinin açık olmasından maksadın bütün mahlûkata nimetler bahşetmesi olduğunu belirtmektedir. Bu bahşedilen nimetler için mecazî olarak iki el lafzının kullanılması ise Arapların dil üslubuna uygunluk arz etmektedir. Zira onlar, bir kimsenin cömertliğini ifade etmek için o kişinin iki eliyle infak ettiğini söylemektedirler. el-A‘şâ’nın “*يداك يدا مجد فكف*” /-Senin iki elin şerefli bir kimsenin iki elidir. Bir el ihsan eder; diğer el ise malını kısıkansa dahi infak eder.” beytinde de cömertliği ifade etmek için mecaz yoluyla iki el lafzının kullanıldığı görülmektedir.³⁵⁷ İbn Atıyye, iki el ile Yüce Allah’ın mahlûkata bahşettiği nimetlerin kastedildiğine işaret eden karinenin ise âyetin devamında geçen “*يَنْفِقُ*” ifadesi olduğunu beyan etmektedir.³⁵⁸

Nesefî, âyette geçen ifadelerin gerçek manalarıyla ele alınmaması gerektiğini dile getirmekte ve yed lafzının doğru anlaşılması için Arap dilindeki kullanımlardan örnekler vermektedir. Âyette zikredilen elin, bu elin açık/*مبصوطة* ya da kapalı/*مغلولة* olmasının mecazî olarak te’vil edilmesi gerekmektedir. Çünkü bir hükümdar kendi elini kullanmadan yalnızca işaret vererek bir ikramda bulunsa ya da bunu yine bir işaretiyle engellese bile o hükümdar hakkında eli açık ya da bağlı ifadeleri yine de kullanılır. Aynı şekilde kolu omzuna kadar kesik olan bir kimse de ihsanda bulunsa yine bu kişi için de eli açık denilir. Nesefî beyân ilmine vukûfiyeti bulunmayan kişilerin bu tür ifadelerin mecazî manalarını anlama konusunda zorlanacaklarını belirtmektedir.³⁵⁹

³⁵⁶ el-Mâide 5/64.

³⁵⁷ A‘şâ’l-Kebîr, *Dîvânu’l-A‘şâ*, 225.

³⁵⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/216.

³⁵⁹ Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, thk. Yûsuf Ali Bûdeyvi (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1419), 1/459. Nesefî’nin yed lafzının Allah teâlâ’ya izafesi konusundaki görüşleri için bk. Mehmet Akın, “Nesefî Tefsirinde Müşkîl-’l-Kur’an Açısından ‘Ruyetullah ve Yedullah’ = ‘Ruyetullah and

Kureyşli müşriklerin dinden yüz çevirerek putlara tapmaları sebebiyle Yüce Allah onlar hakkında “أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِيَنَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ”/Görmezler mi ki kendi ellerimizin eserlerinden olmak üzere onlar için sahip oldukları nice hayvanlar yarattık.” buyurmakta ve onlara bahşettiği nimetlere dikkatlerini çekmektedir. İbn Atıyye, âyette “أَيْدِيَنَا/ellerimiz” lafzının ise Yüce Allah’ın kudretini ifade ettiğini dile getirmektedir. Bu kudretten Kur’ân-ı Kerîm’in farklı yerlerinde “يد”, “يدين” ve “أيد” şeklinde söz edilmektedir. Çünkü insanlar, güç ve kuvvetlerini el ile gösterirler. Bu yüzden de yaratılmışlara benzeyen her türlü özellikten münezzeh olmasına rağmen daha kolay anlaşılmasını sağlamak için Allah Teâlâ’da kendi kuvvetini bu şekilde ifade etmiştir.³⁶⁰

Yüce Allah, Hz. Âdem’i (a.s.) secde etmediği için İblis’i sorguya çekerken “قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ” قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي”/Allah, “Ey İblîs” dedi, “Kendi ellerimle yarattığım şu varlığın önünde secde etmekten seni alıkoyan nedir?” buyurmakta ve Hz. Âdem’in (a.s.) yaratılışının kendi elleriyle olduğunu bildirmektedir. İbn Atıyye, buradaki ifadenin de Yasin sûresindekine benzediğini belirtmektedir. Burada da dinleyen kimsenin anlamasını kolay kılmak için Yüce Allah’ın kuvveti ve kudreti ‘اليد/el’ lafzıyla ifade edilmiştir. Çünkü insan için kuvvet, baskınlık ve iktidar eylemleri el vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Arapların zihinlerinin Yüce Allah hakkındaki cehaletleri sebebiyle onun dokunmaksızın bir şeyi yaratmış olmasını anlamlandıramayıp reddetmeleri de mümkündür. Bu sebeple de Yüce Allah kudretini, Arapların anlayabileceği bir üslupla, el lafzını zikrederek ifade etmiştir.³⁶¹

İbn Atıyye, bazı rivâyetlerde Allah Teâlâ’nın dört şeyi bizzat eliyle yani kendi kudretiyle yarattığının haber verildiğini bildirmektedir. Bu dört şey; Arş, kalem, Adn cenneti ve Âdem’dir (a.s.) ve bunun dışında kalan her şey onun “Ol!” emriyle yaratılmıştır. İbn Atıyye bahsi geçen rivâyetin sahih olması durumunda maksadın zikredilen dört şeyin şerefine ve önemine dikkat çekmek olduğunu belirtmektedir. Zira bu dört şeyin dışında kalan varlıklar da yine Yüce Allah tarafından yokluğu varlık âlemine çıkaran aynı kudret ile yaratılmıştır.³⁶²

Yedullah’ in the Exegesis of al-Nasafi in the Context of al-Mushkil al-Qur’an”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXVIII/1 (2017), 67-75.

³⁶⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 4/463.

³⁶¹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 4/514.

³⁶² İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 4/515.

Yüce Allah, “يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ/Allah’ın eli onların elleri üzerindedir.” âyetinde de yine kendine cismani bir uzuv olan eli isnat etmektedir. Allah Resûlü (s.a.v.) ile Müslümanlar arasında Hudeybiye’de gerçekleşen ve Bey’atü’r-Rıdvân olarak bilinen biatleşme hususundan bahseden bu âyet-i kerimede zikredilen “اليد” lafzı, müfessirlerin çoğunluğuna göre nimet anlamına gelmektedir. İbn Atıyye, bu biat sayesinde gelecekte ortaya çıkacak güzellikler sebebiyle bu fiilin bizzat kendisinin Allah Teâlâ’nın bir nimeti olarak değerlendirildiğini dile getirmektedir. “فَوْقَ أَيْدِيهِمْ” ifadesiyle de sahâbenin biat için uzattığı ellerin üzeri zikredilerek bu nimetin yüceliğine işaret edilmiştir. İbn Atıyye, bazı müfessirlere göre “اليد” lafzının Yüce Allah’ın kudreti anlamına geldiği görüşünde olduklarını dile getirmiştir. Bu şekilde yorumlandığında ise âyet, Müslümanların gücünü Allah Teâlâ’nın kendi kudretiyle desteklediği manasına gelmektedir ki bu vesileyle Müslümanlara ve Hz. Peygamber’e (s.a.v.) gelecekte onları bekleyen zafer nimeti haber verilmektedir. Bu durumda yed lafzı, İbn Atıyye’nin naklettiği ilk görüşe göre te’vil edildiğinde gerçekleşmiş bir eylem olan biat nimeti anlamına gelirken; ikinci te’vile göre ise Allah Teâlâ’nın kudretiyle istikbalde gerçekleşecek zafer nimetini ifade etmektedir. Muhammed b. Hasan en-Nakkâş’a (v. 351/962) göre ise yedullâh lafzı âyette Allah Teâlâ’nın sevabı manasına gelmektedir. Yani Müslümanların Hz. Peygamber’e (s.a.v.) yaptıkları bu biat, Allah Teâlâ tarafından bir mükâfata mazhar olmalarına ve sevap kazanmalarına vesile olmuştur.³⁶³

Kur’ân-ı Kerîm’de “اليد/el” lafzının Yüce Allah’a izafe edildiği âyetlerin İbn Atıyye tarafından yapılan te’villerine bakıldığında bu lafızların mecaza hamledildiği görülmektedir. Gerek İbn Atıyye gerekse görüşlerine yer verdiği diğer âlimler, yed lafzını hakikî anlamıyla ele almaktan ve Yüce Allah’a mahlûkata benzeyen bir özellik atfetmekten kaçınmışlardır. Bu sebeple âyetlerde Allah Teâlâ’ya isnat edilen yed lafızları, kudret veya nimet manalarında te’vil edilerek teşbihten tenzih edilmiştir.

3.1.7.3. Göz/Ayn

Mahlûkata her türlü benzerlikten münezze olmasına rağmen Yüce Allah’ın bazı âyetlerde yüz ve elin yanında “العين/göz” lafzını da kendine izafe ettiği görülmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de

³⁶³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 5/129.

“وَأَصْنَعِ الْفُلَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا”³⁶⁴ “وَلْتَصْنَعِ عَلَى عَيْنِي”³⁶⁵ Bizim gözetimimiz altında ve öğrettiğimiz şekilde gemiyi yap.”³⁶⁶ “وَأَصْبِرْ حُكْمَ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا”³⁶⁷ Sen rabbinin hükmünü sabırla bekle, kuşkusuz sen bizim gözetim ve korumamız altındasın.”³⁶⁸ ve “تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا”³⁶⁹ Gözetim ve korumamız altında akıp gidiyordu, kendisine inanılmamış olan o kulumuza bir mükâfat olmak üzere.”³⁷⁰ âyetlerinde Yüce Allah kendi gözünden bahsetmektedir. Diğerlerinde olduğu gibi burada da göz lafzının Allah Teâlâ için kullanımı yaratıcının benzersizlik yönü açısından işkâle sebebiyet vermektedir.

Ayn lafzını Yüce Allah’ın kendine isnat ettiği yerlerden biri Firavun’un zulmünden korumak için annesinin Hz. Mûsâ’yı (a.s.) Nil nehrine bırakmasından bahseden “وَلْتَصْنَعِ عَلَى عَيْنِي” âyetidir.

İbn Atıyye, bu âyette “العَيْن/göz” ifadesinin Hz. Mûsâ’nın (a.s.) Yüce Allah’ın gözetimi altında ve müşahadesi dâhilinde olduğunu ifade ettiğini belirtmektedir. Annesi tarafından nehre bırakılan Hz. Mûsâ’nın (a.s.) Firavun tarafından bulunup korunması ve yetiştirilmesinin Yüce Allah’ın idraki ve bilgisi altında bir iş olduğu haber verilmektedir.³⁶⁸

Allah Teâlâ’nın kendisine göz lafzını izafe ettiği bir diğer yer ise Hz. Nûh’a (a.s.) helâkten korunmak için bir gemi yapmasının emredildiği Hûd ve Mü’minûn ve Kamer sûresindeki âyetlerdir. İbn Atıyye bu âyetlerde geçen “بِأَعْيُنِنَا” lafızlarının “bizim gözetimimiz ve müşâhademiz altında” şeklinde anlaşılmasının mümkün olduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla da âyette kastedilen Yüce Allah’ın Hz. Nûh’u (a.s.) ve ehlini idraki, gözetimi, koruması ve muhafazasıdır. Bu lafzın hakikî manada bir uzuv olan göz şeklinde anlaşılması mümkün değildir zira Yüce Allah duyu organlarından, yarattıklarına benzemekten ve keyfiyetten münezzehtir.³⁶⁹ Kamer sûresindeki âyet hakkında buradaki “بِأَعْيُنِنَا” ifadesiyle yerden fışkıran pınar ve kaynakların kastedildiği şeklinde bir görüşü de zikreden İbn Atıyye, bunu zayıf olarak değerlendirmiştir.³⁷⁰

³⁶⁴ Tâhâ 20/39.

³⁶⁵ Hûd 11/37; el-Mü’minûn 23/27.

³⁶⁶ et-Tûr 52/48.

³⁶⁷ el-Kamer 54/14.

³⁶⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 4/44.

³⁶⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 3/169; 5/215.

³⁷⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 5/215.

İbn Atıyye, göz lafzının âyette tekil değil de “أَعِين” şeklinde çoğul olmasının gerçek anlamda bir çokluk değil Yüce Allah’ın azamet ve yüceliğini gösterdiğini ifade etmektedir. Bu durumun bir örneğini “فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ/Ne güzel kudret sahipleriyiz!”³⁷¹ âyetinde de görmek mümkündür. Zira burada da çoğul kalıp kullanılmış olmasına rağmen amaçlanan yalnızca Allah Teâlâ’nın kudretini yüceltmektir. Dolayısıyla da ifadenin bu âyetlerdeki çoğul kullanımı ile Tâhâ sûresindeki tekil kullanımı arasında mana bakımından hiçbir fark yoktur. Ancak “بِأَعْيُنِنَا” lafzının meleklerle işaret etmesi ve Allah Teâlâ’nın bu lafızla Hz. Nûh’u (a.s.) korumaları ve gözetmeleri için melekleri göz kıldığını kastediyor olması da mümkündür. Öyleyse “أَعِين” ifadesindeki çokluk, meleklerle nispetle hakikî manada kullanılmış olur.³⁷² Bununla birlikte İbn Atıyye, âyetlerde göz ifadesinin yalnızca “عَيْن” ve “أَعِين” şeklinde tekil ve çoğul olarak zikredilmesi ve lafzın “عَيْنَان/iki göz” şeklinde tesniye olarak kullanımına şerî bir delilin bulunmaması sebebiyle göz lafzının ikili kullanımının Kur’ân-ı Kerîm’in dil sınırlarını ihlal edeceğini bildirmektedir.³⁷³ Allah Resûlü’ne (s.a.v.) karşılaştığı zulüm ve sıkıntılara dayanabilmesi için bir teselli olarak inen Tûr sûresindeki “وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَخُوضَ رَبُّكَ فَلَئِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا” âyetinde de Yüce Allah kendisine göz isnat etmiştir. İbn Atıyye bu âyette, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) yalnız olmadığını hissettirmek için “بِأَعْيُنِنَا” lafzıyla Allah Teâlâ’nın gözetimi, koruyuculuğu ve kuşatması altında olduğunun hatırlatıldığını ifade etmektedir. Arap dilinde sultan tarafından korunan bir kimse için “فَلَان يَرْعَاهُ” ifadesinin kullanılması da buna bir örnektir. İbn Atıyye, Hz. Peygamber (s.a.v.) için bir teselli olan bu âyetteki hakikatin tüm insanların nefisleri tarafından içselleştirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü bu hakikat sayesinde dünyadaki sıkıntılar karşısında inanan insanın gönlü ferahlamış olur. Rabbi tarafından daimî bir gözetim altında olduğunu bilmek insanın terk edilmediği ve sonsuz kudret sahibi bir ilah tarafından korunduğu hissini uyandırarak rahatlama ve sıkıntılara karşı dayanıklılık sağlayacaktır.³⁷⁴

Yüce Allah’ın kendisine göz uzvunu isnat ettiği âyetlere bakıldığında İbn Atıyye’nin, bu lafızları mecaz olarak değerlendirdiği görülmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de yalnızca tekil ya da

³⁷¹ el-Mürselât 77/23.

³⁷² İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 3/169.

³⁷³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 4/141.

³⁷⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 5/194.

çoğul kullanımı bulunan göz lafzının, Allah Teâlâ'nın bizzat kendi koruması ve gözetimi ya da görevlendirmiş olduğu meleklerin muhafazası gibi muhtemel manalarının bulunduğunu dile getirmektedir. İbn Atıyye, lafzın bu mecazî manaları için Arap dilindeki kullanımları delil göstererek te'vilini güçlendirmiştir.

İbn Atıyye, yüz, el, göz gibi sıfatlar konusunda âlimlerin çoğunluğunun bu lafızların Arap dilinin kaideleri, mecaz ve istiare sanatları gibi ilimlerden yararlanılarak te'vil edilmesi gerektiği görüşünde olduklarını bildirmektedir. Buna göre Kur'ân-ı Kerîm'deki göz (العين/العين) ifadesiyle Yüce Allah'ın sahip olduğu ilim ve idrak kastedilmektedir. Zira Arap dilinde bir kişinin başkasını gıyabında bile olsa gözetmesi durumunda “فلان من فلان بمراى ومسمع”/Falan kişi falancanın gözü ve kulağı önündedir.” denilmektedir. Aynı şekilde الوجه/yüz lafzından maksat da Yüce Allah'ın zâtı ve sıfatlarıdır. İnsan vücudunda ön planda duran bir bölge olmasından dolayı âyetlerde Allah Teâlâ'nın zâtına da vecih ifadesiyle işaret edilmektedir.³⁷⁵

Yüce Allah'ın elinden (الأيدي/اليدين/اليد) söz edilen yerlerde de yine mecazî manalar amaçlanmakla birlikte bu manalar âyetlerde farklılıklar göstermektedir. اليد lafzı bazı âyetlerde kudret manasında kullanılmaktadır. Zira Araplar güç yetiremeyecekleri işler için “لا يد لي بكذا”/Bu işte elim yok.” diyerek acziyetlerini ifade ederler. Başka âyetlerde ise aynı lafzın bu kez nimet ya da iyilik manasına geldiği görülmektedir. Yine Arap dilinde birinin başkasına yaptığı iyiliği ifade etmek için “فلان عند فلان يد”/Falan kişinin falancada eli vardır.” denilmektedir. El lafzının Kur'ân-ı Kerîm'deki bir diğer kullanım amacı da Yüce Allah'ın mülkünü ve hâkimiyetini ifade etmektir ve Araplar bu lafzı “يد فلان على أرضه”/Falancanın eli bu arazi üzerindedir.” şeklinde kullanarak bir kimsenin belli bir toprak üzerindeki hâkimiyetini dile getirirler. Dolayısıyla aynı durumlar Kur'ân-ı Kerîm'de Yüce Allah için anlatılmak istendiğinde de Arap dilinin belagatinin kullanılması ve mecaz özelliklerinden yararlanılması da son derece anlaşılabilir bir durumdur.³⁷⁶

³⁷⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/215.

³⁷⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/215.

3.1.7.4. İstivâ

Beşerî bir eylemi ifade eden استواء/istivâ fiili Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyetlerde Yüce Allah'a isnat edilmektedir. İki âyette “ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ/Sonra semâya istivâ etti.”³⁷⁷ ifadesiyle Yüce Allah'ın semâya istivâsından bahsedilirken altı âyette “ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ/Sonra arşa istivâ etti.”³⁷⁸ ve bir âyette “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ/Rahmân arşa istivâ etti.”³⁷⁹ ifadesiyle de arşa istivâ ettiği bildirilmektedir. Yaratılmışlara mahsus bir fiilin onlara hiçbir yönden benzemeyen Yüce Allah'a atfedilmiş olması ise bir müşkili ortaya çıkarmaktadır.

İbn Atıyye, Bakara sûresindeki “ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ” âyeti hakkında buradaki ثَمَّ lafzının olayların oluş sırasını değil haberlerin veriliş tertibini ifade etmek için kullanıldığını belirtmektedir. Dolayısıyla bu lafzın âyette “هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا/O ki yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yarattı.” ifadesinden sonra gelmesi, Yüce Allah'ın önce yeryüzünü sonrasında ise gökleri yarattığı şeklinde bir sıralamaya işaret etmemektedir. Yüce Allah'ın yerleri ve gökleri yaratmasını anlatırken “ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ” ifadesiyle kendisinin semâya istivâsından söz etmesinin manası hususunda ise farklı görüşler zikretmektedir. Âlimlerin bir kısmı âyette bahsi geçen istivâdan maksadın, keyfiyeti ve sınırları belli olmayan bir yücelme ve yükseliş olduğu görüşündedir ve Taberî de bunu tercih etmektedir. Söz konusu te'vile göre âyet, Allah Teâlâ'nın emrinin, kudretinin ve saltanatının yüceliğini ifade etmektedir. İkinci bir görüş olarak İbn Keysân'a (v. 320/932 [?])göre ise âyetin manası Yüce Allah'ın semâya yönelmesidir. Bu görüşle ilgili olarak İbn Atıyye, Allah Teâlâ'nın semâya yönelmesinin var etmeye ve yaratmaya niyet ederek ona yönelmesi demek olduğunu dile getirmektedir.³⁸⁰ İbn Atıyye'nin Fussilet sûresindeki istivâ âyetini de bu ikinci görüşe uygun olarak te'vil ettiği görülmektedir.³⁸¹

İbn Atıyye'nin zorlama olarak nitelendirdiği üçüncü görüşe göre Yüce Allah'ın semâya istivâsı, oradaki işini bitirmesi ve yaratma eylemini nihayete erdirmesi anlamına gelmektedir. Âlimlerden bir kısmının kabul ettiği dördüncü görüşe göre ise istivânın anlamı أقبل/yöneldi,

³⁷⁷ el-Bakara 2/29; Fussilet 41/11.

³⁷⁸ el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3; er-Ra'd 13/2; el-Furkân 25/59; es-Secde 32/4; el-Hadîd 57/4.

³⁷⁹ Tâhâ 20/5.

³⁸⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/115.

³⁸¹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/6.

geldi demektir. Ancak İbn Atıyye, Taberî'nin bu görüşü naklettikten sonra zayıf olarak değerlendirdiğini zikretmektedir. Konu hakkındaki beşinci görüşe göre ise istivâ eden yani yükselen ve göğe yönelen Yüce Allah değil, dumandır. Ancak İbn Atıyye bu görüşün cümledeki söz dizimine ve lafzî bağlama aykırı olduğunu ve dolayısıyla kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. İbn Atıyye'nin yer verdiği altıncı görüşe göre ise âyetteki istivâ fiili استولى/istilâ etti, hâkim oldu manasına gelmektedir. Bu görüş için Hristiyan Arap şairlerinden el-Ahtal'ın (v. 92/710-11) “-/Bişr, kılıcsız ve kan dökmeden Irak'a hâkim oldu.” beyti delil gösterilmektedir. Ancak İbn Atıyye istivâ fiiliyle ilgili bu şekilde bir te'vilin “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى/Rahmân arşa istivâ etti.” gibi âyetlerde mümkün olabileceğini belirtmektedir. Bununla birlikte istivâdan söz eden âyetlerin manaları anlaşılmaya çalışılırken Yüce Allah hakkında bir mekândan başka bir mekâna geçişin ya da onunla ilgili bir şeyin sonradan oluşmasının kabul edilemeyeceği kuralının unutulmaması gerekmektedir. Zira Allah Teâlâ söz konusu olduğunda intikâl ya da hâl değiştirmeden bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeple de İbn Atıyye, Yüce Allah'ın istivâsından maksadın onun kudreti ve saltanatının üstünlüğü ve her şeye galip gelmesi olduğunu belirtmektedir.³⁸²

İbn Atıyye, Yüce Allah'ın arşa istivâsından bahseden Tâhâ sûresindeki “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى/Rahmân arşa istivâ etti.” âyeti hakkında semâya istivasından bahseden âyetlerdekine benzer görüşler nakletmektedir. Yer verdiği ilk görüşe göre استوى fiili استولى/hâkimiyet kurdu manasına gelip Allah Teâlâ'nın göklerde sahip olduğu hâkimiyete işaret etmektedir. Kelâmcı âlimlerden bazıları ve Cüveynî'ye atfettiği ikinci görüş ise arşa istivâ, Yüce Allah'ın arş üzerindeki mutlak hükümlanlığı ve galibiyeti anlamına gelmektedir. Süfyân es-Sevrî'ye göre ise Allah Teâlâ arş üzerinde bir fiil gerçekleştirmiş ve yaptığı bu fiile de istivâ adını vermiştir. Bu muhtemel te'vilde istivâ lafzının hakikati üzerinde durulmadığı, Allah Teâlâ'ya ait bir eylemin adı olarak nitelemeyle yetinildiği görülmektedir.³⁸³

eş-Şa'bî ve bir kısım âlim, istivâ lafzının Kur'ân-ı Kerîm'in müteşâbihlerinden olduğunu ve manasını araştırmaksızın ona iman edilmesi gerektiğini kabul etmektedir. İbn Atıyye bu konuda Mâlik b. Enes'ten (r.a.) gelen rivâyete yer vermektedir. Kendisine istivânın mahiyeti hakkında soran bir kimseye Mâlik b. Enes (r.a.), istivânın malum fakat keyfiyetinin meçhul olduğu

³⁸² İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/115.

³⁸³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/37.

cevabını vermiştir. Bu mesele hakkında soru sormayı ise bidat olarak nitelendirmiş, kendisine soruyu yönelten bu kimsenin niyetinin kötü olduğunu düşünerek dışarı çıkarılmasını emretmiştir. Soran kişi, Mâlik b. Enes'in (r.a.) yanından ayrıldığı sırada arkasına dönerek aynı soruyu Şam ve Iraklı âlimlere de sorduğunu ancak kimsenin onun kadar isabetli bir cevap vermediğini söylemiştir.³⁸⁴ İbn Atıyye'nin bildirdiğine göre Cüveynî, âyet hakkında konuşulamayacağını söyleyen görüşü reddetmektedir. Zira inanların hepsi, Allah Teâlâ'ya isnat edildiğinde istivâ fiilinin Arap dilinde kullanıldığı gibi bir şeye oturma veya bir yere çıkma manasına gelmediğini bilmektedir. Lafzın manası hakkında bunu düşünmek bile zarurî olarak bir tefsir faaliyetinde bulunmayı gerektirir. İstivânın mahiyeti hakkında konuşmayı tehir etmenin veya bundan kaçınmanın bir faydası olmadığı gibi bilakis insanlara zarar vermesi ya da bu lafız hususunda avamın zihninde şüphe uyandırması da muhtemeldir. Böyle bir duruma mahal vermemek adına mutedil ve ihtiyatlı bir te'vilde bulunmak ise çok daha isabetli bir tutum olacaktır.³⁸⁵

İbn Atıyye, arşa istivâsının genel itibarıyla Yüce Allah'ın mutlak egemenliği ve saltanatı anlamına geldiğini dile getirmektedir; ancak zaten her şey onun mülkiyeti altındayken âyetlerde arşın tahsis edilmesinin ise mahlûkatın en büyüğü olmasından dolayı teşrif maksadıyladır.³⁸⁶ Bununla birlikte Yüce Allah'ın arşa istivâsı, kudreti sayesinde daimî bir şekilde gerçekleşen üstünlük ve hâkimiyettir. Ayrıca bu istivâda kulların bir şeyi elde etmek amacıyla verdiği çaba ve yaşadığı yorgunluk da Yüce Allah için kesinlikle söz konusu değildir.³⁸⁷

Sonuç itibarıyla Yüce Allah için kullanıldığında istivâ fiilinin insanlara yönelik kullanımdan farklılık arz ettiği anlaşılmaktadır. Allah Teâlâ'nın beşerî bir eylemde bulunması söz konusu olmayacağından bu lafız onun mahlûkata benzersizliğine uygun bir şekilde te'vil etmek gerekmektedir. İbn Atıyye'nin istivâ lafzının geçtiği âyetlerde yer verdiği te'villere bakıldığında da bu fiilin Yüce Allah için kullanılmış olmasında hakikî manada bir müşkilin olmadığı açıkça görülmektedir.

³⁸⁴ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan Âl-i Nehyân li'l-Â'mali'l-Hayriyye ve'l-İnsaniyye, 1425), "Mukaddime" 1/253.

³⁸⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/37.

³⁸⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/408.

³⁸⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/257.

ruhlarını teslim almak üzeredir. Âyetin devamındaki “وَقُضِيَ الْأَمْرُ” ifadesi de cezanın gerçekleşmesiyle isyan ehlinin azaba uğramasını ifade etmektedir.³⁹³

Yüce Allah, bir mekândan diğerine intikal etmekten ve mahlûkata benzeyen bir hareketten münezzehtir. Dolayısıyla yukarıda bahsi geçen âyetlerde ona mecî’ ve ityân fiillerinin izafe edilmiş olması hakikî manada değildir. İbn Atıyye’nin de bu konu üzerindeki işkâli çözmek için filleri mecaza hamlettiği görülmektedir. Buna göre Yüce Allah’ın gelişiyile ifade edilmek istenen beşere benzeyen şekilde zâtıyla bir geliş değil Allah Teâlâ’nın azameti ve hâkimiyetinin insanlar üzerinde zuhuru ve tecelli etmesidir.

3.2. Nübüvvetle İlgili Müşkil Meseleler

3.2.1. Hz. Peygamber ile ilgili âyetlerdeki müşkiller

3.2.1.1. Hz. Peygamber’in hidâyet etmesinin imkânı

Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bir kimseyi hidâyete erdirmesi hususunda farklı âyetler yer almaktadır. Yüce Allah, Hz. Muhammed’e (s.a.v.) “إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي”

كُشْكُوسُ/ *Kuşkusuz sen istediğini hidayete erdiremezsin. Ama Allah dilediğini hidayete erdirir.*”³⁹⁴

buyurarak dilediği kimseleri hidâyete erdirmesinin mümkün olmadığını haber vermektedir.

Fakat bununla birlikte başka bir yerde ise “وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ”

إِشْتَهَ/ *İşte böylece sana da kendi*

buyruğumuzla bir ruh (Kur’an) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmiyordun; ama şimdi

onu, dilediğimiz kullarımızı sayesinde doğruya erdirdiğimiz bir ışık kıldık. Hiç şüphe yok ki

sen hidâyet etmekteisin.”³⁹⁵ ifadesiyle Allah Resûlü’nün (s.a.v.) hidâyete erdirmesinden söz

edilmektedir. Bu iki âyetin zâhirine bakıldığında ise Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hidâyet etmesi

konusunda bir işkâl ortaya çıkmaktadır.

Âlimlerin büyük çoğunluğu, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) istediği kimselere hidâyet

edemeyeceğini bildiren âyetin amcası Ebû Tâlib hakkında indiği kanaatindedir. Rivâyete göre

Allah Resûlü (s.a.v.) ölüm döşeğindeyken amcasına kelime-i tevhidi telkin ederek İslâm’a

³⁹³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/283-284.

³⁹⁴ el-Kasas 28/56.

³⁹⁵ eş-Şûrâ 42/52-53. Âyetteki “hidâyet etmekteisin,” ifadesi Diyanet’in *Kur’an Yolu* mealinde te’vil edilerek “Allah’ın yolunu göstermekteisin” şeklinde tercüme edilmiştir.

davet etmiş ancak amcası kendisinin ölümünden sonra çocuklarının bununla kınanmasından korktuğu için ataları ve Abdülmuttalib'in dini üzere olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) üzülmeye yanından ayrılmasının ardından amcası küfür üzere ölmüştür. Bunun üzerine de Resûlullah'a (s.a.v.) teselli olarak, bir kimseyi yalnızca Allah Teâlâ'nın hidâyete erdirmesinin mümkün olduğunu ve çok istese de sevdiği birinin hidâyetini sağlayamayacağını haber veren âyet nâzil olmuştur.³⁹⁶

İbn Atıyye, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hidâyet ettiğini haber veren âyetteki لَهْدَى ifadesinin hidâyete erdirmek değil, irşat etmek yani doğru yolu göstermek manasına geldiğini belirtmektedir. Buna göre Allah Resûlü'nün (s.a.v.) görevi hidâyet etmek değil doğru yolu gösterip insanları Allah Teâlâ'nın şeriatine, rahmetine ve cennetine yönlendirmektir.³⁹⁷

Ebüs-suûd Efendi, Kasas sûresindeki âyette Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tüm takatiyle çabalasa da istediği bir kimsenin İslâm'a girmesine gücünün yetmeyeceğinin haber verildiğini belirtmektedir. Bir kimsenin hidâyete erip İslâm'a girmesi yalnızca Yüce Allah'ın kudretindedir.³⁹⁸ Bununla birlikte Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hidâyet ettiğinin zikredildiği Şûrâ sûresindeki لَهْدَى ifadesinde, maksadın açık olmasından ötürü mefulün hazfedildiğini zikretmektedir. Âyette kastedilen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bizzat hidâyet etmesi değil kendisine verilen nur sayesinde, Allah Teâlâ'nın hidâyetini murat ettiği kimseleri dosdoğru yol olan İslâm'a, şariat ve hükümlere yönlendirmesidir.³⁹⁹

Râzî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hidâyet etmesinden bahseden iki âyet arasında bir tenâkuzun bulunmadığını dile getirmektedir. Allah Teâlâ'nın resûlüne isnat ettiği hidâyet, doğru yolun beyânı ve bu yola davettir. İsteddiği kimselere Hz. Muhammed'in gücünün yetmeyeceğinin bildirildiği hidâyet ise imân konusunda tevfiğ⁴⁰⁰ ve göğsün açılmasıdır ki bu hidâyet, kalbe atılan ve onu diriltten bir nur olmakla birlikte yalnızca Allah Teâlâ'nın elindedir.⁴⁰¹

Kasas sûresinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dilediği kimseleri hidâyete erdirmesinin mümkün olmadığı bildirilirken Şûrâ sûresinde Allah Resûlü'nün (s.a.v.) kendisine verilen nur sayesinde insanları hidâyete erdirdiğinden bahsedilmesi ilk bakışta bu iki âyetin birbiriyle çeliştiğini

³⁹⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/293.

³⁹⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/44.

³⁹⁸ Ebüs-suûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 7/19.

³⁹⁹ Ebüs-suûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 8/38.

⁴⁰⁰ Tefvîk, Allah Teâlâ'nın hayırlı işlerde bir kimseyi başarıya ulaştırmasıdır. Bk. Hülya Alper, "Tevfik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

⁴⁰¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/5.

vehmettirmektedir; ancak müfessirlerin her iki âyette geçen hidâyet kavramını birbirinden farklı biçimde te’vil etmeleriyle bu tenâkuz ortadan kalkmaktadır. Buna göre bir kimsenin kalbinin imana açılması ve İslâm’ı kabul etmesi anlamındaki hidâyet, yalnızca Yüce Allah’ın kudreti dâhilindeyken; doğru yolu göstermek ve irşat etmek manasındaki hidâyet ise Hz. Peygamber’in (s.a.v.) görevidir.

3.2.1.2. Hz. Peygamber’in şüphe etmekten nehyedilmesi

Allah Resûlü’nün (s.a.v.) kendisine indirilen vahyin hakikat olduğundan şüphe duyması düşünülemez. Ancak buna rağmen Hz. Peygamber (s.a.v.) Kur’ân-ı Kerîm’de “الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا” *Gerçek, rabbinden gelendir; o halde sakın şüpheye düşenlerden olma!*”⁴⁰² ve “فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَفْرُقُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ” *Şayet sana indirdiklerimizden şüphen varsa, senden önce kitabı okuyanlara sor. Rabbinden sana gelen, gerçeğin ta kendisidir, sakın şüphelenenlerden olma!*”⁴⁰³ buyurularak şüphe etmekten nehyedilmiştir. Vahye doğrudan muhatap olan bir kimsenin hakikat konusunda şüphe duyması mümkün değilken Hz. Muhammed’in (s.a.v.) Yüce Allah tarafından bundan nehyedilmiş olması işkâle sebebiyet vermektedir.

İbn Atıyye, Bakara sûresindeki âyette her ne kadar hitap Hz. Peygamber’e (s.a.v.) gibi görünse de aslında muhatabın şüphe duyma potansiyeli bulunan ümmet olduğunu bildirmektedir.⁴⁰⁴ Yûnus sûresindeki “فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍ” ifadesi hakkında ise te’vilciler اِنْ edatının mâ-i nâfiye manası taşıdığını belirtmektedir. Cumhur ulemaya göre ise bu edat şart ifade etmektedir. Bir grup, âyetteki ifadenin bir kimsenin çocuğuna “Eğer benim oğlumsan bana iyilik yap.” demesi gibi olduğunu dile getirmiştir. İbn Atıyye ise bu sözün konuyla ilgili doğru bir örnek olmadığını söylemekte; örnek olarak da Allah Teâlâ’nın Hz. Îsâ’ya (a.s.) yönelik “وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ” *Allah, “Ey Meryem oğlu Îsâ! İnsanlara sen mi ‘Allah’ın dışında beni ve annemi birer tanrı kabul edin’ dedin?”*⁴⁰⁵ âyetini zikretmektedir.⁴⁰⁶ Taberî, Yüce Allah’ın o sözü söyleyenin Hz. Îsâ (a.s.) olmadığını elbette ki bildiğini belirtmektedir.

⁴⁰² el-Bakara 2/147.

⁴⁰³ Yûnus 10/94.

⁴⁰⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/224.

⁴⁰⁵ el-Mâide 5/116.

⁴⁰⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 3/142-143.

Hız. Peygamberin (s.a.v.) hakikat konusunda şüpheyeye düşme ihtimali yokken bundan nehyedilmesi de bu kabildendir. Tabii ki Yüce Allah, Hız. Muhammed'in (s.a.v.) katiyen kendisine verilen hakikat konusunda kalbinde bir şüphe bulunmadığını bilmektedir ancak Kur'an-ı Kerîm, inmiş olduğu kavmin kendi içlerinde kullandıkları dil kalıplarından da faydalanmaktadır.⁴⁰⁷ İbn Atıyye tıpkı Bakara s resinde olduğu gibi Yûnus s resinde de hitap her ne kadar Hız. Peygambere (s.a.v.) yönelik olsa da asıl muradın şüpheyeye düşmesi muhtemel  mmet olduğunu belirtmektedir.⁴⁰⁸ Ayetteki hitabın Hız. Peygamber'e (s.a.v.) değil ümmete olduğunu delili de âyetin nüzûlünün ardından Allah Resûlü'nün (s.a.v.) "Ben şüphe etmem, soru sormam." demesidir.⁴⁰⁹ Aynı zamanda âyetteki hitabın Allah Resûlüne (s.a.v.) yapılmış olması, hakikati bu kadar yakinen bilmesine rağmen o bile şüpheyeye düşme konusunda uyarılıyorken ümmetinin bundan çok daha fazla sakınması gerektiği konusunda bir tahv f/korkutma içermektedir.⁴¹⁰

İbn Atıyye'nin naklettiği rivayete göre bir adam İbn Abbas'a, göğsünde beliren şüpheler hakkında soru sormuş; İbn Abbas da kendisine bu şüpheden Allah Resûlü'nün (s.a.v.) bile kurtulamadığını ve bu sebeple de "فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ"  yetinin indiğini söylemiştir. İbn Atıyye, İbn Abbas'ın nakilde geçtiği şekilde bir söz söylediğini kabul etmemektedir; zira âyetinde sözü edilen şüphenin soru sormakla izâle edilmesi mümkündür. Hız. Peygamber (s.a.v.) dâhil hiç kimsenin  r  olamayacağı ve sormakla da def edilemeyecek durum ise vesvesedir.⁴¹¹ Dolayısıyla âyetin sebep-i n z l  olarak Hız. Peygamber'in (s.a.v.) içine doğan düşünceleri göstermek uygun değildir. şayet öyle olsaydı bu düşüncelerden kurtulması için kendinden öncekilere sorması emredilmezdi.

Ebüssuûd Efendi, Hız. Peygamber'in (s.a.v.) eğer şüpheyeye düştüğü şeyler varsa bunlarla ilgili kendinden önce Kitab'ı okuyanlara sormakla emrolunması hususunda birkaç sebep zikretmiştir. Buna göre emirdeki ilk sebep, önceki kitaplarda Hız. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinin yazılı olması sebebiyle onun nübüvvetini izhar etmektir. Aynı zamanda Ehl-i Kitab'ın onun nübüvvetini kesin olarak bildikleri de gösterilmek istenmiştir. Bunların dışında Allah

⁴⁰⁷ et-Taberî, *Câmi' u' l-beyân*, 15/203.

⁴⁰⁸ İbn Atıyye el-Endel s , *el-Muharrerü' l-vecîz*, 3/142.

⁴⁰⁹ et-Taberî, *Câmi' u' l-beyân*, 15/202; İbn Atıyye el-Endel s , *el-Muharrerü' l-vecîz*, 3/143.

⁴¹⁰ İbn Atıyye el-Endel s , *el-Muharrerü' l-vecîz*, 3/143.

⁴¹¹ İbn Atıyye el-Endel s , *el-Muharrerü' l-vecîz*, 3/143.

Resûlü'nün (s.a.v.) şüphe içermeyen bu hakikat hakkındaki sebatını artırmak da Ehl-i Kitab'a sormakla emredilmiş olmasının bir diğer sebebidir.⁴¹²

Allah Resûlü'nü (s.a.v.) kendisine indirilen hakikat konusunda şüpheye düşmekten sakınması için uyarın âyetlere ilk bakıldığında bunun nübüvvetin esaslarıyla çeliştiği düşünülebilir. Ancak konu hakkında yapılan te'viller ve Arap dilindeki kullanımlar dikkate alındığında âyetteki muhatap ile asıl kastedilenin farklı olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar şüphe konusunda uyarılan Hz. Peygamber (s.a.v.) gibi görünse de muhatap, gönlüne şüphe düşme ihtimali bulunan insanlardır. Âyete bu te'viller ışığında bakıldığında da bir işkâlin bulunmadığı görülmektedir.

3.2.1.3. Hz. Peygamber ile yapılacak görüşmeler öncesi sadaka vermek

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Resûlü (s.a.v.) ile gizli olarak yapılacak görüşmeler hakkındaki âyetlere bakıldığında öncesinde sadaka verilmesinin vacip ya da mendup olmasıyla ilgili bir işkâl ortaya çıkmaktadır. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَةً ذَٰلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ”/Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin. Sizin için en iyi ve en nezih davranış budur.”⁴¹³ âyetinde öncelikle Müslümanlara Hz. Peygamber (s.a.v.) ile yapacakları görüşmelerden evvel sadaka vermeleri emredilmektedir. Ancak âyetin devamında “فَإِنْ لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ”/Şayet bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir.” buyrulmakta ve bir sonraki âyette de “ءَاشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ”/Özel görüşme yapmadan önce sadaka verecek olmanızdan dolayı (ya veremezsek diye) korkuya mı kapıldınız? Madem bunu yapamadınız ve Allah da sizi bağışladı, o halde namazı özenle kılın, zekâtı verin, Allah'a ve resulüne itaat edin. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır.”⁴¹⁴ denilerek sadaka vermeden de görüşmenin mümkün olacağı haber verilmektedir.

İbn Atıyye, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile yapılacak görüşmelerden önce Müslümanlara sadaka verilmesini emreden âyetin nüzul sebebi hakkında farklı görüşler zikretmektedir. İbn Abbas ve Katade'den nakledildiğine göre âyet, mümin gençlerden bir grup ve aralarındaki bazı dikkatsiz

⁴¹² Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 4/175.

⁴¹³ el-Mücâdele 58/12.

⁴¹⁴ el-Mücâdele 58/13.

kimselerin ihtiyaç olmayan durumlarda dahi kendilerini göstermek için Allah Resûlü (s.a.v.) ile görüşme yapmayı sıklaştırmaları üzerine inmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) kimsenin talebini geri çevirmediğinden ve görüşme isteklerini müsamaha ile karşıladığından, âyet bu kimselerin baş başa görüşmelerini zorlaştırmayı amaçlamaktadır. Mukâtil'e göre ise sadaka emri, Allah Resûlü (s.a.v.) ile baş başa görüşme konusunda fakirleri geride bırakan zengin kimseler hakkında inmiştir.⁴¹⁵

İbn Atıyye, bir grup râvînin Hz. Muhammed (s.a.v.) ile yapılacak görüşme öncesinde sadaka verilmesi ile ilgili hükmün amel edilmeden önce neshedildiği görüşünde olduklarını bildirmektedir; ancak Hz. İbrâhim'e (a.s.) oğlunu kurban etmesinin emredildiği gibi hükümdeki azamet devam etmektedir. Nitekim Ali b. Ebî Tâlib'in bu hükümle kendinden başka kimsenin amel etmediği ve kendisinin bu konuda Müslümanlara verilen ruhsatın ve hafifletmenin sebebi olduğu şeklindeki rivayeti de bunu doğrulamaktadır.⁴¹⁶ Bu rivayete göre Ali b. Ebî Tâlib, zaruri bir mesele için bir dinarı on dirheme çevirmiş ve sonrasında her görüşme için bir dirhem vererek Hz. Peygamber (s.a.v.) ile on defa görüşme yapmıştır. Başka bir rivayete göre de Ali (r.a.) her görüşme için bir dinar tasadduk etmekteydi. Bu ibadetin Müslümanlara zor geldiğini fark eden Hz. Peygamber (s.a.v.), Ali'ye (r.a.) bu görüşmeler için verilen sadakanın sınırını bir dinar olarak mı gördüğünü sormuştur. Ali (r.a.) ise bunun sınırının bir arpa tanesi olduğu cevabını vermiştir. Bunun üzerine de sadaka verilmesi konusunda ruhsat içeren diğer âyet nazil olmuştur.⁴¹⁷

İbn Atıyye, naklettiği bu rivayetlerin ardından konu hakkındaki kendi görüşünü zikretmektedir. Ona göre Hz. Peygamber (s.a.v.) ile yapılacak görüşmelerin öncesinde sadaka verilmesi emri buna güç yetirebilenler için geçerlidir. Tasadduk etme imkânı olmayanlar için âyetin devamında yer alan “*Şayet bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir.*” ifadesi ise ruhsat içermektedir. Mukatîl'e göre âyetin hükmü on gün; Katâde'ye göre ise yalnızca günün bir bölümünde geçerli olmuştur. Bir sonraki âyette tasadduk edecek bir şey bulamayan kimselerin Yüce Allah tarafından affedildiği haber verilmekte ve bu kimselerin

⁴¹⁵ İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz*, 5/279.

⁴¹⁶ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Suayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 15/391; Ebû Abdillâh Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411), 2/524.

⁴¹⁷ İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz*, 5/279-280. Necvâ ve Hz. Peygamber ile görüşme yapmadan önce sadaka verilmesi konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Dumlu, “Kur'an'da Necvâ Kavramı Üzerine”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 1-15.

dinin temelleri olan namaza, zekâta, Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) itaate devam etmeleri emredilmektedir.⁴¹⁸

Ebüs-suûd Efendi, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile önemli meseleler hakkında görüşme yapmak isteyen kimselerin sadaka vermesi emrinin Allah Resûlü'nü (s.a.v.) tazim, zenginlerin vereceği sadakalardan fukaranın faydalanmasını sağlamak, gereksiz görüşmelerin önüne geçmek ve muhlis kimselerle münafıkların belirlenmesi amacına binaen olduğunu belirtmektedir.⁴¹⁹ Sadaka emrinin vacip ya da mendup oluşu konusunda ortaya çıkan ihtilaf hakkında da ilk âyetin sonrasında gelen “*Şayet bulamazsanız.*” âyeti ile nesh edildiğini zikretmektedir. Bu iki ifade her ne kadar tilavet açısından peş peşe gelmişse de ikinci âyet sonradan indiğinden nâsih ile mensûh âyet arasında olması gereken zaman farkı şartını sağlamaktadır.⁴²⁰

Hz. Peygamber (s.a.v.) ile yapılan baş başa görüşmeler konusunda getirilen sadaka şartının vacip ya da mendup olması konusunda bahsi geçen iki âyete bakıldığında bir işkâlin ortaya çıktığı görülmektedir; ancak Ebü-s-suûd Efendi, ilk âyette emredilen sadakanın ikinci âyet ile nesh edildiğini kabul ederken İbn Atıyye de sadaka emrinin gücü yeten kimseler için hala azîmet olduğunu bununla birlikte sonrasında gelen âyetin sadaka vermeye güç yetiremeyenler için ruhsat içerdiğini belirtmektedir. Konu hakkında yapılan te'viller göz önüne alındığında ise görüşmeler öncesi verilecek sadaka konusundaki işkâl izale olmaktadır.

3.2.1.4. Hz. Peygamber'in Bedir esirlerinden fidye aldığı için uyarılması

Yüce Allah, Bedir gazvesinde esir alınan kimselerin fidye karşılığında serbest bırakılmaları konusunda Kur'ân-ı Kerîm'de “ مَا كَانَ لِجَيْ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُتَخَنَ فِي الْأَرْضِ تَرْيُدُونَ عَرْضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ ”/O yerde gerekli temizliği yapıp hâkimiyetini kuruncaya kadar bir peygamberin esirlerinin olması uygun değildir. Siz geçici dünya varlığını istiyorsunuz, oysa Allah âhireti istiyor; Allah izzet ve hikmet sahibidir. Allah'ın daha önceden yazılmış bir hükmü olmasaydı elde ettiğiniz menfaat sebebiyle size büyük bir azap dokunurdu.”⁴²¹ Buyurmaktadır; ancak âyetteki azarlamanın Allah Resûlü'ne (s.a.v.) mi yoksa fidye alınması şeklinde görüş bildiren ashâba mı yönelik olduğu konusu müşkil olarak görülmektedir.

⁴¹⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/280.

⁴¹⁹ Ebü-s-suûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 8/220.

⁴²⁰ Ebü-s-suûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 8/221.

⁴²¹ el-Enfâl 8/67-68.

Hicretin ikinci yılının Ramazan ayında gerçekleşen Bedir gazvesinde yetmiş kadar müşrik esir alınmış ve bu esirlere nasıl muamele edileceği hususunda Hz. Peygamber (s.a.v.) ashâbı ile istişare etmiştir. Konu hakkında görüş bildiren Ebû Bekr (r.a.), bu müşrik kimselerin Allah Resûlü'nün (s.a.v.) yakınlarından olduğunu dile getirmiştir. Fidyeye karşılığında serbest bırakılmaları durumunda Yüce Allah tarafından hidayete erdirilme ihtimallerinin bulunduğunu ve aynı zamanda ödeyecekleri fidyeler sayesinde de Müslümanların güçleneceğini belirtmiştir. Buna karşılık Ömer (r.a.), Sa'd b. Mu'âz ve Abdullah b. Revâha fidye olarak serbest bırakılmaları yerine öldürülmelerinin daha doğru olduğu yönünde görüş bildirmişlerdir. Hz. Peygamber (s.a.v.) ise bunlar arasında Ebû Bekr'in (r.a.) önerisini kabul etmiş ve uygulamıştır.⁴²²

İbn Atıyye, fidye karşılığında esirlerin serbest bırakılması konusunda azar içeren bu âyetin onların öldürülmelerinin daha evlâ ve kâfirlere korku verme konusunda daha etkileyici olacağını haber vermek üzere indirildiğini belirtmektedir. Ancak İbn Abbas, bu âyetin Müslümanların zayıf ve az olduğu dönemde indirildiğini ve çoğalıp otoritelerini güçlendirdiklerinde ise esirlerden fidye alınmasının “فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ” *Kâfirlerle savaşa girdiğinizde hemen öldürücü darbeyi vurun, nihayet onları çökertince esirleri sağlam bağlayın. Sonra ya karşılıksız bırakırsınız yahut bedel alarak. Ki böylece savaş ağır yüklerini indirsın (sona ersin).*”⁴²³ âyetiyle salık verildiğini bildirmektedir.⁴²⁴

İbn Atıyye'ye göre söz konusu âyetteki hitap Allah Resûlü'ne (s.a.v.) değil ashâba yöneliktir. Allah Teâlâ, Hz. Peygamber (s.a.v.) henüz İslâm'ın hâkimiyetini tam anlamıyla kuramamış ve inkârı ortadan kaldıramamışken müşriklerin ashâb tarafından fidye karşılığında serbest bırakılmasının doğru olmadığını haber vermektedir. Yüce Allah'ın âyetin devamında sözüne “تَرْيَدُونُ” *istiyorsunuz*” şeklinde devam etmesi de muhatabın Bedir ashâbı olduğunu gösterir. Zira Allah Resûlü (s.a.v.) savaş boyunca hiç kimsenin alıkonulmasını emretmemiş ve dünyalık bir menfaat de arzu etmemiştir ancak Bedir savaşına katılan müminler böyle bir beklentiye

⁴²² Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), “Kitâbü'l-cihâd ve's-siyer”, 58; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 1/306; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/551-552; Ahmet Özel, “Esir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

⁴²³ Muhammed 47/3.

⁴²⁴ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/59; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/236; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/552.

girmişlerdir. Dolayısıyla âyetteki azarlama da dünyalık elde etme gayretine giren müminleredir. Bununla birlikte İbn Atıyye'ye göre âyetteki ifadede Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zikredilmiş olmasının sebebi ise ashâbını bu eylemden nehyetmemiş olmasından dolayıdır. Sa'd b. Mu'âz bunu inkâr etmiştir ancak o sırada ani durumların meydana gelmesi ve zaferin gerçekleşmesinin meşguliyeti sebebiyle Allah Resûlü (s.a.v.) fidye konusunda ashâbı men etmekten geri kalmıştır.⁴²⁵ Abdullah b. Abbas, âyetin esirlerden fidye alınmasının ardından indiğini ve Ömer'in (r.a.) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanına girdiğinde Ebû Bekir (r.a.) ile birlikte ağladıklarını gördüğünü nakletmektedir. Ömer'in (r.a.) ne için ağladıklarını sorması üzerine Allah Resûlü (s.a.v.) ashâbının fidye almasına ağladığını ve yakındaki bir ağacı göstererek azâba neredeyse o ağaç kadar yaklaştıklarını dile getirmiştir.⁴²⁶ Zemahşerî'nin naklettiği bir başka rivayete göre ise Hz. Peygamber (s.a.v.) gökten bir azap inecek olsa Ömer (r.a.) ile Sa'd b. Mu'âz'dan başka kimsenin bu azaptan kurtulamayacağını çünkü yalnızca bu kimselerin esirleri öldürmeyi tavsiye ettiğini belirtmiştir.⁴²⁷

Bedir esirlerinden fidye alınmasını zemmeden âyetin ardından gelen ifadelerde ise Yüce Allah "لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ" / Allah'ın daha önceden yazılmış bir hükmü olmasaydı."⁴²⁸ buyurarak azâba uğramayacaklarını haber vermektedir. Önceden yazılmış hükmün ne olduğu konusunda İbn Atıyye, farklı görüşlere yer vermektedir. İlk görüşe göre bahsi geçen kitap Kur'ân-ı Kerîm'dir. Eğer Müslümanların tasdik edip iman ettikleri bu kitap olmasaydı fidye almaları sebebiyle azâba uğrarlardı. İkinci bir görüşe göre ise bu, Bedir ehlinin tüm günahlarının Allah Teâlâ tarafından affedilecek olmasına dair hükümdür. Üçüncü görüşe göre ise ganimetlerin ve fidyenin diğer ümmetlere haram kılınmış iken Hz. Peygamber'e (s.a.v.) helal kılındığına dair ezelde verilmiş hükümdür. Dördüncü görüş ise cehaletle yapılan hataların cezalandırılmayacak olmasına dair hüküm olduğu yönündedir ancak bu bazı noktalarda şeriat ile çeliştiğinden zayıf bir görüştür. İbn Atıyye'nin naklettiği son görüşe göre ise azâbın ashâba gelmesini engelleyen bu hüküm Yüce Allah'ın büyük günahlardan sakınan kimselerin küçük günahlarını sileceği şeklindeki hükümdür.⁴²⁹

Ebüssuûd Efendi ise âyetle bahsi geçen önceden yazılmış hükmün Levh-i Mahfûz'da yazılı bulunduğunu belirtmektedir. Bu hüküm hakkında da üç farklı görüş bildirmektedir. İlk görüşe

⁴²⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/551.

⁴²⁶ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/62.

⁴²⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/237.

⁴²⁸ el-Enfâl

⁴²⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/553-554.

göre Bedir esirlerinden fidye alınması yönündeki karar bir içtihatır ve içtihadında hata eden bir kimse de cezaya çarptırılmayacaktır. Diğer görüş ise hüküm, Bedir ehlinin azâba uğramayacak olmasıdır. Üçüncü görüş de yine emir ya da nehiy konusunda uyarılmamış kavmin azâba uğramayacağı yönünde bir hüküm olduğudur.⁴³⁰

Bedir esirlerinin fidye karşılığında serbest bırakılmaları konusunda Yüce Allah'ın buyruğundan bu azarlamadaki hitabın kime yönelik olduğu tam manasıyla anlaşılamamaktadır. Ancak tefsirler incelendiğinde hitabın her ne kadar Hz. Muhammed'e (s.a.v.) yönelik gibi görünse de aslında Bedir ashâbına olduğu ortaya çıkmaktadır. İslâm'ın hâkimiyeti genişledikten sonra savaşlarda fidye karşılığı esirlerin serbest bırakılması konusunda izin verilecek olmasına rağmen Bedir'de yapılan bu uygulama hakkında Yüce Allah'ın ashâbı azarlaması ise fidye sebebiyle değil dünyalık menfaat arzu ederek dinlerini ve canlarını koruma konusunda gaflete düşmelerindendir.⁴³¹

3.2.1.5. Hz. Peygamber'e istiğfârın emredilmesi

Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ondan önceki peygamberlerin ismet sıfatına sahip oldukları İslâm âlimlerinin tamamı tarafından kabul görmektedir. Râgıb el-İsfahânî peygamberlerin ismet sıfatını, Allah'ın peygamberleri saf cevherler ve en üstün cismî faziletlerle donatması, zafer ve kararlılık lütfetmesi ve sonra da kalplerine indirdiği sekînetle onları hayra muvaffak kılarak koruması şeklinde tarif etmiştir.⁴³² Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bahşedilen bu ismet sıfatı vesilesiyle günah işlemeyeceği bilinirken Yüce Allah'ın bazı âyetlerde kendisinden günahı için istiğfâr etmesinin istenmesi işkâle sebep olmaktadır.

Allah Resûlü'nün (s.a.v.) günahattan korunmuş olmasına rağmen Mü'min sûresinde “فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ

الله حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ Ey Muhammed! Sabret. Allah'ın va'di şüphesiz gerçektir. Günahının bağışlanmasını iste.”⁴³³ ifadesiyle tövbe etmesi istenmektedir. İbn Atıyye bu emrin, Fetih sûresinde Allah Resûlü'nün (s.a.v.) önce ve sonra işlediği tüm günahlarının affedildiğini bildiren “إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَبِئْسَ نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا”/Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik. Ta ki Allah, senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın,

⁴³⁰ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 4/36.

⁴³¹ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 2/708-709; Ali Dadan - Raziye Gül Güzeş, “Bedir Esirlerinin Serbest Bırakılması ve Bedir Savaşı Sonrası İslâm'a Karşı Tutumları”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2023), 178.

⁴³² er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 570.

⁴³³ el-Mü'min 40/55.

sana olan nimetini tamamlasın, seni doğru yola iletsin ve Allah sana, şanlı bir zaferle yardım etsin.”⁴³⁴ âyetinden önce inmesinden kaynaklanabileceğini belirtmektedir. Tövbe etmesini emreden âyet Mekki iken affedildiğini bildiren Fetih sûresindeki âyet ise Medenîdir. Buna göre Hz. Peygamber’in (s.a.v.) önceleri günahlarından tövbe etmesi gerekirken sonra tüm günahlarının affedildiği haber verilmiştir.⁴³⁵

İbn Atıyye tefsirinde bu emirle ilgili başka bir ihtimalden daha söz etmektedir. İstiğfâr emri her ne kadar Allah Resûlüne (s.a.v.) verilmiş olsa da asıl kastedilen ümmetidir. Günah işlemekten korunan peygambere dahi istiğfâr emredilirken ümmetin bu emre itaat etmesinin çok daha gerekli olduğu mesajı verilmek istenmiştir.⁴³⁶

İbn Âşûr, Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e (s.a.v.) emrettiği istiğfârı, nübüvvetin sağlamış olduğu mağfireti Yüce Allah’tan dilemesi şeklinde te’vil etmiştir. Bu istiğfâr, işlenen bir günah için değil nübüvvetle görevlendirilmiş kimselere Yüce Allah’ın vadettiği affı talep etmek içindir. Yani Hz. Peygamber (s.a.v.) mağfiretin devamı için günahlardan korunmuş olma yani ismet sıfatının da devamlılığını istemekle emrolunmuştur. İbn Âşûr, emredilen istiğfârda aynı zamanda ta’rîz bulunduğunu da söylemektedir. Buna göre hitap her ne kadar sadece Hz. Peygamber’e (s.a.v.) yönelikmiş gibi görünse de asıl günahlarının affedilmesini istemekle emredilmiş olanlar ümmetidir. Tıpkı şirk koşmaları imkânsız olmasına rağmen peygamberleri şirk koşmaktan nehyeden “وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ

Andolsun, sana ve senden önceki peygamberlere şöyle vahyedildi: ‘Eğer Allah'a ortak koşarsan elbette amelin boşa çıkar ve elbette ziyana uğrayanlardan olursun.’” âyetinde asıl uyarılan peygamberler olmadığı gibi istiğfâr emrinde de muhatap Hz. Peygamber (s.a.v) gibi görünse de kastedilen günah işleme imkânı bulunan ve dolayısıyla tövbe etmeye de en çok ihtiyaç duyan ümmetidir.⁴³⁷

Müfessirler Hz. Peygamber’e (s.a.v.) yöneltilen istiğfâr emrini peygamberlerin sahip oldukları ismet sıfatı bağlamında te’vil etmişlerdir. Yapılan bu te’viller neticesinde, günah işleme

⁴³⁴ el-Fetih 48/1-2.

⁴³⁵ Taberî, Fetih sûresindeki âyetin Allah Resûlünün (s.a.v.) önceki ve sonraki tüm günahlarının affedildiğine işaret etmesi hususunda Allah’ı tesbîh ederek istiğfâr etmesini ve neticesinde de Yüce Allah’ın tövbeleri çokça kabul eden olduğunu haber veren Nasr sûresini delil göstermiştir. Aynı zamanda ashâbın Hz. Peygambere (s.a.v.) günahları affedilmiş olduğu halde ayakları şişinceye kadar neden namaz kıldığını sormaları üzerine Allah Resûlünün (s.a.v.) “Şükreden bir kul olmayayım mı?” şeklinde cevap verdiğini bildiren sahîh hadîs-i şerîf ile de bu görüşünü desteklemiştir. et-Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 22/197-198.

⁴³⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü l-vecîz*, 4/564.

⁴³⁷ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnûsiyye li’n-Neşr, 1984), 24/171.

konusunda korunan Hz. Muhammed'e (s.a.v.) günahlarından tövbe etmesinin emredilmesiyle zuhur eden işkâl de ortadan kalkmış olmaktadır.

3.2.1.6. Hz. Peygamber'e mecnûn ithamı

Kurân-ı Kerîm'de tevhîd inancına çağıran Hz. Muhammed (s.a.v.) ve diğer peygamberlerin bu davetten rahatsızlık duyan kimseler tarafından pek çok kez mecnûnluk ile itham edildiği haber verilmektedir. Mecnûnluk ya da bir diğer ifadeyle delilik, Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafından “söz ve fiillerin nâdir haller dışında normal bir şekilde gerçekleşmesini engelleyen akıl bozukluğu” şeklinde tarif edilmiştir.⁴³⁸

Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ve önceki peygamberlere mecnûn denilmesi, inanmaya davet ettikleri her şeyin kabul edilemez ve akıl dışı olduğunu göstermek içindir. Ancak müşriklerin tebliğ ile vazifelendirilmiş elçilere mecnûnluk ithamında bulunurken aynı zamanda onların peygamberlik iddialarını da ikrar ettiklerine dair ifadeler kullanmaları bakıldığında ilgili âyette bir işkâlin bulunduğunu düşündürmektedir.

Kendilerini hakka davet eden Hz. Peygamber'e (s.a.v.) karşı müşriklerin yönelttikleri ithamdan bahseden “وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ/Dediler ki: ‘Ey kendisine Zikir (Kur'an) indirilen kimse! Sen mutlaka delisin!’”⁴³⁹ şeklindeki âyette bir tenâkuz/çelişki olduğu görülmektedir. Bunun sebebi, bir kimseyi delilikle suçlayan birinin aynı zamanda iddiasının kabul edildiğine delâlet eden “Ey kendisine Zikir (Kur'an) indirilen kimse!” ifadesinin kullanmış olmasıdır. Buna benzer olarak Firavun'un kendisini tevhide davet eden Hz. Mûsâ'nın (a.s.) itibarını kavminin önünde düşürmeye çalışmasından bahseden “فِرْعَوْنُ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ/Firavun, ‘Bu size gönderilen peygamberiniz, şüphesiz delidir’ dedi.”⁴⁴⁰ âyetinde de ilk bakışta bir tenâkuzun olduğu düşünülebilir. Zira Firavun Hz. Mûsâ'yı mecnûnlukla itham ederken bir taraftan da onun kavme gönderilen resûl olduğunu kabul etmektedir.

İbn Atıyye, söz konusu âyetlerde peygamberlerin mecnûnluk ile itham edilirken aynı zamanda risâletlerinin kabul gördüğüne dair ifadelerin de kullanılmasının istihfâf/tahkîr amacıyla olduğunu belirtmektedir. Gerek Kureyşli kâfirler gerekse Firavun, bu ifadeleri kullanarak elçilik vazifelerinin üstün bir yaratıcı tarafından verilmeyip kendi uydurma iddiaları olduğunu vurgulamak için peygamberlerle alay etmeyi arzulamışlardır. Bu, iyi bilmediği bir konuda

⁴³⁸ el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 79.

⁴³⁹ el-Hicr 15/6.

⁴⁴⁰ eş-Şu'ârâ 26/27.

bilgi verme konusunda güvenilir bir topluluk olduğunu göstermektedir. Ancak buna rağmen Yüce Allah bir âyette Hz. Peygamber’e (s.a.v.) “فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يَفْقَهُونَ الْكِتَابَ مِنْ” *Eğer sana indirdiğimiz şeyden şüphe içinde isen, senden önce Kitab’ı (Tevrat’ı) okuyanlara sor. Andolsun ki, sana Rabbinden hak gelmiştir. O halde sakın şüphe edenlerden olma!*”⁴⁴⁶ buyurarak şüphe ettiği konularda Ehl-i Kitâb’a sormasını emretmiştir. Allah Resûlü’nün (s.a.v.) herhangi bir hakikati sormak için güvenilir oldukları ve hakkı tahrif ettikleri âyetlerde açıkça ifade edilen bir topluluğa yönlendirilmesi ilk bakışta bir işkâle sebebiyet vermektedir.

İbn Atıyye bahsi geçen âyeti te’vil ederek işkâli gidermiştir. Ona göre Yüce Allah’ın Hz. Peygamber’i (s.a.v.) bilgi alması için yönlendirdiği topluluk Ehl-i Kitâb’ın tamamı değil, Abdullah b. Selâm (v. 43/663-64) gibi İsrailoğullarından olup da sonrasında İslâm’ı kabul etmiş kimselerdir.⁴⁴⁷ Bu kimseler artık Müslüman oldukları için gerçekleri tahrîf etme tehlikeleri ortadan kalkmıştır. Mâtürîdî’nin de bu konuda naklettiği görüşlerden biri İbn Atıyye ile aynıken diğer görüşe göre gerçekten Ehl-i Kitâb’a sormakla emrolunduğu; çünkü “الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ” *Onlar, yanlarındaki Tevrat’ta ve İncil’de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir.*”⁴⁴⁸ âyetiyle bu bilgilerin kendi kitaplarında da yazdığı belirtilmiştir.⁴⁴⁹

Yüce Allah, başka bir âyette de “وَسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهًا يُعْبَدُونَ” *Senden önce gönderdiğimiz elçilerimize sor: Rahmân’dan başka kulluk edilecek ilahlar var etmiş miyiz?*”⁴⁵⁰ buyurarak Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kendisinden önce gönderilen elçilere soru sormasını emretmektedir. Ancak bunun imkânsız ve vakıya ters bir durum olması işkâl gibi görünmektedir. İbn Atıyye, Allah Resûlü’ne (s.a.v.) emredilen sorma fiilinden neyin kastedildiği konusunda farklı görüşler nakletmiştir. Bu görüşlerden ilkinde göre Allah Resûlü (s.a.v.) âyette bahsi geçen soruyu Cebrâil’e sormakla emrolunmuştur. Bir diğer görüşe göre ise Mîraç gecesinde karşılaştığı peygamberlere sorması istenmiştir ancak Hz. Peygamber’in (s.a.v.) herhangi bir şüphesi bulunmadığından İsrâ hadisesinde bu konu hakkında bir soru sormamıştır. Âyetle ilgili yapılan üçüncü te’vile göre ise Yüce Allah göndermiş olduğu peygamberlerle ilgili

⁴⁴⁶ Yûnus 10/94.

⁴⁴⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 3/143.

⁴⁴⁸ el-Â’râf 7/157.

⁴⁴⁹ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 6/84.

⁴⁵⁰ ez-Zuhrûf 43/45.

sorunun kendisine sorulmasını emretmektedir. Buna göre âyetin manası, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) “Ey Rabbim! Benden önce hangi elçilerini gönderdin? Onların risâletlerinde tapınacak başka ilâhlar yarattın mı?” diye sormasıdır. Sonrasında مِنْ قَبْلِكَ/senden önce ifâdesiyle hitap yine Hz. Peygamber’e (s.a.v.) dönmüştür. Son görüşe göre ise Yüce Allah’ın âyette kastettiği mana, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) önceki peygamberler hakkında onların şeriatine tâbi olan kimselere sormasıdır; çünkü geçmiştekilere bir şey sorması hakikî anlamda mümkün değildir.⁴⁵¹

İbn Âşûr, âyette neyin kastedildiği hususunda İbn Atıyye’nin naklettiği son görüşe yakın bir te’vilde bulunmaktadır. Kendisinden önceki peygamberlere bir şey sormasının hakikî anlamda imkânsız olmasıyla birlikte Hz. Peygamberden (s.a.v.) istenen, onların şeriatlerinde, kitaplarında ve onlardan gelen haberlerde tapınılacak başka ilahların bulunup bulunmadığını araştırmasıdır.⁴⁵² Âlûsî de âyete bir muzâf takdîr edilmesiyle kastedilenin doğru anlaşılabilceğini zikreder. Buna göre âyetin manası “اسأل أمم من أرسلنا /Gönderdiğimiz elçilerin ümmetlerine sor.” şeklindedir. Aynı zamanda bu manayı destekleyen kıraatlerle de görüşünü desteklemiştir. Âlûsî, bununla birlikte âyetin zahirine bakılması gerektiği ve Hz. Peygamber’e (s.a.v.) Mîraç gecesi karşılaştığı peygamberlere sormasının emredildiği şeklindeki görüşü de nakletmektedir. Hatta naklettiği bir rivayete göre Mikâîl, Cebrâîl’e Allah Resûlü'nün (s.a.v.) Mîraç’ta iken diğer peygamberlere bu konuda bir soru yöneltip yöneltmediğini sormuştur. Cebrâîl de Hz. Muhammed’in (s.a.v.) bu mesele hakkında yakînî bilgiye sahip olduğu ve şüphe duymadığı, dolayısıyla da soru sormadığı şeklinde cevap vermiştir.⁴⁵³

Mâtürîdî işkâli çözmek için, zahirine bakıldığında önceki peygamberlere hakikî biçimde bir şey sormanın mümkün olmayışından dolayı âyetin manasını mecaza hamletmiştir. Buna göre Hz. Peygamber’e (s.a.v.) verilen emrin anlamı, önceki peygamberlere kendi risâletlerinde ilâhlık konusunda Allah’ın başka ortaklarının bulunup bulunmadığını sorabilmiş olsaydı bile alacağı cevabın Allah’tan başka bir ilâha ibadet etmenin emredilmediği şeklinde olacağıdır.⁴⁵⁴

İşkâle sebep olan her iki âyet hususunda tefsirlere bakıldığında âyeti hakikî ya da mecazî anlamda ele alarak farklı te’villerin yapıldığı ortadadır. Ancak netice itibarıyla Hz.

⁴⁵¹ İbn Mes‘ûd (v. 32/652-53) ve Übey b. Kâ‘b’ın (v. 33/654 [?]) “وَسئِلَ الَّذِينَ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولَنَا/Kendilerine elçiler gönderdiklerimize sor” şeklindeki kıraati de bu te’vili destekler niteliktedir. İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 5/57.

⁴⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 25/222.

⁴⁵³ el-Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 13/86.

⁴⁵⁴ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur‘ân*, 9/170.

Peygamber'e (s.a.v.) gerek Ehl-i Kitâb'a sormasını gerekse de önceki peygamberlere sormasını emreden âyetlerle ilgili yapılan bu te'viller sayesinde işkâlin izâle edildiği görülmektedir.

3.2.2. Hz. İbrâhim ile ilgili âyetlerdeki müşkiller

3.2.2.1. Hz. İbrâhim'in putlara tapmaktan sakınması

Müslüman âlimlerin çoğunluğuna göre peygamberler, gerek risâlet öncesinde gerekse risâletten sonra küfür konusunda ismet sıfatına sahiptirler. Günah işlemekten ise Ehl-i Sünnete göre vahye muhatap olduktan sonra korunmaya başlamışlardır.⁴⁵⁵ Peygamberlerin tevhide aykırı hareket etmeleri mümkün değilken Hz. İbrâhim'in (a.s.) “وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ”/Beni ve çocuklarımı putlara tapmaktan uzak tut!”⁴⁵⁶ diyerek kendisi ve çocuklarının putlara tapmaktan korunmasını istemesi müşkil görünmektedir.

İbn Atıyye, küfür konusunda masum olmasına rağmen Hz. İbrâhim'in (a.s.) putlara tapmaktan korunmak için dua etmesinin kendi hakkında duyduğu aşırı korkuyu gösterdiğini söylemektedir. Hâlbuki onun mertebesindeki bir kimseden böyle bir konuda korkması beklenmez ancak Hz. İbrâhim'in (a.s.) duası, korku ve hayırlı bir akıbet konusunda dua edilmesi için ümmete güzel bir örneklik teşkil etmektedir. Öyle ki İbrâhim et-Teymî (v. 92/710-11), “Yüce Allah'ın halîli olan Hz. İbrâhim (a.s.) bile putlara tapmaktan korkarken kim kendi nefesine güvenebilir?” demiştir.⁴⁵⁷

Râzî, peygamberlerin putlara tapma ihtimali kesinlikle yokken Hz. İbrâhim'in (a.s.) böyle bir konuda dua etmesini müşkil olarak değerlendirmiştir. Hz. İbrâhim'in (a.s.) putlara tapmayacağı kesin iken bu şekilde dua etmesi, Yüce Allah'tan İslâm üzeri ayağını sabit kılmasını ve rabbine olan bu bağlılığının devamını istemesi anlamına gelmektedir. Bu tıpkı, Yüce Allah'a tam manasıyla itaat ettiği hâlde “وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ”/Ey rabbimiz! Bizi sana teslim olanlardan eyle.”⁴⁵⁸ şeklinde dua etmesine benzemektedir. Râzî, Hz. İbrâhim'in (a.s.) yaptığı duanın iki yönlü olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilkinde göre Hz. İbrâhim (a.s.) putlara tapmaktan

⁴⁵⁵ Nûreddin es-Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâyeti fi'l-hidâyeti fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Halif (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1969), 96.

⁴⁵⁶ İbrâhîm 14/36.

⁴⁵⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/341.

⁴⁵⁸ el-Bakara 2/128.

Allah Teâlâ tarafından korunduğunu bildiği halde tevazu göstermiş ve her durumda rabbinin fazlına ihtiyaç duyduğunu ifade etmek istemiştir.⁴⁵⁹

Hiz. İbrâhim'in (a.s.) duasının Râzî'ye göre bir de tasavvufî bir yönü vardır. Sûfiler şirkin iki türlü olduğunu söylemektedir. Açık şirk, müşriklerin yaptığı gibi Allah Teâlâ'ya ortak koşmaktır. Bir de gizli şirk vardır ki bu, insanın kalbini vasıtalar ve açık sebeplere bağlayarak olayları rabbinden değil bunlardan bilmesidir. Hâlbuki tevhidin özü, kulun gözünü tüm bu vasıta ve sebeplerden çevirip her şeyin tasarrufunun Allah Teâlâ'nın elinde olduğunu kalpten kabul etmektir. Hiz. İbrâhim'in (a.s.) tapmaktan korunmak için dua ettiği putlar da işte bu vasıta ve sebeplerdir. Rabbini kendini ve oğullarını bu yanılgıya düşmekten yani bu gizli şirkten koruması için dua etmiştir.⁴⁶⁰

Râzî'ye göre Hiz. İbrâhim'in (a.s.) kendisi ve evlatlarını putlara tapmaktan koruması için Yüce Allah'a dua ettiği âyetteki bir diğer müşkil mesele de rabbini bu duayı kabul etmemiş olmasıdır. Zira Kureyşli kâfirler Hiz. İbrâhim'in (a.s.) neslinden olmalarına rağmen putlara tapmaktaydılar. Kureyşli kâfirlerin Hiz. İbrâhim'in (a.s.) oğulları değil oğullarının oğulları olduğu ve duasının da yalnızca kendi sulbünden evlatlarına mahsus olduğu şeklinde yapılabilecek bir açıklamaya karşı da Râzî, kendi sulbünden olan evlatlarının nebîlerin en büyüklerinden Hiz. İsmâil ile Hiz. İshâk (a.s.) olduğunu ve peygamberlerin puta tapmayacağı bilinirken Hiz. İbrâhim'in (a.s.) böyle dua etmesinde başka bir fayda aramak gerektiğini dile getirmiştir.⁴⁶¹

Hiz. İbrâhim'in duasının kabul edilmemesiyle ilgili müşkili giderme konusunda Râzî'ye göre birkaç muhtemel cevap vardır. Bunlardan ilkinde göre âyette bahsi geçen oğullar gerçekten de Hiz. İsmâil ve Hiz. İshâk'tır. Putlara tapmayacakları kesin olmakla birlikte kastedilen mana “وَاجْنَبِي” ifadesindeki gibi teslimiyet üzere sebat etmeyi dilemektir. İkinci te'vile göre ise Hiz. İbrâhim'in (a.s.) oğulları ile kastedilenler hayatta olduğu dönemde yaşayan oğulları ve torunlarıdır ki bunlar da şirke düşmemiş, dolayısıyla duasına bu kimseler için icabet edilmiştir. Üçüncü ihtimale göre Hiz. İbrâhim'in (a.s.) torunları, şekil verilmiş put olan sanemlere değil şekilsiz kaya ve ağaçlardan ibaret olan vesenlere tapmışlar ve dolayısıyla Hiz. İbrâhim'in (a.s.) onların sanemlere tapmamaları için yaptığı dua kabul olmuştur. Ancak Râzî bu te'vilin doğru olmadığını ve Hiz. İbrâhim'in (a.s.) sanem-vesen ayrımı yapmaksızın mutlak olarak Allah

⁴⁵⁹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/101.

⁴⁶⁰ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/101.

⁴⁶¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/102.

Teâlâ'ya ortak koşulan her şeyi kastettiğini belirtmektedir. Müşkilin çözümüne yönelik dördüncü cevaba göre ise dua, Hz. İbrâhîm'in (a.s.) soyundan iman etmiş kimselere hastır. Hz. İbrâhîm'in (a.s.) âyetin sonunda “فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي”/Bundan böyle kim bana uyarsa o bendendir.”⁴⁶² buyurması da buna delalet etmektedir ki buna göre kendisine tabi olmayanlar ondan olmadığı gibi duasına da tabi değildir. Râzî'nin âyetteki müşkilin giderilmesi için yer verdiği te'villerden beşincisine göre Hz. İbrâhîm'in (a.s.) duası umumîdir ancak Allah Teâlâ, soyunun bir kısmı için duayı kabul etmiş bir kısmı için ise etmemiştir. Yüce Allah'ın, onun duasını bütünüyle kabul etmemiş olması Hz. İbrâhîm (a.s.) için bir tahkir manasına gelmemektedir. Bu tıpkı Allah Teâlâ'nın Hz. İbrâhîm'e (a.s.) “إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا”/Ben seni insanlara önder yapacağım.”⁴⁶³ demesi üzerine onun “وَمِنْ ذُرِّيَّتِي”/soyumdan da.” şeklinde rabbinden nesli için de talepte bulunması ancak “لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ”/Vaadim zalimleri kapsamaz.” cevabıyla Allah Teâlâ tarafından isteğinin reddedilmesi durumuna benzetilmektedir.⁴⁶⁴ Râzî, işkâlin giderilmesi için kullanılabilecek bu te'villeri yalnızca zikretmekle yetinmiş aralarında bir tercihte bulunmamıştır.

Hz. İbrâhîm'in (a.s.) sahip olduğu ismet sıfatına rağmen putlara tapmaktan kendi ve evlatları adına Yüce Allah'a sığınmasının maksadı ilk bakışta anlaşılmadığından bir işkâle sebep olmaktadır. Evlatları için yapmış olduğu duaya rağmen neslinden putlara tapanların bulunması da başka bir müşkil konudur. İbn Atıyye ve Râzî'nin âyet hakkında yaptıkları te'viller ve yer verdikleri muhtemel manalar göz önüne alındığında ise Hz. İbrâhîm'in (a.s.) rabbi tarafından korunduğunu bilmesine rağmen içtinap duasıyla tevhide bağlılığının ve sebatının daim olmasını niyaz ettiği anlaşılmaktadır.

3.2.2.2. Hz. İbrâhîm'in putları büyük putun kıldığını söylemesi

Hz. İbrâhîm (a.s.), “فَجَعَلَهُمْ جُودًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ”/İbrâhîm putları paramparça etti, belki ona başvururlar diye büyük putu bıraktı.”⁴⁶⁵ âyetinde haber verildiği üzere kavminin taptığı putların en büyüğü hariç diğerlerini kırmıştır. Kavim, bu işi putlarına Hz. İbrâhîm'in (a.s.) yaptığından şüphelenince “فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتَا يَا إِبْرَاهِيمَ”/Bunu ilâhlarımıza sen mi yaptın, ey

⁴⁶² İbrâhîm 14/36.

⁴⁶³ el-Bakara 2/124.

⁴⁶⁴ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/102.

⁴⁶⁵ el-Enbiyâ 21/58.

İbrâhim?”⁴⁶⁶ diye sormuşlar ve Hz. İbrâhim’den (a.s.) “*بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ*”/Hayır, Bu işi şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa onlara sorun!”⁴⁶⁷ cevabını almışlardır. Hz. İbrâhim’in (a.s.) putları kendi kırdığı hâlde bunu reddederek yalan söylemesi ve muhtemel fail olarak büyük puta işaret etmesi onun günah işlemekten korunduğunu gösteren ismet sıfatıyla çelişmektedir.

İbn Atıyye, Hz. İbrâhim’in (a.s.) putları kırma fiilini büyük puta isnat etmesinin kavme bir şeyi ispatlama amacıyla olduğunu belirtmektedir. Kavmin büyük putun küçük putlara ibadet edilmesini kıskanarak onları kırdığını düşünmelerini istemiştir. İbn Atıyye, âlimlerin çoğunluğunun Hz. İbrâhim’in (a.s.) söylediği bu sözün Allah Teâlâ yolunda söylenmiş ve kâfirleri rezil edecek bir yalan olduğu görüşünü kabul ettiklerini söylemiştir. Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilmiş ve Hz. İbrâhim’in (a.s.) “*إِنِّي سَقِيمٌ*”/Ben rahatsızım”⁴⁶⁸ sözü, “*بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا*”/Bu işi şu büyükleri yapmıştır.”⁴⁶⁹ sözü ve krala söylediği “o benim kız kardeşimdir.” sözü dışında yalan konuşmadığını bildiren sahih rivâyetler⁴⁷⁰ de bunun yalan olduğunu destekler niteliktedir.⁴⁷¹

Hz. İbrâhim’in (a.s.) söylediği sözü yalan olarak kabul edenlere karşılık başka bir grup ise bu sözün yalan olmadığı görüşünü savunmuşlardır. Allah Resûlü’nün (s.a.v.) hadisinin başında yer alan “*لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ*”/İbrâhim yalan konuşmadı.” ifadesini esas alarak Hz. İbrâhim’in zahiren yalan olarak görülen ya da yalana benzeyen bir söz söylemediğini kabul etmişlerdir. Bunun için de âyeti te’vil etme yolunu tutmuşlardır. Yaptıkları te’vile göre de âyetin manası, Hz. İbrâhim’in (a.s.) büyük puta isnat ettiği kırma eylemini diğerlerinin konuşması şartına bağlamış olması şeklindedir. Yani eğer diğer putlar konuşursa onları kırma işinin fâili de bu büyük puttur. Dolayısıyla âyetteki haber ifadesinde de büyük putun bu fiili işlediğine dair bir bilgi yer almamaktadır. Bu te’vile göre *فَسْأَلُوهُمْ* ifadesinde takdîm bulunmaktadır.⁴⁷² Diğer putların

⁴⁶⁶ el-Enbiyâ 21/62.

⁴⁶⁷ el-Enbiyâ 21/63.

⁴⁶⁸ es-Sâffât 37/89.

⁴⁶⁹ el-Enbiyâ 21/63.

⁴⁷⁰ Hz. İbrâhim’in (a.s.) söylemiş olduğu üç yalanla ilgili rivâyetler için bk. el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Ehâdisül'l-Enbiyâ", 10 (No. 3358); Müslim, *Sahîhu Müslim*, "Fedâil", 154.

⁴⁷¹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/87.

⁴⁷² İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/87.

konuşması şartı gerçekleşmeyeceğine göre büyük putun bu fiili eyleme geçirmesi de mümkün değildir ve böylece Hz. İbrâhim'in (a.s.) ifadesi yalan sayılmaz.

Hz. İbrâhim'in (a.s.) sözünü yalan olarak değerlendirmeyip te'vil yoluna başvuran yorumlardan biri de Ferrâ (v. 207/822) tarafından nakledilmiştir. Buna göre âyetteki فَعَلَهُ lafzı الفعل kelimesinden gelmeyip فَعَّلَهُ şeklinde şeddelidir. Bu kelimenin de aslı, ihtimal ifade eden فَاعَّلَهُ olup Arapların لَعَّلَهُ manasında ل/âm harfini hazfederek kullandıkları عَلَّلَهُ lafzıdır.⁴⁷³ Ancak İbn Atıyye bu açıklamanın zorlama bir te'vil olduğunu belirtmiştir.⁴⁷⁴

Zemahşerî, Hz. İbrâhim'in (a.s.) kavme söylediği sözün ta'riz⁴⁷⁵ manası içerdiğini ve yalnızca meânî ilminde maharet sahibi âlimlerin bunu anlayabileceğini dile getirmiştir. Ona göre Hz. İbrâhim'in (a.s.) sözünün amacı, kendi yaptığı fiili büyük puta isnat etmek değildir. Maksudı, putları kırma fiilini yapanın aslında kendisi olduğunu ta'rizli bir üslupla muhataplarına söyleyerek onları susturmak ve putlara tapan kavme delil göstererek onları alt etmektir. Bu durum tıpkı güzel yazı yazmakla meşhur bir kimseye, yazdığı bir yazıyla ilgili ümmî olup düzgün yazı yazmayı bilmeyen bir arkadaşının “Bunu sen mi yazdın?” demesi üzerine yazı konusunda mahir olanın “Hayır, bunu sen yazdın.” demesi gibidir. Güzel yazı yazanın verdiği bu cevap, aynı anda hem yazıyı kendisinin yazdığını hem de alaycı bir şekilde arkadaşının bunu yapamayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla Hz. İbrâhim'in (a.s.) bu ta'rizli ifadesi, fiilin isnat edildiği kişinin bunu yapmaktan aciz olduğunu onunla alay ederek ifade ederken kendisinin putları kırdığını da muhataba haber vermektedir.⁴⁷⁶

Hz. İbrâhim'in (a.s.) sözü hakkında Zemahşerî bir başka te'vile daha yer vermiştir. Buna göre Hz. İbrâhim (a.s.) bütün putları sıra sıra dizilmiş hâlde görünce başta büyük put olmak üzere hepsine sinirlendi. Büyük puta öfkесinin daha çok olmasının sebebi ise kavmin en çok ona tapıyor olmasıydı. Hz. İbrâhim (a.s.) putları kırdıktan sonra yaptığı bu fiili büyük puta isnat etti çünkü küçük putları kırmasının sebebi bu büyük puttı. Bir fiil onu yapana izafe edildiği gibi o

⁴⁷³ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, ts.), 2/206.

⁴⁷⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/87.

⁴⁷⁵ Ta'riz, edebî sanatlardan kinayenin incelikli bir çeşididir. Terkip ve cümlelerde görülen ta'riz, genele ya da belli birine söylenen sözün bir ucunun bir kimseye ya da şeye îmâ ve işaret ederek dokundurulmasıdır. İsmail Durmuş, “Kinaye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002). İbn Kuteybe, Arapların sözlerinde bu edebî sanattan çokça faydalandıklarını ve maksadın ta'riz yoluyla, açıkça ifade etmeye nispetle daha latif ve güzel bir şekilde anlaşıldığını belirtmektedir. İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 163.

⁴⁷⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/124.

fiilin yapılmasına sebep olana da izafe edilir ki Hz. İbrâhim (a.s.) de bu şekilde fiilin müsebbibine işaret etmiştir.⁴⁷⁷

Zemahşerî'nin zikrettiği üçüncü te'vile göre ise Hz. İbrâhim'in (a.s.) vermiş olduğu cevap, müşrik kavmin inançlarına yöneliktir. Hz. İbrâhim (a.s.) küçük putların kırılmasını büyük puta isnat ederek kavmine bir ders vermek istemiştir. Zira kendisine ibadet ve dua edilen bir ilâhın küçük putları kırmaya ve hatta bundan çok daha büyük şeylere de gücünün yetmesi gerekir. Tapındıkları putun bunu yapmasının imkânsız olduğunu bilen kavme böylece inançlarının bâtıllığını göstermiştir.⁴⁷⁸

İbn Kuteybe, ta'riz içeren ifadelerde yalan söylemenin caiz olduğunu belirtmektedir. Hadiste zikredilen Hz. İbrâhim'in (a.s.) sözlerini, yalan olarak değil ta'riz amacıyla sarf edilen sözler şeklinde değerlendirmiştir. Hz. İbrâhim (a.s.) putları kendi kırmış olmasına rağmen bunu büyük puta isnat etmesinin ardından “*Konuşabiliyorlarsa onlara sorun!*” diyerek fiilin büyük put tarafından yapılmış olmasını, diğer putların konuşması şartına bağlamıştır. Sonuç olarak konuşamayacakları gibi bu fiili de gerçekleştirmeleri mümkün değildir.⁴⁷⁹

Hz. İbrâhim'in (a.s.) sözünün ta'riz olduğuyla ilgili bir başka delil de onun bu sözlerinden dolayı tövbe etmemiş olmasıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de bağışlanması gereken bir davranışta bulunmuş olma ihtimalinden korkup istiğfar eden peygamberlerden⁴⁸⁰ ve yanlış bir davranışı dolayısıyla Allah Teâlâ tarafından ikaz edilen ve tövbe eden peygamberlerden bahsedilmektedir.⁴⁸¹ Bununla birlikte Hz. İbrâhim'in (a.s.) yalan söylediği için rabbi tarafından uyarıldığı ya da kendisinin bu yalandan ötürü istiğfar ettiğine dair bir âyet bulunmamaktadır. Dolayısıyla Hz. İbrâhim'in putları kırma fiilini büyük puta isnat etmesi hakikî anlamda bir yalan olarak değil bağlam içerisinde anlaşılması gereken ve kavme ders niteliğinde bir ta'riz olarak değerlendirilmelidir.⁴⁸²

Sonuç olarak hadîs-i şerifte Hz. İbrâhim'in (a.s.) söylediği sözden yalan olarak bahsedilse de bunu hakikî anlamda bir yalan olarak kabul etmek doğru görünmemektedir. Yapılan tüm te'villerden anlaşıldığı üzere Hz. İbrâhim (a.s.) ta'riz içeren ifadeyle fiili kendisinin

⁴⁷⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/124.

⁴⁷⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/124.

⁴⁷⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi 'l-hadîs* (el-Mektebü'l-İslâmî, 1419), 86.

⁴⁸⁰ Örnekler için bk. Sâd 38/24; Sâd 38/35.

⁴⁸¹ Örnekler için bk. el-Bakara 2/37; Hûd 11/47; el-Kasas 28/16.

⁴⁸² Abdurrahman Ateş, “Hz. İbrahim’e Isnat Edilen ‘Üç Yalan’ (Kur’ân ve Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım)”, *EKEV Akademi Dergisi* VIII/18 (2004), 83.

işlediğinin anlaşılmasını sağlamakla birlikte Allah Teâlâ'ya putları şirk koşan kavmine de alaycı bir tutumla putların, kendilerine bile faydası olmayan tapınmaya değmez taştan ibaret varlıklar olduklarını göstermiştir. Buradan da Hz. İbrâhim'in (a.s.) fiilinin, sahip olduğu ismet sıfatıyla tenâkuz arz etmediği anlaşılmaktadır.

3.2.2.3. Hz. İbrâhim'in babası için af dilemesi

Kâfir kimseler için Yüce Allah'tan af dilenmesi hususundan bahseden âyetler arasında ilk bakışta bir işkâl bulunduğu düşüncesi akla gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyetlerden istiğfarın mümkün olduğu anlaşılırken başka âyetlerde ise müminlerin bundan men edildiği görülmektedir.

Müşrik babasının Hz. İbrâhim'e (a.s.) “ قَالَ أَرَأَيْتَ يَا إِبْرَاهِيمَ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهَ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي ” (Babası:) ‘Ey İbrâhim! Sen benim tanrılarımdan yüz mü çeviriyorsun? Eğer vazgeçmezsen, andolsun seni taşlatırım; şimdi uzun bir süre gözüme görünme!’ dedi,”⁴⁸³ sözü üzerine Hz. İbrâhim'in (a.s.) “ قَالَ إِبْرَاهِيمُ شَهِدْتُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَهُوَ الْغَنِيُّ ” (Babası:) ‘Esen kal! Rabbimden senin için mağfiret dileyeceğim. Çünkü O, bana karşı çok lütfkârdır.’”⁴⁸⁴ şeklinde cevap vermiş olması ve yine benzer şekilde “ وَابْتَغِ الْوَعْدَ لِأَنْتَ وَالَّذِينَ آمَنُوا ” (Babası:) ‘Esen kal! Rabbimden senin için mağfiret dileyeceğim. Çünkü O, bana karşı çok lütfkârdır.’”⁴⁸⁵ demesi Allah Teâlâ'ya inananların müşrikler için af dilemesinin mümkün olduğunu düşündürmektedir. Ancak diğer taraftan “ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ” (Müşriklerin cehennemlik oldukları müminler nezdinde açıklık kazandıktan sonra, akraba bile olsalar peygamber de müminler de onların bağışlanmalarını dileyemezler.”⁴⁸⁶ âyetiyle Hz. Peygamber (s.a.v.) ve müminlerin müşrikler için af dilemesinin yasaklanması ise Hz. İbrâhim'in (a.s.) babası için istiğfar edeceğini söylemesiyle çelişmektedir.

Hz. Peygamber'i (s.a.v.) ve müminleri kâfir kimseler için istiğfar etmekten men eden âyet hakkında İbn Atıyye bunun küfür üzere ölen ya da iman etmesinden ümidin tamamen kesildiği ya da Ebû Leheb gibi Yüce Allah'tan aleyhinde bir nas bulunan müşrikler için olduğunu belirtmektedir. Âlimlerin çoğu, âyetin sebab-i nüzûlünün Ebû Tâlib olduğu görüşünü kabul

⁴⁸³ Meryem 19/46.

⁴⁸⁴ Meryem 19/47.

⁴⁸⁵ eş-Şuarâ 26/86.

⁴⁸⁶ et-Tevbe 9/113.

etmektedir. Ebû Tâlib'in ölümü yaklaştığında Allah Resûlü (s.a.v.) amcasının yanına girerek kelime-i tevhîd getirmesi için ona telkinde bulunmuş ve bu sayede Allah Teâlâ katında bu sözle onun lehine delil getirebileceğini söylemiştir. Ancak Ebû Tâlib, kendisinden sonra evlâtlarının bu sebeple kınanmalarından korktuğu için iman etmeyi reddetmiş ve Abdülmuttalib'in dini üzere olduğunu söyleyerek bu şekilde ölmüştür. Bunun üzerine de “إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ” *İnkâ la tehdî men aḥbibte val-kinnâ Allahu*/Kuşkusuz sen istediğini hidâyete erdiremezsin. Ama Allah dilediğini hidâyete erdirir.”⁴⁸⁷ âyeti nâzil olmuş ve hidâyetin ancak Yüce Allah'ın elinde olduğu hatırlatılmıştır. Allah Resûlü (s.a.v.) amcasının ölümün ardından Yüce Allah tarafından nehyedilmediği sürece onun için istiğfar etmeye devam edeceğini belirtmiş ve bunu yasaklayan âyet nâzil olana kadar bunu yapmıştır.⁴⁸⁸

İbn Atıyye, istiğfarı yasaklayan âyetin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yapmış olduğu bu fiili neshettiğini zikretmektedir. Âyetin nüzul sebebi hakkında bir başka rivâyete göre ise Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekke'yi fethettiğinde annesinin mezarı başına gelerek Yüce Allah'tan istiğfar etmek için istemiş ancak bu konuda kendisine izin verilmemiştir. Bunun üzerine de ashâbına kabri ziyaret için izin verildiğini ancak istiğfardan men edildiğini haber vermiştir. Rivâyete göre kimse o günkü kadar ağlamamıştır ve âyet bu olayın ardından indirilmiştir. Bir başka rivâyete göre ise ashâbın Hz. İbrâhim (a.s.) gibi ölmüşleri için istiğfarda bulunmak istediklerini söylemeleri üzerine bundan nehyeden âyet nâzil olmuştur. İbn Atıyye âyetin sebebi her ne olursa olsun söz konusu yasağın Hz. İbrâhim'in (a.s.) babası için istiğfar edeceğini söylemesi ile çelişki arz ettiğini dile getirmiştir.⁴⁸⁹

İbn Atıyye, Hz. İbrâhim'in (a.s.) babası için edeceği istiğfarın en doğru te'vilinin, Yüce Allah'tan babasına hidâyet vermesi ve imanının ardından da onu affetmesi için dua etmesi manasında olduğunu belirtmektedir. Hz. İbrâhim'in (a.s.) kâfirlerin affedilmeyeceğini bilmiyor olması mümkün değildir; hatta o, belki de bunun vahyedildiği ilk nebidir. Ancak babası için sarf ettiği bu sözleri, henüz kendisine kâfirlerin affedilmeyeceğinin haber verilmesinden önce söylemesi kuvvetle muhtemeldir. Hz. İbrâhim'in (a.s.) babasının iman etmeyeceğini ve Allah Teâlâ'nın düşmanlarından olduğunu anlamasını sağlayan durum ise ya babasının küfür üzere

⁴⁸⁷ el-Kasas 28/56.

⁴⁸⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/90.

⁴⁸⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/90.

ölmüş olduğunu görmesi ya da babasının ömrünün kötü bir şekilde sonlanacağını kendisine vahiy ile haber verilmiş olmasıdır.⁴⁹⁰

Hız. İbrâhim'in (a.s.) müşrik babası için istiğfar edeceğini söylediği âyet ile Hız. Peygamber (s.a.v.) ve müminlere müşrikler için istiğfar etmeyi yasaklayan âyet arasındaki tenâkuz ise “وَمَا

كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ /Ibrâhim'in, babasının bağışlanması için yaptığı dua ise sırf ona verdiği bir sözden ötürüydü. Ama onun bir Allah düşmanı olduğu kendisine belli olunca ondan uzaklaştı. İbrâhim gerçekten çok duyarlı, yumuşak huylu biriydi.”⁴⁹¹ âyeti ile ortadan kalkmaktadır. Yüce Allah, Hız. İbrâhim'in (a.s.) babası için yapacağını söylediği istiğfarın yalnızca verilmiş bir vaat sebebiyle olduğunu bildirmektedir. Bahsi geçen bu vaadin ne olduğu hususunda farklı görüşler vardır. Bunlardan ilkinde göre Hız. İbrâhim (a.s.) “لَا سْتَغْفِرَنَّ لَكَ /Hiç şüphelen olmasın bağışlanman için dua edeceğim.”⁴⁹² âyetinde zikredildiği gibi istiğfar edeceği konusunda babasına söz vermiştir. Diğer bir görüşe göre ise babası iman edeceği konusunda Hız. İbrâhim'e (a.s.) söz vermiş ve buna güvenen Hız. İbrâhim (a.s.) de yasaklanıncaya kadar babası için istiğfar etmeye devam etmiştir.⁴⁹³

Râzî'nin naklettiği bir görüşe göre Hız. İbrâhim'in (a.s.) babasına verdiği “لَا سْتَغْفِرَنَّ لَكَ /Hiç şüphelen olmasın bağışlanman için dua edeceğim.” şeklindeki istiğfar vaadi, kendisine imanı nasip etmesi için Yüce Allah'a dua edeceği manasına gelmektedir. Şayet duası kabul olur ve babası hidâyete ererse böylelikle mağfireti de hak etmiş olacaktı. Ancak Hız. İbrâhim'e (a.s.) babasının küfür üzere öleceği bildirilince, onun için dua etmeyi bırakmıştır.⁴⁹⁴ Râzî, mağfiretin şartının İslâm'ı kabul etmek olduğunu ve dolayısıyla Hız. İbrâhim'in (a.s.) babası için bulunduğu mağfiret talebinin aynı zamanda öncelikle iman şartını sağlaması için Yüce Allah'a yaptığı bir duayı içerdiğini belirtmektedir.⁴⁹⁵

Ebüssuûd Efendi, kâfir olarak öleceği belli olmayan kimse için istiğfar etmekte bir sakınca olmadığını zikretmektedir. Âyet ile yasaklanan şey hayattayken küfür üzere devam eden kimse için istiğfar etmektir ki bu aklen ve naklen caiz değildir. Kâfir olarak ölen kimse için mağfiret

⁴⁹⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz*, 4/19.

⁴⁹¹ et-Tevbe 9/114.

⁴⁹² el-Mümtehine 60/4.

⁴⁹³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz*, 3/91.

⁴⁹⁴ er-Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, 16/159.

⁴⁹⁵ er-Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, 24/516.

talebinde bulunmakta aklen bir sakınca bulunmamakla birlikte bu, nakil yoluyla engellenmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefat etmek üzereyken amcası Ebû Tâlib için nehyedilmediği sürece istiğfar etmeye devam edeceğini söylemesi ve ardından inen âyetle bunun yasaklanmış olması, kâfir olarak ölen kimse için mağfiret istemenin doğru olmadığına aklen değil ancak naklen bilinebileceğini göstermektedir.⁴⁹⁶

Hiz. İbrâhim'in (a.s.) müşrik babası için istiğfar edeceğini söylediği âyetlere bakıldığında kâfir kimseler için mağfiret istemenin mümkün olduğu düşünülürken et-Tevbe sûresinde ise Hiz. Peygamber (s.a.v.) ve müminler için buna izin verilmediği bildirilmekte ve dolayısıyla bu âyetler arasında bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte bu çelişki yine et-Tevbe sûresinde yer alan ve Hiz. İbrâhim'in (a.s.) babası için yapacağını söylediği bu istiğfarın verdiği bir söz sebebiyle olduğunu haber veren âyet ile çözülmüş olmaktadır.

3.2.2.4. Hiz. İbrâhim'in namaz kılanlardan olmayı istemesi

Hiz. İbrâhim'in (a.s.) ümmetinin namaz kılması konusunda göstermiş olduğu çabaya⁴⁹⁷ ve sahip olduğu ismet sıfatına rağmen “رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ”/Rabbim! Beni ve soyumdan gelecek olanları namazı devamlı kılanlardan eyle; rabbimiz, duamı kabul et.”⁴⁹⁸ şeklinde dua etmesi bir işkâl gibi görünmektedir.

İbn Atıyye, Hiz. İbrâhim'in (a.s.) üzerinde çokça durduğu ve sıkı sıkıya bağlı olduğu namaz hususunda dua ettiğini dile getirmiştir. Böyle bir insanın bu şekilde dua etme gayesinin ise namaz konusunda devamlılık ve istikrar dilemesi olduğunu zikretmektedir.⁴⁹⁹ Beyzâvî de Hiz. İbrâhim'in (a.s.) namazını dosdoğru şekilde ve devamlı olarak kılmayı niyaz ettiğini belirtmektedir.⁵⁰⁰ Dolayısıyla Hiz. İbrâhim'in (a.s.) mukîmlerden olmak için dua etmesi namaz kılmadığı anlamına değil ibadetinin dâim ve doğru olmasını istemesi anlamına gelmektedir.

Râzî, namaz kıldığı ve günaha girmekten korunduğu hâlde Hiz. İbrâhim'in (a.s.) kendi ve neslinin namaz kılanlardan olması için rabbine niyazda bulunmasıyla âlimlerin kulların fiillerinin Allah Teâlâ tarafından yaratıldığı hususunda istidlalde bulunduklarını zikretmektedir. Kullardan sadır olan gerek nehyedilen gerekse emredilen fiillerin tamamı yalnızca Yüce

⁴⁹⁶ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdû'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 5/268.

⁴⁹⁷ İbrâhîm 14/37.

⁴⁹⁸ İbrâhîm 14/40.

⁴⁹⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/343.

⁵⁰⁰ Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 3/202.

söylediği “Rabbim budur.” sözü sebebiyle ortaya çıkan müşkil müfessirler tarafından te’vil edilmiştir.

İbn Atıyye, âyetin lafzından bu olayın Hz. İbrâhim’in (a.s.) bulûğa ermeden önce yani çocukluk döneminde gerçekleştiğinin anlaşılmasının muhtemel olduğunu dile getirmektedir. İbn Abbas da Hz. İbrâhim’in (a.s.) yıldızı görüp ona tapındığını söyleyerek bu görüşü desteklemektedir. Olayın bulûğ çağından önce gerçekleştiği pek çok âlim tarafından kabul edilmekle birlikte Hz. İbrâhim’in (a.s.) bulûğ ve yükümlülük çağından sonra da yaşanmış olması mümkündür. Taberî, olayın bulûğdan sonra yaşanmış olduğunu kabul eden bir gruba ait Hz. İbrâhim’in (a.s.) “هَذَا” sözünde hazfedilmiş bir istifham elifi bulunduğu şeklindeki görüşü nakletmektedir. Zikrettiği bu görüşe göre Hz. İbrâhim’in (a.s.) sözü bir tapınmayı değil bir sorgulamayı ifade etmektedir. Bu tıpkı şairin “-رقوني وقالوا يا خويلد لم ترع | فقلت وأنكرت الوجوه هم هم”/Beni sakinleştirdiler ve dediler ki: ‘Ey Huveylid korkma!’ Ben de dedim ki: ‘Yüzleri tanıyamadım. Onlar, onlar.’” sözüne benzemektedir ki burada “onlar” lafzıyla kastedilen tanımadığı için “onlar mı?” şeklinde soru sormaktır. Yine bu durum “-لعمرك ما أدري وإن كنت داريا | شعيت بن سهم أم شعيت بن منقر”/Yemin olsun ki bilmiyorum ama bilsem bile, bu kişi Şuays b. Sehm mi yoksa Şuays b. Minkari midir (onu bilmem).” beytinde de görülmektedir ki burada da lafızdan hazfedilmiş bir istifham elifi bulunmakta ve “Acaba Şuays mıdır?” sorusu kastedilmektedir;⁵⁰⁵ fakat İbn Atıyye, birinci beytin kendisi açısından delil niteliği taşımadığını belirtmektedir.⁵⁰⁶

İbn Atıyye, bahsi geçen görüşlere yer verdikten sonra annesinin Hz. İbrâhim’i (a.s.) o dönemde doğan tüm erkek çocukları öldüren Nemrut’un elinden kurtarma çabasına yer vermektedir. Rivayetlere göre Hz. İbrâhim (a.s.), annesinin onu sakladığı mağarada on ya da on beş yıl kalmış, ardından da ilk defa dışarı çıkmıştır. Mağaradan çıktığı ilk anda ise bir yıldız görmüş ve ardından âyetlerde anlatılan hadiseler yaşanmıştır. Ancak İbn Atıyye, Hz. İbrâhim’in (a.s.) yaşadığı bu olayın mağaradan çıktığı ilk anda gerçekleşmiş olma ihtimalini zayıf görmektedir. Zira Hz. İbrâhim’in (a.s.) âyetelerin devamında yer alan “إِيَّايَ بَرِّئْتُكُمْ مِمَّا تَشْرِكُونَ”/‘Ey kavmim! ben, sizin (Allah’a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım.” sözünü söylemesi için kavmiyle karşılaşmış ve onların inançları üzerine bir tartışma yaşamış olması gerekmektedir. Şayet bu

⁵⁰⁵ Sîbeveyh, bu beytin el-Esved b. Ya’fer’e (v. yaklaşık 23/600) ait olduğunu belirtmektedir. bk. Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 3/175.

⁵⁰⁶ İbn Atıyye *el-Endelüsî, el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/312.

sözü mağaradan çıktığı ilk anda söylediği hakikat ise o zaman da bu, Hz. İbrâhim'in (a.s.) kendi kendine bir konuşması olarak te'vil edilebilir. Bu tıpkı şairin

“ثم انتنى وقال في التفكير | إِنَّ الحياة اليوم في الكرور”-Sonra durdu ve düşünerek kendi kendine şöyle dedi:

‘Bugün hayat mücadele ile devam eder.’” beytinde dile getirdiği duruma benzemektedir.⁵⁰⁷

Ancak İbn Atıyye, Hz. İbrâhim'in (a.s.) âyetlerde yer alan kavmine hitap şeklinin olayın mağaradan çıktığı ilk anda gerçekleştiği görüşünü zayıflattığını belirtmektedir. Çünkü öyle bir durumda Hz. İbrâhim'in (a.s.) “Ey kavmim! Ben şirk koşmaktan uzağım.” demesi gerekirdi.⁵⁰⁸

Hz. İbrâhim (a.s.) kıssasının o henüz mağarada iken buluş ve mükellefiyeti öncesinde söylediği görüşü kabul edildiği takdirde iki durum ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilkinde göre Hz. İbrâhim (a.s.) mağaradan çıktığı ve yıldızı gördüğü ilk anda “Rabbim budur.” sözünü kesin bir kararlılık ve inançla söylemiştir. Ancak kısa bir süre için bile olsa peygamberlerin yanlış bir inanca sahip olup şirke düşmeleri asla mümkün değildir. Dolayısıyla Hz. İbrâhim'in (a.s.) bu sözü hakikî bir inançla söylediği düşünülemez. Âyetten anlaşılabilecek ikinci duruma göre ise Hz. İbrâhim'in (a.s.) bu sözü ta'riz içermekte ve onun deliller ve düşünce yoluyla sonuca ulaşma sürecini göstermektedir. Buna göre Hz. İbrâhim (a.s.) yıldızı gördüğü ilk anda sanki “Şayet deliller bunu destekliorsa bu, parlak ve güzel (yıldız) benim rabbimdir.” demek istemiştir. Hz. İbrâhim'in (a.s.) yaşadığı bu sürecin bir benzerini Yüce Allah, “وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ”/Seni yol bilmez halde bulup yol göstermedi mi?⁵⁰⁹ âyetinde Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında zikretmektedir. Burada Hz. Peygamber (s.a.v.) için söylenen “dalâlet” kelimesi de inançsızlık değil rehbersiz ve yönlendirilmemiş olmak manasında kullanılmıştır.⁵¹⁰

Hz. İbrâhim'in (a.s.) yaşadığı bu sürecin buluşa ermesi ve mükellef olduktan sonra gerçekleşmesi durumunda “Rabbim budur.” sözünü delillere bakarak kesin bir inançla söylediğini söylemek kesinlikle mümkün değildir. Buluşdan önce şirke düşmesi düşünülemediği gibi peygamberlerin mükellef olduktan sonra Yüce Allah'a kısa bir süre için bile olsa ortak koşmaları ise asla söz konusu edilemez. İbn Atıyye'ye göre tüm bunlar göz önüne alındığında ise geriye tek bir ihtimal kalmaktadır. Bu da Hz. İbrâhim'in (a.s.) âyetteki sözleri putlara taptıkları için kavmini azarlama, onlara yönelik bir sorgulama ve delil getirme amacıyla

⁵⁰⁷ İbn Âşûr, el-Accâc'ın (v.97/715-16) bu beyti vahşi bir boğa hakkında okuduğunu bildirmektedir. bk İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/325.

⁵⁰⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/312-313.

⁵⁰⁹ ed-Duhâ 93/7.

⁵¹⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/313.

sarf etmesidir. Puta tapmalarını eleştirmek için onlara sanki “Sizin iddianıza göre bu parlak yıldız benim rabbim midir? Yoksa bu mu benim rabbimdir?” demek istemiştir. Yüce Allah’ın bir şerîki olmamasına rağmen “أَيْنَ شُرَكَائِي/Ortaklarım hani nerede?”⁵¹¹ şeklindeki sözünün aynı şekilde “sizin iddianıza göre ortaklarım.” manasına gelmesi gibi Hz. İbrâhim’in (a.s.) ifadeleri de bir hakikati değil asılsız bir iddiayı dile getirdiğini göstermektedir.⁵¹²

İbn Atıyye, Hz. İbrâhim’in (a.s.) gayesinin putperest kavmine, taptıkları putların basitliğini ve acizliğini göstermek o lduğunu dile getirmektedir. Hz. İbrâhim (a.s.) yıldızın, ayın ve güneşin hareketlerinden ve batmasından yola çıkarak bunların hâdis (sonradan yaratılan) varlıklar olduğunu ve dolayısıyla rab edinilmeyi hak etmediklerini belirtmiştir. Bunca büyüklüklerine ve parlaklıklarına rağmen rablik için uygun olmayan bu varlıkların yanında ise taştan ve tahtadan yapılmış putlara tapmanın söz konusu dahi edilemeyeceğini kavmine göstermek istemiştir. İbn Atıyye, zikrettiği tüm görüşler içerisinde en güçlüsünün bu te’vil olduğunu belirtmektedir.⁵¹³

Râzî, Hz. İbrâhim’in (a.s.) yaşadığı bu sürecin buluşa ermesinden sonra gerçekleştiği şeklindeki görüşün batıl olduğu hususunda âlimlerin çoğunluğunun ittifak ettiklerini belirtmekte ve buna dair pek çok delile yer vermektedir.⁵¹⁴ Zikrettiği delillere göre Hz. İbrâhim (a.s.) yıldız, ay ve güneş hakkında “Rabbim budur.” sözünü, kendi içinden yaptığı bir sorgulama sonucunda değil kavmiyle aralarında geçen bir tartışma sebebiyle söylemiştir. Bundan dolayı da Yüce Allah, kıssayı anlattığında “وَتِلْكَ حُجَّتُنَا عَلَى نَفْسِهِ”/nefsine karşı değil” kavmiyle olan tartışmasına atıfla “وَتِلْكَ حُجَّتُنَا

إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ”⁵¹⁵ *İşte bunlar, kavmine karşı İbrâhim’e verdiğimiz delillerimizdir.*

buyurmuştur. Allah Teâlâ böylelikle Hz. İbrâhim’in (a.s.) sözlerinin bir din arayışı ifade etmeyip kavmini imana ve tevhide yönlendirme amacı güttüğünü göstermektedir.⁵¹⁶

Peygamberlerin risâletlerinden önce veya sonra kısa bir süre için dahi olsa şirke düşmelerinin imkânsız olduğunun bilinmesine rağmen Hz. İbrâhim’in (a.s.) yıldız, ay ve güneş hakkında “Rabbim budur.” demesi ilk bakışta ismet sıfatıyla çeliştiğini akla getirmektedir. Bu konuda

⁵¹¹ en-Nahl 16/27; el-Kasas 28/62,74; Fussilet 41/47.

⁵¹² İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/313.

⁵¹³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/313.

⁵¹⁴ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/39.

⁵¹⁵ el-En‘âm 6/83.

⁵¹⁶ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/40. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Zeynel Abidin Aydın, “Hz. İbrâhim’in Şirke Mücadelesi-En‘âm Sûresi 74 - 79. Ayetlerin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı I* (2019), 140-154.

İbn Atıyye'nin naklettiği görüşlerden, onun sözleriyle ilgili temelde iki ihtimalin olduğu anlaşılmaktadır. Hz. İbrâhim (a.s.) bu sözleri kendi nefsinde bir nazar/tefekkür için sarf etmiş olabileceği gibi bu sözlerin putperest kavmine karşı onların batıl inançlarını çürütmek ve tevhide yönlendirmek için münazara amacı taşıması da mümkündür. Ancak Hz. İbrâhim'in (a.s.) Yüce Allah'ın varlığı ve onun dışındaki her şeyin rabliğinin imkânsızlığı konusunda bir şüphe taşıdığı düşünülemeyeceğinden bu sözleriyle kavmini sorgulamaya sevk etmeyi amaçladığını söylemek daha isabetli görünmektedir.

3.2.3. Hz. İsâ ile ilgili âyetlerdeki müşkiller

3.2.3.1. Allah Teâlâ'nın Hz. İsâ'ya “Sen mi söyledin?” diye sorması

Yüce Allah'ın علیم/Alîm sıfatı, onun her şeyi bildiğini ifade etmektedir. Kur'an-ı Kerîm'de de pek çok defa Allah Teâlâ'nın ilminin yerde ve gökteki her şeyi kapsadığını, ilmi dışında hiçbir şeyin meydana gelmesinin mümkün olmadığını ifade eden âyetler bulunmaktadır. Söz gelimi وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ / *Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Allah'ın bilgisi dâhilinde, Levh-i Mahfûz'da) olmasın.*⁵¹⁷ ve O, kulların önlerindeki ve arkalarındakileri (yaptıklarını ve yapacaklarını) bilir. Onlar onun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar.”⁵¹⁸ âyetleri, Allah Teâlâ'nın ilminin sonsuz ve kuşatıcı olduğuna işaret etmektedir. Sahip olduğu ilmin kapsayıcılığının bilinmesine rağmen Yüce Allah'ın kıyamet gününde Hz. İsâ'ya (a.s.) “*ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ*” *Ey Meryem oğlu İsâ! Sen mi insanlara Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilah edinin dedin?*⁵¹⁹ diye sorması, onun ilmindeki bir eksikliği akla getireceğinden işkâle sebebiyet vermektedir.

Yüce Allah'ın Hz. İsâ'ya (a.s.) onu rab edinen kavmi hakkında “*Sen mi insanlara Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilah edinin dedin?*” şeklindeki soruyu ne zaman yönelttiği hakkında

⁵¹⁷ el-En'âm 6/59.

⁵¹⁸ el-Bakara 2/255.

⁵¹⁹ el-Mâide 5/116.

farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan ilkinine göre Hz. İsa'nın (a.s.) rabbi tarafından göğe yükseltilmesinin ardından kavmi onun hakkında tanrılık iddiasında bulunmuş ve bunu kabul etmeyi kendilerine Hz. İsa'nın (a.s.) emrettiğini ileri sürmüşlerdir. Allah Teâlâ da bunun üzerine göğe yükselttikten sonra Hz. İsa'ya (a.s.) onları bu düşünceye yönlendirenin kendisi olup olmadığını sormuştur. O ise rabbinin sorusuna “ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ أَنْ كُنْتُ ” /Dedi ki: Seni bütün eksikliklerden uzak tutarım. Hakkım olmayan bir şeyi söylemem benim için söz konusu olamaz. Eğer ben onu söylemiş olsaydım elbette sen bunu bilirdin. Sen benim içimde olanı bilirsin, ama ben sende olanı bilemem. Şüphesiz ki yalnızca sen gaybları hakkıyla bilersin.”⁵²⁰ şeklinde cevap vermiştir. İbn Atıyye, âyette geçen قَالَ lafzının mazi sîgası ile gelmesinin, bu konuşmanın geçmişte gerçekleştiğini gösterdiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte Hz. İsa'nın (a.s.) sonraki âyetlerde “ أَنْ تُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ” /Eğer onlara azap edersen, şüphe yok ki onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan, yine şüphe yok ki sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin.”⁵²¹ demesi de kavminin o sırada hayatta olduğunu ve rabbinin onları küfürden tövbe ettirip imana döndürmesi için hala bir fırsatın bulunduğunu göstermektedir.⁵²²

Yüce Allah ile Hz. İsa'nın (a.s.) bu konuşmasının ne zaman gerçekleştiği hakkında ikinci görüş ise İbn Abbas, Katâde ve cumhur ulemaya aittir. Bu görüşe göre konuşma, kıyamet gününde ve insanların gözleri önünde gerçekleşecektir. Neticede Hz. İsa'ya (a.s.) ilahlık atfeden kavmi, onun kendilerinden beri olduğunu ve yaptıklarının batıllığını anlayacaklardır. İbn Atıyye, söz konusu ikinci görüşe göre âyetteki قَالَ lafzının يَقُول manasına geldiğini ve olayın kesin olarak gerçekleşeceğine işaret etmek için müstakbel yerine mazi ifade kullanıldığını dile getirmektedir. Hz. İsa'nın (a.s.) Yüce Allah'a “ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ ” /Eğer onları bağışlarsan.” demesi de yine teslimiyetinin göstergesidir. Rabbinin vereceği bir cezayı sorgulayacak ya da engelleyecek kimsenin bulunmadığını ve aynı şekilde dilerse kullarını affedebileceğini de ifade etmektedir. Ancak bunu söylerken Yüce Allah'ın kendisine şirk koşulmasını kesinlikle affetmeyeceğini ve kavminin de küfürleri sebebiyle azaba müstahak olduklarını bilmektedir. Allah Teâlâ ile Hz.

⁵²⁰ el-Mâide 5/116.

⁵²¹ el-Mâide 5/118.

⁵²² İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muharrerü'l-vecîz, 2/262.

Îsâ (a.s.) arasında bu konuşmanın kıyamette geçeceğini kabul edenlere göre söz konusu sorgulamanın faydası, Hz. Îsâ'yı (a.s.) ilah edinenlerin dalâletini apaçık bir şekilde göstermesidir.⁵²³

İbn Atıyye, Allah Teâlâ'nın kendisine sorduğu soruya karşılık Hz. Îsâ'nın (a.s.) vermiş olduğu “إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ”/Eğer ben onu söylemiş olsaydım elbette sen bunu bilirdin.”⁵²⁴ cevabının, bu sözü söylemediğine dair kendisi için güçlü ve akıllıca bir delil niteliği taşıdığını belirtmektedir.⁵²⁵ Hz. Îsâ (a.s.), kavminin kendine ve annesine ibadet etmediğine dair delil olarak Yüce Allah'ın her şeyi kapsayan ilmini göstermiştir. Zaten Allah Teâlâ'nın Hz. Îsâ'ya yönelttiği bu soru, hakikî manada cevap beklenen bir soru olmayıp kavmin yanlış inancını ortaya koymayı ve Hz. Îsâ'nın (a.s.) bu konudaki suçsuzluğunu ispatlamayı amaçlamaktadır.

Râzî, Allah Teâlâ'nın sonsuz ilme sahip olmasına ve Hz. Îsâ'nın (a.s.) bu sözü söylemediğini kesin olarak bilmesine rağmen ona “*Sen mi... dedin?*” şeklinde soru sorması konusunu ele almıştır. Yüce Allah'ın Hz. Îsâ'ya (a.s.) yönelttiği bu sorunun cevap beklenen bir soru değil “*Sen böyle söylemedin, değil mi?*” şeklinde inkâr ifade eden bir soru/istifhâm-ı inkârî olduğunu belirtmektedir.⁵²⁶ Bu sebeptir ki rabbinin gizli ve açık her şeyi bildiğinden hiç şüphesi bulunmayan Hz. Îsâ (a.s.), kendisine yöneltilen soruya “Evet, ben söyledim.” ya da “Hayır, ben söylemedim.” şeklinde cevap vermek yerine Allah Teâlâ'nın ilmine havale etmiştir.⁵²⁷

Yüce Allah'ın kalplerde gizlenen ya da açığa çıkan, yerde ve gökte olan her şeyi bildiği Kur'ân-ı Kerîm'de defalarca vurgulanmaktadır. Bununla birlikte Hz. Îsâ'ya (a.s.) sorulan sorunun Allah Teâlâ'nın ilminin kuşatıcılığını haber veren âyetler ile çeliştiğinin düşünülmesi mümkündür. Ancak sorulan soruya yaratıcının sonsuz ilmi göz önüne alınarak bakıldığında “*Sen mi söyledin?*” ifadesinin hakikî manada bir soru olmayıp Hz. Îsâ'nın (a.s.) Allah Teâlâ dışında birini rab edinme konusunda kavmini yönlendirme gibi bir dalâlete düşmekten âri olduğunu ve kavminin ise bu bâtil inancı benimseyerek yoldan çıktıklarını açıkça göstermeyi hedeflediği anlaşılmaktadır.

⁵²³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/262.

⁵²⁴ el-Mâide 5/116.

⁵²⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/262-263.

⁵²⁶ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/465.

⁵²⁷ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/466.

3.2.4. Hz. Mûsâ ile ilgili âyetlerdeki müşkiller

3.2.4.1. Hz. Mûsâ'nın asâsının farklı yılan türlerine dönüşmesi

Yüce Allah, hakka davet ettikleri toplumlara delil olsun diye peygamberlerine mûcizeler verip onları desteklemiştir. Firavun ve ahâlisini imana davet etmekle görevlendirilen Hz. Mûsâ'ya (a.s.) Allah'ın elçisi olduğu konusunda onları ikna edebilmesi için verilen mucizelerden biri de asâsıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'nın (a.s.) asâsının Allah'tan bir mucize olarak yılanı döndüğünden bahsedilirken âyetlerde farklı yılan türleri zikredilmektedir. Bu da ilk bakışta âyetler arasında bir çelişkinin olduğu izlenimi vermektedir.

Hz. Mûsâ'nın asâsının dönüştüğü yilandan “فَالْقِيَهَا إِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْلَى/Mûsâ da onu attı. Bir de ne görsün o, hızla akan bir yılan olmuş!”⁵²⁸ âyetinde ‘حية/hayye’ olarak bahsedilirken aynı yılan, “وَأَلْقَى عَصَاهُ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَمَ يَعْقِبُ/Değneğini (yere) at. (Mûsâ değneğini attı). Onu bir yılanmış gibi süratle hareket eder görünce arkasına bakmadan dönüp kaçtı.”⁵²⁹ âyetinde ‘جان/cân’ ve son olarak “فَالْقَى عَصَاهُ إِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ/Bunun üzerine Mûsâ, asâsını attı, bir de ne görsünler asâ açıkça kocaman bir yılan oluvermiş.”⁵³⁰ âyetinde de ‘ثُعْبَان/sü'bân’ olarak tasvir edilmiştir.

İbn Atıyye, Hz. Mûsâ'nın (a.s.) asâsının yılanı dönüşmesi mucizesinden bahseden âyetler arasında yılanın vasfı hakkında görülen işkâli açıklar. Lügavî açıdan الحية ifadesi büyük-küçük, dişi ya da erkek tüm yılan türleri için kullanılan cins isimdir. الجان ismi ise küçük yılanlar, الثُعْبَان ismi de büyük yılanlar için kullanılmaktadır.⁵³¹ Hz. Mûsâ'nın (a.s.) asâsı yere atıldıktan sonra büyük bir yılanı dönüşmüştür. Bu yılanın başka bir âyette “كَأَنَّهَا جَانٌّ” şeklinde küçük bir yılanı benzetilmesi ise hızlı hareket etmesinden dolayıdır. Çünkü küçük yılanlar büyüklerine göre daha hızlı ve hareketlidir. Dolayısıyla asâ, görüntü olarak büyük olmakla birlikte küçük bir yılan gibi hız ve hareketliliğe sahiptir.⁵³² Ebüssuûd Efendi'nin (v. 982/1574), Şu'arâ

⁵²⁸ Tâhâ 20/20.

⁵²⁹ el-Kasas 28/31. Benzer ifadenin yer aldığı diğer âyet için bk. en-Neml 27/10.

⁵³⁰ eş-Şu'arâ 26/32.

⁵³¹ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, 3/58; er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb, 22/27.

⁵³² İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muharrerü'l-vecîz, 4/251.

sûresindeki “فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى/Bir de ne görsünler asâ açıkça kocaman bir yılan oluvermiş.” âyeti hakkında yaptığı açıklama da İbn Atıyye’nin görüşünü destekler niteliktedir. Ona göre, ifadenin isim cümlesi şeklinde gelmesi, asânın yılanı dönüşmesinin çok hızlı bir surette gerçekleştiğine ve yılanın büyüklük vasfının onda sabit olduğuna delalet etmek amaçlıdır.⁵³³ İbn Âşûr, bu açıklamaya ek olarak جان ifadesinin çok kımıldayan erkek yılanlar için kullanıldığını belirtmiştir.⁵³⁴

Yılanın farklı âyetlerde birbirine zıt vasıflarla anılması sonucu ortaya çıkan müşkili giderme hususunda Zemahşerî (v. 538/1144) ve Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1210) durumu iki vecihle açıklamıştır. İlki İbn Atıyye ile aynı olup buna “فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ/Onu yılan gibi hareket eder görünce.”⁵³⁵ sözünü delil göstermişlerdir. Âyetteki teşbih edatı, yılanın şekil olarak küçük olmamakla birlikte hareketlilik yönünden küçük bir yılanı benzediğini ifade etmektedir. Tefsirlerinin ikinci veçhine göre ise asâ, ilk atıldığında sarı ve ince bir yılanı dönüşmüş sonrasında ise cüssesi şişip büyüyerek büyük bir yılan hâlini almıştır. Buna göre جان ile yılanın ilk hâli, ثعبان ifadesi ile de sonraki büyük hâli kastedilmektedir.⁵³⁶ Kurtubî’nin naklettiği rivayete göre de asâ ilk atıldığında ortaya çıkan küçük bir yılanı, Hz. Mûsâ (a.s.) alıştıktan ve korkusu dindikten sonra büyük bir yılanı dönüşmüştür.⁵³⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Mûsâ’nın (a.s.) asâsının yılanı dönüşmesinden bahseden âyetlerde yılanın şekli hakkında farklı ifadeler kullanılmış olması ilk anda bir tenâkuz düşüncesini akla getirir de müfessirlerin yapmış olduğu açıklamalar göz önüne alındığında işkâl tamamen ortadan kalkmaktadır. Gerek asânın hacim açısından iri, hareketlilik yönünden ise küçük bir yılan gibi olduğu gerekse ilk aşamada küçük sonrasında ise büyük bir yılanı dönüştüğü şeklindeki açıklamalar âyetler arasında bir çelişkinin olmadığını göstermektedir. Ancak sunulan deliller göz önüne alındığında İbn Atıyye’nin âyetleri uzlaştırmak için yaptığı tefsirin daha isabetli olduğu görülmektedir.

⁵³³ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, 3/258.

⁵³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 19/228.

⁵³⁵ en-Neml 27/10.

⁵³⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/58.

⁵³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atîş (Kâhire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1384), 13/160.

3.2.5. Hz. Süleymân ile ilgili âyetlerdeki müşkiller

3.2.5.1. Hz. Süleymân'ın emrine verilen rüzgârın özelliği

Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlere bahşedilmiş pek çok mucizeden söz edilmektedir. Bunlardan biri de rüzgârın Hz. Süleyman'ın (a.s.) emrine verilmiş olmasıdır. Ancak bu konudan bahseden *“وَلَسُلَيْمَنَّ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ”* *Süleyman'ın hizmetine de güçlü esen rüzgârı verdik. Rüzgâr, onun emriyle içinde bereketler yarattığımız yere eser giderdi. Biz, her şeyi hakkıyla bileniz.*⁵³⁸ âyetinde Hz. Süleymân'a “güçlü esen rüzgâr” verildiği belirtilirken *“وَلَسَخَرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُحَاءً حَيْثُ أَصَابَ”* *Biz de rüzgârı onun buyruğuna verdik. Rüzgâr, onun emriyle dilediği yere hafif hafif eserd.*⁵³⁹ âyetinde ise rüzgârın hafifliği vurgulanmaktadır. Her iki âyet birlikte değerlendirildiğinde ilk bakışta rüzgâra atfedilen sıfatlarla ilgili bir tenâkuz olduğu akla gelmektedir.

İbn Atıyye âyetler arasındaki müşkili rüzgârın bu iki zıt vasfının arasını cem ederek tefsir etmiştir. Buna göre Hz. Süleyman'ın (a.s.) tahtı üzerine serili olan kilimin etrafı tüm birliklerin ve askerlerin sığacağı şekilde levhalar ve tahtalarla uzatılırdı. Böylece dört bin hatta daha da fazla atlı askeri aldığı söylenmektedir. Ardından da emrine tahsis edilmiş olan rüzgâr esip bu kilimi yerden yükselterek havaya kaldırırdı. Güçlü/عَاصِفَةً şeklinde vafedilen, kilimin ilk havalanmasını sağlayan işte bu rüzgârdır. Sonrasında bu kilimi havada hafif/رُحَاءً denilen rüzgâr devralır ve Hz. Süleyman (a.s.) nereye isterse oraya götürürdü. Dolayısıyla rüzgâr, güçlü ve şiddetli bir şekilde eserek kilimin havalanmasını sağladıktan sonra üzerinde taşıdığı kişilerin sarsılmaması için yumuşak ve hafif bir şekilde esmeye devam etmekteydi.⁵⁴⁰ İbn Atıyye yapmış olduğu bu açıklamayla âyetler arasında bir çelişki olmadığını, rüzgârın farklı durumlardaki esme şeklinden bahsedildiğini ortaya koymaktadır.

Hz. Süleyman'ın (a.s.) emrine verilen rüzgârdan bahseden bu iki âyetle ilgili başka tefsirlere bakıldığında da tenâkuzun yalnızca zahirî olduğu anlaşılmaktadır. Âlûsî (v. 1270/1854) rüzgârın bir yerde güçlü, başka bir yerde hafif hafif estiğini söyleyen âyetlerin birbiriyle çelişmediğini, rüzgârın tabiatının aslen yumuşak ve hafif olmasıyla birlikte *“وَلَسُلَيْمَنَّ الرِّيحَ عُدُّوْهَا”*

⁵³⁸ el-Enbiyâ 21/81.

⁵³⁹ Sâd 38/36.

⁵⁴⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/93,506.

رُزْغَارُهَا شَهْرٌ /Süleyman'ın emrine de sabah esişi bir ay, akşam esişi de bir ay(lık yol) olan rüzgârı verdik.”⁵⁴¹ âyetinde de vurgulandığı üzere kısa zamanda uzak mesafeleri kat edebilmek gibi zorlu bir işi yapmasından dolayı güçlü şeklinde vasıflandırıldığını belirtmiştir. Hz. Süleyman'ın (a.s.) kullanım vakti ve amacının farklılığından dolayı rüzgârın iki zıt ifadeyle vasıflanmış olması da mümkündür. Buna göre Hz. Süleyman (a.s.) bir yere gitmeyi emrettiğinde hafif şekilde esen rüzgâr, dönerken vatanına varmak için acele ettiğinden güçlü ve sert bir şekilde esmekteydi.⁵⁴² Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1210), farklı vasıflandırılmasının bir diğer sebebi olarak rüzgârın Hz. Süleyman'ın (a.s.) emrine göre bazen yumuşak bazen de sert esmesini göstermiştir. Âyette geçen “Onun emriyle eserdî.” ifadesi de buna işaret etmektedir.⁵⁴³

Görüldüğü üzere ilk bakışta zıt niteliklerden bahseden iki âyet birbiriyle tenâkuz halinde olsa da farklı durum ve zamanlarda rüzgârın her iki vasfı da taşıyacak şekilde estiğinin söylenmesi ile âyetlerin arası uzlaştırılmış ve işkâl ortadan kaldırılmıştır.

3.2.6. Hz. Meryem ile ilgili âyetlerdeki müşkiller

3.2.6.1. Hz. Meryem'e Hârûn'un kız kardeşi denilmesi

İslâm'da iffet ve itaatin simgesi olarak gösterilen ve övülen Hz. Meryem, aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm'de kendi ismiyle anılan tek kadındır.⁵⁴⁴ Âyetlerde babasız bir şekilde hamile kalması ve Hz. İsâ'yı (a.s.) dünyaya getirmesi hakkında bilgiler yer almaktadır. Ancak doğumun ardından bebeğiyle birlikte kavminin karşısına çıktığı esnada Hz. Meryem'e “يَا أُخْتُ هٰرُونَ مَا كَانَ”⁵⁴⁵ âyetinde geçtiği üzere “Hârûn'un kız kardeşi” denilmesi işkâle sebep olmaktadır. Çünkü Hz. Meryem ile Hârûn'un yaşadığı dönemler arasındaki zaman farkı, ikisinin hakikî anlamda kardeş olmalarını imkânsız kılmaktadır.

Aralarındaki yüzlerce yıla rağmen Hz. Meryem'e Hârûn'un kız kardeşi olarak hitap edilmesinden kaynaklanan müşkilin çözümüne yönelik İbn Atıyye farklı görüşler zikretmektedir. Naklettiği ilk görüşe göre Hz. Meryem'in Hârûn adında bir kardeşi

⁵⁴¹ Sebe' 34/12

⁵⁴² el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 9/74.

⁵⁴³ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/169.

⁵⁴⁴ Ömer Faruk Harman, “Meryem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

⁵⁴⁵ Meryem 19/28.

bulunmaktaydı. Hz. Mûsâ'nın kardeşi Hz. Hârûn'un ismini teberrük maksadıyla kullanmak İsrâîloğulları arasında oldukça yaygındı. Mugîre b. Şû'be'nin (v. 50/670) rivâyeti de bu durumu desteklemektedir. Buna göre Mugîre, bir iş için Negrân'a geldiğinde Hristiyan halk tarafından kendisine, aralarında altı yüz yıl olmasına rağmen Hz. Muhammed'in âyetinde Hz. Meryem'in Hârûn'un kız kardeşi olduğunu iddia etmesi hakkında sorulmuştur. Cevabı bilmeyen Mugîre, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) yanına geldiğinde Negrânlıların sorusunu ona iletmiş ve ondan İsrâîloğullarının kendilerinden önceki nebî ve sâlih kimselerin isimlerini taşıdıkları şeklinde bir cevap almıştır. Dolayısıyla bahsi geçen Hârûn, Hz. Mûsâ'nın kardeşi olmayıp Hz. Meryem'in aynı ismi taşıyan erkek kardeşidir.⁵⁴⁶ Aynı zamanda Kurtubî (v. 671/1273) nakledilen bu rivayetten, nebîlerin isimlerinin insanlara ad olarak verilmesinin caiz olduğu sonucunun çıkarılabileceğini söylemektedir.⁵⁴⁷

İbn Atıyye'nin Süddî (v. 127/745) ve başka âlimlerden naklen ifade ettiği ikinci görüşe göre ise, âyetinde zikredilen Hârûn, gerçekten de Hz. Mûsâ'nın kardeşidir. Bunun sebebi ise Hz. Meryem'in Hârûn'un neslinden olmasıdır. Bir kabîlenin müntesibi olan kimseye kabîlesine nispetle "Ey falan kabîlenin kardeşi" denilebilmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Sudâ'alı biri için "Sudâ'alıların kardeşi ezan okudu. Kim ezan okursa o kamet getirir." şeklindeki sözü de buna örnektir. Ka'b el-Ahbâr (v. 32/652-53 [?]) ile Hz. Âişe arasında geçen konuşma, âyetinde Hz. Meryem ile Hz. Mûsâ'nın kardeşi Hârûn'un hakikî anlamda kardeş olmalarının kastedilmediğini göstermektedir. Ka'b el-Ahbâr, Hz. Âişe'nin huzurunda Hz. Meryem'in Hârûn ile kardeş olmadıklarını söylediğinde yalancılıkla itham edilmiştir. Bunun üzerine Ka'b el-Ahbâr'ın eğer bunu Hz. Peygamber (s.a.v.) söylüyorsa doğru olduğunu ancak o söylemiyorsa ikisi arasında yaklaşık altı yüz senelik bir zaman olduğunu bildiğini söylemesi üzerine Hz. Âişe susmuştur.⁵⁴⁸ Zemahşerî (v. 538/1144) ise Hz. Meryem ile Hârûn arasında bin yıl ya da daha fazla bir sürenin bulunduğunu belirtmektedir.⁵⁴⁹

Hârûn'un kim olduğu hakkında Katâde'ye (v. 117/735) atfedilen üçüncü görüşe göre ise Hârûn, İsrâîloğulları içerisinde sâlih ve âbidliğiyle tanınan bir kimsedir. Hz. Meryem de bu yönüyle ona benzetildiğinden Hârûn'un kız kardeşi olarak nitelendirilmiştir. Kavmi bu ifadeyle, Hz.

⁵⁴⁶ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Tefsîru'l-Kur'ân", 20 (No. 3155); Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrut, 1421), "Tefsîr", 19 (No. 11253); İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, 14/143; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/13.

⁵⁴⁷ el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/100.

⁵⁴⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/13-14.

⁵⁴⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/14.

Meryem'in tıpkı Hârûn adındaki bu şahsiyet gibi sâlihlerden olduğunu düşündükleri için böyle fena bir işi kendisinden beklemediklerini anlatmak istemiştir.⁵⁵⁰ Bu sebeple de âyetle zikri geçen kardeşlik nesep yönüyle değildir. Begavî (v. 516/1122) Hârûn adındaki bu sâlih kimsenin cenazesine Benî İsrâîl'den diğer insanlar hariç Hârûn adında kırk bin kişinin katıldığını nakletmektedir. Bu sayı, Hârûn isminin o dönemdeki kullanımının yaygınlığını açıkça göstermektedir.⁵⁵¹

İbn Atıyye'nin Taberî'nin kime ait olduğunu zikretmeden naklettiğini söylediği dördüncü görüşe göre Hârûn, Hz. Meryem zamanında yaşayan günahkâr bir kimsedir. Hz. Meryem'e bu kişinin kardeşi denilmesi de işlemiş olduğu düşünülen bu kötü fiil sebebiyle onu ayıplamak ve azarlamak içindir.⁵⁵² Kurtubî ise bu görüşü Gaznevî'nin (v. 487/1094'ten sonra) Sa'îd b. Cübeyr'den (v. 94/713 [?]) naklettiğini belirtmektedir.⁵⁵³

Hârûn'un kim olduğu hususunda İbn Atıyye, bu dört görüşü nakletmekle yetinmiş ve aralarında bir tercihte bulunmamıştır. Âyetin tefsirinde aynı görüşlere yer veren Râzî ise Hz. Meryem'in Hârûn adında sâlih bir kardeşi olduğu şeklindeki görüşün iki açıdan daha uygun olduğunu bildirmektedir. Bunlardan ilki, kelâmda asıl olanın hakikat olmasıdır. Âyetin mecaza hamledilmesini gerekli kılan bir karine bulunmadığından âyeti gerçekten Hârûn adında bir kardeşi olduğu şeklinde tefsir etmek daha uygun olacaktır. İkincisi ise babasının da sâlih bir kimse olduğu söylenmişken Hz. Meryem'in öz kardeşine nispet edilmesi daha muhtemeldir. Çünkü böyle bir günahın babası ve kardeşi sâlih olarak bilinen bir kimseden sâdır olması çok daha kötüdür. Dolayısıyla hakikî manada kardeşi Hârûn'un kastedilmesi kınamanın şiddetini ve etkisini artırmış olacaktır.⁵⁵⁴

Kurtubî, Mugîre b. Şû'be'nin Hârûn isminin Benî İsrâîl halkı tarafından sıklıkla kullanıldığı şeklindeki rivayetinden yola çıkarak âyetle Hârûn ile Hz. Meryem'in hakikî manada kardeş olmalarının kastedilmediği sonucuna varmaktadır. Bununla birlikte âyetle sözü edilen Hârûn'un gerçekten Hz. Mûsâ'nın kardeşi olduğu ancak onun neslinden geldiği için Hârûn'un

⁵⁵⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/14.

⁵⁵¹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1425), 3/231; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/100.

⁵⁵² İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/14.

⁵⁵³ el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/101.

⁵⁵⁴ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/530.

kız kardeşi olarak isimlendirildiği şeklindeki Süddî'den nakledilen görüşün daha evlâ olduğunu belirtmektedir.⁵⁵⁵

Taberî'nin tefsirinde diğer müfessirlerle aynı görüşler ve rivayetlerin yer aldığı görülmektedir. Farklı olarak kendisi, Hârûn'un Hz. Meryem'in kavminden sâlih bir kimse olduğu ve kavmi tarafından sâliha bir kadın olarak bilindiğinden bu kimsenin kardeşi olarak anıldığı şeklindeki görüşü daha doğru kabul etmiştir.⁵⁵⁶

İbn Atıyye ve te'villerine yer verilen diğer müfessirlerin tefsirlerine bakıldığında Hârûn'un kız kardeşi ifadesinde bahsi geçen Hârûn'un kimliğiyle ilgili aynı görüşlere yer verildiği görülmektedir. Ancak müfessirlerin bu görüşler arasında yaptıkları tercihler farklılık arz etmektedir. İbn Atıyye bunlar arasında bir tercihte bulunmazken Râzî, Hz. Meryem'in Hârûn adında bir kardeşi olduğunu; Kurtubî, Hz. Mûsâ'nın kardeşi Hârûn'un neslinden geldiği için Hârûn'un kız kardeşi şeklinde isimlendirildiğini; Taberî ise sâlihlik açısından birbirlerine benzemelerinden dolayı kavmindeki Hârûn adında birinin kardeşi olarak nitelendirildiğini söylemektedir. Sonuç itibarıyla bu te'villerin herhangi birinin kabul edildiğinde âyetteki işkâlin ortadan kalktığı görülmektedir.

3.2.7. Nübüvvet ile ilgili muhtelif müşkiller

3.2.7.1. Peygamberlere gönderilen dinlerin aynılığı

Hak dinler temelde Allah Teâlâ'nın varlığı ve birliği yani tevhit inancı ile aynı ahlaki değerler üzerine kuruludur. Kur'an-ı Kerîm'de Yüce Allah “ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ “
O, Nûh'a buyurduklarını, sana vahyettiklerimizi, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya buyurduklarımızı size din kıldı ki o dini ayakta tutasınız, o konuda ayrılığa düşmeyesiniz.”⁵⁵⁷ buyurarak tüm peygamberlere din olarak gönderilen ilâhî ilkelerin özünde aynı olduğunu bildirmektedir. Bununla birlikte “ هُوَ سَمِيَكُمْ “
O size hem daha önce hem de bu Kur'an'da 'Müslümanlar' adını verdi.”⁵⁵⁸

⁵⁵⁵ el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 11/101.

⁵⁵⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u-l-beyân fî te'vili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Müessesetü'r-Risâle, 1420), 18/188; Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, “Kur'an Bağlamında Hz. Meryem'le İlgili Bir İnceleme”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* III/1 (2003), 86.

⁵⁵⁷ eş-Şûrâ 42/13.

⁵⁵⁸ el-Hâc 22/78.

âyetinden de yalnızca Hz. Muhammed'in (s.a.v.) getirdiği dini değil önceki hak dinleri kabul etmiş kimselerin de Müslüman olarak adlandırıldıkları anlaşılmaktadır. Ancak buna rağmen “وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ”⁵⁵⁹ *(Resulüm!)* Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları denetleyici olarak bu kitabı hak ile indirdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet. Sana gelen bu gerçeği bırakıp da onların isteklerine uyma. Her birinize bir şariat ve bir yol yöntem verdik.”⁵⁵⁹ âyetinde ise her peygambere farklı bir yol ve şariat verildiği belirtilmektedir. Dolayısıyla iki âyet bir arada değerlendirildiğinde her peygamberin kavmine tebliğ ettiği dinin aynı olup olmadığı konusunda bir işkâl ortaya çıkmaktadır.

İbn Atıyye, ilk âyette geçen “شَرَعَ لَكُمْ” ifadesinin Yüce Allah'ın önceden Hz. Nûh'a (a.s.) emrettiği inanç ve tevhit esaslarını, Hz. Muhammed (s.a.v.) ve ümmetine de açıklayıp emrettiği anlamına geldiğini zikretmektedir. Âyetin devamında “أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ”/dini ikâme edesiniz diye.” şeklinde geçen dini ayakta tutmak da tüm peygamberlerin üzerinde ittifak ettiği bir ilkedir. Aynı ittifak, dinlerin inanç esasları ve temel hükümleri konusunda da görülür. Örneğin Taberî'nin Katâde'den rivâyet ettiğine göre “مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا” ifadesinde, haram ve helâller kastedilmektedir.⁵⁶⁰ Zira kızların ve annelerinin aynı kişiyle nikâhlanması konusundaki haramlık ilk kez Hz. Nûh'un (a.s.) şariatında gelmiştir. Bu da dinlerin temel ilkelerinin aynı olduğunu göstermektedir.⁵⁶¹

Her peygambere farklı bir şariat ve yol verildiğini bildiren âyete gelince İbn Atıyye, tevhit ve temel ahkâm konusunda aynı olan dinlerin, tek tek hükümler yani şariatları hususunda ise farklılık arz ettiklerini belirtmektedir. Âyette “لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا”/Her birinize bir şariat ve bir yol yöntem verdik.” ifadesiyle kastedilen Yahudilere, Hristiyanlara ve Müslümanlara verilen ayrı ayrı şariatlardır. Bu şariatlardaki farklılık yalnızca hüküm noktasında olmakla birlikte itikâdî esaslar ise âlemdeki tüm hak dinler için aynıdır ki bunlar tevhit, ölümden sonra yeniden dirilişe inanmak ve peygamberleri tasdik etmektir.⁵⁶²

⁵⁵⁹ el-Mâide 5/48.

⁵⁶⁰ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/513.

⁵⁶¹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/29.

⁵⁶² İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/200.

Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de şeriatları farklı pek çok peygamberden bahsetmektedir. Bunun ardından da Allah Resûlü'ne (s.a.v.) “أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْيِهِمُ اقْتَدِهْ”/İşte o peygamberler, Allah'ın hidayete erdirdiği kimselerdir. Şu halde onların hidayetine uy.”⁵⁶³ buyurmakta ve onlara tabi olmasını emretmektedir. Ancak âlimlere göre bu emir, yalnızca itikâdî meseleler için geçerlidir. Şer'î hükümlere gelince bu konudaki ilke, “لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا”/Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik.” âyetinde belirtildiği gibi her dinin farklı bir şeriata sahip olduğudur.⁵⁶⁴

Taberî, “Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik.” âyetini her kavme, onları hakka götürecek bir yol ve amel etmeleri için açık bir yöntem verildiği şeklinde açıklamaktadır. Katâde'den naklettiği rivâyete göre âyetin anlamı her kavme bir yol ve sünnet verildiğidir. Bu sünnetler birbirinden farklılık göstermektedir ki bu da şeriattır. Tevrât'ın kendine özgü bir şeriati, İncil'in ve Kur'ân-ı Kerîm'in de kendine has bir şeriati vardır. Yüce Allah hepsinde dilediği şeyleri haram, dilediği şeyleri de helal kılmıştır. Böylece kimlerin itaat edip kimleri isyan edeceği anlaşılacaktır. Bununla birlikte din tektir ve onda değişiklik söz konusu değildir. Allah Resûlü'nün (s.a.v.) emrettiği tevhit ve Allah Teâlâ'ya karşı ihlaslı olmak ilkesi diğer tüm dinler için de aynıdır.⁵⁶⁵

Taberî, “شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ” âyetinde bahsi geçen dinin, yükümlülüklerden ve şer'î hükümlerden farklı bir şey olması gerektiğini zikretmektedir. Çünkü bunlar “Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik.” âyetinde belirtildiği üzere birbirinden farklılık göstermektedir. Ancak önceki âyette her peygambere verilen dinin aynı olduğu bildirildiğinden bunun şeriatların değişmesiyle farklılaşmayan bir olgu olduğu anlaşılmaktadır. İşte bu sebeple de din, Allah Teâlâ'ya, meleklerine, kitaplarına, resullerine ve Ahiret gününe inanmaktır ki bu tüm peygamberlere verilen dinlerin değişmeyen temel ilkesidir.⁵⁶⁶

Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e (s.a.v.), Hz. Nûh'a, Hz. İbrâhim'e, Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ'ya (a.s.) aynı dini verdiğini bildirdiği âyetle her peygambere farklı bir şeriat verdiğini söylediği âyet ilk bakışta bir çelişki arz etmektedir. Ancak müfessirlerin yapmış olduğu te'villerden din ile şeriatın farklı olduğu anlaşılmaktadır. Din ile itikat ve ahlak gibi değişkenlik göstermeyen temel esaslar kastedilirken şeriat her kavim için farklılaşan şer'î hükümleri ifade etmektedir.

⁵⁶³ el-En'âm 6/90.

⁵⁶⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/201.

⁵⁶⁵ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/385.

⁵⁶⁶ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 27/587.

Dolayısıyla din, tüm zamanlar için aynı olmakla birlikte şeriat her peygamber için farklılık göstermektedir.⁵⁶⁷ Bu da iki âyet arasında bir çelişkinin bulunmadığını ortaya koymaktadır.

3.2.7.2. Peygamberlerin birbirine üstünlüğü

Kur’ân-ı Kerîm’de öncelikle peygamberlerin bazılarının bir kısmına üstün kılındığı bildirilirken ardından başka bir âyette de peygamberler arasında bir ayırım yapmamaktan söz edilmektedir.

Yüce Allah, “ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ ”

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ / O peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık. Allah içlerinden bir kısmıyla

*konusmuş, bir kısmını da derecelerle yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa’ya açık deliller verdik ve onu Rûhulkudûs’le destekledik.*⁵⁶⁸ buyurarak bazı peygamberleri, bahsettiği birtakım özelliklerle diğerlerinden üstün kıldığını haber vermektedir. Yine aynı sûrenin devamında ise

bu kez “ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ ” / O’nun elçileri arasında ayırım yapmayız.⁵⁶⁹ sözüyle de

peygamberler arasında bir ayırımın bulunmadığını belirtmektedir. Bu durum, peygamberlerin birbirine üstünlüğünün bulunup bulunmadığı hususunda bir işkâle sebep olmaktadır.

İbn Atıyye, peygamberlerin birbirine üstün kılındığıyla ilgili âyeti kendilerine bahsedilmiş özellikler açısından ele almıştır. Yüce Allah âyette bazı peygamberlerin diğerlerinden üstün olduğunu açıkça ifade ettiyse de hangilerinin daha az ya da daha fazla faziletli olduğu konusunda bir bilgi vermemektedir. Bu konudaki hadîs-i şerîflerden de peygamberlerin üstünlük durumları hakkında kesin malumat elde edilememektedir. Çünkü Allah resûlü (s.a.v.) bir yandan “Ben, Âdemoğullarının efendisiyim.” derken diğer yandan da “Beni Mûsâ’dan daha üstün görmeyin.” ve “Kimse benim Yûnûs b. Metta’dan daha hayırlı olduğumu söyleyemez.” buyurmuştur. Zira Hz. Yûnûs (a.s.) genç olması sebebiyle peygamberliğin yükü altında ezilmişti. Söz konusu hadîs-i şerîflerden, peygamberlerin herhangi birini diğerinden aşağıda görmekten kaçınılması gerektiği açıkça anlaşılmaktadır. Hz. Muhammed, Hz. İbrâhim ve Hz. Nûh (a.s.) hakkında bile efdal-mafdûl hususunda bir yargıdan kaçınmak gerekirken diğer peygamberler konusunda buna daha fazla dikkat etmek lazım gelir. Dolayısıyla hiçbirini daha aşağı görmeksizin tüm peygamberlerin üstünlüğünü kabul etmek en doğrusudur.⁵⁷⁰

⁵⁶⁷ Din ve şeriat ayırımı konusunda ayrıntılı bilgi için bk. İlhami Güler, “Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihi dönüşümler”, *İslâmiyât* 1/4 (1998), 65.

⁵⁶⁸ el-Bakara 2/253.

⁵⁶⁹ el-Bakara 2/285.

⁵⁷⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/338.

Ebû Hureyre'den nakledilen rivâyete göre Âdemoğullarının en hayırlıları Nûh, İbrâhim, Mûsâ, İsâ ve Muhammed'dir ki bunlar ülü'l-azm peygamberlerdir. Mûsâ'ya (a.s.) Yüce Allah ile konuşma lütfedilmiştir. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Âdem'in (a.s.) nebî olup olmadığı sorulduğunda onun Allah Teâlâ ile konuşmuş bir nebî olduğunu söylemiştir. Bazı âlimler Hz. Âdem'in (a.s.) Allah Teâlâ ile konuşmasının dünyada değil cennette gerçekleştiği görüşündedirler. Buna göre Hz. Mûsâ'nın (a.s.) rabbi ile dünyada konuşan tek peygamber olma vasfı devam etmektedir.⁵⁷¹

İbn Atıyye, Yüce Allah'ın âyetteki “وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ/bir kısmını da derecelerle yükseltmiştir.” sözüyle Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kastedildiği şeklindeki rivâyete yer vermiştir. Çünkü Allah Resûlü (s.a.v.) yalnızca bir kavme değil tüm insanlığa gönderilmiştir. Bununla birlikte kendisinden başka hiç kimseye verilmeyen beş özellik⁵⁷² ona bahşedilmiş, en büyük ümmete sahip olmuş ve peygamberlik onunla sona ermiştir. Ayrıca Allah Teâlâ ona yüce bir ahlak, mucizeler ve apaçık deliller de vermiştir. Âyette geçen ifadeyle Hz. Muhammed'le (s.a.v.) birlikte büyük âyetler verilmiş diğer peygamberlerin de kastedilmiş olması mümkündür ki bu durumda da bahsi geçen ilk görüş doğru kabul edilebilir.⁵⁷³

Âyette bir kısım peygamberin derecesinin yükseltilmiş olmasıyla Hz. İdrîs'in (a.s.) yüce bir makama ve göklerdeki peygamberlerin mertebesine yükseltilmesinin kastediliyor olması mümkündür. Bu durumda âyetin Hz. İdrîs'ten (a.s.) bahseden “وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا”⁵⁷⁴ Kitapta İdrîs'i de okuyarak an. Hakikaten o, pek doğru bir insandı ve bir peygamberdi. Onu üstün bir konuma getirdik.”⁵⁷⁴ âyetine atıf yapıyor olduğu da düşünülebilir. Böylece âyette derece ile anlatılmak istenen de somut olarak yer ile gök arasındaki mesafe olur. Tafdîl ise yalnızca âyetin başında geçen bir ifade olarak kalır. Yüce Allah'ın bazı peygamberleri derece olarak üstün kılmasından Hz. İsâ'ya (a.s.) deliller bahşetmesi de anlaşılabilir ki ölüleri diriltmesi, körleri ve cilt hastalığına yakalananları iyileştirmesi, çamurdan kuş yapması⁵⁷⁵ ve Cebrâîl (a.s.) ile desteklenmesi⁵⁷⁶ bu delillerdendir.⁵⁷⁷

⁵⁷¹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/338.

⁵⁷² Beş özellikle ilgili rivâyet için bk. el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Kitâbü't-teyemmüm", 1 (No. 335).

⁵⁷³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/338.

⁵⁷⁴ Meryem 19/56-57.

⁵⁷⁵ Âl-i İmrân 3/49.

⁵⁷⁶ el-Bakara 2/87, 253.

⁵⁷⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/339.

Peygamberlerin bir kısmının diğerlerine derece olarak üstün kılındığının haber verildiği âyete karşılık Yüce Allah aynı sûrenin devamında müminlerin “*O’nun elçileri arasında ayırım yapmayız.*” sözüne yer vermektedir. İbn Atıyye, müminlerin bu ifade ile kastettiklerinin Yahûdi ve Hıristiyanlara benzememek olduğunu zikretmektedir. Çünkü Yahûdi ve Hıristiyanlar, peygamberlerin bir kısmına inanırken diğer bir kısmını ise inkâr etmekteydiler.⁵⁷⁸ Oysaki müminler, Hz. Muhammed’le (s.a.v.) birlikte ondan önceki tüm peygamberlerin de hak ve Allah’ın elçisi olduğunu aralarında bir ayırım yapmaksızın kabul etmektedirler.

Râzî, müminlerin resuller arasında bir ayırım yapmadıkları ile ilgili âyeti delil göstererek bazı kimselerin peygamberlerin bir kısmının diğer kısmından daha faziletli kılındığını kabul etmediklerini nakletmektedir. Buna cevap olarak da “*O’nun elçileri arasında ayırım yapmayız.*” ifadesinden maksadın Yahudi ve Hıristiyanların inançlarını çürütmek olduğunu belirtmektedir. Çünkü onlar Hz. Mûsâ (a.s.) ve Hz. İsâ’nın (a.s.) peygamberliklerini kabul ederken Hz. Muhammed’in (s.a.v.) peygamberliğini reddetmektedirler. Müminlerin peygamberler arasında ayırım yapmamasından peygamberlerin birbirlerine üstünlüğünün bulunmadığı sonucunu çıkarmak doğru değildir.⁵⁷⁹ Risâletlerini ispat için gösterdikleri mucizeler, peygamberlik görevini yerine getirirken maruz kaldıkları sıkıntılar ve başka sebeplerle bazıları diğerlerinden daha faziletli olmakla birlikte hepsinin Allah’ın peygamberi olduğunu tasdik etmek gerekmektedir.

Netice itibarıyla Allah Teâlâ’nın peygamberlerin bir kısmını diğer bir kısmından daha üstün kıldığını haber verdiği âyet ile müminlerin peygamberler arasında hiçbir ayırım yapmaksızın tümüne iman ettiğini söyledikleri âyet arasında bir tenâkuz bulunmamaktadır. Faziletleri açısından birbirlerine üstünlükleri bulunduğunu kabul etmekle birlikte aralarında bir sıralama yapmaya çalışmak uygun değildir. Mümin bir kimseye gereken ise hiçbirini ayırt etmeksizin tamamına inanmaktır. Yani birbirleri arasındaki derece ve üstünlükleri, iman etme konusunda hiçbirisi arasında ayırım yapmayı gerektirmemektedir.

⁵⁷⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/392.

⁵⁷⁹ er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 7/111.

4. el-MUHARRERÜ'l-VECÎZ'DE YARATILIŞ, AHİRET VE MUHTELİF KONULARLA İLGİLİ ÂYETLERDE GÖRÜLEN MÜŞKİLLER

Araştırmanın bu bölümünde yaratılış ve ahiretten bahseden âyetler ile farklı konulardaki âyetelerde görülen müşkil meseleler ele alınmıştır. Öncelikle yer ve göklerin yaratılma süresi ve insanlar ile cinlerin yaratılmasındaki amaçtan söz eden âyetlerde ortaya çıkan zahirî çelişkilere değinilmiştir. Ardından âyetlerde ahiret hayatına dair verilen bilgiler arasındaki mevhûm çelişkilerin te'villeri incelenmiştir. Son olarak da Kur'ân-ı Kerîm'de muhtelif mevzular hakkında okuyucunun zihnini karıştıran ve zahiren bakıldığında bir tenâkuzun bulunduğunu düşündüren âyetler hakkında İbn Atıyye'nin görüşleri ortaya konulmuştur.

4.1. Yaratılışla İlgili Konulardaki Müşkiller

4.1.1. Yer ve göklerin kaç günde yaratıldığı

Kur'ân-ı Kerîm'de yerlerin ve göklerin altı günde yaratıldığını haber veren pek çok âyet bulunmaktadır.⁵⁸⁰ Bunlardan biri de Ârâf sûresindeki “إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ” *Şüphesiz ki rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ edendir.*⁵⁸¹ âyetidir. Göklerin ve yerlerin yaratılması ile ilgil altı gün ifadesi birçok âyette tekrarlanmasına rağmen Fussilet sûresinde geçen “قُلْ أَنْتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ” *Anda'da' ذلك ربُّ الْعَالَمِينَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَامًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلْسَّائِلِينَ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ أَنْتَادَا' ذُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ فَقَضَيْهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا* *De ki: 'Siz mi yeri iki günde (iki evrede) yaratanı inkâr ediyor ve O'na ortaklar koşuyorsunuz? O, âlemlerin Rabbidir. ' O, dört gün içinde (dört evrede), yeryüzünde yükselen sabit dağlar yarattı, orada bolluk ve bereket meydana getirdi ve orada rızık arayanların ihtiyaçlarına uygun olarak rızıklar takdir etti. Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, 'İsteyerek veya istemeyerek gelin' dedi. İkisi de, 'İsteyerek geldik' dediler. Böylece onları, iki günde (iki evrede) yedi gök olarak yarattı ve her göğe kendi işini bildirdi.*⁵⁸² âyetine bakıldığında ise göklerin, yerin ve arasındaki her şeyin toplamda sekiz günde yaratıldığı anlaşılmaktadır. Söz konusu âyete göre yer iki günde, yeryüzünde bulunan her şey dört günde ve gökler de iki günde

⁵⁸⁰ Göklerin ve yerin altı günde yaratıldığını haber veren diğer âyetler içib bk. Yûnus 10/3; Hûd 11/7; Furkân 25/59; es-Secde 32/4; Kâf 50/38; el-Hadîd 57/4.

⁵⁸¹ el-A'râf 7/54.

⁵⁸² Fussilet 41/9-12.

yaratılmıştır ki bu durumda sürecin toplamda sekiz gün olduğu sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla bu âyetin Kur’ân-ı Kerîm’de yer ve göklerin altı günde yaratıldığını kesin bir şekilde söyleyen diğer âyetlerle zâhiren çeliştiği düşünülebilir.

İbn Atıyye, yer ve göklerin yaratılış süresi hakkında bilgi veren âyetler arasındaki müşkili kolaylıkla ortadan kaldırmaktadır. Yüce Allah’ın yeri yarattığı iki günün, yeryüzündeki her şeyi yarattığı dört günün içine dâhil olduğunu söylemektedir. İbn Atıyye bunu, “Evimin duvarını bir günde yaptım ve tamamını da iki günde tamamladım.” diyen bir kimsenin ilk günü de sayarak iki gün demesini örnek vererek açıklamıştır.⁵⁸³ Yani Allah Teâlâ’nın yeri yaratması iki gün, sonrasında yeryüzündekileri yaratması da dört gün sürmüş değildir. İlk iki gün yeri yaratmış ve sonraki iki günde de yeryüzündekileri yaratmıştır. Yer ve yeryüzündekilerin yaratılması böylece toplamda dört gün sürmüştür. İbn Atıyye’nin bu açıklamasıyla yer ve göklerin yaratılış sürelerinden bahseden âyetler arasında bir tenâkuzun bulunmadığı da anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Kur’ân-ı Kerîm’in pek çok yerinde göklerin, yerin ve içindekilerin yaratılmasının altı günde gerçekleştiğinin bildirilmiş olması İbn Atıyye’nin görüşünü de destelemektedir.

Râzî de âyetlerin arasındaki işkâli gidermek için benzer açıklama yaparak duruma bir de örnek vermiştir. “Basra’dan Bağdat’a on günde gittim ve Kûfe’ye on beş günde gittim” diyen bir kimse, on beş günde Bağdat’tan Kûfe’ye gittiğini değil ilk yola çıktığı şehir olan Basra’dan varış yeri olan Kûfe’ye toplamda on beş günde geldiğini ifade etmek istemiştir.⁵⁸⁴

“وَ مَا أَمْرًا إِلَّا وَاحِدَةً كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ”/Ve bizim buyruğumuz tektir, göz açıp kapayıncaya kadar olup biter.”⁵⁸⁵ âyetinden de anlaşılacağı üzere şüphe yok ki Yüce Allah’ın kudreti küçük ya da büyük her şeyi bir anda yaratmaya kâfidir. Buna rağmen gökleri, yeri ve içindekileri bir süreye yayarak yaratmış olması mutlaka bir hikmet gereğidir. İmam Mâtürîdî (v. 333/944) bazı âlimlerin buradaki hikmetin Allah Teâlâ’nın kullarına teennî yani düşünerek, yavaşça hareket etmeyi ve aceleden sakınmayı öğretmek olduğu şeklindeki düşüncelerini aktarmaktadır.⁵⁸⁶

Bununla birlikte dünyanın yaratılması ve güneş sisteminin oluşmasından evvel insanlık tarafından bilinen anlamıyla “gün/yevm” mefhumundan bahsetmek de mümkün değildir. Dolayısıyla Allah’ın âyetlerde bildirmiş olduğu altı günü, yirmi dört saatlik zaman dilimleri şeklinde değil, aşamaları temsil eden, mâhiyetini ve miktarını yalnızca Allah’ın bildiği ve

⁵⁸³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 5/6.

⁵⁸⁴ er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 27/545.

⁵⁸⁵ el-Kamer 54/50.

⁵⁸⁶ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/63.

yaratılış sürecini insan zihninin algılayabilmesi için tayin edilmiş bir kavram olarak anlamak daha doğru olacaktır.⁵⁸⁷

İbn Atıyye ve diğer müfessirlerin tefsirlerine bakıldığında yer ve göklerin yaratılmasından bahseden âyetlerde görülen çelişkinin zahirî olduğu görülmektedir. Yerin yaratıldığı iki günün, yeryüzündekilerin yaratıldığı dört güne dâhil olduğunun anlaşılmasıyla işkâl de ortadan kalkmaktadır.

4.1.2. Cinlerin ve insanların yaratılma gayesi

Yüce Allah, Kur’ân-ı Kerîm’de insanları ve cinleri yaratması hakkında “وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ/Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”⁵⁸⁸ buyurmaktadır.

Âyete bakıldığında yaratılmalarındaki amacın yaratıcılarına ibadet etmeleri olduğu anlaşılır. Ancak buna rağmen Yüce Allah’a inanmayan ve ibadet etmeyen insanların olması âyetle vâkıa arasında bir çelişkinin bulunduğunu düşündürmektedir. Zira Allah yarattığı herkesin kendisine ibadet etmesini murad etmiş olsaydı kimsenin bu iradenin dışında hareket etmesi düşünülemezdi.

Âyetin zahirinden çıkan insanların ibadet etmek için yaratıldığı bilgisiyle, ibadet etmeyen insanların bulunması arasındaki çelişkili durumu ortadan kaldırmak için İbn Atıyye farklı görüşler nakletmektedir. Bunlardan biri İbn Abbas ve Ali b. Ebî Tâlib’in manaya dair rivayetidir. Buna göre Yüce Allah’ın yaratmaktaki amacı, kendine ibadeti ve kulluğu insanlara ve cinlere emretmektir. لِيَعْبُدُونِ ifadesi de zımnında bu emri barındırır. Zeyd b. Eslem ve Süfyân’dan aktardığı diğer görüşe göre ise âyette tahsis vardır. Yani kastedilen, yaratılmış tüm insanlar ve cinler değildir. Âyetin manası “Cinlerden ve insanlardan itaatkâr olanlarını bana ibadet etmeleri için yarattım.” şeklinde anlaşılmalıdır.⁵⁸⁹

İbn Abbas, başka bir rivayette de âyetteki لِيَعْبُدُونِ ifadesinin Allah’a ve kudretine karşı boyun eğmek anlamına geldiğini söylemektedir. Bu te’vile göre insan ve cinlerden gerek müminler gerekse kâfirler Allah’ın kudreti karşısında boyun eğmiş ve zelil durumdaki kullardır. Kuraklık,

⁵⁸⁷ Yevm kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Özdemir, *Kur’an-ı Kerîm’de Göklerin ve Yerin Yaratılışı ve “Altı Gün” Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

⁵⁸⁸ ez-Zâriyât 51/56.

⁵⁸⁹ İbn Atıyye, İbn Abbas’ın Hz. Peygamberin (s.a.v.) âyeti “وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ” şeklinde okuduğunu belirttiği rivayetin, bu te’vili desteklediğini belirtmektedir. İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 5/183.

hastalık ve diğer zor zamanlarda Allah’a yönelişlerinde bu durum görülmektedir. Fakat bununla birlikte âyetin manası insan ve cinlerin Allah’a kulluk ve ibadet etme istidadına sahip olarak yaratıldıkları şeklinde de anlaşılabilir. Yüce Allah, insanları ibadete yönlendirecek hisler, akıl ve bedenle donatmıştır. Yani fitrat, inanmaya ve ibadet etmeye yatkındır. Allah Resûlü’nün (s.a.v.) herkes ne için yaratıldıysa o işin ona kolaylaştırıldığını haber vermesi de bu durumu desteklemektedir. Nasıl ki o işi yapmasalar dahi inekler çiftçilik, atlar da savaşlarda kullanılmak üzere yaratıldıysa; o çizgi üzerinde hareket etmeseler bile insanlar da Yüce Allah’a ibadet etmek için yaratılmışlardır.⁵⁹⁰

İbn Âşûr, vâkıa ile âyette zikredilen durum arasındaki ihtilafın çözümüne yönelik, ifadenin târiz içerdiğini bildirmektedir. Âyette her ne kadar tüm insanlardan söz ediliyor gibi görünse de aslında müşriklerin yaratıldıkları fitrattan ayrılmalarına ve delâlete düşmelerine dikkat çekilmektedir.⁵⁹¹

Yüce Allah’ın tüm insanları kendisine ibadet etmek için yarattığını haber vermesi, vâkıa ile ters düşmesinin yanında onların çoğunu cehennem için yarattığını bildirdiği “وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ/Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir.”⁵⁹² âyetiyle de zahiren çelişmektedir. İlk âyette, insanların ve cinlerin ibadet etmeleri için yaratıldığı bildirilirken sonraki âyette çoğunun cehennem için yaratıldığı haber verilmektedir. Üstelik bu ifade insanların çoğunun kendi tercihlerine bırakılmadan direkt olarak cehenneme atılmak için yaratıldığını da düşündürmektedir ki bu da Yüce Allah’ın adaletiyle çelişir.

İbn Atıyye, âyetin anlamının Yüce Allah’ın cehennemin sâkini olmak ve yanmak için çok sayıda insan yarattığını haber vermesi olarak açıklamıştır. Âyet, yaratılanlardan bir kısmının iradelerine müdahale edildiği ve kesinlikle cehenneme girecekleri şeklinde değil kâfirler için bir tehdit olarak anlaşılmalıdır.⁵⁹³ İbn Atıyye, Mu‘tezile âlimleri tarafından جَهَنَّمَ ifadesindeki ل

⁵⁹⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/183.

⁵⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/25.

⁵⁹² el-Â'râf 7/179.

⁵⁹³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/479.

harfinin lâmu'l-âkibe şeklinde tefsir edilmesine karşı çıkmıştır. Bunun sebebi ise lâmu'l-âkibenin yapılan fiilin neticesinin nereye varacağını bilinmemesi durumunda kullanılabilesidir. Akıbet ifade etmek için kullanılan ل harf-i cerrine “فكل والدة للموت تلد-/Her anne ölüm için doğurur.” mısrası örnek verilebilir. Anneler doğurma fiilini ölümü amaçlayarak yapmaz ancak sonuçta doğum fiiliyle başlayan her süreç ölümle son bulur. Ancak âyete gelince, buradaki ل harfinin akıbet ifade ettiğini söylemek doğru değildir.⁵⁹⁴ Çünkü bu, Yüce Allah'ın yarattıklarının ahiretteki durumlarını bilmediği ancak yaptıkları fiillerle cehennemi hak ettikleri anlamına gelir. Oysaki yaratılanlardan birçoğunun sonunun cehennem olacağı Yüce Allah tarafından bilinmektedir. Âyetin devamında cehennem için yaratılmış bu kimselerin kalplerinin anlamadığı, gözlerinin görmediği ve kulaklarının işitmediği zikredildiyse de idrak vasıtalarının bu kişilerden tamamen kaldırıldığı anlaşılmamalıdır. Burada maksat, cehennem için yaratılan bu gürûhun “Falan kişi ihanete sağırdır.” sözündeki gibi ahiretle ilgili meseleleri anlamayan, hidâyeti göremeyen ve hakkı işitmeyen kimseler olduğudur.⁵⁹⁵

Mâtürîdî, âyeti zâhir manasına uygun olarak te'vil etmiştir. Yüce Allah cehennem için çok sayıda insan ve cin yaratmıştır. Fakat ezelde onların cehenneme girmelerine sebep olacak kötü fiillerde bulunacaklarını ve küfrü tercih edeceklerini bilmektedir. Aynı şekilde cennet için de müminleri yaratmıştır. Bunların da cenneti hak edecek iyilikler yapacağını yine ezelde bilmektedir. İnsanların ve cinlerin ibadet etmek için yaratıldığını bildiren âyetle pek çoğunun cehennem için yaratıldığını söyleyen âyete Yüce Allah'ın ezeli bilgisi bağlamında bakıldığında çelişki görülmemektedir. Allah'a karşı inkâr ve isyanda bulunacağı bilinen kimseler cehennemlik, iman ve ibadet edeceği bilinenler de ibadet etmek üzere yaratılmışlardır. Yüce Allah'ın günah işleyeceğini ve küfre düşeceğini bildiği bir kimseyi ibadet edenlerden yaratması da aklen kabul edilebilir değildir. Mâtürîdî, cinler ve insanların ibadet için yaratıldığını bildiren ifadenin de her ne kadar geneli kapsadığı görülse de aslında tahsis ifade ettiğini, çocuklar ve akıl sahibi olmayanların ibadet etmekle mükellef kılınmamalarının buna delalet edeceğini belirtmektedir.⁵⁹⁶

Netice itibarıyla, insanların ibadet etmek için yaratıldığını belirten âyetle, pek çoğunun cehennemlik olduğunu haber veren âyet arasında bir çelişkinin bulunmadığı anlaşılmaktadır.

⁵⁹⁴ İbn Atıyye görüşünü desteklemek için Taberî'nin Saîd b. Cübeyr'den rivayet ettiği “Zina çocukları Allah'ın cehennem için yarattıklarındandır,” hadîs-i şerîfini nakletmiştir. Rivayetten zina yoluyla dünyaya gelen çocukların fiilleriyle cehennemi hak etmedikleri, direkt cehennemlik olarak doğdukları anlaşılır.

⁵⁹⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/479-480.

⁵⁹⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/96.

Yüce Allah, yarattığı kullarının akıbetlerini ezelde bilmektedir. Dolayısıyla cinler ve insanlardan iman ve ibadet edeceklerini bildiği bir grubu ibadet için; küfre düşüp kötü fiiller işleyeceklerini bildiği diğer bir grubu da cehennem için yaratmıştır şeklinde anlamak işkâli çözüme kavuşturacaktır.

4.2. Ahiretle İlgili Konulardaki Müşkiller

4.2.1. Bir kimsenin başkasının günahını yüklenip yüklenemeyeceği

Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm'deki pek çok âyette bir kimsenin günahını başka birinin yüklenemeyeceğini haber vermektedir.⁵⁹⁷ Nitekim bu hususta “ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ ” *Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez. Günah yükü ağır olan kimse, (bir başkasını), günahını yüklenmeye çağırırsa, ondan hiçbir şey yüklenilmez, çağırdığı kimse yakını da olsa.*”⁵⁹⁸ âyetine bakıldığında başkasının günahının sorumluluğunu kimsenin üstlenemeyeceği açıkça ifade edilmektedir. Ancak “ وَلِيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَنْقَالًا ” *Andolsun, onlar mutlaka kendi yüklerini ve kendi yükleriyle beraber nice ağır yükleri yükleneceklerdir. Uydurmakta oldukları şeylerden de kıyamet günü şüphesiz, sorguya çekileceklerdir.*”⁵⁹⁹ âyetinde ise bu durumun aksinin mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Farklı sûre ve bağlamlarda geçen ve birbirinin aksi yönünde manaya delalet eden bu iki âyetin ilk bakışta çeliştiği düşünülebilir. Zira ilk âyet başkasının günahını üstlenmenin imkânsızlığını ifade ederken ikincisinden ise aksinin mümkün olabileceği anlamı çıkarılmaktadır.

İbn Atıyye, kimsenin bir başkasının günahını üstlenemeyeceğini ifade eden âyetle zâhiren çelişen Ankebût sûresindeki “ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ ” *İnkâr edenler iman edenlere, ‘Yolumuza uyun da sizin günahlarınızı yüklenelim’ derler. Hâlbuki onların günahlarından hiçbir şey yüklenecek değildir. Şüphesiz onlar kesinlikle yalancılardır.*”⁶⁰⁰ âyetinin Kureyşli müşriklerin Allah Resûlüne (s.a.v.) iman eden kimseleri imandan vazgeçirip kendi dinleri ve ilâhlarına tâbi olmaya davet etmeleri ve

⁵⁹⁷ Başkasının günahını yüklenmenin mümkün olmadığını haber veren diğer âyetler için bk. el-En‘âm 6/164; el-İsrâ’ 17/15; ez-Zümer 39/7; en-Necm 53/38.

⁵⁹⁸ Fâtır 35/18.

⁵⁹⁹ Ankebût 29/13.

⁶⁰⁰ Ankebût 29/12.

eğer yeniden diriliş ve hesaba çekilme varsa düştükleri yanıştan dolayı işledikleri günah ve sorumlulukları kendilerinin üstleneceğini söylemeleri üzerine indiğini belirterek işkâli ortadan kaldırma yoluna gitmiştir. İbn Atıyye, Yüce Allah'ın müşriklerin bu tekliflerine cevaben “*Onlar mutlaka kendi yüklerini ve kendi yükleriyle beraber nice ağır yükleri yükleneceklerdir.*” buyurmuş olmasını, dalâlete davet eden bir kimsenin, bu davete icâbet edenlerin günahını da üstleneceği ve bunun tâbi olanların günahlarından bir şey eksiltmeyeceği hadîs-i şerîfiyle⁶⁰¹ ilişkilendirmiştir. Buna göre müşrikler hem kendi günahlarını hem de yoldan çıkmalarına sebep oldukları kimselerin günahlarını yüklenecektir.⁶⁰² Taşıdıkları bu günah yoldan çıkanların günahlarından da bir şey eksiltmeyecektir. Dolayısıyla imanı terk edip şirke düşenler, sorumluluğu, kendilerini yoldan çıkaranlara atarak günahlarından kurtulabilecek değillerdir.

İman etmiş kimseleri Allah'ı inkâr ederek kendi saflarına geçmeleri, ilâhlarına tapmaları konusunda ikna etmeye çalışıp bunun karşılığında eğer bir hata yapıyorlarsa günahlarını üstlenmeyi garanti eden müşriklerin bu taahhüdü kesinlikle geçersizdir. Yüce Allah bunu “*Hâlbuki onların günahlarından hiçbir şey yüklenecek değillerdir. Şüphesiz onlar kesinlikle yalancılardır.*” buyurarak göstermiştir. Müşrikler yoldan çıkarmaları neticesinde günahlarını üstlenemeyecek ancak şirklerinin yanında başkalarının da yoldan çıkmasına sebep olmaları sebebiyle misliyle günahkâr olacaklardır. Ebüssuûd Efendi (v. 982) de başkalarının günahını yüklenmenin mümkün olmayacağını ifade etmek amacıyla hiç kimsenin bir başkasının günahını üstlenerek onun günahından arınmasını sağlamanın mümkün olmayacağını belirtmiştir.⁶⁰³

Görüldüğü üzere İbn Atıyye ve diğer müfessirler âyette kastedilen manayı izah etmek suretiyle var olduğu düşünülen işkâl ve tenâkuzu ortadan kaldırmıştır. Buna göre âyette zikri geçen başkasının günahını üstlenmek mevzusu, günah sahibini temize çıkarmak anlamında değil, kendi günahının üzerine bir de onunki kadar günahı yüklenmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah'ı inkâr edip yoldan çıkan bir kimse küfrünün günahını taşıırken, onu yoldan çıkaran hem kendi günahını hem de yoldan çıkarmanın günahını taşımış olur. Bu da fiillerin sonuçlarının kişilerin kendi sorumluluğunda olduğunu ve bu sorumluluğu başkasına vermenin mümkün olmadığını, neticede de âyetler arasında bir çelişkinin bulunmadığını gösterir.

⁶⁰¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), "İftitâhü'l-Kitab", 14 (No. 205).

⁶⁰² İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/309.

⁶⁰³ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 5/162.

İbn Atıyye'nin bu hususta yapmış olduğu te'viller işkâli ortadan kaldırmak için oldukça önemlidir. Öncelikle ruhları bedenden ayırma işinin fâili olarak ölüm meleğinin zikredildiği Secde sûresindeki âyet hususunda, ölüm meleğiyle kastedilenin Azrâîl olduğunu bildirmektedir. Azrâîl'in bir canlının ruhunu almak gibi bir tasarrufta bulunması ise ancak Yüce Allah'ın emri ile gerçekleşebilir.⁶⁰⁹ Âyette ruhları kabzeden olarak Azrâîl'in zikredilmesi onun, Allah'ın ölüm emrinin uygulanması konusunda vekil kılınmasındandır. Dolayısıyla can almak fiili ilk âyette emri verme yönüyle Allah Teâlâ'ya, ikinci âyette emri uygulama ve fiili gerçekleştirme yönüyle ise ölüm meleğine isnâd edilmiştir. Ruhların alınma işinin elçiler ve melekler tarafından yapıldığını belirten âyetlere gelince, İbn Atıyye bunlarla kastedilenin ölüm meleği ve emirlerini yerine getirmek üzere yanında bulunan yardımcıları olduğunu nakletmektedir.⁶¹⁰

Öldürme fiilinin farklı kişilere isnâd edilmesi sebebiyle zuhur eden müşkilin çözümü için Taberî'nin tefsirine bakıldığında, İbn Atıyye'nin yaptığı te'villerin onunkiler ile benzerlik arz ettiği görülmektedir. Taberî, En'âm sûresinde can alma işinin elçiler tarafından yapıldığını belirten âyet hakkında bu elçilerin ruhları kabzetmekle görevlendirilmiş melekler olduğunu dile getirmektedir. “قُلْ يَتَوَفَّيْكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ” âyetinde de bildirildiği üzere ruhları almak ölüm meleğinin görevi olduğu hâlde burada çoğul şekilde “رسل/elçiler” ifadesinin kullanılmasıyla ilgili akıllara gelebilecek soruyu da yanıtsız bırakmayan Taberî, Yüce Allah'ın ölüm meleğinin yanına kendi katından yardımcıları vermesinin caiz olduğunu belirtmiştir. Ruhları kabzetme işini bu yardımcıları gerçekleştirse bile fiil ölüm meleğine izâfe edilir. Zira yardımcıları bu eylemi ölüm meleğinin emriyle yerine getirmişlerdir. Taberî bu durumu bir kimsenin sultanın emriyle kırbaçlanması ya da öldürülmesi durumunda, kırbaçlama ve öldürme fiillerinin işi gerçekleştiren yardımcıları değil de direkt olarak sultana isnâd edilmesine benzetmektedir. Çünkü bunlar her ne kadar yardımcıları tarafından uygulanmışsa da aslolan sultanın emridir.⁶¹¹

Sonuç olarak ruhları alma fiili, emri vermesi ve ecelleri tayin etmesi hasebiyle Yüce Allah'a aittir. Ancak uygulamayla görevlendirilen ise ölüm meleği olarak zikredilen Azrâîl'dir. Bu görevde yalnız bırakılmayan Azrâîl, ruhları alma eylemini Allah katından kendisine verilen yardımcı meleklerle gerçekleştirmektedir. Müfessirler tarafından yapılan bu te'viller, ruhları

⁶⁰⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz*, 4/360.

⁶¹⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz*, 2/301.

⁶¹¹ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 11/410.

alma fiilini kimin gerçekleştirdiğiyle ilgili bilgi veren söz konusu âyetler arasında hakikî bir ihtilafın bulunmadığını ortaya koymaktadır.

4.2.3. Cennet ve cehennemin ebediliği

Yüce Allah, inanan ve salih amel işleyen kimselerin cennette, kâfirlerin de cehennemde ebedi olarak kalacaklarını pek çok âyette bildirmektedir. Örneğin “وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ” *İman edip salih ameller işleyenleri ise, içinden ırmaklar akan, içlerinde ebedi kalacakları cennetlere koyacağız. Onlara orada tertemiz eşler vardır. Onları, koyu gölgeler altında bulunduracağız.*”⁶¹² ve “وَأُولَٰئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا” *İşte onlar, sabretmelerine karşılık cennetin yüksek makamlarıyla mükâfatlandırılacaklar ve orada esenlik dileği ve selamla karşılanacaklardır. Orada ebedi kalırlar. Orası ne güzel bir durak ve ne güzel bir konaktır!*”⁶¹³ âyetlerinde cennetin ebedi oluşundan söz edilmektedir. Aynı zamanda “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ” *Şüphesiz, inkâr eden kitap ehli ile Allah'a ortak koşanlar, içinde ebedi kalmak üzere cehennem ateşindedirler. İşte onlar yaratıkların en kötüsüdürler.*”⁶¹⁴ ve “فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَلَيْسَ مَمْنُورًا الْمُتَكَبِّرِينَ” *Haydi, içinde ebedî kalacağınız cehennemin kapılarından girin. Büyüklük taslayanların yeri ne kötüdür!*”⁶¹⁵ âyetlerinde de cehenneme müstahak olanların oradaki azabının sonsuzluğu haber verilmektedir.

Her ne kadar söz konusu âyetler cennet ve cehennemin sonsuzluğunu kesin bir şekilde beyan etse de Hûd sûresinde yer alan “فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ هُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ” *İnşâallah, o gün onlar için işitilecek bir ses olacaktır. Onlar, göklerin ve yerlerin var olduğu sürece orada ebedi olarak kalacaklardır. Ancak Rabbinin dilemesi başka. Şüphesiz Rabbin istediğini yapandır. Mutlu olanlara gelince, göklerin ve yerlerin var olduğu sürece içinde ebedi kalmak üzere cennettedirler. Ancak Rabbinin dilemesi başka. Bu onlara*

⁶¹² en-Nisâ 4/57;

⁶¹³ Furkân 25/75-76.

⁶¹⁴ el-Beyyine 98/6.

⁶¹⁵ en-Nahl 16/29.

*ardı kesilmez bir lütuf olarak verilmiştir.”*⁶¹⁶ âyeti zahiren bakıldığında cennet ve cehennemin sonsuz olmadığı izlenimi vermektedir. Zira âyette geçen “مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ/ gökler ve yerler durdukça” ve “لَا مَا شَاءَ رَبُّكَ/ *Ancak Rabbinin dilemesi başka.*” ifadeleri cennet ve cehennemin varlığı hakkında bir süre tayin etme ve Yüce Allah’ın dilemesine bağlı bir istisnadan söz etmektedir. Bu da cennet ve cehennemin ebediliğinden bahseden âyetlerle aralarında bir işkâl ortaya çıkarmaktadır.

İbn Atıyye, âyette cennet ve cehennemin süresini sınırlayan “gökler ve yerler durdukça” ifadesi hakkında farklı görüşler naklederek işkâli ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Yer verdiği görüşlerden ilkinde göre Yüce Allah kıyamet günü yeri ve gökleri değiştirecektir. Yeryüzünü cehennem, gökleri ise cennet için bir mekân hâline çevirecek ve böylece yer ve gökler ebedi olarak kalmaya devam edecektir. İbn Abbas’tan (r.a.) gelen rivayete göre Allah Teâlâ gökleri ve yeri arşın nurundan yaratmıştır ve kıyamet gününde asıllarına döndürecek. Bu sayede de ebedilik kazanmış olacaklardır. İbn Atıyye’nin zikrettiği ikinci görüşe göre ise “gökler ve yerler durdukça” ifadesi Arapların ebediliği anlatmak için kullandıkları bir anlatım tarzıdır. Nihayetsiz bir süreyi kastettiklerinde “sonsuzluk boyunca”, “güvercinler feryat ettiği sürece”, “gökler ve yer durdukça” gibi ifadeleri kullanırlardı. Bu sebeple Yüce Allah da bu kullanımlarına benzer bir ifadeyle cennet ve cehennemin ebediliğini, yer ve göklerin varlığına bağlayarak onlara anlatmıştır.⁶¹⁷

Cennet ve cehennemin ebediliğini bildiren âyetlerin yanında Hûd sûresinde “*Ancak Rabbinin dilemesi başka*” ifadesinin yer alması da istisnâ olduğunu düşündürmesi sebebiyle kesinlik belirten âyetlerle çelişkili görünmektedir. İbn Atıyye, şeriatin her türlü sözde istisna ifadelerinin kullanılmasını mendup bulduğunu haber vermektedir. “لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ/Allah dilerse siz güven içinde Mescid-i Haram’a gireceksiniz.”⁶¹⁸ âyeti de Kur’ân-ı Kerîm’de vacip olan bir meselede istisna kullanımına örnektir. Hûd sûresindeki istisna ise “Allah dilerse” anlamında şartın hükmünde yapılan bir istisnadır ve şartın kesintili ya da kesintisiz olarak vasıflanmasına gerek yoktur. Zira âyetin devamında geçen “عَطَاءٌ غَيْرٌ مَّجْدُودٍ/Bu onlara ardı kesilmez bir lütuf olarak verilmiştir.” ifadesi ebediliğe işaret etmektedir. Başka bir görüşe göre ise âyetteki istisna cehennemin bir süre sonra yok olacağı anlamına gelmektedir. Bu görüş

⁶¹⁶ Hûd 11/106-108.

⁶¹⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü l-vecîz*, 3/208.

⁶¹⁸ el-Fetih 48/27.

içindekilerin yok edilip cehennemin kapıları kapatılarak yıkılacağını ve bu iş gerçekleşinceye kadar ehlinin bu hâl üzere kalacaklarını bildiren rivayete dayanmaktadır. Ancak İbn Atıyye bu görüşün doğru olmadığını ve İbn Abbas ve başka kimselerden nakledilen bu rivayette bahsedilen yerin günahkâr Müslümanlara tahsis edilmiş ed-derkü'l-a'lâ/cehennemin en üst tabakası olduğunu belirtmektedir. Kastedilen cehennemin tamamı olmamakla birlikte rivayette genel ifade kullanılmıştır. İbn Atıyye'nin yer verdiği diğer bir görüşe göre ise “*Ancak Rabbinin dilemesi başka*” sözü Yüce Allah'ın günahkâr müminlere lütufta bulunarak bir müddet cehennemde kalmalarının ardından oradan çıkarmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla “*فَأَمَّا الَّذِينَ* /Mutsuz olanlara gelince.” ifadesi günahkâr müminlerle kâfirler için ortak kullanılmışken, âyetteki istisna ile günahkâr müminler ayrı tutulmuş olur.⁶¹⁹

Râzî, bir grup kimsenin kâfirlerin cehennem azabının sonlu olduğunu savunduklarını belirtmektedir. Bu düşüncelerini de gerek Kur'ân-ı Kerîm'den âyetlerle gerekse aklî delillerle desteklemişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'den getirdikleri delillerin ilki Hûd sûresindeki “*gökler ve yerler durdukça*” ifadesidir ki bundan kâfirlerin cehennemde kalma sürelerinin yer ve göklerin varlığına bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Yer ve göklerin varlığı bir vakitte son bulacağına göre kâfirlerin cehennemdeki azâbı da nihayete erecektir. Kur'ân-ı Kerîm'de cehennemin ebedi olmadığına dair gösterdikleri ikinci delil ise “*Ancak Rabbinin dilemesi başka*” sözüdür. Bu ifadeden de kâfirlerin azabının istisna anında ortadan kalkacağı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda “*لَا يَتَذَكَّرُ فِيهَا أَحَدٌ أَبَدًا*”/içinde çağlar boyu kalacaklar.”⁶²⁰ âyetinde de Allah Teâlâ kâfirlerin belli sayıda devirler boyunca azâba maruz kalacaklarını haber vermektedir.⁶²¹

Kâfirlerin cehennem azabının bir sonu olduğunu düşünenlerin dayandığı aklî deliller ise iki tanedir. Bunların ilki kâfirlerin inkârının ömürleriyle sınırlı ve hâliyle sonlu olduğu, dolayısıyla da sonlu bir suça sonsuz bir cezanın verilmesinin zulüm olacağıdır ki bu câiz değildir. İkinci delilleri ise kâfirlere verilecek sonsuz cezanın ve azâbın kimseye faydası olmayan bir zarardan ibaret olmasıdır. Fayda sağlamayacak böyle sonsuz bir zarar da çirkindir. Bu sonsuz azâbın Yüce Allah'a bir faydası ya da zararının olması zaten söz konusu bile değildir. Cezaya çarptırılana da bir yararı yoktur zira bu ceza o kişi için yalnızca zarardır. Kâfirlerin cehennem azâbına maruz kalmaları cennet ehline de bir fayda vermez çünkü onlar da kendi nimetlerinin

⁶¹⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/208.

⁶²⁰ en-Nebe 78/23.

⁶²¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/400.

lezzetiyle meşguldürler. Dolayısıyla hiçbir faydası olmayan böyle nihayetsiz bir azâbın caiz olması da düşünülemez.⁶²²

Cehennem azâbının bir noktada son bulacağını düşünenlerin yanında âlimlerin büyük çoğunluğu kâfirlerin cehennemdeki azaplarının daimî olacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Bunun için de bahsi geçen âyetlerden çıkarılan manalar ve aklî deliller konusunda açıklama yapma lüzumu görmüşlerdir. Öncelikle “gökler ve yerler durdukça” ifadesinde zikri geçenlerin dünyadaki değil ahiretteki yer ve gökler olduğunu belirtmişler ve ahirette de yer ve göklerin bulunacağı konusunda “يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ/O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür.”⁶²³ âyetini delil olarak göstermişlerdir. Âlimlerin bu konuda getirdikleri ikinci delilleri ise İbn Atıyye’nin tefsirinde de geçtiği üzere Arapların bir şeyin sonsuzluğunu ve devamlılığını ifade etmek için “gökler ve yerler durdukça” sözünü sıklıkla kullanmalarındır. Yüce Allah, cennet ve cehennemin ebediliğini Arap halkına kendi örflerine uygun ifadelerle anlatmıştır.⁶²⁴

Râzî, âyette geçen “gökler ve yerler durdukça” ifadesi etrafında oluşan tartışma hakkında kendi görüşünü dile getirmiştir. Ona göre âyetten anlaşılan mana yer ve gökler daim olduğu sürece kâfirlerin cehennemdeki azaplarının da devam edeceğidir. Âyette belirtilen şart yerine geldiği sürece meşrutun da gerçekleşmesi gereklidir. Ancak şartın ortadan kalkması meşrutun ortadan kalkmasını da zorunlu kılmaz. Bu durum tıpkı “Bu insan ise canlıdır.” demek gibidir. Eğer bu gerçekten insansa cümleden canlı olduğu sonucu da çıkarılır. Fakat “O insan değildir.” denildiğinde onun canlı olmadığı neticesine varılamaz. Zira insan olmasa da başka bir canlı varlık olabilir. Aynı şekilde yer ve gökler daim olmasa bile kâfirlerin cehennemdeki azâbı ebedi olabilir.⁶²⁵

Hûd sûresinde cennet ve cehennemin ebediliği konusunda istisna ifade ediyormuş gibi görünen “Ancak Rabbinin dilemesi başka” sözüne Râzî farklı cevaplar vermektedir. Yer verdiği ilk cevaba göre âyetteki ifade Yüce Allah’ın cennet ve cehennemin ebediliği hususunda yaptığı bir istisnadır ancak bunu asla yapmaz. İkinci cevaba göre ise âyetteki لا سوى/hariç manasındadır. Zira Yüce Allah’ın “Gökler ve yerler durdukça orada ebedi olarak kalacaklardır.” sözünden Araplar dünya gökleri ve yerlerinin varlığı süresini anlamaktadırlar

⁶²² er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 18/401.

⁶²³ İbrâhîm 14/48.

⁶²⁴ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 18/401.

⁶²⁵ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 401-402.

çünkü bildikleri bundan ibarettir. Ancak لا lafzıyla Alah Teâlâ, onlara bildikleri sürenin ötesinde daimî bir ebediliğin de var olduğunu haber vermektedir. Üçüncü cevaba göre ise istisna edilen süre hesaba çekilmek üzere mahşer meydanında bekledikleri zamandır. Yalnızca bu süre zarfında azâba uğramayacaklardır. Dördüncü cevap ise âyette istisna edilenin “*Onların orada şiddetli bir soluyuşları vardır.*” ifadesiyle alakalı olduğu şeklindedir. Yani kıyamet günü mutsuz olan kâfirler cehennemde ebedi olarak bulunacak ancak azaptan kaynaklı şiddetli soluyuş ve inleme hâlleri bazı zaman dilimlerinde duracaktır. Beşinci cevaba göre istisna ile azâbın sürekli ateş şeklinde olmayacağı kastedilmektedir. Cehennem ehli bazen soğuk ve zemheri ya da başka türlü azaplara da maruz kalacaktır. Râzî’nin zikrettiği altıncı ve son görüşe ise istisna edatı ile yalnızca tevhit ehlinin cehennemden çıkarılacağı haber verilmektedir. Çünkü Yüce Allah’ın “*Mutsuz olanlara gelince; cehennemdedirler.*” sözü cehennem azâbı ile cezalandırılan herkesi kapsamaktadır ki bu kapsama günahkâr ve fâsık müminler de girer. Masiyet sahibi müminlerin cezalarını çektikten sonra cehennemden çıkarılacakları kabul edilmektedir. Kâfirlerin cehennem azaplarının sonsuz olduğu belirtildikten sonra fâsık olan müminlerin bundan istisna edilmesi vaciptir. Râzî, mevzu hakkında yer verdiği cevaplar içerisinde en güçlüsünün sonuncusu olduğunu dile getirmektedir.⁶²⁶

Müminler için cennet nimetinin, kâfirler için de cehennem azâbının sonsuz olduğunu bildiren pek çok âyetle bunu bir şartla sınırlayan ve istisnai durumlar içeren Hûd sûresindeki âyete bakıldığında aralarında bir tenâkuzun varlığını düşünmek mümkündür. Ancak İbn Atıyye ve Râzî’nin âyette geçen cennetin ve cehennemin varlığını bir şarta bağlayan “*gökler ve yerler durdukça*” sözü ile istisna durumların olabileceğini gösteren “*Ancak Rabbinin dilemesi başka*” ifadesi hakkında yaptıkları te’villere bakıldığında hakikî manada bir işkâlin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Müfessirlerin işkâli ortadan kaldırmak için âyetleri te’vil ederken cennet ve cehennemin sonsuz olduğu görüşüne uygun şekilde hareket ettikleri görülmektedir.

4.2.4. Kıyamet günü peygamberlerin ümmetlerine şahitliği

Yüce Allah, peygamberlerin kıyamet gününde gönderildikleri ümmete şahitlik edeceklerinden bahsetmektedir. Fakat aynı zamanda peygamberlerin ümmetleri hakkında bilgi sahibi olmadıklarının da zikredildiği âyetler mevcuttur. Bu durum, peygamberlerin şahitliği hususunda âyetler arasında bir tenâkuzun bulunduğunu düşündürmektedir.

⁶²⁶ er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 18/402-403.

Kur’ân-ı Kerîm’de, *فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا*/Her bir ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onlara şahit tuttuğumuz zaman halleri nice olacak!⁶²⁷ âyetiyle her ümmetin peygamberinin kıyamet gününde kendi kavmine şahitlik etmek üzere getirileceği haber verilmektedir. Aynı şekilde “ *وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ* ” *İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptık.*⁶²⁸ âyetiyle de İslâm ümmetinin tüm insanlığa, Hz. Muhammed’in de kendi ümmetine şahitlik edeceği bildirilmektedir. Fakat bununla birlikte bir diğer âyette ise “ *يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِنْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا* ” *Allah’ın peygamberleri toplayıp da onlara ‘Size ne cevap verildi?’ diye soracağı gün onlar ‘Bizim bir bilgimiz yok’ diyecekler.*⁶²⁹ buyrulmaktadır. Yüce Allah tarafından ümmetlerine şahitlik edeceği söylenen peygamberlerin, tebliğlerine verilen cevap hakkında bilgilerinin olmadığını söylemeleri işkâle sebebiyet vermektedir.

Her ümmetten bir şahit getirileceğini haber veren ilk âyette şahitlik yapacak kişi, o ümmete tebliğ için gönderilmiş peygamberlerdir. Ümmetin kendisini tasdik ya da tekzip ettiği konusunda şahitlik edecektir. Yaygın kullanımı itibarıyla ümmet kavramından anlaşılan peygambere iman etmiş kimseler olsa da burada peygamberin tebliğ etmekle görevlendirildiği toplumun gerek iman eden gerekse inkâr eden tüm fertleri kastedilmiştir. Bununla birlikte Hz. Muhammed’in (s.a.v.) kendilerine şahit olarak getirileceği söylenen kimseler için kullanılan “*هَؤُلَاءِ*” lafzıyla ise Kureyşli ve diğer kâfirlere işaret edilmektedir.⁶³⁰

“*لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ*” âyetinde “*النَّاسِ*” ifadesi ile kimlerin kastedildiği konusunda âlimlerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Bazılarına göre bunlar tüm insanlıktır. Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ümmeti, kıyamet gününde diğer tüm peygamberlerin kendi kavimlerine tebliğ görevlerini ifa ettikleri konusunda şahitlik edeceklerdir. Hz. Nûh’un (a.s.) kavmi onun tebliğ yaptığını inkâr edecek Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ümmeti ise “Biz sana şahidiz.” diyeceklerdir. Yüce Allah’ın orada olmadıkları hâlde Hz. Nûh’un (a.s.) tebliğ yaptığına nasıl şahitlik ettiklerini sorması üzerine ise müminler, rablerinin elçisinin kendilerine

⁶²⁷ en-Nisâ 4/41.

⁶²⁸ el-Bakara 2/143.

⁶²⁹ el-Mâide 5/109.

⁶³⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü ’l-vecîz*, 2/55.

geldiğini, kitabının onlara ulaştığını ve onlara verilen bilgilerden Hz. Nûh'un (a.s.) tebliğini öğrendiklerini söyleyeceklerdir. Bu cevap üzerine Allah Teâlâ da onları tasdik edecektir. Mücâhid'e göre ise âyetin anlamı müminlerin, risâleti döneminde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Hıristiyanlara, Yahudilere ve Mecûsilere tebliğde bulunduğu konusunda şahitlik edecek olmalarıdır.⁶³¹

Bir diğer görüşe göre ise âyetin manası, bir müminin ölen başka bir müminin arkasından şahitlik etmesidir. Allah Resûlü (s.a.v.) önünden geçen bir cenaze hakkında insanlar iyi konuştuğunda “vacip oldu,” buyurmuş, başka bir cenaze geçerken kötü konuşulduğunda da “vacip oldu,” ifadesini kullanmıştır. Yani o kimse cenneti veya cehennemi hak etmiştir. Bu durum kendisine sorulduğunda ise müminlerin Allah Teâlâ'nın yeryüzündeki şahitleri olduğunu söylemiş ve bazı rivayetlere göre de “لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ” âyetini okumuştur.⁶³²

İbn Atıyye âyetin devamındaki “وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا”/Peygamber de size şahit olsun diye.” ifadesi hakkında farklı görüşlere yer vermiştir. İlkine göre âyetin manası, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) kıyamet günü müminlerin amellerine şahitlik edecek olmasıdır. Diğer bir görüşe göre ise âyetle aleyhinde anlamı taşıyan عَلَيْكُمْ lafzı “لكم/lehinize” manasındadır. Yani Hz. Peygamber'in (s.a.v.) müminlerin imanına şahitlik edeceği bildirilmek istenmiştir. Son görüşe göre ise âyetle Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ümmete tebliği ulaştırdığına dair şahitlik etmesi kastedilmektedir.⁶³³

“يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ”/Allah'ın peygamberleri toplayıp da onlara ‘Size ne cevap verildi?’ diye soracağı gün.” âyetine gelince İbn Atıyye, burada “يَوْمَ/gün” ile kastedilenin kıyamet günü olduğunu söylemektedir. Allah Teâlâ'nın âyetle yalnızca resulleri topladığını söylemesi ise onların ümmetin öncüleri olmasından dolayıdır. Bununla birlikte maksat tüm yaratılmışların kıyamet gününde bir araya toplanmasıdır. İlk olarak onlara hitap edilecek ve “Size ne cevap verildi?” diye sorularak ümmetlerin peygamberlerine iman-küfür ya da itaat-isyan hâllerinden hangisi ile cevap verdikleri sorgulanacaktır. Bu soru, kıyamet gününde çekilecekleri hesap konusunda ümmetlere bir delil olması içindir.⁶³⁴

⁶³¹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/219.

⁶³² İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/219.

⁶³³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/219.

⁶³⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/256.

Peygamberlerin Allah Teâlâ tarafından kendilerine yöneltilen “مَاذَا أُجِبْتُمْ/Size ne cevap verildi?” sorusuna “لَا عِلْمَ لَنَا/Bizim bir bilgimiz yok.” şeklinde cevap vermeleri konusunda müfessirler farklı görüşler zikretmişlerdir. Taberî, peygamberlerin kıyamet günü karşı karşıya kaldıkları dehşet sebebiyle şaşkınlığa düşerek bu şekilde cevap verdiklerini dile getirmektedir. Hasan-ı Basrî’den (v. 110/728) ise peygamberlerin kıyamet gününün dehşetinden dolayı böyle söyledikleri rivayet edilmiştir. Süddî (v. 127/745) de akılların şaşkınlığa düştüğü bir konumda bulunmalarından dolayı peygamberlerin “Bizim bir bilgimiz yok.” dedikleri ancak daha sonra ulaştıkları başka bir konumda kavimlerine şahitlik ettikleri görüşündedir. Mücâhid de peygamberlerin bu cevabının korkudan kaynaklandığını belirtmiş ancak İbn Atıyye bu görüşün bazı âlimler tarafından “لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَرْغُ الْأَكْبَرُ/En büyük dehşet bile onları tasalandırmaz.”⁶³⁵ âyetini delil göstererek zayıf bulunduğunu nakletmektedir. Zira peygamberler kıyametin en zorlu zamanlarında ve hatta sıratı geçme anında bile “Selâmet ver, selâmet ver,” diyerek ümmetleri için dua etmeye devam eder. Allah Teâlâ’nın onlara olan lütfu sayesinde akıllarını kaybetmez ve böylelikle hakikate mugayir bir şey söylemezler.⁶³⁶

İbn Abbas’tan (r.a.) gelen rivayete göre âyetteki “لَا عِلْمَ لَنَا/Bizim bir bilgimiz yok.” ifadesi, “Senin her şeyi en iyi bilen olduğun bilgisi dışında bir bilgimiz yoktur.” anlamına gelmektedir. İbn Atıyye, bunun Allah Teâlâ’nın her şeyi bildiğine vurgu yapan güzel bir te’vil olduğunu belirtmektedir. İbn Cüreyc (v. 150/767), peygamberlere yöneltilen “مَاذَا أُجِبْتُمْ” sorusuyla kavimlerinin sonradan ne yaptıkları ve neler ihdas ettiklerinin kastedildiğini ve peygamberlerin kendilerinden sonra yapılan şeyleri bilmediklerinden dolayı “لَا عِلْمَ لَنَا” şeklinde cevap verdiklerini zikretmektedir. İbn Atıyye, âyetin devamındaki “قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ/Bütün gizlileri tam olarak bilen yalnız sensin diyecekler.”⁶³⁷ ifadesinin İbn Cüreyc’in bu görüşünü kuvvetlendirdiğini ve bu görüşün kendi içinde anlamlı olduğunu dile getirmektedir. Fakat bununla birlikte أُجِبْتُمْ ifadesinin peygamberlerden sonra yaşananlar değil risâletleri döneminde gerçekleşen olaylar için kullanılmasının daha muhtemel olmasından dolayı İbn Cüreyc’in bu te’vilini zorlama olarak görmüştür.⁶³⁸

⁶³⁵ el-Enbiyâ 21/103.

⁶³⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü ’l-vecîz*, 2/256.

⁶³⁷ el-Mâide 5/109.

⁶³⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü ’l-vecîz*, 2/257.

İbn Atıyye, yer verdiği görüşler arasında en doğrusunun İbn Abbas’a (r.a.) ait olduğunu zikretmektedir. Çünkü onun yaptığı te’vil, işi Allah Teâlâ’ya havale etmeyi ve ona teslim olmayı ifade etmektedir. Peygamberler yalnızca hayatları boyunca açıktan gördükleri durumların bilgisine sahiptirler. Ancak muhatapların kalplerindeki nifak gibi duyguları ve kendilerinden sonra kavimlerinde gerçekleşen olayları bilmeleri mümkün değildir. Bunların tamamını hakikati ve ayrıntılarıyla bilen yalnızca Yüce Allah olduğundan peygamberler, onun ilminin kapsayıcılığına işaret etmek için “مَاذَا أُجِئْتُمْ” sorusuna “لَا عِلْمَ لَنَا” şeklinde cevap vermişlerdir.⁶³⁹

Zemahşerî, kendilerine kavimlerinin nasıl cevap verdiğini bildikleri hâlde peygamberlerin bu konuda ilim sahibi olmadıklarını söylemelerinin gerekçesini, peygamberlerin bu sorunun asıl amacının düşmanın azarlanması olduğunu bilmeleri şeklinde açıklamıştır. Bu sebeple de şikâyetlerini açıkça dile getirmiş, onlardan intikam alması için Allah Teâlâ’ya sığınarak durumu rablerine havale etmişlerdir. Zira o, kavimlerinin onlara yaptıklarını ve tebliğe verdikleri olumsuz cevap yüzünden karşılaştıkları sıkıntıları en iyi bilendir. Bu ise kâfirler için çok ağır bir iştir. Çünkü bir taraftan peygamberler tarafından yaratıcıya şikâyet edilirken diğer taraftan da Yüce Allah tarafından azarlanmaktadırlar. Neticede bu, kâfirlerin pişmanlığını artırarak onları çok daha büyük bir çaresizlik içinde bırakır.⁶⁴⁰

Peygamberlerin kıyamet gününde kendi kavimlerine şahitlik edeceklerini haber veren âyetlerin yanında Mâide sûresinde, tebliğlerine verilen cevap sorulduğunda resullerin bilgi sahibi olmadıklarını söylemeleri, peygamberlerin kavimlerine şahitlikleri konusunda bir müşkili ortaya çıkarmaktadır. Ancak âyetin tefsiri konusunda yer verilen te’villere bakıldığında peygamberlerin bu konu hususunda gerçekten bilgi sahibi olmadıkları değil, işi her şeyi bilen Yüce Allah’a tevdi ettikleri anlaşılmaktadır. Çünkü her ne kadar tebliğ ettikleri esnada aldıkları cevapları müşahade ettilerse de kavimlerinin kalplerinde gizli olanı ve vefatlarının ardından kavimlerinin yaptıklarını bütünüyle ihata eden yalnızca Allah Teâlâ’dır.

4.3. Muhtelif Konular İle İlgili Müşkiller

Bu başlık altında, Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan farklı konulara dair müşkil meseleler ele alınacaktır.

⁶³⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü l-vecîz*, 2/257.

⁶⁴⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/690.

4.3.1. İyiliğin Allah'tan kötülüğün insanın nefsinden olması

Münâfıkların başlarına gelen iyi şeyleri Yüce Allah'a atfederken kötü şeylerin ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uğursuzluğundan kaynaklandığını iddia etmeleri üzerine Allah Teâlâ “*أَيْنَ مَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ سَيَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ مَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ سَيَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ مَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ*”⁶⁴¹ buyurarak iyiliğin de kötülüğün de kendinden olduğunu haber vermektedir. Ancak bir sonraki âyette “*مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ*”⁶⁴² ifadesiyle iyilikler Allah Teâlâ'ya isnat edilirken kötülüklerin insanın nefsine atfedilmiş olması iki âyet arasında bir tenâküzün olduğunu akla getirmektedir.

İbn Atıyye, ilk âyette bahsi geçen kimselerin münâfıklar olduğunu bildirmektedir. Bu kimseler, düşmana karşı kazandıkları zaferler ve ganimetler gibi iyi şeyleri Hz. Peygamber'e (s.a.v.) tabi olmaları ya da ona iman etmelerine bağlamayıp doğrudan Yüce Allah'ın kendilerine lütfundan verdiğini düşünmektedirler. Ancak başlarına açlık ya da yenilgi gibi kötü bir şey geldiğinde ise bunun Hz. Peygamber (s.a.v.) ve onun tedbirsizliği, hatta uğursuzluğu sebebiyle olduğunu iddia etmektedirler. Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) “*Hepsi Allah'tandır de.*” diye buyurması da işlerin münâfıkların iddia ettiği gibi olmadığını haber vermek içindir. Başlarına gelen kötü şeyler ne Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ne de bir başkasının etkisiyle değil bizzat Yüce Allah'ın takdiri ve yaratmasıyla gerçekleşmektedir. Tek yaratıcı ve rab odur. İyilikler, kötülükler, nimetler ve musibetler yalnızca Allah Teâlâ'dandır.⁶⁴³

İyiliklerin Yüce Allah'tan, kötülüklerin ise nefisten kaynaklandığını bildiren bir sonraki âyet ise kesin bir ihbar içermektedir. Buna göre insanın başına gelen iyi ve güzel şeyler bir sebebe ihtiyaç duymaksızın Allah Teâlâ'dan ve onun fazlındandır. Buna karşılık kötü şeyler ise insanların işlediği günahlar sebebiyle başlarına gelmektedir. Ancak gerek iyi gerekse kötü

⁶⁴¹ en-Nisâ 4/78.

⁶⁴² en-Nisâ 4/79.

⁶⁴³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/81.

şeylerin tamamı yaratma ve meydana getirme konusunda Yüce Allah'tan sadır olmaktadır ki ilk âyette atıf yapılan durum da budur.⁶⁴⁴

Beyzâvî (v. 685/1286) iyiliğin de kötülüğün de Yüce Allah'tan olduğunu bildiren ilk âyetin Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şehre girmesinin ardından meyvelerin azalıp fiyatların yükselmesinden şikâyet eden Yahudilere yönelik olduğunu nakletmektedir. Âyet, Yahudilere her şeyin Allah Teâlâ'nın elinde olduğunu ve rızkı dilediği gibi genişletip daralttığını haber vermektedir.⁶⁴⁵ Sonraki âyette ise aynı şekilde insanın başına gelen her nimetin ve iyiliğin Yüce Allah'ın lütfu sayesinde olduğunu belirtilmektedir. Zira insanın yapmış olduğu tüm itaatler sadece var olması nimetini bile karşılamaya yetmezken Allah Teâlâ'nın lütfu olmasa kendi fiilleriyle başka bir iyiliği de hak etmesi mümkün değildir. Bu konuda Hz. Peygamber (s.a.v.), Allah Teâlâ'nın rahmeti olmasa hiç kimsenin cennete giremeyeceğini ve kendisinin de buna dâhil olduğunu haber vermektedir.⁶⁴⁶ Yine Beyzâvî'ye göre bir sonraki âyette bahsedilen kötülüğün insanın nefsinden olması da başına gelen kötülüklerin kulun günahlarından kaynaklanmasındandır. Ancak sonuç olarak iyiliğin ve kötülüğün hepsi, gerçekleşme ve kula ulaşma bakımından Allah Teâlâ'ya aittir. İyilik, kul için bir ihsan ve imtihan vesilesi iken kötülük, günahın karşılığında verilen bir ceza ve intikamdır. Hz. Âişe'nin (r.a.) Müslümanın başına yorgunluk ve rahatsızlık kabilinden her ne gelse ve hatta bir yerine diken batsa ya da ayakkabısının bağcığı kopsa bunun günahı sebebiyle olduğunu söylemesi de buna işaret etmektedir. Ancak Allah Teâlâ'nın cezalandırmayıp affettiği günah çok daha fazladır.⁶⁴⁷

Râzî, ikinci âyette başa gelen her kötülüğün insanın nefsine atfedilmesinin teeddüben olduğunu dile getirmektedir. Aslında iyiliğin de kötülüğün de yaratıcısı Yüce Allah'tır ancak kötü şeylerin ona isnadı edebe uygun değildir. Bu tıpkı Hz. İbrâhim'in (a.s.) Allah Teâlâ'dan bahsederken “وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي”/Hastalandığım zaman bana şifa verendir.”⁶⁴⁸ diyerek hastalığı kendine, şifayı ise rabbine izafe etmesi gibidir. Hz. İbrâhim'in (a.s.) hastalığı kendine atfetmesi de her şeyin yaratıcısının Yüce Allah olması hakikatine bir zarar vermemektedir. Söz konusu âyetlerde de bu durum görülür. Aynı şekilde Allah Teâlâ'dan yerlerin ve göklerin müdebbiri

⁶⁴⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/82.

⁶⁴⁵ el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 2/85.

⁶⁴⁶ el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 2/86.

⁶⁴⁷ el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 2/86.

⁶⁴⁸ eş-Şuarâ 26/80.

diye bahsedilirken kenelerin, bitlerin ve böceklerin idare edicisi denilmemesi de kötü ve basit şeylerin ona isnadının edebe uygun düşmemesindendir.⁶⁴⁹

Yüce Allah'ın Nisâ sûresinde öncelikle iyiliğin ve kötülüğün tümüyle kendinden olduğunu bildirmesinin ardından sonraki âyette iyiliği kendine isnat edip kötülüğün ise insanın nefsinden kaynaklandığını haber vermesi, bu iki âyet arasında bir çelişkinin varlığını akla getirmektedir. Ancak İbn Atıyye, Beyzâvî ve Râzî'nin âyetler hakkında yaptıkları te'villere bakıldığında işkâlin ortadan kaldırıldığı görülür. Gerek iyilik gerekse kötülük, yaratma yönüyle Yüce Allah'a aittir. Ancak iyilikler, kulun hak etmesi sebebiyle değil Allah Teâlâ'nın lütfu ile insana verilirken kötülükler insanın itaatsizliği ve işlediği günahlar sebebiyle yaşanmaktadır. İşte âyette, kötülüğün insanın nefsine atfedilmesi de bu anlama gelmektedir.

4.3.2. Müminlerin savaşta kendilerinden kaç kat fazla düşmana galip geleceği

Yüce Allah, kâfirlere karşı girecekleri savaşta müminlere vereceği destekle onlara yeteceğini vadetmiş ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) de ümmetini düşmana karşı cesaretlendirip teşvik etmesini emretmiştir.⁶⁵⁰ Bununla birlikte peş peşe gelen âyetlerin ilkinde Allah Teâlâ, “إِنْ يَكُنْ

مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ/Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener, sizden yüz kişi olursa bin kişiyi yener; çünkü onlar yaptıklarının bilincinde olmayan bir topluluktur.”⁶⁵¹ buyurarak müminlerin kendilerinden on kat fazla sayıdaki düşmana karşı galip geleceğini bildirmektedir. İkinci âyette ise “الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ”

وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ/Allah sizde bir zayıflık olduğunu bildi de şu andan itibaren yükünüzü hafıfletti.

Artık sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah'ın izniyle iki yüz kişiyi yener, sizden bin kişi olursa iki bin kişiyi yener. Allah sabredenlerle beraberdir.”⁶⁵² diyerek bu kez de inananların kendilerinden iki kat fazla sayıdaki kâfiri yenebileceğini haber vermektedir. Âyetlerin birinde müminlerin kendi sayılarının on katı kadar düşmana karşı koyabilecekleri zikredilirken diğerinde bunun iki kat olarak belirtilmesi ise konu hakkında bir işkâle sebep olmaktadır.

⁶⁴⁹ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 10/148.

⁶⁵⁰ el-Enfâl 8/64-65.

⁶⁵¹ el-Enfâl 8/65.

⁶⁵² el-Enfâl 8/66.

İbn Atıyye, konu hakkında İbn Abbas ve başka sahâbilerden gelen rivâyetlerden bir müminin on düşmana karşı sabırla sebat göstermesinin Allah Teâlâ tarafından farz kılındığının anlaşıldığını belirtmektedir. Fakat bu durumun müminlere ağır gelmesinin ardından söz konusu farziyet, bir müminin savaşırken iki düşmana karşı sebat göstermesi şeklinde hafifletilmiştir. İbn Atıyye bunu, hâlihazırdaki bir hükmün başka bir şer‘î hükümle neshedilmesi olarak değerlendirmektedir. Bu nesih, hafifletme maksadıyla gerçekleşmiştir zira daha ağır olan hüküm kaldırılmış yerine müminlerin üzerine yüklenen meşakkati azaltacak daha hafif bir hüküm getirilmiştir.⁶⁵³

Müminlerin kendilerinin on katı kadar düşmana karşı sebat göstermelerinin farz değil mendup olduğu ve yine aynı şekilde bunun insanlara ağır gelmesi üzerine iki katı kişiye indirildiği şeklinde bir görüş bulunmakla birlikte İbn Abbas’tan bu yönde de rivâyetler nakledilmiştir. Pek çok müfessir, sayının azaltılmasının bir nesih değil tahfif olduğunu kabul etmektedir. Çünkü bir kişinin on kâfire karşı savaşmasının farz olduğuna dair bir şer‘î hüküm bulunmamaktadır. O sebeple nesihden de bahsetmek mümkün değildir. Mekkî bunu, yolculuk hâlinde oruç tutma konusundaki hafifletmeye benzetmiştir. Sefer hâlindeki kişinin kendisine tanınan bu hakka rağmen oruç tutması durumunda günah işlemiş olmamakla birlikte orucu da kabul edilecektir.⁶⁵⁴

İbn Atıyye, mümin bir kimsenin on düşmana karşı savaşma konusunda sebat etmesi emrinin farz değil mendup oluşunun buna nesih denilmesini engellemediği görüşündedir. Bu da tıpkı Hz. Peygamber (s.a.v.) ile baş başa yapacakları görüşme öncesi müminlere sadaka vermelerinin emredilmesinin ardından tahfif amacıyla emrin neshedilerek meşakkatli gelirse vermemelerinin mümkün olduğunun bildirilmesi gibidir.⁶⁵⁵ Dolayısıyla ister farz olsun ister mendup, her hâlükârda şer‘î bir hüküm içermesinden dolayı tahfif içeren bu âyette nesih bulunmaktadır. İbn Atıyye, İbn Tayyib el-Bâkılânî’nin (v. 403/1013) bir kısmı ya da bazı vasıfları neshedilmiş veya sayıları değiştirilmiş bir hükme, nesih denilmesinin caiz olduğu yönündeki görüşünü nakletmektedir. Çünkü ikinci hüküm, ilkiyle artık aynı değildir. Buradan da bir şeye nesih denilebilmesi için hükmün mutlak olarak değil bir kısmının değişmesinin yeterli olduğu

⁶⁵³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/550.

⁶⁵⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/550.

⁶⁵⁵ el-Mücâdele 58/12-13. Konu hakkında bk. Bu çalışmanın “Hz. Peygamber İle Yapılacak Görüşmeler Öncesi Sadaka Vermek” isimli başlığı.

anlaşılmaktadır. Kiblenin Beytü'l-Makdis'ten Beytü'l-Harâm'a çevrilmesi konusu da bu duruma bir örnektir.⁶⁵⁶

Müminlerin kendilerinin kaç katı kadar kâfire karşı savaşma konusunda sebat göstermeleri gerektiğiyle ilgili emirlere bakıldığında iki âyetin birbiriyle çeliştiği görülmektedir. İlk âyette bir müminin on kâfire galip gelebileceği belirtilirken ikincide müminlerin kendi sayılarının iki katı kadar düşmanı yenebilecekleri haber verilmektedir. İbn Atıyye, söz konusu âyetlerden ikincinin müminler üzerindeki meşakkati hafifletmek maksadıyla ilkinin neshettiğini belirtmektedir. Böylelikle iki âyet arasında bir tenâkuz değil nâsih-mensûh ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır.

4.3.3. Secdenin Yüce Allah'tan başkasına yapılmasının emredilmesi

Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerîm'de “*وَلَهُ يَسْجُدُونَ*”/Rabbinin katında bulunanlar bile O'na kulluk etmek hususunda kibre kapılmazlar, O'nu tesbih ederler ve yalnız O'na secde ederler.”⁶⁵⁷ ve “*وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا*” ve “*وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا*”/Gece ve gündüz, güneş ve ay O'nun işaretlerindendir. Eğer gerçekten Allah'a tapıyorsanız güneşe de aya da secde etmeyin, onları yaratan Allah'a secde edin.”⁶⁵⁸ âyetleriyle kulların yalnızca kendisine secde edeceklerini haber vermektedir. Ancak bununla birlikte Yûsuf kıssasında “*وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا*”/Anne babasını makamına çıkardı. Hepsi onun huzurunda secdeye kapandılar.”⁶⁵⁹ buyrularak anne ve babasının Hz. Yûsuf'a (a.s.) kavuşmalarının ardından huzurunda secdeye kapandıkları; ilk insan olarak Âdem'in yaratılmasının ardından da “*وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ*”/Meleklerle, 'Âdem'e secde edin' dediğimizde İblîs dışındakiler derhal secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlerden oldu.”⁶⁶⁰ âyetiyle meleklerle Hz. Âdem'e (a.s.) secde etmelerinin emredildiğinden bahsedilmektedir. Yüce Allah'tan başkasına secde edilmeyeceğini bildiren âyetlerle meleklerle verilen secde emri ve Hz. Yûsuf'un (a.s.) ebeveyninin oğullarına secde ettiğini zikreden âyetler birbiriyle tenâkuz hâlinde görülmektedir.

⁶⁵⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/550.

⁶⁵⁷ el-A'râf 7/206.

⁶⁵⁸ Fussilet 41/37.

⁶⁵⁹ Yûsuf 12/100.

⁶⁶⁰ el-Bakara 2/34.

İbn Atıyye, Yûsuf kıssasında bahsi geçen “العرش/arş” kelimesinin Arap dilinde kralın tahtı için kullanıldığını belirtmektedir. Âyetin devamında anlatılan anne ve babasının oğulları Hz. Yûsuf’un (a.s) huzuruna çıktıklarında yaptıkları secdenin mahiyeti hakkında ise farklı görüşler bulunmaktadır. Kimine göre secdeye kapanma bilinen manası ile yüzün yere konulması şeklinde gerçekleşmiştir. Kimileri ise bu hareketin secdeden daha az eğilerek yapıldığı ve abartılı bir rûkûya benzediği görüşündedir. Zira o dönemde kralların selâmlanması bu şekilde yapılmaktaydı. Bununla birlikte anne ve babasının Hz. Yûsuf’a (a.s.) yaptıkları secdenin bir ibadet değil selâm olduğu hususunda da âlimlerin icması bulunmaktadır. Katâde, dönemin halkının krallarını bu şekilde selâmlama adetlerinin bulunduğunu söyledikten sonra İslâm ümmetine ise cennet ehlinin selâmını⁶⁶¹ verdiğini zikretmektedir.⁶⁶² Taberî, cennet ehline ait bu selâmın henüz dünya hayatında iken ümmete verilmesinin Yüce Allah’tan bir ikram ve nimet olduğunu belirtmektedir.⁶⁶³ İbn Atıyye, âyette geçen لَ ifadesindeki zamirin Yüce Allah’a döndüğü ve dolayısıyla anne ve babasının Hz. Yûsuf’a (a.s.) değil rabbine secde ettiği yönünde bir görüşü de nakletmiş ancak bunu kabul etmediğini söylemiştir.⁶⁶⁴

Yüce Allah dışında birine secde edilmesinin emredilmesi ikinci olarak Bakara sûresindeki âyette görülmektedir. Burada da Yüce Allah meleklerin Hz. Âdem’e (a.s.) secde etmelerini emretmiştir. Âyette geçen فُلْنَا/dedik ifadesinin cemi sîgasıyla gelmiş olması Yüce Allah’ın kendi azametini göstermek için yaptığı bir kinayedir. Bununla birlikte secde emri tüm melekler için umum ifade etmektedir.⁶⁶⁵

İbn Atıyye, secdenin Arap dilinde boyun eğme ve alçak gönüllülük anlamına geldiğini belirtmektedir. Zeydü’l-hayl’ın (v. 9/630) şiirindeki “ترى الأكم فيه سجدا للحوافر-/Orada yüksek tepelerin atların ayağına secde ettiğini görürsün.” ifadesi de aynı manaya gelmektedir. Secdenin son noktası yüzü yere koymaktır ancak âlimlerin çoğu meleklerin secdesinin yalnızca ima ve boyun eğme şeklinde gerçekleştiğini kabul etmektedir. Fakat âyetten onların secdeyi başlarını yere koyarak yapmadıkları manası çıkarılamaz.⁶⁶⁶

⁶⁶¹ Cennet ehlinin selâmı hakkındaki âyetler için bk. el-A‘râf 7/46, Yûnus 10/10, Ra’d 13/24.

⁶⁶² İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 3/281.

⁶⁶³ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 16/269.

⁶⁶⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 3/281.

⁶⁶⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/123.

⁶⁶⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/124.

Meleklerin Hz. Âdem'e (a.s.) yaptıkları secdenin durumuyla ilgili ihtilaflar vardır. İbn Abbas, meleklerin Hz. Âdem'e (a.s.) secde ederek Allah Teâlâ'ya kulluk ettiklerini, secde ona olsa da ibadetin rablerine yapıldığını zikretmektedir. Ali b. Ebî Tâlib, İbn Mes'ûd ve İbn Abbas, bu secdenin ibadet maksadıyla değil, anne ve babasının Hz. Yûsuf'a (a.s.) yaptıkları gibi selâm için olduğunu nakletmişlerdir. Şâ'bî ise secde emrinde Hz. Âdem'in (a.s.) bir kıble olarak görüldüğünü ve âyette geçen “لِلْأَدَمِ/Âdem'e” ifadesinin “إِلَى/Âdem'e” doğru manasında olduğunu belirtmiştir.⁶⁶⁷ Beyzâvî de aynı şekilde Hz. Âdem'in (a.s.) şanını yüceltmek için meleklerin secdesine kıble yapıldığını dile getirmektedir.⁶⁶⁸ İbn Atıyye, zikrettiği görüşlerin ardından meleklerle verilen secde emrinin Hz. Âdem'i (a.s.) yüceltmek için olduğunu belirtmiştir.

Nesefî, meleklerle emredilen secdenin Hz. Âdem'in (a.s.) kendilerine olan üstünlüğünü kabul etmeleri ve boyun eğmeleri için olduğunu zikretmektedir. Übey b. Kâ'b ve İbn Abbas'tan bu secdenin yüzü yere koyma şeklinde değil yalnızca eğilerek gerçekleştiğini rivayet etmektedir. Ancak cumhura göre emredilen, bilinen manasıyla yüzü yere koymak şeklinde bir secdedir. Meleklerin secde yapacakları kişinin Hz. Âdem (a.s.) değil de Yüce Allah olması konusunda ise Nesefî, şayet böyle olsaydı Şeytan'ın buna itiraz etmeyeceğini ve rabbine secde yapacağını belirtmektedir.⁶⁶⁹

Nesefî, Hz. Yûsuf'a (a.s.) yapılan secde hakkında bunun selamlama ve saygı gösterme kabilinden el öpme, musâfaha ya da ayağa kalkma bir hareket olduğunu belirtmektedir. Zeccâc'tan (v. 311/923) o dönemin adetlerine göre devlet büyüklerine secde yapıldığı şeklindeki bilgiyi nakletmiştir. Bir diğer görüşe göre ise bu, alını yere koyarak yapılan bir secde değil yalnızca bir eğilmeden ibaretti. Nesefî'nin naklettiği son görüşe göre ise anne ve babası, Hz. Yûsuf'a (a.s.) kavuşmalarından dolayı Yüce Allah'a şükretmek için yere kapanmışlardır.⁶⁷⁰

Yüce Allah'tan başka kimseye secde edilmeyeceğini bildiren âyetlerin yanında meleklerle Hz. Âdem'e (a.s.) secde etmelerinin emredilmesi ve ebeveynlerinin Hz. Yûsuf (a.s.) için secde ettiklerinin haber verilmesi ilk bakışta bir tenâkuz gibi görünmektedir. Ancak yapılan te'viller ve nakledilen farklı görüşler göz önüne alındığında bahsi geçen secdelerin Allah Teâlâ'ya yapıldığı gibi bir ibadet maksadı barındırmadığı, yalnızca selâmlama ya da tazimden ibaret

⁶⁶⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz*, 1/124.

⁶⁶⁸ el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 1/71.

⁶⁶⁹ en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, 1/80.

⁶⁷⁰ en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, 2/135.

olduğu anlaşılmaktadır. Âyetler, konu hakkındaki te'villere göre değerlendirildiğinde de söz konusu işkâl, izâle edilmiş olmaktadır.

4.3.4. Allah Teâlâ'nın bütün kavimleri helâk etmesi

Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok kavmin helâk edildiğinden bahsedilmektedir. Ancak Yüce Allah “*وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ*”⁶⁷¹

buyurarak yalnızca zulmettikleri için zâlim kavimlerin helâk olacağını haber vermektedir. Söz konusu âyette bir kavmin helâk edilmesi zâlim olmaları şartına bağlanmış iken “*وَأَنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ*”

وَمَا كُنَّا مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَمَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا”⁶⁷² âyetinde ise hiçbir şart aranmaksızın tüm kavimlerin helâk edileceği ya da azaba uğrayacağı bildirilmektedir. Âyetlerin ilkinde kavimlerin şayet zâlim olurlarsa helâk edileceği belirtilmesine rağmen sonraki âyette bir koşul zikredilmeksizin helâke uğrayacaklarının söylenmesi ise iki âyet arasında zahiri bir çelişkiye sebebiyet vermektedir.

Yüce Allah, İsrâ sûresindeki âyetin başlangıcında “*وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو*”⁶⁷³

عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا”⁶⁷³ buyurarak öncelikle peygamberler vasıtasıyla kavimlere iman konusunda deliller gönderdiğini bildirmektedir. Buna göre kendilerine elçi gelmemiş ve hakikat konusunda bilgilendirilmemiş kavimler rableri tarafından bir azaba uğramayacaktır. Ancak âyetin devamında hidâyet yolunu gösteren bir peygamberin gelmesinin ardından kavim zulüm ve taşkınlık konusunda ısrar ederlerse Allah Teâlâ'nın vadettiği azabın onları bulacağı haber verilmektedir. İbn Atıyye, âyette geçen “*إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ*” ifadesindeki الظلم lafzının küfür, günahkârlık, cihat etmede gevşeklik ve hakkın yerine batılı koyma eylemlerinin tümünü kapsadığını dile getirmektedir.⁶⁷⁴

İsrâ sûresindeki “*وَأَنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا*” âyetine gelince Yüce Allah burada, hiçbir şehrin kıyamet gününden önce ölüm ya da yok oluş yoluyla helâke uğramaktan kurtulamayacağını

⁶⁷¹ el-Kasas 28/59.

⁶⁷² el-İsrâ 17/58.

⁶⁷³ el-Kasas 28/59.

⁶⁷⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/293.

haber vermektedir. Bunun bir süreç içerisinde kısım kısım gerçekleşmesi mümkün olduğu gibi kavmin bir anda toplu bir şekilde azaba uğratılmasıyla da olabilir. Âyette geçen القرية kelimesi tüm şehirleri kapsayan genel bir ifade olup من harfi, cins isim için kullanılmıştır. Bunun yanında İbn Atıyye, “وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ” sözüyle kastedilen mananın umum ifade etmeyip şehirler içerisinde yalnızca zâlim olanlar hakkında tahsis içerdiği şeklindeki bir görüşe de yer vermektedir. İbn Atıyye, en-Nakkâş’ın (v. 351/962) bu âyetin tefsiri hakkında ed-Dahhâk b. Müzâhim’e (v. 105/723) ait rivayetlerde⁶⁷⁵ bugün bilinen şehirlerin incelemesini ve bu şehirlerin nasıl helâk olacağıyla ilgili tasvirleri bulduğu yönündeki bilgiyi nakletmektedir. Vehb b. Münebbih’ten (v. 114/732) de aynı konu hakkında nakiller gelmiş olmakla birlikte bu rivayetlere göre Endülüs’ün helâki at nallarının darbeleriyle ve orduların çatışmasıyla gerçekleşecektir.⁶⁷⁶ ed-Dahhâk’ın rivâyetine göre Mekke’yi Habeşliler harap edecek; Medine açlık sebebiyle, Basra boğularak, Kûfe ise Türkler eliyle helâk olacaktır. Dağlar, yıldırım ve depremlerle harap olacak; Horosan’ı helâk edecek azap ise çeşitli şekillerde meydana gelecektir.⁶⁷⁷

Her şehrin kıyametten önce helâk olacağı konusunda bir şüphe yoktur. Bu helâk, kuraklık, yerin çökmesi ile boğulma şeklinde olabileceği gibi fitne sebebiyle ya da her iki şekilde de meydana gelebilir. Kavimlerin helâk olmasının pek çok yolu olduğu gibi bu yolların tümünü yalnızca Yüce Allah bilir. Bir şehrin fitne sebebiyle helâk olması ise genellikle kavmin küfür, günahkârlık, müdafaa konusundaki eksiklik ya da tedbirsizlik gibi davranışlarıyla kendini gösteren zulmünden kaynaklanmaktadır. İbn Atıyye, kuraklık ve yer çökmesi gibi afetlerin ise yalnızca Allah Teâlâ’nın dilediği kimselerin başına geleceğini belirtmektedir.⁶⁷⁸

Taberî, “وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا” âyetinin tefsiri hakkında Katâde’den (v. 117/735) naklettiği rivayette Yüce Allah’ın bu ifadeyle sünnetullâha işaret ettiği belirtilmektedir. Buna göre toplumların yok olması Allah Teâlâ’nın bir kanunudur ve bundan kaçış mümkün değildir. Toplumlar ya doğal bir süreç içerisinde tedrici olarak ölüm vasıtasıyla yok olurlar ya da

⁶⁷⁵ İbn Atıyye, en-Nakkâş’ın ed-Dahhâk b. el-Müzâhim’in kitabında bulduğu bir bilgiyi naklettiğini bildirmektedir. Ancak ed-Dahhâk’ın günümüze ulaşmış bir tefsir eseri bulunmamakla birlikte âyetler hakkındaki açıklamaları Taberî, İbn Ebû Hâtim, Sa’lebî gibi müfessirler tarafından tefsirlerinde rivayet edilmiştir. bk. Muhammed Eroğlu, “Dahhâk b. Müzâhim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

⁶⁷⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 3/466.

⁶⁷⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 7/27.

⁶⁷⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 3/466.

rablerinin emirlerini terk edip resullerini yalanlamaları sebebiyle azaba uğrayarak kökleri kurutulur ve helâk olurlar.⁶⁷⁹

Halkı zâlim olmadığı sürece bir şehrin helâk edilmeyeceğini haber veren âyet ile tüm şehirlerin kıyametten önce kesin olarak helâke uğrayacağını bildiren âyet ilk bakışta birbiriyle bir çelişki arz etmektedir. Ancak âyet hakkındaki te’villere ve rivayetlere bakıldığında bir şehrin helâki ile halkının yok olmasının kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu yok oluşun ise yalnızca azap ile değil peyderpey halkın ölümü ile gerçekleşmesi de mümkündür. Dolayısıyla iki âyet birlikte değerlendirildiğinde küfür, günâh ve fitnenin çoğalması olarak tasvir edilen zulmün yaygınlaştığı şehirlerin azaba uğratılarak köklerinin kurutulacağı, bunun yanında zâlim olmayan toplumların ise ölüm ve gittikçe sayılarının azalması ile yok edileceği sonucuna varılabilir. Tüm şehirlerin yok olması ya da helâki ilâhî bir kanun iken bunun ne şekilde gerçekleşeceği ise toplumların tutumlarına bağlıdır.

4.3.5. Allah Teâlâ’nın indirdiği ile hükmetmeyenlerin kâfir olması

Yüce Allah, hükümlerini peygamberleri vasıtasıyla toplumlara bildirmiş ve insanların bu hükümleri uygulamasını emretmiştir. Gönderdiği hükümlere bağlı kalmayan ve onları uygulamayan kimseler için ise “وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ/Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir.”⁶⁸⁰ buyurmaktadır. Allah Teâlâ, bu âyette hükümleri tatbik etmeyen kimselerin ‘kâfir’ olduğunu haber vermektedir. Ancak sonraki âyetlerde ise bu kimselerden “وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ/Ve her kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir.”⁶⁸¹ ve “وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ/Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar fâsıkların kendileridir.”⁶⁸² sözleriyle “zâlim” ve “fâsık” olarak bahsedildiği görülmektedir. Âyetlere bakıldığında Allah Teâlâ’nın hükmüne göre hareket etmeyen bir müminin de kâfir olarak nitelendirildiğinin düşünülmesi muhtemeldir. Dolayısıyla bu vasıfların kimlere yönelik olarak kullanıldığı, müminlerin de Allah Teâlâ’nın hükümlerini uygulamadıkları takdirde kâfir zümresine dâhil edilmeleri meselesi bir işkâli ortaya çıkarmaktadır.

⁶⁷⁹ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/475.

⁶⁸⁰ el-Mâide 5/44.

⁶⁸¹ el-Mâide 5/45.

⁶⁸² el-Mâide 5/47.

İbn Atıyye, Allah Teâlâ tarafından kendilerine indirilen hükümleri tatbik etmeyen kimseler için kullanılan “الْكَافِرُونَ”, “الظَّالِمُونَ” ve “الْفَاسِقُونَ” lafızlarını birlikte değerlendirerek âlimlerin bu ifadelerle kimlerden bahsedildiği hususunda ihtilaf ettiklerini bildirmiş ve farklı görüşlere yer vermiştir. Âlimlerin bir kısmı kâfir, zâlim ve fâsık ifadelerinin tamamının Yahudiler için kullanıldığını kabul etmektedirler.⁶⁸³ İbn Abbas’ın Allah Resûlü’nden (s.a.v.) naklettiği bir rivâyete göre âyetlerdeki ifadelerin üçü de özellikle Kureyza ve Nadîr kabilelerinin Yahudileri hakkında nâzil olmuştur.⁶⁸⁴ İlim ehlinin büyük bir çoğunluğu ise kâfir lafzının Yüce Allah’ın hükmünü uygulamayan herkes için geçerli olduğu görüşündedir. Ancak bu, inkâr eden kimseler için tam bir küfür iken müminler için söz konusu olduğunda bunu küfrü’l-mâsiye/dinden çıkarmayan küfür olarak değerlendirmek mümkündür. Huzeyfe b. el-Yemân (v. 36/656) Yüce Allah’ın hükümlerini uygulamayanların kâfir olduğunu bildiren âyetin Benî İsrâîl hakkında olduğunu doğrulamıştır. Ancak Benî İsrâîl’in müminlerin kardeşi olduğunu, tüm tatlı şeyler onların ve tüm acı şeyler de Benî İsrâîl’in olsa dahi yine de ayakkabı kayışına kadar onların izinden gideceklerini yani müminlerin de onlarla aynı hataları yapacaklarını bildirmiştir.⁶⁸⁵

eş-Şa‘bî’den (v. 104/722) nakledilen rivâyete göre kâfir lafzı Ehl-i İslâm, zâlim lafzı Yahudiler, fâsık lafzı ise Hristiyanlar hakkında nâzil olmuştur.⁶⁸⁶ İbn Atıyye ise bu tasnifin ancak Hz. Peygamberden (s.a.v.) gelen sahih bir hadis bulunması durumunda anlamlı olacağını dile getirmiştir. Böyle bir hadisin bulunmadığı durumda ise bu sınıflandırma için yeterli bir delili olmadığını zikretmiştir. Kâfir lafzının kullanıldığı âyette müminler muhatap alınarak “فَلَا تَخْشَوْا”

النَّاسَ وَاخْشَوْا/O halde insanlardan korkmayın, benden korkun.”; zâlim lafzının yer aldığı âyette

Benî İsrâîl’e yönelik “وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا”/Tevrat’ta İsrâiloğulları’na... yazdık.”; fâsık vasfının

zikredildiği âyette ise Hristiyanlara “وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ”/İncil’e tâbi olanlar da... hükmetsinler.”

buyrulmaktadır. eş-Şa‘bî’nin naklettiği rivayetteki tasnife âyetlerdeki bu ifadelerden yola

⁶⁸³ İbn Atıyye, üç ifade ile Yahudilerden bahsedildiğine dair Berâ b. Âzib’den (v. 71/690 [?]) nakledilen bir rivayet bulunduğunu bildirmektedir. Ancak hadis kitapları incelendiğinde ondan gelen rivâyetlerde bu üç ifadenin de kâfirlerin tamamı için kullanıldığının haber verildiği görülmüştür. bk. Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Hudûd”, 28; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/494 (No. 18529); et-Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 10/346 (No. 12022).

⁶⁸⁴ Süleyman b. el-Eş’as Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Ekdîye”, 2 (No. 3576).

⁶⁸⁵ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü l-vecîz*, 2/196.

⁶⁸⁶ Ebû Osmân Saîd b. Mansûr, *et-Tefsîr min Süneni Saîd b. Mansûr*, thk. Sa’d b. Abdullah b. Abdülazîz Âl-i Humeyyid (Dâru’s-Sumey’î li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1417), 4/1487 (No.751); et-Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 10/354 (No. 12044).

çıkılarak varılmış olması mümkündür. İbrâhîm en-Nehaî (v. 96/714) ise kâfir lafzının geçtiği âyetin ilk anda İsrâîoğulları hakkında indiğini ancak sonrasında Yüce Allah'ın bu hükümleri ümmet için de uygun bulduğunu zikretmektedir.⁶⁸⁷

İbn Atıyye, Hristiyanlara Allah Teâlâ tarafından kendilerine indirilen hükümleri uygulamalarının emredilmesinin ardından bunu yapmadıkları takdirde fâsık olacakları şeklinde bir ceza ile tehdit edilmelerinin son derece uygun olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte Yüce Allah'ın hükümleri ile amel etmeyen kimseler hakkında bu âyetlerde geçen kâfir, zâlim ve fâsık nitelemeleri ise teyit amacıyladır. İbn Atıyye, bu vasıfların mümin ya da kâfir herkesi kapsadığı şeklindeki görüşü ise en isabetli olarak değerlendirmiştir. Allah Teâlâ'nın hükümlerinin uygulanmaması Yahudi ve Hristiyanların küfrünü daha da derinleştirerek tamamlarken, Ehl-i İslâm'ı ise dinden çıkarmayıp günahkâr, zâlim ve fâsık olmasına sebebiyet vermektedir.⁶⁸⁸

Hâricîler, Allah Teâlâ'ya isyan eden herkesin dinden çıktığı görüşünü benimsemişlerdir. Râzî, Hâricîlerin bu âyeti delil göstererek Yüce Allah'ın indirdiği hükümleri uygulamayan herkesi kâfir olarak kabul ettiklerini bildirmektedir. Günah işleyen kimse rabbinden inen hükme mugayir davranmış ve bu sebeple de artık kâfir olarak görülmesi gerekmektedir. Râzî, Hâricîlerin Allah Teâlâ'nın hükümlerine göre hareket etmeyen herkesi tekfir etmelerinin doğru olmadığını söyleyen ve âyeti onları nakzedecek şekilde te'vil eden âlimlerin görüşlerine yer vermiş ancak zikrettiği görüşlerin çoğunun zayıf olduğunu delillendirerek ifade etmiştir. Bununla birlikte İkrime'den naklettiği te'vilin ise âyetin Hâricîlere delil teşkil etmeyeceği noktasında en isabetli görüş olduğunu belirtmiştir. İkrime (v. 105/723), Yüce Allah'ın “ وَمَنْ لَمْ

يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ / *Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse.*” sözünün onun hükümlerinin doğruluğunu kalbiyle inkâr ve diliyle de reddeden kimseler için geçerli olduğunu zikretmektedir. Kalbiyle bu hükmün doğruluğunu kabul edip diliyle de bunu takrir eden kimse aksine hareket ettiğinde kâfir değil hükmü terk eden bir kimse olur ve âyetin kapsamına girmez.⁶⁸⁹

Taberî, Allah Teâlâ'nın hükümlerini uygulamayan kimselerin kâfir, zâlim ve fâsık olduklarını haber veren âyetlerin müminler hakkında değil ilâhî kitabı tahrif eden özellikle Yahudiler hakkında olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda Ebû Sâlih'in (v. 101/719-20) Mâide sûresindeki bu üç âyetin kâfirler için olduğu ve müminleri kapsamadığı şeklindeki rivâyetini

⁶⁸⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz*, 2/196.

⁶⁸⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz*, 2/199.

⁶⁸⁹ er-Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, 12/368.

nakletmiştir.⁶⁹⁰ Âlûsî de hükümleri tatbik etmeyen kimselerin bu üç şekilde vasıflandırılmış olmasının farklı amaçlarla olduğunu dile getirmiştir. İmân etmeyen kimseler, bu hükümleri inkâr ettiklerinden kâfir, hükümleri hak ettikleri yere koymadıkları için fâsık, haktan ayrıldıkları için de zâlim olarak nitelendirilmişlerdir. Bununla birlikte küfür ehlinin hükümler karşısında göstermiş oldukları tutum ve hâlleri sebebiyle de bazen kâfir bazen de zâlim ve fâsık olarak isimlendirilmiş olmaları da mümkündür.⁶⁹¹

Allah Teâlâ'nın Mâide sûresindeki üç âyette, indirdiği hükümleri uygulamayan kimselerden kâfir, zâlim ve fâsık olarak bahsetmesi müminlerin de bu hükümler ile hükmetmediğinde küfre düşeceğini akıllara getirmesinden dolayı işkâle sebep olmaktadır. Bununla birlikte aynı fiili yapmalarına rağmen bu kimselerin farklı vasıflarla anılması da bir müşkil olarak görülmektedir. İbn Atıyye ve diğer müelliflerin yaptıkları te'viller sonucunda ise Allah Teâlâ'nın hükümlerine aykırı davranmanın mümini dinden çıkarmayacağı anlaşılmaktadır. Te'villere bakıldığında söz konusu âyetler ile ilgili iki farklı te'vilin öne çıktığı görülmüştür. İbn Atıyye, sözü edilen üç vasfın iman ve inkâr eden herkes için geçerli olduğunu kabul etmektedir. Ancak kendilerine inen hükümleri uygulamadıkları takdirde kâfir lafzının mümin kimselerin dinden çıktığını değil günah işlediklerini ifade ettiğini, küfür ehli için ise bu fiil sonucunda küfrünün daha da katlanmasına işaret ettiğini dile getirmektedir. Müfessirler tarafından kabul gören diğer te'vile göre ise üç âyette de müminlerle ilgili bir şey bulunmayıp hitap, öncelikle Yahudiler olmak üzere tüm Ehl-i Kitâbı kapsamaktadır.

4.3.6. Kâbil'e karşı Hâbil'in kendini müdafaa etmemesi

Kur'ân-ı Kerîm'de isimleri verilmeksizin Hz. Âdem'in (a.s.) oğulları Hâbil ve Kâbil'in aralarında geçen olay anlatılmaktadır. Kıssada anlatıldığına göre, her ikisi de yaşadıkları tartışmayı çözmek maksadıyla Allah Teâlâ'ya kurban sunmaya ve hangisinin kurbanının kabul edileceğine bakarak haklıyı tayin etmeye karar vermişlerdir. Kâbil'in kurbanı kabul edilmezken Hâbil'in kurbanının Yüce Allah tarafından kabul edilmesi üzerine Kâbil kardeşine “لَا قُتِلْتُكَ/Andolsun seni mutlaka öldüreceğim.”⁶⁹² demiştir. Ancak Hâbil, kardeşi tarafından yapılan bu tehdide karşılık “لَنْ يَسْطِيَ إِلَيَّ يَدُكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَنَّكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ”⁶⁹³ L'EN B'ESTU PAS À MA MAIN POUR ME TUE. JE NE S'ÉTEND PAS MA MAIN VERS TOI POUR QUE TU ME TUES. JE CRÈNTE ALLAH MON SEIGNEUR.”⁶⁹⁴ Andolsun! Sen beni öldürmek için elini bana uzatsan da ben seni öldürmek için sana

⁶⁹⁰ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/346 (No. 12023).

⁶⁹¹ el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/314.

⁶⁹² el-Mâide 5/27.

elimi uzatacak değilim. Çünkü ben âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım.”⁶⁹³ cevabını vermiştir. Kâbil'in öfkesine tepkisiz kalacağını bildiren Hâbil “إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبْوَأَ بِإِثْمِي وَإِثْمُكَ فَتَكُونَ مِنِّي” *Ben istiyorum ki, sen benim günahımı da, kendi günahını da yüklenip cehennemliklerden olasın. İşte bu zalimlerin cezasıdır.*”⁶⁹⁴ diyerek de bu tutumunun sebebini açıklamıştır. Bu tartışmanın neticesinde öfkesine hâkim olamayan Kâbil hakkında Kur’ân-ı Kerîm “فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ/onu öldürdü ve böylece ziyan edenlerden oldu.”⁶⁹⁵ buyurarak akıbetinin hüsrân ile sonuçlandığını haber vermektedir. Yüce Allah, yapılan bir zulüm karşılığında kişinin kendisini müdafaa için “وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ” *Eğer ceza verecekseniz size yapılanın misliyle cezalandırın.*”⁶⁹⁶ diyerek yapılane misliyle cevap verilmesine ruhsat vermiş olmasına rağmen Hâbil'in kardeşinin tehdidine karşı kendisini savunmayacağını söylemesi bir işkâli ortaya çıkarmaktadır.

İbn Atıyye, müfessirlerin çoğunun “وَإِثْمُكَ عَلَيْهِمْ نَبَأُ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ” *Onlara, Âdem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak oku.*”⁶⁹⁷ âyetinde bahsi geçen Âdemoğullarının Hz. Âdem'in (a.s.) kendi sulbünden evlatları Hâbil ile Kâbil olduğunu kabul ettiğini belirtmektedir. Hasan-ı Basrî'ye (v. 110/728) göre ise kurban eyleminin yalnızca İsrâîloğullarında bulunması sebebiyle onlar, Hz. Âdem'in (a.s.) kendi sulbünden evlatları olmayıp insan neslinden rasgele iki kişidir. Ancak İbn Atıyye “فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْآتَهُ أَخِيهِ” *Nihayet Allah, ona kardeşinin ölmüş cesedini nasıl örtüp gizleyeceğini göstermek için yeri eşeleyen bir karga gönderdi.*”⁶⁹⁸ âyetinden yola çıkarak Benî İsrâîl'in o döneme kadar ölenleri nasıl gömeceklerini bilmemelerinin ve Allah Teâlâ'nın bunu öğretmesi için onlara bir karga göndermiş olmasının makul olmadığını zikrederek Hasan-ı Basrî'nin görüşünü reddetmiştir. Taberî de Hâbil ile Kâbil'in Hz. Âdem'in (a.s.) neslinden değil direkt kendi sulbünden olduğunu belirtmektedir. Zira Allah Teâlâ'ya kurban vermek eyleminin melekler, şeytanlar ya da diğer varlıklar için söz konusu olmayıp yalnızca insanoğlu için geçerli olduğu herkes tarafından bilinmektedir. Dolayısıyla Yüce Allah'ın âyette tartıştıkları haber verilen bu iki kişiden “وَإِثْمُكَ عَلَيْهِمْ نَبَأُ ابْنَيْ آدَمَ” *Âdem'in iki*

⁶⁹³ el-Mâide 5/28.

⁶⁹⁴ el-Mâide 5/29.

⁶⁹⁵ el-Mâide 5/30.

⁶⁹⁶ en-Nahl 16/126.

⁶⁹⁷ el-Mâide 5/27.

⁶⁹⁸ el-Mâide 5/31.

oğlu.” şeklinde bahsetmesinin muhatap için bir anlamı olmayacaktır. Allah Teâlâ, Kur’ân-ı Kerîm’de faydasız bir bilgiye yer vermeyeceğine göre “*ابْنِي آدَمَ/Âdem’in iki oğlu.*” sözü ile bunların beşeriyetine değil Hz. Âdem’in (a.s.) öz evlatları olduğuna işaret edildiğini düşünmek daha makuldür.⁶⁹⁹

Hâbil ile Kâbil arasında gerçekleşen bu olayın sebebi hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte İbn Mes‘ûd’un (v. 32/652-53) da dâhil olduğu bir grup müfessire göre tartışmanın sebebi evlilik konusunda aralarında çıkan anlaşmazlıktır. Havva her doğumunda bir kız bir erkek dünyaya getiriyor ve neslin artması için bu kardeşlerden kız olan diğer batında dünyaya gelmiş erkeklerle; erkek olan da diğer batın da dünyaya gelen kız kardeşi ile evleniyordu. Ancak Kâbil ile dünyaya gelen ve Hâbil ile evlenecek olan kız güzel iken Kâbil ile evlenecek Hâbil’in ikiz kardeşi ise daha az güzeldi. Bu sebeple Kâbil, kendiyle aynı batında doğan kız kardeşi ile evlenmek istemiş ancak babası buna izin vermemiştir. Hz. Âdem (a.s.) kardeşler arasında doğan bu tartışmayı çözüme kavuşturmak için de rablerine kurban vermelerini emretmiş, kurbanı kabul edilenin de bu kızla evleneceğini bildirmiştir.⁷⁰⁰

İbn Atıyye, kendisini öldürmekle tehdit eden kardeşine karşılık Hâbil’in tepkisiz kalarak “*Sen beni öldürmek için elini bana uzatsan da ben seni öldürmek için sana elimi uzatacak değilim.*” şeklinde cevap vermesinin sebebi hususunda âlimlerin ihtilaf ettiğini dile getirmektedir. Bu konuda Mücâhid o dönemde, bir kimsenin kendisini öldürmek isteyene karşı kılıç çekmesinin ve onu engellemesinin yasak olduğunu zikretmektedir. Abdullah b. Amr’la (v. 65/684-85) birlikte âlimlerin çoğunluğu ise Kâbil’den daha güçlü olmasına rağmen Hâbil’in Allah Teâlâ’nın rızasını kazanmak amacıyla zâlim olmaktansa zulme uğramayı tercih ettiği görüşünü benimsemişlerdir. İbn Atıyye de bu görüşün daha doğru olduğunu bildirmektedir. Bununla birlikte Hâbil’in bu davranışı Kâbil’in kâfir değil bir âsi olduğunu göstermektedir. Zira böyle olmasaydı Hâbil’in ona zarar vermekten sakınmasına da gerek kalmazdı. Kâfir olmadığına göre Hâbil’in ona karşı koymamasının sebebi, muvahhit bir kimseyi öldürmek istemeyip âhirette alacağı mükâfatı umarak dünyada iken zulme uğramayı göze almasıdır. Hâbil’in bu tutumu tıpkı Hz. Osman’ın (a.s.) mazlum olarak Allah Teâlâ’ya kavuşmayı tercih etmesi ve kendisini şehit etmeye gelenlere karşı bir savunma yapmamasına benzetilmektedir.⁷⁰¹

⁶⁹⁹ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 10/209. Hâbil ile Kâbil kıssası ve işlenen ilk cinayet hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yunus Emre Gördük, “Klasik ve Modern Kaynaklarda İlk Cinayet Kıssası (Maide 5/27-31): Tefsir Metodolojisi Açısından Mukayeseli Bir İnceleme”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (30 Aralık 2020), 105-142.

⁷⁰⁰ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 10/206; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/178.

⁷⁰¹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/179.

Kıssanın devamında Yüce Allah, Hâbil'in kardeşine “*Ben istiyorum ki, sen benim günahımı da, kendi günahını da yüklenip cehennemliklerden olasın.*” dediğini haber vermektedir. Ancak İbn Atıyye'nin belirttiğine göre bu Hâbil'in öldürülmeyi gönül rızası ile istediğini değil, iki şerli seçenek arasından en az kötü olan yönünde bir tercihte bulunduğunu göstermektedir. Hâbil, kardeşiyle savaşıarak onunla aynı kötü fiili işlemek yerine şayet rabbinin takdiri onun kardeşi tarafından öldürülmesi ise bunun kendisi mazlum iken gerçekleşmesini tercih etmiştir. İbn Atıyye, âyette bahsi geçen ve Kâbil'in yüklenmesini istediği ‘الإثم/günah’ kelimesiyle hangi günahların kastedildiği hakkındaki farklı görüşlere yer vermiştir. Ardından da bununla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kılıçlarını çekerek birbiriyle savaşan iki Müslümandan ölenin de öldürülenin de cehennemlik olduğunu söylediği hadis-i şerif arasında bir bağlantı kurmuştur. Ölenin suçunun ne olduğu sorulduğunda ise Hz. Muhammed (s.a.v.), onun da diğerini öldürme çabası olduğu cevabını vermiştir.⁷⁰² Dolayısıyla Hâbil, kardeşine karşı kendini müdafaa etmeyerek sanki Allah Resûlü'nün (s.a.v.) ikazına uymuş ve kardeşini öldürmek konusunda bir hırsının bulunmadığını göstermiştir.⁷⁰³

Taberî, Hâbil'in onu öldüreceğini söyleyen kardeşi Kâbil'e karşı kendini savunmamasının nedenleri hakkında yer verdiği farklı görüşlerin ardından konu hakkında doğru bulduğu te'vili zikretmiştir. Buna göre Hâbil'in kardeşine elini uzatmayacağını söylemesinin sebebi kısas olmaksızın bir kimseyi öldürmenin haram kılınmasıdır. Kâbil'in kardeşini öldürmesi haram olduğu gibi kendisinin de onu öldürmesinin haram olacağını bildiğinden karşılık vermeyeceğini söylemiştir. Bununla birlikte Taberî, Kâbil'in kardeşini öldürmeye azmettiği sırada Hâbil'in kendisini müdafaa etmemesi hakkında ise maktulün o anda kâtilin niyetinden haberdar olduğuna dair âyet-i kerimede bir delil bulunmadığını dile getirmiştir. Kardeşinin bu fiili yapacağı anı bilemediğinden de kendini koruyamamıştır. Zira ilim ehlinde pek çok kimse de Kâbil'in Hâbil'e uyduğu esnada suikast düzenliği ve başını taş ile ezmek suretiyle onu öldürdüğünü zikretmektedir. Şayet öldürme fiili gaflet anında gerçekleşmemiş olsaydı Hâbil, kendini koruyabilirdi. Çünkü âyette onu öldürmek isteyen kardeşine karşı Hâbil'in kendini müdafaa etmesini engelleyen bir ifade bulunmamaktadır. Âyette olmayan bir şeyi iddia etmek de ancak bu iddiaya işaret eden ve kabul edilmesi kaçınılmaz olan bir delil bulunduğu söz konusu edilebilir.⁷⁰⁴

⁷⁰² el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “İmân”, 21 (No. 31); İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Fiten”, 11 (No. 3964).

⁷⁰³ İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/179.

⁷⁰⁴ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/214.

İnsanın kendine yapılan bir saldırıda nefsini koruma konusunda Kur'ân-ı Kerîm'de bir yasaklama söz konusu değilken Hâbil'in onu öldürmek isteyen kardeşi Kâbil'e karşı çıkmayacağını ve kendini korumak için ona elini uzatmayacağını söylemesi bir müşkile sebebiyet vermektedir. Bununla birlikte Hâbil ve Kâbil kıssası hakkında yapılan te'villere bakıldığında, başlangıçta Hâbil'in bir insanı öldürmekten kaçındığı anlaşılmaktadır. Katil olmaksızın mazlum olarak öldürülmeyi ve bu konudaki teslimiyetinin ecrini Yüce Allah'tan ahirette almayı umduğu görülmektedir. Birbirlerine karşı bir savaşa girmek istememekle birlikte öldürülme durumunda kendini korumaması hususunda ise Taberî, bu fiilin Hâbil'in gaflet anında gerçekleştiğini söylemesi ile de insanın böyle bir durumda meşru müdafaa yapmasının âyette men edilmediği ortaya çıkmaktadır.

4.3.7. Savaşta elde edilen ganimetin taksimatı

Yüce Allah, Enfâl sûresinde savaşta elde edilen ganimetlerin nasıl paylaşılacaklarını bildirmektedir. Ancak sûrenin başında “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ”⁷⁰⁵ *(Ey Muhammed!) Sana ganimetler hakkında soruyorlar. De ki: Ganimetler Allah'a ve Resûlüne aittir. O halde, eğer mü'minler iseniz Allah'a karşı gelmekten sakının, aranızı düzeltin, Allah ve Rasûlüne itaat edin.*”⁷⁰⁵ buyurarak savaşta elde edilen ganimetlerin yalnızca kendisine ve Allah Resûlü'ne (s.a.v.) ait olduğunu haber verirken sûrenin devamında ise “وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ”⁷⁰⁶ *Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir.*”⁷⁰⁶ diyerek bu ganimetlerin sadece beşte birinin kendisi, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve diğer zikredilen kimseler arasında paylaşılacağını belirtmektedir. Dolayısıyla ganimetlerin paylaşımı hakkında bilgi veren bu iki âyet birlikte değerlendirildiğinde bir tenâkuz varmış gibi gözükmektedir.

İbn Atıyye, Enfâl sûresinin Bedir Gazvesi'nin ardından Müslümanlara elde ettikleri ganimetleri nasıl paylaşacaklarını bildirmek üzere indiği konusunda bir ihtilaf bulunmadığını dile getirmektedir.⁷⁰⁷ İlk âyette zikri geçen الأنفال ile neyin kastedildiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. İbn Abbas'ın da içinde bulunduğu bir grup, bu lafızla ganimetlerin kastedildiği

⁷⁰⁵ el-Enfâl 8/1.

⁷⁰⁶ el-Enfâl 8/41.

⁷⁰⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/496.

ve âyetin Bedir Gazvesi'nde yaşanan bir olayın ardından indiği görüşündedirler. Buna göre Allah Resûlü'nün (s.a.v.) ashâbı Bedir günü üç gruba ayrılmışlardı. İlk grup, savaş alanında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) konakladığı çardakta kalıp onu korurken ikinci grup düşman askerlerini kuşatıp onlardan geriye kalan ganimetleri ele geçirdi. Üçüncü grubun görevi ise düşmanı takip ederek onları öldürmek ya da esir almaktır. İbn Abbas, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashâbını teşvik etmek ve cesaretlendirmek için bir düşman öldüren ya da esir alan kimseye verilecek ödülleri haber verdiğini zikretmektedir. Bunun üzerine gençler savaş meydanlarına atılırken yaşlılar geride kaldı. Savaş bittiğinde ve ashâb bir araya toplandığında ise her grup kendini diğerinden daha üstün ve ganimetleri almaya daha layık gördü ve bunun sonucunda da ahlakî açıdan bir bozulma yaşandı. Yaşanan bu hadisenin ardından “*Ganimetler Allah'a ve Resûlüne aittir.*” âyeti nazil olmuş ve ashâb ganimetten el çekmiştir. Sonrasında ise Allah Resûlü (s.a.v.) elde edilen ganimetleri aralarında eşit olarak paylaşmıştır.⁷⁰⁸ Elde edilen ganimetin ashâba eşit şekilde paylaşılmasındaki gaye, Allah Teâlâ'ya karşı takvayı, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) olan itaati ve kendi aralarındaki kardeşliği pekiştirmektir.⁷⁰⁹

Taberî, âyetin nüzul sebebi olarak Sa'd b. Ebî Vakkas'ın (v. 55/675) naklettiği bir başka rivâyete yer vermiştir. Buna göre Bedir gününde Sa'd b. Ebî Vakkas'ın kardeşi Umeyr öldürülmüş ve kendisi de Saîd b. el-Âsî'yi öldürerek “Zü'l-Kesîfe” olarak isimlendirilen kılıcını almıştır. Ardından Allah Resûlü'nün (s.a.v.) yanına giden Sa'd, kardeşinin intikamını bu kılıçla müşriklerden aldığını söyleyerek, kılıcın kendisine verilmesini talep etmiş ancak Hz. Peygamber (s.a.v.) kılıcın kendisine ya da ona ait olmadığını belirterek bu talebini reddetmiş ve kılıcını tüm ganimetlerin içine bırakmasını istemiştir. Sa'd, içinde duyduğu hüzne rağmen emre itaat etmiş ve kılıcı bırakarak oradan ayrıldığı esnada Enfâl sûresinin ilk âyeti nâzil olmuştur. Bunun üzerine de Hz. Peygamber (s.a.v.) Sa'd'a kılıcı almasını söylemiştir. Zira Sa'd'ın kılıcı istediği anda ganimet kimseye ait değilken inen âyet sonrasında tamamı Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olmuş ve o da kılıcı Sa'd'a vermiştir.⁷¹⁰ İbn Atıyye, bu rivâyetin başka tariklerinde, kılıcı ganimet havuzuna koyduktan sonra Sa'd'ın içten içe Allah Resûlü'nün (s.a.v.) onu kendisi kadar mücadele etmeyen birine vermesinden korktuğunu söylediği yer aldığını bildirmektedir.

İbn Atıyye, ganimet mallarının Allah Teâlâ ve Hz. Muhammed'e (s.a.v.) ait olduğunu bildiren âyetin sebab-i nüzulü hakkındaki rivayetlere bakıldığında gazve sonrasında Bedir ehlinin

⁷⁰⁸ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/369.

⁷⁰⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 13/371.

⁷¹⁰ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/372.

nefislerinde ve özellikle de daha fazla mücadele edenlerde, her beşerde bulunan üstünlük isteği ve bencilliğin ön plana çıktığının görüldüğünü dile getirmektedir. Bunun üzerine Allah Teâlâ, söz konusu âyeti inzâl ederek Müslümanların gönüllerini yatıştırdı. Ashâb, rablerinin bu hükmüne itaat ederek rıza gösterdi ve elde ettikleri ganimetleri teslim etti. Aralarının düzelmesinin ardından da Yüce Allah, ganimetleri onlara geri verdi.⁷¹¹

Âyetin indiriliş sebebi olarak bahsi geçen olayları kabul edenlerden İkrime ve Mücâhid, Yüce Allah'ın gazve sonrasında aralarında çıkan tartışmaları ortadan kaldırmak amacıyla Yüce Allah'ın bu hükmü indirdiği ancak sorunun çözülmesinin ardından inen “*Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir.*” âyetiyle önceki hükmün neshedildiğini kabul etmişlerdir. İbn Zeyd ise âyette nesih olmadığını dile getirmiştir. Zira âyette ganimetlerin mülkiyet ve rızık açısından Allah Teâlâ'ya; rabbinin hükümlerini insanlara beyan eden ve teslimiyet göstermeleri için duyuran kimse olması sebebiyle de Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olduğu haber verilmektedir. Ganimetlerin ve dünya nimetlerinin bütünüyle Yüce Allah'a ve Resûlullah'a (s.a.v.) ait olduğu konusunda zaten şüphe yoktur. Dolayısıyla ikinci âyet, ilkini neshetmek için değil, insanlar arasındaki taksimatın nasıl yapılacağının hükmünü beyan etmek için nâzil olmuştur.⁷¹²

Enfâl sûresinin 41. âyeti, ganimetin beşte birlik kısmının kimlere ait olduğunu ve taksimatın keyfiyetini haber vermektedir. Râzî, bu beşte birlik kısmın paylaşımının nasıl yapılacağı konusunda iki farklı görüşün bulunduğunu zikretmektedir. Meşhur olan birinci görüşe göre ganimetin beşte birlik kısmı da beşe bölünür. Bir pay Allah Resûlüne (s.a.v.), bir pay onun Haşimoğulları ve Muttaliboğulları'ndan olan akrabalarına, kalan üç pay ise yetimler, miskinler ve yolda kalanlara verilecektir; ancak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra beşte birlik kısımdan ona ayrılan payın ne olacağı hususunda ise İmam Şâfiî, bu payın o hayattayken harcadığı Müslümanların maslahatına olan yerlerde kullanılmaya devam edileceğini bildirmektedir. Ebû Hanîfe ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatıyla ganimetten payının düşeceğini kabul etmektedir. Zevî'l-kurbâ için ayrılmış pay da iptal edilerek bu kimseler içinden yalnızca fakir olanlar, diğer ihtiyaç sahibi Müslümanlar gibi muamele görerek fakir oldukları gerekçesiyle pay alacaklardır. İmam Mâlik ise Hz. Muhammed'in (s.a.v.) vefatının ardından ona düşen hissenin idaresinin devlet başkanının tasarrufunda olduğunu belirtmektedir. Devlet başkanının uygun gördüğü kişilere verilecek, diğerlerine ise verilmeyecektir. Râzî, Hz.

⁷¹¹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/497.

⁷¹² İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/497.

Peygamber'in (s.a.v.) vefatının ardından onun ganimetteki payının ne yapılacağı konusunda İmam Şâfiî'nin görüşünün isabetli olduğunu dile getirmiştir. Zira daha güçlü bir delil bulunmadığı müddetçe Hz. Peygamber'in (s.a.v.) payını iptal etmek caiz değildir. Üstelik âyetin sonunda Yüce Allah, “إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ/Eğer mü'minler iseniz.”⁷¹³ buyurmaktadır ki bu Allah Teâlâ'ya iman eden kimsenin bu taksimata göre hükmetmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu hüküm uygulanmadığında Yüce Allah'a iman da gerçekleşmemiş olacaktır.⁷¹⁴

Savaşta elde edilen ganimetlerin taksimatının nasıl yapılacağı hususunda Râzî'nin Ebü'l-Âliye er-Riyâhî'ye (v. 90/709) ait olduğunu söyleyerek naklettiği ikinci görüşe göre ganimetin beşte birlik kısmı ilk görüşün aksine beşe değil biri Allah Teâlâ'ya ait olmak üzere altı kısıma ayrılır. Zira Yüce Allah, âyette “فَإِنَّ لِلَّهِ حُمْسَهُ/Beşte bir mutlaka Allah'a.”⁷¹⁵ buyurarak beşte birlik kısımda öncelikle kendini pay sahibi olarak zikretmiş ardından diğer beş grubu sıralamıştır. Ancak bu görüşü savunanlar Allah Teâlâ'ya ait olan bu payın da Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bırakılacağını ve Allah Resûlü'nün (s.a.v.) bu kısmı alarak Kâbe'nin imarı için harcayacağını kabul etmişlerdir. İşte bu sebeple kullandığı ganimet payı Allah Teâlâ'ya ait olarak isimlendirilmiştir. Ganimetin taksimi konusunda ilk görüşü benimseyenler ise buna, âyette kastedilenin Allah Teâlâ'ya somut manada ganimetten bir pay biçmek olmadığı şeklinde cevap vermişlerdir. Zira yerde ve gökte bulunan her şey zaten Yüce Allah'ın mülküdür. Âyette adının zikredilmiş olması ise söze başlarken ona ta'zimde bulunmak içindir. Allah Resûlü'nün (s.a.v.) Hayber'de elde edilen ganimetler hakkında yalnızca beşte birinin kendisine ait olduğunu söylediği şeklindeki rivayet de bu görüşü desteklemektedir. Çünkü ganimetin beşte birlik kısmı, altıya taksim edilerek Allah Teâlâ'ya da bir pay verilmesi ve bu payın da Hz. Muhammed'e (s.a.v.) bırakılması durumunda onun payı diğer gruplardan fazla olacaktır. Bu durum ise Allah Resûlü'nün (s.a.v.) hak sahibi olduğunu söylediği miktara uymadığından ganimetin altıya taksim edilmesi gerektiğiyle ilgili görüş doğru değildir. Söz konusu bu görüşler, ganimetin yalnızca beşte birlik kısmıyla alakalıdır. Geri kalan beşte dörtlük pay ise ganimeti elde eden, savaşarak bunu kazanan askerlere aittir.⁷¹⁶

Enfâl sûresinin ilk âyetinde savaşta elde edilen ganimetlerin Allah Teâlâ'ya ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olduğu bildirilirken sûrenin devamında ganimetlerin beşte birinin Yüce

⁷¹³ el-Enfâl 8/1.

⁷¹⁴ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/485.

⁷¹⁵ el-Enfâl 8/41.

⁷¹⁶ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/485.

Allah, resulü, onun yakın akrabaları, yetimler, miskinler ve yolda kalmışlar arasında taksim edilmesi gerektiği haber verilmektedir. Ganimetlerin taksimi konusunda bu iki âyet birlikte değerlendirildiğinde ise bir tenâkuz olduğunun düşünülmesi mümkündür. Sonradan gelen âyetin ilkinin hükmünü neshettiği ve aralarındaki işkâlin ortadan kalkmış olduğu yönünde görüşler bulunmaktadır. Ancak İbn Atıyye, âyetlerin iniş sebepleri göz önüne alındığında ikinci âyetin ilkinin neshetmediğini; mülkün asıl sahibinin Yüce Allah, tasarruf konusunda söz sahibinin ise Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğunu hatırlatmakla birlikte ganimetin insanlar arasında taksimatının nasıl yapılacağını beyan ettiğini zikretmektedir. İki âyet, bu şekilde ele alındığında ise ilk bakışta vehmedilen zahiri çelişki de ortadan kalkmaktadır.

4.3.8. Bir mümini kasıtlı olarak öldürmenin cezası

Yüce Allah, haksız yere birini kasıtlı olarak öldürenin dünyadaki cezasının kısas olduğunu bildirmektedir.⁷¹⁷ Söz konusu ceza, kâtil ile maktûl arasında dünyevî adaleti sağlamaya ve bu tür suçları işleme konusunda diğer insanları caydırmaya yöneliktir. Ancak öldürme fiilinin cezasının aynı zamanda ahirette tahakkuk edecek bir kısmı da vardır.⁷¹⁸ Kur’ân- Kerîm’de kasıtlı olarak bir mümini öldürmenin ahiretteki cezasının “ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ” *Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedi kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.*⁷¹⁹ âyetinde ebedi kalacakları bir cehennem olduğu haber verilmiştir. Söz konusu bu suçun cezasının sonsuz bir cehennem azabı olduğu bildirilirken “ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ ” *Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah) ları ise dilediği kimseler için bağışlar.*⁷²⁰ âyetinde ise şirk dışındaki günahların Allah Teâlâ’nın meşietine bağlı olarak affedilebileceği belirtilmektedir. Kasıtlı olarak bir müminin öldürülmesi durumunda her iki âyet birlikte değerlendirildiğinde ise birinde sonsuz azaptan söz edilirken diğerinde affedilme ihtimalinden bahsedilmektedir. Bu da âyetlerin birbiriyle zahiren bir tenâkuz arz ettiği vehmine sebebiyet vermektedir.

⁷¹⁷ el-Bakara 2/178.

⁷¹⁸ Kasten bir insanı öldürmenin dünya ve ahiretteki cezası hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Talat Koçyiğit, “Kasten İnsan öldürmenin Dindeki Hükümü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1-4 (01 Haziran 1993), 13-24.

⁷¹⁹ en-Nisâ 4/93.

⁷²⁰ en-Nisâ 4/48-116.

İbn Atıyye, Ehl-i Sünnet âlimlerinin kasıtlı olarak bir mümini öldüren kimsenin günahının büyüklüğü sebebiyle cehennem ehli olduğu ve bu azabı hak ettikleri görüşünü benimsediklerini dile getirmiştir. Ancak bununla birlikte gerek bir mümini öldüren gerekse başka bir günah işleyen kimsenin akıbeti ise Allah Teâlâ'nın meşietine bağlıdır. Yani bu kimseler cehenneme layık olsalar dahi Yüce Allah'ın dilemesi ile affedilmeleri mümkündür. Mu'tezile ise kasıtlı olarak bir mümini öldüren kimsenin cehennemde sonsuza kadar kalacağını bildiren âyetin umum ifade ettiğini kabul etmektedir. Bununla birlikte Mu'tezile'ye göre tehdit içeren bu ifade, Allah Teâlâ'nın şirk dışındaki her günahı affetmesinin mümkün olduğunu söyleyen “*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar.*” âyetindeki umumiyeti de tahsis etmektedir. Söz konusu görüşlerini Zeyd b. Sâbit'ten (v. 45/665 [?]) nakledilen önce hafif, sonra ağır hükmün indirildiği şeklindeki rivâyete dayandırmaktadırlar. Buna göre Allah Teâlâ'nın öncelikle şirk dışında hafif hüküm içeren günahları dilerse affedeceğini bildiren âyet; altı ay sonra ise kasten bir mümini öldüren kimsenin cezasının sonsuz cehennem azabı olacağı şeklinde şiddetli olan hükmü içeren âyet nâzil olmuştur.⁷²¹ Mu'tezilî âlimler, sonsuz cehennem azabı tehdidinin bir mümini öldüren herkesi kapsadığını ve bu şekliyle umumi bir hüküm olduğunu kabul etmekte ve Yüce Allah'ın dilediği günahları affedeceğini bildiren âyeti tahsis ettiğini öne sürmektedir. Buna göre âyet, Allah Teâlâ'nın bir mümini kasıtlı olarak öldüren kimse dışındaki istediği herkesi ve her günahı affedeceği anlamına gelmektedir.⁷²²

Mu'tezilî âlimlerin kasten bir mümini öldüren kimsenin cezası hakkındaki düşünceleri, Ehl-i Sünnet tarafından iki vecihten çelişkili ve geçersiz görülmüştür. Bunlardan ilkinde göre bir kimsenin kasten cinayet işlediği şahitler huzurunda mahkemede beyan edilir ya da kâtil tarafından itiraf edilirse ve sonrasında devlet ya da öldürülen kimsenin yakınları tarafından kısas cezasıyla idam edilirse bu kimsenin ahirette tekrar bu suçtan ötürü cezalandırılmayacağı konusunda her iki mezhep de ittifak etmiştir. Bu ittifak, dünyada iken suçuna karşılık cezalandırılan bir kimsenin cezasının günahına kefarete olacağını bildiren sahîh hadise⁷²³

⁷²¹ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1/468 (No. 619). Başka bir rivâyette hafif hüküm olarak Furkân sûresinin 68. âyetindeki “*وَلَا يَفْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ*”/Onlar Allah'ın haram kıldığı cana kıymayan ve zina etmeyen kimselerdir,” ifadesinden Meryem sûresinin 60. âyetindeki “*أَلَا مَنْ تَابَ*”/Ancak tövbe edip de,” kısmına kadar olan bölüm zikredilmiştir. Ancak Furkân sûresinin 70. âyetinde de aynı ifadenin yer almasından dolayı kaynakta Meryem sûresinin yanlışlıkla belirtildiğini düşünmek mümkündür. bk. Saîd b. Mansûr, *et-Tefsîr min Süneni Saîd b. Mansûr*, 4/1321 (No. 667).

⁷²² İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/94.

⁷²³ el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “İman”, 9 (No. 18).

dayanmakta ve böylece kasten adam öldüren birinin ahirette sonsuz cehennem azabına uğrayacağını haber veren âyetin hükmünü tahsis etmektedir.⁷²⁴

Ehl-i Sünnet âlimlerinin Mu'tezilî düşüncenin geçersizliği için sundukları ikinci gerekçe, “*Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedi kalacağı cehennemdir.*” âyetinin umum değil, aksine çoğunlukla husus ifade eden müşterek bir lafız olmasıdır. Bu durumun benzeri “*وَمَنْ لَّمْ*”⁷²⁵ *يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ*/Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir.”⁷²⁵

âyeti için de söz konusudur. Her ne kadar umumiyet ifade ediyor gibi görünse de âyetten herhangi bir konuda Allah Teâlâ'nın hükmünü uygulamayan bir müminin hemen kâfir olacağı anlamını çıkarmak mümkün değildir. Konu hakkında bir diğer örnek olarak Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın (v. 609 [?]) “*ومن لا يزد عن حوضه بسلاحه | يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم*”/Kim silahıyla havuzunu savunmazsa yıkılır, kim insanlara zulmetmezse zulme uğrar.” şiirine bakıldığında da her ne kadar lafız umum olsa da genel bir durumdan bahsedilmektedir zira insanlara zulmetmeyen herkesin kesin olarak zulme uğrayacağı düşünülemez. Bunlardan yola çıkılarak bir mümini öldüren kimsenin cezasının sonsuz bir cehennem azabı olduğunu bildiren âyetin umum ifade etmediği anlaşılmaktadır.⁷²⁶

İbn Atıyye, Zeyd b. Sâbit'ten gelen ve Mu'tezilenin delil olarak kullandıkları rivâyetin de onların zikrettiği gibi olmadığını dile getirmektedir. Zeyd b. Sâbit'in bu rivâyette hafif hüküm diyerek kastettiği Furkân sûresindeki “*وَلَا يَفْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ*”/Onlar haksız yere, Allah'ın haram kıldığı cana kıymazlar.”⁷²⁷ âyetidir. Şayet hafif hüküm olarak Yüce Allah'ın dilediği günahı affedeceğini söyleyen âyet kabul edilirse bu durumda âyetin mümin bir kimseyi katleden başka bir mümin değil kâfir hakkında bir tahsis içerdiği söylenebilir. Bir mümini kasıtlı olarak öldüren kimseden bahseden bu âyetin Mikyâs b. Hubâbe hakkında indiği nakledilmektedir. Ensar'dan bir kimse Mikyâs'ın kardeşi Hişâm'ı öldürmüş, Allah Resûlü (s.a.v.) de bu kişiye Hişâm'ın diyetini ödeterek meseleyi çözmüştür. Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) Mikyâs'ı Fehr kabilesinden bir adamla birlikte bir işe göndermiş ancak Mikyâs bu adamı öldürmüş ve murtet olarak Mekke'ye geri dönmüştür. Mikyâs bu olayı şiirinde “*قتلت به فهرا وحملت*”

⁷²⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/95.

⁷²⁵ el-Mâide 5/44.

⁷²⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/95.

⁷²⁷ el-Furkân 25/68.

عقله | سرّاء بني النّجار أرباب فارع | حللت به وتري وأدركت ثوري | وكنت إلى الأوثان أول راجع
(Kardeşimin intikamı için) Fehr kabilesinden birini öldürdüm ve kan bedelini Neccâr oğullarının ileri gelenlerine yükledim. Onu öldürerek kinimi aldım ve intikamımı gerçekleştirdim. Ve putlara dönenlerin ilki ben oldum.” şeklinde anlatmaktadır. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.v.) Harem’de veya Harem dışında ona can güvencesi verilmeyeceğini buyurmuş ve Mekke’nin fethedildiği gün de öldürülmesini emretmiştir. Mikyâs, Kâbe’ye sığınmasına rağmen öldürülmüştür. Dolayısıyla anlatılan olaydan yola çıkarak âyette sonsuz cehennem azabına uğrayacağı haber verilen kişinin birini öldürmeyi kendine helal görmüş kimse olduğu söylenebilir ve kâfirlerden bahsettiği şeklinde te’vil edilebilir.⁷²⁸

Mümin bir kimse başka bir mümini kasıtlı olarak öldürdüğünde hak ettiği şekilde cezalandırılır. Sonsuz azabı haber veren âyet müminler açısından değerlendirildiğinde ise خالداً lafzının uzun bir zamanı ifade etmek için kullanıldığı şeklinde te’vil etmek uygundur. Bu tıpkı bir hükümdar için خالداً ifadesi dua amacıyla kullanıldığında saltanatının uzun bir süre devam etmesi anlamına gelmesi gibidir. Söz konusu te’vili, âyette أبداً lafzının kullanılmamış olması da desteklemektedir zira bu lafız Kur’ân-ı Kerîm’de yalnızca kâfirler hakkında zikredilmektedir.⁷²⁹

Âlimler, kasıtlı olarak bir mümini öldüren kimsenin yapacağı tövbenin kabulü konusunda ihtilaf etmiştir. Bir kısım ulema, katilin tövbesinin kabul edilmeyeceği görüşündedir. Bu konuda da İbn Abbas’ın şirkin ve katlin iki müphem olduğu ve kim bu kötü fiili işleyerek ölürse sonsuz cehennem azabına uğrayacağını bildiren rivâyetine dayanmaktadırlar.⁷³⁰ Bununla birlikte Mekkî olan Furkân sûresindeki “إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ”

حَسَنَاتٍ/Ancak tövbe edip de inanan ve salih amel işleyenler başka. Allah işte onların kötülüklerini iyiliklere çevirir.”⁷³¹ âyetinin katillerin sonsuza kadar cehennemde kalacağını bildiren Medenî âyet ile neshedildiği belirtilmektedir. Dolayısıyla bir mümini katleden kimsenin tövbe ederek affedilme ihtimali de ortadan kaldırılmıştır. Ancak âlimlerin çoğu katilin tövbesinin kabul edileceği görüşünü benimsemişlerdir. Hatta bazı ulemanın korkutmak amacıyla mutlak manada katilin affedilmeyeceğini söyledikleri nakledilmektedir. Şayet

⁷²⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/95.

⁷²⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/95.

⁷³⁰ Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409), 5/403 (No.27732).

⁷³¹ el-Furkân 25/70.

tövbenin imkânını soran kimse bu fiili işlemişse ulema, o kimseye tövbesinin kabul edileceğini haber verirken; fiili işlemeyen önce soran kimseye ise caydırmak amacıyla tövbesinin kabul edilmeyeceği ve affedilme durumunun söz konusu olmadığını bildirmektedirler.⁷³² Hibetullâh b. Selâme (v. 410/1019) sonsuz cehennemi bildiren âyetin, Yüce Allah'ın şirk dışında dilediği günahları affedeceğini haber veren âyetle neshedildiğini ve bu konuda sahâbe ve tâbiîn'in icmâsının bulunduğunu zikretmektedir. Yalnızca İbn Abbas ve İbn Ömer bu âyetin muhkem olduğu görüşündedirler.⁷³³ İbn Atıyye ise İbn Selâme'nin bu görüşünün farklı bir bakış açısı olduğunu dile getirmekle birlikte âyetteki durumun onun söylediği gibi nesih değil umum-husûs olduğunu söylemiştir.⁷³⁴

Yüce Allah'ın bir mümini kasıtlı olarak öldüren kimsenin sonsuz bir cehennem azabına maruz kalacağını haber verdiği âyetten bu suçun kesinlikle affedilmeyeceği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kendisine şirk koşulması dışındaki diğer günahların dilemesi durumunda affedilebileceğini bildirmesi ise iki âyet arasında bir tenâküzün varlığını akıllara getirmektedir. Katilin sonsuz azaba uğrayacağını söyleyen âyetin Allah Teâlâ'nın dilediğini affedeceğini bildiren âyet ile neshedildiği şeklinde bir görüş bulunmakla birlikte İbn Atıyye, âyetlerin birbirini neshettiğini kabul etmemektedir. O, Ehl-i Sünnet'in de düşüncesini benimseyerek âyeti, kasıtlı bir şekilde bir mümini öldüren kimsenin cezasının içinde sonsuz kalacağı bir cehennem azabı olmakla birlikte tövbe etmesi ve Allah Teâlâ'nın dilemesi durumunda bu cezadan kurtulmasının da mümkün olduğu şeklinde te'vil etmiştir.

4.3.9. İki ecel ile neyin kastedildiği

Ecel konusu kelâm mezhepleri tarafından çokça tartışılmıştır. Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de "هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ مَمْرُؤُونَ" / O öyle bir Rab'dır ki, sizi çamurdan yaratmış, sonra bir ecel tayin etmiştir. Belirlenmiş bir ecel de onun katındadır. Siz ise hâlâ şüphe ediyorsunuz."⁷³⁵ buyurmaktadır. Bu âyete bakıldığında insan için takdir edilmiş iki farklı ecelden bahsedildiği görülür. Ancak bahsi geçen bu iki ecel ile neyin kastedildiği

⁷³² İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz*, 2/95.

⁷³³ Ebü'l-Kâsım Hibetullâh İbn Selâme, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Muhammed Ken'ân - Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404), 77.

⁷³⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz*, 2/95-96.

⁷³⁵ el-En'âm 6/2.

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından müşkil olarak görülüp ihtilafa sebebiyet vermiştir.⁷³⁶

Âyette söz edilen iki ecelin mahiyeti hususunda İbn Atıyye, tefsirinde müfessirlerin ihtilaflarına ve farklı görüşlerine yer vermektedir. Âlimlerden Hasan el-Basrî, Katâde ve Dahhâk'a göre أَجَلًا lafzı ile kastedilen insanın doğumundan ölümüne kadar yaşadığı ömürdür. أَجَلٌ مُّسَمًّى ise ölümünden yeniden diriltileceği zamana kadar geçen süredir. Bu sürenin 'ecel-i müsemmâ' olarak vasfedilmesi ise kıyamet vaktinin ilminin yalnızca Allah Teâlâ'nın indinde bulunmasındandır. İbn Abbas'a göre ise ilk ecel ile dünya hayatı, ecel-i müsemmâ ile de ahiret kastedilmektedir. Mücâhid ise İbn Abbas'ın aksine ilkinin ahiret, ikincisinin dünya hayatı olduğu görüşündedir. İbn Atıyye'nin İbn Abbas'a dayanarak naklettiği ikinci görüşe göre ise ilk ecel insanın uyku esnasındaki vefatıdır. Ecel-i müsemmâ ise ölüm ile gerçekleşen vefatıdır. İbn Abbas'ın bu görüşünün "وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى" *O, geceleyin sizi ölü gibi kendinizden geçirip alan (uyutan) ve gündüzün kazandıklarınızı bilen, sonra da belirlenmiş eceliniz tamamlanıncaya kadar gündüzleri sizi tekrar diriltendir.*"⁷³⁷ âyetine dayanıyor olması muhtemeldir. İbn Zeyd'e göre ilk ecel, Hz. Âdem'in sulbünden çıkarılıp Âdemoğullarından ahitlerinin alındığı vakittir. İkincisi ise bu dünyada geçirmiş oldukları hayatlarıdır. Konuyla ilgili olarak Mehdavî (v. 440/1048-49 [?]) bir gruptan ilk ecel ile insanların bildiği ayların, yılların ve olayların sürelerinin kastedildiğini; ecel-i müsemmânın ise kıyametin gerçekleşme vakti olduğunu nakletmektedir. Başka bir gruptan ise أَجَلًا lafzı ile Hz. Muhammed'den (s.a.v.) sonra başka bir nebînin gelmeyeceğinin, أَجَلٌ مُّسَمًّى lafzından da ahiretin anlaşılacağı şeklinde bir görüş zikretmektedir.⁷³⁸

İbn Atıyye, konunun anlaşılabilmesi için âyetteki قَضَى lafzı üzerinde dikkatle durulması gerektiğini belirtmektedir, zira bu fiil iki manayı ihtiva etmektedir. Şayet قَضَى fiilinin "takdir etmek", "yazmak" manası esas alınırsa bu durumda lafız Yüce Allah'ın ilminin ve kudretinin ezeliğine işaret eder. Bu durumda âyet, Allah Teâlâ'nın insanı çamurdan yaratmadan önce ona ecel takdir ettiğini göstermektedir ve قَضَى lafzı da insanı yaratmak ve ona ecel takdir etmek fiilleri

⁷³⁶ Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin ecel konusundaki görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fatih Kurt, "Ehl-i Sünnet'e Göre Ecel", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (15 Ocak 2019), 116-131.

⁷³⁷ el-En'âm 6/60.

⁷³⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/267.

arasında zamansal bir sıralamayı değil haber tertibini ifade etmektedir. Bu durumda sanki Allah Teâlâ insanı yarattığını haber vermesinin ardından bir de ona ecel takdir ettiğini haber vermektedir. Fakat **قَضَى** fiili ihtiva ettiği ikinci mana olan “ortaya çıkardı”, “izhâr etti” anlamında ele alınırsa bu Yüce Allah’ın fiil sıfatına rücû eder. O zaman da âyet, Allah Teâlâ’nın insanları yaratmasının onlara takdir ettiği eceli ortaya koyup bildirmesinden önce gerçekleştiği anlamına gelir ve **فَـمَّ** lafzı da bu iki olay arasında esas görevi olduğu üzere zamansal bir sıralamayı ifade eder. İbn Atıyye burada âyetin doğru anlaşılabilmesi için zaman tertibi ile haber tertibi arasındaki ayrıma ve tefsir ederken lafızların farklı manalarının anlama nasıl etki ettiğine dikkat çekmektedir.⁷³⁹ Âlûsî, söz konusu âyetteki **فَـمَّ** lafzının zaman sıralamasını değil olayların zikredilmesindeki tertibi ifade ettiğini kabul etmektedir. Zira kaderin takdir edilmesi onun yaratılmasından önce gerçekleşmektedir. Zahirî bakıldığında bu lafzın gayesinin olaylar arasında zamansal bir tertip ifade etmek olduğu görüşünü benimseyenler ise âyetle kastedilenin Allah Teâlâ’nın takdir ettiği ecelin melekler tarafından öğrenilip yazılması olduğunu zikretmiş ve bu görüşlerini de insanın anne rahmindeki yaratılışından bahseden hadîs-i şerîfle delillendirmişlerdir. Bahsi geçen hadîs-i şerîfe göre insanın anne karnındaki gelişim sürecinin ardından ona bir melek gönderilmekte ve bu melek tarafından doğacak çocuğun rızkı, eceli, ameli ve şakî ya da saîd olacağı yazılmaktadır.⁷⁴⁰ Rivâyetin zahirinden insanın anne karnındaki oluşumu tamamlandıktan yani yaratılışının ardından ecelinin takdir edildiği sonucuna varılması mümkündür.⁷⁴¹

İki ecel ile neyin kastedildiği konusunda Râzî de âlimlerin ihtilaf ettiğini zikretmiş ve bazı farklı görüşlere yer vermiştir. Ebû Müslim’e atfettiği ilk görüşe göre **أَجَلًا** lafzıyla geçmişte yaşamış ve ölmüş insanların eceli kastedilmektedir. İlmi Allah Teâlâ katında belirlenmiş ecel yani **أَجَلٌ** ise henüz ölmemiş insanların ecelidir. Zira hayatta olan bu insanların ne zaman öleceğiyle ilgili bilgi malum değilken, ölmüş olan insanların eceli ise artık bilinir hâldedir. Râzî’nin İbn Atıyye’den farklı olarak naklettiği bir diğer görüşe göre ise ilk ecel, insanın ömründe şimdiye kadar yaşadığı kısmıdır. Ecel-i müsemmâ ise ömründen vefatına kadar kalan süreyi ifade etmektedir ki bunun ne kadar olduğu yalnızca Allah Teâlâ tarafından bilinmektedir. Naklettiği

⁷³⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/267.

⁷⁴⁰ el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, “Tevhîd”, 28 (No. 7454).

⁷⁴¹ el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 4/83.

son görüş ise İslâm filozoflarına aittir. Onlara göre her insanın iki türlü eceli vardır. Bunlardan ilki *tabîi ecel* olup kişinin kendisi için belirlenen zamana kadar yaşaması ve haricî bir müdahale olmadan ömrünün sona ererek ölmesidir. İkincisi ise *ihtirâmî ecel*dir ki bu, ömür süresinin sona ermesiyle değil yanma, boğulma ya da zehirli haşerat tarafından sokulma gibi haricî bir sebeple gerçekleşen ölümdür. *عِنْدَهُ* ifadesi ise bu iki ecel türünün de bilgisinin yalnızca Yüce Allah katında bulunduğu ve levh-i mahfûzda yazılı olduğuna işaret etmektedir.⁷⁴²

Âlûsî, diğer müfessirlere nispetle kendi görüşünü daha açık bir şekilde zikretmiştir. Ona göre âyette geçen *أَجَلًا* kelimesi ölümle gerçekleşen eceli ifade etmektedir. *أَجَلٌ مُّسَمًّى* ise insanların kabirlerinden yeniden diriltilecekleri an olup mübteda konumundadır. *عِنْدَهُ* ifadesi ise mübtedanın haberi olup bu yeniden dirilişin ne zaman gerçekleşeceği hakkındaki malumatın yalnızca Allah Teâlâ tarafından bilindiğine; gerek icmâlen gerekse tafsîlen bu bilgiye başkası tarafından sahip olunmasının imkânsızlığına işaret etmektedir. Âlûsî, ölüm ile gerçekleşen ecelde ise bu durumun söz konusu olmadığını belirtmektedir. Çünkü bazı durumlarda tecrübe yoluyla insanın davranışlarına ya da meydana çıkan emarelere bakılarak ölümden kaynaklı gerçekleşecek ecelin vaktini anlamak mümkündür. Ancak kabirlerden bi'setin ne zaman gerçekleşeceği bilgisi yalnızca Yüce Allah katındadır.⁷⁴³

Netice itibarıyla bakıldığında insanın yaşayacağı ömrün uzunluğu, ölümü, yeniden dirilişi gibi vakitlerle mukayyet meselelerin tamamının bilgisinin yalnızca Allah Teâlâ katında olduğu hususunda bir şüphe yoktur. Bununla birlikte âyette bahsi geçen *أَجَلًا* ve *أَجَلٌ مُّسَمًّى* lafızlarından insan için takdir edilen iki ecelin bulunduğu anlaşılmakla birlikte bu ecellerin süreç içerisinde hangi merhaleyi ifade ettiği konusunda pek çok farklı görüş bulunmaktadır. Tefsirler incelendiğinde ise İbn Atıyye ve Râzî'nin bu konudaki görüşleri serdetmekle yetinip aralarında bir tercih yapmaksızın işkâlin çözümü noktasında tevakkuf ettikleri görülmektedir.

4.3.10. İnsan ömrünün uzayıp kısılması meselesi

Kur'ân-ı Kerîm'de ecelden bahseden “وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ”/Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler.”⁷⁴⁴ âyetine bakıldığında insan ömrünün sona ereceği an olarak tayin edilen ecelin

⁷⁴² er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/481.

⁷⁴³ el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/84.

⁷⁴⁴ el-A'râf 7/34.

gelmesi durumunda bir an ertelenmesi ya da geri alınmasının mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak “وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ”/Bir canlının ömrünün uzun olması da kısa tutulması da mutlaka yazgıya uygun olarak gerçekleşir.”⁷⁴⁵ ve “إِنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقَوْهُ”/Allah’a kulluk edin; O’na karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin ki Allah bir kısım günahlarınızı bağışlasın ve size belirli bir vadeye kadar süre tanısin.”⁷⁴⁶ âyetleri ise diğerlerinin aksine ecelin ertelenebilir ve geri alınabilir olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde “لِكُلِّ آجَلٍ كِتَابٌ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ”/Süreli her şeyin bir kaydı vardır. Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır.”⁷⁴⁷ âyetinde de her şeyin takdir edilmiş bir ecelinin bulunduğu ve bu ecelin levh-i mahfûzda yazılı olduğu haber verilmekle birlikte âyetin devamında ise Allah Teâlâ’nın dilediği eceli sabit bırakıp dilediğini de değiştirebileceği zikredilmektedir. Hâl böyleyken ecelin takdim ya da tehirine bağlı olarak insan ömrünün de uzayıp kısalmasının imkânı hususunda bir işkâl akla gelmektedir.

Ra’d sûresinde bulunan âyetteki “لِكُلِّ آجَلٍ كِتَابٌ” ifadesi hakkında İbn Atıyye, bunun eceli olan her şey için umumî bir anlam taşıdığını belirtmektedir. Zira kâinatta, başlangıcı veya sonu için eceli yani takdir edilmiş vakti bulunmayan bir varlık yoktur ve bu eceller de belirlenmiş ve yazılmıştır. Ancak âyetinde devamında Yüce Allah’ın meşietine bağlı olarak gerçekleşecek mahv ve isbâtın manası konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. İbn Abbas ve başka âlimlere göre bazı şeyler vardır ki Allah Teâlâ bunları ezelde takdir etmiştir ve haklarında tebdil kesinlikle söz konusu değildir. Zira takdir edilen şey levh-i mahfûzda yazılmış ve Allah Teâlâ’nın kazası da buna göre kesinleşmiştir. Ancak işlendikten sonra günahların affedilmesi ya da tilâvetinden sonra nâzil olan âyetin nesh edilmesi gibi meselelerde ise yazıcı meleklerin kayda geçmesinden sonra Allah Teâlâ’nın isteğine bağlı olarak mahv ve isbât mümkündür. Dolayısıyla kaza ve kader için düşünüldüğünde Allah Teâlâ ezelde sileceğini silmiş ve bırakacağını da bırakmıştır. Âyetteki ibare ise zamana paralel şekilde gerçekleşecek olaylarla ilgilidir. Bunlar henüz kesinleşmiş olmadığından insan, rabbinin sileceği ve sabit kılacağı şeyleri bekler. Kaderde her

⁷⁴⁵ Fâtır 35/11.

⁷⁴⁶ Nûh 71/3-4.

⁷⁴⁷ er-Ra’d 13/38-39.

şeyin değişmez bir şekilde yazılı olduğunu düşünmeyip korkmaya, ümit etmeye ve duaya devam etmesi de bundandır.⁷⁴⁸

Hasan-ı Basrî'nin içlerinde olduğu bir grup kimse, mahv ve isbâtta bahseden âyetin insanların eceliyle alakalı olduğu düşüncesindedir. Buna göre Yüce Allah Kadir gecesinde ya da başka bir görüşe göre Şâban ayının ortasında yani Berât gecesinde insanların ölüm vakitlerini yazar. Yaşayanlar listesinde ismi bulunanlardan bazılarını buradan silerek ölümler divanına kaydeder. Kays b. Abbâd ise âyetin hükmünün ortaya çıkmasının yani Allah Teâlâ'nın mahv ve isbât fiilini gerçekleştirmesinin Receb ayının sonunda olduğunu belirtmektedir. Fakat İbn Atıyye, mahv ve isbât konusunu tahsis ederek yalnızca insanların eceliyle sınırlandırmanın manasız olduğunu zikretmektedir çünkü bu değişmesi mümkün olan şeyler için umum ifade etmektedir. Dolayısıyla âyet, Allah Teâlâ'nın her şeyi hâllerine göre değiştirdiği anlamına gelmektedir. Yani değişmeye uygun olanları bir hâlden çıkarıp dilediği başka bir hâle sokar.⁷⁴⁹

Ömer b. Hattâb ve Abdullah b. Mes'ûd'un dualarında “Allah'ım, şayet bizleri şekâvet/bedbahtlık divanına yazdıysan sil ve bizi saadet/bahtiyarlık divanına kaydet. Sen dilediğini siler dilediğini de sabit kılarısın.” şeklinde dua ettikleri nakledilmektedir. İbn Atıyye, bunun günahların affı için yapılan bir dua olduğunu ve gerçekleşen günah sebebiyle yaşanan korkudan kaynaklandığını dile getirmektedir. Masiyetleri yüzünden günahkâr olarak şakiler/bedbahtlar arasına yazıldılarsa affedilerek o listeden çıkartılmaları için bir yakarıştır. Günahlarının affı için yaptıkları bu duada haklarında ezelde tayin edilmiş kazanın değiştirilmesine yönelik bir talep kesinlikle yoktur.⁷⁵⁰ İbn Atıyye yaptığı bu açıklama ile sahâbe sözlerinin kaza ve kader konusunda yanlış anlaşılmasının önüne geçmeyi amaçlamıştır.

İbn Atıyye'nin konu hakkında yer verdiği bir diğer görüşe göre ise âyetin nüzul sebebi Kureyş müşrikleridir. Kureyşliler “وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ/Allah'ın izni olmadan hiçbir peygamber mûcize getiremez.”⁷⁵¹ âyetini işittiklerinde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) bu işte hiçbir kudretinin ya da payının olmadığını ileri sürmüşlerdir. Yüce Allah da bunun üzerine mahv ve isbât âyetini indirerek dilerse bu hükmü iptal ederek önceden izin verilmediği hâlde Allah Resûlünün (s.a.v.)

⁷⁴⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/317.

⁷⁴⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/317.

⁷⁵⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/317.

⁷⁵¹ er-Râ'd 13/38.

onların hoşuna gitmeyecek konularda mucize göstermesine izin verebileceğini haber vermiştir.⁷⁵²

Kurtubî, mahv ve isbât âyetinin neleri kapsadığının anlaşılması için rivayetlere yer vermektedir. İbn Ömer'den Allah Resûlü'nün (s.a.v.) Yüce Allah'ın dilemesine bağlı olarak saadet, şekâvet ve ölüm dışında her şeyin değişmesinin mümkün olduğunu söylediğini nakletmektedir. İbn Abbas'tan gelen rivâyette ise bu üç şeyle birlikte yaratılış, mizaç ve rızık da zikredilmektedir. Bunların dışındaki şeylerin levh-i mahfuz dışında bir kitapta yazılı olduğunu ve Allah Teâlâ'nın bunları istediği şekilde silip sabit kıldığını belirtmektedir. Ancak âyette “أُمُّ الْكِتَابِ” olarak bahsedilen levh-i mahfûzdur ve onda yazılı olanlarda bir değişiklik gerçekleşmez.

Mahv ve isbât âyetinin neyi kapsadığı konusunda Kurtubî, böyle bir konunun akıl ya da içtihatla tesbit edilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre bu, yalnızca şerî delillerle bilinebilecek tevkifi bir bilgidir. Şayet bu konudaki rivayet sahihse alınır ve onunla amel edilir. Sahih bir rivayet yoksa hiçbir konu istisna edilmeksizin âyet her şey için umum kabul edilir.⁷⁵³

İnsanın ecelinde bir değişiklik olmasının imkânı konusunda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) rızkının genişlemesini ve ömrünün uzamasını isteyen kimseye sıla-i rahimi öğütleyen hadîs-i şerîfi üzerinden açıklama yapan Kurtubî, bu konuda iki te'vil zikretmektedir. Bunlardan ilkinde göre ömrün uzamasından maksat ölümünden sonra insanın unutulmayarak güzel ve hayırla anılmaya devam etmesidir ki bu sayede kişi hiç ölmemiş gibi olur. Diğer te'vile göre ise sıla-i rahim yapan kimsenin levh-i mahfûzda yazılı olan eceli tehir edilir. İbn Abbas, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) akraba ziyaretinin ömrü uzattığına dair sözünü naklettiğinde ona ecelde artmanın mümkün olup olmadığı sorulmuş ve İbn Abbas da soruya Allah Teâlâ'nın “هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ”

هو الذي خلقكم من طين /Sizi topraktan yaratan O'dur. Sonra bir ecel belirledi; bir de O'nun katında bir ecel daha vardır.”⁷⁵⁴ âyetiyle cevap vermiştir. Âyette bahsi geçen ilk ecel, insanın doğumundan ölümüne kadar yaşadığı süredir. İkinci ecel yani ecel-i müsemma ise vefatından sonra insanın Berzah'ta Allah Teâlâ'ya kavuşmasına kadar geçireceği süredir ve bunun ne kadar olduğunu yalnız Yüce Allah bilir. Kul, rabbinden ittikâ edip sıla-i rahimde bulunursa Allah Teâlâ Berzah'taki ömründen alıp dünyadaki ömrüne ekler. Böylece buradaki hayatı uzamış olur. İsyankâr olup akraba ziyaretini kesmesi durumunda da tam aksine dünyadaki ömründen

⁷⁵² İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/317.

⁷⁵³ el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/329.

⁷⁵⁴ el-En'âm 6/2.

alıp Berzah'ta bekleme süresini artırır. Ancak söz konusu ezelde kesinleştirilen ecel olduğunda ise bunda Yüce Allah'ın “فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ”/Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler.”⁷⁵⁵ sözünden de anlaşıldığı üzere bir artma ya da eksilme söz konusu değildir. Böylece Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sıla-i rahimin ömrü artırdığına dair sözü ile âyetin manası uzlaşmaktadır.⁷⁵⁶

Ömrün eksilmesi veya artmasının imkânı konusunda “وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى” âyeti üzerinden Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet düşüncesinin farklılaştığı görülmektedir. Mu'tezile bu ve benzer âyetleri delil göstererek insan için takdir edilen iki ecelin olduğunu kabul etmektedirler. Şayet tek ecel olsaydı ertelenmesi ya da öne takdimi mümkün olmazdı. Ancak Ehl-i Sünnet de “فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ” âyetini delil göstererek ecelin tek olduğu görüşünü savunmaktadır. İbn Atıyye, Mu'tezile'nin görüşünü reddetmek için delil olarak kullandıkları âyetin bağlamından yararlanmışlardır. “وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى” âyetinde Hz. Nûh (a.s.) kavmini itaate davet etmektedir. Kendileri için takdir edilmiş bir azap vardır. Şayet iman etmezlerse bu mukadder azaba dünyada iken maruz kalacaklar ve helak edileceklerdir. Ancak iman ve itaat ederlerse azaba uğramayacaklardır. Dolayısıyla onların iman ya da küfrü seçmeleri ezelde onlar için neyin takdir edildiğinin ortaya çıkmasını sağlayacaktır.⁷⁵⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de ecel geldiğinde takdim veya tehirinin mümkün olmadığını belirten âyetlerle ecelin tehirinden bahseden âyetler ve sıla-i rahim gibi fiillerle ömrün uzayacağını haber veren hadîs-i şerîfler arasında zahiren bir çelişki bulunmaktadır. İbn Atıyye, ecel meselesini Ehl-i Sünnet çerçevesinde ele almış ve ömrün uzayıp kısılması konusunda görüşlerini de bu zemine oturtmuştur. Buna göre Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi insanın iki eceli yoktur. Ancak levh-i mahfûzda yazılı olan değişmeyecek şeyler ve meleklerin yazdığı değişmesi mümkün meseleler söz konusudur. İnsanın eceli, ömür süresi levh-i mahfûzda mukayyet olduğundan değişmesi söz konusu değildir. Hadislerde sözü edilen ömrün uzaması da yine sonradan ortaya çıkan bir konu olmayıp ezelde Allah Teâlâ tarafından bilinen bir durumdur. Sonuç olarak görüldüğü üzere İbn Atıyye, ömrün uzayıp kısılması konusundaki müşkili Ehl-i Sünnet bakış açısıyla çözüme kavuşturmuştur.

⁷⁵⁵ el-Â'râf 7/34.

⁷⁵⁶ el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/331.

⁷⁵⁷ İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/373.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm, geçerliliği yalnızca inmiş olduğu zaman ve mekânla sınırlı kalmayıp kıyamete kadar her dönem ve koşulda geçerliliğini koruyacak olan mucizevî bir kitaptır. Dolayısıyla onu anlama çabası da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisine nâzil olan âyetleri ashâbına tebliğ etmesiyle başlamış ve dünyanın yok oluşuna kadar devam edecek bir eylemdir. Zira zamanın ve şartların değişmesiyle Kur'ân-ı Kerîm'e duyulan ihtiyacın yönü ve ondan çıkarılacak mesajlar da değişime uğramakta ve böylece ilâhî kelâm evrenselliğini ve sonsuza kadar geçerliliğini korumuş olmaktadır.

Tefsir, Kur'ân-ı Kerîm'in vahyin muhatapları tarafından doğru bir biçimde anlaşılması, soruların cevaplarının bulunması ve Kelâmullah'ın eşsiz ve mucizevî yönünü ortaya koyması açısından diğer İslâmî ilimler içerisinde çok önemli ve şerefli bir konuma sahiptir. Tarihi, vahyin başlangıcına uzanmakla birlikte sonraki dönemlerde daha sistemli bir hâl alan tefsir ilmi, âyetlerle ilgili farklı meseleler üzerinde duran müstakil ilim dallarına ayrılmıştır. Müşkilü'l-Kur'ân da bu ilimlerden biri olup Kur'ân-ı Kerîm'in doğru anlaşılması noktasında son derece önemli bir konuma sahiptir. Yüce Allah, Nisâ sûresinde *“Kur'an'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!”* buyurmakta ve böylelikle Kur'ân-ı Kerîm'in bir beşer sözü değil ilâhî kelâm olduğuna delalet etmektedir. Ancak buna rağmen bazı âyetlerde ilk bakışta bir çelişkinin ya da ihtilâfın var olduğu sanılmaktadır. İşte Kur'ân ilimlerinden biri olan Müşkilü'l-Kur'ân, söz konusu bu âyetlerdeki tenâkuzun yalnızca bir vehimden ibaret olduğunu ve âyetlere yönelik doğru yaklaşımlarla zahirî çelişkilerin izâlesinin imkânını ortaya koymaktadır.

Yüce Allah, Âl-i İmrân sûresinde *“Sana kitabı indiren O'dur. Onun bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihdir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır.”* buyurmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de aslolanın muhkem âyetler olduğunun haber verilmesi ve müteşâbih âyetler hakkında konuşmanın kalpteki sapmayla ilişkilendirilmesinden ötürü Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde müşkil ve müteşâbih âyetler hakkında konuşma ve tartışmalara pek rastlanmamaktadır. Ancak Allah Resûlü'nün (s.a.v.) ahirete irtihalinin ardından bu meseleler özellikle İbn Abbas (r.a.) ve diğer sahâbeler tarafından konuşulmaya ve tartışılmaya başlanmış, onların zâhiren müşkil görünen bu âyetler hakkında yapmış oldukları yorumlar sonraki nesillere tefsir rivâyetleri olarak nakledilmiştir. İlk

dönemlerde âyetlerdeki müşkiller hakkında kaleme alınan eserlerde her ne kadar isim olarak müşkil kavramı kullanılmış olsa da bu lafzın hâlihazırdakinden çok daha geniş ve fıkıh ilmine yakın bir manada kullanıldığı görülmektedir. Yani müşkilin kapsamına yalnızca âyetler arasında ortaya çıkan çelişki ve tutarsızlık değil aynı zamanda herhangi bir sebepten dolayı manadaki kapalılıklar da dâhil edilmiştir. Müşkil lafzının söz konusu anlamını daraltıp onu bugün kullanıldığı şekliyle tarif ederek ulûmu'l-Kur'ân'a kazandıran ise Süyûtî'dir (v. 911/1505).

Müşkil âyetler hakkında eserlerde ilk olarak H II. yüzyılda bahsedilmiş olsa da müstakil manada müşkile dair teliflerin H II. yüzyılın sonu ile III. yüzyılın başlarında kaleme alındığı görülmektedir. Konu hakkında bugün bilinen ilk ve en kapsamlı olma özelliğine sahip eser İbn Kuteybe'nin (v. 276/889) *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*'ıdır. Sonrasında ise bu alanda pek çok eser telif edilmiş ve konu hakkında akademik manada çok sayıda çalışma yapılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de hiçbir çelişkinin ve tutarsızlığının bulunmadığı Yüce Allah tarafından açıkça belirtilmişken Müşkilü'l-Kur'ân gibi bir ilmin ortaya çıkmasının sebebini ve ona duyulan ihtiyacı iki maddede izah etmek mümkündür. İlk olarak söz konusu ilim sayesinde müşkil âyetler te'vil edilerek zâhiren çelişiyor gibi görünen bu âyetler kullanılarak ilâhî kelâmın kaynağına yönelik ortaya atılan iddialara karşı Kelâmullah korunmaktadır. Çünkü bu âyetler doğru şekilde te'vil edilmediğinde Kur'ân-ı Kerîm'de yanlışlıkların ve tenâkuzun bulunduğu düşünülmesi mümkündür. Bu ilme duyulan ihtiyacın ikinci sebebinin Müslüman olduğu hâlde henüz kalbine imanının tam manasıyla yerleşmemiş ve sapmaya meyilli olan kimselerin müşkil âyetler sebebiyle dalâlete düşmelerini engellemek olduğu söylenebilir. Dolayısıyla söz konusu ilim, gerek Kur'ân-ı Kerîm'in korunması gerekse Müslümanların şüpheye düşme ihtimalini izale etmesi bakımından son derece önemlidir.

Bu çalışmada Endülüs'ün en önemli âlimlerinden biri olan İbn Atıyye'nin Kur'ân-ı Kerîm'deki müşkil âyetleri çözüme kavuşturma noktasında yapmış olduğu te'viller ortaya konulmaya çalışılmıştır. Pek çok tefsir özelinde yapılmış olan bu incelemenin İbn Atıyye'nin kaleme aldığı *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı eser üzerinde de yapılması müşkil âyetler hususunda daha geniş bir perspektif sunması açısından önem arz etmektedir.

Giriş ve üç ana bölümden teşekkül eden bu araştırmanın birinci bölümünde öncelikle İbn Atıyye'ye yer verilmiştir. Onun şahsiyeti ve ilmî hayatı hakkında bilgiler verilmeye çalışılmış ve *el-Fihrist* ile çalışmamızın asıl kaynağı olan *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* adlı eserleri ayrıntılı bir şekilde tanıtılmıştır. İbn Atıyye ve tefsir eserinin telif edildiği günden

itibaren ilim dünyasındaki önemi ve değeri üzerinde durulmuş ve yer verdiği i'tizâlî görüşler sebebiyle aldığı eleştirilere değinilmiştir. Ardından da İbn Atıyye'nin içinde yaşamış olduğu dönemdeki sosyal ve siyasal ortamın ve bununla birlikte Hristiyanlara karşı yapılan savaşlara bilfiil katılmış olmasının cihad âyetlerinin tefsirindeki etkileri incelenmiştir.

İbn Atıyye hakkında verilen bilgilerin ardından bu kez çalışmanın ana konusu olan Müşkilü'l-Kur'ân ilmi üzerinde durulmuştur. Müşkil kelimesinin anlamı, Müşkilü'l-Kur'ân ilminin tarihi süreci ve ortaya çıkış nedenleri ile Kur'ân-ı Kerîm'de müşkil olduğunun düşünülmesinin sebepleri ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Son olarak da Müşkilü'l-Kur'ân ilmi hakkında tedvin döneminden itibaren kaleme alınan eserler ve akademik çalışmalara yer verilerek bu alandaki literatür bir araya toplanmıştır.

Araştırmanın ikinci bölümünde ise ulûhiyet ve nübüvvet konularındaki müşkil âyetlerin te'villeri ele alınmıştır. İlk olarak Allâh Teâlâ'nın zatıyla alakalı âyetlerde görülen müşkil meselelere değinilmiş ve bazı durumlarda kelâm ilminden de yararlanılarak İbn Atıyye'nin bu konulardaki müşkil meseleleri nasıl te'vil ettiği incelenmiştir. Ardından Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan peygamber kıssalarındaki müşkil meseleler ele alınmıştır. Bahis mevzuu olan her peygamber özelindeki müşkillerin üzerinde müstakil olarak durulmuş; nübüvvet müessesesi hakkındaki müşkil konular ise genel bir başlık altında sıralanmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde öncelikle yaratılış ve ahiret hususundaki âyetler incelenmiş ardından da bu konular dışında kalan ve tasnife tabi tutulamayan müşkillere yer verilmiştir. Yaratılış başlığı altında yerlerin ve göklerin yaratılması ile cinlerin ve insanların yaratılma amaçları hususundaki âyetler ele alınmıştır. Sonrasın da ölümle başlayan ahiret hayatına dair müşkil meselelerin İbn Atıyye tarafından nasıl te'vil edildiğine bakılmıştır. Bunların dışında kalan muhtelif mevzular ise ayrı bir başlık altında zikredilmiştir.

İbn Atıyye el-Endelüsî, içinde yetiştiği ailenin ilmî havasından son derece etkilenmiş ve kendisini pek çok alanda yetiştirmiştir. Gerek önceki gerekse yaşadığı dönemdeki ilmî gelenekten beslenerek sahip olduğu bu ilmî yetkinlik sayesinde tefsir ilmi açısından etkili bir isim hâline gelmiştir. Hayatının en verimli dönemlerinin savaş meydanlarında bilfiil mücadele ile geçmesi ve sonrasında da kadılık gibi yüksek meşguliyet ve ciddiyet gerektiren bir görevi yerine getirmesi sebebiyle ilmî üretim noktasında *el-Fihrist*'i ve *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîril'l-Kitâbi'l-Azîz* adlı tefsiri dışında eser verememiştir. Buna rağmen *el-Muharrerü'l-vecîz*'i tefsir alanında önemli ve temel başvuru kaynaklarından biri olmaya devam etmektedir.

Araştırmanın başlangıcında, İbn Atıyye'nin Endülüslü bir âlim olması sebebiyle Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirinde Doğu İslâm medeniyetindeki âlimlerden farklılık göstermesi ihtimali düşünülmekteydi. Ancak Doğu ilim geleneğinden beslenmesi ve tefsirini bu geleneğe bağlı olarak telif etmesi sebebiyle âyetler hakkındaki görüşlerinin ve müşkillere ilgili te'villerinin Doğu'daki müfessirlerden çok da farklı olmadığı anlaşılmıştır. Fakat gerek kıraat farklılıklarına oldukça fazla yer vermesi gerek lafızların Arap dilindeki kullanımını göstermek için çokça şiirle istihsat yapması gerekse rivâyetin yanında dirâyet metodunu da ustalıkla uygulaması sebebiyle tefsir ilmi açısından son derece önemli bir yere sahiptir.

Kur'ân-ı Kerîm'de birbiriyle zâhiren çelişki arz eden âyetler her ne kadar ilim sahibi Müslümanlar için bir sorun teşkil etmese de bu âyetlerin mübtedî olan kimselerin kalbine şüphe düşürme ihtimalleri bulunmaktadır. Bununla birlikte İslâm düşmanları ve Kur'ân-ı Kerîm'in ilâhiliğine saldıranlar tarafından da söz konusu tenâkuzlar açık bir tehdit hâline gelmektedir. Dolayısıyla Yüce Allah'ın kelimasının her türlü tenâkuzdan münezze olduğu göstermek ve zâhiren bakıldığında vehmedilen bu çelişkilerin izâle edilmesi son derece önemlidir. Bu amaca hizmet etmek için yapılan çalışmanın sonucunda İbn Atıyye ve müracaat edilen diğer müfessirlerin yaptıkları tefsirlerden de anlaşılmaktadır ki âyetlere sâlih niyet ve doğru yöntemlerle yaklaşıldığında ve uygun te'viller yapıldığında Kur'ân-ı Kerîm'de hakikî anlamda bir işkâlin bulunduğunu söylemek mümkün değildir.

Kur'ân-ı Kerîm'deki müşkiller hakkında kesin bir sayı vermek mümkün değildir. Bununla birlikte müşkilin çerçevesinin geniş olması sebebiyle bu âyetleri tam manasıyla tespit etmek de imkânsızdır. İbn Atıyye'nin tefsirinde müşkil âyetlere açık bir şekilde işaret etmemiş olmasından ötürü bu âyetlerin tespiti hususunda Müşkilü'l-Kur'ân alanındaki literatürden faydalanılmıştır. Ancak çalışmanın alanını genişletmemek amacıyla yalnızca vakıaya ters düşen ve birbiriyle çelişen âyetler üzerinde durulmuştur. Her ne kadar bunun dışında kalan müteşâbih mevzulardan birkaçı çalışmaya konu edildiyse de İbn Atıyye tefsirindeki tüm müşkillerin incelendiğini söylemek doğru olmayacaktır. Ancak bilinmektedir ki âyetlerde görülen müşkilin tenâkuz dışında faha pek çok sebebi vardır. Dolayısıyla tefsir alanında akademik çalışma yapanların İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz*'ini birbiriyle çelişen âyetler dışındaki müşkil türlerini incelemek üzere yeniden ele almaları mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbâr, Ahmed Ebu'l-Huseyn el-Kâdî. *Şerhu Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü'l-Vehîbe, ts.
- Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Esrârü'l-belâga*. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.
- Abdülvehhâb Fâyid, Abdülvehhâb. *Menhecü İbn Atıyye fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li Şûûni'l-Metâbii'l-Emîriyye, 1393.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Adil Mürşid. Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Akın, Mehmet. "Nesefî Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'an Açısından 'Ruyetullah ve Yedullah' = 'Ruyetullah and Yedullah' in the Exegesis of al-Nasafi in the Context of al-Mushkil al-Qur'an". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXVIII/1 (2017), 67-75.
- Alimoğlu, Amannisa. *İbn Atıyye el-Endelüsî'nin Tefsirde İbn Cerir et-Taberî'ye Yönelttiği Eleştirileri*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddin Ali b. Sultan Muhammed el-Heravî. *Şerhu Kitâbi'l-fikhi'l-ekber*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Alper, Hülya. "Tevfik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/8-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Alî Abdülbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Arpa, Abdulmuttalip. "El-İtticâhü'l-İ'tizâlî fî Tefsiri İbn Atıyye el-Endelüsî = Mu'tazila Exegesis at the Tafsir of Ibn 'Atiyya al-Andulusî". *The Journal of Academic Social Science Studies* 64 (2017), 159-166.
- A'sa'l-Kebîr, Meymûn b. Kays. *Dîvânu'l-A'sa'l-Kebîr Meymûn b. Kays*. Cemâmiz: Dâru'l-Âdâb, 1950.
- Ateş, Abdurrahman. "Hz. İbrahim'e İsnat Edilen 'Üç Yalan' (Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım)". *EKEV Akademi Dergisi* VIII/18 (2004), 75-88.
- Aydın, Zeynel Abidin. "Hz. İbrâhim'in Şirke Mücadelesi-En'âm Sûresi 74 - 79. Âyetlerin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine Bir Değerlendirme". *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı* I (2019), 140-154.
- Bağdâdî, İsmâîl b. Muhammed Emîn b. Mîr Selim el-Bâbânî el-. *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.
- Bağdâdî, İsmâîl b. Muhammed Emîn b. Mîr Selim el-Bâbânî el-. *İzâhu'l-meknûn fî'z-zeyli alâ Keşfi'z-zünûn*. thk. ammed Şerefüddin Yaltkaya. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.

- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1425.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, 1418.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-. *el-Müsned*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Birişik, Abdulhamit. "İbn Atıyye el-Endelüsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/338-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed el-. *Keşfu'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiye, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Büyük, Enes. "el-Muharrerü'l-Vecîz'in Kaynakları, Nüshaları, Neşirleri ve Hakkında Yapılan Bilimsel Çalışmalar". *Dergiabant* 10/2 (30 Kasım 2022), 395-420.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 28. Basım, 2016.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *el-Fusûl fî'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiye, 2. Basım, 1414.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-. *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.
- Cüveynî, İmâmü'l-haremeyn el-. *el-İrşâd ilâ kavâtı'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Mısır: es-Saâdet, 1369.
- Çelebi, Rukiye. *Begavî ve İbn Atıyye Tefsirlerinde Sosyo-Kültürel Bağlamın Yansımaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi Kur'an'ın Farklı Yorumlarına Tesir Eden Kıraatlar*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım., 2014.
- Çiçek, Yakup. "Müşkilü'l-Kur'an". *Marmara Üniversitesi İLâhiyat Fakültesi Dergisi* 7-8-9-10 (1995), 79-112.

- Dabbî, Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed ed-. *Buğyetü'l-mültemis fî târihi ricâli ehli'l-Endelüs*. Kahire: Dârü'l-kâtibi'l-Arabî, 1967.
- Dadan, Ali - Güzeş, Raziye Gül. “Bedir Esirlerinin Serbest Bırakılması ve Bedir Savaşı Sonrası İslam’a Karşı Tutumları”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2023), 173-203.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî ed-. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ ed-. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*. thk. Halîl Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Yirmi Altıncı baskı., 2013.
- Demirci, Sabri. *Kur'an'da Müşkül Âyetler*. İstanbul: Nesil Yayınları, İkinci baskı., 2005.
- Dinler, Murat. “Müşkilü'l-Kur'ân”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11 (2018), 315-356.
- Dumlu, Ömer. “Kur'an'da Necvâ Kavramı Üzerine”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 1-15.
- Durmuş, İsmail. “Kinaye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/34-36. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Durmuş, İsmail. “Müşâkele”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Fıkhü'l-ekber*. el-İmâratü'l-Arabiyye: Mektebetü'l-Furkân, 1419.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît fî't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1420.
- Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, ts.
- Erdem, İdris. *İbn 'Atiyye'nin “el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz” Adlı Eserinin Dil Özellikleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Erdem, Suat. “İslam Hukukuna Göre İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikahı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/2 (2013), 71-95.

- Eroğlu, Muhammed. “Dahhâk b. Müzâhim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/410-411. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Eşer, Ahmet. “Hadis İlminde Fehrese Literatürü”. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 15 (31 Aralık 2022), 227-261.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, ts.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1426.
- Gördük, Yunus Emre. “Klasik ve Modern Kaynaklarda İlk Cinayet Kıssası (Maide 5/27-31): Tefsir Metodolojisi Açısından Mukayeseli Bir İnceleme”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (30 Aralık 2020), 105-142.
- Güler, İlhami. “Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihî dönüşümler”. *İslâmiyât* 1/4 (1998), 53-76.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.
- Halebî, Semîn el-. *'Umdetu'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- Harman, Ömer Faruk. “Meryem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/236-242. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Hatiboğlu, İbrahim. “Süfyân b. Uyeyne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*. Matbaatü Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1344.
- Herevî, Ahmed b. Muhammed el-. *Kitâbü'l-Garîbeyn fî'l-Şur'ân ve'l-hadîs*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 6 Cilt. Suud: Mektebetü Nezzar Mustafa el-Bâz, 1419.
- Işık, Mesut. “Anlam Bilim Bakımından Kur'an Kerim'de 'Vech' Sözcüğü”. *Universal Journal of Theology (Dergi)* II/1 (2017), 85-96.
- İbn Âşûr, Muhammed Fâzıl. *et-Tefsîr ve Ricâlühû*. Kahire: Mecme'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1390.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhakk b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhakk b. Galib. *Fihrisü İbn Atıyye*. thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân - Muhammed ez-Zâhî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.
- İbn Beşkûvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik. *Kitâbü's-Sıla fî târihi eimmeti'l-Endelüs*. thk. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî. 1 Cilt. Mektebetü'l-Hancı, 2. Basım, 1374.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. thk. Dr. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1416.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ferhûn, Burhâneddin. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs li't-Tab' ve'n-Neşr, ts.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye*. Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed el-İşbîlî. *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*. thk. Muhammed Fuâd Mansûr. Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnavut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Mektebetü'l-Kâhire, 1388.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakar. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1419.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrâhim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâr-u Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. thk. Muhammed Hacı. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408.
- İbn Selâme, Ebü'l-Kâsım Hibetullâh. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. thk. Muhammed Ken'ân - Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490.

- İbnü'l-Ebbâr, Abdirrahmân b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudâî. *el-Mu'cem fî ashâbi'l-Kâdi'l-İmâm Ebî 'Alî es-Sadeî*. Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniye, 1420.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî. *el-İhâta fî ahbâri Gırnata*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, ts.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshak. *el-Fihrist*. thk. İbrâhim Ramadan. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1417.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- İskâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb el-. *Dürretü't-tenzîl ve gurretü't-te'vîl*. thk. Muhammed Mustafa Aydın. 3 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1422.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2. Basım, 1406.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ el-. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 13 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Kılıçarslan, Mehmet. *Müşkilü'l-Kur'ân -1- Lafız ve İ'râb Kaynaklı İşkâl*. ed. Cengiz Güneş. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Kiraz, Celil. *Şerif Murtazâ'nın Emâlisi'nde Kur'ân Müşkilleri ve Müteşâbihleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Kiraz, Celil. "Zemahşeri'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (01 Haziran 2008), 519-568.
- Koçyiğit, Talat. "Kasten İnsan öldürmenin Dindeki Hükmü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1-4 (01 Haziran 1993), 13-24.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *el-Muhtasar*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1418.
- Kurt, Fatih. "Ehl-i Sünnet'e Göre Ecel". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (15 Ocak 2019), 116-131.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 2. Basım, 1384.

- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed. *Şeceratu'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*. thk. Abdülmecid Hayâlî. 2 Cilt. Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed el-. *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-hatîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1997.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan Âl-i Nehyân li'l-Â'mali'l-Hayriyye ve'l-İnsaniyye, 1425.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. ed. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.
- Mergînânî, Burhaneddîn el-. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mühtedî*. thk. Talal Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd el-. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356.
- Murtazâ, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-. *Emâli'l-Murtazâ*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1373.
- Muşînî, Mustafa İbrahîm el-. *Medresetü't-tefsîr fî'l-Endelûs*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. 10 Cilt. Beyrut, 1421.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât en-. *Kenzü'd-dekâik*. thk. Sait Bektaş. Dâru's-Sirâc: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1432.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât en-. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Büdeyvi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-muttakîn*. thk. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1412.
- Nübâhî, Ebû'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Muhammed en-. *Târîhu kudâti'l-Endelûs*. thk. Lecne İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî fi'd-Dâri'l-Afâki'l-Cedîde. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 5. Basım, 1403.
- Özbek, Ömer. “Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/39 (01 Aralık 2015), 163-181.
- Özcan, Esat. “İbn ‘Atıyye (Ö. 541/1147) (Hayatı ve Tefsir Anlayışı)”. *Endülüs Uleması*. ed. Gülşen İstek - Emrah İstek. 183-210. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Özdemir, İsmail. *Kur'an-ı Kerîm'de Göklerin ve Yerin Yaratılışı ve “Altı Gün” Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

- Özdemir, Mehmet. *Endülü's Müslümanları Siyasî Tarih*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2022.
- Özel, Ahmet. "Esir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/382-389. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an Bağlamında Hz. Meryem'le İlgili Bir İnceleme". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* III/1 (2003), 79-88.
- Râzî, Fahreddîn er-. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418.
- Râzî, Fahreddîn er-. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sâbûnî, Nûreddin es-. *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâyeti fi'l-hidâyeti fi usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Halif. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1969.
- Sahnûn, Ebû Saîd. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân. *et-Tefsîr min Süneni Saîd b. Mansûr*. thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdülazîz Âl-i Humeyyid. 5 Cilt. Dâru's-Sumey'î li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1417.
- Samar, Mahmut. "İslam Hukuk Usulünde Müsterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar". *Eskiye* 42 (20 Eylül 2020), 961-984.
- San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm es-. *Tefsîru Abdirrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb es-. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Naîm Zerzûr. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1407.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1414.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-. *Usûlü'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Sîbeveyhî, Ebû Bîşr. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 3. Basım, 1408.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed ebu'l-Fadl İbrahîm. 4 Cilt. el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Ammetü li'l-Kütüb, 1394.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *et-Tahbîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Fethî Abdülkadir Ferîd. Riyad: Dâru'l-Ulûm li't-Tabaati ve'n-Neşr, 1402.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehebe, 1396.
- Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. 3 Cilt. Müessesetü'l-Halebî, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Tehânevî, Muhammed 'A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-. *Mevsû'atü Keşşâfî istilâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Ef'âl-i İbâd". *Batman Akademi Dergisi [Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi]* 1/2 (2017), 55-67.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vecih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/585-586. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Fiil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/59-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yerinde, Adem. "İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 29-61.
- Yerinde, Adem. "Müşkilü'l-Kur'ân". *DİA*. 32/164-167. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Yerinde, Adem. "Müşkilü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/164-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yiğit, İsmail. "Murâbitlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/152-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1408.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavut. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424.

ÖZGEÇMİŞ

İlk ve orta öğrenimini 2004 yılında Trabzonda tamamladı. 2008 yılında Bursa’da Gemlik İmam Hatip Lisesi’ni bitirdi. 2014 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. 2017 yılında Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde “Kur’ân İlimleri Açısından Kamer Sûresi ve Tefsiri” konulu teziyle yüksek lisans eğitimini tamamladı. Yine 2017 yılında aynı üniversitede doktora eğitime başladı. 2014 yılından itibaren Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde Araştırma Görevlisi olarak görev yapmaktadır.

TEZDEN TÜRETİLEN YAYINLAR

Osmanoğlu Bengi, Enise. “İbn Atıyye’nin İlmî Kişiliği ve el-Muharrerü’l-vecîz Adlı Eserinin Tefsir İlmindeki Yeri”. *Uluslararası İlahiyat Araştırmaları Öğrenci Sempozyumu*. ed. Mehmet Özkan vd.. 112. Bursa: Emin Yayınları, 2025.

Osmanoğlu Bengi, Enise. “İbn Atıyye’nin Nübüvvetle İlgili Âyetlere Müşkilü’l-Kur’ân İlmi Açısından Bakışı”. *Uluslararası İlahiyat Araştırmaları Öğrenci Sempozyumu*. ed. Mehmet Özkan vd.. 111. Bursa: Emin Yayınları, 2025.