Nuri İLKATMIŞ

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İBN ATIYYE VE MUHARRERÜ'L-VECÎZ'İ

Nuri İLKATMIŞ

İBN ATIYYE VE MUHARRERÜ'L-VECÎZ'İ

2026

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

Bursa 2026

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

İBN ATIYYE VE MUHARRERÜ'L-VECÎZ'İ

(DOKTORA TEZİ)

Nuri İLKATMIŞ

Danışman:

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk BİLGİN

BURSA-2026

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda 712023006 numaralı Nuri İLKATMIŞ'ın hazırladığı **"İbn Atıyye ve Muharrerü'l-Vecîz'i"** konulu doktora tezi çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 17/02/2026 günü 13:00-16:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda tezinin (başarılı/başarısız) olduğuna (oy birliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk BİLGİN
Bursa Uludağ Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
(Tez Danışmanı ve
Sınav Komisyonu Başkanı)

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ
Bursa Uludağ Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Üye
Dr. Öğr. Üyesi İlhami ORUÇOĞLU
Bursa Uludağ Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Üye
Doç. Dr. Ömer DİNÇ
Hitit Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ÇOL
Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

17/02/2026

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tez Başlığı/Konusu: İbn Atıyye ve Muharrerü'l-Vecîz'i
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısmından oluşan toplam …. sayfalık kısmına ilişkin 03/02/2026 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı **%**3'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç

2- Alıntılar hariç

3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları dahil

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışma Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

03/02/2026

Adı Soyadı	**:**	Nuri İLKATMIŞ
Öğrenci No	**:**	712023006
Anabilim Dalı	**:**	Temel İslâm Bilimleri
Programı	**:**	Tefsir
Statüsü	**:**	Doktora

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk BİLGİN

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum **"İbn Atıyye ve *Muharrerü'l-vecîz*'i"** başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza
03/02/2026

Adı Soyadı : Nuri İLKATMIŞ

Öğrenci No : 712023006

Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri

Programı : Tefsir

Statüsü : Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Nuri İLKATMIŞ
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	: Tefsir
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Tez Danışman(lar)ı	: Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk BİLGİN

İBN ATIYYE VE MUHARRERÜ'L-VECÎZ'İ

Bu doktora tezi, Endülüs tefsir geleneğinin temsilcilerinden İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz adlı eserini, müfessirin ilmî kişiliği, düşünce sistemi ve tefsir metodolojisi çerçevesinde bütüncül bir yaklaşımla incelemektedir. Çalışma, literatürdeki parçalı araştırmaların ötesine geçerek müellifin rivâyet ve dirâyeti mezceden yorum modelini epistemolojik ve metodolojik boyutlarıyla sistematik biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Araştırmanın temel problemi, İbn Atıyye'nin yorum yönteminin dayandığı ilkeleri ve bu yöntemin klasik tefsir birikimi içindeki konumunu tespit etmektir. Metin merkezli ve karşılaştırmalı bir yöntemin benimsendiği çalışmada; naklî malzemenin değerlendirilme kriterleri, kırâat farklılıklarının delil değeri, dilsel verilerin anlam üretimindeki işlevi ve kelâmî-fıkhî meselelerde takip edilen yöntem ilkeleri ayrıntılı biçimde analiz edilmiştir.

Elde edilen bulgular, İbn Atıyye'nin rivâyet merkezli geleneği eleştirel bir süzgeçten geçirerek dirâyet unsurlarını dil ve usûl ilkeleriyle bütünleştirdiğini göstermektedir. Onun yaklaşımı, nakil ile aklî tahlili karşıt değil tamamlayıcı epistemik kaynaklar olarak konumlandıran dengeli bir metodolojik yapı arz etmektedir. Bu yönüyle tez, İbn Atıyye'nin tefsir anlayışını teorik bir çerçevede yeniden değerlendirerek literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı ve Kur'ân ilimleri alanına nitelikli bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbn Atıyye, el-Muharrerü'l-vecîz, Tefsir Metodolojisi, Rivâyet, Dirâyet, Kırâat.

ABSTRACT

Name and Surname	: Nuri İLKATMIŞ
University	: Bursa Uludag University
Institution	: Institute of Social Sciences
Field	: Basic Islamic Sciences
Branch	: Tafsir (Qur'anic Exegesis)
Degree Awarded	: PhD
Supervisor	: Asst. Prof. Dr. Ömer Faruk BİLGİN

IBN ATIYYA AND HIS AL-MUHARRAR AL-WAJĪZ

This doctoral dissertation examines al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-ʿAzîz by İbn Atıyye (d. 546/1151), one of the prominent representatives of the Andalusian exegetical tradition, within a holistic framework encompassing the author's scholarly personality, intellectual system, and exegetical methodology. Moving beyond fragmented studies in the existing literature, this research aims to systematically reconstruct his interpretative model, which integrates narration (riwâyah) and reason-based analysis (dirâyah), through its epistemological and methodological dimensions.

The primary research problem of this dissertation is to identify the foundational principles underlying Ibn Atiyya's method of interpretation and to determine its position within the classical tafsir tradition. Adopting a text-centered and comparative approach, the study analyzes the criteria for evaluating transmitted reports, the evidentiary value of qirâʾât (variant Qur'anic recitations), the function of linguistic data in meaning production, and the methodological principles applied in theological (kalâm) and legal (fiqh) discussions.

The findings demonstrate that Ibn Atiyya critically reassessed the narration-centered tradition and integrated rational analysis with linguistic and methodological principles. His approach presents a balanced methodological framework in which transmitted knowledge and rational inquiry are positioned as complementary epistemic sources rather than opposing ones. In this respect, the dissertation re-evaluates Ibn Atiyya's exegetical methodology within a theoretical framework and contributes to a more comprehensive understanding of the development of Andalusian tafsir scholarship.

Keywords: Tafsir, Ibn Atiyya, al-Muharrar al-Wajîz, Tafsir Methodology, Riwâyah, Dirâyah, Variant Recitations

ÖN SÖZ

Kur'ân, nüzûlünden itibaren hem lafzı hem de manası itibarıyla ilâhî kelâm olma vasfını muhafaza etmiş; bu yönüyle İslâm ilim geleneğinin merkezinde yer almıştır. Tarihî süreç boyunca Kur'ân'ın dil yapısı, anlam katmanları, hüküm istinbatına elverişli yönleri ve ihtiva ettiği inanç, ahlâk ve hukuk ilkeleri etrafında zengin bir tefsir literatürü teşekkül etmiş; müfessirler, rivâyet ve dirâyet unsurlarını farklı oranlarda bir araya getiren yöntemler geliştirmişlerdir. Bu birikim içerisinde Endülüs tefsir geleneğinin temsilcilerinden biri olan İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz* adlı eseriyle hem ilmî derinliği hem de metodolojik tutarlılığıyla müstesna bir konuma sahiptir.

Bu tez, İbn Atıyye'nin söz konusu tefsirini yalnızca belirli bir yönüyle ele almak yerine; onun tefsir metodunu dilbilimsel, kelâmî, fıkhî, kırâat merkezli ve düşünsel boyutlarıyla bütüncül bir çerçevede inceleme ihtiyacından doğmuştur. Literatürde İbn Atıyye üzerine yapılmış çalışmalar incelendiğinde, bu çalışmaların çoğunlukla belirli temalarla sınırlı kaldığı; dil özellikleri, kırâat olgusu, Kur'ân ilimleri veya mukayeseli okumalar gibi tekil alanlara yoğunlaştığı görülmektedir. Buna karşılık, İbn Atıyye'nin tefsir anlayışını epistemolojik ve ontolojik zeminiyle birlikte, bütün disiplinleri kuşatan sistematik bir yapı içerisinde ele alan kapsamlı bir doktora çalışmasının bulunmadığı tespit edilmiştir. Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır.

Tezin temel hedefi, İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz*'de ortaya koyduğu tefsir metodunu yeniden değerlendirmek ve onun Kur'ân anlayışını tutarlı bir bütün olarak ortaya koymaktır. Bu bağlamda müfessirin rivâyet ve dirâyet dengesini nasıl kurduğu; sahâbe ve tâbiîn rivâyetlerini hangi ölçütlerle değerlendirdiği; dilsel unsurları (nahiv, sarf ve belâgat) yorum sürecine nasıl dâhil ettiği; kırâat farklılıklarını delil değeri açısından nasıl konumlandırdığı; kelâmî meselelerde itidal ve tevakkuf ilkesini nasıl benimsediği; fıkhî hüküm istinbatında hangi yöntemleri esas aldığı ayrıntılı biçimde analiz edilmiştir. Böylece İbn Atıyye, yalnızca bir müfessir olarak değil; aynı zamanda bir dilci, fakih, kelâmcı ve metodoloji sahibi bir âlim olarak ele alınmıştır.

Tez sürecinde, çalışmayı baştan sona satır satır okuyarak hem içerik hem de yazım aşamalarında daima yol gösteren, ilmî titizliği ve yapıcı tenkitleriyle çalışmanın olgunlaşmasına büyük katkı sağlayan tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk BİLGİN hocama en içten teşekkürlerimi sunarım. Tez İzleme Komitesi üyesi olarak, yazım, kurgu ve planlama aşamalarında değerli katkılar sunan Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ hocama; özellikle birinci bölümün şekillenmesinde sağladığı ilmî katkılar dolayısıyla Dr. Öğr. Üyesi İlhami ORUÇOĞLU hocama şükranlarımı sunarım. Tez jürisinde yer alarak araştımaya katkı sunan Doç. Dr. Ömer DİNÇ ve Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ÇOL hocalarıma teşekkür ederim. Ayrıca tez sürecindeki katkıları ve değerlendirmeleri için Öğr. Gör. Dr. Resul AKCAN hocama; manevi desteğini ve teşvik edici yaklaşımını her daim hissettiren Prof. Dr. Harun ABACI hocama teşekkür ederim.

Son olarak, bu uzun ve meşakkatli süreçte sabır ve anlayışlarıyla yanımda olan aileme teşekkür eder; bu çalışmanın Kur'ân ilimleri alanında yapılacak yeni araştırmalara mütevazi de olsa bir katkı sunmasını temenni ederim.

Nuri İLKATMIŞ

BURSA - 2026

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **iii**
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iv**
YEMİN METNİ ..... **v**
ÖZET ..... **vi**
ABSTRACT ..... **vii**
ÖN SÖZ ..... **viii**
İÇİNDEKİLER ..... **ix**
KISALTMALAR ..... **xv**
GİRİŞ **1**
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ 1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI 2
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ 3
IV. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI 4
V. LİTERATÜR 6
A. Yüksek Lisans Tezi Çalışmaları 6
B. Doktora Tezi Çalışmaları 8
C. Makale Çalışmaları 10
BİRİNCİ BÖLÜM
İBN ATIYYE'NİN HAYATI, İLMÎ YÖNÜ VE MUHARRERÜ'L-VECÎZ'İN TANITIMI **13**
I. İBN ATIYYE'NİN HAYATI 13
A. İbn Atıyye'yi Var Eden Şartlar 13
B. İbn Atıyye'nin Hayatı 19
1. Doğumu 19
2. Mezhebi 20
a. İtikâdda Mezhebi 20
b. Amelde Mezhebi 21
3. Hocaları 22
4. Öğrencileri 25
5. Eserleri 27
II. İBN ATIYYE'NİN İLMÎ YÖNÜ 28
A. Metodolojisi 28
1. Dilbilimsel Tefsir Metodu 30
2. Kırâat Farklılıklarına Dayalı Tefsir Metodu 32
3. Rivâyet Metodu 32
4. Fıkhî Tefsir Metodu 37
5. İşârî Tefsir Metodu 38
6. Kelâmî-Felsefî Tefsir Metodu 38

B. Varlık Anlayışı (Ontolojisi) 40
C. Bilgi Anlayışı (Epistemolojisi) 47
1. Bilginin Kaynakları 48
a. Duyu Bilgisi (Şuhûdî Bilgi) 48
b. Akıl Bilgisi (İstidlâlî Bilgi) 50
c. Haber Bilgisi (Sem'î Bilgi) 54
ca. İlâhî Kaynaklı Haber (Vahiy Bilgisi) 54
cb. Beşerî Kaynaklı Haber (Hadis Bilgisi) 55
d. Mutlak Ğayb Bilgisi 56
2. Bilgi Türlerinin Değeri ve Öncelik Sıralaması 57
3. Tefsirde Hâkim Olan Bilgi Türü ve Eleştirel Yaklaşımı 57
III. EL-MUHARRERÜ'L-VECÎZ'İN TANITIMI 59
A. el-Muharrerü'l-vecîz'in Kaynak ve Bilgi Değeri 59
1. Kaynak Değeri 59
2. Bilgi Değeri 61
B. el-Muharrerü'l-vecîz'in Genel Olarak Tanıtımı 63

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ATIYYE'NİN MUHARRERÜ'L-VECÎZ'DEKİ METODU 75

I. RİVÂYET METODU 75
A. Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsiri 75
B. Kur'ân'ı Sünnetle Tefsiri 80
C. Kur'ân'ı Sahâbe Kavliyle Tefsiri 85
D. Kur'ân'ı Tâbiûn Kavliyle Tefsiri 91
E. Kur'ân'ı Tebeu't-Tâbiîn ve Sonraki Dönem Âlimlerin Kavilleriyle Tefsiri 94
F. Kur'ân-ı Nüzûl Sebepleriyle Tefsiri 99
G. Kırâat İlmindeki Metodu 107
1. Tefsirinde Kırâatlere Yaklaşımı 107
a. İbn Atıyye'nin Kırâat İlmindeki Yeri 107
b. İbn Atıyye'nin Kırâat Kaynakları 108
c. Kırâatlerin Tarihî Süreci ve Sahih-Şâz Ayrımı 109
d. Kırâatleri Nakil Metodu 111
e. Yedi Kırâati Ele Alış Biçimi ve Eleştirilen Yönleri 113
f. İbn Atıyye'nin Mütevâtir Kırâatlere Eleştirel Yaklaşımı 114
g. Şâz Kırâatlere Yaklaşımı ve Tefsirinde Şâz Kırâat Kullanımı: Sahâbî Mushafları 115
h. Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Kırâat Farklılıklarını Kullanması 116
2. Yedi Harf Meselesi 119
a. Yedi Harf Hadisine Dair Görüşler 119
b. Hadiste Geçen Yedi Sayısının Lafzî ve Mecazî Yorumu 121
c. Yedi Kapı Rivâyetinin Yedi Harf Bağlamındaki Konumu 123
d. Yedi Harf Ruhsatının Neshine Dair Görüşler 125
e. Yedi Harfin Kur'ân'daki Kapsamı 126
f. Yedi Harf Meselesinde Lehçe Yaklaşımı 127

g. Yedi Harfin Kaynağı: Nebevî Talim ve Rivâyet Temeli....130
h. Kur'ân'ın İndirildiği Lehçeler ve Kabileler....130
ı. Yedi Harfin Mahiyeti....133
II. DİRÂYET METODU....136
A. Tefsir İlmindeki Metodu....136
1. Lüğavî/Filolojik Tefsir Metodu....136
a. Kur'ân'ın Harekelenmesi....137
b. Kur'ân'da Yabancı Kelimeler....138
c. Kur'ân'ın İ'câzı....142
d. Âyetlerde İ'rab Anlam İlişkisi....149
da. Nahiv Kuralına Aykırı Görünen Âyetler....154
db. İtikadî Doktrinlerin İ'rap Yorumlarına Etkisi....161
e. Şiirle İstişhâd....167
ea. Lügat Açısından İstişhâd....171
eb. Nahiv Açısından İstişhâd....172
ec. Belağat Açısından İstişhâd....173
ed. Sarf Açısından İstişhâd....175
ee. Fiillerde Tazmin Konusunda İstişhâd....175
f. el-Muharrerü'l-vecîz'de Sarf....179
fa. Harf-i Ta'rîf....182
fb. Müzekkerlik-Müenneslik....183
fc. İsm-i Cins....187
fd. İsm-i Cem'....188
fe. Cem'u'l-Cem' (Çoğulun Çoğulu Olarak Kur'ân'da Geçen Kelimeler) 189
ff. Kesret-i İsti'mâlden Dolayı Hazif....189
fg. Farklı Bâblarda Olup Aynı Manada Olan Fiiller....191
fh. Bâbların Manaya Etkisi....191
fı. İdgâm....192
fi. İbdâl....194
fj. İ'lâl....195
g. Belâgat İlminin İbn Atıyye Tefsirindeki Yeri....196
2. Kısasu'l-Kur'ân....200
3. Emsâlu'l-Kur'ân....204
4. Müşkilü'l-Kur'ân....208
5. Umûm ve Husûs....212
6. Hurûf-ı Mukattaa....215
7. Nâsih ve Mensûh....219
a. Bedâ ile Neshin Farkı....221
b. Tahsis ile Neshin Farkı....223
c. Neshin Kapsamı....223
d. Hükmün Mahiyetine Göre Neshin Çeşitleri....224
e. Yapısına Göre Neshin Çeşitleri....227
f. Kaynağına Göre Neshin Çeşitleri....229
8. Muhkem ve Müteşâbih....232
9. İşârî Tefsir....238

B. Fıkıh İlmindeki Metodu 241
1. Rivâyetlerin Eleştirel Kullanımı 242
2. Delil Analizi ve Kırâat Farklılıklarının Etkisi 243
3. Mezhep Taassubunda Bulunmaması 245
4. Mezhep İçtihatları Arasında Dirâyetle Tercih 246
5. Hüküm İnşasında Lügat Merkezli Yaklaşımı 248
C. Hadis İlmindeki Metodu 250
D. Kelâm İlmindeki Metodu 252
1. Nakil ve Akıl Temelli İstidlal Yöntemi 252
2. Bilinemezcilik Yöntemi (İdrak Sınırlarının Farkında Olma) 256
3. Tefvîz Yöntemi 257

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ATIYYE'NİN MUHARRERÜ'L-VECÎZ'İNİN MUHTEVASI 260

I. İNANÇ KONULARI 260
A. İnancın Öznesi Olan İnsan Konusundaki Fikirleri 260
1. İnsan Fıtratı ve Tabiatı 260
2. Aklın Rolü ve Sınırları 261
3. İrade Hürriyeti ve İlâhî Takdir 262
4. Sorumluluk ve İmtihan Olgusu 263
5. İnsanın Bilgisi 266
6. İnsanın Fiilleri 268
B. İnancın Nesnesi Olan Konulara Yaklaşımı 271
1. İlâhiyyât Konularına Yaklaşımı 271
a. Allah'ın Varlığı ve Delilleri 272
b. Allah'ın Tanınması 273
c. Allah'ın Vahdâniyyeti 276
ca. Burhân-ı Temânu' 276
cb. Burhân-ı Tevârüd 278
d. Allah'ın Sıfatları ve Fiilleri 279
2. Din, İman ve İmtihan Anlayışı 287
a. Din Anlayışı 287
b. İman Anlayışı 295
ba. Akıl, Delil ve İman İlişkisi 299
bb. İmanda Hür İrade ve Zorlama Meselesi 300
bc. Zâhirî ve Hakiki İman 301
bd. Küfrün Mahiyeti ve Küfrü İnâdî 304
c. İmtihan Anlayışı 306
3. Kader ve Kaza Anlayışı 310
a. "Kader": Her Şeyin Ölçüyle Yaratılması 310
b. "Kaza": İlâhî Hüküm ve Takdirin Tecellisi 313
4. Hüsün-Kubuh Anlayışı 315
5. Günah Anlayışı 320
a. Büyük ve Küçük Günah Ayrımı 322

b. İman ile Günah Arasındaki İlişki ve Farklı Görüşler 323
c. Tövbe, Mağfiret ve Günahların Affedilebilirliği 324
6. Nübüvvet Anlayışı 325
a. Nübüvvetin Gerekliliği 326
b. Nübüvvetin İspatı 329
c. Nübüvvetin Temel Unsurları 332
ca. Tebliğ 332
cb. Mucize 334
d. Peygamberlerin İsmeti 336
e. Peygamberler Arasında Ayrım Gözetmeme 337
f. Peygambere İtaat 338
g. Peygamberlerin Beşer Olması 339
7. Vahiy ve Kitap Anlayışı 341
a. Önceki Kitaplarla Kur'ân'ın İlişkisi 341
b. İlâhî Kitapların Muhafazası ve Tahrif Meselesi 343
c. Kur'ân'ın Fonksiyonu ve Okunma Amacı 344
8. Âhiret Anlayışı 346
a. Âhiret ve Varlığının İspatı 347
b. Âhiret Hayatının Keyfiyeti 349
c. Âhirette Yargılama 351
d. Ceza ve Mükâfât 353
II. İBADET KONULARI 355
A. Genel İlkeler 355
B. Namaz 358
C. Oruç 361
D. Zekât 364
E. Hac 366
F. Kurban 370
III. AHLÂK KONULARI 372
A. İnsanların Allah'a Karşı Ahlâkî Davranışları 372
B. İnsanların Birbirine Karşı Ahlâkî Davranışları 374
IV. MUÂMELÂT KONULARI 379
A. Nikâh 379
1. Çok Eşlilik 380
2. Mehir 381
3. Evlilikte Kadının Rızası 382
4. Kadınlarla İyi Geçim 383
5. Müt'a Nikâhı 384
B. Talâk 385
1. Talâkın Şekli ve Zamanı 386
2. Bid'at Boşamanın Sakıncaları 387
C. Müdâyene ve Bey' 389
1. Müdâyene 389
2. Bey' 392
D. Ferâiz 394

E. Kamu Hukuku 397
F. Savaş Hukuku 403
1. Savaş Kuralları ve Sivillerin Korunması 405
2. Barış ve Ateşkes Antlaşmaları 406
3. Savaş Sonrası Düzenlemeler (Cizye, Zimmi Hukuku ve Ganimet) 407
G. Diğer Muâmelât Konularında Öne Çıkan Görüşleri 410
1. Şahitlik 410
2. Liân 412
3. Yemin 413
4. İlâ 414
5. Süt Emzirme ile Mahremlik 416
6. Ebeveyn-Evlat Münasebeti 417
V. UKÛBÂT KONULARI 418
A. Genel İlke ve Metodoloji 418
B. Kısas: Adam Öldürme ve Yaralama Cezaları 419
C. Hırsızlık Suçu ve Cezası 421
D. Zina Suçu ve Cezası 425
E. Kazf Suçu ve Cezası 427
F. İçki İçme Suçu ve Cezası 429
G. Kamu Düzenini ve Güvenliğini Bozma (Hirâbe) Suçu ve Cezası 432
H. İrtidad Suçu ve Cezası 436
SONUÇ 440
KAYNAKÇA 448
ÖZGEÇMİŞ 459

KISALTMALAR

b.	: bin, ibin
bk.	: bakınız
b.y.	: basım yeri yok
C.	: cilt
çev.	: çeviren
ÇÜİFD.	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA.	: TDV İslâm Ansiklopedisi
ed.	: editör
h.	: hicrî
haz.	: hazırlayan
Hz.	: hazreti
İFAV.	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
ktp.	: kütüphanesi
md.	: maddesi
M.Ü.İ.F	: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
nşr.	: neşir
öl.	: ölüm tarihi
r.a.	: radıyallahu anh
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik eden
ts.	: tarihsiz
s.	: sayfa
s.a.v.	: sallallâhü aleyhi ve sellem
ter.	: tercüme eden
vb.	: ve benzerleri
y.y.	: yayıncı yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Bu araştırma, Endülüs'ün önemli müfessirlerinden İbn Atıyye'nin ilmî kişiliğini, düşünce sistemini ve *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı tefsirini bütün yönleriyle ele alan kapsamlı ve bütüncül bir çalışmadır. Literatürde şimdiye kadar İbn Atıyye üzerine yapılan çalışmalar, genellikle kırâat, dil özellikleri, Kur'ân ilimleri, Taberî (öl. 310/928) eleştirileri veya sınırlı tematik konular etrafında yoğunlaşmış; müfessirin tefsir metodunu, kelâmî-fıkhî yaklaşımını, ontolojik ve epistemolojik düşüncesini, ceza hukuku ve muâmelât anlayışını bir arada değerlendiren geniş kapsamlı bir doktora çalışması yapılmamıştır. Bu tez, tam da bu boşluğu doldurmakta ve İbn Atıyye'nin ilmî mirasını bütün bir tefsir geleneği içerisinde yeniden sistematik bir biçimde konumlandırmaktadır.

Araştırmanın temel konusunu, İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz*'de ortaya koyduğu rivâyet ve dirâyet merkezli tefsir metodunun; dilbilim, kırâat, fıkıh, kelâm, hukuk, ahlâk ve Kur'ân ilimleri gibi farklı disiplinlerle ilişkisi çerçevesinde bütüncül bir şekilde incelenmesi oluşturmaktadır. Bu bağlamda İbn Atıyye'nin ontolojik ve epistemolojik yaklaşımları ortaya konularak müfessirin âyetleri yorumlarken başvurduğu dilsel veriler, kırâat farklılıkları, nahiv-sarf analizleri, hüküm istinbatı ve kelâmî yaklaşımının arka planı sistematik biçimde analiz edilecektir.

Çalışmanın önemi, İbn Atıyye'nin tefsirini yalnızca rivâyet ve dirâyet unsurları çerçevesinde açıklamakla yetinmeyip, onun Kur'ân anlayışını şekillendiren din, insan, iman, kader, nübüvvet, kitap, âhiret ve imtihan gibi temel kavramları disiplinlerarası bir perspektifle ele almasından kaynaklanmaktadır. Böylece *Muharrerü'l-vecîz*, sadece bir tefsir metni olarak değil, aynı zamanda İslâm düşüncesinin fıkhî, kelâmî, etik ve hukuki boyutlarını yansıtan kapsamlı bir külliyat olarak ele alınmaktadır.

Bu tez aynı zamanda İbn Atıyye'nin hüküm üretme yöntemindeki özgün yaklaşımını da gün yüzüne çıkarmaktadır. Müfessirin kırâat farklarını delil analiziyle birleştiren yöntemi, mezhep taassubundan uzak duruşu, lügat merkezli fıkıh anlayışı, kelâmî konularda itidal ve tevakkuf ilkelerini öncelemesi, ceza hukukundaki dengeli yaklaşımı

ve döneminde Kütüb-i Sitte müelliflerine yaptığı yoğun atıflar,[1] klasik tefsir geleneğinde yeterince incelenmemiş özgün katkılar arasındadır. Ayrıca, kendisinden bir asır sonra yaşamış olan İbnü'l-Arabî'nin temsil ettiği sûfî çizgiye muhalif olarak işârî tefsiri kabul etmemesi de bu özgünlüğün önemli bir göstergesidir. Bu yönüyle çalışma, sadece tefsir ilmine değil, İslâm hukuk düşüncesi ve kelâm geleneğine de doğrudan katkı sunmaktadır.

Sonuç olarak bu araştırma, İbn Atıyye'nin hem metodolojik hem de düşünsel açıdan kapsamlı bir portresini çizerek, onun klasik tefsir geleneğindeki yerini yeniden değerlendiren öncü bir çalışma niteliği taşımaktadır. Müfessirin çok yönlü ilmî mirasını disiplinlerarası bir bütünlük içinde ele alması bakımından tez, literatürdeki tüm parçalı yaklaşımları aşarak İbn Atıyye çalışmalarında yeni bir metodolojik çerçeve ortaya koymaktadır.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu doktora tezinin temel amacı, Endülüs tefsir geleneğinin güçlü temsilcilerinden biri olan İbn Atıyye'nin tefsir anlayışını, özellikle *el-Muharrerü'l-vecîz* bağlamında, metodolojik, epistemolojik ve ontolojik boyutlarıyla sistematik ve bütüncül bir çerçevede ortaya koymaktır. Çalışma, müfessiri yalnızca belirli ilmî meselelerdeki görüşleri üzerinden değil; bilgi anlayışı, varlık tasavvuru ve yorum pratiği arasındaki iç tutarlılık üzerinden değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Mevcut literatürde İbn Atıyye üzerine yapılan çalışmaların çoğunlukla kırâat tercihleri, dilsel tahliller gibi sınırlı temalar etrafında yoğunlaştığı görülmektedir.[2] Bu durum, müfessirin düşünce bütünlüğünü ortaya koyan sistematik bir analiz ihtiyacını doğurmaktadır. Bu tez, söz konusu parçalı yaklaşımın ötesine geçerek, İbn Atıyye'nin tefsirini kurucu ilkeleri bulunan bilinçli bir yorum projesi olarak yeniden inşa etmeyi amaçlamaktadır.

Bu bağlamda araştırma, müfessirin rivâyet malzemesini Kur'ân'ın lafzî umûmu, aklî ilkeler ve tarihî bağlam çerçevesinde nasıl bir tahkik sürecine tâbi tuttuğunu ortaya

---

1 Muhammet Çol, *Hanefi-Mâtürîdî Tefsir Geleneğinde Ömer en-Nesefî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024), 54.

2 İbn Atıyye literatürüne tezimizde *el-Muharrerü'l-vecîz* üzerine yapılmış çalışmalar bölümünde yer verilecektir.

koymayı hedeflemektedir. Özellikle hadis literatürü içerisinde Kütüb-i Sitte birikimini tefsir pratiğine dâhil etme biçimi, rivâyet-dirâyet dengesini kurmadaki özgünlüğünü göstermesi bakımından temel inceleme alanlarından biridir. Müfessirin bilgi kaynaklarını hiyerarşik bir düzen içinde konumlandırırken aklı, vahyin anlam alanını sınırlandıran değil; onu doğru biçimde anlamlandıran bir denetim ve temyiz aracı olarak kullanması, tezin epistemolojik eksenini oluşturmaktadır.

Ayrıca çalışma, İbn Atıyye'nin işârî ve bâtınî yorum eğilimlerine karşı dil ve nas merkezli bir metodolojik çerçeve inşa edişini, Endülüs ilmî ortamı bağlamında değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda müfessirin, tasavvufî yorumun sınırlarını belirleme konusundaki tutumu ile hukukî ve toplumsal meselelerde sergilediği realist yaklaşım arasındaki denge analiz edilmektedir. Özellikle kadı-asker kimliğinin bir yansıması olarak, kamu hukuku, savaş hukuku ve ukûbât alanlarına dair âyetlerin yorumunda ortaya çıkan maslahat merkezli ve pratik çözüm odaklı yaklaşımı, araştırmanın özgün inceleme başlıklarından birini teşkil etmektedir.

Sonuç olarak bu tez, İbn Atıyye'yi yalnızca nakil aktaran bir müfessir olarak değil; dil, kelâm ve fıkıh disiplinlerini Kur'ân yorumunda mezceden sistematik bir düşünür olarak konumlandırmayı hedeflemektedir. Böylece çalışma, klasik tefsir geleneğinin disiplinler arası bütünlüğünü görünür kılmayı ve bu bütünlüğü modern ilahiyat çalışmalarında metodolojik bir model olarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu araştırma, nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde betimsel ve analitik bir model esas alınarak yürütülecektir. Veri toplama yöntemi olarak doküman incelemesi tercih edilecek; araştırmanın temel veri kaynağını İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı eserinin tam metni oluşturacaktır. Bunun yanında klasik tefsir literatürünün temel kaynakları ile konuya dair çağdaş akademik çalışmalar destekleyici veri seti olarak değerlendirilecektir.

Veri toplama sürecinde eser hermenötik bir okuma ve sistematik metin analizi ilkeleri doğrultusunda taranacak; müellifin metodolojik tercihlerini, epistemolojik kabullerini ve yorum stratejilerini yansıtan pasajlar tespit edilerek belgelendirilecektir. Müfessirin çok yönlü ilmî kimliği dikkate alınarak disiplinlerarası bir analiz çerçevesi benimsenmiş;

dilbilim, kelâm, fıkıh ve hukuk alanlarına ait kavramsal araçlar tefsir metni bağlamında birlikte değerlendirilecektir.

Elde edilen verilerin analizinde nitel veri analizi tekniklerinden, özellikle içerik analizi ve tematik çözümleme yöntemlerinden yararlanılacaktır. Metinde tekrar eden metodolojik unsurlar belirlenerek; rivâyet kullanımı, dirâyet unsurları, dil tahlilleri, kelâmî çıkarımlar ve fıkhî istidlaller ayrı analiz kategorileri ve tematik kodlar altında sınıflandırılacaktır. Analiz sürecinde yalnızca lafız merkezli bir inceleme yapılmayacak; müfessirin bilgi anlayışı ve varlık tasavvurunu dikkate alan bütüncül bir çözümleme yöntemi uygulanacaktır. Araştırmada tümevarım yöntemi esas alınacaktır. Müfessirin tekil âyet yorumlarından hareketle genel metodolojik ilkeler tespit edilecek; parça-bütün ilişkisi gözetilerek sistematik bir düşünce yapısı ortaya konulacaktır.

Sonuç olarak bu çalışma; nitel araştırma yaklaşımı, doküman incelemesi, içerik analizi, tematik kodlama, tümevarım ve karşılaştırmalı çözümleme yöntemlerinin birlikte kullanıldığı, metin merkezli ve sistematik bir araştırma niteliği taşıyacaktır.

IV. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Bu çalışma, Endülüs tefsir geleneğinin zirve metinlerinden biri olan *el-Muharrerü'l-vecîz*'i merkezine alarak; tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve dil bilimleri gibi geniş bir yelpazeye yayılan 200'den fazla birincil ve ikincil kaynağın analiziyle vücut bulmuştur. Araştırmada kullanılan kaynaklar, tezin disiplinlerarası karakterine uygun olarak aşağıdaki şekilde tasnif edilecektir:

Araştırmanın ana materyalini İbn Atıyye el-Endelüsî'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı eseri oluşturmaktadır. Eserin kullanımında, erişilebilirliği ve dijital platformlardaki yaygınlığı nedeniyle Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed tarafından tahkik edilen 2001 Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye baskısı temel alınacaktır. Ancak neşirler arası mukayese ve rivayetlerin sıhhati noktasında, önceki baskılara nazaran daha kapsamlı tashihler içeren ve nadir yazma nüshalarla mukabele edilerek hazırlanan Katar Diyânet İşleri Bakanlığı'nın 2015 neşrinden de referans kaynak olarak istifade edilecektir. Tahkiki gerçekleştiren kişilerin

isimlerinin belirtilmemiş olması, tahkikin ilmî sorumluluğu ve yöntemi açısından bazı eleştirilere konu olması nedeniyle Fas Vakıflar Bakanlığı Baskısı tercih edilmeyecektir.[3]

İbn Atıyye'nin metodolojik konumunu belirlemek amacıyla, başta Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'ı olmak üzere; Sa'lebî'nin (öl. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân*'ı, Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı ve kendisinden sonraki Endülüs geleneğini temsil eden Kurtubî (öl. 671/1273) ve Ebû Hayyân (öl. 745/1344) gibi müfessirlerin eserleri karşılaştırmalı olarak kullanılacaktır. Ayrıca Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Te'vîlât*'ı ve Ömer en-Nesefî'nin (öl. 537/1142) *et-Teysîr*'i gibi Doğu İslam dünyasının sentezci eserleri, tezin sentezci karakterini destekleyen temel başvuru kaynakları arasındadır. Kur'ân ilimleri bağlamında ise Zerkeşî (öl. 794/1392) ve Süyûtî (öl. 911/1505) gibi otoritelerin külliyatı, teorik çerçevenin inşasında kullanılacaktır.

Müfessirin kadı ve hadisçi kimliğini tahlil etmek amacıyla, başta Kütüb-i Sitte olmak üzere Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *Müsned*'i Beyhakî'nin (öl. 458/1066) *es-Sünen*'i, Taberânî'nin *Muʿcemleri* (öl. 360/971) birincil veriler olarak taranacaktır. İbn Atıyye'nin Mâlikî fıkıh kültürü ve Eş'arî kelâmî paradigmasını tespit etmek için Eş'arî (öl. 324/935-36), Bâkıllânî (öl. 403/1013) ve Cüveynî (öl. 478/1085) gibi kelâm otoriteleri ile Mâlik b. Enes (öl. 179/795), Sahnûn (öl. 240/854) ve İbn Abdilber (öl. 463/1071) gibi fıkıh âlimlerinin eserlerine müracaat edilecektir. Bu kaynaklar, müfessirin ahkâm âyetlerindeki tercihlerini ve itikâdî tevillerini anlamlandırmada temel dayanak noktalarını oluşturmuştur.

İbn Atıyye'nin dil merkezli tefsir yöntemini analiz edebilmek için Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) *el-Kitâb*'ı, Halîl b. Ahmed (öl. 175/791), Kisâî (öl. 189/805), Ferrâ (öl. 207/822), Müberred (öl. 286/900), İbn Cinnî (öl. 392/1002), Abdülkâhir Cürcânî (öl. 471/1078-79) ve Sekkâkî (öl. 626/1229) gibi dil âlimlerinin eserleri, İbn Atıyye'nin dilsel tahlillerinin arka planını görmek için kullanılacaktır. Müfessirin şiirle istişhad yöntemini değerlendirmek için klasik Arap şiiri divanları taranacaktır. Ayrıca müfessirin yaşadığı Endülüs konjonktürünü, kadı-asker kimliğini ve Murâbıtlar döneminin sosyo-politik atmosferini anlamak adına İbn Beşküvâl (öl. 578/1183), İbnü'l-Hatîb (öl. 776/1374/75),

[3] Muhammed Abdullah Âl Şâkir, "Abesü'l-mechûl ve'l-ma'lûm", *Mecelletü'l-beyân* 41 (1991), 29.

İbn Haldûn (öl. 808/1406) ve Makkarî (öl. 1041/1632) gibi tarihçilerin biyografi ve coğrafya çalışmaları birincil tarihî veriler olarak kullanılacaktır.

Tezin özgünlüğünü pekiştirmek ve literatürdeki boşluğu doldurmak amacıyla, İbn Atıyye ve Endülüs tefsir geleneği üzerine Türkiye'de ve İslam dünyasında yapılmış olan güncel doktora tezleri, makaleler ve monografiler sistematik bir analize tabi tutulacaktır. Bu literatür taraması, çalışmanın mevcut akademik birikim içerisindeki farkını ve katkısını belirlemede rehberlik edecektir. Kaynaklar, sadece bilgi aktarımı amacıyla değil; İbn Atıyye'nin metodolojisini, dilsel yönünü, kırâat yaklaşımını, fıkhî ve kelâmî değerlendirmelerini, tefsir ekollerindeki yerini bilimsel bir bütünlük içinde tespit etmek için doğrudan kullanılacaktır.

V. LİTERATÜR

el-Muharrerü'l-vecîz üzerine yapılan akademik çalışmaların sistematik biçimde tasnif edildiği kapsamlı bir literatür değerlendirmesi, 2014 yılında tamamlanan bir doktora tezinde sunulmuştur.[4] Bu bölümde tekrar mahiyetine düşmemek amacıyla 2014 yılı öncesi çalışmalara yeniden yer verilmeyecek; bunun yerine 2014 yılı sonrasında gerçekleştirilen tez ve makaleler ele alınacaktır.

A. Yüksek Lisans Tezi Çalışmaları

2014 yılı sonrasında *el-Muharrerü'l-vecîz* merkezli yapılan yüksek lisans tezleri, İbn Atıyye'nin tefsirini belirli tematik alanlar üzerinden ele almış, müfessirin tefsir metodolojisini bütüncül olarak ele almaktan ziyade, onun tefsirdeki yaklaşımını eleştiri, hitap üslûbu, nüzûl bağlamı, nesh, kıssa yorumu ve dilbilimsel analiz gibi özel başlıklar etrafında incelemiştir.

1. Amannisa Alimoğlu tarafından İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2016 yılında tamamlanan çalışmada, İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı tefsirinde Taberî'ye yönelttiği eleştiriler sistematik biçimde ele alınmıştır. Çalışma, tefsir geleneğinde eleştiri olgusunu tarihî arka planı içerisinde incelemekte; İbn Atıyye'nin rivâyet, tercih ve yöntem bakımından Taberî'ye yönelttiği tenkitleri tasnif

[4] Erdem, *İbn Atiyye'nin "el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz" Adlı Eserinin Dil Özellikleri*, 54-58.

ederek değerlendirmektedir. Bu yönüyle söz konusu tez, İbn Atıyye'nin dirâyet yönünü ve eleştirel tefsir anlayışını görünür kılan önemli bir katkı niteliği taşımaktadır.[5]

2. Ayşenur Elif Ünal tarafından Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2019 yılında tamamlanan çalışmada, İbn Atıyye'nin tefsirinde Hz. Peygamber'e yönelik hitapları ele alış biçimi incelenmiştir. Mekkî ve Medenî sûreler ayrımı esas alınarak yapılan analizlerde, hitapların muhatabı, muhtevası ve bağlamı kronolojik bir düzen içerisinde değerlendirilmiştir. Çalışma, İbn Atıyye'nin hitapları nüzûl süreciyle irtibatlı biçimde yorumlama yaklaşımını ortaya koyması bakımından dikkat çekmektedir.[6]

3. Halil Acar tarafından İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2021 yılında tamamlanan tezde, İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı tefsirinde Ehl-i kitap ayetlerine yaklaşımı ele alınmıştır. Çalışmada Ehl-i kitap kavramının kapsamı, inanç esasları ve Müslümanlarla ilişkiler bağlamında yapılan yorumlar tematik bir tasnifle incelenmiştir. Bu yönüyle tez, İbn Atıyye'nin polemik, tebliğ ve fıkhî değerlendirmelerini birlikte ele alan bütünlüklü bir perspektif sunmaktadır.[7]

4. Mehmet Halil Üzümcü tarafından Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde 2021 yılında tamamlanan çalışmada, İbn Atıyye'nin peygamber kıssalarını yorumlama metodu incelenmiştir. Çalışma, Kur'ân'daki kıssaların mahiyeti ve anlatım özellikleri çerçevesinde, özellikle ihtilaflı meselelerde İbn Atıyye'nin yorum tercihlerini, rivâyet kullanımını ve metodolojik yaklaşımını analiz etmektedir. Bu yönüyle tez, müfessirin kıssa tefsirindeki seçici ve dengeleyici tutumunu ortaya koymaktadır.[8]

5. Kemal Arpacı tarafından Iğdır Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde 2022 yılında tamamlanan tezde, İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı tefsirinde esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini ele alış yöntemi konu edinilmiştir. Çalışmada, sahâbe ve tâbiîn rivâyetlerinin kullanımı, birden fazla nüzûl sebebi karşısındaki tercih kriterleri ve bağlamla ilişkilendirme biçimleri ayrıntılı biçimde değerlendirilmiştir. Bu yönüyle tez,

---

5 Amannisa Alimoğlu, *İbn Atıyye El-Endelüsî'nin Tefsirde İbn Cerir Et-Taberî'ye Yönelttiği Eleştirileri* (İstanbul : 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

6 Ayşenur Elif Ünal, *İbn Atıyye'nin Tefsirinde Hz. Peygamber'e Yönelik Hitapları Ele Alış Biçimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Soyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

7 Halil Acar, *İbn Atıyye'nin El-Muharrerü'l-Vecîz Adlı Tefsirinde Ehl-İ Kitaba Bakışı* (İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

8 Mehmet Halil Üzümcü, *İbn Atıyye'nin el-Muharrerü'l-vecîz Adlı Tefsirinde Peygamber Kıssalarını Yorumlama Metodu* (Mardin: Artuklu Üniversitesi Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

İbn Atıyye'nin nüzûl bağlamını tefsirde işlevsel bir unsur olarak nasıl kullandığını göstermektedir.[9]

6. Rabia Bakır tarafından İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2023 yılında tamamlanan çalışmada, İbn Atıyye'nin neshe yaklaşımı Endülüs tefsir geleneği bağlamında ele alınmıştır. Özellikle "seyf ayeti" ekseninde yapılan değerlendirmelerde, müfessirin teorik nesh anlayışı ile pratikteki uygulamaları karşılaştırılmıştır. Çalışma, İbn Atıyye'nin neshe dair yaklaşımının hem sünnî geleneğe bağlılığını hem de Endülüs'ün tarihî ve sosyal şartlarıyla irtibatını ortaya koyması bakımından dikkat çekmektedir.[10]

7. Mehmet Emin İlhan tarafından Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2024 yılında tamamlanan tezde, İbn Atıyye ile Ebû Hayyân'ın tefsirleri dilbilimsel açıdan karşılaştırılmıştır. Bakara sûresi özelinde yapılan analizlerde, nahiv, sarf ve dilsel tercihler üzerinden iki müfessirin yaklaşımı mukayeseli biçimde ele alınmıştır. Bu yönüyle çalışma, İbn Atıyye'nin dil merkezli tefsir anlayışını ve sonraki müfessirler üzerindeki etkisini ortaya koyan önemli bir katkı sunmaktadır.[11]

B. Doktora Tezi Çalışmaları

2014 yılı sonrasında *el-Muharrerü'l-vecîz*'i merkeze alan doktora tezleri, yüksek lisans çalışmalarına kıyasla daha geniş bir teorik çerçeveye sahip olup, İbn Atıyye'nin tefsir anlayışını bağlam, kırâat, müşkilü'l-Kur'ân, sosyo-kültürel zemin ve mukayeseli tefsir yöntemi gibi disiplinler arası alanlarda derinlemesine incelemiştir. Bu çalışmalar, müfessirin yöntemini tekil meseleler üzerinden değil, çoğu zaman kuramsal ve karşılaştırmalı bir perspektifle ele alarak literatüre önemli katkılar sunmuştur.

1. Yasir Adel Zaynal Albayatı tarafından Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2016 yılında tamamlanan doktora tezinde, tefsirde bağlam (siyak–sibak) ilkesi İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı eseri özelinde ele alınmıştır. Çalışmada bağlamın, lafız ve mânânın tespitinde bir delil olarak nasıl işlev gördüğü incelenmiş; nüzûl, kırâat, gramer ve nesh gibi Kur'ân ilimleriyle ilişkisi örnekler üzerinden

---

9 Kemal Arpacı, *İbn Atıyye'nin "el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz" Adlı Eserinde Esbâb-ı Nüzûl* (Iğdır: Iğdır Üniversitesi Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

10 Rabia Bakır, *İbn Atıyye el-Endelüsî'nin Neshe Yaklaşımı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

11 Mehmet Emin İlhan, *İbn ʿAtıyye ve Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Tefsirlerinin Dilbilim Açısından Karşılaştırılması -Bakara Sûresi Özelinde-* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Beştaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

değerlendirilmiştir. Bu yönüyle tez, İbn Atıyye'nin metin merkezli ve bütüncül yorum anlayışını ortaya koyan kapsamlı bir çalışma niteliğindedir.[12]

2. Arslan Karaoğlan tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2017 yılında tamamlanan doktora tezinde, *el-Muharrerü'l-vecîz* ile Şevkânî'nin (öl. 1250/1834) *Fethu'l-kadîr* adlı tefsiri mukayeseli olarak ele alınmıştır. Çalışma, her iki müfessirin tefsir kaynakları, Kur'ân ilimlerine yaklaşımları ve yöntemsel tercihlerini karşılaştırmakta; Endülüs ve Yemen tefsir birikimleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaktadır. Bu bağlamda tez, İbn Atıyye'nin klasik tefsir geleneği içindeki konumunu mukayeseli bir perspektifle değerlendirmektedir.[13]

3. Rıfat Ablay tarafından Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2019 yılında tamamlanan doktora tezinde, İbn Atıyye'nin tefsirinde kırâat olgusu incelenmiştir. Çalışmada müfessirin sahih ve şâz kırâatleri ele alış biçimi, kırâatler arasında yaptığı tercihler ve bu tercihlerin dilsel ve fıkhî sonuçları değerlendirilmiştir. Bu yönüyle tez, *el-Muharrerü'l-vecîz*'in kırâat ilmiyle kurduğu ilişkiyi sistematik biçimde ortaya koyan önemli bir katkı sunmaktadır.[14]

4. Rukiye Çelebi tarafından Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2025 yılında tamamlanan doktora tezinde, Begavî (öl. 516/1122) ve İbn Atıyye tefsirlerinde sosyo-kültürel bağlamın yorumlara yansıması karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Çalışma, müfessirlerin yaşadıkları coğrafya ve tarihî şartların tefsirlerine etkisini analiz etmekte; İbn Atıyye'nin Endülüs bağlamında geliştirdiği yorum anlayışını sosyo-kültürel bir perspektifle değerlendirmektedir. Bu yönüyle tez, tefsirin tarihî ve toplumsal arka planını merkeze alan özgün bir yaklaşım sunmaktadır.[15]

5. Enise Osmanoğlu Bengi tarafından Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde 2025 yılında tamamlanan doktora tezinde, İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı tefsirinde müşkilü'l-Kur'ân meselesi ele alınmıştır. Çalışmada, zahiren çelişkili gibi görünen âyetlerin te'vili, müşkil kavramının mahiyeti ve bu bağlamda İbn Atıyye'nin

---

12 Yasir Adel Zaynal Albayatı, *Tefsirde Bağlam (Siyak) Ve el-Muharrerü'l-Veciz Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Soyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

13 Arslan Karaoğlan, *el-Muharraru'l-vecîz İle Fethu'l-kadîr Adlı Tefsirlerin Mukâyesesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Soyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

14 Rıfat Ablay, *İbn Atiyye Tefsirinde Kıraat Olgusu* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

15 Rukiye Çelebi, *Begavî Ve İbn Atiyye Tefsirlerinde Sosyo-Kültürel Bağlamın Yansımaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Soyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025).

benimsediği yöntem incelenmiştir. Bu yönüyle tez, müfessirin dirâyet ağırlıklı yaklaşımını ve Kur'ân'ın iç tutarlılığını savunma biçimini ortaya koyan önemli bir akademik katkı niteliğindedir.[16]

Bu çalışmamız, *el-Muharrerü'l-vecîz* üzerine yapılan önceki çalışmaların aksine, İbn Atıyye'nin tefsir anlayışını tekil meseleler veya belirli tematik başlıklar üzerinden değil; rivâyet–dirâyet dengesi, epistemolojik ve ontolojik arka planı ile birlikte bütüncül bir metodoloji olarak ele almaktadır. Literatürdeki tezler, müfessirin tefsirini kırâat, bağlam, müşkilü'l-Kur'ân, nesh veya mukayeseli okumalar gibi sınırlı alanlarda incelemişken, bu çalışma İbn Atıyye'nin tefsirini dil, fıkıh, kelâm ve Kur'ân ilimlerini mezceden tutarlı bir düşünce sistemi olarak yeniden inşa etmeyi hedeflemektedir. Bu yönüyle tez, İbn Atıyye'nin ilmî mirasını parçalı yaklaşımların ötesine taşıyarak, *el-Muharrerü'l-vecîz'*i metodolojik bütünlüğü içerisinde değerlendiren özgün bir çalışma niteliği taşımaktadır.

C. Makale Çalışmaları

2014 yılı sonrasında *el-Muharrerü'l-vecîz* merkezli kaleme alınan makaleler, İbn Atıyye'nin tefsirini çoğunlukla belirli meseleler ve karşılaştırmalı örnekler üzerinden ele almış; müfessirin yöntemi, dil anlayışı, kelâmî tercihler ve Kur'ân ilimleriyle ilişkisi gibi alanlara odaklanmıştır. Bu çalışmalar, *el-Muharrerü'l-vecîz'*in klasik tefsir geleneği içerisindeki yerini görünür kılmakla birlikte, genellikle tek bir problem alanıyla sınırlı analizler sunmuştur.

1. Abdulmuttalip Arpa tarafından 2017 yılında *The Journal of Academic Social Science Studies*'te yayımlanan çalışmada, İbn Atıyye'nin tefsirinde İʿtizâlî yoruma atfedilen unsurlar ele alınmış; müfessirin bazı âyetlerde Muʿtezilî ilkelerle ilişkilendirilen yorumları tahlil edilmiştir. Çalışma, İbn Atıyye'ye yöneltilen eleştirileri tartışarak, bu iddiaların hangi ölçüde isabetli olduğunu sorgulaması bakımından dikkat çekmektedir.[17]

2. Ousama Ekhtiar ve Zelal Aboud tarafından 2019 yılında *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanan makalede, İbn Atıyye ile Ebû Hayyân'ın tefsirleri nahiv tevcih kaideleri bağlamında karşılaştırılmıştır. Çalışma, Endülüs tefsir geleneğinde

[16] Enise Osmanoğlu Bengi, *İbn Atıyye'nin El-Muharrerü'l-vecîz Adlı Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân* (Yalova: Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025).

[17] Abdulmuttalip Arpa, "İbn Atiyye El-Endelüsî'nin Tefsirinde İ'tizâlî Yorum", *The Journal of Academic Social Science Studies* 11/64 (01 Ocak 2017), 159-166.

dilsel tercihlerin nasıl şekillendiğini ortaya koymakta; her iki müfessirin nahivle ilişkisini mukayeseli bir yöntemle incelemektedir.[18]

3. Abdurrahim Kaplan tarafından 2020 yılında yine *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanan makalede, İbn Atıyye'nin tefsirinde şefaat meselesi ele alınmış; müfessirin ilgili âyetleri yorumlarken benimsediği rivâyet ve dirâyet dengesi değerlendirilmiştir. Bu çalışma, İbn Atıyye'nin kelâmî tartışmalara yaklaşımını belirli bir inanç meselesi üzerinden görünür kılmaktadır.[19]

4. Kadir Taşpınar tarafından 2022 yılında *Dergiabant*'ta yayımlanan çalışmada, İbn Atıyye ve İbn Cüzey'in tefsir mukaddimelerinde yer alan kırâat meseleleri karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Makale, *el-Muharrerü'l-vecîz'*in sonraki Endülüs tefsirleri üzerindeki etkisini, mukaddime geleneği üzerinden değerlendirmesi bakımından önem arz etmektedir.[20]

5. Saliha Türcan tarafından 2022 yılında S*üleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanan makalede, İbn Atıyye'nin iʿrâb tercihleri iʿrâb–mânâ ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Çalışma, müfessirin dilbilimsel verileri anlam inşasında nasıl kullandığını ve iʿrâbı yorum sürecinde hangi ölçütlerle araçsallaştırdığını ortaya koymaktadır.[21]

6. Enes Büyük tarafından 2022 yılında Dergiabant'ta yayımlanan makale, İbn Atıyye'nin tefsirini oluştururken faydalandığı dilbilim, hadis ve özellikle Mâlikî fıkhı gibi zengin kaynak havzasını tasnif ederek incelemekte, müfessirin kaynak kullanımındaki metodolojik tercihlerini ve bazı isim karıştırmalarından kaynaklanan literatürdeki hataları tashih etmektedir.[22]

---

18 Ousama Ekhtıar - Zelal Aboud, "Endülüslü Müfessir İbn-i Atiye ve Ebu Hayyan'a Göre Nahiv Tevcih (Rehberlik) Kaideleri Örnekleri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2019), 11-26.

19 Abdurrahim Kaplan, "İbn Atiyye Tefsirinde Şefaat", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 149-175.

20 Kadir Taşpinar, "İbn Atıyye ve İbn Cüzey Tefsirlerinin Mukaddimelerinde Yer Alan Kıraat Meselelerine Mukayeseli Bir Bakış", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (30 Kasım 2022), 282-301.

21 Saliha Türcan, "İ'râb-Mana İlişkisi Bakımından İbn Atıyye'nin İ'râb Tercihleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (20 Aralık 2022), 271-285.

22 Enes Büyük, "el-Muharrerü'l-Vecîz'in Kaynakları, Nüshaları, Neşirleri ve Hakkında Yapılan Bilimsel Çalışmalar", *Dergiabant* 10/2 (30 Kasım 2022), 395-420.

7. Mehmet Emin İlhan tarafından 2023 yılında *APJIR (Academic Platform Journal of Islamic Research)*'da yayımlanan makalede, İbn Atıyye ve Ebû Hayyân'ın Bakara sûresindeki istihzâ ifadelerini ele alış biçimleri, belâgat ilmi çerçevesinde incelenmiştir. Çalışma, kinâye ve tevriye gibi edebî sanatlar üzerinden yapılan analizlerle, İbn Atıyye'nin dilsel inceliklere dayalı yorum anlayışını göstermektedir.[23]

8. Rukiye Çelebi tarafından 2025 yılında *Tefsir Araştırmaları Dergisi*'nde yayımlanan makalede, sosyo-kültürel ortamın İbn Atıyye'nin tefsirine etkisi ele alınmış; Endülüs'ün siyasî ve toplumsal şartlarının yorumlara yansıması değerlendirilmiştir. Bu çalışma, müfessirin tarihî bağlamla kurduğu ilişkiyi merkeze alan bir yaklaşım sunmaktadır.[24]

9. Celal Özdin ve Kadir Taşpınar tarafından 2025 yılında *Baberti Dergisi*'nde yayımlanan makalede, tefsir geleneğinde yedi harf meselesi Taberî, İbn Atıyye ve diğer müfessirlerin mukaddimeleri üzerinden karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Çalışma, İbn Atıyye'nin yedi harf anlayışını klasik ve modern yorumlarla mukayese etmesi bakımından literatüre katkı sağlamaktadır.[25]

10. Vedat Yetkin tarafından 2025 yılında *Dergiabant*'ta yayımlanan makalede, tefsir ilminde selef rivâyetlerine yönelik eleştirel yaklaşım İbn Atıyye örneği üzerinden incelenmiştir. Çalışma, müfessirin sahâbe ve tâbiîn rivâyetlerini değerlendirirken benimsediği ölçütleri ortaya koyarak, *el-Muharrerü'l-vecîz*'in dirâyet yönünü belirginleştirmektedir.[26]

---

[23] Mehmet Emin İlhan, "İbn Atıyye ve Ebû Hayyân'ın Tefsirlerinde Bakara Sûresi'ndeki İstihzâ ile Tevriye ve Kinâye Sanatı", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 7/2 (20 Ağustos 2023), 208-216.

[24] Rukiye Çelebi, "Sosyo-kültürel Ortamın Tefsirlere Etkisi -İbn Atıyye Örneği-", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/2 (30 Ekim 2025), 778-796.

[25] Celal Özdin - Kadir Taşpınar, "Tefsir Geleneğinde Yedi Harf Meselesi: Taberî, İbn Atıyye, Kâsımî ve Süleyman Ateş'in Mukaddimeleri Özelinde Bir Değerlendirme", *Baberti* 22 (30 Aralık 2025), 20-49.

[26] Vedat Yetkin, "Tefsir İlminde Selef Tenkidi: İbn Atıyye Örneği", *Dergiabant* 13/2 (30 Kasım 2025), 415-434.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN ATIYYE'NİN HAYATI, İLMÎ YÖNÜ VE MUHARRERÜ'L-VECÎZ'İN TANITIMI

I. İBN ATIYYE'NİN HAYATI

A. İbn Atıyye'yi Var Eden Şartlar

Stratejik açıdan önemli bir bölgede[27] bulunması sebebiyle tarih içinde birçok devletin kendisine hâkim olmak istediği[28] Endülüs'ün ilk İslâmlaşma süreci, Emevî hanedanlığının hâkimiyeti altına girmesiyle olmuştur. Endülüs, 92/711 yılındaki Târık b. Ziyâd, Musa b. Nusayr gibi komutanların liderliğindeki fetihten 897/1492 yılında Gırnata düşene kadar yaklaşık sekiz asır boyunca Müslümanların idaresi altında kalmış ve ilk üç asır Emevî hanedanlığı, Endülüs ve çevresine hükmetmiştir.[29]

Endülüs'ün sosyal yapısının, fetihle birlikte bölgeye gelen unsurların yerli halklarla kaynaşması sonucu Arap, Berberî, yerel topluluklar ve Yahudiler gibi farklı etnik gruplardan oluştuğu görülmektedir.[30] Bununla birlikte Endülüs'te Sudanlılar, Romalılar ve Türkler gibi azınlıkların da olduğu bilinmektedir.[31] Dini bakımdan Endülüs toplumu, Müslümanlar ile Hıristiyan ve Yahudilerden oluşan gayr-i müslimler olarak iki sınıfta toplanmaktaydı. Toplumun esasını meydana getirenler Müslümanlar olup bunlar, Araplar, Berberiler, yerli halktan Müslüman olan müvelledler[32], Arapların azat ettikleri Mevâliler, Avrupa'dan getirilip azat edilen ve Müslüman olan Sakalibelerden oluşmaktaydı. Farklı ırklardan meydana gelmiş olan bu yapıyı bir arada tutan en önemli bağ ise din birlikteliğiydi.[33]

---

27 Ahmed Muhtâr Abbadi, *Fi't-tarihi'l-Abbasi ve'l-Endelüsi.* (Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.), 228-229.

28 Muhammed Abdullah İnân, *Devletü`l-İslam fi`l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1997), 1/27.

29 Abdurrahmân Alî el-Haccî, *et-Târîhu'l-Endelusî mine'l-fethi'l-İslâmî hattâ sukûti Gırnâta* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1981), 39; İsmail Hakkı Atçeken, *Endülüs'ün fethi ve Musa b. Nusayr.* (Ankara : Araştırma Yayınları, 2002), 24-32.

30 Faruk Bal, *Endülüs Emevi Devleti Sosyo-Ekonomik Yapısı (756-1031)* (İstanbul : Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 160.

31 Ali Hasan Abdülhamid, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelus asru'l-Murabıtîn ve'l-Muvahhidîn* (Mısır: Mektebetu'l-Hancî, 1980), 292.

32 Tarihçiler, Müslüman olan İspanyalılara Esâlime veya Müsâlime demişler, çocuklarına da Müvelledûn demişlerdir. Müslüman olmamakla birlikte Arap dil ve kültürünü benimseyen İspanyalılara ise Müsta'rabe demişlerdir. Bk. el-Haccî, *Târihu'l-Endelûs*, 284.

33 Faruk Bal, *Endülüs Emevi Devleti Sosyo-Ekonomik Yapısı*, ; (İstanbul : Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 41.

Müslümanların Endülüs'ü fethinin ardından herkes kendi dilini konuşmaya devam etmekteydi. Arapçanın resmi dil olması ve öğretimin bu dille yapılması halkın Arapça öğrenimini zorunlu hale getirmiş; IX. yüzyılın ortalarında Arapça halk için ortak yazı ve konuşma dili olmuştur.[34]

Endülüs'e ilmin ilk ulaşma kanalı, diğer İslâm coğrafyalarında olduğu gibi sahâbe ve tâbiîn nesli üzerinden gerçekleşmiştir. Bununla birlikte Endülüs'ün ilmî zenginliğine zemin hazırlayan temel etkenlerden biri, doğu İslâm dünyasından ilim erbabının kültürel ve ticari etkileşimler, göçler veya sırf ilim talebiyle gerçekleştirdikleri yolculuklar vasıtasıyla bilgi ve birikimi bölgeye taşımış olmalarıdır.[35] Bunun yanı sıra ilmi çalışmaların zirveye ulaşmasında yöneticilerin büyük payı olmuştur. Emevi halifesi III. Abdurrahman'ın (öl. 350/961) büyük gayretleri ve oğlu II. Hakem'in (öl. 366/976) devam ettirdiği ilmi kalkındırma hamleleri sayesinde Endülüs'ün ilmi çalışmalarda çok önemli konuma geldiği görülmektedir.[36] II. Hakem'in ilmi faaliyetleri sayesinde Kurtuba, çok sayıda esere kavuşmuş, âlimler için adeta bir cazibe merkezi haline gelmiş[37] ve Dâru'l-Ulûm ismini almıştır. Öyle ki sadece Hakem'in saray kütüphanesindeki kitap sayısının, dört yüz binden fazla olduğu bilinmektedir.[38] Yetmişe yakın halk kütüphanesinin bulunduğu şehirde ayrıca herkesin evinde bir kütüphane bulunması o dönemde ilme verilen kıymeti göstermektedir.[39] Bağımsız müderrislerce camilerde verilen derslerin meydana getirdiği Kurtuba Üniversitesinin şöhreti Bağdat ve Kahire medreselerini geçmiştir. Sadece Endülüslü değil, Avrupalı, Asyalı ve Afrikalı öğrencilerin de eğitim için buraya gelmesi, Kurtuba'nın şöhretini göstermektedir.[40]

Endülüs Müslümanları, bulundukları dönemde ilim ve medeniyet açısından eriştikleri seviye ile Avrupa gençliği üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Çünkü Endülüs'te Müslümanlar arasında okuma yazma bilmeyen neredeyse hiç kimse yokken, Avrupa'da

---

34 İdris Erdem, *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), 17.

35 Ahmed b. Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-ratîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 3/5.

36 Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2017), 488.

37 Muhammed b. Fettûh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes fî zikri vülâti'l-Endelüs* (Kahire: ed-Dârû'l-Mısriyye, 1966), 13.

38 Şahabettin Ergüven, "X. Ve XI. Yüzyıllarda Endülüs'ün İlmî ve Edebî Panoramasına Genel Bir Bakış", *İSTEM* 15 (01 Aralık 2010), 20.

39 Haccî, *et-Târîhu'l-Endelusî*, 317.

40 Rıfat Ablay, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Kıraat İbn Atıyye Örneği* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 38.

okuma yazma bilme ayrıcalığının yalnızca üst sınıfa mensup papazlarla sınırlı olduğu görülmektedir.[41]

Söz konusu ilmî inkişafın yanı sıra Kurtuba, kilometrelerce döşenmiş sokak lambalarıyla geceleri aydınlatılmış, farklı bölgelerden taş kanalların içine döşenen kurşun borularla bölgeye su getirilmiş, tarım ve ticaretin gelişmesiyle kendi zamanının bir medeniyet incisi haline gelmiştir. Bu durum ilmi gelişmişliklerin yanında Endülüs halkının maddi imkânlar konusunda da iyi bir seviyede olduğunu göstermektedir.[42] Endülüs'te birçok hamamın bulunması, suyun evin içine kadar gelmesi ve halkın sabun kullanması halkın temizliğe verdiği önemi göstermektedir.[43]

Endülüs'te halife ile vezirler arasındaki bağlantıyı sağlayan baş vezire Hâcib denilmektedir. Hâciblik sistemi I. Abdurrahman tarafından uygulamaya konulmuş, Emevîlerin son döneminde yönetimde zayıf kimselerin bulunması Hâciblik makamının nüfuzunu artırmıştır. Özellikle 976 yılında II. Hakem'in ölümünden sonra babası tarafından veliaht tayin edilmiş olan II. Hişâm'ın Hâcib İbn-i Ebû Âmir el-Mansûr tarafından tahta geçirilmesi Emevîlerde Hâciblik dönemi veya Âmiriler dönemi olarak isimlendirilen yeni bir dönemin başlamasına sebep oldu.[44] Ebû Âmir'in paralı ordu kurması, halife gibi hareket ederek idareyi tamamen eline alması halifelik makamını sembolik bir hale getirmiştir. Kendisi ve oğlu Abdülmelik, Hâciblik dönemlerinde başarılı siyaset sergilemişlerdir; ancak Ebû Âmir'in kardeşi Abdurrahman'ın Hâciblik makamına geçmesi ve ihtiraslarıyla kendisini veliaht olarak tayin ettirmesi Emevî hânedanı taraftarlarını galeyana getirmiştir. Paralı Berberî askerlerin taşkınlıkları da eklenince umumi bir isyan çıkmıştır. Endülüs'te uzun yıllar iç karışıklık devam etmiş ve Kurtuba ileri gelenlerinin Emevî hânedanlığını sürgün etmesiyle birlikte Endülüs Emevî Devleti yıkılmış oldu (422/1031).[45]

Uzun yıllar boyunca Avrupa'nın ilim merkezi olan Endülüs'te Emevî hanedanlığının yıkılışının ardından küçük-büyük beyliklerin kendi saltanatını ilan etmesiyle birlikte

---

41 Ergüven, "X. Ve XI. Yüzyıllarda Endülüs'ün İlmî ve Edebî Panoramasına Genel Bir Bakış", 20.
42 Haccî, *et-Târîhu'l-Endelusî*, 314.
43 Abdülhalim Üveys, *İbn Hazm el-Endelüsî ve cühüdühû fi'l-bahsi't-târîh ve'l-Hadârî* (Kahire: Şeriketü Suzler, 2002), 47.
44 Bal, *Endülüs Emevi Devleti Sosyo-Ekonomik Yapısı*, 90.
45 Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/214.

Mülûkü't-Tavâif (1031-1090) dönemi başlamıştır. Emevî hanedanlığının yönetiminde kurulmuş olan siyasi birlik ve emniyet dağılmıştır. Bölge genelinde yaklaşık olarak yirmi civarında bağımsız emirliğin kurulduğu kaynaklarda zikredilmektedir. [46] Endülüs'te Müslüman birliğinin sembolü olan Emevî halifeliğinin yıkılmasıyla her beylik bağımsız şehir devletine dönüştüğünden tek devlet fikri yok olmuştur. Yeni kurulan şehir devletlerinin temel hedefi kendi sınırlarını korumak olduğundan dış düşman faktörü Hristiyanlardan, sınır komşusu olan Müslümanlara dönmüştür. Bunun sonucu olarak birbirlerini tehdit unsuru olarak görmüşler ve birbirleriyle savaşmışlardır. Böylelikle Mülûkü't-Tavâif arasında gerçekleşen savaşlar yarımadada Müslümanların zayıf düşmesine ve Hristiyanların bölgeyi işgaline ortam hazırlamıştır.[47]

Müslümanların zayıf düşmesinden istifade eden Hristiyan krallıkları *Reconquista* sürecini gerçekleştirmek adına bu durumu bir imkân olarak değerlendirmişlerdir. İlk saldırı 1057'de Kastilya Kralı I. Fernando tarafından Batalyevs'e yapılmıştır. Kral 1057'de Batalyevs'te hüküm süren Eftâsiler'i, 1062'de de Tuleytula'da hüküm süren Zünnileri ve İşbiliyye'de hüküm süren Abbâdîleri haraca bağlar. Fakat Müslümanlar, Hristiyanlar karşısında en büyük kaybı 1085 yılında Kastilya Kralı VI. Alfonso'nun, Endülüs'ün Kurtuba'dan sonra en büyük ikinci şehri olan Tuleytula'yı zaptetmesiyle yaşamışlardır.[48] Müslümanların en önemli savunma merkezlerinden birinin kaybedildiğinin duyulmasıyla birlikte halk paniğe kapılmış ve İslâm âlemi *Reconquista* tehlikesini fark edebilmiştir. Bu gelişme, Endülüs'ün geleceğine dair kaygıları artırmıştır. Hristiyanlara karşı en büyük savunma merkezlerinden biri düşünce emirlerden bazıları yaklaşmakta olan tehlikeye karşı halkın teşvikiyle kuzey Afrika'da hüküm süren ve kökenleri Berberî olan Murâbıtlardan yardım talep etmişlerdir.[49]

Son Abbâdî emîri Mu'temid-Alellah veya Eftasî Emîri Mütevekkil, on üç emirin onayı ile Hristiyan istilasını durdurmak için Murâbıtların lideri Yusuf b. Tâşfîn'den yardım talep etmiştir. Murâbıtların lideri Yusuf b. Tâşfîn on üç Endülüs emirinin imzaladığı davet mektubunu aldığında Ceziretülhadrâ'nın kendisine verilmesini şart koşarak Endülüs'e

---

46 İhsan Abbas, *Târihu'l-edebi'l-Endelusî (Asru't-Tavâifi ve'l-Murâbitîn)* (Beyrut: Dâru's-Sakâfe, 1978), 21-14; Haccî, *et-Târîhu'l-Endelusî*, 354; Mehmet Özdemir, "Mülûkü't-Tavâif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/31/553-554.

47 Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1/301-302; Mehmet Özdemir, "Endülüs'ün Yıkılış Sürecinde Öne Çıkan Bazı Hususlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 244-245.

48 Özdemir, "Endülüs", 11/214.

49 Özdemir, "Endülüs", 11/214; Haccî, *et-Târîhu'l-Endelusî*, 351-352.

yardıma gelir (479/1086).[50] Batalyevs'in 8 km kuzeydoğusundaki Zellâka ovasında yapılan savaşta Kastilya Kralı VI. Alfonso ağır bir mağlubiyet alır. Bu savaşla Hristiyan yayılması durmuş, bu savaş *Reconquista* hareketinin iki yüzyıl gecikmesine neden olmuştur. Zellâka zaferinin ardından Abbasi halifesi Muktedî-Biemrillâh tarafından Yusuf b. Tâşfîn'e Emîrü'l-müslimîn ve Nâsırüddîn unvanları verilmiştir.[51]

Yusuf b. Tâşfîn'in ülkesine dönmesiyle Müslüman emirler tekrar birbirleriyle mücadeleye başlamış, bunu fırsat bilen Kastilya kralı haçlı ordusu toplayarak tekrar saldırılara başlamıştır.[52] Abbâdî emirinin çağrısı üzerine Tâşfîn, emirlerin Endülüs'ü koruyamayacağını anlayarak Gazzâlî (öl. 505/1111) ve İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî (öl. 520/1126) gibi fakihlerden, emirlerle savaşmanın cevazı hakkında fetva alarak Endülüs'te siyasi birliği sağlamış, Endülüs'ü Murâbıtlar Devleti'nin bir eyaleti haline getirerek emirleri kendisine bağlamıştır.[53] Endülüs'te yarım asırdan fazla hüküm süren Murâbıtlar, ilk 25 yıl ülkede istikrar sağlayarak Hristiyanlara karşı başarılı cihat faaliyetleri yürütmüştür. Sonraki yıllarda fakihlerin, emirlerin ve halkın kendilerinden desteğini çekmesiyle iç karışıklıklar baş göstermiş ve Hristiyan istilası tekrar başlamıştır.[54] Bu dönemde Müslümanların gücü azalsa da ilmi faaliyetler hiç durmamıştır.[55]

Emevî halifeliği ve emirlikler döneminde fakihler, yöneticilerin dini ve dünyevi konularda kendilerine danışmaları sebebiyle mükemmel bir konuma sahipti. Murâbıtlar Devleti dini temelde kurulmuş bir devlet olduğundan devletin kuruluşundan yıkılışına kadar fakihler, devlet işlerinin gidişatında daha önceden olduğu gibi nüfuz sahibi olmuşlardır.[56] Yusuf b. Tâşfîn'in Endülüs'ü ele geçirmesine fakihlerin daveti etkili olmuştur. Yusuf b. Tâşfîn'in onlarla istişare etmeden hiçbir iş yapmaması konum ve

---

50 İsmail Yiğit, "Murâbıtlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/152; Adnan Adigüzel, "Mağrib ve Endülüs'ü Birleştiren Lider Yusuf b. Taşfin", *İSTEM* 32 (28 Aralık 2018), 243.

51 Sadun Abbas Nasrullah, *Devletü'l-Murabitîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs Ahdu Yusuf b. Taşfîn emiru'l-Murabitîn* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1985), 88-92; Mehmet Özdemir, "Zellâka Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/222-223.

52 Abbas Nasrullah, *Devletü'l-Murabitîn*, 103.

53 İbrahim Kâdirî Bûtşîş, *el-Magribu ve'l-Endelusu fî asri'l-Murâbıtîn* (Beyrut: Dâru't-Talîa, 1993), 14; İnân, *Devletü'l-İslam*, 3/43-44; Mehmet Özdemir, "Yûsuf b. Tâşfîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/31.

54 Yiğit, "Murâbıtlar", 31/153.

55 Haccî, *et-Târîhu'l-Endelusî*, 450.

56 İsmet Abdullatif Dendeş, *el-Endelus fî nihâyeti'l-Murâbıtîn ve mustehalli'l-Muvahhıdîn 'asru't-tavâifi's-sânî* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 25-26.

nüfuzlarını artırmıştır.[57] Mâlikî mezhebi Endülüs'te hâkim bir mezhepti. Özellikle de kurulmasında Mâlikî âlimlerin katkıda bulunduğu Murâbıtlar döneminde bu mezhebe mensup fakihler bazı bölgelerde valilik yaparak devlet yönetiminde söz sahibi olmuşlardır.[58] Devlet politikası gereği kadıların görüşünün alınması kural haline gelince, kadılar yetki bakımından diğer devlet ricâlinin önüne geçmiş, bu durum yıkılış döneminde onları alternatif lider haline getirmiştir. Gırnata, Kurtuba, Mâleka'da çıkan isyanlara şehrin kadılarının liderlik etmesi konumlarının önemini ve halk üzerinde etkilerini göstermektedir.[59]

Murâbıtlar Devleti askeri bir temel üzerine kurulmuştu. Fetihlerde ekonomi zirvede olur, fetihler sona erdiğinde kaynaklar kesildiğinden ekonomi geriler ve devlet geliri de kesilirdi. Yusuf b. Tâşfîn zamanında sadece şerî vergiler alınırken Ali b. Yûsuf'un alınıp satılan her mal üzerine vergi koyması halkı zor durumda bırakmıştır.[60] Devlet içinde kabile mirasının devam etmesi, siyasi görevlerin sadece Lemtûne kabilesine verilmesi diğer kabilelerin kırgınlığına yol açarak devleti devirmek için fırsat kollamalarına sebebiyet vermiştir.[61]

Yusuf b. Tâşfîn'in ölümünün ardından yerine geçen Ali b. Yusuf döneminde Hristiyanlar ve Berberi topraklarındaki Muvahhidlerin neden olduğu zorluklar yavaş yavaş baş göstermeye başlar. Otuz yedi yıl süren hükümdarlıktan sonra ölen Ali b. Yusuf'un yerine tahta çıkan oğlu Tâşfîn ise iki yıllık hükümdarlık dönemi boyunca Muvahhidlerle savaşır ve art arda yenilgiler alır. Endülüs halkı da bu karışıklıktan istifade ederek isyan ederler.[62] Abdülmü'min el-Kûmî liderliğindeki Muvahhidlerin, Murâbıtlara karşı olan yedi yıllık mücadelesinin neticesinde Muvahhidler, Ali b. Yusuf'un ölümünden dört yıl sonra Murâbıtlar Devleti'nin başkenti Merrâkeş'i ele geçirerek 541/1147 yılında Murâbıtlar Devleti'ni ortadan kaldırmışlardır.[63]

Müellifimiz olan İbn Atıyye'nin doğum tarihi ve vefat tarihi Murâbıtlar Devleti'nin kurulması ve yıkılmasıyla örtüşmektedir.

---

57 Abdülhamid, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye*, 336-338; Bûtşîş, *el-Magrib*, 16.
58 Dendeş, *el-Endelus*, 26.
59 Yiğit, "Murâbıtlar", 31/154.
60 Bûtşîş, *el-Magrib*, 17; Yiğit, "Murâbıtlar", 31/155.
61 Bûtşîş, *el-Magrib*, 17; Yiğit, "Murâbıtlar", 31/153.
62 Abdülaziz Salim, *Târihu medîneti'l-meriyyeti'l-İslâmiyye* (İskenderiyye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, 1984), 92.
63 Yiğit, "Murâbıtlar", 31/153.

B. İbn Atıyye'nin Hayatı

1. Doğumu

Müfessirimiz İbn Atıyye Gırnata'da 481/1088 yılında doğmuştur. Tam adı Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahman b. Gâlib b. Temâm b. Abdürraûf b. Abdullah b. Temam b. Atıyye el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Mâlikî el-Endelüsî şeklinde geçmektedir.[64]

İbn Atıyye Endülüs Gırnata'da, Murâbıtların lideri Yusuf b. Tâşfîn'in Müslümanlara yardım için ikinci defa Endülüs'e girdiği sene olan 481/1088 yılında doğdu.[65] Künyesi Ebu Muhammed olan İbn Atıyye'nin soyu, Endülüs'ün fethi sırasında Endülüs'e gelen Arap ordusu sancaktarı, Atıyye b. Halid b. Haffâf b. Eslem b. Mükrim el-Muharibî 'ye dayanır. İbn Atıyye'nin, dedelerinin Mudar kabilesine mensup olduğunu söylemesiyle birlikte kaynaklarda Rebîa kabilesine mensup olduğu görüşü de geçmektedir.[66]

İbn Atıyye, pek çok âlimin yetiştiği, ilimle şöhret bulmuş bir soydan gelmektedir.[67] 1.Hişam (788-796) döneminde Mâlikî mezhebinin Endelüs'ün resmi mezhebi haline geldiği bilinmektedir.[68] İbn Atıyye de Mâlikî mezhebinin Endelüs'teki fakihlerindendir.[69] Mâlikî mezhebine mensup olan fakihlerin birçok yetkiyle donatıldığı Murâbıtlar döneminde[70] yaşamış olan İbn Atıyye, Murâbıtlar Devleti'nin son zamanlarında el-Meriyye (Meriye) kadılığına tayin edilerek uzun yıllar kadılık yapmıştır.[71] Kadılık makamının fazlasıyla itibarda olduğu bu dönemde Murâbıtlar Devleti'nin idarecileriyle arasını iyi tutmuş ve zaman zaman onlarla fikirlerini paylaşmıştır. Kadılık yaptığı yıllarda

---

64 Ebû Abdillâh Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3/412; Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadıl İbrahim (Lübnan: Mektebetu'l-Asriyye, 1431), 2/73; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Dârû İhyai't-Turâsi'l-Arabi, 1987), 5/93.

65 Süyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 2/73; Yiğit, "Murâbıtlar", 31/31/153.

66 Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, thk. Ebû'l-Ecfân Muhammed - ez-Zâhî Muhammed (Beyrut: Dârû'l-Ğarbi'l-İslamî, 1983), 60; Abdulhamit Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/338.

67 Hasan b. Abdullah en-Nübâhî, *Tarîhu kudâti'l-Endelüs* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983), 109; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 3/412.

68 Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz b. İbrâhîm İbnü'l-Kûtıyye, *Târîhu iftitâḥi'l-Endelüs*, thk. İbrâhim el-İbiyârî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, 1989), 62,75.

69 İbrahim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb* (Kahire: Dâru't-Türâs, 2011), 2/57-58.

70 Eyyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/523; Emin, *Zuhru'l-İslam*, 483.

71 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr İbnu'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fî ashâbi'l-kâdi'l-İmâm Ebî Alî es-Sadefî* (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2000), 264.

Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn önderliğinde Hristiyanlara karşı yapılan birçok savaşa katılmış, babası da savaşa katılması konusunda kendisini destekleyerek oğlunun cihada katılmasına teşvik eden şiirler yazmıştır.[72] Talabîra Savaşı (503/1109) ve Sarakusta (Zaragoza) savunması (511/1117), katıldığı savaşlardandır.[73]

Murâbıtlar döneminde Meriye kadılığında[74] bulunan İbn Atıyye, Muvahhidler döneminde halkın kendisini zındıklıkla itham ederek şikâyet etmesi üzerine[75] Meriye kadılığından azledilmiştir. Muvahhidler kendisini Mürsiye'ye kadı olarak tayin etmişler; ancak Mürsiye'ye girmesi engellendiğinden dolayı uzun süredir yaptığı kadılık görevinden ayrılarak Lûrka şehrine geçmek zorunda kalmıştır.[76] Lûrka şehrine kadı olarak tayin edilip edilmediği bilinmemekle birlikte Gırnata ve diğer şehirlerde kadılık yaptığına dair rivâyetlerin gerçeği yansıtmadığı iddia edilmektedir.[77]

Ramazan ayının 25. günü 541/1147'de Lurka'da vefat etmiştir. Ebû Hayyân da (öl. 745/1344) bu görüşü benimsemiştir.[78] İbnü'l-Ebbâr (öl. 658/1260), vefat gününün 541/1147'de Ramazan ayının ortası olduğunu kaydetmiştir.[79] Bir kısım kaynaklarda 542 ve 546 yıllarında vefat ettiği geçmekle birlikte, bu tarihler gerçeği yansıtmamaktadır.[80]

2. Mezhebi

a. İtikâdda Mezhebi

İbn Atıyye, Endülüs'te yetişmiş bir Sünnî Müslüman âlim olarak itikadî meselelerde Eşʿarî çizgiye mensuptur. Bu tespit, hem içinde bulunduğu ilmî çevre hem de eserlerinde ortaya koyduğu görüşler dikkate alınarak yapılmaktadır. Nitekim Endülüs'te onun yetiştiği 11-12. yüzyıl yüzyıl ilmî ortamı büyük ölçüde Eşʿarî kelâmının etkisi altındaydı. Zehebî (öl. 748/1348), Ebû Zerr el-Herevî'nin (öl. 434/1043) ilmî faaliyetleri bağlamında

---

72 İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 14; İbnu'l-Ebbâr, *el-Muʿcem*, 260.
73 Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsî", 19/338.
74 Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/266.
75 Abdülvehhâb Abdülvehhâb Fâyid, *Menhecü İbn Atıyye fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Ezher Üniversitesi Usûlü'd-dîn Anabilim Dalı, 1973), 75; Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim ez-Zerkeşî, *Târîhu'd-devleteyni'l-Muvahhidiyye ve'l-Hafsıyye* (Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, 1966), 9.
76 Nübâhî, *Tarîhu kudâti'l-Endelüs*, 109.
77 Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsî", 19/339.
78 Nübâhî, *Tarîhu kudâti'l-Endelüs*, 109; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdki Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1999), 1/21.
79 İbnu'l-Ebbâr, *el-Muʿcem*, 261.
80 Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsî", 19/339.

Mağrib ve Endülüs'te kelâm düşüncesinin yayılışına dikkat çekmektedir. Ona göre Ebû Zerr, kelâm ilmini ve Ebü'l-Hasan el-Eşʿarî'nin görüşlerini Bâkıllânî'den tahsil etmiştir. Mekke'de Ebû Zerr el-Herevî'nin yanında eğitim gören Mağribli ve Endülüslü talebeler, bu ilmî birikimi kendi bölgelerine taşıyarak daha önce yaygın biçimde okutulmayan aklî ilimlerin söz konusu coğrafyalarda tanınmasına ve tedrîs edilmesine zemin hazırlamışlardır. Zehebî, bu süreçten önce bölgedeki âlimlerin kelâm tartışmalarına girmekten kaçındığını; daha ziyade fıkıh, hadis ve Arap dili ilimlerinde derinleşmeyi esas aldıklarını özellikle vurgulamaktadır. Bu tespit, Mağrib ilmî geleneğinde Eşʿarî kelâmının yayılışının tarihî bir dönüşüm noktasına işaret ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.[81]

İbn Atıyye'nin tefsiri incelendiğinde onun da Eşʿarî bir ilmî çevrede yetiştiği ve mezhebin temel kaynaklarına vukufiyet sahibi olduğu açıkça görülmektedir. Nitekim eserinde Ebü'l-Hasan el-Eşʿarî'nin görüşlerine[82] ve Eşʿarî kelâmcıların yorumlarına yer vermesi, bu mensubiyetin açık göstergesi mahiyetindedir.[83] Bunun yanı sıra Allah'ın sıfatları,[84] kaza-kader,[85] kesb[86] gibi temel inanç meselelerindeki görüşlerinin, klasik Sünnî anlayışla uyum içinde olduğu görülmektedir. Mu'tezilî fikirlerle ilmî düzeyde ilgilenip eserinde tartışmışsa da nihai tahlilde bu görüşleri benimsememiş, aksine Ehl-i sünnet çizgisini savunmuştur.

b. Amelde Mezhebi

İbn Atıyye, amelî-fıkhî meselelerde Mâlikî mezhebine mensuptur. Bu mensubiyet, hem ailesinin ilmî ve mezhebî arka planı, hem tahsil gördüğü hocalar hem de üstlendiği resmî görevler dikkate alındığında açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Dedelerinden itibaren ilim ve idare alanında temayüz etmiş bir aileye mensup olan İbn Atıyye'nin babası Gâlib b. Abdurrahman, Endülüs'te devrinin önde gelen hadis hâfızlarından ve Mâlikî fakihlerinden biridir.[87] İbn Atıyye ilk eğitimini babasının yanında almış ve Mâlikî fıkhına

---

81 Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 13/214.

82 Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/393; 2/480.

83 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/318, 383, 451, 480.

84 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/340.

85 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/221.

86 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/287.

87 Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed İbn Hâkân, *Kalâ'îdü'l-ʿikyân ve mehâsini'l-aʿyân* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1989), 3/636-637.

dair temel eserleri ondan okumuştur.[88] Bu mezhebî aidiyet yalnızca teorik düzeyde kalmamış, hem ilmî faaliyetlerine hem de resmî görevlerine yansımıştır. Nitekim Mâlikîliğin resmî hukuk mezhebi olarak benimsendiği Murâbıtlar döneminde yaşamış ve uzun yıllar Meriye'de kadılık görevinde bulunmuştur.[89] Dâvûdî (öl. 945/1539 [?]), Nübâhî (öl. 792/1390), ve birçok klasik biyografi müellifi onun fıkıh alanındaki yetkinliğine ve şer'î hükümlere vukufiyetine özellikle dikkat çekmiştir.[90] Bu değerlendirmeler, onun dönemin önde gelen Mâlikî otoriteleri arasında kabul edildiğini ortaya koymaktadır.

İbn Atıyye'nin fıkhî tercihleri tefsirinde de açık biçimde görülmektedir. Özellikle ahkâm âyetlerinin yorumunda Mâlikî mezhebinin usul ve kaidelerini esas aldığı; namaz, oruç, miras ve ceza hukuku gibi konulara dair hükümleri bu çerçevede açıkladığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte diğer mezheplerin görüşlerine de yer vererek mukayeseli bir yöntem benimsemesi, onun mezhebî bağlılığını ilmî bir perspektifle sürdürdüğünü göstermektedir.[91] İbn Atıyye'nin amelde mezhebini teyit eden klasik kaynaklardan biri de Mâlikî âlimlerin tabakât literatürünü kaleme alan İbn Ferhûn'un (öl. 799/1397) *Dîbâcü'l-müzheb* adlı eseridir. İbn Ferhûn, İbn Atıyye'yi mezhebin önde gelen simalarından biri olarak zikretmekte; onun fıkıh alanındaki derinliğinin yanı sıra hadis ve kırâat ilimlerindeki yetkinliğine de vurgu yapmaktadır.[92] Bu veriler, İbn Atıyye'nin ilmî kimliğinin bütün yönleriyle Mâlikî gelenek içinde şekillendiğini açıkça ortaya koymaktadır.

3. Hocaları

İbn Atıyye, ilmî tahsilini Endülüs'ün güçlü ilim geleneği içerisinde sürdürmüş; tefsir, hadis, kırâat, fıkıh ve dil ilimleri başta olmak üzere farklı disiplinlerde pek çok hocadan istifade etmiştir. Müellifin kendi kalemiyle yazdığı *el-Fihrist*, onun hangi hocalardan hangi ilimleri tahsil ettiğini tespit etmeye imkân veren temel tarihî kaynak niteliğindedir. İbn Atıyye bu eserinde otuz hocasından bahsetmekte, böylece yetiştiği ilmî çevrenin genişliğini ve çeşitliliğini açık biçimde ortaya koymaktadır. *el-Fihrist*'te ayrılan hacim,

88 İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 72.
89 İbnu'l-Ebbâr, *el-Mu'cem*, 264; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/266.
90 Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/266; Nübâhî, *Tarîhu kudâti'l-Endelüs*, 109; Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 2/256.
91 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/186, 191, 237, 245, 317, 435; 2/102, 156, 188, 230.
92 İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 2/57.

anlatım yoğunluğu ve temas süresi dikkate alındığında, müellifin ilmî kimliğini inşa eden hocalar arasında iki temel merkez öne çıkmaktadır: Babası Ebû Bekr Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib (öl. 518/1124)[93] ve el-Hâfız Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed el-Gassânî (öl. 498/1095). Diğer hocalar ise bu iki ana sütunu tamamlayan, alan bazlı katkılar sunan isimlerdir.

İbn Atıyye, ilmî kimliğinin teşekkülünde babasını merkezî bir konuma yerleştirir ve *el-Fihrist'*te onu yalnızca biyografik bir unsur olarak değil, aynı zamanda ilk ve en yoğun istifade ettiği hoca olarak takdim eder. Bu durum, müellifin pek çok eseri babasına defalarca okuduğunu açıkça kaydetmesiyle belirginleşmektedir. Nitekim İbn Atıyye, İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ını, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivâyetiyle babasına birçok kez okuduğunu;[94] böylece metin temelli bir mülâzemet ilişkisi içinde ondan istifade ettiğini belirtir. İlk hocası olan babası, ilim elde etmek için doğuya gitmiş ve Buhârî'yi yedi yüz defa tekrar etmiş bir hadisçidir.[95] İbn Atıyye, ilim tahsili için Endülüs'te birçok yere gitmesine rağmen, Endülüs dışına çıkmamıştır. Bazı eserlerde babasıyla karıştırılarak doğuya seyahat etmiş olduğu söylense de bunun yanlış olduğu anlaşılmaktadır.[96]

Babası, Endülüs'te Mâlikî fıkhın ana metinleri olan *el-Muvatta'* ve *el-Mudavvene* üzerinde tahsil görmüş; Kur'ân'ı yedi kırâat üzere okuyarak icâzet almıştır.[97] Ardından doğuya gerçekleştirdiği rıhle ile hadis, fıkıh ve usûl alanlarında güçlü bir rivâyet ağı kurmuştur. İbn Atıyye, babasından Buhârî (öl. 256/870),[98] Müslim (öl. 261/875),[99] Ebû Dâvûd (öl. 275/889),[100] Nesâî[101] (öl. 303/915) ve Tirmizî[102] (öl. 279/892) gibi temel hadis kitaplarını ve Hz. Peygamber'in hayatını İbn İshâk'ın (öl. 151/768) *Sîretü İbn İshâk* adlı eserinden pek çok defa okumuştur.[103] Fıkıh alanından babasından *el-Müdevvene* ve İbnü'l-Cellâb'ın (öl. 378/988) *et-Tefrî'* adlı eserini okuduğunu söylemiştir.[104] Nahivden

93 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 14/401.
94 İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 63.
95 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 14/401.
96 Mustafa İbrâhîm Meşînî, *Medresetu't-tefsîr fi'l-Endelüs* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1986), 93-94.
97 İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 60.
98 İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 64.
99 İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 67.
100 İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 69.
101 İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 69.
102 İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 70.
103 İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 70.
104 İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 72.

Nehhâs'ın (öl.338/950) *el-Kâfî*[105] ve Zeccâcî'nin (öl. 337/949) *el-Cümelü'l-kübrâ*'sını okumuştur.[106]

İbn Atıyye'nin *el-Fihrist'*te babasından sonra en geniş ve ayrıntılı biçimde ele aldığı hocası, Ebû Ali el-Gassânî'dir (öl. 498/1105). İbn Atıyye'nin ona ayırdığı bölüm, Ebû Ali'nin müellif nezdindeki konumunu tamamlayıcı hoca olmaktan çıkarıp, hadis ve rivâyet metodolojisi bakımından ikinci ana sütun hâline getirir. Müellifin tasvirine göre Ebû Ali, aslen Ceyyânlıdır. Babasının erken dönemde Kurtuba'ya yerleşmesi, onun Endülüs'ün merkezî ilmî muhiti içinde yetişmesini sağlamıştır. Ebû Ali, hadis ilminde; özellikle hadis usûlü, ricâl ve illet sahalarında temayüz etmiş ve bu birikimiyle döneminde hadis ilminin riyasetine ulaşmıştır. Bunun yanı sıra nahiv, garîbü'l-hadîs, edebiyat ve şiir alanlarındaki birikimi, onun yalnız bir muhaddis değil, çok disiplinli bir otorite olarak görüldüğünü göstermektedir.[107]

İbn Atıyye, Ebû Ali ile 495/1102 yılında Granada'da buluştuğunu; hocanın Meriye kaplıcalarına tedavi amacıyla giderken Granada'ya uğradığını ve bu esnada kendisinden icâzet aldığını kaydeder. Müellif, ilk temasın hemen ardından hocanın Granada'da bir müddet ikamet etmesini ilmî açıdan önemli bir imkân olarak değerlendirir. Nitekim bu süreç, İbn Atıyye bakımından yoğun bir mülâzemet ve kırâat dönemine dönüşmüştür. Bir yandan hadis metinleri semâʿ ve kırâat yoluyla okunup takip edilmiş, diğer yandan lügat ve edebiyata dair lafızlar ile şiir beyitleri dinlenerek bizzat kayda geçirilmiştir. Böylece söz konusu kısa süreli buluşma, müellifin hadis ve dil-edebiyat birikimini aynı anda tahkim eden derli toplu bir okuma süreci meydana getirmiştir.[108]

Ebû Ali ile mülâzemetin merkezinde, İmam Mâlik'in (öl. 179/795) *el-Muvatta'*ı yer alır. İbn Atıyye, eseri Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (öl. 234/849) rivâyetiyle hocasına baştan sona okuduğunu; hocanın da bu rivâyetin Endülüs hadis geleneğindeki intikal kanallarını ayrıntılı isnadlarla temellendirdiğini belirtir. Böylece müellif, Mâlikî literatürün kurucu metnini yalnız içerik düzeyinde değil, rivâyet zinciri bilinci ile edinmiş olur.[109] Bunun yanında Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i başta olmak üzere hadis külliyatına dair okumalar, farklı nüshalar ve rivâyet yolları arasında mukayeseler, eksik kısımların tesbiti ve

[105] İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 73.
[106] İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 74.
[107] İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 78.
[108] İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 80-81; İbnu'l-Ebbâr, *el-Mu'cem*, 263.
[109] İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 80.

rivâyetlerin en sıhhatli olanının tayini gibi ayrıntılar; Ebû Ali'nin hadis alanındaki tenkitçi ve seçici yaklaşımını yansıtır.[110] İbn Atıyye'nin verdiği bilgiler, Ebû Ali el-Gassânî'nin sadece mücerred bir nakilci olmanın ötesinde rivâyetler arası mukayese yapan, rivâyet tercihini gerekçelendiren, nüsha düşmeleri/eksiklerini belirten ve münâvele şartlarını tarif eden tenkitçi bir muhaddis tipini somutlaştırır. Sonuç olarak Ebû Ali el-Gassânî, İbn Atıyye'nin hadis altyapısını kuran, rivâyet-tenkit dengesini öğreten ve aynı zamanda dil-edebiyat birikimini destekleyen en belirleyici hocalardan biri olarak görünmektedir.

İbn Atıyye bu iki hocanın dışında Endülüs'ün farklı şehirlerine yayılmış fukahâ, muhaddis ve kurrâdan sistemli biçimde istifade ettiğini kaydeder. Müellif, çoğu zaman hocalar hakkında biyografik bir tanıtımla başlamakta; ardından icâzet, semâʿ, kırâat ve münâvele gibi tahammül yollarını zikrederek, hocadan aldığı rivâyetlerin mahiyetini ve kapsamını bizzat göstermektedir. İbn Atıyye, Gırnata'ya gelen ilim ehlinin dikkatle takip edildiğini anlatır. Hatta Ebû Ali el-Gassânî'nin şehre gelen Ebû Muhammed el-Kayrevânî (öl. 496/1102) için kaçırılmaması gereken büyük fırsat olarak ilim ehlini ondan istifade etmeye teşvik etmesi Gırnata'daki ilmî çevrenin dolaşım ağını ve rivâyet birikimi taşıyan şahısların geliş-gidişlerinin nasıl takip edildiğini göstermesi bakımından anlamlıdır.[111] Ebû'l-Hasen İbnü'l-Bâziş (öl.528/1133),[112] Ebû Ali es-Sadefî,[113] Ebû Muhammed Abdurrahman b. Attâb el-Kurtubî (öl. 520/1126),[114] Ebû Bahr Süfyâ b. Âsî el-Esedî (öl. 520/1126)[115] ve Ebû Abdullah Muhammed b. Ali et-Tağlibî,[116] İbn Atıyye'nin en çok istifade ettiği diğer hocalarıdır.

4. Öğrencileri

İbn Atıyye, Endülüs ilim geleneği içinde yalnızca telif ettiği eserlerle değil, aynı zamanda yetiştirdiği talebeler aracılığıyla da derin ve kalıcı bir etki bırakmış bir âlimdir. Onun ilmî şahsiyeti, özellikle tefsir, dil, nahiv, fıkıh ve rivâyet ilimleri etrafında şekillenmiş; bu çok yönlü birikim, talebelerinin ilmî temayüllerine de doğrudan yansımıştır. Nitekim İbn

110 İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 80-81.
111 İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 94.
112 İbnu'l-Ebbâr, *el-Muʿcem*, 263.
113 İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 99-101.
114 İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 106; Ebü'l-Kāsım Halef b. Abdilmelik b. Mesʿûd İbn Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla fî târîḫi eʾimmeti'l-Endelüs* (Mektebetü'l-Hancı, 1955), 332.
115 İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 108-109; İbn Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla*, 225.
116 İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 111-112; İbn Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla*, 539.

Atıyye'nin öğrencileri arasında muhaddisler, fakihler, nahivciler ve hatta filozofların bulunması, onun ilmî etkisinin belirli bir disiplinle sınırlı kalmadığını göstermektedir.

İbn Atıyye'den ilim alanlar arasında, rivâyet ve hadis alanında temayüz etmiş âlimler bulunduğu gibi, fıkıh, kırâat ve dil ilimleriyle öne çıkan şahsiyetler de yer almaktadır. Bu durum, onun ilmî çevresinin disiplinler arası bir nitelik taşıdığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu çerçevede Ebû Bekir Muhammed b. Hayr el-İşbîlî (öl. 575/1179), İbn Atıyye'den semâ yoluyla ilim almış, kendisinden rivâyette bulunmuş ve ilmî şahsiyetiyle Endülüs hadis çevrelerinde tanınan isimler arasında yer almıştır. Rivâyet sahasındaki güvenilirliği ve metin hâkimiyeti, onun İbn Atıyye'nin ilmî mirasının aktarımında önemli bir rol üstlenmesini sağlamıştır. Benzer şekilde Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah el-Ensârî (öl. 584/1188), İbn Atıyye'den aldığı rivâyet ve icâzetler yoluyla bu ilmî sürekliliğe katkıda bulunmuştur. İbn Hubeyş lakabıyla meşhur olan Ebû'l-Kâsım, özellikle kırâat ve hadis ilimlerinde imam derecesinde bir âlim olarak temayüz etmiştir. Hadislerin illetlerine vukufu, râviler ve isnad zincirleri konusundaki derin bilgisi, bunun yanında edebî ilimlerdeki yetkinliği, onun çok yönlü ilmî şahsiyetini ortaya koymaktadır.[117]

İbn Atıyye'nin talebeleri arasında nahiv ve dil ilimleriyle temayüz eden âlimler de bulunmaktadır. Örneğin Kâdî Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Madâ el-Lahmî (öl. 592/1196), Endülüs ilim çevresinin önde gelen fakih, muhaddis ve dil âlimlerinden biridir. Nahiv başta olmak üzere çeşitli alanlarda eserler kaleme almıştır.[118] Talebelerinin dil ve nahiv alanındaki yönelimleri, İbn Atıyye'nin Kur'ân lafzını merkeze alan yorum anlayışının doğal bir uzantısı olarak değerlendirilebilir.

İbn Atıyye'nin öğrencileri arasında felsefî yönelime sahip şahsiyetlerin bulunması, onun ilmî çevresinin entelektüel çeşitliliğini ortaya koyması bakımından ayrıca dikkat çekicidir. Bu bağlamda filozof *Hay b. Yakzân*'ın yazarı Ebû Bekir b. Tufeyl el-Kaysî (öl. 581/1185), İbn Atıyye'nin tefsirinin bir kısmını kendisinden okumuş, ayrıca ondan rivâyette bulunma izni almıştır. İbn Atıyye, her ne kadar felsefî yaklaşımlara mesafeli ve temkinli bir duruş sergilese de, ilmî ehliyet sahibi kimselerin rivâyetine prensip olarak

[117] Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Ali Mahlûf, *Şeceratu'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/227; Fâyid, *Menhec*, 89.

[118] Mahlûf, *Şecera*, 1/231; Fâyid, *Menhec*, 90.

kapalı durmamıştır. Bu durum, onun ilmî değerlendirmede şahıs-merkezli değil, metot ve yeterlilik merkezli bir tutum benimsediğini göstermektedir.[119]

İbn Atıyye'nin talebeleri arasında gözlemlenen bu çeşitlilik, onun ilmî mirasının tek yönlü bir ekole indirgenemeyeceğini ortaya koymaktadır. Bazı öğrenciler onun nakil ve dirâyeti dengeleyen tefsir metodunu sürdürürken, bazıları fıkıh veya rivâyet ilimlerinde temayüz etmiş, bazıları ise felsefî ilimlere yönelmiştir. Bu tablo, İbn Atıyye'nin bir ekol kurucusu olmaktan ziyade, sağlam ilmî zemin sunan bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.

5. Eserleri

Mevcut kaynaklar incelendiğinde, İbn Atıyye'ye nispet edilen eserlerin ikiyle sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar, *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı tefsiri ile kendisinin ilim tahsil ettiği otuz hocasını ve okuduğu ders kitaplarını tanıttığı *el-Fihrist* adlı eseridir.[120] Bununla birlikte İbn Atıyye'nin *Kitâbu'l-ensâb* adlı eserinden de bahsedilmektedir.[121] İbnü'l-Ebbâr, *el-Muʿcem* adlı eserinde, İbn Atıyye'nin nesep ilmine dair hacimli bir eser kaleme aldığını ve bu eserde bazı çağdaş âlimleri, özellikle de Ebû Muhammed Abdullah b. Alî er-Ruşâtî'yi (öl. 542/1147) eleştirdiğini belirtmektedir. İbnü'l-Ebbâr'ın bu kaydına göre Ruşâtî, İbn Atıyye'nin kendisine yönelttiği söz konusu eleştirilere cevap vermek amacıyla *İzhârü fesâdi'l-iʿtikâd bi-beyâni sûʾi'l-intikâd* adlı eserini kaleme almıştır. Ruşâtî bu eserinde, İbn Atıyye'nin özellikle nesep ilmine dair çalışmasında kendisine yönelttiği tenkitleri reddetmiş; İbn Atıyye'yi bazı bölümlerde yeterli ilmî titizliği göstermemek ve yer yer zorlama yorumlara başvurmakla itham etmiştir.[122] Muhammed Abdullah İnân ise, İbn Atıyye'nin nesep ilmine dair bu eserinin "*el-Ensâb*" adıyla anıldığını belirtmektedir.[123] Bununla birlikte İbn Atıyye'ye ait olduğu belirtilen bu nesep eserinin günümüze ulaşmamış olması ve diğer tabakât ve bibliyografya kaynaklarında açık biçimde zikredilmemesi, söz konusu nispetin ihtiyatla değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bir eserin günümüze ulaşmamış olmasının sebepleri arasında, Endülüs'te yaşanan siyasî karışıklıklar, şehirlerin el değiştirmesi, kütüphanelerin tahribi, istinsah

119 Fâyid, *Menhec*, 90-91.
120 Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/266; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 3/412.
121 Şayi' b. Abduh b. Şayi' el-Esmerî, *İstidrâkâtü İbn Atıyye fî kitâbi'l-muharrari'l-vecîz ale't-Taberî fî tefsîrihî* (Suud: el-Câmiatü'l-İslâmî, 2006), 67.
122 İbnu'l-Ebbâr, *el-Muʿcem*, 218.
123 İnân, *Devletü`l-İslam*, 3/458.

zincirinin kopması ve eserin talebe çevrelerinde yeterince yaygınlık kazanmaması gibi faktörler zikredilebilir. Bu bağlamda İbn Atıyye'ye nispet edilen nesep çalışmasının da istinsah edilmeden kaybolan Endülüs ilim mirasının bir parçası olması kuvvetle muhtemeldir. Kaynaklarda İbn Atıyye'ye nispet edilen şiirler bulunmakla birlikte, onun bu şiirleri müstakil bir eser hâlinde topladığına dair bir kayıt mevcut değildir.[124]

İbn Atıyye'nin tefsirini ne zaman yazmaya başladığıyla ilgili net bir tarih eserlerde geçmemektedir. Ancak babası tarafından tefsirini yazması konusunda teşvik edildiği, bazı geceler babası tarafından uyandırılarak tefsirinin ilgili bölümüne yazması için babasının bilgi verdiği ve kendisini teşvik ettiği bilinmektedir. Babası Ebû Bekr Gâlib'in 518/1124 yılında vefat ettiği bilindiğine göre İbn Atıyye tefsirini yazmaya 37 yaşından önce, hayatının erken döneminde başladığı söylenebilir.[125] Kaynaklarda eserin ne zaman tamamlandığı yer almamakla birlikte, İbn Atıyye'nin Meriye kadılığı zamanında eserini tamamladığı tahmin edilmektedir.[126]

II. İBN ATIYYE'NİN İLMÎ YÖNÜ

A. Metodolojisi

İbn Atıyye, tefsirinin mukaddimesinde tefsirini hangi metodolojik ilkeler doğrultusunda kaleme aldığını açık ve sistematik bir biçimde ortaya koyar. Ona göre dinî ilimler, birbirinden kopuk disiplinler hâlinde değil; ancak birbirini besleyen küllî bütün olarak kavranabilir. Müfessir, herhangi bir dinî ilimde söz söylemeden önce, bu ilimlerin tamamında temel bir yetkinliğe sahip olmalıdır. Kendisi de farklı ilimlerde tahsil gördükten sonra tefsir ilmine yöneldiğini,[127] bu sayede tefsirinde dil, kıraât, fıkıh, nahiv, hadis ve kelâm gibi alanları birlikte değerlendirebilecek bir ilmî zemin elde ettiğini ifade eder.[128]

Bu genel çerçeve içinde tefsirini kapsayıcı, veciz ve ilmî bakımdan sağlam bir eser olarak tasarladığını belirtir. İbn Atıyye'de vecizlik, metni yalnızca kısaltmak değil; gereksiz kıssa, rivâyet ve detaylardan arındırarak, âyetin anlamını taşıyan bilgi özünü merkeze

---

124 Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Kaysî İbn Hâkān, *Kalâ'idü'l-ʿikyân fî meḥâsini'r-rü'esâ ve'l-ḳuḍât ve'l-küttâb ve'l-aʿyân* (Mısır: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1866), 208; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 3/413.

125 Fâyid, *Menhec*, 82-83.

126 Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsî", 19/339.

127 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/33.

128 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.

almak anlamına gelir. Mukaddimesinde, kıssaları ancak âyetin anlaşılması için zorunlu olduğu ölçüde aktaracağını açıkça bildirir. Bu yaklaşım, tefsirin bütününde gözlemlenen seçici aktarma tavrını metodolojik zemine oturtur.[129]

Pek çok müfessir, yetkin olduğu ilim alanını merkeze almış ve tefsirini o disiplinin verileriyle şekillendirmiştir. Mesela felsefî ilimlerde uzmanlaşmış bazı müfessirler, kendi arka planlarının etkisiyle, âyetlerin doğrudan bağlamına girmeyen uzun felsefî tartışmalara yönelmiştir. Fakih müfessirler ise çoğu zaman nassın hükmünü açıklamak yerine, fıkhın furû meselelerine dair delilleri ayrıntılı biçimde zikretmişlerdir. Dilciler nahiv ihtilafları üzerinde geniş tartışmalar yürütürken, tarih merkezli tefsirler kıssalar ve rivâyetlerin tafsili etrafında yoğunlaşıp metinden uzaklaşmıştır.[130] Buna karşılık İbn Atıyye'nin tefsirinde bütün bu alanlarda daha ölçülü ve dengeli bir yaklaşım benimsediği dikkat çekmektedir. Verdiği bilgileri ne çok kısa tutmuş ne de aşırı şekilde uzatmıştır. Metodunun karakteristik yönü ölçü ve denge ilkesidir.

Mukaddimesinin önemli bir bölümünde manaların aktarım yöntemi üzerinde durur. Âyetlerin tefsirinde sahâbe, tâbiîn ve ulemânın görüşlerini kendi isimlerine nispet ederek kaydedeceğini belirtir. Selef-i sâlihîn'in usulünü esas aldığını açıkça söyleyen müellif, Kur'ân'ın sahih Arapça'nın maksatları doğrultusunda yorumlanması gerektiğini, remiz, sembol ve bâtınî te'viller üzerinden geliştirilen yorumları ise metnin muradına aykırı gördüğünü ifade eder. Buna göre, güvenilir kabul edilen bir âlimin sözünde dahi bâtınî eğilimlere yaklaşan bir ifade bulunduğunda, o noktaya özellikle işaret edeceğini söylemesi, sadece nakilci bir tavır değil; eleştirel uyarıcı rol üstlenen bir metod bilincini ortaya koyar.[131]

İbn Atıyye, tefsirini âyetlerin lafzî tertibine bağlı kalarak kaleme aldığını; açıklamalarını hüküm, nahiv, lügat, mâna ve kırâat başlıkları etrafında düzenlediğini ifade eder. Bazı tefsirlerde görülen metin atlamalarını eleştirir; kendi tefsirinde âyetin lafızlarını sıra içerisinde takip etmeyi ilke edindiğini, bunun da anlamın aşamalı biçimde inşasına imkân sağladığını belirtir. Böylece delillendirme zinciri, kavramların akışı arasında kopmadan

---

129 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.

130 Mustafa b. Abdullah Kâtib Celebî, *Keşfü'z-zunûn ʿan esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941), 1/431.

131 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.

ilerler; okuyucu hem âyetin iç mantığını takip eder hem de yorumun nasıl kurulduğunu açıkça görür.[132]

Sonuç olarak, İbn Atıyye, tefsirinin mukaddimesinde ortaya koyduğu metodolojik ilkeleri teorik bir beyan olarak bırakmamış; bu ilkeleri tefsiri boyunca uygulamaya taşımış ve tefsirinin genelinde bu prensiplere büyük ölçüde sadık kalmaya çalışmıştır. Onun yöntemini somut biçimde görmek için, mukaddimesinde zikredilen temel prensiplerin tefsirde hangi araçlar üzerinden hayata geçirildiğini disiplinler ölçeğinde incelemek gerekir. Bu bağlamda İbn Atıyye'nin metodunun en belirgin uygulama alanı, âyetlerin çözümlemesinde dilbilimsel inceleme ve nahiv merkezli yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, hem metnin anlam inşasını düzenleyen ana omurgayı, hem de rivâyet, fıkıh ve kırâat değerlendirmelerine yön veren temel ilmi zemini oluşturur. Dolayısıyla aşağıda, müfessirin metodunun pratik yansımasını göstermek üzere, önce dilbilimsel ve nahivsel çözümlemeleri ele almak uygun olacaktır.

Bu bölümün temel amacı, müellifin zihninde şekillenen tefsir yönteminin ilke ve esaslarını tespit etmektir. İbn Atıyye'nin ilmî yönünün şekillenmesini sağlayan metodolojik boyutun teorik/nazarî yönü, disiplinler ekseninde burada ele alınacaktır. İkinci bölümde müellifin metodolojisi örnekler üzerinden somutlaştırılıp görünür kılınmaya çalışılacaktır.

1. Dilbilimsel Tefsir Metodu

İbn Atıyye'nin tefsirinde dilbilimsel tahlillerin merkezi bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Kur'ân âyetlerini çözümlemede lügat, sarf ve nahiv kurallarına büyük önem verir; tefsirinin hemen her sayfasında, âyetlerdeki önemli kelimelerin kök anlamları, sarf yapıları ve i'rab konumları üzerinde ayrıntılı biçimde durur. İbn Atıyye, âyetleri kelime kelime tahlil ederek açıklama yöntemini benimsemiştir; böylece okurun zihnini karıştırabilecek muğlaklıkları gidermeyi amaçlar. Nitekim kendisi de tefsir edilmemiş bir kelime bırakmamaya özen gösterdiğini söylemiştir.[133] Bu yaklaşım, onun planlı, disiplinli ve metin merkezli bir düşünce yapısına sahip olduğunu göstermektedir.

Dil ve nahiv bahislerinde İbn Atıyye'nin nazarî derinliği ve çözümleme becerisi özellikle dikkat çeker. Âyetlerdeki bir kelimenin anlamını tayin etmek için öncelikle Arap dilinin

[132] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.
[133] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.

kaidelerine ve sözlük anlamlarına başvurur. Bu bağlamda Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-'ayn'ı,*[134] Sîbeveyh'in (öl. 180/796) *el-Kitâb'ı,*[135] Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın *Meʿâni'l-Kurʾân'ı,*[136] gibi birçok otorite eseri kaynak olarak kullanmıştır. Bir meselede dil ile ilgili birçok görüş zikrettikten sonra genellikle Sîbeveyhi'nin görüşlerini tercih ettiği görülmektedir.[137]

İbn Atıyye'ye göre Kur'ân'ın doğru anlaşılması i'râbın ihmal edilmesiyle mümkün değildir. Ona göre kelimenin i'râbını, i'râb-anlam ilişkisini dikkate almadan tefsir yapan kimse doğru anlam veremez. Tefsirinin mukaddimesinde açmış olduğu "Kur'ân'ı Tefsir Etmenin Fazileti, Kur'ân'ın Lügat, İ'râb ve İnce Anlamlarına Bakmanın Fazileti" başlığında i'rab bilgisini dinde asıl olarak nitelendirir ve ince manalara ulaşmanın anahtarının i'rab olduğuna dikkat çeker.[138] Bir kelimenin farklı lugavî anlamlarını veya nahiv açısından muhtemel i'rab vecihlerini bir arada zikretmekten çekinmez. Hatta bazen bir kelime için birçok anlam nakledip hiçbirini tercih etmeksizin bırakır; böylece okura tüm ihtimalleri gösterir.[139]

Tefsirinde sık sık Arap şiirinden istişhâdda bulunması da onun dil metodunun önemli bir parçasıdır.[140] Kur'ân'daki bir kelimenin anlamını tayin ederken, o kelimenin cahiliye şiirindeki ve erken dönem Arap edebî mirasındaki kullanım örneklerine müracaat eder; böylece kelimenin tarihsel ve kültürel anlam alanını görünür kılarak kelimenin Arap dilindeki kök manasını ve kullanım örneklerini ortaya koyar.

Gramer ihtilafları konusunda orta yolu gözetir. Basra ve Kûfe nahiv ekollerinin görüş ayrılıklarını yeri geldikçe belirtir; ancak bunlara gereğinden fazla yer vermez. Mesela bir âyetin i'rabı hakkında Zemahşerî gibi satırlarca süren cedellere girmek yerine, kısa ve öz biçimde konuya değinir ve tercih ettiği görüşü belirtir. Çoğunlukla Basra dil ekolünün görüşlerini tercih eder.[141] Bazen de Kûfe dil ekolünün görüşünü tercih ettiği görülmektedir.[142] Genel çizgide Basra ekolünün i'rab anlayışına daha yakın durduğu

---

134 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/63, 91, 102, 133, 149, 157, 170, 321, 398, 514.
135 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/96, 105, 111, 120, 121, 122, 127, 132, 134, 145.
136 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/103, 107, 111, 144, 151, 178, 179, 197, 210, 212.
137 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/185.
138 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/40.
139 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/206.
140 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/397, 398, 409.
141 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/331, 385; 3/418; 4/83.
142 Bakara sûresi 217. ayette geçen "قِتَالٍ" kelimesini Sîbeveyhi bedel-i iştimâl yapmış, Ferrâ ise gizli bir "an" edatının takdiriyle mecrur yapmıştır. İbn Atıyye bu iki görüşü hiçbir eleştiri yapmadan

görülmekle birlikte, bazı yerlerde Kûfe ekolünün daha makul görüşlerini tercih ettiği de olur. Bu bakımdan onun nahiv anlayışı, ekoller arasında bir sentez kuran, orta yolu gözeten ve metin merkezli bir tavır olarak değerlendirilebilir.

2. Kırâat Farklılıklarına Dayalı Tefsir Metodu

İbn Atıyye'nin tefsiri incelendiğinde, kırâat meselesine özel bir ağırlık verdiği açıkça görülmektedir. *el-Muharrerü'l-vecîz*, içerdiği kırâat tartışmaları bakımından oldukça zengin bir yapıya sahiptir. Müfessir, eserinin mukaddimesinde belirttiği üzere, hem meşhur/mütevâtir hem de şâz kırâatleri bir araya getirmek amacıyla kapsamlı bir çalışma yürütmüş;[143] farklı kırâatlerin ortaya çıkardığı anlam varyasyonlarını da sistematik biçimde açıklamayı hedeflemiştir. Bu nedenle söz konusu eser, sıradan bir tefsir olmaktan ziyade, kırâat ilminin de geniş şekilde işlendiği bir başvuru kaynağı niteliği taşır. İbn Atıyye, kırâat rivâyetlerini sadece aktarmakla yetinmemiş; her bir farklı okumanın âyetin anlamına ne tür etkilerde bulunduğunu, dilsel ve semantik sonuçlarıyla birlikte değerlendirmeye gayret etmiştir.

Tefsirinde ağırlıklı olarak, ferşî farklılıklara yer verdiği dikkat çekmektedir. Ahkâm âyetlerini yorumlarken şâz kırâatlerden de yararlanmakla birlikte bu okuyuşları genellikle sahih kırâatleri destekleyen yardımcı veriler olarak kullanır; hükmün asli dayanağını ise her zaman mütevâtir kırâatlere bağlar.[144]

3. Rivâyet Metodu

İbn Atıyye, tefsirinde naklî malzemeyi merkeze alan; ancak rivâyeti eleştirel bir süzgeçten geçirerek kullanan bütüncül bir rivâyet metodolojisi geliştirmiştir. Onun rivâyet anlayışı, yalnızca hadislerin ve sahâbe-tâbiûn nakillerinin aktarımıyla sınırlı olmayıp, tarihî haberler, nüzûl sebepleri ve İsrâiliyat türü rivâyetlerin metin ve bağlam merkezli bir tenkide tabi tutulmasını da kapsamaktadır. Bu çerçevede İbn Atıyye, rivâyeti mutlak otorite olarak kabul etmekten kaçınmakta; Kur'ân'ın iç bütünlüğü, sahih sünnetin ilkeleri, tarihî tutarlılık ve aklî imkân ölçütlerini esas alarak nakledilen bilgileri

nakletmektedir; ancak İbn Mes'ûd mushafıyla Ferrâ'nın görüşünü desteklemesi bu görüşü daha güçlü gördüğünü göstermektedir. Bk, İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/290.

143 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.

144 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/163.

değerlendirmektedir. Böylece onun tefsirinde rivâyet, pasif bir aktarım unsuru olmaktan çıkmakta; eleştirel analizle bütünleşmiş dinamik bir yorum aracına dönüşmektedir.

İbn Atıyye, Kur'ân tefsirinde hadis ve eser rivâyetlerine sıkça başvuran, rivâyeti dirâyetle birleştiren bir metodoloji takip etmiştir. Bir konuda Hz. Peygamber'den gelen bir nakil varsa "وَلَا نَظَرَ مَعَ الْحَدِيثِ" ifadesiyle hadis varken başka görüşe itibar edilmeyeceğini vurgulaması, onun rivâyeti merkeze alan yaklaşımını göstermektedir.[145] O, Kur'ân tefsirinde önceliği her zaman sahih rivâyetlere tanır; zayıf rivâyetlere ise ancak destekleyici veya zaruri olduğunda yer verir. Çoğu zaman meşhur ve güvenilir hadisleri kullanmayı tercih etmiştir. Zayıf veya İsrâiliyat türü haberlere geldiğinde ise tenkitçi bir tutum takınır. Böyle rivâyetleri zikrederken ya kaynağını belirtir ya da muhtevasına dair temkinli bir ifade kullanır. İbn Atıyye'nin hadis ve eser kullanımı, nakil ile aklı mezceden bir dengeye dayanır. Nassın ışığında aklî değerlendirme yaparken, rivâyetleri asla göz ardı etmez. Fakat rivâyetlere de körü körüne bağlanmaz; akla ve şeriatın genel prensiplerine aykırı görünenleri ya hiç almaz ya da eleştirerek alır. Bu da onun eleştirel düşüncesinin bir parçasıdır.

İbn Atıyye, tefsirindeki rivâyetleri değerlendirirken birtakım prensipler ortaya koymuştur. Nakledilen bir haberin, Kur'ân'ın açık âyetleriyle veya sahih sünnetin hükümleriyle çelişmesi durumunda, o rivâyetin sıhhatini reddeder. Bu, isnadına bakılmaksızın metin odaklı bir red uygulamasıdır. Örneğin, Hz. Ali'ye atfedilen, Hz. İbrahim'in Kâbe'nin temellerini Hz. İsmail henüz küçük bir çocukken yükselttiği yönündeki bir rivâyeti ilgili âyet ve rivâyetlere ters düşmesi nedeniyle reddeder.[146] Bir başka örnekte, Hz. Yusuf kıssasındaki şahidin beşikteki bir çocuk olduğu rivâyetini incelerken, bu rivâyetin Buhârî ve Müslim'deki sahih hadislerle çeliştiğini belirtmiş, eğer çocuk konuşmuşsa delilin kendisi çocuğun bizzat konuşması olup; gömleğe bakmak gibi (ikinci bir) delile ihtiyaç kalmayacağı nedeniyle rivâyeti reddetmiştir.[147]

İbn Atıyye, isnadları açıkça zayıf olan rivâyetleri de tefsirine almadığını söyler.[148] Ancak burada kritik bir nüans ortaya çıkmaktadır. İbn Atıyye, bazı İsrâiliyat veya zayıf rivâyetleri, âyetin manasının çözülmesine yardımcı olduğu sürece, isnadlarının zayıf

[145] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/82; 4/119; 4/148.
[146] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/210.
[147] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/236.
[148] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/474.

olduğunu belirterek kısaltılmış biçimde aktarma esnekliğini göstermiştir.[149] Bu, hadis otoritelerinin isnad titizliğine aşırı önem veren çizgisiyle potansiyel bir çatışma noktasıdır. Zira hadis âlimleri, sahih olmayan bir rivâyetin, tefsirde bile olsa, âyetin manasını açıklamak için kullanılmasını metodolojik bir hata olarak görmektedirler.

İbn Atıyye, nakledilen bilgilerin rasyonel veya mantıki açıdan imkânsız ya da mübalâğalı olması durumunda da eleştiri uygulamıştır. Taberî'nin "Nemrud'un kartallarla göğe yükselmesi" hadisesini naklettikten sonra kıssayı hem isnad hem de aklî gerekçelerle reddeder.[150] Yine Hz. Musa'nın asanın bir dağ büyüklüğünde olduğu veya Nil Nehri'ni aşacak kadar uzadığına dair rivâyetleri aşırı abartı ve dikkate alınmaması gereken bilgiler olarak nitelendirmiştir.[151] İbn Atıyye, bazı nâkıs ve münker metinlerin sahâbî ve tabiîn önderlerine atfedilmesini, onların makamlarını tenzih etmek amacıyla eleştirmiştir. Örneğin, Hârût ve Mârût kıssasındaki kadının Zühre Yıldızı'na dönüşmesi ve İbn Ömer'in kadına lanet ettiği rivâyeti eleştirir.[152] Yine, Hz. Âdem'in yasak ağacının ilim ağacı olduğuna dair İbn Abbâs'a atfedilen rivâyet için: "İbn Abbâs'tan nakli sahih değildir." hükmünü vermiştir.[153] Netice itibariyle, İbn Atıyye'nin rivâyet metodolojisi akılla desteklenmiş bir nakilcilik şeklinde özetlenebilir. Hadis ilmine vukûfiyeti sayesinde tefsiri sağlam rivâyetlerle doldurmaya çalışmış; hadis usûlü bilgisi sayesinde de zayıf rivâyetleri ayıklama gayretine gitmiştir.

İbn Atıyye, tefsirinde çok sayıda nüzûl sebebi rivâyetine yer verir. Ancak onun usulü, bu rivâyetleri kuru bir şekilde aktarmakla yetinmez; bilakis, zaman zaman rivâyetleri tahlil eder, değerlendirmeler yapar ve gerekli gördüğü yerlerde rivâyetlere yönelik tenkitler sunar.[154] Bu yaklaşım, onun sırf bir haber toplayıcısı değil, rivâyetleri tarihî bağlam ve Kur'ân kronolojisi açısından değerlendiren bir tarih usulüne sahip olduğunu göstermektedir.

Bir âyete dair birden fazla nüzûl sebebi rivâyeti bulunduğunda, İbn Atıyye bunlardan birini diğerlerine tercih etme eğilimindedir. Bu tercih mekanizması, haberler arasında bir hiyerarşi kurduğunu ve mutlak bir rivâyet eşitliğini kabul etmediğini gösterir. Müfessir,

149 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/337.
150 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/346.
151 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/439.
152 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/187.
153 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/127.
154 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/195, 196.

bazen tercihini yaparken bunun gerekçesini açıklar, bazen ise sadece tercihin sonucunu belirtmekle yetinir.[155] İbn Atıyye'nin tarih usulünün kritik bir yönü, rivâyetleri doğrudan kabul etmeden önce, onları sahih kaynaklardaki rivâyetlerle karşılaştırmasıdır. Rivâyetler arasında bir farklılık veya çelişki görüldüğünde, sahih kaynakların esas alınması gerektiğini açıkça vurgular.[156] Bu yaklaşım, tarihî haberleri değerlendirirken sadece Kur'ân'ın iç bağlamını değil, hadis literatürünün otoritesini de referans aldığını gösterir.

İbn Atıyye, tarihî haberleri değerlendirirken, onların sadece kronolojik birer kayıt olarak kalmasını engeller. Tefsir tarihindeki genel kabule uygun olarak, tefsirinde birçok yerde sebebin hususiliğini değil, lafzın umumiliğini dikkate alır.[157] Bu yaklaşım, tarihî bilginin âyetin hukuki hükümlerinin kapsamını kısıtlayıcı bir faktör olmaktan çıkarılması anlamına gelir. Bu prensibin sıkça kullanılması, İbn Atıyye'nin tarihî veriyi hukuki yorumdan izole etme çabasını gösterir. Hukuki hükümlerin her dönemde ve tüm insanlar için geçerli olduğunu özellikle not ederek, tarihî haberleri hukuki geçerlilik açısından fonksiyonel olarak taksim eder. Buna göre, tarihî olaylar, âyetlerin hükmünün sınırlayıcısı değil, âyetin manasını açıklayan veya ilk uygulamasını gösteren temsili örnekler olarak işlev görür.

İbn Atıyye rivâyetleri tenkit ederken tarihsel bağlamla ilişkilendirmektedir. Nüzûl sebebi rivâyetlerini aktarırken özellikle Mekkî–Medenî uyumu üzerinde durur. Ona göre bir rivâyetin güvenilir kabul edilebilmesi için, âyetin iniş zamanı ile olayın geçtiği tarih birbirini doğrulamalıdır. Bu nedenle, Mekke döneminde inen bir âyetin nüzûl sebebi olarak Medine'de yaşandığı bilinen bir hadisenin gösterilmesini tutarlı bulmaz. Örneğin En'âm sûresi 52. âyete dair rivâyetlerden Akra b. Hâbis'i konu eden rivâyeti tarihsel olarak uzak sayar. İbn Atıyye'ye göre böyle bir olay yaşanmış olsa bile, bu âyetin nüzûlünden sonra gerçekleşmiş olabileceğinden, nüzûl sebebi sayılması mümkün değildir.[158] Dolayısıyla onun yaklaşımında, nüzûl sebebi rivâyetlerini değerlendirmenin temel ölçütlerinden biri olay–nüzûl zamanı örtüşmesidir.

İbn Atıyye, Kur'ân'daki anlam ve yapı bütünlüğüne aykırı olan; âyetler arası bağlamla uyuşmayan rivâyetleri de eleştirmektedir. Eğer bir rivâyet, âyetin genel akışını bozuyor

---

155 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/172, 173; 5/329, 330.
156 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/343; 2/75.
157 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/525.
158 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/295.

veya siyakla uyumsuz bir anlam yüklüyorsa, o rivâyetin tarihi geçerliliğini sorgulamaktadır.[159] Bu, tarihî bilginin Kur'ân metnine tabi kılındığının ve metinsel tutarlılığın en yüksek kritik değer olduğunun göstergesidir. İbn Atıyye, tenkitlerinde tarihî tutarlılığı temel ölçüt olarak kullanmaktadır. Rivâyetlerin tarihsel verilerle çelişmesi durumunda da rivâyeti reddettiği görülmektedir.[160]

Sonuç olarak İbn Atıyye'nin tarihçi yönü, bir olaylar kronikçisi olmaktan ziyade, nüzûl sebebi gibi tarihî haberleri, Kur'ân kronolojisi ve harici tarihî gerçekler karşısında test eden bir eleştirel tarih denetçisi olarak işlev görmüştür. Haberleri tercih ederek ve sahih kaynaklarla mukayese ederek bir hiyerarşi kurmuş ve hukuki kapsamı korumak için lafzın umumiliği prensibini bir taksim aracı olarak kullanmıştır.

Tefsir kitaplarına isrâiliyatla ilgili uydurma rivâyetlerin girmesi muhaddislerce çok sert bir şekilde tenkit edilmiştir. Ahmet b. Hanbel (öl. 241/855) kökeni, aslı, dayanağı olmayan üç kitap olarak melâhim, meğâzi ve tefsir kitaplarını söylemektedir.[161] Hatîb el-Bağdadî (öl. 463/1071), Ahmet b. Hanbel'in bu sözüyle Kelbî (öl. 146/763) ve Mukatil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) tefsir kitaplarını kastettiğini söyler. Ahmet b. Hanbel, Kelbî'nin tefsirinin baştan sona yalanla dolu olduğunu bu sebeple okunmasının câiz olmadığını söylemiştir.[162] Bu eleştiriler isrâiliyatın, hadis rivâyet şartları çerçevesinde değerlendirildiğinde aldığı eleştirileri göstermektedir. İbn Haldûn (öl. 808/1406), müfessirlerin aktardıkları isrâiliyatın kaynağını araştırmadan bu tür nakillerle kitaplarını doldurduklarından bahseder. İbn Atıyye'nin ise bu rivâyetlerin kaynağını araştırarak doğruya en yakın olanlarını tespit etmeye çalıştığını söyler.[163] İbn Atıyye'nin tefsirinde İsrâiliyata yaklaşımı takdir görmüştür.

İbn Atıyye âyetlerin anlaşılmasında ihtiyaç duyulmayan kıssalara tefsirinde yer vermemiştir. Bilakis âyetlerin yalnızca kendileriyle açıklanabileceği kıssalardan başka kıssa zikretmediğini mukaddimesinde söylemektedir.[164] Âyetin tefsirinde gerekli

---

159 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/358.
160 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/476.
161 Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Camî li'ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmut Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), 2/162.
162 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Camî*, 2/163.
163 Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-ʿİber ve dîvânü'l-mübtedeʾ ve'l-ḫaber fî eyyâmi'l-ʿArab ve'l-ʿAcem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1981), 1/555.
164 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.

olmayan nakillerde bulunduğu için İbn Cerîr et-Taberî'yi eleştirmektedir.[165] İbn Atiyye âyeti izah ederken ilgili âyet hakkında doğruluğu kesin olmayan birçok kıssa anlatıldığını, kendisinin ise özet geçtiğini,[166] âyetin ya da sûrenin anlaşılması için gerekli olan kıssayı aktardığını söylemektedir.[167] O, rivâyetleri araştırır, tetkik eder, sahih olanları tercih edip çok zayıf olanları kitabına almaz.

4. Fıkhî Tefsir Metodu

İbn Atıyye'nin fıkhî konulara yaklaşımı, ele aldığı meseleleri önce Kur'ân ilimleri zemininde temellendirmek, ardından dilbilimsel çözümlemelerle desteklemek ve nihayetinde farklı fıkhî görüşler arasında sistematik bir mukayese yapmak üzerine kuruludur. Ahkâma dair âyetleri yorumlarken yalnızca rivâyetleri aktarmakla yetinmez; derinlemesine dirâyet temelli değerlendirmelerde de bulunur.[168] Bu süreçte rivâyet malzemesini Mâlikî geleneği ekseninde sunmakla birlikte, Şâfiî, Hanefî ve Hanbelî fakihlerinin görüşlerini de zikretmektedir.[169] İbn Atıyye'nin metodu, fıkhî hükümleri ilâhî hikmet ve maksatlar bağlamında ele alan nazarî bir sentez oluşturur; zira o, hükümlerin yalnızca pratik uygulamalar değil, aynı zamanda ilâhî gayenin bir yansıması olduğuna dikkat çeker.[170] İhtilaflı meseleleri ele alışında, farklı görüşleri mukayeseli biçimde tartışması, onun tez-antitez diyalektiğini bilinçli bir yöntem olarak kullandığını göstermektedir. İbn Atıyye kendi üslubunu mezhepçilikten uzak, ama mezhep mirasını da ihmal etmeyen bir denge üzerine kurmuştur. İhtiyaç duyduğunda eleştirel yaklaşarak bazı zayıf fıkhî yorumları reddettiği, sistematik düşünerek delilleri kıyasladığı görülür.[171] Ancak tüm bunları yaparken, âyetten uzaklaşmama prensibine sadık kalır. Bu nedenle, tefsiri ne bir fıkıh kitabı kadar kuru bir hüküm listesi ne de âyetin ruhunu gölgeleyen tartışmalar içerir. Aksine, âyet ile fıkıh ilmi arasında sağlıklı bir köprü kurduğu görülmektedir.

---

165 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/400.
166 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/449.
167 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/498; 5/436.
168 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/292-293.
169 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/186, 191, 237, 245, 317, 435; 2/102, 156, 188, 230.
170 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/165.
171 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/380.

5. İşârî Tefsir Metodu

İbn Atıyye, işârî tefsir anlayışına karşı belirgin ve eleştirel bir tutum benimsemektedir. Kur'ân'a zâhir anlamlarının ötesinde, hiçbir sahih delile dayanmayan işârî ve bâtınî manalar yüklenmesini tahrif olarak görür. Kendisinin selef-i sâlihînin usulüyle âyetlerin anlamlarını açıklamaya çalıştığını, kendilerine hüsnü zan beslenen âlimlerden, zındıkların görüşlerine benzeyen ifadeler sadır olduğunda bunlara özellikle işaret edeceğini belirtmesi, işârî-bâtınî yorumlara karşı ihtiyatlı değil, doğrudan tenkitçi bir tavır takındığını ortaya koyar.[172]

6. Kelâmî-Felsefî Tefsir Metodu

İbn Atıyye'nin ilmî arka planının ana eksenini fıkıh ve kelâm ilimleri oluşturmaktadır. Klasik Grek felsefesi veya Meşşâî hikmet sahasında derinleşmiş bir filozof olduğu söylenemez; nitekim kaynaklarda bu yönde bir ihtisas atfı da bulunmamaktadır. Bu durum, tefsirinde felsefî tartışmalara geniş yer vermemesiyle de uyumludur. Felsefî doktrinleri ve filozofların sistemlerini tefsirinin ana omurgasına yerleştirmek yerine, bu alanlarla irtibatlı meseleleri Ehl-i sünnet kelâmcılarının kavramsal çerçevesi içinde değerlendirmeyi tercih eder.[173] Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinde görülen yoğun felsefî ve mantıkî tartışmalara mukabil, İbn Atıyye'nin tefsiri bu bakımdan oldukça sade ve nassa odaklı bir hüviyet taşır. O, âyetleri açıklarken öncelikle Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içinde anlamayı, sonra hadis ve eser rivâyetlerini esas almayı tercih eder; soyut felsefî yorumlara başvurma yoluna gitmez. Mukaddimesinde de âyetin lafzıyla doğrudan irtibatı bulunmayan felsefî yorumlara girmeyeceği yönünde zımnî bir tavır ortaya koyar.[174] Bu durum, İbn Atıyye'nin tefsirinde felsefî yorum yapma iddiası taşımadığını ve bu tür tartışmalara bilinçli olarak girmediğini göstermektedir.

Bununla birlikte, İbn Atıyye'nin nazarî kabiliyeti tümüyle yok sayılmamalıdır. Kelâm ilmiyle meşguliyeti sayesinde aklî çıkarımlara yatkın, sistematik düşünme becerisi gelişmiş bir âlimdir. Felsefeye dair konular tefsirine girdiğinde bunları kelâm disiplininin kavramlarıyla ele almayı tercih eder. Filozofların görüşlerini doğrudan aktarmaktansa, Ehl-i sünnet kelâmcılarının süzgecinden geçmiş yorumları benimser. Meselâ, Allah'ın

---

172 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.
173 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/64.
174 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.

sıfatları, kâinatın yaratılmışlığı, ruhun mahiyeti gibi felsefenin de tartıştığı konularda, İbn Atıyye felsefî yorumlara girmeden, Eş'arî kelâmına uygun açıklamalar yapar.[175] Böylece, tefsirinde felsefî derinlik gerektiren noktalarda dahi meseleyi itikadî çerçevede tutar. Onun amacı, felsefeci gibi soyut teoriler üretmek değil, âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlayacak ölçüde aklî izahlar yapmaktır. Nitekim Ebû Hayyân, tefsirinin mukaddimesinde İbn Atıyye'nin tefsirini Zemahşerî'nin tefsiriyle mukayese ederken: "*İbn Atıyye'nin kitabı nakil yönünden daha kapsamlı ve daha arı-duru, Zemahşerî'ninki ise daha özlü ve derinliklidir*."[176] diyerek iki müfessirin eserleri arasındaki farkı ortaya koyar. Bu değerlendirme, İbn Atıyye'nin derin tahlillerden ziyade güvenilir nakillerle ve açık bir üslûpla yetindiğini göstermektedir.

Dolayısıyla İbn Atıyye'nin felsefeyle ilişkisi, özgün bir felsefî sistem kurmaktan çok, mevcut kelâmî birikimini kullanarak metni rasyonel bir zeminde açıklama şeklinde tezahür eder. Felsefî derinlik gerektiren noktalarda bile âyetlerin itikadî çerçevede anlaşılmasını önceleyen, aklî izahları nassın hizmetinde kullanan bir tavır sergiler. Bu itibarla, kendine ait müstakil bir felsefe doktrini geliştirdiğini söylemek güçtür; buna karşılık felsefî eğilimli yorumları yeri geldikçe tashih eden, kelâmî bir süzgeçle değerlendiren eleştirel bir nazarî yetkinliğe sahip olduğu söylenebilir.

Bütün bu tespitler ışığında İbn Atıyye'nin metodolojisi, genel olarak, nakil ile dirâyeti, dil ilimleriyle fıkıh ve kelâmı dengeli biçimde mezcetmeye dayalı, eleştirel fakat mutedil bir çizgi olarak özetlenebilir. Tefsirinde felsefî spekülasyonlara girmemiş, meseleleri Ehl-i sünnet kelâmı çerçevesinde ele almış; buna karşılık dil, nahiv ve kırâat alanlarında son derece sistematik, kaynaklara dayalı ve seçici bir tavır ortaya koymuştur. Fıkhî konularda Mâlikî mezhebine mensubiyetini korumakla birlikte mezhepçi daralmaya düşmemiş, delil mukayesesi ve maslahat vurgusuyla hükümlerin ilâhî maksada bakan yönünü vurgulamıştır. Rivâyet alanında sahih hadisleri merkeze almış, zayıf ve İsrâilî rivâyetleri isnad, metin, akıl, tarih ve bağlam açısından ayıklayan tenkitçi bir üslup benimsemiş; nüzûl sebebi ve tarihî haberleri de Kur'ân kronolojisi ve sahih kaynaklarla karşılaştırarak kullanmıştır. Kırâatlerde hem sahih hem şâz vecihleri dil ve fıkıh bakımından tartışmış; işârî–bâtınî yorumları ise selef usulüne aykırı bir tahrif olarak görerek reddetmiştir.

---

175 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/115, 131, 235; 3/481.
176 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/21.

Netice itibariyle İbn Atıyye, mukaddimesinde ortaya koyduğu dil, kırâat, fıkıh, hadis ve kelâmı birleştiren veciz ve derli toplu tefsir idealine, tefsiri boyunca büyük ölçüde sadık kalmış; ilmî formasyonunu metin merkezli, eleştirel ve disiplinli bir metodolojiye dönüştürmeyi başarmıştır.

B. Varlık Anlayışı (Ontolojisi)

İbn Atıyye'nin varlık anlayışı, Eş'arî kelâm geleneğinde şekillenen mevcûd ve ma'dûm ayrımı temelinde ele alınabilir. Bu çerçevede varlığı zorunlu olan, yokluğu tasavvur edilemeyen ve kendinden kaim bulunan yegâne varlık Yüce Allah'tır. Allah'ın dışındaki bütün varlıklar ise yokluktan sonra varlık kazanmış, sonradan yaratılmış ve varlığı itibarıyla ilâhî kudrete muhtaç mevcûdlardır.[177] İbn Atıyye, tefsirinde bu ontolojik ayrımı açık bir teorik çerçeve hâlinde sunmaktan ziyade, Kur'ân âyetlerinin tefsiri vesilesiyle dolaylı fakat tutarlı biçimde işler. Onun yaklaşımında varlık anlayışı, soyut bir kelâmî sistem kurma amacıyla değil; tevhid ilkesini varlık alanında temellendirme gayesiyle şekillenmektedir.

Bu bağlamda İbn Atıyye'ye göre âlem, Yüce Allah'ın zâtı ve ezelî sıfatları dışında kalan bütün mevcûdâtı ifade etmektedir. Müfessir, "Yüce Allah'tan başka bütün varlıklar âlemdir; hepsine topluca âlem denir."[178] diyerek Allah–âlem ayrımını ontolojik açıdan net biçimde ortaya koyar. Bu ayrım, İbn Atıyye'nin tefsirinde yalnızca kavramsal bir tasnif değil, aynı zamanda tevhid ilkesini varlık alanında temellendiren ana bir çerçevedir. Zira âlemin Allah'tan ayrı ve O'na muhtaç bir varlık alanı olarak tasavvur edilmesi, yaratılmışlık ve hâdislik fikrinin temelini oluşturmaktadır.

İbn Atıyye'nin varlık telakkisinde yaratmada birlik ilkesi temel bir öncül niteliğindedir. Ona göre varlık alanında Allah ile birlikte başka bir yaratıcı tasavvur etmek aklen mümkün değildir. Zira aynı varlık üzerinde etkide bulunmak isteyen iki ayrı ilâh düşünüldüğünde, bu iki iradenin aynı anda gerçekleşmesi imkânsızdır. İradelerden birinin diğerine üstün gelmesi hâlinde üstünlük sağlayamayan varlık ilâhlık vasfını kaybeder; her iki iradenin birlikte gerçekleşmesi ise imkânsızdır. Bu aklî muhakeme, varlığın nihai fâilinin zorunlu olarak tek olması gerektiğini göstermektedir. İbn Atıyye, bu birlik ilkesini

[177] Ebû Bekr Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti'ş-şeyh ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1987), 27.
[178] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/67.

yalnızca genel varlık tasavvuru açısından değil, varlığın en küçük unsurları bakımından da geçerli kabul eder. Ona göre, mevcut olan en küçük varlık birimi dahi tek bir kudretin fiiliyle varlık kazanmıştır. Aynı varlığın eş zamanlı olarak iki farklı yaratıcı tarafından meydana getirilmesi aklen muhaldir. Bu yaklaşım, varlığın parçalı değil, tek bir ilâhî iradeye dayalı bütüncül bir düzen içinde var olduğu düşüncesini temellendirir.[179]

Bu tevhidî varlık anlayışı çerçevesinde İbn Atıyye, Kur'ân'da yer alan nur ve zulmet kavramlarını da ontolojik bir zeminde ele alır. "ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورۖ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ"[180] âyetini tefsir ederken, âyetin lafzının Maniheist ve Mecusî inançlarda görülen düalist anlayışlara yönelik bir reddiye mahiyetinde olduğunu belirtir. Maniheizm'de varlık alanı iki ezelî ilkeye ayrılmakta; iyilik ışığa, kötülük ise karanlığa nispet edilmektedir. Mecusî inançta da benzer biçimde nur ve zulmet iki ayrı ilkeye bağlanmakta, kötülüğün kaynağı olarak ayrı bir yaratıcı tasavvur edilmektedir. İbn Atıyye'ye göre Kur'ân, hem nurun hem de zulmetin tek bir yaratıcı tarafından var edildiğini açıkça beyan ederek, iyilik ve kötülüğün bağımsız ontolojik ilkeler olmadığını ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, varlık alanında düalizmi reddeden tevhid merkezli bir ontolojinin ifadesidir.[181]

Bu ontolojik çerçevede İbn Atıyye, Yüce Allah'ın kudret sıfatını varlık anlayışının merkezine yerleştirir. Allah'ın kudreti mutlak olup hiçbir sınırla kayıtlı değildir. İnsanın ve diğer mahlûkatın varlığı ise bu mutlak kudret karşısında sınırlı ve bağımlıdır. Müfessir, âyetleri açıklarken insan tabiatının acziyetine sıkça vurgu yapar; ancak bu vurgu, insanın sorumluluğunu ortadan kaldıran cebrî bir anlayışa dönüşmez. Bilakis İbn Atıyye, insanın fiillerini ilâhî kudret çerçevesinde ele alarak hem yaratmada Allah'ın mutlaklığını hem de kulun mükellef oluşunu birlikte korumaya çalışır.

İbn Atıyye, insan ve fiillerine dair ontolojik yaklaşımını bu denge çerçevesinde ele alır. "وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ"[182] âyetini tefsir ederken, mâ'yı mastariyye olarak alır ve âyetin "Allah sizi ve amellerinizi yarattı." anlamına geldiğini belirtir. Ona göre bu âyet, insan fiillerinin yaratılması meselesinde temel bir dayanak teşkil etmektedir.[183] Eş'arî geleneğe göre insan

---

179 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/459.

180 "*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve ışığı var eden Allah'a mahsustur. Ama yine de kâfir olanlar (putları) rablerine eş tutuyorlar*." el-En'âm 6/1.

181 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/266.

182 "*Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı*." es- Sâffât 37/96.

183 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/479.

bir fiili yapmak istediğinde, fiile elverişli olan gücü (istitâat) Yüce Allah yaratmaktadır.[184] İbn Atıyye de bu yaklaşımı benimseyerek, fiillerin yaratılmasını Allah'a nispet eder. Bununla birlikte o, insanın irade ve sorumluluğunu bütünüyle ortadan kaldıran bir anlayışı benimsemez; insanın fiillerinin yaratılması ile bu fiillerden sorumlu tutulması arasında denge kuran bir çizgide durur.

İbn Atıyye'nin varlık anlayışında kader kavramı, yalnızca insan fiillerine indirgenmiş dar bir anlam taşımaz; aksine bütün varlık alanını kuşatan ilâhî ölçü ve takdir ilkesini ifade eder. Müfessir, "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ"[185] âyetini tefsir ederken, kâinatta mevcut olan her varlığın Allah tarafından önceden belirlenmiş bir ölçü, miktar ve düzen çerçevesinde yaratıldığını vurgular. Bu bağlamda kader, varlıkların zamanları, mekânları, miktarları, nitelikleri ve varlık sahnesinde üstlendikleri işlevlerle birlikte ilâhî ilim ve irade doğrultusunda takdir edilmesini ifade etmektedir. İbn Atıyye'ye göre bu takdir, varlık alanında rastlantısallığı ve gelişigüzelliği dışlayan temel bir ontolojik ilkedir.[186]

İbn Atıyye, "وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا" [187] âyetini açıklarken de benzer bir yaklaşım sergiler. Ona göre bu ifade, varlıkların yalnızca yaratılmış olmasını değil, aynı zamanda her birinin kendisine uygun ölçü, fayda ve kemâl ile donatıldığını göstermektedir. İlâhî takdir, varlıkların eksik veya anlamsız şekilde değil; hikmet, itkân ve maslahat esasına göre yaratıldığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede kader, İbn Atıyye'nin varlık telakkisinde statik bir yazgı anlayışından ziyade, bütün kâinatı kuşatan dinamik ve hikmetli bir ilâhî düzeni ifade etmektedir.[188]

Kazâ kavramı ise İbn Atıyye'nin tefsirinde kaderle birlikte fakat ondan ayırt edilerek ele alınır. Müfessir, "وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ" [189] ifadesini yorumlarken, kazânın hem ezelde takdir edilen hükmün kesinleştirilmesi hem de zamanı geldiğinde fiilen icrâ edilmesi anlamlarını içerdiğini belirtir. Bu bağlamda kazâ, ilâhî takdirin varlık sahnesinde gerçekleşmesini ifade etmektedir. Yüce Allah, ezelî ilmiyle bir varlığın ne zaman ve hangi şartlar altında meydana geleceğini takdir etmiş; kazâ ile bu takdir, yaratma emriyle

---

184 Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr el-Eş'arî, *el-İbâne ʿan uṣûli'd-diyâne*, thk. Sâlih b. Mukbil b. Abdullah el-Usaymî et-Temîmî (Riyad: Dâru'l-Fadîlet, 2011), 200-221.

185 *"Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık."* el-Kamer 54/49.

186 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/221.

187 "*O, her şeyi her şeyi yaratan, yarattığına belli bir ölçüye göre düzen veren Allah'tır*."el-Furkân 25/2.

188 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/199.

189 "*Bir şeyin olmasını dilediğinde ona 'ol!' der, hemen oluverir*." el-Bakara 2/117.

fiilî varlığa dönüşmüştür. İbn Atıyye'ye göre Ehl-i sünnet çizgisinde kazâ, yalnızca yaratma anıyla sınırlı değildir; bilakis takdir ve icrâyı birlikte kapsayan bütüncül bir kavramdır. Bu noktada müfessir, Mu'tezile'nin kazâyı sadece fiilin meydana gelişiyle sınırlayan yaklaşımına mesafeli durur. Ona göre böyle bir sınırlama, ilâhî ilim ve iradenin varlık üzerindeki kuşatıcılığını daraltmak anlamına gelmektedir. İbn Atıyye'nin yaklaşımında kader ve kazâ, Allah'ın mutlak ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla doğrudan irtibatlı olup, varlık alanındaki her oluş bu üç sıfatın tezahürü olarak değerlendirilmektedir.[190]

Bu ontolojik çerçevede İbn Atıyye, Allah'ın fiilleri hakkında herhangi bir dışsal zorunluluk ileri sürülmesini reddeder. Yüce Allah'ın bir fiili yapmaya mecbur bırakılması, O'nun mutlak kudret ve iradesiyle bağdaşmaz. Bununla birlikte müfessir, ilâhî fiillerin hikmetten hâlî olmadığını vurgular. Allah'ın fiilleri, dışsal bir zorunluluk sebebiyle değil; bizzat ilâhî hikmet, ilim ve irade doğrultusunda gerçekleşmektedir. Bu yaklaşım, İbn Atıyye'nin ontoloji anlayışında mutlak irade ile hikmet arasında kurduğu dengeyi açık biçimde ortaya koymaktadır. İbn Atıyye, bu dengeyi özellikle ilâhî va'd ve va'îd bağlamında ele alır. Ona göre Allah'a aklen hiçbir fiil zorunlu değildir; ancak Yüce Allah'ın kendi hakkında haber verdiği ve vaad ettiği hususlar, bizzat O'nun beyanı sebebiyle sabit hâle gelir. Örneğin kâfirlerin cehennemde ebedî kalacaklarına veya iman edenlerin imanlarının kabul edileceğine dair ilâhî beyanlar, aklî bir zorunluluğun değil; ilâhî vaadin sonucudur. Aynı şekilde tövbenin kabulü de aklen Allah'a zorunlu değildir; fakat Yüce Allah'ın bu hususta vaadde bulunmuş olması sebebiyle gerçekleşeceği sabit olmuştur. Bu yaklaşım, ilâhî fiillerin zorunlulukla değil, ilâhî söz ve hikmetle temellendirildiğini göstermektedir.[191]

İbn Atıyye'nin varlık anlayışında âlem, Yüce Allah'ın zâtı ve ezelî sıfatları dışında kalan bütün mevcûdâtı ifade etmektedir. Müfessir: "Yüce Allah'tan başka bütün varlıklar âlemdir; hepsine topluca âlem denir."[192] diyerek Allah–âlem ayrımını ontolojik açıdan net biçimde ortaya koyar. Bu ayrım, İbn Atıyye'nin tefsirinde yalnızca kavramsal bir tasnif değil, aynı zamanda tevhid ilkesini varlık alanında temellendiren ana bir çerçevedir. Zira

[190] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/201-202.
[191] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/24.
[192] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/67.

âlemin Allah'tan ayrı ve O'na muhtaç bir varlık alanı olarak tasavvur edilmesi, yaratılmışlık ve hâdislik fikrinin temelini oluşturmaktadır.

İbn Atıyye'ye göre âlem ezelî değildir; bilakis Allah tarafından yokluktan varlığa çıkarılmıştır. Müfessir, "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ"[193] âyetini tefsir ederken, her şey ifadesinin Allah'ın zâtı ve ezelî sıfatları dışında kalan bütün mevcûdâtı kapsadığını özellikle vurgular. Bu kapsam, âlemin tamamının yaratılmış olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Atıyye, bu noktada Ehl-i sünnet inancına uygun olarak Kur'ân'ın mahlûk olmadığı ilkesini de teyit eder; Allah'ın kelâmı ve zâtî sıfatları gibi aklen mahlûk olmadığı sabit olanların bu genel yaratılmışlık kapsamının dışında tutulduğunu belirtir. Böylece âlemde ezelî ve bağımsız herhangi bir unsurun bulunmadığını açık biçimde ifade eder.[194]

İbn Atıyye, âlemin yaratılışına dair âyetleri yorumlarken yoktan var etme fikrini merkeze alır. "وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ"[195] ifadesini tefsir ederken, Allah'ın yaratma fiilinin herhangi bir aracıya veya maddî sebebe bağlı olmadığını vurgular. Ona göre "kün (ol)" hitabı, ilâhî kudretin zamana ve mekâna bağlı olmaksızın varlık sahnesine doğrudan müdahalesini ifade etmektedir. Allah, henüz mevcut olmayan bir varlığa hitap etmekte; zamanı geldiğinde o varlık ilâhî emre itaat ederek varlık alanına çıkmaktadır. Bu yaklaşım, İbn Atıyye'nin varlığı Allah'ın ilim, irade ve kudretinin bir tezahürü olarak gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır.[196] İbn Atıyye: *"Yüce Allah ezelden ebede, henüz mevcut olmayan şeylerin var olmasını emredicidir -elbette onlar var olacağı vakit için-; henüz yaratılmamış olsalar da onlara yönelik kudreti tamdır, ilminde onların geleceği mevcuttur."* diyerek Allah'ın ezelî ilim ve iradesinin tüm mevcudatı kuşattığını dile getirir.[197] Böylece henüz yaratılmamış mahlûkat bile Allah'ın ilminde ve takdirinde belli olup zamanı gelince yaratılmaktadır. Bu anlayış, varlığın her merhalesinin (geçmiş, hâl ve istikbâlin) Allah'ın mutlak bilgisi ve takdiri dâhilinde olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu ontolojik ilke doğrultusunda İbn Atıyye, âlemin ve insanın yaratılışına dair Kur'ân'daki tasvirleri, yaratmanın keyfiyetini açıklamaktan ziyade ilâhî kudretin mutlaklığını vurgulayan beyanlar olarak değerlendirir. "Duman hâlindeki sema" veya "insanın çamurdan yaratılması" gibi ifadeler, müfessirin ontoloji anlayışında tabiatın

---

193 *"Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık."* el-Kamer 54/49.
194 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/221.
195 "*Bir şeyin olmasını dilediğinde ona 'ol' der, hemen oluverir."* el-Bakara 2/117.
196 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/202.
197 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/202.

kendi başına işleyen zorunlu süreçlerini değil; yaratmanın her aşamasında ilâhî irade ve kudretin doğrudan müdahalesini göstermektedir. Bu bakımdan İbn Atıyye, yaratılışa dair aşamalı anlatımları, Allah'tan bağımsız bir kozmolojik zorunluluk olarak değil, varlığın bütünüyle ilâhî fiile dayandığını ortaya koyan ontolojik deliller olarak okumaktadır.[198]

İbn Atıyye, âlemin ezelî olduğunu savunan yaklaşımları da açık biçimde reddeder. Dehriyyûn olarak nitelendirilen ve varlığı tabiat kanunlarına veya zamana bağlı olarak açıklayan anlayışları eleştirir. "إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ"[199] ifadesinde ifadesini tefsir ederken, bu görüşü benimseyenlerin dünya hayatından başka bir varlık alanı kabul etmediklerini ve ölümden sonra dirilişi inkâr ettiklerini belirtir. İbn Atıyye'ye göre bu yaklaşım, hem Allah'ın yaratıcı kudretini hem de âhiret inancını reddeden bir anlayış olup Kur'ân'ın temel ontolojik kabulleriyle bağdaşmamaktadır.[200] Bu bağlamda ölüm, İbn Atıyye'ye göre bir yok oluş değil; dünya imtihanının sona ermesi ve âhiret hayatının başlamasıdır. Âlemin fâniliği ve Allah'ın bâkiliği fikri, onun varlık anlayışında merkezi bir yer tutar. "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ"[201] ve "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ"[202] gibi âyetler, mahlûkatın sonlu ve muhtaç oluşunu; Yüce Allah'ın ise mutlak ve daimî varlık olduğunu ortaya koymaktadır.[203] Bu anlayış, âlemin hâdisliği ile yeniden diriliş inancı arasında güçlü bir ontolojik bağ kurmaktadır.

İbn Atıyye'nin varlık anlayışında hayır ve şer meselesi, bağımsız ontolojik ilkeler şeklinde değil; ilâhî irade ve hikmet çerçevesinde, insanın imtihanıyla irtibatlı olarak ele alınmaktadır. Müfessir, Kur'ân'da dünya hayatının bir imtihan alanı olarak tasvir edilmesini varlık düzeninin temel unsurlarından biri olarak görür. Bu bağlamda " وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً"[204] ifadesini tefsir ederken, insanın bazen nimetlerle bazen de musibetlerle sınandığını belirtir. Ona göre dünyada insana haz veren hâller de, elem veren durumlar da imtihanın farklı tezahürleridir.[205] İbn Atıyye, bu âyet bağlamında fakirlik ve hastalık gibi şer görünen hâller ile zenginlik ve sağlık gibi hayır görünen hâllerin birer imtihan vesilesi olduğunu vurgular. Şer önce zikredilmiştir; zira insanların çoğu daha çok

198 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/267; 5/7.
199 "*Gerçek olan sadece şu yaşadığımız dünya hayatıdır. Ölür ve yaşarız. Bir daha da diriltilecek değiliz."* el-Mü'minûn 23/37.
200 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/143.
201 *"Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir."* er-Rahmân 55/26.
202 *"O'nun zatından başka her şey yok olacaktır."* el-Kasas 28/88.
203 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/304; 5/229.
204 "*Denemek için sizi kötü ve iyi durumlarla imtihan ederiz."* el-Enbiyâ 21/35.
205 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/81.

musibetlerle imtihan edilir ve Arap dilinde de edebî bir üslup olarak önce sıkıntı verenin zikredilmesi yaygındır.[206] Bu yaklaşım, hayır ve şer meselesinin varlık alanında mutlak değerler olarak değil, insanın imtihan sürecinde anlam kazanan hâller olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

İbn Atıyye'ye göre dünyadaki nimetler ve musibetler, insanın şükür ve sabır gibi temel kulluk tavırlarını ortaya çıkaran birer imtihan vasıtasıdır. Bu sebeple hayır ve şer gibi görünen hâller, ilâhî hikmet düzeninin dışında değildir. Müfessir, bu bağlamda hidâyet ve dalâlet meselesini doğrudan imtihanın kendisi olarak değerlendirmez; ona göre hidâyet veya dalâlet, imtihan sürecinin sonunda ortaya çıkan bir neticedir. Dolayısıyla dünya hayatında karşılaşılan nimetler ve sıkıntılar, kulun ahlâkî ve itikadî tutumlarını açığa çıkaran sınama araçlarıdır. İbn Atıyye, bu tür tecrübelerin nihayetinde insan için bir arınma ve deneme süreci teşkil ettiğini, herkesin Allah'a döndürülerek yaptıklarının karşılığını alacağını vurgular.[207] Böylece müfessir, varlık düzeninde meydana gelen hayır ve şer gibi görünen hâlleri, bağımsız ontolojik değerler olarak değil; ilâhî hikmet çerçevesinde insanın imtihanıyla anlam kazanan olgular olarak değerlendirmekte olup, bu yaklaşım Mâtürîdî'nin konuya dair değerlendirmeleriyle de paralellik arz etmektedir.[208]

İbn Atıyye'nin ontoloji anlayışında âlem–insan ilişkisi de merkezî bir yer tutar. Müfessir, "وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ"[209] âyetini tefsir ederken, kâinattaki varlıkların insanın menfaati gözetilerek yaratıldığı sonucuna ulaşır. Ona göre hayvanlar, bitkiler, madenler ve tabiattaki diğer unsurlar, insanın yeryüzündeki varlığını sürdürebilmesi ve ilâhî emirlere muhatap olabilmesi için hikmetli bir düzen içinde var edilmiştir.[210] Bu yaklaşım, İbn Atıyye'nin varlık anlayışında insanın özel bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Akıl ve irade sahibi olup emir ve yasaklarla sorumlu tutulan yegâne varlık insandır. Bu sebeple âlemdeki diğer varlıkların yaratılış gayesi, doğrudan kendi zatları için değil; insanın imtihan sürecine hizmet edecek bir ortam oluşturmak içindir. İbn Atıyye, bu durumu insan merkezli bir ontolojik düzen olarak değil; ilâhî hikmetin

206 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/81.
207 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/81.
208 Ömer Faruk Bilgin, *el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 238-239.
209 "*Ayrıca O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendinden bir lütuf olarak emrinize vermiştir*."el-Câsiye 45/13.
210 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/82.

insanı muhatap alan tecellisi olarak değerlendirir. İbn Atıyye'nin varlık anlayışı bu yönüyle, âlemdeki her şeyin belli bir gaye (maksat) üzere insan merkezli bir düzene göre yaratıldığını düşündüğünü göstermektedir. Bu yaklaşım, Mâtürîdî'nin âlemin yaratılış maksudunun insan olması fikrine yakın durduğu gibi,[211] Kur'ân'ın beyan ettiği hilâfet ve emanet yükümlülüğüyle de uyumludur.

İbn Atıyye'nin tefsiri incelendiğinde, müfessirin müstakil bir ontoloji teorisi kurma amacı gütmemekle birlikte, Kur'ân merkezli tutarlı bir varlık tasavvuruna sahip olduğu görülmektedir. Bu tasavvur, Eş'arî kelâm geleneğiyle uyumlu şekilde tevhid ilkesini merkeze almakta; Allah'ın mutlak ilim, irade ve kudretini varlık alanının tamamına hâkim kılmaktadır. Âlemin hâdisliği, yaratmada birlik ilkesi, kader ve kazâ yoluyla varlık düzeninin ölçüyle kurulması ve ilâhî fiillerde zorunluluk reddi, İbn Atıyye'nin varlık anlayışının temel unsurlarını oluşturmaktadır. Müfessir, varlık alanında hayır ve şer gibi görünen hâlleri bağımsız ontolojik ilkeler olarak değil, insanın imtihanı bağlamında anlam kazanan ilâhî hikmet düzeninin parçaları olarak değerlendirmektedir. Bu çerçevede İbn Atıyye'nin varlık anlayışı, onun tefsir metodolojisi ve kelâmî aidiyetiyle uyumlu, dengeli ve bütüncül bir ontolojik zemin ortaya koymaktadır.

C. Bilgi Anlayışı (Epistemolojisi)

Eşâri bir âlim olan İbn Atıyye'nin kaynaklarda geçen ve bize ulaşan kelâm kitabı bulunmamaktadır. Yazdığı tefsiri incelendiğinde İbn Atıyye'nin bilgi anlayışının Eşârî çizgide olduğu görülmektedir. Eşâri âlimler, bilginin sıfat olduğunu savunmaktadır. Ölüde ilim sıfatı bulunmaz diyerek bilginin araz olduğunu, bilgi sıfatının varlığının hayat sıfatına bağlı olduğunu söylemektedirler.[212] Eşâri kelâmcılar bilgiyi, kadîm ve hâdis bilgi olarak ikiye ayırmıştır. Kadîm bilgi Yüce Allah'ın bilgisidir,[213] hâdis bilgi ise yaratılmışların bilgisi olup araz ve hâdis olarak Yüce Allah tarafından yaratılmıştır.[214]

Eş'arîler, mahlûkâtın bilgisini de zarûrî ve kesbî olarak yine iki kısma ayırmaktadır. İnsanın ontolojik yapısı gereği doğuştan getirdiği, herhangi bir fikir, nazar ve istidlâl gerektirmeyen bilgi zarûrî; kişinin çaba harcamasına bağlı olan bilgi de kesbî bilgidir.[215]

---

211 Bilgin, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 218.
212 İbn Fûrek, *Mücerred*, 10,15,260.
213 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/220.
214 İbn Fûrek, *Mücerred*, 10-13.
215 İbn Fûrek, *Mücerred*, 18,247.

Eş‘arî ekolde bilgi edinme yolları duyular, haber ve nazar şeklindedir.[216]

1. Bilginin Kaynakları

a. Duyu Bilgisi (Şuhûdî Bilgi)

Eş‘arî kelâmcılara göre, bilgi kaynakları içerisinde ilk sırayı beş duyu organı “el-havâssu’l-hamse” almakta olup bu duyularla elde edilen bilgiler zarûrî bilgidir. Cisimler dokunma, görme, tatma, koklama ve duyma duyularıyla zarûrî olarak idrâk edilir ve bilinirler. İnsan, duyu organlarıyla dış dünyadaki varlık hakkında bilgi sahibi olur. Nesnelerde süregelen değişimi duyu organlarıyla gözlemler. Masaya, vazoya bakarak bunları ortaya çıkartan birilerinin olması gerektiği kanaatine varır. Duyu bilgisi diğer bilgilere ulaşmak için dayanak mesabesindedir.[217] Eş‘arî, duyu bilgisini aklî bilgiyi elde etmek için temel olarak görmektedir.[218]

İbn Atıyye, bilgi teorisini sistematik kategorilere ayıran bir risale kaleme almamış olsa da tefsirinden hareketle bilgi türlerine dair zımnî bir tasnif ortaya çıkmaktadır. Onun yaklaşımında insan bilgisinin kaynakları duyu, nazar, naklî bilgi ve mutlak ğayb bilgisi olmak üzere dört ana başlıkta değerlendirilebilir. İbn Atıyye’nin tefsir anlayışında, doğrudan duyular veya herkesçe malum olan bedihî hakikatler yoluyla elde edilen kesin bilgiler zemin teşkil eder. Her ne kadar müstakil olarak zarurî bilgi kavramını tanımlamasa da tefsirinde kullandığı dil ve üslup, onun duyusal gerçekliklerin ve aklın ilkelerine dayanan bilgilerin doğruluğunu teslim ettiğini göstermektedir. Nitekim hayatı boyunca bir kadı ve bir asker olarak toplumun ve savaşların içinde bulunması, gözlem ve tecrübeye dayalı bilgisini arttırmış; bu durum Kur’ân’daki cihad âyetlerini tefsir ederken görüşlerini daha gerçekçi bir zemine oturtmasını sağlamıştır.[219] Bu örnek, İbn Atıyye’nin müşâhede âleminden gelen verileri ve insan tecrübesini de bilgi değeri taşıyan unsurlar olarak gördüğüne işaret eder. Dolayısıyla onun yorumlarında, duyularla idrak edilen olgular ve herkesçe kabul edilen aklî doğrular, anlamı destekleyen zarurî bilgi kaynakları olarak yer alır.

Duyu yoluyla bilgi edinme, insanın görerek, işiterek, deneyimleyerek elde ettiği müşâhede bilgisidir. İbn Atıyye, gözlem ve tecrübeyle sabit olan olguları tefsirinde delil

---

216 İbn Fûrek, *Mücerred*, 17, 285, 314.
217 İbn Fûrek, *Mücerred*, 287.
218 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’d-dîn* (İstanbul: Matbaatü’d-Devlet, 1928), 10.
219 Fâyid, *Menhec*, 71-72.

olarak kullanır ve bunları reddetmez. Tefsirde geçen: "Hissî olarak açıktır, tecrübe edilmiştir." tarzı ifadeleri, 'ilmü'l-ʿayân/'ilmü'l-havâss diyebileceğimiz duyular bilgisine verdiği önemi gösterir.[220] Özellikle insanın fıtratında ve gündelik tecrübesinde müşahede ettiği gerçekleri, âyetlerin manasını anlamada göz önünde bulundurur. Bir konunun hakkaniyetini fizikî düzlemde ele almayı alâ'l-hakîka (gerçek anlamıyla, maddî hakikatte) ifadesiyle belirtir. Örneğin Bakara sûresi 7. âyette geçen "*Allah onların kalplerini mühürlemiştir.*" ifadesini tefsir ederken bazı müfessirlerin bunu gerçek anlamda anladığını kaydeder. Bu yorumda, kalbin şeklen avuç içine benzediği, kişinin sapkınlığı arttıkça parmaklar gibi yavaş yavaş büzülüp kapandığı ifade edilir. Bir grup âlimin ise bu mührü mecazî anlamda yorumladıklarını söyler.[221] İbn Atiyye burada hem hissî hem de mecazî yorumu sunarak duyularla kavranabilen somut bir mühür olup olmadığı konusundaki görüş ayrılıklarını dile getirir. Sonuçta hissî olguları tamamen reddetmez; ancak bunları Kur'ân maksadı çerçevesinde dikkatle değerlendirir.

İbn Atıyye, Hz. İbrahim'in kalbin tatmini[222] talebini yorumlarken, haber (nakil/delil) yoluyla elde edilen imanî bilgi ile müşâhedeye dayalı yakîn arasında ayırım yapar. Ona göre Hz. İbrahim'in talebi, şüphe sebebiyle değil, "*Haber, görmek gibi değildir*."[223] prensibine dayanan müşâhede arzusudur. Bu yaklaşım, İbn Atıyye'ye göre iman için delile dayalı bilgiye sahip olmanın yeterli olduğunu gösterir. Bununla birlikte müşâhede, kalbe ilave bir sükûnet (itminan) kazandırır. Bu okuma, İbn Atıyye'nin epistemolojisinde delilî bilgi ile ayânî bilgi arasında işlevsel bir farklılık bulunduğunu göstermektedir.[224] Gözle görülene dayalı duyusal bilgi, kalbe tam bir sükûnet ve yakîn sağladığı için İbn Atiyye'ye göre değerli bir bilgi türüdür.

İbn Atiyye ayrıca hissî tecrübeye dayanan rivâyetleri eleştirel gözle incelemektedir. Mesela Bakara sûresi 102. âyette geçen Hârût-Mârût kıssası ile ilgili çeşitli rivâyetleri naklettikten sonra, bu konudaki İsrâiliyat mahreçli hikâyelerin güvenilir olmadığını belirtir. Bu anlatılanların tümü zayıftır, diyerek bu hikâyeleri özetle geçmekle yetinir.[225]

---

220 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/49.
221 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/88.
222 "*İbrâhim 'Rabbim! Ölüleri nasıl diriltiyorsun, bana göster!' deyince, rabbi 'Yoksa inanmıyor musun?' demişti. O 'Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye' cevabını verdi.*" el/Bakara 2/260.
223 Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 3/341 (No. 1842).
224 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/352-353.
225 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/187.

Bu yaklaşım, İbn Atıyye'nin duyusal tecrübeye veya yaygın anlatılara dayanan bilgileri, özellikle sağlam bir ilmî kaynağa dayanmayan rivâyetleri eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tuttuğunu göstermektedir.[226] Sonuç olarak İbn Atiyye, duyu bilgisini tamamen reddetmez; bilakis âyetlerin zahir anlamlarında ve fizikî tasvirlerinde bu bilgiden faydalanır. Ancak duyularla gelen bilgiyi kesin kabul etmeden önce onu aklın ve naklin süzgecinden geçirmeyi, özellikle de Kur'ân'ın ana maksatlarına ve şeriatın prensiplerine uygunluk açısından değerlendirmeyi şart görür. Duyusal bilgiyi vahyin ışığında ve aklın denetiminde kullanır.

b. Akıl Bilgisi (İstidlâlî Bilgi)

Eş'arî kelâmcılara göre, bilgi kaynaklarından bir diğeri de nazardır. Eş'arî, aklın kullanılmasını, nesneler üzerinde akıl yürütmeyi, düşünme ve kıyaslamayı nazar olarak ifade eder. Yüce Allah'ın varlığının bilinmesi ve âlemin sonradan bir yaratıcı tarafından yaratıldığının bilinmesi için akıl yürütmek tefekkürün vacip olduğu konulardandır.[227]

İbn Atıyye, Kur'ân'ın doğru anlaşılması için aklî istidlâlin vazgeçilmez olduğunu düşünen bir müfessirdir. Onun tefsiri, yorumlarda aklî çıkarım ve tahlilin yoğun şekilde kullanıldığı dirâyet metodunun seçkin örneklerindendir. İbn Atıyye, hemen her âyetin tefsirinde önceki müfessirler tarafından ileri sürülen muhtemel yorumları zikretmiş; ardından bu görüşleri delilleriyle birlikte mukayese ederek eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutmuş ve âyetin en isabetli anlamını tespit etmeye çalışmıştır.[228] Özellikle Arap diline vukûfiyeti sayesinde lügat, nahiv ve belâgat kurallarını ustalıkla kullanmış;[229] bir kelime veya ifadenin anlamını tespit ederken Arap şiirinden sıkça şahitler getirerek dilbilimsel yöntemle istidlaller yapmıştır.[230] İbn Atıyye, kırâat farklılıklarını, cümle tahlillerini ve gramer çözümlemelerini de aklî bilginin bir parçası olarak değerlendirir ve tefsirinde bunlara geniş yer verir. Bu sayede bir kelimenin veya ifadenin farklı okunma biçimlerini ve dil kurallarını inceleyerek âyetin muhtemel manalarını akıl süzgecinden geçirmektedir. Onun eserinde, her bir yorumun sağlam bir gerekçeye dayanması esastır: İbn Atıyye, nakledilen görüşleri aynen aktarmakla yetinmeyip mutlaka kendi

226 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/177, 252, 269; 3/140, 178, 202, 291.
227 İbn Fûrek, *Mücerred*, 250.
228 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/93, 137, 140, 235, 263; 2/57, 65, 249, 325, 380.
229 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/71, 81, 120, 235, 343, 535.
230 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/100, 352, 488; 2/6, 150, 395.

değerlendirmesini yapar,[231] gerektiğinde önceki otoritelerin görüşlerini dahi delile dayanarak tenkit eder. Meselâ, tefsir alanının otoritesi kabul edilen Taberî'nin bazı görüşlerini aynen naklettikten sonra onlarla yetinmemiş; deliller ışığında bu görüşleri tartışmış ve bazı noktalarda Taberî'ye itiraz ederek farklı sonuçlara varmıştır.[232] Bu durum, onun taklitten uzak, eleştirel ve özgün bir düşünce yapısına sahip olduğunu göstermektedir.[233] İbn Atıyye'nin akılcı yöntemi, her iddianın doğruluğunu kanıtlayan bir delille desteklenmesi gerektiği prensibine dayanır ki bu yönüyle o, Mâtürîdî'nin: "*Kişi savunduğu her düşüncenin doğruluğunu delille temellendirmeli ve haklılığını açıkça ortaya koymalıdır*."[234] şeklindeki epistemolojik tutumuna paralel bir yaklaşım sergilemiştir.

İbn Atıyye, akıl yürütmeye ve tefekküre çağıran birçok âyeti tefsirinde ayrıntılı biçimde izah etmiştir. Ona göre Yûsuf sûresi 105. âyet,[235] Yüce Allah'ın varlığına delâlet eden kevnî olaylara işaret etmektedir. İnsanlar, Allah'ın varlığına delil teşkil eden, duyu organlarıyla algılanabilen ve akıl yoluyla bilinebilen bu olgularla karşılaştıklarında, bunlara ibret nazarıyla bakmak ve üzerinde tefekkür etmekle mükelleftir. Ancak söz konusu âyette, insanların bu tür delilleri görmelerine rağmen onlardan gerekli ibreti almadıkları ve bu olaylar üzerinde yeterince düşünmedikleri ifade edilmektedir.[236] İbn Atıyye'ye göre Bakara sûresi 171. âyette[237] inkâr eden kimse, duyularından gereği gibi istifade etmediği ve duyu organlarını anlamaya sevk etmediği için; işitmeyen, konuşmayan ve görmeyen, dolayısıyla hissiz ve akılsız olan putlara benzetilmiştir.[238] Nisâ sûresi 47. âyette[239] geçen "*yüzleri dümdüz etme*" ifadesini ise, duyu organlarının insanda meydana getirdiği algısal etkiyi ortadan kaldırmak, başka bir ifadeyle duyuların işlevini

---

231 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/433; 2/146, 185; 3/246.

232 Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsî", 19/339.

233 İbrâhim Muhammed İbrâhim Hasâneyn, "el-İbrîz fî menheci İbn Atıyye fi'l-Muharreri'l-vecîz", *Menufiye Usulü'd-Dîn ve'd-Da've Fakültesi Dergisi* 43 (2024), 1216.

234 Bilgin, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 57.

235 *"Göklerde ve yerde nice deliller vardır ki onlar bu delillerden yüz çevirerek geçip giderler."*

236 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/285.

237 "*İnkârcılara seslenenin durumu, bağırıp çağırmadan başka bir şey işitmeyen hayvana haykıran çobanın durumuna benzer. Onlar sağır, dilsiz ve kördürler; çünkü onlar düşünmezler*."

238 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/238.

239 "*Ey Ehl-i kitap! Biz birtakım yüzleri silip dümdüz ederek arkalarına çevirmeden yahut cumartesi yasaklarını çiğneyen kimseleri lânetlediğimiz gibi onları da lânetlemeden önce, sizdekini doğrulamak üzere indirdiğimiz kitaba iman edin. Allah'ın emri mutlaka yerine gelecektir*."

tamamen etkisiz hâle getirmek şeklinde açıklar.[240] Nahl sûresi 108. âyette[241] yer alan "*Allah'ın kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimseler*" ifadesini de, tefekkür sürecinde duyu organlarını kullanmayan, bu sebeple duyu yolları tıkanmış kimseler olarak yorumlamaktadır.[242]

Nazar kavramı, klasik İslâm kelâmında aklın kullanılması, düşünme ve kıyas yoluyla hakikate ulaşma çabası anlamına gelir. Eş'arî kelâmcılar nazarı, bilgiyi elde etmenin ana yollarından biri saymışlardır. İbn Atiyye de Eş'arî ekolüne mensup bir âlim olarak aklî istidlâle (nazarî düşünceye) önem verir ve bunu meşru bilgi kaynağı kabul eder. Ancak o, nazarın usûlüne uygun biçimde kullanılması taraftarıdır. Delile dayanmayan, keyfî akıl yürütmelerini eleştirmektedir.

İbn Atıyye'nin nazar konusundaki tavrı, "Kur'ân hakkında re'y ile konuşmayı"[243] nehyeden hadislerin yorumunda açıkça görülmektedir. Ona göre bu tür hadislerde yer alan yasaktan maksat, herhangi bir ilmî usule ve sahih yönteme dayanmaksızın, salt kişisel kanaatle âyetleri yorumlamaya kalkışmaktır. Nitekim bir kimsenin, âlimlerin görüşlerini, Arap dilinin kaidelerini ve şer'î ilimlerin temel prensiplerini dikkate almadan, âyetin mânâsı hakkında keyfî şekilde hüküm vermesi hatalıdır. Buna karşılık, her ilim ehlinin kendi disiplinine özgü kaideler, yöntemler ve nazar ilkeleri çerçevesinde âyet metnini açıklamaya çalışması bu yasağın kapsamına girmez. Bu bağlamda lügat âlimlerinin Kur'ân kelimelerini filolojik açıdan inceleyip yorumlaması, nahivcilerin dil yapısına dair tahlillerde bulunması veya fakihlerin metinden hüküm çıkarmaya yönelik değerlendirmeler yapması, söz konusu hadisin yasakladığı alan içinde değerlendirilmez.[244]

Bu yorumdan hareketle, İbn Atıyye'nin nazarı bizzat teşvik ettiği; ancak bu faaliyetin usul ve kaide gözetilerek icra edilmesini gerekli gördüğü anlaşılmaktadır. Ona göre aklî tefekkür, dil ilimleri, fıkıh ve tefsir usulü gibi disiplinlerin belirlediği kurallar

---

240 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/63.

241 *"Bunlar, Allah'ın kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimselerdir; gaflette olanlar da işte bunlardır."*

242 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/425.

243 Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "İlim", 5 (No. 3652); Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuad Abdulbâkî (Mısır: Matbaatü Mustafa, 1975), "Tefsîru'l-Kur'ân", (No. 2952).

244 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/41.

çerçevesinde yürütüldüğü takdirde meşru ve gerekli bir bilgi yöntemi niteliği kazanır. Nitekim İbn Atıyye, bu şekilde sınırlandırılmış ve denetlenen akıl yürütmeyi, âyetlerin doğru biçimde anlaşılması için zaruri görmektedir. Bu yaklaşımı, "Kendi ilmine ve nazarına dayalı içtihad ile görüş beyan etmek bu yasağa girmez." şeklindeki ifadesinde açıkça ortaya çıkmakta; böylece aklî çıkarımın ilmî disiplin içinde kullanılmasını benimsediği anlaşılmaktadır.[245]

Öte yandan, İbn Atiyye akılla ulaşılan bilgiyi, vahyin bildirdiği kesin hakikatlerle ters düşmeyecek şekilde değerlendirir. Onun nazar anlayışı, aklî istidlâlin vahyin belirlediği ilkelerle çelişmeyecek biçimde kullanılmasını öngörür. Mesela müteşâbih âyetlerin te'vilinde, Ehl-i sünnet çerçevesinde akılla yorum yapmaya kapı aralar, ancak bu yorum da yine âlimlerin selef görüşlerine ve Arap dilinin kurallarına dayanmalıdır.[246] Özellikle gaybî konularında aklın sınırlarını kabul eder. İbn Atiyye'ye göre Kur'ân'da geçen gaybî bilgiler ve mücmel ifadeler gibi sırf akılla bilinemeyecek konular vardır ki bunlar ancak nass ile anlaşılır. Örneğin kıyametin vakti gibi konular, insanoğlunun nazar ve tecrübesiyle çözebileceği meseleler değildir; bu tür bilgiler ancak ilâhî vahiy ile bilinebilir.[247]

Sonuç olarak, İbn Atıyye, nazarî bilgiyi (عِلْمُ النَّظَر) vahyin anlaşılmasında etkin bir araç olarak kullanmış; Kur'ân'ın ibret alma, tefekkür etme çağrılarını kendisine rehber edinerek aklın ışığında hakikati bulmayı hedeflemiştir. O, aklın yerinde ve ölçülü kullanıldığında tefsire açıklık kazandıran bir işlev göreceğini kabul eder. Onun tefsiri, aklî analizin naklî rivâyetlerle dengelendiği, dirâyet ile rivâyetin mezcedildiği bir eserdir. Akıl, İbn Atiyye'de vahyi anlama yolunda hizmetkâr bir araç konumundadır; nazar da Kur'ân'ın derin anlamlarına nüfuz etmek için vazgeçilmez bir yöntemdir. Ancak bu yöntem sınırsız ve keyfî şekilde kullanılmaz; ilim ehlinin koyduğu prensipler dairesinde işletilir. Böylece İbn Atiyye, Eş'arî geleneğinin mutedil akılcılığını tefsirine aksettirmiş; nazarî bilgiyi naklî bilgiyle mezcederek sağlam bir yorum metodu geliştirmiştir.

[245] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/41.
[246] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/403.
[247] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/41.

c. Haber Bilgisi (Sem‘î Bilgi)

İslâm ilim geleneğinde bilgi kaynaklarından biri, sem‘î bilgi olarak da ifade edilen haber bilgisidir. Eş‘arî kelâmcılar, akıl araştırma ve incelemeyle bilinemeyen bilgilerin haber yoluyla elde edilebileceğini kabul etmişlerdir. Eş‘arî, haber verenleri belli bir sayı veya belli özelliklerle sınırlamamaktadır. Ona göre haberin bilgi kaynağı olabilmesi için önemli olan, bilginin ortaya çıkması ve haberin dinleyende bilgisizliği ve şüpheyi gidermesidir.[248]

İbn Atıyye'nin tefsir pratiği incelendiğinde, haber bilgisinin vazgeçilmez bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiği; ancak bu bilginin kaynağına ve mahiyetine göre farklı düzeylerde değerlendirildiği görülür. Onun yaklaşımını daha açık biçimde ortaya koyabilmek için, haber bilgisini kaynağı itibarıyla iki ana başlık altında ele almak mümkündür: İlâhî kaynaklı haber ve beşerî kaynaklı haber.

ca. İlâhî Kaynaklı Haber (Vahiy Bilgisi)

İbn Atıyye'ye göre insan aklının tek başına kavrayamayacağı, duyular yoluyla müşâhede edilemeyecek pek çok hakikat ancak ilâhî haber yoluyla bilinebilir. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm, onun nazarında mutlak doğruluk ve bağlayıcılık taşıyan temel bilgi kaynağıdır. Özellikle gayb alanına ilişkin bilgiler, bütünüyle vahye dayalı olup, bu alanda aklın rolü bilgiyi üretmek değil, bildirilen hakikati anlamaya yönelmektir. Bu bağlamda Kur'ân'ın ilâhî menşei, yalnızca naklî beyanlara dayanmakla kalmamakta; aynı zamanda aklî istidlâl yoluyla da temellendirilmektedir.

Arap müşrikler, Kur'ân'ın lafzî tertibi, nazmı ve üstün fesâhati itibarıyla Hz. Muhammed'in şahsî bir ürünü olmadığını, aksine ilâhî bir kaynaktan geldiğini fiilen inkâr edememişlerdir. Zira Kur'ân, kendilerine benzerinin ortaya konulması hususunda açık bir meydan okuma yöneltmiş; Arap dili, belâgati ve hitabeti konusunda son derece yetkin olmalarına rağmen bu çağrıya karşılık verebilecek bir metin meydana getirememişlerdir. Bu süreçte yalnızca dilsel maharetler değil, aynı zamanda beşerî aklın bütün imkânları da devreye sokulmuş; ancak aklî ve dilsel imkânlar birlikte seferber edildiği hâlde Kur'ân'a benzer bir söz üretilememiştir.[249]

---

248 İbn Fûrek, *Mücerred*, 18.
249 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/52, 106; 3/155; 5/192.

Bu acziyet, Kur'ân'ın beşerin kudreti ve aklî istidlâli dâhilinde açıklanamayacak bir mahiyet taşıdığını açıkça ortaya koymuştur. Nitekim fesâhat ve belâgati iyi bilen kimseler, Kur'ân'ı tebliğ eden zâtın nebî olduğunu, onun insan gücünü aşan bir hakikati ortaya koyduğunu ve Allah'ın peygamberliği dilediği kuluna mahsus kıldığını kabul etmek zorunda kalmışlardır. Böylece akıl, Kur'ân'a benzer bir söz ortaya koyma noktasında yetersiz kalarak, onun ilâhî menşeini tasdik eden bir delil işlevi görmüş; vahyin Allah katından geldiğine dair güçlü bir temellendirme sağlamıştır. Kur'ân'ın ilâhî menşeinin bu şekilde aklî istidlâlle temellendirilmesi, onun içerdiği haberlerin de epistemik bakımdan en yüksek güvenilirlik düzeyine sahip olduğunu göstermektedir.

Bu bağlamda vahiy, İbn Atıyye'nin tefsirinde yalnızca bir haber kaynağı değil; aynı zamanda diğer bütün bilgi türlerinin doğruluğunu ve geçerliliğini tayin eden merkezî bir referans konumundadır.[250] Kur'ân'ın lafzı, bağlamı ve genel anlam bütünlüğü, Hz. Peygamber'den veya önceki nesillerden nakledilen rivâyetlerin kabul edilip edilmeyeceğini belirleyen temel ölçüt olarak işlev görür. Kur'ân'ın açık beyanına veya küllî mesajına aykırı düşen hiçbir rivâyet, kaynağı ne olursa olsun, İbn Atıyye'nin tefsirinde belirleyici bir değer kazanmaz.

cb. Beşerî Kaynaklı Haber (Hadis Bilgisi)

Hz. Peygamber'den nakledilen sahih hadisler, klasik Sünnî epistemolojide vahiy eksenli bir bilgi kaynağı olarak Kur'ân'la birlikte yüksek bir otoriteye sahiptir. İbn Atıyye de tefsirinde sahih sünneti, Kur'ân'ın anlaşılması ve açıklanması bakımından vazgeçilmez bir kaynak olarak kabul eder.[251] Bu yaklaşım, onun bid'at ve keyfî yorumlardan uzak durma konusundaki hassasiyetiyle de örtüşmektedir.

Bununla birlikte İbn Atıyye, hadisler ve selef rivâyetlerini mutlak ve sorgulanamaz bir otorite olarak değil; tahkik edilmesi gereken ilmî malzemeler olarak ele alır. Tefsirinde Hz. Peygamber'den, sahâbeden ve tâbiînden nakledilen rivâyetlere geniş yer vermekle birlikte, bu rivâyetleri gelişi güzel aktarmaktan kaçınır. Çoğu zaman isnad zincirlerini ayrıntılı biçimde zikretmeden rivâyetin özünü vermesi, isnadı önemsiz gördüğünden değil; güvenilirliğini kontrol ettiği rivâyetleri seçerek aktarmayı tercih etmesinden kaynaklanır. Nitekim İbn Atıyye, yeri geldikçe sened ve metin tenkidi yaparak zayıf

[250] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.
[251] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/82; 4/119, 148.

bulduğu rivâyetleri ayıklamış; yalnızca güvenilir olduğunu düşündüğü haberleri tefsirine dâhil etmiştir.[252] Özellikle mütevâtir düzeyinde kesinlik kazanmamış rivâyetlere karşı temkinli bir tavır sergilemiş; İsrâiliyât türü haberleri ise ancak Kur'ân ve sahih sünnette konuya dair başka bir açıklama bulunmadığı ve yorum açısından zorunlu gördüğü durumlarda, ihtiyat kaydıyla zikretmiştir.[253] Bunun dışında, bâtınî veya işârî tefsir adı altında, herhangi bir naklî ya da aklî temele dayanmayan sübjektif yorumlara açıkça karşı çıkmıştır.[254]

İbn Atıyye'ye göre sahih bilgi, ya güvenilir bir nakle ya da açık ve tutarlı bir aklî temellendirmeye dayanmalıdır. Bu noktada akıl, vahyi veya haberi üreten bir kaynak değil; haberin kaynağını, bağlayıcılık derecesini ve yorum değerini ayırt etmeye yarayan bir tahkik vasıtası olarak işlev görür.[255] Bu çerçevede İbn Atıyye'nin epistemolojisinde vahyî haberler (عِلْمُ السَّمْعِ / عِلْمُ الْأَخْبَار) doğru bilginin en temel kaynağını teşkil etmekle birlikte, bu haberlerin anlaşılması ve yorumlanması sürecinde aklî istidlâlin devreye girmesi zorunlu kabul edilir. Akıl, ilâhî ve beşerî haber arasındaki farkı belirleyen, rivâyetlerin güvenilirliğini test eden ve tefsir faaliyetini keyfîlikten koruyan denetleyici bir unsur olarak konumlanır.

d. Mutlak Ğayb Bilgisi

İbn Atıyye, hakkında hiçbir naklî delil bulunmayan ve aklî çıkarımla da erişilemeyen konularda bilgi iddiasında bulunmayı doğru bulmamıştır. İnsan bilgisinin bu dördüncü alanı, aslında mutlak gayb bilgisidir ki onun sınırları ancak Allah tarafından çizilir. İbn Atıyye tefsirinde, Kur'ân'ın açıkça haber vermediği veya aklın bir işaret yakalayamadığı meselelerde sükût etmeyi, yani spekülatif yorumlara girmemeyi tercih eder. Örneğin, bazı bâtınî yorumcuların âyetlere zorlama manalar vererek ileri sürdüğü görüşleri İbn Atıyye kesin bir dille reddeder; zira bu tür yorumların ne sağlam bir naklî referansı ne de aklî gerekçesi vardır. İbn Atıyye'ye göre dinî bilginin yolları Kitap, Sünnet ve bunların ışığında yapılan istidlâldir; bunların dışında kalan, esasa dayanmayan vehimlere itibar edilmez.[256] İbn Atıyye, tefsirinde bir görüşün kabul edilebilmesi için onun ya sağlam bir nakle ya da aklî/mantıkî delile dayanmasını esas almıştır. Herhangi bir şer'î hüküm veya

[252] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/210, 337, 474; 3/236, 346.
[253] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/337.
[254] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34; 2/266; 3/407.
[255] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/187; 3/346.
[256] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.

anlam tercihi, onun nazarında ya sahih bir rivâyetle[257] ya da Arap dili ve aklî istidlâl kurallarıyla desteklenmelidir. Her ne kadar bu ilkeyi doğrudan lafzen ifade etmese de, özellikle tefsir boyunca nakledilen farklı görüşleri tenkit ederek zayıf bulduklarını reddetmesi, bu epistemolojik tavrın açık bir yansımasıdır.

2. Bilgi Türlerinin Değeri ve Öncelik Sıralaması

İbn Atıyye, hakikate ulaşma açısından bilgi türlerini bir hiyerarşiye tabi tutar. En tepede Kur'ân ve sünnetten gelen vahiy bilgisi yer alır. Çünkü ona göre Kur'ân ilmi, şeriatın direği olup diğer bütün ilimleri kendine hizmetkâr kılar; diğer ilimlerin doğruluğu Kur'ân'a muvafakatine göre anlaşılır, aykırı düşen bilgi ise reddedilir.[258] Bu yorumla İbn Atıyye, dini hakikatlerin nihaî ölçütünün vahiy olduğunu kesin bir dille ortaya koyar. Bu sebeple, dini bilginin birinci kaynağı olarak naklî/vahyî bilgiyi görür. Onun gözünde Kur'ân, hem aklın hem de duyuların ulaştığı gerçekleri bünyesinde toplayan ve onlara hükmeden bir mürşittir. Vahyin hemen ardından, aklın ve nazarın sağladığı bilgi gelir. Ancak bu aklî bilginin muteber olabilmesi için yukarıda belirtildiği gibi vahyin rehberliğinden ayrılmaması şarttır. Bu, Eş'arî ekolünün sem'iyyât yaklaşımıyla uyumlu bir tavırdır.

Duyu bilgisinin değeri ise İbn Atıyye'de özellikle kevnî âyetlerin tefsirinde ortaya çıkar. Kâinatın yaratılışı, tabiat olayları, insan psikolojisi gibi konularda, duyu verileri ve gözlem sonuçları, Kur'ân'ın işaret ettiği hakikatleri destekleyen araçlar olarak kullanılır. Mesela bir öfke halinin tarifi veya bir coğrafi olayın açıklanmasında, herkesin müşahede edebileceği olgulara atıf yapması bundandır.[259]

3. Tefsirde Hâkim Olan Bilgi Türü ve Eleştirel Yaklaşımı

İbn Atıyye naklî rivâyetleri esas almakla birlikte, aklî analiz ve tenkidi merkeze alarak tefsir yapar. Tefsirinde en çok başvurduğu bilgi türü, dilsel ve şer'î nakil bilgisiyle desteklenmiş aklî yorumdur. Ona göre âyetin sahih biçimde yorumlanabilmesi, müfessirin dil kurallarına ve Arapça'nın inceliklerine tam vukûfiyetine bağlıdır. Nitekim İbn Atıyye, Kur'ân'ın i'rabına ve derin manalarına vâkıf olmayı, Hz. Peygamber'den

---

[257] Gayba iman bağlamında İbn Atıyye, müminlerin kendilerine şeriat yoluyla bildirilen ve duyularla bilinemeyen gaybî hakikatleri tasdik ettiklerini belirtir. Bu yaklaşım, onun nezdinde sahih rivâyetin, özellikle gayb alanında, bilgi açısından merkezî bir rol üstlendiğini göstermektedir. Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/84.

[258] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.

[259] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/134; 5/49.

nakledilen bir tavsiye olarak zikreder ve bunu Kur'ân'ı doğru anlamanın temel şartlarından biri olarak görür.[260] İbn Atıyye bu ilkeye uygun olarak, tefsirinde gramer ve kelime tahliline geniş yer ayırmıştır. Bunun yanı sıra fıkhî hükümler konusunda mezhebinin (Mâlikî) görüşlerini destekleyen veya nakleden açıklamalar yapar ki bu da naklî-fıkhî bilgi kullanımına girer. Bununla birlikte akl-ı selîm ve sahih nakil süzgecinden geçmeyen hiçbir bilgiyi Kur'ân tefsirine dâhil etmeme yönündeki tutumu, onun ilmî titizliğini ve metodolojik tutarlılığını açıkça ortaya koymaktadır.[261]

İbn Atıyye, farklı bilgi türlerini tefsirinde kullanırken eleştirel bir süzgeçten geçirmeye özel bir önem atfeder. Onun tefsir anlayışında, rivâyetlerin veya görüşlerin sorgulanmaksızın kabul edilmesi söz konusu değildir; aksine, yanlış olma ihtimali bulunan rivâyetleri, zayıf görüşleri ve hatalı akıl yürütmeleri tenkit eden bir yaklaşım benimseyerek tefsirini kaleme almıştır. İbn Atiyye'nin en bariz eleştirisi, asılsız veya zayıf rivâyetler üzerinedir.[262] İlmî temele dayanmayan görüşleri şiddetle eleştirir. Onun ifadesiyle, âlimlerin görüşlerini ve ilimlerin yerleşik kaidelerini dikkate almaksızın, kendi başına âyet hakkında hüküm veren kimse hataya düşmektedir.[263] Bu sebeple İbn Atıyye, mesnetsiz akıl yürütmeye dayalı bilgi anlayışını benimsemez. Akla değer vermekle birlikte, aklın vahiyden ve ilmî çerçeveden bağımsız, keyfî biçimde kullanılmasına açıkça karşı çıkar.

Yukarıdaki tahliller ışığında, İbn Atiyye'nin bilgi anlayışı, nakil ile aklın uyumunu esas alan, duyuları ve tecrübeyi bütünüyle dışlamayan; fakat her unsuru yerli yerine koyan dengeli bir anlayıştır. Vahiy, onun gözünde en güvenilir ve hatasız bilgi kaynağıdır. Akıl ise Allah'ın insana bahşettiği bir yeti olarak, vahyin doğru anlaşılmasında ve kâinatın tefekkür edilmesinde işlev görür. Duyular da aklın veri toplamasını sağlar ve şahit olunan gerçeklik konusunda insana malumat kazandırır.

Sonuç olarak İbn Atıyye'nin bilgi anlayışı, Kur'ân'ı anlama çabasının hem sem'î hem de aklî temeller üzerine oturtulmasını öngörür. O, dinî hakikatlerin bilgisini elde etmede Allah'ın insana bahşettiği akıl ve duyular gibi idrak vasıtalarını liyakatle kullanmak gerektiğini, bunun yanında vahyin yol göstericiliğine mutlak surette ihtiyaç bulunduğunu

[260] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/40.
[261] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/210; 2/439; 3/236.
[262] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34; 4/449.
[263] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/41.

eserinde fiilen göstermiştir. İbn Atıyye, nakil ve aklı buluşturan bir metoda sadık kalarak tefsirinde en isabetli sonuca ulaşmayı hedefler. Bu doğrultuda bir yandan Kur'ân ve sahih sünnetten gelen haberleri esas alıp bunları titizlikle değerlendirirken, diğer yandan dil ve aklî ilkeleri devreye sokarak söz konusu haberleri anlamlandırmaya çalışır.

III. EL-MUHARRERÜ'L-VECÎZ'İN TANITIMI

A. el-Muharrerü'l-vecîz'in Kaynak ve Bilgi Değeri

1. Kaynak Değeri

Endülüslü müfessir İbn Atıyye'nin kaleme aldığı *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, telif edildiği dönemden itibaren tefsir literatüründe metodolojik bir dönüşümün temsilcisi olarak kabul görmüş ve geniş bir takdir toplamıştır.[264] Eser *el-Vecîz fi't-Tefsîr* adıyla da anılmış, İbnü'l-Hatîb (öl. 776/1374-75) *el-İhâta*'sında İbn Atıyye'nin *el-Vecîz fi't-tefsîr* adında bir kitap telif ettiğini, bunda son derece başarılı ve özgün olduğunu, samimiyetinin bereketiyle eserinin ününün dört bir yana yayıldığını belirtmiştir.[265] Nitekim kısa sürede eser *Mağrib* ve *Endülüs* coğrafyasında çok faydalı bir tefsir olarak tanınmış, talebeler tarafından yazılıp müellifinden dinlenerek geniş kitlelere ulaşmıştır.[266] Bu olumlu değerlendirmeler, *el-Muharrerü'l-vecîz*'in daha telif edildiği dönemde sağlam bir kaynak olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

Ebû Hayyân, İbn Atıyye'yi tefsir ilminde zirve isimlerden biri olarak konumlandırır ve onu Zemahşerî ile birlikte bu ilmin iki büyük temsilcisinden biri kabul eder. Ona göre İbn Atıyye, tefsir alanında tahkik ve tahrir faaliyetini en yetkin biçimde gerçekleştiren müfessirlerdendir. Bu yönüyle, yalnızca nakil yapan bir müfessir değil; önceki birikimi ayıklayan, düzenleyen ve dengeleyen bir ilim adamıdır.[267] İbn Haldûn (öl. 808/1406) *Mukaddime*'sinde İbn Atıyye'yi; tefsir literatürünü özetleyip en sahih rivâyetleri seçen, eseri Mağrib ve Endülüs'te büyük kabul gören, güçlü bir üsluba sahip bir müfessir olarak tanıtır.[268] İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı eserini seleflerinin çalışmalarıyla mukayese eden Dabbî (öl. 599/1203), söz konusu tefsirin yöntem ve tertip bakımından daha önceki telifleri aşan bir niteliğe sahip olduğunu belirterek eserin sahasındaki mutlak

---

264 İbn Haldûn, *Kitâbü'l-'İber*, 1/555.
265 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 3/412; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 2/58.
266 İbnu'l-Ebbâr, *el-Mu'cem*, 265.
267 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/20-21.
268 İbn Haldûn, *Kitâbü'l-'İber*, 1/555.

üstünlüğüne dikkat çekmiştir. Dabbî'nin bu tespiti, İbn Atıyye tefsirinin kendisinden önceki klasik birikimi rafine eden bir referans metin haline geldiğini teyit etmektedir.[269] İbn Teymiyye (öl. 728/1328), İbn Atıyye'nin tefsirini Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ıyla mukayese ederek; bu eserin Ehl-i sünnet çizgisine sadakat bakımından daha tutarlı olduğunu ve bid'at unsurlardan arındırılmış olması yönüyle *el-Keşşâf*'a göre daha selâmetli bir içerik sunduğunu ifade eder.[270] İbn Atıyye'nin ilmî yetkinliğini tefsiri üzerinden değerlendiren Süyûtî (öl. 911/1505); söz konusu eseri, müellifin özellikle Arap dili ve diğer ilimlerdeki öncü konumunu ispat eden en somut şahit olarak takdim eder.[271] Kütübî (öl. 764/1363), İbn Atıyye'nin ilmî derinliğini tasvir ederken onun fıkıh, ahkâm, hadis ve tefsir gibi temel İslâmî ilimlerdeki vukufiyetinin yanı sıra edebî sahadaki yetkinliğine de dikkat çeker. Müellifi, ilmî verileri kaydetme ve tahkik etmedeki titizliği ile muhakeme gücü yüksek bir âlim olarak nitelendiren Kütübî; İbn Atıyye'nin sadece tefsir alanındaki mesaisinin dahi onun ilmî rütbesini yüceltmeye kâfi geleceğini belirtir.[272]

Bu açıklamalar İbn Atıyye'nin tefsirinin, kendinden sonraki eserler için de önemli bir kaynak olduğunu göstermektedir. Nitekim Endülüs müfessirlerinden Kurtubî (öl. 671/1273), kendi tefsirini yazarken büyük ölçüde İbn Atıyye'nin metodunu izlemiştir. Bu konuda İbn Haldûn, Endülüs tefsir geleneğindeki sürekliliğe işaret ederek; Kurtubî'nin kendi tefsir projesinde İbn Atıyye'nin inşa ettiği metodolojik çerçeveye sadık kaldığını ve onun telif tarzını rehber edindiğini vurgulamaktadır.[273] 14. yüzyıl müfessiri İbn Cüzey el-Kelbî (öl. 741/1340), İbn Atıyye'nin tefsirini sahasındaki teliflerin en güzeli ve en dengelisi olarak nitelendirir. İbn Atıyye'nin kendisinden önceki birikimi titiz bir ayıklama ve özetleme sürecinden geçirdiğini vurgulayan İbn Cüzey; müellifin isabetli yaklaşımı, estetik üslubu ve Sünnet'e bağlılığı ile tefsir tarihinde müstesna bir yer edindiğine dikkat çeker.[274] Bu sözler, *el-Muharrer*'in o döneme kadarki birikimi özümseyip güvenilir bir kaynak olarak takdir edildiğini göstermektedir. Ayrıca İbn Atıyye'nin tefsiri, zamanla yalnız Endülüs-Mağrib bölgesinde değil, Mısır ve Osmanlı coğrafyasında da

---

269 Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fî târîḫi ricâli ehli'l-Endelüs* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967), 398.

270 Ahmed b. Abdilhalîm Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ* (Medine: Mecma'u'l-Melik Fahd li-Ṭıbā'ati'l-Muṣḥafi'ş-Şerîf, 2004), 13/361.

271 Süyûtî, *Buğyetu'l-vuʿât*, 2/73.

272 Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/256.

273 İbn Haldûn, *Kitâbü'l-ʿİber*, 1/555.

274 Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ʿulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416), 1/20.

yaygınlaşmış; farklı nüshaları dolaşıma girmiş ve üzerinde ihtisar çalışmaları yapılmıştır.[275] Eserin bu köklü etkisi, modern döneme yaklaşıldığında da etkisini yitirmemiş; 19. yüzyılda Bağdatlı müfessir Alûsî, *Rûhu'l-meânî*'de İbn Atıyye'ye sık sık atıf yapmıştır.[276] Bu durum, *el-Muharrerü'l-vecîz*'in aradan asırlar geçse de temel başvuru kaynaklarından biri olarak görüldüğüne işaret eder.

2. Bilgi Değeri

İbn Atıyye'nin tefsiri, muhteva kalitesi ve metodolojik katkılarıyla da övgüye mazhar olmuştur. Müellifin bizzat mukaddimede belirttiği üzere amacı, eserini "cemî' ve vecîz, yani kapsamlı fakat özlü ve muharrer bir tefsir kılmaktır.[277] Nitekim *el-Muharrerü'l-vecîz*, önceki rivâyet tefsirlerindeki gereksiz ayrıntılardan arındırılarak sadece âyetin anlaşılması için vazgeçilmez olan kıssa ve rivâyetlere yer verir. İbn Atıyye, sağlam kaynaklara dayanmayan rivâyetleri, aşırı sembolik-bâtınî te'villeri veya dil sınırlarını zorlayan yorumları eserine bilinçli olarak dâhil etmemiştir. Hatta bâtınî ekollerin veya dilin delâlet sınırını aşan yorumların karşısında son derece hassas durduğunu, bu tür marjinal te'villeri bilerek anmaktan kaçındığını kendi beyan eder.[278]

Bu tavır, tefsirin bilgi değeri açısından güvenilirliğini artırmış; âyetlerin anlamını bulandırabilecek efsanevi veya aşırı yorumların elenip sahih bilginin öne çıkarılmasını sağlamıştır. Nitekim İbn Teymiyye de, İbn Atıyye'nin tefsirini Ehl-i sünnet çizgiye daha yakın ve bid'atlerden daha uzak bulur.[279] Yine de İbn Teymiyye, eser tamamen rivâyet eksenli olmadığı için küçük bir tenkit getirmiştir. Ona göre İbn Atıyye, seleften nakledilen rivâyetleri bütünüyle dışlamamakla birlikte, yer yer bunları "muhakkiklerin görüşü" şeklinde özetleyerek sunmuş; bu da rivâyetlerin otoritesini görünür kılma bakımından bir eksiklik doğurmuştur. Ancak bu durum, İbn Teymiyye tarafından mezhebî bir sapma olarak değil, metodolojik bir tercih ve tertip meselesi olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede İbn Atıyye'nin tefsiri, selef mirasına dayanan fakat dil ve istidlâl merkezli

275 Fâyid, *Menhec*, 294.
276 Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Ali Abdulbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/254, 379, 395, 396; 3/90, 170, 187, 190.
277 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.
278 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.
279 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 13/361.

açıklamalara da yer veren Sünnî ana omurga içinde, bilgi değeri yüksek bir tefsir olarak konumlandırılmıştır.[280]

İbn Atıyye tefsirini çok yönlü bir ilim hazinesi kılan en önemli özellik, tefsirde dil, fıkıh, kırâat gibi farklı ilimleri mezcederek her bir âyeti birçok açıdan tahlil etmesidir. Müellif, âyetlerin tefsirini, kelimelerin tertibine göre hüküm, nahiv, lügat, mana veya kırâat yönünden sırayla ele aldığını, böylece birçok müfessirin eserinde görülen atlamaların (kopuklukların) önüne geçmeyi amaçladığını belirtir. Nitekim İbn Atıyye, selefi Mehdevî'nin her konuyu ayrı bir bölüm halinde inceleme yöntemini eleştirerek bunun bakışı dağıttığını söylemiş; kendisi bütün bu unsurları âyetin doğal akışı içinde bütüncül bir şekilde işlemeyi tercih etmiştir.[281] Bu metodolojik tercih, tefsirin bilgisini dengeli ve entegre bir yapıya kavuşturmuştur: Âyetle ilgili gramer tahlili, kelime manası, şer'î hüküm, itikadî yorum veya kırâat farkı gibi hususlar tek bir paragraf içinde, sıralı ve uyumlu biçimde sunulur. Sonraki müfessirler bu yöntemi benimsemiş; mesela Kurtubî'nin tefsiri, İbn Atıyye'nin bütüncül yaklaşımını miras alarak konuların dağıtılmadan incelendiği bir üslup izlemiştir.[282]

Tefsirin lügat ve edebiyat değeri de yüksektir. İbn Atıyye güçlü bir Arap dili birikimine sahip olduğundan, eserde kelime tahlilleri ve gramer açıklamaları önemli yer tutar. Klasik şiirlerden çokça istişhâdda bulunarak Kur'ân ifadelerinin Arap dilindeki kullanım inceliklerini gösterir.[283] Kırâat ilmine vukufu sayesinde her âyette farklı kırâat vecihlerini -hem meşhur kırâat-ı seb'a hem de bazı şâz kırâatları- zikredip değerlendirmeler yapar.[284] İbn Teymiyye, İbn Atıyye'nin özellikle Arap dili, meânî ve beyân alanlarındaki yetkinliğini açık biçimde takdir eder. Ona göre İbn Atıyye, Zeccâc, Mehdevî ve Begavî gibi bazı müfessirlerden farklı olarak Sîbeveyh ve Basra nahiv ekolünün ilkelerine daha vâkıf, lafızların delâleti ve anlam ilişkilerini tahlilde daha isabetlidir. Nitekim İbn Teymiyye, Zeccâc gibi önde gelen nahiv âlimlerinin dahi dil konusunda düştüğü bazı hataları İbn Atıyye'nin fark edebilmesini, onun Arapça, meânî ve belâgat alanındaki derinliği ile açıklar.[285] Bu değerlendirme, İbn Atıyye'nin tefsirinin yalnızca rivâyet

280 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 13/361.
281 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.
282 İbn Haldûn, *Kitâbü'l-ʿİber*, 1/555.
283 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/397, 398, 409.
284 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.
285 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 27/431.

temelli değil; aynı zamanda dil merkezli, eleştirel ve tahkik edici bir karakter taşıdığını göstermektedir.

Eserin fıkhî bilgi değeri de oldukça dikkat çekicidir. Bir Mâlikî kadısı olan İbn Atıyye, ahkâm âyetlerine dair tartışmalarda Mâlikî mezhebinin görüşlerini merkeze almakla birlikte, diğer hukuk ekollerinin yaklaşımlarına da yer vermektedir. Müellif, ahkâm tefsirinde özellikle Endülüs Mâlikî geleneğinin temel metinleri kabul edilen İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ı[286], İbn Habîb es-Sülemî'nin (öl. 238/853) *el-Vâdıha fi's-sünen ve'l-fikh'ı*[287] ve Utbî'nin (öl. 255/869) *el-ʿUtbiyye'*si[288] gibi klasik kaynaklardan yoğun bir şekilde istifade etmiştir. Bu sayede tefsirde fıkhî meseleler, yalnız teori düzeyinde değil uygulamadaki mezhep görüşleriyle birlikte ele alınır. Ahkâm âyetlerinin tefsirinde salt nakilci bir tutum sergilemekten kaçınan müellif; rivâyet verilerini, derinlikli dirâyet analizleri ve fıkhî muhakemelerle harmanlayarak özgün bir değerlendirme süreci işletir.[289] İbn Atıyye'nin ahkâm tefsirindeki en bariz vasıflarından biri, zayıf kabul edilen fıkhî yorumlara karşı geliştirdiği eleştirel duruştur. O, fıkhî kanıtları analitik bir süzgeçten geçirip mukayese ederek tutarlı ve sistematik bir istidlal yöntemi takip eder.[290]

Söz konusu ilmî meziyetleri dolayısıyla, İbn Atıyye'nin tefsiri tarih boyunca âlimlerden yüksek takdir görmüştür. İbn Atıyye'nin sistematik metodu, Kurtubî ve Ebû Hayyân gibi kendisinden sonraki büyük müfessirlerce takip edilmiş; *el-Muharrerü'l-vecîz*, klasik tefsir literatüründe temel bir referans eser olarak yer edinmiştir. Sonuç olarak *el-Muharrerü'l-vecîz*, rivâyet verilerini analitik bir dirâyet süzgecinden geçirmesi ve Endülüs tefsir geleneğini sistematik bir yapıya kavuşturması bakımından, tefsir literatüründe referans niteliği taşıyan önemli bir aşamayı temsil etmektedir.

B. el-Muharrerü'l-vecîz'in Genel Olarak Tanıtımı

İbn Atıyye'ye nispet edilen *el-Muḥarrerü'l-vecîz* fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz Fâtiha'dan Nâs sûresine kadar Kur'ân'ın bütün sûre ve âyetlerini açıklayan tam bir tefsirdir. Müellifin eserini tamamladığı tarih net olarak bilinmemekle birlikte, Meriye kadılığı zamanında tamamladığı sanılmaktadır.[291] Tefsirine yazdığı mukaddimede maksadının derli toplu,

[286] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/136, 166, 203, 296, 502.
[287] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/38, 269, 499, 510; 3/22, 51; 5/77.
[288] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/103, 194, 231, 238; 3/12.
[289] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/292-293.
[290] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/380.
[291] Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsî", 19/339.

özlü fakat kapsamlı bir tefsir kaleme almak olduğunu belirten İbn Atıyye, tefsirine *el-Muḥarrerü'l-vecîz* ismini koyarak kısa ama titiz bir şekilde düzenlenmiş bir tefsir yazmayı hedeflemiştir.[292]

İbn Atıyye tefsirinin giriş kısmında metodolojisini açıkça ortaya koymuştur. Kendi ifadesine göre o, âyetleri kelime sırasına uygun biçimde ele alarak her bir kelimenin hükmünü, gramerdeki konumunu, dildeki işlevini, anlamını ve farklı kırâatlerdeki telaffuzunu açıklamaktadır.[293] Yani her âyeti çözümlemeye kelime kelime tahlil yaparak başlamaktadır. Bir kelimenin dilbilgisi tahlilini bitirmeden anlam yorumuna veya kırâat farklılıklarına geçmez; bu sistematik tarz okurun zihnini dağıtmadan metni takip etmesini kolaylaştırır.[294] Mukaddimesine bakıldığında lügat ağırlıklı tefsir yazacağı anlaşılmaktadır. Nahiv ve lügat ilmini tefsirinde hissettirmesi Kur'ân'ı anlamanın anahtarının dil olduğunu düşündüğünü gösterir. Tefsiri yöntem olarak rivâyet ve dirâyeti mezcetmiştir. Müellif, önceki müfessirlerin nakillerine geniş yer vermekle birlikte bunları tenkit süzgecinden geçirmeyi ihmal etmez. Başlıca müracaat kaynakları arasında Taberî'nin *Câmiʿu'l-beyân'ı*, Sahnûn'un (öl. 240/854) *el-Müdevvene'si* ve Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-ʿAyn'ı* gibi klasik eserler yer almaktadır. Bunun yanı sıra Endülüslü âlim Mekkî b. Ebû Tâlib'in (öl. 437/1045) *el-Hidâye'si* ile Ebû Bekr en-Nakkaş'ın (öl. 351/962) *Şifâʾü's-sudûr'u* ve el-Mehdevî'nin (öl. 440/1048-49) *et-Tahsîl'i* de önemli başvuru kaynakları arasındadır.

İbn Atıyye akaidde Eş'arî olup Mâlikî mezhebine mensup bir fıkıh âlimidir. Özellikle ahkâm âyetlerinin tefsirinde Mâlikî fıkıh prensiplerini esas alır; ancak mezhep taassubuna kapılarak diğer görüşleri yok saymaz. Tam aksine, bir fıkhî meseleye dair sahâbe, tâbiîn veya müçtehid imamların farklı yorumları varsa bunları sıralar, her birinin dayandığı delilleri tartışır ve kendince en güçlü bulduğu görüşü tercih ederek onu destekler.[295]

---

[292] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.

[293] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.

[294] İbn Atıyye ile çağdaşı Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), tefsir literatüründe sentezci ve veciz bir yöntemi temsil etmeleri bakımından büyük ölçüde örtüşmektedirler. Farklı coğrafyalarda yaşamalarına rağmen her iki müellif; fıkıh, kelâm ve hadis kaynaklarını kullanımdaki özgün tasarrufları dışında, dönemsel tefsir paradigmasının bir gereği olarak dil, rivayet ve dirayeti dengeleyen benzer bir metodolojik sisteme sahiptirler. Bk, Çol, *Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneğinde Ömer en-Nesefî*, 54.

[295] Örneğin Bakara 158. ayeti açıklarken şu bilgileri verir: Safâ ile Merve arasında sa'y etmenin hükmü, mezhepler arasında tartışmalı bir konudur. Mâlikî ve Şâfiîlere göre sa'y, hac ibadetinin rükünlerinden biridir ve terk edilmesi hâlinde ibadet geçerli olmaz. Hanefî mezhebi ise sa'yi vacip kabul etmiş, terkinde kurban (dem) gerektiğini, ancak yapılmasının mendup olduğunu ifade etmiştir. Ebû Hanîfe'den, terk edilen şavt sayısına göre farklı yükümlülükler öngören daha detaylı bir görüş de

İbn Atıyye, eserini kaleme alırken çok sayıda kaynağa müracaat etmiş; görüşleri aktarırken ise çoğunlukla ilgili görüşün sahibini ve geçtiği kaynağı açıkça zikretmiştir. Mesela "Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) *en-Nâsıh ve'l-mensûh* adlı kitabında hac aylarında Mekkeliler için umre yapmak yasaktır, onlara câiz değildir." diyerek görüşü kaynağıyla aktarmıştır.[296] Benzer şekilde Nisâ sûresi 40. âyetin tefsirinde Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (öl. 209/824) *el-Mecâz* adlı eserine (*Mecâzü'l-Kur'ân*) atıfta bulunarak "ضَاعَفَ" fiilinin çok sayıda tekrar ve katlamayı, "ضَعَّفَ" fiilinin ise iki katına çıkarmayı ifade ettiğini kaydetmiştir.[297] Bu örnekler, İbn Atıyye'nin görüş aktarımında kaynağa açıkça yer verme konusundaki titizliğini göstermektedir. İbn Atıyye, bazı yerlerde görüş sahibinin ismini zikretmekle birlikte, bu görüşün geçtiği eserin adını açıkça belirtmemektedir. Nitekim Enfâl sûresi 1. âyetin tefsirinde, Taberî'nin bazı âlimlerden naklen aktardığı bir yoruma yer verir. Buna göre "ذَاتَ بَيْنِكُمْ" ifadesi, "aranızdaki durum/hal" anlamına gelmektedir. Arapça dilinde "ذَاتُ الْعِشَاءِ" terkibinin, "akşam yemeğinin yenildiği vakti" ifade etmesi de bu anlamı teyit etmektedir.[298] Bu örnekte İbn Atıyye'nin, ilgili yorumu Taberî'ye isnat etmekle yetindiği; ancak söz konusu görüşün yer aldığı eserin adını açıkça belirtmediği görülmektedir.

Görüşleri hangi şekilde naklederse etsin İbn Atıyye, muhakkak bu görüşlerin arasında kendi görüşünü ve tercihini, bazen nakilde bulunduğu görüşü eleştirerek[299], bazen reddederek belirtir. Mesela "وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ"[300] âyetinin izahında Mehdevî, Hz. Peygamber'in: "Annem mi babam mı önce vefat etti? Bilmek isterdim." dediğini ve bunun üzerine âyetin nâzil olduğunu söylemiştir. İbn Atıyye bu rivâyetin hatalı olduğunu Hz. Peygamber'in annesinin karnındayken babasının vefat ettiğini, annesinin ise 5 yaşındayken dayılarının ziyaretinden dönerken vefat ettiğini, Hz. Peygamber'in bunu bilmemesinin düşünülemeyeceğini söyler.[301] İbn Atıyye tefsirinin her bir sayfasında sahâbe ve tâbiînin görüşlerine yer verdiği görülmektedir.

Kitabında farklı görüşleri zikrederken birçok tefsir, kelâm, hadis, tarih, lügat ve fıkıh ile

---

nakledilmiştir. Atâ ise sa'yin hiçbir şekilde zorunlu olmadığını, terk edenin herhangi bir sorumluluk taşımayacağını belirtmiştir. Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/230.

296 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/269.

297 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/54.

298 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/500.

299 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/100.

300 "*Yakıcı azaba mahkûm olanlardan sen sorumlu değilsin."* el-Bakara 2/119.

301 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/203-204.

ilgili esere başvurmuştur. Tarih kaynaklarından nakil yaparken seçici davranmış, uzun olay nakillerinin aksine, tefsir ettiği âyet ile ilgili olan kısmı nakletmekle yetinmiştir.

Mesela Sâd sûresi 21–24. âyetlerin tefsirinde, Hz. Dâvûd'a davalaşmak üzere gelen kimselerle ilgili olarak müfessirler arasında ihtilaf edilen birçok kıssa bulunduğunu belirtir; ancak tefsirinde bu rivâyetlerin tamamına yer vermek yerine, âyetin anlamının ortaya konması açısından gerekli gördüğü kısmı aktarmayı tercih ettiğini ifade eder. Müfessirler arasında söz konusu şahısların melek oldukları hususunda ihtilaf bulunmamaktadır. Buna göre bu melekler, Hz. Dâvûd'un başına gelen duruma benzer bir olay üzerinden ona müracaat etmiş; Hz. Dâvûd da mesele hakkında hüküm vermiştir. Ancak verdiği hükmün kendi durumuna işaret ettiğini fark edince yere kapanarak tevbe ve istiğfarda bulunmuştur. İbn Atıyye, Hz. Dâvûd'un başına gelen olayın, onun kendi amelini beğenmesi ve bu bağlamda yanında bulunan koruyucu meleklere: "Beni bir gün deneyin; siz yanımda olmasanız bile hoşlanılmayan bir duruma düşmem." şeklinde bir söz söylemesiyle irtibatlı olduğunu nakleder. İbn Atıyye Hz. Dâvûd'un bir kadını görüp beğendiğini ve kocasının savaşta olduğunu öğrenince onu savaşın en tehlikeli yerine gönderdiğini, Urya isimli bu adamın ölümü üzerine kadınla evlendiğini ve Hz. Süleyman'ın bu kadından doğduğunu da aktarır. İbn Atıyye ilk görüş yani Hz. Dâvûd'un amelini beğenmesi olayını rivâyet edenlerin çoğunlukta olduğunu söyleyerek, doğru kıssanın bu olduğuna işaret eder. Bu bağlamda, İsrâiloğulları'nın kitaplarında Hz. Dâvûd hakkında yer alan ve peygamberlik makamıyla bağdaşmayan bazı tasvirlerin bulunduğunu belirtir. Ayrıca İslâm'ın ilk dönemlerinde bu tür kıssaları anlatan kimselere karşı Hz. Ali'nin son derece sert bir tavır takındığını; Yüce Allah'ın makamını yücelttiği bir peygambere yönelik bu tür yakışıksız isnatlarda bulunanları iki defa had cezası ile cezalandırmakla tehdit ettiğini nakleder. Bu âyetlerin tefsirinde İbn Atıyye'nin, âyetin anlaşılması için gerekli olduğu ölçüde kıssaya yer verdiği ve problemli görülen rivâyetlere özellikle dikkat çektiği görülmektedir.[302]

Tefsirinde dilbilimi alanında en çok yararlandığı âlimlerin arasında Halîl b. Ahmed, el-Ferrâ, Sîbeveyh, Ebû Alî el-Fârisî (öl. 377/987), Ebu'l-Hasan el-Ahfeş (öl. 215/830) gibi âlimler bulunurken,[303] Endülüslü Ebû Osman el-Mâzinî[304] (öl. 249/863) ve Kûfe dil

[302] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/498-499.
[303] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/133, 415, 485; 2/532.
[304] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/271; 5/208, 346.

okuluna mensup İbnü's-Sikkît[305] (öl. 244/858) gibi âlimlerden de nakillerde bulunduğu görülmektedir.

Tefsirini ele alma metodunda âyetlerin kelime sıralamasına göre hüküm, nahiv, lügat, mana veya kırâat açısından âyetleri izah etmiştir. Âyetlerin kelimelerine dikkat ederek detaylı ve sıralı bir tefsir yapmaya çalışmış böylece diğer müfessirlerin eserlerinde olabilecek eksikliklerden kaçınmaya çalışmıştır.[306] Bunu yaparken daha önce tefsirini yaptığı âyetleri tekrar tefsir etmeyerek onun tefsiri daha önce geçti anlamında "تقدم تفسيره"[307] veya "وقد مضى تفسيره"[308] gibi ifadelerle geçtiği yerlere işaret etmiştir.

İbn Atıyye, tefsirinde âyetleri Allah'ın kelâmı olan Kur'ân-ı Kerîm[309], Hz. Peygamber'in kavli[310] ve sahâbenin kavline[311] başvurarak açıklar; bunun yanında farklı kırâat,[312] lügat[313] ve nahiv[314] vecihlerini ele alarak Arap lehçelerine temas etmekte[315] ve şiir beyitleriyle[316] istişhâdda bulunur.

Eserinde kırâat ilmine büyük önem vermiş, tefsirinin büyük kısmını kırâat rivâyetleri oluşturmuştur. Kırâat zenginliği açısından ansiklopedi görünümündedir. Kırâatlere göre değişen manaları açıklamak için kullanılmakta olan yani üzerinde icma gerçekleşen mütevâtir ya da şâz tüm kırâatleri tefsirine almaya çalışmıştır.[317] Şâz kırâatler hakkında cahil kalınmasın diye, tefsirinde şâz kırâatlere de yer verdiğini söylemektedir.[318] Ebu's-Semmâl (öl. 160/776-777)[319] ve akranlarından gelen rivâyetlere güvenilmez,[320] diyerek tefsirinde birçok yerde kırâatine yer verdiği Ebu's-Semmâl'in kırâati hususunda dikkatli

[305] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/546; 3/25, 453; 5/112.
[306] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.
[307] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/141, 155; 3/372; 4/427; 5/180,334 340.
[308] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/376; 4/239; 5/29.
[309] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/73, 75.
[310] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/60, 200, 295.
[311] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/107, 114/ 151/ 256.
[312] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/104, 192, 279, 382.
[313] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/92, 212, 282, 358, 457.
[314] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/173, 178, 222, 453.
[315] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/132, 152, 183, 324, 360.
[316] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/97, 105, 432, 504; 2/62.
[317] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.
[318] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/48.
[319] Ka'neb b. Ebû Ka'neb Hilâl el-Adevî olup Basra ekolüne mensup bir nahivci ve aynı zamanda kırâatle ilgilenen bir âlimdir. Bununla birlikte şâz kırâatlere yönelmesi sebebiyle, kendisinden nakledilen kırâat rivâyetleri ilmî çevrelerde ihtiyatla değerlendirilmiş ve güvenilir kabul edilmemiştir. Bk. Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mîzânü'l-iʿtidâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1963), 4/534.
[320] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/48.

olunmasını da istemiştir. Örneğin İbn Atıyye " فَإِذَا جَآءَ وَعۡدُ أُولَىٰهُمَا بَعَثۡنَا عَلَيۡكُمۡ عِبَادٗا لَّنَآ أُوْلِي بَأۡسٖ شَدِيدٖ فَجَاسُواْ خِلَٰلَ ٱلدِّيَارِۚ وَكَانَ وَعۡدٗا مَّفۡعُولٗا"[321] âyetini açıklarken "فَجَاسُوا" kelimesini insanların "cim" harfiyle okuduklarını, Ebu's-Semmâl'in "فَحَاسُوا" diye "ha" harfiyle okuduğunu, kendisine bu kelimenin gerçek okunuşunun "cim" ile olduğu söylendiğinde " حَاسُوا-جَاسُوا" kelimelerinin aynı manaya geldiğini söylediğini aktarır. İbn Atıyye, Ebu's-Semmâl'in bu okuyuşunun herhangi bir rivâyete dayanmadığını, bu sebeple onun ve onun gibi rivâyete dayanmadan kelimeyi değiştirenlerin okuyuşuyla namaz kılmanın câiz olmadığını söyler.[322] Onun görüşü, üzerinde icmâ olan mushaf hattına zıt düşmeyen bütün kırâat vecihlerinin câiz olduğu yönündedir.[323] Bu nedenle çoğunlukla mütevâtir olan kırâatler olmak üzere eserinde müsta'mel ve şâzz olan bütün kırâatlere yer verdiği görülmektedir. Bazen şâz kırâatlere dikkat çekmek için "*Bu kırâat şazdır,*[324] *zayıf bir tevcihtir.*[325] *İslâm beldelerinin kırâatına aykırıdır*[326]." demektedir. Kırâat farklılığının sebep olduğu mana farklılıklarına da değinir. Kırâat vecihlerini aktardıktan sonra kendi görüşünü de belirtmektedir. Tercihlerinin cumhurun kırâatına uygun olduğu görülmektedir.[327]

Tefsirinde dilbilimlerini ele alış metodunda en çok nahiv kurallarına bağlı kaldığı görülmektedir.[328] İrabı manaya ulaşmada kaçınılmaz araç olarak görmüş, nahvi tefsirin ayrılmaz bir parçası saydığından kitabının neredeyse her sayfasında bu ilme başvurmuştur. Âyetlerin nahiv açıklamalarını yaparken de sadece bir nakilci olarak kalmamış, kendi görüşlerini de belirtmiştir. Basra dil ekolü ile Kûfe dil ekolünün görüşlerini karşılaştırdığında Basra ekolünü tercih ettiği görülmektedir.[329]

---

321 *"Bu iki fesattan ilkinin zamanı gelince üzerinize güçlü kuvvetli kullarımızı gönderdik. Bunlar, evlerin arasında dolaşıp köşe bucak her tarafı aradılar. Bu, yerine getirilmiş bir vaad idi."* el-İsrâ 17/5.

322 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/439.

323 İbn Atıyye Bakara sûresi 26. ayeti açıklarken "يُضِلُّ" kelimesini kırâat âlimlerinin çoğunun iki yerde de ya harfinin dammesiyle okuduklarını söyler. İbn Mes'ûd'un, birinci fiili yâ harfinin dammesi, ikinci fiili ise yâ harfinin fethası ile okuduğuna dair bir rivâyet nakleder. İbn Atıyye'ye göre İbn Mes'ûd'un kırâati, lafzî ve dilsel bakımdan sahih kabul edilebilecek niteliktedir. Ancak bu kırâatin geçerli sayılmamasının temel gerekçesi, üzerinde icmâ edilen mushaf hattıyla örtüşmemesidir. Dolayısıyla reddedilmesi, anlam veya rivâyet açısından değil, resmü'l-mushafa aykırılık sebebiyledir. Bk. İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1/112.

324 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/375; 2/279, 2/326; 4/202; 5/498.

325 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/385.

326 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/230.

327 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/360.

328 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/212, 417; 2/331; 3/122.

329 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/61; 2/385; 4/83.

Bununla birlikte sarf ilminden de oldukça faydalanmış ve kelimelerin asıllarına dair açıklamalarda bulunmuştur.[330] Örneğin besmeledeki isim kelimesinin kökünü Basralılara ve Kûfelilere göre anlatır. Kelimenin cemisinin "esmâün" ceminin cemisinin de "esâmî" geldiğini söyler.[331] Mukaddimesinde "Kur'ân'da Yabancı Kelimeler" şeklinde bir başlık atmış ve önce âlimlerin bu konudaki görüşlerine değinmiş sonrasında da kendi görüşünü söylemiştir. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın Kur'ân'da her dilden kelime mevcut olduğu görüşünde olduğunu söyler.[332] Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ında Kur'ân'ın açık bir şekilde Arap diliyle indiğini, Kur'ân'da Arapça'dan başka bir dil olduğunu iddia edenin büyük bir iddiada bulunduğunu söylemektedir. Ebû Ubeyde'nin görüşü Kur'ân'da hiçbir yabancı kelime olmadığı yönündedir.[333] Katar Diyanet İşler Başkanlığı'nın tahkik ettiği heyet İbn Atıyye'nin Ebû Ubeyde'ye nispet ettiği görüşün istinsah kaynaklı olduğunu, bu görüşün Ebû Meysere'ye ait olduğunu söylemektedir.[334] İbn Atıyye, Taberî'nin Kur'ân'da Arapça dışında yabancı kelime olmadığını, yabancı olduğu iddia edilen kelimelerin iki dilin benzerlik göstermesiyle aynı lafzı kullanmalarıyla oluştuğu görüşünde olduğunu söyler. Örnek olarak إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ "Şüphesiz gece kalkışı…"[335] âyetteki "نَشَأَ" fiilinin Habeş dilinde gece kalkmak anlamında olduğunu söyler. İbn Atıyye'nin görüşü Araplar ticaret sebebiyle diğer dillerle kaynaşmış, diğer dillerden kelime almışlardır. Bu kelimeleri şiirlerinde kullanarak fasih Arapçaya çevirmişlerdir. Bu kelimeler aslen yabancı kelimedir; ancak Araplar kullanarak bunları zamanla Arapçalaştırmışlardır. İbn Atıyye, Taberî'nin görüşüne katılmayıp iki dilin benzerlik gösterdiği kelimelerin az olduğunu, bu kelimelerin köken itibariyle bir dile ait olduğunu söylemektedir.[336]

İbn Atıyye, tefsirinde doğu ve Endülüs düşünce sistemlerinden etkilenmiş, dil, kıraât, hadis, fıkıh, kelâm ve tarih gibi farklı disiplinlere ait çeşitli kaynaklardan yararlanmıştır. Özellikle Muhammed b. Cerir et-Taberi'nin tefsirinin İbn Atıyye'nin tefsiri üzerinde büyük bir etkisi olduğu görülmektedir. İbn Atıyye'nin tutumu, her zaman Taberî'nin

---

330 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/73, 75, 94, 109, 110.
331 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/62.
332 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/51.
333 Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1381), 1/17.
334 Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*, thk. İdâratü şuûni'l-İslâmiyye Mecmûatün mine'l-bâhisîn (Katar: Vizâratu'l-Evkâf, 2015), 1/187.
335 Müzzemmil 73/6.
336 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/51.

sözlerini nakledip onunla aynı fikirde olan kişi pozisyonunda olmayıp kendisi Taberî'nin fikirlerini tartışan ve görüşlerini eleştiren pozisyonundadır. Taberî'den istifade etmesine rağmen onun gibi isnad zincirlerini nakletmeyen İbn Atıyye, kaynaklarını aktarırken Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve İbn Ebû Zemenîn gibi tefsirinde isnad formuna yer vermeme yolunu seçmiştir.[337] Mesela اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ "Bizi dosdoğru yola ilet."[338] âyetini tefsir ederken sahâbe ve tabiine nispet edilen görüşleri aktarır. "Sırat" kelimesinden neyin kastedildiği hususunda müfessirlerin ihtilaf ettiklerini Hz. Ali'nin burada zikredilen sırât-ı müstakîmi, Kur'ân olarak yorumladığını, Hz. Cabir'in İslâm yani Haniflik olarak yorumladığını aktarır.[339] Taberî'nin tefsirine baktığımızda bu ve diğer görüşleri senetleriyle aktardığını görmekteyiz.[340] Bununla birlikte, kimi yerlerde Taberî'nin ilgili konudaki görüşler hakkında isnatta bulunmadığına özellikle dikkat çekmektedir. Örneğin ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ "*Onlar ki, iyice pekiştirdikten sonra da Allah'a verdikleri sözden dönerler*."[341] âyetinin tefsirinde, "ahd" kavramı hakkında müfessirler arasında ihtilaf bulunduğunu belirtmekte; bu bağlamda farklı görüşleri "bazı müfessirler" ifadesiyle sıralamaktadır. Sonunda da Taberî'nin bu görüşlere hiçbir isnatta bulunmadığına dikkat çeker.[342] Bu ifadesi, kendisinin tefsirini yazmadan önce Taberî'ye müracaat ettiğinin en açık delillerindendir.

İbn Atıyye'nin birçok hususta Taberî'den etkilendiği görülmektedir. Örneğin Kaderiye mezhebinin, kulların kendi fiillerini kendilerinin yarattığına delil olarak gösterdikleri وَلَا ٱلضَّآلِّينَ "*Dalâlete sapmışların yoluna da değil!*"[343] âyetinin izahında İbn Atıyye "delâlete sapmışların" ifadesinin Kaderiyenin iddiasıyla alakası olmadığını söylemektedir. Kaderiye mezhebi, Yüce Allah: "Delâlete sapmışların yolu" demiş, "delâlete saptırdığım kimselerin yolu" dememiş diyerek Yüce Allah'ın sapma işini Hristiyanlara isnad ettiğini söylemektedirler. Bu ifadenin, kulların kendi fiillerini kendilerinin yarattığını, Yüce Allah'ın bir katkısının olmadığını gösterdiğini iddia etmektedirler. İbn Atıyye, Kaderiye'nin bu iddiasına itiraz ederek şöyle örnek vermektedir. Ağaç sallandı, duvar

337 Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 322.
338 el-Fâtiha 1/6.
339 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/74.
340 Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî) (Dâru Hicr, 2001), 1/172.
341 el-Bakara 2/27.
342 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/113.
343 Fâtiha 1/7.

yıkıldı denildiğinde ağacı sallayan ve duvarı yıkan başka bir şeydir. Rüzgârın ağacı sallaması, insanın duvarı yıkması durumunda illaki rüzgâr ağacı salladı denilmeyip ağaç sallandı şeklinde halk arasında kullanılmaktadır. Aynı şekilde Yüce Allah Hristiyanlardaki delâleti yaratmış Hristiyanlar da bu delâleti kesp ederek sapmışlardır.[344] Taberî'nin tefsirine bakıldığında Kaderiye'ye itirazın detaylıca anlatıldığı görülmektedir. هُوَ ٱلَّذِي يُسَيِّرُكُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۖ "*Karada ve denizde yol alıp ilerlemenizi sağlayan Allah'tır*."[345] bu âyette Yüce Allah onları yürütenin kendisi olduğunu belirtmektedir. Bu âyet Kaderiye'nin iddiasına cevap niteliğindedir. Fâtiha sûresindeki durum Arap dilinin kullanımıyla alakalı bir husustur. Mecâz-ı aklî dediğimiz bu durumda bazen fiil Arap dilinin kullanımında iş yapana isnad edildiği gibi asıl sebebin dışındakilere de isnad edilebilmektedir.[346]

İbn Atıyye, sekiz yüzden fazla yerde Taberî'nin tefsirinden nakilde bulunmaktadır.[347] Yaptığı nakillerin dörtte birinin tenkide yönelik olduğu görülmektedir.[348] Bu da kendisinin sadece nakilci olmadığını, okuduğu bilgileri kendi süzgecinden geçirerek tefsirini yazdığını gösterir. Taberî'ye yaptığı tenkide örnek olarak şu âyeti gösterebiliriz. "إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزۡدَادُواْ كُفۡرٗا لَّمۡ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغۡفِرَ لَهُمۡ وَلَا لِيَهۡدِيَهُمۡ سَبِيلَۢا"[349] Taberî âyette zikredilen kişilerin kimler olduğu hususunda ihtilaf olduğunu, Katâde'ye göre burada bahsedilen kimselerin Yahudi ve Hristiyanlar olduğunu söyler. Yahudiler Tevrat'a iman edip sonra onu terk etmiş, Hristiyanlar önce İncil'e iman edip onlar da terk etmişler, sonra Kur'ân'ı inkâr ederek inkârlarını iyice artırmışlardır. Taberî diğer görüşleri de zikrettikten sonra, önceki âyet ehli kitaptan bahsettiğinden dolayı bu görüşün tercihe şayan olduğunu söylemektedir.[350] İbn Atıyye, müfessirlerin bu âyetin muhatabına dair farklı görüşler ileri sürdüğünü belirtir. Bu bağlamda Mücâhid ve İbn Zeyd'in, âyeti münafıklar hakkında yorumladıklarını aktarır. Onlara göre münafıklar, nifaklarında sebat etmiş ve ölüm anına kadar inkârlarını artırmışlardır. İbn Atıyye ise bu gerekçeyle âyetin

---

344 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/78.
345 Yûnus 10/22.
346 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/197,198.
347 Erdem, *İbn Atiyye'nin "el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz" Adlı Eserinin Dil Özellikleri*, 64.
348 Alimoğlu, *İbn Atıyye El-Endelüsî'nin Tefsirde İbn Cerir Et-Taberî'ye Yönelttiği Eleştirileri*, 60.
349 "*İman edip sonra inkâr edenleri, sonra yine iman edip tekrar inkâr edenleri, sonra da inkârlarını arttıranları Allah ne bağışlayacak ne de onları doğru yola iletecektir."* en-Nisâ 4/137.
350 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/596-598.

münafıklara hitap ettiği yönündeki görüşü tercihe şayan bulur.[351]

İbn Atıyye'nin tefsir kaynaklarından bir diğeri de "Nakkâş" lakabıyla meşhur olan Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Mevsılî'nin (öl. 351/962) *Şifâu's-sudûr* isimli eseridir. Nakkâş'ın hadis rivâyetindeki sikalığı tartışılmış, Hatîb el-Bağdâdî, Nakkâş'ın meşhur isnadları kullanarak münker rivâyetleri naklettiğini söylemiştir. Ebû Bekr el-Berkânî (öl. 425/1034) Nakkâş'ın tüm hadislerinin münker olduğunu söylemektedir. Zehebî'ye göre de sika değildir.[352] İbn Atıyye mukaddimesinde, birçok âlimin Nakkâş'tan istifade ettiğini söylemektedir.[353]

İbn Atıyye, Nakkâş'ın görüşlerini tefsirine farklı şekillerde almaktadır. Bazen "Nakkâş, Âl-i İmrân Sûresi'nin baş kısmında Allah lafzının el takısız fiâl (فِعَالٌ) vezninde türediğini nakletmektedir."[354] şeklinde yorumda bulunmadan Nakkâş'ın görüşünü direk aktarmakta,[355] bazen Nakkâş'ın görüşleriyle birlikte başka görüşleri de söyleyerek bu görüşlerin her birinin ihtimal dahilinde olduğunu belirtmekte,[356] bazen de Nakkâş'ı eleştirmektedir. Örneğin Nakkâş'ın sırât kelimesinin Rumca'da "yol" anlamına geldiğini naklettiğini; ancak bunun çok zayıf bir görüş olduğunu söyler.[357]

Kıssalarla ilgili Nakkâş'tan sınırlı miktarda yararlandığı söylenebilir. Yusuf sûresi 5. âyetini[358] açıklarken Nakkâş'ın kitabında kıssanın tamamı mevcut olup beğenmediğinden kendisinin özetlediğini, Nakkâş'ın bu kıssayı İsrâiloğullarının kitaplarından aldığını söyler.[359] Yusuf sûresi 93. âyetteki[360] Hz. Yusuf'un gömleğiyle ilgili Nakkâş bu gömleğin Hz. İbrahim'e ait cennet elbiselerinden olup Yüce Allah'ın ateşten çıkarttığında Hz. İbrahim'e giydirdiğini, gömleğin Hz. İshak'a sonra Hz. Yakub'a ve Hz. Yusuf'a verildiğini rivâyet etmektedir. İbn Atıyye bu anlatılan rivâyetin senedinin olması gerektiğini söyleyerek Hz. Yusuf'un babasına gönderdiği gömleğin her insanın sahip

---

351 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/124-125.
352 Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 3/83.
353 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/42.
354 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/63.
355 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/102,104,124.
356 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/120,121.
357 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/74.
358 "Babası, "Yavrucuğum" dedi, "Rüyanı sakın kardeşlerine anlatma, sonra sana tuzak kurarlar! Çünkü şeytan insana apaçık bir düşmandır."
359 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/221.
360 "Şu benim gömleğimi götürün de onu babamın yüzüne koyun, gözleri görecek duruma gelir. Bütün ailenizi de bana getirin."

olduğu sıradan bir gömlek olduğunu söyler. Eğer gömlek cennet gömleği olsaydı, kokuyu herkesin alması gerektiğini; hâlbuki gömleğin kokusunu sadece Hz. Yakub'un[361] aldığını belirtir. Böylelikle Nakkâş'ın senetsiz rivâyetlerini eleştirdiği görülmektedir.[362]

İbn Atıyye'nin tefsir kaynaklarından bir diğeri de Ebu'l Abbâs Ahmed b. Ammar el-Mehdevî'nin[363] (öl. 440/1048) *et-Tafsîlü'l-câmiʿ li-ʿulûmi't-tenzîl* ve bu tefsirini özetlediği *et-Tahsîl li-fevâidi kitâbi't-tafsîl el-câmi'u li 'ulûmi't-tenzîl* isimli eseridir. İbn Atıyye tefsirinin mukaddimesinde, Mehdevî'nin tefsir kitabının aklı zorlayan ve düşünceleri alt üst eden bir çalışma olduğundan bahsetmektedir. Gereksiz görüşleri almayarak özet bir eser meydana getirmeye gayret ettiğini belirtmesinden Mehdevî'nin *et-Tafsîlü'l-câmiʿ* adlı eserinden bahsettiği anlaşılmaktadır.[364] Mukaddimesinde Mehdevî için, güzel bir tefsir kaleme aldığını söylemiştir.[365]

İbn Atıyye bazen Mehdevî'nin sözlerini yorumlamadan aktarmaktadır. Örnek olarak İstiâze bahsinde Mehdevî'den nakilde bulunarak Hamza hâriç diğer kırâat âlimleri, Fâtiha sûresi'nin başında okunan istiâzenin sesli okunacağı hususunda ittifak ettiklerini, Hamza'nın ise istiâzeyi sessiz okuduğunu söyler.[366] Aynı şekilde "Sizin açıkladığınızı da gizlediğinizi de bilirim."[367] âyetini tefsir ederken Mehdevî'nin âyetteki "açıkladığınızı" ifadesinin meleklerin: "Rabbimiz dilediğini yaratsın. Nasıl olsa bizden daha bilgili ve Allah katında daha değerli kimseyi yaratmayacak." şeklindeki sözleri olduğunu nakletmiştir.[368]

İbn Atıyye'nin tefsirinde Mehdevî'nin görüşlerini çoğu zaman tenkide tabi tuttuğu görülür. Nitekim "قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى وَٱللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ"[369] âyetinin tefsiri bağlamında Mehdevî cümlede takdir bulunduğunu ileri sürerek ifadeyi " قَوْلٌ مَعْرُوفٌ أَوْلَى، وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ" şeklinde anlamlandırmış ve âyetin "Güzel bir söz daha iyidir ve bağışlamak daha hayırlıdır." manasına geldiğini söylemiştir. İbn Atıyye bu takdirin anlamın

361 "Kafile Mısır'dan ayrılınca babaları, "Eğer bana bunamış demezseniz, inanın ben Yûsuf'un kokusunu alıyorum!" dedi."
362 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/278.
363 Süyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1/351.
364 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.
365 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/42.
366 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/59.
367 el-Bakara 2/33.
368 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/123.
369 "*İyi sayılan bir söz ve bir bağışlama, arkasından eziyet gelen bir sadakadan daha iyidir. Allah zengindir, halîmdir*." el-Bakara 2/263.

güzelliğini ortadan kaldırdığını iddia ederek Mehdevî'nin görüşünü eleştirmiştir.[370] İbn Atıyye'nin safi nakilci olmayıp Mehdevî'yi de eleştiri süzgecinden geçirdiği görülmektedir.[371]

İbn Atıyye'nin tefsir kaynaklarından bir diğeri de Mekkî b. Ebû Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî'nin (öl. 437 1045) *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fî ʿilmi meʿâni'l-Ḳurʾân ve tefsîrihî ve aḥkâmihî ve cümelin min fünûni ʿulûmihi* isimli eseridir. İbn Atıyye mukaddimesinde Mekkî b. Ebû Tâlib'in, Ebû Bekir en-Nakkâş ve Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın yolundan gittiğini söylemektedir.[372] İbn Atıyye'nin Mekkî'ye karşı tefsirindeki tutumu Mehdevî'ye karşı tutumuna yakın ve benzer olduğu görülmektedir. Tefsirinde bazen: "Mekkî ve Mehdevî dedi ki" şeklinde bu iki ismin görüşünü birlikte verdiğini de görmekteyiz.[373]

[370] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/357.
[371] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/137-138, 181; 2/249.
[372] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/42.
[373] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/120, 277; 2/222, 288; 3/239.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ATIYYE'NİN MUHARRERÜ'L-VECÎZ'DEKİ METODU

I. RİVÂYET METODU

A. Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsiri

Süyûtî, Kur'ân'ı tefsir etmek isteyen kimsenin, bir yerde mücmel ya da muhtasar olarak gelen bir âyet başka bir yerde tefsir edilmiş olabileceğinden dolayı önce Kur'ân'a müracaat etmesi gerektiğini âlimlerden nakleder. Süyûtî'ye göre müfessir, Kur'ân'da arayıp bulamadığı konuda sünnete müracaat eder ve âyetin tefsirini sünnette arar.[374] Mustafa Öztürk Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir düşüncesini ilk ortaya atan kişinin İbn Teymiyye (öl. 728/1328) olduğu söyler.[375] İbn Teymiyye, tesir metotlarının en güzeli nedir? şeklindeki bir soruya Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin en sahih yol olduğu cevabını vermektedir.[376] İbn Kesîr de (öl. 774/1373) tefsirinin mukaddimesinde tefsir metotlarının en güzelinin Kur'ân'ın Kur'ânla tefsiri olduğunu açıklamaktadır.[377] Süyûtî'nin bu konuyu müfessirin dirâyet metodu olarak algıladığı, konuyla ilgili müstakil başlık açmamasının buna işaret ettiği söylenmiştir.[378] Bu tefsir tarzının ehli Kur'ân ekolü tarafından benimsenip hadislere mesafeli durarak, rivâyetler devre dışı bırakılarak Kur'ân'ın tek kaynak olduğunu savunmalarına yol açtığı şeklinde Kur'ân'ın Kur'ânla tefsir metodunu eleştirenler olmuştur.[379] Ancak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin en sahih yol olduğunu iddia eden âlimler diğer kaynakları dışarda bırakmamışlardır. Onlar her şeyin Kur'ân'da olduğu iddiasıyla hadisleri reddetmemiş bilakis eğer müfessir Kur'ân'da aradığını bulamazsa Kur'ân'ın tefsiri ve izahı olan sünnete başvurur, diyerek rivâyeti reddetmemişlerdir.[380] İlk dönem âlimlerinden Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) yazmış olduğu

---

374 Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye (Medine: Mektebetü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye, 2013), 6/2274.

375 Mustafa Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 8/2 (01 Haziran 2008), 3.

376 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1980), 39.

377 Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1/8.

378 Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", 4.

379 Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", 6.

380 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 39; Süyûtî, *el-İtkân*, 6/2274.

tefsirinin önemli bir kısmını Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirinin kapsaması,[381] ilk dönemden itibaren bu metodun müfessirler tarafından kullanıldığını bizlere göstermektedir.

İbn Atıyye'nin tefsiri incelendiğinde, Kur'ân âyetlerini yorumlarken kelimelerin anlam tahlilinde, i'râb değerlendirmelerinde ve âyetlerin açıklanmasında çoğunlukla Kur'ân'ın diğer âyetlerini esas aldığı görülmektedir. Bunu yaparken "بدليل قوله تعالى" "bi delili kavlihî Teâlâ",[382] "كما هي في قوله تعالى" "kemâ hiye fî kavlihî Teâlâ",[383] "ومنه قوله تعالى" "ve minhü kavlühû Teâlâ",[384] "كما قال تعالى" "kemâ kâle Teâlâ"[385] gibi ifadeler kullanmaktadır. İbn Atıyye'nin Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir yöntemi, çoğunlukla mücmel ifadelerin başka âyetlerle tebyin edilmesi şeklinde tezahür etmektedir. Bu yaklaşım, onun tefsirinde rivâyet merkezli bir yöntemi esas aldığını göstermektedir. Bu sebeple herhangi bir âyeti izah ederken kendince önemli olan rivâyetleri zikretmekte ve genellikle kendi görüşünü de sonunda belirtmektedir. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde de konuyla ilgili müfessirlerin delil gösterdiği âyetleri zikretmekte, müfessirlerin çoğunun benimsediği görüşü söylediği halde bazen kendisi farklı bir görüşü benimsediğini dile getirmektedir.

İbn Atıyye'nin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine yaklaşımını örneklendirecek olursak Fatiha sûresinin yedinci âyetinde geçen "صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" "kendilerine nimet verilenlerin yoluna" ifadesiyle ilgili ihtilaf edildiğini söyleyip görüşleri sıralar. İbn Abbas ve müfessirlerin çoğunluğu nimet verilenlerin yolu olarak, Peygamberlerin, sıddıkların, şehitlerin ve salihlerin yolunun kastedildiğini Nisa sûresi 66-69. âyetlerden[386] çıkarımda bulunmuşlardır. Mekkî b. Ebû Tâlib'in naklettiğine göre bir grup müfessir, kendilerine nimet verilenlerin İsrailoğullarının müminleri olduğunu söyleyerek "يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ"[387] âyetinin buna delâlet ettiğini söylemişlerdir. İbn Atıyye konuya farklı âyetlerle delil getirenleri ve diğer görüşleri söyledikten sonra kendilerine nimet verilenler Hz. Muhammed, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'dir yani onların yoludur, diyerek kendi

381 Bilgin, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 68.
382 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/75; 2/378.
383 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/482; 5/271.
384 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/169, 195, 348.
385 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/105, 232, 464.
386 Eğer onlara kendinizi öldürün yahut yurtlarınızdan çıkın diye emretmiş olsaydık, pek azı müstesna bunu yapmazlardı. Eğer kendilerine verilen öğüdü yerine getirselerdi, bu onlar için hem daha hayırlı hem de (imanları için) daha sağlamlaştırıcı olurdu. O zaman elbette kendilerine nezdimizden büyük mükâfat verirdik. Ve onları dosdoğru bir yola iletirdik. Kim Allah'a ve peygambere itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, sıddıklar, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdirler; bunlar ne güzel arkadaşlardır! en-Nisâ 4/66-69.
387 "*Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimetimi hatırlayın.*" el-Bakara 2/40.

görüşünü belirtmektedir.[388] Bu âyet incelendiğinde şu net olarak görülmektedir ki İbn Atıyye rivâyet temelli hareket etmekte, müfessirlerin Kur'ân'ı Kur'ân âyetleriyle tefsir ettiği örnekleri vermekte ve kendi görüşünü de belirmektedir. Bu âyette müfessirlerin çoğunun tercih ettiği Peygamberlerin, sıddıkların, şehitlerin ve salihlerin yolunun kastedildiği görüşünü benimsememiş, Ebu'l-Âliye'nin görüşünü mana açısından daha uygun bulmuştur.

Bakara sûresinde geçen "فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ"[389] âyetinde, Hz. Âdem'in Rabbinden aldığı kelimelerin mahiyeti müfessirler arasında farklı şekillerde açıklanmıştır. İbn Atıyye, tefsirinde bu konudaki görüşlere yer vererek Hasan el-Basrî'nin (öl. 110/728) yaklaşımını da aktarmaktadır. Hasan el-Basrî'ye göre Hz. Âdem'in Yüce Allah'tan aldığı kelimeler, Allah'ın şu buyruğudur: "قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ"[390] Müfessir, Hz. Âdem'in bu sözlerle tövbe ettiğini belirterek görüşünü Kur'ân âyetiyle temellendirmektedir.

İbn Atıyye farklı görüşlere yer verdikten sonra konuyu şu şekilde bağlamıştır: Müslümanların geçmiş büyüklerinden bazılarına günah işleyen kimsenin ne yapması gerektiği sorulunca anne ve babasının (yani Hz. Âdem ve Havva'nın) söylediği sözleri söyleyerek tövbe etmesi gerektiğini söylemiştir. Bu kimseler A'râf sûresi 23. âyette geçen duayı yapmayı, Hz. Mûsâ'nın yapmış olduğu "رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي"[391] şeklindeki duayı yapmayı ve Hz. Yûnus'un "لا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ"[392] duasıyla tövbe etmesini söylemişlerdir. İbn Atıyye selefin büyüklerinin tövbe konusundaki görüşünü aktararak Hz. Âdem'in Yüce Allah'tan aldığı kelimeleri sadece A'raf 23. âyet olarak görmediğini, diğer iki âyetin de Hz. Âdem'in tövbesinde kullandığı kelimeler olduğunu belirtmiştir.

Bakara sûresindeki وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ "*Sizi diğer topluluklara üstün kıldığımı hatırlayın.*"[393] âyetindeki Yahudilerin üstün kılınmaları nasıl anlaşılmalıdır? Buradaki üstün kılınma, kıyamete kadar cümle âleme üstün kılınma mıdır? İbn Atıyye, Katâde ve

---

388 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/75.

389 *"Bunun üzerine Âdem rabbinden bazı kelimeler aldı (bunlarla tövbe etti)."* el-Bakara 2/37.

390 "*Dediler ki: "Ey rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz, bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz!"* el-A'râf 7/23.

391 *"Rabbim! Doğrusu kendime zulmettim; beni bağışla!"* el-Kasas 28/16.

392 *"Senden başka hiçbir ilâh yoktur. Seni tenzih ederim. Gerçekten ben kötü işler yapmışım!"* el-Enbiyâ 21/87.

393 el-Bakara 2/47.

diğer âlimlerden nakille bu âyetin, Yahudilerin içlerinden birçok peygamber çıkması ve güçlü devlet kurmalarından dolayı atalarının zamanında yaşayan diğer topluluklardan üstün kılındıkları şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. Bu âyetteki Yahudilerin üstünlüğünün tüm zamanları kapsayamayacağını; çünkü Hz. Peygamberimizin ümmeti için Yüce Allah'ın "كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ"[394] şeklinde buyurduğunu söyler. Bu âyete göre Hz. Muhammed zamanında en hayırlı ümmet Hz. Muhammed'e iman edenler olmaktadır. İbn Atıyye, "üstün kılınma"dan maksadın, ilgili topluluğun kendi dönemlerinde yaşayan diğer insanlara üstün kılınması olduğunu belirtmekte ve bu yorumunu Âl-i İmrân sûresinin 110. âyetiyle temellendirmektedir.[395]

İsrâ sûresinde geçen وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍۖ "*Andolsun biz Mûsâ'ya açık seçik dokuz âyet verdik.*"[396] âyetinde Hz. Musa'ya verilen dokuz âyetin ne olduğu hususunda müfessirler ihtilaf etmektedir. İbn Atıyye âyeti tefsir ederken müfessirlerin bu dokuz âyetin ne olduğu hususunda beşinde ittifak ettiklerini o beş tanesinin de A'râf sûresindeki "فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلطُّوفَانَ وَٱلْجَرَادَ وَٱلْقُمَّلَ وَٱلضَّفَادِعَ وَٱلدَّمَ ءَايَٰتٍ مُّفَصَّلَٰتٍ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ"[397] âyetinde geçtiği üzere tufan, çekirge, haşarat, kurbağa ve kan mucizeleri olduğunu söyler. Âyette "*Mûsâ'ya açık seçik dokuz âyet verdik.*" denilerek yirmi dörtten fazla olduğu söylenen çok sayıdaki âyetlerden "*Dokuz âyet verdik*." buyrularak Yüce Allah âyetlerden dokuzunu seçmiş; ancak bu dokuzun ne olduğunu beyan etmemiştir. Bu sebeple âlimler bu dokuz âyeti belirlemede kendi içtihatlarına ya da nakledilen rivâyetlere göre çıkarımda bulunmuşlardır. Mesela kalan dört tane için İbn Abbas, elinin bembeyaz olması, asanın apaçık ejderha olması, dilinin çözülmesi ve denizin yarılması olduğunu söylemiştir. İbn Atıyye âyetin izahında kalan dört tanesi için âlimlerin görüşlerine yer vermiş, dokuz âyet konusunda Kurân'da doğrudan bilgi verilmediğinden âlimlerin rivâyetler üzerinden çeşitli çıkarımlarda bulunduğunu belirtmiş, kendisi de diğer dört tanesi için şunlardır, diye görüşünü belirtmemiştir.[398]

Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında tartışma konusu olan Yüce Allah'ın görülmesi meselesi bağlamında, En'âm sûresinde yer alan لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ "*Gözler O'nu idrak*

---

394 "Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz." Âl-i İmrân 3/110.
395 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/138, 139; 2/448.
396 el-İsrâ 17/101.
397 "*Biz de açık seçik mûcizeler olmak üzere onların üzerine tûfan, çekirge, haşarat, kurbağalar ve kan gönderdik. Yine de büyüklük tasladılar ve günahkâr bir kavim olmakta direndiler*." el-A'râf 7/133.
398 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/488.

edemez."[399] âyetini İbn Atıyye ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Müfessir, bu âyetin Allah'ın mutlak olarak görülemeyeceğini değil, dünyada ve idrak sınırları içinde kuşatılamayacağını ifade ettiğini belirtir. İbn Atıyye'ye göre Ehl-i sünnet âlimleri, Yüce Allah'ın kıyamet günü müminler tarafından görüleceği hususunda görüş birliği içerisindedir. Bu bağlamda müfessir, önce meseleyi aklî delillerle izah etmekte, ardından naklî delillere yer vermektedir. Ona göre Yüce Allah'ın görülmesi, mekâna, yöne, şekle veya sınırlamaya bağlı bir görme değildir; bilakis O, cihetsiz, şekilsiz ve herhangi bir sınırlamaya tâbi olmaksızın görülür. Çünkü Yüce Allah, mevcut olan hiçbir varlığa benzemez ve görülen varlıklara da hiçbir şekilde benzetilemez. Müminlerin Yüce Allah'ı göreceğinin âyetten delili Kıyâme sûresindeki وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ "*Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacak*."[400] âyetidir. Arap dilinde "نَظَرَ" fiili "اِلىَ" harfi ceri ile Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi beklemek anlamında değil, bakmak anlamında kullanılır. Mu'tezile bu âyete mahzuf bir muzaf takdir ederek "إِلَىٰ رَحْمَةِ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" Rablerinin rahmetine bakarlar, şeklinde âyeti tevil etmişlerdir. Mu'tezile'nin bir kısmı da âyetteki "اِلىَ" yı harfi cer olarak değil de "الآلاء" "el-âlâü" kelimesinin müfredi olarak almışlar ve nimet anlamında kullanmışlardır. Nazar kelimesinin beklemek anlamında kullanımından da yola çıkarak âyete "Rabbinin nimetini bekleyen" anlamı vermişlerdir. İmam Malik, Mu'tezile mezhebinin ru'yeti inkâr görüşünü duyduğunda Mu'tezile'nin "كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ"[401] âyetinden haberleri yok mu? demiştir. İbn Atıyye, İmam Malik'in bu âyetten ru'yetin ispatını, delîlü'l-hitâb ile yani mefhûmü'l-muhâlefe delili ile anladığını söylemektedir.[402] "*o gün elbette rablerinden mahrum kalacaklardır.*" ifadesi kâfirler hakkındadır. Eğer müminler hakkında Yüce Allah'ı görme söz konusu olmasaydı kâfirler için bu ifade kullanılmazdı. Yani kâfirler Allah'ı görme nimetinden mahrum kalmışlarsa mefhumu muhâlifi müminlerin Yüce Allah'ı görmesidir.

İbn Atıyye, إِنَّكُمْ تَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ "*Şüphesiz siz, kıyamet günü Rabbinizi, dolunay gecesinde ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz*."[403] hadisini, sahih olarak rivâyet edilen, tevâtür derecesine ulaşan ve nakli son derece yaygın olan bir delil olarak

---

399 el-En'âm 6/103.

400 el-Kıyâme 75/22-23.

401 "*Ve gerçek şu ki onlar, o gün elbette rablerinden mahrum kalacaklardır*." el-Mutaffifîn 83/15.

402 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/330.

403 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh* (Beyrut: Dâr Tavk en-Necât, 1422), "Mevâkītü's-salât", 26 (No. 573); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî (Kahire: Matbaatü İsa, 1955), "Kitâbu'l-imân", 182 (1/167).

zikretmektedir. Müfessir, lafızlarının tertibi farklı olmakla birlikte aynı manayı ifade eden başka hadislerin de bulunduğunu özellikle belirtmekte; bu rivâyetleri âhirette ru'yetin gerçekleşeceğine dair Ehl-i sünnet görüşünün naklî temeli olarak değerlendirmektedir.[404] Mu'tezile "*Gözler O'nu idrak edemez*." âyetini delil göstererek bu ru'yeti inkâr etmiştir. Ehl-i sünnet Mu'tezile'ye cevap olarak âyetteki gözlerin Yüce Allah'ı idrak edememesinin dünyada olduğunu, âhirette ise ru'yetin gerçekleşeceğini söylemektedirler. Ayrıca görmek ile idrak arasında ayrım yaparak gözler âhirette Yüce Allah'ı görecek; ancak O'nu idrak edemeyecektir; çünkü idrak kuşatma ve tüm yönleriyle bir şeyi kavramadır. Bu Yüce Allah için mümkün değildir. Taberî buna delil olarak şu âyeti gösterir. "فَلَمَّا تَرَٰٓاءَ الْجَمْعَانِ قَالَ اَصْحَابُ مُوسٰٓى اِنَّا لَمُدْرَكُونَۚ"[405] Bu âyette düşmanları İsrailoğullarını görmüşler ancak tam anlamıyla kuşatamamışlardır. İbn Atıyye bu yorumların tamamını hatalı bulur. Ona göre bu âyette istiare olup idrak gözün idraki değildir. Burada idrak müstearun minhtir.[406] Ya da idrak biri normal görme anlamında, diğeri de zaman ve mekân olmaksızın görme anlamında kullanılan müşterek bir lafızdır.[407] İbn Atıyye'nin bu âyetteki tutumu incelendiğinde Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında tartışma konusu olan bir konuda iki tarafın da delillerini söylemiş, ilgili âyeti başka âyetlerle nasıl tefsir ettiklerini anlatmış sonuç olarak kendisinin bu görüşlere katılmadığını, âyette istiâre olduğunu söyleyerek konuyu bağlamıştır.

B. Kur'ân'ı Sünnetle Tefsiri

Âlimler, Kur'ân'ı tefsir etmek isteyen kimsenin önce Kur'ân'a müracaat etmesi gerektiğini, eğer Kur'ân'da aradığını bulamazsa Kur'ân'ın tefsiri ve izahı olan sünnete başvurması gerektiğini söylemişlerdir.[408] Kur'ân varken hadislere ne gerek var, şeklindeki söylemin ilk dönemlere kadar gittiği bilinmektedir. Sahâbeden bu tarz söylemleri duyanların, bu tarz konuşanları uyardığı, ilk dönem kaynaklarında geçmektedir. İmrân b. Husayn (öl.52/672) Hz. Peygamber'in hadislerini anlattığı bir esnada adamın biri

404 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/330; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, 8/287.

405 "*İki topluluk birbirini görünce, Mûsâ'nın adamları, 'İşte yakalandık!' dediler*." Şuarâ 26/61.

406 İbn Atıyye "*Gözler O'nu idrak edemez*."ayetinde istiâreyi tasrihiyye olduğunu söylemektedir. Müşebbeh hazfedilip, müşebbehi bihin açıkça zikredildiği istiâre istiâreyi tasrihiyyedir. Ayetteki idrak müstearun minh yani müşebbehü bihtir. Ru'yet müstearun leh yani müşebbehtir. Müşebbeh ve müşebbehi bih arasındaki alaka müşabehettir. İdrak ile ru'yet her ikisi de bir şeye bakıp anlama hususunda birleştikleri için, idrak ru'yete benzetilmiştir. İbn Atıyye'ye göre ayetin nefyettiği husus insanların dünyadaki varlıkları, cisimleri görmesi anlamındaki idraktır.

407 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/330; 5/405.

408 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 39; Süyûtî, *el-İtkân*, 6/2274.

kendisine "Ey Ebu Nuceyd! Bize Kur'ân anlat." demiş, İmrân b. Husayn ona cevaben Kur'ân'da namaz rekâtlarını bulamadıklarını, onların namaz rekâtlarını sahâbeden, sahâbenin de Hz. Peygamberden öğrendiğini söylemiştir. Aynı şekilde zekâtın Kur'ân'da farz olduğunu; ancak hangi mallardan hangi oranda verileceğinin bilgisini de Hz. Peygamberden öğrendiklerini söylemiştir.[409] İmam Şâfiî'nin (öl.204/820) sünnetin bağlayıcılığı konusunda *Cimâʿu'l-ʿilm* adlı yazmış olduğu risalesinde sünnetin bağlayıcılığını kabul etmeyen, Hz. Peygamber'den gelen haberleri tümüyle reddeden fırkaya mensup bir âlimle yapmış olduğu münazara, o dönemde de her şeyi açıklayıcı olarak Kur'ân bize yeter, düşüncesinde insanların olduğunu bizlere göstermektedir. Bu eser tarihi belge niteliğinde bizlere ışık tutmaktadır. İmam Şâfiî münazarada bulunduğu şahsı ikna ettikten sonra o şahıs birtakım beyanlarda bulunmuştur. Sünneti inkâr eden iki farklı gruptan bahsederek birinci grubun Allah'ın kitabında yeterli açıklama olduğu iddiasıyla hiçbir hadisi kabul etmediğini, bunun sonucu olarak büyük hatalara düştüklerini söylemiştir. Onlara göre namazın günde iki rekât kılınması bile, o ibadeti yerine getirmek için yeterlidir. Bunun için belirli bir vakit gerekmez. Allah'ın kitabında yer almayan bir meselenin farz olarak kimseyi bağlamayacağını söylemektedirler. İkinci grup, hadis Kur'ân'da yer alıyorsa kabul ederiz demektedir. İmam Şâfiî'nin bu kitabı o dönemde de hadis inkârcılarının olduğunu bizlere göstermektedir. İmam Şâfiî şahısla yaptığı münazaradan sonra şahıs, hadislerin bağlayıcılığını kabul etmiş ve eski görüşünün kişiyi büyük hatalara düşürdüğünü söylemiştir.[410]

İbn Atıyye, mezhebinin Mâlikî olduğu da göz önünde bulundurulursa tefsirinde hem hadis hem de fıkıh kaynağı olarak İmam Malik'in *el-Muvatta* adlı eserinden istifade etmiştir.[411] el-Fihrist adlı eserinde Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserini ders okuyarak icazet aldığı hocalarından bahsetmektedir.[412] Tefsirinde "ذكر البخاري" "zekera'l-Buhârî", "في البخاري" "fi'l-Buhârî" ve benzeri ifadelerle seksen küsur yerde kendisinden nakilde bulunmaktadır.[413] "في صحيح مسلم" "fî Sahîhi Müslim", "في كتاب مسلم" "fî kitâbi Müslim"

409 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/192; Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî, *Şerhu kitâbi'l-İbâne min usûli'd-diyâne*, ts., 5/5.

410 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Cimâʿu'l-ʿilm* (Kahire: Dâru'l-Âsâr, 2002), 11.

411 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/240-256; 2/399; 3/543; 4/320.

412 İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 60-141.

413 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/109-206; 2/326; 3/192; 4/168.

benzeri ifadelerle Müslim'in el-Câmiʿu's-sahîh'inden nakilde bulunmaktadır.[414] "في الصحيحين" "fi's-Sahîhayn", "أخرجه الشيخان" "ehracehü'ş-Şeyhân" şeklinde Buhârî ve Müslim'de geçen hadislere işaret etmektedir.[415] İbn Atıyye tefsirine aldığı hadisleri Kütüb-i Sitte'den seçtiği gibi Kütüb-i Sitte dışındaki hadis kitaplarından da eserine hadis almıştır. Döneminde Kütüb-i Sitte müelliflerine atıflarda bulunması İbn Atıyye'nin özgünlüğüdür.[416]

İbn Atıyye'nin Kur'ân'ın tefsirinde hadislerle ilgili tutumu, konu hakkında Hz. Peygamber'den gelen bir nakil varsa başka görüşe itibar etmez, şeklindedir. Hadislere olan bağlılığını "وَلَا نَظَرَ مَعَ الْحَدِيثِ" "Hadis varken başka görüşe itibar edilmez." cümlesiyle ifade eder.[417] İbn Atıyye hadislerden bahsederken bazen hadislerin râvilerini zikretmekte, bazen de "وفي الحديث" "Hadiste şöyle geçmektedir."[418] diyerek râvîsini ve kaynağını zikretmeden hadisleri yazmaktadır. Zannımızca çok yer kaplamaması için hadislerin isnadlarını zikretmemiştir. İbn Atıyye'nin tefsirine aldığı hadisler incelendiğinde, zayıf veya mevzu hadislere de rastlanmaktadır. Hadisleri kitabına alırken hadis âlimlerinin rivâyet metotlarını kullanmamış, sahih hadislerin yanında çok zayıf ve bazen de mevzu hadisleri eserine almıştır. Bunun sebebi, kaynağını araştırmadan önceki tefsir kaynaklarından hadis nakletmesi olabilir. Araştırmamıza göre hadisleri naklederken bazen mana yönüyle hadisleri nakletmiş ya da onun hadis naklettiği eserler, zamanımıza ulaşamamıştır; çünkü yazmış olduğu bazı hadisler, metin olarak zamanımıza ulaşan hadis kitaplarında bulunmamaktadır.

İbn Atıyye'nin merfu olarak naklettiği; ancak mevkuf olan hadislere örnek verecek olursak, mukaddimesinde tefsirini yazma sürecini ve metodunu anlatırken Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakleder: قَيِّدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابِ "İlmi yazı ile kaydedin."[419] Bu hadis merfû olarak sahih değildir. Kaynaklarda Hz. Enes'ten ya da Hz. Ömer'den sahih ve mevkuf olarak rivâyet edilmiştir.[420] İbn Atıyye mukaddimesinde Kur'ân'ın faziletiyle

414 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/22, 408; 3/129, 522; 4/358.
415 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/278, 436.
416 Çol, *Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneğinde Ömer en-Nesefî*, 54.
417 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/82; 4/119, 148.
418 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/226; 2/376; 3/96; 4/352.
419 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.
420 Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 1/187; Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdülaziz Ebû Hubeyb (Riyâd: Dâru Künûzi İşbîliyye, 2015), 14/453; Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 1/246.

ilgili açmış olduğu bâbta Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakleder: مَنْ أَرادَ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ فَلْيُثَوِّرُ الْقُرْآنَ "Kim öncekilerin ve sonrakilerin haberlerini bilmek isterse Kur'ân'ı okuyup araştırsın."[421] Bu hadisin merfû olarak rivâyeti tespit edilememiş olup Hz. Enes'ten veya Abdullah b. Mes'ûd'dan mevkuf olarak rivâyet edilmiştir.[422]

İbn Atıyye'nin mevzu olduğu halde eserine aldığı hadislere örnek verecek olursak, besmelenin tefsirinde Rahmân ve Rahîm kelimeleri hakkında bilgi verirken Ebû Saîd el-Hudrî ve İbn Mes'ûd'un rivâyetiyle Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakleder: الرَّحْمَنُ رَحْمَنُ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَالرَّحِيمُ رَحِيمُ الآخِرَةِ "Rahmân, dünya ve âhiretin Rahmân'ı, Rahîm ise âhiretin Rahîm'idir."[423] Cerh ve ta'dîl kitaplarında bu hadisin uydurma olduğu, rivâyetin sahih olmadığı yazmaktadır.[424] İbn Atıyye "إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمۡ رَٰكِعُونَ"[425] âyetini şu şekilde açıklamıştır: "*Ve onlar ki iman ettiler*" ifadesi, gerçekten iman eden, samimi olup münafıklık yapmayan insanları ifade eder. Bu kişiler, farz namazları bütün şartlarına uygun şekilde kılarlar ve zekâtı verirler. "*Ve onlar rükû hâlindedirler*" ifadesi, önceki cümleye bağlı olup namazın en önemli rükünlerinden biri olan rükû ibadetine özel bir vurgu ile onların namazı sıkça kıldıklarını ifade eder. Müfessirlerin çoğunluğunun görüşü, bu ifadenin genel anlamda namaz kılanları ifade ettiğidir. İbn Atıyye, bu âyetin Hz. Ali hakkında nâzil olduğuyla ilgili bir rivâyet zikreder. Hz. Ali rükûdayken bir dilenciye yüzüğünü verir. Hz. Peygamber evinden çıkarken bu âyetin nâzil olduğu ve bir dilenciye "Sana bir şey veren oldu mu?" diye sorduğu, dilencinin Hz. Ali'yi göstererek gümüş yüzüğünü kendisine verdiğini söylediği ve Hz. Peygamber'in insanlara bu âyeti okuduğunu aktarır. İbn Atıyye kendi görüşünü dile getirirken, Mücahid'e göre bu âyetin, Hz. Ali hakkında nâzil olduğunu; ancak bu görüşün tartışmalı olup doğru olanın, müfessirlerin çoğunluğunun görüşü

---

421 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/36.

422 Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Cemʿu'l-cevâmiʿ*, thk. Muhtar İbrahim Hâic (Kahire: el-Ezheru'ş-Şerîf, 2005), 8/495; Alî b. Hüsâmiddîn b. Kādîhân el-Müttakī el-Hindî, *Kenzü'l-ʿummâl fî süneni'l-aḳvâl ve'l-efʿâl* (Müessesetü'r-Risâle, 1981), 1/548; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-ʿâliye bi-zevâʾidi'l-mesânîdi's-semâniye* (Suud: Dâru'l-Âsıme, 2010), 13/17.

423 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/63-64.

424 Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968), 1/204; Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-Leâli'l-masnûʿa fi'l-ehâdîsi'l-mevzûa*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/158; Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Alî İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerîʿati'l-merfûʿa ʿani'l-ahbâri'ş-şenîʿati'l-mevzûʿa*, thk. Abdul Vehhâb Abdullatîf (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1979), 1/231.

425 *"Sizin velîniz ancak Allah'tır, peygamberidir, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir."* el-Mâide 5/55.

olduğunu söyler.[426] Mâide sûresi 55. âyet, Şia'nın Hz. Ali'nin hilafetine delil olarak kullandığı âyetlerdendir. Yukarıdaki tasadduk olayını naklederek bunun Hz. Ali'nin hilafetini ispat ettiğini söylemektedirler. Delilleri ise şöyledir: Âyetteki "إِنَّمَا" kelimesi sınırlama ifade eder. "Velî" kelimesi ise işleri üstlenme ve yönetme yetkisi anlamına gelir. Ayrıca söz konusu velâyetin Yüce Allah ve Hz. Peygamber'in velâyetiyle birlikte zikredilmiş olması, bunun genel bir yönetim yetkisine delâlet ettiğini ve imametle eşdeğer kabul edilmesi gerektiğini göstermektedir. Şîa'nın bu yorumu esas alındığında, Hz. Ali dışındaki şahısların imameti geçerli görülmemektedir.[427] İbn Teymiyye, Hz. Ali'nin namazda yüzük tasadduk ettiğini anlatan hadisin ehli ilmin ittifakıyla mevzu olduğunu söylemektedir.[428] İbn Kesîr bu hadisin senedinde İbn Merdeveyh'in olduğunu, onun râvileri meçhul, isnadları zayıf olduğu için ondan gelen hadislerin hiçbiri tamamen sahih değildir, demektedir.[429] İbn Atıyye'nin en çok istifade ettiği kaynak Taberî olduğu için ilgili hadisi naklederken senedinin zayıflığına dikkat çekmemesi, Taberî'den direk alıp naklettiği izlenimini bizde uyandırmıştır.

İbn Atıyye münafıkların ikiyüzlülüklerinin resmedildiği Bakara sûresi 14. âyetin izahında hadis âlimlerinin Hz. Peygamber'den münafıklarla ilgili: "*Belki de Allah, onların zürriyetinden kendisine iman eden birilerini çıkarır…*"[430] şeklinde verdiği hadis, zamanımıza ulaşan hadis kitaplarında bulunmamaktadır. Muhtemeldir ki Hz. Peygamber'in Tâif halkı için söylediği Buhârî ve Müslim'de[431] de geçen hadisi İbn Atıyye farklı yorumlamıştır. Ya da münafıklarla ilgili kendisine ulaşan kaynak bizlere ulaşmamıştır.

İbn Atıyye bazen mana yönü ile hadisi eserine almaktadır. Ya da onun hadisi aldığı kaynak bize ulaşmamıştır. Hz. Peygamber'in vefatından önce, hasta iken son hutbesinde şöyle buyurduğunu yazmıştır: "*Ey insanlar! Size iki ağır şey bırakıyorum…*"[432] İbn Atıyye'nin eserine aldığı hadis, lafızlarıyla toplu olarak hadis kitaplarında bulunamamaktadır. Bu hadis, birçok hadisin bir araya getirilip toplandığı izlenimini

---

426 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/208-209.

427 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 3/334; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 3/544; İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 36.

428 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 36.

429 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3/126.

430 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/95.

431 Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Bedü'l-halk", 7 (No. 3231); Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Cihâd", 1795 (3/1420).

432 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/36.

vermektedir. Katar Diyanet İşler Başkanlığı tahkik heyeti de bu hadisi bulamadıklarını, içindeki lafızların, birçok farklı rivâyetlerde bulunduğunu söylemektedirler.[433] İbn Atıyye'nin birçok hadis lafzını karıştırarak Hz. Peygamber'den şöyle bir hadis rivâyet edilmiştir, diye yeni bir hadis metni çıkartacağını zannetmemekteyiz. Muhtemelen kendisinin ulaşıp eserine aldığı kaynak, bizlere ulaşmamıştır. Bu verdiğimiz örnekler dikkate alındığında İbn Atıyye tefsirinde yerine göre çok zayıf, yerine göre mevzu hadis de kullanmıştır. Bu rivâyetleri de hadis kitaplarından ziyade tefsir kitaplarından alıp aktardığını zannetmekteyiz. Bu sebeple İbn Atıyye'nin tefsirinde geçen hadislerin araştırılarak kaynak gösterilmesinin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

C. Kur'ân'ı Sahâbe Kavliyle Tefsiri

Sahâbe, Yüce Allah'ın buyurduğu: "وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْاۚ"[434] benzeri âyetlerden dolayı Hz. Peygamber'in her sözünü ve hareketini dikkatlice takip etmişlerdir. Hz. Peygamber'in: "*Burada bulunanlar bulunmayanlara sözlerimi ulaştırsın. Belki burada olmayıp sözlerim kendilerine ulaştırılanlar, burada olup dinleyenlerden dediklerimi daha iyi anlar*." [435] hadisi, sahâbeyi Hz. Peygamber'den öğrendikleri bilgileri başkalarına nakletmeye teşvik etmiştir. Yukarıdaki hadis bağlamında vahyin inişine şahitlik etmiş, vahiy ortamını bizatihi yaşamış olan sahâbenin, Kur'ân'ın tefsiri hususunda yaptığı nakiller Hz. Peygamber'den direk duyarak ya da Hz. Peygamber'i gören, dinleyen birisinden öğrenerek olmaktadır. Bu durum tefsir kaynağı olma noktasındaki önemlerini gösterir. Hz. Peygamber hayattayken, anlamadıkları hususları kendisine sorarak öğrenen sahâbe, Hz. Peygamber'in vefatıyla Kur'ân'ı tefsir etme görevini üstlenmişlerdir.

Âlimler, sahâbenin üstünlüğü ile ilgili âyet ve hadislerden deliller getirmişlerdir. " لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ اِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ "[436] وَالسَّابِقُونَ الْاَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِاِحْسَانٍۙ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ"[437] İlgili âyetleri örnek olarak verebiliriz. Sahâbenin üstünlüğü ile ilgili

---

433 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2015, 1/140, 141.

434 "*Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının*." el-Haşr 59/7.

435 Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Sünne", 18 (No.236); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/24 (No.20386); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Meğâzî", 79 (No.4406); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Kasâme", 1679 (3/1305).

436 "*O ağacın altında sana bağlılık sözü verdikleri sırada o müminlerden Allah razı olmuştur*." el-Fetih 48/18.

437 *"Muhâcirlerin ve ensarın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur."* et-Tevbe 9/100.

hadislere örnek verecek olursak: "*Ümmetimin en hayırlı nesli benim zamanımda yaşayanlardır, sonra onları takip edenler, daha sonra da bunların peşinden gelenlerdir.*"[438] "*Ashabıma sövmeyin. Sizden birisi Uhud Dağı kadar altın infak etse onlardan birisinin bir müdd yani bir ölçek ya da yarım ölçek infakına sevapta ulaşamaz.*"[439] Bu âyet ve hadisleri değerlendiren âlimler sahâbenin hepsinin âdil olduğunu söylemişlerdir.[440] Yani sahâbeden gelen bir hadisin sıhhat derecesini diğer râvileri araştırdıkları gibi araştırma gereği duymazlar. Hz. Peygamber, sözlerinin başkalarına ulaştırılmasını istemekle birlikte, bilerek kendisine yalan isnâd edenlerin cehennemde yerlerini hazırlamaları[441] konusundaki uyarısı, sahâbenin hadis rivâyet etmede hassas davranmasına neden olmuştur. Hz. Peygamber, ahir zamanda birtakım kimselerin ortaya çıkacağını, kendilerinin ve atalarının duymadığı hadisleri rivâyet edeceklerini haber vermiş, onlardan olabildiğince uzak durulmasını, onlardan sakınılmasını tavsiye etmiştir.[442]

Sahâbe, Hz. Peygamber hayattayken kendilerine ulaşan haberi bizzat Hz. Peygamber'e sorarak teyit etmişlerdir. Bunun örneği çoktur. Veda haccında Hz. Ali, Hz. Peygamber'in develerini getirmiştir. Eşi Hz. Fatıma'nın ihramdan çıkarak boyalı elbise giydiğini ve sürme çektiğini görmüş ve bu durumu beğenmemiştir. Bunun üzerine Hz. Fatıma, Hz. Peygamber'in bu şekilde yapmasını kendisine emrettiğini söylemesi üzerine Hz. Ali konuyu danışmak için Hz. Peygamber'in yanına gitmiştir. Hz. Peygamber kendisini dinleyince: "*Doğru söylemiş, doğru söylemiş*." buyurmuştur.[443] Örneğimizde Hz. Peygamber'in en yakınında bulunan kişilerin bile olayı sorgulamak için Hz. Peygamber'e gidip danıştıklarını görmekteyiz. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir'in hadisin sıhhatiyle ilgili şahit istediği bilinmektedir. Bir nine Hz. Ebu Bekir'e ninenin

---

438 Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fezâilü's-sahâbe", 1 (No.3650); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fezâilü's-sahâbe", 2533 (4/1962).

439 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/138 (No. 11079); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Sünne", 11 (No. 161); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fezâilü's-sahâbe", 6 (No. 3673); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fezâilü's-sahâbe", 2540 (4/1967); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Sünne", 11 (No. 4658).

440 Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdirrahmân İbnu's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Nurettin Itr (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1986), 56; Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fî şerḥi Taḳrîbi'n-Nevevî* (Dâru Tîbe, ts.), 1/372; 2/674; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ʿilmi'l-uṣûl* (Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), 1/185.

441 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/24 (No. 584); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Sünne", 4 (No. 30); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Cenâiz", 33 (No. 1291); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Mukaddime", 3 (1/10); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "İlim", 5 (No. 3651).

442 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/19 (No: 8267); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Mukaddime", 6 (1/12).

443 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/327 (No. 14440); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Menâsik", 84 (No. 3074); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Hac", 1218 (2/886); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Menâsik", 56 (No. 1905).

miras alıp alamayacağını sormuş, Hz. Ebu Bekir yanındakilere konuyu danışınca Muğîre, Hz. Peygamber'in 1/6 pay verdiğini söylemiştir. Hz. Ebu Bekir kendisinden şahit istediğinde de Muğîre'ye, Muhammed b. Mesleme şahitlik yapmıştır.[444] Hz. Ömer'in ceninin diyeti hususunda şahit istediği de bilinmektedir.[445] İleriki dönemlerde sahih hadis metnine ulaşmak, mevzu hadislere karşı önlem almak amacıyla hadis râvileri dini ve ilmi açıdan araştırmaya tabi tutulmuş, böylece cerh ve ta'dîl ilmi ortaya çıkmıştır.

İbn Atıyye'ye göre Hz. Peygamber'in sünnetinden sonraki kaynak sahâbe kavlidir. Bunu tefsirinin birçok yerinde sahâbeden yaptığı alıntılardan anlamaktayız. İbn Atıyye sahâbenin faziletine dair hadislere tefsirinde yer vererek sahâbenin önemine tefsirinde değinmiştir. En'âm sûresi 6. âyeti tefsir ederken "قَرْنٍ" "karn" kelimesinin belirli bir zaman diliminde, aynı dönemde yaşayan bir toplumu ifade ettiğini, Hz. Peygamber'in "*En hayırlı insanlar, benim asrımdakilerdir.*"[446] hadisinde de kelimenin bu anlamda kullanıldığını söylemiştir. İbn Atıyye "karn" kelimesini izah ederken sahâbenin üstünlüğüne işaret eden hadisi delil olarak getirmiştir.[447] " اَلَّذِينَ اٰمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ اَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللّٰهِ"[448] âyetini izah ederken önceki âyette Yüce Allah'ın mümin ve kafirlerin eşit olmadığını belirttiğini, imanı, hicreti, mal ve can ile cihadı sayarak bu vasıflara sahip olanların Yüce Allah katından en yüksek dereceye sahip olduklarını Yüce Allah âyette belirtmiştir. İbn Atıyye bu âyeti "*Ashabımı bana bırakın. Eğer sizden biri Uhud Dağı kadar altın harcasa, onların bir avuç sadakasına, hatta yarısına bile erişemez.*"[449] hadisi ile ilişkilendirmiştir.[450] Bu hadis ile sahâbenin Yüce Allah katındaki üstünlüğüne vurgu yapmıştır. İbn Atıyye, " وَالسَّابِقُونَ الْاَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِاِحْسَانٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ"[451] âyetini izah ederken Yüce Allah'ın hoşnut olduğu "السَّابِقُونَ الْاَوَّلُونَ" önde gelenler, ilkler hakkındaki görüşleri beyan ederek bunların Kâbe ve Kudüs'e yönelerek namaz kılanlar, Bedir savaşına katılanlar olduğu hakkındaki

444 Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, 1/9.

445 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/64 (No. 18136); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Diyât", 25 (No.6905).

446 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/76 (No. 3594); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Ahkâm", 27 (No. 2362); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Şehâdât", 9 (No. 2651); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fedâilü's-sahâbe", 2533 (4/1962); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Sünne", 10 (No. 4657).

447 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/268.

448 "*İnanan, hicret eden, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenlerin Allah katındaki mertebeleri pek büyüktür.*" et-Tevbe 9/20.

449 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/138 (No.11079); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Sünne", 11 (No. 161); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fezâilü's-sahâbe", 5 (No. 3673); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fezâilü's-sahâbe", 2540 (4/1967); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Sünne", 11 (No. 4658).

450 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/17.

451 "*Muhâcirlerin ve ensarın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur.*" et-Tevbe 9/100.

görüşleri aktarmıştır. İbn Atıyye "*onlara güzelce uyanlar*" ifadesinin sahâbenin tamamını kapsadığını söylemektedir. Ayrıca bu âyetin sahâbeyi gören tâbiîn nesline de işaret ettiğini söyler. Hz. Peygamber'in "*Allah'ım, ensara, ensarın çocuklarına ve ensarın çocuklarının çocuklarına rahmet eyle.*"[452] hadisini de buna delil olarak getirir.[453] Hz. Hafsa Hz. Peygamber'in Bedir ve Hudeybiye ashabından hiç kimsenin cehenneme girmeyeceğini belirttiği bir hadis üzerine[454] "وَاِنْ مِنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَاۚ كَانَ عَلٰى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّاۚ"[455] âyetini Hz. Peygamber'e sormuştur. Hz. Peygamber cevaben "ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا"[456] âyetini okumuştur.[457] Hz. Hafsa'nın Hz. Peygamber'e sorduğu soru, Bedir ve Hudeybiye ashabının faziletini göstermektedir.

İbn Atıyye tefsirinde sahâbeden birçok alıntı yapmıştır. İbn Abbâs,[458] Hz. Ali,[459] İbn Mes'ûd,[460] Übey b. Ka'b,[461] Zeyd b. Sâbit[462] en çok alıntı yaptığı sahâbe arasındadır. Mukaddimesinde "müfessirlerin mertebeleri" hakkında açtığı başlıkta şu bilgileri verir: Müfessirlerin ilkinin Hz. Ali oluğunu, onu da Abdullah b. Abbâs'ın takip ettiğini söyler. Tefsir ilminde İbn Abbâs'tan bizlere nakledilenler Hz. Ali'den nakledilenlerden daha fazladır. İbn Abbâs tefsir hususundaki bilgileri Hz. Ali'den öğrendiğini söylerken Hz. Ali ise insanları İbn Abbâs'tan ilim öğrenmeye teşvik etmiştir. Hz. Peygamber onun için: اللهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيلَ "*Allah'ım onu dinde ince anlayış sahibi kıl ve ona Kur'ân'ın yorumunu öğret.*"[463] buyurmuştur. İbn Atıyye, İbn Abbâs'ın değerini anlamak için bu duanın yeterli olduğunu söyler.[464] İbn Atıyye'ye göre tefsir ilminde İbn Abbâs'tan sonra İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Amr b. Âs gelir. Hadis varken

---

452 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/406 (No. 12414); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Tefsîr-münâfikûn", 7 (No. 4906); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fezâilü's-sahâbe", 2506 (4/1948); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Menâkib", 58 (No. 3902); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünʿım Şelebî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001), "Menâkib", 69 (No. 8292).

453 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/75.

454 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/590 (No. 27042); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fezâilü's-sahâbe", 2496 (4/1942); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Tefsîr", 19 (No. 11259).

455 "İçinizden, oraya (cehenneme) varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür." Meryem 19/71.

456 "*Sonra biz kötülükten sakınanları (cehennemden) esirgeriz*." Meryem 19/72.

457 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/27.

458 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/240, 257, 294; 2/65, 123, 234, 386; 3/170, 199, 242.

459 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/71, 74, 82, 210, 211, 248, 254, 265, 291, 302.

460 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/323, 418, 525; 2/35, 43, 65, 93, 111; 4/27, 439, 451.

461 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/209, 285; 2/302, 474; 4/402; 5/372.

462 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/322; 2/88, 94; 3/235; 4/221; 5/364, 505.

463 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/65 (No. 2879); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Sünne", 11 (No. 166); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Vudûʾ", 10 (No. 143); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fezâilü's-sahâbe", 2477 (4/1927); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Menâkib", 11 (No. 8121).

464 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/41.

başka görüşe itibar edilmez dediği gibi, sahâbeden alınmış olan her bilginin önceliği olduğunu söyleyerek sahâbenin kavline muhalif görüşlerin onun nezdinde ikinci planda kaldığını vurgulamaktadır.[465] Mukaddimesinde açıkladığı üzere en çok alıntı yaptığı sahâbeleri de söylemiştir.[466] Tefsirinde İbn Abbâs'tan binin üzerinde nakilde bulunur. Nakilleri yaparken senet tahliline girmediğinden her nakli kabul ediyor anlamı çıkmaz. Örneğin el kesmede had cezasıyla ilgili görüşleri açıklarken Hasan el-Basrî'nin, âyette hırsızlığın genel olarak zikredilmesi sebebiyle az-çok değeri olan bir şeyi çalanın elinin kesileceği görüşünde olduğunu, benzer bir görüşü Taberî'nin İbn Abbâs'tan naklettiğini söyler. Bu görüşün, Zâhirîler ve Hâricîlerin görüşü olduğunu söyleyerek görüşe katılmadığını belirtmek ister.[467] Hz. Ali'den iki yüzün üzerinde nakilde bulunduğu görülmektedir. Yüzün üzerinde Abdullah b. Mes'ûd'dan nakilde bulunur. Daha çok kırâatiyle ve mushafında geçen ifadelerle ilgili nakilde bulunduğu görülmektedir. Übeyy b. Ka'b'tan ikiyüzden fazla nakilde bulunur. İbn Mes'ûd'da olduğu gibi daha çok kırâatiyle ve mushafında geçen ifadelerle ilgili nakilde bulunduğu görülmektedir.

İbn Atıyye'nin tefsirine aldığı sahâbe görüşleri incelendiğinde, hadislerde olduğu gibi çok zayıf veya mevzu hadislere de rastlanmaktadır. Bazen kaynağı tespit edilemeyen nakillerde de bulunduğu olmuştur. Mesela Hz. Ali'nin İbn Abbâs için: "Sanki ince perde arkasından gayba bakıyor."[468] sözününün isnadında Ebû Ca'fer Abdullah b. Misver el-Medâinî bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel ve hadisçiler onun hadisleri için mevzu demektedir.[469] İbn Abbâs'ın Kur'ân tefsirindeki tüm bilgileri Hz. Ali'den aldığıyla ilgili ve Hz. Ali'nin İbn Abbâs'ın tefsirini övüp ondan ilim öğrenmeye teşvik ettiğiyle ilgili rivâyetler bize ulaşan kaynaklarda bulunmamaktadır.[470] Katar Diyanet İşler Başkanlığı tahkik heyeti de yaptıkları araştırmada bu rivâyetlerin kaynaklarını bulamadıklarını ifade etmişlerdir.[471] İbn Atıyye'nin Fâtiha sûresinin sonunda âmîn denilmesiyle ilgili Hz. Ali'den şöyle bir rivâyette bulunur: "Âmîn, âlemlerin Rabbi'nin mühürüdür. Mü'min kulunun duasını onunla mühürler."[472] Kaynaklar incelendiğinde bu rivâyetin Hz. Ali'ye

---

465 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/41.
466 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/41.
467 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/188.
468 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/41.
469 Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân* (Lübnan: Müessesetü'l-'Alemî li'l-Matbûât, 1971), 3/360.
470 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/41.
471 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2015, 1/160.
472 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/79.

nispeti bulunamamaktadır. Ya da bize ulaşan kaynaklarda bu rivâyetin Hz. Ali'ye nispeti yoktur. Bu rivâyet Ebû Hureyre'den zayıf veya çok zayıf olarak rivâyet edilmektedir.[473] Bakara sûresi 27. âyette zikredilen iki hayat ve iki ölümle ilgili İbn Abbâs'tan rivâyet ettiği: "Siz cansız, hareketsiz ölüydünüz. Size gelen din ve peygamber ile şereflendirilerek diriltildiniz." bu sözün bize ulaşan kaynağı bulunamamıştır.[474] Bakara sûresi 31. âyette Hz. Âdem'e öğretilen isimlerle ilgili Nakkâş, İbn Abbâs'tan şu rivâyeti nakletmektedir: "Yüce Allah, Hz. Âdem'e tek bir kelime öğretmiş; Hz. Âdem de bu tek kelime vasıtasıyla bütün isimleri bilmiştir." Bu rivâyetin kaynağı tespit edilememiştir.[475]

İbn Atıyye, rivâyetleri değerlendirirken Kur'ân nassını ve sahih sünneti temel ölçüt olarak kabul eden eleştirel bir yöntem benimser. Ona göre nakledilen bir haber, âyetlerin açık delâletiyle yahut sahih rivâyetlerle çeliştiği takdirde kabul edilebilirlik vasfını yitirir. Bu sebeple İbn Atıyye, yalnızca isnad zincirine dayanarak bir rivâyeti benimsemek yerine, rivâyetin metin muhtevasını Kur'ân ve sünnet bütünlüğü içerisinde değerlendirir. Onun bu yöntemi, özellikle İbn Abbas ve Hz. Ali'ye nispet edilen bazı rivâyetleri ele alış biçiminde açık ve somut şekilde gözlemlenmektedir. Bu iki örnek, İbn Atıyye'nin rivâyet malzemesini nasıl kullandığını, hangi ölçütlerle değerlendirdiğini ve reddettiği haberler karşısında nasıl bir ilmî tutum sergilediğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

İbn Abbas'a nispet edilen ve "النَّارُ مَثْوٰيكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا اِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ"[476] ifadesinde geçen istisnanın kâfirlerin akıbeti hakkında kesin hüküm vermemeyi gerektirdiğini ima eden rivâyet bağlamında, İbn Atıyye önce mevcut rivâyetleri ve görüşleri eksiksiz biçimde nakletmekte, ardından meseleyi kelâmî ve tefsirî bütünlük içerisinde değerlendirmektedir. Bu noktada müfessir, yalnızca bir görüş tercihi ortaya koymakla yetinmez; aksine, kâfirlerin cehennemde ebedî olarak kalacakları hususunda oluşmuş icmâyı temel referans noktası olarak belirler. Bu çerçevede, söz konusu rivâyetin zâhirinin icmâ ile çatıştığını vurgulayarak, bu rivâyetin İbn Abbas'a sahih bir şekilde isnat edilmesini problemli görür. Burada İbn Atıyye'nin dirâyeti, rivâyeti isnad açısından ayrıntılı biçimde tartışmaktan ziyade, metnin doğurduğu teolojik sonuçları dikkate almasıyla ortaya çıkmaktadır. Böylece rivâyet, yalnızca tarihî bir aktarım olarak değil,

---

473 Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fî duʿafâʾi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 8/192.

474 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/114.

475 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/120.

476 "*Allah'ın dilediği hariç olmak üzere, içinde ebedî kalacağınız yer ateştir*." el-En'âm 6/128.

itikadî sonuçlar doğuran bir metin olarak değerlendirilmekte ve bu sonuçlar Kur'ân ve icmâ ışığında test edilmektedir.[477]

Benzer bir metodolojik tutum, Hz. Ali'ye nispet edilen ve Kâbe'nin inşası sırasında Hz. İsmail'in küçük bir çocuk olduğu yönündeki rivâyette de görülmektedir. İbn Atıyye bu haberi zikrettikten sonra rivâyetin, Kur'ân âyetlerinin zâhiriyle ve konuya dair diğer rivâyetlerle uyumsuz olduğunu açıkça belirterek söz konusu haberin Hz. Ali'ye sahih olarak nispet edilemeyeceğini ifade etmiştir. Bu örnek, İbn Atıyye'nin sahâbeye nispet edilen rivâyetler karşısında eleştirel mesafesini koruduğunu ve rivâyetin muhtevasını Kur'ân merkezli bir ölçütle değerlendirdiğini göstermektedir.[478]

Her iki örnekte de dikkat çeken husus, İbn Atıyye'nin rivâyetleri salt nakil unsurları olarak görmemesidir. O, rivâyetleri aktardıktan sonra, katıldığı görüşlerin neden tercih edilmesi gerektiğini gerekçeleriyle ortaya koymakta; reddettiği haberleri ise sadece "sahih değildir" şeklinde hükme bağlamakla yetinmeyip, hangi açılardan problemli olduklarını açıklamaktadır. Bu bağlamda, reddin temel gerekçesi çoğu zaman isnad tartışmasından ziyade, metnin Kur'ânî bağlamla ve yerleşik ilmî kabullerle uyumsuzluğu olmaktadır.

Sonuç olarak İbn Atıyye, rivâyet malzemesini kullanırken çok katmanlı bir değerlendirme süreci işletmektedir. Rivâyetleri önce aktararak literatür bütünlüğünü korumakta, ardından bu rivâyetleri Kur'ân, sahih sünnet ve icmâ gibi üst ilkeler ışığında eleştirel bir süzgeçten geçirmektedir. İbn Abbas ve Hz. Ali örneklerinde görüldüğü üzere, müfessir, sahâbeye nispet edilen rivâyetler söz konusu olduğunda dahi metin merkezli dirâyeti öncelemekte, Kur'ân'ın açık delâletine aykırı gördüğü haberleri reddetmekten çekinmemektedir. Bu yaklaşım, İbn Atıyye'nin tefsirinde rivâyet ile dirâyet arasında kurduğu dengenin, teorik bir iddia değil, somut örneklerle desteklenen bilinçli bir metodoloji olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

D. Kur'ân'ı Tâbiûn Kavliyle Tefsiri

İbn Atıyye'ye göre Hz. Peygamber'in sünnetinden sonraki kaynak sahâbe kavlidir, sahâbe kavlinden sonraki kaynak da tâbiînin sözleridir. Mukaddimesinde "müfessirlerin mertebeleri" hakkında açtığı başlıkta müfessir olan sahâbeleri anlatmış sonra tâbiînden

[477] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/345-346.
[478] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/210.

tefsirde öne çıkan isimlere yer vermiştir. Hasan el-Basrî, Mücâhid, Saîd b. Cübeyr, Alkame, Mücâhid, İkrime, Dahhâk b. Müzâhim bunlardandır. Mücâhid için İbn Abbâs'ın huzurunda, her bir âyeti sorarak ve anlayarak okuduğundan bahseder.[479]

İbn Atıyye Hasan el-Basrî'den binin üzerinde nakilde bulunur. Kırâat noktasında kendisinden şaz rivâyetlerde bulunduğu ve "وهِيَ قِرَاءَةٌ ضَعِيفَةٌ" "bu zayıf kırâattir" dediği,[480] bazen de belirtmeden şâz nakilde bulunduğu görülür. Mesela Hasan el Basrî'nin Kur'ân'ın tamamında Yûnus'taki nun harfini ve Yûsuf'taki sin harfini kesreli okuduğunu söyler.[481] Mücahid'ten sekizyüzden fazla nakilde bulunur. Bu nakillerin bir kısmını isabetli bularak tercih ederken, bir kısmını ise kayda geçirip cumhurun benimsediği görüşe karşı farklı bir yorum olarak zikreder ve benimsemez. Örneğin Hayızın sona ermesinden sonra, cinsel ilişki yasağının kalkmasıyla ilgili İmam Malik ve cumhurun cinsel ilişki ancak su ile gusledilmesi halinde helâl olacağı görüşünde olduğunu, Mücahid'in ise kanın kesilmesini yeterli gördüğünü aktarır. İbn Atıyye'nin Mücahid'in naklettiği görüşü benimsemediği anlaşılmaktadır.[482] Yine "اَللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ اٰمَنُواْ"[483] âyetiyle ilgili Mücahid, bu âyetin Hz. İsa'ya iman edip Hz. Muhammed'e iman etmeyen bir topluluğa yönelik olarak nâzil olduğunu ifade eder. Mücahid'e göre söz konusu kimseler, başlangıçta sahip oldukları iman sebebiyle "nur" üzere iken, Hz. Muhammed'e iman etmemeleri nedeniyle bu nurdan çıkarılarak "zulümata" sürüklenmişlerdir. İbn Atıyye ise bu yorumu isabetli bulmaz. Ona göre âyetin lafzı, belirli bir zümreye tahsis edilmeyi gerektirmeyecek derecede genel bir anlam taşımaktadır. Bu sebeple âyeti yalnızca Hristiyanlara veya Hz. İsa'ya iman edip daha sonra Hz. Muhammed'i inkâr eden bir gruba hasretmek, âyetin umumî muhtevasını daraltmak anlamına gelmektedir. İbn Atıyye, Mücahid'in bu tahsis edici yorumunun lafzın delâletine uygun olmadığını açıkça ifade eder.[484] İbn Atıyye'nin Katâde'den yediyüzden fazla, İkrime ve Saîd b. Cübeyr'den de ikiyüzden fazla nakilde bulunduğu görülmektedir.

Tâbiînden nakiller yaparken zayıf rivâyetler ya da kaynağını bulamadığımız rivâyetlerde de bulunduğu görülmektedir. Bakara sûresi 27. âyette fâsıkların nitelikleri anlatılırken

---

479 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/42.
480 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/440.
481 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/317; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 1/250-251.
482 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/299.
483 "*Allah iman edenlerin velisidir*." el-Bakara 2/257.
484 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/345.

"Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyi ayırırlar." ifadesinde Katâde, Yüce Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyin akrabalık bağları olduğunu söylemektedir. İbn Atıyye'nin Katâde'den naklettiği bu görüş bize ulaşan kitaplarda bulunmamaktadır.[485]

Sahâbenin tabiîne karşı eleştirisi olmuş mudur? İstanbul seferinde bir adam düşman askerlerine karşı hücumda bulunmuş, ordudaki bazı kimseler bu hareketi hoş karşılamayarak: "Bu kişi kendi kendini tehlikeye atıyor, "*Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın.*" âyetine muhalefet etti." demişlerdir. Bunu işiten Ebû Eyyûb el-Ensârî bu yoruma karşı çıkarak âyetin Ensar hakkında, İslâm galip gelip güçlenince Ensar'ın cihat etmeyip mallarıyla meşgul olmayı istemeleri üzerine nâzil olduğunu söylemiştir. Tenkit edilen adamın yaptığı davranışın "*İnsanlardan öylesi de vardır ki, kendisini Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya adamıştır*."[486] bu âyetin kapsamına girdiğini söyler.[487] Bu örnekte sahâbenin tabiînin yanlış yorumuna müdahele ettiği görülmektedir.

İbn Atıyye'nin tâbiîn kavillerine yaklaşımında dikkat çeken temel hususlardan biri, bu rivâyetleri Kur'ân lafzının genel anlamını daraltacak şekilde tahsis edici bir işlevle kullanmaktan bilinçli olarak kaçınmasıdır. Nitekim müfessir, tâbiînden gelen görüşleri çoğu zaman ayrıntılı biçimde nakletmekte; ancak bu nakli, bağlayıcı bir kabul olarak değil, tefsir malzemesinin bir unsuru olarak değerlendirmektedir. Bu tutum, onun rivâyeti merkeze alan bir aktarımcıdan ziyade, lafız merkezli dirâyeti önceleyen bir müfessir olduğunu göstermektedir.

Bu yaklaşımın somut örneklerinden biri "ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ"[488] ifadesinin tefsirinde görülmektedir. Mücâhid'in, "Allah iman edenlerin velisidir." meâlindeki âyetin, Hz. Îsâ'ya iman edip Hz. Muhammed'e iman etmeyen bir grup hakkında nâzil olduğu yönündeki görüşünü nakleden İbn Atıyye, bu rivâyeti aktarmakla yetinmemiş; bilakis, âyetin lafzının böyle bir tahsise ihtiyaç duymayacak kadar genel olduğunu açıkça ifade etmiştir. Müfessirin bu değerlendirmesi, tâbiînin görüşünü eleştirel bir süzgeçten geçirdiğini ve bu görüşü tefsirde belirleyici kabul etmediğini ortaya koymaktadır. Burada İbn Atıyye'nin dirâyeti, rivâyeti doğrudan reddetmekten ziyade, onu Kur'ân'ın umumî hitabı karşısında sınırlı bir değerle konumlandırması şeklinde

---

485 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/113.
486 el-Bakara 2/207.
487 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/265.
488 "*Allah iman edenlerin velîsidir; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır."* el-Bakara 2/257.

tezahür etmektedir. Ona göre nüzûl sebebine veya belirli bir tarihî bağlama işaret eden rivâyetler, âyetin tefsirinde yardımcı olabilir; ancak lafzın umûmuna aykırı biçimde anlamı sınırlandıracak bir ölçüt olarak görülmeleri doğru değildir. Bu sebeple müfessir, Mücâhid'in görüşünü zikretmekle birlikte, âyetin bütün insanları kuşatan iman–küfür ilişkisini ifade ettiğini vurgulayarak, rivâyeti umûm hükme tâbi kılmaktadır.[489]

İbn Atıyye'nin bu tutumu, onun tâbiîn rivâyetlerini nakletmekle yetinmediğini, aksine nakil sonrasında katıldığı veya reddettiği görüşleri gerekçelendirdiğini açıkça göstermektedir. Müfessir, katıldığı görüşlerde çoğu zaman Kur'ân lafzı, siyak–sibak ve dilsel imkânları ön plana çıkarırken; eleştirdiği veya reddettiği rivâyetlerde ise, bu rivâyetlerin âyetin açık delâletine aykırı sonuçlar doğurduğunu ortaya koymaktadır. Böylece rivâyet tenkidini, isnad merkezli bir tartışmadan ziyade, metin ve mâna merkezli bir değerlendirme üzerinden yürütmektedir. Sonuç olarak İbn Atıyye, tâbiîn kavillerini tefsirinde yoğun biçimde kullanmakla birlikte, bu rivâyetleri mutlak otorite olarak kabul etmemektedir. Rivâyetleri önce naklederek ilmî mirası muhafaza etmekte; ardından bu görüşleri Kur'ân lafzının umûmu, dilsel imkânlar ve yerleşik ilmî ilkeler ışığında değerlendirmektedir. Özellikle tahsis meselesinde sergilediği bu tavır, onun tefsir metodunda rivâyet ile dirâyet arasında bilinçli bir denge kurduğunu, nihai belirleyici unsur olarak ise Kur'ân'ın lafzî ve anlamsal bütünlüğünü esas aldığını açıkça ortaya koymaktadır.

E. Kur'ân'ı Tebeu't-Tâbiîn ve Sonraki Dönem Âlimlerin Kavilleriyle Tefsiri

İbn Atıyye'nin mukaddimesinde ortaya koyduğu rivâyet anlayışı, yalnızca sahâbe ve tâbiînle sınırlı kalmayıp, tebe'u't-tâbiîn ve sonraki dönem âlimlerinin birikimini de belli bir hiyerarşi içinde değerlendirdiğini göstermektedir. Konuyla ilgili bir hadis varsa konuyu hadis bağlamında yorumlar. Hadis varken başka görüşe itibar edilmez,[490] diyerek tefsirinde Hz. Peygamber'den gelen naklin ne kadar önemli olduğunu söyler. Hadis bulunmadığı durumlarda ise sahâbeden alınmış olan her bilginin önceliği olduğunu söyleyerek[491] sahâbenin kavline ne kadar önem verdiğini bu sözüyle belirtmiş, sahâbe kavline muhalif görüşlerin onun nezdinde ikinci planda kaldığını vurgulamıştır. Bu yaklaşım, İbn Atıyye'nin sonraki nesillerden gelen ilmî birikimi bütünüyle

[489] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/344-345.
[490] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/82; 4/119; 4/148.
[491] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/41.

reddetmediğini; bilakis onları, selef merkezli bir yöntem içinde konumlandırdığını göstermektedir. Nitekim mukaddimesinde "müfessirlerin mertebeleri" başlığı altında tâbiînin önde gelen isimlerini zikretmesi ve Taberî'nin dağınık hâlde bulunan tefsir rivâyetlerini isnadlarıyla bir araya getirme başarısını özellikle vurgulaması, onun bu silsileyi bilinçli biçimde benimsediğini ortaya koymaktadır.

İbn Atıyye, yalnızca ilk iki neslin değil, onları takip eden tebe'u't-tâbiîn ve daha sonraki dönem âlimlerinin birikimini de tefsirine yansıtmıştır. Mukaddimesinde, her devirde ehil ve güvenilir âlimlerin Allah'ın kitabını tefsir edip nesilden nesile aktardığını dile getirir.[492] Bu silsilede özellikle Ebü'l-Hasen Alî b. Ebî Talha Sâlim b. el-Muhârik el-Hâşimî (öl. 143/760), Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî (öl. 211/826-27), Buhârî ve Ebû Tâlib el-Mufaddal b. Seleme b. Âsım el-Lugavî en-Nahvî el-Kûfî (öl. 290/903) gibi isimleri zikrederek, bunların önceki otoritelerden öğrendiklerini kayda geçirip sonraki nesillere aktardıklarını belirtir. İbn Atıyye'ye göre bu birikimin zirvesi, Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin çalışmasıyla görülür: Taberî, kendi zamanına dek dağınık halde bulunan tefsir rivâyetlerini isnadlarıyla birlikte bir araya getirmiş, uzak memleketlerdeki bilgileri toplayıp derlemiştir.[493] Nitekim İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*'i kaleme alırken Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân* adlı tefsirinden en fazla istifade eden müfessirlerden biri olduğunu yaptığımız çalışmada görmekteyiz. Taberî'nin naklettiği sayısız rivâyeti büyük ölçüde süzerek, gereksiz tekrar ve zayıf rivâyetleri ayıklayarak özetlemiştir. Kendisinin de elinden geldiğince gereksiz ayrıntılara yer vermemeye ve özlü bir eser ortaya koymaya özen gösterdiğini söylemesi bu durumu göstermektedir.[494]

Taberî sonrasında gelen dilci ve müfessir âlimler de İbn Atıyye'nin başvuru kaynakları arasındadır. Mukaddimesinde özellikle Ebû İshâk ez-Zeccâc (v. 311/923) ile Ebû Ali el-Fârisî (v. 377/987) gibi lügat ve nahiv üstatlarından bahseder. Bu iki dil âlimi, dönemlerinin otoriteleri olarak tefsirinde önemli tesir bırakmıştır. İbn Atıyye, bu ikisini seçkin âlim olarak nitelendirir. Ayrıca Ebû Bekir en-Nakkâş (v. 351/962) ile Ebû Ca'fer en-Nehhâs'tan da birçok müfessirin istifade ettiğini söyler.[495] Endülüslü bir müfessir olan Mekkî b. Ebû Tâlib (v. 437/1045) ise Nakkâş ve Nehhâs'ın metodunu benimseyerek eser

[492] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/42.
[493] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/42.
[494] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.
[495] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/42.

vermiş; ayrıca Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî (v. 430/1038) de değerli ve istifadeye şayan bir tefsir kaleme almıştır. İbn Atıyye, bu şekilde kendisinden önceki birkaç asırlık tefsir birikiminin farkında olarak, onları kendi eserinde harmanlamıştır. Gerçekten de tefsirinde yer yer Zeccâc,[496] Ferra[497] veya Kisâî[498] gibi dil bilginlerinin açıklamalarına atıf yaparak âyetlerdeki kelimelerin lugavî çözümlemelerinde bu otoritelerin oturmuş görüşlerine yer verir. Kırâat imamları ve lügat âlimlerinin izahları, onun yorumlarında önemli bir yer tutar; nitekim mukaddimesinde "kelimelerin hüküm, nahiv, lügat, anlam veya kırâat bakımından gerektirdiği izahları sırasıyla vereceğim" diyerek dilbilgisel çözümlemelere önem verdiğini ifade etmiştir.[499] Bu bağlamda, zor anlaşılabilecek kelimelerin kök ve anlamlarını açıklamak üzere Halil b. Ahmed (öl. 175/791),[500] Sîbeveyhi,[501] Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (öl. 209/824)[502] İbn Kuteybe (öl. 276/889),[503] Müberred,[504] Sa'leb (öl. 291/904),[505] Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987)[506] gibi erken dönemden itibaren dil ve tefsir yazarlarından gelen görüşleri de nakleder.

İbn Atıyye her ne kadar dil ağırlıklı bir tefsir yazmış olsa da fıkıh alanında yer yer Mâlikî fıkıh âlimi olan İbn Habîb'ten (öl. 238/853),[507] Sahnûn'dan (öl. 240/854),[508] İbn Abdulhakem'den (öl. 257/870),[509] İbnü'l-Münzir'den (öl. 318/930),[510] İbnü'l-Cellâb'tan (öl. 378/988),[511] İbn Abdilberr'den (öl. 463/1071)[512] nakillerde bulunmuştur. Kelâm alanında el-Bâkıllânî'den (öl. 403/1013),[513] İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî'den (öl. 478/1085)[514] nakilde bulunmaktadır.

---

496 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/310, 316, 333, 410, 439, 505.
497 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/25, 40, 117, 160, 368, 516.
498 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/149, 178; 3/350, 541.
499 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.
500 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/258; 4/278; 5/367, 383, 525.
501 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/122, 132, 157, 173, 202, 275, 366.
502 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/107, 116, 197, 261; 2/163, 199, 306, 309.
503 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/97, 110, 120, 481, 543; 2/369, 508.
504 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/145, 173, 178, 215, 235, 242, 282, 314, 344.
505 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/117, 212, 215, 553; 2/152, 200, 213, 357, 415.
506 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/64, 133, 192, 202, 234, 298, 326, 464.
507 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/420, 425; 2/60, 108, 230, 499; 3/22, 50, 51.
508 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/240, 259, 315, 320, 420, 554.
509 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/253; 2/103, 164; 3/20, 423, 424; 4/92.
510 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/291, 292, 303, 307, 367; 2/33, 157; 3/51.
511 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/311, 317; 4/168.
512 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/301, 529; 2/100, 101; 3/55; 5/99.
513 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/318, 383, 480; 5/327.
514 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/73, 238; 2/24; 3/24, 328, 362, 459.

Özetle, İbn Atıyye selef döneminden kendi zamanına kadar süregelen tefsir mirasını çok yönlü biçimde kullanmıştır. Eserinde Tabiîn ve tebe'u't-tâbiîn neslinin görüşleri, dilcilerin izahları, kırâat âlimlerinin değerlendirmeleri ve önceki müfessirlerin birikimi harmanlanmış haldedir. İbn Atıyye bunları naklederken mümkün mertebe her görüşü sahibine nispet etmeye özen göstermiş, böylece okuyucunun farklı yorumları hangi otoriteye ait olduğunu bilerek değerlendirmesini sağlamıştır.

İbn Atıyye'nin tefsirinde dikkat çeken noktalardan biri, naklettiği rivâyetleri genellikle açık isnatlarla ve isim belirterek sunmasıdır. Örneğin, herhangi bir âyetin tefsirinde "bazıları dedi ki" şeklinde muğlak ifadeler yerine çoğu kez "İbn Abbas şöyle demiştir", "Katâde'ye göre anlamı budur", "Hasan-ı Basrî bu kelimeyi şöyle tefsir etmiştir" gibi açık atıflarda bulunur. Örneğin "*Ey iman edenler! Allah'a karşı gereği gibi saygılı olun*."[515] ifadesini tefsir ederken Katâde, es-Süddî, Rebî' b. Enes, İbn Zeyd gibi Tabiîn müfessirlerinin âyetin lafzî umumuna dayanarak mü'minlerin en ileri düzeyde takvâyı gerçekleştirmekle yükümlü olduklarını söylediklerini, bu kapsamlı takvâ yükümlülüğü, daha sonra "*O halde gücünüz yettiğince Allah'a saygısızlıktan sakının*."[516] ve "*Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz*."[517] âyetleriyle neshedildiği şeklinde yorumladıklarını aktarır.

Ardından âlimlerin bir kısmının da bu görüşe katılmadığını ifade eder. "*Allah'tan, O'na yaraşır şekilde sakının*" ifadesi, imkân ölçüsünde yerine getirilmelidir. Çünkü "*hakkıyla takvâ*", emir ve nehiylerin sınırları çerçevesinde geçerlidir. Zira Yüce Allah, bu dini kolaylık üzere kurmuştur. İbn Atıyye bu görüşü en isabetli görüş olarak kaydeder. Zira insanoğlunun hiçbir küçük ya da büyük günah işlememesi ve kullukta hiçbir zaman gevşememesi fıtraten mümkün olamayacağını, Yüce Allah'ın böyle bir şeyi emretmiş olması durumunda, kişiye gücünün yetmeyeceği şeyi yüklemesinin söz konusu olacağını, bunun da Allah'ın şeriatına uygun olmadığını söyler. Nitekim bu âyetin tefsirinde Abdullah b. Mes'ûd şöyle demiştir: "Hakkıyla takvâ", Allah'a itaat edip O'na isyan etmemek, O'na şükredip nankörlük etmemek, O'nu zikredip unutmamaktır. Aynı şekilde bu manayı Rebî' b. Haysem, Katâde ve Hasan da ifade etmiştir. İbn Atıyye âyetteki değerlendirmeleri aktarırken her bir görüşün kime ait olduğunu tek tek belirtir. Böylece,

515 Âl-i İmrân 3/102.
516 et-Teğâbün 64/16.
517 el-Bakara 2/286.

bir rivâyetin Selef dönemine mi yoksa sonraki bir müfessire mi ait olduğu, metinden anlaşılabilir. İbn Atıyye'nin "وهذا هو القول الصحيح" diyerek görüşler arasında tercihini ortaya koyduğu da dikkat çekmektedir.[518]

İbn Atıyye'nin rivâyetleri meçhul sigayla verme oranı oldukça düşüktür; bu yönüyle örneğin Mâtürîdî'nin Te'vîlât'ında sık görülen "bir kısım âlimler dedi ki" tarzındaki kullanıma nispetle İbn Atıyye daha şeffaf ve akademik bir üslup benimsemiştir. Zaten kendisi de "âlimlerin manaya dair sözlerini, selefin anlayışına uygun şekilde, âlimlerin görüşlerini (her birini sahibine nisbet ederek) tefsirime kaydettim"[519] diyerek bu yöntemi özellikle vurguladığı görülür.

İbn Atıyye'nin ilmî kişiliği, klasik kaynaklarda övgüyle değerlendirilmiştir. Dâvûdî onu fıkıh, tefsir, ahkâm ve hadis alanlarında yetkin bir âlim olarak tanıtır.[520] Nübâhî, İbn Atıyye'yi ahkâm, hadis ve tefsir ilimlerinde temayüz etmiş seçkin bir âlim olarak niteler.[521] İbn Şâkir el-Kütübî, onun fakih kimliğinin yanı sıra tefsir ve hadis sahasındaki vukufiyetine dikkat çeker.[522] İbnü'l-Hatîb, İbn Atıyye'nin tefsir, ahkâm, hadis ve fıkıh alanlarındaki ilmî derinliğini vurgular.[523] Süyûtî ise onu ahkâm, hadis ve tefsir ilimlerinde yetkin bir fakîh olarak anar.[524] İbn Atıyye hakkında bu yorumları okuyan bir şahıs İbn Atıyye'nin tefsirinde, tamamen sahih hadislerin olduğunu zannedebilir. Ancak İbn Atıyye, kaynağını araştırmadan, sıhhati hakkında yorum yapmadan zayıf ya da mevzu hadisleri tefsirinde nakletmiştir. Bazen de yazdığı nakiller tarafımızca kaynaklarda bulunamamıştır. Mana yönüyle rivâyet yaptığı izlenimi verdiği yerler de olmaktadır. Bununla birlikte İbn Atıyye, tefsirinde kaynak kullanımını belli bir hiyerarşi çerçevesinde düzenler: Öncelikle Hz. Peygamber'den gelen hadisleri zikreder; hadis bulunmadığında sahâbe ve tâbiînin sözlerine başvurur; bunların ardından ise sonraki âlimlerin görüşlerine yer verir.

---

518 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/482-83.
519 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.
520 Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/266.
521 Nübâhî, *Tarîhu kudâti'l-Endelüs*, 109.
522 Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/256.
523 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 3/412.
524 Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muahmmed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396), 61.

F. Kur'ân-ı Nüzûl Sebepleriyle Tefsiri

Esbâb-ı nüzûl konusunda Vâhidî[525], âyetlerin tefsirini anlamak ve doğru bir şekilde yorumlamanın sebeb-i nüzûl bilgisiyle mümkün olduğunu, âyetlerin sebeb-i nüzûlünü, bağlamını ve kıssasını bilmeden âyetlerin anlaşılmasının mümkün olamayacağını söyler. Süyûtî, İbn Dakîku'l-Îd'den nakille Kur'ân'ın manasının anlaşılmasında en kuvvetli yolun âyetlerin sebeb-i nüzûlünün bilinmesi olduğunu söyler.[526] İbn Teymiyye'ye göre sebebin bilinmesi müsebbebin bilinmesini sağlar. Bu sebeple bir âyetin sebeb-i nüzûlünü bilmek, o âyeti anlamayı kolaylaştırır.[527] Sebeb-i nüzûlün bilinmesiyle birlikte hasr tevehhümü ortadan kalkar.[528] Ayrıca bir âyetin sebeb-i nüzûlünü bilmek, hükmün konulmasına sebep olan hikmetin bilinmesine yardımcı olur.[529] Kur'ân'ın her bir âyeti için iniş sebebi bulunmamakla birlikte âlimler 500 kadar âyetin iniş sebebi olduğunu söylemektedirler.[530] İbn Atıyye de tefsirinde âyetlerin sebeb-i nüzûlüne yer vermiş, bazen âyeti zikrettikten sonra hemen sebeb-i nüzûlünü anlatmış, genellikle de âyeti zikrettikten sonra müfessirlerin o âyet hakkındaki görüşlerine yer vermiş, sonra da âyetin sebeb-i nüzûlünü söylemiştir.

İbn Atıyye, hadislerde olduğu gibi sebeb-i nüzûlle ilgili rivâyetlerde de senedi zikretmez. Bunun yerine nüzûl sebebine dair rivâyetin hangi râvî kanalıyla aktarıldığını belirtmekle yetinir. Bu bağlamda "İbn Abbâs âyetin nüzûlü hakkında söyle demiştir."[531] tarzındaki ifadeleri İbn Mes'ûd,[532] İbn Ömer,[533] Mücahid, İkrime ve diğerleri için de aynı şekilde kullandığı görülmektedir. Bazen âyetin nüzûlü hakkında denildi ki veya bu âyetin nüzûlü hakkında rivâyet olundu ki, şeklinde de nakilde bulunduğu görülmektedir.[534] Bazen de âyetin nüzûlü hakkında bir grup âlim şöyle demiştir, diyerek kim olduklarını belirtmeden

---

525 Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. Vâhidî Âsım b. Abdulmuhsin el-Humeydân (Dâru'l-Islâh, 1992), 8.

526 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/190.

527 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 16.

528 Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Kurʾân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadıl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 1/23; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/194.

529 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/22.

530 Muhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/360.

531 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/168, 238, 252; 2/107, 265, 552; 3/405; 4/395, 398; 5/121,276, 530.

532 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/493; 2/548; 5/325, 416.

533 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/200; 5/533.

534 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/218; 5/135, 144.

nakilde bulunur.[535] İbn Atıyye sebeb-i nüzûlü verirken genellikle "نزلت في", "نزلت الآية في" âyet filan konu ya da şahıs hakkında inmiştir, şeklinde nakilde bulunmaktadır.[536] Bazen de "نزلت بسبب" âyet şu sebeple inmiştir, şeklinde nakilde bulunmaktadır.[537]

Âyetlerde önemli olan sebebin hususiliği midir? Âyetin sebeb-i nüzûlünün bilinmesiyle iniş sebebinin hususiliği göz önüne alınarak âyetin indiği şahsı bağladığı mı söylenmeli, yoksa sebeb-i nüzûlde lafzın umumi oluşuna mı itibar edilmelidir. Bu konuda ihtilaf olduğu bilinmektedir.[538] İbn Atıyye, âyetlerin umum mana ifade ettiği görüşündedir. Örneğin "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً"[539] âyeti gereği sahâbe, hanımlarında zina olayı meydana gelirse ne yapacaklarını Hz. Peygamber'e sormuşlardır. Bu konuda Sa'd bin Ubâde Hz. Peygamber'e, hanımını bir adamla ilişkideyken bulursa dört şahit getirinceye kadar beklemeyip, kılıcının keskin tarafıyla vuracağını söylemesi, bu konuda sahâbenin tepkisini göstermektedir. Hilâl bin Ümeyye el-Vâkıfî Hz. Peygamber'e gelerek karısını Şerîk bin Sehmâ el-Belî ile zina yapmakla suçlamıştır. Bu olay üzerine Hz. Peygamber Hilâl'e kazf (zina iftirası) cezası uygulamaya karar vermiş ve " وَالَّذِينَ يَرْمُونَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ اِلَّا اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالْخَامِسَةُ اَنَّ لَعْنَتَ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ"[540] âyeti nâzil olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hilal ve eşini mescitte bir araya getirerek mülâane hükmünü uygulamıştır. Aynı şekilde Uveymir el-Aclânî de gelip karısını zina ile suçlamış ve onlar da mülâanede bulunmuşlardır. İbn Atıyye âyette geçen "eşler" ifadesinin, Müslüman kadınları, kâfir kadınları ve cariyeleri kapsadığını söyler. Karısının kendisinden hamile olmadığını ileri süren ve çocuğun nesebini kabul etmek istemeyen her koca hakkında liân hükmünün uygulanabileceğini belirtmek suretiyle, âyetin sebebinin hususî olmasına değil, lafzının umûmî oluşuna itibar ettiğini ortaya koymuştur.[541]

---

535 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/82; 3/90, 96; 4/66.
536 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/58, 201, 263, 273, 287; 2/6, 14, 25, 57.
537 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/228, 233, 245, 494; 3/53, 90, 92.
538 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/196.
539 "*İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun*." en-Nûr 24/4.
540 *"Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allah'ı tanık göstermesi; beşinci olarak da "eğer yalan söyleyenlerden ise Allah'ın lânetine uğramasını" söylemesidir."* en-Nûr 24/6.
541 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/165, 166.

İbn Atıyye "اِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰى اَهْلِهَاۙ وَاِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِۜ"[542] âyetinin tefsirinde şunları söylemektedir. Osman bin Talha bin Ebi Talha el-Abderî ve onun amcaoğlu Şeybe bin Osman bin Ebi Talha'dan Hz. Peygamber Kâbe'nin anahtarını almış, amcası Hz. Abbas anahtarın kendisine verilmesini istemiş, sikâye görevine ek olarak sidâne görevini de üstlenmeyi talep etmiştir. Bunun üzerine bu âyet inmiş ve Hz. Peygamber, Osman ve Şeybe'yi çağırarak onlara anahtarları vermiştir. İbn Atıyye her ne kadar âyetin iniş sebebi yukarıda anlatılan olay olsa da âyetin genel anlamda tüm insanları kapsadığını söyler. Şöyle ki âyet, malların bölüştürülmesi, zulümlerin giderilmesi, adaletli kararlar verilmesi gibi konularda yöneticileri kapsadığı gibi, sıradan insanları da emanete riâyet, tanıklık gibi konularda kapsadığını söyler.[543] İbn Atıyye'nin âyetlerdeki hitabı genel olarak değerlendirdiğine delil olarak şunu da zikredebiliriz. " وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِۚ"[544] İbn Atıyye âyette geçen Hz. İsa'ya tabi olanlarla inkâr edenleri bazı müfessirlerin özel manada ele aldıklarını söyler. Müfessirlerin çoğunluğu âyeti genel anlamda değerlendirip Hz. İsa'ya "tabi olanlar" kavramına Hz. Muhammed ümmetinin de dâhil olduğunu söylemişlerdir. Çünkü Hz. Muhammed ümmeti, Hz. İsa'nın peygamberliğini kabul edip iman etmekle ona tabi olmuştur. Âyetten anlaşılan, Yüce Allah, Hz. İsa'ya iman edenlerin, inkâr edenlere karşı izzet ve üstünlük ile galip olacaklarını bildirmektedir. İbn Atıyye bu âyeti izah ederken âyetin hususiliğine değil lafzın umumi anlam ifade ettiğini tercih etmektedir.[545]

Kur'ân'da lafzında umumilik olmayan, sadece indiği kişiye tahsis edilen âyetler var mıdır? Suyûtî *el-İtkân*'ında "وَسَيُجَنَّبُهَا الْاَتْقٰىۙ اَلَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكّٰىۚ"[546] âyetini açıklarken, bu âyetlerin icmâen Hz. Ebu Bekir hakkında indiğini söylemektedir. Bazı âlimler sebebin hususiliğine değil de lafzın umumiliğine itibar edilir kaidesince Hz. Ebu Bekir gibi amel eden herkese âyetin şamil olduğunu söylemişlerdir. Suyûtî bu âyette umumilik sığası olmadığı için bu çıkarımın yanlış olduğunu söyler.[547] İbn Atıyye, ilgili âyetin tefsirini yaparken "el-Etkâ" ifadesinin, sûrenin sonuna kadar olan bölümde, Hz. Ebu Bekir'i kastettiği konusunda tefsir âlimleri arasında görüş ayrılığı bulunmadığını söylemektedir.

---

542 *"Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder."* en-Nisâ 4/58.

543 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/70.

544 "*Sana tâbi olanları kıyamet gününe kadar inkâr edenlerden üstün kılacağım."* Âl-i İmrân 3/55.

545 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/445.

546 "*Malını Allah yolunda verip arınan takvâ ehli ise ondan (ateşten) uzak tutulur*." el-Leyl 92/17,18.

547 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/202, 203.

İbn Atıyye'ye göre bu âyetler, belirtilen nitelikleri taşıyan herkesi kapsayacak şekilde genel bir anlam taşımaktadır.[548] Bu âyetin izahında da görüldüğü üzere İbn Atıyye, Suyûtî'nin iddia ettiği görüşü benimsememektedir. İbn Atıyye'nin tefsirdeki tavrı, lafzın umumi anlam ifade ettiği şeklinde gerçekleşmektedir.

İbn Atıyye, sebeb-i nüzûl konusunu müstakil bir bâb altında anlatmamıştır. Âyetlerin sebeb-i nüzûlünü anlatırken verdiği örnekler incelendiğinde, âyetin inme sebeplerinden biri, meydana gelen bir olaydan dolayı olmaktadır. " يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى حَتّٰى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ"[549] âyetiyle ilgili şu izahı yapar. İçki henüz haram kılınmadan önce Hz. Ebu Bekir, Ömer, Ali ve Abdurrahman bin Avf'ın da içinde bulunduğu bir kısım sahâbe birlikte içki içmişler, namaz vakti gelince de Hz. Ali onlara imamlık yapmıştır. Namazda Kâfirûn sûresini "*Ben sizin ibadet ettiklerinize ibadet ederim ve siz de benim ibadet ettiğime ibadet edersiniz."* şeklinde yanlış okumuş, bunun üzerine de bu âyet inmiştir.[550]

İbn Atıyye, Hz. Peygamber'e sorulan bazı sorular üzerine âyetlerin indiğini de söylemektedir. "يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تَسْئَلُوا عَنْ اَشْيَاءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ"[551] âyetini izah ederken bu âyetin sebeb-i nüzûlü hususunda ihtilaf edildiğini söyler. Rivâyete göre, Hz. Peygamber bir gün öfkeyle minbere çıkmış ve *"Bugün bana ne sorarsanız size haber vereceğim." demiştir.* Bunun üzerine bir adam kalkarak, *"Ben neredeyim?"* diye sormuş, Hz. Peygamber: *"cehennemdesin,"* diye cevap vermiştir. Ardından, soyuyla ilgili eleştirilere maruz kalan Abdullah bin Huzafe es-Sehmi kalkarak, "*Benim babam kim?"* diye sormuş, Hz. Peygamber: "*Baban Huzafe'dir,*" demiştir. Başka bir kişi daha kalkıp, "*Benim babam kim?*" diye sormuş, Hz. Peygamber de "*Baban, Ebu Şeybe'nin kölesi Salim'dir,*" demiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer dizleri üzerine çökerek, *"Allah'tan rab olarak, İslâm'dan din olarak, Muhammed'den peygamber olarak razı olduk. Fitnelerden Allah'a sığınırız,"* demiştir. İnsanlar, Hz. Peygamber'in öfkesinden dolayı ağlamış ve bu âyet, bu tür sorular üzerine inmiştir. İbn Atıyye Hz. Peygamber'in öfkeyle minbere çıkmasının sebebini, bedevilerin, cahillerin ve münafıkların gereksiz ve anlamsız sorular sormasına bağlar. Bazıları, *"Deveciğim nerede?"* diye sorarken, diğerleri, *"Bu yolculukta başıma ne*

---

548 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/492.

549 "*Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın*." en-Nisâ 4/43.

550 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/56.

551 *"Ey iman edenler! Açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın."* el-Mâide 5/101.

gelecek?" gibi cahillik veya saygısızlık içeren sorular sormuşlardır. Âyetin sebeb-i nüzûlüyle ilgili farklı bir rivâyeti de aktarır. Hz. Peygamber bir gün hutbe okuyarak insanlara haccın farz kılındığını haber vermiştir. İnsanlara " وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلًا"[552] âyetini okumuştur. Bunun üzerine insanlar, "*Ey Allah'ın Resulü! Bu her yıl mı farzdır?*" diye sormuşlar ve Hz. Peygamber sessiz kalmıştır. Soruyu tekrar etmişler, *"Hayır, eğer evet deseydim, her yıl farz olurdu."* buyurmuştur. Bunun üzerine bu âyet inmiştir. İbn Atıyye konuyu izah ettikten sonra âyetle ilgi şu yorumu yapar. Hz. Peygamber'e bedeviler ve cahiller tarafından çeşitli gereksiz sorular yöneltilmiş, bunun üzerine Yüce Allah, bu âyetle insanları bu tür sorulardan sakındırmıştır.[553]

İbn Atıyye sebeb-i nüzûlle ilgili, sahâbenin dua ve temennisi üzerine âyetlerin indiğine de değinmiştir. Hz. Ömer'in muvâfakatı kaynaklarda zikredilmekte, hatta yirmi küsür yerde muvâfakatından bahsedilmektedir.[554] İbn Atıyye, tefsirinde Hz. Ömer'in muvâfakat örneklerine de yer verir. "وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ اِبْرٰهِيمَ مُصَلًّى"[555] âyetinin sebeb-i nüzûlüyle ilgili olarak Hz. Ömer'den şu rivâyeti nakleder: Hz. Ömer: "Üç konuda Rabbime muvâfakat ettim;[556] yani Rabbim, görüşümü âyet indirerek üç yerde teyit etti." demiştir. Bunların ilki hicâb meselesi, ikincisi Tahrîm sûresi 5. âyet, üçüncüsü ise "Yâ Resûlallah, Makâm-ı İbrâhim'den bir namazgâh edinseniz" şeklindeki teklifidir. Bunun üzerine "Siz de İbrâhim'in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin" meâlindeki âyet nâzil olmuştur.[557]

İbn Atıyye, Ahzâb sûresi 53. âyeti tefsir ederken âyetin iki ayrı kıssa içerdiğini belirtir. Bunlardan biri yemek yeme ve oturma adabına, diğeri ise örtü meselesine dairdir. " وَاِذَا سَاَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَسْئَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذٰلِكُمْ اَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ"[558] bölümünün sebeb-i nüzûlü hakkında Mücahid'den şu rivâyeti nakleder: Hz. Peygamber bir toplulukla yemek yerken Hz. Âişe de onların yanında bulunmaktadır. Bu esnada bir erkeğin elinin Hz. Âişe'nin

552 "*Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır*." Âl-i İmrân 3/97.
553 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/245, 246.
554 Ahmed b. Alî b. Abdilkādir el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'n-nebiyyi mine'l-ehvâli ve'l-emvâli ve'l-ḥafedeti ve'l-metâ'*, thk. Muhammed Abdulhamid en-Nemîsî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/380.
555 "*Siz de İbrâhim'in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin*." el-Bakara 2/125.
556 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/297 (No. 157); Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Salât", 32 (No. 402); Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Fezâilü's-sahâbe", 2399 (4/1865).
557 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/207.
558 "*Peygamber hanımlarından bir şey istediğinizde, onlar perde arkasında iken isteyin; bu sizin kalplerinizin de onların kalplerinin de temiz kalması için en uygunudur*." el-Ahzâb 33/53.

eline dokunması üzerine hicâb âyeti nâzil olmuştur. Hz. Âişe ve bir grup sahâbe ise hicâb âyetinin iniş sebebinin Hz. Ömer'in sözü olduğunu ifade etmişlerdir. Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e defalarca hanımlarını örtmesini söylemiş; ancak Hz. Peygamber bunu yapmamıştır. Hz. Ömer, bu konuda ısrarına devam etmiştir. Bir gece, uzun boylu olduğu için diğer kadınlardan ayırt edilen Hz. Sevde bir ihtiyacını gidermek için dışarı çıktığında Hz. Ömer: "Seni tanıdık, ey Sevde!" diye seslenir. Bu, Hz. Ömer'in hicâba olan düşkünlüğünden dolayıdır. Hz. Zeyneb bint Cahş, Hz. Ömer'e: "Bize karşı kıskançlık gösteriyorsun; ama vahiy bizim evlerimizde geliyor." demiştir. Bu âyet gelene kadar Hz. Ömer ısrarını sürdürmüştür. Hz. Ömer şöyle demektedir: "Rabbime üç konuda muvafık oldum. Bunlardan biri hicâb, diğeri Makam-ı İbrahim, üçüncüsü de " عَسٰى رَبُّهٗۤ اِنْ طَلَّقَكُنَّ اَنْ يُّبْدِلَهٗۤ اَزْوَاجاً خَيْراً مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَّائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَّائِحَاتٍ ثَّيِّبَاتٍ وَاَبْكَاراً"[559] âyetidir.[560]

İbn Atıyye, Tahrîm sûresi 5. âyeti tefsir ederken Hz. Ömer'in muvâfakatıyla ilgili şu açıklamayı yapar. Hz. Ömer: "Ey Allah'ın Resûlü! Hanımlarının durumunu fazla dert etmeyiniz. Allah sizinle beraberdir, Cebrâil sizinle beraberdir, Ebû Bekir sizinle beraberdir ve ben de sizinle beraberim."[561] Bunun üzerine, Hz. Ömer'in sözlerine uygun olarak "*Eğer sizi boşayacak olursa rabbi ona, sizin yerinize sizden daha iyi olan dul ve bâkire eşler verebilir*." âyeti nâzil olmuştur. Yine rivâyet olunur ki, Hz. Ömer Hz. Peygamber'in hanımlarına: "Umulur ki Rabbi, sizi boşarsa, ona sizden daha hayırlı eşler nasip eder." [562] demiş, bu söz üzerine âyet, Hz. Ömer'in dediği şekilde nâzil olmuştur.[563]

Birden fazla âyetin sebeb-i nüzûlü aynı olabilir mi? İbn Atıyye Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin Hz. Peygamber'e, Yüce Allah'ın hicret konusunda erkekleri zikrettiğini; ancak kadınlardan bahsetmediğini söylemesi üzerine "*Şüphesiz ben, erkek olsun kadın olsun sizden bir şey yapanın emeğini asla boşa çıkarmam*."[564] âyetinin nâzil olduğunu söyler.[565] Yine Ümmü Seleme Hz. Peygamber'e, Yüce Allah'ın kitabında erkekleri her konuda zikrettiğini; ancak kadınları zikretmediğini söylemesi üzerine

---

559 "*Eğer sizi boşayacak olursa rabbi ona, sizin yerinize sizden daha iyi olan, Allah'a teslimiyet gösteren, yürekten inanan, içtenlikle itaat eden, tövbe eden, kulluk eden, dünyada yolcu gibi yaşayan, dul ve bâkire eşler verebilir*." et-Tahrîm 66/5.

560 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/395.

561 İbn Atıyye'nin tefsirinde söylediği şekildeki lafızlarla hadis mevcut değildir. Ancak Müslim'in Sahih'inde İbn Abbâs tarikiyle uzun bir hadis geçmektedir. Bk. Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Talâk", 1479 (2/1105).

562 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/297 (No. 157); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Salât", 32 (No. 402).

563 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/332.

564 Âl-i İmrân 3/195.

565 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/557.

"*Müslüman erkekler, müslüman kadınlar…*"[566] âyetinin nâzil olduğunu söyler.[567] Görüldüğü üzere iki farklı sûredeki âyet Ümmü Seleme'nin aynı sorusu üzerine nâzil olmuştur.

Kur'ân'da nüzûlü tekrar eden âyet olmuş mudur? Süyûtî *el-İtkân*'da nüzûlü tekrar eden sûre ve âyetlerden bahseder.[568] İbn Atıyye âyetlerin tekrar inişiyle ilgili açık bir beyanda bulunmamakla birlikte âyetin ya da sûrenin sebeb-i nüzûllerini söyleyerek bu konuda açıklık bırakmıştır. Mesela İhlâs sûresiyle ilgili Mücahid, Atâ, Katâde bu sûrenin Mekke'de indiğini söylerken İbn Abbas, Kurazî (öl. 108/726 [?]) ve Ebu'l-Âliye'ye göre Medine'de inmiştir. Übey b. Ka'b'dan rivâyet edildiğine göre, müşrikler Hz. Peygamber'e Rabbinin nesebini sormuşlar ve bunun üzerine bu sûre inmiştir. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Yahudiler Hz. Peygamber'e gelerek: "Bize Rabbinin sıfatlarını ve nesebini anlat; çünkü O, Tevrat'ta sıfatları ve nesebiyle kendisini tanıtmıştır." demeleri üzerine Hz. Peygamber titremiş ve yere düşerek bayılmıştır. Bunun üzerine bu sûre nâzil olmuştur.[569] Müşriklerin sorusu Mekke'de, Yahudilerin sorusu ise Medine'de olmalıdır. Bu rivâyetlerden anlaşıldığına göre bu sûre hem Mekke'de hem de Medine'de nâzil olmuştur; ancak dikkat edilirse İbn Atıyye sadece rivâyetleri vermekte ve birden fazla vermiş olduğu sebeb-i nüzûl rivâyetleri arasında tercihte bulunmamaktadır. Bu durumdan anladığımız İbn Atıyye bu sûrenin birden fazla indiğini kabul etmemekle birlikte sûrenin başında belirttiği üzere sûrenin ya Mekkî ya da Medenî olduğu görüşündedir; ancak onun sûreye başlarken kullandığı ifade hangi görüşü benimsediği noktasında bizlere ipucu vermektedir. "هذه السورة مكية" Bu sûre Mekkî'dir, diye söze başlaması kendisinin de bu görüşte olduğunu ifade etmektedir. " وقال ابن عباس والقرظي وأبو العالية هي مدنية" İbn Abbas, Kurazî ve Ebu'l-Âliye Medenî olduğunu söylemektedir. Yani İbn Atıyye'nin bu ifadesinden, söz konusu sûrenin Medine'de indiğini savunan ve bu görüşlerini güçlü delillere dayandıran âlimlerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İbn Atıyye, bu sûre hakkında Mekkî olduğu görüşünü benimsemiştir.

---

566 el-Ahzâb 33/35.
567 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/385.
568 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/234, 236.
569 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/536.

İbn Atıyye, rivâyetleri değerlendirirken yalnızca tarihsel nakli esas almakla yetinmez; rivâyetin, âyetin siyâk ve sibâkıyla kurduğu ilişkiyi temel bir ölçüt olarak dikkate alır. Bu bağlamda, Kur'ân'daki anlam ve yapı bütünlüğünü zedeleyen, âyetler arası bağlamla uyum göstermeyen rivâyetleri eleştirel bir tutumla ele almaktadır. Nitekim "وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ"[570] âyetin, namaz esnasında yaşanan bireysel bir davranışla ilişkilendirilmesine dair İbn Abbas kaynaklı rivâyetleri zikretmekle birlikte, bu yorumu bağlam açısından zayıf görmektedir. Müfessire göre, âyetin öncesinde yer alan "وَنَحْنُ الْوارِثُونَ" ifadesiyle sonrasında gelen "وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ" ifadesi âyetin uhrevî ve kuşatıcı bir anlam çerçevesine sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu bütünlük dikkate alındığında, söz konusu rivâyetin âyeti dar ve bağlamsız bir olaya tahsis ettiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple İbn Atıyye, rivâyeti bütünüyle reddetmek yerine, onun âyetin anlam akışını kopardığını ve bu yönüyle tefsirde belirleyici bir değer taşımadığını belirtmektedir. Bu yaklaşım, müfessirin rivâyet malzemesini nakletmekle yetinmeyip, metin merkezli dirâyet çerçevesinde eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tuttuğunu açıkça göstermektedir.[571]

İbn Atıyye'nin rivâyetleri değerlendirirken başvurduğu temel kriterlerden biri de tarihsel gerçekliklerle olan uyumdur. Kronolojik verilerle veya tarihî olgularla uyuşmayan nakilleri, metin tenkidi süzgecinden geçirerek reddetmekten kaçınmaz. İbn Atıyye, İsrâ sûresi 76. âyetin nüzûl sebebi olarak nakledilen; Hz. Peygamber'in Yahudilerin telkiniyle Şam'a gitmek üzere Zü'l-Huleyfe'ye kadar çıktığına dair rivâyeti, tarihî verilerle çeliştiği gerekçesiyle reddetmiştir. Müfessir, söz konusu rivâyetin güvenilir siyer kaynaklarında yer almamasını ve Zü'l-Huleyfe'nin Medine–Şam güzergâhında bulunmamasını, rivâyetin tarihsel gerçeklikle bağdaşmadığını gösteren temel gerekçeler olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşım, İbn Atıyye'nin sebeb-i nüzûl rivâyetlerini yalnızca nakil bakımından değil, tarihî ve coğrafî verilerle uyumu açısından da eleştirel bir süzgeçten geçirdiğini ortaya koymaktadır.[572]

İbn Atıyye, sebeb-i nüzûl rivâyetlerini aktarırken birden fazla rivâyete yer verdiği durumlarda, bunların bazılarını eleştirmekle birlikte çoğu zaman aralarında açık bir

---

[570] "*Andolsun biz, içinizden önce gelip geçenleri de biliriz, geri kalanları da muhakkak biliriz*." en-Nahl 16/24.

[571] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/358.

[572] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/476.

tercihte bulunmaz. Bu tutum, naklettiği rivâyetlerin sıhhat bakımından ona göre aynı seviyede kabul edildiği izlenimini vermektedir. Nitekim hadis nakillerinde olduğu gibi, sebeb-i nüzûl bağlamında da yer yer mânaya dayalı rivâyetler aktardığı görülmektedir.[573] Bununla birlikte, sebeb-i nüzûlle ilgili bazı rivâyetlerinde mevzu nakillere de rastlanmaktadır.[574] Öte yandan İbn Atıyye, Kur'ân'da aynı âyetin nüzûlünün tekrar ettiği görüşünü benimsememektedir.

G. Kırâat İlmindeki Metodu

Bu bölümde İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz'*de kırâat malzemesini nasıl topladığı, hangi kaynaklardan yararlandığı ve kırâat ihtilaflarını tefsirî/fıkhî sonuçlarıyla birlikte nasıl değerlendirdiği incelenecektir. Müellifin mütevâtir kırâatleri nakil üslubu, şâz kırâatlere yer verme gerekçesi, sahih–şâz ayrımı ve yer yer mütevâtir okuyuşlara yönelik eleştirel tutumu, metot başlığı altında sistematik biçimde ele alınacaktır.

1. Tefsirinde Kırâatlere Yaklaşımı

İbn Atıyye, tefsirinde kırâat ilmini temel disiplinlerden biri olarak ele almaktadır. Eseri, kırâat farklılıkları açısından oldukça geniş bir içeriğe sahiptir. Kendisinin de tefsirin önsözünde belirttiği gibi, mütevâtir ve şâz kırâatlerin tamamını ele almayı amaçlamış, aynı zamanda kırâat farklılıklarından kaynaklanan mana değişimlerini açıklamayı hedeflemiştir. *el-Muharrerü'l-vecîz*, yalnızca bir tefsir eseri olmanın ötesinde, kırâat ilmini de kapsamlı biçimde ele almaktadır. İbn Atiyye'nin, kırâat farklılıklarını yalnızca nakletmekle kalmadığı, aynı zamanda bu farklılıkların tefsir üzerindeki etkilerini ve Kur'ân'ın anlam dünyasına katkılarını detaylı bir şekilde incelemeye çalıştığı görülmektedir.

a. İbn Atıyye'nin Kırâat İlmindeki Yeri

İbn Atıyye'nin kırâatler konusundaki yeterliliği tartışma konusudur. Kimine göre güçlü bir kırâat eğitimi almış ve bunu tefsirine başarıyla yansıtmıştır.[575] Bazı araştırmacılar da kırâatler konusunda kendisini eleştirmiş,[576] İbn Atıyye'nin tefsirinin tek zayıf noktası olarak kırâatler konusu olduğunu söylemişlerdir. Eleştirileri şu şekildedir: Müellif bu

[573] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/332.
[574] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/208, 209.
[575] Ablay, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Kıraat*, 102.
[576] Fâyid, *Menhec*, 168-170.

alanda derin bir uzmanlığa sahip olmamasına rağmen, gerekli titizliği göstermeden bu meseleye girmiştir. Bu konuda belirli bir metot benimsemediği gibi, güvenilir ve sabit bir kaynağa da dayanmamaktadır. Aksine, eline geçen herhangi bir bilgiyi veya hafızasında bulunanları, başka kaynaklarla karşılaştırmadan ve doğruluğunu teyit etmeden eserine aktarmıştır. Bu sebeple, kırâatler hakkındaki aktarımları sistematik ve tutarlı olmaktan uzak olup, yer yer eksiklikler ve hatalar içermektedir.[577]

b. İbn Atıyye'nin Kırâat Kaynakları

İbn Atıyye, tefsirinde kırâat ilmine dair değerlendirmelerinde klasik kırâat literatürünün temel eserlerinden istifade etmiştir. Bu bağlamda yararlandığı başlıca kaynaklar şunlardır:[578]

1. İbn Mücâhid'in (öl. 324/936), *Kitâbü's-sebʿa fi'l-kırâʾât* adlı eseri: İbn Atıyye'nin yararlandığı erken dönem kırâat kaynaklarının başında gelen bu eser, yedi kırâatin sistematik biçimde tespit edilmesi bakımından kırâat ilminin temel metinlerinden biri kabul edilmektedir.[579]

2. Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin (öl. 225/869) *el-Kırâât* adlı eseri: Ebû Hâtim, elliden fazla eser yazmış olmakla birlikte, bunların çok az bir kısmı günümüze kadar ulaşabilmiştir. Onun *el-Kırâʾât* adlı eseri, Basralılar'ın ilmi miraslarıyla övündükleri dört büyük çalışmadan biri olarak kabul edilmiştir. Ancak, bu kıymetli eser savaşlar, doğal afetler gibi nedenlerden dolayı zamanla kaybolmuş ve günümüze intikal etmemiştir.[580]

3. Ebû Amr ed-Dânî'nin (öl. 444/1053), *el-Muhtevî ʿale'ş-şevâzzi mine'l-kırâʾât* adlı eseri: Endülüslü kırâat âlimi Ebû Amr ed-Dânî'ye ait olan bu eser henüz günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte Dânî'nin *Câmiʿu'l-beyân fi'l-kırâʾâti's-sebʿ* gibi diğer kırâat çalışmalarının İbn Atıyye üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

4. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*

577 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2015, 1/64.
578 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2015, 1/40.
579 Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâʾâti'l-ʿaşr*, thk. Ali Muahmmed el-Dabbâ' (Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.), 1/34.
580 Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gāyetü'n-Nihâye fî tabaḳāti'l-ḳurrâʾ* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351), 1/320; Zülfikar Tüccar, "Sicistânî, Ebû Hâtim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/140.

5. İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâât*[581]

c. Kırâatlerin Tarihî Süreci ve Sahih-Şâz Ayrımı

Endülüs'te kırâat ilmi, hicrî IV-V. asırlarda sistematik bir ilim dalı hâline gelmiş ve özellikle yedi kırâatin tedrîs ve telifi üzerinden kurumsallaşmıştır.[582] Bu süreç, kırâat farklılıklarının belirli usuller çerçevesinde tasnif edilmesini ve sahih-şâz ayrımının ilmî bir zemine oturtulmasını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda İbn Atıyye, mukaddimesinde yedi harf konusunu işlemiş, konunun son bölümünde kırâat tarihini içeren bilgiler vermiş, sahih ve şâz kırâatlerin oluşum sürecine değinmiştir. İbn Atıyye kırâat tarihi ile ilgili şu bilgileri vermektedir: Hz. Peygamber'den Kur'ân'ı öğrenen sahâbeler, farklı bölgelere giderek öğrendikleri kırâatleri oralarda öğretmeye başladılar. Zamanla, İslâm coğrafyasının genişlemesi ve Arap olmayanların da Kur'ân öğrenmeye başlamasıyla birlikte, farklı kırâatler arasında belirgin ayrılıklar ortaya çıkmıştır. Özellikle Ermenistan Savaşı sırasında, Şamlılar ve Iraklılar arasında kırâat farklılıkları nedeniyle anlaşmazlıkların yaşandığı bilinmektedir. Bu durum, Huzeyfe b. Yemân'ı endişelendirir ve Medine'ye döner dönmez Hz. Osman'a bu meseleyi bildirme gereği duyar.

Huzeyfe b. Yemân'ın İslâm ümmetinin Kur'ân kırâatinde Yahudiler ve Hristiyanlar gibi ayrılığa düşmesinden korkması üzerine Hz. Osman acil bir çözüm geliştirir. Fesahat ehli yetkin sahâbelerden oluşan bir heyet kurarak, Kur'ân'ı yazmaları ve kırâatlerde farklılık bulunan yerleri Hz. Peygamber'den duydukları en meşhur rivâyetlere ve en fasih lehçelere göre tespit etmeleri hususunda emir verir. Hz. Osman, eğer bir kelime veya kırâat üzerinde ihtilaf yaşanırsa, Kureyş lehçesine göre yazılmasını emretti.[583] Hz. Osman'ın sözünün anlamı, eğer farklı kırâat rivâyetleri arasında bir uyuşmazlık olursa, bu durumda Hz. Peygamber'den işitilen Kureyş lehçesi rivâyeti esas alınarak yazılmalıydı. Hz. Osman'ın sözünden, ihtilaf anında Hz. Peygamber'den Kur'ân olarak işitilmeyen Kureyş lehçesine göre yazın, anlamı çıkmamaktadır. Komisyon Kur'ân'ı yazarken Hz. Peygamber'den sahâbeye nakledilmiş ve Hz. Peygamber'e okunarak

[581] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2015, 1/40.
[582] Abdulhalim Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü Tarihi, Kaynakları ve Yöntemleri* (İstanbul: İFAV, 2022), 72,198.
[583] Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Menâkib", 3 (No. 3506); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Tefsîru'l-Kur'ân", 10 (No. 3104).

onaylanmış olan Arap kabileleri arasında mevcut olan yedi lehçeden bazen birini tercih etmiş, bazen ise diğerini kullanmıştır.

Bu komisyonun hazırladığı resmî mushaf, ümmet tarafından kabul görmüş ve bütün Müslümanların bu mushafa uyması gerektiği kararlaştırılmıştır. Hz. Osman, Müslümanlar arasında ortaya çıkacak ihtilafı önlemek için, diğer mushafların imha edilmesini emretmiştir. Bilindiği kadarıyla İbn Mes'ûd, kendi mushafının imha edilmesini istememiş, bunun üzerine ona dokunulmamıştır. İbn Mes'ûd'un mushafına, bazı kelimelerin anlamlarını açıklayan ek notlar eklediği bilinmektedir. Bu eklemelerden habersiz bazı kişiler, bu açıklamaları da Kur'ân'ın bir parçası zannederek karışıklığa sebep olmuşlardır. Bu sebeple ehli ilim, fitne kapısı açılmaması için onun kırâatini aktarmaktan kaçınmıştır.[584]

İbn Atıyye kırâatlerin oluşum sürecini şöyle anlatmaktadır. İslâm dünyasındaki kırâat âlimleri, kendilerine aktarılan muhtelif rivâyetleri özellikle mushaf hattına uygun olanları büyük bir dikkat ve hassasiyetle inceleyerek muhafaza etmiş ve bu doğrultuda Kur'ân'ı tilavet etmişlerdir. Zamanla, bu titiz çalışmaların bir sonucu olarak yedi kırâat imamı ve diğer kırâat imamlarının okuyuş biçimleri şekillenmiş ve sistematik hale gelmiştir. Asırlar boyunca ümmet, yedi kırâat imamının rivâyetleri üzerinde ittifak etmiş ve bunları sahih olarak kabul etmiştir. Bu kırâatler, icmâ ile sabit olduğu için İslâm toplumunda muteber görülmüş ve yalnızca bunlarla namaz kılınabileceği kabul görmüştür. İlk dönem ve sonraki dönemlerde de kırâat âlimleri bu rivâyetleri titizlikle takip etmiş, böylece kırâat ilmi disiplinli bir şekilde aktarılmış ve ümmetin icmâsı ile bu kırâatlerin sahih olduğu kesinlik kazanmıştır. İbn Atıyye'ye göre, ümmetin âlimleri şâz kırâatler üzerine ittifak etmediğinden şâz kırâatlerle namaz kılınmaz. Ümmetin icma' etmediği sahâbe ve tabiîn âlimlerinden rivâyet edilen şâz kırâatlerle ilgili İbn Atıyye, onların bu kırâatleri yalnızca rivâyet ettiklerine inanılacağını ve bundan öte bir anlam yüklenemeyeceğini söyler.[585] İbn Atıyye, Ebu's-Semmâl[586] ve akranlarından gelen rivâyetlere güvenilmeyeceğini söyler.

---

584 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/47-48.

585 İbn Abdülber, âlimlerin icmasıyla mushafa aykırı bir şekilde İbn Mes'ûd veya diğer sahâbîlerin kırâatleriyle namaz kıldıran bir kimsenin arkasında namaz kılınmayacağını söyler. Bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2017), 5/603-604.

586 Zehebî bu şahıs için şâz kırâat tercihlerinde bulunduğunu, kendisinden gelen rivâyete güvenilmeyeceğini söyler. Bk. Zehebî, *Mîzânü'l-iʿtidâl*, 4/534.

İbn Atıyye neden belirtmemekle birlikte metnin bağlamından bu şahsın şâz kırâatleri tercih ettiği anlaşılmaktadır. İbn Atıyye şâz kırâatlere tefsirinde yer verme sebebini bu kırâatler hakkında cahil kalınmamasına bağlamaktadır.[587] Kendisi Ebu's-Semmâl'den tefsirinde şâz kırâatlere değinirken nakillerde bulunmaktadır. Örneğin Bakara sûresi 16. âyette "اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ" "satın alanlar" cümlesini Ebu's-Semmâl'in vav harfinin fethasıyla "اشْتَرَوَا الضَّلَالَةَ" şeklinde okuduğunu nakleder.[588] Yine Bakara sûresi 17. âyette geçen "فِي ظُلُمَاتٍ" kelimesi için Ebu's-Semmâl'in lam harfinin sükûnu ile "فِي ظُلْمَاتٍ" şeklinde okuduğunu nakleder.[589]

d. Kırâatleri Nakil Metodu

İbn Atıyye'nin metodu yedi kırâati râvileriyle birlikte eserinde toplamasıdır. Mesela "سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ"[590] âyetini sadece Hamza'nın "سَيُكْتَبُ مَا قَالُوا وَقَتْلُهُمُ الْأَنْبِيَاءَ" "*Hem bu söyledikleri hem de haksız yere peygamberleri öldürmeleri elbette (bir tarafa) yazılır*." şeklinde okuduğunu nakleder. Yani Hamza "yazma" kelimesini meçhul (edilgen) fiil kalıbında "سَيُكْتَبُ" "seyüktebü" şeklinde okumuş, "قَتْلَهُمُ" kelimesini de merfu okumuştur. İbn Atıyye, diğer kırâat imamlarının "yazma" fiilini "سَنَكْتُبُ" şeklinde nunlu okuduğunu nakleder.[591] Bu kelimeyi yedi kırâat âlimi dışında başka okuyan olsa da İbn Atıyye ona değinmez. Bu tutumu yedi kırâat âlimini râvilerine nispet ederek eserine aldığını göstermektedir.

İbn Atıyye mütevâtir kırâatleri naklederken Mekke kırâat imamı olarak tanınan İbn Kesîr'den nakilde bulunurken: "قَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ... وَهِيَ قِرَاءَةُ أَهْلِ مَكَّة" İbn Kesir şöyle okudu… o Mekke ehlinin kırâatidir, şeklinde nakilde bulunmaktadır.[592] Medine kırâat imamı olarak tanınan Nâfi'den nakilde bulunurken: "وَقَرَأَ نَافِع... وهي قِرَاءَةُ أَهْلِ المَدِينَة" Nâfi' şöyle okudu…. o Medine ehlinin kırâatidir, şeklinde nakilde bulunmaktadır.[593] Bazen de Nâfi'nin hocalarından olan Ebû Ca'fer el-Kârî için şöyle okudu…. o Medine ehlinin kırâatidir, şeklinde nakilde bulunur.[594] Kûfe kırâati için "قرأ أهل الكوفة إلّا عاصم" tarzında paylaşım

---

587 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/48.
588 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/98.
589 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/100.
590 "*Hem bu söylediklerini hem de haksız yere peygamberleri öldürmelerini elbette (bir tarafa) yazacağız*." Âl-i İmrân 3/181.
591 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/548.
592 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/47, 112; 4/208, 522; 5/114.
593 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/150, 458; 5/269.
594 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/414.

yapmaktadır. Örneğin Bakara sûresi 219. âyette geçen "فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ" ifadesi için Kûfe kırâat âlimlerinden nakilde bulunurken, Hamza ve Kisâ'nin "كَبِير" "kebir" kelimesini "se" harfiyle "كثير" "kesîr" olarak okuduklarını söyler. Delil olarak Hz. Peygamber'in şarabı lanetlediği gibi onunla ilgili satan, satın alan vs. on kişiyi de lanetlemesini gösterirler. Bu sebeple, şarabın ve kumarın sebep olduğu günahlar pek çoktur. Ayrıca, müspet faydaların çoğul olarak zikredilmesiyle, günahların da çoğul olarak ifade edilmesi daha uygun düşmekte olduğunu söylerler. Diğer kırâat imamları "ب" (be) harfi ile okuyarak " فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ" kırâatini benimsemişlerdir. Bunun delilini ise, kumar ve içkinin günahı büyük günahlardan (kebâir) sayıldığı için, onu "büyük" sıfatıyla nitelemenin daha uygun olmasını gösterirler.[595]

İbn Atıyye mütevâtir kırâatleri naklederken "قَرَأَ جُمْهُورُ النّاسِ", "قرأ جمهور القراء", " قرأ جمهور السبعة" gibi ifadeler kullanır. Örneğin "فَإِنْ زَلَلْتُمْ"[596] âyetindeki "zeleltüm" kelimesini âlimlerin çoğunun lam harfinin fethasıyla "زَلَلْتُمْ" şeklide okuduğunu, Ebu's-Semmâl'in ise kesre ile "زَلِلْتُمْ" "zeliltüm" şeklinde okuduğunu nakleder. Mukaddimesinde açıkladığı üzere Ebu's-Semmâl'in kırâatine itibar edilmez, o şâz bir kırâatdir.[597] Mâide sûresi 38. âyetinde geçen "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ" ifadesinin kırâat âlimlerinin çoğunluğu tarafından ref ile okunduğunu, İsa b. Ömer ve İbrahim b. Ebî Able'nin bu ifadeyi mensup olarak okuduklarını nakleder. İbn Atıyye, nasb okuyuşu şâz okuyuş olarak vermiştir. Basralı dil âlimlerinin birçoğu mübteda olarak merfu okunmasını benimsemişlerdir. Burada belirli bir kişiden bahsedilmemektedir. Bu yüzden, "Zeyd'e vur" anlamındaki "زيدا فاضرب" gibi değildir. Aksine, "Kim hırsızlık yaparsa, onun elini kesin." anlamındaki bir cümleye benzemektedir. Zeccâc, "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ" ifadesinin mübteda olarak refʿ ile okunmasını tercih ederek, bunun en uygun kırâat olduğunu belirtmiştir.[598] İbn Atıyye, benzer şekilde "سَأَلَ سائِلٌ"[599] ifadesinde de kırâat farklılıklarına dikkat çekerek, yedi kırâat imamının

---

595 Sa'lebî ilgili ayeti şu şekilde açıklar: Âsım hariç olmak üzere, diğerleri "كَبِير" "kebir" kelimesini "se" harfiyle "كثير " "kesîr" olarak okuduklarını söyler. Geriye kalan kırâat imamları ise "ب" (be) harfi ile okuyarak "فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ" kırâatini benimsemişlerdir. Ebû Ubeyd ve Ebû Hâtim ayette geçen " وَإِثْمُهُما أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما" "*ve günahları, faydalarından daha büyüktür*" ifadesine dayanarak "ب" (be) harfi ile olan kırâati tercih ettiklerini söyler. Bk. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Kurʾân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 2/151; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/294.

596 el-Bakara 2/209.

597 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/283.

598 Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳurʾân ve iʿrâbühü*, thk. Abdülcelîl Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2/172; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/187, 188.

599 el-Meâric 70/1.

çoğunluğunun bu fiili "سَأَلَ" (seele) şeklinde, tahfîf edilmiş hemze ile okuduğunu nakleder.[600]

e. Yedi Kırâati Ele Alış Biçimi ve Eleştirilen Yönleri

İbn Atıyye mukaddimesinde yedi kurranın büyük çabalarla kırâatleri topladığını, ümmetin bu kırâatleri kabulde icma' ettiğini söylemiştir.[601] İbn Atıyye'nin tefsirinde yedi kırâatleri ele alış biçimi farklı şekillerde olup bu alanda takip ettiği bazı yaklaşımlar tenkit edilmiştir. Onun yedi kırâati sunuş tarzı şöyle değerlendirilerek eleştirilmiştir.

Birincisi, eserinin mukaddimesinde kırâatler konusunda yalnızca İbn Mücahid'in *Kitâbü's-Seb'a* adlı eserine dayanmasıdır. Bu eseri temel alarak yedi kırâati ele alırken, daha sonra bu alanda derinlemesine araştırmalar yaparak kırâat ilmini geliştiren ed-Dânî, Mekkî, el-Mehdevî gibi önemli âlimlerin görüşlerine müracaat etmemiştir. Bu durum, kırâatlerle ilgili aktarımının daha geniş bir perspektiften ele alınmasını engellemiş ve bilgilerinin sınırlı kalmasına sebep olduğu hususunda eleştiri almıştır.

İkincisi, tefsirinin büyük bir kısmında yedi kırâat konusunda Ebû Hâtim'le görüşlerini desteklemiştir. Ebu Hâtim bu alanda önde gelen bir âlim olmakla birlikte, sahih kırâatler ile şâz kırâatleri birbirine karıştırmış, yedi kırâat imamlarına ait olmayan bazı kırâatleri onlara isnat etmiştir. Bu durum kırâat ilminin güvenilirliği açısından eleştirilmiştir. Nitekim bazı âlimler, onun belirli kırâatleri tercih ederken hata yaptığını ve hatta bazı mütevâtir kırâatleri reddettiğini söyleyerek görüşlerine ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini söylemişlerdir.

Üçüncüsü, kırâatlerin usûl meselelerine dair ihtilafları ele alırken yeterli titizliği göstermemesidir. İbn Atıyye, kırâatlerde usûle dair bazı görüş ayrılıklarını değerlendirirken sağlam delillere dayanmadığı görülmektedir. Oysa müfessirlerin çoğunluğu, kırâatlerin anlam üzerindeki etkisini doğrudan belirleyen ferş konularına daha fazla önem vermektedir. Ferşî kırâatler, âyetin anlamını değiştirebildiğinden dolayı, bunların dikkatle incelenmesi büyük bir önem taşımaktadır.

Dördüncüsü, kırâat ihtilaflarını tekrarlama eğiliminde olmasıdır. İbn Atıyye, aynı kelime ya da pasaj üzerindeki kırâat farklılıklarını eserinde birden fazla kez zikretmiş, ancak bu

[600] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/364.
[601] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/48.

aktarımlarında kırâatlerin isnadını kimi zaman değiştirerek vermiştir. Oysa kırâat ilminde benimsenen yöntem, farklı bir rivâyeti ilk kez zikrederken açıklamak ve gereksiz tekrarlardan kaçınmaktır.[602] Onun bu metodu takip etmemesi, tefsirinin bu bölümünü yer yer düzensiz ve yorucu hâle getirmiştir.

f. İbn Atıyye'nin Mütevâtir Kırâatlere Eleştirel Yaklaşımı

İbn Atıyye'nin mütevâtir kırâatleri eleştirdiğiyle ilgili kendisine eleştiri yöneltilmiştir. Örneğin "وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسائَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحامَ"[603] ifadesi için "الْأَرْحامَ" kelimesi mahallen mensup olan "bihî" üzerine atfedilerek mensup olmuştur. Bununla birlikte en açık görüş kelimenin mahzuf bir fiil takdiriyle mansub olduğudur. Mahzuf fiilin takdiri şu şekildedir: "وَاتّقوا الأرْحامَ أنْ تَقْطَعوها" "Akrabalık bağlarını koparmaktan sakının." şeklindedir. Bu kırâat, İmam Hamza hariç olmak üzere "Kırâat-i Seb'a" imamlarının kırâati olup, İbn Abbas ve diğerleri tarafından da bu şekilde tefsir edilmiştir. Hamza ve bazı ilim ehli "الْأَرْحامَ" kelimesini mecrur olarak okumuşlardır. Bu kırâatte kelime, kendisinden önceki zamire atfedilmiştir. Onlara göre âyetin anlamı, "Sana Allah ve akrabalık hakkı için soruyorum" diyen kimsenin kullanımı gibidir. Yani âyetin anlamı: "Allah'tan ve akrabalık bağlarından sakının." şeklindedir. Hasan el-Basrî, İbrahim en-Nehâî ve Mücâhid de bu kırâati bu şekilde tefsir etmişlerdir. Basra ekolünün önde gelen nahiv âlimleri bu kırâati câiz görmemiştir. Çünkü onlara göre, mecrûr bir zamire açık bir isim atfetmek câiz değildir. Zeccâc, Mâzenî'den şu görüşü nakleder: Atıf yapılan kelime ile atfedilen kelime birbiriyle ortak konumda olmalıdır; biri diğerinin yerine kullanılabilmelidir. " مَرَرْتُ بِزَيْدٍ وَكَ" kullanımı câiz olmadığı gibi "مَرَرْتُ بِكَ وَزَيْدٍ" kullanımı da câiz değildir. Sîbeveyh'e göre bu tür bir atıf çirkin olmakla birlikte şiirde zaruret hâlinde kullanılabilir.[604] Bazı nahiv âlimleri bu kırâati câiz görmüş; ancak Ebû Ali el-Fârisî, bunun kıyas açısından zayıf olduğunu belirtmiştir. İbn Atıyye'ye göre, mecrûr zamir ayrılmaz bir yapıya sahiptir. Kelimenin bir harfi hükmünde olup, ona açık bir isim atfetmek mümkün değildir. Zira harfe atıf yapılamaz. İbn Atıyye "الْأَرْحامِ" şeklindeki mecrur okuyuşun anlam açısından reddedilmesini gerektiren iki husus bulunduğunu söyler. Birincisi, "el-erḥâm" kelimesinin, yeminleşme ve karşılıklı dilekte bulunma bağlamında zikredilmesinin, Allah'tan sakınmaya teşvik açısından bir anlam taşımamaktadır. Bu kullanım, sadece

602 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2015, 1/65.
603 en-Nisâ 4/1.
604 Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳurʾân*, 2/6-7.

insanların akrabalık bağlarını referans göstererek birbirlerine yemin ettiklerini bildirmekten ibarettir ki bu, sözün anlam bütünlüğünü bozan bir yaklaşım olup sözün fesahatine zarar vermektedir. Oysa fesahat, kelimenin bağımsız bir anlam katkısı sağlamasında gizlidir. İkincisi, bu kullanım, insanlar arasında akrabalık bağları üzerine yeminleşmeyi ve onu bir delil olarak sunmayı onaylayan bir ifade niteliğindedir. Oysa sahih hadis, bu anlayışın reddedildiğini göstermektedir. Hz. Peygamber "Kim yemin edecekse, Allah adına yemin etsin yahut sussun." buyurmaktadır.[605] İbn Atıyye'nin, mütevâtir olan yedi kırâatten Hamza'nın okuyuşunu anlam açısından doğru bulmadığını belirtmesi, eleştirilmesine neden olmuştur.[606]

g. Şâz Kırâatlere Yaklaşımı ve Tefsirinde Şâz Kırâat Kullanımı: Sahâbî Mushafları

Müellif, şâz kırâatlere geniş yer vermiş, hatta tamamını aktarmayı arzu etmiştir. Bu alandaki en önemli kaynağı, İbn Cinnî'nin *el-Muhtesib* adlı eseridir. Bunun yanı sıra, Ebu Hâtim, en-Nahhâs, es-Sa'lebî ve benzeri müfessirlerden de istifade etmiştir. Ayrıca, ed-Dânî'den de bazı nakillerde bulunmuş olup, bunların hâlâ kayıp olan *el-Muhtevî* adlı eserinden alınmış olması muhtemeldir. İbn Atıyye'nin şâz kırâatlere yaklaşımıyla ilgili şunlar söylenebilir.

a) Aynı şâz kırâati eserinin farklı bölümlerinde tekrar tekrar zikreder. Bazı yerlerde bir kırâati belirli bir âlime isnat ederken, başka bir yerde aynı kırâati farklı bir âlime nispet ettiği görülmektedir.

b) Temel kırâat kaynaklarında yer almayan, kırâat literatüründe yaygın olarak bulunmayan bazı garip kırâat vecihlerini aktarır. Bu durum, onun kırâat aktarımı konusunda birtakım hatalar yapmış olabileceğini düşündürmektedir.

c) Âyetin anlamına etkisi bulunmayan ve tefsir açısından bir fayda sağlamayan bazı kırâatlere gereğinden fazla yer verdiği görülmektedir.

d) Ne önceki kaynaklarda ne de kendisinden sonraki eserlerde rastlanmayan bazı garip kırâat vecihlerini nakleder. Hiçbir kimseye nispet edilmeyen bu kırâatleri aktarması, söz konusu kırâatlerin güvenilirliği konusunda şüphe oluşturmaktadır.[607]

---

605 Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Şehâdât", 27 (No. 2679).
606 Fâyid, *Menhec*, 167, 168; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/3, 4.
607 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2015, 1/65-66.

İbn Atıyye, sahâbî mushafı ve kırâatiye ilgili şâz nakillerde bulunmaktadır. Örneğin: "يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ اَبْصَارَهُمْ"[608] İbn Atıyye "يَخْطَفُ" kelimesinin birçok kırâati olduğunu, âlimlerin çoğunluğunun en fasih Arap lehçesi olup Kureyş Kabilesi'ne ait olan "يَخْطَفُ" şeklinde kelimeyi okuduğunu söyler. Bu kelimenin Übey b. Ka'b'ın mushafında "يَتَخَطَّفُ" şeklinde yazıldığını nakleder. Bu okuyuş tarzı şâz bir kırâattır.[609] Yine aynı âyetteki "مَشَوْا فِيهِ" "*Orada yürürler*." ifadesinin Übey b. Ka'b'ın mushafında "مَرُّوا فِيه" şeklinde olduğunu nakleder. İbn Mes'ûd'un bu ifadeyi "مَضَوْا فِيه" şeklinde okuduğunu nakleder.[610] Bu iki kırâat da Resm-i Osmânî'ye aykırı olup şâz kırâattır.[611] İbn Atıyye Bakara sûresi 86. âyette geçen "مُصَدِّقٌ" kelimesinin Übey b. Ka'b'ın mushafında "مُصَدِّقاً" şeklinde nasp ile yazıldığını nakletmektedir.[612] Bu kırâat de şâz kırâattir.[613] Yine Bakara sûresi 100. âyette geçen "نَبَذَهُ فَرِيقٌ" "*Bir grup onu attı*." ifadesinin İbn Mes'ûd'un mushafında "نقضه فريق" "Bir grup onu bozdu." şeklinde geçtiğini nakleder.[614] Bu şâz bir kırâatdir.[615] Bakara sûresi 104. âyette geçen "راعِنا" kelimesinin İbn Mes'ûd'un mushafında "رَاعُونَا" şeklinde geçtiğini ve bu kırâatin şâz olduğunu söyler.[616] Örneklerde görüldüğü gibi İbn Atıyye sahâbî mushaflarında geçen nakilleri tefsirine almıştır; ancak bu nakiller şâz kırâatlerdir.

h. Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Kırâat Farklılıklarını Kullanması

İbn Atıyye'nin ahkâm konusunda kırâatlerden yararlandığı görülmektedir. Nitekim "يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ"[617] âyetinde geçen "وَأَرْجُلَكُمْ" kelimesine dair kırâat farklılıklarını dikkate alarak hüküm çıkarmaktadır. Bu bağlamda öncelikle mütevâtir kırâatleri zikreder. Buna göre İbn Kesîr, Ebû Amr ve Hamza kelimeyi "وَأَرْجُلِكُمْ" şeklinde cer ile; Nâfiʿ, İbn Âmir ve Kisâî ise "وَأَرْجُلَكُمْ" şeklinde nasb ile okumuşlardır. Ebû Bekir, Âsım'dan cer kırâatini; Hafs ise ondan nasb kırâatini rivâyet etmiştir. Bu iki okuyuş, mütevâtir kırâatler arasında yer

---

608 "*Şimşek gözlerini kör edercesine çakar*." el-Bakara 2/20.
609 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/103.
610 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/104.
611 Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Nasr el-Kirmânî, *Şevâzzü'l-kıraât*, thk. Şimrân el-Acelî (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, ts.), 54.
612 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/177.
613 Bu kırâat İbrahim b. Ebû Able'ye nispet edilir. Hal yapılarak nasb olarak okumaktadır. Bk. Sa'lebî, *el-Keşf*, 1/234.
614 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/185.
615 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye fî ʿilmi meʿâni'l-Kurʾân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fünûni ʿulûmihi* (Câmiatü'ş-Şârika, 2008), 1/364.
616 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/189.
617 "*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)*." el-Mâide 5/6.

almaktadır. Hasan ve A'meş ise kelimeyi ref ile "وَأَرْجُلُكُمْ" şeklinde okumuşlardır. Bu kırâatin anlamı, ayakları yıkayınız, şeklindedir. Ref kırâat şâz olan kırâattir.

İbn Atıyye nasb kırâatle ilgili şu bilgileri verir: Kelimeyi nasb ile okuyanlar, harfi cerin âmilinin "اغسلوا" "yıkayın" fiiline bağlı olduğunu kabul etmiş ve ayaklarda farz olanın mesh değil, su ile yıkamak olduğunu belirtmişlerdir. İbn Atıyye'ye göre bu görüş, cumhurun benimsediği görüştür; zira Hz. Peygamber'in fiiline dair rivâyet edilen uygulamalar da bu yorumu desteklemektedir. Nitekim Hz. Peygamber, abdest alırken topukları kuru kalan bir topluluğu gördüğünde, yüksek bir sesle: "Vay ateşten o topukların haline!"[618] buyurarak uyarmıştır. İbn Atıyye cer kırâati ile ilgili cer okuyanların, harfi cerin en yakın amile bağlı olduğunu kabul ettiklerini söyler. Bu durumda mana olarak ayaklar mesh mi edilecek yıkanacak mıdır? İbn Atıyye, bu konuda ihtilaf edildiğini söyler. Bir grup, ayaklarda farz olanın yıkamak değil, mesh etmek olduğunu söylemiştir. Rivâyet edilir ki Haccâc, Ahvâz'da bir hutbe vermiş ve abdestten bahsederek: "Yüzlerinizi ve ellerinizi yıkayın, başlarınıza ve ayaklarınıza mesh edin. İnsanın bedenindeki en kirli kısım ayaklarıdır. O hâlde ayaklarınızın üstünü, altını ve topuklarını iyice yıkayın." demiştir. Haccâc'ın bu sözünden âyeti "وَأَرْجُلِكُمْ" şeklinde esreli okuduğu; ancak "mesih" ifadesini ayakların iyice yıkanması anlamında yorumladığı anlaşılmaktadır. Haccâc'ın bu sözünü işiten Enes bin Mâlik: "Allah doğru söyledi, fakat Haccâc yalan söyledi." demiştir.[619] Yani âyetin açık lafzında yer almayan yıkama hükmünün 'mesh' kelimesinden çıkarılmasını Kur'ân'ın zâhirine müdahale olarak değerlendirmiştir. İbn Atıyye cer kırâatle ilgili başka görüşlere de yer verdikten sonra cer kırâatini benimseyen bazı âlimlerin meshten maksatlarının yıkamak olduğunu nakleder. Arapların, hafif bir yıkamayı "mesh" olarak adlandırdıklarını ve "Namaz için mesh ettim" ifadesiyle "azalarımı yıkadım" anlamını kastettiklerini söyler. Ebû Ubeyde ve diğer bazı dil âlimlerinin âyette geçen "فَطَفِقَ مَسْحاً"[620] ifadesindeki "meshi" vurmak anlamında açıkladıklarını nakleder. Yıkamayla ilgili, katılmamakla birlikte şu görüşü de aktarır. Ayaklara dair hüküm bildirilirken "إِلَى" edatının kullanılması delil olarak gösterilir.

---

618 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭaʾ*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), "Tahâret", 5 (1/19); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/412 (No. 6809); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Tahâret", 55 (No. 449); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "İlim", 3 (No. 60); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, " "Tahâret", 24 (1/214); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Tahâret", 45 (No. 97); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Tahâret", 31 (No. 41).

619 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/163.

620 Sâd 38/33.

Nitekim aynı edat, ellerin yıkanması emredilirken de zikredilmiş, ancak başa mesh edilmesi emredilirken böyle bir sınırlandırma yapılmamıştır. Bu da ayaklarda asıl olanın yıkama olduğu görüşünü güçlendirdiği söylenmektedir. Ancak İbn Atıyye yüzü yıkama emri verildiğinde "إِلَى" edatının kullanılmadığını söyleyerek bu son görüşe itiraz yöneltmektedir. İbn Atıyye, Taberî'ye göre ayaklara mesh etmekten maksatın, suyu onlara ulaştırmak olduğunu söyler. Daha sonra kişi elleriyle üzerinden geçmek suretiyle mesh eder. Böylece kişi hem yıkamış hem de mesh etmiş olur. Bundan dolayı, âlimlerin çoğu abdest alan kişinin ayaklarını doğrudan suya sokmasını mekruh görmüş ve suyu önce ayaklara ulaştırıp ardından elleriyle üzerinden geçmesinin daha uygun olduğunu belirtmişlerdir. İbn Atıyye, kırâatle ilgili görüşleri aktardıktan sonra sahâbe ve tâbiîn başta olmak üzere ümmetin büyük çoğunluğunun, ayaklarda farz olanın yıkama olduğu, mesh etmenin yeterli olmadığı görüşünü benimsediklerini söyleyerek konuyu bağlar. Dahhâk'ın da bu görüşü benimsediğini, kelimeyi lâm harfinin ötresiyle okuduğunu nakleder. İbn Atıyye, Dahhâk'a nispet edilen şâz kırâati, ayaklarda farz olanın yıkama olduğu yönündeki kendi görüşünü destekleyici bir unsur olarak zikretmektedir.[621]

İbn Atıyye, eserinde kırâatleri aktarırken yedi kırâati râvilerine nispet ederek sistematik biçimde toplamaktadır. Şâz kırâatleri eserinde zikretmekte; yalnız onların şâz olduklarını söylememektedir. Genellikle yedi kırâatin dışında aktardığı kırâatler şâz kırâat olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendisi kırâatler noktasında eleştirilmiş ve bu konu tefsirin zayıf noktası olarak görülmüştür. Kendisi bazen mütevâtir olan kırâati anlam açısından doğru bulmadığını söyler.[622] İbn Atıyye Bakara sûresi 26. ayeti açıklarken İbn Mes'ûd'un kırâatini, lafzî ve dilsel bakımdan sahih kabul edilebilecek nitelikte görür. Resmü'l-mushafa aykırılığı sebebiyle kırâatin geçerli sayılmadığını belirtir.[623] Nisâ sûresi 1. âyette Hamza'nın okuyuşunu anlam açısından doğru bulmaması bizim de eleştirdiğimiz noktalardan biridir. Kırâatin anlamı belirleyen konumda olması gerekirken İbn Atıyye'nin dilsel gerekçelerle mütevâtir bir vecih hakkında tereddüt beyan etmesi eleştirilmesine neden olmuştur. İbn Atıyye'nin kırâatlerden ahkâm konusunda yararlandığı görülmektedir. Şâz kırâatleri bazen kendi görüşünü delillendirmek için kullanmaktadır.

621 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/163, 164.
622 Fâyid, *Menhec*, 167, 168; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/3, 4.
623 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/112.

2. Yedi Harf Meselesi

İbn Atıyye mukaddimesinde yedi harf meselesine yer vermektedir. Konu hakkında söylenen görüşleri zikrettikten sonra Bâkıllânî'nin konu hakkındaki yorumlarını paylaşır ve tartışır. Sonra kendi görüşünü söyler. Konuya müttekefun aleyh olan şu hadisle başlar: "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ *Şüphesiz bu Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir. Ondan kolayınıza gelenini okuyunuz*."[624] İbn Atıyye, bu hadisin ne anlam ifade ettiği hususunda âlimler arasında ciddi ihtilafların olduğunu, konuyla ilgili birçok görüş bulunduğunu söyler ve görüşleri zikrederek yorumlarda bulunur.

a. Yedi Harf Hadisine Dair Görüşler

1. Bazı âlimlere göre, "Kur'ân'ın yedi harf üzere indirilmesi" meselesi üç farklı şekilde açıklanabilir:

a. Aynı anlama gelen yedi farklı kelimenin kullanılmasıdır. Bir kelimenin yedi veya daha az şekilde söylenebilmesidir. Bu görüşe göre, bir kelimenin anlamı değişmeden, farklı lafızlarla ifade edilmesi mümkündür; ancak bu farklılık yedi kelime ile sınırlıdır. Bazen bu sayı yediye ulaşmadan da gerçekleşebilir. Arapça'da birçok kelime aynı anlama gelse de farklı lehçelerde ve farklı ağızlarda değişik biçimlerde söylenebilir. Bu görüşe "gel" anlamında kullanılan kelimeler örnek olarak gösterilebilir. "تَعَالَ" "teʿâle", "أَقْبِلْ" "ekbil", "إِلَيَّ" "ileyye", "نَحْوِي" "nahvî", "قَصْدِي" "kasdî", "أُقْرُب" "ukrub", "جِئْ" "ci'" gibi. Bu kelimelerin tamamı aynı anlama gelmektedir; ancak farklı kabileler veya lehçeler tarafından tercih edilmiştir. Yani Kur'ân'da bu tür kelime çeşitliliğinin bulunabileceği görüşü ileri sürülmüştür.

b. Bir kelimenin farklı lehçelerde okunmasıdır. Bu görüşe göre, aynı kelime farklı telaffuz biçimlerine sahip olabilir; çünkü Arap kabileleri arasında harflerin söylenişi, hareke düzeni, harflerin uzatılması ya da kısaltılması gibi farklılıklar bulunmaktaydı. Buna örnek olarak, "öf" anlamına gelen "أُفٍّ" kelimesi verilebilir. Bu kelime farklı lehçelere göre: "أُفٍّ" "üffin", "أُفٌّ" "üffün", "اِفٍّ" "iffin", "اِفٌّ" "iffün" gibi değişik şekillerde telaffuz

[624] Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭaʾ*, "Kur'ân", 5 (1/201); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/379 (No. 278); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fezâilü'l-Kur'ân", 5 (No. 4992); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Salâtü'l-müsâfirîn" 818 (1/560); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Fezâilü'l-Kur'ân", 9 (No. 1475); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Kırâât", 10 (No. 2943).

edilebilmektedir. Dolayısıyla, Kur'ân'da bazı kelimelerin bu tür lehçe farklarına uygun olarak farklı şekillerde okunmasına müsaade edildiği ifade edilmiştir.

c. Kur'ân'daki kırâat farklılıklarıdır. Bu görüş, Kur'ân'ın bazı âyet ve kelimelerinin farklı kırâat vecihleriyle okunabilmesi üzerine söylenmiştir. Örnek olarak Fâtiha sûresinde geçen "مَالِكِ" "mâliki" kelimesi verilebilir. Âsım, Kisâî "mâliki" şeklinde elifli olarak; İbn Kesîr, Nâfi, Ebû 'Amr "meliki" şeklinde elifsiz olarak okurlar.[625] Hadiste geçen "yedi harf"in Kur'ân'daki Kırâat farklılıkları olduğu yönündeki görüşü İbn Atıyye, üç farklı şekilde açıklamakla birlikte, bu yaklaşımı zayıf bir görüş olarak değerlendirmektedir.[626]

2. İbn Atıyye Müslim'in rivâyetine göre İbn Şihâb ez-Zührî'nin "yedi harf" hakkında şu yorumu yaptığını söyler: "Bana ulaşan bilgiye göre bu yedi harf, aynı anlama gelen çeşitli okunuşlardan ibarettir. Helâl ve haram hususunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir."[627] İbn Atıyye, bu rivâyetin birçok anlama muhtemel olduğunu söyleyerek bu tanımın bu konuda net bir sınır çizmekten uzak olduğunu, meselenin esasını belirleyen kesin bir tanım yapmadığını ifade etmiştir. "Gel" örneğinde olduğu gibi aynı anlama gelen fakat farklı lafızlarla ifade edilen kelimeler bu tanıma girer. İbn Şihâb bu tanımıyla sanki "yedi harfi" emir, nehiy, vaad, tehdit manalı âyet türleri olduğunu iddia edenlere cevap sadedinde söylemiştir.

3. İbn Atıyye, âlimlerden bir gruba göre "yedi harf" ten maksadın, Yüce Allah'ın Kitabı'ndaki anlamlar olduğunu söyler. Bunlar; Yüce Allah'ın yapılmasını emrettiği hükümler, yasakladığı hususlar, müminlere yönelik müjdeleri ve vaatleri, kâfir ve günahkârlar için tehdit ve uyarıları, geçmiş peygamberlerin ve kavimlerin kıssaları, münazara ve delillendirme, Kur'ân'da verilen teşbih ve örneklerdir. İbn Atıyye bu kavramların "harf" olarak adlandırılamayacağından dolayı bu görüşün de zayıf olduğunu söylemektedir. Ayrıca, İslâm âlimleri ittifakla[628] şu hususta görüş birliğine varmıştır: Yedi harf meselesi, helâli haram kılacak veya haramı helâl hale getirecek bir farklılık içermemektedir. Âyetlerin temel anlamlarını değiştirecek bir kırâat farklılığı da söz

---

625 Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Otto Pretzl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1984), 18.

626 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/43.

627 Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Salâtu'l-Müsâfirîn", 819 (1/561).

628 Bâkıllânî *el-İntisâr* adlı eserinde konuyu detaylıca anlatır ve icmadan bahseder. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Assâm el-Kudât (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 368.

konusu değildir. Bu tahfif yani yedi harfteki kolaylık, İslâm'ın özüne ve hükümlerine zarar vermeyecek sınırlar içinde değerlendirilmiştir.

b. Hadiste Geçen Yedi Sayısının Lafzî ve Mecazî Yorumu

Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğini bildiren hadiste geçen "yedi" sayısının hakiki mi yoksa mecazî mi olduğu hususu, âlimler arasında farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda iki temel yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birinci görüşe göre, hadiste geçen "yedi" ifadesiyle maksat sayısal bir sınırlama değildir. Burada murad, okuyanlara kolaylık sağlamak olup "yedi" kelimesi Arap dilinde yaygın bir kullanım olan mecazî çokluk bildiren anlamda değerlendirilmelidir. Diğer görüşü savunan âlimler ise hadiste geçen "yedi" lafzının hakiki anlamda kullanıldığını ve belirli bir sayıyı ifade ettiğini belirtmişlerdir. Bu görüş, İslâm âlimlerinin ekseriyetinin benimsediği görüştür.[629]

İbn Atıyye, Kâsım b. Sâbit es-Sarakustî'nin (öl. 302/914-15) *ed-Delâil fî garîbi'l-hadîs adlı*[630] eserinde bir grup âlimden[631] yapılan bir nakle yer verdiğini belirtir.[632] Kâdı Ebû Bekir b. et-Tayyib el-Bakıllânî de (öl. 403/1013) aynı nakli aktararak, Kur'ân kırâatleri üzerine yapılan incelemeler sonucunda kırâat farklılıklarının yedi temel kategoriye ayrıldığını ifade etmektedir. Bu farklılıklar; kelimenin harekesinde, harf yapısında, kelime dizilişinde yahut ilâve ve eksiltme gibi unsurlarda meydana gelen değişiklikleri kapsamaktadır. İbn Atıyye'nin Bâkıllânî'den yaptığı bu nakle herhangi bir eleştiride bulunmaması, hadiste geçen "yedi" lafzının hakiki anlamda kullanıldığı görüşünü benimsediğini göstermektedir. Bu tasnif doğrultusunda kırâat farklılıkları şu başlıklar altında ele alınmaktadır:

1. Harekesi değişen; ancak anlamı ve yazılışı aynı kalanlar: Bu tür kırâatlerde, kelimenin harekesindeki değişiklik okunuş farkı oluştursa da anlamı ve yazılış şekli değişmez.

---

629 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/212.

630 Eseri önce Kâsım b. Sâbit yazmaya başlamış; ancak eseri bitiremeden vefat edince eseri babası tamamlamıştır. Bk. Ayşe Esra Şahyar, "Sâbit b. Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/352.

631 İbn Atıyye'nin bir grup âlim diye ismini vermediği bu gruptan bahsetmiş; ancak konunun devamında bir grup diye verdiği görüşü bir kişinin dilinden nakletmiştir. Yani es-Sarakustî bir âlimden nakilde bulunmuştur. İbn Atıyye'nin ismini vermediği bu âlimi İbn Cezerî *en-Neşr* isimli kitabında, İbn Kuteybe olarak nakletmektedir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/27.

632 Elimize ulaşan ed-Delâil fî garîbi'l-hadîs adlı eserin matbu nüshasında yedi harfle ilgili bilgi yer almamaktadır. Eserin mukaddimesinin ve baş tarafının kayıp olduğu bilinmektedir. Buradan anlaşılan İbn Atıyye eserin kayıp olan kısmından bizlere bilgi aktarmaktadır. Bk. Kâsım b. Sâbit b. Hazm es-Sarakustî, *ed-Delâ'il fî ġarîbi'l-hadîs*, thk. Muhammed b. Abdullah el-Kannâs (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 2001), 1-1200; Şahyar, "Sâbit b. Hazm", 35/352.

Örnek: "هُنَّ أَطْهَرُ" "hünne etheru"[633] "Onlar daha temizdir." Aynı kelimenin "هُنَّ أَطْهَرَ" "Hünne ethera" şeklinde okunması mümkündür; ancak bu değişiklik anlam farklılığına yol açmaz.

2. Harekesiyle anlamı değişen; ancak yazılışı aynı kalanlar: Bu kırâat farklılığı, harekenin değişmesiyle anlamın farklılaşmasına yol açar. Harekenin farklı okunması anlamı değiştirmektedir; ancak kelimenin yazılış şekli yani görünüşü aynıdır. Örnek: رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ اَسْفَارِنَا "Rabbenâ bâid" "Rabbimiz! Konak yerlerimizin arasını uzaklaştır."[634] Aynı âyet رَبَّنَا بَاعَدَ بَيْنَ اَسْفَارِنَا "Rabbenâ bâade" "Rabbimiz! Konak yerlerimizin arasını uzaklaştırdı." Görüldüğü gibi harekedeki farklılık, dua ile haber verme arasındaki anlam değişikliğine neden olmaktadır.

3. Yazılışı aynı olan; ancak harf değişimi ile anlamı değişenler: Bu kırâat türünde, kelimenin yazılışı değişmeden harflerinden birinin farklı telaffuz edilmesiyle anlam değişmektedir. Örnek: "نُنْشِزُهَا" "nünşizühâ" "Onları bir araya getiriyoruz."[635] Bu kelime ilk zamanlar hareke ve noktalar olmadığı için "نُنْشِرُهَا" "nünşiruhâ" "Onları diriltiyoruz." şeklinde okunabilmekteydi. Burada "toplamak" ve "diriltmek" gibi iki farklı anlamın ortaya çıktığı görülmektedir.

4. Yazılışı değişen; ancak anlamı aynı kalanlar: Bu tür kırâatlerde, kelimenin yazılışı farklı olmasına rağmen, ifade ettiği anlam aynıdır. Örnek: كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ "Atılmış renkli yün gibi"[636] bu âyetin "كَالصُّوفِ الْمَنْفُوشِ" "Atılmış yün gibi" şeklinde okunmasıdır. Bu örnekte "ihn" renkli yün ve "sûf" yün kelimeleri birbirine yakın anlamlar taşımaktadır.

5. Yazılışı ve anlamı değişenler: Bu grupta hem kelimenin yazılışı yani görünüşü hem de anlamı değişmektedir. Örnek: وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ "ve talhin mendûdin" "salkım salkım dizili muz ağaçları"[637] bu âyetin "وَطَلْعٍ مَنْضُودٍ" "ve tal'in mendûdin" "salkım salkım dizili hurma ağaçları" şeklinde okunmasıdır. Görüldüğü üzere kelimenin görünüşünün değişmesiyle muz ağacı ile hurma ağacı arasında bir anlam değişikliği oluşmaktadır.

6. Kelimelerin yer değiştirmesiyle oluşanlar: Bu kırâat farklılığı, âyet içinde kelimelerin sıralamasının değişmesiyle ortaya çıkar. Örnek: وَجَآءَتْ سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ بِٱلْحَقِّ "ve câet sekratü'l-

633 Hûd 11/78.
634 Sebe 34/19.
635 el-Bakara 2/259.
636 el-Kâria 101/5.
637 el-Vâkıa 56/29.

mevti bi'l-hakkı" "*Ölüm sarhoşluğu bir hakikat olarak insana gelir.*"[638] bu âyetin وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ "v*e câet sekratü'l-hakkı bi'l-mevti*" "*Hakikat sarhoşluğu ölüm ile insana gelir.*" şeklinde okunmasıdır. Burada "ölüm sarhoşluğu" ve "hakikat sarhoşluğu" ifadelerinin yer değiştirmesiyle üslup farklılığı oluşmaktadır.

7. İlave ve eksiklik yoluyla meydana gelen farklılıklar: Bu kırâat farklılığı, âyet içinde bazı kelimelerin eklenmesi veya eksiltilmesiyle ortaya çıkar. Örnek: تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً "tis'un ve tis'ûne na'ceten", *"doksan dokuz koyun"*[639] bu âyetin تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً أُنْثَى "tis'un ve tis'ûne na'ceten ünsâ", *"doksan dokuz dişi koyun"* şeklinde okunmasıdır.[640] İbn Atıyye, Sarakustî ve Bâkıllânî'den yaptığı nakille "yedi harfin" bu yedi kısımdan birine gireceğini söylemektedir.

c. Yedi Kapı Rivâyetinin Yedi Harf Bağlamındaki Konumu

İbn Atıyye, Bâkıllânî'nin yedi harfin izahında şu hadisi naklettiğini söyler.[641] "Şüphesiz bu Kur'ân, yedi kapıdan yedi harf üzere indirilmiştir: Nehiy, emir, helâl, haram, muhkem, müteşâbih ve misaller. O hâlde helâlini helâl kabul edin, haramını haram sayın, emirlerine uyun, yasaklarından sakının, muhkem olan âyetlerinden ibret alın ve müteşâbih olanlarına iman edin."[642] İbn Atıyye bu hadisle kastedilenin yedi harfin izahı olmadığını söylemektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in bu hadisteki yedi harf ifadesinin, kırâat farklılıkları bağlamında ele alınmaması gerekir. Bu hadiste geçen "harf" kelimesi, Arap dilinde yön, tarz, metot ve yol anlamında kullanılmıştır. Buna benzer bir kullanım, Kur'ân-ı Kerîm'de de yer almaktadır. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللهَ عَلٰى حَرْفٍ "*Yine insanlar içinde kimileri vardır ki, Allah'a bir yönden kulluk ederler.*"[643] Bu âyette geçen "حَرْفٌ" "harf" kelimesi, "yön, tutum" anlamında kullanılmış olup, burada kastedilen iman konusunda tereddütlü ve şüpheli bir hâlde bulunmaktır. Yani kişi

638 Kâf 50/19.
639 Sâd 38/23.
640 İbn Atıyye'nin vermiş olduğu bu bilgiyi benzer ifadelerle İbn Abdilber ve Bâkıllânî eserlerinde zikretmişlerdir. Bk. İbn Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 5/605, 611; Bâkıllânî, *el-İntisâr*, 1/385, 389; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Salim Muhammed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/483, 483.
641 Bâkıllânî, *el-İntisâr*, 1/358.
642 İbn Abdilber *et-Temhîd* adlı eserinde Bu hadisin muhaddisler nezdinde sabit olmadığını söyler. Ebû Seleme b. Abdurrahman'ın İbn Mes'ûd ile karşılaşmadığını ve oğlu Seleme'nin kendisiyle delil getirilecek kimselerden olmadığını söyler. Bu hadisin, isnad açısından zayıflığı üzerinde ittifak edilen bir hadis olduğunu ve bazı ilim ehli tarafından reddedildiğini söyler. Bk. İbn Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 5/585.
643 el-Hac 22/11.

şüpheyle, kesin bir bağlılık göstermeden ibadet etmekte ve imanında kararsız davranmaktadır. İbn Atıyye bu hadisin anlamını "Kur'ân yedi kapıdan indirilmiştir; helâli açıklama, haramı bildirme, emir verme, yasak koyma, müjdeleme, uyarma ve misaller getirme." şeklinde izah etmektedir.[644] İbn Atıyye'nin hadisi Taberî gibi tefsir ettiği görülmektedir. Taberî, Kur'ân'ın cennetin yedi kapısından indiğini bildiren hadisi, bu bağlamda ele alarak ayrıntılı biçimde açıklamıştır. Taberî, Yüce Allah, Hz.Peygamber ve ümmetini, onlara kitabını yedi farklı vecih üzere indirmekle özel kıldığını söyler. Bu vecihler, onları Yüce Allah'ın rızasına ulaştıran ve eğer bunları ikame ederlerse cenneti kazanmalarını sağlayan vesilelerdir. Kur'ân'ın bu yedi vechinden her biri, cennet kapılarından birine açılan bir kapıdır. Çünkü her bir vecih doğrultusunda amel eden kimse, cennetin kapılarından birinde amel etmiş ve onunla cenneti kazanmayı istemiş olur. Allah'ın kitabında emrettiği şeylerle amel etmek, cennet kapılarından bir kapıdır. Allah'ın yasakladığı şeylerden sakınmak, bir diğer cennet kapısıdır. Allah'ın helâl kıldıklarını helâl kabul etmek, üçüncü bir cennet kapısıdır. Allah'ın haram kıldıklarını haram saymak, dördüncü bir cennet kapısıdır. Kur'ân'ın muhkem olan hükümlerine iman etmek, beşinci bir cennet kapısıdır. Allah'ın bilgisini kendisine has kıldığı, kullarına bildirmediği müteşâbih âyetlere teslim olmak ve bunların hepsinin Rabbi'nden olduğuna inanmak, altıncı bir cennet kapısıdır. Kur'ân'daki misallerden ibret almak ve öğütlerinden ders çıkarmak, yedinci bir cennet kapısıdır.[645] İbn Atıyye ve Taberî'ye göre bu hadiste geçen Kur'ân'ın yedi vecih üzere indirilmesi ifadesi, ibadet, inanç, ahlâk ve hukuk alanlarında Müslümanlara rehberlik eden yedi temel ilkeyi temsil etmektedir. Her bir vecih, Müslümanları Allah'ın rızasına ulaştıran ve cennete götüren bir yol olarak görülmektedir. Hadiste geçen "Kur'ân cennetin yedi kapısından indirilmiştir." ifadesi, her bir vecih ile amel eden kimsenin cennete açılan bir kapıyı takip ettiği anlamına gelmektedir. Bu hadisin "yedi harf" bağlamındaki kırâat farklılıklarıyla ilişkilendirilmesi doğru değildir.

644 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/43, 44.
645 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/64.

d. Yedi Harf Ruhsatının Neshine Dair Görüşler

İbn Atıyye, Bâkıllânî'nin "yedi harf" hakkında şu hadisi de zikrettiğini söyler:[646] "*Ey Übey! (b. Ka'b). Kur'ân bir veya iki harf üzere bana okundu, ardından melek bana artırdı ve nihayet yedi harfe ulaştı. Bu harflerden her biri anlaşılır ve yeterlidir.*[647] *Sen "غَفُورٌ رَحِيمٌ" "ğafûrun rahîmün" yerine, "سَمِيعٌ عَلِيمٌ" "semîun alîmun" veya "عَلِيمٌ حَكِيمٌ" "alîmun hakîmun" dersen de olur. Azap âyetini rahmet âyetiyle, rahmet âyetini azap âyetiyle bitirmediğin sürece böyle okuyabilirsin*."[648] Bâkıllânî'ye göre hadiste geçen "yedi harf", geride geçen yedi kapı hadisindeki nehiy, emir, helâl, haram, muhkem, müteşâbih ve misaller ile aynı değildir. Kırâat farklılıkları, lafız, i'rab, takdim ve tehir hususundaki yedi tür ihtilaf da olmadığı anlaşılmaktadır. Aksine, bunlar, Yüce Allah'ın isimlerinin yedi farklı anlamı ve yedi farklı ifade şeklidir. Yani, Kur'ân'ın bir yerinde geçen Allah'ın bir isminin yerine, anlam bakımından ona yakın olan başka bir ismin okunmasına müsaade edilmesi söz konusudur. Örneğin; "غَفُورٌ" (Bağışlayan) yerine "رَحِيمٌ" (Merhamet eden) isminin okunması gibi. Bu yedi harfin hükmü halen geçerli midir? Onun tefsirinde rivâyet edilenler dikkate alındığında, 'Gafûr' yerine 'Rahîm', 'Hakîm' yerine 'Alîm', 'Azîz' yerine 'Alîm' demek câiz olur mu? Ancak azap ile rahmeti veya rahmet ile azabı değiştirmezsek, bunun hükmü devam eder mi? Allah'ın bu isimlerinden biri yerine, onunla aynı anlama gelen veya anlamı farklı olan bir isim konulabilir mi?

Bâkıllânî'ye göre sorunun izahı şu şekildedir: "Eğer bu rivâyet sahih ve sabit olmuşsa, bu hükmün başlangıçta genel ve serbest olduğu; ancak daha sonra nesh edildiği ve insanlardan Yüce Allah'ın isimlerini herhangi bir âyet veya makamda başkasıyla değiştirmemelerinin istendiği anlaşılır. İster aynı anlama gelen bir isim olsun, ister farklı bir anlam taşısın, bu değişikliğin câiz olmadığı konusunda Müslümanlar ittifak

---

646 İbn Atıyye hadisi *el-İntisâr'*da geçtiği şekliyle yazmayıp kısaltarak almıştır. Bk. Bâkıllânî, *el-İntisâr*, 1/369.

647 Hadiste geçen şâfî ve kâfî olmasıyla ilgili Sehârenpûrî şu bilgileri verir: Cehalet hastalığına karşı en etkili ilaçtır. Dini hükümleri öğrenmede, müminlerin kalplerine huzur ve aydınlık vermede, onlara ihtiyaç duydukları manevi desteği sunmada şifadır. Namaz ibadetini yerine getirirken insan için yeterlidir ve kılavuzdur. Hz. Peygamber'in peygamberliğinin hakikatini tasdik etmede, inanmayanların akıllarında beliren tereddütleri gidermede güçlü bir delildir. Aynı zamanda, hakikati inkar edenler için açık ve kesin bir kanıttır, onları ilâhî gerçeklerle yüzleştiren bir belgedir. Bk. Halîl b. Ahmed b. Mecîd Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fî ḥalli Ebî Dâvûd* (Hindistan: Merkezü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan en-Nedvî li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2006), 6/198.

648 Hadis sahihtir. Bu rivâyetin Übey b. Ka'b'dan gelen birçok tarîki olmakla birlikte İbn Atıyye'nin almış olduğu rivâyete en yakın olanı Ebû Dâvûd'un Sünen'inde geçmektedir. Bk. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Fedâilü'l-Kur'ân", 9 (No. 1477).

etmişlerdir. Bu nedenle "قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ" yerine "قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ الْبَشَرِ" demek câiz olmaz. Bundan anlaşılıyor ki, bu uygulama başlangıçta serbest bırakılmış, ancak daha sonra nesh edilmiştir. İslâm'ın ilk dönemlerinde bir kelimenin yerine, anlam olarak farklı olan bir kelime kullanılmasına izin verilmiş olabilir. Örneğin, 'Alîm' yerine 'Kadîr', 'Gafûr' yerine 'Rahîm' denilmesi gibi. Ancak bu uygulama daha sonra nesh edilmiştir. Fakat, bir kelimenin yerine, onun tam zıddı olan bir kelimeyi koymak, örneğin 'Gafûr' (bağışlayan) yerine 'Şedîdü'l-İkâb' (azabı şiddetli) demek, icma ile hiçbir zaman câiz olmamıştır."[649]

e. Yedi Harfin Kur'ân'daki Kapsamı

Bâkıllâni, Kur'ân'daki âyetlerin ne kadarının yedi harf üzere indirildiğinin kesin olarak bilinmediğini söyler. Kırâat farklılıklarının birçok yerde bulunduğu bilinmektedir. Eğer sadece bir kelimenin bile yedi şekilde okunması sabit olsa hadisin anlamının yerine geleceğini söyler. Bâkıllânî, bu hadisin anlamını yorumlarken, Kur'ân'ın tamamının veya büyük bir kısmının yahut büyük bir kısmına yakın bir bölümünün yedi farklı kırâat yöntemiyle okunabileceğini ifade ettiğini söyler. Bu yorum, insanların "Hz. Osman ve ona tabi olanların kırâati, Abdullah bin Mes'ûd'un kırâatinden farklıdır", "Übey bin Ka'b'ın kırâati, Zeyd bin Sâbit'in kırâatinden başkadır" veya "Falan kişi, Âsım'ın kırâatiyle okuyor, Hamza'nın kırâatiyle değil" şeklindeki sözleriyle anlatılmak istenen manaya uygundur. Yani bu ifadeler, Kur'ân'ın büyük bir kısmının farklı kırâat yöntemleriyle okunduğunu göstermektedir. Bâkıllânî, Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiği ifadesinin, yalnızca bir veya iki kelimenin yedi farklı şekilde okunmasıyla sınırlı olmasını uzak bir ihtimal olarak değerlendirmektedir. Zira "Kur'ân yedi harf üzere indirildi" şeklindeki bir ifade, dil kullanımında genellikle Kur'ân'ın tamamını yahut en azından büyük bir kısmını kapsayacak şekilde anlaşılmaktadır.[650]

Bâkıllânî, "yedi harf" hadisinin yorumlanması hususunda iki temel yaklaşımı nakletmektedir. İlk gruba göre hadis, Kur'ân'daki ihtilaflı her kelimenin mutlak surette yedi farklı vecihle okunmasını gerektirmektedir. Bu görüşü savunanlar, şayet her kelimede bu sayıya ulaşılamazsa hadisin anlamsız kalacağını öne sürerek, tespit edilemeyen okuyuşların aslında mevcut olduğunu; ancak nakil eksikliği sebebiyle günümüze ulaşmadığını iddia etmişlerdir.

---

649 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/44; Bâkıllânî, *el-İntisâr*, 1/369, 370.
650 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/44; Bâkıllânî, *el-İntisâr*, 1/378.

Öte yandan, hadisin zahiri manasının Kur'ân'ın tamamını veya büyük bir kısmını kapsamadığını savunan ikinci grup ise daha esnek bir yaklaşım benimsemiştir. Bu görüşe göre, Kur'ân içerisinde sadece birkaç kelimenin bile yedi farklı şekilde okunduğunun ispatlanması, hadisteki "yedi" ifadesinin tahakkuk etmesi ve hükmün geçerliliği için yeterli görülmektedir.[651]

f. Yedi Harf Meselesinde Lehçe Yaklaşımı

"Kur'ân yedi harf üzere indirildi" hadisi, İslâm âlimleri arasında farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu yorumlardan biri, Kur'ân'ın yedi ayrı Arap lehçesiyle indirildiği görüşüdür. Ancak bazı âlimler bu anlayışı eleştirmiştir. Bu bağlamda Ebu Bekr el-Bâkıllânî, yedi harf meselesinin sadece lehçelere indirgenemeyeceğini savunarak, söz konusu hadisi bu şekilde yorumlayan âlimlerin görüşünü isabetsiz bulmuştur. Yedi harf hadisinin "lehçe" merkezli yorumunun ilmî arka planı ele alınacak, Bâkıllânî ile İbn Atıyye arasında bu meseleye dair ortaya çıkan yorum farkları karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir.

Bâkıllânî, Übey b. Ka'b'ın naklettiği "yedi harf" hadisini bir grup âlimin Kur'ân'ın yedi farklı lehçe üzere indirildiği şeklinde yorumladığını söyleyerek bu görüşü yanlış olarak değerlendirir. Çünkü yedi harf meselesi sadece yedi lehçeden ibaret değildir. Eğer "lehçe" kavramından, bir dil içinde mevcut olan farklı kelime kullanımları ve sözcük çeşitliliği kastediliyorsa, yani, Kur'ân'da yer alan bazı meselelerin, yedi farklı anlatım tarzı ile sunulması durumu, yedi harf hadisinin içeriğine uygun olabilir. Bâkıllânî, "yedi harfin" yedi lehçeden ibaret olmadığına delil olarak Hz. Ömer, Übey b. Ka'b, Hişâm b. Hakîm ve İbn Mes'ûd'un aynı lehçeyi konuşmalarına rağmen, Kur'ân'ı farklı okuyup birbirlerinin kırâatini yadırgamasını örnek olarak gösterir. Eğer Kur'ân, tamamen farklı yedi lehçede indirilmiş olsaydı, Arapça'nın içinde bu farklılık doğal karşılanır, kimse bunu yadırgamazdı. Oysa bu sahâbîler aynı lehçeyi konuşmalarına rağmen kırâat farklılıklarını garipsemişlerdir. Bu sahâbîler, birbirlerinin okuyuşlarını Hz. Peygamber'e sorana kadar başlangıçta kabul etmemişler, hatta yanlış bulmuşlardır. Buna rağmen, Hz. Peygamber, bu farklı kırâatlerin her birini doğru olarak tasdik etmiştir. Dolayısıyla "yedi harf" ifadesiyle kastedilen, yedi farklı lehçe değil; aksine, aynı lehçenin içinde yer alan yedi farklı kelime, ifade biçimi ve kırâat tarzıdır. Kur'ân'ın bu farklı şekillerde

[651] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/44.

okunmasına bizzat Hz. Peygamber'in izin vermesi ve bunun, Yüce Allah tarafından indirildiğini bildirmesi de bu görüşü desteklemektedir. Nitekim Hz. Peygamber, "*Kolayınıza geldiği gibi okuyun, ondan kolayınıza geleni okuyun*." buyurarak kırâat farklılıklarının meşruiyetini ortaya koymuştur. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın anlaşılmasını kolaylaştırmaya yönelik talebi doğrultusunda, Arap lehçelerindeki çeşitlilik ilâhî hitaba dâhil edilmiş; böylece Kur'ân'ın tamamı yahut büyük bir bölümü, yedi farklı kırâat ve üslûp üzerinden okunabilir kılınmıştır.[652] Bâkıllânî konuyu şöyle özetlemiştir: Kur'ân-ı Kerîm, lehçe farklılıkları, i'râb değişiklikleri, kelimelerin yazılışındaki ve kullanımındaki farklılıklar açısından yedi harf üzerine indirilmiştir. Her bir değişikliğin tek bir âyet veya sûrede toplandığını kesin bir şekilde ifade etmek mümkün değildir. Bu çeşitlilik, belli bir noktada toplanmamış, yani lehçe farkları, i'râb değişiklikleri, kelimelerin farklı okunması ve yazılması gibi hususlar, Kur'ân'ın tamamında veya büyük bir bölümünde dağınık bir şekilde yer almaktadır.[653]

İbn Atıyye "yedi harf" konusunda Bâkıllânî'nin görüşlerini nakletmiş, sonra da bu görüşleri tartışmıştır. Bir grup âlimin Übey b. Ka'b'ın naklettiği hadisi, Kur'ân'ın yedi farklı lehçe üzere indirildiği şeklinde yorumlamalarını Bâkıllânî'nin hata olarak görmesini, İbn Atıyye tartışmaya açık olarak yorumlamaktadır. Bâkıllânî'nin de son olarak kabul ettiği ve "Genel olarak şöyle deriz..." ifadesiyle belirttiği görüş, Arap kabilelerinin dillerindeki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Kur'ân onların diliyle inmiştir ve bu farklılık Araplar arasında iletişimi tamamen engelleyecek kadar öyle büyük bir uçurum teşkil etmez ki bir kabile diğerinin sözünü tamamen anlayamaz hale gelsin. Örneğin Kureyş kabilesi bir kavramı ifade etmek için belirli bir kelimeyi kullanırken, Hüzeyl kabilesinin aynı anlamı ifade ederken farklı bir kelime tercih etmesi, Sa'd bin Bekr kabilesinin ise başka bir kelimeyi kullanması şeklinde gerçekleşir. Ancak bütün bunlar neticede Arapçanın kapsamı içinde kalan kullanımları olup kendi sözlü ifadeleri ve lehçeleri arasındaki farklılıklardan ibarettir. İbn Atıyye Bâkıllânî'ye cevap vererek Kur'ân'ın yedi farklı lehçe üzere indirildiği şeklindeki yorumu yanlış olarak görmediğini belirtir.

İbn Atıyye, Bâkıllânî'nin Hz. Ömer, Übey b. Ka'b, Hişâm b. Hakîm ve İbn Mes'ûd'un aynı lehçeyi kullandıkları yönünde yaptığı istidlalin de eleştiriye açık olduğunu

652 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/44; Bâkıllânî, *el-İntisâr*, 1/379.
653 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/44; Bâkıllânî, *el-İntisâr*, 1/384.

söyleyerek şu şekilde itiraz eder: Hz. Ömer'le Hişâm b. Hakîm Kureyşli, Übey b. Ka'b Ensardan, İbn Mes'ûd ise Hüzeyl kabilesindendir. Kureyş Kabilesi'nin kendi ifadelerinde benimsediği üslup, Ensar'ın konuşma tarzından farklı olabilir, Hüzeyl kabilesinin dili de Kureyş ve Ensar'ınkinden ayrılabilir. Bu durumda her ne kadar bu şahıslar Arap dili çerçevesinde konuşsalar da dilleri ve kullandıkları ifadeler tamamen aynı olmayabilir.[654] Kur'ân'daki yedi harf konusundaki ihtilaf da anlattığımız tarzda bir ihtilaftır. Bahsi geçen sahâbîlerin lehçeleri her zaman birebir aynı olmayabilir. Dahası, onların tamamını tek bir kabileye mensup kabul edip aynı lehçeyi konuştuklarını varsaysak bile, Kur'ân'ı okurken aralarında yaşanan farklılıklar, "Kur'ân yedi lehçe üzere indirildi" görüşü aleyhine bir delil oluşturmaz. Çünkü onların birbirlerini yalanlamaları ve kırâat farklılıkları konusundaki ihtilafları, işittikleri kelimelerin kendi dillerine yabancı olmasından kaynaklanmamaktadır. Yani itirazları, duydukları kelimenin kendi kabilelerinin dilinde bulunmaması nedeniyle değil, bizzat Hz. Peygamber'in kendilerine öğrettiği kırâatten farklı bir kırâat duymalarından ileri gelmektedir. Hatta Hz. Peygamber'in onlara, kendi kabilelerinin dili ve alışkanlıkları dışında bir kırâat öğretmiş olması da ihtimal dâhilindedir.[655]

İbn Atıyye, Bâkıllânî'nin "Kur'ân yedi lehçe üzere indirildi" hadisi bağlamında reddettiği görüşü şu şekilde açıklamaktadır: Yedi harf, Arap lehçelerinin tamamını ya da yalnızca yedi farklı kabilenin lehçelerini ifade etmesi ve her kabilenin Kur'ân'ın tamamını yalnızca kendi lehçesiyle okuması şeklindeki izaha itiraz etmektedir. Yani Bâkıllânî her kabileye özel bir lehçede Kur'ân'ın indirildiği yorumuna karşıdır. Ona göre hadiste kastedilen Hz. Peygamber Kur'ân'da farklı şekillerde, bazen lehçe yönünden, bazen i'rab açısından ve başka yönlerden ortaya çıkan çeşitli okuyuş şekillerini saymayı kastetmiştir. Şüphesiz ki, bu farklı okuyuş şekilleri ve yöntemleri, Kur'ân'ın indirildiği dil topluluğu içinde yer alan farklı ifadelerden kaynaklanmaktadır. Bu da "lehçeler arasındaki farklılık" olarak adlandırılır. Yani Kur'ân, Arap kabileleri arasındaki lehçe farklılıkları nedeniyle çeşitli okuma biçimleriyle indirilmiş ve Hz. Peygamber, "yedi harf" ifadesiyle bu farklılıkları kastetmiştir. Ya da Hz. Peygamber'in hadisteki kastı, Arap toplumunun büyük çoğunluğunu ve önde gelen kabilelerini saymak istemiştir. Yani Arapların ana kabilelerinden olup sayıları yedi olan Mudar kabilelerinin lehçeleriyle Kur'ân'ın

654 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/45.
655 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/45.

indirildiğidir. Bu görüş Kur'ân'ı anlamada ve okumada daha fazla genişlik ve kolaylık sağladığı için hadisin daha kapsamlı bir yorumu olarak değerlendirilmektedir. Yedi kabile sınırlı; ancak nahiv ve vecih farklılıkları sınırsızdır, yani tam olarak yedi rakamıyla sınırlandırılması mümkün değildir. Hz. Cebrail'in, Hz. Peygamber'e yedi vecihten daha fazla okuyuş tarzı öğretmiş olması da ihtimal dâhilindedir. Yedi farklı lehçe yorumuna göre yedi kabilenin belli sayıyla sınırlı olmayan okuyuşu yorumu hadisi daha kapsamlı hale getirmektedir.[656]

g. Yedi Harfin Kaynağı: Nebevî Talim ve Rivâyet Temeli

İbn Atıyye, yedi harf meselesinin ictihâdî bir alan olmadığını, aksine tamamen nakle dayalı bir yapı arz ettiğini vurgular. Ona göre bir kırâat biçiminin sahih kabul edilebilmesi için, onun doğrudan Hz. Peygamber'den nakledilmiş olması zorunludur. Bu bağlamda, Kur'ân'daki bir kelimenin veya ifadenin, Arap kabilelerinin kendi dil yapılarına ve kullanım alışkanlıklarına göre seslendirilmesi veya yorumlanması yeterli değildir. Aksine, eğer bir kelimenin farklı bir şekilde okunması söz konusuysa, bunun Hz. Peygamber'den kesin olarak rivâyet edilmiş olması gerekir. Başka bir ifadeyle, "yedi harf" meselesi, kabilelerin kendi dil özelliklerine göre geliştirdiği ictihâdî bir kırâat biçimi değildir. Bilakis, bu farklı kırâat şekilleri doğrudan vahiy yoluyla belirlenmiş ve ilâhî iradeye dayanan okuma çeşitidir.[657]

h. Kur'ân'ın İndirildiği Lehçeler ve Kabileler

İbn Atıyye, birçok âlimin hadisin manasını, Kur'ân'ın yedi lehçe üzere indirildiği şeklinde yorumladığını söyler.[658] Bâkıllânî'nin açıklamalarından, onun da aynı görüşte olduğu izlenimine sahip olmuştur.[659] İbn Atıyye, yedi lehçenin hangi kabileler olduğu hakkında âlimler arasında görüş birliği olmadığını söyler. Bazı âlimler, Hz. Peygamber'in "Kur'ân yedi harf üzere indirildi" hadisini daha iyi açıklayabilmek için, bu yedi harfin hangi Arap kabileleriyle bağlantılı olduğunu belirlemeye çalışmışlardır. Bu süreçte, kabilelerin yaşadığı bölgeler, Hz. Peygamber'in doğup büyüdüğü topraklara olan

656 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/45.
657 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/45.
658 Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyn b. Abdillâh el-Âcurrî, *Kitâbü'ş-Şerîʿa*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dümeycî (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1999), 1/470; el-Kāsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî Ebû Ubeyd, *Ġarîbü'l-ḥadîṯ*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân (Matbaatü Dâireti'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1964), 3/159; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/40.
659 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/45.

yakınlıkları ve Arap Yarımadası'nın coğrafi yapısı göz önünde bulundurulmuştur. Ancak bu konuda âlimler arasında farklı görüşler ortaya çıkmış ve kabilelerin tespitinde ihtilaflar yaşanmıştır.

İbn Atıyye Kur'ân'ın indirildiği lehçelerin temelini oluşturan kabilelerin başında, Hz. Peygamber'in mensubu olduğu Kureyş kabilesini yerleştirir. Ardından, çocukluk yıllarını geçirdiği Benî Sa'd b. Bekr kabilesi gelir. Çünkü Hz. Peygamber, sütanne olarak bu kabileden bir kadının himayesine verilmiş ve onların arasında büyümüştür. Gençlik ve yetişkinlik dönemlerinde ise, Mekke'ye yakın olan ve burayla sürekli etkileşim içinde bulunan Kinâne, Hüzeyl, Sakîf, Huzâa, Esed, Dabbe gibi kabilelerle temas halinde olmuştur. Bu kabileler, hem coğrafi konumları hem de Mekke ile olan güçlü ilişkileri sebebiyle Hz. Peygamber'in dilini ve konuşma tarzını etkilemiştir. Bu kabilelerden sonra ise Temîm, Kays ve onların çevresinde bulunan diğer kabileler gelir. Bunlar, Arap Yarımadası'nın iç kesimlerinde yaşayan kabilelerdir ve lehçeleri de geniş bir coğrafyada etkili olmuştur. Yüce Allah, Hz. Peygamber'i risaletle görevlendirdiğinde, ona indirdiği Kur'ân'ı, Arap kabilelerinin farklı lehçelerine uygun bir şekilde vahyetmiştir. Böylece Kur'ân'ın yedi harf üzere indirilmesi, bu kabilelerin konuşma biçimlerine ve ifade tarzlarına kolaylık sağlamak amacıyla gerçekleşmiştir. Her bir harf, söz konusu yedi kabile arasında paylaştırılmış olup Kur'ân, bu kabilelerin lehçelerindeki kelime ve ifade farklılıklarını içerecek şekilde indirilmiştir.[660]

İbn Atıyye'ye göre Kur'ân'ın en yüksek fesahat seviyesinde ve yabancı unsurlardan arındırılmış bozulmamış, saf Arap lehçeleriyle indirilmesi, Yüce Allah'ın ümmete sunduğu büyük bir kolaylık ve Hz. Peygamber'e bahşettiği bir mucizedir. Yüce Allah, kutsal kitabını yedi harf üzere vahyetmiş ve bu harfler, Arap Yarımadası'nın merkezinde bulunan Hicaz, Necid ve Tihâme bölgelerinde konuşulan saf Arap lehçeleri üzerine bina edilmiştir. Bu bölgeler, diğer milletlerin dillerinden etkilenmemiş, dolayısıyla Arapçaları öz ve bozulmamış bir halde kalmıştır. Buna karşın, Yemen Arapçası, yarımadanın güneyinde yer alması ve Habeşliler ile Hintlilerin dillerinden etkilenmesi sebebiyle safiyetini kısmen yitirmiştir. Ancak, İslâm âlimlerinden Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ve Ebu'l-Abbâs el-Müberred, Yemen'de konuşulan Arapçanın da Kur'ân'ın indiği kabilelerin lehçeleri arasında yer aldığını ifade etmişlerdir.

---

[660] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/45, 46.

İbn Atıyye, Yemen lehçesinin Kur'ân'ın yedi harfi arasında yer aldığına dair ileri sürülen görüşün, Hicaz Araplarının Yemen dilinden bazı kelimeleri benimsemeleriyle ilişkili olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Örneğin, Kur'ân'da geçen "العَرِم" (el-'Arim, Büyük Sel) ve "الفَتَّاح" (el-Fettâh, çok açan) gibi kelimeler, Yemenlilerin kullandığı ifadeler arasında yer almakla birlikte, Hicaz Arapları tarafından da benimsenmiş ve yaygın bir kullanım kazanmıştır. Ancak, yalnızca Yemen Araplarının konuşma dilinde yer alan ve başkaları tarafından benimsenmeyen kelimeler Kur'ân'da bulunmamaktadır. Örneğin**,** "الزَخِيخ" (ez-Zehîh, ateş) ve "القِلُّوب" (el-kıllûb**)** gibi ifadeler, Yemenlilere özgü olup, Kur'ân'da yer almamıştır. Bu durum, yedi harf içinde Yemen lehçesinin bulunduğu iddiasının, ancak Hicaz Araplarının Yemenlilerden aldıkları bazı kelimelerle sınırlı olduğunu göstermektedir.[661]

İbn Atıyye Yemen'in dışındaki diğer bölgelerle ilgili de şu bilgileri vermektedir. Arap Yarımadası'na komşu olan Irak bölgesi, özellikle Rebîa kabilesinin yaşadığı doğu kesimi, tarih boyunca Persler, Nabatîler, Hîre Hristiyanları ve diğer yabancı topluluklarla yoğun temas hâlinde olmuş, bu da buradaki Arapçanın safiyetini kaybetmesine neden olmuştur. Aynı şekilde, yarımadanın kuzey kesiminde yer alan Şam bölgesinde, Âl-i Cefne[662], İbnü'r-Râfile ve benzeri Arap kabileleri Bizanslılarla ve İsrailoğulları mensuplarıyla yakın ilişkiler kurmuş, bunun sonucunda dilleri yabancı etkilerle bozulmuştur. Buna karşın, Arap Yarımadası'nın batısı engebeli ve dağlık bir araziye sahip olup, bu bölgede yaşayan Hüzeyl ve bazı diğer kabileler, coğrafi koşullar nedeniyle dış etkilerden büyük ölçüde uzak kalmışlardır. Bölgenin bir kısmında neredeyse hiç yerleşim bulunmadığından, buradaki Arapça, diğer bölgelerde görülen dilsel değişim ve bozulmalardan etkilenmemiştir. Bu durum, İslâm'ın yayılmasıyla birlikte, Arapça'yı muhafaza etme çabalarına yönelen Basra ve Kûfe halkının dil bilgisi ve kelime hazinesi oluştururken yalnızca Arapça'nın öz yapısını koruyabilmiş olan bu merkezi kabilelerden faydalanmaları gerçeğiyle de desteklenmektedir. Irak, Şam ve Yemen gibi yabancı dillerle iç içe geçmiş bölgelerin lehçeleri, Arap dil âlimleri tarafından dikkate alınmamış ve dil araştırmalarına dâhil edilmemiştir. Aynı şekilde, Hicaz'ın önemli şehirleri olan Mekke, Medine ve Tâif de bu süreçte göz ardı edilmiştir. Çünkü bu büyük merkezlerde,

---

661 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/46.

662 Gassan, Âl-i Cefne ve Gasasine diye bilinen kabile. Bk. Öznur Hocaoğlu, "Hz. Peygamber Dönemi ve Sonrasında Bir Misafirhane: Remle bnt. Haris ve Evinin Fonksiyonu", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 14 (27 Aralık 2022), 182.

esirler ve yabancı tüccarların fazlalığı nedeniyle Arapça safiyetini yitirmiştir. Ancak, Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde, yabancı etkiler sınırlı olduğu için bu şehirlerin Arapçaları henüz bozulmamış durumdaydı.[663]

ı. Yedi Harfin Mahiyeti

İbn Atıyye'ye göre, yedi harf hadisiyle kastedilen anlam şudur: Kur'ân toplamda yedi kabilenin lehçesiyle nâzil olmuş, yani manaların ifadesinde bazen Kureyş lehçesi, bazen Hüzeyl lehçesi ve bazen de başka bir kabile lehçesi kullanılmıştır. Kur'ân'ın bu yedi lehçe üzere indirilmesi, kelimelerin en fasih ve en veciz olanıyla ifade edilmesini sağlamıştır. Örneğin "فَطَرَ" (fatara) fiili, Kureyş kabilesi dışındaki bazı Arap kabileleri arasında "bir şeyi başlangıçta yaratmak ve ilk olarak meydana getirmek" anlamında kullanılmaktadır. Bu kelime Kur'ân'da geçtiğinde, sahâbeden Abdullah ibn Abbas bu kelimenin anlamını tam olarak idrak edememiş; ancak bir olay vesilesiyle âyette geçen fiilin anlamını kavrayabilmiştir. Rivâyete göre, bir gün iki bedevi bir su kuyusu konusunda anlaşmazlığa düşüp kimin kuyuyu ilk açtığını tartışmışlardır. Taraflardan biri, "أنا فطرتها" "Ben onu ilk açanım, ilk meydana getirenim" şeklinde bir ifade kullanmıştır. Bu konuşmayı işiten İbn Abbas, Kur'ân'da geçen "فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" "*Gökleri ve yeri yoktan var eden*"[664] buyruğunun mana ve bağlamını tam olarak kavradığını ifade etmiştir. Burada geçen "Fâtır" kelimesinin, gökleri ve yeri yoktan var eden, onları ilk kez yaratıp meydana getiren anlamına geldiğini bu vesileyle anlamıştır.[665]

Yine İbn Abbas رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ "*Ey rabbimiz! Kavmimizle bizim aramızda adaletli hükmünü ver*."[666] âyetinin anlamını bilmediğini ifade etmektedir; ancak bir gün Zî Yezen'in kızı kocasına "تَعالَ أُفَاتِحْكَ" "Gel seninle davalaşalım, mahkeme olalım." dediğini işitince, bu kelimenin yalnızca bir şeyi açmak anlamına gelmediğini, aynı zamanda hüküm vermek, muhakeme etmek ve anlaşmazlıkları karara bağlamak anlamına da geldiğini anladığını ifade etmiştir.[667]

İbn Atıyye Hz. Ömer hakkında da buna benzer bir olayı nakleder. Buna göre Hz. Ömer, Kur'ân'da geçen اَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلٰى تَخَوُّفٍۜ "*Yoksa Allah'ın kendilerini yavaş yavaş tüketerek*

663 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/46.
664 Fâtır 35/1.
665 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/46.
666 el-A'râf 7/89.
667 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 16/407.

cezalandırmayacağından emin mi oldular."[668] ifadesindeki "تَخَوُّف" kelimesinin anlamını başlangıçta tam olarak kavrayamamıştır. Bir gün yanına gelen genç bir adamın: "Babam hakkımı bana tam olarak vermeyip eksiltiyor." demesi üzerine, Hz. Ömer bu kelimenin Arap dilinde bu anlamda kullanıldığını fark etmiş; böylece söz konusu âyette geçen "تَخَوُّف" kelimesinin, Allah'ın azabı tedricî biçimde göndererek onları yavaş yavaş eksiltmesi ve azar azar cezalandırması anlamına geldiğini idrak etmiştir. Hz. Ömer bu sayede "تَخَوُّفٍ" kelimesinin sadece korkutmak değil, aynı zamanda bir şeyi azaltarak eksiltmek anlamına da geldiğini öğrenmiştir. İbn Atıyye, Kutbe b. Mâlik için de benzer bir durumdan bahseder. Kutbe b. Mâlik, Hz. Peygamber'in namazda وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ "*uzun boylu hurma ağaçları*"[669] âyetini okuduğunu işitmiş; fakat ne demek istediğini anlayamamıştır.[670] İbn Atıyye bunun gibi daha pek çok örnek bulunduğunu söyler. İbn Atıyye'nin verdiği bu bilgilerden sahâbeden bazılarının, Kur'ân'da geçen bazı kelimelerin tam manasını ancak Arapların farklı lehçelerindeki kullanımlarını işittiklerinde veya bağlam içinde gördüklerinde idrak ettiklerini görmekteyiz.[671]

Yüce Allah, Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı yedi harf üzere okuma ruhsatı vermiştir. Hz. Cebrâil, Hz. Peygamber ile yaptığı arzlarda bu harfleri i'câz ve üstün belağat içeren bir şekilde tilâvet etmiş, Hz. Peygamber de bunu ümmetine öğretmiştir. Ancak, bu ruhsat sahâbîlerin kendi lehçelerine göre istedikleri kelimeleri diledikleri gibi değiştirebileceği anlamına gelmemektedir. Eğer böyle bir serbestlik olsaydı, Kur'ân'ın i'câzı zedelenir, Yüce Allah katından indirildiği asıl şekli, değişikliğe uğrardı. Dolayısıyla, yedi harf ile kırâat izni bizzat Hz. Peygamber'e tanınmış olup, bu da ümmeti için bir kolaylık sağlamak amacıyla verilmiştir. Hz. Peygamber, sahâbeden Übey bin Kâ'b'a Hz. Cebrâil ile yaptığı bir arz doğrultusunda okuduğu gibi, Abdullah bin Mes'ûd'a da yine Hz. Cebrâil'in kendisine arz ettiği başka bir kırâat üzere okumuştur. Tüm farklı okuyuş biçimleri doğrudan Hz. Peygamber'in öğretimi ile sahâbe tarafından öğrenilmiş, sahâbîler hiçbir zaman, Kur'ân'da Hz. Peygamber'den duymadıkları vahiy dışı bir kelime değişikliği yapmamışlardır. İbn Atıyye, Hz. Peygamber'in فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ "*Kur'ân'dan kolayınıza*

---

668 en-Nahl 16/47.

669 Kâf 50/10.

670 Müslim'de bu rivâyet geçmektedir. Kutbe b. Mâlik Hz. Peygamberle birlikte sabah namazı kılmış, Hz. Peygamber namazda bu ayete kadar okumuştur. Kutbe b. Mâlik bu ayeti tekrarladığını fakat anlamını bilmediğini söyler. Bk. Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Salât", 457 (1/336).

671 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/47.

geleni okuyun."[672] buyruğu, her sahâbînin keyfî olarak Kur'ân metnini değiştirebileceği anlamına gelmediğini söyler. Herkes istediği şekilde kelimeleri değiştirecek olursa Kur'ân'ın i'câzı ve vahiy olma vasfı ortadan kalkar.[673]

Hz. Peygamber, *Sahîh-i Buhârî*'de nakledilen bir hadiste, "*Cebrâil bana Kur'ân'ı bir harf üzere okuttu. Ben ise ona tekrar müracaat ettim ve sürekli artırmasını talep ettim. O da artırmaya devam etti ve nihayetinde yedi harfe ulaştı.*"[674] buyurarak, Kur'ân'ın yedi harf üzere okuma ruhsatına sahip olduğunu bildirmiştir. Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm'in Furkan sûresi'ni farklı şekillerde okuyarak aralarında ihtilaf yaşamaları ve meseleyi Hz. Peygamber'e arz etmeleri, bu bağlamda değerlendirilmelidir. Hz. Peygamber'in her ikisine de "Cebrâil bana böyle okuttu." buyurması, kırâat farklılıklarının bizzat vahiy kaynaklı olduğunu göstermektedir. Aksi hâlde, herhangi bir kişinin dilediği gibi Kur'ân'ın kelimelerini değiştirmesi söz konusu değildir. Yine Enes b. Mâlik'in Müzzemmil sûresindeki إِنَّ نَاشِئَةَ الَّيْلِ هِيَ اَشَدُّ وَطْـئاً وَاَقْوَمُ قِيلاً "*Şüphesiz gece vakti etki ve uyum yönünden daha uygun ve sözün zihne yerleşmesi bakımından daha elverişlidir.*"[675] âyetinindeki "اَقْوَمُ" "akvemü" kelimesini değiştirerek "وَأَصْوَبُ قِيلًا" şeklinde okuması üzerine kendisine "وَاَقْوَمُ" şeklinde okuması gerektiği söylendiğinde "أَصْوَبُ أَقْوَمُ أَهْيَأُ" kelimelerinin aynı anlama geldiğini söylemesi bunun, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen kırâatlerden biri olduğunu belirtmek istediği anlamına gelir. Eğer kırâat farklılıkları sahâbîlerin kendi iradeleriyle yaptığı değişiklikler olsaydı, Yüce Allah'ın: " إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ"[676] âyetinin manası ortadan kalkardı. Ancak tüm bu farklı kıraâtler bizzat Hz. Peygamber'in Hz. Cebrâil'den öğrendiği ve sahâbîlerine öğrettiği vecihlerdir. Dolayısıyla, yedi harf ruhsatı, ümmete bir kolaylık sağlamak için verilmiş olup, Kur'ân'ın aslını bozmadan, vahiy çerçevesinde şekillenmiştir.[677]

---

672 Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭaʾ*, "Kur'ân", 5 (1/201); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/379 (No. 278); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fezâilü'l-Kur'ân", 5 (No. 4992); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Salâtü'l-müsâfirîn" 818 (1/560); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Fezâilü'l-Kur'ân", 9 (No. 1475); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Kırâât", 10 (No. 2943).

673 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/47.

674 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/206 (No. 2375); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fezâilü'l-Kur'ân", 5 (No. 4991); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Salâtü'l-müsâfirîn", 819 (1/561).

675 el-Müzzemmil 73/6.

676 "*Kesin olarak bilesiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz*." el-Hicr 15/9.

677 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/47.

II. DİRÂYET METODU

Çalışmanın bu bölümünde el-Muḥarrerü'l-vecîz'in dirâyet tefsiri boyutu üzerinde durulacak, İbn Atıyye'nin âyetleri açıklarken dirâyet açısından benimseyip takip ettiği usuller tespit edilmeye çalışılacaktır.

A. Tefsir İlmindeki Metodu

İbn Atıyye tefsir ilmindeki metodunu tefsirinin mukaddimesinde anlatmıştır. Kendisi rivâyetlere büyük önem vermiştir. Rivâyetlerle birlikte, dil bilgisi kurallarına dayanarak derin analizler yapmıştır.

Mukaddimesinde "müfessirlerin mertebeleri" başlığı altında yer alan "*Kim Kur'ân'ı kendi görüşüyle yorumlarsa isabet etse de hata etmiştir.*"[678] hadisini açıklarken, Kur'ân'ı tefsir eden kişinin, bu konuda âlimlerin söylediklerini ve nahiv ile usûl gibi ilimlerin kurallarını dikkate almaksızın, kendi düşüncesine dayanarak açıklama yapmasını eleştirmektedir.[679] Âlimlerin yorumlarının İbn Atıyye için önemi bu hadisin izahında ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple yazdığı tefsirinde kendisine kadar gelen tefsir birikimini özetlediği görülmektedir. İbn Atıyye tefsirinde rivâyet ve dirâyet metotlarını bir araya getirmiş bir kişidir. Özellikle yazmış olduğu tefsir filolojik açıklamalar ile kırâat, sarf, nahiv, belağat açısından zengin içeriğe sahiptir.

1. Lüğavî/Filolojik Tefsir Metodu

Kur'ân âyetlerini anlamada en önemli araçlardan birisi de dildir. Dil, Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve tefsir edilmesinin anahtarıdır. Süyûtî müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimlerin ilkini lügat olarak belirtmiştir. Mücahit lügat ilminin önemiyle ilgili: "Allah'a ve âhiret gününe iman eden birinin Arap lügatini bilmeksizin Kur'ân hakkında yorumda bulunması helâl değildir." demektedir. [680] Mâlik bin Enes'in, Arapça dil kurallarını bilmeyen bir kişi getirilip de Allah'ın Kitabı'nı tefsir ettiği söylenirse, onu hatasından dolayı ibretlik bir ceza ile cezalandıracağını söylemesi, lügat bilgisinin Kur'ân'ı yorumlamak için sahip olduğu önemi göstermektedir.[681] İbn Atıyye'nin tefsiri filolojik açıdan oldukça zengin bir tefsirdir. Mukaddimesinde yer verdiği ilimler genelde filolojik

---

678 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "İlim", 5 (No. 3652); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Tefsîru'l-Kur'ân", 1 (No. 2952).
679 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/41.
680 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/292; Süyûtî, *el-İtkân*, 6/2293.
681 Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/160.

tefsir konularıyla ilgilidir. Tefsirinde Arap lehçelerinden istişhâtta bulunmuş olması lügat konusundaki bilgisini ortaya koymaktadır. İbn Atıyye eserinin ilk bölümlerinde sarf, nahiv, dil, belağatla ilgili doyurucu bilgi verirken, ileriki bölümlerde tekrardan kaçınmak için "وقد تقدم" "ve daha önce … açıklanmıştı" diyerek daha önce bilgi verdiği yerlere okuyucuyu yönlendirdiği görülmektedir.[682] Mesela Nisa sûresinde geçen "ها أَنْتُمْ هؤُلاءِ"[683] ifadesiyle ilgili daha önce Âl-i İmrân sûresinde bu âyetle ilgili çeşitli kırâat vecihleri üzerinde durulduğunu söylemiş, ayrıca bu âyetin benzerinin irabı Âl-i İmrân sûresinde yapıldı diyerek okuyucuyu daha önceki yere yönlendirmiştir.[684] İbn Atıyye kelimeleri açıklarken çoğunlukla şiirden istişhâdda bulunmaktadır. Yaklaşık 1600 yerde[685] beyitlerden örnekler vermesi, onun bu alandaki ilmî birikimini ortaya koymaktadır.

a. Kur'ân'ın Harekelenmesi

Kur'ân'a dair lugavî açıklamaların ilk olarak Hz. Peygamber tarafından yapıldığı; ancak bu izahların daha çok kelimenin eş anlamlısını belirtmekle sınırlı kaldığı bilinmektedir. Sahâbe ve tâbiîn döneminde dil temelli tefsir yöntemi gelişmiş, garîb kelimelerin açıklanmasında şiirle istişhâd, kabile lehçeleri ve yabancı dillerden yararlanma gibi yöntemler benimsenmiştir. Fetihlerle birlikte farklı milletlerle temasa geçilmesi, dilde bozulmaya ve "lahn" meselesinin gündeme gelmesine yol açmıştır. Bu durum, Kur'ân okumalarındaki yanlışlıkları önlemek için dil kurallarının belirlenmesini gerekli kılmıştır. Ebü'l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688) ise Kur'ân'ı harekeleme çalışmalarıyla nahiv ilminin temellerine öncülük etmiştir.[686] İbn Atıyye mukaddimesinde, Kur'ân'ın cem edilmesi, harekelenmesi, noktalanması, hiziplere ayrılması hakkında açmış olduğu bâbta bu konu hakkında bilgi vermektedir. Kur'ân'ın cem'ini anlattıktan sonra noktalanma meselesine değinmiş; ancak noktalama işleminin nedenini açıklamamıştır. Yani fetihlerle birlikte farklı milletlerle temas ve lahn meselesine değinmemiştir. Emevî halifesi Abdulmelik b. Mervân'ın (öl. 86/705) emriyle Irak'ta tarihi bir şehir olan ve bugün mevcut olmayan Vâsıt'ta bulunan Haccâc b. Yusuf'a (öl. 95/714) bu görevin verildiğini, Haccâc'ın bu konuda büyük gayret gösterdiğini söyler. Haccâc Irak valisi iken Hasan Basrî ile Yahya

682 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/497; 4/458.
683 en-Nisâ 4/109.
684 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/110.
685 Erdem, *İbn Atiyye'nin "el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz" Adlı Eserinin Dil Özellikleri*, 88.
686 İsmail Aydın, "Meâni'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/208.

b. Ya'mer'e (öl. 89/708) noktalama ve harekeleme görevini vermiştir. Bu çalışmaların akabinde Haccâc'ın kurmuş olduğu Vâsıt şehrinde Hz. Osman'ın mushaf hattına uygun olarak halk arasında nakledilen kırâat farklılıklarının bir araya getirildiği kırâatlerle ilgili bir kitap yazılmıştır. İbn Mücahid kırâatler hakkında kendi eserini yazana kadar insanlar bu kitaptan istifade etmişlerdir. İbn Atıyye Kur'ân'ın harekelenmesi konusunda ihtilaf olduğuna işaret ederek konuyla ilgili farklı rivâyetlere de yer verir. Zübeydî (öl. 379/989) *et-Tabakât* adlı eserinde Müberred'den nakille Kur'ân'a ilk hareke koyan kişinin Ebü'l-Esved ed-Düelî olduğunu söyler. Yine Zübeydî, İbn Sirin'in (öl. 110/729) mushafı olduğunu, Yahya b. Ya'mer'in bu mushafa noktalar koyduğundan bahsetmektedir. Ebü'l-Ferec (öl. 356/ 967), Ziyad b. Süfyan'ın bu görevi Ebü'l-Esved'e verdiğini söyler. Câhiz (öl. 255/869) *el-Emsâr* adlı eserinde Kur'ân'ı ilk noktalayan kişinin Nasr b. Âsım (öl. 89/708) olduğunu, bu sebeple kendisine "Nasru'l-Hurûf" harflerin koruyucusu, düzenleyicisi denildiğini söyler.[687]

İbn Atıyye'nin verdiği bilgilerden, hareke ve noktalama işlemlerinin Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın emriyle Haccâc tarafından yaptırıldığı görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Şöyle ki bu görüşü aktarırken "وَأَمَّا شَكْلُ المُصْحَفِ وَنَقْطُهُ" mushafa hareke ve nokta konulması meselesine gelince diyerek mutlak olarak zikretmiş, diğer görüşleri de "وَذَكَرَ الجَاحِظُ, وَذَكَرَ أَبُو الفَرَجِ, وَأَسْنَدَ الزُّبَيْدِيُّ" Zübeydî şöyle nakletmektedir, şeklinde vermiştir. İbn Atıyye'nin benimsediği görüşün, mutlak olarak zikrettiği görüş olduğu anlaşılmaktadır.

b. Kur'ân'da Yabancı Kelimeler

Kur'ân'da Arapça olmayan kelime var mıdır? Nahivciler, İbrahim kelimesinde gayri munsafirlik illetini alemlik ve ucmelik olarak kabul etmektedirler. Özel isimlerde olduğu gibi cins isim olarak Kur'ân'da Arapça olmayan kelime var mıdır? Aralarında İmam Şafiî'nin de olduğu bir grup âlim ilgili âyetleri delil olarak göstererek Kur'ân'da yabancı asıllı kelimelerin bulunmadığını söylemektedirler.[688] Delil olarak şu âyetleri göstermektedirler: " وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُواْ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَأَعْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ",[689] "إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

687 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/50.

688 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Mustafa el-Bâbî, 1938), 46, 47; Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/ 8, 17; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zenîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/119, 391, 399.

689 "*Anlayabilesiniz diye biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik*." Yûsuf 12/2.

إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ " [691]"وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلۡقُرَىٰ وَمَنۡ حَوۡلَهَا وَتُنذِرَ يَوۡمَ ٱلۡجَمۡعِ لَا رَيۡبَ فِيهِۚ" [690]"ءَايَٰتُهُۥٓ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ"[692]

İbn Atıyye, mukaddimesinde Allah'ın Kitabında yer aldığı ve yabancı dillere ait olduğu ileri sürülen kelimelere dair açtığı bölümde bu meseleye temas etmektedir. Bu bağlamda, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ ve bir grup âlime göre Kur'ân'da her dilden kelimenin bulunduğu görüşünü aktarmaktadır. Ancak Ebû Ubeyde *Mecâzü'l-Kur'ân*'ında Kur'ân'da Arapça olmayan kelimenin varlığını kabul etmez.[693] Muhtemelen İbn Atıyye'nin tefsiri *el-Muharrerü'l-vecîz* istinsâh edilirken Ebû Meysere ismi Ebû Ubeyde şeklinde yazılmıştır. İbn Atıyye'nin en çok istifade ettiği eserin Taberî'nin *Câmiʿu'l-beyân* adlı tefsiri olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Taberî'nin bu eserinde Ebû Meysere'den Kur'ân'da her dilden kelimenin bulunduğunu naklettiği görülmektedir.[694] Bu da İbn Atıyye'nin almış olduğu bilginin, istinsâh hatasıyla yanlış yazıldığını teyit etmektedir.[695]

İbn Atıyye, Taberî ve bir kısım âlimlerin, Kur'ân'da Arapça dışında hiçbir yabancı kelimenin bulunmadığı görüşünde olduklarını nakleder. Bu âlimlere göre, diğer dillere nispet edilen bazı kelimeler Arapça ile başka diller arasında müşterek olarak kullanılmakta olup, bu durum söz konusu kelimelerin yabancı olduğu anlamına gelmemektedir. Taberî de bu yaklaşım doğrultusunda, Kur'ân'da geçen bazı lafızların Arapça yanında Habeşçe, Farsça veya Nebatîce gibi dillerde de aynı anlamla kullanıldığını göstermek üzere birtakım rivâyetlere yer vermektedir. Ebû Mûsâ el-Eş'arî يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ "*Size rahmetinden iki kat versin*."[696] âyetindeki "كِفْلَيْنِ" "kifleyni" kelimesinin Habeş dilinde iki kat ecir anlamında kullanıldığını söylemektedir. İbn Abbâs إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ "*Şüphesiz gece kalkışı*"[697] âyetindeki "نَاشِئَةَ" kelimesinin Habeş dilinde gece kalkmak anlamına geldiğini söylemektedir. Ebû Meysere يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ "*Ey dağlar!*

690 *"Şayet biz onu yabancı dilde okunan bir kitap olarak indirseydik mutlaka şöyle diyeceklerdi: "Âyetlerinin açık seçik anlaşılır olması gerekmez miydi?"* Fussilet 41/44.

691 *"İşte sana, Ümmülkurâ (Mekke) ve çevresindekileri uyarman ve hakkında asla şüphe bulunmayan toplanma gününün dehşetini haber vermen için böyle Arapça bir Kur'ân indirdik."* eş-Şûrâ 42/7.

692 *"Anlayıp düşünesiniz diye onu Arapça Kur'ân olarak indirdik."* ez-Zuhruf 43/3.

693 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/8, 17.

694 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/15.

695 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/51.

696 el-Hadîd 57/28.

697 el-Müzzemmil 73/6.

Onunla birlikte tesbih edin."[698] âyetindeki "أَوِّبِي" kelimesinin Habeş dilinde tesbih etmek anlamına geldiğini söylemektedir. İbn Abbâs فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ "Aslandan ürküp kaçan"[699] âyetindeki "قَسْوَرَةٍ" kelimesinin kendisine sorulması üzerine bu kelimenin Arapçada, Farsçada, Nebatîce ve Habeş dilinde aslan anlamına geldiğini söylemiştir.[700]

Taberî, sahâbîlerden gelen bu ve benzer rivâyetleri değerlendirirken bu rivâyetlerin kendi iddia ettiklerinden farklı bir anlam ifade etmediklerini söyler; çünkü onlar, bu kelimelerin Kur'ân'dan önce Arapçada kullanılmadığını veya Arapların bu kelimeleri bilmediğini iddia etmemiştir. Sadece, "Bu kelime Habeş dilinde şu anlama gelir." ya da "Bu kelime Acem dilinde şu anlama gelir" gibi ifadelerle, bazı kelimelerin farklı dillerde ortak kullanıldığını belirtmişlerdir. Diller arasında anlam ve telaffuzda benzerlikler olabileceğini kabul etmişlerdir. Nitekim Arapça ve Farsça arasında dirhem, dinar, kalem gibi hem anlam hem de telaffuzda aynı olan birçok kelime bulunmaktadır. Bu durum, diğer diller için de geçerli olabilir. Bu kelimeler için Farsçadır, Arapça değildir ya da bunlar tamamen Arapçadır, Farsça değildir veya bu kelimelerden bazıları Arapça, bazıları Farsçadır, şeklinde iddia edilmesi, kesin delillerle bu iddianın desteklenmesini gerektirir. Aksi takdirde, bu tür iddialar mesnetsiz sayılıp kabul edilemez. Doğru olan bu dillerin her biri bu kelimeleri kendi dillerinin parçası olarak kullandıklarından dolayı bu tür kelimelerin hem Arapça hem de Acemce olarak adlandırılmasıdır. Bu kelimelerin her iki dile de aynı derecede ait olduğu düşünülebilir. Bu nedenle, farklı milletlerin dillerinde ortak kullanılan kelimeler, telaffuz ve anlam bakımından benzerlik gösterdiği sürece, her iki dile de ait sayılabilir. Bu tür kelimelerin yalnızca bir dile ait olduğunu iddia eden kimse, iddiasını delille desteklemesi gerekir. Bu kelimelerin bir milletin diline mi yoksa başka bir milletin diline mi ait olduğu, kesin bir kanıt olmaksızın bilinemeyeceği gibi, bu kelimelerin her iki millete ait olduğu da kesin bir delil olmaksızın inkâr edilemez. Taberî bu açıklamasıyla bu tür kelimelerin diller arasında benzerlik gösterdiğini, bu kelimelerin yalnızca bir dile ait olmadığı veya başka bir dilden alınmadığını, bu kelimelerin Araplar, Persler yahut Habeşliler arasında müşterek kelimeler olduğunu iddia etmiştir.[701]

---

698 Sebe 54/10.
699 el-Müddessir 74/51.
700 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/51; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/13, 14.
701 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/15, 18.

İbn Atıyye Kur'ân'ın dilinin anlaşılabilir ve açık bir şekilde Arapça olduğuna vurgu yapar. Ona göre Kur'ân, apaçık Arap dili ile inmiştir. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ "açık bir Arapça ile"[702] inmiş olması itikadi açıdan da inanılması gereken bir durumdur. Kur'ân'da yer alan hiçbir kelime, Arapların anlayamayacağı yabancı dildeki bir kelime değildir. İbn Atıyye Arapların diğer uluslarla olan etkileşimlerine değinmiş, bu etkileşimlerin Arapçanın kelime dağarcığını zenginleştirdiğini iddia etmiştir. Özellikle, Mekke ve Medine'deki Araplar, ticaret yoluyla ve seyahatlerle farklı dillerle temas kurmuşlardır. Bu bağlamda, Kureyş'in ticaretle uğraşması ve özellikle bazı sahâbe ve önemli şahsiyetlerin farklı bölgelere seyahat etmeleri, Arap diline bazı yabancı kelimelerin girmesine neden olmuştur. Örneğin, Musâfir b. Ebû Amr'ın Şam'a, Ömer b. Hattâb'ın çeşitli bölgelere seyahat etmesi, Amr b. As ve Umâre b. Velîd'in Habeşistan'a gitmesi gibi olaylar, Arapların dilini başka kültürlere açmış ve bazı kelimeler bu etkileşimlerle Arapçaya geçmiştir. Araplar bu kelimeleri alıp, kendi dil yapısına uydurmuş ve kelimelerdeki bazı harfleri eksilterek veya ses değişiklikleri yaparak Arapçaya daha uygun hale getirmişlerdir. Bu süreç, yabancı kelimelerin Arapçalaşması veya Arapçaya adapte edilmesi olarak tanımlanabilir. İbn Atıyye Kur'ân'da da bu Arapçalaşmış kelimelerin yer aldığını söyler. Yani kelimelerin aslında yabancı dillerden geldiğini; ancak Arapların bu kelimeleri benimseyerek kendi dil yapılarına uydurduklarını ve bu kelimeleri diyaloglarında ve şiirlerinde kullandıklarını söyler. Bu kelimeler yaygın bir şekilde kullanılarak zamanla fasih Arapçaya dönüşmüştür. İbn Atıyye, İbn Abbâs'ın "فاطِر" kelimesinin anlamını bilmemesini örnek vererek, farklı dillerle temas sonucu Arapçaya giren bazı kelimelerin Araplar tarafından başlangıçta anlaşılamamış olabileceğini dile getirir. Bu durumu, Arapların başka bir lehçede kullanılan bir kelimeyi bilmemesine benzetir. Ona göre bu tür kelimeler, aslında yabancı kökenli olup Arapların kullanımıyla Arapçalaşmıştır. Bir dilin kelimesi, diğeriyle benzer olsa bile, çoğunlukla biri asli dil, diğeri ise sonradan etkilenmiş bir dil olur. Bu sebeple Taberî'nin, bu kelimelerin diller arasında müşterek kullanılan kelimeler olduğu görüşünü de zayıf ve uzak bir yaklaşım olarak değerlendirir. İbn Atıyye nadiren de olsa, iki dilin aynı kelimede benzerlik göstermesinin de mümkün olabileceğini söyleyerek Taberî'nin görüşünü tamamen inkâr etmemektedir. Sonuç olarak İbn Atıyye, Kur'ân dilinin kesinlikle Arapça olduğu; ancak bazen yabancı kökenli kelimelerin Arapçaya uyarlanarak kullanıldığı görüşündedir. Bu

[702] eş-Şuarâ 26/195.

kelimeler, aslında Arapçaya sonradan eklenmiş olsalar da zamanla Araplar tarafından benimsenip, dilin bir parçası haline gelmiştir. Böylece Kur'ân'da geçen bu tür kelimeler, Araplar tarafından doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanabilmektedir.[703]

c. Kur'ân'ın İ'câzı

Kur'ân'ın İ'câzı, Kur'ân'ın edebî açıdan benzersiz oluşunu, ayrıca içerdiği derin anlam ve zengin mesajları nedeniyle insanlar tarafından benzerinin ortaya konulamamasını, erişilmez üstünlüğüyle mucize oluşunu izah eden bir kavramdır. Kur'ân'ın muhteva zenginliği onun yalnızca belirli bir döneme ya da topluma gönderilmiş bir kitap olmadığını, evrensel mesaj taşıyan ilâhî bir kitap olduğunu gösterir. Hadislerde i'câzü'l-Kur'ân konusuna değinilmemiştir. İ'câzü'l-Kur'ân meselesi, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde özel bir araştırma konusu olmamış, ancak İslâm'ın yayılmasıyla birlikte yabancı kültür ve inançlardan gelen eleştiriler neticesinde özellikle hicri 3. yüzyıldan itibaren tartışılan konular arasına girdiği bilinmektedir. Tarihsel verilere göre, i'câzü'l-Kur'ân konusunu sistematik bir şekilde ilk ele alanlar, Mu'tezile âlimleri olmuştur. Bu âlimler, Kur'ân'ın dilsel ve içerik açısından mucizevi yapısını açıklamaya çalışmışlardır.[704]

İbn Atıyye, iʿcâzü'l-Kur'ân meselesine mukaddimesinde temas ederek bu konuda âlimler arasında görüş ayrılığı bulunduğunu belirtir. Ona göre bazı âlimler, Kur'ân'ın iʿcâzını Allah'ın ezelî kelâmı (kelâm-ı kadîm) olmasına bağlamış; bu sebeple insanların benzeri bir kelâm ortaya koymalarının zaten mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Bu bağlamda Araplara Kur'ân'ın benzerini getirmeleri teklif edilmiş, ancak onlar bu konuda âciz kalmışlardır. Bir diğer grup ise Kur'ân'ın iʿcâzını, içerdiği doğru bilgiler, geçmiş kavimlere dair sahih haberler ve geleceğe ilişkin gaybî bildirimlerle temellendirmiştir. İbn Atıyye'ye göre her iki yaklaşım da esas itibarıyla isabetli olmakla birlikte, bu yönler daha ziyade İslâm'ı ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul eden kimseler tarafından idrak edilebilir. Zira iman etmeyen ve küfürde ısrar eden kimseler için bu hususlar doğrudan ikna edici bir delil niteliği taşımayabilir.[705]

---

703 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/51.

704 Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403, 404.

705 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/52.

İbn Atıyye, Kur'ân'ın iʿcâzının temelini onun nazmı, lafızların dizimi ve fesahati üzerine bina etmektedir. Bu yaklaşımını özellikle nüzûl dönemindeki Arap toplumunun dil ve edebiyat alanındaki yüksek seviyesini esas alarak temellendirir. Zira Kur'ân, her bir kelimenin yerli yerinde kullanılması, anlamların akıcı ve tutarlı bir bütünlük içerisinde sunulması ve derin hikmetler içermesi bakımından insanüstü bir nitelik arz etmektedir. Kur'ân'ın bu yönü, Arap dilinin zirvede olduğu bir topluma hitap etmesine rağmen, Arapların en fasih ve belâgat sahibi olanlarının dahi benzerini ortaya koyamayacağı bir seviyede tezahür etmiştir. İbn Atıyye'ye göre bu durum, Kur'ân'ın ilâhî kaynağının en açık göstergelerinden biridir. Zira Yüce Allah, her şeyi ilmiyle kuşatmış olup, kelimelerin diziliminde hangi lafzın hangi bağlamda en uygun olduğunu eksiksiz şekilde bilmektedir. Bu sebeple Kur'ân'daki her bir kelime Yüce Allah tarafından en mükemmel biçimde yerleştirilmiştir. Buna karşılık insan, sınırlı bilgiye sahip olup unutma ve hata etme özellikleri taşır. Bu nedenle bir insanın Kur'ân'ın benzerini ortaya koyması mümkün değildir. Nitekim insanlar, kendi eserlerinde dahi mutlak bir kusursuzluk sağlayamazlar. Bir şair ya da yazar, kaleme aldığı metni defalarca gözden geçirir, düzeltir ve üzerinde uzun süre çalışır; hatta bu metni kendisi kadar fasih bir kimseye sunduğunda dahi ilave tashihlere ihtiyaç duyulabilir. Buna rağmen eserde eksiklikler kalabilmektedir. Oysa Kur'ân'da herhangi bir kelimenin çıkarılıp yerine daha güzelinin konulması mümkün değildir. Bu durum, Kur'ân'ın beşerî değil, ilâhî bir kaynaktan geldiğinin açık bir delilidir.[706]

İbn Atıyye bazı âlimlerin, Kur'ân'ın mucizesini "sarfe" teorisi ile açıkladığına değinir. Bu teoriye göre, Araplar aslında Kur'ân gibi bir söz söyleyebilme yeteneğine sahip oldukları halde Yüce Allah'ın onları bu yetenekten alıkoyduğunu iddia etmektedirler. İbn Atıyye'ye göre Kur'ân'ın benzerini getirmek zaten insanın kapasitesini aşan bir şeydir. Yani bu konuda ilahî bir engellemeye gerek olmadığını söyleyerek bu görüşü reddetmektedir.[707]

İbn Atıyye'nin sarfe teorisine kısaca değindiğini görmekteyiz. Süyûtî sarfe teorisi hakkında şunları söyler. Nazzâm'a göre, Kur'ân'ın mucize oluşu, nazmının yani dilsel yapısının olağanüstü olmasından kaynaklanmaz. Yüce Allah Arapları, Kur'ân'a benzer bir şey ortaya koymaktan alıkoymuş ve akıllarını bu hususta kullanmalarını engellemiştir.

[706] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/52.
[707] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/52.

Yani Araplar, aslında Kur'ân'a benzer bir şey yazabilecek güçte olmalarına rağmen Yüce Allah, onların bu kabiliyetlerini engellemiştir. Bu sebeple onlar bu engellenme nedeniyle Kur'ân'ın benzerini ortaya koyamamışlardır. Nazzâm'ın bu iddiasına göre Kur'ân diğer mucizeler gibi mesela ölüleri diriltme mucizesi gibi bir mucize olmaktadır. Süyûtî bu görüşü eleştirmektedir. "قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا"[708] Bu âyetin, insanların ve cinlerin, güçleri yerinde olduğu hâlde Kur'ân'ın bir benzerini getiremeyeceklerini açıkça ifade ettiğini söylemektedir. Eğer onların bu kabiliyetleri ellerinden alınmış olsaydı, onların bir araya gelmelerinin hiçbir anlamı kalmazdı. Bu durum, ölülerin bir araya gelip bir şey yapmaya çalışması kadar anlamsız olurdu. Ölülerin bir iş yapmaktaki acizliği, hatırlatılmaya değer bir durum değildir; çünkü bu, zaten bilinen bir gerçektir. Aynı şekilde, eğer Araplar Kur'ân'a benzer bir şey ortaya koyma yeteneğinden tamamen yoksun bırakılmış olsalardı, onların acizlikleri Kur'ân'ın mucizevî yönünü ispatlamazdı. Kur'ân'ın mucizeliği, Allah'ın insanların yeteneklerini devre dışı bırakmasıyla değil, bilakis nazmında, belağatında ve içerdiği ilâhî hikmetlerdeki olağanüstülükten kaynaklanmaktadır. Eğer mucizelik, sadece Yüce Allah'ın bir engellemesi sonucu olsaydı, bu durumda Kur'ân'ın kendisi değil, bu engelleme mucize olurdu. Bu durum, İslâm'ın temel anlayışına aykırıdır; çünkü Kur'ân'ın bizzat kendisi mucizevi bir kitaptır.[709] Bâkıllânî sarfe teorisini eleştirirken, eğer Kur'ân'ın bir benzerini getirmek ancak ilâhî bir maniyle mümkün olmuyorsa, o zaman Kur'ân'ın kendisi değil, bu mani mucize olur. Böyle bir durumda Kur'ân'ın diğer sözlerden kendine özgü bir üstünlüğü kalmaz, demektedir.[710]

İbn Atıyye tehaddî yani Kur'ân'ın Araplara meydan okumasıyla ilgili mukaddimesinde "وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ"[711] âyetini zikretmiştir.[712] Araplar, fesahat ve belagat konusunda zirvede olmalarına rağmen Kur'ân'ın benzerini getirmekten âciz kalmışlardır. Örneğin, ünlü Arap hatiplerden olan

---

708 "*De ki: "Yemin ederim, bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak için insanlar ve cinler bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar*." el-İsrâ 17/88.

709 Süyûtî, *el-İtkân*, 5/1879, 1880.

710 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *İʿcâzü'l-Kurʾân*, thk. Ahmed Sakr (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1997), 30, 31.

711 "*Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!*" el-Bakara 2/23.

712 İbn Atıyye tehaddî ile ilgili tek bir ayetle yetindiği görülmektedir. Klasik kaynaklarda tehaddî ile ilgili meydan okuma sürecinin anlatıldığı da görülmektedir. Tûr 52/34; Ankebût 29/50-51; Hûd 11/13; Yûnus 10/38; İsrâ 17/88. ayetler bu konuda kaynak olarak gösterilmektedir.

Velid bin Muğire, Kur'ân'ı inceledikten sonra onun ne şiir, ne kehânet, ne de delilik olduğunu, tamamen farklı ve üstün bir söz olduğunu kabul etmiştir. İbn Atıyye mukaddimede delil olarak sunduğu Bakara 23. âyeti, sûrenin ilgili yerinde şu şekilde açıklamıştır: "فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ" "*Onun benzeri bir sûre getirin*." ifadesinde مِثْلِهِ kelimesindeki zamir nereye râcidir? Kur'ân'a mı, Hz. Peygamber'e mi yoksa önceki kitaplara mı olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Âlimlerin çoğunluğuna göre zamir, Kur'ân'a atıftır. Ancak bu görüş içinde de iki farklı yorum bulunmaktadır. Zamir Kur'ân'ın hangi yönüne işaret etmektedir. Âlimlerin çoğunluğu zamirle, Kur'ân'ın dil ve üslubu açısından i'câzının kastedildiğini söylemektedir. Yani Kur'ân'ın Arapça ifadeleri o kadar mükemmeldir ki, Arapların en mahir edebiyatçıları bile bu düzeyde bir metin ortaya koymaktan aciz kalmışlardır. Bunlara göre i'câz, Kur'ân'ın tertibinde, nazmında ve fesahatinde ortaya çıkmaktadır. Diğer bir gruba göre zamirle kastedilen Kur'ân'ın i'câzı, içindeki doğru bilgiler, geçmiş kavimlere dair doğru haberler, gelecekle ilgili gaybî bilgiler ve Allah'ın ezelî kelâmı olmasındadır. İbn Atıyye, birinci görüşü daha açık ve belirgin bularak Kur'ân'ın i'câzını filolojik temelde değerlendirmektedir.[713]

İbn Atıyye, mukaddimesinde tehaddî meselesi bağlamında yalnızca Bakara sûresi 23. âyeti zikretmiş; diğer ilgili âyetleri ise tefsirde yeri geldikçe açıklamıştır. Nitekim "فَلْيَأْتُواْ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُواْ صَٰدِقِينَ"[714] âyetini izah ederken, Hz. Peygamber'in nüzûlünden önce Arapların Kur'ân'ın bir benzerini getirme kapasitesine sahip olup olmadıkları hususunda ihtilaf bulunduğunu belirtir. Sarfe teorisini benimseyenlere göre Araplar bu kapasiteye sahip olmakla birlikte, Yüce Allah tarafından bu kabiliyetten alıkonulmuşlardır. Cumhura göre ise Arapların böyle bir kapasitesi hiçbir zaman bulunmamış olup, insanların Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymaları mümkün değildir. Bu durumu gerekçelendirirken insanın unutkan olduğunu, hata yaptığını ve cehaletten bağımsız düşünülemeyeceğini söyler. Oysa Yüce Allah'ın ilmi her şeyi kapsamaktadır. Böylece Kur'ân'daki bir kelime yerleştirildiğinde, Yüce Allah her şeyi kuşatan ilmiyle, o kelimenin ardından hangi kelimenin gelmesinin uygun olduğunu ve anlam açısından en güzel şekilde olacağı bilir. Bu durum, insan için imkânsızdır.[715] İbn Atıyye'nin yorumundan anladığımız, Kur'ân yalnızca içeriği bakımından değil, aynı zamanda nazım

[713] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/106.
[714] "*Eğer doğru sözlü iseler onun benzeri bir söz getirsinler*." Tûr 52/34.
[715] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/192.

yani düzeni ve uyumu, ayrıca icaz yani derin manaları öz bir şekilde anlatımı açısından da eşsiz bir kitaptır. İnsanlardan istenen "benzerini getirin" emri kelimelerin mükemmel düzeni, ahenkli bir akış ve özlü bir ifade ile derin manalar sunma hususunda olmaktadır.

İbn Atıyye " أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ مُفۡتَرَيَٰتٖ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ"[716] âyetini açıklarken meydan okumanın Kur'ân'ın tamamı yerine on sûreyle yapıldığını ve bu meydan okumanın "مُفۡتَرَيَاتٍ" "uydurulmuş" sözcüğü ile de kayıtlandığını söyler. Buna karşılık Bakara sûresi 23 ve Yûnus sûresi 38. âyetlerde, muhataplardan Kur'ân'ın yalnızca bir sûresinin benzerini getirmeleri, herhangi bir kayıt olmaksızın talep edilmiştir. Bakara sûresi 23. âyetteki meydan okumada, muhataplardan uydurabilecekleri şeyin; Kur'ân'ın gaybî haberleri, anlam derinliği, delil gücü, tertibi ile vaad ve tehdidindeki eşsizliğe bütünüyle denk bir benzerlik taşıması istenmiştir. Bu itibarla söz konusu üç âyette yer alan meydan okuma üslûpları, kapsam ve kayıt bakımından birbirinden farklılık arz etmektedir. Bakara sûresindeki meydan okumanın sebebi "Kur'ân hakkında şüphede iseniz" lafzından anlaşıldığı üzere karşı tarafın şüphede olmasıdır. Şüphelerini giderecek şey onların Kur'ân'ın tam benzeri bir sûre getiremeyeceklerini bilmeleridir. Hûd sûresindeki meydan okuma onların Kur'ân'ı uydurdu, demeleri sebebiyle yapılmıştır. Söylediklerine uygun bir şekilde onların da uydurmaları istenerek meydan okunmuştur; ancak Bakara sûresinde Kur'ân'ın gaybî haberleri, anlamları, düzeni ve içeriği ile tam bir benzerlik aranırken Hud sûresindeki meydan okumada ise sadece nazmın benzerliği aranmaktadır. İbn Atıyye bazı âlimlerin âyeti şu şekilde yorumladığını söyler: Hud sûresi'ndeki meydan okuma, Bakara ve Yunus sûresindeki âyetlerden önce inmiştir. Her iki meydan okuma da eşit zorlukta olduğundan bir sûre getirmekte aciz kalmaları durumunda on sûre getirmeleri ile yükümlü tutulmaları doğru olmaz. Bir sûreyle karşılık veremeyen bir topluluğa on sûreyle meydan okunması mantıksız olur. Yunus sûresindeki bir sûreyle meydan okuma, onların "Kur'ân'ı uydurdu" sözlerine dayalıdır. Aynı şekilde Bakara sûresi'ndeki meydan okuma da onların Kur'ân'ın uydurma olduğuna dair şüpheleri üzerine yapılmıştır. İbn Atıyye bu görüşü tutarlı bulmayarak bu görüşü ileri süren kişinin, iki meydan okuma arasındaki farkı göz önünde

[716] "Yoksa "Kur'ân'ı kendisi uydurdu" mu diyorlar? De ki: "Eğer doğru söylüyorsanız Allah'tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin!" Hûd 11/13.

bulundurmadığını söyler. Bakara sûresinde tam bir benzerlik talep edilirken, Hud ve Yûnus sûresinde sadece nazım açısından bir benzerlik istendiğini söyler.[717]

İbn Atıyye "أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّثۡلِهِۦ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ"[718] âyetini açıklarken, bu âyette yer alan meydan okumanın Kur'ân'daki iki farklı i'câz yönü üzerinden gerçekleştirildiğini belirtir. Birincisi Kur'ân'ın nazmı, Kur'ân'daki kelimelerin birbiriyle olan uyumu ve düzeninin kusursuzluğu, tertibi, âyetlerin ve sûrelerin bir bütünlük içinde bir araya gelmesi, i'câz ve belağat yönüdür. İkincisi ise, geçmişte olan ve gelecekte olacak gaybî konulara dair manalardır. Hûd sûresi 13. âyette فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ مُفۡتَرَيَٰتٖ "*Siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin!*" şeklinde meydan okumada ise sadece nazım yönüyle meydan okuma olmuştur. İbn Atıyye, bu görüşün bazı kelâmcıların görüşü olduğunu söyleyerek kendisinin bu görüşe katılmadığını söyler. Bu âyette Kur'ân'ın uydurulduğu iddialarına karşılık tehaddînin, geçmişte olan ve gelecekte olacak gaybî konulara dair müşriklere meydan okuduğunu kabul etmez. İbn Atıyye'ye göre Yûnus sûresi 38. âyet ile Hûd sûresi 13. âyetteki meydan okuma, Kur'ân'ın nazmı, tertibi ve i'câzı ile sınırlıdır. İnkârcılardan hiçbir zaman geçmişte olan ve gelecekte olacak gaybî konulara dair bir şeyler getirmeleri istenmemiştir. Gaybı bildirmekle ilgili meydan okumaya örnek: "لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ"[719] âyetiyle "*Güven duygusu içinde Mescid-i Harâm'a muhakkak gireceksiniz*."[720] âyetleri zikredilebilir. Bu âyetlerde, henüz gerçekleşmemiş olaylara dair kesin haberler verilmekte olup, söz konusu bildirimler Kur'ân'ın gaybî muhtevasını ortaya koymaktadır. İbn Atıyye'ye göre bu tür haberler, insan bilgisinin sınırlarını aşan bir mahiyet taşımaktadır; dolayısıyla insanların bu alanda benzerini ortaya koymaları mümkün değildir.[721]

İbn Atıyye'ye göre Kur'ân'ın nazmı üzerinden yapılan meydan okuma, beşerî dil imkânlarının Kur'ân'ın üslûbuna erişemeyeceğini göstermektedir. Çünkü Yüce Allah, her şeyi ilmiyle kuşatmıştır. Yüce Allah, Kur'ân'daki bir kelimeyi belirlediğinde, o

---

717 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/155.

718 "*Yoksa "Onu Muhammed uydurdu" mu diyorlar? De ki: "Eğer iddianızda doğru iseniz, o zaman onun benzeri bir sûre de siz getirin bakalım; Allah'tan başka çağırabildiklerinizi de yardımınıza çağırın!*" Yûnus 10/38.

719 "*(Arapların bulunduğu bölgeye) en yakın yerde onlar, bu yenilgilerinin ardından mutlaka galip geleceklerdir*." er-Rûm 30/3.

720 el-Fetih 48/27.

721 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/120.

kelimenin Arapça içinde anlam bakımından en uygun olanını bilmektedir. Böylece Kur'ân, baştan sona kadar bu düzenle, kelime kelime mükemmel bir düzenle tamamlanmıştır. İnsan ise, en fasih kimse bile olsa, tabiatında bulunan kusurlar ve insana mahsus diğer zaafları sebebiyle, kelimeler arasında böylesine mükemmel bir seçim yaparak Yüce Allah'ın belirlediği bu düzene ulaşamaz. İbn Atıyye Arapların Kur'ân karşısındaki tutumunu örneklerle açıklar. Arapların fasihleri, Kur'ân'ın üslubunu ve düzenini fark etmiş ve ona boyun eğmiştir. Örneğin, bir cariye, ünlü şair A'şâ'nın şiirindeki kusuru fark etmiş, bir bedevi, bir şiiri eleştirerek onun insan sözü olduğunu anlamıştır. Bu ve benzeri örnekleri Kur'ân'ı eleştirmek için yaptıklarına rastlanılmamıştır. Bu durum fasih Arapların Kur'ân'ın farklılığını anladıklarını göstermektedir. Kur'ân'daki i'câz, hem nazım hem de anlam bütünlüğünün bir araya gelmesinde yatmaktadır. Özellikle birçok anlamı az sayıda kelimeyle ifade edebilme özelliğiyle dikkati çeker. "مُدْهَامَّتَانِ" "O iki cennet koyu yeşil renktedir."[722] ve "ثُمَّ نَظَرَ" "Sonra (Kur'ân hakkında) derin derin düşündü.[723] gibi kısa âyetlerdeki tehaddî, sadece bu âyetlerin kendisiyle değil, onların Kur'ân'ın bütünlüğüne uygun bir şekilde düzenlenmiş olmasıyla ilgilidir.[724]

İbn Atıyye " قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا"[725] âyetini açıklarken, Kureyş'ten bir grubun Hz. Peygamber'e, kendilerinin de Kur'ân'a benzer bir söz ortaya koyabileceklerini iddia ettiklerini ve bu iddiaya karşılık olarak Kur'ân'dan başka olağanüstü bir mucize talep ettiklerini belirtir. Bunun üzerine, insanlar ve cinler bir araya gelseler bile Kur'ân'ın benzerini getirmeye güç yetiremeyeceklerini bildiren bu âyetin nâzil olduğunu ifade eder. İbn Atıyye'ye göre Kur'ân'a meydan okunamamasının sebebi, onun nazmında; kelimeler arasındaki kusursuz uyum ve tertipte ve dizilişindeki mucizevî üslûpta yatmaktadır. Bu da Yüce Allah'ın sonsuz ilmi ve kuşatıcılığıyla en güzel kelimeleri dizmesiyle meydana gelmektedir. Kur'ân'ın mucizevî yönünü, kelâmın inceliklerini anlamada eşsiz olan fasih kimseler idrak etmişlerdir. Hz. Musa'nın zamanında sihrin, Hz. İsa'nın zamanında tıbbın zirvede olması gibi Hz. Peygamber'in zamanında da fesahat zirveye ulaşmıştı. İbn Atıyye

---

722 er-Rahmân 55/64.
723 el-Müddessir 74/21.
724 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/120-121.
725 "*De ki: "Yemin ederim, bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak için insanlar ve cinler bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar*." el-İsrâ 17/88.

fasih kimselerin sözlerinden örnekler vererek onların fesahatteki derin anlayışlarını göstermek istemiş, onların bu üstün meziyetlerine rağmen Kur'ân karşısında aciz kaldıklarını ifade etmiştir. İbn Atıyye'ye göre tehaddînin sıralaması şu şekildedir: İlk tehaddî İsrâ sûresi 88. âyetle, sonra Hûd sûresi 13. âyetle on sûre getirmeleri şeklinde olmuş, daha sonra da Bakara sûresi 28. âyetle bir sûre getirilmesi istenmiştir.[726]

İbn Atıyye mukaddimesinde her peygamberin, kendi döneminin en meşhur alanında mucizelerle peygamber olarak gönderildiğini söyler. Örneğin Hz. Musa döneminde sihir popüler olduğu için Hz. Musa'ya verilen mucizeler sihirbazları alt etmiştir.[727] Hz. İsa döneminde tıp zirvedeydi, bu nedenle mucizeleri tıbbi alanlarda üstünlük göstermişti.[728] Hz. Muhammed döneminde ise fesahat ve belagat ön plandaydı, bu yüzden Kur'ân'ın mucizesi bu alanda belirginleşmiştir.[729]

Sonuç olarak Kur'ân'ın mucizesi, onun benzersiz nazmı, kusursuz fesahati ve içerdiği derin anlamlarda yatmaktadır. Araplar, fesahat ve belagat konusunda zirvede olmalarına rağmen onun benzerini getirememişlerdir. Bu durum, Kur'ân'ın ilahî bir kaynak olduğunu ve insanların onu taklit etmekten tamamen âciz olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu gerçek, hem Araplara hem de diğer milletlere karşı güçlü bir delil olarak günümüze kadar ulaşmıştır. İbn Atıyye'nin gerek i'câz konusunu müstakil işlediği mukaddimesine gerekse de tehaddî âyetlerini anlattığı bölümlere bakıldığında Kur'ân'ın i'câzına delil olarak kelimelerin Yüce Allah tarafından eşsiz bir şekilde seçilmesini ve âyet içerisinde mükemmel bir anlam bütünlüğü içermesini gösterdiğini görmekteyiz. Sarfe teorisini ortaya atanlara hem mukaddimesinde hem de tehaddî içeren âyetlerde cevap vermiştir. Yüce Allah'ın, her şeyi ilmiyle kuşattığını, en uygun düşen kelimeyi ilmi ezelisiyle bildiğini ve onun koyduğu kelimeden, onun oluşturduğu cümleden daha güzelini yazmanın ne kadar fasih olsa da insan için mümkün olmadığını söyleyerek cevap verir.

d. Âyetlerde İ'rab Anlam İlişkisi

Kur'ân âyetlerini anlama çabaları tarih boyunca tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân disiplinleri çerçevesinde şekillenmiştir. Bu süreçte hem doğrudan tefsir eserleri yazılmış hem de

726 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/483, 484.
727 eş-Şuarâ 26/43-46; Tâhâ 57-70.
728 Âli-İmrân 3/49.
729 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/53.

tefsiri destekleyen dilbilimsel çalışmalar yapılmıştır. Kur'ân'ın doğru okunup anlaşılmasına yönelik ilk adım, kelimelerin harekelenmesi olmuştur. Bunu takip eden dil çalışmaları, meâni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân gibi eserlerle teorik bir zemine oturtulmuştur. Özellikle i'râbü'l-Kur'ân, kelime ve cümlelerin nahvî konumlarını belirleyerek âyetlerin anlamını ortaya koymada önemli bir yöntem olarak görülmüştür.

Kur'ân'ın harekeleri Hz. Cebrail'in Hz. Peygamber'e okumasıyla kırâat yoluyla belirlenmiş olup metin harekesiz indirilmemiştir. Hz. Osman döneminden sonra gelişen kırâatlerin ictihâdî veya tevkîfî olup olmadığı ihtilaflı bir konudur.[730] Her iki durumda da kırâatlerin belirlediği harekeler her zaman kesin bir i'râb tespitine imkân vermemektedir. Örneğin, fetha harekesi mef'ûl, hâl veya temyiz gibi farklı nahvî konumları gösterebilir. Bu nedenle aynı harekeye sahip kelimenin farklı i'râb vechlerine uygun olması, anlam çeşitliliğini de beraberinde getirmektedir. Farklı kırâatler çerçevesinde bazı kelimelerin değişik şekillerde harekelenmesi meselesi, i'râb ve anlam üzerindeki etkisi bakımından özel bir öneme sahiptir. Kırâat farklılıkları, kelimelerin cümledeki nahivsel konumlarını değiştirebilir ve bu durum, âyetlerin mana çeşitliliğini doğrudan etkileyebilir. Aynı kelimenin farklı kırâatlerde farklı şekillerde harekelenmesi, onun mef'ûl, fâil, hâl veya temyiz gibi çeşitli gramatik fonksiyonlar üstlenmesine yol açabilir. Bu durum o âyetin anlam çerçevesini genişletmekte ve çeşitli yorum imkânları sunmaktadır.

Dil yapısının çok yönlülüğü, müfessirlerin âyetleri farklı i'râblandırmasına neden olabilir. Özellikle aynı harekenin farklı nahvî işlevlere sahip olması, kelimenin cümledeki konumunu belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Bu durum, âyetlerin birden fazla anlama gelebilmesine yol açmaktadır. İbn Atıyye tefsiri, içerdiği yoğun i'râb açıklamaları sebebiyle adeta bir i'râbü'l-Kur'ân eseri niteliği taşımaktadır. Müfessir, âyetlerdeki kelime ve cümle yapılarını detaylı bir şekilde inceleyerek olası i'râb vecihlerine göre anlam değişimlerini kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Farklı gramer yorumları ve nahvî konumlandırmalar üzerinden yapılan bu değerlendirmeler, tefsirin dilbilimsel yönünü ön plana çıkarmakta ve âyetlerin anlam dünyasını zenginleştirmekte, i'râb ile anlam arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır.

---

730 Mehmet Dağ, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı: 'Kırâatlar, Tevkîfî Değil; İctihâdîdir' - Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (31 Aralık 2003), 221, 223.

İbn Atıyye'nin tefsirini incelediğimizde, Kur'ân âyetlerini yorumlarken kelimelerin anlamlarını açıklamaya büyük önem verdiğini ve bunları desteklemek amacıyla şiirden ve hadislerden örnekler sunduğunu görmekteyiz. Bir âyetin farklı kırâat vecihleriyle okunması durumunda, her bir kırâatin i'râbını detaylı bir şekilde ele alarak anlam üzerindeki etkisini açıklamaya özen göstermiştir. Dilbilimsel konulara yaklaşımında İbn Atıyye, öncelikli olarak Sîbeveyh ve Halîl b. Ahmed gibi önemli nahiv âlimlerinin görüşlerine başvurmuş, ardından Kisâî, Müberred, Ferrâ, Ebû Ubeyde, Zeccâc, Nehhâs ve Fârisî gibi dil bilginlerinin eserlerinden istifade etmiştir. Ayrıca, İbn Cinnî, Mekkî, Mehdevî ve bizzat kendisine ders veren hocalarının öğretilerini esas alarak yorumlarını şekillendirdiği görülmektedir.[731] Onun bu yöntemi, Kur'ân âyetlerinin dil yapısını derinlemesine inceleyerek farklı kırâatlerin semantik ve gramatik açıdan doğurduğu anlam farklılıklarını ortaya koymasını sağlamıştır. Her ne kadar Kur'ân'daki tüm kelime ve cümleler i'râb açısından detaylı bir incelemeye tabi tutulmamış olsa da tefsir müstakil bir i'râbü'l-Kur'ân kitabı izlenimini vermektedir.

Kur'ân'ın harekesinin kırâat yoluyla belirlendiği söylenmişti. Okunan Kur'ân, nahiv kaidelerine uygun mudur? Dilbilimciler, Kur'ân'ın harekelerinin doğruluğunu inceleyerek herhangi bir gramer hatası içermediğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Âyetlerde i'râb açısından hata olduğu düşünülen yerler özel olarak incelenmiş, İbn Atıyye'nin de kaynaklarından biri olan *Müşkilü iʿrâbi'l-Kurʾân* isimli müstakil bir eser de kaleme alınmıştır.[732] Dil âlimleri, âyetlerden anlaşılabilecek i'rabsal ifadenin manaya olumsuz etkisi durumunda, farklı i'râb vecihleri üzerinde durarak âyetin doğru manasını koruyacak ve dil kurallarına uygun olacak alternatif bir i'râb yorumu bulmaya çalışmışlardır. Örneğin: "إِنَّهُ عَلى رَجْعِهِ لَقادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرائِرُ"[733] âyette geçen "يَوْمَ" kelimesinin hangi âmil sebebiyle mef'ûlü fîh konumunda bulunduğu hususu, dil âlimleri arasında tartışılmıştır. En yakınında bulunan "لَقادِرٌ" kelimesinin mef'ûlü fîhi olmaması için nahiv açısından hiçbir sıkıntı olmamasına rağmen âlimler bu durumdan kaçınmışlardır. İbn Atıyye âyetin izahında dil âlimlerinin, "يَوْمَ" kelimesinin âmili konusunda ihtilaf ettiklerini söylemektedir. Bazı âlimlere göre kelimenin âmili 10. âyette geçen "ناصِرٍ" kelimesidir.

731 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2015, 1/75.

732 Tayyar Altıkulaç, "Mekkî b. Ebû Tâlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/576.

733 "*Şüphesiz Allah onu (öldükten sonra) tekrar yaratmaya elbette kādirdir. O gün bütün sırlar ortaya dökülecek*." et-Târık 86/8-9.

Bu durumda anlam "*Bütün sırların ortaya döküldüğü gün, insanın bir yardımcısı yoktur*." şeklide olmaktadır. Bir grup âlime göre ise âmil "إِنَّهُ عَلى رَجْعِهِ" ifadesindeki "الرَّجْعِ" mastarıdır.[734] Bu iddiayı ortaya atanlar mastarla mamulü arasına "إنَّ" edatının haberi girmiş olsa bile mastar amel edebilir demektedirler.[735] Dil biliminde uzman olan kimseler ise burada gizli bir fiili takdir etmektedirler. "إِنَّهُ عَلى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ، فَيُرْجِعُه يَوْمَ تُبْلَى السَّرائِرُ" "*Şüphesiz Allah onu (öldükten sonra) tekrar yaratmaya elbette kâdirdir. Bütün sırların ortaya dökületeceği gün onu tekrar yaratacaktır.*" Âlimler "لَقَادِرٌ" kelimesinin "يَوْمَ" kelimesinin âmili olmasından kaçınmışlardır. Bu durumda Allah'ın kudretinin yalnızca o günle sınırlı olduğu gibi bir anlam ortaya çıkabilir. Hâlbuki "إِنَّهُ عَلى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ" ifadesi, Yüce Allah'ın mutlak ve her zaman geçerli olan kudretini vurgulamaktadır. Ancak âyetin devamında özel bir zaman dilimi, yani "يَوْمَ تُبْلَى السَّرائِرُ" "Sırların ortaya çıkacağı gün" özellikle zikredilmiştir. Bu zaman diliminin vurgulanmasının sebebi, kâfirler açısından en önemli zaman dilimi olmasıdır. Çünkü o gün, cezalandırmanın gerçekleşeceği, azapla yüzleşileceği gündür. Bu nedenle, bugünün özel olarak anılması, insanları korkutma ve uyarma açısından daha etkili bir ifade biçimi oluşturmaktadır. Allah kıyamet günü insanı diriltmeye kâdirdir, başka zaman kâdir değil gibi bir anlam ortaya çıkmaması için "لَقَادِرٌ" kelimesinin "يَوْمَ" kelimesinin âmili olmasından kaçınmışlardır. Her ne kadar bir cümlede herhangi bir takdire ihtiyaç duymadan yapılan ifade şekli, nahiv kuralları açısından daha uygun ve tercih edilir olsa da İbn Atıyye anlam ile i'râb arasındaki ilişkiyi dikkate alarak böyle bir takdir yoluna giden âlimlerin görüşünü mahir âlimler diye vermiş ve o görüşü tercih ettiğini kullandığı ifade ile anlatmak istemiştir. İbn Atıyye'nin i'râb vecihlerini belirlerken anlamı merkeze almaya büyük bir önem verdiği görülmektedir. Onun yaklaşımında, i'râb tahlili yalnızca nahiv kurallarına dayalı bir teknik çözümleme olmanın ötesinde, âyetin taşıdığı anlamı en açık ve doğru şekilde ortaya koyma gayesiyle şekillenmektedir. İbn Atıyye, farklı i'râb ihtimallerini değerlendirirken, yalnızca gramer kurallarını değil, aynı zamanda âyetin içerdiği mesajı ve belagat yönünü de göz önünde bulundurarak tercih yapmaya çalıştığı görülmektedir.[736]

---

[734] Bu görüşü sahip olanlardan biri de Zemahşerî'dir. Bk. Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakâ'ikı gavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekāvîl fî vücûhi't-teʾvîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâb'il-Arabî, 1407), 4/735.

[735] İbn Hişâm mastarın amel etmesi için mamulü ile arasının ayrılmamış olması gerektiğini söyleyerek bu ayeti özellikle mastarın amel etme şartlarında zikreder ve "الرَّجْعِ" mastarının âmil olamayacağını söyler. Bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ ve bellü's-sadâ*, thk. Abdülcelil el-Atâ el-Bekrî (Beyrut: Dâru'l-Fecr, 2012), 397.

[736] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/466.

Bir kelimede farklı nahvî konumların aynı i‘râbı göstermesi yani kelimenin birden fazla i‘râb vecihine sahip olmasıyla dilsel olarak anlam açısından farklı ihtimaller ortaya çıkar mı? Bu durum yorum çeşitliliğine zemin hazırlar mı? Örneğin مَاذَا اَرَادَ اللهُ بِهٰذَا مَثَلاً “*Allah misal olarak bununla neyi kastediyor?” derler*.”[737] İbn Atıyye "مَثَلاً" kelimesinin i’rabıyla ilgili temyiz olarak mensup olduğunu söyler. Yani temyize göre âyetin anlamı “Allah misal olarak bununla ne kastetmiştir.” şeklidedir. Yani örneğin ne ifade ettiği sorulmaktadır. İbn Atıyye "مَثَلاً" kelimesinin "هذا" daki "ذا" den hal olduğunu söyleyenlerin de olduğunu belirtmiştir. Yani hal olmasına göre âyetin anlamı “Allah örnek vererek bununla ne kastetti?” şeklinde olmaktadır. Yani neden bunun örnek verildiği, neden sivrisineğin örnek olarak verildiği sorulmak istenir.[738] Eğer bir kelime veya ifade temyiz i‘râbı ile kullanılmışsa, bu durumda örneğe konu olan şeyin ne olduğu sorulmaktadır. Yani örnek, hangi nesneyi, kavramı veya olguyu açıklıyor, bunu belirlemek için sorular sorulur. Örneğin: “O, daha ağır bastı.” cümlesinde “ağır basmak” fiilinin ne anlamda kullanıldığı tam açık değildir. O şahıs kilo olarak mı, ilim olarak mı, akıl olarak mı ağır bastı? Eğer “O, kilo olarak daha ağır bastı.” şeklinde bir ekleme yapılırsa, burada temyiz i‘râbı kullanılmış olur ve ağırlığın neye dair olduğu belirtilmiş olur. Âyetten, “Allah örnek olarak bu sivrisinekle ne kastetmiştir.” anlamı çıkar. Eğer bir kelime veya ifade hâl i‘râbı ile kullanılmışsa, bu durumda örneğin verilme maksadı sorgulanmaktadır. Yani örnek, bağlam içinde ne amaçla veriliyor, hangi durumu ya da hali açıklıyor, bu belirlenmek istenir. Örneğin: “O, konuşmasını ağlayarak yaptı.” cümlesinde “ağlayarak” kelimesi hâl i‘râbına girer. Çünkü burada konuşmanın nasıl yapıldığı, hangi durumda olduğu anlatılmaktadır. Âyetten “Allah örnek vererek bu sivrisinekle ne kastetti?” anlamı çıkar. Temyiz i‘râbı, örnekteki şeyin ne olduğunu belirlemeye yönelikken hâl i‘râbı ise örneğin neden veya hangi maksatla verildiğini açıklamaya yöneliktir. Görüldüğü gibi aynı i’rab göstergesi olan fetha aynı kelimede bulunmakla birlikte hal ve temyiz olmasına göre farklı anlam ortaya çıkmaktadır.

Kur’ân’da gramer hatası var mıdır? Bu konuda müstakil çalışma da yapılmış olup dil âlimleri gramer hatası olduğu düşünülen âyetleri yorumlamışlardır. Nahiv kuralına aykırı görünen âyetleri İbn Atıyye nasıl yorumlamaktadır?

---

737 el-Bakara 2/26.

738 İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2001, 1/112.

da. Nahiv Kuralına Aykırı Görünen Âyetler

"اِنْ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ"[739] âyet bu şekilde okunduğunda "اِنْ" muhaffefe olup amel etmez. "هٰذَانِ" kelimesi mübteda olur, "لَسَاحِرَانِ" haber olup lam harfi "اِنْ" in diğer edatlarla karışmasını önlemek için gelmiş olur. İbn Atıyye'nin aktardığına göre Hafs, Âsım'dan gelen rivâyette âyeti bu şekilde okumuştur. Bu durumda nahiv kurallarına aykırı bir durumdan söz edilemez. İbn Atıyye âyetin mütevâtir olan diğer kırâatlerini de zikretmektedir. Yedi kârîden sadece Ebû Amr muhaffefe yapmadan şeddeli bir şekilde "إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ" şeklinde okumuştur. Bu durumda "إِنَّ" kelimesi amel ettiğinden problem yoktur. Nâfi', İbn Âmir, Hamza ve Kisâî, "إِنَّ" kelimesini şeddeli olarak, "هَذَانِ" kelimesini de tesniye elifiyle nun harfini ise şeddesiz "hâzâni" şeklinde okumuşlardır. Bu okuyuş mütevâtir olup reddedilmesi mümkün değildir. "إِنَّ" kelimesi muhaffefe olmadığı için amel etmesi gerekirdi; ancak bu kırâate göre amel etmemektedir. Yani bu kırâate göre "إِنَّ هَذَيْنِ" denilmesi gerekirken "اِنَّ هٰذَانِ" olmuştur. İbn Atıyye bu kırâati şu şekilde izah eder:

a) Âlimlerden bazısı buradaki "إِنَّ" ifadesinin "evet" anlamında kullanıldığını söylemektedir. İbn Atıyye, Hz. Peygamber'in hutbesinde "إِنَّ الحَمْدُ للهِ" "Evet! Hamd Allah'a mahsustur." şeklinde söylediğini nakletmektedir. Yine Abdullah b. Zübeyr için bir şahıs: "Beni sana getiren deveyi Allah kahretsin!" dediğinde Abdullah b. Zübeyr evet anlamında "إِنَّ" yi kullanarak "إِنَّ وَ رَاكِبَهَا" demiştir.[740] Bu kullanıma göre "إِنَّ" evet anlamında olup kendisinden sonra cümle başlangıcı yapılmış ve "هٰذَانِ" mübteda olmuştur.[741] Böylece nahiv kurallarına göre sıkıntı ortadan kalkmış olur. Ancak İbn Atıyye lam harfinin mübtedanın haberine dâhil olması câiz değildir; böyle bir kullanım, ancak şiirde câiz görülen bir uygulamadır, diyerek bu görüşü zayıf bulduğunu ve tercih etmediğini belirtmektedir.

b) İbn Atıyye bazı âlimlerin "اِنَّ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ" şeklindeki okuyuşu, Benî Hâris b. Ka'b lehçesine dayandırdıklarını aktarmaktadır.[742] O lügate göre tesniye elif üzere mebnidir.

---

739 "Şüphesiz bu ikisi, büyücüdür." Tâhâ 20/63.

740 Detaylı anlatım için bk. Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim İbn Kuteybe, *ʿUyûnü'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 3/158-159.

741 Zeccâc evet amlanımda Arapların bu kelimeyi kullandığına şiirden de delil getirmektedir. Bk. Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳurʾân*, 3/363.

742 İbn Atıyye'nin bahsettiği âlimlerden biri de Ahfeş'tir. Kendisi **"إِنَّ"** şeklinde şeddeli okuduğunu, bu da Benî Hâris bin Ka'b kabilesinin lehçesine uygun bir kırâat olduğunu söylemektedir. Bk. Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Ahfeş el-Evsat, *Meʿâni'l-Kurʾân*, thk. Hüdâ Mahmûd Karâa (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990), 2/444.

Yani nasb ve cer halinde elif değişmemektedir. İbn Atıyye bu kullanıma şiirlerden delil getirir. "تَزَوَّدَ مِنْهَا بَيْنَ أُذْنَاهُ ضَرْبَةٌ" bu şiirde "أُذْنَاهُ" elif ile gelmiş "أُذْنَيْهِ" şeklinde gelmemiştir. İbn Atıyye bu lehçenin Benî Kinâne ve Has'am kabilelerine ait olduğunu söylemektedir.

c) İbn Atıyye Ferrâ'nın "هٰذَانِ" kelimesini farklı yorumladığından bahseder. Normalde Arapça'da bir kelimeyi tesniye yapmak için sonuna "-ân" veya "-eyn" eklenir. Mesela kitâb-kitâbâni olur. Dilbilgini Ferrâ diyor ki: "هٰذَانِ" kelimesindeki elif, tesniye için getirilmiş bir harf değildir. Elif aslında 'hâzâ' kelimesinden kalma bir harftir. Yani tesniye eki olan elif, sonradan kelimeye gelmemiş, zaten kelimenin kökünde olan bir şeydir. Bu yüzden "hâzâni" kelimesi, Arapça'nın genel tesniye kurallarına uymamaktadır. Ferra bu kelimenin ref, nasb ve cer halinde kelimedeki elifin değişmeden kaldığını, sadece nun harfinin eklendiğini söyler.

d) Zeccâc ise bu ifadenin içinde gizli bir zamirin bulunduğunu söyler.[743] Yani "إِنَّ" kelimesi gizli bir zamiri şanda amel etmiş olup "إِنَّ" nin ismi mahzuf bir zamirdir. Cümlenin takdiri şu şekildedir: "إنهُ هذان لساحران" şeklindedir. "هذان لساحران" mübteda haber cümlesi de "إِنَّ" kelimesinin haberi olur. İbn Atıyye bu tevile göre habere de lamın dâhil olduğunu söyler.

İbn Atıyye bazı nahiv âlimlerinin "هٰذَانِ" kelimesindeki elifi "تَفْعَلانِ" veznindeki elife benzettiklerini söyler. Fiilde nasıl ki tesniye için "يكتبان" diyorsun bu elif hiçbir şekilde değişmiyor. "هٰذَانِ" kelimesinin elifi de ref, nab, cer halinde değişmez. İbn Keysân'a göre "هذا" kelimesi ref', nasb ve cerr hâllerinde aynı şekilde kullanılmakta ve değişmemektedir. Tesniye halinde de müfret kelimenin değişmemesi gerektiğinden tesniye olan "هٰذَانِ" müfred olan "هذا" kelimesi gibi değerlendirildiğini söyler.[744]

İbn Atıyye içlerinde Hz. Ebû Bekir (r.a.) ve Hz. Âişe'nin de olduğu bazı kimselerin " اِنْ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ" ifadesinde kâtiplerin Kur'ân yazımında hata yaptıklarını ve "إِنَّ" nin hafifletilerek "إِنْ" yapılarak doğru şekline uygun hale getirildiğini söylemişlerdir. İbn Atıyye'ye göre âyetteki bu durum, lehçe farkından kaynaklanmaktadır. "إِنَّ" nin evet anlamında kullanılması ya da gizli bir zamirde amel etmesi tarzındaki yorumların kabul edilebilir nitelikte olduğunu söylemektedir.[745]

---

743 Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳurʾân*, 3/362.

744 İbn Atıyye'nin İbn Keysân'la ilgili verdiği bilgileri detaylı anlatımı için bk. Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kurʾân*, 3/32.

745 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/50-51.

Nahiv kuralına aykırı görülen âyetlerden biri de aşağıda geçen âyettir:

لكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاةَ وَالْمُؤْتُونَ "الزَّكاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْراً عَظِيماً[746]

Âyette geçen "الرَّاسِخُونَ" kelimesi mübtedadır. "وَالْمُؤْمِنُونَ" kelimesi "الرَّاسِخُونَ" kelimesine atfedilerek merfu gelmiştir. Peki, âyetin içinde aynı sıralamada bulunan "وَالْمُقِيمِينَ" kelimesi neden merfu olarak gelmemiştir. Nahiv bilginleri, bu farklılığın sebebini açıklamak için çeşitli yorumlar yapmış ve dil kurallarına uygun bir izah getirmeye çalışmışlardır. İbn Atıyye âlimlerin "وَالْمُقِيمِينَ" kelimesinin anlamı ve diğer kelimelerle i'rab açısından neden farklılık gösterdiği konusunda ihtilafa düştüklerini söylemiştir. Öncesinde geçen "وَالْمُؤْمِنُونَ" kelimesi ve sonrasında geçen "وَالْمُؤْتُونَ" kelimesinin "الرَّاسِخُونَ" kelimesine atfedilerek merfu okunduğu halde bu kelime neden merfu olmamıştır. İbn Atıyye bu durumu kâtip hatası görenler ve görmeyenler olarak yorumlar. Ebân b. Osman b. Affân ve Hz. Âişe bu durumun, mushafı yazan kâtibin hatası olduğunu söylemişlerdir.[747] İbn Atıyye Übeyy b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'un mushafında bu kelimenin "والمقيمون" şeklinde geçtiğini rivâyet etmektedir. Sa'îd b. Cübeyr, Amr b. Ubeyd, Cehderî, Îsâ b. Ömer ve Mâlik b. Dînâr da bu kelimeyi "والمقيمون" şeklinde okuduklarını söyler. İbn Atıyye'ye göre "والمقيمون" şeklinde okuyanlar diğer kırâati kâtip hatası olarak görmektedirler.

İbn Atıyye, bazı âlimlerin bu kırâatte yazıcının hatası olmadığını, mushafın herhangi bir yanlışlık içermediğini savunduklarını söyler. Burada nahvî açıdan:

a) Bazı dilbilgisi âlimleri, "والمقيمين" kelimesinin "قَطْعُ النَّعْت" kuralına göre mensup olduğunu söylemektedir. Yani, sıfatlar artınca bazen anlatımı vurgulamak için sıfatlardan biri kesilip "أَعْنِي" yani, demek istiyorum ki, gibi gizli bir ifadeye bağlanır ve nasb olur. Yani: "الرَّاسِخُونَ" ilimde derinleşmiş olanlar, "وَالْمُؤْمِنُونَ" müminler, "وَالْمُقِيمِينَ" namazı dosdoğru kılanlar, "وَالْمُؤْتُونَ" zekâtı verenler, "وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ" Allah'a iman edenler şeklinde görüldüğü üzere âyette geçen bütün sıfatlar merfu olarak gelmişken sadece "وَالْمُقِيمِينَ" namazı dosdoğru kılanlar kelimesi mensup olarak gelmiştir. "قطع النعت" yani

[746] "*Onlar arasından ilimde derinleşmiş olanlarla müminler -ki bunlar sana indirilene ve senden önce indirilmiş olana iman ederler- namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve âhiret gününe inananlar başkadır. İşte onlara pek yakında büyük mükâfat vereceğiz*." en-Nisâ 4/162.

[747] Ebû Bekr Abdullah İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), 128, 129.

sıfatın kesilmesi, uzun bir sıfat dizisi içerisinde bir sıfatın, önceki sıfatların irabından ayrılarak farklı bir iraba girmesi anlamına gelir. Bu, Arap edebiyatında vurgu sağlamak ve dikkat çekmek amacıyla kullanılır. Yani âyette mensup okunarak özellikle namazı kılma fiiline vurgu yapılmak istenmiştir. Anlam olarak şöyle bir etki oluşturmaktadır: "Onlar iman edenlerdir, zekât verirler. Özellikle de namazı kılanlar!" Bu kat'un na't ile "namaz kılma" fiiline özel vurgu yapılmıştır.

b) Sîbeveyh'ten nakledildiğine göre,[748] "وَالْمُقِيمِينَ" kelimesinin irâbı medh amacıyla değişmiştir. Buna "قَطْعٌ عَلَى الْمَدْحِ" denilmektedir. Medh ancak birinci cümlenin tamamlanmasının ardından gelebilir. Burada da "يُؤْمِنُونَ" cümlesi "لٰكِنِ" in haberi olduğundan cümle tamamlanmış olur. Sibeveyh'e göre bu kullanım, namaz kılanları yüceltmek için yapılmıştır. "اَمْدَحُ الْمُقِيمِين" namaz kılanları övüyorum, demektir. Şöyle bir anlam çıkmaktadır: "Onlar iman edenlerdir, zekât verirler. Ama namaz kılanları övüyorum. İşte onlar üstün bir konumdadır." İbn Atıyye bu kullanımı şiirle de desteklemektedir. Ancak âlimlerden bir kısmının âyette atıf harfi olup şiirde olmadığını bu sebeple âyette fiil takdirinin mümkün olmayacağını iddia ettiklerini söyler.

c) Bazı âlimler, "وَالْمُقِيمِينَ" kelimesinin "وَالْمُؤْمِنُونَ" ifadesine atıf olmadığını, aksine "وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ" ifadesine atfedildiğini söylemişlerdir. Buna göre, âyetin anlamı: "Onlar, namazı ikame edenlere de iman ederler." şeklindedir. İbn Atıyye burada namazı ikame edenlerin melekler olarak yorumlandığını söylemektedir. Yani bu yoruma göre hem ilimde derinleşmiş olanlar hem de Hz. Muhammed'e indirilen vahye iman eden müminler hakkında bilgi verilmiş olur. Ayrıca, müminlerin meleklerle ilgili inançları da dile getirilmiş olur ki, bu meleklerin vasıflarından biri, namazı ikame etmeleridir. Nitekim Yüce Allah, melekler hakkında şöyle buyurmaktadır: "فَإِنِ ٱسْتَكْبَرُواْ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُۥ بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْـَٔمُونَ"[749] Bu yoruma göre meleklerin bir vasfının da namazı ikame ettiği anlaşılmaktadır.[750]

d) Bazı âlimlere göre ise, buradaki namazı ikame edenler önceki peygamberlerdir. "وَالْمُؤْتُونَ" ifadesiyle ise yeniden "وَالْمُؤْمِنُونَ" kelimesine atıf yapılmış olur. Yani anlam:

---

748 Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 2/63.

749 "*Rabbinin katında bulunanlar bıkıp usanmadan, gece gündüz O'nu tesbih etmektedirler*." Fussilet 41/38.

750 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib, *Müşkilü iʿrâbi'l-Ḳurʾân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 1/212.

"*İlimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilmiş olana ve namaz kılan peygamberlere iman ederler.*" şeklinde olmaktadır. Bu yoruma göre peygamberler namaz kılmayla vasıflanmış olur.

e) Bazı âlimler ise "وَالْمُقِيمِينَ" ifadesinin "وَمَا أُنْزِلَ" ifadesine atfedildiğini, burada kastedilen kişilerin Hz. Muhammed'e iman eden müminler olduğunu söylemişlerdir. Buna göre anlam biraz tuhaf olmaktadır. "*Onlar, namazı ikame eden müminlere de iman ederler*." gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır.

f) Başka bir grup âlim ise, "وَالْمُقِيمِينَ" ifadesinin "الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ" deki "مِنْهُمْ" kelimesindeki zamire atfedildiğini ileri sürmüştür. Anlam: "*Onlardan ve o namazı kılanlardan ilimde derinleşmiş olanlar…*" şeklinde "الرَّاسِخُونَ" ilimde derinleşenlerin bir kısmının namaz kılan kimseler olduğu ifade edilmiş olur.

g) Bazı âlimler ise, bu ifadenin "مِنْ قَبْلِكَ" cümlesindeki "ك" harfine (zamirine) atıf yapıldığını ve burada peygamberlerin kastedildiğini söylemişlerdir. Anlam: "*Senden önce gelen ve namazı ikame eden peygamberlere iman eden...*" şeklinde olmaktadır. Bu görüşe göre, namazı ikame edenlerin peygamberler olduğu kabul edilerek âyette onların üstün vasıflarından biri olan namaz kılmaları vurgulanmak istenmiş olur.[751]

İbn Atıyye'nin vermiş olduğu bu yorumlardan a şıkkındaki "قطع النعت" yorumunu tercih ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Atıyye'nin âyeti açıklarken meseleyi kâtip hatası olarak gören ve görmeyen yaklaşımları zikretmesi, Kur'ân'da hata bulunduğu yönünde bir izlenim doğurabileceğinden, üslup ve anlam açısından isabetli görünmemektedir. Buna karşılık, Yüce Allah'ın namaza özel bir vurgu yapmak amacıyla burada "قطع النعت" yoluna gidildiğinin ifade edilmesi, anlam bakımından daha tutarlı ve tercih edilir bir açıklama olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca namaz kılan meleklere iman, namaz kılan peygamberlere iman gibi yorumların bağlamı zorlayan açıklamalar olduğu görülmektedir.

Nahiv kuralına aykırı görülen âyetlerden bir başka örnek de aşağıdaki âyettir:

[751] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/135-136.

اِنَّ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِـُٔونَ وَالنَّصَارٰى مَنْ اٰمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا "هُمْ يَحْزَنُونَ[752]

Âyette geçen "الصَّابِـُٔونَ" kelimesi bu âyette merfu olarak geçmektedir. "اِنَّ" hurufu müşebbehe bi'l-fiildir. "الَّذِينَ" innenin ismi olup mahallen mensuptur. "الصَّابِـُٔونَ" kelimesinin vav atıf harfiyle birinci ismi mevsul olan "الَّذِينَ" üzerine atfedilip mensup olması akla ilk gelen durumdur. Aynı kelime benzer bir âyette Bakara ve Hac sûresinde mensup olarak gelmiştir.

اِنَّ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارٰى وَالصَّابِـِٔينَ مَنْ اٰمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ "*Şüphesiz, iman edenler; Yahudilerden, Hristiyanlardan ve Sâbiîler'den...*"[753] Bu âyette önce Hristiyan kelimesi zikredilmiş ardından kelime mensup olarak gelmiştir. "النَّصَارٰى" ve "الصَّابِـِٔينَ" kelimeleri birinci ismi mevsul olan "الَّذِينَ" üzerine atfedilip mensuptur. "النَّصَارٰى" kelimesinde nasp alameti mukadder olup "الصَّابِـِٔينَ" kelimesinde nasp alameti ya iledir.

اِنَّ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِـِٔينَ وَالنَّصَارٰى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ اَشْرَكُوا اِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اِنَّ اللهَ "عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ[754] Bu âyette de "الصَّابِـِٔينَ" ve "النَّصَارٰى" kelimeleri ismi mevsul olan "الَّذِينَ" üzerine atfedilip mensuptur.

el-Bakara ve el-Hac sûrelerinde görüldüğü gibi nahiv açısından bir sıkıntı gözükmemektedir. Ancak el-Mâide'de "الصَّابِـُٔونَ" kelimesi yedi mütevâtir kırâate göre merfu okunmaktadır. İbn Atıyye "الصَّابِـُٔونَ" kelimesinin i'râbı hususunda ihtilaf edildiğini söyler. Cumhurun kırâatinin "والصابئون" şeklinde olduğunu, bu kırâatin tüm İslâm beldelerindeki mushaflarda bu şekilde yer aldığını ve yedi kırâat imamı tarafından da merfu olarak okunduğunu söyler. Hz. Osman, Hz. Âişe, Übey bin Ka'b, Said bin Cübeyr ve el-Cehderî'nin şâz kırâat olan ya harfi ile "والصابين" "vessâbîne" şeklinde okuduğunu,[755] bu okunuşa göre i'rabın net olduğunu yani ismi mevsul olan "الَّذِينَ" üzerine atfedilip mensup olduğunu söyler.

---

752 "*İman edenler, Yahudiler, Sâbiîler ve Hristiyanlar, (bunlardan) Allah'a ve âhiret gününe inanıp dünyaya ve âhirete yararlı işler yapanlara korku yoktur ve onlar üzülecek de değillerdir*." el-Mâide 5/69.

753 el-Bakara 2/62.

754 "*Gerçek şu ki, iman edenler, Yahudiliği benimseyenler, Sâbiîler, Hristiyanlar, Mecûsîler ve şirke sapanların her biri hakkındaki hükmünü Allah kıyamet günü verecektir. Şüphesiz Allah her şeye tanıktır.*" el-Hac 22/17.

755 Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâ'ât ve'l-îżâh ʿanhâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/325.

a) İbn Atıyye Cumhurun kırâati olan "الصَّابِـؤُنَ" kelimesinin i'râbı hakkında Sîbeveyh, Halîl ve Basra nahiv âlimlerine göre bu kelime takdîm ve te'hîr kuralına uygun olarak kullanıldığını söyler. Takdiri şu şekilde yapar: " إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هادُوا مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صالِحاً فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ" Buraya kadar ayrı bir cümle olarak değerlendirir. "وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصارى كَذَالِكَ" Âyetin anlamı: "*Şüphesiz, iman edenler ve Yahudilerden, Allah'a ve âhiret gününe iman edip sâlih amel işleyenler için korku yoktur, onlar mahzun da olmayacaklardır; aynı şekilde Sâbiîler ve Hristiyanlar da böyledir."* İbn Atıyye'nin takdim tehir dediği durum i'rap olarak şöyledir. "الصَّابِـؤُنَ" kelimesi mübteda olup haberi hazfedilmiştir. "إِنَّ"nin haberi olan "لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ" "Onlar için korku yoktur." mübteda olan "الصَّابِـؤُنَ" kelimesinin haberine de delâlet ettiği için tekrar edilmesine ihtiyaç duyulmamış ve hazfedilmiştir. Yani "الصَّابِـؤُنَ" cümlesi "إِنَّ" nin haberinin arasına girmiş müstakil bir cümle olup konumu "وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ" den sonra gelmesidir. "الصَّابِـؤُنَ" kelimesinin başındaki vav harfi atıf harfidir. Bağlaç harfinin görevi, kendisinden önce gelen cümleye atıf yapmaktadır. Matuf, matuf aleyhin önüne geçmesin diye cümle lafız açısından önde olsa bile takdiren cümlenin sonunda olduğu kabul edilmektedir. Âlûsî bu konuyu daha derinlemesine ele alarak, kelimenin öne alınmasının hikmetini şu şekilde açıklamaktadır: "Sâbiîler, inanç yönünden sapkınlıkla itham edilen bir topluluk olarak görülmektedir. Eğer bu kadar yoldan çıkmış bir topluluğun bile tövbesinin kabul edileceği bildiriliyorsa, diğer grupların –iman edenler, Yahudiler ve Hristiyanların– tövbesinin kabul edilmesi elbette daha öncelikli ve açıktır. İşte bu vurgu sebebiyle, "وَالصَّابِئُونَ" ifadesi öne alınarak dikkat çekici bir konuma getirilmiştir."[756] İbn Atıyye Zeccâc'ın bu duruma şu beyiti örnek olarak zikrettiğini söyler. وَإِلَّا فَاعْلَمُوا أَنَّا وَأَنْتُمْ ... بُغَاةٌ مَا بَقِينَا فِي شِقَاقٍ "Eğer (bunu kabul etmezseniz), bilin ki biz de siz de, birbirimizle ihtilaf içinde kaldığımız sürece azgın kimseleriz." Şiirin takdiri şöyledir. "فَاعْلَمُوا أنّا بُغَاةٌ وَأنْتُمْ كَذَلِكَ"[757] Dolayısıyla, "وأنتم" ifadesi lafızda öne alınmış, ancak anlam bakımından sonraya bırakılmıştır. Yani, anlam olarak "ve siz de aynı şekilde" demektir.

b) Zeccâc, Kisâî ve Ferrâ'dan şu görüşü nakletmiştir: "إِنَّ" edatının nasp etme özelliği zayıf olduğundan "الذين" kelimesi aslen mübteda olarak merfûdur. Böylece "والصَّابِئُون" ifadesi,"الَّذِينَ" kelimesine atfedilerek "إِنَّ" edatının nasp etmediğini varsayarak merfû

[756] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 3/367.

[757] Zemahşerî aynı ayette Sibeveyhi'nin bu beyti şahit olarak söylediğini zikreder. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/661.

okunmuştur.[758] İbn Atıyye, Zeccâc'ın bu görüşü yanlış bulduğunu söyler. Zeccâc'a göre "إِنَّ" edatı en güçlü nasıplardandır.[759]

c) İbn Atıyye Kisaî'den şu görüşü nakletmektedir: "والصابئون" ifadesi, "هادوا" kelimesindeki zamire atfedilmiştir. Yani, anlam "هادوا هم والصابئون" (Yahudiler ve Sâbiîler) şeklinde olmaktadır. İbn Atıyye bu görüşü anlam bakımından doğru bulmaz. Bu şekilde mana verildiği takdirde Sâbiîlerin de Yahudileştiği sonucu çıkar ki, bunun doğru olmadığını söyler.

d) İbn Atıyye başka bir görüşe göre, "إِنَّ" ifadesinin "evet" anlamında kullanıldığını, dolayısıyla amel etmediğini belirtir. Bu durumda kendisinden sonra gelen "الَّذِينَ اٰمَنُوا" ifadesi mübteda konumunda olmakta; "الصَّابِـُٔونَ" kelimesi ise bu mübtedaya atfedilerek merfû kabul edilmektedir.[760]

İncelemiş olduğumuz üç örnekte, ilk görünüşte, nahiv kuralına aykırı bir durum olup Kur'ân'da gramer hatası olduğu izlenimi oluşmaktadır. İlk örnekte "إِنَّ" nin ismini nasp etme kuralına aykırı bir şekilde mütevâtir kırâatte nasp etmediği, ikinci örnekte merfuya atfedilen kelimenin mensup olarak okunması, son örnekte de mensuba atfedilen kelimenin merfû olarak okunması neticesinde ortaya çıkan müşkilin İbn Atıyye tarafından nasıl izah edildiğini incelemiş olduk.

db. İtikadî Doktrinlerin İ'rap Yorumlarına Etkisi

Müfessirin ilmî birikimi, benimsediği dil okulu, itikâdi ya da amelî mezhebinin kendisine etkisi i'rab farklılıklarına etki eden etmenler arasındadır. İbn Atıyye'nin itikâdi görüşünün nahve ne şekilde yansıdığına şu örnekler eşliğinde bakabiliriz.

قُلْ لَّآ اَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعاً وَلَا ضَرّاً اِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ "*De ki: "Ben kendim için, Allah'ın dilediği dışında ne bir fayda elde edebilirim ne de zarardan kurtulabilirim.*"[761]

[758] Ferrâ eserinde konuya şu şekilde değinmektedir: "الذين" kelimesi, ref, nasp ve hafd hallerinde aynı şekilde geldiğinden dolayı, yani her durumda aynı şekilde yazıldığından, "إِنَّ" edatının bu kelimeyi nasp etmesi zayıf kabul edilmiştir. Bk. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Ferrâ, *Meʿâni'l-Kurʾân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 1/310, 311.

[759] Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳurʾân*, 2/193.

[760] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/219.

[761] el-A'râf 7/188.

Âyette yer alan "إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ" ifadesindeki istisna, gramer açısından istisnâ-i muttasıl veya istisnâ-i munkatı‘ şeklinde değerlendirilebilir.[762] Bu iki farklı dilbilgisel açıklama, kelâm mezhepleri arasındaki önemli bir tartışmaya da zemin hazırlamaktadır. Özellikle Mâtürîdî ve Eş‘arî mezheplerinin insan fiilleri konusundaki görüşleri dikkate alındığında, aralarındaki temel ayrım noktalarından birinin, kulun kudretinin fiiller üzerinde etkisinin bulunup bulunmadığı meselesi olduğu görülmektedir. Mâtürîdî anlayışa göre insan, kendi eylemlerinde belirleyici bir role sahiptir ve onun kudreti, yaptığı işleri doğrudan etkiler. Yani kul, kendi fiillerinin fâili olup, Allah'ın verdiği kudret sayesinde kendi iradesiyle fiillerini gerçekleştirir. Allah yaratır, kul ise kesp eder. Mâtürîdî anlayışa göre, her şeyin yaratıcısı Allah'tır ve fiiller de Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Ancak, bu fiillerin ortaya çıkabilmesi için insanın iradesini kullanarak bilinçli bir yönelimde bulunması gerekmektedir. Bu görüşe göre, insanın ihtiyarî (kendi isteğine bağlı) fiilleri, Allah'ın yaratmasıyla vücut bulur. Ancak Allah, fiilleri doğrudan cebrî bir şekilde insana yaptırmaz; bilakis insana irade ve kudret bahşederek onu kendi eylemlerini seçme noktasında serbest bırakır. Mâtürîdîler, fiillerin asıl fâili olarak insanı görmektedirler. Yani, bir fiilin gerçekleşmesi için insanın kendi iradesiyle o fiili istemesi ve ona yönelmesi şarttır. Allah, insanın yapmayı tercih ettiği fiili yaratır, ancak bu fiilin işlenmesi doğrudan insanın iradesi ve kudretiyle gerçekleşir.[763] Buna karşılık, Eş‘arî mezhebi ise insanın yalnızca *cüz'î iradeye* sahip olduğunu ve onun fiilleri üzerinde hiçbir etkisinin bulunmadığını savunur. Eş‘arî anlayışa göre, insanın iradesi olsa bile fiilleri yaratan doğrudan Allah'tır. Yani kulun fiillerinin gerçekleşmesinde tek etkili ve belirleyici olan Allah'tır; insanın kudreti ya da iradesi, fiilin meydana gelişinde bağımsız bir etken değildir.[764]

İstisna muttasıl kabul edildiğinde, istisna edilen şeyin, istisna edilen gruba dâhil olması anlamına gelmektedir. Yani burada "Allah'ın dilediğinden başka" ifadesi, önceki ifadenin bir parçasıdır ve ona dâhildir. Bu durumda mana şu şekilde olur: "Ben kendime hiçbir fayda ve zarar veremem; ancak Allah'ın bana izin verdiği kadarıyla verebilirim." Yani Allah'ın dilemesi durumunda, Hz. Peygamber, kendi nefsine fayda veya zarar verebilir.

---

762 Mahmûd Sâfî, *el-Cedvel fî i'râbi'l-Kur'ân ve sarfihî ve beyânihî* (Beyrut: Müessesetü'l-İmân, 1995), 5/143.

763 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, thk. Fethullāh Huleyf (el-İskenderiyye: Dâru'l-Câmiâti'l-Mısriyye, ts.), 228.

764 Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr el-Eş‘arî, *el-Lümaʿ fi'r-red ʿalâ ehli'z-zeyġ ve'l-bidaʿ*, thk. Hammûde Gurâbe (Mısır: Matbaatu Mısır, 1955), 91.

Bu anlamda âyet, Hz. Peygamber'in Allah'ın izniyle bazı özel durumlarda gaybı bilebileceğini ve bu bilgi ile kendisine fayda sağlayacak bazı şeyleri yapabileceği anlamı çıkmaktadır. Kulun bazı şeylere Yüce Allah'ın dilemesiyle gücünün yetebileceği anlamı çıkar. Kulun gücü ve tesiri Allah'ın yaratması ve iradesiyle sınırlıdır. Bu görüş itikadî açıdan Mâtürîdîlerin görüşü olup Âlûsî ve Ebû Hayyân bu görüşü benimsemektedir.[765]

İstisnâ-i munkatı' kabul edildiğinde müstesna, müstesna minh'den farklı olacağından istisna edilen şeyin, istisna edilen gruba dâhil olmaması anlamına gelir. Yani istisna edilen şey, önceki ifadeye tamamen zıt anlam içerir. Bu durumda mana şu şekilde olur: "Ben kendime hiçbir fayda ve zarar veremem; ancak Allah dilerse bunu yapabilir." Yani burada Hz. Peygamber'in hiçbir şekilde kendi nefsine fayda veya zarar verme gücünün olmadığı vurgulanır. Muttasılda "Ben fayda ve zarar veremem, ancak Allah'ın izin verdiği kadarıyla verebilirim." İstisnâ-i munkatı'da "Ben fayda ve zarar veremem. Ancak Allah bunu yapabilir." Munkatı' yoruma göre istisna edilen şey Yüce Allah'ın mutlak dilemesi olduğu için kuldan bambaşka bir şeydir. Dolayısıyla kulun kudreti hiç yoktur. Sadece Allah'ın kudreti ve iradesi vardır. Bu görüş itikadî açıdan Eş'arîlerin görüşü olup İbn Atıyye âyette geçen istisnânın istisnâ-i munkatı' olduğunu söyleyerek bu görüşü benimsemiştir.[766] Bu âyetin izahında İbn Atıyye mensup olduğu mezhebe göre âyete nahiv açısından yaklaştığı görülmektedir.

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek de şu âyeti gösterebiliriz: " اِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَآءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدِ افْتَرٰٓى اِثْماً عَظِيماً"[767]

Büyük günah işleyen kişinin durumu mezheplerce tartışılmıştır. Bu âyet de, mezheplerin tartıştığı âyetlerdendir. İbn Atıyye bu âyetin va'd ve vaîd meselesine işaret ettiğini söyleyerek âyeti şöyle açıklamıştır:

İnsanlar dört gruba ayrılır:

1. Kâfir olarak ölen kimse: Bu kimse, icmâ ile ebedî olarak cehennemde kalacaktır.

2. Hiç günah işlememiş ve iman üzere ölmüş kimse: Yüce Allah'ın bu konudaki haberi ve icmâ gereği cennet ehlidir.

---

765 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 5/241; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 5/126.
766 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/485.
767 "*Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar*." en-Nisâ 4/48.

3. Tövbe etmiş ve tövbe üzere ölmüş kimse: Ehl-i sünnet ve ümmetin fakihlerinin büyük çoğunluğuna göre, bu kişi, hiç günah işlememiş müminler grubuna dâhildir. Kelâmcılara göre bu kimse Yüce Allah dilerse cennete girer.

4. Günahkâr olarak tövbe etmeden ölmüş kimse: Bu konuda ihtilaf edilmiştir:

a) Mürcie, böyle bir kimsenin imanıyla cennette olacağını ve günahlarının ona zarar vermeyeceğini savunmuştur. Onlar, vaîd içeren âyetlerin tamamını kâfirlere tahsis etmiş, müminlere yönelik va'd âyetlerini ise, ister takvâ sahibi olsun ister günahkâr, tüm müminleri kapsayacak şekilde genel kabul etmişlerdir.

b) Mu'tezile, büyük günah işlemiş bir kimsenin cehennemde kalmasının kaçınılmaz olduğunu iddia etmiştir.

c) Haricîler, büyük ya da küçük günah işleyen herkesin cehennemde ebedî kalacağını ve onların artık mümin sayılamayacağını öne sürmüştür. Onlar, bütün günahları büyük günah yani kebîre olarak kabul etmiş ve va'd âyetlerinin tamamını, hiç günah işlememiş sâlih müminlere ve tövbe edenlere tahsis etmişlerdir. Tehdit âyetlerinin hem kâfirlere hem de günahkâr müminlere şamil olduğunu söylemişlerdir.

d) Ehl-i sünnet şöyle demiştir: Va'd içeren ve tehdit içeren âyetler genellik ifade eder. Ancak bu âyetlerin tümünün zâhirî anlamlarıyla mutlak şekilde gerçekleşmesi mümkün değildir. Zira eğer müjde âyetleri mutlak olarak gerçekleşseydi herkes cennete gidecek, azap âyetleri mutlak olarak gerçekleşseydi herkes cehenneme gidecekti ki bu bir çelişki oluştururdu. Bu noktada, Leyl sûresi 15-16. âyetler, cehenneme ancak "*en bedbaht olan*" kimselerin gireceğini belirterek, bu genel ifadeler arasında bir denge kurmaktadır. Bu durum, va'd ve vaîd âyetlerinin mutlak hükümler şeklinde değil, bağlamları dikkate alınarak anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. "وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا"[768] Âyeti de buna örnektir.

Bu âyetlere baktığımızda va'd âyetlerinin lafız olarak genel bir ifade taşıdığı görülmektedir; ancak bunlarla hususi bir anlam kastedilmektedir. Bu özel anlam ise, ihsan sahibi müminleri, tövbe edenleri ve Yüce Allah'ın ilminde, azap etmeden affedeceği günahkârları kapsamaktadır. Aynı şekilde, vaîd âyetleri de lafız itibarıyla geneldir; ancak

[768] "*Artık Allah'a ve resulüne isyan edenler bilsinler ki, içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi onları beklemektedir*." el-Cin 72/23.

bunlarla kastedilen hususiyet arz eden bir anlamdır ki, bu da kâfirleri ve Yüce Allah'ın ilminde azap edeceği günahkârları kapsamaktadır. Bu hususta belirleyici olan ve ihtilafı kesin olarak çözen âyet ise Nisâ sûresi 48. âyette geçen şu ilâhî kelâmdır: إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ "*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz; bunun dışındaki günahları dilediği kimse için bağışlar."* Bu âyet, meseleyi açıklığa kavuşturarak her türlü şüpheyi gidermiş ve hem Mürcie hem de Mu'tezile mezheplerinin görüşlerine cevap vermiştir. Bu âyetin detaylı incelenmesi, her iki görüşün de yanlış olduğunu göstermektedir. Şöyle ki: "*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz*." Bu ifade kesin bir hükümdür ve üzerinde icma' edilmiştir. Yani Allah'ın şirki bağışlamayacağı konusunda İslâm âlimleri arasında ihtilaf yoktur. "*Bunun dışındaki günahları bağışlar.*" ifadesi Mu'tezile'yi reddeder. Çünkü Mu'tezile, büyük günah işleyenlerin kesin olarak azap göreceğini iddia etmektedir. Oysa bu âyet, şirk dışında kalan günahların bağışlanabileceğini belirtmektedir. "*Dilediği kimse için bağışlar*." ifadesi Mürcie'yi reddeder. Çünkü Mürcie, büyük günah işleyen her müminin kesin olarak bağışlanacağını ileri sürerken, âyet Allah'ın dilemesine bağlı olarak bazı kimselerin bağışlanacağını, bazılarının ise bağışlanmayacağını göstermektedir.

Ehl-i sünnete göre Nisâ sûresi 48. âyet, Yüce Allah'ın bağışlamasının yalnızca şirk dışındaki günahlar için söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Buna göre âyetin anlamı; "Allah küfrü bağışlamaz ve bağışlamayı da dilemez iken küfür dışındaki bütün günahları dilediği kimse için bağışlar." şeklinde olmaktadır. Bundan çıkan sonuca göre küfrü işleyen bir kimse tövbe etmemişse asla cehennemden çıkamaz. Ancak küfür dışında bir müminin ne kadar çok günahı olsa bile tövbe etmediği halde bütün günahları bağışlanıp doğrudan cennete girebilme ihtimali vardır.

İbn Atıyye, yaptığı açıklamadan ehl-i sünnetin görüşüne göre âyetin i'rabının anlaşıldığını düşünerek tekrar izah etme gereği görmemiştir. Ehl-i sünnetin âyetle ilgili yorumu şu i'raba dayanmaktadır: "لِمَنْ يَشاءُ" ifadesindeki harfi cerin müteallakı "يَغْفِرُ" fiilidir. "يَشاءُ" fiilinin fâili ise Allah'a raci bir zamirdir. Bağışlamayı gerçekleştiren Yüce Allah olup, bu bağışlama fiili, yalnızca şirk dışındaki günahlar için geçerlidir. Bu i'raba göre âyetin anlamı şu şekildedir: "*Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz ve şirk için bağışlamayı da dilemez. Ancak şirk dışındaki tüm günahları, dilediği kimseler için bağışlar*." Buradan şirk yani küfür, tövbe edilmediği sürece asla bağışlanmaz; küfür dışında kalan günahlar için ise kesin bir azap garantisi yoktur, anlamı çıkmaktadır.

İbn Atıyye, Mu'tezile'nin, bu âyeti kendi görüşlerine uygun bir şekilde tevil etmeye çalıştığını söyler. Onlar "من يشاء" ifadesinin tövbe eden kimseyi ifade ettiğini iddia etmektedirler. İbn Atıyye bu yorumu hatalı bulur. Şirkten tövbe edenin günahı zaten bağışlanmaktadır. Şirkin altında kalan günahları tövbe eden için bağışlar, denilmesi anlamsız olmaktadır. Şirkten tövbe edeni affediyorsa, diğerini zaten affeder. İbn Atıyye, Mu'tezile'nin âyeti i'râblandırmasına değinmemekle birlikte "من يشاء" ifadesinin onlara göre tövbe eden kimseyi ifade ettiğini söyleyerek "يشاء" kelimesinin fâilini onların, "من" e râcî bir zamir yaptıklarını ifade etmek ister.[769] Yani ifade " وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشاءُ اَنْ يَتُوبَ" Allah şirki dileyen ve tövbe etmeyeni bağışlamaz. Şirk dışındaki günahları dileyen ve bunlardan tövbe eden kimseyi bağışlar, şeklinde olmaktadır. Mu'tezile'nin bu yorumunda birtakım sıkıntılar oluşmaktadır. "لِمَنْ" deki lam harfi cerini geride geçen " لَا يَغْفِرُ" ve "يَغْفِرُ" fiillerine bağlayacak olurlarsa tenâzü olmaktadır. Yani mamul olan "لِمَنْ" de iki fiil amel etmiş olur ki Kûfelilere göre ilk fiil, Basralılara göre ikinci fiil amel eder, amel etmeyen de gizli olan aynı mamulde amel eder.[770] "اَكْرَمَنِي وَ اَكْرَمْتُ زَيْدًا" Ben Zeyd'e, Zeyd de bana ikram etti, örneğinde olduğu gibi. Basralılara göre ilk fiile "زَيْدٌ" takdir edilir. Âyette ise Mu'tezile iki fiilin mamulünü farklı takdir etmekte, şirkten tövbe etmemeyi dileyeni bağışlamaz, şirkin dışındakilerden tövbe etmeyi dileyeni bağışlar şeklide takdirde bulunarak mamulü değiştirmektedir. Nahiv kuralına göre tenâzuda fiillerin mamulleri arasında anlam farklılığı olmamalıdır. Zemahşerî âyeti izah ederken tenâzu konusuna değinmeden mamulün iki fiile ait olduğunu belirtmektedir.[771] Mu'tezile'nin yaklaşımı dilbilgisi açısından dikkat çekicidir. Âyette geçen "dileme" fiilinin öznesi olarak en yakın kelimeyi, yani "من" edatına râcî bir zamiri tercih etmeleri Arap dilinde zamirlerin genellikle en yakın kelimeye râcî olduğu göz önüne alındığında bu yorum tutarlı görünmektedir; ancak mamuller arasında anlam farklılığı oluşturarak tenâzu kuralını ihlal etmişler, bu durumla ilgili bir açıklama da yapamamışlardır.

İbn Atıyye, Mürcie'nin de bu âyeti kendi inanç görüşleri doğrultusunda yorumlamaya çalıştığını belirtmektedir. Onlar "لِمَنْ يَشاءُ" ifadesini, "iman etmeyi dileyen kimse" olarak yorumlamaktadırlar. Yani, burada geçen "dileme" fiili, Allah'ın günahları affetmesiyle değil, kişinin iman etmesiyle ilişkilendirilmiştir. Bu yoruma göre, Allah ancak iman

769 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/64.
770 İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 298.
771 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/520.

etmeyi dileyen kimseleri bağışlamaktadır. Mürcie'nin bu görüşüne göre onlar, "يشاء" fiilinin fâilini "من" edatına râcî bir zamir yapmaktadırlar. Onlara göre âyetin takdiri " وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ أَنْ يُؤْمِنَ" şeklinde olmaktadır. Yani burada kastedilenin, Yüce Allah'ın bir kimseyi bağışlamayı dilemesi değil, o kimsenin iman etmeyi dilemesi olduğunu savunmuşlardır. İbn Atıyye Mürcie'nin bu yorumunun birtakım tutarsızlıklar içerdiğini ifade etmektedir. Âyetteki "وَيَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ" ifadesi hem kâfirleri hem de müminleri kapsayan genel bir hüküm taşır. Oysa âyetin devamında gelen "لِمَنْ يَشاءُ" ifadesinin müminlerle sınırlandırılması durumunda, kâfirler için tövbe etseler bile şirk dışındaki günahların bağışlanmayacağı ve bu günahlardan dolayı cezalandırılacakları sonucu ortaya çıkar ki, bu da doğru değildir.[772]

Mezheplerin kendi görüşleri doğrultusunda âyetleri yorumladıklarına örnek olarak Nisâ sûresi 48. âyet incelenmiştir.[773] İbn Atıyye'nin verdiği bilgilerden mezheplerin âyeti kendi görüşlerine uygun hale getirmek için zorlama tevillere gittikleri görülmektedir.

e. Şiirle İstişhâd

Araplar, sık sık savaşlarla karşı karşıya kaldıkları için kabilelerinin birliğini koruyabilmek, onları motive etmek adına etkili söz söylemeye ihtiyaç duydukları bilinmektedir. Kabileler arasında cesaret ve yiğitlik duygularını harekete geçiren güçlü ifadeler, Araplar arasında edebiyatın gelişmesine önemli katkı sağlamıştır. Şair, içinde bulunduğu kabilenin kâhini, yol göstericisi, hatibi, sözcüsü ve bilginiydi. Yazdığı şiirlerle kabilesinin saygınlığını artırabilir ve onu savunabilirdi. Bir savaşçının kılıcıyla yaptığı savunmadan daha etkili bir şekilde, kabilesini kelimeleriyle korurdu. Olayları şiirleriyle kayıt altına alır ve diğer kabilelerin şairleri tarafından yöneltilen eleştirilere yine şiir yoluyla karşılık verirdi. Bir kabileden bir şair çıktığında, diğer kabilelerin bu durumu önemli bir olay olarak görüp o kabileyi tebrik etmeye gelmesi Arap toplumunda şair ve şiirin önemini göstermektedir.[774]

Arap şiiri, tarih boyunca Arap dilinin kurallarının belirlenmesi ve kelime hazinesinin tespitinde büyük bir kaynak ve önemli bir referans olmuştur. Şevâhid denildiğinde, Arap

772 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/64.

773 Konuyla ilgili diğer müfessirlerin görüşleri için bk. Harun Abacı, *Âlûsî Tefsirinde İ'rab-Anlam İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024), 231-237.

774 Abdulkadir Kabdan, *Nesefî Tefsirinde Şiirle İstişhad* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 20.

dilbilimcileri genellikle klasik şiiri başlıca referanslardan biri olarak kabul etmiştir. Arap dilinin morfoloji, sentaks ve sözlükbilim gibi alanlarında çalışan âlimler, Kur'ân-ı temel kaynak olarak almış, ancak şiiri de ikinci en önemli kaynak olarak değerlendirmişlerdir.[775] Fetihler sonucunda Arapların Arap olmayan topluluklarla kaynaşması, dillerinin bozulma riskini ortaya çıkarmış ve bu durum kelimelerin anlaşılması için istişhâd ihtiyacını doğurmuştur. Dilciler, câhiliye dönemi şairleri, muhadram şairler[776] ve İslâm'ın ilk döneminde yetişen mütekaddimûn şairlerin şiirleriyle istişhâd etmişlerdir.[777] Süyûtî, şiirleriyle istişhâd edilen şairlerin sonuncusu olarak İbrâhim b. Herme'yi (öl. 150/767) zikretmektedir.[778]

Arap toplumunda şair, görünmeyen âlemle, metafizik varlıklarla irtibatı bulunan, kâhinlik yapan kimseye denirdi. Müşriklerin Hz. Peygamber'e şair demeleri şiir yazan ve okuyan kişi anlamında değil, görünmeyen âlemle, cinlerle irtibatlı kişi anlamında kullanılmaktaydı.[779] "وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٖ مَّجۡنُونٖ"[781], "بَلۡ هُوَ شَاعِرٞ"[780], "وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓ"[782], "فَذَكِّرۡ فَمَآ أَنتَ بِنِعۡمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٖ وَلَا مَجۡنُونٍ"[783] Âyetlerde Hz. Peygamber'in mecnun olmadığının söylenme nedeni, cahiliye dönemi Arap toplumunda kâhinler, gaybî bilgiler iddia eden, metafizik varlıklarla irtibat kurduğuna inanılan kişiler olarak görülürken, cinnet hali de birtakım doğaüstü etkilerle ilişkilendirilirdi. Âyetlerle ifade edilen müşriklerin iddia ettiği şairlik, kâhinlik ve delilik metafizik varlıklarla irtibatlı kişi

---

775 Mehmet Vecih Uzunoğlu, *el-Bahru'l-Muhît'in Filolojik Açıdan İncelenmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 336.

776 Bir şairin Peygamber ile görüşüp görüşmediğine veya ona inanıp inanmadığına bakılmaksızın, hayatının bir bölümünü Câhiliye döneminde, diğer kısmını ise İslâm döneminde geçirmiş veya her iki dönemde de eser vermiş olması durumunda, bu tür şairlere "muhadram" denilmiştir. Muhadram şairler, hem Câhiliye kültürünün etkilerini taşıyan hem de İslâm'ın getirdiği yeniliklerden etkilenmiş olan şairlerdir. Bu nedenle, eserlerinde her iki dönemin edebî ve dilsel özelliklerine rastlanabilir. Bk. Mehmet Efendioğlu, "Muhadramûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/395.

777 İsmail Durmuş, "İstişhâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/396.

778 Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*, thk. Mahmûd Feccâl (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1989), 123.

779 Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî, *Simârü'l-kulûb fi'l-mużâf ve'l-mensûb* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 70, 220.

780 "*Biz ona şiir öğretmedik; zaten ona yaraşmazdı da*." Yâsin 36/69.

781 *"O olsa olsa şairdir, dediler."* el-Enbiyâ 21/5.

782 *"Cinlere kapılmış bir şairin sözüyle tanrılarımızı mı bırakacağız!" derler."* es-Sâffât 37/36.

783 *"Sen öğüt vermeye devam et; rabbinin lütfu sayesinde sen asla ne bir kâhinsin ne de bir mecnun."* et-Tûr 52/29.

anlamında kullanılmaktaydı.[784] Yani Hz. Peygamber'e deli derken aklını yitirmiş anlamında deli demek istemiyorlar, cinlerle irtibat kuran kişi anlamında deli diyorlardı.

Şairlerin Arap toplumu üzerinde etkin rol oynadığının bir göstergesi de Kureyş'in şairlerin Müslüman olmasını engelleme girişimidir. Şair Meymun b. Kays el-A'şâ'nın (öl. 7/629) Hz. Peygamber ve onun zaferleri ile İslâm davetinin yayılmasını duyduğunda, kendisine giderek onu övmeyi arzuladığı rivâyet edilir. Bu durumdan haberdar olan Kureyş ona engel olmak ister. Ebû Süfyân b. Harb kendisine hediye olarak 100 deve verir ve Hz. Peygamber'in faiz, içki, kumar ve zina alışkanlıklarından onu men edeceğini söyleyerek Hz. Peygamber'in yanına gitme fikrinden onu vazgeçirir.[785]

Hz. Peygamber'in şiire yaklaşımı "Şiirin bir kısmı hikmettir."[786] sözüyle kendini göstermektedir. Hadiste, şiirin tamamının değil, bir kısmının hikmet taşıdığı belirtilmektedir. Bunun anlamı, her şiirin mutlaka hakikate uygun olmadığı; ancak bazı şiirlerin doğru ve faydalı mesajlar içerdiğidir. Hadiste geçen hikmet, doğru ve hakikate uygun söz anlamına gelmektedir. Bir diğer yoruma göre ise hikmet, Arapça'da "el-men'u" yani alıkoymak, engellemek kökünden türemiştir. Bu bağlamda, şiirde yer alan bazı sözlerin insanı sefihlikten, yani kötü ve akılsızca davranışlardan uzak tutabileceği vurgulanmaktadır.[787] Hadis, İslâm'ın şiire bakışını göstermekte, hakikate uygun ve faydalı şiirleri takdir ederken, hakikatten sapmış veya kötü etkiler taşıyan şiirleri ise reddetmektedir.

Hz. Peygamber'in şiir dinlediğine örnek, hikmetli sözleriyle tanınan Arap şairi Ümeyye b. Ebi's-Salt verilebilir. Ümeyye, Kur'ân'dan önce gönderilen kitapları okumuş, puta tapmayan biridir. İnsanlara bir peygamberin gönderileceğini haber verir ve onun zuhur zamanının yaklaştığını söyler. Aynı zamanda, bu peygamberin kendisi olmasını temenni etmektedir. Ancak, Hz. Peygamber'in peygamber olarak gönderildiğini işitince, kıskançlık sebebiyle inkâr etmiştir. Hz. Peygamber onun şiirini dinlediğinde, "Onun dili iman etti, fakat kalbi küfre düştü." buyurmuştur.[788]

---

784 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/191.

785 Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1995), 1/337.

786 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/245 (No. 2423); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Edeb", 41 (No. 3756); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Edeb", 67 (No. 2845).

787 Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmiʿi't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 8/110.

788 Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423), 1/450.

Sahâbeden şair olup Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olan kimseler de vardı. Hz. Peygamber'in Hassân bin Sâbit'e: "*Onları hicvet veya onlara karşılık ver, Cebrâil seninledir*."[789] şeklindeki sözleri müşriklerin İslâm'a yönelik sözlü saldırılarına karşı Hz. Peygamber'in şiir ile cevap verilmesini teşvik ettiğini göstermektedir. Bu hadis, edebî ifadelerin dine hizmet amacıyla kullanılabileceğini gösteren bir delildir. Yahudi Ka'b b. Eşref, Bedir zaferini kabullenememiş ve Mekke'ye giderek şiirleriyle insanları Hz. Peygamber'e karşı kışkırtmaya çalışmıştır. Hassân b. Sâbit'in kendisine şiirleriyle cevap verdiği bilinmektedir.[790] Onu evlerinde ağırlayan kişiler hakkında Hassân bin Sâbit'in kaleme aldığı hiciv dolu şiirler, toplum üzerinde büyük bir etki uyandırmış ve neticede hiç kimse Kâ'b'ı evine kabul etmeye cesaret edemez hale gelmiştir.[791]

İbn Abbâs, Arap dili ve edebiyatının köklü geleneği ile Kur'ân'ın anlaşılması arasındaki ilişkiyi söyle açıklamaktadır: "Eğer Kur'ân'dan bir mesele size müphem yani anlaşılması zor gelirse, bu konuda şiire başvurunuz. Çünkü şiir, Arapların divanıdır, yani kültürel ve dilsel hafızasıdır."[792] Arap dili âlimleri, Kur'ân-ı Kerîm'e verdikleri önemin yanı sıra şiire de büyük bir ehemmiyet göstermişlerdir. Onlar, birçok dil kuralını oluştururken ve çeşitli hükümler verirken şiire dayanmış, dilin kapalı ve zor anlaşılır yönlerini açıklamak ve anlamlarını netleştirmek için ona müracaat etmişlerdir.[793] Bu sebeple İbn Abbâs: "Eğer Kur'ân'daki garip kelimeler hakkında bilgi edinmek isterseniz, bunu şiirde arayınız. Zira şiir, Arapların dil hazinesidir." demiştir.[794] Şiir sayesinde nesepler korunmuş, tarihî değerler ve dil öğrenilmiştir. Aynı zamanda şiir, Kur'ân, hadis, sahâbe ve tâbiîn sözlerindeki garip kelimelerin anlaşılması konusunda, bu kelimelerin Arapça olduğu hususunda kanıt niteliği taşır.[795] İbn Abbâs'ın açıklaması da göstermektedir ki Arap şiiri, İslâm öncesi dönemden itibaren Arapların kültürel mirasını, kelime hazinesini ve dil inceliklerini taşıyan önemli bir kaynaktır.

---

789 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/326 (N0. 18689); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Edeb", 91 (No. 6153); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fezâilü's-sahâbe", 2486 (4/1933).

790 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ (Mısır: Matbaatü Mustafa, 1955), 2/51-53.

791 Hüseyin Elmalı, "Hassân b. Sâbit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/400.

792 Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Herevî Ebû Sehl, *İsfâru'l-fesîh*, thk. Ahmed b. Saîd b. Muhammed (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1420), 1/239.

793 Ebû Sehl, *İsfâru'l-fesîh*, 1/239.

794 Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luga*, thk. Fuâd Ali Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/261.

795 Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-lugati'l-Arabiyye* (Beyrut, 1997), 212.

Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması sürecinde Arap dili ve edebiyatı, özellikle de şiir, klasik tefsir usûlünde vazgeçilmez bir referans noktası olmuştur. İslâm'ın ilk asırlarından itibaren dil bilimleriyle uğraşan âlimler, Kur'ân'daki bazı lafızların anlamlarını açıklamak, nahiv ve sarf yapılarının gramatik çerçevesini belirlemek amacıyla Arap şiirine müracaat etmişlerdir. Bu yöntem, özellikle hicrî ikinci asırda Basra ve Kûfe nahiv ekolleri bünyesinde gelişerek sistematik bir boyut kazanmıştır. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (öl. 210/825), el-Ferrâ ve Ahfeş (öl. 215/830) gibi isimler bu yöntemi hem gramer kurallarını tespit etmede hem de tefsir faaliyetlerinde etkili biçimde kullanmışlardır.[796] İbn Atıyye de tefsirinde şiirle istişhâd yöntemine yer verenlerdendir.

Harun Öğmüş, İbn Atıyye'nin tefsirinde şiirle istişhâdı hangi alanlarda ve nasıl kullandığını belirlemeyi amaçlayarak tefsirdeki yaklaşık 1600 beyit ve mısradan 400'e yakınını seçerek içerik analizi yapmıştır. Yaptığı çalışmada bu beyitlerden 230'dan fazlasının lügat, 100'den fazlasının ise nahiv meseleleriyle ilgili olduğunu tespit etmiştir. Geriye kalan beyitlerin ise sarf, belâgat ve kırâat farklılıklarının açıklanmasında kullanıldığını ortaya koymuştur.[797]

İbn Atıyye'nin metodunu görmek açısından istişhâdda bulunduğu şiirlerden birer örnek gösterecek olursak:

ea. Lügat Açısından İstişhâd

İbn Atıyye, Âl-i İmrân sûresi 14. âyette geçen "وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ" "soylu atlar" ifadesiyle ilgili olarak "الْمُسَوَّمَةِ" kelimesinin anlamı konusunda müfessirlerin farklı görüşler ileri sürdüğünü söyler. Saîd b. Cübeyr, İbn Abbas, Abdullah b. Abdurrahman b. Ebzâ, Hasan, Rebî' ve Mücâhid'e göre bu kelime, otlaklarda ve meralarda serbestçe yayılan, otlayan hayvanlar anlamına gelir. Araplar, bir hayvanın otlaması ve en iyi şekilde beslenmesi anlamında "سَامَتِ الدّابَّةُ" veya "سَامَتِ الشّاةُ" ifadelerini kullanırlar. Bu kullanım, hayvanın otlama esnasında herhangi bir engelle karşılaşmadan en üst seviyede faydalanmasını ifade eder. Eğer bir kimse hayvanını bu şekilde serbest bırakırsa, bu durumu anlatmak için "أَسْمَتُّهَا" fiili kullanılır. Hz. Peygamber'in "فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزّكاةُ"[798] "Sâime yani yıl boyunca

[796] Harun Öğmüş, "İbn Atıyye'nin Tefsîrinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/20 (15 Aralık 2009), 77, 78.

[797] Öğmüş, "İbn Atıyye'nin Tefsîrinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değeri", 79.

[798] Bu lafızlarla gelen bir hadis yoktur. Zekâtın çeşitli türlerine göre farklı miktarlarda zekat verilmesini anlatan hadisin kısaltılmış halidir.

otlakta serbestçe yayılan koyunlarda zekât vardır.” sözü de bu anlama gelmektedir. Âyette geçen "هُوَ الَّذِي اَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ"[799] “Onda hayvanlarınızı otlatırsınız.” ifadesi de bu anlamı desteklemektedir.

Mücâhid’den farklı bir rivâyete göre ise "الْمُسَوَّمَةِ" kelimesi, güzel ve alımlı anlamına gelir. Aynı görüş İkrime tarafından da dile getirilmiş olup, kelimenin buradaki anlamı güzelliği ile öne çıkan, şeklindedir. İbn Abbas’tan nakledilen bir başka görüşe göre ise "الْمُسَوَّمَةِ" kelimesi, “işaretli, belirgin alâmetleri olan” demektir. Ona göre bu kelime, atların alınlarında veya vücutlarında bulunan beyaz izleri ifade etmektedir. Katâde de bu görüşü benimsemiştir. Bu yorumu destekleyen bir delil olarak, şair Lebîd’in şu beyti zikredilmiştir:

"وَغَدَاةَ قَاعِ القَرْنَتَيْنِ أَتَيْنَهُمْ زَجَلًا يَلُوحُ خِلَالَهُ التَّسْوِيمُ"

“Ve sabah vakti, Karneteyn vadisine indiklerinde, Gür sesler yükseliyor ve aralarından işaretlenmiş olanlar parıldıyordu.”

Şair, savaşın yaşandığı bir sabahı tasvir etmektedir. Karneteyn adlı bir bölgede düşmanlarına saldırdıklarını anlatmaktadır. Bu saldırı büyük bir gürültü ve yankılar eşliğinde gerçekleşmiştir. Savaş alanında, atların veya savaşçıların üzerindeki işaretlerin parladığı görülmektedir. Bu bağlamda İbn Atıyye, "الْمُسَوَّمَةِ" kelimesinin lugavî kullanımını açıklamak üzere şiirle istişhâdda bulunmaktadır.[800]

eb. Nahiv Açısından İstişhâd

İbn Atıyye, Âl-i İmrân sûresi 3. âyette geçen نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً “*O sana kitabı, gerçeğin ta kendisi ve öncekileri doğrulayıcı olarak indirmiştir.*” ifadesindeki "مُصَدِّقًا" kelimesinin hal-i müekkide olduğunu söyler. Yani "مُصَدِّقًا" kelimesi cümlede zaten var olan bir anlamı güçlendirmek için gelmiştir. Bu cümlede "مُصَدِّقاً" kelimesi, Kur’ân’ın önceki ilâhî kitapları tasdik etmesinin sürekli bir durum olduğunu anlatmaktadır. Bu tasdik özelliği, Kur’ân için değişmez bir sıfattır ve bu yüzden hal-i müekkide olarak gelmiştir. İbn Atıyye bu bilgiyi verdikten sonra görüşünü destekleyen delil olarak Arap şairi İbn Dâra’nın şiirini istişhâd olarak zikreder:

[799] “*Gökten su indiren O’dur. Ondan hem kendiniz için içecek su hem de hayvanlarınıza yedireceğiniz bitkiler verir.*” en-Nahl 16/10.

[800] İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2001, 1/409.

"أنا ابنُ دارَةَ مَعروفًا بِها نَسَبِي وَهَلْ بِدارَةَ، يا لِلنّاسِ، مِنْ عارِ؟"

"Ben Dâra'nın oğluyum, soyum onunla tanınır. Ey insanlar, Dâra'da bir ayıp olabilir mi?"

Bu beyit, İbn Dâra adlı bir Arap şairine aittir. Şair, kendi soyunun şerefini ve asaletini vurgulamak için bu dizeleri söylemiştir. "أنا ابنُ دارَةَ" Ben Dâra adlı (kadının) oğluyum. "مَعروفًا بِها نَسَبِي" Soyum onunla tanınır. Burada geçen "معروفًا" kelimesi, hal konumundadır ve "نَسَبِي" kelimesinin durumunu açıklamaktadır. Yani, şairin nesebi Dâra ile meşhur olmuştur ve onun soyu insanlar arasında saygın bir konuma sahiptir. "مَعروفًا" kelimesi, hal-i müekkide olarak gelmiştir. Bu durumda, şair nesebinin zaten tanındığını vurgulamak için ek bir açıklama yapmıştır. Kur'ân'da geçen "مُصَدِّقًا" kelimesi nasıl ki sabit bir durum ifade ediyorsa, Kur'ân'ın önceki kitapları doğrulamasının değişmez bir özellik olduğunu gösteriyorsa, bu şiirde geçen "معروفًا" kelimesi de şairin nesebinin sabit bir şekilde tanındığını ve bunun değişmez bir gerçek olduğunu vurgulamaktadır. İbn Atıyye bu beyti âyette geçen hal-i müekkide konusunu açıklamak için istişhâd etmiştir.[801]

ec. Belağat Açısından İstişhâd

İbn Atıyye, Kehf sûresi 77. âyette geçen فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ اَنْ يَنْقَضَّ فَاَقَامَهٗ "*Derken orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaştılar*." ifadesindeki "يُرِيدُ" kelimesinin duvarda kullanılmasının istiâre olduğunu söyler. Aslında canlı, akıl sahibi varlıklara özgü olan fiiller, eğer cansız bir varlığa ya da hayvana nispet edilirse bu, istiare yoluyla yapılmış olur. Eğer bu cansız varlık yani duvar bir insan olsaydı, o fiili yerine getirmesi gerekirdi. Duvar akıl sahibi değildir. İstemek, yönelmek, karar vermek gibi fiiller normalde akıl sahiplerine yani insanlara, canlılara mahsustur. İbn Atıyye, âyette geçen "duvarın yıkılmak istemesi" ifadesini mecaz yoluyla "yıkılmaya yaklaşma ve düşmeye yakın olma hâli" için irade lafzıyla istiare yapıldığını söylemektedir.[802] Âyette ya istiare-i mekniyye ya da mecâz-ı aklî vardır. Cansız bir varlık olan duvar akıllı bir varlığa benzetilmiş, benzetilen şey söylenmeyerek ona ait olan bir özellik, istemek fiili söylenmiştir. Duvar yıkılmaya meyilli bir insan gibi düşünülüp, düşmeye meyilli bir insan gibi hayal edilirse istiare-i mekniyye olur. Fiil, hakiki fâiline değil; onunla alakalı başka bir şeye nispet edildiğinde mecâz-ı aklî olur. Burada da irade, duvarın kendisinde değil, onun durumunda

[801] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/397, 398.
[802] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/533.

yani yıkılmaya yaklaşmasında düşünülürse, gerçekte düşmeye çok yakın olması "istemek" fiiliyle anlatılmak istenirse mecâz-ı aklî olur.[803] İbn Atıyye âyetteki istiâreye istişhâd olarak A'şâ'nın şiirini zikreder:

"أَتَنْتَهُونَ وَلَا يَنْهَى ذَوِي شَطَطٍ كَالطَّعْنِ يَذْهَبُ فِيهِ الزَّيْتُ وَالْفُتُلُ"

"Aşırılığa giden kimseleri bile men edemeyen siz mi vazgeçeceksiniz? Bu, tıpkı yağ ve fitilin aktığı/dağıldığı bir mızrak darbesi gibidir."

Bu beyitte şair, "nehy" (yasak koyma, engelleme) fiilini "الطعن" "mızrak darbesi" gibi cansız bir varlığa isnat etmiştir. Yani "mızrak darbesi yasaklıyor (men ediyor)" gibi bir anlam doğmaktadır. Oysa nehy fiili, normalde canlı, akıllı ve iradeli bir varlığa isnat edilir. Ama bu şiirde engellemek fiili mızrak darbesi gibi cansız bir unsura isnat edilmiştir. Mızrak darbesinin engellemesi mümkün değildir. Ama burada maksat, mızrak darbesinin aşırıya giden kimseleri durduracak kadar etkili olmasıdır. Şairin amacı, mızrak darbesinin etkisinin o kadar güçlü olduğunu anlatmaktır ki, bu darbe bile aşırılığı engeller. Fakat bunu cansız bir varlığa irade yükleyerek anlatmıştır. Burada, "mecâz-ı aklî" vardır. Yani fiilin, hakiki fâiline değil, onunla irtibatlı başka bir unsura isnad edilmesi söz konusudur. İbn Atıyye konuyla ilgili şu şiiri de istişhâd olarak zikreder:

"يُرِيدُ الرُّمْحُ صَدْرَ أَبِي بَرَاءٍ وَيَرْغَبُ عَنْ دِمَاءِ بَنِي عُقَيْلِ"

"Mızrak, Ebû Barâ'nın göğsünü istiyor. Ama Benî Akîl'in kanlarından uzak durmayı arzuluyor."

Bu beyitte "istemek" ve "yüz çevirmek" gibi iradî fiiller mızrağa nispet edilmiştir; başka bir ifadeyle "mızrak istiyor" veya "mızrak kaçınıyor" şeklinde bir anlatım tercih edilmiştir. Ancak mızrak cansız bir varlık olduğundan, bu fiillerin hakiki fâili olamaz. Burada ortaya çıkan ifade, sanki mızrağın bilinçli biçimde Ebû Barâ'yı hedeflediği, Benî Akîl'den ise uzak durduğu izlenimini vermektedir. Oysa şairin asıl muradı, mızrağı kullanan savaşçının hedefini bilinçli biçimde seçtiğini vurgulamaktır. Fiilin hakiki fâili olan savaşçı yerine, onun kullandığı alete isnat edilmesi sebebiyle bu kullanım, belâgat açısından mecâz-ı aklî kapsamında değerlendirilmektedir.

[803] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 8/329; Muhyiddîn b. Ahmet Mustafa Dervîş, *İ`râbü'l-Kur'ân ve beyânuhû* (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1415), 6/16.

İbn Atıyye'nin zikrettiği şiir örnekleri, söz konusu âyette mecâz-ı aklî bulunduğu yönündeki değerlendirmesini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede müfessir, istiâre-i mekniyye yorumuna yer vermemiştir.[804]

ed. Sarf Açısından İstişhâd

İbn Atıyye, Bakara sûresi 30. âyette geçen وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّى جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيفَةً "*Hani rabbin meleklere, 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti.*" ifadesindeki "اَلْمَلٰٓئِكَةِ" kelimesinin kökenine değinmiştir. İbn Keysân'ın (öl. 320/932) görüşüne yer vererek kelimenin tahlilini şu şekilde yapar: Bu kelime sahip olmak anlamındaki "مَلَكَ يَمْلِكُ" şeklinde 2. bâbtan türemiştir. "شَمِلَ – يَشْمَلُ" kapsamak anlamındaki 4. bâbtan türeyen kuzey rüzgarı anlamındaki "شَمْأَل" kelimesinde olduğu gibi "مَلْأَكٌ" kelimesinde hemze sonradan ilave edilmiştir. Bu durumda melek kelimesinin vezni "فَعْأَلٌ" şeklinde olup cemisi "فَعائِلَةٌ" şeklindedir. Ayrıca melek kelimesinin şiirde aslî şekliyle kullanıldığı da görülmektedir. Aşağıdaki beyit bu kullanıma örnek olarak gösterilebilir.[805]

"فَلَسْتَ لِإنْسِيٍّ ولَكِنْ لَمَلْأَكٍ تَنَزَّلَ مِن جَوِّ السَماءِ يَصُوبُ"[806]

"Sen bir insanoğlu değilsin. Bilakis bir melekten ibaretsin. Göklerin yücesinden inmiş, aşağıya doğru süzülmekte olan."

Bu beyitte bir şahsın, muhatabına duyduğu hayranlık ifade edilmektedir. Muhatabın sıradan bir insan değil, semavî bir varlık yani melek gibi olduğu ifade edilerek, ona övgüde bulunulmaktadır. Şiirde geçen "لَمَلْأَكٍ" kelimesi şair tarafından hemzeyle söylenmiştir. Bu durum İbn Atıyye tarafından kelimenin kök yapısına dair dilsel tartışmalara delil olarak gösterilmiştir.[807]

ee. Fiillerde Tazmin Konusunda İstişhâd

Arapçada bir kelime, başka bir kelimenin anlamını da taşıyacak şekilde kullanılabilmektedir. Böylece bir lafız iki anlamı birden üstlenmiş olarak daha zengin ve derin bir anlam içerir. Bu işleme "tazmin" adı verilir ve yerine kullanıldığı yani anlamını

---

804 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/533, 534.

805 ez-Zebîdî bu şiiri Kisâî'nin Alkame b. Abede'ye nispet ettiğini söylemektedir. Bk. Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-Kāmûs* (Kuveyt: Vezâratül'l-İrşâd ve'l-Enbâi fi'l-Kuveyt, 2001), 27/354.

806 Ebû Yûsuf Ya'kūb b. İshâk İbn Sikkît, *Islâhu'l-mantık*, thk. Muhammed Murib (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 59.

807 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/116.

yüklendiği kelimenin kullanıldığı şekilde kullanılır. Kelime normalde ba harfi ceriyle kullanılıyorken tazmin ettiği kelime min harfi ceri ile kullanılıyorsa tazminden sonra kelime min harfi ceri ile kullanılır.

لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ "Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı."[808] âyetinde cinsel temas anlamındaki "رفث" kelimesine, "إفضاء" birleşme, temas anlamı yüklenmiş ve bu sebeple "رفث" kelimesi "إلى" harfi ceriyle kullanılmıştır.[809] Normalde "رفث" fiili "بـ" harfiyle kullanılmaktadır. Arap dilinde yaygın olan kullanım "أَرْفَثَ بِامْرَأَتِهِ" şeklindedir. Arapların "رَفَثْتُ إلى الْمَرْأَة" şeklinde kullanımı bulunmamaktadır. İbn Atıyye de bu âyetteki edat kullanımını, "رفث" kelimesinin "إفضاء" anlamını tazmîn etmesine bağlamakta ve bu sebeple "إلى" edatıyla kullanılmasını dil bakımından câiz görmektedir.[810]

"وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ"[811] Bu âyette meçhul fiil olan, "يُكْفَرُوهُ" fiili tek mef'ul alan fiillerdendir. Âyete bakıldığında iki mef'ul aldığı görülecektir. Birincisi nâibi fâil olan vav harfi ikincisi ise zamirdir. "يُكْفَرُوهُ" fiiline "يُحرَمُوهُ" yani "onun sevabından mahrum bırakılmak" anlamı yüklenmiştir. Bu yüzden "يُكْفَرُوهُ" fiili iki mef'ule geçmiştir. " حَرَمَ زيدٌ عمراً مالَهُ" Zeyd, Amr'ı malından mahrum etti, denilir. Yani "حَرَمَ" fiili iki mef'ul almaktadır. "يُكْفَرُوهُ" fiili "يُحرَمُوهُ" anlamını tazmin ettiğinden o da iki mef'ul almıştır.[812]

"وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ"[813] âyetinde, "تعزموا" fiiline "تنوي" niyet etmek anlamı yüklenmiş ve bu sebeple doğrudan mef'ule geçmiştir; normalde bu fiil "على" harfi ceriyle kullanılmaktadır. Bu şekilde Kur'ân'da geçen örnekleri çoğaltmak mümkündür.[814]

İbn Atıyye, Bakara sûresi 9. âyette geçen وَمَا يَخْدَعُونَ اِلَّا اَنْفُسَهُمْ "*Hâlbuki onlar yalnızca kendilerini aldatmış oluyorlar*." ifadesindeki "يَخْدَعُونَ" kelimesinin şaz kırâat olan "يُخْدَعُونَ" şeklindeki kırâatin[815] izahını yapmıştır. "يُخْدَعُونَ" fiilinin "يَنْتَقِصُونَ" fiilinin manasını tazmin ettiğinden "يُخْدَعُونَ" gibi amel ettiğini söyler. Şöyle ki "يُخْدَعُونَ" fiili, lafız olarak "aldatılmak" anlamını taşır; ancak anlam olarak "يَنْتَقِصُونَ" eksiltmek, kendilerinden

808 el-Bakara 2/187.
809 Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâ'is* (el-Heyetü'l-Mısriyye, ts.), 2/437.
810 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/91; 2, 149.
811 "*Ne hayır yaparlarsa bilsinler ki karşılıksız bırakılmayacaklardır."* Âl-i İmrân 3/115.
812 Mustafa Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 2/31; Sâfî, *el-Cedvel*, 2/283.
813 "*Bekleme emri süresine ulaşmadıkça evlenme akdi yapmaya kalkışmayın."* el-Bakara 2/235.
814 Detaylı anlatım için bk. Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh İbn Hişâm en-Nahvî, *Muġni'l-lebîb ʿan kütübi'l-eʿârîb* (Dımeşk: Dâru'l-Fikir, 1985), 897, 899.
815 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/70.

eksiltmek manasını yüklenmiştir. Âyetin anlamı "Münafıklar Allah'ı ve müminleri aldattıklarını zannediyorlar; fakat gerçekte kendi kendilerini eksiltiyorlar, zarar veriyorlar, ruhen çökertiyorlar." demektir. İbn Atıyye tazmin konusuna şiirden istişhâd olarak şu şiiri göstermektedir.

"كَيفَ تَراني قَالِبًا مِجَنِّي قَدْ قَتَلَ اللهُ زِيَادًا عَنِّي"[816]

"Ben kalkanımın üstüne (çaresizlik içinde) yıkılmış bir haldeyken beni nasıl görüyorsun? Allah beni Ziyad'tan kurtarsın."

Bu beyitte şair, çok zor bir durumda olduğunu, sanki savaş meydanında kendi kalkanının üzerine yıkılmış, artık savunamaz hale gelip sadece kalkanına yaslanmış bir çaresizlik içinde olmasını tasvir etmektedir. Buradaki "قَتَلَ اللهُ زِيَادًا عَنِّي" ifadesinde geçen "قَتَلَ" fiili, lafzen "öldürdü" demek olsa da burada fiil "صَرَفَ" anlamını tazmin ettiğinden bu fiil gibi "an" harfi ceri ile kullanılmıştır. Klasik kullanımda "قَتَلَ" geçişli bir fiildir ve harfi cersiz doğrudan mef'ûl alır.[817]

İbn Atıyye'nin şiirle istişhad yöntemi, yalnızca edebî bir destekleme olarak değil, dilsel çözümlemelere dayanan kapsamlı bir tefsir aracı olarak işlev görmektedir. Müellif, çoğu zaman beyitlerin istidlal ettiği anlamlara dair dilbilimsel ve semantik açıklamalar getirerek yorumunu temellendirmekte; bazı örneklerde ise istişhâd edilen şiirlerin ilgili âyet bağlamında zayıf delil teşkil ettiğini belirtip bu kullanımları eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmektedir. Örneğin: "وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرٰىةِ وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ"[818] Ebû Ubeyde âyette geçen bir kısmı, bazısı anlamındaki "ba'z" kelimesinin tümü anlamında kullanıldığını söyleyerek Lebîd b. Rebîa'nın şiirini delil olarak gösterir.[819] İbn Atıyye, Ebû Ubeyde'ye itiraz ederek şiirin onun görüşünü desteklemediğini söyler. Şiir şu şekildedir:

"تَرَّاكَ أَمْكِنَةً إِذَا لَمْ يَرْضَهَا أَوْ يَخْتَرِمْ بَعْضَ النُّفُوسِ حِمَامُهَا"

"Sen, razı olmadığın mekânları terk edersin. Ya da ölüm, bazı nefisleri alıp götürür."

---

816 Zebîdî, *Tâcü'l-ʿarûs*, 30/229; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/131, 132; İbn Hişâm en-Nahvî, *Muġni'l-lebîb*, 899.

817 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/91.

818 "*Benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı olarak ve size haram kılınmış olanların bir kısmının sizin için helâl olduğunu bildireyim diye gönderildim*." Âl-i İmran 3/50.

819 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/94.

Şair burada kendisini ve kendi hâlini anlatmaktadır. Beytin ilk mısrasında, kişinin hoşnut olmadığı yerlerden ayrılacağı vurgulanmaktadır. Yani şair, memnun olmadığı yerlerde kalmayacağını, buraları terk edeceğini ifade etmektedir. İkinci mısrada ise ölümden bahsedilmektedir. Şair, bazı nefislerin yani bazı insanların ölümle yok olup gittiğini söylemektedir. Ancak şiirde geçen "bazı nefisler" ifadesiyle şair aslında kendisini kastetmektedir.[820] Bu, Arap edebiyatında sıkça başvurulan bir anlatım tarzıdır. Zira kişi, doğrudan kendisinden söz etmek yerine genel bir ifade kullanarak kendisini de bu kapsam içine dâhil edebilmektedir. İbn Atıyye de Lebîd b. Rebîa'nın burada "ba'z" kelimesiyle kendisini kastettiğini belirtmekte ve bu kullanımı bu çerçevede değerlendirmektedir.[821]

Konuyla ilgili başka bir örnek şu âyeti verebiliriz: " لَيْسُوا سَوَاءٌ مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ اٰيَاتِ اللهِ اٰنَاءَ الَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ"[822] Ferrâ, "اُمَّةٌ" kelimesinin "سَواءً" kelimesinin fâili olduğunu söylemiş ve âyetin sanki "Geceleri ibadet eden…. ümmet eşit değildir." demek istediğini söylemiş, âyetin sonunda da âyetten anlaşılan mahzuf bir cümle olduğunu, "وأمة كافرة" "Kafir bir ümmete eşit değildir." şeklinde takdir yapılması gerektiğini söylemiştir. İddiasını da Ebû Züeyb'in şiiriyle desteklemiştir.

"عَصَيْتُ إِلَيْهَا ٱلْقَلْبَ إِنِّي لِأَمْرِهَا سَمِيعٌ فَمَا أَدْرِي أَرَشَدٌ طِلَابُهَا؟"[823]

"Ona (sevgiliye) yönelen kalbime isyan ettim. Çünkü ben onun işine karşı duyarlıyım, fakat bilmiyorum, onu arayanların yolu doğru mudur?"

Bu şiirde şair, sevgilisine olan hislerini anlatmaktadır. *"Ona yönelen kalbime isyan ettim"* derken, aslında kalbinin sevgiliye doğru yöneldiğini, ancak aklının buna karşı geldiğini ifade etmektedir. Devamında ise *"ben onun işine karşı duyarlıyım"* diyerek sevgilinin ne yapacağını dikkatle takip ettiğini belirtmektedir. Son mısrada ise bir soru sormaktadır: *"Bilmiyorum, onu arayanların yolu doğru mudur?"* Burada aslında mahzuf bir cümle bulunmaktadır ve şairin kastettiği eksik kısım şudur: *"Yoksa onların yolu bir sapıklık mıdır?"* Ancak bu eksik kısım açıkça söylenmemiş, okuyucunun anlamasına bırakılmıştır. Ferrâ, âyetin de şiirde olduğu gibi son tarafında mahzuf bir cümle

---

820 Ebû Abdillâh Hüseyn b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Muʿallaḳāti's-sebʿ* (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 192.

821 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/441.

822 "*Hepsi bir değildir: Ehl-i kitap'tan öyle bir topluluk var ki, geceleri ibadete durup Allah'ın âyetlerini okur, secdeye kapanırlar*." Âl-i İmran 3/113.

823 Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim İbn Kuteybe, *Ġarîbü'l-Ḳurʾân*, thk. Abdullah el-Ceburî (Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, ts.), 1/538.

bulunduğunu iddia etmiştir. Âyetin anlamının "Geceleyin ibadet eden ve şu özelliklere sahip ümmet kâfir ümmete eşit değildir." şeklinde olduğunu söylemiştir.[824] İbn Atıyye, Ferrâ'nın görüşüne katılmamaktadır. Asıl doğru olan yorumu şu şekilde izah eder: Âyette geçen "لَيْسُوا" fiilindeki zamirle, öncesinde geçenlere atıfta bulunulmuştur. "سَواءً" kelimesi "ليس" fiilinin haberidir. "مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ" ifadesi, mukaddem haber olup "أُمَّةٌ" kelimesi muahhar mübtedadır. İbn Atıyye'ye göre, âyetin anlamı açık olup âyette mahzuflu bir anlatıma gerek olmaması ve gramer yapısının zaten açık bir şekilde anlaşılabilir olmasıdır. Buradan İbn Atıyye'nin karmaşık gramer analizlerini tasvip etmediği sonucuna da varılabilir.[825]

İbn Atıyye'nin istişhâd konusunda başvurduğu en temel kaynak, hocası vasıtasıyla okuduğu ve kendisinden istifade ettiğini açıkça beyan ettiği İbn Cerîr et-Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân* adlı tefsiridir.[826] Bununla birlikte, İbn Atıyye'nin şiirle istişhadda doğrudan veya dolaylı biçimde faydalandığı diğer kaynaklar arasında Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*, Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*, Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Hucce*, Rummânî, Ahfeş ve Sicistânî gibi klasik dilcilerin eserleri bulunmaktadır. Ancak dönemin telif geleneği gereği, bu eserlerin büyük çoğunluğu açıkça kaynak olarak zikredilmeyip Taberî'den nakilde bulunulmuştur.[827]

f. el-Muharrerü'l-vecîz'de Sarf

İbn Atiyye, tefsirinde sarf ilminin verilerinden yoğun biçimde istifade eden müfessirlerden biridir. Eserinde neredeyse her sayfada sarf ilmine dair bir meseleyi ele aldığı görülmektedir. Müellif, kimi zaman kelimelerin morfolojik tahlillerine yer vermekte, kimi zaman ise kelimenin iştikâkına dair mufassal açıklamalarda bulunmaktadır. Âyetlerin tefsiri esnasında fiillerin vezinleri üzerinde ayrıntılı değerlendirmelerde bulunmakta, aynı vezinden türeyen kelimeleri örnek olarak zikretmektedir. Bazı yorumlarında ise yalnızca vezin bilgisi vermekle kalmayıp, ilgili veznin lafza kazandırdığı anlam boyutları üzerinde de ayrıca durmaktadır. Tefsirinde yalnızca fiil yapılarıyla sınırlı kalmamakta; bazı isimlerin müfred, tesniye ve cemi

824 Ferrâ, *Meʿâni'l-Kurʾân*, 1/230.
825 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/492.
826 İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atiyye*, 73.
827 Öğmüş, "İbn Atıyye'nin Tefsîrinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değeri", 90, 91.

şekilleri hakkında da bilgi vererek kelimelerde meydana gelen şekilsel dönüşümleri, anlamın tespiti bağlamında tefsirine dâhil etmektedir. Arap morfolojisinin önemli yönlerini oluşturan İbdâl ve idğâm konularında serdettiği izahlar, mahiyet itibarıyla sarf açısından tefsirinde en fazla yer verdiği konular arasındadır.[828]

İbn Atıyye tefsirinde lam-ı tarife değinmektedir. "El (ال)" harfi bir marife edatı olup ahdiye ve cinsiye şeklinde iki kısma ayrılır. Ahdiye, kendisinden sonraki ismin zihinde veya dış dünyada zaten bilindiği bir durumu ifade etmektedir. Üç şekilde olabilir:

a) Ahdi Zikrî: Daha önce söylenen bir şey tekrar zikredildiğinde kullanılır. " إِنَّآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ رَسُولٗا شَٰهِدًا عَلَيۡكُمۡ كَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولٗا فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ"[829] Âyette Firavun'a elçi gönderildiğini ve Firavun'un o gönderilen elçiye asi olduğu "ٱلرَّسُولَ" kelimesinin "el" takısıyla kullanılmasından anlamaktayız.

b) Ahdi Zihnî: "el" takısıyla marife yapılan kelime zihinsel olarak bilinen bir şeydir. إِذۡ هُمَا فِي ٱلۡغَارِ "*Hani o ikisi mağaradaydılar*."[830] Âyette geçen mağara bilinen bir mekândır. Yani zihinde yerleşik, bilinen bir yer olduğu için "el" getirilmiştir.[831]

c) Ahdi Hudûrî: Konuşma sırasında dinleyicinin zihninde herhangi bir ek bilgiye gerek kalmaksızın belirli bir nesne veya zaman diliminin doğrudan anlaşılmasını ifade eder. Bu durumda, aslında belirsiz olan kelime, içinde bulunulan an ya da ortam nedeniyle belirliymiş gibi algılanır. Konuşma esnasında söz konusu anlamın ortaya çıkması veya hâlihazırda devam ediyor olması durumu söz konusudur. Mesela "اليومَ يَحْضُرُ والِدِي" Bugün babam geliyor. Bugün ifadesiyle içinde bulunulan zaman dilimi anlatılmak istenmektedir.[832]

Cinsiye anlamı ifade eden "el" takısı üç kısma ayrılmaktadır.

---

828 Erdem, *İbn Atiyye'nin "el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz" Adlı Eserinin Dil Özellikleri*, 200, 201.

829 Doğrusu Firavun'a bir elçi gönderdiğimiz gibi size de hakkınızda tanık olacak bir peygamber gönderdik. Firavun o peygambere karşı çıkmıştı." el-Müzzemmil 73/15, 16.

830 et-Tevbe 9/40.

831 İbn Hişâm en-Nahvî, *Muġni'l-lebîb*, 72.

832 Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî* (Dâru'l-Maârif, ts.), 1/424, 425.

a) Cins-i İstiğrâkî: Bireylerin tamamını içerir. Yani kelimenin hakikati kimde bulunuyorsa hepsini kapsar. وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا "İnsan zayıf yaratılmıştır."[833] "el" takısı insan cinsinin tamamını kapsamaktadır.[834]

b) Cins-i mecazî: Cinsin bir ferdine gelen ve onu, tüm cinsi kapsayıcı ve kuşatıcı bir anlam ifade eder hâle getiren "el" takısıdır. Ancak bu kuşatıcılık, o cinsin bütün fertlerini hakiki anlamda kapsamak suretiyle değil; bu fertler arasında yaygın olan sıfatlardan birini ifade etmesi yoluyla, mecaz ve mübalağa yoluyla gerçekleşir. Bu, gerçek anlamda bir kapsayıcılık değil, mecazî ve abartılı bir ifade tarzıdır. Burada bireyler değil, bir niteliğin en mükemmeli kastedilir. "أَنْتَ الرَّجُلُ عِلْمًا" Sen, ilim bakımından adamın en kâmilisin, adamın ta kendisisin." ifadesinde olduğu gibi.[835]

c) Cins-i mahiyet: "el" takısının kelimeye kattığı anlamlardan biri de, daha önce zikredilen iki çeşit kuşatıcılık ve kapsayıcılık anlamlarını taşımayan; bunun yerine, cins isminin, zihinde mevcut olan hakikatini kastetmek üzere kullanıldığı durumdur. Yani burada, kelimenin zihinde teşekkül etmiş olan mahiyeti, tabiatı ve özü murat edilir; bu mahiyetin az ya da çok sayıda hangi bireylere tekabül ettiğine yahut bu bireylerin sayısına dair herhangi bir dikkate yer verilmez. "أَلْحَدِيدُ أَصْلَبُ مِنَ ٱلذَّهَبِ" Demir altından daha serttir. Burada maksat, demirin hakikati, yani onun maddesi ve tabiatı, altının hakikatinden daha serttir demektir. Bu ifade, demirden yapılmış her nesnenin, altından yapılmış her nesneden daha sert olduğu anlamına gelmez. Demirin maddesi, tabiatı ve fiziksel yapısı itibarıyla, genel anlamda altından daha sert olduğu ifade edilmek istenmiştir. " ٱلذَّهَبُ أَنْفَسُ مِنَ ٱلنُّحَاسِ" Altın, bakırdan daha değerlidir. Altının tabiatı ve ekonomik/estetik kıymeti yönüyle, bakıra göre daha üstün olduğu ifade edilmek istenmiştir. Yine burada belirli bir altın veya bakır parçası değil, bu iki maddenin zihindeki kıymet tasavvuru temel alınmaktadır. Gerçekte bir antika bakır eşya, sıradan bir altın takıdan daha kıymetli olabilir; fakat bu durum, genel hükmün doğruluğunu bozmaz.[836]

833 en-Nisâ 4/28.
834 İbn Hişâm en-Nahvî, *Muġni'l-lebîb*, 73.
835 Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî*, 1/426.
836 Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî*, 1/427.

fa. Harf-i Ta‘rîf

İbn Atıyye, “el” takısının kullanımı için "والألفُ واللامُ فِيهِ لِلْعَهْدِ" Buradaki “el” takısı ahd içindir, şeklinde kullanımda bulunmaktadır.[837] Buradaki ahd’ten maksadı ahdi zihnîdir. Mesela وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ “ *İçlerinde birtakım ümmîler vardır ki kitabı bilmezler*.”[838] İbn Atıyye âyette geçen kitap kelimesindeki “el” takısının ahd-i zihnî anlamı ifade ettiğini söyler. Ebu’l-Âliye ve Mücahid’e göre “el-Kitap” kelimesiyle Tevrat kastedilmiştir.[839]

İbn Atıyye, lam-ı tarifin cins için kullanımına şu âyette değinmektedir. " وَقَالَتِ النَّصَارٰى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلٰى شَيْءٍۖ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَۗ"[840] Âyette geçen “kitap” ile Tevrat ve İncil kastedilirse “el” takısı cins için olur.[841] Yani bu kullanımda belirli bir kitap, örneğin sadece Tevrat veya sadece İncil değil, vahiy kaynaklı kitapların genel türü kastedilmektedir. İbn Atıyye’nin “el” takısı cins içindir diyerek bu kelimede cinsi mahiyeti kastetmektedir. Yani âyette geçen “el-kitap”, ne sadece Tevrat, ne sadece İncil, ne de Kur’ân’dır. Vahye dayalı kitapların ortak özüne, yani “ilâhî kitap olma” mahiyetine işaret edilmiştir.

İbn Atıyye lam-ı tarifin cinsi istiğrâk için kullanımına şu âyette değinmektedir. " اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْاٰخِرَةِۗ"[842] İbn Atıyye âyette geçen hamd kelimelerinin başındaki “el” takısının cinsi istiğrâk için olduğunu söylemektedir. [843] "ٱلْحَمْدُ" kelimesinin başındaki “el”, herhangi bir belirli hamdi değil, övgü kavramının tümünü ifade eder. Allah’a mahsus olan sadece bir övgü türü değil, bütün hamdlerin tamamı, övgü cinsinin hepsidir. Hem dünyada hem âhirette her türlü övgü, tüm kemal sıfatlarına sahip olan Allah’a aittir.

İbn Atıyye, Sebe sûresi 1. âyetindeki "ٱلْحَمْدُ" kelimesinde geçen “el” takısının sadece cins için değil, aynı zamanda ahd için de olabileceğini söyler. “el” takısı ahd için yorumlandığında âyet, şu ilâhî beyanlara işaret etme ihtimalinde olur. " وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ وَقَالُواْ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا ٱلْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ ٱلْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَآءُۚ فَنِعْمَ أَجْرُ "[844], "ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ

---

837 İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2001, 1/198, 213, 505.
838 el-Bakara 2/78.
839 İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2001, 1/169.
840 “*Hepsi de kitabı okumakta oldukları halde Hristiyanlar da ‘Yahudiler hiçbir gerçeğe dayanmıyor’ dediler.*” el-Bakara 2/113.
841 İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2001, 1/198.
842 “*Hamd göklerde ve yerde ne varsa hepsinin sahibi olan Allah’a mahsustur; âhirette de hamd yalnız O’na özgüdür*.” Sebe 34/1.
843 İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2001, 4/404.
844 “*Cennette onların duaları, ‘Âlemlerin rabbi olan Allah’a hamdolsun’ diyerek son bulur*.” Yûnus 10/10.

ٱلۡعَٰلَمِينَ"[845] İbn Atıyye'nin verdiği örneklere dikkat edersek Yunus 10 ve Zümer 74. âyetlerin, cennetliklerin orada söyledikleri hamd sözlerini içerdiği görülmektedir. Dolayısıyla buradaki "el" takısı ahdi zihnî anlamında kullanılmış olur. Hamd ifadesi zihinde tanımlı ve bilinen, müminlerin cennette söyledikleri, daha önce vahiyde zikredilmiş bir hamd ifadesini içermektedir.[846]

İsm-i fâil,[847] ism-i mef'ûl ve sıfat-ı müşebbehenin başında bulunan harfi tarif ismi mevsûl olarak kullanılmaktadır.[848] İbn Atıyye Bakara sûresi 130. âyette geçen وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ "*Şüphesiz ki o, âhirette de iyiler arasında yer alacaktır.*" ifadesindeki "الصَّالِحِينَ" kelimesinin başındaki "el" takısı için marife olarak alındığında nahiv kurallarına aykırı bir durum olmayacağından bahseder. Ancak "الذي" manasında ismi mevsûl olarak yorumlanırsa "وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الَّذي صَلُحَ" cümle bu şekilde olmaktadır. "فِي الْآخِرَةِ" car-mecruru eğer kendisinden sonraki "الصَّالِحِينَ" kelimesinin mamulü olursa sıla cümlesindeki bir kelime ism-i mevsûlünün önüne geçmiş olur. Nahiv kaidesine göre sıla cümlesindeki bir kelime ism-i mevsûlünün önüne geçemeyeceği için "فِي الْآخِرَةِ" kelimesindeki harf-i cer ve mecruru mukadder olan "الصَّالِحِينَ" kelimesine müteallik olması gerekir.[849]

fb. Müzekkerlik-Müenneslik

"كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ خَيْرًاۨ اَلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِۚ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَۖ "[850] Âyette geçen "اَلْوَصِيَّةُ" kelimesi "كُتِبَ" fiilinin nâib-i fâili olmak üzere merfûdur. Âyette dikkat edilirse "كُتِبَ" fiili müzekker sığasıyla gelmiş ve kendisinden "müenneslik tâ'sı" düşmüştür. Bunun nedeni fiille nâibi fâilin arasına başka kelimelerin girmesidir. Böyle bir durumda te'nis tâ'sının düşmesi güzel görülmüştür.[851]

Erkeklik organına sahip olan insanlarla hayvanlara hakiki müzekker, dişi organına sahip olanlara da hakiki müennes denir. Hakiki erkeklik ya da dişilik organına sahip

---

845 *"Onlar da 'Bize verdiği sözü yerine getiren ve cennetten bize dilediğimiz yerinde mesken kurabileceğimiz yurt bağışlayan Allah'a hamdolsun!' diyecekler."* ez-Zümer 39/74.

846 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/404.

847 İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ*, 401.

848 Sadık Koç - Tahsin Deliçay, "Arap Dilinde Harf-i Ta'rif", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XII/2 (2002), 206.

849 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/212.

850 "*Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı*." el-Bakara 2/180.

851 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/247.

olamayanlara mecazi müzekker veya mecazi müennes denilir. Mecazi mennes dişil alemeti taşıyorsa kıyasi, taşımıyorsa semai müennes adını alır.[852] "فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهٰى فَلَهُ مَا سَلَفَ"[853] Normalde "mev'iza" kelimesi müennes olduğu için, klasik nahiv kurallarına göre fiilin de müennes alâmetiyle gelmesi beklenirdi. Yani "جاءته" şeklinde gelmesi uygun olurdu. "Mev'iza" kelimesi Arapçada sonunda ta-i merbûta olduğu için gramatik olarak müennestir. Ama anlamı itibarıyla dişilikle ilgisi yoktur. İbn Atıyye öğüt kelimesi hakiki değil mecazi müennes olduğu için "جَاءَ" fiilinde te'nis tâ'sının düştüğünü söylemektedir.[854]

İbn Atıyye En'âm sûresi 139. âyette geçen "وَاِنْ يَكُنْ مَيْتَةً" ifadesi için farklı kırâat vecihlerine göre kelimeyi değerlendirmiştir. İbn Kesîr "وَإِنْ يَكُنْ" şeklinde ye harfiyle müzekker olarak, 'meyteten' kelimesini ise ref' haliyle "مَيْتَةٌ" şeklinde okumuştur. Bu durumda, fiile dişilik alâmeti eklenme

miştir. Zira fiile isnat edilen fâilin dişiliği hakiki müennes olmadığı için fiil müzekker olarak gelmiştir. İbn Âmir ise "وَإِنْ تَكُنْ" şeklinde te harfiyle müennes olarak, yine 'meytetün' kelimesini ref haliyle okumuştur. Bu durumda, fiile dişilik alâmeti eklenmiştir; çünkü lafzen fâil müennestir.[855]

"كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ"[856] âyetinde geçen "قَوْم" kelimesi lügat itibariyle müzekkerdir. Ancak burada fiil "كَذَّبَتْ" müennes olarak gelmiştir. "قَوْم" kelimesi burada lafzen müzekker olsa da manaca bir ümmeti, topluluğu, cemiyeti ifade etmektedir. Arapçada bu tür topluluklar, cemaat, ümmet, grup gibi kavramlar manaca müennes kabul edilir. Dolayısıyla fiil müennes olarak gelmiştir.[857]

İbn Atıyye müzekker ve müennes olarak kullanılan lafızlara da değinmiş, meşhur olarak kullanımlarını da belirtmiştir. Dil âlimleri arasında tercihe de değinmiştir. Örnek: "السبيل" "es-sebîl" kelimesi Arapçada "hem müzekker hem de müennes olarak kullanılabilir. Ancak çoğunlukla ve en fasih kullanım, müennes kullanımıdır.[858] "السلطان" "sultan" kelimesi delil ve hüccet anlamına gelir. Bu kelime Arapçada hem müennes hem de

---

852 İsmail Durmuş, "Müzekker ve Müennes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/243.

853 "*Artık kime Allah'tan bir öğüt erişir de faizciliği bırakırsa geçmişteki kendisinindir*." el-Bakara 2/275.

854 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/372.

855 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/352.

856 "*Nûh kavmi de peygamberleri yalancılıkla suçladılar*." eş-Şuarâ 26/105

857 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/237.

858 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/480.

müzekker olarak kullanılabilmektedir. Ancak eril kullanım daha yaygındır ve Kur'ân'da da tercih edilen şekil budur.[859] "الذهب" "zeheb" kelimesi hem müennes hem de müzekker olarak kullanılır; ancak dişil kullanımı daha yaygındır.[860] Kisâî ve Ferrâ "السكين" kelimesinin hem müzekker hem de müennes olarak kullanılabileceğini söyler. Asmaî ise bu kelimenin yalnızca müzekker olarak kullanılacağı görüşündedir.[861]

İbn Atıyye "قَرِيبٌ" lafzının kullanımıyla ilgili dil âlimlerinin görüşlerine yer verir. " إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ"[862] Âyette geçen "قَرِيبٌ" lafzı "إِنَّ" edatının haberi olarak merfudur; ancak mübteda müennes olduğu halde haber müennes olarak "قريبةٌ" şeklinde gelmemiştir. Bu konuda dil âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir:

a) "قَرِيبٌ" kelimesi nesep anlamında kullanıldığı, yani yakınlık sahibi "ذات قرب" anlamında olduğundan dolayı te'nis tası gelmemiştir.

b) "رَحْمَتَ" kelimesi hakiki müennes olmadığı için "قَرِيبٌ" kelimesinde te'nis tası gelmemiştir.

c) "رَحْمَتَ" kelimesi aslında "المطر – العفو -الغفران" gibi başka bir müzekker kelime anlamına geldiğinden "قَرِيبٌ" kelimesinde te'nis tası gelmemiştir.

Ferrâ'ya göre "قَرِيبٌ" kelimesi soy bağı veya akrabalık manasında kullanıldığında, dişil bir kelimeyle birlikte mutlaka tâ-i te'nîs ile gelir; ancak mekânsal yakınlık ifade edildiğinde bu zorunluluk yoktur, te'nis tası olmadan kullanılması da mümkündür.

İbn Atıyye, Ferrâ'nın kitabında aktardığı ve bazı müfessirlerin kitaplarında geçen görüşe göre "قَرِيبٌ" kelimesinin zaman anlamı taşıdığında tâ-i te'nîsle ya da onsuz kullanılabileceğini söylemektedir.[863] Zeccâc'ın bu görüşe katılmadığını da söyler.[864] İbn Atıyye bu duruma şiirden istişhâdda bulunur:

---

[859] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/128.
[860] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/28.
[861] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/239.
[862] "Muhakkak ki iyilik edenlere Allah'ın rahmeti çok yakındır." el-A'râf, 7/56.
[863] Ferrâ'ya göre "قَرِيبٌ" kelimesinin müzekker olarak tâ-i te'nîssiz gelmesi, onun soy bağına dayalı akrabalık gibi hakiki bir dişilikle ilişkili bir yakınlık olmayışındandır. Ferrâ, Arapların soy bağına dayalı yakınlık söz konusu olduğunda kelimeyi mutlaka müennes yaptıklarını, bu konuda aralarında ihtilaf olmadığını söyler. "دارُكَ مِنّا قَرِيبٌ" Senin evin bize yakındır, gibi kullanımlarda hem müzekker hem de müennes olarak gelebilir. "قَرِيبٌ" kelimesi her ne kadar merfû olarak gelmişse de anlam bakımından "مِن مَكانٍ قَرِيبٍ" "yakın bir yerden" ifadesi anlamında tevil edilir. Yani "قريب" kelimesi "mekân" anlamına gelen bir kelimenin yerini almış olur. Bk. Ferrâ, *Meʿâni'l-Kurʾân*, 1/380, 381.
[864] Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳurʾân*, 2/344, 345.

"عَشِيَّةَ لا عَفْرَاءُ مِنْكَ قَرِيبَةٌ فَتَدْنُوَ وَلا عَفْرَاءُ مِنْكَ بَعِيدٌ"

“O akşam ki, Afrâ senden ne yakındır ki yaklaşsın, ne de uzaktır.” Şair bu şiirinde aşk ve özlem duygusunu anlatmaktadır. Akşam vakti, sevgilisi Afrâ'nın ne yakın ne de uzak olduğunu söyleyerek bir belirsizlik ve çaresizlik ifade ediyor. Yakın değil ki yaklaşsın, uzak da değil ki özlensin; arada kalmış bir halde olduğunu söylemek istemektedir. "قَرِيبَةٌ" kelimesi müennes gelmiştir; çünkü Afrâ kadındır. İkinci sıfat olan "بَعِيدٌ" ise müzekkerdir. Ferrâ bu beyiti örnek vererek, sıfat anlamı taşıyan bazı kelimelerin mesela "قريب" ve "بعيد" gibi yer-zaman anlamı taşıdığı durumlarda müzekker ve müennes ayrımı yapılmaksızın kullanılabileceğine delil olarak getirmektedir.[865]

İbn Atıyye, Ebû Ubeyde’nin görüşüne de yer vermektedir: "قَرِيبٌ" kelimesi, âyette ‘rahmet’e sıfatı müşebbehe olarak kullanılmamıştır; bilakis yakın bir yerde, uzak bir vakitte gibi "قَرِيبٌ" kelimesi rahmet için zaman/mekân belirten bir zarf bildirimi mahiyetindedir. Bu durumda, ikil veya çoğul olsun fark etmeksizin hep aynı şekilde te’nîs tası olmaksızın gelir. "بَعِيد" kelimesi de bu hükme dâhildir. Ancak "قَرِيب" kelimesi doğrudan “yaklaştırılmış” anlamında bir sıfat yapılırsa, o zaman "قريبات – قريبتان - قريبة" şeklinde te’nîs sığasıyla kelime kullanılır.[866]

İbn Atıyye, Taberî’nin de kelimeye yaklaşımına değinmiştir. Ona göre yakınlık, zaman açısından bir yakınlıktır. Taberî, "قَرِيبٌ" kelimesiyle kastedilenin, ruhların bedenlere yaklaşması yani kavuşması olduğunu söylemiştir. Yani bu yaklaşma olayı gerçekleştiğinde, rahmet onları kuşatır, onlara ulaşır, demektir. Taberî, ruhlar uzun süre bedenden ayrı kaldıktan sonra yeniden birleşme anı, kişinin artık rahmete ulaşmaya en uygun hâle geldiği anda Allah’ın rahmeti de işte o “an”da ve “hâl”de muhsinleri kuşatır, demektedir.[867]

Taberî’ye göre âyette kastedilen yakınlık, zaman açısından bir yakınlıktır. Araplar, zaman ve durum gibi anlamlar taşıyan kelimeler, bir ismin haberi olduklarında müennes bir kelimenin haberi de olsalar tesniye ve cemi olması fark etmeden müfred ve müzekker bir şekilde kullanırlar. "كرامةُ اللهِ بعيدٌ من فلان" “Allah’ın ikramı falana uzaktır.” cümlesinde "كرامة" kelimesi dişil olmasına rağmen "بعيد" müzekker olarak gelmiştir. "هي قَريبٌ مِنْ فُلانٍ"

865 İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2001, 2/411.
866 Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1/216, 217; İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2001, 2/411.
867 İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2001, 2/411.

“O (kadın) bize yakındır.” denildiğinde yine "قريبٌ" kelimesi müzekker olarak gelmiştir. Çünkü bunlar doğrudan bir sıfat değil, mekân ya da hâl anlamı taşıyan zarflardır. Ve bu zarf anlamı dolayısıyla "قريب" kelimesi aslında "مَكانٌ قَريبٌ" “yakın bir yer” anlamındadır. Yer yani “mekân” kelimesi müzekker olduğundan, onun yerine geçen "قريب" kelimesi de müzekker gelmektedir. Âyette de Allah’ın rahmetinden bunları uzaklaştıran tek şey ruhlarının bedenlerinden ayrı olmasıdır. Ruhlar bedenlere kavuştuğu zaman, Allah’ın rahmeti de muhsinleri kuşatacaktır.[868]

fc. İsm-i Cins

İlk defa bir demir parçası gören bir insan düşünelim. Bu şahıs başka bir zaman bir tane daha, sonra üçüncüsü, dördüncüsü, beşincisi… Bu maddeyi ismini bilmeden önce çeşitli işlerde kullandığını düşünelim. Kullanım neticesinde demirin bazı temel özelliklerini öğrenir. Bu şahıs daha sonra aynı türden başka parçaları gördüğünde onları tanımakta zorlanmaz. Artık bu türü tanımlayacak bir isim ihtiyacı doğmuştur. Bu şahsın daha sonra altın gibi başka bir maddeyle ilk defa karşılaştığını farz edelim. Bu da demirden farklı özelliklere sahip bir madendir. Bu şahıs bu iki farklı maddeyi tanımlamak için iki ayrı isim verme ihtiyacı hisseder. Birine “demir”, diğerine “altın” der. Böylece “demir” ve “altın” artık kendi cinslerini ifade eden kelimeler hâline gelmiş olur. Sonrasında bu şahıs bu kelimeleri işittiğinde, herhangi bir örneğini görmese de, anlamı zihninde belirir. İsmi cins terimiyle kastedilen durum budur. Bu “demir” kelimesi gibi başka isimler de ism-i cins kapsamına girer: "فضة" gümüş, "رجل" adam, "خشب" tahta, "طائر" kuş kelimeleri gibi.[869] Cins için olan elif lam ile ism-i cins arasındaki fark kayıtlı olanla mutlak olan arasındaki fark gibidir. Çünkü elif-lâm “ال” takısı, hakikati zihinde hazır bulunma kaydıyla ifade ederken; nekre ism-i cins, hiçbir kayıt olmadan, mutlak bir şekilde hakikati bildirir. Örneğin: "الرجل" “adam” dediğimizde hem "adam" cinsini hem de bu cinsin zihinde belli bir temsiliyle birlikte anlaşıldığını ifade eder. Yani, sadece herhangi bir “adam” değil, zihinde bir şekilde bilinen, hayal edilen veya örnekleştirilmiş bir adamdan söz edilir. "رجلٌ" dendiğinde bu ifade, “adam” cinsini hiçbir sınırlama, belirleme ya da zihinsel örnek olmadan ifade eder.[870]

868 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 10/250.
869 Abbas Hasan, *en-Nahvu’l-vâfî*, 1/21, 224.
870 İbn Hişâm en-Nahvî, *Muġni’l-lebîb*, 73.

İbn Atıyye, tefsirinde ism-i cins kapsamında değerlendirilen kelimeleri ele almaktadır. Örnek olarak Enbiyâ sûresi 30. âyette geçen "وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً" "el-Ard" kelimesi için ism-i cins olduğunu, bu nedenle çoğul anlamı taşıdığını söyler. "الأرض" kelimesi Arapçada müfred bir kelime gibi görünse ism-i cins olduğu için tek bir varlığı değil, yeryüzünün bütün parçalarını, yani dağları, çölleri, ovaları, karaları, kıtaları, toprakları, yer katmanlarını kapsar. Dolayısıyla bu kelimeyle toprak türünün tamamı kastedilmiştir. Anlam bakımından çoğul hükmündedir.[871] Başka bir örnek de Hâkka sûresi 17. âyette geçen وَالْمَلَكُ عَلَىٰ اَرْجَائِهَاۚ "*Melekler göklerin etrafındadır*." ifadesindeki "الْمَلَكُ" kelimesinin ism-i cins olduğunu, onunla meleklerin kastedildiğini söyler. "الْمَلَكُ" kelimesi lügat olarak müfred bir isimdir, yani "bir melek" demektir; ancak burada tek bir melek değil, bütün melekler veya çok sayıda melek kastedilmektedir. Yani kelime lafzen müfred; ama mana olarak çoğuldur.[872] İbn Atıyye'nin kelimenin ism-i cins olduğuna birçok yerde değindiği görülmektedir.

fd. İsm-i Cem'

İsm-i cem' çoğul anlamı ifade eden, ancak bilinen çoğul kalıplarına uymayan, kendi lafzında müfredi olmayan kelimelere verilen isimdir. "قَوْم" kavim "رَهْط" cemaat, grup anlamındaki kelimeler gibi.[873] İbn Atıyye tefsirinde ism-i cem' geçen kelimeyi " اسم جمع لا واحد له من لفظه" falanca kelime cemi bir isim olup kendi lafzından müfredi bulunmamaktadır, şeklinde açıklama yapmaktadır. Örnek verecek olursak Bakara sûresi 57. âyette geçen "الْمَنَّ" kelimesinin ism-i cem' olduğunu ve kendisinden türetilmiş bir müfredinin olmadığını söyler. "الْمَنَّ" İsrailoğulları'na verilen özel bir nimet türüdür. Bu kelime lafzen tek bir birimi ifade edemez, yani müfredi yoktur. Bu nedenle, "menn" kelimesi ism-i cem'dir; çoğul kalıbında olmadığı halde müfredi olmayıp çoğul anlamı taşır.[874] Bir başka örnek Bakara sûresi 60. âyette geçen "أُناسٍ" kelimesidir. Bu kelime, bir insanı ifade eden doğrudan bir müfred türevine sahip değildir. Müfred karşılığı anlam olarak "إنسان" insan kelimesi olabilir; ama lafız olarak "أُناسٍ" kelimesinin türediği belirli bir müfred kelime yoktur. Bu nedenle bu kelime ism-i cem'dir. Bu kelime de çoğul

871 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/80.
872 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/359.
873 Muhammed Ali es-Sirâc, *el-Lübâb fî kavâidi'l-lügati ve âlâti'l-edebi'n-nahvi ve's-sarfi ve'l-belâğati ve'l-arûzi ve'l-lügati ve'l-misli* (Dımeşk: Dâru'l-Fikir, 1983), 67.
874 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/149.

kalıbında olmadığı halde müfredi olmayıp çoğul anlamı taşır.[875] Bir diğer örnek Bakara sûresi 75. âyette geçen "فَرِيقٌ" kelimesidir. "فَرِيقٌ" kelimesi, bir grup anlamında kullanılır. Kendi lafzından müfredi bulunmamaktadır.[876]

fe. Cem'u'l-Cem' (Çoğulun Çoğulu Olarak Kur'ân'da Geçen Kelimeler)

İbn Atıyye "وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ"[877] âyetinde geçen "فَرِهَانٌ" kelimesinin analizini yapar. "كَبْش – كِبَاش, كَعْب – كِعَاب, نَعْل – نِعَال" kalıplarında olduğu gibi "فَرِهَانٌ" şeklinde okunursa "رَهْنٌ" kelimesinin çoğulu olur. "سَقْفٌ – سُقُفٌ, أَسْدٌ – أُسُدٌ" kalıplarında olduğu gibi "فَرُهُنٌ" şeklinde okunursa "رَهْنٌ" kelimesinin çoğulu olur. "فَرَهْنٌ" şeklinde okunursa bir lehçe olarak "رُهُنٌ" kelimesinin hafifletilmiş bir telaffuzudur. Ebû Ali "رَهْنٌ" kelimesinin "رُهُنٌ – فُعُلٌ" ve "رِهَانٌ – فِعَالٌ" şeklinde iki farklı kalıp üzere cemi' yapıldığını söyler. Taberî, Ferrâ'dan Zeccâc'ın şu görüşü naklettiğini söylemektedir: Bazı âlimler "رُهُنٌ" kelimesinin "رِهَانٌ" kelimesinin çoğulu olduğunu söylemişlerdir.[878] Bu durumda kelime cem'u'l-cem' yani çoğul bir kelimenin çoğul yapılması olmaktadır. Ebû Ali "فِعَال" vezni "فَعَائِل" vezninde çoğul yapıldığı gibi "فُعُلٌ" vezni de "فِعَالٌ" vezninde çoğul yapılabileceği şeklinde Taberî'nin naklettiği görüşe kıyas getirerek yorumlar. Sîbeveyhi, çoğul bir kelimenin çoğulunun gelmesi meselesini kaideye bağlamaz. Yani bu tür vezinler semâî ise, Araplardan bu şekilde bir kullanım varsa geçerli olacağını, kıyasla vezin türetilemeyeceğini söyler. Ebû Ali, Sibeveyhi'nin bu görüşüne dayanarak çoğul olan "فُعُلٌ" vezninin "فِعَالٌ" vezninde çoğulun çoğulu yapılacağı kıyasını zayıf olarak görür. Görüldüğü gibi İbn Atıyye "رَهْنٌ" kelimesinin çoğul halinin dil bilginleri arasındaki görüşlerine yer vererek incelemiş, "فُعُلٌ" vezninin "فِعَالٌ" vezninde çoğulun çoğulu yapılamayacağını kabul etmiştir.[879]

ff. Kesret-i İsti'mâlden Dolayı Hazif

Besmeledeki "بِسْم" kelimesinde yer alan elif, kullanımın çokluğundan dolayı yazımda hazfedilmiştir. Bu, hem kolaylık hem de kısaltma amacıyla yapılmıştır. Nahiv âlimleri "باسم القاهر" ve "باسم الرحمن" gibi ifadelerde elifin yazılıp yazılmaması hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda, Kûfeli dil bilgini Kisâî ve dilci Saîd el-Ahfeş (öl. 215/830), elifin

875 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/152.
876 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/167.
877 "*Şayet yolculuk halinde olur ve yazacak birini bulamazsanız, teslim alınmış rehinler (yeterlidir).*" el-Bakara 2/283.
878 Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳur'ân*, 1/367.
879 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/387, 388. Başka örnekler için bk. 2/113, 328, 475, 494.

burada da hazfedileceğini söylemişlerdir. Diğer yandan Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ise, elifin sadece "بسم الله" ifadesinde hazfedilebileceğini; çünkü çokça kullanılanın sadece bu kalıp olduğunu belirtmiştir.[880]

Fâtiha sûresine geçen "الَّذِينَ" kelimesi "اَلَّذِي" kelimesinin çoğuludur. Bu kelimenin aslı "لَذٍ" şeklindedir. Buradaki "ي" harfi, kelimenin sonuna gelen tenvin sebebiyle hazfedilmiştir; bu durum "قَاضٍ" gibi kelimelerde de görülür. Ancak "ال" elif-lâm takısı bu kelimeye eklendiğinde tenvin düşeceğinden yâ harfi tekrar yazılır. "الذي" kelimesi, hem tekil hem çoğul hâlinde bir adet lâm harfiyle yazılır; bu da yine kullanımın çokluğundan dolayı bir hafifletme uygulamasıdır. Yani "الَّذِي – الَّذِينَ" şeklindeki yazılım "اللَّذِي – اللَّذِينَ" şeklinde yazılmamıştır. Kelime yapısı itibarıyla ikinci bir lâm harfini barındırsa da Arap yazım geleneğinde kullanımının çokluğu nedeniyle hafifletilerek tek lâm ile yazılması tercih edilmiştir.[881] Bu iki örnek harfin yazımında kullanım çokluğundan dolayı hazfedilmesine örnek olarak verilmiştir. Kesret-i isti'mâlden dolayı kelimedeki hazfe örnek verecek olursak:

وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا "*O zerre, bir iyilik ise onu katlar*."[882] Âyette geçen "تَكُ" kelimesinin aslı "تَكُنْ"dür. Âyetin normalde "إِنْ تَكُنْ حَسَنَةً" şeklinde gelmesi gerekirken "وَإِنْ تَكُ" şeklinde gelmiştir. İbn Atıyye "تكن" kelimesindeki nun harfinin, kullanım sıklığı sebebiyle hazfedildiğini söylemektedir. Bu hazif, kelimeyi med ve lin harflerine benzeterek, telaffuzda kolaylık ve hafiflik sağlama amacıyla gerçekleştirilmiştir.[883] İbn Atıyye, nûn harfinin düşmesini iki nedene bağlamaktadır:

a) "نون" harfi burada sık kullanımdan dolayı düşmüştür. Çünkü "تكن" kelimesi Kur'ân'da ve Arap şiirinde sıkça geçtiği için artık "تَكُ" şekli daha hafif ve kolay bir kullanım haline gelmiştir.

b) Arapça'da dilin kolay akışı, ses uyumu ve kelimenin musikîsi önemlidir. "تكن" demek ağızdan çıkış olarak biraz daha ağır olabilirken, "تَكُ" ifadesi daha yumuşak bir geçiş sağlamaktadır. Bu yüzden, İbn Atıyye, bu kullanım harf-i med ve lîn yani uzatma ve yumuşatma harfleri gibi algılandığını söylemiştir. Bu hazif, hafifliği ve ses uyumu açısından harf-i med ve lîn gibi kabul edilmiştir.

---

880 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/62.
881 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/75.
882 en-Nisâ 4/40.
883 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/54.

fg. Farklı Bâblarda Olup Aynı Manada Olan Fiiller

İbn Atıyye Bakara sûresi 17. âyette geçen "اسْتَوْقَدَ" fiilini izah ederken "أَوْقَدَ" fiiliyle aynı anlamda olduğunu söyler. Bâbları değiştiği halde anlamları aynı olan fiillere şu örnekleri verir:

- "أَوْقَدَ" ve "اسْتَوْقَدَ": Her iki fiil de "yakmak" anlamına gelir.
- "عَجِبَ" ve "اسْتَعْجَبَ": Her iki fiil de "şaşırmak, hayret etmek" anlamında kullanılır.
- "هَزَئَ" ve "اسْتَهْزَأَ": Her iki fiil de "alay etti" anlamındadır.
- "سَخِرَ" ve "اسْتَسْخَرَ": Her iki fiil de "alay etti" anlamına gelir.
- "قَرَّ" ve "اسْتَقَرَّ": Her iki fiil de "karar kıldı, yerleşti" manasındadır.
- "أَجَابَ" ve "اسْتَجَابَ": Her iki fiil de "icabet etti" anlamında kullanılmaktadır.[884]

fh. Bâbların Manaya Etkisi

İbn Atıyye وَاَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً "*Onların üzerine taşları yağdırdık*."[885] ifadesindeki "أَمْطَرَ" fiili için Ebû Ubeyde'nin şu görüşünü aktarır: "أَمْطَرَ" fiili daima olumsuz ve istenmeyen şeylerin yağdırılması, örneğin azap, taş, felaket vs. için kullanılır. Buna karşın sülâsî olan "مَطَرَ" fiili ise rahmet ve hayır anlamında gelen yağmur için kullanılır. İbn Atıyye, Ebû Ubeyde'nin görüşüne katılmaz. هٰذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَآ "*Bu bize yağmur yağdıracak bir buluttur, dediler*."[886] bu âyette geçen "مُمْطِرُ" kelimesi if'âl babından olduğu halde Âd kavmi, yaklaşmakta olan bulutu görünce "Bu bulut bize yağmur yağdıracak" diyerek onun rahmet olduğunu zannetmişler ve olumlu bir beklenti ile bu cümleyi söylemişlerdir. Dolayısıyla İbn Atıyye'ye göre "أَمْطَرَ" fiilinin yalnızca kötü anlamlarda kullanıldığını söylemek isabetli değildir.[887]

İbn Atıyye "الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ"[888] bu âyette üçüncü boşamaya dair yorumunda, Hz. Peygamber'in sözünü ve Arapçadaki fiil kalıplarını delil getirerek konuyu açıklamaktadır. Bu âyetten muradın, boşanma sünnetini tanıtmak olduğunu söyler. Yani bir kimse eşini iki defa boşamışsa, üçüncü boşamaya karar vermeden önce

884 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/99.
885 Hûd 11/82.
886 el-Ahkâf 46/23.
887 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/197.
888 "*Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir*." el-Bakara 2/229.

Allah'tan korkmalı ve şu iki yoldan birini tercih etmelidir: Ya eşini haklarından hiçbirini zayi etmeksizin bırakmalı ya da onunla birlikte kalmaya devam ederek güzel bir şekilde geçinmeyi sürdürmelidir. İbn Atıyye "أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسانٍ" "güzellikle salıvermek" ifadesinin lafız itibariyle iki anlama geleceğini söyler:

a) İlk anlam, kadının ikinci talaktan sonra iddet süresini tamamlamasına izin verip onu serbest bırakmaktır. Bu görüş, es-Süddî ve ed-Dahhâk'a aittir.

b) Diğer anlam ise, üçüncü talakla boşayıp onu bu şekilde salıvermektir. Bu görüş ise Mücahid, Atâ ve başka âlimlere aittir.

İbn Atıyye ikinci görüş yani üçüncü talakla boşamanın daha kuvvetli olduğunu söyleyip izah ederken "تَسْرِيحٌ" kelimesinin tef'îl babından bir fiil olup, önceki ikinci boşamaya karşılık tekrar bir fiil işlendiğini, yani yeni bir boşama yapıldığını ifade ettiğini söyler. Oysa yalnızca terk etmek (yani kadını serbest bırakmak), böyle bir tef'il babı anlamını doğurmaz." "Bu (tef'îl kalıbı), ikinci talaktan sonra yeni ve tekrarlı bir fiilin meydana geldiğini ifade eder. "تسريح" kelimesi şeddeli geldiği için yani tef'îl babından geldiğinden, bu kalıp yapılan fiilin bilinçli, güçlü ve tekrar niteliği taşıyan bir hareket olduğunu gösterir. İbn Atıyye "Tef'îl babı kullanıldığına göre, bunun yeni bir eylem olduğunu söylemektedir. Yani ikinci boşamanın üstüne eklenmiş üçüncü ve son boşamadır." "تَسْرِيحٌ" kelimesi kadını kendi haline bırakmak" anlamında olsaydı, bu bir pasif eylemsizlik olurdu. Böyle bir şey, tef'îl babının ifade ettiği gibi aktif, kasıtlı ve etkili bir fiil değildir. Özetle İbn Atıyye âyette geçen kelimenin bulunduğu tef'îl babının anlama etkisini söylemek için eğer âyetteki 'tesrih' sadece 'kadını terk etmek' anlamında olsaydı, bu tür bir fiil için şeddeli, güçlü bir yapı kullanılmazdı, demektedir. Yüce Allah burada "تسريح" kelimesini kullanmış; bu da aktif, kasıtlı ve tekrarlı bir eylemi ifade eder. Bu nedenle, burada kastedilen üçüncü boşamadır.[889] Görüldüğü gibi İbn Atıyye tef'îl babının manaya etkisini anlatmıştır. Konuyla ilgili tefsirinde birçok örnek bulunmaktadır.[890]

fı. İdgâm

İbn Atıyye Enfâl sûresi 42. âyette geçen "مَنْ حَيَّ" ifadesini izah ederken kelimenin kırâat âlimlerince nasıl değerlendirildiğine değinmiştir. Kırâati seb'adan olduğu halde iki farklı okuyuş bulunmaktadır. İbn Kesîr'in Kunbül rivâyetinde, Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza,

[889] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/306.
[890] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/393; 3/478.

Kisâî ve Âsım'ın Hafs rivâyetinde "حَيَّ" kelimesi şeddeli tek ya ile okunmuştur. Nâfi', İbn Kesîr'in Bezzî rivâyetinde ve Âsım'ın Ebû Bekir rivâyetinde ise bu kelime "حَيِيَ" şeklinde, iki yâ harfiyle, ilk yâ harfi kesreli, ikinci yâ harfi fethalı olarak okunmuştur.

"حَيَّ" şeklinde okuyanların dayanağı şudur: Burada yâ harfi mudâri fiildeki gibi amillerden etkilenmeyip sürekli harekeli olduğu için, bu fiil, harf-i illenin hareketten dolayı sürekli hale gelmesiyle sahih fiillere benzemiştir. Nitekim ısırdı ve kokladı anlamındaki "عَضَّ" ve "شَمَّ" gibi fiiller de böyledir.

Aynı şekilde, "جوار" (câriye) kelimesinin çoğulu olan "جواري" kelimesindeki yâ harfi, cer ve ref halinde illetli harfe hareke ağır geldiği için hazfedilebilse de, nasb halinde bu hazif genellenemez. "كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ" âyetinde de "التَّرَاقِيَ" kelimesinde ya harfi açığa çıkmıştır. Şiirden kullanımına örnek verilecek olursa:

"عَيُّوا بِأَمْرِهِمْ كَمَا ... عَيَّتْ بِبَيْضَتِهَا الْحَمَامَةُ"

"İşlerinde acze düştüler; tıpkı yumurtasının üstünde ne yapacağını bilemeyen, şaşkına dönen dişi güvercin gibi." Şair bu şiirinde insanların bir karara varamadıklarını söyleyerek onları şaşkın hâlde betimlemektedir. Buradaki fiil "عيَّتْ" kökü "عَيِيَ" dir. Fiilde yâ harfinin düşmediği gösterilmektedir.

Ebû Alî'nin beyanına göre, mudari fiilinin sonundaki yâ harfi sürekli harekeli oluyorsa yani fethalı ise, bu kelimenin mazi fiilinde idgâm câizdir. "عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى" âyetindeki "يُحْيِيَ" kelimesinde idgâm yapılmaz. Çünkü buradaki nasb harekesi sabit ve daimi değildir. Ref ve cezim halinde bu hareke düşer. Ebû Alî "حَيِيَ" şeklinde idgâmsız okuyanlar hakkında Sîbeveyhi'nin bu şekildeki kullanımın Yûnus'tan nakledildiğini söylediğini aktarır. Sîbeveyhi bazı bedevî Araplardan da "أَحْيِيَاءٌ" şeklinde kullanım işittiğini söylemektedir. Ebû Hâtim'e göre iki yâ harfinin açıkça okunması da idgâm yapılması da güzeldir; çünkü her iki telaffuz da Arap dilinde meşhur iki lehçedir. Ancak mushaf hattında tek yâ harfi yazılmıştır.[891] "يَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ" ifadesinde yer alan "حيّ" kelimesi, ya idgâm edilerek ya da açık okunarak iki farklı şekilde kırâat edilmiştir. İbn Atıyye, bu farkları sadece nakletmekle kalmayıp, dilbilgisel gerekçelerini, örneklerini ve şiirlerden delillerini de sunarak izah etmiştir. Ayrıca kırâatlerin her birinin Arap dilinde meşru ve sahih kökleri bulunduğuna da dikkat çektiği görülmektedir.

[891] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/533, 534.

fi. İbdâl

"ثُمَّ أَرْسَلْنا رُسُلَنا تَتْرا"[892] âyetinde geçen "تَتْرا" kelimesiyle ilgili şu bilgileri verir: Bu kelime "دَعْوَى" ve "عَدْوَى" gibi "فَعْلَى" vezninde bir mastardır. Bu kelime fiil olmayıp "تَوَاتَرَ الشَّيْءُ" "bir şeyin peş peşe, ardışık olarak gelmesi" anlamındaki "تَوَاتَرَ" fiilinin mastarıdır. Cumhur kelimeyi "تَتْرا" şeklinde okuyup elif ile vakfetmiştir. Hamza ve Kisâî imale ile okumuştur. İbn Kesîr ve Ebû Amr ise kelimeyi tenvinli olarak okuyup elif ile vakfetmişlerdir. "تَتْرا" kelimesindeki ilk te harfi aslında vav harfidir. Sülasi kökeni "وَتْرٌ" olup tefâul babından "تَوَاتَرَ" fiilinin mastarıdır. "تَتْرا" kelimesindeki te harfi, kıyasa aykırı olarak vav harfinin te harfine çevrilmiş şeklidir. Arapçada vav harfinin te harfine dönüşmesi, normalde "اتَّزَرَ" ve "اتَّجَهَ" fiillerinde olduğu gibi iftiâl babında görülür.[893]

"وَأُنَبِّئُكُمْ بِما تَأْكُلُونَ وَما تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ"[894] âyetinde geçen "تَدَّخِرُونَ" kelimesiyle ilgili şu bilgileri verir: Kelimenin kökü "ذَخَرَ" olup "تَفْتَعِلُونَ" kalıbında kelimenin aslı "تَذْتَخِرُونَ" dir. Zal ve te harflerinin mahreç bakımından birbirine çok yakın olması sebebiyle, bu iki harfin telaffuzunda ağırlık oluşmuştur. Bu nedenle te harfi dal harfine çevrilmiş ve ardından zal harfi de dal harfine idgâm edilmiştir. Bu durum "مُدَّكِر" ve "مُطَّلِع" gibi kelimelerde de görülmektedir. Bu kelimelerin aslı "مُذْتَكِر" ve "مُضْتَلِع" dir. İbn Atıyye bu duruma şiirden de istişhâdda bulunur.

"إِنَّ الْكَرِيمَ الَّذِي يُعْطِيكَ نَائِلَهُ عَفْوًا، وَيَظْلِمُ أَحْيَانًا، فَيَطَّلِمُ"

"Şüphesiz cömert olan kimse, sana ihsanını karşılıksız verir; ancak bazen zulmeder, haksızlık eder." Şair cömert insanların genelde bağışlayıcı ve ihsan sahibi olduğunu söyler. Ancak insan olmaları hasebiyle zaman zaman haksızlık yapabilirler. Yani bir kimsenin cömertliği, onu tamamen adaletten sapmaktan korumayabilir. Şair şiirinde bir kimsenin cömert olmasının onun her zaman adil olduğu anlamına gelmeyeceğini söylemek ister. Şiirde "فَيَطَّلِمُ" kelimesi geçmektedir. Bu fiil "ظَلَمَ – يَظْلِمُ" kökünden gelir. İftiâl babında "يَظْتَلِمُ" şeklinde olur. Zı ile te harflerinin mahreç bakımından birbirine çok yakın olması sebebiyle, bu iki harfin telaffuzunda ağırlık oluşmuştur. İftiâl babının faal fiili sad, dat, tı, zı harflerinden biri olduğunda iftial babının tası tı harfine dönüşür. Bu

892 "*Sonra arka arkaya peygamberlerimizi gönderdik*." el-Mü'minûn 23/44.
893 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/144.
894 "Evlerinizde ne yiyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm." Âl-i İmrân 3/49.

sebeple kelime "يَطْتَلِمُ" şekline çevrilmiş, tı ile te harfi idgâm edilerek kelime "فَيَطَّلِمُ" olmuştur.[895]

fj. İ'lâl

"وَإِذا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قالُوا آمَنَّا"[896] âyetinde geçen "لَقُوا" kelimesinin morfolojik yapısıyla ilgili şu bilgileri verir: "لَقُوا" kelimesinin aslı "لَقِيُوا" dur. Dammeli harfin telaffuzu ya harfine ağır geldiğinden dolayı damme düşürülerek ya harfi sakin hale getirilmiştir. Bu durumda iki sakin harf yani ya ve sonrasındaki vav harfi yan yana gelip "لَقِيوا" olmuştur. Vav harfi cemi alameti olduğu için hazfedilmeyip ya harfi hazfedilmiş ve "لَقُوا" olmuştur.[897]

وَأُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً "*O, kendilerine benzer şekilde verilmiştir*."[898] âyetinde geçen "أُتُوا" kelimesinin aslı "أُتِيُوا" dur. Damme ya harfine ağır geldiği için ya harfinin harekesi ta harfine nakledildi.[899] Kelime "أُتُيوا" oldu ve iki sakin harf bir araya geldi. Vav harfi cemi alameti olduğu için hazfedilmeyip ya harfi hazfedilerek kelime "أُتُوا" olmuştur.[900]

وَكُلا مِنْها رَغَداً حَيْثُ شِئْتُما "*Orada istediğiniz yerden rahatça yiyin*."[901] âyetinde geçen "شِئْتُما" kelimesinin Müberred'e göre morfolojik yapısıyla ilgili şu bilgileri verir: Bu kelimenin aslı "شَيَأْتُمَا" "şeye'tümâ"dır. Bu kelime "فَعَلْتُمَا" kalıbına dönüştürülmüştür. Şöyle ki "شَيَأْتُمَا" kelimesinde ya harfi harekeli olup öncesi fethalı olduğundan ya harfi elif harfine dönüşerek kelime "شَائْتُمَا" halini almıştır. Kelimede elif ve hemze sakin olup iki sakin bir araya gelmiş ve sakin elif hazfedilerek kelime "شَئْتُمَا" halini almıştır. Hazfedilen ya harfine delâlet etsin diye şın harfine esre verilerek kelime "شِئْتُما" şekline dönüşmüştür. Sîbeveyhi'ye göre ise kelimenin aslı "شَيِئْتُمَا" dır. Ya harfinin harekesi şın harfine aktarılmış "شِيِئْتُمَا" şeklinde iki sakin bir araya gelmiştir. Ya harfi hazfedilerek kelime "شِئْتُما" halini almıştır.[902]

İbn Atıyye'nin tefsirinde, sarf ilmini sistemli bir şekilde kullandığını görmekteyiz. Müfessirin, yalnızca âyetlerin zahirî anlamını açıklamakla yetinmeyip, kelimelerin kök yapılarına, türevlerine, vezinlerine ve şekilsel dönüşümlerine dair ayrıntılı tahliller

---

895 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/440.
896 "*İman edenlerle karşılaşınca inandık derler*." el-Bakara 2/14.
897 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/94.
898 el-Bakara 2/25.
899 Sâfî, *el-Cedvel*, 1/88.
900 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/109.
901 el-Bakara 2/35.
902 Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer İbn Âdil, *el-Lübâb fî ʿulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmet Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/553; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/127.

yaptığı görülmektedir. Özellikle fiil ve isim yapıları, müzekker-müennes ayrımları, ism-i cins ve ism-i cem‘ kavramları ile lam-ı tarifin anlam boyutları gibi konularda okuyucuya bilgiler vermiştir. İbn Atıyye, kırâat farklılıklarını sarf açısından değerlendirmiş, ibdâl, idğâm ve i‘lâl gibi meseleleri şiirlerden örneklerle temellendirmiştir. Sarf bilgisini sadece dilsel bir çözümleme aracı olarak değil, âyetin anlamını derinleştiren ve bazen de yönlendiren bir unsur olarak tefsirine dâhil ettiği gözlemlenmiştir.

g. Belâgat İlminin İbn Atıyye Tefsirindeki Yeri

İbn Atıyye'ye göre Kur'ân'ın i‘câz yönü; üslubundaki açıklık ve berraklık, âyetlerin dizilişindeki fesahat ve ahenk ile anlamların en etkili ve yerli yerince aktarılmasını sağlayan belâgatte tezahür etmektedir. Ancak *el-Muharrerü'l-vecîz*'de belâgatın teorik meselelerine ve i‘câzü'l-Kur'ân'ın belâğî yönlerine dair sistematik ve ayrıntılı çözümlemelere yer verdiği söylenemez. Bu durum, eserinde tespit edilen ilk bakışta çelişkili görünen bir hususiyettir. Kur'ân'ın i‘câzını esasen belâgat bağlamında değerlendirmesine rağmen, bunu tefsir pratiğine sistematik biçimde aktarmamıştır.

Bu tavrın temelinde, İbn Atıyye'nin şahsî ilmî yönelişleri ve içinde yetiştiği Endülüs ilim muhitinin karakteristiklerinin yer aldığını düşünmekteyiz. Nitekim müellifin, doğulu âlimler kadar belâgat, bedî‘ ve i‘câzü'l-beyân konularında derinleşemediği, bu alandaki meseleleri sistemli bir şekilde ele alacak ilmî birikime ulaşamadığı kendisine yapılan tenkitler arasında yer almaktadır.[903] Doğu İslâm dünyasında bu ilimlerin daha erken dönemde teşekkül etmiş olması, bu sahada daha hacimli ve disipliner eserlerin kaleme alınmasına imkân tanımıştır. Oysa Mağrib ve Endülüs çevresinde, beyan ve belâgat ilimleri genellikle sınırlı kalmış ve detaylı teorik çerçevelere kavuşamamıştır.

Bu durumu daha sistematik biçimde ifade edenlerden biri de İbn Haldûn'dur. İbn Haldûn, *el-Mukaddime* adlı eserinde, belâgat ve beyan gibi dil sanatlarının doğu İslâm dünyasında batıya nispetle daha köklü ve gelişmiş olduğunu vurgular. Ona göre bu durum, doğu bölgelerinin ilim ve medeniyet bakımından daha ileri düzeyde olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Zira lisanî ve estetik ilimler, toplumsal gelişmenin yüksek olduğu bölgelerde daha güçlü bir şekilde teşekkül eder. Doğu İslâm dünyası Zemahşerî gibi belâgat ilmine büyük önem vermiş ve Kur'ân tefsirinde bu sanatı merkeze almışlardır. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eseri bütünüyle bu sanata dayalıdır ve bu alanın temel kaynaklarından biri

[903] Fâyid, *Menhec*, 207.

kabul edilir. Buna mukabil, Mağrib ve Endülüs bölgelerinde belâgat ilminin yalnızca *bedî'* boyutu öne çıkmıştır. Bu ilim, şiir merkezli estetik kaygılarla sınırlı kalmış, beyan ve i'câz gibi derin anlam düzeylerini ele alan yönleri büyük ölçüde ihmal edilmiştir. İbn Haldûn bu durumu, Mağribli âlimlerin lafız süslemelerine duydukları aşırı ilgiye ve beyan-belağat ilimlerinin soyut kavramlara dayalı zor yapısına bağlamaktadır.[904]

İbn Atıyye âyeti açıklarken âyette teşbih, mecaz, istiâre olduğunu söyler; ancak tasrihiyye, muraşşaha gibi kısımlarına değinmez. Örnek: "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ"[905] Âyeti açıklarken "يُقِيمُونَ" ifadesi için bir şeyi açıkça ortaya koymak ve sağlam biçimde uygulamak anlamında olduğunu, nitekim Arapçada "أُقِيمَتِ السُّوقُ" "pazar kuruldu" denildiğinde, pazarın görünür hâle gelip işlerlik kazandığı kastedildiğini söyler. Bu kullanımda fiil, bir şeyin gizli, pasif veya hareketsiz bir hâlden ayağa kaldırılmasına benzetilmiştir. Yani, söz konusu fiil "kıyam" köküyle ilişkili olup, bir şeyin yokluk veya zayıflık hâlinden varlık ve güç hâline geçmesini ifade eder. İbn Atıyye'ye göre buradaki "ikâmetu's-salât" ifadesinde, namazın kurulması ile pazarın kurulması arasında teşbih vardır. Bu teşbihte müşebbeh namaz, müşebbeh bih pazarın kurulması, veçhu'ş-şebeh görünür hâle getirme, ayağa kaldırma olup teşbih edatı zikredilmemiştir. Buradaki teşbîh, teşbîhi müekked olmaktadır.[906] Ancak İbn Atıyye sadece teşbih olduğunu söylemiştir.[907]

Tevbe sûresi'nin 28. âyetinde yer alan "إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ" ifadesi, klasik belâgat ilmine göre teşbîh-i belîğ türündendir. Zira müşrikler burada doğrudan "necâset" olarak nitelendirilmiş; teşbih edatı ve vechü'ş-şebeh zikredilmeden, müşrikler pisliğin bizatihi kendisiymiş gibi sunulmuşlardır. Bu yönüyle âyet, müşrikleri yalnızca necis olmuş bireyler olarak değil, zatında necâset kesbetmiş bir varlık olarak takdim etmektedir. Bu ifade, şirk ve küfrün ne derece ruhen, ahlâken ve toplumsal düzeyde kirletici bir unsur olduğunu güçlü ve sarsıcı bir şekilde gözler önüne serer. Şirke düşen bir kişi, inançla varlık kazanma istidadını kaybetmiş, hakikatten saparak yaratılış gayesinin dışına savrulmuştur. Kur'ân'ın bu âyette kullandığı teşbih, bu durumu ifade etmek üzere azami derecede etkili bir dil tercihidir. Zira kişinin imandan uzaklaşarak küfre yönelmesi, onu manevi açıdan varlıksız, değersiz ve kirli bir konuma düşürmektedir. Bu haliyle o, sadece

---

904 İbn Haldûn, *Kitâbü'l-'İber*, 1/762.

905 el-Bakara 2/3.

906 Teşbîh edatı hazfedilen teşbihtir. Bk. Bolelli Nusret, *Belagat (Beyan- Me'ânî- Bedî İlimleri) Arap Edebiyatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 41.

907 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/85.

bireysel bir tehdit değil, toplumsal yapıyı tehdit eden bir bulaş unsuru olarak resmedilmiştir. Bu nedenle âyette, onunla temas değil, ona karşı bir toplumsal arınma ve mesafe koyma çağrısı vurgulanmaktadır.

Bu bağlamda ifade edilen necâsetin mahiyeti üzerine kelâmî ve fıkhî yorumlar da farklılık arz etmiştir. Cumhur-u fukahâ, âyette geçen necâsetin maddî değil, hükmî olduğunu beyan etmişlerdir. Bu görüşe göre müşrikle temas hâlinde kişi necis sayılmaz; müşrik öldüğünde de cesedi bedenen temiz kabul edilir. Nitekim ashâbın müşriklerle savaşlarda doğrudan temas kurmaları, aynı ortamlarda bulunmaları ve hatta bazı kâfirlerin mescide girmelerine müsaade edilmesi bu hükmü desteklemektedir. Dolayısıyla burada esas olan, şirk inancının kendisinin manevi bir pislik olarak nitelendirilmesidir.[908]

İbn Atıyye âyeti açıklarken kelimeye hakiki ve mecazi anlam yüklenmesine göre izahta bulunmuştur. Katâde ve Ma'mer b. Râşid gibi bazı erken dönem müfessirler bu âyette müşriklerin "necis" olarak nitelendirilmesini, onların cünüp hâlinde bulunmalarına bağlamışlardır. Bu yoruma göre, müşriklerin guslü geçersiz olduğundan, bedenî temizlikleri eksiktir ve bu sebeple necis sayılmışlardır. Nitekim bu görüş, müşrik iken İslâm'a geçen kimseye guslün farz olduğu sonucunu doğurur. Buna karşılık, İbn Abbâs ve bazı diğer âlimler, "necis" sıfatının burada maddî değil, hükmî bir anlam taşıdığını belirtmişlerdir. Onlara göre, burada söz konusu olan necaset, şirk inancının bizatihi kendisinin içki gibi manevi bir pislik olmasıdır. Bu durumda necislik, zahirî bir kirlilik değil, manevî bir alçalmayı ve ahlâkî düşüklüğü ifade etmektedir. Hasan el-Basrî bu bağlamda daha farklı bir yaklaşım sergileyerek, "müşrikle tokalaşan kimsenin abdest almasını" söylemiştir.[909] Bu da hükmî pisliğin fiziksel temasa ihtiyatla yaklaşmayı gerektirecek düzeyde değerlendirildiğini göstermektedir.

İhtilafı değerlendiren İbn Atıyye, müşriklerin necis sayılmasını cünüplük sebebiyle açıklayan görüşe göre, müşrik olan bir kimse Müslüman olduğunda, üzerine gusülün vacip olduğunu, buna karşılık bu vasfı şirkten kaynaklanan manevi necâset olarak değerlendiren görüşte ise, Müslüman olan kişiye guslün farz olmadığına değinir. Fukahanın genel kabulü, Müslüman olan kimseye guslün farz olduğudur. İbn Atıyye bu iki görüşü aktardıktan sonra doğrudan kendi tercihine dair açık bir tercih beyanı

908 Sâfî, *el-Cedvel*, 5/392, 393.

909 Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Sad b. Nâsır b. Abdülaziz Ebû Hubeyb (Riyad: Dâru Kunûzi İşbiliyye, 2015), 14/247.

yapmamaktadır; ancak İbn Atıyye, "Fıkıh mezheplerinin tamamı guslün vacip olduğu görüşündedir." diyerek konuyu bağlamasından ameli hüküm açısından müşrikte fizikî bir eksiklik bulunduğunu kabul ettiği, dolayısıyla fıkhî olarak hakiki necâset sonucunu doğuran görüşe meylettiği izlenimi vermektedir.[910]

Bakara sûresinde geçen "إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبا"[911] âyetiyle ilgili âlimler teşbihi maklûb olduğunu söylemektedirler. Benzetme yönü daha kuvvetli olan müşebbeh bih yani kendine benzetilen olmaktadır. Sen parlaklıkta güneş gibisin, denildiğinde sen müşebbeh, güneş müşebbeh bih olur. Bazen müşebbeh, müşebbeh bih haline getirilerek teşbihi maklub yapılır. Âyetteki ifadede asıl teşbih şekli "faiz, ticaret gibidir" "إنما الربا مثل البيع" şeklinde olmalıydı. Zira tartışma konusu faizdir; konu onun haramlığıdır. Ancak âyette geçen cümlede müşrikler, teşbihi ters çevirerek faizi asıl yapmış, ticareti ise ona benzetmişlerdir. Böylece faizin meşru, bilinen ve tanınan bir şey olduğu izlenimi verilmek istenmiştir. Bu kullanım, faizi ticaret kadar normal ve helâl gösterme gayesinin sonucudur. Faizi asıl, ticareti ise ona benzetilen konumuna yerleştirmişlerdir. Böylece faizi helâl sayma eğilimleri daha belirgin hâle gelmiştir. Hatta bu benzetmede, faize o kadar güçlü bir meşruiyet atfedilmiş ki, ticaret bile ona kıyasla açıklanır hâle getirilmiştir. İşte bu tür tersine benzetme, belâgat ilminde "teşbîh-i maklûb" olarak adlandırılır.[912] İbn Atıyye'nin konuyla ilgili teşbihe değinmediği görülmektedir.[913]

İbn Atıyye, Kur'ân'ın i'câzını büyük oranda beyan, fesahat ve belâgat yönüyle temellendirmiş olmasına rağmen, *el-Muharrarü'l-vecîz* adlı tefsirinde bu yönü tafsilatlı biçimde işleyen sistematik belâgat analizlerine nadiren yer verdiğini görmekteyiz. İbn Atıyye'nin tefsirinde belâgat unsurları genellikle kısa ve doğrudan gözlemlerle sınırlı kalmış, kavramsal düzeyde terimlerle ve kategorilerle ilişkilendirme yapılmamıştır. İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz* adlı tefsirinde sarf, nahiv, lügat ve kırâat gibi dil ilimlerine güçlü bir biçimde yer vermiş; kelimelerin kökeni, yapısı, grameri ve kırâat farklılıkları üzerinden âyetleri detaylı biçimde yorumlamıştır. Ancak aynı özeni, Kur'ân'ın lafız ve anlam güzelliğini, üslup derinliğini ve i'câz boyutunu doğrudan ilgilendiren belâgat ilmi

910 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/20.
911 "Alım satım da ancak faiz gibidir." el-Bakara 2/275.
912 Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Muʿterekü'l-aḳrân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/207; Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî es-Sekkâkî, *Miftâḥu'l-ʿulûm*, thk. Naim Zerzür (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 344; Sâfî, *el-Cedvel*, 2/74.
913 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/372.

bağlamında göstermemiştir. Bu yönüyle, tefsiri dil eksenli olsa da belâgat ilmi bakımından sistematik ve disipliner bir çerçeve sunmaktan uzak olduğu gözlemlenmiştir.

2. Kısasu'l-Kur'ân

İslâm tefsir geleneğinde İsrâiliyat rivâyetleri, özellikle içeriklerinin kaynağı, güvenilirliği ve Kur'ân'ın mesajı ile olan uyumluluğu açısından tartışmalara konu olmuştur. Bu bağlamda İbn Atıyye, ilgili rivâyetlere karşı geliştirdiği temkinli yaklaşımı ve metodolojik titizliği ile öne çıkan isimlerden biridir. İbn Atıyye, Kur'ân kıssalarının tefsirinde yer verilen İsrâiliyat rivâyetlerinin yoğunluğunu eleştirerek, bunların tefsir ilminde gereksiz yere çoğaltılmasının önüne geçilmesi gerektiğini savunmuştur. O, birçok müfessirin aksine, bu tür rivâyetleri yalnızca doğrudan âyetle ilgili zaruret durumunda zikretmiş, çoğu zaman da kısa geçmeyi tercih etmiştir. Bunun gerekçesini ise, bu rivâyetlerin aklen veya naklen sahih olmaması, çoğunun çelişkili ve uydurma nitelikte olmasıyla açıklamaktadır. İbn Atıyye'nin yaklaşımı şu şekilde özetlenebilir: "Ben, bir âyetin anlaşılması için zorunlu olmadıkça hiçbir kıssayı zikretmem."[914]

Bu ilkeden hareketle, Hârût ve Mârût, Tabut, nebilerin öldürülmesi ve Bakara 2/243'teki "ölüm korkusuyla yurtlarından çıkan binlerce kişi" kıssası gibi bazı örneklerde, kıssaların detayına dair zayıf veya senetsiz bilgileri ya hiç aktarmamış ya da eleştirel bir dil kullanarak sınırlı biçimde anmıştır. Nitekim Tabut kıssası bağlamında: "Bu rivâyetlerin tamamı zayıftır." ifadesiyle, bu rivâyetlerin güvenilirlik sorununa dikkat çekmiştir.[915]

İbn Atıyye'nin bu temkinli tavrı, onun "hikmet merkezli tefsir" anlayışını da göstermektedir. Nitekim o, kıssalardaki asli amacı, tarihsel detaylardan ziyade, ahlâkî, akidevi ve toplumsal dersler olarak yorumlamıştır. Bu yaklaşım, Kur'ân kıssalarının indiriliş gayesiyle de uyumludur. İbn Atıyye, tefsirinde rivâyet geleneğini tümüyle reddetmemekle birlikte, özellikle İsrâiliyat içerikli haberlerde ihtiyatı elden bırakmamış; Kur'ân'ın lafzî ve manevî bütünlüğünü koruyacak şekilde bir metodoloji benimsemiştir. Onun bu tutumu, Kur'ân kıssalarının aktarılmasında tarihsel bilgi aktarımından ziyade, ibret ve hikmete odaklanılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle İbn Atıyye'nin tefsiri hem akla hem de rivâyete dayanan iki temel tefsir usulünü dengeleyen özgün bir yaklaşımı temsil etmektedir. İbn Atıyye'nin tefsir metodolojisi, rivâyet-tefsir

914 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.
915 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/187.

geleneğine bağlılıkla birlikte, akıl ve tenkit süzgecini esas alan dengeli bir duruşu temsil etmektedir. O, kıssaların Kur'ân'daki yerini Kur'ân'ın hedefleri doğrultusunda değerlendirerek, hikmeti ve ibreti önceleyen bir tefsir anlayışı ortaya koymuştur. Bu yaklaşım hem İsrâiliyat'ın tefsirdeki etkisini sınırlamakta hem de Kur'ân'ın asli maksadına ulaşmayı mümkün kılmaktadır.

İbn Atıyye bazı yerlerde İsrâiliyat rivâyetlerini kısaca zikretmiş ve bunların zayıf yönlerine işaret etmiştir. Örnek verecek olursak Hârut ve Mârûtla ilgili şu rivâyeti aktarır: Melekler, Benî İsrail yöneticilerini hoş görmeyip onlardan nefret ettiler ve kendi aralarında şöyle dediler: "Eğer biz, onların Allah'tan uzak oldukları konumda olsaydık bile, Allah'a gereği gibi itaat ederdik." Bunun üzerine Yüce Allah insanlar arasında hükmetsinler diye iki melek seçmelerini ister. Onlar da Hârût ve Mârût'u seçerler. Bu iki melek yeryüzünde insanlara hükmetmeye başlar. Bir gün bir kadın davasını onlara arz eder. Onlar kadının güzelliği karşısında ona âşık olup onunla birlikte olmak isterler. Kadın, şarap içmeleri ve bir adam öldürmeleri halinde bu isteklerini yerine getireceğini söyler. Onlar da bu iki günahı işler. Kadın daha sonra onlara göğe yükselmek için kullandıkları zikri sorar ve o ismi kadına öğretirler. Kadında o ismi söyleyerek göğe yükselir ve Zühre yıldızına dönüşür. İbn Ömer'in ona lanet ettiği rivâyet edilir. İbn Atıyye ise bu rivâyetin bütünüyle zayıf olduğunu, ayrıca söz konusu ifadenin İbn Ömer'e nispet edilmesinin uzak ve ihtimal dışı bulunduğunu belirtir.[916]

Yine başka bir rivâyette Zühre Yıldızı'nın, Hârût ve Mârût'un yanına Farslı bir kadın suretinde indiği ve daha önce anlatılan olayların bu şekilde gerçekleştiği ifade edilmiştir. Yüce Allah, melekleri bu iki meleğin yaptıklarından haberdar edince, melekler hayrete düşerler. Hârût ve Mârût'a ise, âhiret azabı ile dünya azabı arasında tercih yapma hakkı tanınmış, onlar da dünya azabını tercih etmişlerdir. Nitekim onların, yerin bir yarığında asılı durumda bulunurken kanatlarını hareket ettirdikleri rivâyet edilmektedir. İbn Atıyye, fazlasıyla ya da eksiğiyle bu kıssanın rivâyet edildiğini; ancak bu bilgilerin hiçbirinin kesin olmadığını, bu sebeple kendisinin bu meseleyi özetle geçmekle yetindiğini söyler.[917]

[916] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/187.
[917] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/187.

Rivâyet zinciri zayıf olan, aklen veya naklen sahihliği sabit olmayan bilgiler karşısında temkinli duran İbn Atıyye'nin, bu rivâyetleri toptan reddetmemekle birlikte, ihtiyatlı bir yaklaşım sergileyerek özetle geçmeyi tercih ettiğini görmekteyiz.

Bir başka örnek: "أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَهُمۡ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِ"[918] Ölümden kaçan kimselerin kıssası hakkında Dahhâk şöyle demiştir: Bunlar, Benî İsrail'den kendilerine cihat emredilen bir topluluktur. Cihadda öldürülmekten korkup yurtlarından çıkıp kaçmışlardır. Bunun üzerine ölümden hiçbir şeyin kurtaramayacağını onlara öğretmek için Yüce Allah onları öldürüp tekrar dirilterek onlara cihad emri verir.

Bazı Yahudiler ise Hz. Ömer'e şu rivâyeti anlatmışlardır: Benî İsrail'den bir grup üzerine veba salgını gelir. Bu salgından kaçarak yurtlarından çıkarlar; ancak Allah onları öldürür. Daha sonra Benî İsrail geri kalanları, bu ölülerin üzerine bir duvar örerler. Zamanla kemikleri çürüyüp dağıldığında, Allah Hazkîl peygamberi gönderir. Hazkîl, Allah'a dua eder ve Allah da onları diriltir.

İbn Atıyye başka rivâyetleri de zikrettikten sonra tüm bu rivâyetlerin senetlerinin zayıf olduğunu söyleyerek âyetin anlamını şu şekilde açıklar: Yüce Allah, Peygamberi Hz. Muhammed'e şu şekilde bilgi vermektedir: Ölümden kaçan bir topluluk vardı; Allah onları öldürdü, sonra diriltti. Bununla hem o topluluğa hem de onlardan sonra gelen herkese şu hakikat gösterilmek istenmiştir: Ölüm yalnızca Allah'ın elindedir; kimsenin elinde değildir. Bu sebeple, ölümden korkmanın veya kurtulabileceğini sanmanın bir anlamı yoktur.[919]

Bakara sûresi 243. âyette zikredilen "ölüm korkusuyla yurtlarından çıkan binlerce kişi" kıssası, Kur'ân'ın insanlık tarihinden sunduğu ibretlik örneklerden biridir. İbn Atıyye gibi müfessirlerin yaklaşımı, bu tür rivâyetlere karşı ihtiyatlı olunması gerektiğini vurgular. Onun da belirttiği üzere, bu kıssada asıl amaç, Allah'ın kudretini göstermek ve ölümün yalnızca O'nun iradesiyle vuku bulduğunu hatırlatmaktır. Ölümden kaçma arzusu, insanın zayıflığını ve dünyaya olan bağlılığını yansıtırken; Yüce Allah'ın bu topluluğu öldürüp sonra diriltmesi hem onlara hem de sonraki nesillere güçlü bir mesaj niteliği taşımaktadır: Hayat da ölüm de Allah'ın elindedir ve kimse mukadder ecelden kaçamaz.

---

[918] "*Sayıca binleri buldukları halde ölüm korkusuyla yurtlarından çıkanları görmedin mi*?" el-Bakara 2/243.

[919] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/327, 328.

İbn Atıyye, Kur'ân-ı Kerîm'in Nisâ sûresi 157–159. âyetlerini tefsir ederken, Yahudilerin tarih boyunca ortaya koydukları tutumları sıralar. Bu bağlamda, "Biz Meryem oğlu Mesih Îsâ'yı öldürdük" diyenlerin, daha önce ahdi bozanlar ve buzağıya tapanlardan farklı bir grup olduğuna işaret eder. Buradaki maksat, Hz. Peygamber dönemindeki Yahudileri, atalarının suçlarını hatırlatarak onları kınama ve uyarmaktır. İbn Atıyye, Yahudilerin Hz. İsa'yı öldürdüklerine dair iddialarının yanlışlığını açıklar. Onların, İsa'yı yalancı bir kişi olarak görmeleri ve onu öldürdüklerini sanmaları, fiilî olarak bu suçu işlememiş olsalar da niyet ve kabullerinin günah olarak üzerlerine yazıldığını ifade eder.

Müfessir, Hz. İsa'nın öldürülmediğini, çarmıha da gerilmediğini, fakat onlara öyle göründüğünü beyan eden âyeti açıklarken bu konudaki rivâyetlerin çokluğu ve çelişkilerine dikkat çeker. Hadislerde sabit olmayan, farklı varyantlarla gelen rivâyetleri detaylı şekilde sıraladıktan sonra, bunların hiçbirine kesin olarak güvenilemeyeceğini belirtir. Bu rivâyetler arasında yer alan bilgilerde; Hz. İsa'ya benzeyen bir kişinin çarmıha gerildiği, Yahudilerin onu Hz. İsa'yı zannederek astıkları veya aralarından birinin benzetilip çarmıha gerildiği gibi ihtimaller dile getirilir.

İbn Atıyye, "*Allah Hz. İsa'yı kendi katına yükseltti*" âyetinden, Hz. Îsâ'nın göğe, Allah'ın katına ve ikramına yükseltildiğinin anlaşılacağını söyler. Müfessir, İsra ve Mirac hadisini referans göstererek, Hz. İsa'nın ikinci kat semada Hz. Yahyâ ile yaşadığını ve kıyamete yakın yeryüzüne inip Deccâl'i öldüreceğini, adaleti tesis ettikten sonra dünyada kırk yıl yaşayıp öleceğini aktarır.

İbn Atıyye'nin Nisâ sûresi 157–159. âyetlerini tefsir ederken ki duruşu, rivâyet tefsiri karşısında eleştirel, ihtiyatlı ve Kur'ân merkezli bir yaklaşımı yansıtmaktadır. İbn Atıyye, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesiyle ilgili gelen rivâyetlerin tamamının sened açısından zayıf olduğunu açıkça belirtir. Sahih bir hadisle desteklenmeyen bu rivâyetlerin, bilgi kaynağı olarak güvenilir olmadığını ifade eder. Ona göre bu konuda başvurulacak en sağlam kaynak, yalnızca Kur'ân'ın kendisidir. Kur'ân ne söylüyorsa ona göre değerlendirme yapılmalıdır. Âyet, açıkça "*Onu öldürmediler ve çarmıha germediler*" der; bu da her türlü tarihî iddianın önüne geçen kesin bir beyandır.[920]

İbn Atıyye, Sebe sûresinde Belkıs'la ilgili Şerâhîl veya Feşrah'ın kızı olup annesinin cin olduğu şeklinde hakkında çok sayıda hikâye anlatıldığını söyler. Ancak bu tür rivâyetler

[920] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/133.

zayıf olduğu için İbn Atıyye onları özet geçtiğini söyler. İbn Atıyye'ye göre âyetten zorunlu olarak anlaşılan husus, Belkıs'ın Yemen şehirlerine hükmeden, geniş bir saltanata sahip ve kâfir bir kavme mensup bir hükümdar kadın olduğudur. Burada İbn Atıyye'nin senedi zayıf, aklen veya naklen makul olmayan rivâyetleri tefsirinde detaylandırmaktan kaçındığını görmekteyiz. Rivâyetleri Kur'ân'ın metni ve amacı doğrultusunda değerlendirme, zayıf rivâyetleri ayıklama ve tefsiri gereksiz detaylardan arındırma çabası tefsirindeki ifadelerinden anlaşılmaktadır.[921]

İbn Atıyye'nin İsrâiliyat rivâyetlerine karşı tutumunu, rivâyetleri tamamen dışlamaksızın, sened ve içerik açısından zayıf bulduğu haberleri hiç zikretmeden ya da özetle değindiği şekilde görmekteyiz. Kur'ân'ın lafzî ve manevî bütünlüğünü muhafaza etme hassasiyeti dikkat çekmektedir. Kıssaları ibret ve hikmet ekseninde yorumlayarak tarihsel ayrıntılardan ziyade mesajı ön plana çıkarması, Kur'ân merkezli bir tefsir anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.

3. Emsâlu'l-Kur'ân

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan temsiller, hak ile bâtılın, iman ile küfrün, sâlih amel ile bâtıl çabanın zihinlerde somut biçimde tasavvur edilmesini sağlayan güçlü bir anlatım aracıdır. İbn Atıyye, tefsirinde bu temsilleri ele alırken hem lafzın gramer yapısına hem de temsilin hikmetine bağlı kalarak yorumda bulunur. Onun yaklaşımı, temsilin kabulünü lafzın zâhirine ve Arap dilinin ifade normlarına bağlı kılan bir lafız-merkezli temsîl yorumudur.

İbn Atıyye, temsil içeren âyetlerde önce lafzın cümle yapısını, nahivsel ihtimallerini ve kırâat farklarını ayrıntılı biçimde ele alır; ardından temsilin hangi yönleriyle maksada uygun düştüğünü değerlendirir. O, temsilin temellendirilmesinde aşırı yorumlara ve remzî-işârî açılımlara gitmekten kaçınır. Bu yönüyle onun yöntemi, muhkem lafızlar üzerine bina edilmiş izah edici temsiller şeklinde özetlenebilir.

Örneğin "وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِي يَنۡعِقُ بِمَا لَا يَسۡمَعُ إِلَّا دُعَآءٗ وَنِدَآءٗۚ صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ"[922] âyetinde temsilî anlatım açıktır. Ancak İbn Atıyye burada, temsilin sınırlarını nasihat eden ile nasihat edilen arasındaki ilişki üzerinden çizer. Temsilî yönü kabul eder fakat bunu "remzî bir teşbih" değil, "zihinde canlanan, dilsel karşılığı olan ve kavranabilir bir

---

921 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/256.

922 "İnkârcılara seslenenin durumu, bağırıp çağırmadan başka bir şey işitmeyen hayvana haykıran çobanın durumuna benzer. Onlar sağır, dilsiz ve kördürler; çünkü onlar düşünmezler." el-Bakara 2/171.

benzetme" olarak görür. Âyetteki maksadı şu şekilde izah eder: Kâfirlere nasihatte bulunan, onları dine davet eden kişi ile kâfirlerin nasihati dinleme şeklinin, bir çobanla koyunları veya develeri arasındaki ilişkiye benzetilmesidir. Çünkü çoban hayvanlara seslenir; fakat hayvanlar sadece onun bağırmasını ve çağırmasını işitir; söylediklerini anlamaz. İbn Abbas ve Sîbeveyh'ten gelen görüşleri aktardıktan sonra, söz konusu âyette cümlenin özlü bir ifade ile tamamlandığını, eksik gibi görünen temsilin söylenenle ima edildiğini belirtir ve bunu belâgat açısından üstün bir îcaz örneği olarak nitelendirir.

İbn Atıyye ikinci derecedeki yorumlara da yer vermiştir. İbn Zeyd'in: Kâfirlerin, taptıkları putlara tâbi olmaları ve onları ibadetle yüceltmeleri; tıpkı dağa seslenen bir kimsenin, hiçbir anlamı olmayan yankıdan başka bir şey işitememesi gibidir. Burada duyulan sadece anlamsız bir gürültüdür, bir fayda taşımamaktadır, şeklindeki yorumuyla Taberî'nin yorumuna da yer vermiştir. Taberî, âyetteki benzetmede kasıt; kâfirlerin putlara yaptıkları ibadet, tıpkı uzakta bir şeye bağıran birinin durumuna benzetilmiştir. Bu kimse uzaklıktan ötürü bir şey işitemez; bu çağrının sonucu yalnızca, bağıranın boşa yorulması ve kendini yormasıdır. Bu yorumlara göre, teşbihte kâfirler çobanla yani çağıranla benzeştirilmiş, putlar ise çobanın seslendiği varlıklarla kıyaslanmıştır, der. Yani kafirler bağıran, putlar ise bağırılan şeye benzetilmektedir.

İbn Atıyye, âyet açıkça teşbih cümlesi olduğundan bu âyetteki temsili anlatımı kabul eder. Ancak âyeti temsili bağlamdan koparmadan, lafzî yapıya sadık kalarak yorumlar. Bu çerçevede temsili kabul etmekle birlikte, onu kelâmî tasvirlere yönelmeden, doğrudan örneğe dayalı bir benzetme olarak ele alır. İbn Atıyye'nin birinci derecede lafzî anlamı esas aldığı görülmektedir. Temsilin kendisi âyette lafzen bulunduğu için, onu inkâr etmez. Ancak temsili, önceden gelen kavlî bağlama, yani nasihat eden ile nasihati alan kâfirler arasındaki ilişkiye doğrudan bağlamaktadır. Daha sonra gelen yorumları örneğin putlar–çoban ilişkisi, yankı meselesi, Taberî'nin uzaklık temsili vs. gibi ikinci dereceden yorumları da zikredip ayırarak vermesi âyetin metinsel yapısını ve kelime anlamlarını önceleyerek anlam verdiğini göstermektedir.[923]

Bakara sûresinde geçen "أَيَوَدُّ أَحَدُكُمۡ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٞ مِّن نَّخِيلٖ وَأَعۡنَابٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلۡكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٞ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعۡصَارٞ فِيهِ نَارٞ فَٱحۡتَرَقَتۡۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ

[923] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/238.

"تَتَفَكَّرُونَ"[924] âyetteki temsille ilgili Taberî, bu âyetin riya için yapılan infakın başka bir temsili olduğunu Süddî'den nakletmiş ve bu görüşü tercih etmiştir. İbn Atıyye, İbn Zeyd'in, Allah'ın "يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ"[925] âyetini okuduğunu ve ardından bu konuya örnek olarak "Sizden biriniz ister mi..." âyetini okuduğunu rivâyet eder. İbn Atıyye, ikinci görüşün, Taberî'nin tercih ettiğinden daha açık olduğunu söyler. Ona göre bu âyet, doğrudan riya ile yapılan infaka dair ikinci bir temsîl değildir; zira âyetin bağlamı bunu gerektirmez. Ancak genel anlamda, bu âyet, her münafık veya kâfirin durumuna benzetilebilir: Böyle biri, kendini iyi bir iş yapıyor zannederken, en çok muhtaç olduğu anda hiçbir şey bulamaz. Nitekim Hz. Ömer, sahâbeye bu âyetin ne anlama geldiğini sorduğunda, İbn Abbas şöyle demiştir: "Bu âyet bir temsildir. Sanki Allah şöyle diyor: Biriniz, ömrü boyunca hayır ehlinin amelini işler, sonra ömrünün sonunda, ölümüne yakınken, şaki insanların işlediği amelleri işler; bu hâle razı olur musunuz?" Bu açıklama üzerine Hz. Ömer memnun kalmıştır. İbn Atıyye de burada âyetin temsil içerdiğini kabul etmekle birlikte, bu temsili lafzın sınırlarını zorlayan bir anlatım olarak değil, âyetin mânâ yönünü ve kapsamını esas alan bir yorum çerçevesinde değerlendirmeyi tercih etmektedir. Burada da İbn Atıyye'nin lafzın zâhiriyle uyumlu temsili anlatımı esas aldığı görülmektedir.[926]

"أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا فَٱحۡتَمَلَ ٱلسَّيۡلُ زَبَدٗا رَّابِيٗاۚ"[927] İbn Atıyye âyetin hak ile bâtıl, iman ile küfür ve şer'î hükümlerdeki şüphe ile yakîn arasında yapılan temsili anlattığını söyler. Buradaki anlam şudur: Altın ve gümüş gibi süs için; demir, kurşun ve bakır gibi faydalı kullanım için insanların ateşte erittiği her şeyde, selin taşıdığı köpüğe benzer tortular oluşur. Yüce Allah, bu köpük ve tortularla selin yararlı suyunu örnek getirerek hak ile bâtıl arasında bir temsîl kurmuştur. Suyun toprağa sızıp insanların faydasına olması hakkı temsil eder. Üstte biriken, köpürüp uçan geçici köpük ise bâtılı temsil eder. Aynı şekilde, ateşe atılan madenlerin özü faydalıdır ve hak gibidir; yüzeyde kalan ve uçarak kaybolan tortular ise bâtıl gibidir.

---

924 "*Sizden biri arzu eder mi ki, hurma ve üzüm ağaçlarıyla dolu, içinde ırmaklar akan ve kendisi için orada her çeşit meyvenin bulunduğu bir bahçesi olsun da bakıma muhtaç çoluk çocuğu varken kendine ihtiyarlık gelip çatsın, bahçeye de içinde ateş bulunan bir kasırga isabet ederek yakıp kül etsin! Düşünesiniz diye Allah önünüze açık işaretler koyuyor*." el-Bakara 2/266.

925 "Ey iman edenler! Sadakalarınızı başa kakmak ve eziyet etmek suretiyle boşa çıkarmayın" el-Bakara 2/264.

926 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/360.

927 "*O, gökten su indirdi; su, vadiler dolusunca sel olup aktı. Bu sel, üste çıkan köpüğü taşıyıp götürdü.*" er-Ra'd 13/17.

İbn Atıyye, İbn Abbas'tan şu şekilde bir tefsir rivâyet edildiğini nakletmektedir: "Yüce Allah'ın "*Gökten bir su indirdi*." örneğiyle kastettiği şey din ve şeriattır. "*Vadiler aktı*" ifadesiyle ise kalplerin kastedildiği belirtilmiştir. Bu bağlamda, kalplerin vahiyden faydalanma düzeyi, sahip oldukları akıl ve idrak seviyelerine göre değişmektedir." İbn Atıyye, bu rivâyetin İbn Abbas'tan sahih bir şekilde sabit olmadığını ifade eder ve şu değerlendirmeyi yapar: "Bu tür yorumlar, sembolik ve remzî anlamları merkeze alan yorumcuların sözlerine benzemektedir. Bu özellikle İmam Gazâlî ve onun yöntemini benimseyen müfessirlerde görülmektedir. Arap dilinin açık ifade biçiminden uzaklaşmayı gerektiren bir zorunluluk yokken, lafzı zahirî anlamından uzaklaştırmak doğru değildir. Bu yorum İbn Abbas'tan gelmişse "*İşte böylece Allah, hak ile bâtıla örnek verir*." âyetinde yer alan temsil anlayışıyla paralellik arz etmektedir. Âyetteki hak: Hidâyete ermiş kalplerde yerleşip sabit kalan inançlardır. Bâtıl: Kalplere girip onları meşgul eden vesvese ve şüphelerdir. Bu durum, kişinin Allah'ın kelâmını tefekkür ederken karşılaşabileceği zihinsel karmaşa, kuşku ve hatalı anlamaları da kapsamaktadır."[928]

İbn Atıyye'nin âyeti yorumlama biçimi, onun işârî yorumlara mesafeli durduğunu; temsilî anlatıma ise ancak âyetin lafzı buna delâlet ettiğinde yer verdiğini, aksi hâllerde anlamı hakikat çerçevesinde sınırlandırdığını göstermektedir. Lafzın hakiki anlamını esas alan bir yaklaşım sergilediğini bu âyette de görmek mümkündür.

İbn Atıyye, A'râf sûresinde geçen "وَٱلۡبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخۡرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذۡنِ رَبِّهِۦۖ"[929] âyetinin Yüce Allah'ın yeryüzünü bitkilendirme konusundaki sünnetine dair bir bilgi mahiyetinde olduğu görüşündedir. O, bazı âlimlerin bu ifadeyi mü'minin kalbi ile kâfirin kalbi arasında bir temsil olarak değerlendirdiklerini söyleyerek bu yorumun da mümkün olduğunu söyler. Ancak ona göre âyetin asıl anlamı, Allah'ın yeryüzüne rahmetini indirip ona nasıl hayat verdiğini anlatmakla ilgilidir; temsil ise ancak sonradan çıkarılabilecek ikincil bir anlam katmanıdır. Âyetin doğrudan temsil değil, kevnî bir hakikat olarak lafzen ifade edildiğini vurgular.

İbn Atıyye, âyeti temsil olarak değil Allah'ın yeryüzü üzerindeki sünnetini açıklayan bir hakikat olarak değerlendirmesi, onun lafzın zâhirine bağlılık ilkesine verdiği önemi göstermektedir. Yani temsilî anlamlar ancak lafız buna açıkça delâlet ettiğinde kabul

---

928 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/307, 308.

929 "*Güzel memleketin bitkisi rabbinin izniyle (güzel) çıkar.*" el-A'râf 7/58.

eder. Bu durum, İbn Atıyye'nin tefsirde esas olanın lafzî bağlam ve dilsel yapı olduğunu kabul ettiğini gösterir.[930] Bu âyetteki yorumu, lafzı önceleyen örneklerdendir.

Sonuç olarak, İbn Atıyye'nin temsillere yaklaşımı şu esaslara dayanmaktadır:

1. Temsil lafızda açıkça yer alıyorsa kabul edilir. (örn. "مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا" gibi)
2. Temsili yorum, lafzî yapı, gramer ve bağlamdan bağımsız olarak kurulmaz.
3. İşârî ve remzî yorumlara kapı açmaz; dilsel göstergelere bağlı kalır.
4. Temsiller, zihinde misal oluşturmak ve hakikatin etkisini artırmak için anlatım aracıdır; hakikatin yerine geçen bir mecaz değil, açıklayıcı bir teşbih unsurudur.

İbn Atıyye'nin bu temkinli ve dilsel dayanaklara yaslanan temsil yaklaşımı, onun tefsir yönteminde lafzın anlam sınırlarını aşmadan temsili anlamı açıklayıcı unsur olarak kullanma ilkesine bağlı kaldığını göstermektedir.

4. Müşkilü'l-Kur'ân

Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetleri, zahirî anlam itibarıyla birbirleriyle çelişiyor gibi görünebilir. Bu türden âyetler, klasik tefsir literatüründe "Müşkilü'l-Kur'ân" başlığı altında mütalaa edilmiştir. İbn Atıyye, tefsirinde bu konulara son derece titiz ve dengeli bir yaklaşımla temas etmiş, lafızların zâhiriyle mana derinliği arasındaki uyumu izah etme gayretinde olmuştur. Aşağıda, İbn Atıyye'nin bu yaklaşımını sergileyen bazı örnek âyetler etraflıca ele alınacaktır:

Secde ve Meâric sûresinde geçen iki âyet arasında tenâkuz var mıdır? " ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ"[931] ifadesi ile " تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ"[932] ifadesi arasında zahirî bir fark görünmektedir. İbn Atıyye bu iki âyeti, zamanın izafîliği ve bağlamların farklılığı açısından yorumlamıştır.

Secde sûresi'ndeki ifade, meleklerin gökle yer arasındaki işleri tedbir etmeleri ve bu işlerin Allah'a yükseltilmesi sürecini anlatır. Buradaki "bin yıl", insanlar için ölçülebilir bir zaman dilimini temsil eder. Meleklerin bu işleri yürütürken gökten yere ve yeniden Allah'a dönüş sürecinin insan takvimine göre bin yıl sürecek kadar büyük bir zaman dilimine yayıldığını gösterir. İbn Atıyye "إِلَيْهِ" deki zamirin Allah'a raci olduğunu,

930 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/414.
931 "*Sonra bütün işler sizin hesabınıza göre bin yıl tutan bir günde O'nun katına çıkar*." es-Secde 32/5.
932 *"Melekler ve rûh O'na, miktarı elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkar."* el-Meâric 70/4.

Allah'ın mutlak iradesini ve kudretini yansıtan bir ifade olup, onun mekân ve zaman ötesi varlığını ve tahdid edilmezliğini ortaya koyduğunu belirtir.[933]

Meâric sûresi'nde geçen "elli bin yıl" ise kıyamet gününe işaret eder. Bugünde, hesap ve ceza sürecinin zorluğu ve uzunluğu, özellikle kâfirler için dayanılması güç bir zaman dilimi olarak tasvir edilir. Burada geçen süre, mecazî anlamda dehşetin büyüklüğünü ifade eder. Nitekim bazı rivâyetlerde, bugün müminlere bir namaz vakti kadar hafif geleceği belirtilmiştir. Böylece İbn Atıyye lafzî farkı, bağlam farkı ile telif ederek bir çelişki olmadığını vurgular.[934]

Âyetin "elli bin yıllık" süresiyle ilgili yorumlar iki ana eksende toplanır:

1. Mekânî yorumlar: Münzir bin Saîd, İbn İshak ve Mücâhid gibi müfessirler bu sürenin gökle yer arasındaki uzaklıkla ilgili olduğunu, bu yükseliş bir insan tarafından yapılsa beşer açısından elli bin yıl süreceğini ifade eder. Kimine göre bu mesafe yedinci yerin dibinden Arş'a, kimine göre ise yeryüzünden Arş'a kadardır.

2. Zamansal (kıyametle ilgili) yorumlar: İbn Abbas, Ebû Saîd el-Hudrî ve İkrime gibi sahâbe ve tâbiîn ise âyetin kıyamet gününe işaret ettiğini belirtir. Bu yorumlar arasında da iki görüş vardır:

a) Günün fiziksel süresi gerçekten elli bin yıldır. Bu görüş, Hz. Peygamber'in şu hadisiyle desteklenmektedir: "Altın ve gümüş sahibi olup da onlardan gereken hakkı (zekâtı) vermeyen hiçbir kimse yoktur ki, kıyamet günü olduğunda, o altın ve gümüşler onun için cehennem ateşinde kızdırılmış levhalara dönüştürülmesin. Bu levhalar cehennem ateşinde ısıtılır; sonra onun böğrü, alnı ve sırtı bu levhalarla dağlanır. Ne zaman o levhalar soğusa, tekrar ısıtılır ve azap yenilenir**.** Bu, elli bin yıl süren bir günde devam eder."[935]

b) Bu sürenin uzunluğu kıyamet gününün dehşeti, şiddeti ve kâfirler üzerindeki musibetleri sebebiyledir. Nitekim halk arasında da "zor bir gün sanki bir yıl gibi" şeklinde benzetmeler yapılır. Ebû Saîd şöyle nakleder: "*Ey Allah'ın Resûlü! Elli bin yıl süren bir gün ne kadar uzundur*?" Peygamberimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*Nefsim elinde olan Allah'a yemin ederim ki, bugün mümine farz bir namazdan daha hafif gelir*."[936]

---

933 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/358.
934 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/365.
935 Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Zekât", 987 (2/680).
936 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/246 (No. 11717).

Bir diğer örnek: "فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ"[937] Bu âyet kıyamet gününde sorgulamanın yapılmayacağını bildirir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de kıyamet gününde sorgulamanın yapılacağını gösteren âyetler de mevcuttur.[938] Bu durum görünüşte tenâkuz gibi görünmektedir. Bu görünürdeki çelişkiyi gidermek için çeşitli açıklamalar yapılmıştır:

1. Katâde ve İkrime gibi müfessirlere göre bu âyetler, kıyametin farklı merhalelerine işaret etmektedir. Bazı sahnelerde sorgulama gerçekleşirken, bazı sahnelerde gerçekleşmez. Onlara göre, mahşer günü tek bir sahneden ibaret değildir; aksine, çeşitli evreler, duraklar ve tasnifler içeren bir zaman dilimidir. Bir merhalede eller ayaklar dile gelir, amel defteri sunulur. İşte bu sahneler "sorgulanacaklar" denilen âyetlerin kapsamına girer.

2. İbn Abbas'ın yaklaşımı: Kur'ân'da yer alan sorgulama ifadeleri, doğrudan bilgi edinme amacıyla değil, kişiyi azarlama, yerme ve yaptığının farkına varmasını sağlama maksadıyladır. Buna karşılık, sorgulamanın inkâr edildiği yerlerde ise, gerçek anlamda bilgi edinme amacıyla bir sorgunun yapılmadığı vurgulanmaktadır. Zira Yüce Allah her şeyi hakkıyla bilendir; bilgi edinmek için soru sormaya muhtaç değildir. İbn Atıyye'nin tercih ettiği görüş de budur.

3. Hasan Basrî ve Mücâhid'in yorumu: Bu görüş, meleklerin günahkârları sima (yüz özellikleri) ile tanıyacağı ve bu sebeple sorgulamanın gereksiz olduğu kanaatine dayanır. Hasan Basrî'ye göre bu simâ; yüzlerin kararması, gözlerin mavileşmesi gibi fizyolojik belirtilerle oluşur.[939]

Ona göre, eğer soru bilgi edinme ve öğrenme amacıyla soruluyorsa bu, Allah hakkında düşünülemeyecek bir şeydir; zira Allah, her şeyi hakkıyla bilendir. Ancak sorgu, günahkârı azarlamak, onu yüzleştirmek ve yaptığı fiilin kötülüğünü ona bildirmek amacı taşıyorsa, bu durumda mecazî anlamda bir sorgulama söz konusudur. Bu bağlamda İbn Atıyye, Kur'ân'daki farklı sorgulama ifadelerini bir çelişki olarak değil, farklı maksatlarla yöneltilmiş hitaplar olarak yorumlamaktadır.

---

937 "*İşte o gün insana da cine de günahı hakkında soru sorulmaz (çünkü her şey apaçık ortadadır)*." er-Rahmân 55/39

938 el-Hicr 15/92-93.

939 İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 5/232.

Bir diğer örnek: "وَلَن تَسۡتَطِيعُوٓاْ أَن "[940]"فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ تَعۡدِلُواْ بَيۡنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوۡ حَرَصۡتُمۡۖ"[941] Nisâ sûresi 3. âyetle 129. âyet arasında tenâkuz var mıdır? Görüldüğü gibi Nisâ sûresi 3. âyet *"adil olamayacağınızdan korkarsanız",* derken Nisâ 129. âyet *"kadınlar arasında adil davranmaya asla güç yetiremezsiniz",* demektedir. Görünürde bu iki âyet arasında tenâkuz bulunmaktadır.

İbn Atıyye âyetleri şu şekilde yorumlamaktadır: Nisâ sûresi 129. âyetinde yer alan "Kadınlar arasında adaletli davranmaya güç yetiremezsiniz" ifadesi, bazı eşlere duyulan sevgi ve meyli ortadan kaldırmayı değil, insanın yaratılışındaki duygusal yönelişin mutlak biçimde kontrol altına alınamayacağını beyan eder. Âyette kastedilen "adalet", mutlak ve eksiksiz bir eşitliktir; bu da tüm söz, davranış, muhabbet ve cinsel ilişki gibi hususlarda tam bir eşitliği içerir ki bu, insan için mümkün değildir. Hz. Peygamber'in uygulamaları bu anlayışı teyit eder niteliktedir. O, eşleri arasında maddî konularda adaletli davranır; ancak kalbî meyli konusunda şöyle dua ederdi: *"Allah'ım! Bu benim elimde olan şeylerdeki taksimimdir. Kalbî meylim ise senin elindedir, bu konuda beni sorumlu tutma*."[942] Benzer şekilde Hz. Ömer de duygularını kontrol edemediğini, fakat adaletli davranmaya gayret ettiğini ifade etmiştir. Rivâyetlere göre bu âyet, Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye duyduğu kalbî meyil bağlamında nâzil olmuştur.[943] İbn Atıyye, bu âyeti açıklarken insan tabiatının kalbî meyillere hâkim olamamasına dikkat çeker. Peygamber Efendimizin (s.a.v.) Hz. Âişe'ye olan özel sevgisi buna örnek gösterilir. Ancak âyetin devamında geçen فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ "*Bütün meylinizle ona yönelmeyin*." ifadesi, bu kalbî eğilimin davranışa dönüşmemesi gerektiğini ortaya koyar. İbn Atıyye'ye göre âyet, kalbî meyli değil; o meylin sonucunda doğacak davranışsal adaletsizlikleri hedef alır.

Bir diğer örnek "[944]"فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَلَآ أَنسَابَ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ âyetidir. Bu âyette birbirlerine soru soramayacakları belirtilirken "[945]"وَأَقۡبَلَ بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ يَتَسَآءَلُونَ bu âyette ise birbirlerini suçlayacakları ifade edilmektedir. Bu iki âyet arasında görünüşte tenâkuz

---

940 "*Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır*." en-Nisâ 4/3.

941 "*Ne kadar üzerine düşseniz de kadınlar arasında âdil davranmaya güç yetiremezsiniz*." en-Nisâ 4/129.

942 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/46 (No. 25111); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Nikâh", 47 (No. 1971); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Nikâh", 38 (No. 2134); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Nikâh", 40 (No. 1140).

943 İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 2/120.

944 "*Sûra üflendiğinde artık ne aralarında akrabalık bağları kalacak ne de birbirlerine soru sorabilecekler*!" el-Mü'minûn 23/101.

945 *"Biri diğerine yönelir, karşılıklı birbirini sorumlu tutup suçlarlar."* es-Saffât 37/27.

varmış gibi görünmektedir. İbn Atıyye müfessirlerin bu âyeti iki farklı şekilde yorumladıklarından bahseder:

a) Birinci yoruma göre, bu âyet birinci sûra üfürülmesinden sonra gerçekleşen evrensel ölüm haline işaret etmektedir. Bu görüşe göre, bütün mahlûkatın öldüğü ve dünyevî hayatın sona erdiği bu evrede, insanlar zaten hayatta olmadıkları için aralarında bir nesep bağı da söz konusu değildir. Bu görüş İbn Abbas'a nispet edilmektedir. Ancak bu yorum, âyetin bağlamı içerisinde öne çıkan haşr, hesap ve mahşer dehşeti temasına tam anlamıyla oturmadığı belirtilerek eleştirilmiştir.

b) İkinci ve daha güçlü görülen yoruma göre ise âyet, ikinci sûra üfürülmesinden sonra, insanların diriltildiği ve mahşer yerine sevk edildiği yeniden diriliş ve haşr sahnesine işaret etmektedir. Bu bağlamda, artık her birey yalnızca kendi ameliyle ve kendi kurtuluşu için uğraşmakta, dünyevî anlamda bir kıymeti olan soy, nesep, yakınlık ve şeref gibi bağların hiçbir değeri kalmamaktadır. Bu yorum, İbn Mes'ûd başta olmak üzere birçok sahâbî ve tabiînden nakledilmiştir. Kıyamet gününde kişisel sorumluluğun mutlak hale gelmesi, bu bağlamda nesep bağlarının hükümsüz kalmasını gerekli kılmaktadır. Âyet, kimsenin başka birinin soyuna, makamına, şöhretine sığınarak kurtulamayacağını ifade etmektedir. O gün insanlar o denli kendi hâlleriyle meşgul olacaklardır ki, en yakını dahi onlara yabancı gelecektir. Âyetin mutlak ifadesi, bu dehşetli ve kuşatıcı hâli dile getirmektedir. Bu esnada sosyal ilişkiler, dünyevî tanışıklıklar ve aile bağları geçici olarak devre dışı kalır. Ancak kıyametin farklı merhalelerinde yeniden tanıma, konuşma ve sorgulama da gerçekleşecektir.[946]

İbn Atıyye'ye göre, Kur'ân'da yer alan bu tür ifadeler, çelişki değil; farklı bağlamlarda farklı hakikatlere temas eden, çok boyutlu ilahî hitabın parçalarıdır. Zaman, adalet, sorgulama ve sosyal ilişkiler gibi konularda Kur'ân'ın üslubu, muhatapların durumu ve ilahî hikmete göre değişiklik arz edebilir. Bu durum, bir tenâkuz olarak değil; Kur'ân'ın derinlikli anlam yapısının ve i'câzının bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir.

5. Umûm ve Husûs

İslâm hukuk usulü literatüründe önemli bir yer tutan umum ve husus kavramları, yalnızca teorik bir mesele olmaktan öte, hem nassların yorumu hem de hüküm istinbatı açısından

946 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/156.

doğrudan pratik sonuçlar doğuran temel prensiplerdendir. "ʿÂm" lafzı, lügat itibariyle "bir şeyin tüm efradını ve unsurlarını kapsayan, şamil olan anlamında" kullanılmakta;[947] ıstılahta ise, "tek bir lafzın mutlak olarak iki veya daha fazla ferde delâlet etmesi"[948] ya da "lafzın delâlet ettiği şeyler arasında anlam kapsamına girmeye müsait, buna elverişli olanların tamamını içine alan sözdür."[949] şeklinde tarif edilmektedir. Bununla birlikte usul âlimleri, umum ifadelerin tahsis edilebilirliğini kabul etmiş; ancak delilsiz tahsisin câiz olmayacağı hususunda genel bir kanaat ortaya koymuşlardır.[950]

Tefsir ilminde de umum-husus tartışmalarına yer verildiği görülür. Özellikle Zerkeşî ve Süyûtî gibi müfessirler, Kur'ân lafızlarının kapsamı meselesine usul ilmindeki sistematik çerçeveyi uygulamışlardır. Süyûtî'nin, umum–husus lafızlarını Kur'ân–sünnet ilişkisi bağlamında üçlü ve ikili tasniflerle değerlendirmesi, bu ilmi disiplinlerin birbirinden beslendiğini göstermektedir.[951] Ancak klasik usul eserlerinde detaylı olarak işlenen bu teorik çerçevenin, sahâbe döneminde aynı şekilde mevcut olmadığı da ifade edilmektedir.[952]

Umum ifade eden âyetler üç kısımda incelenmiştir."حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ"[953] âyetinde olduğu gibi umumiliği asla değişmeyen, tahsis olmayan âyetler birinci kısmı oluşturur.[954] İkinci kısmı kendisiyle husus kastedilen, zahiren umum ifade etmekle birlikte hakikatte husus kastedilen lafız oluşturmaktadır. Üçüncü kısım hususilik ifade eden umumdur.[955] İbn Atıyye bu taksimi usûl kitaplarında görülen teorik çerçevesiyle müstakil biçimde ele alıp ayrıntılı şekilde temellendirmez. İbn Atıyye tefsirinde ikinci kısma "عُمُومٌ مَعْنَاهُ الْخُصُوصُ …." başlığını kullanmakta ve bununla, lafzen genel görünen bir ifadenin bağlam veya delil sebebiyle özel bir anlam taşıyabileceğini ifade etmektedir.

---

947 Halîl b. Ahmet el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1988), 1/94.

948 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Ravżatü'n-nâẓır ve cünnetü'l-münâẓır fî uṣûli'l-fıḳh ʿalâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed* (Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 2/7.

949 Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar es-Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/154.

950 Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille*, 1/177.

951 Süyûtî, *el-İtkân*, 4/1414, 1417.

952 Mehmet Yaşar, "Sahâbe Tefsirinde Umum-Husus", *Kur'ân ve Dil İlimleri*, (2021), 481.

953 "*Anneleriniz size haram kılındı*." en-Nisâ, 4/23.

954 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/31.

955 Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2015), 236, 237.

Konuyla ilgili ikinci kısma örnek verecek olursak: "Yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının."[956] İbn Atıyye âyette geçen "النَّاسُ" kelimesinin tüm insanları kapsayan âm bir lafız olarak gelmiş olsa da bağlamı gereği özel bir grubun kastedildiğini söylemektedir. Yani bu lafızdan cehenneme gireceklerine dair ilâhî hüküm verilmiş kişiler kastedilmektedir.[957]

İbn Atıyye kelâmi bir konu olan şu âyete de değinir. "أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"[958] Yüce Allah "her şeye kadirdir" (عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) ifadesindeki "كُلِّ شَيْءٍ" lafzı, genel bir lafız olmakla birlikte, anlamı bakımından hususi bir kapsama sahiptir. Zira aklın delâletiyle anlaşılmaktadır ki, bu ifadeye Allah'ın ezelî sıfatları girmez. Yüce Allah'ın sıfatları, Zât'ının ezelî oluşuyla birlikte ezelîdir. Bu sıfatlar, sonradan meydana gelmiş (hâdis) şeyler değildir; dolayısıyla yaratılmış varlıklar sınıfına girmezler. İşte bu yüzden, "şey" kelimesi her ne kadar lafız itibarıyla umumi bir anlam taşısa da bu tür kadîm ve ezelî sıfatlar onun kapsamına dâhil edilmez. Dolayısıyla "şey" lafzının zahiren umum ifade etmesine rağmen, anlam bakımından tahsis edilmesinin temel gerekçelerinden biri, Allah'ın zatî ve subûtî sıfatlarının bu kapsama alınmamasıdır. Aynı şekilde, mantıken imkânsız olan şeyler de bu kapsama girmez; çünkü onlar da "şey" sayılmazlar.[959]

"وَٱللَّهُ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ"[960] âyeti hakkında İbn Atıyye lafız olarak umum olmakla birlikte, anlam bakımından hususi olduğunu söyler; çünkü bu ifade, küfrü hakkında Allah'ın kesin hüküm verdiği ve o hâl üzere ölecek olan kimseler hakkında geçerlidir. "Zalim kimse, zulmü devam ettiği sürece Allah'ın hidâyeti üzere değildir." şeklinde âyet yorumlandığında, âyetin anlamı tam anlamıyla umum ifade eder**;** yani bu durumda her zalimi kapsar.[961]

"وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا"[962] âyeti, lafzı itibarıyla genel bir hüküm ifade ediyor görünmekle birlikte, İbn Atıyye'ye göre Kur'ân'da sıkça rastlanan lafzı umum, mânâsı hususî nitelikteki ifadelerden biridir. Nitekim "وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللهُ فَأُوْلٰٓئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ"[963] âyeti de bu tür ifadelere örnek teşkil etmektedir. Her ne kadar bu âyet zahiren genel bir

---

956 el-Bakara 2/24.
957 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/107.
958 "*Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir*." el-Bakara 2/106.
959 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/194.
960 "*Allah zalimler topluluğunu doğru yola iletmez*." Âl-i İmrân 3/86.
961 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/468.
962 "*Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir*." en-Nisa 4/93.
963 *"Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir."* el-Mâide 5/44.

anlam taşısa da Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyen herkesin mutlak anlamda kâfir sayılması gerektiği şeklinde anlaşılmamaktadır. Allah'ın hükmünü beğenmeyip, reddeden kâfir olur; ancak hatayla yanlış hüküm veren kimse kâfir olmaz. İbn Atıyye, Nisâ 93. âyetin de hem aklen hem hadisle hem de diğer âyetlerle tahsis edildiğini söyler. Kişinin tövbe, kısas, kefaret gibi yollarla affa uğrayabileceği için âyet kesin ve mutlak bir ebedî azap tehdidi içermez.[964]

Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerinin kesilmesine hükmeden âyeti[965] açıklarken İbn Atıyye "السَّارِقُ" kelimesinin umum ifade ettiğini, âyetin zâhirine bakıldığında, her kim çalarsa –ister az ister çok, ister Müslim ister gayrimüslim, ister şaka ister ciddi– âyetten hırsızın elinin kesileceği hükmünün anlaşıldığını söyler. Her ne kadar "السَّارِقُ" kelimesi lafzen umumi olsa da mana açısından hususi bir mana ifade etmektedir. İbn Atıyye her hırsızlık yapanın değil, ancak şer'an hırsız sayılan özel bir tanıma uyan kişinin bu hükme dâhil olacağını söyler. Burada malın değeri, hırsızlık fiilinin gizli yapılması, malın korunaklı bir yerden alınması, fiilin kasti olması, fâilin mükellef olması gibi şartlar ve kayıtlarla sınırlanmış, manen hususî bir hüküm halini almıştır.[966]

Kur'ân ve Sünnet metinlerinde yer alan lafızların umum-husus niteliği hem lafzî delâlet hem de anlam bağlamı açısından dikkatle değerlendirilmesi gereken bir hususdur. İbn Atıyye, lafzın zâhiri umum ifade etse bile, bağlam, akıl ve diğer şer'î deliller ışığında mânânın tahsis edilebileceğini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, klasik usul ilkeleriyle tefsir yöntemleri arasında kurulan derin irtibatı yansıttığı gibi, nassların anlaşılmasında lafzî şekle değil, murad-ı ilahînin tespiti doğrultusunda makul yorumlara yönelmenin önemini de göstermektedir. Nitekim umum-husus ilişkisi hem kelâmî hem fıkhî hem de tefsirî metinlerde yer yer iç içe geçmiş bir yapıda karşımıza çıkmakta ve bu kavramsal çerçeve, hüküm istinbatında temel belirleyici unsurlardan biri olmaya devam etmektedir.

6. Hurûf-ı Mukattaa

Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi dokuz sûresinin başında yer alan ve anlamları kesin olarak bilinmeyen hurûf-u mukattaa, İslâm düşüncesinde tarih boyunca farklı yorum ve değerlendirmelere konu olmuştur. Bu harflerin ne anlama geldiği, i'rab yönünden

964 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/94, 95.
965 el-Mâide 5/38.
966 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/188.

değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, müstakil âyet olup olmadıkları ve özellikle muhkem mi yoksa müteşâbih mi sayılmaları gerektiği gibi konular, tefsir geleneğinde önemli tartışmalara zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda İslâm âlimleri arasında iki ana yaklaşım öne çıkmaktadır: Bir grup bu harfleri sır ve şifre olarak değerlendirerek yorumlamaktan kaçınırken, diğer grup ise anlamlarını araştırmaya çalışarak çeşitli tevillerde bulunmuştur.

İbn Atıyye Bakara sûresinin başında hurûf-ı mukattaa ile ilgili şu bilgileri verir: Hurûf-ı mukattaa hakkında İslâm âlimleri arasında iki temel yaklaşım şekillenmiştir. İlk grup, bu harflerin Allah'ın mutlak bilgisinde yer alan, insanlar için mahiyeti anlaşılmaz olan müteşâbihat kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunmuş; bu harflerin anlamı konusunda yorumdan kaçınılmasını ve bilginin Allah'a bırakılmasını benimsemiştir. Bu yaklaşım, Kur'ân'daki bazı bilgilerin sır mahiyetinde olduğu fikrini öne çıkarmaktadır.[967]

Buna karşın cumhur ulemâ, Kur'ân'ın her bir kelimesinde hikmet ve anlam arayışının zorunlu olduğunu savunarak, hurûf-u mukattaanın da araştırılması ve yorumlanması gereken birer ilâhî mesaj unsuru olduğunu belirtmişlerdir. Bu çerçevede söz konusu harflerin işaret ettiği anlamlara dair çeşitli teviller geliştirilmiş, her biri belirli bir bağlamda yorumlanmaya çalışılmıştır.

İbn Atıyye *Muharrerü'l-vecîz*'de on iki farklı görüşe yer vermektedir. Bu görüler şunlardır: [968]

1. Hz. Ali ve Abdullah b. Abbas, bu harflerin Allah'ın en yüce ismi (ism-i a'zam) olduğunu, fakat bu harflerden ism-i a'zamın[969] nasıl birleştirileceğini, nasıl terkip edilip ortaya çıkarılacağını bilmediklerini de ifade etmişlerdir.

2. Yine İbn Abbas'a göre bu harfler, kendileriyle Yüce Allah'ın yemin ettiği Allah'ın isimleridir.

3. Zeyd b. Eslem, bu harflerin sûrelerin isimleri olduğunu belirtmiştir.

---

967 İbnü'l-Cevzî ve Kurtubî de, huruf-ı mukattanın Kur'ân'ın sırrı olduğu görüşünü bazı âlimlerden nakletmişlerdir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân*, thk. Ahmet el-Berdûnî - İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 1/154; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ʿilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrazzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422), 1/25.

968 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/82.

969 Suyûtî, ism-i a'zamla ilgili görüşleri eserinde yazmıştır. Bk. Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-Ḥâvî li'l-fetâvî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 1/473, 476.

4. Katâde'ye göre bu harfler, "el-Furkân" ve "ez-Zikr" gibi Kur'ân'ın isimleridir.

5. Mücahid'e göre bu harfler, sûrelerin açılışları, başlangıçlarıdır. Yani bu harfler, sûreye giriş yapmak, dikkat çekmek veya konuyu açmak için kullanılan bir başlangıç formudur. İbn Atıyye bu durumu, şairlerin kasidelerinin başında "bel" "hayır" veya "lâ bel" "hayır bilakis" şeklinde söyledikleri ifadelere benzetir. Ebu Ubeyde ve Ahfeş de bu görüştedir.[970]

6. Bir grup âlime göre bu harfler, Huyey b. Ahtab hadisinde de varid olduğu gibi ebced hesabına göre bir hesap sistemidir. Bu harfler Hz. Peygamber'in ümmetinin süresine işaret etmektedir. Bu görüş, Ebu'l-Âliye, Rebî ve diğer bazı âlimlerin görüşüdür.

7. Kutrub ve başka bir âlime göre bu harfler, alfabenin harflerine işarettir. Sanki Yüce Allah, Araplara şöyle hitap etmektedir: "Size meydan okuduğum bu Kur'ân, sizin zaten bildiğiniz bu harflerden oluşmaktadır." Bu bağlamda elif lâm mîm demek, elif, bâ, tâ, sâ demek gibidir. Bu harfler, 29 harflik alfabenin tamamına delâlet eder. Arap alfabesi klasik sayımla 29 harftir. "الم" gibi harfler ise bu 29 harfin örnekleri konumundadır. "الم" ile Kur'ân'ın yalnızca bilinen harflerle inmiş olduğuna işaret edilmektedir. Burada Kur'ân'ın mucize oluşuna vurgu yapılmaktadır. Araplara, Kur'ân sizin bildiğiniz harflerle indirildi; benzerini getirememeniz onun mucize olduğunu gösterdiği söylenmek istenmiştir.

8. Yahudi ve Hristiyanlara gönderilen önceki ilahî kitaplarda, son peygamberin getireceği kutsal kitabın bazı sûrelerinin başında hurûf-ı mukattaanın yer alacağı bildirilmiştir. Bu bağlamda söz konusu harfler, ehl-i kitabın Kur'ân'ın vahiy kaynağını tanımasına imkân sağlayan birer tanıtıcı işaret olarak değerlendirilmiştir. Bu yoruma göre hurûf-ı mukattaa, semâvî kitaplar arasındaki sürekliliğin bir göstergesi olarak sayılıp nübüvvetin doğruluğuna dair delillerden biri olarak görülmektedir.

9. İbn Abbas'tan başka bir görüşe göre bu harfler, "Ben Allah'ım, en iyi bilenim; Ben Allah'ım, en iyi görenim; Ben Allah'ım, en iyi açıklayanım" gibi cümlelerin baş harfleri mesabesindedir. Yani "الم" "أنا الله أعْلَمُ" şeklinde her bir kelime bir harfe delâlet etmektedir. Elif harfi "أنا" ben, lam harfi "الله" kelimesine, mim harfi de "أعْلَمُ" kelimesine delâlet etmektedir.

---

970 Ahfeş, bu harflerin kendisinden önceki sûrenin sona erdiğini ve yeni bir sûrenin başladığını bildirmek için kullanılan açılış harfleri olduğunu söylemektedir. Bunlar işlevsel edebi işarettir. Ebû Ubeyde bunların hece harfleri olup bu harfleri açılış ve başlangıç ifadesi olarak değerlendirmektedir. Bk. Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/28; Ahfeş el-Evsat, *Meʿâni'l-Kurʾân*, 1/21.

10. İbn Cübeyr'in İbn Abbas'tan rivâyetine göre: Bu harflerin her biri ya Allah'ın bir ismini, ya O'nun bir nimetini, ya da bir meleğin veya bir peygamberin ismini temsil etmektedir.

11. Bu harflerin, nida edatlarından "yâ" gibi bir uyarı ve dikkat çekme işlevi gördüğü ileri sürülmüştür. Bu yaklaşıma göre söz konusu harfler, sûrelerin başında yer alarak dinleyici veya okuyucunun dikkatini toplamasını ve uyanık olmasını sağlamayı amaçlamaktadır.

12. Bazı âlimlere göre, Mekkeli müşrikler Kur'ân'ı dinlemekten yüz çevirdiklerinde, bu harfler dikkatlerini çekmek amacıyla indirilmiştir. Harflerin alışılmadık yapısı, onların istemeseler bile Kur'ân'ı dinlemelerine yol açmıştır.

İbn Atıyye'ye göre en doğru görüş, cumhurun görüşüdür; yani bu harflerin tefsir edilmesi ve yorumlarının araştırılması gerekir. Zira Araplar bu harfleri, sözcüklerin yerini tutan anlamlı yapılar olarak şiirlerinde kullanmışlardır. Şairin şu beyti buna örnektir: "قُلْنَا لَهَا قِفِي فَقَالَتْ قَافْ" "Biz ona 'Dur!' dedik; o da 'Kâf' dedi." Bu beyitte şair, "kıf (قِف)" kelimesini mecazen "قَافْ" harfiyle temsil eder. Yani kadın durma emrine fiilen uymuş ve 'duruyorum' anlamında "وَقَفْتُ" yerine yalnızca "kâf" harfini söyleyerek cevap vermiştir.

Şairin şu beyti de buna örnektir:

"بِالْخَيْرِ خَيْرَاتٌ، وَإِنْ شَرًّا فَا وَلَا أُرِيدُ الشَّرَّ إِلَّا أَنْ تَا"

"İyilikle iyilikler doğar, şerle de kötülük. Ben kötülük istemem; ancak sen istersen başka." Bu beyitte "فَا" lafzı "فَشَرٌّ" yerine kullanılmıştır. Yine "تَا" lafzı da "تَشَاءُ" yerine kullanılmıştır. Bu konuda birçok delil bulunmaktadır. Dolayısıyla bu harflerin Kur'ân'da yer alması, Arap diline yabancı bir durum değildir. Bu sebeple, Arap dilinde benzeri bulunan bu ifadelerin Kur'ân'daki kullanımının araştırılması gerekir.[971]

İbn Atıyye'nin değerlendirmeleri, hurûf-ı mukattaa konusunun yalnızca tefsir bağlamında değil, aynı zamanda dilbilimsel ve edebî yönleriyle de ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Onun vurguladığı üzere, Arap dilinde örneği bulunan bu tarz kullanımlar, Kur'ân'daki hurûf-u mukatta'anın da anlaşılabilir ve yorumlanabilir olduğuna delil teşkil etmektedir. Bu bağlamda, söz konusu harflerin anlamlarının tamamen tefvîz edilmesi

[971] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/82, 83.

yerine, Arap dili ve edebiyatı bağlamında ele alınmasının, klasik ve çağdaş tefsir yaklaşımlarıyla örtüştüğü anlaşılmaktadır.

İbn Atıyye'nin işârî yorumlara genel olarak mesafeli yaklaştığı bilinmektedir. Bununla birlikte, İbn Abbas'a nispet edilen ve hurûf-ı mukattaayı bazı ilâhî isim ve sıfatların baş harfleri olarak yorumlayan dokuzuncu ve onuncu görüşler, işârî nitelik taşımalarına rağmen İbn Atıyye tarafından açık bir şekilde reddedilmemiştir. Bunun temel sebebi, söz konusu yorumların sahâbe rivâyetine dayanmasıdır. Nitekim İbn Atıyye, sahâbî sözüne dayanan bu tür açıklamalara, işârî mahiyetlerine rağmen daha müsamahalı yaklaşmaktadır. İbn Atıyye mukaddimesinde de belirtmiş olduğu " وَكُلُّ مَا أُخِذَ عَنِ الصَّحَابَةِ فَحَسَنٌ مُتَقَدِّمٌ " "Sahâbeden nakledilen her şey güzeldir ve önceliklidir."[972] ilkesi gereği sahâbeden gelen nakli eleştirmeksizin naklettiğini görmekteyiz.

7. Nâsih ve Mensûh

İbn Atıyye "مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ"[973] âyetinin tefsiri çerçevesinde nesih konusunu ele almakta; öncelikle kavramın lugavî ve istilâhî çerçevesini belirlemekte ve neshin aklen câiz olduğunu ortaya koymaktadır. Ardından nesih–tahsis ayrımına temas etmekte; neshin hem yapısal hem de kaynağına dayalı tasniflerini açıklamaktadır.

Bu çerçevede İbn Atıyye, neshin lugavî anlamını iki temel kullanım üzerinden açıklar:

1. Birincisi, bir şeyi nakletmek anlamında olup, örneğin "kitabı kopyaladım" ifadesinde olduğu gibi bir metni başka yere aktarmayı ifade eder. Kur'ân-ı Kerîm'de bu anlamda " اِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ"[974] âyetinde bu anlamda kullanılmıştır.

2. İkincisi ise bir şeyi izâle etmek, yani ortadan kaldırmak anlamındadır ki, Bakara 106. âyetinde geçen "nesh" bu anlamdadır. Bu izâle türü de kendi içinde ikiye ayrılır:

a) Ortadan kaldırılanın yerine başka bir şeyin gelmesidir. Örneğin: Güneş gölgeyi neshetti, denildiğinde gölge gitmiş yerine güneşin aydınlığı gelmiştir.

---

[972] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/41.

[973] "*Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unuttururs*ak, *mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir*." el-Bakara 2/106.

[974] *"*Biz bütün yaptıklarınızı kaydetmekteydik.*"* el-Câsiye 45/29.

b) Ortadan kaldırılanın yerine hiçbir şeyin gelmemesidir. Örneğin: Kuma resim çizen birisinin resmini rüzgâr silse "نَسَخَتْ الرِّيحُ الأَثَرَ" (rüzgâr izi sildi), denilir. Yani rüzgâr izleri yok etmiş, fakat onun yerine başka bir şey gelmemiştir.

Dinî literatürde nesih, hem yerine başka bir hükmün getirildiği durumlarda hem de tamamen hükmün kaldırıldığı durumlarda vuku bulmuştur. Gerçekte hükmü kaldıran ve yerine yenisini koyan ancak Yüce Allah'dır. Bununla birlikte, nesih fiili vahiy aracılığıyla gerçekleştiğinden, bu işlemi taşıyan şer'î hitaplara yani âyet ve hadislere mecazen "nâsih" ismi verilmiştir.

Ehl-i sünnet'in usûl âlimlerine göre nesih, önceden şer'î bir hitapla sabit olmuş bir hükmün, daha sonra gelen başka bir nassın hüküm bildiren delâletiyle yürürlükten kaldırılmasıdır. Burada temel ölçüt, ikinci nas bulunmasaydı, ilk hükmün geçerliliğini sürdürmeye devam edecek olmasıdır. Ayrıca nâsih ile mensûh arasında belirli bir zaman aralığının bulunması da nesih için aranan şartlardandır.[975] İbn Atıyye'nin verdiği tanımda üç önemli unsur dikkat çekmektedir. Nesihten söz edilebilmesi için, ortadan kaldırılan (mensûh) hükmün daha önce geçerli bir şer'î delil (nas) ile sabit olması gerekir. Mensûh hükmü ortadan kaldıran nâsih nass, lafzî veya anlam bakımından önceki hükmün artık geçerli olmadığını açık biçimde ifade etmelidir. Bu delâlet, sarih veya zımnî olabilir. Neshin gerçekleşebilmesi için iki nasın aynı anda değil, aralarında bir zaman farkı olacak şekilde vuku bulması gerekir.[976] Yani hem nesh eden hem de nesh edilen hüküm aynı anda gelmez.

İbn Atıyye, neshin Yüce Allah hakkında neden aklen câiz kabul edildiğini açıklarken şu ilkeye dikkat çeker: Aklen Yüce Allah hakkında câiz olan fiiller, O'nun kemaline ve ulûhiyet sıfatlarına aykırılık taşımayan fiillerdir. Buna göre nesih, Allah hakkında cehalet, acz veya pişmanlık gibi noksan sıfatları gerektirmiş olsaydı, aklen mümteni olurdu. Ancak nesih, ne Yüce Allah'ın ezelî ilminin değişmesini, ne de başlangıçta bilinmeyen bir durumun sonradan ortaya çıkmasını gerektirir. Bu sebeple İbn Atıyye, neshin Yüce Allah hakkında aklen mümkün bir fiil olduğunu ifade eder.[977]

---

975 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/190.

976 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *et-Telḫîṣ*, thk. Abdullah Cûlem en-Nebâlî - Beşîr Ahmed el-Umrî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 2/452; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyn er-Râzî, *el-Maḥṣûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Müessesetü'r-Risâle, 1997), 3/282.

977 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/190.

Allah'ın iradesi, zamanla değişen bir eğilim veya kararsızlık olmayıp, ezelî bir hikmet çerçevesinde tecelli etmektedir. Yüce Allah'ın bir hükmü emredip, sonra o hükmü kaldırması iradesinin değiştiği anlamına gelmemektedir. Allah'ın iradesi ezelîdir, değişmez. Allah zamanla yeni bilgiler öğrenen, karar değiştiren biri değildir. Emirler iradeye bağlı olsaydı, nesihle birlikte Allah'ın iradesi değişmiş olurdu. Ama emirler doğrudan iradeye değil, hikmete bağlıdır. Dolayısıyla nesihte bir değişim varsa, bu ilâhî iradenin değil, ilâhî hikmetin merhalesiyle ilgilidir. Nesih gerçekleştiğinde, bu durum ne Allah'ın iradesinin değiştiği anlamına gelir ne de Yüce Allah'ın sonradan bir şey öğrendiğini gösterir. Bilakis Allah, ilk hükmün ne zaman sona ereceğini ve ardından hangi hükmün geleceğini ezelde bilmekte ve buna göre hüküm koymaktadır. Allah'ın sıfatları ezelîdir ve değişim kabul etmez. Nesih de Allah'ın ilminin veya iradesinin değiştiğini değil, aksine O'nun önceden belirlediği bir hükmü, yine önceden belirlediği bir vakitte yeni bir emirle sona erdirmesini ifade eder. İbn Atıyye'nin verdiği bilgiler değerlendirildiğinde nesih, Yüce Allah'ın ilminin yenilenmesi değil, hikmetin tecellisidir, denilebilir.[978]

a. Bedâ ile Neshin Farkı

Bedâ kavramı terim olarak, "Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını bildirdiği bir olayın, daha sonra farklı bir biçimde gerçekleşmesi" şeklinde tanımlanır. Bedâ kavramının Allah'ın irade, ilim ve hikmet sıfatlarında değişimi ima eden şekliyle benimsenmesi, Ehl-i sünnet başta olmak üzere Mu'tezile ve Zeydiyye gibi ekoller tarafından kesin biçimde reddedilmiştir. Zira bu anlayış, Allah'ın ezelî ve mutlak ilmine noksanlık nisbet etmek anlamına gelir. Ehl-i sünnet'e göre şer'î hükümlerin neshi, ilahî ilimde bir değişikliği değil, ilahî bilginin farklı zamanlarda belirlenen hükümlerle tecelli etmesini ifade eder. Neshin tam aksine, bedâ anlayışı Allah'a bilgisizlik nispet ettiği için ulûhiyyet akîdesiyle bağdaşmamaktadır.[979] İbn Atıyye'nin görüşü bedâ, Yüce Allah hakkında câiz değildir; çünkü bedâ ancak yeni bir bilginin ortaya çıkması veya iradenin değişmesiyle söz konusu olabilir. Bu ise Allah hakkında düşünülmesi imkânsızdır.

978 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/190.
979 Avni İlhan, "Bedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/290.

Yahudiler, nesih ile bedâyı aynı şey kabul ettikleri için neshi câiz görmemiş ve bu nedenle sapıklığa düşmüşlerdir.[980]

İbn Atıyye'nin nesih teorisine bakıldığında, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki temel ayrımı "mensûh" kavramının mahiyeti üzerinden okumak mümkündür. İbn Atıyye'ye göre mensûh, bizatihi sabit olan hükmün kendisidir; dolayısıyla nesih olgusu, bir hükmün benzerinin gelmesi değil, mevcut hükmün doğrudan vadesinin dolmasıdır. Bu perspektiften bakıldığında, bir şer'î hükmün belirli bir zaman diliminde yürürlükte kaldıktan sonra başka bir nass ile yürürlükten kaldırılması, o hükmün uygulama alanının tamamen kapanması anlamına gelir.[981] Bu konuda Mu'tezile'nin görüşü ise farklıdır. Onlara göre mensûh olan şey, ileride yürürlüğe girmesi beklenen hükme benzeyen bir anlamdan ibarettir. Mu'tezile'ye göre nesih, hükmün kendisinin kaldırılması değildir. Sadece yeni gelen hüküm, eskisine benzer şekilde yeni bir uygulama getirir. Yani onlar, neshi bir nevi sembolik değişim gibi görmektedirler. Mu'tezile'yi bu görüşe sevk eden temel etken:

a) Emirler Allah'ın iradesine bağlıdır. Onlara göre bir şey emredildiyse, o Allah'ın iradesidir. Emir sonra kaldırılırsa, bu durum Allah'ın iradesinde değişim anlamına gelir ki, bunu kabul etmek istemedikleri için neshi "farklı bir şekilde" yorumlamışlardır.

b) iyilik (hüsün) mahiyet itibarıyla zatîdir. Yani Mu'tezile'ye göre bir fiilin veya şeyin iyi olması, şer'î bir emre bağlı değildir. Bir fiil, emredildiği için değil, kendi doğası gereği zaten iyidir. Mesela: adalet her durumda iyidir; zulüm her durumda kötüdür. Çünkü bunlar zatlarında öyle yaratılmıştır. Allah adaleti emrettiği için adalet iyi değildir; bilakis adaletin kendisi doğası gereği iyidir.

c) Allah'ın iradesi yalnızca güzel olan şeydir. Bu görüşe göre Allah, sadece zatında iyi olan şeyleri ister ve emreder. Yani Allah'ın iradesi, her zaman aklen güzel olan şeylere yöneliktir. Yüce Allah hiçbir zaman "zatında kötü" olan bir şeyi irade etmez. Mu'tezile'ye göre bir şeyi emreden Allah, onu "zatında iyi olduğu için" emretmiştir. Sonra bunu kaldırmak, ya Allah'ın muradının değiştiğini ya da önceki emrin hatalı olduğunu göstereceği için sorun olur.

---

980 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uṣûlü's-Seraḫsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afğânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/59; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/190.

981 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/190.

İbn Atıyye delillerin, emirlerin her zaman ilahî iradeye bağlı olmadığını; iyilik ve kötülüğün (hüsün ve kubh) ise zatî değil, yalnızca şer'î belirlemeye dayalı olduğunu gösterdiğini söyler.[982]

b. Tahsis ile Neshin Farkı

Tahsis, lügat anlamı itibariyle "ayırt etme, belirleme ve bir şeyi diğerlerinden özgüleme" manasına gelir. Fıkıh usulü literatüründe ise, âm bir lafzın kapsamındaki fertlerden bazılarının dışarıda bırakılarak lafzın anlam alanının daraltılması anlamında kullanılmaktadır. Bu yönüyle tahsis, özellikle elfâz konuları içerisinde, "âm-hâs" başlıkları altında detaylı şekilde ele alınır. Ayrıca bazı usul âlimleri tanımlarına "tahsis, hüküm istikrar kazanmadan önce gerçekleşmelidir" kaydını da eklemişlerdir. Zira bu durum tahsisi nesihten ayıran en temel farklardan biridir. Bu bağlamda genel kabul gören tariflerden biri de şudur: Tahsis, şâriin ilk andan itibaren umumdan muradının yalnızca bazı fertler olduğunun beyanıdır.[983]

İbn Atıyye'nin konuya yaklaşımı şu şekildedir: Genel bir hükmün yani âm lafzın tahsis edilmesi, ilk bakışta nesih gibi algılansa da gerçekte nesih değildir. Zira tahsis edilen fert veya kısım, aslında hiçbir zaman genel ifadenin kapsamına girmemiştir. Genel hükmün kapsamı, başlangıçta zaten bu tahsisi içine almayacak şekilde belirlenmiştir. Ancak eğer umumi olan hükmün, tahsis edilen kısmı kapsadığı kesin olarak sabit olursa ve bu kısmın daha sonra genelin dışında bırakıldığı görülürse, bu durumda yapılan işlem tahsis değil, açıkça nesih olur.[984] Özetle tahsis, âm bir hükümden bazı bireylerin baştan beri istisna edilmesidir. Nesih ise geçerli bir hükmün sonradan kaldırılmasıdır.

c. Neshin Kapsamı

Nesih, ilke olarak haber içerikli ifadelerde câiz görülmez; yalnızca emir ve nehiy türünden şer'î hitaplara mahsustur.[985] Emir ve nehiy ifadeleri ilâhî irade ile kulların fiiline yönelik

---

[982] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/190, 191.

[983] Ferhat Koca, "Tahsis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/432.

[984] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/191.

[985] İbn Atıyye neshin câiz olmadığı yerlerle ilgili detaylı bilgi vermez. Bu konuda Şîrâzî şu bilgileri vermektedir. Nesih, yalnızca bir şeyin iki farklı şekilde vuku bulması aklen mümkün olan hükümler hakkında câizdir. Mesela oruç, namaz ve diğer şer'î ibadetler gibi. Bazı hükümler, aklen birden fazla şekilde vuku bulabilir. Kıble önce Kudus'e sonra Kâbe'ye çevrilebilir. Çünkü ibadet yönünün şu veya bu olması aklen zorunlu değildir; her iki yön de mümkündür. Buna karşılık, yalnızca tek bir şekilde sabit olması zorunlu olan şeylerde mesela tevhid, Yüce Allah'ın zâtî sıfatları olan ilim, kudret ve benzeri hususlarda nesih câiz değildir. Aynı şekilde, Yüce Allah'ın geçmiş ümmetler ve önceki

doğrudan yükümlülük doğurur. Oysa haber, bilgi verme amacı taşır ve değişikliğe uğraması, onun doğruluğunu zedeler. Bununla birlikte bazı âlimler, emri de haber nevinden kabul ederek nesih ilkesini haber kapsamına dâhil etmeye çalışmışlardır. Onlara göre 'şu fiilin yapılması üzerinize vaciptir' şeklindeki emir, aslında bir haber ifadesidir. Onlar, "Size farz kıldım." demenin, "Size şu farzdır." şeklinde haber vermek olduğunu iddia etmektedirler. Onların iddiasına göre o zaman emir de haber olur ve haber de neshedilebilir. Bu görüşe şu şekilde cevap verilmiştir: Emir ifadesinin anlamında zımnen şu kayıt yer alır: "Bu emri sizden neshedip kaldırmadığım sürece bu sizin için geçerlidir." Dolayısıyla emir lafzı her ne kadar görünüşte bir haber anlamı taşıyor gibi görünse de bu haberin sabitliği, neshedilmemiş olması şartına bağlıdır. Böylece emir, zahirde bir haber barındırsa bile, anlam düzeyinde neshe açık bir istisnayı da içermektedir.[986]

d. Hükmün Mahiyetine Göre Neshin Çeşitleri

Nesih farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Bu türler, nesih edilen ve yerine getirilen hükümlerin içeriğine ve ağırlık-hafiflik derecesine göre sınıflandırılabilir. Muhteva esas alınarak yapılan bu tasnif genel hatlarıyla dört başlık altında toplanabilir:

1. Daha Ağır Olan Bir Hükmün Daha Hafif Bir Hükümle Neshi: Bazen başlangıçta zorlayıcı ve ağır olan bir hüküm, sonraki süreçte daha kolay ve uygulanabilir bir hükümle değiştirilir. Örneğin, savaş meydanında müminlerden her birinin on düşmana karşı direnmesi gerektiğini bildiren âyet, daha sonra her müminin iki düşmana karşı sebat göstermesini emreden âyetle neshedilmiştir.[987] "يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَلَى ٱلۡقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمۡ عِشۡرُونَ صَٰبِرُونَ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٞ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَفۡقَهُونَ ٦٥ ٱلۡـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفٗاۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٞ صَابِرَةٞ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمۡ أَلۡفٞ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفَيۡنِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ"[988] İbn Atıyye, Enfâl sûresi 65–66. âyetleri tefsir ederken, bu iki âyet arasındaki ilişkinin, Kur'ân'daki nesih türlerinden biri olan "ağır hükmün daha hafif bir hükümle

kavimlere dair haber verdiği hususlarda da nesih câiz değildir, çünkü bu haberlerin neshedilmesi onların geçmişte vuku bulmadığı anlamına gelir ki bu bâtıldır. Ayrıca, gelecekte meydana gelecek olaylara dair Yüce Allah'ın haber verdiği hususlarda da nesih câiz değildir. Bk. Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Lümaʿ fî uṣûli'l-fıḳh* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 56, 57.

986 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/191.

987 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/191.

988 "*Ey peygamber! Müminleri savaşa teşvik et! 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. Allah sizde bir zayıflık olduğunu bildi de şu andan itibaren yükünüzü hafifletti. Artık sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah'ın izniyle iki yüz kişiyi yener, sizden bin kişi olursa iki bin kişiyi yener. Allah sabredenlerle beraberdir*." el-Enfâl 8/65-66.

kaldırılması (نَسخ الأثقل بالأخفّ)" kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini açıkça ifade eder. İbn Atıyye'ye göre, Enfâl 65. âyette yer alan "*Eğer içinizden yirmi sabırlı kişi bulunursa, iki yüz kişiyi mağlup eder*" ifadesi, savaş sırasında müminlerden az sayıyla çok düşmana karşı sebat etmeleri yönünde ağır bir yükümlülük içermektedir. Bu hüküm başlangıçta sahâbe tarafından da "farz" olarak anlaşılmış ve böyle uygulanmıştır. Ancak bu yükümlülük ümmete ağır gelince, 66. âyette bu sayı iki kişiye karşı bir kişi olacak şekilde hafifletilmiştir. Böylece ağır bir yükümlülük, yine ilahî bir hükümle hafifletilerek değiştirilmiş ve bu da nesih kapsamına alınmıştır. İbn Atıyye, âyette yerleşik bir hüküm, başka bir şer'î hükümle kaldırıldığından dolayı bunu nesih hükmü olarak yorumlar. Ona göre aynı zamanda bu, bir hafifletmeyi içermektedir. Dolayısıyla bu, ağır bir hükmün daha hafif olanla neshedilmesidir.

Bazı âlimlerin, bu ağır yükümlülüğün başlangıçta sadece "teşvik" maksadı taşıdığı, dolayısıyla ikinci âyetin kolaylaştırma olup nesih sayılmayacağı yönündeki görüşlerine karşı çıkan İbn Atıyye, bu tür yorumları zayıf bulur. Zira ona göre bir hüküm ister farz ister mendup düzeyinde olsun, şer'î bir bağlayıcılık taşıdığı sürece onun kaldırılması nesih kapsamında değerlendirilmelidir. Sonuç olarak İbn Atıyye'nin bu iki âyete yaklaşımı, nesih teorisinde kolaylaştırmayı esas alan anlayışını yansıtmaktadır. Nitekim burada ağır bir hüküm, daha hafif bir hükümle neshedilmiştir.[989]

2. Daha Hafif Olan Bir Hükmün Daha Ağır Bir Hükümle Neshi: Bazı durumlarda ise başlangıçta kolay ve sınırlı olan bir yükümlülük, daha sonra daha kapsamlı ve zor olan bir hükümle değiştirilmiştir. Nitekim başlangıçta sadece Aşure günü ve bazı sayılı günlerde oruç tutulması farz kılınmışken, bu hüküm daha sonra Ramazan ayında oruç tutmayı emreden âyetle[990] neshedilmiş ve orucun kapsamı genişletilerek yükümlülük ağırlaştırılmıştır.[991] İbn Atıyye, Bakara sûresi'nin 183. âyetinin tefsirinde, oruç ibadetinin tedrîcî olarak teşrî edildiğini ve bu sürecin nesih ilkesi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, başlangıçta ümmete üç gün nafile oruç ve Aşûrâ günü orucu farz kılınmış, ardından bu hüküm neshedilerek yerini ramazan ayında farz oruca bırakmıştır.

989 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/550.
990 el-Bakara 2/183-185.
991 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/191.

İbn Atıyye'ye göre Aşure günü ve her aydan üç gün oruç tutma, mahiyeti itibariyle daha hafif bir yükümlülüktür. Bu hem süre bakımından kısa hem de uygulama açısından daha kolaydır. Buna karşılık, ramazan ayında bir ay boyunca oruç tutmak süreklilik, zorluk ve kapsayıcılık bakımından daha ağır bir hüküm olup, bu hüküm öncekilerin yerine getirilmiştir. Bu bağlamda İbn Atıyye, bu değişikliği sadece bir şer'î düzenleme olarak değil, aynı zamanda bir nesih örneği olarak görür. Onun nazarında burada gerçekleşen şey, açık bir şekilde hafif hükmün ağır bir hükümle neshedilmesi durumudur. Ayrıca İbn Atıyye'nin bu yorumu, onun Kur'ân'daki nesih anlayışında yalnızca hafifletici değil, tedrîcî olarak ağırlaştırıcı nesihlerin de yer bulduğunu ortaya koymaktadır.[992]

3. Ağırlık ve Hafiflik Yönünden Eşdeğer Olan Hükümlerin Yer Değiştirmesi: Bazen de kaldırılan hüküm ile yerine konulan yeni hüküm arasında ağırlık veya hafiflik bakımından belirgin bir fark yoktur. Bu tür bir neshe örnek olarak kıblenin Beytülmakdis'ten Mescid-i Harâm'a çevrilmesi verilebilir. Her iki hüküm de aynı derecede uygulanabilir nitelikte olup, değişiklik sadece kıblenin yönünün değişikliğiyle sınırlıdır.[993] "فَوَلِّ وَجۡهَكَ شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۚ وَحَيۡثُ مَا كُنتُمۡ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥۗ"[994] İbn Atıyye, söz konusu emirle kıblenin Beytülmakdis'ten Kâbe'ye çevrildiğini ve bu âyetin önceki kıble hükmünü neshettiğini ifade etmektedir.[995]

4. Yeni Bir Hüküm Getirilmeksizin Bir Hükmün Kaldırılması: Bazı durumlarda ise yürürlükte olan bir hüküm tamamen kaldırılır ve yerine yeni bir hüküm konmaz. Bu tür neshe örnek olarak, Hz. Peygamber'le özel konuşmalardan önce sadaka verilmesini emreden âyetin daha sonra bu yükümlülüğü kaldıran âyetle neshedilmesi verilebilir.[996] Burada sadaka verme hükmü tamamen ortadan kaldırılmış, yerine başka bir yükümlülük getirilmemiştir.[997]

İbn Atıyye'nin nesih anlayışında yalnızca hükümlerin bir başka hükümle değiştirilmesinden ibaret olmayan, "bedelsiz nesih" olarak nitelendirilebilecek bir kategoriyi de kabul ettiğini görmekteyiz. İbn Atıyye'ye göre bazı hükümler, geçici ve sınırlı bir bağlayıcılıkla emredilmiş, daha sonra yürürlükten kaldırıldıklarında yerlerine

---

992 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/250.
993 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/191.
994 "*Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin*." el-Bakara 2/144.
995 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/222.
996 el-Mücâdele 58/12-13.
997 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/191.

başka bir hüküm konmamıştır. İbn Atıyye, bu görüşünü somutlaştırmak üzere Mücâdele sûresi'nin 12–13. âyetlerinde yer alan ve "necvâ sadakası" olarak bilinen uygulamayı örnek verir. Âyetlere göre, müminlerin Hz. Peygamber ile gizli görüşme (necvâ) yapmak istemeleri hâlinde öncesinde sadaka vermeleri emredilmiştir. Ancak söz konusu hükmün uygulanmasında güçlük ortaya çıkınca, kısa bir süre sonra yerine başka bir hüküm getirilmeksizin yürürlükten kaldırılmıştır.

İbn Atıyye, Mücâdele 12–13. âyetlerin tefsirinde bu süreci detaylı biçimde izah eder. Hz. Ali'nin bu hükümle amel eden tek kişi olduğunu ve bu uygulamanın zorluğunun bizzat Hz. Peygamber tarafından müşahede edilmesi üzerine ilga edildiğini aktarır. Bu kaldırma işleminde dikkat çeken en önemli husus, yeni bir bağlayıcı hükümle değiştirilme durumu olmaksızın sadece mevcut yükümlülüğün ortadan kaldırılmış olmasıdır. İşte bu durum, İbn Atıyye'nin nesih tasnifinde "bedelsiz nesih" olarak tarif ettiği çerçevenin klasik örneğidir. Bu bağlamda İbn Atıyye, necvâ sadakasının hükmen neshedildiğini savunmakla birlikte, bu hükmün sahâbe nezdinde gerçek anlamda bağlayıcılık kazandığını ve bizzat Hz. Ali'nin bunu uyguladığını vurgulayarak, uygulama öncesi nesih olduğu iddialarını reddeder. Ayrıca bu hükmün geçici süreyle yürürlükte kaldığını belirtir.[998]

e. Yapısına Göre Neshin Çeşitleri

1. Hem Tilâvetin Hem de Hükmün Neshedilmesidir: İbn Atıyye, Kur'ân'da nesih türlerini tasnif ederken tam nesih kavramına dikkat çeker. Ona göre tam nesih, hem bir âyetin tilâvetinin hem de hükmünün birlikte yürürlükten kaldırılmasıdır. İbn Atıyye, bu tür nesihlerin Kur'ân tarihinde azımsanamayacak kadar çok olduğunu ifade eder ve sahâbe dönemine ait önemli bir rivâyeti delil getirir. Hz. Ebû Bekir'den nakledilen şu söz, bu nesih türüne dair bir örnek olarak zikredilmiştir: "كنا نقرأ لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر" "*Biz şöyle bir âyeti okurduk: Babalarınızdan yüz çevirmeyin; zira bu küfürdür*."[999] Bu örnek, bir ifadenin hem Kur'ân'dan lafzen çıkarıldığını hem de hükmünün geçersiz kılındığını göstermektedir. Böylece söz konusu âyet, mushafta yer almamış ve herhangi bir bağlayıcılığı da kalmamıştır. İbn Atıyye'nin bu değerlendirmesi, sadece lafzın değil, aynı

[998] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/278-280.
[999] Müttakī el-Hindî, *Kenzü'l-ʿummâl*, 6/207 (Hadis no:15367).

zamanda şer‘î hükmün de ortadan kaldırıldığı nesih örneklerini meşru gördüğünü ortaya koymaktadır.[1000]

2. Lafzı Mensûh Hükmü Baki: İbn Atıyye, nesih türlerini tasnif ederken yalnızca tilâvetin neshedilip, hükmün geçerli kalması anlamına gelen bir kategoriye yer verir ve bu bağlamda "وَقَدْ تُنْسَخُ التِّلَاوَةُ دُونَ الحُكْمِ كَآيَةِ الرَّجْمِ" Bazen bir âyetin tilâveti neshedilir; ancak hükmü yürürlükte kalır. Buna örnek recm âyetidir, ifadesini kullanır. İbn Atıyye'nin bu yaklaşımı, recm cezasının lafzî olarak Kur'ân'da yer almamasıyla birlikte, şer‘î açıdan bağlayıcılığını koruduğu yönündeki klasik anlayışla örtüşmektedir.[1001] Nitekim Hz. Ömer'den sahih senetlerle nakledilen " الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا، فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ",[1002] "*Yaşlı erkek ve yaşlı kadın zina ederlerse, onları mutlaka recmedin. Bu, Allah'tan bir cezadır. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*"[1003] şeklindeki lafız, tilâveti neshedilmiş ancak hükmü baki kalmış âyetler arasında değerlendirilmiştir. Bu lafzın sahâbe döneminde bilindiği, hatta Hz. Ömer'in minberde bu âyeti açıktan okuduğu ve mushafa eklenmesini insanların "Ömer Kur'ân'a bir şey kattı" şeklinde yanlış anlamasından çekinerek terk ettiği nakledilmektedir. Buna rağmen, recm cezası Hz. Peygamber'in uygulamaları, sahâbe icmâı ve ümmetin amelî tevarüsü ile sabit görülmüş; dolayısıyla lafzî varlığı ortadan kalksa da recm hükmünün şer‘î bir değer olarak geçerliliğini koruduğu kabul edilmiştir.

3. Hükmü Mensûh Lafzı Bâkî: Bazen hüküm neshedilirken âyet metni sabit kalabilir. Buna örnek olarak, necva sadakasıyla ilgili âyet ve Yüce Allah'ın şu sözü verilebilir: "وَإِن فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَٰجِكُمْ إِلَى ٱلْكُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ فَـَٔاتُواْ ٱلَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَٰجُهُم مِّثْلَ مَآ أَنفَقُواْ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ"[1004] Buradan anlaşılmaktadır ki, tilâvet ve hüküm iki ayrı hususlar. Dolayısıyla bunlardan birinin neshedilip diğerinin bırakılması câizdir.[1005] Bu çerçevede İbn Atıyye, Mümtehine sûresi 11. âyetin ilk dönem uygulamasına dair tafsilatlı bir yorum yapar. Âyette geçen

[1000] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/191.
[1001] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/191.
[1002] Metin lafzen mütevâtir olarak değerlendirilmemiştir. Bk. Muhammed Key, "İslam Hukukunda Recm Cezasının Sübutu Üzerine Bir Değerlendirme", *Ahi Evran İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (31 Aralık 2023), 34.
[1003] Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭa'*, "Hudûd", 10 (2/824); Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Muṣannef* (Dâru't-Ta'sîl, 2013), 4/100 (No. 6164); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/134 (No. 21207); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Hudûd", 9 (No. 2553).
[1004] "*Şayet eşlerinizden biri kâfirlere kaçar, böylece (tazminat ödemek için) sıra size gelmiş olursa, eşleri gitmiş olanlara harcadıklarına denk bir şey verin. İnandığınız Allah'a karşı gelmekten sakının*." el-Mümtehine 60/11.
[1005] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/191.

hüküm gereğince, İslâm'ı terk ederek müşriklere kaçan kadınların mehirlerinin, Müslüman eşlerine savaş ganimetinden iade edilmesi emredilmiştir. Ancak bu hükmün daha sonraki dönemlerde uygulamadan kaldırıldığı, yani hükmünün neshedildiği halde âyetin tilâvetinin devam ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu âyet, İbn Atıyye'nin ifade ettiği şekilde hükmü neshedilen fakat tilâveti süren âyetler arasında yer almaktadır.[1006]

f. Kaynağına Göre Neshin Çeşitleri

1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Neshi: Enfâl sûresi 65–66. âyetler buna örnek olarak verilebilir.

2. Sünnetin Sünnet İle Neshedilmesi: Bu bağlamda "sünnet" kavramı ile yalnızca zannî haberler değil, bilakis kesin bilgi ifade eden mütevâtir sünnet kastedilmektedir. Aynı şekilde, haber-i vâhid, yine haber-i vâhid ile neshedilebilir. İbn Atıyye bu tür nesihlerin, usûl âlimleri arasında ihtilâfsız biçimde kabul edilmiş olup genel prensipler arasında yer aldığını söylemektedir.[1007]

3. Kur'ân'ın Sünnetle Neshi: İbn Atıyye Kur'ân'ın sünnetle neshedilmesinin de mümkün olduğunu savunan usûl imamlarının görüşüne yer verir. Ona göre, usûl ilminin ileri gelenlerinden bazıları, sünnetin Kur'ân'ı neshedilebileceğini kabul etmişlerdir. Bu görüş, özellikle Mâlikî mezhebi çerçevesinde açık bir şekilde görülür.[1008] Delil olarak Hz. Peygamber'in "لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ", "Mirasçıya yapılan vasiyet geçerli olmaz."[1009] şeklindeki sahih hadisi zikredilir. Bu hadis, vârislere de vasiyet edilebileceği anlamına gelen bazı Kur'ân âyetlerinin hükmünü ortadan kaldıran bir nesih olarak değerlendirilmiştir. İbn Atıyye, bu hadise Bakara sûresi'nin 180. âyetinin tefsirinde yer vermektedir. Bu âyetin hükmü hakkında farklı görüşlere yer verir. Ona göre bazı âlimler âyetin lafzen umum ifade ettiğini, fakat manasının hususî olduğunu kabul etmiş; bu çerçevede, mirasçı olmayan anne-babaya ve akrabalara vasiyet edilmesini emreden âyetin, mirasçı olan kişiler açısından geçerli olmadığını belirtmişlerdir. İbn Abbas, Hasan el-Basrî ve Katâde gibi isimler ise, bu âyetin hükmünün bir dönem yürürlükte kaldığını, daha sonra miras taksimini düzenleyen "ferâiz âyetleri" ile neshedildiğini ifade etmişlerdir. Burada dikkat çekici olan husus, İbn Atıyye'nin, bu hükmün neshinin yalnızca Kur'ân ile değil, aynı zamanda sahih ve mütevâtir hadisle de gerçekleşmiş olabileceğini kabul etmesidir.

[1006] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/298.
[1007] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/191.
[1008] Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 2/65.
[1009] San'ânî, *el-Muṣannef*, 8/404 (No:17581).

Nitekim "لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ", "Vârise vasiyet yoktur." hadisi, İbn Atıyye tarafından da zikredilerek bu neshi destekleyen deliller arasında gösterilir. Bu yaklaşım, onun sünnetin Kur'ân'ı neshedebileceğini kabul eden usûl imamlarıyla aynı çizgide durduğunu göstermektedir. Bu bağlamda İbn Atıyye, Hz. Peygamber'in sünnetinin sadece açıklayıcı değil, aynı zamanda bazı durumlarda Kur'ân hükmünü neshedici bir güçte olabileceğini kabul eden geleneksel Mâlikî yorumunu da yansıtmaktadır.[1010]

İbn Atıyye, zina eden evli kimsenin recmedilmesi meselesini, bu görüşü destekleyen somut bir örnek olarak sunar. Kur'ân'da zina cezası olarak yüz sopa öngörülmüşken, sünnetle sabit olan uygulamada, evli kişilere yalnızca recm cezası uygulanmıştır. Burada celde hükmü kaldırılmış ve bu kaldırmayı gerçekleştiren yegâne delil sünnet olmuştur. İbn Atıyye'ye göre bu durum, sünnetin Kur'ân'ı neshedilebileceğine dair güçlü bir örnektir. Bu görüş, İmam Mâlik gibi bazı fakihlerin tercih ettiği bir yaklaşım olup nesihte delilin zâhiren farklı bir kaynaktan gelmesi durumunda bile hükmün geçersiz hâle gelebileceğini savunur. Buna karşılık İmam Şâfiî, sünnetin Kur'ân'ı neshedemeyeceği görüşünü savunur. İbn Atıyye'ye göre recm cezasında celde hükmünün düşürülmesi gibi örnekler, bu görüşe karşı kuvvetli deliller sunmakta ve sünnetin Kur'ân hükümlerini ortadan kaldırabileceğini göstermektedir.[1011]

4. Sünnetin Kur'ânla Neshi: Usûl ilminin önde gelen âlimleri, sünnetin Kur'ân ile neshedilebileceğini de kabul etmişlerdir. [1012] İbn Atıyye'ye göre, şer'î naslar arasında hiyerarşik bir ilişki kurmak yerine, vahyin çeşitleri arasında uyum ve süreklilik esas alınmalıdır. Bu bağlamda, ilk kıblenin Beytü'l-Makdis olması durumu dikkat çekici bir örnektir. Zira Şam tarafına yönelerek kılınan namaz, hiçbir Kur'ân nassına dayanmazken, Mescid-i Harâm'a yöneliş emri bizzat Kur'ân âyetiyle sabit kılınmıştır. Böylece sünnete dayalı bir uygulama, Kur'ân'ın açık nassıyla ortadan kaldırılmıştır. Aynı şekilde, Mümtehine sûresi 10. âyette yer alan "Onları kâfirlere geri göndermeyin" emri de bu minvalde değerlendirilir. Zira Hudeybiye Antlaşması gereği mümin kadınların müşriklere iadesi daha önce Hz. Peygamber'in uyguladığı bir sünnet iken, bu hüküm doğrudan Kur'ân'la kaldırılmıştır.[1013]

[1010] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/248.
[1011] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/191.
[1012] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/191.
[1013] Âmidî, İbn Atıyye'nin verdiği örneklere ilave olarak şunları söyler: Başlangıçta oruç tutan kimselerin gece vakti eşleriyle cinsel münasebette bulunmaları sünnetle yasaklanmıştı. Ancak bu hüküm "Artık

5. Kur'ân Haber-i Vâhidle Neshedilir mi? Usûl ilminin dirâyet sahibi imamları, aklen Kur'ân'ın haber-i vâhid ile neshedilmesini câiz görmüşlerdir. Ancak bu tür bir nesih şer'an vuku bulmuş mudur, meselesinde ihtilaf etmişlerdir. Ebû'l-Meʿâlî ve bazı âlimler, bu tür bir neshin vuku bulduğunu kabul ederek, Kuba Mescidi'nde kıblenin Kudüs'ten Mekke'ye çevrilmesi meselesini örnek vermişlerdir. Buna karşılık, bazı usûlcüler ise şer'an böyle bir neshin gerçekleşmediğini savunmuşlardır.[1014]

6. Nass, Kıyas İle Neshedilir mi? İbn Atıyye'ye göre bir nas, kıyas yoluyla neshedilemez; zira kıyasın sahih olmasının şartlarından biri, herhangi bir nas ile çelişmemesidir. Fıkıh usulü literatüründe hâkim olan genel kabul, kıyasın naslara tâbi bir hüküm çıkarma yöntemi olduğu, dolayısıyla bir nasla sabit olan hükmü ortadan kaldırma vasfı taşımadığı yönündedir.[1015] Bu çerçevede, "kıyas yoluyla bir nas neshedilemez" ilkesi, klasik usul metinlerinde sıkça vurgulanmıştır. Zira kıyasın sahih bir delil olarak kabul edilebilmesi için öne sürülen temel şartlardan biri, onun herhangi bir şer'î nas ile çelişmemesidir. Başka bir ifadeyle, kıyas bir nas ile çatıştığında kıyas geçerliliğini yitirir; bu durumda nesh iddiası zaten temelden düşmüş olur. Bu ilkeye göre, kıyas bir nasın yerini alamayacağı gibi, onun hükmünü ortadan da kaldıramaz.

7. İcmâ İle Nesih Gerçekleşir mi? İbn Atıyye, nesih türlerinin tamamının Hz. Peygamber hayattayken meydana geldiğini savunur. Hz. Peygamber'in hayatta bulunduğu süre zarfında, vahyin devam etmesi sebebiyle bazı hükümlerin neshi vaki olmuş; bir âyetin ya da bir sünnetin hükmü, gelen yeni bir vahiyle kaldırılabilmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından ve şeriatın tamamlanmasından sonra artık bu kapının kapandığı, İslâm ümmeti nezdinde icma ile kabul görmüş bir ilkedir. Bu sebepledir ki usûlcüler, "icmâ ile bir nas neshedilemez; icmâ da bir nasla neshedilemez" prensibini benimsemişlerdir. Zira icmâ,

onlarla geceleri cinsel münasebette bulunabilirsiniz" (el-Bakara, 2/187) âyetiyle neshedilmiştir. Aşûrâ günü orucu, başlangıçta sünnetle vacipti. Ancak bu hüküm, "Sizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin" (el-Bakara, 2/185) âyetiyle, Ramazan orucunun farz kılınmasıyla neshedilmiştir. Savaş hâlinde namazı ertelemek, başlangıçta sünnetle câizdi. Nitekim Hendek günü Hz. Peygamber, düşmanların saldırısı sebebiyle namazı geciktirmiş ve bu durumdan dolayı "Allah onların kabirlerini ateşle doldursun" diye beddua etmiştir. Ancak bu ruhsat, Kur'ân'da yer alan "korku namazı" (el-Bakara, 2/239) hükümleriyle kaldırılmıştır. Bk. Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1402), 3/150-151.

[1014] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/191.

[1015] Ferhat Koca, "Nesih (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/583.

Hz. Peygamber'den sonra oluşabilen bir şer'î delildir; bu bakımdan, vahyin sona erdiği bir dönemde herhangi bir hükmün ilgasını gerçekleştirme imkânı bulunmamaktadır.

Bu bağlamda, şayet icmâ ile sabit olan bir hükmün, Kur'ân veya sahih sünnetten gelen sabit bir nas ile çeliştiği gözlemlenirse, bu durumda yapılması gereken, o icmânın aslında bizce bilinmeyen fakat sahâbe tarafından bilinen nâsih bir delile dayanmış olabileceğini kabul etmektir. Çünkü sahâbenin bir meselede ittifak etmesi ve bu hususun nass ile görünürde çelişmesi durumunda, icmânın dayanağında ya bir âyet ya da sahih ve bağlayıcı bir sünnetin yer aldığı düşünülür. Dolayısıyla bu türden bir icmâ, zahiren sabit nasla çelişiyor gibi görünse bile, gerçekte o nas mensuh olup yerine geçmiş bir hükme dayanılarak icmâ edilmiş olabilir. Yani, görünürdeki bu çelişki, esasında bilinmeyen bir nasih metnin varlığına işaret eder.[1016]

İbn Atıyye'nin nesih konusundaki yaklaşımının, klasik usûl-i fıkıh prensiplerine dayandığı görülmektedir. Ona göre nesih, ilâhî hikmetin zaman içindeki tecellisinden ibaret olup, Allah'ın ezelî irade ve ilminde bir değişikliği değil, hükümlerin belirlenen vakitlerde tedrîcen tebdil edilmesini ifade eder. Bedâ anlayışını reddeden İbn Atıyye, nesih ile tahsisi kesin çizgilerle ayırmakta; hükmün sabitliğini ve neshin vukuunu temellendiren delillerin bulunmasını esas almaktadır. Ayrıca neshi, hem şekli hem de kaynağı itibarıyla detaylı bir tasnife tabi tutarak, onun sadece hafifletici değil, zaman zaman ağırlaştırıcı veya tamamen kaldırıcı nitelikte de olabileceğini göstermektedir. Sünnetin Kur'ân'ı neshetmesi meselesinde Mâlikî çizgiyi benimseyen İbn Atıyye, sahih sünnetin şer'î delil olarak bağlayıcı olduğunu kabul etmektedir.

8. Muhkem ve Müteşâbih

Kur'ân âyetlerinin muhkem ve müteşâbih olarak tasnifi, İslâm düşüncesinde hem kelâmî hem de tefsîrî boyutlarıyla derinlemesine ele alınan bir meseledir. İbn Atıyye muhkem ve müteşâbih kavramlarını yalnızca lafzî bir kategorilendirme üzerinden değil, anlamın mahiyeti, bağlamın belirleyiciliği ve niyetin yönüyle birlikte değerlendiren bütüncül bir yaklaşımla ele alır. İbn Atıyye'nin muhkem ve müteşâbih kavramlarına yüklediği anlam, yalnızca teorik bir sınıflandırma olmayıp; doğru te'vîli eğri yorumdan, teslimiyeti istismardan ayıran bir mihenk taşı niteliği taşımaktadır. İbn Atıyye'ye göre "muhkemât", delâleti açık, hükmü sabit ve mânâsı anlaşılmaya elverişli olan âyetlerdir. Bu âyetler,

[1016] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/191.

dinin temel ilkelerini beyan eder ve muhatabın zihninde tereddüt doğurmaz. Müteşâbih âyetler, anlamlarının tam olarak kavranabilmesi için derin düşünce ve te'vile ihtiyaç duyulan, yüzeysel bakıldığında diğer bazı âyetlerle yahut aklî ilkelerle çelişiyor gibi görünen ifadelerdir. Bu tür âyetlerde, çok anlamlılık ve lafızlar arası benzerlik dikkat çeker. Müteşâbih olarak nitelendirilmelerinin temel nedeni, bu âyetlerin anlamlarının, kalplerinde eğrilik bulunan kimselerce bâtıl anlamlara benzetilmesidir. Gerçekte ise bu âyetlerin anlamı sabit, doğru ve ilahî maksatlara uygun olup, sadece zihinsel berraklıktan yoksun ve anlayışı zayıf kimseler tarafından zâhirine takılarak yanlış yorumlanır.[1017]

Bu hususu açıklamak için Hz. Peygamber'in "*Helâl bellidir, haram da bellidir. İkisinin arasında ise müteşâbih şeyler vardır*."[1018] şeklindeki sahih hadisi önemli bir örnektir. Bu hadiste "müteşâbih" kavramı ile kastedilen, ya aslında haram olan bir fiilin zahirî benzerlik sebebiyle helâl zannedilmesi ya da hükmü helâl olduğu hâlde dış görünüş itibarıyla harama benzeyen hususların bulunmasıdır. Bu durum, meselelere derinlemesine nüfuz etmeyen kimselerin zihninde oluşan bir benzerlik algısından ibarettir. Kur'ân'daki müteşâbih âyetlerde de benzer bir durum söz konusudur. Âyetin anlamı aslında sâbit ve ilahî murada uygundur; ancak bu anlamı doğru bir zeminde değerlendiremeyen ya da art niyetli kimseler, o âyeti bâtıl yorumlara çekerek bir itiraz aracı hâline getirebilirler.

İbn Atıyye, müteşâbihin istismar edilebilirliğine dair dikkat çekici bir örnek verir: Necran Hristiyanlarının Hz. Peygamber'e (s.a.s) yönelttiği "Kitabında İsa'nın Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir ruh olduğunu söylemiyor musun?" şeklindeki sorgulama, müteşâbih âyetlerin bağlamdan koparılarak bâtıl inançları desteklemek için nasıl araçsallaştırıldığını ortaya koyar. "إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ"[1019] Necran Hristiyanları âyetteki bu ifadeyi alıp kendi inançlarını teyit ediyormuş gibi göstererek: "Bak, sizin kitabınız da İsa'nın Allah'tan olduğunu söylüyor; o halde biz haklıyız." demişlerdir. "Allah'tan bir ruh" ifadesi, Allah'ın yarattığı bir ruhtur; yoksa zatından bir parça anlamında değildir. Bu durum Kur'ân'da doğru anlamı olan bir ifadenin, eğri niyetli

[1017] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/400.

[1018] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/320 (No. 18368); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Fiten", 14 (No. 3984); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "İmân", 38 (No. 52); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Müsâkât", 1599 (3/1219); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Büyû' ", 3 (No. 3329); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Büyû' ", 1 (No. 1205).

[1019] "*Meryem oğlu İsâ Mesîh ancak Allah'ın elçisidir, Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı kelimesidir ve O'ndan bir ruhtur.*" en-Nisâ 4/171.

insanlarca bağlamından koparıldığında, bâtıl bir görüşün delili gibi gösterilebileceğini göstermektedir. İbn Atıyye bu tavrı: "İşte müteşâbihlik budur." sözüyle özetler.[1020]

İbn Atıyye, müfessirler arasında muhkem ve müteşâbih kavramlarının tanımı konusunda ihtilaf olduğunu belirtir. İbn Abbâs'tan gelen muhkem ve müteşâbih tasniflerine yer verir. En'âm sûresi'nin 151-153. âyetleri ile İsrâ sûresi'nin 23. âyeti, doğrudan şer'î hükümleri ihtiva ettikleri için muhkemdir. Bu âyetlerde şirk yasağı, ana-babaya iyilik, ölçüde adalet, yetim hakkının korunması gibi dinin pratik yönünü inşa eden ilkeler yer alır. Bu âyetlerin anlaşılması için özel bir te'vîl çabasına gerek yoktur. İbn Mes'ûd ve bazı sahâbîler ise muhkem olanları nâsih; müteşâbih olanları mensûh âyetler olarak sınıflamışlardır. Bununla birlikte, İbn Atıyye bu tasniflerin belirli bağlamlar için geçerli olabileceğini; fakat bütün Kur'ân için genelleştirilemeyeceğini vurgular. Çünkü bazı âyetler, muhkem olduğu hâlde zeyğ ehli tarafından çarpıtılabilir; bu da gösterir ki asıl problem lafzın yapısında değil, yorumu gerçekleştiren zihnin niyetindedir.[1021]

Muhammed b. Caʿfer b. Zübeyr'in (öl. 113/731) tanımı, İbn Atıyye tarafından bu konuda zikredilen en değerli ve isabetli yaklaşım olarak takdir edilir. Buna göre muhkem âyetler, dinin temel ilkelerinin ortaya konduğu, hakikatin açık ve net beyan edildiği, kullar için sarsılmaz bir dayanak teşkil eden, batıl inançları bertaraf eden, anlam bakımından başka yönlere çekilmeye, mecazî olarak yorumlanmaya veya tahrife uygun olmayan, bâtılın oraya sızmasına imkân tanımayan âyetlerdir. Müteşâbih âyetlere gelince; onların mânâsı çeşitli yönlere çekilebilir, farklı şekillerde yorumlanabilir ve anlam bakımından te'vile açık olduklarından dolayı, Yüce Allah bu tür âyetlerle kullarını imtihan etmektedir.[1022]

İbn Zeyd (öl. 182/798) ise müteşâbihi, özellikle peygamber kıssalarının tekrarında geçen, lafız olarak benzer ama mana olarak farklı olan âyetler üzerinden tanımlar. Bazı âlimler ise muhkemin, herkesin anlamını çözdüğü âyetler; müteşâbihin ise anlamını yalnız Allah'ın bildiği âyetler olduğunu savunur. Bu görüşe göre gaybî olaylara dair âyetler örneğin kıyamet saati, Yecûc-Mecûc, Deccâl, hurûf-ı mukattaa müteşâbih kapsamına girer. Ancak İbn Atıyye'ye göre bu tür âyetler, her ne kadar gaybî olsa da ifade ettikleri hükümler açık olduğu için muhkem sayılmalıdır. İbn Atıyye'ye göre gelecekte vuku bulacak gaybî olaylara dair âyetler, muhkem kapsamındadır. Çünkü bu konulara dair

[1020] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/400.
[1021] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/400-401.
[1022] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/401.

insanların bildiği kısım sınırlıdır; bilmedikleri yönler ise, meselâ vaktin tam olarak belirlenmesi gibi hususlar, zaten Allah katında gizlidir. Ancak sûre başlarındaki hurûf-ı mukattaa müteşâbihtir. Zira bunlar çeşitli yorumlara açıktır. Bu sebeple Yahudiler bunların peşine düşmüş ve Hz. Muhammed'in ümmetinin süresini bu harflerden anlamaya çalışmışlardır. İbn Atıyye, gaybî olaylara dair Kur'ân âyetlerini genel itibarıyla muhkem kategorisinde değerlendirmiştir. Ona göre bu tür âyetlerde bildirilen hakikatler, her ne kadar konusu itibarıyla gaibe dair olsa da ifade ettikleri hüküm ve haberler açısından açık ve bağlayıcıdır. Bu yönüyle, meselâ kıyametin mutlaka vuku bulacağına veya yeniden dirilmenin gerçekleşeceğine dair âyetler, anlam itibarıyla sabit ve yoruma kapalıdır. Buna karşın, hurûf-u mukattaa gibi anlamı kat'î olarak bilinmeyen ve birçok te'vile açık olan ifadeler ise müteşâbih sayılır.[1023]

İbn Atıyye'ye göre muhkem âyetleri "أُمُّ الْكِتابِ –kitabın anası" şeklinde tanımlayan Âl-i İmrân 7. âyet, muhkem âyetlerin Kur'ân'ın büyük bir kısmını oluşturduğu ve Kur'ân'daki asıl ilke ve esasların bunlar üzerine kurulu olduğu şeklindedir. Çünkü Allah'ın âyetleri arasında muhkem olanlar çoktur. Yani her şey açıklanmış olup hiçbir şeyde eksiklik bırakılmamıştır. İbn Atıyye'ye göre "ümmü'l-kitâb" ifadesi, bireysel olarak tek tek muhkem âyetleri değil, Kur'ân'ın bütününe yön veren muhkem esasları ifade eder. Dinin temel direklerini oluşturan, akîdeyi ve amelî yapıyı inşa eden bu âyetler, Kur'ân'ın asli omurgasını teşkil eder. Her muhkem âyete bireysel olarak bu unvan verilmesi isabetli değildir; fakat topluca muhkemâtın bu vasfı taşıdığı kabul edilmelidir.[1024] Yüce Allah şunu haber vermektedir: Bu Kur'ân'da yer alan muhkem âyetler, içerdiği kesin anlamlar bakımından, hiçbir itiraza konu olmadan açık ve anlaşılır âyetlerdir. Kur'ân'ın çoğunluğunu da bu muhkemler oluşturur. Müteşâbih âyetler ise, anlamı kapalı olan, çeşitli yorumlara açık olup anlamının kavranması için düşünceye, teemmüle ihtiyaç duyan daha az sayıdaki âyetlerdir.

İbn Atıyye'ye göre وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ "*Onun teʾvîlini, Allah'tan başka kimse bilmez*" ifadesi; anlamı kesin olarak bilinemeyen ve hiç kimsenin ulaşıp kavrayamayacağı alanlarda, bu ilmin ancak Allah'a mahsus olduğuna işaret etmektedir. Mesela ruhun mahiyeti, kıyametin ne zaman kopacağı gibi meseleler ve şeriatın haber verdiği diğer gaibi olaylar buna dâhildir. Bununla birlikte, anlamı hakkında ilim ehlinin yorum yapabileceği,

[1023] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/401.
[1024] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/401.

akıl ve rivâyet ile bir tür yaklaşım sağlanabilecek âyetler de vardır. Bu gibi yerlerde ise âyetin anlamı şudur: “Onun (müteşâbih âyetin) teʾvîlini, hakkıyla ve eksiksiz şekilde ancak Allah bilir.”[1025]

Kur’ân-ı Kerîm’de Âl-i İmrân sûresi 7. âyette geçen وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ “ilimde derinleşmiş olanlar” ifadesinin anlamı ve cümledeki konumu, tefsir âlimleri arasında önemli bir ihtilaf konusudur. Tartışma, bu ifadenin i‘râbı ve buna bağlı olarak müteşâbih âyetlerin te’vîlini kimin bileceği meselesi etrafında şekillenmiştir. Bu konudaki görüşler:

1. Râsihûn da Te’vîli Bilir (Atıf Görüşü): Bazı âlimlere göre "وَالرَّاسِخُونَ" lafzı, Allah lafzına atfedilmiştir. Bu görüşte olanlara göre müteşâbih âyetlerin te’vîlini yalnızca Allah değil, ilimde derinleşmiş olanlar da bilir. Ancak bu bilgi, onları bir iddia veya tartışmaya sevk etmez; aksine “Ona iman ettik” diyerek teslimiyet gösterirler. Bu yorum tarzında, "يَقُولُونَ – derler" fiili, hâl zarfı konumundadır ve râsihûn’un bilgiye rağmen tevazu gösterdiğini ifade eder. İbn Abbas bu görüşü savunarak tevili bilenlerden olduğunu söyleyenler arasındadır.

2. Te’vîli Yalnızca Allah Bilir (Vakf Görüşü): Diğer bir görüşe göre ise âyette vakıf "إِلَّا اللَّهُ" ifadesinde yapılır. Bu durumda "وَالرَّاسِخُونَ" yeni bir cümlenin başlangıcı olur. Yani te’vîli yalnızca Allah bilir; râsihûn ise bu bilgiye ulaşamazlar, ancak “Biz ona iman ettik” diyerek imanî teslimiyet gösterirler. Bu görüşte esas vurgu, müteşâbihlerin bilgisine ulaşmanın değil, onlara imanla yaklaşmanın fazilet olduğudur.

İbn Atıyye’ye göre, muhkem ve müteşâbih âyetler konusundaki ihtilâf, dikkatle incelendiğinde esasen bir görüş birliğine yaklaştığı görülmektedir. Zira Yüce Allah, Kur’ân âyetlerini muhkem ve müteşâbih olarak iki ana kategoriye ayırmıştır. Muhkem âyetler, Arapça dilini anlayan herkesin doğrudan kavrayabileceği, anlamı açık ve net olan ifadelerdir. Bu tür âyetlerin anlaşılması, özel bir içtihadî çabaya veya derin yorumlara ihtiyaç duymaz. Lafzî yapılarında kapalılık veya anlam kayması olmadığı için, hem ilimde derinleşmiş kimseler hem de sıradan anlayış sahipleri tarafından eşit düzeyde anlaşılabilir.

Müteşâbih âyetler ise kendi içinde ikiye ayrılmaktadır:

[1025] İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2001, 1/402.

1. Birinci Tür Müteşâbih: Bu gruptaki âyetlerin anlamı beşer için tümüyle kapalıdır. Zihinsel çabayla ya da te'vîlle anlaşılması mümkün değildir. Bunlar, Allah'ın ilminde saklı olan ve gaybî alana dâhil edilen meselelerdir. Örneğin, rûhun hakikati, kıyametin vakti, Yüce Allah'ın gelecekte bildirdiği olayların zaman bilgisi gibi konular bu kapsama girer. Bu türden müteşâbihâtın te'vîli yalnızca Allah'a mahsustur ve hiçbir kulun bunlara dair kesin bilgiye ulaşması mümkün değildir.

2. İkinci Tür Müteşâbih: Bu kısımda yer alan âyetler ise, Arap dili açısından çok yönlü anlamlara açık olan ifadelerdir. Bunlar farklı anlamlara gelebilecek şekilde söylenmiş olsalar da sahih dilsel ve bağlamsal te'vîl yöntemleriyle doğru mânâya ulaştırılabilirler. Yanlış anlaşılma ihtimali bulunsa da ehil âlimlerin çabasıyla bâtıl yorumlar elenerek doğru anlam ortaya konabilir. Örneğin, "Hz. Îsâ hakkında "O, Allah'tan bir ruhtur."[1026] şeklindeki ifade, bâtıl tevillere çekilebilecek potansiyele sahip olsa da doğru bir şekilde yorumlandığında inanç açısından sağlıklı bir çerçeveye oturtulabilir.

İbn Atıyye'ye göre bu ikinci gruptaki müteşâbihleri doğru şekilde ayırt edebilen ve sahih te'vîllere ulaşabilen âlimler, ilimde derinleşmiş kimseler olarak nitelendirilir. Bu bağlamda, sadece muhkem âyetleri bilen bir kişinin "râsih" olarak isimlendirilmesi mümkün değildir. Zira ilimde râsih olmanın temel şartı, sadece açık ve sabit olanları bilmek değil, aynı zamanda çok yönlü mânâ ihtimalleri taşıyan âyetleri doğru şekilde değerlendirebilme yetkinliğine sahip olmaktır.[1027]

İbn Atıyye yapmış olduğu bu izaha göre وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ "ilimde derinleşmiş olanlar" ifadesi Yüce Allah'ın ismine atfedilecek olursa, bu durumda anlam, onların da te'vîl bilgisine dâhil oldukları şeklinde ortaya çıkar. Ancak bu katıksız ve tam bir bilgiye sahip oldukları anlamına gelmez. Bilgileri yalnızca müteşâbih âyetlerin ikinci türüne yöneliktir. Bu durumda âyetteki anlam, "Müteşâbihin te'vîlini ancak Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir; fakat her biri kendi derecesine ve liyakatine göre bilir." şeklindedir. Diğer görüşe göre "وَالرَّاسِخُونَ" ifadesini mübteda olarak alır ve önceki cümleyle bağlantısını kesersek, o zaman bu kimselerin "râsih" olarak isimlendirilmesi, onların yalnızca muhkem âyetleri değil, daha fazlasını da bildikleri anlamına gelir. Çünkü muhkem âyetleri, Arapça bilen herkes anlayabilir. Şayet râsihûn yalnızca bu kadarıyla yetinseydi,

[1026] en-Nisâ 4/171.
[1027] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/403.

onların ilimde derinleşmiş olmasının anlamı kalmazdı. Bu durumda âyetin anlamı şöyle olur: "Te'vîli yani müteşâbihin tümünü eksiksiz olarak ancak Allah bilir. Bu ilimden nasibi olanlar ise, anlayabilecekleri ölçüde bilgiye sahiptirler ve buna karşılık "Ona iman ettik; hepsi Rabbimiz katındandır." derler. İbn Atıyye, İbn Abbas'ın "te'vîli biliyorum" sözünden; kıyamet vaktini, ruhun mahiyetini ve benzeri konuları kastettiğinin anlaşılmadığını söyler.[1028]

Son tahlilde İbn Atıyye'ye göre muhkem–müteşâbih ayrımı, sadece kelime veya cümle düzeyinde bir ayrım değil; aynı zamanda marifet, niyet ve istikamet düzleminde bir ayrımdır. Müteşâbih âyetler, iman ile fitne arasında bir ayrım noktasıdır. Kalbi eğrilik taşıyanlar bu âyetlerle şüphe üretir; râsihûn ise bu âyetlerle sarsılmaz bir iman sergiler. Bu da Kur'ân'ı anlamanın sadece akılla değil, aynı zamanda saf bir kalp ve sâlim bir niyetle mümkün olduğunu gösterir.

9. İşârî Tefsir

İşârî tefsir, sözlükte "dolaylı anlatım, kinayeli ifade" anlamına gelen işâret kavramından türemiş olup, tasavvufî bağlamda, keşf ve ilham yoluyla ulaşılan deruni mânaların yorum yoluyla açığa çıkarılmasıdır. Bu tefsir türü, Kur'ân âyetlerinin lafzî-zâhirî anlamlarının ötesinde, sûfîlerin manevî tecrübeleri doğrultusunda ulaştıkları bâtınî anlamları ifade eder. Tasavvuf literatüründe bu yöntemle elde edilen anlamlara "hakikat, latîfe, sır" gibi isimler verilirken, yorum tarzı olarak "istinbât, işaret, i'tibâr" gibi terimler kullanılmaktadır. İşârî tefsirin temeli, Kur'ân'ın çok katmanlı yapısına ve sûfîlerin mârifetteki derecelerine göre anlam halkalarının varlığına olan inanca dayanır. Bu yaklaşımda sûfîler, Kur'ân'ın zâhir anlamının ilim ve dil ehli tarafından bilinebileceğini, bâtın anlamının ise ancak yakîn sahibi ârîflerce kavranabileceğini belirtir.[1029] Gazzâlî, Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996), Süyûtî gibi otoriteler bu ikili anlam sistemini kabul etmiş, bâtınî yorumun zâhirî anlamı iptal etmemesi gerektiğini vurgulamışlardır. İlk dönemlerde işârî yorumlar, özellikle zühd ve ahlâk merkezli âyetlerde görülmüş, zamanla fıkhî ve kozmolojik âyetleri de içine alacak şekilde genişlemiştir. İşârî tefsirin kabulü için sûfîlerce belirlenen ölçütler arasında, yorumun zâhirî mânaya aykırı düşmemesi, aklî ve

[1028] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/403-404.

[1029] Muhammed b. Alî b. Atıyye Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ḳūtü'l-ḳulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-Tevhîd*, thk. Âsım İbrâhîm el-Keyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/207-208.

naklî delillerle örtüşmesi ve bir nas tarafından desteklenmesi yer alır. Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin (öl. 215/830), "Kalbime gelen ilhamın doğruluğunu Kur'ân ve sünnet tasdik etmedikçe kabul etmem" sözü bu disiplin anlayışını yansıtır.[1030] Ancak bu ölçülere rağmen, özellikle İbnü'l-Arabî ve bazı takipçileri tarafından yapılan aşırı bâtınî yorumlar, Gazzâlî, İbn Teymiyye, Şâtıbî (öl. 790/1388) ve Zehebî gibi birçok âlimin ciddi eleştirilerine hedef olmuştur.[1031]

İbn Atıyye, işârî tefsir anlayışına karşı temkinli ve eleştirel bir tavır sergileyen müfessirlerdendir. Kur'ân'ın maksatlarının, Arap dilinin sahih ve apaçık kuralları üzerine bina edildiğini açıkça vurgular. Ona göre Kur'ân'ın hedefi, "rumuz ve bâtın ilmi" gibi zanna ve sübjektif yoruma açık mecralardan tecrit edilerek, sarih ve selîm Arapça üslup çerçevesinde anlaşılmalıdır. Müfessir, bu tutumunu açıkça mukaddimesinde belirtmiştir. İbn Atıyye'ye göre Kur'ân, remiz ehlinin, bâtın ilmi iddiasında bulunanların ve benzeri grupların eğilimlerinden uzak, sahih Arapçaya dayalı maksatlar içermektedir. Güvenilir addedilen bazı âlimlerin ifadelerinde bu zümrelerin maksatlarını andıran ifadeler geçtiği takdirde, buna özellikle dikkat çekeceğini belirtir. Tefsirinde Kur'ân âyetlerini lafız yapısı, nahiv, lügat, mana, kırâat ve hüküm açısından sistematik olarak ele alacağını, metnin bütünlüğünü koruyarak âyetleri tefsir etmeyi hedeflediğini belirtir.[1032]

İbn Atıyye'nin ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır ki, kendisi işârî yorumlara ilkesel karşı duruş sergilemekle kalmamış; tefsir metodolojisini de dilbilimsel istikrar, lafız-mana tutarlılığı ve düzenli lafız takibi esasına dayandırmıştır. Onun tefsir anlayışında anlam çıkarımı, sarf-nahiv, lügat, kırâat ve bağlam gibi rasyonel ve sistematik ölçütlere dayalıdır. Remzî ve sezgisel yorumlar ise, metnin zâhir anlamı ile çeliştiği veya ilmî kıstasları ihlâl ettiği takdirde geçersiz sayılmıştır. İbn Atıyye, Arap dilinin kurallarıyla ve Kur'ân'ın lafzıyla uyumlu olmayan yorumları tefsir olarak değil, keyfî bir te'vil, hatta tahrif olarak değerlendirmektedir.

İbn Atıyye, tefsirinde bu tür yorumlara yer yer temas etmekte ve bunlara açık biçimde itiraz etmektedir. Örneğin: "وَجَعَلَ الظُّلُماتِ وَالنُّورَ"[1033] ifadesinde müfessirlerin çoğuna göre

[1030] Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Tabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 76.
[1031] Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/424-426.
[1032] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.
[1033] "*Karanlığı ve ışığı var eden*" el-Enâm 6/1.

bu kelimelerin gece ve gündüzü ifade ettiğini söyler. Başka bir grubun ise âyetteki zulumât ve nûr ifadelerini küfür ve iman olarak yorumladıklarını;[1034] ancak bu yorumun yanlış olduğunu; zira bu durumun, dilde açık ve sabit olan bir lafzı, herhangi bir zorunluluk olmadan, zâhir anlamından uzaklaştırarak bâtınî bir anlama çekmek olduğunu söyler. İbn Atıyye bu yorumu "bilmece tarzı kapalı anlatım" şeklinde ifade ederek Kur'ân'ın bu tür muğlak söylemlerden uzak olduğunu savunur. Ona göre, bir lafzın zâhirî anlamı dil bakımından açık ve sabitse, herhangi bir zaruret olmadan onu başka bir yoruma çekmek doğru değildir.[1035]

"وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا"[1036] âyette geçen kelimelerle ilgili İbn Atıyye Nakkâş'ın Ca'fer b. Muhammed'e (öl. 148/765) nisbet ettiği şu görüşü aktarır: Buna göre "yaprak" kelimesi sembolik biçimde ana rahminden düşen ceninleri, "حَبَّةٍ (tane)" düşmeyen yani doğan çocukları, "رَطْبٍ (yaş)" diri olanları, "يَابِسٍ (kuru)" ise ölüleri ifade etmektedir.[1037] İbn Atıyye bu görüşün, bâtınî yorum tarzında olup Ca'fer b. Muhammed'e sahih olarak nisbet edilmesinin mümkün olmadığını, bu görüşe itibar edilmemesi gerektiğini özellikle vurgular. İbn Atıyye'nin bu yaklaşımı, söz konusu yorumu "rumuz yöntemiyle yapılan bir te'vil" olarak nitelediğini ve hem sened hem de yöntem bakımından kabul etmediğini açıkça ortaya koymaktadır.[1038]

İbn Atıyye, Nahl sûresi 68–69. âyetlerin tefsirinde, cahillerden bir grubun âyette geçen "النَّحْلِ" (bal arısı) ifadesini Ehl-i beyt ve Benî Hâşim'in erkekleri, "arıların karınlarından çıkan şifalı içeceği" ise Kur'ân ve hikmet olarak mecazî biçimde yorumlamasını, cehalete dayalı zorlamalı bir te'vil olarak değerlendirmektedir. Bu görüş Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (öl. 158/775) meclisinde dile getirilince, orada bulunanlardan biri: "Allah senin yiyeceğini ve içeceğini Benî Hâşim'in karınlarından çıkanlardan kılsın." şeklinde iddiayı ortaya atana karşılık vermiş ve meclistekiler bu duruma gülmüşlerdir. İbn Atıyye burada hem yorumun lafzî anlamla uyuşmadığını hem de mantıken ve aklen tutarsız olduğunu ima etmektedir.[1039]

[1034] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-ʿuyûn*, thk. İbn Abdülmaksûd b. Abdurrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/92.

[1035] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/266.

[1036] "*O'nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez*." el-Enâm 6/59.

[1037] Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kurʾân*, thk. Yasir b. İbrahim - Ğuneym b. Abbas (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997), 2/111.

[1038] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/300.

[1039] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/407.

İbn Atıyye'nin işârî yoruma mesafeli duruşu, onun tefsirde lafız merkezli, dilbilimsel ve rivâyet temelli yaklaşımının bir sonucudur. Özellikle zahir mânâyı aşan, metnin dilsel ve bağlamsal sınırlarını zorlayan yorumlara karşı ihtiyatlı davranmış; tefsirin temel dayanağının Arap dili, sahâbe rivâyetleri ve usûlî istidlâl olması gerektiğini savunmuştur. Buna karşılık, aynı coğrafyada bir asır sonra ortaya çıkan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) yaklaşımı farklı bir epistemolojik zemine dayanmaktadır. İbnü'l-Arabî, özellikle *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsü'l-hikem* adlı eserlerinde Kur'ân metnini tasavvufî tecrübe ve keşf merkezli bir hermenötik çerçevede ele almış, işârî yorumu sistematik bir metafizik bütünlük içinde temellendirmiştir. Onun yaklaşımında metin, yalnızca dilsel bir yapı değil, aynı zamanda ontolojik hakikatin sembolik bir tezahürüdür.

Bu farklılık, aynı coğrafyada bulunmalarına rağmen iki müellifin farklı ilmî önceliklere ve bilgi anlayışlarına sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. İbn Atıyye'de bilgi hiyerarşisi; dil, rivâyet ve aklî istidlâl üzerine kuruluyken, İbnü'l-Arabî'ye göre hakiki bilgi; akıl, nazar veya dış dünyadan devşirilen verilerle değil, doğrudan Allah tarafından kalbe ilka edilen keşf, ilham ve tecelli yoluyla elde edilir.

Sonuç olarak İbn Atıyye, tefsir anlayışını zâhir lafız, dil kuralları ve aklî-mantıkî ilkeler üzerine temellendirmekte; bu çerçevede işârî ve bâtınî yorumlara karşı mesafeli bir tutum benimsemektedir. Ona göre Kur'ân, remzî anlamlara zorlanmaksızın, Arapça'nın selîm ve sarih yapısı çerçevesinde anlaşılmalı; anlamın sınırlarını aşan keyfî te'viller ise tefsir ilminin ciddiyetine zarar veren yaklaşımlar olarak görülmelidir. İşârî tefsire mesafeli yaklaşımı İbn Atıyye'nin özgünlüğüdür.

B. Fıkıh İlmindeki Metodu

İbn Atıyye, tefsir literatüründe yalnızca rivâyetleri aktaran bir müfessir değil, aynı zamanda fıkhî içerikli âyetlerde dirâyet metodunu da etkin biçimde kullanan bir müfessirdir. İbn Atıyye'nin fıkhî âyetlere yaklaşımındaki temel özelliklerden biri, rivâyet ve dirâyet yöntemlerini bir arada kullanmasıdır. Bu yöntem, hem sahâbe ve tâbiîn görüşlerine vukufiyet hem de ictihadî değerlendirmelerde bulunma ehliyetini barındırmaktadır. O, çoğu zaman meseleye dair öncelikle Mâlikî mezhebine ait görüşleri nakletmekte, ardından konuyla ilgili diğer mezheplere, özellikle Şâfiî, Hanefî ve Hanbelî fakihlerinin içtihatlarına da yer vererek meseleleri çok yönlü bir şekilde tartışmaktadır.

Böylece onun tefsirinde, klasik fıkıh tartışmalarına ışık tutacak derecede zengin bir mukayeseli yaklaşım (el-fıkhu'l-mukâren) gözlemlenmektedir.[1040]

İbn Atıyye'nin bu yaklaşımı, sadece farklı mezheplere ait görüşlerin ardı ardına sıralanmasından ibaret değildir. O, aynı zamanda bu görüşlerin dayandığı naklî ve aklî delilleri de tartışmaya açar. Delillerin geçerlilik derecesini, âyetin siyak ve sibakıyla olan bağını, lafız ve maksat ilişkisini göz önünde bulundurarak hükmün bütüncül bir analizini yapar. Bu yönüyle İbn Atıyye, fıkhî hükümleri sadece nakle dayalı bir zeminde değil, aynı zamanda usûlî ve kelâmî bir bağlamda da temellendirme çabası içindedir.

Öte yandan, onun Mâlikî mezhebine olan aidiyeti, tefsir boyunca belirgin bir şekilde hissedilmektedir. İbn Atıyye, meseleye dair Mâlikî fakihlerinin görüşlerini genellikle öncelikli olarak nakleder ve çoğu zaman bu görüşleri diğer mezheplerin kanaatlerine göre daha güçlü bir konumda sunar. Ancak bu aidiyet, onu diğer mezheplerin görüşlerine kapalı bir tutuma sevk etmez. Aksine, farklı mezhepler arasındaki içtihadî çeşitliliği aktararak okuyucunun geniş bir bakış açısına sahip olmasını hedefler. Bu tavır, onun mezhebine bağlı fakat taassuptan uzak bir duruş sergilediğini göstermektedir.

İbn Atıyye'nin tefsirinde izlediği bu yaklaşım, aynı zamanda fıkıh usûlü açısından da dikkatle ele alınmalıdır. Zira o, sadece zahirî hüküm bildirmekle yetinmeyip, hükmün gerekçesi, kapsamı, istisnası ve uygulanabilirliği gibi hususları da inceleyerek şer'î hükümlerin teşekkül sürecine dair derinlikli bir kavrayış sergilemektedir. Bu yönüyle onun tefsiri, yalnızca bir tefsir metni değil, aynı zamanda klasik dönemin fıkıh metodolojisini anlamada bir başvuru kaynağı niteliği taşımaktadır.

1. Rivâyetlerin Eleştirel Kullanımı

İbn Atıyye, tefsirinde sahâbe, tâbiîn ve fakihlerden gelen görüşleri geniş bir yelpazede aktarır. Ancak bu rivâyetleri farklı isnadlarla çoğaltmak ya da olduğu gibi nakletmek yerine, delil gücüne, metin bağlamına ve metnin lafzî yapısına göre tasnif ederek ele alır. Bazen bu rivâyetlerden birini meşruiyet açısından zayıf bulur, bazen de siyak ve sibaka uymadığı gerekçesiyle tercih etmez. Örneğin "نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ"[1041] âyetini izah ederken "حَرْثٌ" kelimesinin teşbih içerdiğini, kadınların neslin ekildiği bir alan konumunda olduğunu söyler. "Tarla" kelimesi, ibahatin yalnızca kadının ön bölgesine ait

[1040] Fâyid, *Menhec*, 172.
[1041] "*Kadınlar sizin ekeneğinizdir; ekeneğinize nasıl isterseniz öyle yaklaşın*." el-Bakara 2/223.

olduğuna işaret etmektedir; zira çocuk ancak bu yoldan meydana gelir. “Dilediğiniz şekilde” "أَنَّى شِئْتُمْ" ifadesi hakkında ise, sahâbe, tâbiîn ve imamlar da dâhil olmak üzere âlimlerin çoğunluğuna göre bu, ön, arka ya da yan taraftan olmak üzere farklı pozisyonları ifade eder; ancak ilişki yine fercten olmalıdır. Bazı âlimler "أَنَّىٰ" kelimesini “nereden” anlamında yorumlayarak âyetten dübürden cinsel ilişkiye izin verildiği anlamını çıkarmışlardır. Bu görüş, Abdullah b. Ömer’den rivâyet edilmişse de ondan bunun aksine, böyle bir fiili yapanı tekfir ettiğine dair rivâyetler de vardır. Bu ikinci rivâyet, onun şahsiyetine ve itikadına daha uygun düşmektedir. Benzer şekilde, bu fiilin câiz olduğunu savunan görüşler İbn Ebî Mülayke ve Muhammed b. Münkedir’den de nakledilmiştir. Mâlik’ten de bu görüşe dair bir rivâyet Abdullah b. Ömer isnadıyla aktarılmıştır. Bu tür bir rivâyet “el-ʿUtbiyye” adlı eserde de yer almıştır.[1042] Ancak, bu rivâyetlerin İmam Mâlik’e yanlış şekilde nispet edildiği ifade edilmiştir. İbn Atıyye, Hz. Peygamber’den bu konuda sahih hadislerin geldiğini, kadınlara dübürden yaklaşmanın haram olduğunu söylemektedir.[1043] Görüldüğü üzere İbn Atıyye, anal ilişkiyi meşru gören bazı rivâyetleri aktarmış; ancak bunları güvenilirlik açısından sorgulayıp nihayetinde hadislerin sahih olanlarıyla âyetin anlamının sınırlarını belirleyerek bu tür yorumları reddetmiştir. Böylece âyetle hadis arasında uyum kurarak dirâyetli bir yorum ortaya koyduğunu görmekteyiz.

2. Delil Analizi ve Kırâat Farklılıklarının Etkisi

Bir başka örnek: "فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ"[1044] âyette geçen “ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ” ifadesiyle ilgili sahâbe ve tabiîn rivâyetlerini aktarırken, cinsel ilişkiden başka temasların da yasak olup olmadığı meselesini işler. Bazı rivâyetlere göre kadınla her türlü temastan uzak durmak gerekirken, diğer rivâyetler yalnızca cinsel ilişkinin yasaklandığını ifade eder. İbn Atıyye âyeti şu şekilde izah eder: “O hâlde kadınlardan hayız hâlindeyken uzak durun” ifadesi, Hz. Peygamber’in açıklaması doğrultusunda, erkeklerin hayız hâlindeki eşleriyle cinsel ilişkide bulunmaktan sakınmalarını emretmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, erkeğin, hayız hâlindeki eşinin belinden

[1042] Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyân ve’t-taḥṣîl*, thk. Muhammed Hacı (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1988), 18/360-363.
[1043] İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2001, 1/299-300.
[1044] *“Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın.”* el-Bakara 2/222.

aşağısını örtmesi ve yalnızca bel üstüyle ilgilenmesi gerektiğini,[1045] beyan etmiştir. Bu anlayış, sahih ve tercih edilen görüştür. Bu görüşü İbn Abbas, Şurayh, Saîd b. Cübeyr, İmam Mâlik ve çok sayıda âlim benimsemiştir. Hz. Âişe, Şa'bî, İkrime ve Mücâhid'e göre hayızlı kadında uzak durulması gereken bölge sadece fercidir. İbn Abbas ve Ubeyde es-Selmanî'den de erkeğin hayız hâlindeki eşinin yatağından tümüyle uzak durması gerektiğiyle iliği şâz bir görüş nakledilmiştir.

Taberî "حَتَّى يَطْهُرْنَ" ifadesiyle ilgili olarak "حَتَّى يَتَطَهَّرْنَ" şeklinde şeddeli kırâati tercih ederek bu kırâatin gusül anlamı içerdiğini savunmuş, bütün âlimlerin, kanın kesilmesinden sonra da kadının yıkanmadan cinsel ilişkiye helâl olmayacağı konusunda görüş birliğinde olduklarını ifade etmiştir. Taberî ihtilafın gusülde mi yıkamada mı olduğu hususunda farklı görüşler bulunduğunu söyler. Bazı âlimlere göre temizlikten kasıt su ile yıkanmak, kimilerine göre namaz abdesti gibi abdest almak, bazılarına göre ise sadece fercin yıkanmasıdır. Buna göre, kadın hayızdan gusletmese dahi eşiyle cinsel ilişkiye girebilir.[1046] Dil âlimlerinden Ebû Ali el-Fârisî, "حَتَّى يَطْهُرْنَ" ifadesini dil açısından daha doğru bulmuştur. Bu fiilin adet görmek anlamındaki sülasi "طَمَثَ" fiilinin zıttı olduğunu söyler.[1047] İbn Atıyye her iki kırâat de hem kanın kesilmesini hem de guslü ifade edecek şekilde anlam taşımaya elverişli olduğunu söyler. İbn Atıyye, Taberî'nin, şeddeli okumanın sadece guslü, hafif olanın ise yalnızca kanın kesilmesini ifade ettiği yönündeki yorumunun bağlayıcı olmadığını ifade eder. Aynı şekilde, Taberî'nin bu konuda icma vardır şeklindeki iddiasına da mesafeli yaklaşır. İbn Atıyye, kanın kesilmesinden hemen sonra yıkanmadan cinsel ilişkiye girilmesinin hoş karşılanmadığını da belirtir.[1048]

İbn Abbas ve Evzâî'ye göre: Kadının kanı kesildikten hemen sonra gusletmeden eşiyle birlikte olan kişi, yarım dinar sadaka vermelidir. Eğer kan devam ederken ilişkiye girilmişse, bir dinar sadaka vermelidir. İmam Mâlik ve birçok âlime göre, hayızlı kadının eşine helâl olabilmesi, cünüplükten gusül gibi su ile yıkanmasına bağlıdır. Bu durumda teyemmüm geçerli değildir. Ancak Yahyâ b. Bekkîr ve İbn el-Kurrazî, su bulunmadığı durumda hayız hâlindeki kadının teyemmüm etmesiyle de eşine helâl olacağını

[1045] Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Hayz", 293 (1/242).
[1046] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/732.
[1047] Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hücce li'l-ḳurrâ'i's-sebʿa*, thk. Bedreddîn Kahveci - Beşîr Cüycâbî (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 1993), 2/322.
[1048] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/298.

belirtmişlerdir. Mücahid, İkrime ve Tâvûs ise, kanın kesilmesini yeterli görmüş, ancak kadının abdest almasını da şart koşmuşlardır.[1049]

İbn Atıyye'nin söz konusu âyetin tefsirinde sergilediği yaklaşım, fıkhî hükümlerin oluşumunda yalnızca rivâyetlerin değil, kırâat farklılıklarının ve dilsel inceliklerin de dikkate alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Müfessir, farklı kırâatlerin içerdiği anlam potansiyelini göz ardı etmeyerek her iki okuma biçiminin de hem guslü hem de kanın kesilmesini kapsayabileceğini belirtmiş; bu çerçevede Taberî'nin görüşünü eleştirel biçimde değerlendirmiş, icmâ iddiasını ise ihtiyatla karşılamıştır. Mezhepler arası içtihatları ve dilcilerin yorumlarını karşılaştırmalı olarak ele alması, onun delile dayalı ve mukayeseci tefsir metodunun bir tezahürüdür. Bu tutum, kırâat ile hüküm arasındaki ilişkinin yalnızca lafzî düzeyde değil, aynı zamanda usûlî ve ictihadî bir çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

3. Mezhep Taassubunda Bulunmaması

"وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ "[1050] İbn Atıyye âyette geçen "القرء" lafzını hem lugavî hem de fıkhî yönleriyle kapsamlı biçimde ele alır. Öncelikle kelimenin kırâat farklılıklarını zikrederek izaha başlar; "قُرُوء" kırâati cümhurun görüşü olup hemzeli olarak okunur. Nâfi''den hemzesiz ve vav'ı teşdidli bir rivâyet aktarırken, Hasan el-Basrî'den daha farklı bir okuma şekli de nakledilir. Bu çeşitlilik, lafzın anlamına dair farklı ihtimallere zemin hazırlar.

Kelimenin lügat anlamı üzerinde duran İbn Atıyye, "القرء" kelimesinin Arap dilinde zaman, dönem ve tekrar eden vakitler anlamına geldiğini belirtir. Bu bağlamda kelimenin hem hayız hem de temizlik dönemine delâlet edebileceğini söyler. Ancak, hayız anlamını destekleyen rivâyetleri daha erken ve güçlü biçimde aktardığı görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in "اُتْرُكِي الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ" hadisini "hayız günleri" olarak tefsir eder; ayrıca şiirsel örneklerle hayız anlamını pekiştirir. Diğer bir grup ise "قرء" kelimesini, kadının temizlik dönemleri olarak yorumlamıştır.

Fıkhî açıdan İbn Atıyye, mezhepler arası ihtilafları objektif bir üslupla özetler. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, İbn Abbas, Dahhâk, Mücâhid, Katâde gibi sahâbe ve tabiînden gelen güçlü bir zümrenin "قرء" kelimesini hayız olarak yorumladığını aktarır.

[1049] İbn Rüşd, *el-Beyân*, 1/123; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/299.
[1050] "*Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler*." el-Bakara 2/228.

Bu görüşün temsilcileri, boşanmış kadının üç hayız dönemiyle iddetini tamamlayacağını belirtir. Buna karşılık Hz. Âişe, İbn Ömer, Süleyman b. Yesâr ve İmam Mâlik gibi isimlerin tuhr (temizlik) görüşünü benimsediğini kaydeder.

İbn Atıyye, Mâlikî mezhebine mensup olmasına rağmen bu görüşü özel bir vurgu ile savunmaz; bilakis her iki görüşü de eşit mesafede verir. İbn Atıyye'nin açık bir tercihi doğrudan beyan edilmemekle birlikte, metnin örgüsünden ve ifade tarzından hareketle onun "قُرُوء" kelimesiyle hayzın kastedildiği görüşüne meylettiği anlaşılmaktadır. Kelimenin hayız anlamında kullanıldığına dair örnekleri daha önce ve daha güçlü biçimde zikretmesi, Hz. Ebu Bekir ve aynı görüşü paylaşanları ilk önce ve geniş şekilde sunması, diğer görüşü daha kısa sunması, Mâlikî mezhebinin görüşü olan tuhr görüşünü doğrudan savunmaması onun meseleye daha bağımsız yaklaştığı izlenimini vermektedir.[1051]

4. Mezhep İçtihatları Arasında Dirâyetle Tercih

"يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِّ"[1052] İbn Atıyye âyette geçen "الْخَمْرِ" kelimesiyle ilgili şu bilgileri verir: Arapça "örtmek" anlamına gelen hamara (خمر) fiilinden türetilmiş olup, aklı örttüğü ve bastırdığı için içkiye bu isim verilmiştir. Aynı kökten gelen kelimelerden himâr (kadın başörtüsü) ve *ğimâr* gibi kullanımlar, örtü ve gizlilik anlamlarını pekiştirir. Şiirsel örneklerle desteklenen bu anlam ilişkisi, "hamr"ın kavram olarak yalnızca teknik bir içki terimi değil, aynı zamanda zihni perdeleyen her türlü unsuru içerdiğini gösterir.

Klasik tanıma göre ẖamr, üzüm suyunun kaynatılmış ancak pişirilmemiş ya da yeterince pişmemiş hâlidir. Aklı örten bu nitelik, yalnızca üzümden üretilen içkiyle sınırlı kalmayıp sarhoşluk veren her türlü maddeyi de kapsamına alır. Bu bağlamda fıkıh mezhepleri arasında farklılıklar ortaya çıkmıştır. Ebû Hanîfe dışındaki cumhur, sarhoşluk veren maddelerin azının da haram olduğunda hemfikirdir. Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, İbn Ebî Leylâ, İbn Şübrüme ise, üzüm dışı kaynaklardan elde edilen ve çok miktarda içildiğinde sarhoşluk veren içkilerin az miktarda tüketilmesini helâl görmüş; ancak bu görüş, İbn Atıyye tarafından zayıf ve aklen reddedilmiş olarak değerlendirilmiştir. İbn Atıyye'ye göre bu görüş, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve diğer sahâbîlerin tavırlarıyla çelişmekte ve

[1051] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/304-305.
[1052] "*Sana içkiyi ve kumarı soruyorlar*." el-Bakara 2/219.

Hz. Peygamber'in "Her sarhoşluk veren şey içkidir; her içki haramdır;[1053] sarhoşluk veren şeyin azı da haramdır"[1054] hadisiyle açıkça reddedilmektedir. Bu hadisin bağlayıcılığı, İbnü'l-Münzir'in nakliyle "başka bir söze mahal bırakmayan" kesinlikte kabul edilmiştir.[1055]

Âyette geçen "*onda insanlar için bazı faydalar vardır*" ifadesi, içkinin başlangıçta mutlak bir yasaklamaya tabi olmadığını, ancak zararının faydasından çok olduğunun beyan edildiğini ortaya koyar. Bu hüküm, içki yasağının tedricî olarak inşa edildiğini gösterir. Hz. Peygamber'in içki içene kırk sopa ceza verdiği sahih rivâyetlerle sabittir. Ancak uygulamada Hz. Ömer'in, içki içmenin yaygınlaşması sebebiyle cezayı seksen sopaya çıkardığı aktarılmakta; İmam Mâlik bu görüşü benimserken, Şâfiî kırk sopa görüşünü korur. Cezanın tatbikinde, dövülen kişinin yüzü ve hayati organlarının hedef alınmaması gerektiği hususunda icmâ vardır. Bazı âlimler, dayak şiddetinin hafif tutulması gerektiğini savunsa da İmam Mâlik'e göre bütün cezalar eşittir.[1056]

İbn Atıyye Bakara 219. âyeti açıklarken Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, İbn Ebî Leylâ, İbn Şübrüme'nin görüşlerini zayıf görüş olarak sunmuş ve akli delille reddedildiklerini söylemiştir. Bu sözünden İbn Atıyye'nin sarhoşluk veren şeyin azının da haram olması ilkesini aklen zorunlu gördüğü anlaşılmaktadır. Çünkü şer'an haram kılınmanın illeti olan sarhoşluk (iskâr) bir fiilin sonucudur. Çok içilince sarhoşluk doğuran bir şeyin azı da aynı zararı taşıyacak potansiyele sahiptir. Aklî olarak, zararlı bir şeyin azının helâl, çoğunun haram olması arasında bir tutarsızlık vardır; bu da "aklî" bakışla reddedilir. Nazarî ve hikmet temelli düşünceyle hareket eden İbn Atıyye'ye göre, şeriatın maksadı aklı korumak olduğundan, bu maksada zarar veren bütün yollar yasaklanmalıdır. İbn Atıyye'ye göre sahâbe uygulamalarının da akli delilin tezahürü olduğu anlaşılmaktadır.

[1053] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/269 (No. 4645); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Eşribe", 9 (No. 3390); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Eşribe", 2003 (3/1587); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Eşribe", 5 (No. 3679); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Eşribe", 1 (No. 1861).

[1054] San'ânî, *el-Muṣannef*, 8/521 (No. 18224); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/119 (No. 6558); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Eşribe", 10 (No. 3393); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Eşribe", 5 (No. 3681); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Eşribe", 3 (No. 1865).

[1055] Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf ʿalâ meẕâhibi'l-ʿulemâʾ*, thk. Sağîr Ahmed el-Ensârî Ebû Hammâd (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü's-Sekâfiyye, 2004), 8/211.

[1056] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/292-93.

5. Hüküm İnşasında Lügat Merkezli Yaklaşımı

"لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ"[1057] İbn Atıyye, ilgili âyetin tefsirinde "yemîn-i lağv" kavramı etrafında şekillenen çeşitli fıkhî görüşleri mukayeseli biçimde ele almış ve meseleye lafız-merkezli bir yaklaşım getirmiştir. "اللغو" hakkında bir hüküm bulunmayan, düşmüş söz demektir. Kötü, çirkin ve edebe aykırı konuşmalarda ya da hakkında bir sonuç doğurmayan yeminlerde bu kavram kullanılır. Bu anlamıyla düşmüş sözlere benzetilerek bu şekilde adlandırılmıştır. Âlimler lağv yemin hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

a) İbn Abbas, Hz. Âişe, Âmir eş-Şa'bî, Ebû Sâlih ve Mücâhid'e göre; lagv yemin, bir kimsenin konuşması esnasında düşünmeden, alışkanlıkla ya da refleks olarak söylediği: "Hayır, vallahi" veya "Evet, vallahi" gibi sözlerdir. Bu tür sözlerde yemin kastı bulunmaz. Rivâyet olunduğuna göre bir grup sahâbe, Hz. Peygamber'in huzurunda ok atarlarken kendi aralarında tartışırlar. İçlerinden biri, "Vallahi sen isabet ettin, sen ise hata ettin ey falan!" der. Ancak sonra olayın farklı olduğu ortaya çıkar. Bunun üzerine biri, "Ya Resûlallah! Bu adam yeminini bozdu." deyince, Hz. Peygamber şöyle buyurur: "*Okçuların yeminleri lagv yeminlerdendir; onlarda ne günah ne de kefaret vardır*."[1058]

b) Ebû Hüreyre, İbn Abbas'tan gelen diğer bir rivâyet, Hasan el-Basrî, Mâlik b. Enes ve başka bazı âlimlere göre ise; lagv yemin, kişinin bir şeyi kesin olarak bildiğine inanarak yemin etmesi, ancak gerçekte durumun farklı çıkmasıdır. Burada kesin bilgiden kasıt, fıkıhçılar tarafından mecaz yoluyla kullanılan ve aslında galip zan anlamına gelen bir bilgidir. İmam Mâlik bu duruma şu örneği verir: Bir kimse uzaktan birini görüp onun falanca kişi olduğuna şüphe etmeden inanır ve bu kanaatle yemin eder; fakat görülen kişin o olmadığı sonradan anlaşılır.

c) Said b. Müseyyib, Ebû Bekir b. Abdurrahman, Abdullah ve Urve b. Zübeyr gibi âlimlere göre; lagv yemin, bir günahı işlemeye yönelik yemindir. Örneğin, "İçki içeceğim" ya da "Akrabamla ilişkilerimi keseceğim" diye yemin etmek gibi. Bu durumda yeminin gereğini yapmamak doğru olandır ve böyle bir yemin için kefaret gerekmez.

[1057] "*Yeminlerinizin kasıtlı olmayanlarından dolayı Allah sizi sorumlu kılmaz*." el-Bakara 2/225.

[1058] Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Muʿcemü'ş-şaġīr*, thk. Muhammed Şekûr (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985), 2/271 (No:1151).

d) Said b. Cübeyr'in görüşü de buna benzer, ancak o, bu durumda kefaret gerektiğini belirtir. Bu da onun görüşünü, lagv yemin olarak görmeyenlerin görüşüne yaklaştırır.

e) İbn Abbas ve Tâvûs'a göre; lagv yemin, öfke anında yapılan yemindir. Nitekim İbn Abbas'tan gelen bir rivâyete göre, Hz. Peygamber, Öfke hâlinde edilen yeminin geçerli olmadığnı söylemişlerdir.

f) Mekhûl ed-Dımeşkî ve bazı âlimler ise şöyle demiştir: Lagv yemin, kişinin kendisine helâl kılınmış bir şeyi haram kılmasıdır. Örneğin: "Eğer bunu yaparsam, malım bana haram olsun" veya "Helâl olan bana haram olsun" demesi gibi. Mâlik b. Enes de bu görüşü benimsemiştir; ancak kadınla ilgili yeminlerde, bu haram kılmayı geçerli saymış ve ancak kişi kalben böyle kastetmemişse, bu durumda geçersiz olacağını belirtmiştir. Yani İmam Mâlik, helâli haram kılma şeklindeki ifadeleri genel olarak bağlayıcı saymamış; bunları lagv kapsamında değerlendirmiştir. Ancak eşe yönelik "eşim bana haram olsun" gibi beyanlarda ise, lafzın evlilik akdini zedeleyici bir yön taşıdığını kabul etmiş ve bu durumda bağlayıcılığı esas almıştır. Bununla birlikte, yemin eden kişinin bu sözle kalben böyle bir anlam kastetmediği kesin olarak biliniyorsa, o zaman bu lafzın hukukî sonuç doğurmayacağı da belirtilmiştir.

g) Zeyd b. Eslem ve oğlu da lagv yemini "Eğer bunu yaparsam, Allah gözümü kör etsin, malımı alsın, ben Yahudi olayım, müşrik olayım, ben aşağılık biri olayım..." örneklerinde olduğu gibi, kişinin kendisine beddua etmesi olarak tanımlamıştır.

h) İbn Abbas ve Dahhâk'a göre lagv yemin, kefareti ödenmiş yemindir. Yani bir yemin kefaretle telafi edildikten sonra, o artık lagv hükmüne geçer. Böylece, Allah onunla ilgili olarak kulunu sorumlu tutmaz; bilakis kişi daha iyi olana dönmüş olur.

ı) İbrâhim en-Nahâ'î der ki: Lagv yemin, bir kimsenin unutarak ettiği yemindir.

i) İbn Abdilberr'den nakledilen bir görüşe göre ise, lagv yemin, zorlama altında edilen yemindir.

İbn Atıyye'nin görüşü: Bu meselede doğru bakış açısı, "lagv" ve "kesb" kelimelerinin lügavî anlamlarının dikkatle incelenmesidir. Zira "kesb", kişinin kastederek ve niyet ederek yaptığı bir şeyi ifade ederken; "lagv", ya kasten yapılmayan yahut kötülüğü nedeniyle düşürülmeyi hak eden bir şeyi ifade eder. İbn Atıyye fıkhî ihtilafların bulunduğu bu alanda en sağlam ve doğru çözüm yöntemi olarak kelimenin şer'î hükmünü

anlamadan önce sözlük kökenini esas almayı teklif etmektedir. Bu, onun dilsel-tahlilci bir metot izlediğini gösterir.

İbn Atıyye'ye göre, yeminlerde sorumluluğun oluşup oluşmaması, kişinin sadece ne söylediğine değil, hangi kastla ve niyetle söylediğine ve o sözün lügat anlamına göre değerine bağlıdır. Bu bağlamda kasten, bilinçli şekilde edilen yemin kesbe girdiğinden sorumluluk vardır. Düşünmeden, refleksle, gafletle söylenen sözler lağv sayılır ve sorumluluk yoktur. Ahlâken çirkin, boş, edebe aykırı sözler de lagv kategorisine girer ve şer'an düşürülmeyi hak eder.

İbn Atıyye'nin "yemîn-i lağv" konusundaki yaklaşımı incelendiğinde doğrudan mezhebin görüşü yönünde bir tercih belirtmediği görülmektedir. Bu da onun meseleye daha eleştirel, mukayeseli ve müstakil yaklaştığını gösterir. Mâliki mezhebinin görüşü lağv yemin, kişinin bir şeyi kesin olarak bildiğini zannederek yemin etmesi ve sonra gerçeğin farklı çıkmasıdır. İbn Atıyye, lağv yemin konusunun, kasıtlı olmayan bir konuşma sırasında farkında olmadan edilen yeminler, galip zanla yapılan ancak yanlış çıkan yeminler, şiddetli öfke anında söylenen yeminler ve helâli haram kılma gibi alışkanlık hâline gelmiş ifadeleri de kapsayacak şekilde genişletilmesi gerektiği görüşündedir.[1059]

C. Hadis İlmindeki Metodu

İbn Atıyye, tefsirinde hadis rivâyetlerine geniş yer vermiş, bunları naklederken sened zincirlerini çoğu zaman özetleyerek veya tamamen atlayarak doğrudan ilk râvi ya da sahâbî ismiyle aktarmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte, yer yer sened[1060] ve metin kritiği yaparak[1061] rivâyetlerin güvenilirliğini tartıştığı da olmuştur. Hadisleri kullanırken sadece sahih kabul edilen rivâyetlerle sınırlı kalmamış, zayıf rivâyetlere de yeri geldikçe eserinde yer vermiştir. Bu tutum, kendi döneminin ilim anlayışı çerçevesinde, eğer rivâyet ciddi bir çelişki veya yanlışlık içermiyorsa ve âyetin anlaşılmasına katkı sunuyorsa onu tamamen dışlamamak şeklinde açıklanabilir.

[1059] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/301-302.
[1060] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/127.
[1061] Bakara 187. ayet "Fecrin beyaz ipi siyah ipinden sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin için." ayetinin açıklamasında Adiyy b. Hâtim, iki ipliği yastığının altına koymuş ve bunu Hz. Peygamber'e anlatmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Senin yastığın pek genişmiş." buyurmuştur. Burada hadis, ayet lafzının yanlış anlaşılmasını tashih etmektedir. Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/258.

İbn Atıyye, hadis ilminin gerektirdiği şekilde mütevâtir ve âhâd rivâyetler arasındaki farkı bilerek hareket etmiş olmakla birlikte, tefsirinde bunu teorik olarak tartışmaya açmaz. Yani eserinde "bu rivâyet mütevâtirdir, şu rivâyet âhâddır" şeklinde usûl tartışmalarına ver vermemektedir. Onun amacı, Kur'ân âyetinin manasını aydınlatmak için gerekli olan rivâyetleri sunmak olduğu için, eğer bir âyetin doğru anlaşılmasında sahih kabul edilen bir hadis varsa onu alır; sahih rivâyet yoksa fakat meşhur/zayıf da olsa bilinen bir rivâyet varsa ve âyeti açıklamaya yardımcı oluyorsa, onu da zikreder.

İbn Atıyye'nin tefsir anlayışında, Hz. Peygamber'den gelen sahih rivâyetler, âyetlerin tefsirinde belirleyici ve nihai açıklama kaynağı olarak görülür. Ona göre bir mesele hakkında Hz. Peygamber'den güvenilir bir rivâyet mevcutsa, bu durumda başka görüşlerin dikkate alınmasına gerek kalmaz. Nitekim bazı yorumlarında açıkça " وَلَا نَظَرَ مَعَ الْحَدِيثِ" ifadesini kullanarak, hadisin bulunduğu yerde re'y veya başka rivâyetlerin bir değer taşımayacağını vurgulamaktadır.[1062] Bu yaklaşım, onun tefsirinde hadis-sünnet malzemesini sadece yardımcı bir unsur olarak değil, asıl açıklayıcı delil olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. İbn Atıyye bu tavrıyla, âyetin muradını açıklama noktasında, Hz. Peygamber'in beyanlarını kesin ve bağlayıcı kabul eder. Hz. Peygamber'den gelen rivâyetleri birincil ve nihai delil olarak görmekte bu nedenle de hadisle desteklenmiş bir görüş varken, başka izahlara yönelmeyi gereksiz ve hatta hatalı bulmaktadır. İbn Atıyye'nin rey ile tefsiri bütünüyle dışladığı sonucu çıkarılmamalıdır. Onun tutumu, hadis gibi sahih ve açıklayıcı bir delil varsa, reyle yapılan yorumlara başvurulmasını gereksiz ve hatta hatalı bulmasıdır. Bu metodolojik yaklaşım, onun Kur'ân-Sünnet bütünlüğüne verdiği önemin somut bir yansımasıdır.

İbn Atıyye'nin tefsirinde yer verdiği hadis rivâyetleri incelendiğinde, sahih olanların yanı sıra zayıf yahut mevzû olduğu kabul edilen bazı rivâyetlerin de yer aldığı görülmektedir.[1063] İbn Atıyye, hadis nakillerinde muhaddislerin uyguladığı tahkik, tenkit ve sened değerlendirmesi gibi yöntemleri sistematik biçimde uygulamayı hedeflememiş; bunun yerine önceki tefsir kaynaklarında yer alan rivâyetleri doğrudan aktarmayı tercih etmiştir. Bu durum, onun hadisleri tefsir geleneği içerisindeki dolaşımına sadık kalarak

[1062] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/82; 4/119; 4/148.
[1063] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 1/204; Süyûtî, *el-Leâli'l-masnûʿa fi'l-ehâdîsi'l-mevzûa*, 1/158; İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerîʿa*, 1/231.

kullandığını ve hadislerin sıhhat derecesinden ziyade âyetle irtibatını esas aldığını düşündürmektedir.

Ayrıca İbn Atıyye, hadisleri çoğu zaman lafzen değil, anlam aktarımı (bi'l-maʿnâ) yoluyla nakletmiş; bazı rivâyetlerde de metnin kısaltıldığı veya yorumla iç içe geçtiği görülmüştür.[1064] Bu sebeple onun aktardığı bazı hadislerin, günümüze ulaşan klasik hadis mecmualarında mevcut olmaması mümkündür. Bu da ya İbn Atıyye'nin istifade ettiği rivâyet kaynaklarının bir kısmının zamanımıza ulaşmadığını yahut bazı hadisleri özgün metniyle değil, mana biçiminde naklettiğini göstermektedir. Nitekim tefsirinde geçen bazı rivâyetlerin, metin itibariyle hadis literatüründe bulunamaması bu ihtimali desteklemektedir. Dolayısıyla İbn Atıyye'nin hadisleri eserine alırken, onları doğrudan sened ve metin tenkidi süzgecinden geçirmekten ziyade, önceki tefsir geleneğini takip ederek ve âyetle olan bağını esas alarak kullandığı söylenebilir.

D. Kelâm İlmindeki Metodu

1. Nakil ve Akıl Temelli İstidlal Yöntemi

İbn Atıyye, tefsirinde kelâmî meseleleri ele alırken aklî ve naklî delilleri birlikte kullanmaya özen gösterir. Ehl-i sünnet çizgisinde yer alan bir âlim olarak, Mu'tezile'nin görüşlerini nakledip eleştirirken Kur'ân nasslarını ve aklî istidlâlleri esas alır. Nitekim Allah'ın sıfatları meselesinde, Mu'tezile'nin tevhîd prensibi gereği sıfatların zâta zâid, kadîm ve hakikî mânâlar olarak kabul edilmesine karşı çıkmasına mukabil, Allah'a ait kudret sıfatının sabitliğini doğrudan Kur'ân âyetiyle temellendirir. اَنَّ الْقُوَّةَ لِلّٰهِ جَمِيعًاۙ "Bütün *kuvvetin Allah'a ait olduğu*"[1065] anlamındaki bu âyeti tefsir ederken, lafzın açık delâletinin Allah'a ait hakikî bir kudret sıfatını ispat ettiğini ifade etmekte ve bu yönüyle, Mu'tezile'nin "kadîm sıfatların mânâlarını nefyeden" yaklaşımına (yani ilim ve kudret gibi sıfatları, zâta zâid ve müstakil hakikî mânâlar olarak kabul etmeyen anlayışına) aykırı bir tutum sergilediğini belirtmektedir. Bu bağlamda İbn Atıyye'nin, söz konusu âyeti Mu'tezilî anlayışa karşı açık bir reddiye işleviyle değerlendirdiği anlaşılmaktadır.[1066]

Benzer şekilde, Allah'ın görülmesi (ru'yetullâh) meselesinde de İbn Atıyye aklî-naklî istidlâli ustalıkla kullanır. Âyetteki "لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ"[1067] ifadesini ve Mu'tezile'nin "Allah

[1064] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/36.
[1065] el-Bakara 2/165.
[1066] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/235.
[1067] "*Gözler O'nu idrâk edemez*." el-En'âm 6/103.

asla görülemez" iddiasını tartışırken, ehl-i sünnetin ittifakını vurgular ve ru'yetin mümkünlüğünü hem aklen hem de naklen ortaya koyar. *"Ehl-i sünnet ittifakla Yüce Allah'ın kıyamet günü mü'minler tarafından görüleceğini kabul etmiştir."* diyen İbn Atıyye, ru'yetin aklen câiz olduğunu ispat etmek gerektiğini söyler. O'na göre Allah mekândan ve cihetten münezzeh olarak bilinebiliyorsa, benzer şekilde mekânsız ve keyfiyetsiz olarak görülebilmesi de aklen mümkündür. Nasıl ki Yüce Allah bir mekânda olmaksızın, bir şeye mahal olmaksızın ve karşımızda durmaksızın sadece varlığıyla biliniyorsa; aynı şekilde O'nun karşı karşıya olmadan, yönsüz, keyfiyetsiz ve hudutsuz olarak görülmesinin de câiz olduğunu söyler.[1068] Bu aklî gerekçelendirmeden sonra, İbn Atıyye naklî delillere geçer: *"Nitekim şer'î delil de bunun (ru'yetin) vuku bulacağını bildirmiştir."* diyerek Kur'ân'daki "وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ"[1069] ve "كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ"[1070] âyetlerine dikkat çeker. Ayrıca sahih hadislerde Hz. Peygamber'in, *"Şüphesiz siz Rabbinizi Kıyamet günü ayın on dördü gecesindeki dolunayı gördüğünüz gibi apaçık göreceksiniz."*[1071] diye buyurduğunu hatırlatır. Bütün bu naslar, Allah'ın âhirette görüleceğine delâlet ederken, İbn Atıyye Mu'tezile'nin bunlara getirdiği te'villeri de ele alır. Mu'tezilîler'in nazar kelimesine Rabbinin nimetini bekleme şeklindeki görmeyi inkâra yönelik görüşlerini nakleder ve Mu'tezile'nin, sırf aklî görüşleriyle Allah'ın görülmesini imkânsız saydıklarını söyleyerek onları eleştirir. Ehl-i sünnet âlimlerinin ise *"'idrak' başka, 'ru'yet' başkadır"* diyerek Mu'tezile'nin dayandığı *"Gözler O'nu idrak edemez"* âyetini izah eder. Yani Allah görülebilir ama mahlûk gibi kuşatılıp tam manasıyla idrak edilemez; nitekim *"idrak"* bir şeyi tüm boyutlarıyla ihata etmeyi içerir ki Allah hakkında bu imkânsızdır, fakat *"ru'yet"* için böyle tam bir ihata şart değildir.[1072] İbn Atıyye, Mu'tezile ve Ehl-i sünnetin görüşlerine katılmayarak dilci kimliğiyle kelimeyi yorumlar ve bu âyette istiare olduğunu, idrak ile kastedilenin gözün idraki olmadığını söyler. Görme kelimesinin bir yandan olağan görme anlamında, diğer yandan ise zaman ve mekân kayıtlarından bağımsız olarak gerçekleşen görmeyi ifade edecek şekilde, iki farklı mâna için kullanılan müşterek bir kelime olduğunu söyler. Bu açıklamalarla İbn Atıyye, Mu'tezile'nin ru'yetullahı aklen imkânsız gören itirazlarını

[1068] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/330.
[1069] "*O gün bazı yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır*." el-Kıyâme 75/22-23.
[1070] *"Kâfirler o gün Rablerinden perdelenirler."* el-Mutaffifîn 83/15.
[1071] Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Mevâkītü's-salât", 26 (No. 573); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Kitâbu'l-imân", 182 (1/167).
[1072] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/330.

çürütürken âyet ve hadislerden destek almış, ayrıca kelime tahliline dayanan bir akıl yürütmeyle *"görme"* ve *"idrak"* arasındaki farkı ortaya koymuştur.

Kader ve insan fiilleri konusunda da İbn Atıyye'nin yöntemi, Ehl-i sünnet öğretisini âyetlerle destekleyip Mu'tezile'yi reddetmektir. Mu'tezile'nin "adl" (ilâhî adalet) ilkesi gereği benimsediği "insan fiilini kendisi yaratır" görüşüne karşılık, İbn Atıyye fiillerin yaratılışını Allah'a isnad etmekte ve bunu Kur'ân'dan delillendirmektedir. Nitekim "فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى"[1073] âyetinde geçen *"مِنِّي -Benden"* lafzını, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına bir işaret olarak yorumlar.[1074] Yani hidâyetin ve sapmanın nihai yaratıcısı Allah'tır; kul ise fiilini işlemekte; fakat o fiilin yaratılması Allah'tandır. İbn Atıyye bu noktada Ehl-i sünnet'in kesb teorisine işaret eder. İlgili âyette geçen "وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ"[1075] ifadesinin, Mu'tezile'nin "kul, hidâyeti kendi iradesiyle elde eder" şeklindeki görüşüne açık bir reddiye olduğunu söyler.[1076] Çünkü bu âyet, hidâyetin kulun mutlak irade ve kudretiyle değil, Allah'ın dilediğine verdiği bir lütuf ve tasarruf olduğunu vurgulamaktadır. Görüldüğü üzere İbn Atıyye, hidâyet ve dalâlette ilâhî irâdenin belirleyiciliğini vurgulayarak Mu'tezile'nin ilâhî fiilleri sınırlandırdığını düşündüğü adalet anlayışına âyetten delil getirerek itiraz etmektedir.

Rızık bahsinde de İbn Atıyye, Mu'tezile'nin adalet prensibine dayanarak geliştirdiği görüşün aksini savunur. Mu'tezile'ye göre Allah'ın "adl"i gereği haram yoldan elde edilen şeyler rızık sayılmaz. İbn Atıyye ise "وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ"[1077] âyetini tefsir ederken, helâl ya da haram, kendisinden faydalanılması mümkün olan her şeyin rızık olduğunu söyler. Bu anlayış, haramın rızık sayılamayacağını savunan Mu'tezile'nin görüşüne aykırıdır, diyerek meseleyi çözümler.[1078] "فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ"[1079] âyetini tefsir ederken, rızık isminin, mülkiyet altına girmeden önce çıkan meyveler gibi, ondan faydalanılması mümkün olan her şeye teşmil edildiğini söyler. Yani bir şey, fiilen faydalanmaya elverişli ise, henüz mülk edinilmeden önce bile rızık olarak isimlendirilmiştir. Bazı âlimlerin bu âyetle, Mu'tezile'nin *"Rızık, ancak mülk edinilebilen*

[1073] "*Benden size bir hidâyet geldiğinde…*" el-Bakara 2/38.
[1074] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/131.
[1075] "*Allah dilediğini doğru yola iletir*." el-Bakara 2/213
[1076] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/287.
[1077] "*Kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar*." el-Bakara 2/3.
[1078] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/85.
[1079] "*Bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır*." el-Bakara 2/22.

şeydir; haram olan şey rızık sayılmaz" şeklindeki görüşünü reddettiklerini söyler.[1080] Bu çerçevede İbn Atıyye, Mu'tezile'nin adalet ilkesi gerekçesiyle rızık kavramını helâl olanla sınırlandıran yaklaşımını, ilâhî kudret ve takdiri göz ardı eden kısıtlayıcı bir tanım olarak değerlendirmekte ve reddetmektedir.

İbn Atıyye'nin hayır-şer ve hüsün-kubuh anlayışı da Ehl-i sünnet çizgisindedir ve bunu ifade ederken Mu'tezile'ye doğrudan atıfla aklî/ahlâkî değer teorilerini eleştirir. Mu'tezile, aklın iyiyi kötüden bağımsız olarak bilebileceğini ve Allah'ın da kul adına "en iyiyi yapmakla" mükellef olduğunu savunmaktadır. İbn Atıyye, " إِنَّمَا يَأۡمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلۡفَحۡشَآءِ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ"[1081] âyetinde geçen "الْفَحْشاءِ" kelimesini izah ederken fuhuş kelimesinin görünüşü itibarıyla çirkin ve tabiaten nefret uyandıran fiiller için kullanıldığını belirtir. Daha sonra bu kelime, aklen ve dinen çirkin kabul edilen anlamlara mecaz olarak kullanılmaya başlanmıştır. İbn Atıyye'ye göre bir fiilin güzel (hüsün) veya çirkin (kubh) olup olmadığını belirleyen, şer'î hükümdür. Dolayısıyla şeriatın yasakladığı her şey "fahşâ" kapsamına girer.[1082]

Bu ifadeyle İbn Atıyye, ahlâkın belirleyicisinin insan aklı değil, vahiy olduğunu vurgulamış olmaktadır. Yani akıl, tek başına mutlak iyi-kötüyü tayin edemez; nihâî meşrûiyet ölçüsü şer'î emir ve nehiylerdir. Böylece Mu'tezile'nin *"Allah, kul için en iyi olanı yapmak zorundadır; çünkü akıl iyi ve kötüyü belirler"* şeklindeki adalet anlayışını temelden reddeder. Nitekim o, *"Şer'î yasak olan her şey fahşa'dır"* diyerek, ilâhî yasağın bizatihi bir fiili kötü kıldığını belirtir. Bu, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi haramın haram oluşu Allah'ın onu haram kılmasından önce de aklen malum ve zorunlu değildir; bilakis Allah haram kıldığı için o fiil çirkindir. İbn Atıyye'nin bu yaklaşımı Ehl-i sünnet çizgisinde *"hüsün-kubuh şer'îdir"* prensibinin ifadesidir. Görüldüğü üzere, İbn Atıyye Mu'tezile'nin beş temel usûlünün (tevhid, adl, va'd-vaîd, menzile, emr bi'l-ma'ruf) her birine tefsiri içinde cevaplar getirmiştir. Allah'ın sıfatlarının ezeliyeti, kader-hidâyet meselesi, büyük günah işleyenin durumu, rızık ve ahlâk prensipleri gibi konularda, hem aklî muhakemeler yaparak hem de âyetleri delil getirerek kendi sünnî görüşünü temellendirip Mu'tezile'ye tek tek reddiyede bulunduğu görülmektedir.

[1080] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/106.

[1081] "*O size ancak kötülüğü, çirkinliği, Allah hakkında bilmediğiniz şeyler söylemenizi buyurur*." el-Bakara 2/169.

[1082] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/237.

2. Bilinemezcilik Yöntemi (İdrak Sınırlarının Farkında Olma)

İbn Atıyye, aklî te'villeri kullanmakla birlikte insan idrakinin sınırlarını kabul eden bir tavra da sahiptir. Bazı meselelerde, fazla teferruata girmeksizin "bilinmezlik" vurgusu yaparak durur. Bu, Mâtürîdî'de gördüğümüz bilinemezcilik[1083] yaklaşımına benzer biçimde, insana kapalı alanlarda zanni yoruma girmemeyi içerir. Örneğin Allah'ın görülmesi bahsinde, İbn Atıyye Mu'tezile'nin itirazlarını aklen cevaplarken bile ru'yetin *"nasıl"* gerçekleşeceği konusunda kesin ayrıntıya girmez. Yukarıda aktardığımız gibi *"idrak" ve "ru'yet"* ayrımı yaparak meseleyi çözümler, fakat daha ileri gitmez. Âyetin *"Gözler O'nu idrak edemez"* kısmını tahlil ederken bazıları mü'minlerin Allah'ı görmek için ilave bir duyu organına sahip kılınacağını veya *"bu âyette 'görme' kâfirlere mahsus engellenmiştir"* gibi zanni yorumlar yapmıştır. İbn Atıyye'nin bu tavrı, insanın kavrayış alanını aşan hususlarda tevakkuf etmeyi, gayba dair ayrıntılarda "Allah bilir" deyip durmayı öğütler mahiyettedir.[1084]

Benzer bir yaklaşımı müteşâbih naslar konusunda da görürüz. İbn Atıyye, müteşâbihatı bütünüyle tefviz etmek yerine uygun görünen anlamlar vermeye çalışsa da yine de bu yorumların kesin bilgi olmadığı şuurundadır. Mesela sûrelerin başlarındaki hurûf-ı mukatta'a hakkında farklı görüşleri nakledip doğru olanın cumhur âlimlerin dediği gibi, bu hurûf-ı mukatta'anın tefsir edilmesi ve onlar için uygun teviller aranması gerektiği olduğunu söyler. Zira Arapların, bu tür harflerle konuştuğunu ve onları hem nazmen hem de lafız olarak, bazı kelimelerin yerine kullandıklarını söyler. Arap dilinde harflerin bağımsız kullanımına dair şiirlerden örnekler vererek, bu harflerin anlamsız olmadığını, muhatap Araplar için bir mana ifade ettiğini savunur.[1085] Bununla birlikte İbn Atıyye, çeşitli rivâyetleri sıralasa da bu harflerin tek tek neyi sembolize ettiği hususunda kati bir tercih yapmaz; sadece genel olarak *"bunlar anlamı olan sembollerdir, Araplar benzer kullanım yapmıştır, öyleyse bir manaya işaret eder"* sonucuna varır. Bu da gösterir ki, şer'î delilin suskun kaldığı alanlarda mutlak bilgi iddiasından kaçınmak, İbn Atıyye'nin benimsediği bir metottur. O, akıl yürütmeyi sever ve kullanır, fakat Kur'ân ve Sünnet'in sınır koyduğu veya ayrıntı vermediği gayb konularında aklı kontrol altında tutar.

[1083] Bilgin, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 194.
[1084] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/330.
[1085] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/82-83.

Ayrıca, İbn Atıyye Allah'ın zâtı ve sıfatlarının mahiyeti hususunda da insan idrakinin aczini sık sık hatırlatır. Tefsirinin çeşitli yerlerinde, antropomorfik ifadelere dair yorum getirirken, Allah'ın hiçbir şeye benzemediği ilkesini vurgular. Örneğin "Allah'ın eli", "Allah'ın yüzü", "Allah'ın gözü" gibi ifadelere mecazî anlamlar verirken, bunların gerçek manalarını tam anlamıyla kavramanın mümkün olmadığını, zira Allah'ın teşbih ve tekyifden münezzeh olduğunu belirtir. Nitekim "وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا"[1086] âyetindeki "بِأَعْيُنِنا" kelimesini açıklarken, tevil bakımından değerlendirildiğinde, "bizim gözetimimiz altında, bizim nezaretimizde" anlamında kullanılmış olabileceğini söyler. Bu tür tabirlerin, idrak, koruma ve gözetme anlamlarını ifade ettiğini belirtir. Tâhâ 39. âyette ve burada her iki ifade de bu kelimelerin hakikatte, Yüce Allah'ın her şeyi kuşatan idrâkini ve gözetimini temsil eden mecazlar olduğunu söyler.[1087] İbn Atıyye, Yüce Allah'ın duyulara konu olmaktan, herhangi bir şeye benzetilmekten ve bir keyfiyetle nitelendirilmekten münezzeh olduğunu söyleyerek bilinemezcilik yaklaşımını "temsil ve teşbihi nefyetme" bağlamında kullandığını, Allah'ın zât ve sıfatlarının hakikatini beşer idrakinin kuşatamayacağını dile getirdiğini görmekteyiz. Kısacası, İbn Atıyye'nin metodu aklın kullanımını içerse de aklın ötesine geçen konularda idrakin acziyyetini kabullenmek yönündedir.

3. Tefvîz Yöntemi

İbn Atıyye, ihtilaflı kelâmî meselelerde nassın çizdiği sınırı aşarak kesin yargılara varmaktan bilinçli olarak kaçınır. Bu tavır, İbn Atıyye'nin nassın belirlediği sınırlar içinde kalmayı esas alan ihtiyatlı bir kelâmî duruşunu yansıtır. Söz konusu yaklaşım, nassın açıkça belirlemediği veya nihai sonucu ilâhî iradeye bağlı olan hususlarda, hükmü Allah'a havale etmeyi esas alan tefvîz merkezli bir ihtiyat anlayışıdır. İbn Atıyye, bu yöntemiyle ne Haricî–Mu'tezilî sertliğe ne de Mürciî müsamahaya kapı aralar; Ehl-i sünnet'in itidal çizgisini muhafaza eder.

Bu yaklaşımın en belirgin biçimde ortaya çıktığı alanlardan biri, büyük günah işleyen mü'minlerin âhiretteki akıbeti meselesidir. Söz konusu mesele, İslâm düşünce tarihinde Haricî ve Mu'tezilî gelenekte görülen katı va'd–vaîd anlayışı ile Mürciîlerin aşırı iyimser yaklaşımı arasında tartışılmıştır. Mu'tezile, tövbesiz ölen büyük günah işleyenlerin ebedî

[1086] "Bizim gözetimimiz altında gemiyi yap." Hûd 11/37.
[1087] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/169.

olarak cehennemde kalacağını savunurken; Mürciîler, iman sahibi olan kimsenin işlediği günahlar sebebiyle azaba uğramayacağını ileri sürmüşlerdir. İbn Atıyye, bu iki uç yaklaşımı değerlendirmek üzere şu âyeti merkeze alır: " إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ"[1088] Bu âyeti dikkatle tahlil eden İbn Atıyye'ye göre, metnin ilk kısmı, şirk dışındaki günahların bağışlanmasının mümkün olduğunu bildirerek Mu'tezile'nin "büyük günah işleyen kimse mutlaka ebedî cehennemliktir" şeklindeki iddiasını açık biçimde geçersiz kılmaktadır. Zira âyet, mutlak bir tehdit değil, affa açık bir alan tanımlamaktadır. Ancak İbn Atıyye'ye göre âyetin anlamı bu noktada tamamlanmış değildir. Metinde yer alan "لِمَن يَشَاءُ" kaydı, affın mutlak ve genel olmadığını; ilâhî iradeye bağlı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Eğer âyet "şirk dışındaki günahları bağışlar" ifadesiyle sınırlı kalsaydı, bu durumda Mürciîlerin "iman varsa azap yoktur" iddiası güç kazanabilirdi. Fakat "Allah'ın dilediği kimseye" kaydı, bu ihtimali de ortadan kaldırmakta; affın, her mü'mini kapsayan zorunlu bir sonuç değil, ilâhî meşîetin bir tasarrufu olduğunu kesinleştirmektedir.[1089]

Bu tahlil neticesinde İbn Atıyye, âyetin ne Mu'tezile'nin katı va'd–vaîd anlayışına ne de Mürciîlerin kayıtsız müsamahasına imkân tanıdığını göstermektedir. Âyetin ilk kısmı Mu'tezile'ye reddiye teşkil ederken, ikinci kısmı Mürciî anlayışı sınırlandırmaktadır. Böylece İbn Atıyye'nin ulaştığı sonuç, Ehl-i sünnet'in genel kabulüyle tamamen örtüşmektedir: Büyük günah işleyen mü'min ne kâfir sayılır ve ebedî azaba mahkûm edilir, ne de mutlaka affedileceği garanti edilir. Onun âhiretteki durumu Allah'ın meşîetine bağlıdır; Allah dilerse affeder, dilerse bir süre azap eder, ardından rahmetiyle cennete koyar. Bu noktada İbn Atıyye'nin sergilediği tutum, hükmün nihai tayinini Allah'a havale eden bir tefvîz yaklaşımıdır. O, nassın açık anlamını aynen teyit eder; fakat bunun ötesine geçerek kişisel kanaatlerle kesin hükümler üretmez. Böylece kelâmî meselelerde ihtiyatı, itidali ve sınır bilincini esas alan bir metodoloji ortaya koyar.

Sonuç olarak İbn Atıyye'nin kelâm ilmindeki metodu, sünnî akîdenin tefsir yoluyla temellendirilmesi şeklinde özetlenebilir. O, bu çerçevede üç temel yöntem kullanır:

[1088] "*Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar*." en-Nisâ 4/48.
[1089] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/64.

a) Nassın lafzını temel aldığı bir akıl yürütmeyle yanlış olduğunu düşündüğü görüşleri eleştirir.

b) Nasların açıklamadığı alanlarda aklî tevehhümler yerine insan idrakinin sınırlarını kabul eden bir yaklaşım sergiler.

c) Nassın kesin hüküm koymadığı alanlarda nihai sonucu Allah'a havale eden tefvîz yöntemini benimser.

Bu yöntemler sayesinde İbn Atıyye, Mu'tezile'nin beş temel usûlüne de tefsirinde cevap vermiş; Allah'ın zât-sıfat, kader, adalet, va'd-vaîd, büyük günah, şefaat gibi tartışmalı meselelerinde Ehl-i sünnet görüşünü gerek âyetlerle gerek aklî izahlarla savunmuştur. Onun metodu, akıl ile nakli mezceden; ancak nihayetinde nas sınırlarını aşmayan bir yaklaşımdır. Bu sayede İbn Atıyye, tefsirinde kelâmî konuları sağlam bir metodolojiyle ele almış, ne aklı tümüyle devre dışı bırakmış ne de naslara aykırı serbest akılcılığa prim vermiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ATIYYE'NİN MUHARRERÜ'L-VECÎZ'İNİN MUHTEVASI

I. İNANÇ KONULARI

A. İnancın Öznesi Olan İnsan Konusundaki Fikirleri

1. İnsan Fıtratı ve Tabiatı

İbn Atıyye, insanın yaratılışında yer alan fıtrat kavramına büyük önem verir. "Fıtratullah" terimini, insanın öz benliğine yerleştirilmiş ve onu inanç ve hakikati kavramaya elverişli kılan yaratılış donanımı olarak açıklar. "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا"[1090] âyetini açıklarken fıtrat kavramını, insanın doğuştan sahip olduğu yaratılış ve mânevî yatkınlığı ifade etmektedir. Bu yaratılış, insanın Yüce Allah'ın sanatını müşahede etmeye, O'nu tanımaya, ilâhî buyrukları kavramaya ve iman etmeye elverişli bir mahiyet taşır. Bu yönüyle fıtrat, insanın hakikate açık ve ilâhî hakikatlere istidatlı olarak dünyaya geldiğini ortaya koyar. Âyette geçen ifadeden hareketle, şöyle bir anlam kasdedilmiş gibidir: 'Yüzünü dosdoğru dine, yani hanîf İslâm'a çevir. Zira bu din, Allah'ın insanı üzerine yarattığı fıtrata uygun bir dindir.' Ancak zamanla bu fıtrî istikamet, çeşitli haricî etkilerle bozulmaya ve örtülmeye maruz kalabilir."[1091]

Bu tanım, İbn Atıyye'nin insanı doğuştan Allah'ı tanımaya ve hakikati idrake meyilli bir kapasiteyle yaratılmış gördüğünü gösterir. Nitekim *"Her doğan çocuk fıtrat üzerine doğar"*[1092] hadisini tefsir ederken de, çocuğun asli halinin iman ve tevhid potansiyeli taşıdığını belirtir. İnsandaki bu fıtrî meyil, Allah'ın varlık âlemindeki âyetlerini fark etmeye ve onları kullanarak yaratıcıyı tanımaya elverişlidir. İbn Atıyye, insanın bu özelliğini vurgulayarak, insanın *doğal yapısının* Allah'a kulluğa yönelimli ve hakikati kabule hazır olduğu kanaatindedir.

Öte yandan İbn Atıyye, dünyevi arzuların insana çekici kılınmasının, esasen insanı Allah katındaki güzel dönüş yurduna yönelmesi için teşvik etmekte olan ilâhî imtihanın bir

---

[1090] "*O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel*!" er-Rûm 30/30.

[1091] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/336.

[1092] Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭaʾ*, "Cenâiz", 16 (1/241); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/104 (No. 7180); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Cenâiz", 92 (No. 1385); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Kader", 2658 (4/2047); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Sünne", 18 (No. 4714); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Kader", 5 (No. 2138).

parçası olduğunu belirtir.[1093] "زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ"[1094] ifadesinin aslında bir tür pişmanlık ve hayıflanma taşıdığını açıklar.[1095] Yani insanın tabiatı gereği mal, evlat, eş gibi şeylere meyletmesi kabul edilmekle birlikte dünya nimetlerine aşırı düşkünlüğü kınanmaktadır. İbn Atıyye'ye göre Yüce Allah mümin kullarını bunlardan daha üstün bir hedef olan âhiret saadetine yönlendirmektedir**.** Dünya nimetlerinin cazibesi insan için bir deneme sahasıdır; insan fıtratındaki bu meyil akıl ve vahiy rehberliğinde dengelenmeli ve hakikî gayeye yöneltilmelidir.

2. Aklın Rolü ve Sınırları

İbn Atıyye, insanın idrâk vasıtası olan aklın önemini teslim etmekle birlikte, aklın dini değer ve hükümleri tayin etmede tek başına belirleyici olmadığını vurgular. Özellikle hüsün-kubuh meselesinde, Mu'tezile'nin savunduğu gibi "iyi ve kötünün akılla bilineceği" görüşünü reddeder. Ona göre şeriat, ahlâkî değerlerin belirlenmesinde nihai referans kaynağı olup, iyilik ve kötülüğün tayininde esas alınması gereken ölçüttür. Bu bağlamda, dinen yasaklanmış olan her fiil, fıtrî ya da örfî algılardan bağımsız olarak, fahşâ kapsamına dâhil edilir.[1096] Bu söz, iyilik ve kötülük kavramlarının nihai olarak Allah'ın vahyine dayandığını ortaya koyar. Dolayısıyla İbn Atıyye'ye göre ahlâkî hükümlerin kaynağı akıl değil, vahiydir.

Bununla birlikte, İbn Atıyye aklın işlevini tamamen sınırlamaz; bilakis aklı, vahyin rehberliğinde işletmek gerektiğini savunur. Taklidi eleştirerek, iman konularında her bireyin delile dayalı bir yakin elde etmesini şart koşar. " اَوَلَوْ كَانَ اٰبَاۤؤُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ شَيْـًٔا وَّلَا يَهْتَدُوْنَ"[1097] âyetini tefsir ederken bu âyetin güçlü ifadelerinin taklidin geçersizliğini ortaya koyduğunu, İslâm âlimlerinin, itikadî alanın bilgiye dayalı bir tasdiki gerektirdiği hususunda ittifak ettiğini; bu bağlamda, tahkike dayanmayan, delilsiz kabulün (taklîd) itikad açısından geçerli bir yöntem olamayacağı konusunda icmâ gerçekleştiğini söyler.[1098] Bu, İbn Atıyye'nin inançta körü körüne atalara uymayı reddettiğini ve her akıl sahibinin kendi imanı için tefekkür ve tahkik yoluna gitmesini benimsediğini gösterir. Nitekim Kur'ân'ın kâfirleri akıllarını kullanmayan sağırlara benzetmesini "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ

[1093] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/410.
[1094] "*Nefsânî arzulara düşkünlük insana çekici kılınmıştır*." Âl-i İmrân 3/14.
[1095] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/410.
[1096] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/237.
[1097] "*Ya atalarının aklı bir şeye ermemiş, doğru yolu bulamamışlarsa!*" el-Bakara 2/170.
[1098] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/238.

فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ"[1099] âyetinde tefsir ederken, kafirlerin kendilerine verilmiş olan duyular ile gerçekte fayda elde etmediklerini, bu duyularını hakikati kavramak için kullanmadıklarını söyler. Sonuç olarak, bu kâfirlerin, duyularını (görme, işitme, anlama) işlevli biçimde kullanmadıkları kesinleşince, Yüce Allah onların "akletmeyen kimseler" olduğu hükmünü vermiştir. Çünkü akıl yoluyla elde edilen bilgiler, el-Cüveynî ve diğer bazı âlimlerin de ifade ettiği üzere, ya doğrudan duyularla kazanılan zorunlu bilgilerden oluşur ya da duyulara dayanmak suretiyle elde edilir. Dolayısıyla, duyularını hakikati kavramak için kullanmayan kimselerde aklın hükmü ve işlevi de fiilen ortadan kalkmış olur. Bu nedenle âyette onların "akletmedikleri" belirtilmiştir. Zira akıl, duyular olmadan ya oluşmaz ya da eksik kalır.[1100] Bu ifadeyle İbn Atıyye, aklın doğru çalışabilmesi için Allah'ın insana bahşettiği beşerî duyuların ve fıtrî kabiliyetlerin önemine dikkat çeker.

Özetle, İbn Atıyye aklı vahyin kılavuzluğunda kullanmayı savunan dengeli bir yaklaşım sergiler. Aklın, Allah'ın âyetlerini okuyup yaratıcıyı bulmaya yarayan bir vasıta olduğunu kabul eder; ancak akıl, iyilik-kötülüğün ölçüsünü kendi başına koyamaz. Bu ölçü, Allah'ın gönderdiği şeriata dayanır**.** İnsanın aklı, fıtrî olarak Allah'ın varlığını ve birliğini idrak etmeye meyyal yaratılmışsa da bu meyli doğru istikamete sevk eden nihai ışık vahiydir**.**

3. İrade Hürriyeti ve İlâhî Takdir

İbn Atıyye, insan fiillerinin oluşumunda kul iradesinin payı ile İlâhî kudretin tecellisini uzlaştıran Ehl-i Sünnet çizgisini benimser. Ona göre insan, fiillerinden sorumlu bir varlıktır; ancak tüm fiillerin yaratılması Allah'a aittir. "وَٱللَّهُ أَرۡكَسَهُم بِمَا كَسَبُوٓاْ"[1101] âyetinde münafıkların küfür ve nifak içinde kalmaları hakkında "بِما كَسَبُوا" ifadesini şöyle açıklamaktadır. Münafıkların küfre düşmeleri hem Allah'ın yaratması ve takdiriyle hem de münafıkların kendi iradeleriyle tercih edip kazanmaları neticesinde olmuştur.[1102] Buna göre İbn Atıyye, küfür dâhil tüm fiillerin yaratıcısının Yüce Allah olduğunu, fakat fiili isteyip yapmanın kula ait bir kesb olduğunu ifade etmektedir. Bu açıklama, İbn Atıyye'nin Eş'arî geleneğindeki "kesb teorisini" benimsediğini açıkça gösterir: Kul, fiili tercih edip yapar; Allah ise o fiili yaratır**.**

[1099] "*Onlar sağır, dilsiz ve kördürler; çünkü onlar düşünmezler*." el-Bakara 2/171.
[1100] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/238-239.
[1101] "*Hâlbuki kendileri hak ettikleri için Allah onları küfre geri çevirmiştir*." en-Nisâ 4/88
[1102] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/89.

İbn Atıyye, Kur'ân'daki birçok ifadeyi bu çerçevede yorumlar. Örneğin, "ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ"[1103] âyetini yorumlarken, bu âyette sevap ve azabın insanın kendi kesbi ile ilişkili olduğunun açıkça ifade edildiğini, bu sebeple âyetin, insan iradesini tümüyle devre dışı bırakan Cebriyye'ye karşı açık bir reddiye içerdiğini söyler.[1104] Böylece insanın özgür iradesini tamamen inkâr eden Cebriyye anlayışına karşı çıkarak, kişinin yaptıklarından ötürü mesul tutulacağını vurgular. Diğer taraftan "فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ"[1105] ifadesinin tehdit ve uyarı amacı taşıdığını söyler**.** Yani her birey, yarın Allah katında neyle karşılaşacağını bilerek tercihini ona göre yapsın, anlamının kastedildiğini söyler.[1106] Yani bu durum, Allah'ın iradesinden bağımsız bir özgürlük ilanı değildir.

Rivâyetlere atfen, bu ifadeyi *"Kim için Allah iman dilemişse o iman etsin; kimin için küfrü dilemişse o da küfre düşsün.* Yani burada, herkese uygun olan kaderî karşılığın gerçekleşeceği, bir başka ifadeyle kimin için iman, kimin için küfür mukadderse, onun gereği yerine geleceği anlatılmak istenmiştir," şeklinde yorumlar. Âyetin bu şekilde anlaşılması gereken bir tehdit hitabı içerdiğini söyler.[1107] "وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ"[1108] âyetinin insanların Allah'ın iradesi dışında kendi başlarına bir şeyi dileme veya gerçekleştirme gücüne sahip olmadıklarını ifade eder. Yani bu âyet, insanın iç dünyasında anlam, tercih ve yöneliş doğuracak bir irade gücünü yaratmak Allah'ın elinde olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte, bu ilâhî irade vurgusu, kulun kesbi, yönelişi ve küfre meyli gibi hususların varlığını geçersiz kılmaz. Yani insanın sahip olduğu seçim ve eğilim, Allah'ın yaratma ve dileme iradesiyle çelişmez. Dolayısıyla bu âyet, Allah'ın mutlak iradesini vurgularken, kulun irade ve sorumluluk çerçevesinde yaptığı fiilleri bütünüyle dışlamaz.[1109] İbn Atıyye, beşeri iradenin ilâhî iradeye tabi olduğunu vurguladığı görülmektedir.

4. Sorumluluk ve İmtihan Olgusu

İbn Atıyye'nin tefsirinde insan, imtihan için yaratılmış sorumlu bir varlık olarak tasvir edilir. İnsan hayatının bir deneme süreci olduğunu vurgulayan müfessir, bu bağlamda

---

[1103] "*Sonra herkese hak ettiği tam olarak verilecek ve onlara haksızlık edilmeyecektir*." el-Bakara 2/281.
[1104] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/378.
[1105] *"Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin."* el-Kehf 18/29.
[1106] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/513.
[1107] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/513.
[1108] "*Ancak Allah'ın (bir şeyi) dilemesi sayesinde dileyebilirsiniz*." el-İnsân 76/30.
[1109] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/415.

özellikle İnsan sûresi'ndeki beyanlara dikkati çeker. "نَّبۡتَلِيهِ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا"[1110] âyetini tefsir ederken, âyetin anlamını, onu varlık sahnesine çıkarmak ve dünya hayatına yerleştirmek suretiyle sınamak, olarak açıklar. İnsanın yaratılışı, aynı zamanda onun dünya hayatında ilâhî bir imtihana tâbi tutulmasının aracıdır, açıklamasını yapar.[1111] Yani Yüce Allah, insanı yokluktan varlığa çıkarmış ve dünya hayatını bir imtihan sahnesi kılmıştır**.**

"إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ"[1112] ifadesi tefsir literatüründe iki temel ihtimal çerçevesinde yorumlanmıştır: Birinci yoruma göre, burada geçen "السَّبِيلَ" (yol) ifadesi, mümin ve kâfir ayrımı gözetmeksizin tüm insanları kapsayan genel bir hidâyet anlamı taşımaktadır. Bu bağlamda söz konusu hidâyet, insanın duyularla donatılması, fıtraten hakikate yönelmeye elverişli bir yapıda yaratılması ve Allah'ın varlık ve birliğine delâlet eden kevnî âyetlerin var kılınması gibi yönlendirici unsurları içermektedir. Buna göre âyette geçen "هدينا" (hidâyet verdik) fiili, "yolu göstermek, istikameti tarif etmek" anlamında kullanılmıştır. Tıpkı bir yolcunun bir güzergâha yönlendirilmesi gibi, burada da insanın hakikate ulaşabilecek donanımla var edildiği vurgulanmaktadır.

İkinci yoruma göre ise, "السَّبِيلَ" kelimesi burada isim-i cins anlamında kullanılmış olup, iman ve küfür olmak üzere iki farklı yönelişi kapsayan yolları ifade etmektedir. Bu yoruma göre âyetin anlamı şudur: Allah, iman edecek kimseyi iman yoluna, küfre sapacak kimseyi ise küfür yoluna sevk etmiştir. Ancak bu yönlendirme, insanın iradesiyle kesp ettiği yönelişin Allah tarafından yaratılması şeklindedir. Dolayısıyla, "هدينا" fiili bu bağlamda "göstermek, açıklamak, açığa çıkarmak" anlamında olup, burada hidâyet kelimesi "imanı yaratmak" manasında değil; beyan, delillendirme ve yönlendirme anlamında kullanılmıştır.[1113] Her hâlükârda İbn Atıyye, bu âyetten hareketle imtihanın kaçınılmazlığını vurgular: İnsan, önüne serilen hidâyet yolunu tutup şükreden bir kul olmak veya nefsi arzularına uyup nankörlük etmek arasında tercih yapmak durumundadır. Bu tercih de onun imtihanının özüdür.

[1110] "*İmtihan edelim diye onu işitir ve görür kıldık*." el-İnsân 76/2.
[1111] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/409.
[1112] "*Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik*." el-İnsân 76/3.
[1113] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/409.

İbn Atıyye'ye göre dini sorumluluk (teklîf), akıl ve irade sahibi tüm insanlar için geçerli ortak bir esastır. O, "ثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ"[1114] âyetin tefsirinde sevap ve cezanın insanın kendi kesbiyle ilişkili olduğunu âyetin açık bir biçimde ortaya koyduğunu söyleyerek[1115] hesap ve cezanın her insanın kendi yapıp ettiklerine bağlı olduğunu belirtir. Bu nedenle, kimsenin günahı bir başkasına yüklenmez; her insan, kendi fiillerinden mesuldür.[1116] Yüce Allah'ın kâfirleri sağır ve dilsiz hayvanlara benzettiği teşbihi açıklarken, kâfirlerin duyularını kullanmadan çağrıyı yalnızca yüzeysel olarak işitmelerine dikkat çekildiğini söyler. Onların hakikati anlamaktan uzak oluşları**,** duyu melekelerini işlevsiz bırakmalarıyla açıklanmaktadır. Bu benzetme, bilginin ve aklın kazanımında duyuların epistemolojik önemini vurgulamakta; dolayısıyla akıl ve idrak olmaksızın dinî sorumluluğun da mümkün olmayacağı sonucuna ulaşılmaktadır.[1117] Bu ifadeler, insanın akıl nimetini kullanmamasının mesuliyet getirdiğine dikkat çeker. İbn Atıyye'ye göre imtihanın başarısı, Allah'ın insana verdiği akıl, duyular, fıtrat gibi donanımları doğru yönde kullanmasına bağlıdır.

İbn Atıyye'nin insan anlayışı, fıtrat, akıl, irade ve sorumluluk kavramları ekseninde Kur'ân merkezli bir bütünlük arz etmektedir. Ona göre insan, doğuştan hakikati idrak etmeye ve Allah'ı tanımaya elverişli bir fıtrat üzere yaratılmıştır. Bu fıtrî yapı, insanın yaratılış amacı doğrultusunda yönlendirilebilir bir potansiyele sahiptir. Ancak bu potansiyelin fiilen tezahür etmesi, insanın aklını ve diğer beşerî melekelerini yerli yerince kullanmasına bağlıdır.

İbn Atıyye, aklı vahyin yerine ikame etmeyen, bilakis vahyin rehberliğinde işlevselleştirilmesini savunan mutedil bir epistemolojiye sahiptir. Bu bağlamda körü körüne taklidi reddetmiş, iman alanında tahkik ve delile dayalı yakinî bir bilginin zorunluluğunu vurgulamıştır. İnsanın sorumluluğu da bu çerçevede şekillenmekte; kul, akıl ve iradesiyle tercihte bulunmakta, ancak tüm fiillerin yaratılması Allah'a nispet edilmektedir. Bu yönüyle İbn Atıyye, insan fiillerinde kesb kavramı etrafında şekillenen Ehl-i sünnet yaklaşımını benimser.

[1114] "*Sonra herkese kazanmış olduğunun karşılığı, kimse haksızlığa uğratılmaksızın tastamam ödenir*." el-Bakara 2/281; Âl-i imrân 3/161.
[1115] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/378.
[1116] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/435.
[1117] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/238.

5. İnsanın Bilgisi

İbn Atıyye'ye göre Yüce Allah, insanın hakikati idrak edebilmesini mümkün kılacak epistemik imkânları yaratılışla birlikte insana bahşetmiştir. İnsan, dünyaya bilgi bakımından mutlak bir cehalet hâlinde gelmekte; ancak Yüce Allah tarafından kendisine lütfedilen işitme, görme ve kalp (idrak) melekeleri sayesinde bilgiye ulaşabilmektedir. Nitekim müfessir, "وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ"[1118] âyeti çerçevesinde Kur'ân'ın, insan bilgisinin doğuştan fiilî ve hazır bir mahiyet taşımadığını, bilakis duyusal tecrübeler aracılığıyla tedricî olarak kazanıldığını açıkça ortaya koyduğunu belirtir. İbn Atıyye'ye göre görme ve işitme gibi duyular, bilginin ilk ve vazgeçilmez kaynağını teşkil ederken; akıl, bu duyusal veriler üzerinden anlamlandırma ve istidlâl sürecini gerçekleştiren merkezî bir yetidir. Bu sebeple aklî bilgi, ya doğrudan duyular yoluyla elde edilen zarûrî bilgilere dayanmakta ya da istidlâlî bilginin öncülleri yine duyusal tecrübelerden beslenmektedir. Dolayısıyla duyuların işlevsiz bırakılması, aklın bilgi üretme sürecini sekteye uğratmakta ve insanın fıtratına yerleştirilen idrak yetisini âtıl hâle getirmektedir. Bununla birlikte İbn Atıyye, insan bilgisinin nihai amacının salt bilişsel yetkinlik olmadığını; bilginin, nimeti vereni tanıma, O'na iman etme ve şükür bilincine ulaşma gayesine matuf olduğunu özellikle vurgular. Ancak müfessire göre insan, çoğu zaman kendisine bahşedilen bu epistemik imkânları doğru istikamette kullanmamakta; duyular ve akıl aracılığıyla ulaştığı bilgiyi, nimeti vereni inkâr veya O'na ortak koşma gibi yanlış yönelimlere sevk edebilmektedir. Bu durum, bilginin ahlâkî ve iradî bir boyuta sahip olduğunu göstermektedir.[1119]

İbn Atıyye, "وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِي يَنۡعِقُ بِمَا لَا يَسۡمَعُ إِلَّا دُعَآءٗ وَنِدَآءٗۚ صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ"[1120] âyetini tefsir ederken insan bilgisinin mahiyeti, bilgiye ulaşma imkânı ve bilginin işlevselliği meselelerini merkezî bir problem olarak ele alır. Ona göre âyette yer alan temsil, yalnızca inkârcıların psikolojik durumunu tasvir eden bir mecaz değil; aynı zamanda bilginin epistemik şartlarını ortaya koyan derinlikli bir açıklamadır. Bu bağlamda kâfirleri uyaran kimse ile uyarılan muhataplar, sürüsüne seslenen çoban ile bu

[1118] "*Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından dışarı çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi*." en-Nahl 16/78.

[1119] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/411.

[1120] "*İnkârcılara seslenenin durumu, bağırıp çağırmadan başka bir şey işitmeyen hayvana haykıran çobanın durumuna benzer. Onlar sağır, dilsiz ve kördürler; çünkü onlar düşünmezler.*" el-Bakara 2/171.

sesi işitip manasını kavrayamayan hayvanlara benzetilmiştir. Çobanın seslenişi fiilen işitilmekte; ancak bu ses, muhatap açısından anlamlandırılamamakta ve davranışa dönüşmemektedir. İbn Atıyye'ye göre âyetin asıl vurgusu, işitme fiilinin gerçekleşmesi ile bilginin tahakkuku arasındaki ayrımdır.[1121]

Bu çerçevede İbn Atıyye, işitmenin tek başına bilgi üretmediğini; bilginin ancak duyuların aklî idrakle birleşmesi hâlinde anlamlı ve dönüştürücü bir nitelik kazandığını ifade eder. İnkârcıların "işittikleri hâlde anlamayan" kimseler olarak tasvir edilmeleri, onların duyusal veriyi aklî faaliyete dönüştürmemeleriyle ilgilidir. İbn Zeyd'in yorumunu aktaran müfessir, temsilin bir başka yönüne daha dikkat çeker: Kâfirlerin putlara yönelişi, dağlardan yankı olarak geri dönen ve hiçbir anlam taşımayan bir sese bağırmaya benzer. Bu yorumda bilgi, muhatap bulan ve karşılık üreten bir anlam ilişkisi olarak tasavvur edilirken; yankı, anlamsız ve işlevsiz bir işitme biçimini temsil etmektedir.

İbn Atıyye'nin tefsirinde inkârcıların "sağır, dilsiz ve kör" şeklinde nitelendirilmesi, hakikî değil; epistemolojik bir vasıflandırma olarak karşımıza çıkar. Zira bu kimseler biyolojik olarak duyulara sahip olmakla birlikte, bu duyuları hakikati idrak edecek şekilde kullanmamaktadırlar. Bu durum, insanın bilgiye ulaşmasında yalnızca duyuların mevcudiyetinin yeterli olmadığını; duyuların aklî faaliyetle bütünleşmesi gerektiğini göstermektedir. Nitekim İbn Atıyye, el-Cüveynî başta olmak üzere kelâmcıların bilgi tanımlarına atıfla, aklı ya duyuların sağladığı zarûrî bilgiler bütünü ya da bu bilgilerin elde edilmesinde vazgeçilmez bir unsur olarak konumlandırır. Bu bağlamda âyette geçen "akletmezler" hükmü, inkârcıların zihinsel kapasiteden yoksun olduklarını değil; bilakis bilgiye ulaşma imkânına sahip oldukları hâlde bu imkânı işlevsiz bıraktıklarını ifade eder. Böylece âyet, insan bilgisini salt duyusal algıya indirgemeyen; duyular, akıl ve anlam arasındaki ilişkiyi esas alan bütüncül bir bilgi anlayışını temellendirir. İbn Atıyye'nin bu yorumu, onun tefsirinde insan bilgisinin ahlâkî ve sorumluluk doğuran bir mahiyet taşıdığını; bilginin yalnızca bilinmesi değil, aynı zamanda hakikate yöneliş ve fiilî kabulle tamamlandığını açık biçimde ortaya koymaktadır.[1122]

[1121] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/238.
[1122] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/238-239.

Öte yandan İbn Atıyye, gerçek bilginin zan ve taklitten ayrılması gerektiğini özellikle vurgular. "وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا"[1123] âyetini tefsir ederken insan bilgisinin sınırları ve değer ölçütü üzerinde durur. Ona göre melekler hakkında ileri sürülen iddialar, herhangi bir aklî veya naklî delile dayanmayan zannî tasavvurlardan ibarettir. Bu sebeple Yüce Allah, inkârcıların bu konuda ilim sahibi olmadıklarını açıkça bildirmiştir. İbn Atıyye, akîde sahasında zannın geçersizliğini vurgulayarak, inanç esaslarının ancak yakîn ifade eden ve hakikate mutabık bilgi üzerine inşa edilebileceğini savunur. Buna karşılık amelî ve fıkhî alanlarda zanna dayalı bilginin câiz olduğunu belirterek bilgi alanlarını itikadî ve amelî şeklinde tasnif eder.

Müfessir, inkârcıların dünya hayatına yönelik ilgilerini ilimden ulaştıkları seviye olarak nitelendirirken, bilgiyi teleolojik ve ahlâkî bir hiyerarşi içinde değerlendirir. Bu bağlamda bilgiyi; âhirette fayda sağlayan hakikî ilimler ile dünyevî geçim ve menfaatle sınırlı teknik bilgiler şeklinde ayırır. Kâfirlerin bilgi ufkunun yalnızca fâni olanla sınırlı kalması, onların hakikati tercih etme konusundaki iradî zaafları ve epistemolojik sığlıklarıyla ilişkilendirilir. Sonuç olarak İbn Atıyye'ye göre bilgi, yalnızca zihinde kalan teorik bir birikim değildir; insanı ilâhî hakikati tanımaya, imana yönelmeye ve ahlâkî sorumluluk bilincine ulaştıran bir süreçtir.[1124]

6. İnsanın Fiilleri

İbn Atıyye'ye göre insan fiilleri meselesi, insanın ontolojik konumu ile ilâhî irade ve kudret arasındaki ilişkinin doğru biçimde kavranmasını gerektiren temel bir inanç problemidir. Müfessir, bu konuyu ele alırken Kur'ân lafzına dayalı dilsel tahlilleri esas almakta; kelâmî tartışmaları ise metnin anlam ufku içerisinde, ölçülü ve eleştirel bir tarzda değerlendirmektedir. Onun yaklaşımı ne cebrî bir determinizme ne de fiilleri bütünüyle kula isnat eden tefvîz anlayışına meyletmektedir. Aksine, Ehl-i sünnet çizgisinde, fiillerin yaratılması ile kulun fiilleriyle ilişkisinin farklı düzlemlerde ele alınması gerektiğini savunmaktadır.

İbn Atıyye'ye göre insan fiilleri varlık kazanma bakımından Yüce Allah'ın yaratmasına dayanır. Bu hususu, özellikle "وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ"[1125] âyetinin tefsirinde açık biçimde

[1123] "*Oysa onların bu konuda bir bildikleri yok; sadece zanna uyuyorlar. Zan ise asla gerçek bilginin yerini tutamaz*." en-Necm 53/28.
[1124] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/202-203.
[1125] "*Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı.*" es-Saffât 37/96.

ortaya koyar. Müfessir, âyette geçen "mâ" edatının masdariyye olarak anlaşılmasını tercih etmekte ve bu yorumu, kulların fiillerinin yaratılması meselesinde temel bir ilke olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu âyet, insan fiillerinin ontolojik açıdan Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini ifade etmekte olup bu anlayış, Ehl-i sünnet'in fiil teorisiyle tam bir uyum içerisindedir.[1126] Benzer şekilde Bakara sûresi 38. âyetinde geçen "مِنِّي" lafzı da fiillerin yaratılmasının Yüce Allah'a nispet edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.[1127] Bununla birlikte İbn Atıyye, fiillerin yaratılmasının Allah'a ait olması ile fiillerin kula nispet edilmesi arasında bir çelişki görmez. Ona göre kul, fiilin yaratıcısı değil; ancak fiile yönelen, onu isteyen ve gerçekleştirme sürecinde kesb yoluyla sorumluluk üstlenen bir fâildir. Bu ayrım, "فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ"[1128] ifadesinin tefsirinde açıkça görülür. Müfessire göre bu âyet, müminlerin fiilde bağımsız bir yaratıcı olmadıklarını, fiilin yaratılmasının Allah'a, fiile yönelme ve kastın ise kula ait olduğunu göstermektedir. Kulun fiildeki payı, yaratma değil; niyet, yöneliş ve kesb düzeyindedir.[1129]

İbn Atıyye, hidâyet ve dalâlet meselesini de insan fiilleri bağlamında ele almakta; bu kavramların Kur'ân'da bazen kula nispet edilmesini, bazen de Yüce Allah'a izafe edilmesini çok katmanlı bir anlam yapısı içerisinde değerlendirmektedir. İbn Atıyye, Necm sûresi 30. âyeti tefsir ederken, hidâyet ve dalâletin kullara nispet edilmesini onların kesbî fiilleri ve iradî yönelişleri ile açıklar; buna karşılık bu nispetin, fiillerin yaratılması bakımından ilâhî ilim ve takdiri dışlamadığını özellikle belirtir. İbn Atıyye'ye göre bu çift yönlü nispet, insanın sorumluluğunu temellendirirken Allah'ın mutlak kudretini de muhafaza eden dengeli bir yaklaşımdır.[1130]

Müfessirin insan fiilleri konusundaki yaklaşımının ayırt edici yönlerinden biri, Mu'tezilî görüşlere yönelik eleştirisidir. İbn Atıyye, kulların fiillerini Allah'tan bağımsız biçimde kula nispet eden anlayışı, hem Kur'ân lafzına hem de İslâm akaidine aykırı bulmaktadır. Bu bağlamda o "وَلَوْ شاءَ لَهَداكُمْ أَجْمَعِينَ" [1131] ve "وَكَذلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْها حَيْثُ يَشاءُ"[1132] âyetlerini bazı dilci ve kelâmcıların bu yöndeki yorumlarını Mu'tezilî kabullere yaklaşan

[1126] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/479.
[1127] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/131.
[1128] "*Savaşta onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü."* el-Enfâl 8/17.
[1129] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/511.
[1130] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/203.
[1131] "*Allah dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi*." en-Nahl 16/9.
[1132] "*Böylece Yûsuf'a orada dilediği gibi hareket etmek üzere ülke içinde yetki verdik*." Yûsuf 12/56.

bir yorum eğilimi olarak değerlendirmekte; hatta bu tür açıklamaları "bid'at ehlinin kötü bir sözü" şeklinde nitelendirmektedir. Bu tutum, İbn Atıyye'nin insan fiilleri meselesinde Ehl-i sünnet çizgisini muhafaza eden tavizsiz yaklaşımını açık biçimde ortaya koyar.[1133] "إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلالٍ وَسُعُرٍ"[1134] âyetinde geçen "الْمُجْرِمِينَ" ifadesinin, bazı müfessirlerce kaderi inkâr eden gruplara hamledilmesi de İbn Atıyye'nin fiiller meselesini doğrudan itikadî bir problem olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.[1135]

İbn Atıyye, insan fiillerinin ilâhî ilim ve takdirle kuşatılmışlığını "هذا كِتابُنا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ"[1136] âyetindeki "نَسْتَنْسِخُ" ifadesi üzerinden de temellendirir. İbn Atıyye, kulların fiillerinin melekler tarafından yazılması yahut levh-i mahfûzdan istinsâh edilmesi yorumlarını aktarırken, her iki yaklaşımda da fiillerin önceden ilâhî ilimde sabit olduğu sonucuna ulaşır. Bu durum, fiillerin gerçekleşmeden önce bilindiğini ve kuşatıldığını gösterirken, kulun fiili işleme sürecindeki sorumluluğunu ortadan kaldırmaz.[1137]

İbn Atıyye, insanın fiilleriyle sorumlu tutulmasını " وَكُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً"[1138] âyetinde amelin insana ayrılmaz biçimde nispet edilmesi üzerinden temellendirir. "وَكُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِي عُنُقِهِ" ifadesi insanın yaptığı fiillerden kaçamayacağını ve hesap gününde bunlarla yüzleşeceğini sembolik bir dille ortaya koymaktadır. Ancak bu sorumluluk, fiillerin zorunlu olarak kula yüklenmesi anlamına gelmez; aksine kulun irade ve kesbiyle ilişkilidir. Âyet insanın kaderi, ameli ve sorumluluğunun İslâm inancı çerçevesinde ilâhî takdir ve kulun kesbiyle birlikte anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır.[1139]

Son olarak İbn Atıyye, cennet ve mükâfat meselesinde fiillerin konumunu da dikkatle sınırlar. "الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ"[1140] âyetinde cennete girişin amellere bağlanması, ona göre hakiki değil mecâzî bir nispet olup, ameller cennete

---

1133 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/257, 381.

1134 "*Şu bir gerçek ki günaha batmış olanlar, doğru yoldan sapmış ve kendilerini yakmışlardır.*" el-Kamer 54/47.

1135 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/221.

1136 *"'Bu, size gerçeği söylemekte olan kitabımızdır, biz bütün yaptıklarınızı kaydetmekte idik.'denilecek."* el-Câsiye 45/29.

1137 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/89.

1138 "*Her insanın sorumluluğunu omuzuna yükledik. Kıyamet gününde insana, açılmış vaziyette önüne konulacak olan bir kitap çıkaracağız.*" el-İsrâ 17/13.

1139 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/442.

1140 "*Onlar, meleklerin, 'Selâm size; yaptıklarınıza karşılık girin cennete!' diyerek mutluluk içinde ruhlarını teslim alacağı kimselerdir.*" en-Nahl 16/32.

girişin sebebi değil; Allah'ın kulunu cennete koymasının bir alâmetidir. Bu yaklaşım, Hz. Peygamber'in: "Hiç kimse ameliyle cennete giremez."[1141] hadisiyle uyumludur. İbn Atıyye'ye göre ilâhî rahmet, kulun hayırlı fiillere muvaffak kılınmasıyla tecelli eder; dolayısıyla fiil, rahmetin sonucu ve göstergesidir, zorunlu karşılığı değildir. Bu yorum, Mu'tezile'nin Allah'a aklen vücûb yükleyen anlayışına açık bir reddiye niteliğindedir.[1142] Bu çerçevede İbn Atıyye, insan fiilleri meselesini Kur'ân merkezli, dilsel temellere dayanan ve kelâmî açıdan dengeli bir biçimde ele almakta; ilâhî kudret ile insan sorumluluğunu birlikte muhafaza eden Ehl-i sünnet yaklaşımını tefsir düzleminde güçlü bir şekilde temsil etmektedir.

B. İnancın Nesnesi Olan Konulara Yaklaşımı

1. İlâhiyyât Konularına Yaklaşımı

İbn Atıyye, ilâhiyyât bahislerinde öncelikle Allah'ın varlığını ispat etmeyi esas alır. Ona göre dinin temeli, Allah'ın varlığı ve birliği noktasında şekillenir. Bu bağlamda Kur'ân'daki pek çok âyet, insanı kâinat üzerinde tefekküre davet ederek Allah'ın varlığını gösterir. Özellikle inâyet deliline dikkat çeker; kâinattaki düzen ve insanın ihtiyaçlarına uygun yaratılış, bilinçli bir iradeye işaret eder. İbn Atıyye, Hz. İbrâhîm kıssasını da bu bağlamda değerlendirir. Yıldız, ay ve güneşin doğup batmasına dikkat çekerek onların hudûsunu ortaya koyar; böylece kavmini bâtıl inançlarını terk etmeye çağırır. Bu, aklî istidlâl yöntemine verdiği önemin göstergesidir.

Allah'ın tanınması hususunda ise İhlâs sûresini merkeze alır. Ona göre bu sûre, Allah'ın mutlak birliğini, hiçbir şeye muhtaç olmayışını ve mahlûkata benzemekten münezzeh oluşunu veciz bir şekilde ortaya koyar. İnsan, Allah'ın zatını kavrayamaz; fakat varlığını ve birliğini âlemdeki deliller aracılığıyla tanıyabilir. Ayrıca İbn Atıyye, Allah'ın vahdâniyyetini kelâm ilminde geliştirilen burhân-ı temânu' ve burhân-ı tevârüd delilleriyle destekler. Birden fazla ilahın varlığı, irade çatışması ve düzenin bozulmasıyla çelişeceğinden aklen imkânsızdır. Sonuç olarak İbn Atıyye, Allah'ın varlığını ve birliğini hem Kur'ân nassıyla hem de aklî istidlâllerle temellendirmiş, böylece Ehl-i Sünnet'in tevhid anlayışını teyit etmiştir.

[1141] Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Merdâ", 19 (No: 5673); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Sıfatü'l-Kıyâme ve'l-Cenne ve'n-Nâr", 2816 (4/2170).

[1142] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/390-391.

a. Allah'ın Varlığı ve Delilleri

İbn Atıyye, Kur'ân'daki pek çok âyetin insanları kâinat üzerine düşünmeye sevk ederek Allah'ın varlığını ve birliğini gösterdiğini belirtir. "ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ"[1143] İbn Atıyye, bu âyetin izahında inâyet delilini kullanmıştır. İnâyet delilinin dayandığı iki temel esas bulunmaktadır. Birincisi, yeryüzünde mevcut bütün varlıkların insanın varlığı ve yaşamı için elverişli bir düzen içinde bulunmasıdır. İkincisi ise bu düzenin ve uyumun, zorunlu olarak, belirli bir maksadı gözeten irade sahibi bir fâil tarafından var edilmiş olmasıdır. Zira böyle bir uyum ve düzenin tamamen tesadüfî bir şekilde ortaya çıkması aklen mümkün görülmemektedir.[1144] Gece ile gündüzün düzenli olarak birbirini takip etmesi, güneşin doğuşu ve batışıyla zamanın ölçülmesini sağlaması, ayın hareketleriyle takvimsel düzenin kurulması ve bu döngülerin insan hayatına ritim kazandırması, inâyet delilinin en belirgin göstergelerindendir. Bunun yanında, mevsimlerin ardışık şekilde meydana gelmesi, tarımsal faaliyetlerin sürdürülmesine ve yaşamın devamlılığına imkân vermektedir.[1145] İbn Atıyye İbn Fûrek'ten nakille Yüce Allah'ın insana sayısız nimetler verdiğini bu şekilde onu başka varlıklara muhtaç olmayacak şekilde zenginleştirdiğini söyler.[1146] Bu âyet, Allah'ın insana bahşettiği sayısız nimetlerin, inâyet deliliyle O'nun tek ilâh olduğunu ortaya koyduğunu gösterir. Yani insan, Allah'ın birliği bilgisini evrendeki delillerle kazandıktan sonra, hâlâ O'na ortak koşarsa bu, açık bir sapma olacaktır. Bu yönüyle İbn Atıyye, tabiatın düzeni, göklerin ve yerin yaratılışı, yağmur ve rızık gibi nimetlerin insana Allah'tan başka ilâh olmadığını gösterdiğine dikkat çeker. Aynı şekilde "وَكَاَيِّنْ مِنْ اٰيَةٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ"[1147] âyetindeki delilleri Yüce Allah'ın kudretini gösteren, ibret için ortaya konulmuş mahlûkat ve O'nun varlığına delâlet eden hâdiseler olarak yorumlamaktadır.[1148]

İbn Atıyye'nin tefsirinde, Allah'ın varlığının aklî istidlâllerle kavranabileceği fikri de işlenir. Özellikle putperest toplumu tevhide davet eden Hz. İbrahim kıssasını tefsir

---

[1143] "*Rabbiniz ki, sizin için yeri döşek, göğü bina kılmıştır; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır*." el-Bakara 2/22.

[1144] Kasım Turhan, "İnâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/265-266.

[1145] Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Keşf ʿan menâhici'l-edille* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 162-166.

[1146] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/106.

[1147] "*Göklerde ve yerde nice deliller vardır ki*." Yûsuf 12/105.

[1148] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/285.

ederken, onun yıldız, ay ve güneş örneklerini kullanmasını İbn Atıyye "insanları düşünmeye ve delil getirmeye teşvik" maksadıyla yapılmış bir hitap olarak yorumlar. İbn Atıyye'ye göre Hz. İbrahim'in قَالَ هَٰذَا رَبِّيٓ "*Rabbim budur" dedi*."[1149] şeklindeki ifadeleri, kendi inancını beyan etmek amacıyla söylenmiş sözler değil, kavmine yönelik bir reddiye ve teşhir üslubudur. O, bu sözlerle kavmini düşünmeye sevk ederek onların bâtıl inançlarını çürütmeyi hedeflemiştir. Nitekim Yüce Allah'ın اَيْنَ شُرَكَّاءِيَ "*Nerede benim ortaklarım?*"[1150] şeklindeki hitabı da aynı şekilde, "sizin zannınıza göre" anlamında anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Hz. İbrahim'in bu ifadeleri, kavminin iddiasını kendi dilinden dile getirmek suretiyle onları eleştirme mahiyetindedir. Bu bağlamda Hz. İbrahim, yıldızların hareketi ve batışı üzerinden onların hudûs özelliğini işaret ederek, bu tür varlıkların rubûbiyyete asla lâyık olamayacağını göstermiştir. Ardından aynı istidlâli ay ve güneş üzerinde de uygulamış, böylelikle en parlak ve yüce gök cisimlerinin bile ilâhlık vasfı taşımadığını ortaya koymuştur. Buradan hareketle kavmine şu mesajı vermek istemiştir: "Eğer bu gök cisimleri dahi rab olma vasfını taşımıyorsa, sizin taş ve tahtadan yapılmış putlarınızın ilâh olamayacağı çok daha açıktır." İbn Atıyye, bu yorumunu Hz. İbrâhîm'in şu sözüyle de desteklemektedir: "يٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ"[1151] Bu ifade, Hz. İbrahim'in söz konusu hitaplarının kendi inancını değil, kavmine yönelik reddiyesini ve delillendirmesini ortaya koyduğunu açıkça teyit etmektedir. Bu yaklaşım, İbn Atıyye'nin aklî tefekkür ve istidlâl yöntemine verdiği önemi gösterir.[1152]

b. Allah'ın Tanınması

İbn Atıyye İhlâs sûresi'nin az sözle çok manayı toplayan veciz bir üslup ile Yüce Allah'ın tanınması hususunda bütün tevhid esaslarını ihtiva ettiğini söylemektedir. Sûrede geçen "أحد" kelimesi, bütün yönlerden tek olan, hiçbir benzeri ve ortağı bulunmayan mutlak varlığı ifade eder. Bu, "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ"[1153] hakikatiyle örtüşmektedir. İbn Atıyye'nin ifadesiyle, mü'minler Allah'ı zorunlu varlığıyla, bütün varlıkların O'na muhtaç oluşuyla ve O'nun hiçbir şeye muhtaç olmamasıyla tanırlar. Dolayısıyla akıl, Allah hakkında teşbih ve tecsime götüren her türlü nitelemeyi reddeder. "الصمد" ifadesi, Arap dilinde "işlerinde kendisine müracaat edilen, ihtiyaçların dayandığı yüce efendi" anlamına

[1149] el-En'âm 6/76.
[1150] en-Nahl 16/27; el-Kasas 28/62; Fussilet 41/47.
[1151] "*Ey kavmim! Ben, sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım*." el-En'âm 6/78.
[1152] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/313.
[1153] "*O'na benzer hiçbir şey yoktur*." eş-Şûrâ 42/11.

gelmektedir. Bu bağlamda Yüce Allah, bütün mevcudatın varlık sebebi ve dayanağı, hiçbir şeye muhtaç olmayan, fakat her şeyin kendisine muhtaç olduğu yegâne varlıktır. Sûrede yer alan "لم يلد ولم يولد" ifadesi, Allah'ın nesep ve soy bağından münezzeh olduğunu ortaya koymaktadır. Bu, O'nun mahlûkatla herhangi bir biyolojik veya nesep ilişkisi içinde olmadığını gösterir. "ولم يكن له كفواً أحد" âyeti, Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde mutlak eşsizlik ve benzersizlik içinde olduğunu beyan eder. İbn Atıyye'nin değerlendirmesiyle bu sûre, az sözle çok manayı toplayan veciz bir üslûp ile Allah'ın tanınması hususunda bütün tevhid esaslarını ihtiva etmektedir. İbn Atıyye'ye göre bu sûre, özlü fakat kapsamlı ifadeleriyle Allah'ı tanımaya dair bütün tevhid ilkelerini bünyesinde toplamaktadır.[1154]

İbn Atıyye göre Yüce Allah, yarattığı âlemdeki işaret ve deliller aracılığıyla tanınabilir. Duyularla doğrudan doğruya Allah'ı görmek veya zâtını idrâk etmek mümkün olmadığı için insan, nazar ve istidlâl yoluyla, yani aklî tefekkür ile kâinattaki âyetleri okuyarak yaratıcıyı tanımaya çalışır. Müfessir, Kur'ân'da yer alan Hz. İbrahim'in yıldız, ay ve güneş üzerinden yaptığı tefekkürü bu bağlamda ele alır. Kâinattaki düzen, gök cisimlerinin doğup batması, canlı-cansız her şeyin yok olmaya mahkûm oluşu, fakat bir yaratıcının sürekli var oluşu, insan için Allah'ın kudret, hikmet ve ezeliyetine dair en büyük işaretlerdir.[1155]

İbn Atıyye, tefsirinde insan aklının Allah'ın zâtını ve mahiyetini tamamen kavramaktan âciz olduğunu vurgular. Nitekim İbn Abbas'tan nakledilen "Her şey hakkında düşünün; fakat Allah'ın zâtı hakkında düşünmeyin." sözü, İslâm düşüncesinde insan idrakinin sınırlarını gösteren temel ilkelerden biri olarak kabul edilmiştir. Bu rivâyet, Allah'ın zatı hususunda aklî tefekkürün bir noktadan sonra imkânsız olduğunu, ancak mahlûkatın yaratılışı ve Allah'ın fiilleri üzerinden tefekkür edilmesi gerektiğini ortaya koyar. İbn Atıyye, bu uyarıyı tefsir ederken şunu vurgular: İnsanın aklı, Allah'ın zatını idrak etme noktasında acze düşer ve duraklar. Mü'minler, Yüce Allah'ı O'nun vâcibü'l-vücûd oluşu ile tanırlar. Bu bağlamda Allah, kendi zatıyla kâim olup hiçbir varlığa muhtaç değildir; aksine, bütün varlıklar O'na muhtaçtır.[1156] Bu, İslâm kelâmında Allah'ın en temel

[1154] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/536-537.
[1155] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/313.
[1156] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/537.

sıfatlarından biri olan istiğnâ ilkesine işaret eder. Nitekim Kur'ân'da "فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ"[1157] buyurularak Allah'ın âlemlerden müstağnî olduğu açıkça ifade edilmiştir.

İbn Atıyye'nin değerlendirmesi, aynı zamanda aklın işlevini de belirginleştirmektedir. Akıl, Yüce Allah hakkında mahlûkatın niteliklerini çağrıştıran her türlü sıfatı nefyeder. Başka bir ifadeyle akıl, teşbih ve tecsime kapı aralayacak her türlü tasavvuru reddetmekle yükümlüdür. Böylelikle "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ"[1158] âyetinde ifadesini bulan mutlak tenzih ilkesi, aklın ulaşabileceği en yüksek mertebe olarak ortaya çıkar. Bu yaklaşım, İslâm düşüncesinde bilgi ile iman arasındaki dengeyi de yansıtır. İnsan aklı, Allah'ın zatını idrak etmekten âciz olsa da O'nun varlığını, birliğini, her şeyin O'na muhtaç olduğunu ve O'nun hiçbir şeye muhtaç olmadığını kavrayabilir. Dolayısıyla Allah'ın zatı bilinemezken, varlık üzerindeki deliller O'nun kudret ve vahdâniyetini bilmeye imkân tanır. Bu ise, iman için gerekli olan marifetullahın asgari sınırlarını belirler.

İbn Atıyye'ye göre Allah hakkında bilgi sahibi olmak demek, O'nun mahiyetini kavramak değil, var olduğunu ve eşsiz olduğunu bilmek demektir. Nitekim " وَلَمْ يَتَعَلَّقْ عِلْمُنَا بِأَكْثَرَ مِنَ الْوُجُودِ" "Bizim bilgimiz O'nun hakkında sadece var olduğuna ilişkindir, bunun ötesinde değildir." Yani: Allah'ın hakikati hakkında bildiğimiz tek şey, O'nun var olmasıdır; mahiyeti hakkında bilgimiz yoktur, diyerek insan idrakinin Allah hakkındaki erişiminin O'nun vücûdunu kabullenmekten öteye geçemeyeceğini ifade eder.[1159] Bu yaklaşım, Allah'ın "nasıl" olduğuna dair tasavvurlar geliştirmeyi reddeden tenzihî bir tavırdır. İbn Atıyye, Allah'ı nitelendirme konusunda olumsuzlama yöntemini öne çıkarır; zira beşerî zihnin eksik ve sınırlı malumatıyla Yüce Zât'ı kuşatmasının imkânsız olduğunu, bu nedenle O'nu en sağlam biçimde "muhal sıfatları nefyederek" tanıyabileceğimizi belirtir. Örneğin "Allah hakkında akıl, O'na uygun olmayan noksanlık ve yaratılmışlara özgü her türlü sıfatı ona nispet etmeyi reddeder" şeklindeki ifadesi,[1160] ilâhî zâtı eksiklik ve yaratılmışlık izlerinden tenzih ederek bilmenin, insan için en doğru yöntem olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Atıyye'nin tefsirinde Allah'ın tanınması meselesi, tevhid**,** tenzih ve istiğnâ ilkeleri etrafında şekillenmektedir. Ona göre insan aklı, Allah'ın mahiyetini kavramaktan âcizdir;

[1157] "*Şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir. (Kimseye muhtaç değildir, her şey ona muhtaçtır.)*" Âl-i İmrân 3/97.
[1158] "*O'na benzer hiçbir şey yoktur*." eş-Şûrâ 42/11.
[1159] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/330.
[1160] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/537.

ancak varlık, düzen ve kâinattaki deliller üzerinden O'nun varlığına, birliğine ve her türlü noksanlıktan uzak oluşuna ulaşabilir. İhlâs sûresi ise, özlü ve veciz üslubuyla bu hakikatleri özetleyerek Allah'ın benzeri olmayan, her şeyin kendisine muhtaç olduğu mutlak varlık olduğunu ortaya koyar. Böylece İbn Atıyye, Allah'ın tanınmasını mahiyete dair tasavvurlardan arındırıp, O'nu noksan sıfatlardan tenzih eden bir marifetullah anlayışı geliştirmiştir.

c. Allah'ın Vahdâniyyeti

İbn Atıyye tefsirinde Allah'ın vahdâniyyeti konusuna büyük önem vermiş ve Kur'ân'daki tevhid âyetlerini açıklarken kelâm ilminde geliştirilen aklî delillerden geniş ölçüde faydalanmıştır. Özellikle İslâm âlimlerince formüle edilen burhân-ı temânu' ve burhân-ı tevârüd gibi delilleri, ilgili âyetlerin tefsiri esnasında ayrıntılı bir şekilde ele alarak Allah'ın birliğini hem naklî hem aklî yönden temellendirmeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra, İbn Atıyye'nin tefsirinde vâcibü'l-vücûd kavramına dayanan felsefî delile de işaret eden ifadeler yer almaktadır.

ca. Burhân-ı Temânu'

Kur'ân'da Allah'ın vahdâniyyetine işaret eden en önemli delillerden biri burhân-ı temânu' delilidir. İbn Atıyye bu delile, üç âyette değinmektedir. İbn Atıyye, "قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُۥٓ اٰلِهَةٌ كَمَا يَقُوْلُوْنَ اِذاً لَّابْتَغَوْا اِلٰى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً"[1161] âyetinin, Kur'ân'ın aklî delillendirme yöntemine örnek teşkil eden bir pasaj olduğunu söyler. Âyetin yorumunda farklı görüşler nakledilmiştir. Said b. Cübeyr, Ebû Ali el-Fârisî, en-Nekkâş ve kelâmcıların önde gelenlerinden Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin de aralarında bulunduğu bir grup âlim, bu ifadenin "*O takdirde bu sözde ilahlar, Allah'ın mülkünü ifsad etmeye ve O'nun kudretine denk olmaya bir yol ararlardı.*" anlamına geldiğini belirtmiştir. Bu yorum, âyetin "burhân-ı temânu' diye bilinen delile işaret ettiğini göstermektedir. Nitekim aynı istidlal Enbiyâ sûresi 22. âyetle de desteklenmektedir.[1162]

İbn Atıyye, burada Yüce Allah ile beraber başka bir ilahın bulunmasının imkânsızlığını ortaya koyan bazı aklî delilleri özetlemektedir. Onun aktardığı üzere, el-Cüveynî ve diğer bazı kelâm âlimleri şöyle demiştir: Eğer iki ilah var kabul edilirse, bunlardan birinin bir

[1161] "*De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah'tan başka ilâhlar olsaydı onlar da arşın sahibine yakınlaşmak için yollar ararlardı.*" el-İsrâ 17/42.

[1162] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/458-459.

cismi hareketsiz kılmayı, diğerinin ise aynı cismi hareket ettirmeyi dilemesi aklen mümkündür. Bu durumda iki iradenin birlikte gerçekleşmesi imkânsızdır. İkisinin birden gerçekleşmemesi de imkânsızdır; çünkü bu takdirde cisim ne hareketli ne de hareketsiz olur ki bu, aklen imkânsızdır. Eğer iradelerden biri gerçekleşip diğeri gerçekleşmezse, iradesi geçersiz olan varlık, ilah olma vasfını kaybeder. Şayet "Onlar hiçbir zaman ihtilafa düşmeyecek şekilde mutabık olsunlar." denilirse, buna şu şekilde cevap verilir: İhtilaf etmeleri aklen mümkün olduğundan, aklen mümkün olan bir şeyin vuku bulması da mümkündür.

İbn Atıyye'nin zikrettiği ikinci delil ise şudur: İki ilahın varlığı kabul edilebilirse, üçüncü bir ilahın varlığı da imkân dâhiline girer; bu da sayı bakımından sonsuz bir çoğalmaya yol açar ki, bu durum aklen muhaldir. Üçüncü delil olarak ise, yaratılmışların en küçük bölünemez parçası "الجزء الذي لا يتجزأ" üzerinde sadece bir tek kudretin tasarrufu söz konusu olabilir. Bu parçaya birden fazla kudretin aynı anda tesiri aklen imkânsızdır. Diğer bütün parçalar için de aynı durum geçerlidir. Dolayısıyla her bir parçanın yaratımı, yalnızca bir yaratıcıya nispet edilebilir. Bu da ilahın tekliğini zorunlu kılar.[1163]

"لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلاّ اللَّهُ لَفَسَدَتا"[1164] İbn Atıyye, bu âyeti tefsir ederken delilin mantıkî boyutunu ayrıntılı biçimde açıklamaktadır. Ona göre, birden fazla ilâhın varlığı kabul edildiğinde, aralarında mutlaka irade farklılığı ve çatışma ortaya çıkacaktır. Mesela, bir varlığı hareket ettirmek isteyen bir ilâh ile aynı varlığı hareketsiz bırakmak isteyen diğer bir ilâh tasavvur edildiğinde, bu iki iradenin aynı anda gerçekleşmesi aklen imkânsızdır. Her ikisinin de gerçekleşmemesi de düşünülemez; zira bu durumda iki ilâh da acziyet içerisinde kalmış olur. Eğer yalnız birinin iradesi gerçekleşirse, diğerinin iradesi boşa çıkmış ve kendisi âciz kalmış olur ki, bu da ilâhlık sıfatıyla bağdaşmaz. Buna ilâveten, bir varlığın yokluktan varlığa çıkışı tek bir kudretin fiiline dayanır; aynı anda iki kudretin aynı fiile taalluk etmesi imkânsızdır. Bu nedenle, her bir varlıkta gerçekleşen yaratma fiili tek bir kudretin sonucu olmalıdır. Dolayısıyla hakikî yaratıcı ve mutlak kudret sahibi yalnızca bir tek ilâh olabilir.[1165]

[1163] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/459.

[1164] "*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu*." el-Enbiyâ 21/22.

[1165] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/78.

İbn Atıyye "وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنۡ إِلَٰهٍۚ"[1166] âyetini de benzer şekilde izah etmiştir.[1167] Sonuç olarak burhân-ı temânu‘ delili, İbn Atıyye'nin tefsirinde Allah'tan başka gerçek ilâh olamayacağını, zira ilâhların varlığı durumunda düzenin zorunlu olarak bozulacağını aklî bir kesinlikle ortaya koyan bir kanıt olarak sunulmuştur. İbn Atıyye, bu delili açıklarken el-Cüveynî gibi kelâmcıların izinden giderek, onların klasik örnek ve çıkarımlarını tefsirine aynen yansıtmıştır.

cb. Burhân-ı Tevârüd

Klasik kelâm literatüründe Allah'ın vahdâniyyetini temellendirmek üzere ileri sürülen delillerden biri de burhân-ı tevârüddür. Bu delil, evrende birden fazla ilahın varlığı kabul edildiğinde, bunların mutlak surette anlaşmak ve aynı iradeyi paylaşmak zorunda kalacaklarını öngörür. Ancak bu zorunluluk, onların iradelerinin bağımsız olmadığına ve kendi başlarına tasarruf edemediklerine işaret eder. Dolayısıyla böyle bir durumda söz konusu varlıklar ilah olma vasfını kaybeder. Zira "ittifak etmek" anlamındaki *tevârüd* kavramı, mecburiyet ve bağlılıkla beraber düşünüldüğünde, bu onların aczini ortaya koyar. Bu da ilahlık sıfatıyla çelişir.[1168] İbn Atıyye, birden fazla ilâh fikrine yönelik bir diğer aklî delil olarak burhân-ı tevârüdü de tefsirinde işlemiştir. İbn Atıyye yaratılmış herhangi bir parçanın aynı anda iki veya daha fazla kudretin tasarrufuna konu olmasının aklen imkânsız olduğunu söyler. İbn Atıyye "Farz edelim ki bu ilahlar hiçbir zaman irade çatışmasına düşmeden daima aynı şeyi istemektedirler; o halde problem ortadan kalkmış olmaz mı?" şeklindeki bir itirazın yalnızca zihinsel bir varsayımdan ibaret olduğunu söyler. Zira onların ihtilafa düşmesi aklen mümkündür ve aklen mümkün olan bir şeyin gerçekleşme ihtimali de vardır. Kaldı ki müşrikler, böyle bir ihtimali kabul ettiklerinde, kendi kabulleri onların aleyhine bir delil teşkil eder. Yani iki ilahın varlığını mümkün saydıklarında, beraberinde ihtilaf ihtimalini de kabul etmiş olurlar. Dolayısıyla bu durum, birden fazla ilah anlayışının içsel tutarsızlığını açıkça ortaya koymaktadır.[1169]

İbn Atıyye'nin burhân-ı tevârüd çerçevesinde yaptığı analiz, bir anlamda *"ilâhlar arası işbirliği mümkün müdür?"* sorusunu cevaplar. Eğer evrendeki düzeni birlikte yürüttükleri varsayılan birden çok tanrı olsaydı, ya her biri farklı bir yetki alanı paylaşmak zorunda

[1166] "*O'nunla beraber başka bir tanrı da yoktur*." el-Mü'minûn 23/91.
[1167] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/154.
[1168] Yusuf Şevki Yavuz, "Vahdâniyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/429.
[1169] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/154.

kalacak ya da aynı işleri birlikte yapmaya çalışacaklardı. İbn Atıyye'ye göre ikinci ihtimal, yani aynı fiilde ortaklık, anlamsızdır; bir fiil için tek bir irade ve kudret belirleyici olmalıdır. Aksi takdirde ilâhlardan biri gereksiz hale gelecek, fiilin vuku bulmasında herhangi bir rol oynayamayacaktır.[1170] Bu da o varlığın gerçek anlamda ilâh olmadığını, çünkü mutlak kudret sahibi olmadığını gösterecektir. Böylece burhân-ı tevârüd, "birden fazla mutlak kudret düşünüldüğünde, fiillerin taksim edilmesi veya ortak icra edilmesi zorunlu olur; her iki durumda da ulûhiyet kavramı zarar görür" şeklinde özetlenebilecek bir sonuca ulaşır. İbn Atıyye'nin tefsirinde bu delil, temânu' argümanını tamamlayan ikinci bir aklî ispat olarak, *tevhid* inancını desteklemektedir.

Sonuç olarak, İbn Atıyye'nin tefsiri boyunca Allah'ın vahdâniyyetine dair tutumu, naklî delilleri aklî çıkarımlarla destekleyen bir yaklaşım olarak özetlenebilir. O, Kur'ân'daki tevhid vurgusunu açıklarken bir yandan kelâmcıların geliştirdiği burhân-ı temânu' ve tevârüd gibi klasik delilleri ayrıntılı biçimde kullanmış diğer yandan da Allah'ın zatının mutlak tekliğini felsefî bir kavram olan vâcibü'l-vücûd çerçevesinde düşündüren ifadelere yer vermiştir.[1171] Bu yönüyle İbn Atıyye, tefsirinde Mâtürîdî ve Eş'arî gelenekteki tevhid akîdesini hem âyetlerin zâhirine hem de aklî düşünce prensiplerine dayanarak ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. Onun tefsirinde Allah'ın birliği, hem Kur'ân'ın nassıyla hem de aklın şahitliğiyle tasdik edilerek ortaya konulmaya çalışılmıştır.

d. Allah'ın Sıfatları ve Fiilleri

İbn Atıyye, Allah'ın zâtına ilişkin sıfatları Ehl-i sünnet çizgisinde ispat ederken, bu sıfatların Allah'a mahsus, ezelî kemal nitelikleri olduğunu vurgular. Örneğin Bakara sûresi 255. âyette geçen "el-Hayy" isminin Allah'ın zâtî bir sıfatı olduğunu açıkça belirtir. İbn Atıyye, "el-Hayy" isminin tefsirinde Taberî'nin farklı gruplardan naklettiği görüşlere temas eder. Ona göre bu konuda üç temel yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birinci görüş, Mu'tezile'nin temsil ettiği anlayıştır. Buna göre Yüce Allah "hayy"dır, ancak bu "hayat" ile kâim olması anlamına gelmez; O, zatının gereği olarak diridir. Başka bir ifadeyle, onların nazarında "hayat" Allah'a zâid, müstakil bir sıfat değildir. Bu yaklaşım, sıfatların hakikî varlığını reddetme eğiliminin bir yansımasıdır. Dolayısıyla Ehl-i sünnet âlimleri

[1170] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/78.
[1171] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/537.

nezdinde uzak durulması gereken bir görüştür. Zira bu anlayış, ilahî sıfatları iptal etmekte ve Allah'ın kadim sıfatlarını zâtıyla aynîleştirmektedir. İbn Atıyye bu görüşün makbul olmadığını söyleyerek görüşe katılmadığını belirtir.[1172] İkinci görüş, Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Buna göre Yüce Allah "hayy"dır ve bu dirilik, O'nun zâtına zâid, ancak zâtıyla kaim ezelî bir sıfattır. Bu sıfat, mahlûkâtın hayatı gibi hâdis ve sonradan var edilmiş bir mahiyette değildir. Aksine Allah'ın hayatı, kadim, ezelî ve baki bir hakikattir. Eş'arî ve Mâtürîdî gelenek bu görüşü sistematik şekilde savunmuş, böylece hem sıfatların inkârına hem de mahlûka benzetilmesine kapı aralamayan bir yol tutmuştur. Üçüncü görüş ise selef âlimlerinin tefvîz anlayışını yansıtır. Buna göre Yüce Allah kendisini "hayy" olarak vasfetmiştir. Mü'minler bu vasfı tasdik eder, mahiyetine dair teferruata girmezler. Bu yaklaşım, sıfatı kabul etmekle birlikte, onun nasıllığına dair tartışmalardan uzak durmayı gerekli görür. Böylece sıfatların varlığı korunmakta, aynı zamanda teşbih ve tecsim ihtimalinden sakınılmaktadır.[1173] İbn Atıyye bu yaklaşımın lafza takılıp kalma tehlikesine dikkat çeker. Zira lafzı kabul edip tamamen tefvîz etmek, avam nazarında yanlış anlaşılmalara yol açabilir. Bu nedenle çoğunluk âlimlere göre bu tür sıfat ifadeleri dil kuralları çerçevesinde yorumlanmalıdır.[1174]

İbn Atıyye, müteşâbih sıfatlar denilen ve teşbihe açık ifadeler içeren nasları tefsir ederken, sıkı bir tenzih prensibiyle hareket eder. Allah'ın "yed (el), vech (yüz), ayn (göz), istivâ" gibi sıfatları hakkında mecazî ve aklî tevillere başvurur. Ona göre bu tür ifadelerin zâhirine takılmak, Allah'ı haşa cisim gibi tasavvur etmeye yol açar ki bu, Tevhid inancıyla bağdaşmaz. İbn Atıyye'ye göre Yüce Allah cisim değildir. Organ ve uzuv sahibi bulunmaktan, mahlûkata benzemekten, keyfiyetinin bilinebilir olmasından, herhangi bir mekânda yer tutmaktan ve cevherler gibi yönlere tahsis edilmekten münezzehtir. O'nun hakkında sonradan meydana gelen (hâdis) sıfatların vârid olması da mümkün değildir. Bu bağlamda Kur'ân'da yer alan "بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ",[1175] "لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ",[1176] "عَمِلَتْ أَيْدِينَا",[1177] يَدُ اللَّهِ"

[1172] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/340.
[1173] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/340.
[1174] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/215.
[1175] el-Mâide 5/64.
[1176] Sâd 38/75.
[1177] Yâsîn, 36/71.

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا " ve [1181]"فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا" [1180]"تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا" [1179]"لِتُصْنَعَ عَلى عَيْنِي" [1178]"فَوْقَ أَيْدِيهِمْ وَجْهَهُ"[1182] gibi âyetler etrafında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.[1183]

Şa'bî, İbnü'l-Müseyyeb ve Süfyân gibi bir grup âlim bu tür nasların tefsire konu edilmemesi gerektiğini, olduğu gibi okunup Allah'ın bildirdiği şekliyle iman edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Ancak İbn Atıyye, bu yaklaşımın mahzurlu olduğunu belirtir. Çünkü bu görüşü benimseyenler, aslında ittifakla bu ifadelerin Arap dilinde zahirî manalarıyla alınamayacağını kabul etmektedirler. Dolayısıyla bu noktada fiilen bir te'vil yapılmış olmaktadır. Ardından tamamen susmak ise halkın yanlış tasavvurlara kapılmasına, avamın zihninde teşbih ve tecsim algılarının doğmasına sebebiyet verebilir.

Cumhur-u ulemâya göre ise, bu tür naslar Arap dilinin mecaz, istiare ve edebî ifade biçimleri çerçevesinde anlaşılmalıdır. Buna göre "ayn – göz ve gözler" Allah'ın ilim ve idrakini ifade eder. Arapçada "filan kişi falanın gözü önündedir" denildiğinde, onun iş ve hâllerinin gözetim altında tutulduğu kastedilir. "Vech –yüz" ifadesi Allah'ın zâtını ve zatî sıfatlarını anlatır. "Yed –el, iki el, eller" kavramları ise bağlama göre kudret, nimet veya mülk ve tasarruf anlamlarına gelebilir. Mesela Araplar "لَا يَدَ لِي بِكَذَا" "buna gücüm yetmez" dediklerinde kudreti kastederler. "يَدُ فُلَانٍ عَلَى أَرْضِهِ" "falancanın eli kendi toprağı üzerindedir. Yani o toprağın sahibidir ifadesi mülk ve tasarrufu, "لِفُلَانٍ عِنْدَ فُلَانٍ يَدٌ" "falancanın falan üzerinde eli vardır" sözü ise nimet ve ihsanı ifade eder. Yani ona bir iyilik yapmıştır, anlamında kullanılır. Kur'ân'da bu tür ifadelerin "el", "eller" ve "iki el" kalıbıyla zikredilmesi, Arap dilinin fesahatı, vecizliği ve zengin ifade imkânlarının bir yansımasıdır. Bu yaklaşım, el-Cüveynî başta olmak üzere pek çok usûl ve kelâm âlimi tarafından benimsenmiştir.[1184]

Bunun yanında İbnü't-Tayyib el-Bâkıllânî gibi bazı âlimler bu tür naslarda geçen vasıfların Allah'ın zâtına zâid, kadim ve sabit sıfatlar olduğunu, ancak teşbih ve tahdid olmaksızın kabul edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Yani selef âlimleri okunur, iman edilir, fakat hiçbir şekilde yorum yapılmaz, dillendirilmeyip tamamen Allah'a havale edilir derken Bâkıllânî, bu lafızların işaret ettiği şey, Allah'ın zâtına zâid kadim sıfatlardır,

[1178] el-Feth 48/10.
[1179] Tâhâ 20/39.
[1180] el-Kamer 54/14.
[1181] et-Tûr 52/48.
[1182] el-Kasas 27/88.
[1183] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/215.
[1184] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/215.

diyerek sadece susmakla yetinmez; sıfatların varlığını da vurgular. İbn Atıyye'nin tercihi ise, "بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ" ifadesinin, Allah'ın kullarına yönelik genel ve kesintisiz in'âmını ifade eden bir mecaz olduğudur. Bu yorum hem Arap dilinin belâgatıyla uyumlu, hem de ilâhî sıfatlar konusunda teşbihi reddeden Ehl-i sünnet çizgisine uygun bir yaklaşımdır.[1185]

Benzer şekilde, "vechullah - Allah'ın yüzü" tabirini de lafzî manada yüz organı olarak düşünmez. "كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاّ وَجْهَهُ"[1186] ifadesi, klasik müfessirler arasında farklı şekillerde yorumlanmıştır. Taberî, el-Cüveynî gibi bir grup âlim burada geçen "vech" lafzını Allah'ın zâtı olarak tefsir etmişlerdir. Buna göre âyetin anlamı, *"Her şey helâk olacak, yalnızca Allah'ın zâtı bâki kalacaktır"* şeklindedir. Zeccâc da benzer bir yorumda bulunarak "إِلاّ وَجْهَهُ" ifadesini "إِلَّا إِيَّاهُ" "ancak O'nun kendisi" şeklinde açıklamıştır. Bu yaklaşımda lafız, doğrudan Allah'ın zatını kastetmekte ve Allah'ın bekâsının mutlaklığı vurgulanmaktadır. Süfyân es-Sevrî ise bu ifadeyi daha farklı bir perspektiften ele almıştır. Ona göre "إِلاّ وَجْهَهُ" ifadesi, Allah'ın zâtına yöneltilen, O'nun rızası gözetilerek yapılan ameller anlamına gelmektedir. Yani bâki kalacak olan, Allah'ın zatına yönelen niyetler ve ihlâs ile O'nun rızası için yapılan salih işlerdir. Bu yorum Arap dilinde de karşılık bulmaktadır. Sonuç itibarıyla "إِلاّ وَجْهَهُ" ifadesi, müfessirler tarafından hem doğrudan Allah'ın zâtı hem de O'nun zâtına yönelen ihlâslı ameller şeklinde yorumlanmıştır. İbn Atıyye bu iki yorumun da Arap dilinin ifade imkânlarıyla bağdaştığını aktarmış; fakat özellikle lafzın Allah'ın zâtına işaret ettiği yönündeki açıklamayı öne çıkarmıştır.[1187]

"İstivâ" sıfatı hakkında İbn Atıyye'nin yaklaşımı, teşbihi reddedip kudret manasını esas almaktır. "ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ"[1188] âyetindeki "istivâ" kelimesinin, müfessirler arasında farklı şekillerde yorumlandığını söyler. Bir grup âlim, bu kelimeyi "Allah Arş üzerine yükseldi, ancak keyfiyet ve sınırlama olmaksızın" şeklinde açıklamışlardır. Taberî'nin tercih ettiği bu görüşe göre "istivâ", Allah'ın emrinin, kudretinin ve hâkimiyetinin yüceliğini ifade etmektedir. İbn Keysân ise "istivâ"yı "sema'ya yöneldi" anlamında değerlendirmiştir. İbn Atıyye bu yorumu, "yani Allah semâyı yaratmış ve meydana getirmiştir" şeklinde tevil ederek açıklığa kavuşturur. Bazı âlimler, "istivâ" kelimesinin "işini kemale erdirdi" anlamına geldiğini, yani "Allah'ın yaratma fiilini tamamladığını" ifade ettiğini belirtmişlerdir. Ancak İbn Atıyye, bu yorumun lafız açısından problemli olduğunu

[1185] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/215.
[1186] "*O'nun zatından başka her şey yok olacaktır*." el-Kasas 28/88.
[1187] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/304.
[1188] "*Sonra göğe istivâ etti*." el-Bakara 2/29.

kaydeder. Taberî'nin nakline göre bazı müfessirler bu kelimeyi "Allah yöneldi." şeklinde açıklamış, fakat bu izah da zayıf görülmüştür. Yine bazıları, "istivâ eden şeyin kendisinin duman olduğu" görüşünü ileri sürmüşlerse de, bu yorum âyetin üslup bütünlüğüyle bağdaşmadığı için reddedilmiştir. İbn Atıyye'ye göre bu tür âyetlerin tefsirinde temel kaide, Yüce Allah'ı nakil dışı te'vilden, hâdis sıfatlardan ve mahlûkata benzetilmekten yani teşbih ve tecsimden uzak tutmaktır. Buna göre "istivâ", Allah'ın kudret ve saltanatının kemalini ifade eder; asla mekâna yerleşme yahut mahlûkatın oturuşuna benzer bir keyfiyet anlamına gelmez.[1189]

İbn Atıyye, Allah'ın ilim, irade, kudret, sem', basar, kelâm gibi diğer subûtî sıfatlarını da O'nun zâtına nisbet eder. Özellikle ilim sıfatı konusunda, Allah'ın bilgisinin her şeyi kuşattığını ve bölünmez bir bütün olduğunu vurgular. "لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ"[1190] ifadesinde kastedilen doğrudan Allah'ın zâtî ilmi değil, bu ilmin taalluk ettiği malûmattır. Zira ilâhî ilim, zâtî bir sıfat olup tecezzi etmez ve bölünmez; insanın bilgisi ise yalnızca Allah'ın dilediği kadarını kuşatabilir, diyerek bilgi edinme süreçlerinin beşerî idrakimize göre parçalara ayrılabileceğini; fakat Allah'ın ezelî ilminin küllî ve değişmez olduğunu aklen izah eder. İbn Atıyye'ye göre âyetin anlamı: "İnsanların hiçbir kimseye ait bir bilgisi yoktur; ancak Allah'ın dilemesiyle, kullarına öğrettiği kadarını bilirler." Bu ifade hem Allah'ın ilminin mutlaklığını hem de insan bilgisinin sınırlılığını ortaya koyar. Böylece kulların elde ettiği her bilginin, ilâhî iradenin bir tezahürü olduğu vurgulanmış olmaktadır.[1191]

İbn Atıyye aynı şekilde "الْعَلِيُّ" ve "الْعَظِيمُ" gibi esmâ-i hüsnâya dayanan sıfatları da tevhid ilkesi çerçevesinde te'vil eder. Âyetü'l-Kürsî'nin sonunda yer alan "الْعَلِيُّ" ve "الْعَظِيمُ" isimleri, Allah'ın yüceliğini ve azametini ifade eden kelimelerdir. İbn Atıyye bu kavramları tefsir ederken özellikle teşbih ve tecsim anlayışına kapı aralayabilecek yorumları reddetmiştir. "الْعَلِيُّ" isminin anlamı, Allah'ın mekân bakımından mahlûkatın üzerinde bulunması değildir. Zira Yüce Allah mekân, cihet ve tehayyüzden münezzehtir. Bu isim, Allah'ın şeref, kudret ve makam bakımından yüceliğini ifade eder. Nitekim Taberî bazı kimselerden: "Allah mahlûklarının üzerinde, onların mekânından daha yüksek bir yerde bulunur." şeklinde rivâyetler aktarmışsa da İbn Atıyye bu görüşü "cahil

[1189] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/115.
[1190] "*O'nun ilminden hiçbir şeyi kuşatamazlar*." el-Bakara 2/255.
[1191] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/341.

mücessimelerin sözü" olarak nitelendirmiş ve zikredilmesinin dahi uygun olmadığını belirtmiştir. "الْعَظِيمُ" ismi ise Allah'ın azamet ve kudret bakımından yüce oluşunu ifade eder. Bu büyüklük, cisimlerin büyüklüğü anlamında değildir. Bazı âlimler "الْعَظِيمُ" kelimesinin "muazzam – yüceltilen" anlamında olduğunu, bir nevi mahlûkların Allah'ı yüceltmesiyle bu ismin anlam kazandığını söylemişlerdir. Ancak bu yorum eksik bulunmuştur. Zira eğer "الْعَظِيمُ" yalnızca mahlûkun yüceltmesine bağlı olsaydı, yaratılıştan önce ve mahlûklar yok edildikten sonra Allah'ın "Azîm" olmaması gerekirdi. Hâlbuki Allah ezelî ve ebedî olarak "Azîm"dir. Dolayısıyla İbn Atıyye'nin benimsediği anlayışa göre "الْعَظِيمُ", Allah'ın zatında bizzat mevcut olan azameti ve kudreti ifade eder; mahlûkun ona yönelttiği tazime bağlı değildir. Dolayısıyla İbn Atıyye'ye göre Allah'ın azameti, başkalarının O'nu yüceltmesine bağlı olmayıp zâtî bir kemâldir.[1192]

İbn Atıyye'nin kelâm sıfatı konusundaki izahları da Ehl-i sünnet inancına paraleldir. " وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكْلِيماً"[1193] âyetinin Hz. Mûsâ'nın diğer peygamberlerden farklı olarak sahip olduğu özel bir ayrıcalığa işaret ettiğini söyler. Yüce Allah, Hz. Mûsâ'yı doğrudan kelâmıyla şereflendirmiş ve bu vasıfla onu "Kelîmullah" kılmıştır. Âyette fiilin mastar olan "تَكْلِيماً" kelimesiyle pekiştirilmesi, söz konusu fiilin gerçek anlamda vuku bulduğunu, mecaz veya istiare türü bir kullanım olmadığını ortaya koymaktadır. Zira Arap dilinde masdarın bu şekilde kullanımı, fiilin tahkikini ve hakikî oluşunu ifade eder. Masdarın kullanımı, fiilin hakikati ve kesinliği içindir. Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşması, keyfiyet ve sınırlama olmaksızın**,** hudûs, harf ve ses tasavvurundan uzak bir şekilde gerçekleşmiştir. İlimde derinleşmiş âlimlerin benimsediği görüşe göre, Allah'ın kelâmı zâtında kâim olan ezelî bir mânadır. Yüce Allah, Hz. Mûsâ'ya veya Hz. Cebrâil'e özel bir işitme idraki yaratmış, böylece ilâhî kelâm bu idrak vasıtasıyla tecellî etmiştir. Bu yaklaşım, Allah'ın zatı ve sıfatları hakkındaki genel Ehl-i sünnet prensibiyle uyumludur. İbn Atıyye: "Allah vardır, ancak mahlûkat gibi değildir; bilinir, fakat bilinenler gibi değildir. Aynı şekilde O'nun kelâmı da mahlûkatın kelâmına benzemez." diyerek ilahî kelâmın mahiyetçe bambaşka olduğunu ifade eder. Bu açıklama, kelâm-ı nefsî doktrinine işaret eder ki, İbn Atıyye bu noktada Eş'arî ve Mâtürîdî çizgiyi takip etmektedir. Nitekim müfessir, bazı kıssa rivâyetlerinde geçen "Hz. Musa'nın işittiği ilahî ses gök gürültüsüne benzer şiddetli bir sesti" gibi ifadeleri de asılsız ve temelsiz bulur. Sonuç olarak Kur'ân ve ilahî kelâmın

[1192] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/342.
[1193] "*Ve Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu*." en-Nisâ 4/164.

yaratılmış olmadığı, Allah'ın ezelî sıfatı olduğu yönündeki Ehl-i Sünnet inancını tefsirinde teyit ettiği görülmektedir.[1194]

Özetlemek gerekirse İbn Atıyye'nin Allah'ın sıfatlarına dair yaklaşımı, Ehl-i sünnet'in tenzih ve tevhîd ilkeleriyle uyumlu bir çizgide şekillenmektedir. Ehl-i sünnet âlimlerine göre ilâhî sıfatlar, Allah'ın zâtının ne aynısı ne de gayrısı olarak kabul edilmekte; bu yaklaşımla hem sıfatların hakikî varlığı korunmakta hem de tevhîd ilkesi muhafaza edilmektedir. İbn Atıyye de bu çerçevede, Allah'a nispet edilen zâtî ve sübûtî sıfatları, zâta kaim, ezelî ve kemal ifade eden nitelikler olarak benimser. Buna karşılık Mu'tezile, "taaddüd-i kudemâ" endişesiyle sübûtî sıfatları kabul etmemiştir. Onlara göre Allah'ın alîm, kadîr veya hayy oluşu, bizzat ilâhî zâtın gereği olarak anlaşılmalıdır. İbn Atıyye, sıfatların hakikî anlamlarını zâta ircâ eden bu yaklaşıımı eleştirmiştir. Müteşâbih sıfatlar konusunda ise İbn Atıyye, teşbih ve tecsime kesin biçimde karşı çıkmış; bu tür ifadelerin lafzî zâhirine takılıp Allah'ı mahlûkata benzeten yorumları reddetmiştir. Bu yönüyle İbn Atıyye'nin sıfat anlayışı, Ehl-i sünnet kelâm geleneğinin dengeli ve sistematik çizgisiyle örtüşmektedir.

İbn Atıyye Allah'ın fiilleri konusunu, kudret, tekvîn ve kader bağlamlarında ele alarak açıklar. Müfessir, her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu, O'nun bütün mahlûkatı yoktan var ettiğini güçlü bir biçimde vurgular. İbn Atıyye, tefsirinde "قَضَى" fiilinin anlam alanına dikkat çekmiş ve bu fiilin Arap dilinde iki temel kullanıma sahip olduğunu belirtmiştir. Bunlardan ilki "قَدَّرَ" yani "takdir etti, ölçüsünü belirledi" manasıdır. İkincisi ise "أَمْضَى" yani "icra etti, yürürlüğe koydu" anlamıdır. Ona göre "وَإِذا قَضى أَمْراً"[1195] âyetinde her iki anlam da geçerli kabul edilebilir. Bu bağlamda İbn Atıyye, kelimenin tefsirini doğrudan itikadî tartışmalara bağlayarak, Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki farklı yaklaşımları ortaya koymaktadır. Ehl-i sünnete göre, "قَضَى" kelimesi hem ezelde takdir etmek hem de zamanı geldiğinde onu icra etmek şeklinde iki yönlü bir anlam taşır. Yani Yüce Allah, ezelde bütün varlıkların mahiyetini ve kaderini belirlemiş, ardından yaratma sürecinde bunu fiilen gerçekleştirmiştir. Bu yaklaşım, Ehl-i sünnetin kader anlayışıyla uyumludur; çünkü onlara göre kader, Allah'ın ezelî ilmi ve iradesiyle önceden belirlenmiş olup, mahlûkat âleminde fiilî olarak ortaya çıkışı da yine O'nun kudreti ve yaratmasıyladır.[1196]

[1194] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/137.
[1195] "*Bir şeyin olmasını dilediğinde…*" el-Bakara 2/117.
[1196] Bilgin, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 268.

Buna mukabil Mu‘tezile, kaderin ezelde değil, yaratma anında tahakkuk ettiğini savunmuştur. Onlara göre "قَضَى" fiili yalnızca “icra etmek, meydana getirmek” anlamına gelir. Dolayısıyla Allah, fiillerin önceden ezelde belirleyicisi değildir; yalnızca yaratma ve var etme sürecinde onları icra eder.[1197]

"وَإِذا قَضى أَمْراً فَإِنَّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" Kur’ân’da birçok yerde geçen bu vb. âyetler, Allah’ın yaratma fiilinin mahiyetini son derece veciz biçimde ortaya koymaktadır. Bu ifadede özellikle "يَقُولُ" fiilinin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda dilciler ve müfessirler arasında tartışmalar meydana gelmiştir. Ebû Ali el-Fârisî, söz konusu âyeti ele alırken şu temel soruyu gündeme getirmektedir: “Henüz mevcut olmayan (yok olan) bir şeye hitap etmek, ona ‘Ol!’ demek aklen mümkün müdür?” Ona göre, lafzın ilk bakışta doğrudan ifade ettiği anlam, Allah’ın yok olan bir varlığa hitapta bulunmasıdır. Ancak bu durum, aklî bakımdan problemli görünmektedir. Çünkü yokluk, hitabı kabul edemez; henüz var olmayan bir şeye emir vermek imkânsızdır. Bu problemi çözmek için Ebû Ali, "يقول" fiilinin yalnızca hakiki anlamda konuşma ve hitap ile sınırlı olmadığını, Arap dilinde geniş bir mecaz kullanımına sahip bulunduğunu vurgular. Ona göre "يقول" kelimesi, bazı durumlarda ne konuşma ne zan ne de inanç manasına gelir; bilakis olayların tabii akışını ve ortaya çıkışını ifade eden bir mecazdır. Nitekim Arap şiirinden örnekler zikrederek istişhâdda bulunur. "قَدْ قَالَتِ الأَنْسَاعُ لِلْبَطْنِ الْحَقُّ" “Kayışlar karna: ‘(artık) gerçek budur’ dedi.” Yani açlık ve ihtiyaç o kadar şiddetlendi ki karna bağlanan kayışlar artık gerçeği söyledi. Bu örnekde "قَالَ" kelimesi hakiki manada “söz söylemek” değil, bir durumun tabii sonucu olarak mecazî bir ifade tarzıdır. Dolayısıyla Ebû Ali el-Fârisî’ye göre âyette geçen " يَقُولُ لَهُ كُنْ" ifadesi, yokluğa hakiki bir hitap olmayıp, mecaz yoluyla Allah’ın yaratma fiilinin sürat ve kesinliğini anlatmaktadır. Yani Allah bir şeyi dilediğinde, O’nun kudret ve iradesiyle o şey derhal varlık sahasına çıkar. Bu, insan zihninin kavrayabileceği bir üslup içinde sanki “Allah yok olana ‘Ol!’ der, o da olur” şeklinde ifade edilmiştir; fakat gerçekte bu bir yaratma fiilinin mecazî ifadesidir. Sonuç olarak, Ebû Ali el-Fârisî, "كُنْ" kelimesinin lafız itibariyle emir kipinde olmasına rağmen, mana itibariyle emir değil, haber niteliğinde olduğunu savunur. Böylece hem nahivsel hem de kelâmî açıdan “yok olana emir” problemini çözmekte, ifadeyi mecazî bir dil kullanımı olarak

[1197] İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2001, 1/201-202.

değerlendirmektedir.[1198] İbn Atıyye, Ebû Ali el-Fârisî'nin Mu'tezile mezhebine göre yanlış bir açıklamada bulunduğunu söyleyerek onun görüşünü reddeder.[1199]

İbn Atıyye, "كُنْ فَيَكُونُ" ifadesinin tefsirinde meselenin itikadî boyutunu özetleyerek şu esaslara işaret eder: Yüce Allah ezelden beri, yok olan şeylere onların var olma şartına bağlı olarak emreden; kudreti, her ne kadar kudretin taalluk ettiği şeyler sonradan meydana gelse de, ezelî olan; ilmi, her ne kadar ilmin konusu olan bilgiler daha sonra vuku bulsa da kadîm olandır. Bu nedenle âyetteki ifadelerden gelecek zamana delâlet eden bütün unsurlar, mahlûkat açısından değerlendirilmelidir. Zira yaratılmış varlıklar, yokluktan sonra varlık sahasına çıkmaktadır. Buna karşılık Allah'a nispet edilen ilim, kudret ve emir ezelden beri mevcut olup kadîm sıfatlardır.[1200]

İbn Atıyye müfessirlerden bir kısmının âyette geçen "قَضى" kelimesini, "Allah'ın yaratma ve icat anında icra etmesi" anlamında yorumladıklarını söyler. Bu yoruma göre, varlıkların kendileri için tayin edilen vakitlerde ortaya çıkarılması, sanki onlara "كُنْ" denilmesi gibidir. İbn Atıyye, bu yaklaşımı naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapar: Bütün bu açıklamalar netice itibariyle Mu'tezile'nin görüşleriyle örtüşmektedir. Zira Mu'tezile'ye göre "كُنْ" ifadesi, yaratma anında ortaya çıkan fiili temsil etmektedir. Hâlbuki "كُنْ" kelimesinin ifade ettiği hakiki mana, Allah'ın zâtında kadîm olan bir emir ve kudretin göstergesidir.[1201] İbn Atıyye, Allah'ın fiilleriyle ilgili tartışmaları kudret, tekvîn ve kader bağlamında ele alarak, Ehl-i sünnetin çizgisini teyit ettiği görülmektedir. Ona göre Yüce Allah, bütün mahlûkatı yoktan var eden mutlak yaratıcıdır ve "قَضى" fiili hem ezelde takdir hem de zamanı gelince icra etme anlamını içermektedir. Bu anlayış, kaderin ezelde Allah'ın ilmi ve iradesiyle belirlenip, fiil anında kudretiyle gerçekleştiğini ifade eden Ehl-i sünnet yaklaşımıyla tam bir uyum göstermektedir.

2. Din, İman ve İmtihan Anlayışı

a. Din Anlayışı

İbn Atıyye klasik Ehl-i sünnet çizgisinde yetişmiş bir Mâlikî-Eş'arî âlimi olarak, din bilgisinin kaynaklarında vahyin otoritesini esas almakla birlikte aklın ve ilmin rehberliğine de yer verir. Nitekim kendi ifadesiyle tefsirinde selefin nakillerini aktarmış,

[1198] Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/203-204.
[1199] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/202.
[1200] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/202.
[1201] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/202.

ancak bunları dil, gramer ve mantık kurallarıyla inceleyerek değerlendirmiştir. İbn Atıyye, eserinin girişinde ilmi birikimin tüm dallarının Kur'ân'ı anlamak için seferber edilmesi gerektiğini belirtir. Kur'ân**,** ancak kendisinde yer alan bütün ilimlerin bu sahada seferber edilmesiyle tefsir edilebilir, diyerek dil, fıkıh, kırâat, akıl yürütme gibi her yöntemin vahyin doğru anlaşılmasına hizmetkâr kılındığını vurgular.[1202] Bu yaklaşım, Mâtürîdî'nin din bilgisini "sem'î ve aklî bilgi" temeline oturtan epistemolojisiyle paralellik arz eder. Gerçekten de Mâtürîdî, dinî hakikatlerin akıl yoluyla kavranabileceğini, Allah'ın insana verdiği aklın vahyi anlama ve ispat etmede vazgeçilmez bir araç olduğunu ileri sürmüştür.[1203] İbn Atıyye de pratiğe dönük bir biçimde nakil-akıl dengesini gözetir. Mesela batıni-te'vîlci yorumlara karşı Kur'ân'ın zâhirini ve Arap dilinin kurallarını savunur. Tefsirinde "ilim ehli tarafından güvenilir kabul edilen âlimlerden" nakiller aktarırken, eğer onların ifadelerinde aşırı yorum veya bid'at ehlinin eğilimlerine benzer bir unsur görürse buna dikkat çeker ve okuru uyarır.[1204] Böylece İbn Atıyye, dinin anlaşılmasında sünnet ve sahâbe tefsirlerine dayanan naklî yöntemi, aklın ve dil bilgisinin denetiminden geçirerek kullanmıştır. Bu yönüyle onun epistemolojisi, Mâtürîdî'nin daha teorik düzlemde dile getirdiği *"akıl-vahiy uyumu"* ilkesinin, uygulamadaki karşılığı gibidir. Ancak aralarında nüans da vardır: İbn Atıyye, Eş'arî gelenekten gelmesi hasebiyle, insanın hidâyete erişmesinde akıldan çok ilahî iradenin belirleyiciliğine vurgu yapar. Nitekim "وَٱللَّهُ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ"[1205] âyetini tefsir ederken bu beyanının, Mu'tezile'ye reddiye olduğunu söyler. Onlar, kulun kendi kendine hidâyet etme yetkisini elinde bulundurduğunu iddia etmektedirler. İbn Atıyye ise, kulun hidâyete ermesinin doğrudan kendi gücüyle değil, Allah'ın dilediğine verdiği lütuf ve tevfîk ile mümkün olduğunu vurgular.[1206] Bu ifade, hidâyetin nihai kaynağının Allah olduğunu açıkça ortaya koyar. Mâtürîdî akîdede hidâyetin kaynağı ilâhî irade olarak görülmekle birlikte, insanın aklî çabayla iman hakikatlerini idrak etme yükümlülüğü dinin kurucu unsurlarından biri kabul edilir.[1207] İbn Atıyye ise Eşarî gelenekten geldiği için metodunda, aklı aktif biçimde kullanmakla birlikte, hidâyetin gerçekleşmesini doğrudan doğruya Allah'ın lütfuna bağlama eğilimindedir. Özetle, İbn Atıyye'de dinî

[1202] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/35.
[1203] Bilgin, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 221.
[1204] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/34.
[1205] "*Allah dilediğini doğru yola iletir.*" el-Bakara 2/213.
[1206] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/287.
[1207] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 1/564.

bilginin kaynağı, belirleyici otorite olarak vahyin esas alındığı; aklın ise bu vahyi anlamlandırma ve savunma işlevi gördüğü bir metodolojik çerçeveye dayanmaktadır. Bu yaklaşım, rivâyet ile dirâyetin imtizacı sayesinde ortaya konmuş olup hem selefin mirasına bağlı hem de güncel itikadî meselelere cevap vermeyi amaçlayan bir din anlayışını yansıtır.

İbn Atıyye, tefsirinde Allah'ın fiillerinde hikmet ve gaye bulunduğuna sıkça vurgu yapar. Ona göre, Yüce Allah'ın yaratması bir rastlantı ve abes değil, bilakis belirli bir maksat ve hikmete bağlı olarak gerçekleşmektedir. Kur'ân'da sıkça tekrar eden "بِٱلْحَقِّ" (hak ile, bir gerçek ve amaç üzere) ifadesi, bu yaklaşımın temel dayanaklarından biridir. İbn Atıyye, bu ifadeyi tefsir ederken, yaratılışın güzellik, yerindelik ve hikmet üzere gerçekleştiğini belirtir. "Hak ile" ifadesi, Allah'ın yaratmasının faydasız, başıboş ve hikmetsiz olmadığını; aksine, fayda, maslahat ve ibret gibi ulvî gayeler taşıdığını ifade eder.

Nitekim "مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى"[1208] âyetini açıklarken İbn Atıyye, yaratılışın hikmet ve gayeye dayandığını vurgular. Bu bağlamda insanlara şöyle hitap eder: "Ey insanlar! Uyanın ve sizin için ne murad edildiğine, hangi gaye ile yaratıldığınıza dikkat kesilin. Ona göre " بِٱلْحَقِّ" "yerli yerince" ifadesi, yaratılışın olması gereken şekilde, hikmetli ve güzel bir biçimde gerçekleştiğini, bu yaratılışın vuku bulması vacip olan bir şekilde yaratıldığını ifade eder.[1209]

İbn Atıyye'ye göre, Kur'ân'da geçen diğer "بِٱلْحَقِّ" ifadeleri de benzer şekilde yorumlanmalı ve yaratılışın oyun, eğlence ve abeslikten uzak olduğu bilinmelidir.[1210] Yüce Allah bu yaratılışla, kullarının kendisini tanımalarını, O'na sürekli ibadet etmelerini, ibret almalarını ve rızık gibi çeşitli faydalar ve daha başka hikmetleri murad etmektedir.[1211] Yüce Allah'ın "Ancak hak ile" ifadesinin anlamı, vuku bulması gereken, yerinde ve güzel olan bir vaciplik üzere yaratılmış olmasıdır. Yani bu yaratılış, hikmet ve maslahat gereği, olması gerektiği şekilde gerçekleşmiştir.[1212] Dolayısıyla yaratılışın "hak üzere" oluşu, hem varoluşun anlamına hem de kulların sorumluluğuna işaret eder.

[1208] "*Gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri şüphesiz yerli yerince ve belli bir süre için yarattık.*" el-Ahkâf 46/3.
[1209] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/91.
[1210] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/106.
[1211] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/329-330.
[1212] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/91.

İbn Atıyye, ilgili âyetlerde geçen "إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى" "*belirli bir vakte kadar"* ifadesini de bu bağlamda yorumlar. Ona göre bu ifade, "Âlemin yapısının bozulacağı zamanı önceden takdir ettik ve bu vakti onun son bulma süresi kıldık" anlamındadır. Bu da kıyamet gününe işarettir.[1213] Böylece İbn Atıyye, yaratılışın bir başlangıcı olduğu gibi bir sonunun da bulunduğunu, bu sonun da âhiret fikrini zorunlu kıldığını belirtir. Ayrıca insanların boş yere yaratılmadığını, aksine ilahî bir maksada mebni olarak var edildiklerini açıkça ifade eder. Aynı yorumda, insanların boş yere yaratılmadığı, bilakis ilahî bir maksada mebni olarak var edildikleri vurgulanır. Bu bakış açısı Eş'ârî ile Mâtürîdî'nin hikmet anlayışının örtüştüğünü gösterir.

Bu yaklaşım, Allah'ın tüm fiillerinin güzel ve yerli yerinde olduğu inancını yansıtır. İbn Atıyye'ye göre kâinatın yaratılışı bir gaye üzere olup, belirlenmiş bir sona (ecel-i müsemma, yani kıyamete) doğru ilerlemektedir; bu da âhiret fikrinin zorunluluğuna işaret eder. Nitekim ilgili tefsirde *"belirli bir vakte kadar"* ifadesini *"*Bu âlemin yapısının bozulacağı vakti önceden takdir etmemiz ve o zamanı bir son bulma vadesi kılmamızdır. İşte bu da kıyamet günüdür, diyerek açıklar.[1214] Bu yaklaşım, İbn Atıyye'nin genel olarak Allah'ın fiillerinin tümünde yerli yerindelik, güzellik ve maslahat bulunduğu inancını yansıtır. Bu yönüyle onun görüşü, Eş'arî ve Mâtürîdî geleneklerinin hikmet merkezli anlayışıyla örtüşmektedir.

İbn Atıyye, hikmet kavramını âyetlerin bağlamı içinde anlamaya önem verir. Yani Yüce Allah'ın hikmetine işaret eden bir âyet bulunduğunda, bu noktayı özellikle açıklığa kavuşturur. Bu yaklaşımı, onun bağlamsal ve bütüncül tefsir yönteminin bir parçasıdır. Örneğin, "يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ"[1215] âyetini tefsir ederken İbn Atıyye farklı ilim ehlinin hikmet tanımlarını nakleder ve bu tanımlar arasındaki ilişkileri değerlendirir. Bu çerçevede:

- Süddî, hikmeti nübüvvet olarak yorumlar.
- İbn Abbâs, hikmeti, Kur'ân'ın fıkhı, nesh ve muhkem-müteşâbih boyutlarının kavranması ve Arap dili yönünden anlaşılması olarak açıklar.
- Katâde, Mücâhid, Mâlik ve diğer birçok âlim, hikmeti dinde derin anlayış, isabetli görüş ve amelle bütünleşen bilgi olarak değerlendirir.

[1213] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/91.
[1214] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/91.
[1215] "*O, dilediğine hikmeti verir*." el-Bakara 2/269.

İbn Atıyye, bu görüşlerin tamamının –Süddî'nin nübüvvet merkezli yorumunun dışındaki– büyük ölçüde örtüştüğünü belirtir. Çünkü "hikmet" kelimesi, "ihkâm" kökünden türetilmiş bir mastardır ve bu kök, bir sözde veya fiilde sağlamlık, tutarlılık ve kusursuzluk anlamı taşır. Buna göre, hikmet; hem teorik bilgide hem de pratik uygulamada isabetli ve dengeli davranma yetisi olarak değerlendirilmiştir.

İbn Atıyye, bu yorumların ardından şu tespiti yapar: "Allah'ın kitabı hikmettir; peygamberin sünneti de hikmettir." Bu ifadesiyle, vahyin bizzat hikmetin kaynağı olduğunu vurgular.[1216] Görüldüğü gibi İbn Atıyye hikmeti, doğru bilgi ile salih amelin birleşmesi olarak anlar. İbn Atıyye'nin ifadeleri daha lugavî ve eklektik olsa da sonuçta hikmet, Allah'ın dinini anlamada bir kılavuz olarak kabul edilmektedir. İbn Atıyye, Kur'ân ve sünnetin bizatihi hikmet olduğunu söyleyerek, dinin özündeki hikmete işaret eder. Özetle, İbn Atıyye'ye göre dinî hükümlerin ve yaratılışın ardında ilahî bir hikmet, aklî bir mana vardır; dolayısıyla din, insan aklının "anlamsız" bulabileceği hiçbir öğe içermez, zira Allah Hakîm'dir ve abes işlemez. Bilakis, her şey "hak" üzere, yani yerli yerince, hikmetli, gayeli ve sonucu ya azap ya da nimet olan bir düzenle yaratılmıştır.[1217]

İbn Atıyye'nin tefsirinde insan, yeryüzünde Allah'ın halifesi ve ilâhî hitabın muhatabı olarak tasvir edilir. "إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً"[1218] âyetini açıklarken, halife kelimesini *"*arkasından gelmek, yerine geçmek*"* manasıyla açıklamış ve farklı görüşleri aktarmıştır. Örneğin İbn Mes'ûd'un yorumunu aktararak, "Kullarım arasında hakkaniyetle ve emirlerimle hükmedecek bir halife olarak seni yeryüzüne yerleştireceğim. Burada kastedilen kişi, Hz. Âdem ve ondan sonra onun yerine geçen, onun neslinden bu görevi üstlenen neslidir." diye nakilde bulunur.[1219]Bu açıklama, insanın yeryüzünde Allah'ın hükümlerini uygulamakla görevli bir varlık olduğunu gösterir. Âyetin devamında, Allah'ın meleklerle konuşmasında geçen *"fesat çıkaracak, kan dökecek birini mi yaratacaksın?"* sorusuna dair çeşitli anlayışları sıralar; meleklerin bunu ya cinlerin önceki fesadına dayanarak ya da Allah'ın önceden verdiği bir bilgiye göre sorduğunu belirtir.[1220] İbn Atıyye'nin tercihi, bu sorunun bir nevi hayret ve imtihan hikmetini anlama

[1216] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/364.
[1217] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/372.
[1218] "*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*." el-Bakara 2/30.
[1219] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/117.
[1220] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/117.

amacıyla sorulduğu yönündedir.[1221] Neticede Yüce Allah'ın "*Ben sizin bilmediklerinizi bilirim*" cevabının, bu halife kılınacak varlık yani insan hakkındaki ilahî planı meleklerin kavrayamayacağına işaret ettiğini belirtir. Bu tefsir yaklaşımı, insanın yaratılış gayesinin melekler tarafından hemen anlaşılamayacak derecede derin hikmetlere sahip olduğunu ima eder.

İbn Atıyye'nin tefsirinde dinî rehberliğin ve ilâhî vahyin gerekliliği açık biçimde vurgulanır. "كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ"[1222] âyetini açıklarken çeşitli rivâyetleri zikreder. Kimine göre bu, insanların tevhid üzerinde bir topluluk olduğu ilk döneme atıftır; kimine göre de insanların tümü küfür halindeyken Hz. Nûh ile başlayan elçiler zincirine işarettir. İbn Atıyye, bu görüşleri aktardıktan sonra kendi yaklaşımını şöyle sunar: Burada, tüm insan cinsi hakkında, onların şeriat bilgisi ve hakikat bilgisi bakımından fıtraten cahil ve muhtaç oldukları bildirilmektedir. Eğer Allah'ın lütfu ve peygamberleri göndermesi olmasaydı bu hâl üzere kalırlardı, demektedir.[1223] Bu açıklama, İbn Atıyye'nin din anlayışının temelini oluşturan önemli bir prensibi ortaya koyar. Ona göre, vahiy ve din olmaksızın insanlar hakikate ulaşamaz, doğru yolda kalamaz ve birlik oluşturamazlar. Yani insan fıtratı, rehbersiz bırakıldığında ya dalâlete sapar ya da heva ve hevesin peşinden gider. Bu bağlamda İbn Atıyye, dinî rehberliği insanlığın cehaletten kurtuluşu ve hidâyete erişimi için zorunlu bir ilahî müdahale olarak görmektedir.

İrade özgürlüğü meselesine gelince, İbn Atıyye doğrudan cebir-kader tartışmasına girmese de, bazı tefsir notlarında tavrını belli eder. Daha önce değinildiği üzere, *""Allah dilediğini doğru yola iletir*"[1224] âyetini Mu'tezile'ye reddiye olarak yorumlaması, kulun hidâyeti üzerinde Allah'ın mutlak tasarrufuna işaret eder.[1225] Bu, Eş'arî düşüncede olduğu üzere, kul seçim yapsa da hidâyete ulaştırma kudretinin Allah'a ait olduğu anlamına gelir. İbn Atıyye'nin Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri, Ehl-i sünnet orta yoluna bağlı kaldığını gösterir. Yani İbn Atıyye, kulun kesbini kabul eder; fakat kulun başarıya ulaşmasını (tevfik) Allah'ın dilemesine bağlar. *Allah, dilediğini doğru yola iletir"* cümlesinin,

[1221] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/118.
[1222] "*İnsanlar bir tek ümmet idi. Sonra Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberleri gönderdi*." el-Bakara 2/213.
[1223] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/286.
[1224] el-Bakara 2/213.
[1225] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/287.

"Allah, dileyenin hidâyetine imkân verir" şeklinde değil, "Allah, dilediği kimseyi lütfuyla hidâyete erdirir" diye anlaşılması gerektiğini vurgular.[1226] Hatta bunu vurgularken: *"Bu ifade, 'kul kendi hidâyetini kendisi yaratır' diyen Mu'tezile'ye reddiyedir."* diyerek kendi itikadî duruşunu netleştirir.[1227] Böylece İbn Atıyye, insanın sorumluluğunu kabul etmekle birlikte, başarıya ulaştırıcı hidâyetin Allah'ın elinde olduğu hususunu teminat altına alır. Bu açıdan Mâtürîdî'den daha kaderci bir vurgu yaptığı söylenebilir; ancak bu vurgu, Eş'arî geleneğin benimsediği *"kesb teorisi"* çerçevesinde, yani kulun sorumlu ama muhtaç bir varlık olduğu anlayışıyla uyumludur.

İbn Atıyye'ye göre, insanın din karşısındaki konumunu belirleyen asıl unsur imandır. İbn Atıyye, "إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ"[1228] âyetindeki "din" kavramını açıklarken İslâm'ı "iman ve itaat" olarak tanımlar ve Cebrâil Hadisi'ne atfen imanın kalbî, İslâm'ın amelî yönüne işaret eder. O, Peygamber'ine iman eden ve onun şeriatına bağlılık göstererek itaat eden herkes bu vasfın kapsamına girer, diyerek aslında iman ve amelin birbirini tamamladığını belirtir.[1229] Bu tutum, iman-amel bütünlüğünü kabul eden Ehl-i sünnet yaklaşımıyla örtüşür. Mâtürîdî ise daha kelâmî bir ayrım yaparak, imanın kalpte tasdik olduğunu, amelin imanın parçası olmayıp onun meyvesi ve imtihan alanı olduğunu savunur.[1230] İbn Atıyye'nin tefsirinde bu tartışma derinlemesine işlenmez, fakat onun da her müminin amel ile itaat içinde olmasını İslâm kavramına dâhil ettiği görülmektedir.[1231] Bu da dinin, inanılan değerlerin hayata aktarılmasıyla kemale ereceği anlayışına işaret eder.

İbn Atıyye, bütün peygamberlerin getirdiği dinin özde bir olduğu kanaatindedir. "*Kuşkusuz Allah katında din İslâm'dır*."[1232] âyetinde, *"din"* kelimesini "itaat ve millet (inanç sistemi)", *"İslâm"* kelimesini de "iman ve itaat" manasında yorumlar.[1233] İbn Atıyye bu bağlamda, sahâbî İbn Mes'ûd'un kırâatinde "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ لَلْإِسْلامُ" şeklinde te'kid lamı ile gelmiştir ki bu, vurguyu daha da güçlendirmektedir.[1234] Ardından İbn Atıyye, İslâm kavramının evrenselliğini şu sözlerle açıklar: İslâm kelimesiyle kastedilen, Hz. Cebrâil'in Hz. Peygamber'e gelip insanlara dinlerini öğretmek için sorduğu o meşhur

[1226] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/287.
[1227] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/287.
[1228] "Kuşkusuz Allah katında din İslâm'dır." Âl-i İmrân 3/19.
[1229] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/413.
[1230] Bilgin, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 328.
[1231] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/413.
[1232] Âl-i İmrân 3/19.
[1233] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/413.
[1234] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/413.

hadiste geçen İslâm'dır. Hz. Peygamber'in o hadiste iman ve İslâm hakkındaki cevapları bunu açıkça beyan eder. Yani iman ve İslâm'ın esasları bu hadiste beyan edilmiştir.[1235] "*İslâm beş şey üzerine bina kılınmıştır…*"[1236] hadisi de bunu açıklar. İbn Atıyye " وَكُلُّ مُؤْمِنٍ بِنَبِيِّهِ مُلْتَزِمٍ لِطَاعَاتِ شَرْعِهِ فَهُوَ دَاخِلٌ تَحْتَ هٰذِهِ الصِّفَةِ" Kendi peygamberine iman eden ve onun şeriatının getirdiği itaat yükümlülüklerini benimseyen kimse bu vasfın yani İslâm'ın kapsamına girer,[1237] diyerek Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar tebliğ edilmiş hak dinlerin özünün aynı ilahî teslimiyet olduğunu ortaya koyar. Nitekim İbn Atıyye, bu âyetin devamında gelen Ehl-i Kitab'ın kendi aralarındaki ihtilafları bağlamında, Yahudi ve Hıristiyanların gerçekte hak dine yani tevhid çizgisine sahip olduklarını, gerçeği bilmelerine rağmen azgınlık ve dünya menfaatleri sebebiyle ihtilafa düştüklerini belirtir. O, tarihsel bir örnek de vererek Hz. Musa'nın vefat edeceği vakit, Benî İsrail'in âlimlerinden yetmiş hahamı çağırıp onlara Tevrat'ı emanet ettiğini, her birine bir cüz teslim edip halef olarak da Yûşâ b. Nûn'u tayin ettiğini, aradan üç asır geçtikten sonra, aralarında ayrılıkların çıktığını aktarır.[1238] İbn Atıyye'nin dini ihtilafların kaynağını beşeri zaaflar olarak gösterdiği görülmektedir. Hak dinin tarih boyunca pek çok kez yenilenmeye muhtaç olduğunu, zira insanların onu tahrif ettiğini ifade etmektedir. Bu yüzden peygamberler silsile halinde gönderilmiş, insanlık yeniden tevhide davet edilmiştir.

Dinin sosyal fonksiyonuna gelince, İbn Atıyye tarihsel tecrübe ve ilâhî sünnet açısından olaya yaklaşarak dinin insanları bir arada tutarak toplumsal çöküşü engellediği düşüncesindedir. İbn Atıyye, insanların hak dini terk edip ihtilafa düşmeleriyle zulüm ve sapkınlıkların ortaya çıktığını, bunun karşısında Allah'ın rahmetiyle peygamberler göndererek insanları tekrar doğru yola ve barışa sevk ettiğini belirtir. " فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ اٰمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ"[1239] âyetin belirttiğimiz kısmını tefsir ederken, bu *ihtilafın konusunu* açıklar ve Yüce Allah'ın, Hz. Muhammed'e iman edenlerin kalplerinde imanı yaratmakla

[1235] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/315 (No. 184); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Sünne", 9 (No. 63); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "'Îmân", 37 (No. 50); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "'Îmân", 8 (1/36); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Sünne", 17 (No. 4695); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "'Îmân", 4 (No. 2610).

[1236] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/417 (No. 4798); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Îmân", 2 (No. 8); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Îmân", 16 (1/45); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Îmân", 3 (No. 2609).

[1237] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/413.

[1238] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/413.

[1239] "*Sonra Allah onların, üzerinde ayrılığa düştükleri gerçeği, kendi izniyle müminlerin bulmasını sağladı*." el-Bakara 2/213.

onları doğru yola ilettiğini söyler.[1240] Hatta bazı müfessirlerin görüşlerini aktararak, burada kastedilenin ümmet-i Muhammed'in, geçmiş Ehl-i Kitab'ın anlaşmazlığa düştüğü konularda doğruya iletilmesi olduğunu belirtir. Mesela Yahudi ve Hıristiyanların Hz. İbrahim'in dini, kıblenin yönü, oruç günü gibi konularda ayrılığa düştüğünü, İslâm'ın ise bu konularda hakikati ortaya koyarak ümmetleri birleştirdiğini belirtir.[1241] Bütün bunlar, İbn Atıyye'nin nazarında dinin toplumları hak etrafında birleştirici ve ihtilafı giderici rolünün altını çizer.

Sonuç olarak, İbn Atıyye'nin din anlayışı Kur'ân merkezli bir bütünlük arz eder. O, Allah, din ve varlık tasavvurunu tefsirinin satırlarında bir arada işlemiştir. Allah'ı "Hakîm, Hamîd" sıfatlarıyla yücelterek O'nun hikmet dolu fiillerini ortaya koyar; dini, Allah'ın insanlara bir lütfu ve hidâyet rehberi olarak tanıtır; insanı da bu ilahî rehberliğin muhatabı, yerine getirilme vasıtası ve yeryüzündeki halifesi olarak konumlandırır. Bu yönüyle İbn Atıyye, naklî delilleri esas alarak aklî yorumunu bunlara eklemiş ve dinin makâsıdını anlamaya çalışmıştır. Onun metodu, selefe dayanan sağlam bilgi ile şahsî içtihad arasında dengeli bir yerdedir. Mâtürîdî'nin daha teorik ve kelâmî düzlemde çizdiği din portresi, İbn Atıyye tarafından tefsir aynasında tatbikî olarak resmedildiği görülmektedir. Aralarındaki farklar, daha çok vurgu ve yöntem farklılıklarıdır: Mâtürîdî akaidi, aklı önceleyen bir usûlle dinin hikmet boyutunu sistematik şekilde vurgulamış; İbn Atıyye ise vahyin ışığında aklı kullanarak dinin hakikatini açıklamış, fakat ilahî iradenin mutlak hükümranlığını hatırdan çıkarmamıştır. İbn Atıyye'nin sentezinde, din; insanı maddî-manevî felaketten koruyan, toplumu barış ve adalet ekseninde düzenleyen ve fıtratın gereklerine cevap veren ilahî bir nizam olarak tanımlanmıştır. İbn Atıyye'nin tefsirinde bu tanım, âyet âyet somutlaşmakta; Kur'ân'ın evrensel öğretileri etrafında şekillenen bir din anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır.

b. İman Anlayışı

İbn Atıyye, iman kavramını lugavî ve ıstılâhî çerçevede "tasdik" olarak tanımlar. Ona göre iman, Yüce Allah'ı ve şeriatlerin haber verdiği iman esaslarının tamamını tasdik etmektir.[1242] Bu çerçevede imanın mahiyeti, kalbin kabul ve tasdiki olup, İbn Atıyye'ye göre imanın asıl özü sabittir; ancak imanın kapsamı ve tezahürleri, kişinin öğrendiği yeni

[1240] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/286.
[1241] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/287.
[1242] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/243.

hakikatler ve yaptığı amellerle genişleyip kuvvetlenebilir. "وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا"[1243] İbn Atıyye'ye göre imanın artması, inanıp tasdik etmekten farklı bir durumdur. Mümin bir kişi, Allah'ın Kur'ân'da bildirdiği hükümlerden herhangi birini daha önce hiç işitmemişse ve bu hüküm Hz. Peygamber'e nâzil olmuş, o da bunu işitmiş ve buna iman etmişse; bu durumda daha önce iman ettiği şeylere ek olarak imanı artmış olur. Zira her bir hükmün kendine özgü bir tasdiki vardır. Bu durum, kıyamet gününe kadar, kendisine şeriatın yeni bir hükmü ulaşan kimse için sürekli geçerlidir. Aynı şekilde, delillerin artmasıyla da iman artar. Bu sebeple İmam Mâlik: "İman artar, eksilmez." demiştir. Ayrıca, iman kelimesinin hem tasdiki hem de salih amelleri kapsadığını kabul edenlerin görüşüne göre**,** salih amellerin artmasıyla da imanda artış meydana gelir. Bu gruba göre iman, artar ve eksilir.[1244] İbn Atıyye'ye göre iman artışı, imanın özündeki tasdikten ziyade ona eklenen bilgi, delil ve itaat unsurlarıyla izah edilmektedir. Bu açıklama, imanın temelinin sabit bir tasdik olduğuna, ancak içerik olarak yeni bilgiler ve hükümlerle zenginleşebileceğine işaret eder.

İbn Atıyye, klasik Ehl-i Sünnet çizgisinde iman-amel ayrımını korumakla birlikte imanı sadece dil ucuyla bir ikrar olarak görmez; kalpteki tasdikin yanında, imanın kemale ermesi için amel ve itaatin de önemli olduğunu vurgular. Nitekim imanın artması ifadesini tefsir ederken bazı âlimlerin, iman kelimesini sadece kalbî tasdike değil, ibadet ve itaati de kapsayacak geniş anlamıyla kullandıklarına değinir. Bu görüşe göre mü'minin salih amellerinin çoğalması da imanının artması sayılabilir.[1245]

İbn Atıyye "ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ فَٱخۡشَوۡهُمۡ فَزَادَهُمۡ إِيمَٰنٗا وَقَالُواْ حَسۡبُنَا ٱللَّهُ وَنِعۡمَ ٱلۡوَكِيلُ"[1246] âyetteki imanın artmasını sebat ve manevî hazırlığın artması olarak yorumlar. Bu bağlamda, imandaki artışın amel bakımından bir artış anlamına geldiğini söyler. İslâm âlimleri arasında, "iman artar ve eksilir" ifadesiyle ilgili farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Ancak akâid düzleminde, yani iman kavramının özsel mahiyeti açısından bakıldığında, iman belirli bir şeye yönelik ferdî yani tekil bir tasdik anlamına gelir. Bu yönüyle ele alındığında, bir kez gerçekleşen bu tasdikte zatî bir artış söz konusu olamaz.

1243 "*Kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda bu onların imanlarını arttırır*." el-Enfâl 8/2.

1244 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/501.

1245 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/501.

1246 "*Birtakım insanlar onlara, "İnsanlar size karşı asker toplamışlar, onlardan korkun" dediler de bu, onların imanlarını arttırdı ve 'Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!' diye cevap verdiler*." Âl-i İmrân 3/173.

Aynı şekilde, bu tasdik ortadan kalktığında ondan bir kalıntı da geriye kalmaz. Dolayısıyla, imanın artmasından söz edilecekse, bu artış, imanın zâtında (özünde) değil, onun müteallikâtı yani ilişkili olduğu şeylerde meydana gelir.

Bu çerçevede bazı âlimler**,** "iman artar ve eksilir" ifadesini, imanın semeresi olan salih amellerin artması ve eksilmesi yönüyle yorumlamışlardır. Özellikle birçok âlimin, itaatleri "iman" kavramıyla isimlendirmesi dikkate alındığında, bu yorumun kavramsal dayanağı güçlenmektedir. Bu görüşe göre imanın artması, aslında kişinin dindarlık ve takvâsındaki gelişmeye işaret etmektedir. Başka bir grup âlim ise, imandaki artışın, Hz. Peygamber döneminde vahiy sürecinde gelen yeni farzlar ve haberlerle meydana geldiğini belirtmişlerdir. Bu bağlamda, bir müminin daha önce bilmediği bir hükmü sonradan öğrenip ona da inanması, önceki imanına yeni bir inanç unsurunun ilâvesi anlamında bir artış oluşturur. Ancak bu görüşteki artış, gerçek (hakikî) değil, mecazî olarak değerlendirilmiştir. Eksilme ise, burada mutlak bir azalma şeklinde değil, bir kişinin imanı ile başkasının imanı arasında derece farkı şeklinde anlaşılabilir. Bir diğer yaklaşıma göre ise, imandaki artış ve eksiliş, kişiye ulaşan delillerin artması ya da eksilmesi ile ilişkilidir. Bu görüşte, kişinin bilgi düzeyinin yükselmesiyle birlikte imanında da bir artış gerçekleştiği ifade edilir. Ancak bu artış, bizzat imanın zâtında meydana gelen bir artış değil; müteallikâtına yönelik bir genişleme veya derinleşme olarak değerlendirilir. Bu tarz bir artış, bir elbiseye ek katmanlar ilave edilmesine benzetilerek izah edilmiştir.[1247]

İmam el-Cüveynî ise, "*el-İrşâd*" adlı eserinde daha farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Ona göre, imanın artıp eksilmesi, kişinin inancının sabit olup olmamasına ya da zihninde devamlılık arz edip etmemesine bağlıdır. El-Cüveynî'ye göre iman, araz (yani varlığı geçici ve zihinsel bir hâl olup, cevher gibi sürekli değildir) olup, iki zaman boyunca sabit şekilde varlığını koruyamaz. Bu nedenle, iman Hz. Peygamber ve sâlih kimselerde ardışık ve devamlı olarak bulunurken, fâsık ve gafillerde süreksiz bir şekilde bulunur; zaman zaman mevcut olur, zaman zaman kaybolur. Bu görüşe göre daha istikrarlı bir şekilde imanı sürdüren kimse, daha fazla iman sahibi sayılır. İbn Atıyye bu görüşün tenkit edilebilir yönleri olduğunu söyler.

[1247] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/542.

İbn Atıyye, Yüce Allah'ın "*İmanlarını artırdı.*" şeklindeki beyanı, imanın delillerle artması anlamında yorumlanmaya elverişli olmadığını söyler. Ancak bu âyetteki artış ifadesi, salih amellerin çoğalması, şer'î bilgilerin zamanla öğrenilmesi, imanın kalpte sürekli bir şekilde istikrar kazanması şeklinde anlaşılabileceğini söyler. Ancak kendi görüşü âyetin başında da belirttiği üzere sebat ve manevî hazırlığın artması, amel bakımından bir artış olduğunu yönündedir.[1248]

İbn Atıyye imanın artmasıyla ilgili farklı olarak şu bilgileri de vermektedir: Bazen bir sûre içinde önceden bilinmeyen bir delil veya ona dair bir işaret yer alır. Mümin bu delili kavradığında, Yüce Allah'ı tanımaya dair delil repertuvarı genişler. Dolayısıyla sûre, kişiye yeni bir ilim ve burhan kazandırarak onun imanını pekiştirir. Bu da yine iman artışının başka bir yönüdür. Bir başka artış sebebi ise bir kişide zaman zaman şüphe belirir ya da zihninde bozucu, şüpheci bir yaklaşıma dair izler oluşabilir. Böyle bir durumda nâzil olan sûre, o şüpheyi giderebilir ve kalbi teskin eder. Bu da kişinin imanını, o şüphenin gölgesinden arındırarak arı duru hale getirir. Dolayısıyla bu da iman derecesinde bir yükseliştir.[1249]

İbn Atıyye, imanın var oluşunu mümkün kılan en temel etkenin Allah'ın hidâyeti ve lütfu olduğunu da vurgular. "يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا"[1250] âyetini tefsir ederken, iman ettiklerini söyleyip bunu bir lütuf gibi ileri süren bazı bedevîlere hitaben aslında imana ermelerinin Allah'ın bir nimeti olduğunu**,** kendilerine iman hidâyetini bağışlamakla Allah'ın kendilerine lütufta bulunduğunu belirtir.[1251] Âyette geçen "بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ"[1252] ifadesi, imanın kaynağının ilâhî hidâyet olduğunu gösterir. Bu yoruma göre mü'min, imana ulaşmasını kendi başarısı saymamalı; aksine Allah'ın bir ikramı olarak görmelidir. İbn Atıyye bu noktada, imanın hakikatte kulun fiili (tasdiki) olmakla birlikte, imana götüren hidâyetin tamamen Allah'ın dilemesi ve yardımıyla gerçekleştiğini ifade eder. Yani mü'minin imanı Yüce Allah'ın lütuf ve ihsanından bağımsız düşünülemez; ancak bu durum imanın, kulun sorumluluğu dışında Allah'ın fiili olduğu anlamına gelmez. Kul, kendi iradesiyle iman etmekte; fakat bu iradeyi hayra yöneltme imkânını Allah bahşetmektedir. Nitekim İbn Atıyye, söz konusu bedevîlere hitaben "siz *'inandık'*

[1248] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/542-543.
[1249] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/98.
[1250] "*Boyun eğmelerini sana bir iyilik yapmış gibi gösteriyorlar*." el-Hucurât 49/17
[1251] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/154.
[1252] "*Sizi imana yöneltmekle asıl Allah size lütufta bulunmaktadır*." el-Hucurât 49/17

diyorsunuz ama bu iddianız doğruysa bilin ki iman etmeniz, Allah'ın size bir nimetidir" diyerek, imanın sebepleri içinde ilâhî inayetin payını dile getirir.[1253]

ba. Akıl, Delil ve İman İlişkisi

İbn Atıyye'nin tefsirinde aklın ve ilmi delillerin, imanın tahkikinde vazgeçilmez olduğu sıkça görülür. Müfessir, iman hakikatlerinin açık-seçik delillerle desteklendiğini belirtir. "قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ"[1254] ifadesini Yüce Allah, doğruyu göstermek için delilleri ortaya koymuş, insanları Allah'a çağıran bir peygamber göndermiştir ve hakikati açıklayan, ışık saçan âyetler indirmiştir, şeklinde yorumlamıştır.[1255] Ona göre hak dinin doğruluğu, Allah'ın gönderdiği peygamber ve indirdiği âyetler sayesinde öylesine belirginleşmiştir ki, gerçeğin anlaşılması noktasında aklî ve kevnî deliller insanlara yeterlidir. Bu yaklaşım, onun gözünde imanın asla körü körüne bir taklit olmadığı, bilakis sağlam deliller üzerine kurulu bulunduğu anlamına gelir.

İbn Atıyye, Kur'ân'daki kevnî âyetlere ve peygamber mucizelerine sık sık dikkat çeker; bunların düşünce ve tefekkürle değerlendirildiğinde kişiyi imana götüreceğini vurgular. Ona göre insana düşen, Allah'ın kâinatta ve vahiyde ortaya koyduğu işaret ve delilleri akıl gözüyle görmeye çalışmaktır. "قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ"[1256] âyetinin, kâfirlere yönelik bir emir olup, onları göklerde ve yerde bulunan varlıklar üzerinde tefekküre davet ettiğini söyler. Göklerdeki düzen, yıldızlar, bulutlar gibi unsurlar; yeryüzünde ise bitkiler, madenler gibi yaratılış harikaları zikredilmiştir. Âyetin anlamı şudur: Bu varlıkları Allah'ın birliğini bilme sorumluluğu üzere düşünün; zira bu düşünce sizi O'nun varlığına ve birliğine ulaştıracaktır.[1257]

İbn Atıyye, iman etmenin bir "bilgi ve idrak" meselesi olduğunu, "Allah'ın izni olmadıkça hiç kimsenin inanması mümkün değildir."[1258] âyeti gereğince imanı tamamen Allah'a ve O'nun kudretine bağlamaktadır. Kim iman ederse bu, Allah'ın dilemesi ve kudretiyle olur; kim inkâr ederse onun üzerine ilâhî azabın sabit olacağını söyler. Şayet Allah dileseydi, hepsi de iman etmiş olurdu. O hâlde sen, ey Muhammed, sana iman etmeyenlerin küfrü karşısında mahzun olma, üzülme. Sen tebliğ ve davetine devam et;

[1253] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/154.
[1254] "*Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır*." el-Bakara 2/256.
[1255] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/343.
[1256] "*De ki: "Bir bakın da görün, göklerde ve yerde neler var*?" Yûnus 10/101.
[1257] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/145.
[1258] Yûnus 10/100.

zira bu iş Allah'ın ezelî takdiriyle belirlenmiştir. İbn Atıyye'ye göre bir kimsenin iman etmesi ancak Allah'ın dilemesiyle olur.[1259]

İbn Atıyye, taklidî imanı eleştiren bir tutum sergilemekte, imanın tahkike, tefekkür ve yakîne dayanması gerektiğini eserinin bütününde ima etmektedir. Onun tefsirinde, imanın "zarurî bilgiler ve aklî burhanlarla" destekli olduğu fikri güçlüdür. Örneğin, "أَلَمۡ تَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَأَسۡبَغَ عَلَيۡكُمۡ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةٗ وَبَاطِنَةٗ"[1260] âyetini açıklarken bu âyetlerin, Allah'ın sanatının O'nun varlığına ve birliğine delâlet ettiğine dair bir uyarı ve yönlendirme ihtiva ettiğini söyler. Zira göklerde ve yerde bulunan güneş, ay, yıldızlar, bulutlar, rüzgârlar, hayvanlar ve nebatât gibi muazzam varlıkların insanın hizmetine âmâde kılınmış olması, bunun mutlaka bir Musahhir (boyun eğdirici) ve bir Mâlik tarafından gerçekleştirildiğini göstermektedir. İbn Atıyye açık nimetler ile kastedilenin sağlık, güzel yaratılış, mal gibi dünya nimetleri olduğunu; gizli nimetlerin ise iman gibi kalbî hakikatler, doğru inançlar ve akıl gibi içsel nimetler olduğunu söyler.[1261] İbn Atıyye insanın fıtratındaki "anlama kabiliyetine" ve bu kabiliyet sayesinde imanın hakikatine ulaşılabileceğine işaret eder.

bb. İmanda Hür İrade ve Zorlama Meselesi

İbn Atıyye, "لا إِكۡراهَ فِي الدِّينِ"[1262] ifadesiyle ilgili olarak âlimlerin âyetin anlamı konusunda ihtilaf ettiklerini belirtir. Bu âyet, İslâm'ın dinî inanç konularında bireyi zorlamayı reddettiğine işaret eden temel naslardan biridir. Âyetin devamında gelen "*Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır.*" ifadesi, hak ile bâtılın açık biçimde ayrıştığını ve inançta zorlama olmaksızın tercihin bireye bırakıldığını gösterir. Âyetin hükmünün muhkem mi yoksa mensuh mu olduğu hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır:

a) Âyetin mensuh olduğu görüşü: Zührî'den nakledilen rivâyette, Zeyd b. Eslem âyetin, Mekke döneminde on yıl boyunca kimseyi dine zorlamayan Hz. Peygamber'in tutumuna işaret ettiğini, ancak müşriklerin savaş dışında başka bir yolu kabul etmemeleri üzerine savaş izninin geldiğini belirtmiştir. Bu rivâyeti nakleden Taberî, buna göre âyetin

[1259] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/145.
[1260] "*Allah'ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiğini, nimetlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz?*" Lokmân 31/20.
[1261] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/352.
[1262] "*Dinde zorlama yoktur*." el-Bakara 2/256.

neshedildiğini ifade etmiştir. İbn Atıyye bu görüşün gereği olarak, âyetin Mekkî olması ve kılıç âyetiyle neshedilmiş olan musâlaha (barış) âyetlerinden olması gerektiğini söyler.

b) Âyetin muhkem olduğu ve ehli kitap hakkında olduğu görüşü: Katâde ve Dahhâk b. Müzehîm, âyetin muhkem olduğunu ve Ehl-i kitap hakkında geçerli bulunduğunu belirtirler. Onlara göre, müşrik Araplara savaş farz kılınmışken, Ehl-i kitaptan olanlar cizye ödemeleri hâlinde İslâm'a zorlanmazlardı. Bu âyetin de bu bağlamda nâzil olduğu ileri sürülür.

c) Genel ve kapsayıcı bir hüküm olduğu görüşü: İmam Mâlik'in görüşüne işaret eden İbn Atıyye, âyetin sadece Ehl-i kitapla sınırlı olmadığını, Kureyş dışındaki tüm kâfirlerden cizye kabul edilebileceğini belirtir. Böylece âyet, cizye ödeyen tüm gayrimüslimler için geçerli genel bir hüküm ifade eder.

İbn Atıyye, âyette geçen "الدين" (din) kelimesinin burada inanç ve itikad anlamında olduğunu vurgular. Bu yorumunu da "قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ" ifadesine bağlar. Zira doğru ile yanlışın ayırt edilmesi, tercih edilebilirliğe ve hür iradeye zemin hazırlar. Dolayısıyla burada bahsedilen "ikrah" (zorlama), dünyevî hukukî işlemlerdeki zorlama değil, inanç sistemine dair bir zorlamadır. İbn Atıyye, âyetin mensuh olduğu görüşünü nakleder ve bu görüşün gerekçelerini eleştirir. Nesh görüşünün gereği olarak âyetin Mekkî olması gerektiğini; ancak âyetin Medenî olduğuna dair genel kabulü ve bağlamını dikkate aldığında, nesih görüşünün tutarsız sonuçlara yol açabileceğini ima etmektedir. Dolayısıyla İbn Atıyye, âyetin mensuh olduğunu kabul eden görüşe mesafe koyar. İbn Atıyye, Katâde ve Dahhâk'ın görüşünü (âyet muhkemdir ve ehl-i kitap hakkındadır) aktarır. Ardından, İmam Mâlik'in daha kapsamlı ve genelci görüşüne yer verir. Mâlik'e göre bu hüküm, ehl-i kitapla sınırlı olmayıp cizye ödeyen tüm gayrimüslimler için geçerlidir. İbn Atıyye, bu görüşü açıklayıcı bir biçimde naklederken, herhangi bir itiraz ya da tenkitte bulunmaz. Bu durum, onun bu görüşe olumlu yaklaştığını gösterir.[1263]

bc. Zâhirî ve Hakiki İman

İbn Atıyye, İslâm'ın yüzeysel yönü ile imanın derûnî (kalbî) mahiyeti arasındaki ayrımı net biçimde çizmektedir. İman kavramının yalnızca sözlü ikrarla değil, kalbî tasdikle tamamlanabileceğini ifade eder. Böylece, kalpten tasdik edilmeyen bir İslâm

[1263] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/343.

görünürlüğünün, hakiki iman olarak değerlendirilemeyeceği mesajını verir. " قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ وَلكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا"[1264] İbn Atıyye, âyette geçen "*Sadece boyun eğdik deyin*." ifadesindeki İslâm kavramının iki farklı anlamda kullanıldığını söyler. Genel ve kapsayıcı anlamda kullanılır. Bu kullanımda İslâm, hem iman esaslarını hem de amelî ibadetleri kapsayan bir din adı olarak kullanılır. Kur'ân'daki "إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ"[1265] âyeti, "İslâm beş esas üzerine bina edilmiştir" hadîsi ve Cebrâil hadîsindeki tanım buna örnek teşkil eder. Buradaki âyette bu kapsamlı anlam kast edilmemektedir. Bir de İslâm, zâhirî teslimiyet anlamında kullanılır. Bu anlamda İslâm, kişinin kalben tasdik etmeksizin, sadece zâhirde teslim olup Müslüman göründüğünü ifade eder. Bu teslimiyet, canın ve malın korunmasına yönelik bir görünüşten ibarettir. Âyette geçen "فَقُولُوا أَسْلَمْنَا" ifadesiyle murad edilen de bu yüzeysel ve zâhirî İslâm'dır. Buna karşılık "iman" kavramı, kalbin içten tasdikini esas alır ve bu yönüyle İslâm'dan daha özel bir anlam taşır. Ancak iman, bazı açılardan İslâm'dan daha kapsayıcı da olabilir; çünkü niyet, içsel bağlılık ve kalbî yakin gibi boyutları da içerir. Nitekim Yüce Allah âyetin devamında, "*İman henüz sizin kalplerinize girmiş değildir*" buyurarak, onların içten bir tasdikte bulunmadıklarını açıkça ifade etmektedir.[1266] Âyet, zâhirî İslâm ile hakikî iman arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Âyette geçen فَقُولُوا أَسْلَمْنَا "O hâlde 'Müslüman olduk' deyin" ifadesiyle, dilde söylenen teslimiyetin kalpte yerleşmiş sahih imanı garanti etmediği vurgulanmaktadır. Bu kullanım, zâhirde Müslüman görünmenin yani İslâm toplumunun bir parçası olmanın can ve mal güvenliği gibi dünyevî kazanımları sağlamakla birlikte, bunun gerçek iman anlamına gelmediğini ortaya koyar.

İbn Atıyye, iman konusunda fitne ve imtihanın önemine dikkat çekerken de dolaylı olarak hakiki imanın üstünlüğüne temas eder. Meselâ " أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمۡ لَا يُفۡتَنُونَ"[1267] âyetini tefsir ederken, mü'minin imanındaki samimiyetin mutlaka sınanacağını ifade eder. Başta Mücâhid olmak üzere birçok müfessire göre âyet, Mekke'de müşriklerin baskı ve işkencesine maruz kalan bazı mü'minler hakkında inmiştir. Bu durum, onların ruhen daralmalarına ve Allah'ın kâfirlere fırsat tanımasını yadırgamalarına sebep olmuştur. Bu bağlamda âyet, mü'minleri teselli etmek ve ilâhî sünneti açıklamak üzere

[1264] "*Bedevîler, "İman ettik" dediler. Şunu söyle: "Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz*." el-Hucurât 49/14.
[1265] "*Kuşkusuz Allah katında din İslâm'dır*." Âl-i İmrân 3/19.
[1266] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/153-154.
[1267] "*İnsanlar, denenip sınavdan geçirilmeden, "İman ettik" demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar*?" el-Ankebût 29/2.

indirilmiştir: Allah, imanı sadece sözle ifade edenleri değil, sadâkatle yaşayanları da ortaya çıkarmak için kullarını imtihan eder. İbn Atıyye, âyetin tarihsel bağlamının belirli bir grup ve olayla sınırlı olmasına rağmen, içeriği itibariyle tüm ümmete hitap eden evrensel bir hüküm taşıdığını belirtir. Zira Allah'ın kullarını denemesi, sadece belirli bir döneme özgü olmayıp kıyamete kadar sürecek bir sünnettir. Özellikle Müslümanların sınır boylarında karşılaştığı düşman saldırıları, esaret, savaş, hastalık ve benzeri musibetler bu imtihanların çağlar üstü örnekleridir.[1268]

İbn Atıyye, bu âyeti tefsir ederken özellikle iman iddiasının fiilî karşılık bulması gerektiğini vurgulamakta; bu çerçevede zâhirî iman ile hakikî iman arasındaki farkı fiilen ortaya koymaktadır. İbn Atıyye, sadece "iman ettik" demenin yeterli olmayacağını, bu iddianın mutlaka imtihanla sınanacağını vurgulamaktadır. Bu da sadece dille yapılan, zâhirde kalan bir imanın, hakikî iman olarak kabul edilmediğine işarettir. Bu noktada, zâhirî iman, yalnızca sözlü ikrara dayanırken, hakikî iman ise hem kalbî tasdik hem de fiilî sadâkati içerir. İbn Atıyye'nin "sadâkat" vurgusu da bu ayrımı pekiştirir. İlgili âyetin, Mekke'de müşriklerin zulmüne maruz kalan ve bu baskı karşısında kalben daralan bazı mü'minler hakkında nâzil olduğu belirtilmiştir. İbn Atıyye, bu âyetin sadece tarihî bir vakıaya değil, aynı zamanda ümmetin tüm bireylerine yönelik sürekli geçerli bir ilâhî sünneti yansıttığını belirtir. Buna göre Yüce Allah, sadece "iman ettik" diyen kimseleri değil, bu iddiayı sadakatle fiilen doğrulayanları da ortaya çıkaracak imtihanlara tabi tutar. Bu ifade, imanın salt sözle beyan edilmesinin yeterli olmadığını, dolayısıyla zâhirî imanın hakikî iman olup olmadığının ancak ilâhî sınamalarla ayırt edilebileceğini göstermektedir. İbn Atıyye'nin ifadesiyle Yüce Allah, "sadık olanları" ve "yalancı olanları" mutlaka açığa çıkaracaktır. Bu noktada "صدقوا" "*sadık olanlar*" ifadesi, yalnızca lafzan değil, fiilen de imanını teyit eden kimseleri ifade eder. Buna mukabil "" "*yalancılar*", imanı dille söyleyen; fakat ameli ve duruşu bu sözü yalanlayan kişilerdir. Bu bağlamda İbn Atıyye'nin, imanın mahiyetine dair epistemolojik bir ayıklama yaptığı görülmektedir: İman, kalpte tasdikle sabit olmalı ve bu sadakat, zorluk anında sergilenen davranışlarla ortaya konmalıdır. İşte bu, klasik kelâm literatüründe "hakikî iman" olarak tanımlanan nitelikli iman anlayışıdır.

[1268] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/305.

bd. Küfrün Mahiyeti ve Küfrü İnâdî

İbn Atıyye, tefsirinde küfür kavramını şöyle izah eder: "Küfür" (الكفر) kavramı, Arap dilinde örtmek, gizlemek, üzerini kapatmak anlamına gelen "kefere" (كَفَرَ) fiilinden türemiştir. Bu kökten gelen kelimeler, genellikle görünmesi gereken bir şeyin kasıtlı olarak gizlenmesi anlamında kullanılmıştır. Klasik Arap şiirinde bu anlamı destekleyen örnekler yer alır. Şair Lebîd b. Rebîa, bir beytinde bulut, yıldızları örttü, ifadesiyle "kefere" fiilinin lügavî anlamını vurgular. Aynı şekilde, gece de karanlığıyla her şeyi örttüğü için mecazen "kâfir" olarak isimlendirilmiştir. Bunun yanı sıra, çiftçilere de Arapça'da "küffâr" denmiştir. Çünkü çiftçi, tohumu toprağa gömerek örten kişidir. Bu örneklerde görüldüğü üzere, "kefere" fiili hem fiziki hem de mecazî anlamda bir şeyin üzerini örtme eylemine karşılık gelir. Bu lügavî arka plan, "küfür" kavramının dinî bağlamdaki anlamını anlamada önemli bir temel teşkil eder. Buna göre dinî anlamda küfür, kişinin kalbini iman nuruna kapatması, ya da hakkı söz ve fiilleriyle örtmesi anlamına gelir. Kalbi ilahî hakikate karşı paslanmış ve mühürlenmiş olan kişi, imanı örten bir pozisyondadır. Dolayısıyla küfür, yalnızca inkâr değil, aynı zamanda örtme, bastırma ve inkâr edilen hakikatin üzerini kapatma eylemini de ifade eder.[1269]

İbn Atıyye'ye göre küfrün en uç noktası, bile bile inat ve kibir uğruna gerçeği inkâr etmektir. "قَدۡ نَعۡلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحۡزُنُكَ ٱلَّذِي يَقُولُونَۖ فَإِنَّهُمۡ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجۡحَدُونَ"[1270] âyeti bağlamında İbn Atıyye, müşriklerin Hz. Peygamber hakkında söyledikleri sözlerin onu üzdüğünü ancak onların gerçekte Hz. Peygamber'i yalanlamadıklarını, bilakis bile bile hakikati gizlediklerini belirtir. Bu noktada "tekzîb" (yalanlama) ve "cehûd" (gizleme, inkâr) arasında ayrım yapılır. Müşrikler zahiren yalanlıyor görünseler de, kalben onun doğru söylediğini bilirler. Bu bağlamda gelen "فَإِنَّهُمْ لا يُكَذِّبُونَكَ وَلكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآياتِ اللهِ يَجْحَدُونَ" âyeti, tekzîbin zahirde, cehûdun ise bâtında olduğunu ortaya koyar. İbn Abbas'tan gelen bir rivâyete göre, müşrikler Hz. Peygamber'e "el-Emîn" derlerdi. Bu da onların, onun doğruluğunu aslında teslim ettiklerine işaret eder. Müşrikler gerçekte Hz. Peygamber'i yalanlamıyorlardı, çünkü onun doğru söylediğini biliyorlardı. Ancak inkâr ve cehûd ile direniyorlardı. Bu görüşe göre âyet, kasıtlı inkârcıların (mü'ânidlerin) durumunu

[1269] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/87.

[1270] "*(Resulüm!) Onların söylediklerinin gerçekten seni üzmekte olduğunu biliyoruz. Aslında onlar seni yalanlamıyorlar; fakat o zalimler açıkça Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorlar*." En'âm 6/33.

açıklamaktadır. Nitekim Ebu Cehil gibi şahısların, Hz. Peygamber'in doğruluğunu bildikleri hâlde iman etmemeleri bu bağlamda değerlendirilir.[1271]

İbn Atıyye, "يَجْحَدُونَ" fiilinin Arapça'da "bilerek inkâr etmek" anlamına geldiğini bunun ikrarın karşıtı olduğunu belirtir. Bu anlamıyla "cehûd", bilginin varlığına rağmen reddetme eylemidir. Buna karşılık bazı kelâmcılar, bilginin bulunduğu yerde küfrün mümkün olmadığını savunarak "cehûdî küfrün" vuku bulamayacağını söylemişlerdir. Ancak İbn Atıyye bu görüşe karşı çıkar. Ona göre, inkâr, bazen bilgiyle birlikte bulunabilir. Kıskançlık, siyasi çıkar, liderlik arzusu gibi dünyevî saikler, hakikati bilen bir kişinin bile inkârda ısrar etmesine yol açabilir. Örneğin Ebu Cehil'in, Hz. Peygamber'in başı üzerinde azap meleklerini gördüğü hâlde iman etmemesi, cehûdî küfrün vukuunu gösteren bir örnektir. İbn Atıyye, Yahudi liderlerinden Hıyey b. Ahtab ve benzerlerinin, Hz. Peygamber'in sıfatlarını Tevrat'tan bildiklerini, hatta bazı mucizelerini gördüklerini, fakat buna rağmen, hassasiyetli bir tereddüt ve zayıf gerekçelerle kendilerini oyaladıklarını ifade eder. Onların durumu, bazen inanır gibi olup bazen şüpheye düşmeleri, bunun üzerine haset ve siyasi kaygıların eklenmesiyle kalıcı bir inkâra sürüklenmeleri şeklinde analiz edilir.[1272]

İbn Atıyye'ye göre müşriklerin önemli bir kısmı, Hz. Peygamber'in doğruluğunu içten içe bilmekte ancak haset, rekabet, siyasal endişeler gibi sebeplerle bunu örtmekte ve dışarıya farklı bir tavır yansıtmaktadırlar. Bu durum, cehûdî küfür olarak değerlendirilir ve Kur'ân'da inkârın en çirkin şekli olarak nitelendirilir. İbn Atıyye'ye göre bu tür bir inkâr mümkün ve gerçekte vaki olup, Kur'ân'ın birçok âyetinde açıkça tasvir edilmiştir.

İbn Atıyye, kasıtlı inkâr (kufru'l-'inâdın) mümkün olduğunu söyler. Ancak, Allah'ı ve peygamberliği tanıyan bir kişinin bu bilinçle inkâr etmesi, yani bilerek ve inadına kâfir olmasını uzak bir ihtimal olarak görür**.** Çünkü kasıtlı inkâra sevk edecek yegâne sebep hasettir. Oysaki bir kimse Allah'ı ve peygamberliği tanımış, Hz. Muhammed'in Allah katından bir melek vasıtasıyla kendisine vahiy geldiğini bilmişse, bu bilgiyle birlikte hasedin kalıcı olması İbn Atıyye'ye göre mümkün değildir. İbn Atıyye kasıtlı inkâr eden kimselerin zihinleri ve zanları arasında kararsızlık yaşadıklarını, bazen "Bu zat gerçekten beklediğimiz peygamberdir," dediklerini bazen de "Olabilir ama belki de değildir," diye

[1271] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/285-286.
[1272] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/286.

tereddüde kapıldıklarını söyler. Bu gibiler, bazı gerçekleri tanımış olsalar da, bu bilgiler onları tam ve kesin bir marifet seviyesine ulaştırmadı. Dolayısıyla bu kişiler bazı hakikatleri bildiler, fakat bazı konularda inat ettiler. Böylece kendilerini, gerçeği bütünüyle tanımaktan mahrum bıraktılar. İbn Atıyye mükemmel bir bilgi ile birlikte kasten ve bile bile inkâr etmenin (kufru'l-'inâd) gerçekleşmesini aklen mümkün görse de, bunun fiiliyatta çok nadir ve uzak bir ihtimal olduğunu düşündüğünü söyler.[1273]

İbn Atıyye'nin iman anlayışı, klasik Ehl-i sünnet çizgisinde şekillenmiş olmakla birlikte, derin kelâmî, epistemolojik ve ahlâkî boyutlar içermektedir. Ona göre iman, kalbin tasdikiyle sabit olan bir özdür; ancak bu öz, ilim, delil ve salih amellerle güçlenip zenginleşebilir. Zâhirî İslâm ile hakikî iman arasında net bir ayrım yapan müfessir, yalnızca dil ile yapılan ikrarın değil, kalpten gelen tasdik ve fiilî sadakatin de imanın gereği olduğunu vurgular. Özellikle fitne, imtihan ve sadâkat kavramlarını öne çıkararak, gerçek imanın ancak sınamalarla ortaya çıkabileceğini belirtir.

Bununla birlikte İbn Atıyye, küfür kavramını da sadece inkâr olarak değil, hakikatin üzerini örtmek ve bile bile gizlemek olarak tanımlar. Özellikle kufru'l-inâd (inatla inkâr) türünü değerlendirirken, böyle bir küfrün aklen mümkün ancak nadiren vaki olduğunu, çünkü hakikatin açıkça bilinmesi durumunda inkârın psikolojik ve ahlâkî olarak sürdürülemez hale geldiğini ifade eder. Sonuç olarak, İbn Atıyye'nin tefsirinde iman; aklî delile, kalbî tasdike ve fiilî sadâkate dayalı dinamik bir hakikat olarak sunulmakta, hakiki iman ile zâhirî görünüm arasındaki fark, hem teorik hem pratik düzlemde net biçimde ortaya konmaktadır.

c. İmtihan Anlayışı

İbn Atıyye imtihan kavramına merkezi bir önem atfeder. O, Kur'ân'da imana ilişkin gelen âyetlerin pek çoğunu bir ilâhî sınama bağlamında ele alır. Nitekim "أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ"[1274] söz konusu âyet, Mekke'de bulunan bazı müminler hakkında nâzil olmuştur. Kureyşli müşrikler, İslâm'a iman eden bu kimselere, dinlerinden dönmeleri için çeşitli eziyet ve işkenceler uygulamaktaydı. Bu durum, müminlerin kalplerinde derin bir sıkıntı ve darlık oluşturmuş; hatta zaman zaman Allah'ın, kâfirlerin

[1273] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/286.

[1274] "*İnsanlar, denenip sınavdan geçirilmeden, 'İman ettik' demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar?*" el-Ankebût 29/2.

müminler üzerinde tasallutuna izin vermesi karşısında hayret ve tereddüt duyguları uyanmıştır. Mücâhid ve benzeri müfessirler, nüzûl sebebini bu şekilde açıklamışlardır. Bu bağlamda, söz konusu âyet, müminleri teselli edici ve aynı zamanda eğitici bir içerik taşımakta; Allah'ın ilâhî sünnetinin, kullarını imtihan etmek suretiyle hakiki müminleri ortaya çıkarmak, onların mükâfatını göstermek ve samimiyetsiz olanları açığa çıkararak cezalarını bildirmek şeklinde tecelli ettiğini haber vermektedir. İbn Atıyye'ye göre, âyet her ne kadar belirli bir sebep ve belirli bir topluluk hakkında nâzil olmuşsa da anlamı itibarıyla Hz. Peygamber'in ümmetinde kıyamete kadar geçerli olup, hükmü bakidir. Zira Allah'ın kullarını fitneye uğratması ve imtihan etmesi, tarih boyunca farklı şekillerde devam ede gelmiştir. Bu durum, özellikle İslâm beldelerinin sınır bölgelerinde Müslümanların esir düşmeleri, düşman saldırılarına maruz kalmaları ve benzeri hadiseler şeklinde tezahür etmektedir. Bunun yanında, her beldede çeşitli boyutlarda hastalıklar, ekonomik sıkıntılar ve muhtelif musibetler aracılığıyla imtihan gerçeği varlığını sürdürmektedir. Ancak İbn Atıyye'ye göre, Mekke'deki müminlerin Kureyş karşısındaki tecrübesiyle benzerlik arz eden durum, özellikle sınır boylarında yaşanan düşman tehdidi ve bunun doğurduğu zorluklardır.[1275] İbn Atıyye âyetin, ilk muhataplarının ötesinde tüm ümmete hitap eden genel bir sünnetullahı ortaya koyduğunu belirtir. İbn Atıyye'ye göre bu âyet belirli bir tarihsel olay sebebiyle inse de manası itibariyle Muhammed ümmetinde kıyamete dek bakidir. Zira Allah'ın kullarını denemesi ve fitnelere maruz bırakması sürekli bir kanundur. Bu itibarla, iman iddiasında bulunan herkesin çeşitli zorluklarla sınanması ilâhî hikmetin gereğidir.

İbn Atıyye وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ "*Andolsun ki sizi sınayacağız*."[1276] âyetini izah ederken âyette yer alan "korku, açlık, malların eksilmesi, canların eksilmesi, ürünlerin azalması" unsurlarını, imtihanın çok boyutlu yapısına işaret eden örnekler olarak ele alır. Bu çerçevede imtihanları iki ana kategoride değerlendirir. Kıtlık, kuraklık, hastalık, ölüm ve benzeri afetler gibi tabii ve dünyevi musibetlerle; cihad, sefer, düşman tehdidi, mal ve can kaybı gibi dinî vecibelerden kaynaklanan zorluklar. Bazı âlimler, bu âyette kastedilenin doğrudan cihadın külfet ve masrafları olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre: korku, düşmandan kaynaklanır; açlık, düşman ve cihada yönelik yolculuk sebebiyledir; malların eksilmesi, cihada yapılan harcamalar sebebiyledir; canların eksilmesi, şehid olma ile,

[1275] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/305.
[1276] el-Bakara 2/155.

ürünlerin eksilmesi ise düşman saldırısı veya cihad sebebiyle onlarla ilgilenememe yüzündendir. İbn Atıyye'nin bu izahı imtihanın mahiyetini genel musibetler yanında cihad bağlamındaki zorluklar olarak da yorumladığı görülmektedir.[1277]

İbn Atıyye, imtihan kavramını sadece haricî musibetlerle sınırlamaz; aynı zamanda insanın kendi nefsiyle mücadelesini de imtihanın bir parçası olarak görür. " إِنَّمَا يَبۡلُوكُمُ ٱللَّهُ بِهِۦۚ"[1278] ifadesini açıklarken, Yüce Allah, kullarını kıskançlık ve birbirine üstün gelme arzusuyla imtihan eder; böylece nefsiyle mücadele eden ile nefsinin arzularına uyan ortaya çıkar, diyerek insanlar arasında ortaya çıkan haset, rekabet ve dünyevî çıkar çekişmelerinin bir imtihan vesilesi olduğunu belirtir. Yüce Allah kullarını kıskançlık duygusu ve birbirini geçme hırsı ile sınayarak nefsiyle mücadele edenle hevâsına uyanı ortaya çıkarır. Bu yorum, imtihanın ahlâkî boyutuna işaret eder. İnsanın iç dünyasında, kendi tabiat ve arzularına karşı hakikatin gereğini yerine getirme mücadelesi de bir imtihandır. İbn Atıyye'ye göre kim nefsinin arzularına gem vurup Allah'ın emrine sarılırsa imtihanı kazanan odur; buna mukabil hevâsına kapılanlar imtihanı kaybederler.[1279]

Kader, İrade ve İmtihan İlişkisi: İbn Atıyye, imtihan sürecini izah ederken kader ve insan iradesi konularını da göz ardı etmeyip Yüce Allah'ın ezelî ilmine ve iradesine güçlü bir vurgu yapar. Özellikle "وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ"[1280] âyetini açıklarken Sünni akîdedeki kader anlayışını ortaya koyar. "وَلا يَزالُونَ مُخْتَلِفِينَ" ifadesiyle ilgili İbn Atıyye "Allah insanları ihtilaf, ayrılık/çekişme için mi yarattı?" şeklinde gelebilecek bir soruya cevap verir. Çünkü âyetin devamında "وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡ" "*Zaten O insanları buna uygun yaratmıştır*."[1281] ifadesi, zahiren sanki "Allah onları ihtilaf çıkarsınlar diye yarattı" anlamına geliyor gibi anlaşılabilmektedir. Bu da problemli bir anlayış olurdu. İbn Atıyye bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: Şer'î kaide: Allah, kullarından bir kısmını saadet (cennet, iman, hidâyet) için, bir kısmını da şekâvet (cehennem, küfür, dalalet) için yaratmıştır. "*Kim saadet ehlinden ise, mutlaka saadet ehlinin ameline yönelir. Kim de şekâvet ehlinden ise, mutlaka şekâvet ehlinin ameline yönelir. Amel edin! Çünkü her bir*

[1277] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/227-228.
[1278] "*Allah bu şekilde sizi imtihan etmektedir*." en-Nahl 16/92.
[1279] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/418.
[1280] "*Rabbin dileseydi insanları elbette tek bir ümmet yapardı. Fakat onlar hep ihtilâf içinde olacaklardır*." Hûd 11/118.
[1281] Hûd 11/119.

kimse (yaratıldığı şey için) kolaylaştırılmıştır. Saadet ehli olanlar saadet ehlinin ameline, şekâvet ehli olanlar da şekâvet ehlinin ameline kolaylaştırılırlar."[1282] İbn Atıyye bu sahih hadisi görüşüne delil olarak getirir. İbn Atıyye'ye göre insanların din konusunda ihtilaf etmesi, kimin hidâyette, kimin dalalette olduğunu ortaya çıkaran bir alamettir. Yani ihtilaf, bizzat yaratılışın gayesi değil, fakat şekâvetin işaretidir. Dolayısıyla "*Onları ihtilaf için yarattı*" denildiğinde, bu ifade ihtilafın kendisine değil, onun doğurduğu sonuca yani şekâvet ve azaba işaret eder. Böylece İbn Atıyye'nin kader anlayışı, insanın fiillerinde zorunlu bir cebir içinde olmadığını, fakat Allah'ın takdiriyle saadet veya şekâvet yönünde kolaylaştırıldığını ortaya koyar.

İbn Atıyye, insanların tek bir ümmet hâlinde kılınmamasını ilâhî iradenin bir tezahürü olarak yorumlar. Ona göre Yüce Allah, insanları farklı inançlara, görüşlere ve milletlere sahip kılmış; bu çeşitlilik ise imtihanın bir gereği olarak ortaya çıkmıştır. Müfessir, burada imtihanın temel zemininin ihtilaf olduğunu vurgular. Zira ihtilaf sayesinde kimin hakka tabi olduğu, kimin bâtıla saptığı açığa çıkmaktadır. Böylece imtihanın hikmeti, insanların farklı tercihler karşısında iradelerini nasıl kullandıklarının görünür hâle gelmesidir. İbn Atıyye, âyette geçen "*Ancak Rabbinin merhamet ettikleri müstesna*" ifadesini, Allah'ın lütuf ve hidâyetiyle imana yöneltilmiş olan kimseler şeklinde açıklar. Bu noktada imtihanın gayesi, sadece ihtilafı göstermek değil; aynı zamanda rahmet ve hidâyet ehlinin ayırt edilmesidir. İbn Atıyye, bir yandan Allah'ın mutlak iradesini ve fiillerin yaratıcısı oluşunu vurgularken, diğer yandan kulların fiilî tercihlerini imtihan ve teklifin dayanağı olarak kabul eder.[1283]

İbn Atıyye, "وَلَوْ شَآءَ لَهَدٰىكُمْ اَجْمَعِيْنَ"[1284] âyetini, Allah dileseydi hepinizin kalplerinde hidâyeti yaratırdı; bu durumda hiç kimse sapmazdı, şeklinde açıklar. İbn Atıyye burada önemli bir tartışmaya temas eder. Dil âlimi Zeccâc bu âyeti: Allah dileseydi size öyle bir âyet gösterirdi ki, bu âyet sizi zorunlu olarak imana ve hidâyete sevk ederdi, şeklinde izah etmiştir. İbn Atıyye, Zeccâc'ın bu yorumunu beğenmeyip eleştirir. İbn Atıyye'ye göre âyet, Allah'ın dilemesi hâlinde bütün kulların kalplerinde hidâyeti yaratabileceğini ifade etmektedir. Bu, Ehl-i sünnet'in kader anlayışıyla uyumludur; çünkü hidâyet ve delâlet Allah'ın yaratmasıyladır. Zeccâc:"Allah dileseydi, size öyle bir âyet gösterirdi ki, bu âyet

[1282] Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Kader", 2647 (4/2039).
[1283] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/215-216.
[1284] "*Allah dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi*." en-Nahl 16/9.

karşısında zorunlu olarak iman etmek ve hidâyete ermek durumunda kalırdınız." Yani ona göre Allah, kullarına zorunlu kılan bir mucize gösterebilirdi. Fakat göstermedi; dolayısıyla hidâyete ermek kulun seçimine bağlıdır, gibi bir anlam çıkmaktadır. İbn Atıyye bu yaklaşımın Mu'tezile'nin "Allah kulların fiillerini yaratmaz, kul kendi fiilinin yaratıcısıdır", görüşüne benzediğini söyleyerek itiraz eder. Sanki Allah'ın hidâyeti yaratmadaki rolü, sadece "delil göstermekten" ibaret olup kulun hidâyete ermesi tamamen kendi gücüne kalmış olmaktadır. Zeccâc hidâyeti, Allah'ın yaratması yerine, sadece "zorlayıcı bir işaret/mucizeye bağladığı için İbn Atıyye tarafından eleştirilmiştir.[1285] Görüldüğü gibi, İbn Atıyye imtihanın varlığını, Allah'ın insanları imana zorlamayıp onlara tercih imkânı tanımasıyla açıklarken dahi ilâhî kudreti merkeze alır. Allah isteseydi herkesi iman ettirirdi; buna rağmen bazılarının sapması, imtihan düzeninin bir parçası olup Allah'ın dilemesi iledir, fakat bu sapmayı fiilen seçen kul da mesuliyet taşır.

İbn Atıyye'nin tefsirinde imtihan anlayışı, ilâhî adalet ve hikmet kavramlarıyla iç içe geçmiştir. İmtihan, hem bireysel planda kişinin ahlâkî gelişimi ve samimiyetinin sınanması, hem de toplumsal planda müminlerin arındırılması içindir. Bu süreçte kimileri sabredip muvaffak olacak, kimileri zaaf gösterip kaybedecektir. İbn Atıyye, imtihan ve kader kavramlarını birbirinden kopuk değil, birbirini tamamlayan iki ilahî hakikat olarak ele alır. Ona göre insan hayatındaki musibetler, cihad zorlukları, nefsin arzuları ve toplumsal ihtilaflar, hakiki müminlerin ortaya çıkması için birer sınavdır. Bu sınama süreci, Allah'ın ezelî ilmi ve iradesiyle belirlenmiş olan saadet ve şekâvet ayrımının tezahürü mahiyetindedir. İbn Atıyye, hidâyet ve dalaletin Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini, ancak kulun tercih ve sorumluluğunun da imtihanın esası olduğunu vurgular. Böylece onun anlayışında kader, ilahî kudreti; imtihan ise kulların özgür iradelerini ortaya koyarak sorumluluklarını tebarüz ettiren ilahî sünneti temsil eder.

3. Kader ve Kaza Anlayışı

a. "Kader": Her Şeyin Ölçüyle Yaratılması

İbn Atıyye, kader meselesine dair yaklaşımında, Ehl-i sünnet kelâm geleneğiyle uyumlu, aynı zamanda gramer ve tefsirsel veriler ışığında derinlikli bir tavır sergilemektedir.

[1285] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/381.

Özellikle "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ"[1286] âyeti etrafında yaptığı izahlar, onun kader tasavvurunu sistemli biçimde ortaya koymaktadır. İbn Atıyye âyetin okunuşuyla ilgili mezhepsel açıdan ihtilafa değinir**.** Kırâatlerin çoğunluğuna göre âyetteki "كُلَّ" kelimesinin nasb ile okunduğunu söyler. Buna göre anlam şöyledir: "خَلَقْنَا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ" "*Biz, her şeyi, onu bir kader ile yarattık*." Buradaki "خَلَقْنَاهُ" fiili, "şey" kelimesinin sıfatı konumunda değildir. Aksine, bu fiil, önceden takdir edilen bir fiile delâlet eden bağımsız bir fiildir. Bu anlam, her şeyin yaratılmış olduğunu gerektirir. Ancak Kur'ân ve Allah'ın sıfatları gibi aklî delille yaratılmadığı sabit olan şeyler bu hükmün dışındadır. Bu kırâat ve anlam yapısı, her şeyin Allah tarafından takdir edilmiş bir ölçü ve kader doğrultusunda yaratıldığını ifade eder. Bununla birlikte, "her şey" ifadesinin kapsamı üzerinde kelâmî bir istisna gündeme getirilmiştir. Ehl-i Sünnet âlimleri, burada geçen "كُلَّ شَيْءٍ" ifadesinin mutlak umum ifade ettiğini kabul etmekle birlikte, bu umûmun, aklî ve naklî delillerle tahsis edilebileceğini de belirtmişler Kur'ân'ı ve Allah'ın sıfatlarını bu umumun dışında tutmuşlardır.[1287]

Söz konusu âyetin kırâatinde yer alan "كُلُّ" kelimesi, bazı kırâat imamlarına göre merfû olarak okunmuştur. Bu kırâat özellikle Ebu's-Semmâl tarafından rivâyet edilmiş ve Ebû'l-Feth tarafından tercih edilmiştir.[1288] Buna göre âyetin ilgili kısmı "إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ" şeklindedir; burada "كُلُّ شَيْءٍ" terkibi, mübteda, devamındaki "خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ" ise haber konumundadır. Anlam "Her şey, tarafımızdan bir kader üzere yaratılmıştır." şeklinde olmaktadır. Bu yapıda "خَلَقْنَاهُ" fiili yine "كُلُّ شَيْءٍ" kelimesinin sıfatı değildir; bilakis cümlenin haberini teşkil eder. Dolayısıyla burada da "her şeyin kaderle yaratıldığı" fikri aynen korunur. Nahiv âlimlerinden Ebû Hâtim, bu kırâatin yani "كلّ" kelimesinin ref' ile okunmasının, Arap dilinin gramer yapısına en uygun şekil olduğunu belirtmiş, bununla birlikte kendisi de mensup olarak okumuştur. Bazı Ehl-i sünnet âlimleri ise ref' kırâatini benimsemişlerdir. Onlara göre de anlam değişmemektedir. Çünkü her iki kırâatte de ister "كُلَّ" şeklinde mensûb, ister "كُلُّ" şeklinde merfû olsun âyetin ifade ettiği temel anlam değişmemektedir. Her iki okunuşta da "her şeyin Allah'ın ilminde takdir edilmiş bir kaderle yaratıldığı" anlamı muhafaza edilmektedir. Yani Yüce Allah'ın her şeyi ezelî bir ilim ve ölçü ile takdir edip yarattığı inancı, bu âyetin her iki kırâatinden de elde

[1286] "*Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık*." el-Kamer 54/49.
[1287] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/221.
[1288] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/350.

edilebilmektedir. Bu nedenle Ehl-i Sünnet mütekellimleri, özellikle kader inancının ispatı konusunda bu âyeti her iki kırâatle de delil olarak zikretmişlerdir. Zira âyet, insan fiilleri de dâhil olmak üzere her şeyin, Allah'ın kudret ve iradesiyle yaratıldığını, hiçbir şeyin kader dışında cereyan etmediğini beyan etmektedir. [1289]

Kaderiyye ekolü, kaderin varlığını inkâr eden ve insan fiillerinin Allah tarafından değil, insanın kendisi tarafından yaratıldığını savunan bir mezheptir. Kaderiyye mensupları, Kur'ân'daki bazı âyetleri kendi görüşlerini destekleyecek şekilde nahvî ve semantik müdahalelerle yeniden yorumlama yoluna gitmişlerdir. Bu çerçevede el-Kamer sûresi 49. âyeti "إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ" şeklinde okuyarak "كُلُّ شَيْءٍ" terkibi merfû mübteda, "خَلَقْنَاهُ" ise onun sıfatı olarak değerlendirmektedirler. Buna göre anlam şu şekilde daralmaktadır: "*Biz, yarattığımız her şeyi kaderle yarattık*." İlk bakışta bu yorumda ciddi bir sorun yok gibi görünse de, mana açısından önemli bir tahsis (sınırlama) ortaya çıkmaktadır. Bu kırâat tarzında âyetin kapsamı, yalnızca yaratılmış olan şeylerle sınırlandırılmış olur. "Yarattığımız her şeyi kaderle yarattık." Peki ya yaratılmayan şeyler? Onlar kaderle midir değil midir? Bu şekilde nahiv ile kaderin kapsayıcılığı sınırlanmış olur. Kaderiyye şöyle demektedir: "Âyette her şeyin kaderle yaratıldığı değil, sadece yaratılmış olan şeylerin kaderle yaratıldığı ifade edilmiştir." Yani insanın fiillerini Allah değil, insan yaratmaktadır. Âyet de zaten 'yarattıklarımız kaderledir' diyor, diye kendi görüşlerini savunmaktadırlar. Onlara göre insan, kendi fiilinin yaratıcısıdır; Allah, insanın fiillerini yaratmaz. Bu durumda kader, yaratılmış olan başka şeyler için geçerlidir. Onlara göre insan fiilleri, kaderin dışında tutulmaktadır.[1290]

İbn Atıyye, kaderi inkâr edenlerin itikaden yanlış yolda olduklarına delil olarak İbn Abbâs'ın: "Ben Allah'ın kitabında, yüzüstü sürüklenerek cehenneme atılacak bir topluluk görüyorum. Bunlar, kadere inanmayıp fiilleri kendi yarattıklarını söyleyenlerdir. Ancak şu an böyle bir topluluk göremiyorum. Bu durumda, onların geçmişte yaşamış kimseler mi, yoksa gelecekte çıkacak bir topluluk mu olduğunu bilemiyorum." sözünü aktarır.[1291] Ayrıca Enes b. Mâlik'ten gelen rivâyette Hz. Peygamber'in: "Kaderiye, hayır ve şerrin

[1289] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/221.
[1290] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/221.
[1291] Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm*, thk. Esad Muhamme et-Tayyib (Suud: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâzî, 1419), 10/3321.

kendi ellerinde olduğunu söyler. Onların şefaatimden nasibi yoktur. Ben onlardan değilim; onlar da benden değildir." sözünü aktarır.[1292]

İbn Atıyye, bu âyette geçen "kader" kelimesini, Allah'ın ezelî ilminde her şeyi bir ölçüye göre takdir etmesi ve bu ölçü doğrultusunda yaratması olarak yorumlamaktadır. Burada "kader", sadece bir önbilgi veya tespit değil; aynı zamanda yaratmanın ilim, hikmet ve kudretle birlikte gerçekleştiği sabit bir sistemdir. "Biz her şeyi, onu bir kaderle yarattık." ifadesindeki "kader", İbn Atıyye'ye göre yaratılış sürecinin içinde yer alan belirleyici bir ilâhî ilkedir. Hiçbir şey tesadüfî değildir; her şey belli bir ilâhî ölçü ve nizam çerçevesinde vücuda gelir. İbn Atıyye, özellikle Kaderiyye'nin âyeti te'vil ederek insan fiillerini kader kapsamının dışına çıkarma çabasına karşı ciddi bir reddiye geliştirmektedir. O, insanın fiilini irade ve kudretle gerçekleştirdiğini kabul etmekle birlikte, bu kudretin ve fiilin Allah tarafından yaratıldığını belirtir. Bu, tipik bir Eş'arî eğilimli Ehl-i sünnet görüşüdür.

b. "Kaza": İlâhî Hüküm ve Takdirin Tecellisi

Kaza kavramı, İbn Atıyye'nin tefsirinde kader ile yakından ilişkili bir diğer terimdir. İbn Atıyye kaza kelimesini doğrudan tanımlamasa da tefsir boyunca kullanımı, Allah'ın ezelî hükmü, kesin kararı ve takdirinin yürürlüğe girmesi anlamına geldiğini gösterir. Özellikle "يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ"[1293] âyetini açıklarken, kaza kavramının içeriğini netleştirmektedir. İbn Atıyye ilgili âyetin etrafında ortaya çıkan çeşitli tefsir görüşlerini ele alarak, bu âyetin doğru anlaşılması için kapsamlı bir izah ortaya koyar. Ona göre bu âyette iki farklı boyut bulunmaktadır:

1) Ezelde Takdir Edilen ve Değişmeyecek Olanlar: Allah'ın ezelî ilminde yer alan, "ümmü'l-kitâb"ta sabit olan ve hakkında nihai hüküm verilmiş hususlarda silme ve değiştirme (mahv ve isbât) söz konusu değildir. Bunlar, önceden kazâ ile belirlenmiş, gerçekleşeceği kesin olan olaylardır. İbn Abbas gibi bazı sahabîler ve ilim ehli de bu görüşü benimsemiştir.[1294]

2) Değişmeye Müsait Olanlar: Buna karşılık, Allah'ın değişebileceğini bildirdiği bazı işler vardır ki, bunlar yazıcı meleklerin levhalarına kaydedilmiş olup, ilâhî iradeye bağlı

[1292] Hadis için mevzu denilmektedir. Bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/439; Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-'İlelü'l-mütenâhiye fî'l-eḥâdîşi'l-vâhiye*, thk. İrşâdu'l-Hakk el-Eserî (Pakistan: İdâtatü'l-Ulûmi'l-Eseriyye, 1981), 1/155.

[1293] "*Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır.*" er-Ra'd 13/39.

[1294] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/317.

olarak silinip sabitlenebilir. Günahların bağışlanarak kayıttan düşürülmesi veya bir hükmün neshedilmesi gibi durumlar bu kapsamdadır. Mahv ve isbât bu tür olaylarda geçerlidir. Ne var ki, iş kadere ve kazâya havale edildiğinde, Allah zaten ezelde neyi değiştirecekse onu değiştirmiş, neyi sabit kılacaksa onu sabitlemiştir. Âyetteki ifade, bu tür olayların zaman içinde meydana gelişine işaret etmektedir. Bu da insanlar açısından korku, umut ve dua gibi duyguları harekete geçirir.

Bazı âlimler âyeti sadece insanların ecellerine hamletmiş ve bu bağlamda Kadir gecesi ya da Şaban'ın ortasında ecellerin yazılıp değiştirileceğini söylemişlerdir. Ancak İbn Atıyye bu tür tarihsel tahsislerin anlamlı olmadığını belirtir ve âyetin anlamının tüm varlıkları kuşatan genel bir hüküm içerdiğini vurgular. Yüce Allah, mahiyeti itibarıyla değişebilir olan şeyleri bir hâlden diğerine geçirir, bazılarını siler, bazılarını ise yeni hâlinde sabit kılar. Hz. Ömer ve Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen dua örneği bu anlayışı destekler: "Ey Allah'ım! Eğer bizi şekâvet (bedbahtlık) ehli olarak yazdıysan, bizi ondan sil ve saâdet ehlinden yaz; çünkü Sen dilediğini siler, dilediğini sabit kılarsın." Ancak İbn Atıyye bu duanın, önceden kesinleşmiş kazânın değiştirileceği inancına değil, günahların affı ve kulun Allah'a yönelişi çerçevesinde anlaşılması gerektiğini ifade eder.[1295]

Ayrıca müfessirler, "ümmü'l-kitâb" kavramı hakkında da ihtilaf etmişlerdir. İbn Abbas bunun "zikr" yani ilâhî kitap olduğunu belirtirken, Kâ'b, bu kavramı Allah'ın yaratacağı şeyleri ve kulların fiillerini bildiği ezelî ilim olarak yorumlamıştır. İbn Atıyye'ye göre en isabetli açıklama, ümmü'l-kitâb'ın, Yüce Allah'ın hakkında kesin hüküm verdiği ve artık değişikliğe uğramayacak şekilde takdir edilen işlerin yazılı olduğu levh olduğu yönündedir. Buna mukabil, hakkında değişiklik iradesi bulunan şeylerde ise mahv ve isbât geçerlidir.[1296]

İbn Atıyye'ye göre kader, Yüce Allah'ın ezelde tüm varlıklar ve fiiller hakkında belirlediği ilim ve takdirdir. Bu ezelî takdir, ümmü'l-kitâb'ta (Levh-i Mahfûz) kayıtlıdır ve değişmesi mümkün olmayan, kesinleşmiş hükümleri kapsar. Bu bağlamda kader, Allah'ın ilminde sabit olan mutlak yazgıdır. Kazâ ise bu ezelî takdirin vakti geldiğinde vuku bulması, yani Allah'ın ilminde takdir ettiği şeyleri zamanı gelince yaratması ve gerçekleştirmesidir. Böylece kazâ, kaderin gerçekleşen tezahürüdür. Ezelde takdir edilip

[1295] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/317.
[1296] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/318.

kesinleşmiş ve ümmü'l-kitâb'ta yer alan işler ne silinir, ne de değişir. Buna karşılık, Allah'ın dilediğinde değiştireceğini bildirdiği bazı işler, meleklerin kayıtlarında yer alır; bunlar kulların fiilleri, günahların affı, bazı âyetlerin nesh edilmesi gibi hususlardır. Bunlar hakkında mahv ve isbât cereyan edebilir. Bu alan, kaderin "tebdîle açık" olan kısmıdır; yani Allah'ın dilemesiyle değiştirilebilecek muallak kaderdir. Bu ayrım gereği İbn Atıyye, kazâ ve kaderin sabit olan yönüyle Allah'ın ilminde ve hükmünde değişmezliği savunurken; mahlukâtın dünyasında gözlenen değişimlerin, Allah'ın melekler katındaki kayıtlarında (levh) yapılan değişikliklerle ilgili olduğunu, fakat bunların da ezelde Allah'ın ilminde zaten bilindiğini belirtir.

4. Hüsün-Kubuh Anlayışı

İbn Atıyye husn ve kubh kavramlarını Ehl-i sünnet çizgisinde değerlendirmiştir. İbn Atıyye, ahlâkî değerlerin ve fiillerin hükmünün yalnızca şer'î bildirimlerle tespit edilebileceğini vurgular. "إِنَّمَا يَأۡمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلۡفَحۡشَآءِ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ"[1297] âyetinde geçen "السوء" kelimesini açıklarken, "سَاءَ–يَسُوءُ" fiilinden türemiş bir mastar olduğunu, bu fiilin anlamının, kötü olmak, çirkin sonuç doğurmak, üzücü ve zararlı olmak gibi manalar içerdiğini söyler. Buradaki kullanımda es-sû', genel olarak günahlar, özelde ise akıbeti kötü olan fiiller için kullanılır. Dolayısıyla "السوء" sadece nesnel olarak kötü bir fiili değil, kötülüğü sonuçta ortaya çıkan, dünyada veya âhirette kişiye zarar veren amelleri ifade eder. Bu ifade tarzı, özellikle ahlâkî ve kelâmî boyutları açısından dikkat çekicidir. Çünkü İslâm ahlâkında bir fiilin kötü olup olmadığını sadece niyet değil, aynı zamanda sonuç da belirler.

İbn Atıyye "الْفَحْشاءِ" kelimesiyle ilgili farklı görüşleri aktarır. Süddî, "الْفَحْشاءِ" kelimesini zinâ olarak tefsir etmiştir. Çünkü zina, gerek şer'î, gerek örfî bakımdan, toplumda en fazla iğrenç görülen günahların başında gelir. Bu yorum, fuhşun sınır ihlali anlamına gelen yönünü öne çıkarır. Bazı âlimler de "الْفَحْشاءِ" kelimesini sadece zinayla sınırlamaz; had cezası gerektiren her türlü büyük günah olarak yorumlar. Gerekçe olarak, bu tür fiillerin toplumda "fahş" yani çirkinliği aşikâr ve sınırları zorlayıcı davranışlar olduğu ifade edilir. Başka bir görüşe göre, "الْفَحْشاءِ", zikri bile çirkin ve edebe aykırı olan şeylerdir. Bu görüş, sadece fiili değil, lafzî veya temsilî düzeyde bile anılmasının tiksinti doğurduğu eylemleri

[1297] "*O size ancak kötülüğü, çirkinliği, Allah hakkında bilmediğiniz şeyler söylemenizi buyurur*." el-Bakara 2/169.

kapsamına alır. Burada "fahş" kelimesi, çirkinliğin hem dış dünyada hem de dille ifadesinde taşınamayacak bir yoğunlukta olduğunu belirtir. Arap dilinde "fuhş", başlangıçta görüntü bakımından çirkin olan şey demektir. Burada çirkinlik, sadece ahlâkî veya itikadî değil, fiziksel algıyla ilgili bir ilk kullanım alanına sahiptir. Bu yaklaşım, kelimenin mecazî değil, hakikat anlamındaki kökünü gösterir. Zamanla, bu kelime daha çok manevî anlamda çirkin görülen, yani zihnen ve ahlâken kabul edilemez anlamlar için kullanılmaya başlanmıştır.

İbn Atıyye'ye göre "hüsün-kubuh" kavramlarında akıl değil, şeriat belirleyicidir. Dolayısıyla şeriatın yasakladığı her fiil, "fahşâ" kapsamındadır.[1298] Bu ifade, ahlâkî değerlerin nesnel ölçüsünün şeriat olduğunu savunur. Fahşâ'nın mahiyeti burada şer'î kabulle tanımlanmıştır. Bu yaklaşım, Mâtürîdî'nin aklın iyi ve kötüyü ilke olarak ayırt edebileceğini kabul eden etik anlayışıyla tam olarak örtüşmemekle birlikte, ahlâkî hükümlerin bağlayıcılığını nihai olarak şeriata nispet etmesi bakımından genel Ehl-i sünnet çizgisiyle uyumludur.

İbn Atıyye "وَلا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونا مِنَ الظَّالِمِينَ"[1299] âlimlerin bu âyette yasak ve mübahlığı tartıştıklarını ve iki farklı görüş ortaya çıktığını söyler. Birincisi, fıkıh âlimlerinin yaklaşımıdır. Onları bu konuda konuşmaya sevk eden husus, zaman zaman Kur'ân'da, sünnette ve icmâda açıkça yer almayan yeni meselelerin ortaya çıkmasıdır. Bu durumda fıkıhçı, hükmü anlamak için bu üç kaynaktan biriyle istidlal etmeye çalışır ve kıyas ile sonuca varmak ister. Bundan sonra mesele hakkında bir değerlendirmeye vararak, onu yasak ya da ibâha yönüyle anlamaya çalışır.[1300]

Bu çerçevede bazı fukaha şöyle demiştir: Böyle bir durumla karşılaşıldığında, ihtiyatla hareket edilir, mesele yasak yönüyle ele alınır. Çünkü Yüce Allah Kitabında bize açıklanması gereken her şeyi açıklamış, helâl kılmak istediğini de helâl kılmıştır. Dolayısıyla bu mesele zikredilmeden bırakılmışsa, bu bir kasdî tercihtir. Bizim bu meseleye kalkışmamız ve onu kendiliğimizden meşrû saymamız şeriatın ruhuna uygun değildir. Bazı âlimler ise şöyle demiştir: Bilakis bu tür meselelerde ibâha esasıyla hareket edilir. Zira Yüce Allah dinimizi tamamlamış, haram kılmak istediği şeyleri açıkça haram kılmıştır. Buna rağmen bir şeyi zikretmeden bırakmışsa, bu o şeyin mübah oluşunu

[1298] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/237.
[1299] "*Ancak şu ağaca yaklaşmayın! Sonra zalimlerden olursunuz*." el-A'râf 7/19.
[1300] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/382-383.

gösterir. Yüce Allah'ın bir şeyi haram kılmak isteyip de bunu bize bildirmemesi ve bizi cehalet içinde bırakması düşünülemez. Bu nedenle hüküm, aksine dair bir delil bulununcaya kadar ibâha üzere olur. Bir diğer grup ise bu tür meselelerde daima tevakkuf edilmesi, yani hüküm vermekten kaçınılması gerektiğini savunur; bu yaklaşımda mesele, yasak veya ibâha kapsamında değerlendirilmez. Mesele hakkında sürekli nazar ve kıyas ile araştırma yapılır. Çünkü Yüce Allah, Kur'ân'da bazı yerlerde "size haram kılındı" buyurmakta, bazı yerlerde ise "size helâl kılındı" ifadesini kullanmaktadır. Bu da gösteriyor ki her mesele mutlaka ya doğrudan bir şer'î hükümle ya da başkalarını da kapsayan genel bir nass ile açıklanmalıdır. Eğer her şey yasak üzere olsaydı, Allah bazı şeyler için "size haram kılındı" demezdi. Eğer her şey ibâha üzere olsaydı, yine bazı şeyler için "size helâl kılındı" demezdi. İbn Atıyye son görüşü en açık ve isabetli görüş olarak benimser. Fukahâ bu meselede aklın iyiyi ve kötüyü belirlemesi yönünden bir değerlendirmeye girişmemişler aksine, görüşlerini şeriatın gerekçelerine dayandırmış, hüküm çıkarırken şer'î kaynaklardan çıkarsama yapmaya yönelmişlerdir.[1301]

İkinci grup ise, kelâmcılar arasında yer alan Mu'tezile ve onların yolunu izleyenlerdir. Bu grup, meseleyi "akıl iyiyi ve kötüyü bilir" ilkesiyle değerlendirmiştir. Yani onlar bu konuyu şer'î nasslardan değil, aklî muhakemeden hareketle ele almışlardır. Mu'tezile mensupları, bu meseleye dair aklî hükmü test etmek üzere çeşitli teorik senaryolar üretmişlerdir. Bunlar arasında şeriatın bulunmadığı bir zaman tasavvur edilmesi veya çölde yalnız başına büyümüş, hayatı boyunca hiçbir şer'î emir, yasak veya dinî öğretiyle karşılaşmamış bir adamın olduğunun varsayılması, ya da ilk insan olan Hz. Âdem'in yeryüzüne indirildiği o ilk anda, henüz Allah'tan bir emir veya yasak almamış olduğu ve sadece aklıyla baş başa bırakıldığı gibi örnekler yer alır. Bu varsayımlar üzerinden, aklın fiiller hakkında hüküm verip veremeyeceği tartışılır. Bu durumda iki farklı Mutezilî görüş ortaya çıkmıştır.

a) Fiillerin aslen yasak olduğu görüşü: Bu görüşe göre, Allah'ın mülkü olan evrende herhangi bir şeye izin olmadan tasarrufta bulunmak, mülkiyet ihlali sayılır ve aklen çirkin kabul edilir. Gözle görülen dünyada bir kimsenin başkasının mülküne izinsiz müdahalesi nasıl çirkin görülüyorsa, bu durum Allah'a karşı çok daha ağır bir ihlal teşkil eder. Bu nedenle, bir şeyin mübah sayılabilmesi için şer'î izin gerekir. Bu görüşü benimseyen bazı

[1301] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/383.

kimseler, sadece nefes almak ve hareket etmek gibi zaruri fiilleri bu genellemenin dışında tutmuştur. Çünkü bu fiillerin yerine getirilebilmesi için başka bir imkân yoktur.

b) Fiillerin aslen mübah olduğu görüşü: Bu görüş ise, herhangi bir fiilin başkasına zarar vermediği sürece mubah sayılabileceğini savunur. Örneğin bir kişinin başkasının duvarının gölgesinde serinlemesi gibi eylemler toplumda hoş karşılanır ve bu tür davranışlar mülkiyet ihlali olarak görülmez. Buna göre, Allah'ın mülkünde zarar vermeyen fiillerde bulunmak daha öncelikli olarak câiz görülmelidir. Çünkü Yüce Allah'ın yüce makamı ve kudreti, bu tür davranışlar karşısında zarar görmeyeceği gibi, O'nun hakkına da bir tecavüz söz konusu değildir.[1302]

Mu'tezile'nin bu tartışmada benimsediği yaklaşım, aklın bağımsız belirleyiciliğine dayanmaktadır. Onlara göre şer'î nass bulunmadığı durumda fiillerin hükmü ya aklen yasak ya da mübah kabul edilir. Bu görüşler, şer'î kaynaklara başvurmadan yalnızca aklî çıkarımlara dayalı bir etik kurgu sunar.

Ehl-i sünnetin görüşü, fiillerin hükmü hususunda doğru tutum tevakkuftur. Yani, akıl yalnız başına, herhangi bir fiilin iyi ya da kötü olduğuna dair bağlayıcı bir hüküm veremez. Bir şeyin güzel veya çirkin olduğu ancak şer'î bir delille sabit olur. Aklın kendi başına verdiği hükümler, dine dayalı bir sorumluluk ve kulluk anlamında geçerli değildir. Bazı âlimler de şöyle demiştir: Aklın hiçbir zaman şeriatten bağımsız kalması mümkün değildir. Dolayısıyla aklın başıboş bir halde bırakıldığı faraziyesi temelsizdir. Bu tür bir varsayım (akıldan başka bir şeyin olmadığı dönem tasavvuru) gerçekte vuku bulmaz ve bu tür senaryolarla uğraşmak anlamsızdır. Bu görüş sahipleri, Hz. Âdem'in daha ruhu bedenine üflendiği anda Yüce Allah'ın kendisine emir ve yasaklar yönelttiğini delil olarak getirir.[1303] İbn Atıyye'ye göre hiçbir fiil, Allah'ın emri ve yasağı olmaksızın zatî olarak iyi veya kötü kabul edilmez; ancak Allah'ın hükmüyle böyle bir değer kazanır.

"وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا"[1304] ifadesini tefsir ederken, bu âyetin hem tefsirî hem kelâmî boyutlarına temas eder. Âyetin anlamına dair iki temel görüşü aktarır. Cumhurun görüşüne göre, âyet yalnızca dünya hayatını kapsamakta olup, Yüce Allah bir kavmi peygamber göndermedikçe dünya azabına uğratmaz. Bazı müfessirler ise, bu ilkenin hem

[1302] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/383.
[1303] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/383.
[1304] "*Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz*." el-İsrâ 17/15.

dünya hem de âhiret azabını kapsadığı kanaatindedir. İbn Atıyye, her iki görüşü değerlendirdikten sonra âyetin asıl maksadının, Allah'ın dünya hayatında ümmetler hakkında cari olan sünnetullahını, yani iman, inkâr ve itaat karşısında ilâhî muamelenin nasıl işlediğini bildirmek olduğunu ifade eder. Âyetin siyak ve sibakına baktığında bu yorumun desteklendiğini, özellikle Mekke müşriklerine yönelik tehdidin şiddetini artırma amacı taşıdığını belirtir. Kur'ân'ın diğer âyetlerine ve aklî delillere de başvurarak şu sonuca ulaşır: Allah, âhirette de, peygamber gönderilmeyen hiçbir topluluğa azap etmez. Bu görüşünü özellikle şu iki âyetle destekler:

"كُلَّمَآ أُلۡقِيَ فِيهَا فَوۡجٞ سَأَلَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَذِيرٞ ٨ قَالُواْ بَلَىٰ قَدۡ جَآءَنَا نَذِيرٞ"[1305] İbn Atıyye cehennem bekçilerinin, "Size bir uyarıcı gelmedi mi?" sorusuna mahkûmların "Evet, geldi" cevabını vermesinin, uyarı olmadan azap edilmeyeceğini ortaya koyduğunu söyler. " وَإِن مِّنۡ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٞ"[1306] ifadesi de risaletin evrenselliğini ve bu ilkenin kapsamını gösterir.

İbn Atıyye ayrıca, aklî delillerle de bu prensibin desteklendiğini belirtir. Hz. Âdem'in peygamber olarak gönderilmesiyle birlikte tevhid inancının insanlık tarihinde yaygınlaştığı, fıtratın sağlamlığı ve Allah'ın varlığını gösteren delillerin yeterli olduğu ifade edilir. Nübüvvet zincirinin Hz. Nûh'tan itibaren yeniden tecellî ettiği belirtilerek, sorumluluğun şartları aklen de kurulmuş olur. İbn Atıyye, kendilerine peygamber ulaşmamış kişiler anlamında ehlu'l-fetre kavramının mümkün olduğunu ifade etse de, onlara kıyamet günü yeni bir imtihan yapılacağı yönündeki bazı rivâyetlerin sahih olmadığını, ayrıca bu tür bir teklifin, şeriatın genel ilkeleriyle bağdaşmadığını vurgular. Zira ona göre âhiret, teklif değil, ceza ve mükâfat yurdudur; sorumluluk ise sadece dünya hayatında geçerlidir.[1307]

İbn Atıyye'ye göre Yüce Allah, dünyada ve âhirette ancak uyarıcı gönderdikten sonra azap edecektir. Bir kişiye uyarı ve risalet ulaşmadan ona yükümlülük yüklenmesi ve ardından cezalandırılması, İbn Atıyye'ye göre hem nasslara hem de ilâhî adalete aykırıdır. İbn Atıyye'nin bu yaklaşımı, onun husn-kubh anlayışına dair temel tutumunu da açığa çıkarır. O, aklın Allah'ın varlığına, kudretine, hikmetine ve birliğine delâlet eden birtakım işaretleri ve ilkeleri fıtraten bilebileceğini kabul eder. Nitekim yaratılışın delilleri ve

[1305] "*Oraya her bir grup atıldıkça, muhafızları onlara, 'Size bir uyarıcı gelmemiş miydi?' diye sorarlar. Şöyle cevap verirler: 'Evet, doğrusu bize bir uyarıcı (peygamber) gelmişti*." el-Mülk 67/8-9.
[1306] "*Hiçbir ümmet yoktur ki içlerinden bir uyarıcı gelip geçmemiş olsun*." Fâtır 35/24.
[1307] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/444.

sağlam fıtrat üzerinden iman sorumluluğunun aklen anlaşılabileceğini belirtir. Ancak bu bilgi, bir kişiye şer‘î sorumluluk yüklemek için yeterli değildir. Fiillerin gerçekten “hasen” veya “kabîh” olarak nitelendirilmesi ve bu nitelendirmelerin dünyevî veya uhrevî müeyyideyle bağlanması, ancak ve ancak şer‘î beyana dayanmakla mümkündür.

Sonuç olarak İbn Atıyye, fiillerin iyi veya kötü oluşunun belirleyicisinin akıl değil, şer‘î vahiy olduğunu savunur. Ona göre ahlâkî hükümlerin ve değerlerin kaynağı, ancak Allah’ın emir ve yasaklarıyla sabit olur. Bu bağlamda "السوء" ve "الفحشاء" gibi kavramları açıklarken kötülüğün, sadece zâhirî değil, akıbeti bakımından zarara yol açan ve şeriatın yasakladığı fiiller olduğunu belirtir. Ayrıca “Biz bir resul göndermedikçe azap etmeyiz” âyeti üzerine yaptığı tefsirde, ilâhî adaletin gereği olarak uyarı ve risalet olmadan azap gerçekleşmeyeceğini vurgular. Hem dünya hem de âhiret azabı için bu ilkeyi geçerli sayar. İbn Atıyye, Mu‘tezile’nin aklî hüsün-kubuh teorisine karşı çıkar; fiillerin dinî ve ahlâkî değer kazanabilmesi için mutlaka şer‘î beyanın gerekli olduğunu savunur. Ona göre yaratılış delilleri sorumluluğu doğurabilir, fakat bağlayıcı teklif yalnızca vahiy ile sabit olur.

5. Günah Anlayışı

İbn Atıyye günahı, Allah’a isyan anlamına gelen fiiller bütünü olarak ele alır. "أَن لَّا تَعۡبُدُواْ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ"[1308] âyetinde geçen “şeytana kulluk” ifadesini, ona itaat etmek ve onun saptırmalarına, aladatmacasına boyun eğmek anlamına geldiğini vurgular.[1309] Bu ifade, günahkâr bir kimsenin doğrudan şeytana tapma kastı gütmese bile, her bir günah fiilinin aslında şeytanın davetine uymak manasına geldiğini gösterir. Nitekim her haram fiil, şeytanın hoşnut olduğu bir isyan olduğu için**,** kul o fiili işlediğinde, farkında olmadan şeytanın istediğini yerine getirmiş olmaktadır. İbn Atıyye, bu tespitiyle Kur’ân’ın dilindeki mecazî vurguyu açıklar: Allah’a isyan mahiyetindeki davranışlar, sanki kulun şeytana ibadet etmesi gibi dile getirilmiştir. Dolayısıyla günahın mahiyeti, Müfessire göre, kulun hevâ ve zaaflarına yenik düşerek Allah’ın emrine aykırı hareket etmesi ve bu suretle şeytanın arzu ettiği isyana rıza göstermesidir. İbn Atıyye’nin bu yaklaşımı, günah ile küfür arasındaki farkı da zımnen ortaya koyar: Mü’min bir kişi günah işlerken aslında şeytanın vesvesesine uymaktadır, ancak Allah’ın hükmünü bütünüyle reddetmemiştir. Bu

[1308] “*Şeytana kulluk etmeyin*.”[1308] Yâsîn 36/60.
[1309] İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2001, 4/459.

yüzden, günah fiili ne kadar çirkin olsa da işleyen kişiyi imandan çıkarmamaktadır. Yeter ki o kişi işlediği haramı helâl saymış olmasın. İbn Atıyye de, bir haram fiili helâl kabul etmenin küfür sayılacağını açıkça belirtir. Örneğin " وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا"[1310] "cezası cehennemdir" ifadesi, Ehl-i sünnet'e göre, "Allah onu bu cezaya çarptırırsa, bu cezayı hak etmiştir" anlamındadır. Bu, günahın büyüklüğünden dolayı böyledir. Bu yaklaşım, büyük günah işleyen kimselerin—ister adam öldürme gibi ağır bir suç işlemiş olsun ister başka bir büyük günaha düşmüş olsun—âhiretteki akıbetlerinin Allah'ın meşîetine bağlı olduğu anlayışına dayanmaktadır. Yani âyetteki "cezası cehennemdir" ifadesi, katilin bu cezayı hak ettiğini bildirir; ancak uygulanması Allah'ın meşîetine bağlıdır. Mu'tezile ise âyeti mutlak kabul ederek, bu tehdidin her kasten mü'min öldürene zorunlu olarak uygulanacağını söyler. İbn Atıyye, bu anlayışı iki delille reddeder. İlki dünyada kısasla cezalandırılan katile âhirette ayrıca azap verilmemesi hususunda icma vardır. İkincisi âyetin lafzı mutlak umum ifade eden bir lafız değildir, özel bağlamlarda kullanılır. Nitekim "وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ"[1311] âyetinde de bütün mü'min hâkimler, tek bir meselede haksız hüküm verdiklerinde kâfir sayılmazlar. Bazı âlimlere göre "müteammid" ifadesi, "öldürmeyi helâl sayarak öldüren" anlamına gelir ki, bu da küfre götürür. Mü'min olup da Allah'ın ilminde, günahı sebebiyle azap göreceği bilinen kimseler hakkında ise durum, "Allah dilerse cezasını verir" kaidesine döner. "خالِداً" ifadesi, mü'min hakkında "ebedî" anlamında değil, uzun bir süre kalmak anlamında kullanılmıştır. Bunun delili, "ebeden" kelimesinin zikredilmemiş olmasıdır. Çünkü ebediyet ifadesi, Kur'ân'da ancak kâfirlerle ilgili olarak "hulûd" kelimesine eklenir.[1312] İbn Atıyye'ye göre, günahın ebedî azap getirmesi, o günahın küfre yol açan bir tutumla yani helâl sayılarak işlenmesine bağlıdır. Sonuç olarak İbn Atıyye, mü'minlerin işledikleri günahları genellikle nefsânî zaaflarından ötürü işlediklerini ve bu esnada Allah'ın yasağını reddetme veya şeytana bilerek tapma amacı taşımadıklarını belirtir. Ancak kul, işlediği günahı meşrulaştırmaya veya onu helâl görmeye kalkarsa, bu tutum bizzat küfür olarak değerlendirilir.

[1310] "*Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir*." en-Nisâ 4/93.
[1311] "Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir." el-Mâide 5/44.
[1312] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/94-95.

a. Büyük ve Küçük Günah Ayrımı

İbn Atıyye, Kur'ân ve Sünnet ışığında günahları "kebâir" ve "sağâir" şeklinde iki kategoriye ayırır. Bu ayrımı yaparken, önce selef âlimlerinden gelen farklı görüşleri nakletmekte, ardından kendi kanaatini ortaya koymaktadır. " إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا"[1313] âyetinin izahında İbn Atıyye büyük günaha değinir. Bu konuda âlimlerin ihtilaf ettiğini söyleyerek farklı görüşlere yer verir.

1) Hz. Ali'ye göre büyük günahlar yedidir: Allah'a ortak koşmak, adam öldürmek, iffetli kadınlara zina isnadı, yetim malı yemek, faiz yemek, savaşta kaçmak ve hicretten sonra bedevileşmek yani İslâm merkezindeki ilim, ibadet ve cemaat ortamını terk ederek cehalet ve gaflet diyarına dönmek.[1314]

2) Buhârî'nin rivâyetine göre yedidir: Şirk, sihir, adam öldürmek, faiz yemek, yetim malı yemek, savaşta kaçmak, iffetli mümin kadınlara zina isnadı.

3) İbn Ömer'e göre dokuzdur**:** Şirk, adam öldürmek, savaştan kaçmak, zina isnadı, faiz, yetim malı, Mescid-i Harâm'da ilhâd yani oranın kutsiyetini ihlal eden itikadi ve ameli sapkınlık, sihirbazlık, anne-babayı ağlatacak derecede isyan.

4) Abdullah b. Mes'ûd ve İbrâhim en-Nehaî'ye göre kebâir, Nisâ sûresinin başından 31. âyetine kadar geçen otuz âyette zikredilen yasakların tamamıdır.

5) İbn Abbas'a göre kebâir, hakkında ateşle, azapla, lanetle veya benzeri bir tehditle uyarı bulunan her günahtır.[1315]

İbn Abbas'a yedi büyük günah sorulduğunda onların yediye değil yetmişe daha yakın olduğunu söylemiştir. İbn Abbas'a göre Allah'ın yasakladığı her şey büyük günahtır. Buna göre zina etmek, içki içmek, yalan söylemek, gıybet etmek ve bunlar gibi pek çok fiil kebâir kapsamına girer. Bu tür günahlar hakkında gelen hadislerde büyük günahların sayısı kesin sayı ifade etmek için değil bilakis örnek olarak zikredilmiştir. el-Cüveynî'ye göre bir günaha "küçük" denilmesi, onun daha büyük bir günahla mukayese edilmesi

[1313] "*Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız*." en-Nisâ 4/31.

[1314] Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Vasâyâ", 24 (No. 2766); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Îmân", 89 (1/92); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Vasâyâ", 10 (No. 2874).

[1315] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/43-44.

sebebiyledir. Yoksa o, kendi zatında büyük bir günahtır. Çünkü isyan, mahiyeti itibarıyla tektir.[1316]

İbn Atıyye'ye göre bir günahı "büyük" yapan ölçüt, o günahla ilgili naslarda belirli bir tehdit veya cezanın zikredilmiş olmasıdır. Ona göre kebâir konusunda doğru ve tercih edilen görüş şudur: Büyük günahlar dünyada had cezası öngörülen yahut âhirette ateşle azap tehdidi bulunan ya da hakkında lanet ve benzeri ağır bir uyarı vârid olan fiillerden ibarettir. Bu sebeple kebâir sayıca çoktur. Nitekim kendisine "Kebâir yedi midir?" diye sorulduğunda İbn Abbas: "Onlar yediye değil, yetmişe daha yakındır." şeklinde cevap vermiştir.[1317] İbn Atıyye'nin bu tanımı üç kriteri içermektedir. Dünyevî hukuk düzeninde hırsızlık, zina gibi hadd cezası gerektiren fiiller kebâirdir. Kur'ân veya sahih hadislerde cehennem azabıyla tehdit edilen fiiller kebâirdir. Naslarda Allah'ın lanetlediği, rahmetinden uzak kıldığını bildirdiği fiiller de kebâirdir.

b. İman ile Günah Arasındaki İlişki ve Farklı Görüşler

İbn Atıyye, bir mü'minin günah işlemesi durumunda iman vasfının konumunu klasik kelâm tartışmaları çerçevesinde ele alır. Bu bağlamda tarih boyunca ortaya çıkan Hâricî, Mu'tezilî ve Mürciî ekollerin görüşlerini aktarır; nihayetinde Ehl-i sünnet'in bu meselede benimsediği yaklaşımı temellendirir. "إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ"[1318] âyetin tefsirinde va'd ve va'îd konusunu klasik kelâm geleneği çerçevesinde ele alır ve meseleyi dört temel insan tipi üzerinden tasnif eder:

a) Küfrü üzere ölen kâfirin ebedî olarak cehennemde kalacağı hususunda icmâ vardır.

b) Hiç günah işlememiş itaatkâr mü'min, kesin olarak cennettedir.

c) Tevbe etmiş olarak ölen mü'min, Ehl-i sünnet'e göre cennete girer; ancak kelâmcıların çoğuna göre bu da Allah'ın meşîetine bağlıdır.

d) Tevbesiz ölen günahkâr mü'min ise ihtilaf konusudur.

Mürcie, böyle bir mü'minin imanından dolayı mutlaka cennete gireceğini, günahlarının ona zarar vermeyeceğini savunur ve va'îd âyetlerini yalnızca kâfirlere tahsis eder. Mu'tezile, büyük günah işleyenin mutlaka cehenneme gireceğini ileri sürer. Hâricîler ise

[1316] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/44.
[1317] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/204.
[1318] "*Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar*." en-Nisâ 4/48.

küçük-büyük bütün günahları küfür sebebi sayarak, bu tür kimselerin ebedî cehennemlik olduğunu iddia eder. İbn Atıyye, Ehl-i sünnet çizgisinde kalarak hem va'd hem de va'îd âyetlerinin lafzen umum ifade ettiğini, ancak bağlam ve ilâhî ilimdeki takdir gereği bu umumun belli kimselere tahsis edildiğini belirtir. Ona göre va'd âyetleri; günahsız mü'minleri, tevbe edenleri ve Allah'ın ezelî ilminde azap etmeksizin affedeceği günahkâr mü'minleri kapsar. Va'îd âyetleri ise; kâfirleri ve Allah'ın ilmi ezelîsinde azap edilmesi takdir edilen günahkâr mü'minleri içine alır. Ona göre "*Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar*." âyeti, Mürcie ve Mu'tezile'nin görüşlerini reddeden açık bir delildir. Mu'tezile'nin "dilediğine" ifadesini "tevbe eden" şeklinde yorumlamasını, Mürcie'nin ise meşîeti imana tahsis eden yaklaşımını geçersiz bulur. Ayrıca "وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا"[1319] âyetindeki "müteammiden" ifadesini İbn Abbâs'ın yorumuna uygun olarak "helâl sayarak öldüren" şeklinde açıklar. "Ebedî kalma" tabirinin Arap dilinde her zaman sonsuzluk değil, uzun bir süre anlamında kullanılabileceğini vurgular. Sonuç olarak İbn Atıyye, va'd ve va'îd âyetlerinin mutlak ve tek taraflı yorumlara indirgenemeyeceğini, bunların ilâhî adalet ve hikmet bağlamında, iman-küfür sınırları ile Allah'ın meşîetine bağlı olarak anlaşılması gerektiğini savunur.[1320]

c. Tövbe, Mağfiret ve Günahların Affedilebilirliği

İbn Atıyye, tövbe müessesesini kurtuluşun en önemli vesilelerinden biri olarak değerlendirir. Yukarıda değinildiği gibi tövbe eden kimsenin, işlediği günah ne olursa olsun affedileceği ümidi tamdır. Hatta tövbe, kul ile Allah arasında yepyeni bir sayfa açar. Bu sebeple şirk günahı dahi samimi tövbe ile affedilebilir. Nisâ sûresi 48. âyeti tefsir ederken Mu'tezile'nin bu âyeti yanlış yorumlama çabasına değinen müfessir, "Eğer 'dilediği kimse' sözünden maksat tövbe eden olsaydı, şirkten tövbe edenin de affedileceği zaten bilindiği için âyetin taksimi anlamsız kalırdı" diyerek tövbenin affettiriciliğinin her günah için geçerli olduğunu ima eder.[1321]

Öte yandan, tevbesiz ölen günahkâr müminlerin affedilebilirliği ilâhî hikmete ve rahmete bağlı bir meseledir. İbn Atıyye'ye göre Yüce Allah, bazı müminleri lütfuyla azap etmeksizin affedecek, bazılarına ise adaleti gereği cezalarını tattıracaktır. Özellikle şirk

[1319] "*Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir*." en-Nisâ 4/93.
[1320] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/64-65.
[1321] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/64.

dışında kalan tüm günahlar, eğer kul tevbe etmeden vefat etmişse, Allah'ın meşîetine kalmıştır**.** Dilerse affeder, dilerse cezalandırır. Burada Allah'ın "وَيَغْفِرُ ما دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشاءُ" "bundan başkasını (şirk dışında kalanları) dilediği kimse hakkında bağışlar." ilâhî beyanının altı çizilmelidir. İbn Atıyye, "dilediğine" kaydının mutlaka hesaba katılması gerektiğini, aksi halde şartsız bir genel affın söz konusu olmayacağını belirtir. Nitekim Mürcie'nin hatası, bu kaydı yok sayıp her mümini affedilmiş kabul etmek iken; Mu'tezile'nin hatası ise bu geniş affın mümkünlüğünü inkâr etmek olmuştur. Hâlbuki âyet, affın hem kapsamlı hem de seçici olduğunu bildirerek kulları ümit ile korku arasında tutmaktadır.[1322]

Sonuç olarak İbn Atıyye'ye göre günah, mü'min için şeytanın çağrısına uymak anlamına gelen bir isyan fiilidir; ancak bu, haramı helâl saymadıkça küfür değildir. Kebâir; had cezası gerektiren, âhirette azap tehdidi bulunan veya lânet gibi ağır uyarılarla zikredilen günahlardır ve sayıca çoktur. Tövbesiz ölen günahkâr mü'minler hakkında hüküm Allah'ın meşîetine bağlıdır; şirk dışındaki tüm günahlar, dilerse affedilir, dilerse cezalandırılır. Bu yaklaşım, Ehl-i sünnet'in ümit ile korku dengesini esas alan mutedil çizgisini yansıtır.

6. Nübüvvet Anlayışı

İbn Atıyye'ye göre insanlar, Yüce Allah'ın peygamber göndermesi nimeti olmasa, dinî hakikatlerden bütünüyle habersiz kalacak, şeriat rehberliğinden mahrum olacaklardı. İnsanlar, şeriatten yoksun oluşları ve hakikatleri bilmiyor olmaları açısından tek bir ümmet olmaktadırlar. İbn Atıyye, Yüce Allah'ın onlara lütfedip peygamberler göndermesi sayesinde bu cehalet halinin giderildiğini vurgular.[1323] Böylece peygamberler, sadece belirli bir kavme değil tüm beşeriyet için ilahî bir rahmet ve rehberlik kaynağıdır.

İbn Atıyye, "رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ"[1324] ifadesini tefsir ederken, peygamberlerin bu iki temel işleve sahip olarak gönderilmelerinin ardında yatan ilâhî maksada dikkat çeker. Ona göre, Yüce Allah peygamberleri göndererek, "Eğer bize bir peygamber gönderilmiş olsaydı, elbette iman ederdik" şeklinde mazeret ileri süren kimselerin bu iddialarını geçersiz

[1322] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/64.
[1323] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/286.
[1324] "*Müjdeleyen ve uyaran peygamberler gönderdik*." en-Nisa 4/165.

kılmayı murad etmiştir. Bu bağlamda İbn Atıyye, âyette geçen "Azîz" ve "Hakîm" isimlerine vurgu yapar. Azîz ismi, Allah'ın mutlak güç ve üstünlüğünü; hiçbir varlığın O'na karşı gelemeyeceğini ifade eder. Dolayısıyla O'nun fiillerinde herhangi bir beşerî zorlama veya baskı söz konusu değildir. Ancak bununla birlikte Yüce Allah Hakîmdir; bütün fiilleri, maksatlı ve hikmetlidir. Dolayısıyla peygamberlerin gönderilmesi, herhangi bir zorlama veya gereklilikten değil, ilâhî hikmetin ve adaletin bir gereği olarak vukû bulmaktadır. Bu çerçevede, peygamber göndermek suretiyle kulların delil getirme imkânını ortadan kaldırması da O'nun hikmetinin bir gereğidir.[1325]

a. Nübüvvetin Gerekliliği

İbn Atıyye peygamber gönderilmesini, Allah'ın adalet ve hikmetinin bir gereği olarak görür. "وَما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً"[1326] ifadesi hakkında müfessirlerin çoğunluğu bunun dünya hayatıyla ilgili bir ilke koyduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre Yüce Allah, kendilerine peygamber gönderilmeyen ve uyarı yapılmayan hiçbir topluluğu dünyevî azapla helâk etmemektedir. Buna mukabil bazı âlimler, bu hükmün hem dünya hem de âhiret boyutunu içerdiğini ifade etmişlerdir. İbn Atıyye, konuyu özetlerken şu tespitte bulunur: Âyetin bu bağlamdaki asıl gayesi, Allah'ın dünya hayatında ümmetlerle ilgili olarak takip ettiği sünnetini açıklamaktır. İbn Atıyye bu yorumuyla, ilâhî adalet ilkesine işaret etmektedir. Zira Allah, uyarıcı göndermedikçe hiçbir topluluğu ne dünyevî ne de uhrevî azapla sorumlu tutmamaktadır. Bu tutum, Allah'ın kullarına karşı adalet ve lütufla muamele ettiğini gösterir. Böyle bir yorum, Mekke müşriklerine yöneltilen tehdidi daha somut ve yakın kılmaktadır. Ayrıca, sonraki âyetlerde Allah'ın bir beldeyi helâk etmeyi murat ettiğinde nasıl davrandığını tasvir etmesi yahut geçmişte helâk edilen toplumlara atıfta bulunması da bu yorumu teyit etmektedir. Bununla birlikte, Kur'ân'ın diğer pasajları ve aklî değerlendirmeler dikkate alındığında şu gerçek açığa çıkmaktadır: Yüce Allah, âhirette de peygamber göndermeksizin kimseye azap etmeyecektir. Nitekim " كُلَّمَآ أُلۡقِيَ فِيهَا فَوۡجٞ سَأَلَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَذِيرٞ ٨ قَالُواْ بَلَىٰ قَدۡ جَآءَنَا نَذِيرٞ"[1327] âyetinde geçen "her seferinde" (كُلَّمَا) ifadesi, uyarıcının gelmiş olmasını zaruri kılmaktadır. Benzer şekilde, " وَإِن مِّنۡ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٞ"[1328] beyanı da aynı hakikati teyit etmektedir.

[1325] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/138.

[1326] "*Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz*." el-İsrâ 17/15

[1327] *"Oraya her bir grup atıldıkça, muhafızları onlara, 'Size bir uyarıcı gelmemiş miydi?' diye sorarlar. Şöyle cevap verirler:'Evet, doğrusu bize bir uyarıcı (peygamber) gelmişti."* el-Mülk 67/8-9.

[1328] "*Hiçbir ümmet yoktur ki içlerinden bir uyarıcı gelip geçmemiş olsun*." Fâtır 35/24

Akıl yönünden meseleye bakıldığında ise, Hz. Âdem'in peygamberliği ile birlikte tevhid inancını tebliğ etmesi ve Allah'ın varlığına işaret eden delilleri ortaya koyması, ayrıca insan fıtratının selim oluşu, her bir birey üzerine Allah'a iman etmeyi ve O'nun şeriatına uymayı gerekli kılmıştır. Bu davet, Hz. Nûh'un kavminin helâkinden sonra yeniden tecdid edilmiştir. Nitekim söz konusu âyetin lafızları da bu yoruma imkân vermektedir. Bununla birlikte, gerçekten kendilerine hiçbir peygamber ulaşmamış toplulukların varlığı da ihtimal dâhilindedir. Bu kesimler, bazı âlimler tarafından "ehl-i fetret" şeklinde tanımlanmıştır. Ancak, kıyamet gününde bu kişilere, delilere ve çocuklara ayrıca bir peygamber gönderileceğine dair rivâyet sahih kabul edilmemiştir. Dahası, şeriatın temel ilkelerine göre âhiret, teklifin söz konusu olduğu bir mekân değil, hesap ve mükâfat/ceza yurdudur.[1329]

İbn Atıyye Nisâ sûresi 165. âyeti[1330] açıklarken hikmet boyutuna da dikkat çeker. Ona göre Yüce Allah'ın peygamber göndermesinin en önemli hikmetlerinden biri, insanların "Eğer bize bir elçi gönderilseydi mutlaka iman ederdik" şeklinde ileri sürebilecekleri itiraz ve mazeretleri ortadan kaldırmaktır. Zira Yüce Allah, mutlak kudret ve galebe sahibi olup hiçbir varlık O'na karşı koyamaz; dolayısıyla hiç kimsenin O'na karşı geçerli bir delil ve hücceti bulunmamaktadır. Bununla birlikte Allah, aynı zamanda hakîm sıfatına sahiptir; bütün fiilleri hikmet üzere gerçekleşir. Bu bağlamda, peygamberler vasıtasıyla kulların ileri sürebileceği mazeretleri geçersiz kılması da O'nun ilâhî hikmetinin bir yansımasıdır.[1331]

İbn Atıyye tarih boyunca her toplumun bir peygamber veya uyarıcı ile uyarıldığı prensibini özellikle vurgular. "وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ"[1332] âyeti, Allah'ın hidâyetinin evrensel olup ilâhî davetin bütün insanlığı kuşattığını göstermektedir. Buna göre, her ne kadar bazı topluluklara doğrudan bir peygamber gönderilmemiş olsa da onlar da bu davetin muhataplarıdır. Zira Hz. Âdem'in bizzat kendi evlâtlarına peygamber olarak gönderilmesiyle başlayan nübüvvet silsilesi, Hz. Muhammed'e kadar kesintisiz şekilde devam etmiştir. Bu çerçevede, Kur'ân'da Kureyş hakkında geçen " وَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهِمۡ قَبۡلَكَ مِن

[1329] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/444.
[1330] "*Müjdeleyen ve uyaran peygamberler gönderdik ki, insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı tutunacak bir delilleri olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir*."
[1331] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/138.
[1332] "*Hiçbir ümmet yoktur ki içlerinden bir uyarıcı gelip geçmemiş olsun*." Fâtır 35/24

نَّذِيرٍ"[1333] ifadesi, onların doğrudan bir peygamberle muhatap kılınmadıklarını göstermektedir. Bu ifade ilâhî davetten tamamen habersiz bırakıldıkları anlamına gelmemektedir.[1334]

Peygamberlerin gönderiliş gayesi, insanları doğru yola müjdelemek ve sapmaktan sakındırmaktır. Böylece ilâhî vahiy, her milletin kendi dilinden ve içinden çıkan elçilerle onlara ulaşmış, anlaşılır ve uygulanabilir bir rehberlik sağlanmıştır.[1335] İbn Atıyye, bu ilâhî teamülün bir sonucu olarak kıyamet günü hiçbir inkârcının "bilmiyorduk" diyemeyeceğini söyler: Zira Allah, peygamberler vasıtasıyla uyarısını yapmış, hücceti tamamlamıştır. "كُلَّما أُلْقِيَ فِيها فَوْجٌ"[1336] ifadesi, cehenneme sevk edilen her bir grubun, azarlama maksadıyla kendilerine gönderilen peygamberler hakkında sorguya çekileceğini göstermektedir. Bu sorgulama sonucunda onlar, peygamberlerin gerçekten kendilerine gelmiş olduğunu kabul edecek, ancak buna rağmen onları yalanladıklarını itiraf edeceklerdir. Âyette kullanılan "كُلَّما" edatı, bu sorgulamanın sürekliliğini ve genelliğini ifade eden bir hasr üslubuna sahiptir. Dolayısıyla bu âyet, doğrudan bir uyarıcıya muhatap olmamış kimselerin cehenneme atılmayacağına delâlet etmektedir. Çünkü sorumluluk ve hesap, ancak kendisine uyarıcı ulaşan kimselere yöneliktir.[1337] Dolayısıyla nübüvvet, ilâhî mesajın insanlığa ulaştırılması için zorunlu bir kurumdur; insanların kendi başlarına bilemeyecekleri hakikatler, helâl-haram ölçüleri ve kulluk esasları peygamberlerin tebliğiyle açıklığa kavuşmuştur.

İbn Atıyye, insan aklının ve yaratılıştan gelen vicdanının (fıtratın) yaratıcının varlığına işaret ettiğini kabul etmekle birlikte, detaylı dinî yükümlülüklerin bilinmesinde aklın tek başına yeterli olamayacağını belirtir. Onun yorumuna göre Allah, insanı başıboş bırakmamış; daha yaratılışının başında Hz. Âdem'e vahiy göndererek tevhid inancını ve temel inanç esaslarını bildirmiştir. İbn Atıyye'ye göre, Hz. Âdem'in tebliği ve insana bahşedilen selîm fıtrat sayesinde aslında her insanın Allah'a iman edip O'nun yoluna uyması aklen de vacip hale gelmiştir. Bununla birlikte, insanlığın zamanla bu öğretilerden uzaklaşıp sapma tehlikesi belirdiğinde, Allah lütfuyla yeniden peygamberler göndermiş, insanları tevhide ve kulluğa döndürmüştür. Nitekim Nuh tufanından sonra inanç esasları

[1333] "*Senden önce onlara uyarıcı da göndermemiştik*." Sebe 34/44.
[1334] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/436.
[1335] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/537.
[1336] *"Ne zaman oraya bir topluluk atılırsa…"* el-Mülk 67/8.
[1337] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/339.

Hz. Nuh ile tekrar tebliğ edilerek yenilenmiştir.[1338] Bu silsile, sonraki tüm peygamberlerle devam etmiş; her biri kendi döneminde unutulan hakikatleri insanlara hatırlatmıştır. İbn Atıyye'ye göre fıtrat ve akıl, yaratıcı'nın varlığını kavramaya yatkın olsa da ancak peygamberler aracılığıyla ilâhî iradenin tafsilatı anlaşılır hale gelir. Böylece insan, neyin nasıl yapılması gerektiğini vahyin kılavuzluğuyla öğrenir. Sonuç olarak nübüvvet kurumu, aklın ve vicdanın rehberliğini tamamlayan, onların kapsama alanı dışında kalan detaylarda insanlığı aydınlatan zaruri bir rahmettir. İbn Atıyye, Allah'ın kullarına olan bu ihsanını, aklın kavrayış sınırlarını aşan nimetlerin insana peygamberler vasıtasıyla öğretilmesi şeklinde yorumlar. Gerçekten de insana sayısız nimet veren Allah, bu nimetlere nasıl şükredileceğini ve kulluğun nasıl icra edileceğini de peygamberler yoluyla açıklamıştır.

b. Nübüvvetin İspatı

İbn Atıyye, tefsirinde Hz. Peygamber'in hak peygamberliğini ispat eden delilleri değerlendirir. Öncelikle, Peygamber'in şahsî ve ahlâkî özellikleri birer delil olarak görülür. "مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ"[1339] ifadesi, müşriklerin Hz. Peygamber'e yönelttiği en ağır ithamlardan biri olan "delilik" suçlamasını reddetmekte ve bu şekilde nübüvvetin ispatına dair önemli bir delil ortaya koymaktadır. Kur'ân'ın bu cevabı, kelâmcıların nübüvvet bahsinde önemle üzerinde durdukları def'u'ş-şubhe metodunun klasik bir örneğini teşkil etmektedir. Zira müşriklerin isnadı, peygamberliğin meşruiyetini ortadan kaldırmaya yönelikti; âyet ise bu iddianın asılsızlığını ortaya koyarak Hz. Peygamber'in aklî istikametini ve doğruluğunu teminat altına almıştır. Âyetin devamında yer alan " وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ"[1340] fadesi ise nübüvvetin doğruluğuna işaret eden bir diğer güçlü delildir. Peygamberliğin doğruluğu hem onun getirdiği şeriatın sahihliği hem de şahsiyetinde tezahür eden ahlâkî kemal üzerinden temellendirilmektedir. İbn Atıyye, bu bağlamda âyetin özellikle müşriklerin "mecnun" isnadını çürütme gayesine dikkat çekerek, Hz. Peygamber'in üstün seciyesi, sağlam istidadı ve güzel melekeleri ile Allah tarafından övüldüğünü vurgulamaktadır. Bu övgü, nübüvvetin hak olduğuna dair doğrudan bir ahlâkî delildir.[1341]

[1338] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/444.
[1339] "*Sen –rabbinin lütfu sayasinde- asla deli değilsin."* el-Kalem 68/2.
[1340] "*Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsin*." el-Kalem 68/4.
[1341] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/346.

"فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُونَ"[1342] ifadesi, nübüvvetin ispatında önemli bir delil ihtiva etmektedir. Âyet, müşriklerin Hz. Peygamber'i doğrudan yalancılıkla itham etmediklerini, aksine onun doğruluğunu bildikleri halde inat, kibir ve haksızlık sebebiyle vahyi inkâr ettiklerini beyan etmektedir. Bu durum, "küfrü'l-inâdî" olarak kelâm literatüründe yer bulmuş olup, Kur'ân'ın birçok yerinde müşriklerin psikolojisini açıklayan temel bir kavramdır. İbn Atıyye, bu âyeti tefsir ederken kırâat farklılıklarını aktarmış ve özellikle "لا يُكَذِّبُونَكَ" şeddeli okunuşuna dikkat çekmiştir. Ona göre bu ifade, müşriklerin Hz. Peygamber'in şahsında doğruluğu inkâr etmediklerini, fakat Allah'ın âyetlerini reddettiklerini göstermektedir. Bu bağlamda âyet, Hz. Peygamber'in şahsî güvenilirliği ve doğruluğunun toplum nezdinde de bilindiğini ortaya koyarak, onun nübüvvet iddiasını güçlendirmektedir.[1343]

İbn Atıyye, önceki peygamberlerin nübüvvetini tasdik eden âyetlerin de tefsirinde, konuya yer vermiş, Yüce Allah'ın onlar için sunduğu mucizelere değinmiştir. İbn Atıyye, Hz. İbrahim'in ateşe atılmasıyla ilgili olarak[1344] çok sayıda rivâyet nakledildiğini belirtir. Bu rivâyetlerde onun ateşte ne kadar süre kaldığına ve orada nasıl bir hayat sürdüğüne dair çeşitli ayrıntılar aktarılmıştır. Ancak müfessire göre bu tür tafsilatların büyük kısmı sıhhat bakımından zayıftır. Doğru ve sahih olan husus, Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı; fakat Yüce Allah'ın, ateşi onun için "serin ve selâmet" kıldığı ve böylece Hz. İbrahim'in oradan sağ salim çıktığıdır. İbn Atıyye, bu hadisenin Hz. İbrahim'in nübüvvetini tasdik eden ve doğruluğunu ortaya koyan en büyük mucizelerden biri olduğunu özellikle vurgular.[1345] Hz. Salih'e kavmi: "Eğer gerçekten doğru sözlüysen Rabbine dua et, şu kayadan bize bir deve çıkarsın." demişlerdir. Bunun üzerine Hz. Sâlih dua etmiş, kayalık kütle hareketlenip titremiş, ardından yarılarak içinden büyük bir dişi deve çıkmıştır. Devenin mucizevi bir şekilde yaratılması, insanlara diledikleri kadar süt vermesi Hz. Salih'in peygamberliğini tasdik eden mucizedir.[1346]

İbn Atıyye mucizelerin gönderildikleri dönemde en üstün olan sahada ortaya çıktığını söylemektedir. Nitekim Hz. Mûsâ'nın mucizesi sihirbazların zirvede olduğu bir dönemde

---

[1342] "*Aslında onlar seni yalanlamıyorlar; fakat o zalimler açıkça Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorlar*." el-En'âm 6/33.
[1343] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/285-286.
[1344] el-Enbiyâ 21/69.
[1345] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/88-89.
[1346] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/421.

zuhur etmiş, Hz. Îsâ'nın mucizesi tıbbın ileri seviyeye ulaştığı bir zamanda tecelli etmiştir. Hz. Muhammed'in mucizesi ise, Arap toplumunda fesahat ve belagatin zirvede bulunduğu bir devirde Kur'ân ile gerçekleşmiştir. Böylece Kur'ân, Arapların en güçlü oldukları alanda dahi onları âciz bırakarak, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden en büyük delil olmuştur.[1347]

İbn Atıyye'ye göre Kur'ân'da yer alan gaybî haberler, Peygamber'in hak olmasına delil teşkil eder. Bakara sûresinde geçen "وَلَنْ تَفْعَلُوا" "*Hiçbir zaman yapamayacaksınız*."[1348] ifadesi, Kur'ân'ın iʿcâzını vurgulayan en önemli hususlardan biridir. Bu ifade, öncelikle muhatapların gayretlerini kışkırtmakta ve onları Kur'ân'a karşı benzer bir söz getirmeye teşvik etmektedir. Böylelikle, ortaya koyamayacakları acziyet daha belirgin ve kesin bir şekilde açığa çıkmaktadır. Âyetin içerdiği bu meydan okuma, aynı zamanda Kur'ân'ın gaybî haberlerinden biridir.[1349] Zira Kur'ân, henüz gerçekleşmeden, muhatapların bu davete karşılık veremeyeceklerini haber vermiştir. Nitekim tarihî süreç göstermiştir ki, hiçbir kimse Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koyamamıştır. Bu durum Kur'ân'ın ilahî kaynaklı olduğunu ve Hz. Peygamber'in nübüvvetinin hakikatini teyit eden güçlü bir delil olarak tecelli etmiştir. Dolayısıyla bu âyet, nübüvvetin ispatında iki yönlü bir delil işlevi görmektedir: İlki, Kur'ân'ın beşer takatinin ötesinde bir mucize olduğunu ortaya koyması; ikincisi ise, önceden verilmiş bir gaybî haberin gerçekleşmesiyle Hz. Peygamber'in doğruluğunu teyit etmesidir. Yani Hz. Peygamber'in beşerî hiçbir bilgiyle bilemeyeceği bu sonuç, vahiy sayesinde önceden bildirilmiş bir mucize olup onun risâletini teyit eder.

İbn Atıyye "لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً"[1350] ifadesiyle ilgili Zeccâc'ın şu yorumu yaptığını aktarır: Onlar, geceleyin gizlice kurdukları planlarda birbirleriyle ihtilafa düşerler. Sen ise onlara, bu gizli konuştuklarını aynen haber veriyorsun. Senin, onların gizlediklerini tam olarak aktarman, bunun Allah katından bir haber, gaybî bir bilgi olduğunun delilidir."[1351] Bu yorum, nübüvvetin ispatı açısından gaybî haber delilini ortaya koymaktadır. Zira Hz. Peygamber, muhataplarının gizli planlarını ve aralarındaki ihtilaflarını hiçbir dünyevî kaynaktan öğrenemeyecek iken, Kur'ân vasıtasıyla bu durumu onlara bildirmekteydi. Bu

[1347] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/53.
[1348] el-Bakara 2/24.
[1349] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/107.
[1350] "*Onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!*" en-Nisâ 4/82.
[1351] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/83-84.

da onun bilgisinin vahiy yoluyla Allah'tan geldiğini ve nübüvvetin hak olduğunu gösteren açık bir delildir.

Kasas sûresi'nin 44–46. âyetlerinde, Hz. Peygamber'in Tevrat'ın inişi, Medyen kıssası ve Tûr tecrübesi gibi olaylara bizzat tanık olmadığı; bunların kendisine yalnızca vahiy yoluyla bildirildiği ifade edilmektedir.[1352] Bu ifadeler, Hz. Peygamber'in geçmiş ümmetlere dair haberleri, kendi gözlemi yahut insanî kaynaklarla değil, doğrudan vahiy yoluyla öğrenmiş olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Atıyye, bu âyetleri tefsir ederken Hz. Peygamber'in söz konusu olaylara şahitlik etmediğini vurgulamakta; buna rağmen onların ayrıntılarını en doğru şekliyle haber vermesinin, nübüvvetin ispatında güçlü bir delil olduğunu belirtmektedir. Zira Hz. Peygamber'in şahsen görmediği ve içinde bulunmadığı bu tarihî hadiseleri doğru bir şekilde haber vermesi, onun bilgisinin vahiy kaynaklı olduğunun açık göstergesidir. Bu bağlamda âyetlerde yer alan "رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ" ifadesi, bu bilgilendirmenin Hz. Peygamber'e ilahî bir lütuf ve rahmet olarak verildiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla söz konusu pasaj, nübüvvetin ispatında "ihbârü'l-gayb" delilinin açık bir örneğini teşkil etmektedir. Hz. Peygamber'in geçmiş peygamberler ve ümmetler hakkında aktardığı bilgiler, tarihî gerçeklikle mutabık olmuş ve bu durum, nübüvvet iddiasının doğruluğunu teyit eden önemli bir kanıt olarak değerlendirilmiştir.[1353]

Sonuç olarak İbn Atıyye'nin tefsirinde, nübüvvetin ispatına dair delillerin çok yönlü bir biçimde ortaya konduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in şahsî ve ahlâkî kemali, müşriklerin ithamlarına verilen Kur'ânî reddiyeler, mucizelerin peygamberlik dönemlerindeki en güçlü alanlarda gerçekleşmesi, Kur'ân'ın i'câzı, gaybî haberler ve önceki peygamberlere ait kıssaların ayrıntılı biçimde haber verilmesi; hepsi birlikte Hz. Peygamber'in risâletinin hak olduğunu teyit eden deliller olarak değerlendirilmiştir. Bu bütüncül yaklaşım, İbn Atıyye'nin nübüvvetin ispatını hem aklî hem de naklî temellere dayandırdığını göstermektedir.

c. Nübüvvetin Temel Unsurları

ca. Tebliğ

Kur'ân-ı Kerîm'de nübüvvetin vazgeçilmez bir unsuru olarak öne çıkan tebliğ, peygamberlik misyonunun özünü teşkil etmektedir. Yüce Allah " يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ

[1352] el-Kasas 28/44-46.
[1353] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/289-290.

مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ"[1354] buyurarak, Hz. Peygamber'in görevini açık bir biçimde tanımlamaktadır. Bu ifade, Hz. Peygamber'in zaten tebliğ vazifesini yerine getirmekte olduğunu; fakat vahyin bu âyetle birlikte herhangi bir tereddüt, korku veya çekinmeye mahal bırakmaksızın, mesajın tam ve kemal üzere tebliğini emrettiğini göstermektedir. Burada tebliğin mahiyeti, yalnızca ilâhî mesajı aktarmak değil, aynı zamanda onu, hiçbir kısmını gizlemeksizin ve hiçbir tehdit ve baskı altında geri durmaksızın duyurmaktır. Zira Hz. Peygamber'in risâleti, farklı kâfir gruplarının yanlış inanç ve uygulamalarını açıkça hedef almakta ve onların bâtıl anlayışlarını ifşa etmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber, zaman zaman muhaliflerinden eziyet görmekte, hatta âyetin inişinden önce onlar karşısında endişe duymaktaydı. Âyetin nüzûlüyle birlikte Yüce Allah, Hz. Peygamber'in ilâhî koruma altında olduğunu bildirerek, görevinin eksiksiz icrasını kesin bir emirle teyit etmiştir.[1355]

Devamındaki "*Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun.*" ifadesi, tebliğin parçalı veya eksik bırakılmasının, bütünü terk etmekle eşdeğer olduğunu vurgular. Başka bir deyişle, vahyin bir kısmını açıklamamak, mesajın tamamının tebliğ edilmemesi anlamına gelir ve bu durumda yapılan tebliğ muteber kabul edilmez. Dolayısıyla, nübüvvetin asli unsuru olan tebliğin, yalnızca söz konusu mesajı aktarmak değil, aynı zamanda onun eksiksiz, korkusuz ve tam bir sadakatle duyurulması olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu âyet nübüvvetin mahiyetini ortaya koyan temel metinlerden biridir. Peygamber, ilâhî emaneti gizlemeksizin, toplumun tepkilerinden çekinmeksizin ve vahyin tamamını kapsayacak biçimde duyurmakla yükümlüdür. Bu da nübüvvetin ayrılmaz bir unsuru olan tebliğin, sadece vazifenin bir yönü değil, risâletin bütünlüğünü temsil eden asli unsur olduğunu göstermektedir.[1356]

İbn Atıyye Hz. Peygamber'in tebliğ görevinin sadece kâfirlerle sınırlı olmadığına "ما عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ"[1357] âyetini izah ederken değinir. Ona göre bu âyet, bazı müfessirlerin iddia ettiği gibi geçici bir barış hükmü içermemekte, dolayısıyla daha sonra gelen savaş âyetleriyle neshedilmiş de değildir. Bilakis bu ifade, iman eden ve hak şehadetini ikrar eden kimseler hakkında bir ilkedir. Çünkü imanla birlikte, kişinin malı ve canı

[1354] "*Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun."* el-Mâide 5/67.
[1355] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/217-218.
[1356] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/218.
[1357] "*Peygamberin görevi, tebliğ etmekten ibarettir*." el-Mâide 5/99.

peygambere karşı korunmuş hale gelir; bu durumda peygamberin onunla ilgili görevi yalnızca ilahî mesajı tebliğ etmektir. Bundan sonrası ise Allah'ın ilmine havale edilmiştir. Zira Yüce Allah, kulların kalplerinde sakladıklarını bilmekte ve buna göre onları ya mükâfatla ya da cezayla karşılamaktadır. Böylece peygamberin fonksiyonu, vahyi eksiksiz duyurmakla sınırlı tutulmuş, kalplerdeki inanç ve samimiyetin değerlendirilmesi ise doğrudan Allah'a bırakılmıştır. Âyetin müminlere dönük anlamı, tebliğ edilen ilahî mesajın terk edilmesi veya ona muhalefet edilmesi durumunda, bunun onlar için bir ilâhî uyarı ve tehdit teşkil ettiğidir. Sonuç olarak, bu âyet nübüvvetin asli unsurunu teyit eden temel metinlerden biridir. Peygamberlerin görevi, ilahî mesajı olduğu gibi insanlara ulaştırmakla sınırlıdır.[1358] Onların vazifesi, kalplerdeki niyet ve samimiyeti denetlemek değil, yalnızca vahyi tebliğ etmektir. Dolayısıyla tebliğ, nübüvvetin özünü oluşturan bir ilke olarak, peygamberlik misyonunun merkezinde yer almaktadır.

cb. Mucize

Nübüvvetin ispatında en güçlü delil olarak kabul edilen mucize, peygamberlerin doğruluklarını ortaya koyan ve muhataplarını acze düşüren olağanüstü ilâhî bir tezahürdür. İbn Atıyye'ye göre mucize, sadece harikulade bir olay olmayıp, aynı zamanda nübüvvetin ayırıcı vasfı ve en güçlü hüccetidir. İlâhî azap ve sorumluluk da ancak bu hüccetin ikamesinden, yani peygamberlerin mucize ile desteklenmesinden sonra söz konusu olur. Bu bağlamda İbn Atıyye, mucizeyi nübüvvetin ispat edici temeli olarak değerlendirmiştir.

Yüce Allah peygamberlerini, mucizelerle desteklerken onların gönderildikleri toplumların en güçlü oldukları sahaları hedeflemiştir. Böylece mucize, muhatapların kendilerini en yetkin gördükleri alanda onları acze düşürerek peygamberin doğruluğunu teyit etmiştir. Hz. Mûsâ döneminde Mısır toplumu sihir ve illüzyon sanatlarında ileri bir seviyedeydi. Bu sebeple onun mucizesi doğrudan sihir alanında ortaya çıkmış, asa mucizesi sihirbazların bütün hünerlerini boşa çıkararak onları secdeye kapandırmıştır. Hz. Îsâ'nın gönderildiği dönemde tıp ilmi en yüksek seviyesine ulaşmıştı. Dolayısıyla onun mucizeleri tıp sahasında gerçekleşmiş; doğuştan körlerin ve alacalı hastaların iyileştirilmesi, hatta ölülerin diriltilmesi gibi olaylar, dönemin hekimlerini acze düşürmüş ve peygamberliğini ispat eden güçlü deliller olmuştur. Hz. Muhammed'in gönderildiği

[1358] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/244.

dönemde Arap toplumu fesahat ve belâgatta zirveye ulaşmıştı. Böyle bir ortamda Kur'ân-ı Kerîm'in nazmı ve i'câzı, onların bütün edebî birikimlerini acze düşürmüş ve benzerini getirme çağrılarına rağmen hiçbir şekilde karşılık verilememiştir. Böylece Kur'ân, Araplar için bağlayıcı bir hüccet olmuştur.[1359]

İbn Atıyye, peygamberlerin mucizelerle desteklendiğini vurgularken şu hadisi delil getirir: "*Hiçbir peygamber yoktur ki, insanları iman etmeye sevk eden mucizelerden kendisine verilmiş olmasın. Bana verilen ise, Allah'ın bana vahyettiği Kur'ân'dır*."[1360] Bu rivâyet, bütün peygamberlerin mucizelerle teyit edildiğini, ancak bunların bir kısmının tafsilatlı olarak bize ulaşmadığını göstermektedir. Ayrıca "وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعالَمِينَ"[1361] ifadesini, nübüvvetin en temel deliline yani mucizeye yönlendiren bir davet olarak yorumlar. Çünkü resûl olduğunu iddia eden bir kimsenin doğruluğunu ortaya koyan en önemli unsur, Allah tarafından verilen ve beşer kudretini aşan olağanüstü delillerdir. İbn Atıyye'nin vurguladığı üzere, Hz. Nûh dâhil olmak üzere bütün peygamberler, risâlet iddialarını destekleyen ve muhataplarını acze düşüren "âdeti bozan mucizeler" ile gönderilmiştir. Bunların bir kısmı Kur'ân ve hadislerde açıkça zikredilmiş, bir kısmı ise tafsilatıyla bize ulaşmamıştır.[1362]

İbn Atıyye'ye göre, ilâhî azap ancak hüccet ikame edildikten sonra söz konusu olabilir. Burada hüccetin ikamesi, peygamberlerin doğruluklarını ispat eden mucizelerin gösterilmesi demektir. Hakikatle karşı karşıya bırakılan topluluklar, mucize karşısında iman ya da inkâr tercihini yaparlar. İslâm düşüncesinde genel kabul şu şekilde ifade edilmiştir: Arap toplumu için bağlayıcı hüccet Kur'ân'ın i'câzı, Hz. Îsâ'nın kavmi için tıbbî mucizeler, Hz. Mûsâ'nın kavmi için ise asa mucizesidir. Böylelikle ilk muhataplar üzerinde mucize ile hüccet sabit olduğunda, bu hüccet onların arkasından gelen bütün nesiller için de geçerli ve bağlayıcı hale gelmiştir.[1363]

Sonuç olarak İbn Atıyye'nin tefsirinde mucize, nübüvvetin ayırıcı vasfı ve ispat edici delili olarak görülmektedir. Mucizeler, ilâhî hikmet gereği muhatapların en güçlü oldukları alanlarda ortaya çıkmış, onları acze düşürerek peygamberlerin haklılığını ortaya

[1359] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/53.
[1360] Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Îmân", 152 (1/134).
[1361] "*Şu var ki ben âlemlerin rabbi tarafından gönderilmiş bir elçiyim*." el-A'râf 7/61.
[1362] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/415.
[1363] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/142.

koymuştur. Böylece mucize, yalnızca olağanüstü bir hadise değil; aynı zamanda sorumluluk doğuran ve ilâhî adaletin tecellisiyle uyumlu bir hüccet olmuştur.

d. Peygamberlerin İsmeti

İbn Atıyye, peygamberlerin ismet doktrinini klasik Ehl-i sünnet yaklaşımıyla ele almış ve bu konuda önemli açıklamalar yapmıştır. İbn Atıyye'ye göre, İslâm âlimleri peygamberlerin tebliğ görevinde yanılmaktan, büyük günahlardan ve kişiyi zillet ve rezalete düşürecek türden küçük günahlardan korunmuş oldukları hususunda ittifak etmişlerdir. Bunun dışında kalan küçük günahlar hakkında ise mezhepler arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. İbn Atıyye bu meselede kendi tercih ettiği görüşü ortaya koyarak, peygamberlerin bütün günahlardan korunmuş olduklarını belirtmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in: "*Ben, günde yetmiş defa Allah'a tevbe eder ve O'ndan mağfiret dilerim.*"[1364] şeklindeki ifadesi, zahirde bir günahın itirafı değil; aksine, bir makamdan daha yüksek bir makama intikaliyle ilgilidir. Zira Hz. Peygamber, Allah'ın emir ve iradesine dair ilmî idrakinin artmasıyla, bulunduğu önceki makamdan daha üstün bir mertebeye yükselmekte; bu yükseliş de "önceki hâlinden dönme" anlamında bir tevbe olarak adlandırılmaktadır. Burada söz konusu olan tevbe, kelâm ilminde teknik anlamıyla "günahtan dönüş" değil, lügat anlamıyla "bir hâlden diğerine yöneliş" manasındadır. Böylelikle İbn Atıyye, peygamberlerin ismeti ilkesini, onların nübüvvet makamına uygun düşecek en üst düzeyde ele almakta ve günahsızlıklarını mutlak surette savunmaktadır.[1365]

İbn Atıyye " إِنَّا فَتَحۡنَا لَكَ فَتۡحٗا مُّبِينٗا ١ لِّيَغۡفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكَ وَيَهۡدِيَكَ صِرَٰطٗا مُّسۡتَقِيمٗا"[1366] âyetin hakiki anlamının, Hz. Peygamber'in herhangi bir günahı olmasa dahi, bu bağışlanma ifadesinin onun şeref ve ikramını yüceltme amacına yönelik olduğunu belirtmiştir. Bu çerçevede, İslâm âlimlerinin peygamberlerin büyük günahlardan ve zillet ifade eden küçük günahlardan korunmuş oldukları konusunda icmâ ettiklerini kaydeder. Bununla birlikte bazı âlimler, rezalet mahiyetinde olmayan küçük günahların vukuunu mümkün görmüş; ancak bunun Hz. Peygamber'den sadır olup olmadığı hususunda

[1364] Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Da'avât", 3 (No. 6307).
[1365] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/211-212.
[1366] "*Senin geçmiş gelecek bütün günahını Allah'ın bağışlaması, sana nimetini eksiksiz vermesi, seni dosdoğru yolda yürütmesi ve Allah'ın sana güçlü bir şekilde yardım etmesi için sana apaçık bir fetih ihsan ettik*." el-Feth 48/1-2.

ihtilafa düşmüşlerdir.[1367] Sonuç olarak İbn Atıyye, bazı Selef âlimlerinin 'peygamberlerden mağfirete konu olacak nitelikte küçük hataların sâdır olabileceği' yönündeki yaklaşımına iştirak etmemiş; bunun yerine peygamberlerin günahlardan mutlak surette korunmuş olduklarını savunan ismet anlayışını tercih etmiştir. Sonuç olarak, İbn Atıyye'nin ismet doktrini, peygamberlerin nihai olarak haktan sapacak herhangi bir yanlış fiil işlemeyecekleri anlayışına dayanır. İbn Atıyye'ye göre peygamberler, vahyi tebliğ görevini eksiksiz yapmışlar; bilerek büyük veya küçük hiçbir günaha bulaşmamışlardır.

e. Peygamberler Arasında Ayrım Gözetmeme

Müfessirimiz, Kur'ân'ın pek çok âyetinde vurgulanan bütün peygamberlere iman etme ilkesine özellikle dikkat çeker. İbn Atıyye'ye göre Yüce Allah'ın gönderdiği elçiler arasında inanç bakımından ayrım yapmak, bir kısmını kabul edip bir kısmını inkâr etmek küfürdür. Zira tüm peygamberler insanları aynı tevhid inancına davet etmiş, hepsi Allah'a imanı tebliğ etmiştir. Bu sebeple dinin özü birdir; şeriatlerin hükümlerinde farklılıklar bulunsa da temel akîde aynıdır.[1368] Müminler, Yahudi ve Hristiyanların aksine, ilâhî risâlet silsilesi içerisinde bazı peygamberleri tasdik edip diğerlerini inkâr etmezler. Zira Ehl-i iman, Allah tarafından gönderilmiş bütün peygamberlerin hak olduğunu kabul eder ve bu bağlamda peygamberler arasında bir ayrım gözetmez.[1369] Bu yaklaşım, İslâm'ın evrensel nübüvvet anlayışını ve dinin tamamlayıcılık ilkesi çerçevesinde tüm peygamberlere karşı sergilediği bütüncül tavrı yansıtır.

Peygamberler arasında üstünlük var mıdır? "تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ"[1370] İbn Atıyye'ye göre bu âyette Yüce Allah, peygamberlerin kendi aralarında birtakım faziletler yönünden farklı kılındıklarını açıkça beyan etmektedir. Ancak bu üstünlük ifadesi genel bir nitelik taşır; yani hangi peygamberin hangisinden daha üstün olduğu açıkça belirtilmemiştir. Bu durum, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen hadislerde de benzer şekilde görülür. Nitekim O şöyle buyurmuştur: "Ben Âdemoğullarının efendisiyim."[1371]

[1367] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/126.
[1368] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/215.
[1369] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/392.
[1370] "*O peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık*." el-Bakara 2/253.
[1371] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/570 (No. 10971); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Zühd", 38 (No. 4308); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fedâil", 2278 (4/1782); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Sünne", 14 (No. 4673); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Tefsîru'l-Kur'ân", 18 (No. 3148).

Ancak buna rağmen şu ikazları da yapmıştır: "Beni Mûsâ üzerine faziletli kılmayınız."[1372] "Ben, Yûnus b. Mettâ'dan daha hayırlıyım demek, hiç kimseye yaraşmaz."[1373] Bu ifadeler, peygamberler arasında açık bir biçimde "daha aşağı" görülenin tayinine yönelik bir yasağın varlığına işaret eder. Özellikle Hz. Yûnus, genç yaşta nübüvvetin ağır yükünü omuzlamış bir peygamberdir. Eğer bu konuda Hz. Muhammed, Hz. İbrahim ve Hz. Nûh gibi peygamberler söz konusu olduğunda bile ihtiyatlı davranılmışsa, diğer peygamberler hakkında çok daha dikkatli olunması gerektiği açıktır. Dolayısıyla bu kapı, peygamberler arasında belirli bir ismi "daha aşağı" görmek suretiyle değil, sadece genel anlamda bir üstünlükten söz etmekle yetinilerek kapatılmıştır. Ebû Hureyre'den gelen bir rivâyete göre, beş büyük peygamber olan Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Mûsâ, Hz. Îsâ ve Hz. Muhammed, insanların en hayırlılarıdır. Bunlar aynı zamanda Kur'ân'da "ulü'l-azm" olarak nitelendirilen büyük kararlılık ve sabır sahipleridir. Hz. Mûsâ ise, Yüce Allah tarafından doğrudan kelâm ile muhatap kılınmıştır.[1374]

f. Peygambere İtaat

İbn Atıyye, peygamberin otoritesine ve ona itaate büyük önem verir. Peygamberin söz ve fiillerinin, hakikatte Yüce Allah'ın emir ve yasaklarından ibaret olduğunu söyler.[1375] "وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَٱحۡذَرُواْۚ"[1376] âyetinde "itaat" fiili tekrar edilmiştir. Bu tekrar, Hz. Peygamber'in konumunun vurgulanması ve ona itaatin Yüce Allah'a itaate denk olduğu hakikatinin altını çizmek için olduğunu söyler. Sonrasında ise Yüce Allah, ilâhî emirlere muhalefet edenleri uyarmış ve bu tavırdan yüz çevirenleri âhiret azabıyla tehdit etmiştir. Zira Hz. Peygamber'in görevi yalnızca tebliğ etmektir; onu gönderen Allah ise, kullarına itaatlerine göre sevap, isyanlarına göre ceza vermeye muktedir olan yegâne kudret sahibidir.[1377] Resûl'e itaat, birçok âlime göre onun sünnetine tâbi olmak demektir. İbn Zeyd de bu görüşü teyit etmiş ve âyetteki "وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ" "*Peygambere itaat edin*."[1378] ifadesinin, Hz. Peygamber'in getirdiği hükümler bağlamında ölümünden sonra da geçerli

---

[1372] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/29 (No. 7586); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Eşhâs", 1 (No. 2441); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fedâil", 2374 (4/1844); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Sünne", 14 (No. 4670).

[1373] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/61 (No. 2167); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Ehâdîsü'l-enbiyâ", 27 (No. 3395); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fedâil", 2376 (4/1846); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Salât", 20 (No. 183).

[1374] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/338.

[1375] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/82.

[1376] "*Allah'a itaat edin, peygambere de itaat edin ve tedbirli olun*." el-Mâide 5/92.

[1377] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/234.

[1378] en-Nisâ 4/59.

olduğunu vurgulamıştır.[1379] İbn Atıyye'ye göre Hz. Peygamber'e mutlak itaat farzdır ve bu itaat aslında Allah'a itaattir. Müfessir, "Allah'a itaat edin ve Resul'e itaat edin" gibi âyetlerin tefsirinde, ilahî emir ve yasakların hayata geçirilmesinde peygamberin örnekliğinin vazgeçilmez olduğunu belirtir. Nübüvvet kurumu, dini tebliğ etmenin ötesinde müminler arasında vahyi hayata geçiren fiili bir rehberlik makamıdır. Ayrıca o, peygamberlerin getirdiği vahyi kabul etmek kadar onların örnek ahlâkına uymak, onları sevmek ve saygı göstermek gerektiğini de eserinin çeşitli yerlerinde dile getirir.[1380] Bu yaklaşım, İbn Atıyye'nin peygamber anlayışında itaat ve hürmet kavramlarının merkezi bir yer tuttuğunu ortaya koymaktadır.

g. Peygamberlerin Beşer Olması

İbn Atıyye, peygamberlerin insanlar arasından seçilmiş olmasının bilhassa üzerinde durur ve bunun hikmetlerini izah eder. Peygamberlerin melek veya cin değil, bizzat insanlar arasından ve hatta gönderildikleri kavmin kendi içlerinden olması hususunun birçok ilahî hikmete dayandığını belirtir. "لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ اِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ اَنْفُسِهِمْ"[1381] âyetini izah ederken "مِنْ أَنْفُسِهِمْ" ifadesinin, Hz. Peygamber'in gönderildiği toplumun cinsinden**,** dilinden ve coğrafî çevresinden olduğu anlamına geldiğini söyler. Şöyle ki: Kendi cinslerinden olması, onlarla arasındaki ülfeti artırır ve ona karşı yabancılık hissini ortadan kaldırır. Kendi dillerini konuşması, mesajın daha açık bir şekilde anlaşılmasını sağlar. Onların içinden, aralarında yetişmiş biri olması, halkın onu yakından tanıması nedeniyle güven duymalarını sağlar. Zira onun doğruluğunu, emanetini ve ahlâkını daha önce görmüşlerdir. Bu çerçevede Yüce Allah, Hz. Peygamber'i, kendi kavminin soyundan göndermiştir. İbn Atıyye aynı durumun, diğer peygamberler için de geçerli olduğunu söyler.[1382]

Öte yandan İbn Atıyye, risaletin ispatı bağlamında mucizelerin anlaşılmasına da değinir. O, peygamberlerin insanüstü mucizeler göstermesinin, yine peygamberin insan olması durumunda gerçek anlamda delil teşkil edeceğini belirtir. Eğer peygamber bir melek olsaydı, getirdiği harikulade işleri insanlar mucize olarak görmekte zorlanacak, bunları o

---

[1379] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/71.

[1380] "مَنْ أَحَبَّنِي فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهَ – Beni seven Allah'ı sevmiştir." Yahudilerin Hz. Peygamber'in bu sözüne itiraz etmeleri üzerine Nisâ sûresi 80. ayetin nâzil olduğunu söyler. Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/82.

[1381] "*Andolsun ki içlerinden bir peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur*." Âl-i imrân 3/164.

[1382] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/537.

meleğin tabiatından kaynaklanan olağan bir durum sanacaklardı. Yüce Allah her peygamberi, gönderildiği toplumda revaçta olan ve insanlarca üstün görülen bir alan üzerinden desteklemiş; böylece muhatapların en güçlü olduğu sahada acziyetleri ortaya konmuştur. Hz. Mûsâ'nın mucizesi, dönemin zirvesine ulaşmış olan sihirle, Hz. Îsâ'nın mucizesi, tıbbın geliştiği bir dönemde tıbbî müdahalelerle, Hz. Muhammed'in mucizesi ise Arapların en yetkin olduğu alan olan belagat ve fesahatle vuku bulmuştur. Bu şekilde, her peygamberin mucizesi, kendi döneminin ilmî ve kültürel zirvesine meydan okuma niteliği taşımakta, özellikle Hz. Peygamber'in gönderildiği toplumun fasih konuşma ve edebiyat yetkinliği sebebiyle, Kur'ân'ın i'câzı üzerinden hüccet tüm insanlığa karşı tamam olmuş kabul edilmektedir.[1383]

Peygamberlerin insan olarak gönderilmesi bağlanımda İbn Atıyye, En'âm sûresi 8-9. âyetlerin tefsirinde meleğin kendi hakikî suretinde görülmesinin insanoğlunun tahammül sınırını aşacağına âyetin işaret ettiğini söyler. Zira bütün müfessirlerin, meleğin kendi yaratılış biçimiyle görülmesinin insanlar için dayanılmaz olacağı hususunda ittifak ettiğini belirtir.[1384] İbn Atıyye insan türünden peygamberlerin gönderilmesini, aklen veya geleneksel olarak ne garip ne de olağandışı bir durum olarak değerlendirir. Bilakis bu durum, insanlara hitap eden vahyin daha iyi anlaşılmasına ve üzerinde düşünülmesine imkân sağlayan hikmetli bir tercihtir. Eğer yeryüzünde ikamet edenler, sabit ve yerleşik halde yaşayan melekler olsaydı, onlara gönderilecek elçi de melek olurdu; zira bu durumda vahyin doğrudan muhatap tarafından algılanması sağlanmış olurdu. Ancak, muhatapların insanlar olması durumunda meleğin peygamber olarak gönderilmesi, yaratılış itibarıyla insan tabiatına uygun değildir. Zira: İnsan fıtratı, bir melek görmeye tahammül edemez. Onu gördüklerinde tabiatları ürker**.** Gözleri bu ilahî varlığı görmekten aciz kalır. Kalpleri bu manevî heybet karşısında sarsılır ve dayanamaz. Bu nedenle Yüce Allah, insanların içinden, onlarla aynı beşerî özellikleri taşıyan peygamberler göndermeyi murad etmiştir**.** Böylece tebliğ, olağan hayat akışı içinde, insanların alışık olduğu düzende gerçekleşir. İlâhî hikmet de bu olağanlıkta tecelli eder.[1385]

İbn Atıyye'ye göre peygamberlik, Allah'ın kullarına yönelik en büyük rahmet ve hidâyet vesilesidir. Peygamberlerin gönderilişi, ilâhî hikmetin bir tezahürü olup, insanların

[1383] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/53; 3/323.
[1384] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/270.
[1385] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/486.

mazeret ileri süremeyeceği bir tebliğ ve hüccet vasıtasıdır. İbn Atıyye'ye göre peygamberler, insan aklının ve fıtratının tek başına erişemeyeceği hakikatleri öğreten birer rehberdir. O, peygamberlerin insanlardan seçilmesinin, mesajın anlaşılabilirliğini ve kabulünü kolaylaştırdığını vurgular. Ayrıca bütün peygamberlere iman, nübüvvetin bir gereği olarak görülürken, Hz. Peygamber'e itaat ve hürmet de dinin temel bir ilkesi olarak değerlendirilir. Böylece İbn Atıyye'nin peygamberlik anlayışı, risaletin hem aklî hem de hikmet temelli yönünü öne çıkaran bütüncül bir yaklaşımdır.

7. Vahiy ve Kitap Anlayışı

İbn Atıyye, Kur'ân-ı Kerîm'in önceki ilâhî kitaplarla aynı ilâhî kaynaktan geldiğini vurgular. Ona göre bütün peygamberler, özünde tevhid inancını ve Allah'a imanı tebliğ etmişlerdir. Dolayısıyla Allah'ın dini aslında birdir, ancak şeriat hükümleri farklılık gösterebilir.[1386] İbn Atıyye, "*Bütün peygamberlere rableri tarafından gönderilenlere inandık.*"[1387] âyetini izah ederken bu konuya değinmiş, bu âyette sayılan bütün peygamberlerin Allah'a iman etme mesajını getirdiğini ve bu bakımdan dinlerinin bir olduğunu, aralarındaki farkın ise şeriatlerinin hükümlerinde olabileceğini belirtir. "Musa'ya verilen"den maksat, Tevrat ve onun delilleri, "İsâ'ya verilen"den ise İncil ve onun mucizelerinin kastedildiğini söyler. Âyetin manasını: Biz tüm peygamberlere iman ederiz. Zira onların tamamı Allah'a iman esasını getirmiştir. Allah'ın dini tektir; yalnızca şer'î hükümler farklılık arz eder, şeklinde açıklar.[1388] İbn Atıyye'ye göre gerçek mü'min, ilâhî kitapların ve peygamberlerin tümüne iman eder. Âyetten mü'minlerin bazı kitap veya peygamberlere inanıp bazılarını inkâr etmeyeceği anlaşılır. . Bu yorumuyla İbn Atıyye, Ehl-i Kitab'ın yaptığı gibi vahyin bir kısmını kabul edip bir kısmını reddetmenin iman esaslarına aykırı olduğunu vurgular.

a. Önceki Kitaplarla Kur'ân'ın İlişkisi

İbn Atıyye, Kur'ân-ı Kerîm'in önceki kutsal kitaplara karşı konumunu " وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِ"[1389] âyetinde geçen "وَمُهَيۡمِناً عَلَيۡهِ" ifadesini açıklarken izah eder. Müfessirler bu kelimenin anlamı hususunda çeşitli yorumlarda

[1386] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/215.
[1387] el-Bakara 2/136.
[1388] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/136.
[1389] "*(Resulüm!) Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları denetleyici olarak bu kitabı hak ile indirdik*." el-Mâide 5/48.

bulunmuşlar ve farklı boyutlarını vurgulamışlardır. İbn Abbâs, "müheymin" kelimesini şâhid anlamında tefsir ederek, Kur'ân'ın önceki kitaplara yönelik bir tasdik ve gözetim işlevi üstlendiğine işaret etmiştir. Aynı sahâbîden, bu kelimenin güvenilir, emin anlamına geldiği yönünde de bir başka rivâyet nakledilmiştir. İbn Zeyd ise bu lafzı tasdik edici şeklinde açıklamıştır. Hasan el-Basrî'ye göre ise emin ve güvenilir demektir. Zeccâc ise kelimeyi gözetleyici, denetleyici olarak yorumlamıştır.[1390]

İbn Atıyye'ye göre bütün bu açıklamalara rağmen "وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ" ifadesi, zikredilen diğer anlamları da kuşatacak şekilde daha kapsamlı ve daha özel bir mana içermektedir. Zira Arap dilinde bir şeye "müheymin" denilmesi, onun işini üstlenen, içeriğine vâkıf olan, özünü koruyup muhafaza eden ve ona dışarıdan karışabilecek unsurları bertaraf eden varlık için kullanılır. Bu yönüyle "müheymin" kelimesi, yalnızca şahitlik ya da doğrulama değil, aynı zamanda koruma, gözetim ve hâkimiyet anlamlarını da içermektedir. Bu bağlamda Yüce Allah, mutlak anlamda bütün mahlûkâtı ve kullarını gözetip denetleyen, onları tüm yönleriyle bilen ve idare eden "müheymin" vasfına sahiptir. Tıpkı bir vasînin, himayesi altındaki yetimlerin ve mallarının koruyucusu olması gibi yahut bir yöneticinin, tebâsının ve onların işlerinin idaresinden sorumlu olması gibi, Yüce Allah da her şeyi kuşatıcı bir murakabe ile "müheymindir".

Kur'ân-ı Kerîm de bu çerçevede, kendisinden önce indirilmiş ilâhî kitaplar üzerine "müheymin" kılınmıştır. O, önceki kitaplarda yer alan hakikatlere şahitlik eder, tahrifçiler tarafından bu metinlere izafe edilen yanlışlıkları açığa çıkarır; böylece gerçek olanı tasdik ederken, bâtıl olanı da iptal eder. Kur'ân bu yönüyle, hem "şâhid", hem "tasdik edici", hem "güvenilir" hem de "emîn" sıfatlarının tamamını kendisinde cem eden bir kitaptır.[1391] Nitekim Kur'ân, önceki kitaplarda zamanla meydana gelen tahrifatı tashih ederek onların aslındaki tevhide dayalı mesajı teyit etmektedir. Böylece Kur'ân, Tevrat ve İncil gibi kitapların asıllarında bulunan vahyi hakikatleri onaylamakta, onları tamamlamakta ve insanlar tarafından karıştırılan hükümleri ayıklayarak ilâhî vahiylerin ortak özünü korumaktadır.

"لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ"[1392] ifadesi şeriatlerin farklılığı bağlamında önemli bir ayrımı gündeme getirmektedir. Bu âyet, İslâm düşüncesinde hem kelâmcılar hem de müfessirler

[1390] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/199.
[1391] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/199.
[1392] "*Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik*." el-Mâide 5/48.

arasında tartışılmış ve farklı şekillerde tevil edilmiştir. Bu bağlamda Hz. Ali, Katâde ve kelâm âlimlerinin cumhuru, âyette geçen ifadenin "Yahudiler için bir şeriat ve yol, Hristiyanlar için bir başka şeriat ve yol, Müslümanlar için ise bunlardan farklı bir şeriat ve yol tayin edilmiştir" şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu yoruma göre, âyetteki farklılık amelî hükümlerdedir; ancak bu farklılık itikadî esaslara teşmil edilemez. Bu görüşü izah eden İbn Atıyye, söz konusu şer'î farklılıkların inanç birliğini ortadan kaldırmadığını belirtir. Zira Yüce Allah, önceki peygamberlerin isimlerini ve onların tebliğ ettikleri hükümleri zikrettikten sonra, Hz. Peygamber'e hitaben "أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ"[1393] buyurmuştur. Âlimlerin genel kanaatine göre bu âyet, yalnızca itikadî hususlarla ilgilidir ve şer'î hükümlerdeki farklılıkla çelişmez. Nitekim farklı zaman ve topluluklara gönderilen şeriatlar, yerel ve tarihsel şartlara bağlı olarak değişmiş; ancak Allah inancı, nübüvvet ve âhiret gibi temel inanç esasları tüm dinlerde ortak kalmıştır.[1394] Bu itibarla Kur'ân'ın önceki kitaplarla ilişkisi tasdik, tashih ve tevafuk ilişkisidir; mesajların özü birdir ve hepsi Allah'ın vahyine dayanır.

b. İlâhî Kitapların Muhafazası ve Tahrif Meselesi

İbn Atıyye, tahrif konusunu ele alırken Ehl-i kitabın kutsal metinlerinde hem manevî te'villerle saptırmalar yaptığını hem de imkân buldukça lafızlarda değişiklik yoluna gittiğini belirtir. Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i kitaba yönelik olarak zikredilen "يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ"[1395] ifadesi, İslâm ilim geleneğinde özellikle "tahrîf" kavramı bağlamında çeşitli yorumlara konu olmuştur. Bu bağlamda müfessirler, söz konusu ifadedeki tahrifin mahiyetine dair iki ana yorumu benimsemişlerdir. İbn Abbâs gibi sahâbîlerden de rivâyet edilmiş olan ilk görüşe göre burada kastedilen tahrif, te'vîl yoluyla yapılan anlam kaydırmasıdır. Bu yoruma göre Yahudiler, Tevrat'ın lafzî bütünlüğünü korumuşlar; ancak âyetlerin hakiki anlamlarını gizleyerek, onları kendi arzu ve menfaatlerine uygun biçimde te'vil etmişlerdir. Yani metinler lafzen sabit kalmış, fakat bağlam dışı ve kasıtlı yorumlarla içerik anlam düzeyinde saptırılmıştır. Bu görüşü destekleyen önemli bir rivâyet, Tevrat'ta recm cezasına dair hükmün hâlen mevcut olması, fakat Yahudilerin bu âyeti gizleyebilmek için okuyucunun elini ilgili metnin üzerine koyma ihtiyacı hissetmeleridir. Bu durum, lafzî değişiklik değil, anlamın manipüle edilmesi olarak

[1393] "*İşte o peygamberler, Allah'ın hidâyete erdirdiği kimselerdir. Şu halde onların rehberliğine uy*." el-Enâm 6/90.
[1394] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/200-201.
[1395] "*Onlar kelimelerin yerlerini değiştiriyorlar*." el-Mâide 5/13

değerlendirilmiştir. İkinci görüş ise, tahrifin yalnızca anlam düzeyinde değil, aynı zamanda lafız düzeyinde de gerçekleştiğini savunur. Bu yaklaşıma göre Ehl-i kitap, hem kutsal metinlerin lafzını değiştirmiş **(**tebdîl**)** hem de mana açısından onları tahrif etmiştir. Böylece tarih boyunca ellerinden geldiğince her iki tür saptırmayı da uygulamışlardır.

Bu bağlamda İbn Atıyye şu değerlendirmeyi yapar: Kur'ân-ı Kerîm'in lafızları, her iki anlamı da içine alabilecek şekilde kuşatıcıdır. Nitekim "فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ"[1396] âyeti, doğrudan lafzî tahrife işaret etmektedir. Bu âyette, kutsal metinlerin kasıtlı olarak yeniden yazılması, yani muharref metin inşası, açık biçimde yer almaktadır. İbn Atıyye'ye göre, bu delillerden hareketle şunu söylemek mümkündür: Ehl-i kitap, tarih boyunca hem lafız düzeyinde müdahalelerde bulunmuş, hem de mana düzeyinde yanlış ve maksatlı yorumlarla kutsal metinlerin anlamlarını saptırmışlardır. Bu sebeple, Kur'ân'da yer alan "يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ" ifadesi, bu iki boyutu birlikte kapsayan bir anlatım tarzı olarak değerlendirilmelidir.[1397]

Sonuç olarak İbn Atıyye'ye göre Tevrat ve İncil'in orijinal nüshaları ilâhî vahiy olmakla birlikte, insanların ekleme ve değiştirmeleriyle bozulmaya uğramıştır. Kur'ân ise Allah tarafından korunmuş bir vahiy olarak[1398] indirildiği günden itibaren lafzı ve manasıyla muhafaza edilmiştir. Zaten Kur'ân'ın müheymin oluşu da önceki kitaplara bulaştırılmış tahrif unsurlarını ortaya çıkarıp hükümden düşürmesi anlamına gelir. Böylece önceki kitapların korunamayıp tahrif edilmesi olgusuna karşılık, Kur'ân'ın hem metin hem muhteva olarak ilâhî koruma altında olduğu tezahür etmektedir.

c. Kur'ân'ın Fonksiyonu ve Okunma Amacı

İbn Atıyye, Kur'ân'ın temel fonksiyonunu hidâyet rehberi olması şeklinde belirler. Bakara 2:2'deki "لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ"[1399] âyetini tefsir ederken, "هدى" kelimesinin doğruya iletme ve hakikati açıklama anlamına geldiğini vurgular.[1400] İbn Atıyye'nin, Kur'ân'ın hidâyet vasfını yalnızca bir yönlendirme değil, aynı zamanda açıklayıcı ve delillendirici bir rehberlik olarak değerlendirdiğini anlamaktayız. "Reşâd", bireyin inanç ve amelde doğru yola sevk edilmesini ifade ederken; "beyân" ise bu doğru yolun apaçık şekilde izah

[1396] "*Elleriyle kitap yazıp sonra onu az bir bedel karşılığında satmak için, 'Bu Allah'ın katındandır' diyenlere yazıklar olsun!"* el-Bakara 2/79.
[1397] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/169.
[1398] el-Hicr 15/9.
[1399] "*Onda asla şüphe yoktur. O, günahtan sakınanlar için bir rehberdir*." el-Bakara 2/2.
[1400] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/84.

edilmesi, hak ile bâtılın tefrik edilmesini sağlayan ilâhî açıklık anlamına gelir. İbn Atıyye'ye göre bu iki boyut bir arada düşünüldüğünde, Kur'ân'ın hidâyeti hem zihnî tasdiki temin eden bilgi hem de amelî istikameti sağlayan yönlendirme niteliğindedir. Kur'ân, hakikati arayanlar için şüpheye mahal bırakmayan ilâhî bir kılavuzdur. Müfessir, "Onda asla şüphe yoktur." ifadesini de her ne kadar kâfirler açısından bir şüphe ortaya çıkmış olsa da Kur'ân kendi mahiyetinde, hakikat bakımından hiçbir şüphe taşımayan bir kelâmdır, diye açıklar.[1401] Bazı insanlar Kur'ân'ın hakikatini kavramakta tereddüt edebilir, onun hakkında şek ve şüpheye düşebilirler. Ancak bu durum Kur'ân'ın zatî gerçekliğinde bir eksiklik ya da muğlaklık olduğu anlamına gelmez. Aksine, şüphe duyanlar kendilerinde bulunan hakikati kavrayamama ya da anlama yetersizliği sebebiyle Kur'ân hakkında şek ve şüpheye düşmüşlerdir.

İbn Atıyye, Kur'ân'ı okumanın amaçlarını da eserinin çeşitli yerlerinde dile getirir. Öncelikle iman ve tefekkür gayesiyle okunmalıdır: Zira Kur'ân, içindeki hakikatler üzerinde düşünülmesini ister.[1402] Muttakiler, Kur'ân'ın getirdiği hidâyet ışığında Allah'ın hakkını ve kulların haklarını idrak eder, gereğini yerine getirirler. Nitekim müfessir, takva sahiplerini Allah'ın emirlerine ittiba edip yasaklarından sakınarak kendilerini azaptan koruyan kimseler olarak tanımlar.[1403] Bu da ancak Kur'ân'ın hükümlerini öğrenip yaşamakla mümkündür. Dolayısıyla Kur'ân'ın fonksiyonu, insanları hem dünyada hem âhirette saadete erdirecek doğru yolu göstermek, onları şirk, sapıklık ve cahiliye karanlıklarından kurtarıp Allah'ın nuruna çıkarmaktır. İbn Atıyye Kur'ân'ın indiriliş gayelerinden birinin tedebbür olduğunu söyler. Bu noktadan hareketle o, tertîl ile hadr arasında bir tercih yaparak, tertîlin üstün olduğunu belirtir. Çünkü tedebbür ancak tertîl ile mümkündür; hızlı ve yüzeysel bir okuma, ilâhî kelâmın anlamlarını düşünmeye ve derinlemesine kavramaya elverişli değildir. Bu bağlamda İbn Atıyye, Kur'ân tilavetinde lafzı anlamdan koparmayan**,** tefekküre imkân tanıyan bir okuma tarzının esas alınması gerektiğini vurgular.[1404] "وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً"[1405] İbn Atıyye bu âyetteki "tertîl" kelimesinin sözlük anlamının, yavaşça okumak ve harfler arasında açıklık bırakarak sesleri net biçimde ayırmak olduğunu belirtir. Bu ifade tarzı, Kur'ân tilavetinde harflerin ve

[1401] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/83.
[1402] Muhammed 47/24; Sâd 38/29.
[1403] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/84.
[1404] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/503.
[1405] "*Kur'ân'ı tane tane, hakkını vererek oku*." el-Müzzemmil 73/4.

kelimelerin açık bir biçimde telaffuz edilmesini, anlamın ve maksadın muhatap tarafından kolaylıkla kavranmasını sağlar. İbn Atıyye'ye göre bu emir, yalnızca lafzî bir düzenlemeyi değil, düşünceye alan açmayı ve anlamı kavramaya yönelik bilinçli bir okuma biçimini de ifade eder. Zira tertîl ile okunan Kur'ân, zihne derinlik kazandırır; tefekkür imkânı sunar; böylece kalp yumuşar, ilâhî nur ve rahmet o kalbe sirayet eder. Bu yönüyle tertîl, sadece sesli ve düzgün okumaktan ibaret olmayıp, aynı zamanda kalbî ve aklî iştirakle icra edilen bir ibadet biçimidir. Nitekim dil âlimlerinden İbn Kaysân, âyetteki tertîl emrinin maksadını, Kur'ân'ı okuyanın onun anlamlarını tefekkür ve teemmül yoluyla kavraması olarak açıklamıştır.[1406]

İbn Atıyye'nin tefsirinde ilâhî kitaplara yaklaşımı, hem vahyin birliği hem de şer'î hükümlerdeki farklılık bağlamında ele alınır. Ona göre, bütün peygamberler esas itibarıyla aynı tevhid inancını tebliğ etmiştir. Dolayısıyla dinin özü tüm ilâhî kitaplarda aynıdır; farklılıklar ise zaman ve mekâna bağlı olarak değişen şeriat hükümlerinden kaynaklanır. Kur'ân-ı Kerîm, önceki kitapları tasdik eden ve onları denetleyici (müheymin) bir konumda yer alır; böylece tahrife uğramış yönleri tashih ederken, hakikati koruyarak vahyin sürekliliğini temin eder. İbn Atıyye, tahrif meselesini hem lafzî hem de anlam düzeyinde ele alarak Kur'ân'ın bu iki tür tahrife karşı hakikati beyan eden bir ölçü olduğunu vurgular. Kur'ân'ın temel fonksiyonu ise yalnızca bilgilendirme değil, aynı zamanda hidâyet, tefekkür ve ahlâkî dönüşüm sağlamaktır. Kur'ân'ın sadece okunmakla kalmayıp anlamaya, içselleştirmeye ve hayata taşımaya yönelik bir ilâhî hitap olduğu bilinmelidir.

8. Âhiret Anlayışı

İslâm düşüncesinde âhiret inancı, iman esaslarının en temel unsurlarından biridir. Kur'ân, dünya hayatının geçiciliğini ve asıl gayesinin âhirete hazırlık olduğunu vurgulayarak, insana varlık ve sorumluluk bilincini kazandırır. Bu bağlamda müfessirler, âhiretin hem varlığını hem de mahiyetini farklı açılardan ele almışlardır.

İbn Atıyye, tefsirinde âhiret konusunu geniş bir perspektifle işler. Ona göre âlemin yaratılışı, başıboş ve maksatsız olamayacağı için mutlaka bir hesap ve dönüş gününü gerekli kılar. Bu yönüyle âhiret, varlığın yaratılış hikmetini açıklayan ilahî bir zorunluluktur. İbn Atıyye, ayrıca âhiret hayatının hem cismanî hem de ruhî yönüyle hak

[1406] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/387.

olduğunu, mîzan ve hesap sürecinde ilahî adaletin eksiksiz tecelli edeceğini belirtir. Cennet nimetlerinin ebedîliği ve cehennem azabının kâfirler için sürekliliği de onun tefsirinde açıkça vurgulanır. Bununla birlikte, günahkâr müminlerin ise Allah'ın lütfu sayesinde ebedî azaptan kurtulabileceği ifade edilmektedir.

a. Âhiret ve Varlığının İspatı

İbn Atıyye, Kur'ân tefsirinde âhiretin varlığını**,** dünya hayatının gayesini açıklayarak ispat etmektedir. Özellikle "أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا"[1407] ifadesini açıklarken "عبثًا" kelimesini *"bâtıl yere, maksatsız ve gayesiz olarak"* şeklinde yorumlar.[1408] Ona göre Yüce Allah asla abes fiilde bulunmaz; dolayısıyla insanların yeniden diriltilip Allah'a döndürülmesi olmaksızın dünya hayatının yaratılması düşünülemez. İbn Atıyye, "وَأَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُونَ" "*ve sizin artık huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?*" kısmının da bu noktaya işaret ettiğini belirtir. Yani âhirette Allah'a dönüş olmasaydı, dünyanın yaratılışı hikmetsiz kalacak, ilâhî adalet tecelli etmeyecekti. İbn Atıyye'nin tefsirine göre dünya hayatı, ancak âhirette gerçekleşecek hesap ve karşılık sayesinde anlam kazanır; bu da âlemin yaratılış gayesinin âhiret olduğunu gösterir. Nitekim o, âyette geçen ilâhî hitabın, ölümden sonra dirilişi inkâr edenleri kesin bir delil ile susturduğunu belirtmektedir. Allah boş ve anlamsız iş yapmayacağına göre, insanı sorumsuz bırakmaz ve yaptıklarının hesabını vereceği bir gün yaratır.[1409]

İbn Atıyye, pek çok âyetin ışığında âhiretin varlığını hem naklî hem aklî delillerle gerekli görür. Örneğin "قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ"[1410] âyetini izah ederken Ubey b. Halef'in Hz. Peygamber'in huzuruna çürümüş bir kemik getirip ufalayarak "Ey Muhammed! Bunu kim diriltecek?" diye meydan okuduğundan bahseder. Bunun üzerine bu âyet inmiştir. Bu bağlamda İbn Atıyye, rivâyetlerin sened ve metin tenkidini yaparak, olayın kesinlikle Mekke dönemine ait olduğunu ve Hz. Peygamber'in bizzat cevabı ile naklî bir delilin ortaya konulduğunu belirtir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in Ubey b. Halef'e hitaben söylediği "Allah onu diriltecek, seni öldürecek, yeniden diriltecek ve seni cehenneme sokacaktır" şeklindeki rivâyeti de zikreder. Bu naklî rivâyet, dirilişin Allah tarafından vaat edildiğini ve inkârcıların meydan okumalarının Kur'ân ve sünnetle açıkça reddedildiğini ortaya

[1407] "*Sizi sırf boş yere yarattığımızı mı sandınız?*" el-Mü'minûn 23/115.
[1408] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/159.
[1409] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/158-159.
[1410] "*De ki: 'Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek*." Yâsîn 36/79.

koymaktadır. İbn Atıyye, âyeti izah ederken âhiretin vukuunu aklî yönden ispat eden delillere de yer verir. Bu meyanda ilk yaratılış delilini zikreder. İnsan bir nutfeden yaratılmış ve daha sonra apaçık bir hasım hâline gelmiştir. Yoktan var edilen bu ilk yaratılış, ikinci kez diriltilmeyi imkânsız değil, bilakis daha kolay kılar. İbn Atıyye'nin ifadesiyle, "bu da ölümden sonra yeniden dirilişten başka bir şey değildir." Bu istidlâl, Kur'ân'daki "onu ilk defa yaratandır" ifadesiyle desteklenir. İbn Atıyye, yeşil, su dolu ağaçtan ateş çıkarılmasını aklî bir delil olarak değerlendirir. Ona göre ateş, doğada her ağaçta bulunmakla birlikte, gözenekli ve suyu süzülen ağaçlarda daha belirgin şekilde ortaya çıkar. Arapların zındık olarak kullandığı merh ve 'afâr ağaçları bunun en bariz örnekleridir. Böylece canlı, yeşil ve sulu bir varlıktan zıt bir unsur olan ateşin çıkması, Allah'ın kudretinin sınırsızlığını ve yoktan var etme fiilinin sürekliliğini gösterir. Yeşil, ıslak ve canlı bir ağaç normalde ateşi akla getirmez; çünkü onda su ve hayat vardır; fakat Allah, tam da böyle bir varlıktan ateş çıkarmaktadır. Allah, varlıkların mahiyetinde birbirine zıt unsurları bir arada bulundurur ve istediğinde onların içinden bambaşka bir şeyi çıkarır. O hâlde insanı ölüp çürümüş kemikten yeniden hayata çıkarması da aklen mümkündür.[1411]

İbn Atıyye, Hac sûresinin 5. âyetini tefsir ederken, Yüce Allah'ın dirilişin hakikatine dikkat çekmek üzere iki temsile yer verdiğini belirtir. Bu misaller, hem aklî istidlâl hem de kevnî gözlemler yoluyla âhiretin mümkünlüğünü ortaya koymaktadır. Âyet, insanın yaratılış safhalarını ayrıntılı biçimde zikretmektedir. Bu tasvir, insanın yokluktan varlık sahasına çıkışını ve rahimdeki gelişim evrelerini hatırlatır. İbn Atıyye'ye göre bu, dirilişe dair aklî bir hüccettir. Çünkü hiç yoktan var etmeye kâdir olan Allah'ın, daha önce yaratıp varlık sahnesine çıkardığı insanı ikinci defa yeniden yaratmaya elbette gücü yeter. Dolayısıyla insanın ilk yaratılışı, öldükten sonra tekrar diriltilmesinin mümkün ve zaruri olduğuna işaret eden açık bir delildir. Âyette zikredilen ikinci misal, ölü ve hareketsiz toprağın yağmurla canlandırılmasıdır. Toprak türlü bitki çeşitlerini ve göz alıcı güzellikte mahsulleri ortaya çıkarır. Bu manzara, öldükten sonra yeniden dirilmenin kevnî bir benzeridir. Nasıl ki ölü toprak ilâhî kudretle yeniden hayat buluyorsa, aynı şekilde ölü bedenlerin de Allah tarafından diriltilmesi aklen mümkündür. İbn Atıyye'nin tefsirine göre, bu iki misal dirilişi hem aklî hem de kevnî açıdan mümkün kılmaktadır. Böylece

[1411] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/463-464.

Kur'ân, hem insanın kendi varlık tecrübesinden hem de tabiatın gözlemlenen gerçeklerinden hareketle, âhiretin inkârını geçersiz kılmakta ve ölümden sonraki hayata iman için sağlam temeller ortaya koymaktadır.[1412]

b. Âhiret Hayatının Keyfiyeti

İbn Atıyye, âhiret hayatının hem cismanî yani bedenle hem de ebedî olduğunu tefsirinde açıkça ortaya koyar. "مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ"[1413] ifadesini açıklarken amellerin karşılığının görüleceği, kişilerin amelleriyle hesaba çekileceği gün, şeklinde açıklar. Buradaki "dîn" kavramını sahâbe ve tâbiîn görüşlerine dayanarak *"karşılık ve ceza (mükâfat) günü"* şeklinde yorumlamıştır. Bu yorum, âhiret gününün hak edişlerin tamamının gerçekleşeceği maddî-manevî bir hesap günü olduğunu vurgular.[1414] Bu açıklama, İbn Atıyye'nin âhiret tasavvurunda iki temel hususu ortaya koymaktadır:

a) İlâhî Adalet ve Hesap: Dünya hayatında yapılan her fiil, âhirette adalet ölçüsüyle değerlendirilir. Böylece Allah'ın fiillerinde "abes" bulunmadığı ilkesi, kulların mutlaka bir hesap ve karşılık sürecinden geçeceğini zorunlu kılar.

b) Beden ve Ruh Birlikteliği: İbn Atıyye bu yorumunda doğrudan "hesap beden ve ruh ile olacaktır" ifadesini kullanmaz. Ancak amellerin karşılığını merkeze alması, hesap gününün yalnızca ruhani bir muhasebeye indirgenemeyeceğini göstermektedir. Çünkü ameller, hem ruhun niyet ve iradesiyle hem de bedenin fiilleriyle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, hesap süreci de bu bütünlük üzerinden gerçekleşecektir.

Cennet ve cehennemin sonsuzluğu konusunda İbn Atıyye, zamanının bazı bâtıl görüşlerini eleştirip Ehl-i sünnet anlayışını teyit eder. İbn Atıyye, Hûd sûresinin 106-108. âyetlerini tefsir ederken, cennet ve cehennemin ebedîliği meselesini hem lugavî hem de kelâmî boyutlarıyla ele almıştır. Ona göre, "مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ" "gökler ve yerler devam ettiği sürece" ifadesi, iki şekilde anlaşılabilir: Birincisi, Allah'ın kıyamet günü mevcut gök ve yeri değiştirerek cehenneme ve cennete mekân kılacağı ve bu hâlin ebedî olarak devam edeceği görüşüdür. Bu yaklaşım, İbn Abbâs'tan nakledilen rivâyetlerle de desteklenmektedir. İkinci olarak ise bu ifade, Arap dilinde kullanılan bir deyimdir. Araplar, bir şeyin sürekliliğini ve kesintisizliğini vurgulamak için "gökler ve yerler

[1412] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/108-109.
[1413] "*Ödül ve ceza gününün tek hâkimi*." el-Fâtiha 1/4.
[1414] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/71.

devam ettiği müddetçe" gibi tabirleri kullanmaktadırlar. Buna göre âyet, kâfirlerin azabının ve müminlerin mükâfatının ebedî oluşunu vurgulamaktadır.

İbn Atıyye, âyette yer alan "إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ" "ancak Rabbinin dilediği başka" ifadesini de tafsilatlı biçimde açıklamıştır. Ona göre bu istisna birkaç şekilde yorumlanabilir: Birinci yoruma göre, bu istisna ifadesi, İslâmî söylemde yerleşik olan ve kişinin sözünü daima Allah'ın dilemesine bağlamasını öğütleyen bir üslûbun yansımasıdır. Bu durumda istisna, cennet ve cehennemin ebedîliği ile çelişmez. İkincisi, mümin günahkârların ateşte bir süre azap gördükten sonra çıkarılmalarına işaret etmektedir. Bu durumda "şakîler" ifadesi, hem kâfirleri hem de günahkâr müminleri kapsar; istisna ise, günahkâr müminlerin azaptan çıkarılmasıdır. Nitekim Katâde, Dahhâk gibi müfessirler de bu görüşü benimsemişlerdir. İbn Atıyye'ye göre bu yorum daha makuldür. Üçüncü ihtimal ise, istisnanın cehennemin "en üst tabakasına" özgü olduğudur. Ona göre, bazı sahâbîlerden rivâyet edilen "cehennemin harap olacağı ve kapılarının kapanacağı" görüşü sadece bu tabaka için geçerlidir. Dolayısıyla bütün cehennemin yok olacağına dair anlayış, İbn Atıyye tarafından "sakîm ve problemli" bulunmuş, reddedilmiştir.

İbn Atıyye, ayrıca "عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ" "kesilmeyen bir ihsan" ifadesine vurgu yaparak, cennet nimetlerinin hiçbir zaman son bulmayacağını, müminlerin ebediyen orada kalacaklarını belirtmiştir. Buna karşılık, cehennem azabının ise kâfirler açısından mutlak ve ebedî olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Günahkâr müminler için ise bu ebediyet geçerli değildir; Allah'ın lütfuyla onların bir süre sonra azaptan çıkarılacağına işaret etmektedir. Sonuç olarak, İbn Atıyye'nin yorumundan şu netice ortaya çıkmaktadır: Cennet, müminler için ebedîdir ve nimetleri asla kesilmeyecektir. Cehennem ise kâfirler için ebedîdir; ancak günahkâr müminler için bu ebediyet söz konusu olmayıp, onlar Allah'ın dilemesiyle oradan çıkarılacaklardır. Böylece İbn Atıyye, Ehl-i Sünnet'in genel anlayışına uygun olarak hem cennet hem de cehennemin sürekliliğini kabul etmiş, cehennemin yok olacağı yönündeki yorumları zayıf görmüş ve reddetmiştir.[1415]

İbn Atıyye, cennet tasvirlerini tefsir ederken bu nimetlerin hakikî ve hissî nitelikte olduğunu vurgular. Ona göre cennet, müminlerin hem ruhî hem de bedensel yönleriyle tatmin olacakları bir mekândır. Vâkıa sûresindeki tasvirler bağlamında yaptığı yorumlar, bu yaklaşımı açıkça ortaya koymaktadır.

[1415] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/208-209.

"يَطُوفُ عَلَيۡهِمۡ وِلۡدَٰنٞ مُّخَلَّدُونَ"[1416] ifadesini açıklarken, bu hizmetçilerin sürekli çocukluk hâlinde kalacaklarını ve yaşlanmayacaklarını belirtir. Böylece cennetteki hizmetin, insanın gözle görebileceği ve bedenen tecrübe edebileceği somut bir unsur olduğuna işaret eder. İbn Atıyye, cennette içeceklerin sunulacağı kapları da ayrıntılı biçimde tanımlar: "الأكواب" kulpsuz ve çıkıntısız kaplar; "الأباريق" çıkıntılı ve kulplu kaplar; "الكأس" ise yalnızca içinde şarap veya nebîz bulunduğunda bu adla anılan kadehlerdir. Bu açıklamalar, cennet nimetlerinin sembolik değil, hakikî eşyalar olduğuna dair açık bir vurgudur.

Cennet şarabının özellikleri de İbn Atıyye tarafından bedensel yönüyle ele alınır. " مِنۡ مَعِينِۭ" ifadesini "sürekli akan berrak şarap" olarak açıklamış, ardından "لَا يُصَدَّعُونَ عَنۡهَا" ifadesiyle bu içkinin dünyadaki şarap gibi baş ağrısı yapmayacağını; "وَلَا يُنزِفُونَ" ifadesiyle de içenlerin akıllarını gidermeyeceğini belirtmiştir. Bu yorum, cennet şarabının bedene haz verici ama olumsuz etkilerden arındırılmış bir içecek olduğunu ortaya koymaktadır. Benzer şekilde, "مِمَّا يَشۡتَهُونَ" "canlarının çektiği meyvelerden" ifadesinde, cennet ehlinin bir kuşu görüp canı çektiğinde onun hemen önüne indirileceğini ve arzularına göre farklı biçimlerde hazırlanacağını aktarır. Bu da yeme zevkinin cennette hakikî ve hissî olduğunu gösterir. "حُورٌ عِينٞ" "iri gözlü huriler" ifadesini ele alırken, farklı kıraâtleri zikretmekle birlikte, onların cennetteki gerçek varlıklar olduğunu açıkça ortaya koyar. Böylece cennet saadetinin yalnızca ruhsal mutluluklarla sınırlı olmadığını, bedenî hazların da bir parçası olduğunu teyit eder.[1417]

c. Âhirette Yargılama

İbn Atıyye'nin tefsirinde kıyâmet günü yargılaması, tam bir adalet ve hikmet dengesiyle tasvir edilir. O, "din günü" tabirini açıklarken bugünün, "herkese yaptığının karşılığının verileceği hesap günü" olduğunu söylemiştir.[1418] Bu anlayışla, ilâhî yargılamada hiç kimseye zulmedilmeyeceği, zerre kadar iyiliğin mükâfatsız, zerre kadar kötülüğün cezasız kalmayacağı vurgulanır. Nitekim Kur'ân'ın beyanı da bu yöndedir.

İbn Atıyye, tefsirinde günah ve sevapların karşılığını açıklarken, kelâmcıların kullandığı "ceza adl/hikmet gereğidir, mükâfat fazl/ihsan gereğidir" şeklindeki teorik formülü doğrudan zikretmez. Onun tavrı, ilgili âyetlerin lafzına sadık kalarak yorum yapmaktır.

[1416] "*Sonsuza dek hizmet sunacak gençler dolaşır*." el-Vâkıa 56/17.
[1417] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/241-242.
[1418] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/71.

"مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَاۖ"[1419] ifadesini, herhangi bir ilave yoruma gitmeden, günahın karşılığının sadece dengiyle verileceği, Allah'ın sevabı on misliyle başlayıp dilediği kadar artırabileceği şeklinde yorumlar. Hatta cihada yapılan harcamanın yedi yüz kat mükâfatla karşılık bulacağını örnek olarak zikreder. Burada dikkat çekici olan nokta, İbn Atıyye'nin bu açıklamaları Mâturîdî'de olduğu gibi "hikmet/adalet" yahut "fazl/ihsan" kavramlarıyla ilişkilendirmemesidir.[1420] O, kelâmcıların yaptığı gibi teorik bir ilke ortaya koymaz; fakat verdiği yorumlar tabiatı itibarıyla Ehl-i sünnet'in genel kabulüyle örtüşmektedir. Nitekim günahın yalnızca misliyle cezalandırılacağı vurgusu, ilahî adalet ve hikmet anlayışına; hasenenin kat kat artırılarak karşılık bulması ise ilahî fazl ve ihsana işaret etmektedir.[1421]

İbn Atıyye, büyük günah işleyen mü'minlerin durumu konusunda da Ehl-i sünnet çizgisini benimser. Nisâ sûresi 48. âyeti tefsir ederken, müşrik olarak ölenlerin affedilmeyeceğini, ancak şirk dışındaki günahların Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu vurgular. Dolayısıyla tefsirinde, şirk ve küfür dışında kalan hataların affa mazhar olabileceği, cezası verilse bile bunun ebedî olmayacağı fikri hâkimdir. Ona göre tövbe etmeden vefat eden müminlerin günahlarının affedilip edilmeyeceği, tamamen Allah'ın hikmeti ve rahmetine bağlıdır. İbn Atıyye'ye göre Yüce Allah, kimi müminleri lütfuyla doğrudan bağışlayabilir, kimilerini ise adaleti gereği azaba uğratarak cezalandırabilir. Şirk dışındaki günahlar bu bağlamda Allah'ın meşîetine bırakılmıştır; dilerse affeder, dilerse cezalandırır. Bu noktada "Allah, şirk dışındaki günahları dilediği kimseler için bağışlar"[1422] ifadesindeki "dilediği" kaydının göz ardı edilmemesi önemlidir. Aksi takdirde mutlak ve sınırsız bir af anlayışı ortaya çıkar ki bu, Mürcie'nin düştüğü hatadır. Mu'tezile ise bunun aksine böyle bir affın mümkünlüğünü reddetmiştir. Oysa âyet, bağışlamanın hem geniş kapsamlı hem de seçici olduğunu bildirerek, müminleri ümit ile korku arasında bir dengeye yöneltmektedir.[1423]

İbn Atıyye, "خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۖ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ"[1424] âyette geçen "إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ" "*Ancak Rabbinin dilediği başka*" ifadesiyle ilgili farklı yorumları

[1419] "*Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır*." el-En'âm 6/160.
[1420] Bilgin, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 305.
[1421] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/368.
[1422] en-Nisâ 4/48.
[1423] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/64.
[1424] "*Rabbinin dilediği hariç, onlar gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır. Rabbin gerçekten istediğini yapar.*" Hûd 11/107.

zikrettikten sonra, cehennemin tamamen yok olacağına dair rivâyetleri "sakîm" bularak reddetmiş; bunun yerine, istisnayı günahkâr müminlerle ilişkilendiren görüşü makbul görmüştür. Ona göre istisna, Allah'ın lütfuna mazhar olacak bir kısım müminleri kapsamaktadır. Bu anlayışa göre söz konusu kimseler, işledikleri günahlar sebebiyle cehenneme girdikten sonra, bir süre azap görüp sonra ilahî rahmetle oradan çıkarılacaklardır. Bu yorum, Katâde, Dahhâk, Ebû Sinân ve bazı diğer müfessirler tarafından da desteklenmiştir. Buna göre âyette geçen "فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا" "*Şakî olanlara gelince*" ifadesi, yalnızca kâfirleri değil, günahkâr müminleri de kapsar. Ancak istisna kaydı, "خَالِدِينَ فِيهَا" hükmünden yapılmış olup, kâfirlerin azabının ebedî, günahkâr müminlerin azabının ise geçici olacağına işaret etmektedir.[1425] İbn Atıyye'ye göre ilâhî yargılamada mü'minlerle kâfirlerin akıbeti farklıdır: Kâfirler hakkında ebedî azap adaletin gereğiyken, mü'min günahkârlar hakkında af ilâhî fazlın bir tecellisidir.

İbn Atıyye'nin ifadelerine göre, Allah adaletiyle hiç kimseye haksızlık yapmaz, fazlıyla da dilerse günahları bağışlayabilir. Bu denge, onun tefsirinde yargılama sahnelerinin yorumuna yansımaktadır. Örneğin, Mü'minûn sûresinde cehennemliklerin dünyadaki kısa ömürlerine karşılık çektikleri uzun azabı görünce pişmanlıklarına dair âyetleri yorumlarken,[1426] âyetteki maksadın, onların ömürlerinin kısa olduğuna dikkat çekmek olduğunu; çünkü böylesi kısa bir hayatın, onları uzun ve bitmeyen bir azaba sürüklediğini belirtir.[1427] Burada, az bir ömrün karşılığında ebedî bir azap görmenin adaletsiz değil, bilakis iman ve küfrün hakikatine bağlı bir ilâhî düzenin sonucu olduğu vurgulanmaktadır. Bu bakımdan, kısa ömür–uzun azap ilişkisi, dolaylı biçimde ilahî hikmete işaret etmektedir.

d. Ceza ve Mükâfât

İbn Atıyye'ye göre âhirette ceza ve mükâfat dağılımı, Allah'ın adalet ve lütuf sıfatlarının tezahürüdür. O, tefsirinde cennet ve cehennem ehlinin durumunu açıklarken, Allah'ın kâfirlere vaad ettiği azabın ebedî, müminlere vaad ettiği mükâfatın ise eksiksiz ve yine ebedî olduğunu belirtir. İbn Atıyye, Kur'ân'da özellikle kâfirlerin âhiretteki akıbetine temas eden âyetleri yorumlarken, onların azaplarının sürekliliğini vurgulayan ifadeleri, doğrudan ebedîlik (hulûd) bağlamında değerlendirir. Bu yaklaşım, onun tefsirinin

[1425] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/208.
[1426] Mü'minûn 23/112-115.
[1427] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/158.

genelinde gözlenen Ehl-i sünnet çizgisinin bir yansımasıdır. İbn Atıyye, cehennemin bir süre sonra sona ereceği yolundaki görüşleri kesin bir dille reddeder.[1428] Yüce Allah'ın "وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ" "*Kim Allah'a isyan ederse*"[1429] buyruğunu İbn Atıyye, doğrudan küfür ile ilişkilendirir. Bunun delili olarak da âyette geçen hulûd (ebedî kalma) ifadesini gösterir. Zira ona göre, günah işleyen müminler cehennemde ebedî kalmaz; oradaki süreleri sınırlıdır ve sonunda ilahî rahmetle çıkarılırlar. Bu sebeple, hulûd kavramı bir âyette zikredildiğinde, İbn Atıyye bunu küfrün karşılığı olan ebedî azap şeklinde yorumlar. Böylece âyetin kapsamı daraltılarak, doğrudan kâfirlerle sınırlandırılır.[1430] Yine İbn Atıyye, Yüce Allah'ın "إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ"[1431] buyruğunu da aynı şekilde ele alır. Ona göre burada kastedilen mücrimler kâfirlerdir. Delil ise, yine âyette geçen hulûd ifadesidir. Çünkü ebediyet, İslâm geleneğinde yalnızca kâfirler için söz konusudur. Ayrıca âyetin üslubu, cehennemdeki azap sahnelerini ve cehennem bekçisi Mâlik ile yapılacak konuşmaları içerdiğinden, bu bağlam da doğrudan küfrün cezası olan ebedîliği teyit etmektedir.[1432]

İbn Atıyye, "يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ"[1433] ifadesini bir va'd âyeti olarak yorumlar. Bu bağlamda, cennet ehline verilecek nimetlerin yalnızca maddî hazlarla sınırlı olmadığını, bilakis onların en yüce mükâfatının Allah'ın rızâsı olduğunu vurgular. Nitekim Hz. Peygamber'in şu hadisini nakleder: "*Cennet ehli cennete girdiklerinde Yüce Allah onlara: 'Size bundan daha hayırlısını verdim' der. Onlar da: 'Ey Rabbimiz, bundan daha hayırlı olan şey nedir?' diye sorarlar. Yüce Allah: 'Rızâ ve hoşnutluğumdur.' buyurur*."[1434] İbn Atıyye'nin bu izahı, cennet nimetlerinin iki yönüne işaret etmektedir: Bir yanda cennet tasvirlerinde zikredilen hissî zevkler diğer yanda ise bütün bunların üzerinde yer alan, cennet ehlinin gerçek mutluluk kaynağı olan Allah'ın ebedî rızâsı. Böylelikle İbn Atıyye, Kur'ân'ın müjdelediği en üstün nimetin ilahî rızâ ve hoşnutluk olduğunu, bunun da cennetteki nimetlerin zirvesini teşkil ettiğini belirtmiş olmaktadır.[1435]

[1428] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/208.
[1429] "*Artık Allah'a ve resulüne isyan edenler bilsinler ki, içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi onları beklemektedir*." el-Cin 72/23.
[1430] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/385.
[1431] "*Günaha batıp kalmış olanlar kuşkusuz cehennem azabında devamlı kalacaklardır*." ez-Zuhruf 43/74.
[1432] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/64.
[1433] "*Rableri onları kendi rahmeti, hoşnutluğu ve cennetleriyle müjdeliyor*." et-Tevbe 9/21.
[1434] Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Rikâk", 50 (No. 6549).
[1435] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/17.

Sonuç olarak İbn Atıyye'ye göre âhiret, âlemin yaratılış hikmetinin zorunlu tamamlayıcısıdır: Allah'ın fiilleri abes olmadığından, dünya hayatı ancak hesap ve diriliş ile anlam kazanır. Kur'ân'ın ilk yaratılışa ve dirilişe dair naklî beyanları ile kevnî-aklî deliller dirilişin mümkün ve vâki olduğunu temellendirir. Âhiret hayatı cismanîdir ve ebedîdir; "din günü" bütün amellerin eksiksiz tartıldığı, zulmün nefyedildiği bir yargı günüdür. Mîzanın kurulması, hükmün "adalet" üzere icrasını ve zerre kadar hayır/şerrin karşılıksız kalmayacağını ifade eder. Cennet ve cehennem ebedîdir; ebedîlik (hulûd) kâfirler hakkında tahakkuk ederken, mümin günahkârlar için azap ilâhî meşîete bağlı olup geçicidir. Cennet nimetleri hakikî ve hissîdir; bunun zirvesi ise ilâhî rızadır. Böylece İbn Atıyye, metnin zâhirine sadık, Ehl-i sünnetle uyumlu bir bütünlük içinde adalet (cezada misliyet) ve fadl (mükâfatta kat kat artış) dengesini vurgular. Âhiret inancını yalnız metafizik bir doktrin değil, dünya hayatını anlamlandıran temel ilke olarak konumlandırır.

II. İBADET KONULARI

A. Genel İlkeler

İbn Atıyye, tefsirinde ibadetin yalnız Allah'a tahsis edilmesi gerektiğini vurgular. "يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ"[1436] emrini açıklarken, buradaki ibadet çağrısının anlamını "Allah'ı tevhid etmek ve yalnız O'na ibadeti has kılmak" şeklinde yorumlar. Ona göre insanların Rabbi olan Allah, kendilerini yoktan var etmiş ve sayısız nimetler vermiştir; bu yaratma fiilinin anılması, özellikle müşrik Arapların dahi Allah'ın yaratıcı olduğunu kabul etmeleri sebebiyle, onlara karşı bir hüccet niteliğindedir.[1437] Dolayısıyla İbn Atıyye, kulluk vazifesinin ancak insanın yaratıcısı ve nimetlerin gerçek sahibi olan Allah'a yöneltilmesinin aklî ve dinî bir gereklilik olduğunu belirtmektedir. Ona göre Bakara 22. âyet, Yüce Allah'ın insana lütfettiği nimetler sayesinde onu tüm mahlûkattan müstağni kıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Buradan hareketle, kişi eğer hırs, tamah, dünyevî süs ve ziynetlere olan arzusu sebebiyle kendisini, kendi gibi bir beşere muhtaç hâle getirirse, fiilen Allah'a ortak koşanların yoluna girmiş olur.[1438] Bu yaklaşım, tevhid akîdesinin yalnızca teorik bir kabul değil, aynı zamanda insanın pratik hayattaki yöneliş ve tercihlerini de belirleyen temel bir ilke olduğunu göstermektedir. Bu yorumuyla İbn

[1436] "*Ey İnsanlar! Rabbinize kulluk edin*." el-Bakara 2/21.
[1437] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/104.
[1438] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/106.

Atıyye, ibadetin tevhid temelli adalet ilkesiyle bağdaştığını, yani ibadetin hak ettiği tek makama, Yüce Allah'a yöneltilmesinin adalet; aksi istikamete yöneltilmesinin ise zulüm olacağını ima etmektedir.

İbn Atıyye'ye göre Yüce Allah kulların ibadetine muhtaç değildir; bilakis kullar bütünüyle Allah'a muhtaçtır.[1439] Bu sebeple ibadet emrinin gayesi, Allah'a bir fayda sağlamak değil, kulların kendi varlıklarını, ihtiyaçlarını ve kulluk konumlarını idrak etmelerini temin etmektir. Dolayısıyla ibadet, kulun Allah'a muhtaçlığının bilincine vararak, kendisine lütfedilen nimetler karşısında şükür vazifesini yerine getirmesi ve Yüce Allah'a yönelmesinin bir tezahürü olarak anlam kazanır.

İbn Atıyye, Kureyş sûresi tefsirinde bu hikmet boyutunu açıkça ortaya koyar. Kureyş sûresi, Allah'ın Kureyş'e bahşettiği rızık ve emniyet nimetlerini hatırlatmakta, bu nimetlerin karşılığında Allah'a ibadeti emretmektedir. İbn Atıyye, Mekke'nin ürün vermeyen bir vadi olmasına rağmen Hz. İbrahim'in duasıyla[1440] rızıklandırıldığını, yine onun duasıyla güven içinde kılındığını vurgular. Bu bağlamda sûrede, ticaret seferleriyle meşgul olmak yerine, nimetlerin gerçek kaynağı olan Allah'a şükran ifadesi olarak ibadet etmeleri gerektiği ortaya konulmaktadır. Böylece ibadet, kulluğun özü olarak, nimetin şükrüyle doğrudan ilişkilendirilmiştir.[1441]

"وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُونِ"[1442] âyeti İbn Atıyye'nin yorumunda ibadetin gayesini ortaya koyan temel nasslardan biridir. Müfessir, bu âyetin farklı şekillerde tefsir edildiğini aktarmaktadır. İbn Atıyye ayrıca âyetin şu şekilde yorumlanabileceğini belirtir: Yüce Allah cinleri ve insanları, ibadete elverişli bir donanımla yaratmıştır. Bu yorumda âyet, bir tür nimet beyanı olarak görülmektedir. Zira Allah insana ibadeti mümkün kılacak duyular, akıl ve organlar bahşetmiştir. Bu durum, "sığırların çift sürmek için, atların ise savaş için yaratılması" örneğine benzer. Her ne kadar bazı hayvanlar fiilen bu amaçlarda kullanılmasa da yaratılış itibarıyla buna uygun kılınmışlardır. Aynı şekilde, insanın da yaratılış gayesi ibadettir; ancak kimi bireyler kendi iradî tercihleriyle bu asli gayeden sapabilmektedir. Bu yorumu, Hz. Peygamber'in şu sözleri desteklemektedir: *"Amel edin;*

[1439] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/521.
[1440] el-Bakara 2/126; İbrâhîm 14/35.
[1441] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/526.
[1442] "*Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinle diye yarattım*." ez-Zâriyât 51/56.

herkes ne için yaratılmışsa ona kolaylaştırılmıştır."[1443] Yine *"Her doğan fıtrat üzere doğar"*[1444] hadisi de insanın ibadete yatkın fıtrat üzere yaratıldığını göstermektedir. Böylece ibadetin, insanın yaratılış maksadıyla uyumlu bir faaliyet olduğu vurgulanmaktadır.[1445] Bu yorum, ibadetin insan doğasının ayrılmaz bir parçası olduğunu ve fıtratın bir gereği olarak her insanın aslında "tezellül ve kulluk" tavrı içinde bulunduğunu ileri sürmektedir. Buna göre her birey, fıtratında var olan bu kulluk potansiyelini hayata geçirmekle yükümlüdür; imtihanın özü de bu sorumluluğun ifasında saklıdır. Dolayısıyla ibadetten yüz çeviren kimse, yaratılış gayesini ters yüz ederek kendi nefsine zulmetmiş olmaktadır.

İbn Atıyye, bazı müfessirlerde görüldüğü üzere her bir ibadet nev'ini tek tek ele alıp hikmet boyutunu sistematik bir bütünlük içerisinde açıklamış değildir. Bununla birlikte tefsirinin farklı yerlerinde, ibadetlerin insanın ihtiyaçları ve hayat şartlarıyla irtibatına dair dikkate değer nüanslara temas etmiştir. Onun tefsirinin temel gayesi, daha çok âyetlerin dilsel tahlilleri, kırâat farklılıklarının izahı, nüzûl sebepleri ve sahâbe–tâbiûn rivâyetleri etrafında şekillenmektedir. Dolayısıyla ibadetlerin hikmet boyutunu bütünüyle ihmal etmemiş olmakla birlikte, bu konuyu müstakil ve düzenli bir sistematik içinde değil, âyetlerin bağlamı çerçevesinde ve çoğu kez sınırlı atıflarla ele almıştır. İbn Atıyye'nin önceliği, ibadetlerin hikmetlerini derli toplu biçimde ortaya koymaktan ziyade, tefsir ettiği âyetlerin lafız, mana ve rivâyet merkezli tahlilini gerçekleştirmektir.

İbn Atıyye, tefsirinde cihad kavramına sıkça değinmektedir. Bakara sûresi 216. âyetin yorumunda, cihadın zahiren insana ağır gelse de hakikatte onun için hayır ve fayda taşıdığını vurgular. Zira cihad, zafer, izzet, ganimet ve şehadet gibi dünyevî ve uhrevî sonuçlar doğururken; onun terk edilmesi mağlubiyet, zillet ve hâkimiyet kaybına sebep olmaktadır. Müfessir, âyetin sonunda yer alan *"Allah bilir, siz bilmezsiniz"* ifadesini ise, cihadın hikmetinin insan aklı tarafından bütünüyle kavranamayacağı, ancak Allah katında

[1443] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/319 (No. 1067); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Tefsîru'l-Kur'ân, Leyl (No. 4945); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Kader", 2647 (4/2039); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Sünne", 18 (No. 4694); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Kader", 3 (No. 2136).

[1444] Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭaʾ*, "Cenâiz", 16 (1/241); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/104 (No. 7180); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Cenâiz", 92 (No. 1385); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Kader", 2658 (4/2047); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Sünne", 18 (No. 4714); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Kader", 5 (No. 2138).

[1445] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/183.

bunun kullar için en hayırlı yol olduğuna işaret eden bir beyan olarak yorumlamaktadır.[1446]

İbn Atıyye'nin tefsirinde ibadet ve cihad, insanın yaratılış gayesi ve kulluk bilinciyle irtibatlı iki temel kavram olarak öne çıkmaktadır. Ona göre ibadet, Allah'a fayda sağlayan bir fiil değil, insana yöneltilmiş bir sorumluluk ve şükran ifadesidir. Bu yönüyle ibadet, tevhid inancının pratik hayata yansıması ve insanın fıtratına uygun asli görevidir. Cihad ise, zahiren meşakkatli görünse de müminin izzetini, ümmetin bekasını ve uhrevî mükâfatı temin eden bir kulluk vazifesidir. Böylece İbn Atıyye, ibadet ve cihadı hem aklî hem de fıtrî temellere dayalı olarak insanın varoluş gayesiyle bütünleştirmektedir.

B. Namaz

İbn Atıyye, tefsirinde namazla ilgili âyetleri açıklarken hem rivâyet hem de dirâyet yöntemini ustalıkla kullanır. Nitekim Bakara 2/238'de geçen *salât-ı vustâ* ifadesine dair farklı rivâyetleri geniş biçimde aktarmıştır. Ona göre bu ibarenin hangi namazı ifade ettiği hususunda çeşitli görüşler mevcuttur: bir grup sabah namazını, bir grup öğle namazını, cumhur ise ikindi namazını salât-ı vustâ olarak değerlendirmiştir. İbn Atıyye, sahih hadislerin desteğiyle ikindi namazı görüşünün ağırlık kazandığını belirtir. Bunun yanında akşam, yatsı, cuma namazı veya özellikle belirsiz bırakıldığına dair görüşler de zikredilmiştir. Âyetin devamındaki *"Huşû içinde Allah'ın huzurunda durun"* ifadesinde geçen *kunut* kelimesi de farklı şekillerde yorumlanmıştır. İtaat, huşû, uzun kıyam, sükût ve dua anlamları nakledilmiş; ancak İbn Atıyye bu ifadeyi, Allah huzurunda huşû ve kalbî hazır bulunuşu ifade eden bir kulluk tavrı olarak açıklamıştır. Bu yaklaşımında İbn Atıyye, bir yandan çok sayıda sahabî ve tâbiîn görüşünü, Hz. Âişe ve Hz. Hafsa'nın mushaflarındaki kırâat farklılıklarını aktarmak suretiyle rivâyet yöntemine verdiği önemi ortaya koyarken; diğer yandan yalnızca rivâyetleri sıralamakla yetinmemiş, delilleri mukayese ederek tercihte bulunmuştur. Sabah namazının fazileti için İsrâ sûresi 78. âyetini ve hadisleri tartışması, öğle namazının zorluğu ve tarihî önceliğini gerekçe göstermesi ve nihayet sahih hadisleri esas alarak cumhurun görüşü olan ikindi namazı yorumunu tercih etmesi, onun dirâyet yöntemini de ustalıkla kullandığını göstermektedir.[1447]

[1446] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/289.
[1447] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/322-324.

Namaz vakitlerine işaret eden âyetlerin tefsirinde İbn Atıyye geniş bir rivâyet yelpazesinden yararlanır. Farklı rivâyetleri aktarmakla yetinmez, bunları mukayese ederek kendi kanaatini de ortaya koyar. Ona göre Tûr sûresi 48–49. âyetlerdeki "tesbih" ifadesi, hem farz hem de nafile namazlara işaret etmektedir. Öğle ve ikindi gündüzün; akşam ve yatsı gecenin; yıldızların kaybolması ise sabah namazının delilidir. Böylece âyet, beş vakit namazın tamamını kapsar. Tesbih emrinin yalnızca dilsel zikirle sınırlı olmadığını, bilakis beş vakit namaz ve onlara bağlı nafileleri de içerdiğini vurgular. Rivâyetleri naklederken farklı görüşlere yer verse de, asıl maksadın namazların vaktinde edası olduğuna işaret eder.[1448] Hûd sûresi 114. âyette geçen *"gündüzün iki tarafı ve gecenin yakın vakitleri"* ifadesi konusunda çeşitli yorumları aktaran İbn Atıyye, sabah, öğle ve ikindinin gündüzün iki tarafı; akşam ve yatsının ise gecenin zulefleri olduğu görüşünü daha isabetli bulur. Bununla birlikte âyetin beş vakti bir bütün olarak kapsadığı yönündeki anlamı özellikle öne çıkarır.[1449] İsrâ sûresi 78. âyetteki "دُلُوكِ الشَّمْسِ" ifadesini hem zevâl hem de gurûb şeklinde yorumlamanın dil açısından mümkün olduğunu belirtir. Ancak daha kapsamlı olan yorumu tercih ederek öğle ve ikindi namazlarını bu kavrama dâhil eder. Akşam ve yatsı "غَسَقِ اللَّيْلِ", sabah namazı ise "قُرْآنَ الْفَجْرِ" ifadesiyle açıklanmıştır. Sabah namazının "Kur'ân" ile anılmasını, kırâatinin uzun ve cehrî olmasıyla izah eder. Ayrıca sabah namazına hem gece hem gündüz meleklerinin şahitlik etmesini de âyetin manasına dâhil eder.[1450]

İbn Atıyye'nin namaz konusundaki fıkhî dirâyetini gösteren yerlerden biri de seferde namazların kısaltılması ve korku namazının kılınışı meselesidir. Bu konuları işlerken geniş bir rivâyet yelpazesinden yararlanmış, sahâbe ve tâbiûn uygulamalarını, ayrıca mezhep imamlarının farklı içtihatlarını aktarmıştır. Kasr mesafesi konusunda dört berid, iki gün, bir gün veya daha kısa mesafelerle ilgili ihtilafları zikretmiş; ayrıca yolculuğun türü (cihad, hac, ticaret, günah için yapılan yolculuk) etrafında şekillenen görüşlere yer vermiştir. Namazın kısaltılmasının hükmü hususunda da "ruhsat mı, sünnet mi, farz mı?" tartışmalarını ayrıntılarıyla kaydetmiş ve sahâbeden gelen rivâyetlerle değerlendirmiştir. İbn Atıyye'ye göre sefer namazındaki kasr, Allah'ın kullarına bir lütfu ve kolaylığıdır; bu sebeple farz değil, ruhsat mahiyetindedir. Hz. Ömer'in "sefer namazı iki rekâttır, bu

[1448] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/194.
[1449] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/212.
[1450] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/477.

tamdır, eksiltme değildir" sözüne dayanarak, kasrın yolculukla sabit bir hüküm olduğunu, korkuya bağlı olmadığını belirtir. Ona göre maksat, yolcunun meşakkat karşısında kolaylıkla ibadetini eda etmesidir. Salâtü'l-havf konusunda ise İbn Atıyye, Zâtü'r-Rikâ', Asfân, Zî-Karad gibi gazvelerde Hz. Peygamber'in farklı uygulamalar yaptığını ve sahâbeden gelen çeşitli rivâyetleri aktarır. Bu farklılıkların çelişki değil, savaş şartlarına göre çeşitlenmiş tatbikatlar olduğunu, dolayısıyla hepsinin meşru ve bağlayıcı kabul edilmesi gerektiğini ifade eder.[1451] İbn Atıyye, bu yorumlarıyla yalnızca rivâyet nakletmekle yetinmemiş; fıkhî dirâyetini de ortaya koyarak konuyu sistematik biçimde değerlendirmiştir. O, âyetin lafzını, kırâat farklılıklarını ve dilsel inceliklerini açıklarken; mezheplerin gerekçelerini de mukayeseli biçimde ele almış, ruhsat–azimet, mesafe ölçüsü, yolculuğun mahiyeti ve cemaatle uygulamanın nasıl olacağı gibi meselelerde derinlikli analizler yapmıştır. Böylece onun tefsiri, rivâyet zenginliği ile dirâyeti birleştiren, salt naklin ötesine geçen içtihadî bir değer ifade etmektedir.

İbn Atıyye'nin ibadetin toplumsal boyutuna dikkat çektiği yerlerden biri de Bakara 43. âyettir. *"Rükû edenlerle birlikte rükû edin"* ifadesini tefsir ederken farklı yorumları zikretmiştir. Bir kısım müfessirler, rükû kelimesinin namazın rükünlerinden biri olması sebebiyle burada bütün namazı ifade eden bir mecaz olduğunu söylemişlerdir. Başka bir grup, Benî İsrail'in ibadetlerinde rükû bulunmadığı için özellikle bu ibadetin zikredildiğini, bir diğer grup ise *"mâ'a"* edatının cemaate katılmayı vurguladığını ileri sürmüştür. İbn Atıyye, bu rivâyetleri aktardıktan sonra kelimenin lugavî boyutunu ele almış; rükûnun sözlükte "eğilmek, boyun bükmek" anlamına geldiğini, ayrıca Arap şiirinde mecazî olarak da kullanıldığını örneklerle göstermiştir. Bu dilsel temellendirme, onun özellikle rükû kelimesini namazın tamamını ifade eden bir mecaz olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Diğer taraftan, *"mâ'a"* edatının cemaatle namaza işaret ettiği yorumuna yer vermesi, onun yalnızca lafzî açıklamayla yetinmeyip ibadetin toplumsal ve pratik boyutunu da dikkate aldığını göstermektedir. Böylece İbn Atıyye, hem dilsel verilerden yararlanarak rükû kavramının kapsamını açıklamakta, hem de cemaat vurgusuyla ibadetin uygulamadaki yönüne işaret ederek dirâyet metodunu ortaya koymaktadır.[1452]

[1451] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/102-107.
[1452] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/136.

İbn Atıyye'nin özgün yönlerinden biri, âyetleri yorumlarken mezhebi görüşleri ve onların dayandığı rivâyetleri de tartışmasıdır. Namazda okunan Fâtiha sûresinde besmelenin sûreye dâhil olup olmadığı meselesinde farklı rivâyetleri mukayeseli biçimde değerlendirerek dirâyetini ortaya koyar. Öncelikle Câbir b. Abdullah ve Ebû Hüreyre rivâyetlerinden, besmelenin Fâtiha'nın başında okunduğuna delil getirilebileceğini belirtir; ancak Übeyy b. Ka'b hadisi ile "*Namazı kulumla aramda taksim ettim…*"[1453] rivâyeti gibi sahih nakillerle bu görüşü reddeder. Ayrıca sahâbe uygulamalarına, sûrelerin âyet sayısındaki icmâya ve "وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي"[1454] âyetine dayanarak besmelenin Fâtiha'ya dâhil olmadığı sonucunu pekiştirir. Ona göre Câbir ve Ebû Hüreyre rivâyetlerinde geçen besmele, namaz içi kırâat değil, öğretim bağlamında değerlendirilmelidir. Böylece İbn Atıyye, rivâyetleri aktarmakla yetinmeyip sahih olanı tercih ederek, dilsel ve âyet sayısına dair delilleri de dikkate almış; neticede besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olmadığını dirâyetle temellendirmiştir.[1455]

Sonuç olarak, İbn Atıyye, namaz ibadetine dair âyetleri tefsir ederken rivâyetleri ayrıntılı biçimde nakletmiş, bunları dil ve fıkıh süzgecinden geçirerek değerlendirmiştir. Beş vakit namazın vakitleri, rekât sayıları, cemaatle kılınması, huşû ve kırâat gibi hususlarda hem geleneksel bilgiyi aktarmış hem de kendi tercihlerini delilleriyle temellendirmiştir. Bu yönüyle onun tefsiri, namaz ahkâmını Kur'ân tefsiri içinde sistematik biçimde ele alan değerli bir kaynak konumundadır.

C. Oruç

İbn Atıyye, Bakara 2/183'te geçen "*Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi (farz kılındığı gibi)*" ifadesindeki benzetmenin mahiyetini tartışırken farklı rivâyetleri aktarır. Ona göre bazı müfessirler, bu benzerliği Hristiyanlara da Ramazan orucunun farz kılınmasıyla ilişkilendirmiş, ancak onların orucu gün sayısını artırarak elli güne çıkardıklarını ve mevsimlere naklettiklerini belirtmiştir. Başka bir görüşe göre, önceki ümmetlerde oruç iftardan ertesi günkü iftara kadar yeme, içme ve cinsel ilişkiden tamamen uzak durmayı gerektirmekteydi; hatta iftar vaktinde uyuyakalan kimse o günü aç geçirmeye devam etmek zorundaydı. Atâ ise, bu benzetmenin her aydan üç gün oruç

[1453] Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭaʾ*, "Salât", 39 (1/84); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/231 (No. 7835); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Edeb", 52 (No. 3784); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Salât", 395 (1/297); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 135 (No. 821).

[1454] "*Kuşkusuz sana tekrar tekrar okunandan (âyetlerden) yedisini ve yüce Kur'ân'ı verdik."* el-Hicr 15/87.

[1455] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/60-61.

tutmaya işaret ettiğini, İbn Atıyye bazı rivâyetlerde Atâ'nın görüşüne Âşûrâ gününün de eklendiğini nakletmiştir. İbn Atıyye, bu görüşün devamında, söz konusu uygulamanın daha sonra Ramazan orucu ile neshedildiğini belirtir. İbn Atıyye, bütün bu rivâyetleri nakletmekle birlikte, tercih belirtmeyerek benzetmenin özünü ayrıntılardaki farklılıklarda değil, orucun önceki ümmetlerde de mevcut bulunan müşterek bir ibadet oluşunda gördüğü izlenimini vermektedir. Ona göre âyetteki teşbih, ibadetin mahiyetindeki ortak noktaya, yani orucun insanı sabır, disiplin ve kulluğa alıştıran yönüne işaret etmektedir.[1456]

İbn Atıyye, Bakara 2/184'te yer alan "*İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar*." ifadesini tefsir ederken, hastalığın oruç tutmamaya gerekçe olabilecek derecesi hakkında farklı görüşleri aktarmaktadır. Bazı âlimlere göre, kişi "hasta" ismini alacak herhangi bir durumda orucunu bozabilir; bu, sefer ruhsatına kıyas edilmiştir. Bu görüş İbn Sîrîn'e aittir.[1457] Ancak cumhura göre, hastalık ancak kişiye eziyet vermesi, acı çektirmesi, hastalığın uzamasından korkulması veya oruç sebebiyle artmasından endişe edilmesi hâlinde oruç bozmayı meşru kılar. Bu yaklaşım, İmam Mâlik'in önde gelen talebeleri tarafından da benimsenmiş olup, "hastalığın kişiye meşakkat yüklemesi" şeklinde tanımlanmıştır. Hasan-ı Basrî, hastalığın kişiyi namazı ayakta kılamayacak hâle getirmesi durumunda oruç bozmanın câiz olduğunu belirtmiştir. Öte yandan Şâfiî, orucun ancak zaruret derecesinde hastalık sebebiyle terk edilebileceğini, aksi hâlde devam ettirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. İbn Atıyye bu görüşleri naklettikten sonra doğrudan açık bir tercih beyan etmez; ancak cumhurun görüşünü "Mâlik'in seçkin talebelerinin mezhebi" olarak nitelemesi, onun bu görüşü daha güçlü bulduğunu göstermektedir. Buna göre İbn Atıyye, hastalık sebebiyle oruç bozma ruhsatını keyfî bir muafiyet değil, ancak sağlığa zarar veya ciddi meşakkat durumunda geçerli bir kolaylık olarak görmektedir.[1458]

İbn Atıyye, Bakara 2/184. âyeti tefsir ederken yolculukta oruç tutmanın hükmü etrafındaki ihtilaflara geniş yer vermektedir. İmam Şâfiî ve Mâlik'in de içinde bulunduğu bir grup âlime göre, yolculukta oruç tutmaya gücü yeten kimse için oruçlu olmak daha faziletlidir. Mâlik'in mezhebinin genel çizgisi ise, oruç tutmak ile orucu bozmak arasında muhayyerlik tanınması yönündedir. Buna karşılık İbn Abbas, İbn Ömer ve bazı sahâbîler,

[1456] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/250.
[1457] Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fikhiyye*, ts., 82.
[1458] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/251.

yolculukta iftar etmenin daha faziletli olduğunu dile getirmişlerdir. Mücâhid ve Ömer b. Abdülazîz gibi âlimler "kolay olanın tercih edilmesi gerektiğini" savunmuş; Ahmed b. Hanbel ve bazı fakihler ise yolculukta oruç tutmayı mekruh görmüşlerdir. İbn Atıyye, bu rivâyetleri aktardıktan sonra İbn Abbas'ın "yolculukta iftar bir azîmettir" sözünü de kaydeder. Bununla birlikte, Mâlik'in görüşünü aktarırken, orucu tutabilenler için oruçlu olmayı müstehap gördüğünü ve "namazın kısaltılması ruhsat, orucun edası ise yükümlülüğün devamı" ilkesine dayandığını vurgular. Bu yaklaşım, onun cumhurun çizgisine yakın durduğunu göstermektedir. İbn Atıyye'ye göre asıl olan, ibadetlerin edasında acele edilmesi ve yükümlülüğün ifa edilmesidir. Ancak meşakkat durumunda ruhsattan faydalanmak da dinin kolaylaştırıcı yönünün bir yansımasıdır.[1459]

İbn Atıyye, Bakara 184. âyette yer alan "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَة طَعَامُ مِسْكِينٌ" ifadesini tefsir ederken fidye hükmü etrafındaki ihtilafları ayrıntılı biçimde aktarmaktadır. İlk dönemde oruç tutmakla fidye vermek arasında muhayyerlik bulunduğunu söyleyen sahâbe ve tâbiîn görüşlerine yer verir. Muâz b. Cebel, Hasan-ı Basrî, İbn Ömer ve başka sahâbîlere göre, başlangıçta dileyen oruç tutar, dileyen fidye vererek muaf olurdu; ancak bu hüküm, "فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ"[1460] âyetiyle neshedilmiştir. İbn Abbas'tan gelen rivâyetlerde ise bu ruhsatın yaşlılar ve zayıflar için geçerli olduğu, daha sonra neshedilerek yalnızca oruca hiç güç yetiremeyenlere mahsus kılındığı belirtilmiştir. Süddî ve bazı müfessirler ise âyeti, ihtiyarlık sebebiyle oruca güç yetiremeyenler hakkında muhkem bir hüküm olarak değerlendirmiş ve bu durumda fidyenin sürekli geçerli olduğunu söylemişlerdir. İbn Atıyye, Mâlik'ten naklen, yaşlı için fidyenin vacip olmadığını; ancak imkânı olanın vermesinin müstehap sayıldığını aktarmaktadır. İmam Mâlik, âyeti geçmişten borç orucu bulunan ve Ramazan'a bu hâlde ulaşan kimse hakkında yorumlamış, bu durumda fidyenin gerekli olduğunu ifade etmiştir. Buna karşılık Şâfiî ve Ebû Hanîfe, oruca güç yetiremeyen yaşlı kimseler için fidyenin vacip olduğunu belirtmişlerdir. İbn Atıyye bütün bu rivâyet ve görüşleri nakletmekle birlikte açık bir tercih beyan etmez. Ancak Mâlik'ten aktardığı görüşe özel vurgu yapması, onun Mâlikî çizgiye yakın durduğunu göstermektedir. Bu doğrultuda İbn Atıyye'nin kanaati, oruca güç yetiremeyen kimseler için fidyenin aslen

[1459] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/251.
[1460] "*Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin*." el-Bakara 2/185.

bir ruhsat olduğu; bunun da zorunlu değil, imkân nispetinde yerine getirilmesi gereken bir kolaylık mahiyetinde bulunduğu yönündedir.[1461]

Sonuç olarak, İbn Atıyye, oruçla ilgili âyetlerin tefsirinde rivâyetleri titizlikle nakletmekle birlikte onları dil, fıkıh ve tarihî bağlam çerçevesinde değerlendirerek dirâyetini ortaya koyar. Onun yaklaşımında, orucun önceki ümmetlerle olan müşterekliği ibadetin evrensel boyutuna, hastalık ve yolculuk hâllerinde verilen ruhsatlar ise dinin kolaylaştırıcı ilkesine işaret etmektedir. Fidye konusunda ise Mâlikî çizgiye yakın durarak, oruca güç yetiremeyenler için bunun zorunlu değil, imkân nispetinde yerine getirilecek bir kolaylık olduğunu vurgular. Böylece İbn Atıyye, oruç ibadetini hem şer'î yükümlülük hem de kulları terbiye eden evrensel bir ibadet olarak sistemli biçimde yorumlamaktadır.

D. Zekât

Kur'ân'da namazla sıkça birlikte anılan zekât ibadeti, İbn Atıyye'nin tefsirinde hem malî ibadetlerin ruhu hem de toplumsal etkileri açısından yorumlanır. İbn Atıyye, " يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ"[1462] ifadesini tefsir ederken, âyetin hem farz olan zekât hem de gönüllü sadaka için geçerli olduğu kanaatini dile getirmektedir. Ona göre bu emir, zekât veren kimse açısından vücûb, gönüllü sadaka veren açısından ise mendub niteliği taşır. Böylece âyet, malî ibadetlerin ruhunu yansıtan evrensel bir ilke ortaya koymaktadır: Allah için yapılan infak, sırf yükümlülüğün yerine getirilmesi değil, aynı zamanda seçkin, değerli ve gönül hoşluğuyla verilen mallar üzerinden gerçekleştirilmelidir. İbn Atıyye, "tayyib" kelimesini çoğunluk müfessirler gibi "iyi ve seçilmiş mal" şeklinde anlamakla birlikte, bunun aynı zamanda "helâl"i de kapsayan daha geniş bir anlam taşıdığını belirtir. "Habîs"i ise hem kalitesiz hem de helâl olmayan mallar için kullanılabilecek bir kavram olarak yorumlar. Bu yaklaşım, onun ibadetin sadece şekilsel edasıyla yetinmeyip, ruhun ve ahlâkî boyutun da göz önünde bulundurulması gerektiğini düşündüğünü göstermektedir. İbn Atıyye ayrıca, kişinin kendisi için razı olmayacağı malı Allah yolunda vermesini bir te'dîb ve uyarı konusu olarak ele alır; âyetin üslubunu, müminleri kaliteli ve değerli malları infaka yönlendiren pedagojik bir hitap şeklinde değerlendirir. Nitekim rivâyetlere göre, Medine Ensâr'ı hurma hasadı zamanında hurma salkımlarını mescidin direkleri arasına asar, Muhacir fakirler de bunlardan yerdi. Ancak bazı kimseler

[1461] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/252-253.

[1462] "*Ey iman edenler! Kazandıklarınızın ve sizin için yerden çıkardıklarımızın iyilerinden verin."* el-Bakara 2/267.

bu salkımların içine düşük kaliteli hurmalar (haşef) karıştırınca Hz. Peygamber (s.a.v.) "Bu asılan şey ne kötü!" buyurarak hoşnutsuzluğunu dile getirmiştir. Bu olay, âyetin nüzûl sebebi olarak zikredilmiş ve infakta kalite ilkesinin altı bizzat Peygamber tarafından çizilmiştir.

İbn Atıyye'nin bu yaklaşımı, zekât ibadetinin özellikle toplumsal etkilerine de dikkat çekmektedir. Nitekim kötü ve değersiz malların zekâta verilmesi, hem fakirin onurunu zedeleyecek hem de toplumda infakın asli maksadını gölgeleyebilecektir. Bu nedenle âyet, yalnızca bireysel ibadetin sıhhatini değil, aynı zamanda toplumsal adaletin, sosyal güvenin ve karşılıklı saygının korunmasını da hedefleyen bir düzenleme içermektedir. Sonuç olarak İbn Atıyye, bu âyeti sadece hukukî bir hüküm bildiren bir nas olarak değil, zekât ibadetinin ahlâkî ve toplumsal boyutlarını ortaya koyan bir prensip olarak yorumlamaktadır. Ona göre, zekât ve infak, müminin Allah'a yaklaşma vesilesi olduğu kadar, toplum içinde fakir ve muhtaçlarla sağlıklı bir paylaşım ve dayanışma zemini kuran ibadetlerdir.[1463]

İbn Atıyye'ye göre "خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا"[1464] ifadesi, zekâtın yalnızca malî bir yükümlülük değil, aynı zamanda manevî arınma vasıtası olduğunu göstermektedir. İbn Atıyye bu âyeti tefsir ederken öncelikle sebeb-i nüzûl bağlamına dikkat çeker. Ona göre, Tebük Seferi'ne katılmayıp daha sonra pişman olan Ebû Lubâbe ve arkadaşları, tevbelerini pekiştirmek için mallarından sadaka vermek istemişler; ancak Hz. Peygamber, Allah'tan açık bir emir bulunmadıkça mallarına müdahale etmemiştir. Bunun üzerine bu âyet nâzil olmuş ve Hz. Peygamber onların mallarından bir kısmını almıştır. Böylece sadaka, tevbenin maddî boyutunu tamamlayan bir unsur işlevi görmüştür. İbn Atıyye, "تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِمۡ" ifadelerini de dikkatle tahlil eder. Ona göre zekât, yalnızca malı temizlemekle kalmaz; aynı zamanda müminin nefsini arındırır, günahlarını bağışlatmaya vesile olur ve ahlâkî kemale katkı sağlar. Bu yönüyle zekât, ferdî bir malî yükümlülükten ibaret olmayıp, aynı zamanda imanî ve manevî hayatın da bir parçasıdır.[1465]

İbn Atıyye, "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلۡفُقَرَاءِ وَالۡمَسَاكِينِ"[1466] âyetinde geçen "إِنَّمَا" kelimesinin hasr edatı olduğunu, dolayısıyla zekâtın yalnızca sekiz sınıfa tahsis edildiğini ifade eder. Dağıtım

[1463] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/361-363.
[1464] "*Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından sadaka al*!" et-Tevbe 9/103.
[1465] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/77-78.
[1466] "*Sadakalar (zekat gelirleri) ancak şunlar içindir…*" et-Tevbe 9/60.

konusunda fakihler arasında ihtilaf bulunduğunu da aktarır: Mâlik ve birçok âlime göre paylaştırma, imamın içtihadına ve ihtiyaçların durumuna göre yapılır; her sınıfa eşit şekilde dağıtılması gerekmez. Buna karşılık Şâfiî, her sınıfın mutlaka pay alması gerektiğini savunur. İbn Atıyye bu tartışmada Mâlikî çizgiye yakın durarak uygulamanın esnekliği ve maslahat esasını vurgular.[1467] İbn Atıyye'ye göre zekât, yalnızca hukukî ve malî bir yükümlülük değil; mümini arındıran, fakirin onurunu koruyan, toplumsal adalet ve dayanışmayı tesis ederek İslâm toplumunu güçlendirmeyi amaçlayan ilahî bir farzdır.

E. Hac

İbn Atıyye "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً"[1468] bu âyetin icmâ ile haccın farz olduğuna delâlet ettiğini söyler. Nitekim İbn Atıyye, bu âyet üzerinde yaptığı değerlendirmede, haccın Kitap ile sabit bir farz olduğunu ve bu hususta ümmetin ittifak ettiğini özellikle vurgulamaktadır. İmam Mâlik'in yaklaşımı da bu noktada dikkat çekicidir. Ona göre, haccın bütün esasları doğrudan doğruya Kur'ân'da yer almakta; buna mukabil namaz ve zekât gibi ibadetler, Kur'ân'da zikredilmekle birlikte tafsilatları Hz. Peygamber'in sünnetiyle açıklığa kavuşmaktadır. Bu yönüyle hac, naslarda doğrudan tafsil edilen ve aynı zamanda hadislerde İslâm'ın esas sütunlarından biri olarak zikredilen ibadetler arasında yer almaktadır. İbn Atıyye, bu âyet vesilesiyle haccın İslâm'ın beş temel rüknünden biri olduğunu hatırlatmakta; onun yalnızca bir ibadet olmayıp, aynı zamanda dinin kurucu unsurlarından biri olduğunu belirtmektedir. Farz oluşunun tahakkuku için beş temel şart zikredilir: buluğ, akıl, hürriyet, İslâm ve istitaat (yol bulabilme imkânı). Bu şartların tamamı gerçekleştiğinde hac ibadeti mükellef üzerine vacip hâle gelir.[1469]

İbn Atıyye, istitaatin mahiyeti konusunda sahâbe ve tâbiînden farklı görüşler nakletmiştir. Ona göre "azık ve binit" rivâyeti, her ne kadar isnad bakımından zayıf görülmüşse de, başka yollarla desteklendiği için makbul sayılmıştır. İbn Atıyye, bu rivâyetin esasen insanların genel durumuna işaret ettiğini, yani uzak mesafelerden gelenler için yürüyerek haccın zorluğu sebebiyle azık ve bineğin gerekli görüldüğünü belirtir. Mekke'ye yakın olanlar bu kapsamda değildir; çünkü yakınlık onları azık ve bineğe ihtiyaçsız kılar. Bununla birlikte, uzak diyarlardan yürüyebilecek güçte olanlar için de hac farz olur. Zira

[1467] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/47.
[1468] "*Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır*." Âl-i İmrân 3/97.
[1469] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/477.

Yüce Allah, "وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ"[1470] buyurmuştur. Dolayısıyla söz konusu hadisin amacı, özellikle uzak bölgelerden gelenler için yükümlülüğün sınırını tayin etmektir. Ancak beden gücüyle yürüyebilen kimse, fakir de olsa istitaat şartını yerine getirmiş kabul edilir.[1471]

İstitaatin kapsamına dair müfessirler ve fakihler arasında çeşitli yorumlar ileri sürülmüştür. İbn Zübeyr ve Dahhâk, istitaati belirli bir unsurla sınırlandırılamayacak genel bir güç ve imkân olarak görürler. Hasan Basrî de bu yaklaşımı paylaşarak kişiyi hacca ulaştıran her türlü vasıtanın istitaat sayılacağını ifade eder. İkrime, istitaati doğrudan sıhhat ile özdeşleştirirken, İbn Abbas'a nispet edilen görüşte üç yüz dirhemin bu imkânı sağlamak için yeterli olacağı belirtilmiştir. İmam Mâlik ise istitaati yalnızca azık ve binit ile kayıtlamayı reddetmiştir. Ona göre kimi zaman bir kimse azık ve binit bulmasına rağmen yürüyemeyebilir; kimi zaman da genç ve güçlü birisi bu imkânlara sahip olmaksızın yürüyerek hacca gidebilir. Bu sebeple Mâlik, Allah Teâlâ'nın âyette kullandığı mutlak ifadenin bütün bu ihtimalleri kapsadığını ve en açık ölçü olduğunu vurgulamıştır. İbn Atıyye, İmam Mâlik'in istitaati yalnızca azık ve binit ile sınırlandırmayıp âyetin mutlak lafzını esas alan yaklaşımını "en üstün ve en beliğ söz" olarak nitelendirerek kendisinin İmam Mâlik'in görüşüne katıldığını belirtir.[1472]

İbn Atıyye, haccın edasının fevrî mi yoksa terâhî mi olduğu konusunda İmam Mâlik'ten gelen farklı rivâyetleri aktarır. Ancak kendisi bu ihtilafta kesin bir tercihte bulunmamış, yalnızca naslardan çıkarılan hükümlerin dikkatle değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamakla yetinmiştir.[1473]

Kadınların yürüyerek hacca gitmesi hususunda da farklı rivâyetler nakleder. *el-Müdevvene*'de, bir kadının haccı yaya olarak adaması, yürümeye başlaması ve yolun bir kısmında acze düşmesi durumunda tekrar dönüp hac yapması gerektiği ifade edilmiştir. Buradan hareketle erkek ve kadın bu konuda eşittir; dolayısıyla kadın yürümeye muktedir ise farz olan haccı yürüyerek de olsa yerine getirmesi gerekir. Çünkü farz olan hac, adanmış bir nafile hactan daha güçlü bir yükümlülüktür. Buna karşılık Mâlikî

[1470] "*İnsanlara hac ibadetini duyur; gerek yaya olarak gerekse yorgun argın develer üzerinde uzak yollardan gelerek sana ulaşsınlar.*" el-Hac 22/27.
[1471] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/478.
[1472] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/478.
[1473] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/478-479.

fakihlerinden Muhammed'in kitabında,[1474] kadının yürüyerek hacca gitmesi güçlü olsa bile uygun görülmemiştir. Gerekçe olarak, uzun yolculuklarda yürüyüşün kadınlar için bir tür zorluk ve açıklık anlamı taşıması gösterilmiştir. Ancak bu hüküm, Mekke'ye yakın mesafeler için istisna kabul edilmiştir. İbn Atıyye, bu farklı rivâyetleri aktardıktan sonra meselenin "fıkhu'l-hâl" çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre genç kadın ile yaşlı kadın arasında fark vardır; dolayısıyla yürüyerek hac meselesi kişinin durumuna göre ele alınmalıdır.[1475]

İbn Atıyye, kadınların hacca gitmesi konusunda mahrem şartı etrafında oluşan ihtilafı tafsilatlı biçimde aktarır. Ona göre kadının hacca çıkışı normal şartlarda mahremsiz mümkün değildir; ancak mahrem bulunmadığında güvenli yolculuk imkânı olması durumunda âlimler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hasan-ı Basrî, İbrahim en-Nehaî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Ebû Hanîfe ve ashabı, mahremi istitaatin bir parçası sayarak kadının ancak mahremiyle birlikte hacca gitmekle yükümlü olacağını savunmuşlardır. Buna karşılık İmam Mâlik, güvenilir kadınlardan oluşan bir kafileyle hacca çıkmasına cevaz vermiş; Şâfiî, bir güvenilir, hür ve Müslüman kadınla; İbn Sîrîn, güvenilir bir Müslüman erkekle; Evzâî ise adaletli bir toplulukla hacca gitmesini mümkün görmüştür. İbn Atıyye, bütün bu görüşlerin hadisin anlamını gözettiğini kaydederek cumhûrun kanaatini nakleder; buna göre kadının farz olan haccı, kocası hoşlanmasa veya izin vermese dahi eda etmesi gerekir. Şâfiî'nin bu noktada sözlerinde farklılık bulunmakla birlikte, genel kanaat güvenli yol imkânı varsa mahremsiz de olsa farz haccın kadın için yükümlülük teşkil ettiğidir.[1476] İbn Atıyye, cumhûr ulemâya göre kadının farz olan haccını eda etmesi için kocasının iznine ihtiyaç duymadığını özellikle vurgular. Bu noktada kocanın bir engel teşkil edemeyeceğini, çünkü farz ibadetlerin şahsî bir sorumluluk taşıdığını açıkça belirtir. Bununla birlikte Şâfiî'den bu meselede farklı rivâyetler nakledilmiş olup, onun görüşünde bir tutarsızlık bulunduğu ifade edilir. Bununla birlikte, bu meselede Şâfiî'den farklı rivâyetler nakledilmiş olup, onun görüşü ihtilaflı olarak değerlendirilmiştir.[1477]

[1474] Ebû Muhammed Abdullah b. Abdullah İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât ʿalâ mâ fi'l-Müdevvene min ġayrihâ mine'l-ümmehât min mesâʾili Mâlik ve aṣḥâbih*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulvî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999), 2/318.

[1475] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/479.

[1476] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/479.

[1477] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/479.

İslâm hukuk literatüründe umrenin farz olup olmadığı meselesi tartışmalı bir konudur. İmam Mâlik, umrenin hükmünü "terk edilmemesi gereken bir sünnet" olarak nitelendirmiş ve onu vitr namazına benzetmiştir. Ona göre umre, yılda bir defa eda edilmesi gereken bir ibadet konumundadır. Bu görüş, İmam Mâlik'in çoğunluk talebeleri tarafından benimsenmiştir. İbnü'l-Münzir (öl. 318/930) *el-İşrâf* adlı eserinde Hanefîlerden umrenin vâcip olmadığına dair nakiller aktarmaktadır. Bununla birlikte, bazı Kayrevanlı ve Bağdatlı âlimler, Ebû Hanîfe'den umrenin hac gibi farz olduğu yönünde bir görüş rivâyet etmişlerdir.

Diğer taraftan, Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652) başta olmak üzere birçok sahâbî ve âlim, umrenin farz olduğunu açıkça belirtmişlerdir. Taberî, bu konuda doğrudan Hz. Peygamber'den gelen bir rivâyeti aktarmış ve umrenin farziyyetine dair nass bulunduğunu kaydetmiştir. Hz. Ali (öl. 40/661), İbn Abbâs (öl. 68/687), İbn Ömer (öl. 73/693), ayrıca İmam Şâfiî (öl. 204/820), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), İshâk b. Râhûye (öl. 238/853), Şa'bî (öl. 104/722) ve birçok tâbiî âlim umrenin hac gibi farz olduğunu savunmuşlardır. Mâlikî fakihlerinden İbnü'l-Cehm'in de aynı görüşte olduğu nakledilmiştir. Mesrûk b. el-Ecdaʿ (öl. 62/682), meseleyi teşbihle açıklamış; ona göre nasıl ki zekât, namazdan bağımsız bir ibadet olmakla birlikte farzdır; umre de hacdan bağımsız bir ibadet olmakla birlikte farzdır. Böylelikle Mesrûk, umrenin sadece nâfile ya da vâcip bir sünnet değil, haccın yanında müstakil bir farz ibadet olduğu anlayışını güçlü bir şekilde vurgulamıştır. İbn Atıyye bu ihtilafları aktarmış, İmam Mâlik'in görüşünü "bizim mezhebimiz" ifadesiyle kaydetmiştir. Bu ifade, onun kişisel tercihinin Mâlikî ekolüyle uyumlu olduğunu göstermektedir.[1478]

İbn Atıyye'nin hac konusundaki özgün katkısı, hadis rivâyetlerini tenkit süzgecinden geçirerek anlamlandırmasında ve bu rivâyetleri mutlak değil, bağlama bağlı olarak değerlendirmesinde görülmektedir. Nitekim "azık ve binek" hadisini isnadındaki zayıflığa rağmen makul bulmuş, fakat bunu istitaatin vazgeçilmez şartı olarak görmemiştir. Bunun yanında, Mâlikî bir fakih kimliğini tefsirine yansıtarak kendi mezhebinin metodunu ortaya koymuş, ancak bunu diğer görüşleri dışlamadan yapmıştır. Bu yaklaşımıyla tefsiri, hem menâsikle ilgili hükümleri içeren pratik bir başvuru kaynağı hem de farklı içtihatların mukayeseli olarak görülebildiği bir metin işlevi görmektedir.

[1478] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/266.

F. Kurban

İbn Atıyye tefsirinde kurban ibadetini farklı bağlamlarda ele almış; hem *nahr* ve *udhiyye* hükümleri hem de tarihî rivâyetler ışığında değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun yaklaşımı, rivâyetleri aktarmakla yetinmeyip aynı zamanda onları muhakeme eden; şirke ve cahiliye uygulamalarına karşı tevhid merkezli bir ibadet anlayışını ortaya koyan bir çerçeve sergiler. İbn Atıyye, tefsirinde kurban meselesini insanlık tarihinin başlangıcından İslâm'ın nihai düzenlemelerine kadar uzanan bir süreç içerisinde bütüncül bir şekilde ele almıştır.

İbn Atıyye, Mâide sûresi 27. âyette yer alan Habil ve Kabil kıssasında kurbanın en eski tarihsel köklerini açıklar. Rivâyete göre Habil sürüsünün en güzel koçunu, Kabil ise tarlasının en değersiz ürününü kurban olarak sunmuştur. Gökten inen ateş, Habil'in kurbanını kabul etmiş, Kabil'inkini reddetmiştir. İbn Atıyye, bu olayda "*Allah ancak muttakîlerden kabul eder*." ifadesini merkeze alarak, tevhid üzere olan kimsenin ihlâsla yaptığı amellerin kabul göreceğini; ayrıca günahlardan sakınanların amellerinin ise daha yüksek bir kabul derecesine erişeceğini belirtir.[1479]

"الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنا أَلاّ نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنا بِقُرْبانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ"[1480] ifadesini yorumlayan İbn Atıyye, önceki şeriatlarda kurbanın ateşle kabul edilme uygulamasına dikkat çeker. Buna göre kişi kurbanını sunar, gökten ateş onu yakarsa bu kabulün işareti olur, yakmazsa reddedilmiş sayılırdı. Bu uygulama İsrailoğulları peygamberlerinde de geçerli olmuş, hatta onların ganimet malları bile gökten ateşle tüketilmiştir. Ancak Hz. Peygamber ile bu hüküm kaldırılmış, ganimetler müminlere helâl kılınmıştır.[1481]

Kevser sûresindeki "فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ"[1482] âyetini yorumlayan İbn Atıyye, burada ibadetin iki ana unsuru olan namaz ve kurbanın vurgulandığını belirtir. Namaz hem farz hem de nafileleri kapsar; "nahr" ise kurban kesme ibadetidir. Rivâyete göre Hz. Peygamber kurbanı namazdan önce keserdi; bu âyetle ise sıralama değiştirilmiş, önce namaz sonra kurban emredilmiştir. İbn Atıyye'ye göre bu âyet müşriklere yönelik bir reddiye de taşır. Zira Mekkeliler putlara kurban keserken, Yüce Allah Peygamber'ine yalnızca Rabbi için

[1479] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/178.
[1480] "*Onlar, "Doğrusu Allah, ateşin yakıp bitireceği bir kurban getirinceye kadar hiçbir peygambere inanmama hususunda bizden söz aldı" diyenlerdir*." Âl-i İmrân 3/183.
[1481] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/549.
[1482] "*Şimdi sen rabbin için namaz kıl ve kurban kes."* el-Kevser 108/2.

kurban kesmesini emretmiştir. Böylece kurban tevhidî bir ibadet olarak belirginleştirilmiştir. Hz. Ali'den nakledilen ve "nahr" kelimesini "namazda elleri boğaz hizasında bağlamak" şeklinde açıklayan rivâyeti zikretmekle birlikte, cumhurun görüşü olan "kurban" yorumunu tercih eder.[1483]

Hac sûresi 36-37. âyetleri tefsirinde İbn Atıyye, "الْبُدْنَ" kelimesini deve ve sığır cinsinden semiz kurbanlıklar olarak tanımlar ve bunların Allah'ın insana bir nimeti olduğunu belirtir. "صَوَافّ" kelimesini cumhura göre, kurbanlıkların ayakta saf halinde kesilmesi şeklinde açıklar; diğer kırâatleri de aktararak farklı yorumlara işaret eder. "فَكُلُوا" emrini mendup kabul eder. Cahiliye Arapları kurban etinden yemezken, İslâm'da kişinin kendi kurbanından yemesi teşvik edilmiş; geri kalanının fakirlere dağıtılması öngörülmüştür. "الْقَانِعَ" ve "الْمُعْتَرّ" kavramlarını tartışarak, muhtaçlara farklı yollarla et ulaştırılması gerektiğini ifade eder. Kurban etinin üçe taksimi (sahip, muhtaç, aile) veya dörtte birinin sahibine bırakılması gibi rivâyetleri nakleder. Bunları farz değil, istihsân çerçevesinde güzel görülen uygulamalar olarak değerlendirir. En önemlisi, "لَنْ يَنالَ اللَّهَ لُحُومُها وَلا دِماؤُها"[1484] âyetini yorumlarken kurban ibadetinin özünü ortaya koyarak Allah'a ulaşan şeyin et veya kan değil, ihlâs ve takvâ olduğunu söyler. Cahiliye Araplarının Kâbe'yi kurban kanıyla boyamalarını reddeden bu âyet, kurbanın şekilden ibaret değil, samimi kullukla anlam kazanan bir ibadet olduğunu göstermektedir.[1485]

İbn Atıyye'nin kurban anlayışı tarihsel süreklilik içinde üç temel boyutta özetlenebilir:

1. Tarihî boyut: Âdemoğullarından İsrailoğulları'na uzanan kurban uygulamaları, İslâm'da nihai şeklini almıştır.

2. Tevhidî boyut: Kurban, şirkten arındırılmış halis bir ibadet olarak Allah'a yönelişi temsil eder; kabulün şartı et veya kan değil, takvâdır.

3. Toplumsal boyut: Kurban etinden yemek ve muhtaçlarla paylaşmak, İslâm'ın sosyal adalet ve dayanışma anlayışının bir tezahürüdür.

Sonuç itibarıyla İbn Atıyye, kurbanı yalnızca şekli bir merasim değil; Allah'a yaklaşma, tevhidi pekiştirme ve toplumsal dayanışmayı güçlendiren çok boyutlu bir ibadet olarak

[1483] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/529.
[1484] "*Onların ne etleri Allah'a ulaşır ne de kanları; O'na ulaşacak olan sadece sizin takvânızdır*." el-Hac 22/37.
[1485] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/122-123.

değerlendirmektedir. İbn Atıyye, kurban âyetlerini tefsir ederken fıkhî ayrıntıları arka planda bırakıp daha çok ibadetin manevî boyutu üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu yaklaşım, onun tefsirine bütüncül bir derinlik kazandırır. Kurban, bir yandan İslâm'ın şiarı, öte yandan ihlâs ve teslimiyetin sembolüdür.

III. AHLÂK KONULARI

İbn Atıyye'nin tefsirinde ahlâk konusu, hem bireyin Allah'a karşı yükümlülüklerini hem de insanlar arası ilişkilerde gözetilmesi gereken sorumlulukları kapsayan bütüncül bir çerçevede ele alınmaktadır. Ona göre ahlâk, yalnızca bireysel faziletlerden ibaret olmayıp; ibadet, itikad ve sosyal düzenin temelini teşkil eden bir hayat nizamıdır. Bu sebeple Kur'ân'daki ahlâkî ilkeler, hem kulluğun samimiyet ve ihlâsla yerine getirilmesi hem de toplumsal ilişkilerde adalet, merhamet ve kul hakkının korunması ekseninde yorumlanmıştır. İbn Atıyye'nin tefsirinde ahlâk, hem Allah'a karşı kulluk bilincini derinleştiren, hem de toplumsal dayanışmayı ve adaleti güçlendiren bir sistem olarak karşımıza çıkar. Onun yorumlarında ahlâk, bireysel dindarlığı toplumsal sorumlulukla bütünleştiren bir ilke olarak sunulmuş; böylece İslâm'ın hem fert hem toplum düzeyinde inşa ettiği ahlâkî çerçevenin ana unsurları ortaya konmuştur.

A. İnsanların Allah'a Karşı Ahlâkî Davranışları

İbn Atıyye'nin tefsirinde, Allah'a yönelik ahlâkî tutumların esası takvâ ve ihlâs ile kulluk yapmaktır. Kur'ân'ın "فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ"[1486] bu âyetindeki gibi ihlası emreden âyetlerini tefsir ederken, dindarlığın ancak niyet ve tevhidde saflıkla mümkün olacağını vurgular.[1487] Ona göre takvâ, kulun ilahî buyrukları mümkün mertebe eksiksiz yerine getirip günahlardan sakınması, yani Allah'ın gazabına karşı kendisine bir kalkan edinmesidir. Bu çerçevede, "*Allah'tan hakkıyla sakının*"[1488] emrini de, insanın gücü nispetinde tam bir itaat ve ihlâsla yerine getirmesi gerektiği şeklinde yorumlamaktadır.[1489] İbn Atıyye, ihlâs kavramını tefsirinde sıkça ele alır. Özellikle Beyyine sûresi 5. âyette müminlere emredilen "dini Allah'a hâlis kılma" ilkesini, ibadetin şirke bulaştırılmadan yalnızca Allah rızası için yerine getirilmesi şeklinde açıklar. Ona

[1486] "*Öyleyse içten bir inanç ve bağlılık göstererek sadece Allah'a ibadet et.*" ez-Zümer 39/2.
[1487] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/518.
[1488] Âl-i İmrân 3/102.
[1489] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/483.

göre Allah'a karşı ahlâkî tutumların temelinde, gösterişten uzak samimi bir kulluk ve takvâ bilinci bulunmaktadır.[1490]

Müfessirimiz şükrün de Allah'a karşı önemli bir ahlâkî görev olduğunu dile getirir. Allah'ın müminlere lütfettiği zafer ve nimetlerin, onları şükre teşvik ettiğini ifade eder. İbn Atıyye'ye göre Allah'ın müminlere lütfettiği nimetler, özellikle Bedir'de bahşedilen zafer, kullar üzerinde şükür sorumluluğu doğurmaktadır. Bu çerçevede âyette geçen "*Allah'tan sakının.*" emri, yalnızca yasaklardan kaçınmayı değil, aynı zamanda nimetin karşılığında takvâ ile şükretmeyi de kapsamaktadır. Nitekim o, Yüce Allah'ın müminlere takvâyı emrettiğini ve onları şükür gerektiren nimetlerle müjdelediğini söyleyerek bu ilişkiye dikkat çeker.[1491] Dolayısıyla İbn Atıyye'nin tefsirinde takvâ, şükrün en yüksek biçimi; şükür ise takvânın fiilî tezahürü olarak konumlandırılmaktadır.

İbn Atıyye'ye göre her nimet, kul üzerinde bir şükür borcu doğurur; namaz ve zekât gibi ibadetler de Allah'ın verdiği nimetlere karşı birer şükran ifadesidir. "وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ"[1492] âyetini ise yalnızca dünyevî nimetlerin artışı şeklinde değil, aynı zamanda kulluk ve itaate yönelişin artması şeklinde yorumlar. Ona göre şükür, sadece dil ile hamd etmek veya kalpte minnettarlık duymaktan ibaret değildir; Allah'ın nimetini itaate dönüştürmek, yani artan kullukla karşılık vermektir. Bu yorum, şükrün yalnızca dil ve kalple değil, fiillerle de yerine getirilmesi gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla 'Şükrederseniz, taatinizi artırırım' anlayışı, şükrün fiilî yönünü, yani amelle yapılan şükrü ifade etmektedir.[1493]

İbn Atıyye sabır kavramına farklı âyetler bağlamında geniş ve çok boyutlu bir anlam yüklemiş, onu yalnızca musibetlere katlanma ile sınırlı görmeyip imanî, amelî ve ahlâkî boyutlarıyla kuşatıcı bir ibadet tavrı olarak değerlendirmiştir. İbn Atıyye'nin tefsirinde sabır klasik literatürde yerleşmiş olan üçlü tasnifle (taatte sabır, masiyetten sabır, belâya sabır) örtüşmekle birlikte, özellikle taat ve masiyet boyutunu öne çıkarır. Nitekim Zümer sûresi 10. âyet bağlamında sabrı; nefse ağır gelen meşakkatlere katlanma, vatandan ayrılma, dini yüceltme uğruna fedakârlık yapma ve bütün ibadetlerde sebat etme olarak yorumlar ve bu sabrın karşılığında mükâfatın "hesapsız" şekilde verileceğini belirtir. Dini

[1490] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/508.
[1491] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/502.
[1492] "*Hani rabbiniz, 'Eğer şükrederseniz size (nimetimi) daha çok vereceğim' diye bildirmişti*." İbrâhîm 14/7.
[1493] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/325.

destekleme ve hicret gibi fedakârlıkların sabırla ilişkilendirilmesi, onun sabır kavramına amelî ve toplumsal bir boyut kattığını göstermektedir.[1494] Bakara 45 ve Âl-i İmrân 17. âyetteki yorumları ise sabrı, ibadetlerde süreklilik ve nefsin arzularına direnç çerçevesinde daha bireysel ve ahlâkî boyutlarıyla ele alır. Bakara 45'te sabır; Allah'ın rızasını kazanmak için ibadetlere devam, şehvetlerden uzak durma ve musibetlere tahammül şeklinde geniş bir anlamda değerlendirilir; orucun bu bağlamda sabrın en belirgin örneği olduğu kaydedilse de kavram bu örnekle sınırlandırılmaz.[1495] Âl-i İmrân 17. âyet ise sabrı üçlü bir tasnifle ortaya koyar: ibadetlerde devamlılık, günahlardan sakınma ve şehvetlere karşı direnç.[1496] Böylece İbn Atıyye'ye göre sabır, sadece musibetlere tahammül değil; aynı zamanda ibadetlerde sebat, günahlardan kaçınma ve dini yüceltme yolunda fedakârlıklarla bütünleşen kapsamlı bir kulluk tavrıdır.

B. İnsanların Birbirine Karşı Ahlâkî Davranışları

İbn Atıyye, insanların birbirleriyle ilişkilerinde adalet, merhamet ve kul haklarına riâyet gibi ahlâkî prensipleri tefsirinde ayrıntılı biçimde işlemiştir. İbn Atıyye, "adalet" kavramını yalnızca hukukî veya siyasî bir düzen ilkesi olarak değil, aynı zamanda insanların birbirleriyle ilişkilerinde uymaları gereken temel bir ahlâkî prensip olarak yorumlamaktadır. Ona göre adalet, itikadî yükümlülüklerin ve şer'î farzların yerine getirilmesinin yanı sıra, insanlar arası ilişkilerde emanetlerin korunması, zulmün terk edilmesi, hak sahibine hakkının verilmesi ve insaflı davranılmasıdır. Bu tanım, adaletin insan ilişkilerinde güveni tesis eden, zulüm ve haksızlığı ortadan kaldıran, toplumsal düzeni ve huzuru koruyan bir ahlâk ilkesi olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Atıyye, adalet ile ihsan arasındaki ilişkiyi de ahlâkî açıdan ele alır. Ona göre adalet, bireyin asgarî sorumluluklarını yerine getirmesi; ihsan ise bu sınırların ötesine geçerek kemal ve fazilet boyutunu gerçekleştirmesidir. Böylece adalet, "herkese hakkının verilmesi" anlamında toplumsal ve bireysel ahlâkın zeminini teşkil ederken, ihsan ahlâkî davranışların güzelleştirilmesi ve yüceltilmesini ifade etmektedir.[1497]

Öte yandan İbn Atıyye, Kur'ân'da adaletle birlikte zikredilen "akrabalara iyilik" emrini de ahlâkî bir sorumluluk olarak değerlendirir. Ona göre bu husus adaletin kapsamına

[1494] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/523-524.
[1495] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/137.
[1496] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/411.
[1497] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/416.

girmekle birlikte, Allah Teâlâ ayrıca zikrederek akrabalık bağlarının korunmasına ve sosyal dayanışmaya özel bir vurgu yapmıştır. Bu yaklaşım, onun adaleti yalnızca bireysel bir ödev değil, aynı zamanda toplumsal barışı ve dayanışmayı temin eden bir ahlâkî ilke olarak gördüğünü göstermektedir. Sonuç itibariyle İbn Atıyye, adaleti bireysel sorumlulukları aşan, toplumun bütün fertlerini kuşatan bir ahlâkî norm olarak ele almakta; zulmün ortadan kaldırılması, hakkın gözetilmesi ve iyiliğin yaygınlaştırılması yoluyla İslâm toplumunda ahlâkî düzenin temelini oluşturduğunu vurgulamaktadır.[1498]

İbn Atıyye, insanlar arası ahlâkî sorumlulukların temelinde yer alan emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münker ilkesini, Âl-i İmrân sûresi 104. âyetin tefsiri bağlamında detaylı biçimde ele alır. Ona göre, âyette geçen "مِنْكُمْ أُمَّةٌ" ifadesindeki "مِنْ" edatı iki farklı şekilde yorumlanabilir. Birincisine göre bu edat teb'îz için kullanılmıştır. Yani ümmetin tamamı değil, içlerinden ilim ehli bir grubun bu görevi üstlenmesi emredilmiştir. Zira emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münker, derin bir bilgi ve basiret gerektirir; Allah da bütün müminlerin aynı seviyede âlim olamayacağını bilmektedir. Buna göre ümmetin âlimleri bu vazifeyi eksiksiz yerine getirirken, geri kalanlar da onlara tâbi olmalıdır. İkinci yoruma göre ise "مِنْ" edatı cins beyanı içindir. Bu durumda emir, ümmetin tamamına yöneliktir; her bir mümin kendi bilgi ve kudreti nispetinde iyiliği emretmek ve kötülüğü engellemekle yükümlüdür. Nitekim İbn Atıyye, âyetin manasının "Bütün dünya insanlarını hayra davet edin; kâfirleri İslâm'a, günahkârları itaate çağırın" şeklinde olduğunu belirtir.

İbn Atıyye, âyetin lafzından çıkan temel hükmün emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münkerin farz-ı kifâye oluşu olduğunu vurgular. Ancak bu farzın yerine getirilebilmesi için birtakım şartlar vardır. Öncelikle emrin kendisinin de ma'rûf bir yöntemle olması gerekir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Kim ma'rûfu emredecekse, emri de ma'rûf üzere olsun*."[1499] hadisini bu bağlamda nakleder. Ayrıca emri yerine getirenin göreceği muhtemel eziyetten korkmaması gerektiğini, hatta bu durumda ecir ve sevabının daha da artacağını ifade eder.

İbn Atıyye, müminlerin münkeri değiştirmede farklı derecelere sahip olduklarını belirtir. Âlimlerin görevi, yöneticileri ve devlet adamlarını uyarmak ve onları ilmin yoluna yöneltmektir. Yöneticiler, sahip oldukları güç ve otorite ile kötülüğü ortadan kaldırmakla

[1498] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/416.

[1499] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakī, *Şuʿabü'l-îmân*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd b. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 6/99 (No. 7603).

yükümlüdür. Halkın görevi ise, gördüğü kötülüğü sözlü olarak engellemeye çalışmak ve sonuç alamazsa yöneticilere bildirmektir. Sürekli nitelikteki kötülüklerde bu yol izlenirken, aniden ortaya çıkan münkerler (örneğin hırsızlık veya zina) karşısında her mümin, gücü yettiği ölçüde bizzat müdahale etmelidir. Bütün bu değerlendirmeler sonucunda İbn Atıyye, emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münkerin yalnızca tevhid ve küfür gibi temel esaslarla sınırlı olmadığını, bunların dışındaki bütün ahlâkî ve dinî alanları da kapsadığını belirtir. Ona göre bu ilkenin hedefi, toplumun hem imanî hem de ahlâkî yönden ıslah edilmesidir. Böylece fertlerin birbirine karşı sorumlulukları, yalnızca bireysel ibadet boyutuyla değil, sosyal adaletin ve toplumsal düzenin korunmasıyla da bütünleşmektedir.[1500]

İbn Atıyye, insanlar arası ilişkileri düzenleyen temel ahlâkî ilkelerden biri olarak merhameti, Fetih sûresi 29. âyetin tefsirinde özellikle sahâbe örneği üzerinden ele alır. Âyette geçen "رُحَماءُ بينهم" "kendi aralarında merhametlidirler" ifadesini yorumlarken, merhametin sahâbenin en belirgin özelliklerinden biri olduğunu vurgular. Ona göre Hz. Peygamber'in yanında bulunan müminler, bir yandan kâfirlere karşı şiddetli iken, diğer yandan kendi aralarında son derece merhametlidirler. İbn Atıyye'nin bu yorumunda dikkat çeken husus, merhametin yalnızca bireysel bir duygu değil; sahâbenin toplumsal ilişkilerini şekillendiren, iman kardeşliğini pekiştiren, yardımlaşma ve dayanışmalarını güçlendiren bir ahlâkî değer konumundadır. Ayrıca İbn Atıyye, kelimenin kırâat farklılıklarını da ele alır; "رحماء" kelimesinin cumhura göre merfû, bazı kırâatlere göre ise mansûb okunabileceğini aktarır. Mansûb kırâat, bu sıfatın "hâl" ya da "medih" (övgü) maksadıyla kullanılabileceğine işaret etmektedir. Bu da merhametin sahâbe hayatında övülmeye değer, temel bir ahlâkî davranış biçimi olduğuna dikkat çekmektedir. Sonuç itibarıyla İbn Atıyye'nin merhamet vurgusu, İslâm toplumunun iç dayanışmasını sağlayan ahlâkî ilkelerden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Ona göre sahâbenin kendi aralarındaki ilişkilerinde esas olan, güç ve otoritenin öne çıkması değil, merhamet, şefkat ve kardeşlik duygularıdır. Böylece merhamet ilkesi, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde İslâm ahlâkının vazgeçilmez bir boyutunu teşkil etmektedir.[1501]

İbn Atıyye, insanlar arası ahlâkî sorumlulukların temelinde yer alan en önemli ilkelerden birini kul hakkı olarak ele almaktadır. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm, ticari ilişkilerden sözlü

[1500] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/485-486.
[1501] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/140-141.

beyanlara kadar geniş bir yelpazede, kul hakkını ihlâl eden tutumları yasaklamış ve adaletin gözetilmesini emretmiştir. İbn Atıyye, Bakara sûresi 188. âyetin tefsirinde, başkasının malını haksız yollarla yemenin farklı biçimlerine dikkat çeker. Ona göre bu yasak; kumar, aldatma, gasp, hakkı inkâr etme ve benzeri bütün haksız kazanç yollarını kapsamaktadır. Âyette geçen "*Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin*." ifadesini bazı müfessirler eğlence ve sefahate yönelik harcamalara hamletmiş, İbn Atıyye ise rüşvet vurgusunu özellikle öne çıkarmıştır. Ona göre hâkimlere rüşvet verilmesi, kul hakkını gasp etmenin en tipik örneklerindendir. Burada kullanılan "تُدْلُوا" (rüşvet olarak vermek) fiili, kuyudan su çekmek için kova salmaya benzetilerek, haksız menfaat arayışının çarpıcı bir ifadesi kılınmıştır. Böylece İbn Atıyye, kul hakkının ihlâline sebep olan hileli yolları geniş bir perspektifle ortaya koymaktadır.[1502]

İbn Atıyye, ölçü ve tartıda adalet konusunu hem En'âm sûresi 152. âyet hem de İsrâ sûresi 35. âyet bağlamında detaylandırır. En'âm 152'de geçen "*Ölçü ve tartıyı adaletle yapın*." buyruğunu, alıp vermede denge ve itidalin emri olarak yorumlar. Burada geçen "Biz hiçbir nefsi gücünün yettiğinden fazlasıyla sorumlu tutmayız" ifadesini, insanın mutlak eşitliği sağlayamayacağı, fakat gücü nispetinde hassasiyet göstermekle mükellef olduğu şeklinde açıklar.[1503] İsrâ 35. âyetteki "*Ölçüyü tastamam yapın...*" emri, ticari hayatın en temel ahlâkî ilkesini ortaya koyar. İbn Abbas'ın, ölçü ve tartı sebebiyle geçmiş toplumların helâk olduğuna dikkat çekmesi, konunun yalnızca ekonomik değil, toplumsal bir ahlâk meselesi olduğunu göstermektedir. İbn Atıyye, ölçüp tartma sorumluluğunun özellikle satıcıya ait olduğunu belirterek, hakkın eksiksiz teslim edilmemesini kul hakkının ihlâli bağlamında yorumlar. Âyette geçen "kıstâs" kavramı etrafındaki dilsel ve kırâat farklılıkları adalet vurgusunu güçlendirir. Mücâhid'in "kıstâs"ı adalet anlamında yorumlaması, bu emrin ticari bir düzenlemenin ötesinde, hak ve adalet gözetme ilkesine işaret ettiğini ortaya koyar. İbn Atıyye ise, Ehl-i Sünnet inancı doğrultusunda kıyamet gününde hakiki bir mizanın varlığını kabul ederek, dünyadaki ölçü-tartı adaletini âhiretteki hesap terazisi ile irtibatlandırır. Böylece âyet, ölçü ve tartıda hileyi sadece ekonomik bir suç değil, kul hakkının ağır bir ihlâli olarak değerlendirir ve toplumsal ilişkilerde adaletin korunmasını temel ahlâkî bir yükümlülük olarak sunar.[1504] Mutaffifîn

[1502] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/260.
[1503] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/363.
[1504] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/455.

sûresinde ise eksiltmeyi yasaklayan ilkeyi ele alarak, kul hakkı ihlâlinin hem dünyevî hem de uhrevî sonuçlarına dikkat çekmiştir. Bu yaklaşım, kul hakkını yalnızca ekonomik ilişkilerle sınırlı görmeyip, ibadet ve ahlâkın bütün boyutlarını kuşatan bir ilke olarak değerlendirdiğini göstermektedir.[1505]

İbn Atıyye infak konusunda dengeli bir ahlâkî tavır önerir. "وَيَسْئَلُونَكَ ماذا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ"[1506] âyetteki "قُلِ الْعَفْوَ" ifadesini kişinin ihtiyaç fazlasını infak etmesi gerektiği şeklinde yorumlar. Bu, malını bütünüyle kendine saklayarak başkasına hiçbir şey vermemenin Kur'ân'ın ruhuna aykırı olduğunu ortaya koyar. Ona göre infak, bireyin malındaki fazlalığı toplumsal dayanışmaya yönlendirmesidir. Bu bakımdan, cimrilik kul hakkının ihlâli anlamına gelir; çünkü toplumun ortak sorumluluklarını görmezden gelmek demektir. İbn Atıyye infakın, kişinin kendisini ve malını külfete sokmadan yapılması gerektiğini vurgular. Bu açıklama, infak eden kimsenin ailesini muhtaç hâlde bırakacak ölçüsüz harcamalarının doğru olmadığını gösterir. Hz. Peygamber'in: "*Kimde fazlalık varsa önce kendine, sonra bakmakla yükümlü olduklarına harcasın; artarsa tasadduk etsin*."[1507] ve "*Sadakanın en hayırlısı, ihtiyaç fazlası maldan verilendir*."[1508] hadislerini nakleden İbn Atıyye, infakta aşırılığın da doğru olmadığını, ölçülülüğün asıl ilke olduğunu belirtir. Böylece infak, hem cimrilikten hem de israftan korunarak orta yol üzerinde tanımlanır. İbn Atıyye'nin "الْعَفْوَ" kavramına verdiği anlam, infakın yalnızca bireysel bir ahlâkî davranış değil, aynı zamanda toplumsal bir ilke olduğunu göstermektedir. Ona göre mümin, kendi ihtiyaçlarını giderdikten sonra malındaki fazlalığı topluma yönlendirmeli; böylece toplumsal adaletin, yardımlaşmanın ve dayanışmanın gerçekleşmesine katkı sağlamalıdır. İnfak, bireyin şahsî fazileti olmanın ötesinde, toplumun huzur ve düzenini temin eden bir sorumluluk olarak anlaşılmalıdır. İbn Atıyye, infak ilkesini cimrilikten uzak, israftan korunmuş, toplumsal sorumluluğu önceleyen bir denge üzerinde ele aldığı görülmektedir.[1509]

Sonuç olarak İbn Atıyye, tefsirinde ortaya koyduğu yorumlarla Kur'ân'ın nihai gayesinin faziletli ve ahlâklı bir toplum inşası olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bu hedef, ancak

---

[1505] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/449-450.
[1506] "*Sana neyi infak edeceklerini de soruyorlar. De ki: İhtiyaç fazlasını.*" el-Bakara 2/219.
[1507] Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Zekât", 997 (2/692).
[1508] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/376 (No. 9612); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Zekât", 18 (No. 1427); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Zekât", 1034 (2/717); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Zekât", 39 (No. 1676).
[1509] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/295.

her bir müminin Allah'a karşı kulluk sorumluluklarını ihlâs ve takvâ ile yerine getirmesi, insanlar arası ilişkilerde ise adalet, merhamet, infak ve kul hakkına riâyet gibi ahlâkî ilkeleri hayata geçirmesiyle mümkün olacaktır. Böylece İbn Atıyye, Kur'ân'ın ahlâkî mesajını hem bireysel hem de toplumsal boyutlarıyla tefsir dilinde bütüncül bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir.

IV. MUÂMELÂT KONULARI

A. Nikâh

İbn Atıyye, nikâhı sadece bireysel arzuların tatminine yönelik bir akit olarak görmez. Onun tefsirinde nikâh, hem şer'î bir akit hem de toplumsal bir kurumdur. Nikâh, bir yönüyle ibadet mahiyeti taşıdığı için kişinin iffetini muhafaza etmesine ve haramdan korunmasına vesile olur; diğer yönüyle ise muâmelât kapsamına girer ve aile yapısını, nesebin korunmasını ve toplumsal düzenin devamını temin eder. İbn Atıyye'ye göre Nisa sûresi 22. âyet, Arap toplumunda yerleşik ve yaygın bir örfî uygulamayı kesin biçimde ortadan kaldırmıştır. Cahiliye döneminde Arap kabileleri arasında, babanın eşleriyle evlenmek meşru bir davranış olarak kabul edilmektedir. Rivâyetlere göre Ebû Kays b. el-Eslet gibi bazı şahıslar, babalarının dul kalan hanımlarıyla evlenmişlerdir. Hâcib b. Zurâre'nin ise öz kızını nikâhladığına dair rivâyet, dönemin ahlâkî yozlaşmasının en uç örneklerinden biri olarak İbn Atıyye tarafından zikredilmiştir.[1510]

İbn Atıyye, haram kılınan evlilikleri üç ana kategoride değerlendirir: nesep, süt ve evlilik (sıhrî) yoluyla haram olanlar. Nesep bağları içinde, yukarıya doğru tüm silsilesiyle anneler, aşağıya doğru tüm silsilesiyle kızlar, kız kardeşler, halalar, teyzeler ve kardeş çocukları (kız ve erkek kardeşin kızları) hiçbir istisnaya tabi olmaksızın âyette açıkça zikredilen yedi yakınlık türünü oluşturur. İbn Atıyye, "nesep akrabalığı hangi evlilikleri haram kılıyorsa süt akrabalığı da aynı evlilikleri haram kılar" ifadesiyle süt akrabalığının da nesep gibi hüküm doğurduğunu belirtir. Buna göre sütanne öz anne, sütbaba öz baba, sütkardeşler ise öz kardeş hükmündedir.[1511]

Evlilik yoluyla haram olanların ilki kayınvalidedir. Kayınvalide, sadece nikâh akdiyle birlikte haram olur; bu hüküm için zifaf şartı aranmaz. Kadının önceki evliliğinden olan

[1510] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/30.
[1511] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/32.

kızı (üvey kız) ise, annenin zifafıyla birlikte erkeğe haram hale gelir.[1512] İbn Atıyye, cumhurun görüşünü aktararak, "dühûl"ün sadece cinsel birleşmeyle sınırlı olmadığını; çıplak temas, öpme ve sarılma gibi mahremiyet sağlayan her türlü yakınlığın da üvey kızın haramlığına sebep olacağını belirtir. Gelin (öz oğlun eşi) babaya ebediyen haramdır. Nikâh yoluyla iki kız kardeşi aynı anda nikâhlamak ise icmâ ile haramdır. Cariye meselesinde ise farklı görüşler aktarılır. Mâlikî fıkıhta kişinin cariyelerden biriyle cinsel ilişkiye girdikten sonra diğerine yaklaşmasının ancak ilkini mülkiyetinden çıkarmasıyla câiz olacağı görüşü tercih edilmiştir.[1513] Hz. Peygamber'den sabit olan hadis gereğince bir kadının halası veya teyzesiyle birlikte nikâhlanması da yasaktır.[1514] Bu hüküm ümmetin icmâı ile sabittir.[1515]

1. Çok Eşlilik

İbn Atıyye, Nisâ sûresi 3. âyette geçen "فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ" ifadesini, Kur'ân'ın evlilikte belirlediği sınır çerçevesinde ele alır. Ona göre âyette geçen "iki, üç, dört" tabirleri, "bir erkeğin aynı anda en fazla dört kadınla evlenebileceğini" bildirmekte ve çok evliliğe kesin bir sınır koymaktadır. Bu sınırlamanın, İslâm öncesi Arap toplumunda yaygın olan sınırsız evlilik uygulamasını ortadan kaldırdığına dikkat çeker. Böylece Kur'ân, önceki örfî uygulamayı disipline etmiş ve çok evliliği mutlak serbestlikten çıkarıp hukukî bir çerçeveye oturtmuştur. İbn Atıyye, âyetin devamında gelen "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً"[1516] ifadesine özellikle vurgu yapar. Burada geçen "adalet" kavramını, eşler arasında muhabbet, cinsî ilişki ve geçim şartlarında eşitlik olarak açıklar. Dolayısıyla çok evlilik, ancak bu adalet şartının gözetilmesiyle mümkündür. Adaletin gözetilemeyeceği kanaati hâkimse, Kur'ân'ın tavsiyesi tek eşlilik yönünde olmuştur. İbn Atıyye bu noktada, nikâhın esasen mendup bir fiil olduğunu, ancak çok evliliğin zorunlu veya teşvik edilen bir durum olmadığını belirtir.[1517] Nitekim onun açıklamalarında, Kur'ân'ın dört eşe kadar izin verdiği; fakat bu ruhsatın "mutlak bir teşvik" değil, belirli şartlarda geçerli bir ruhsat olduğu görülmektedir. Özellikle "tek eşlilik" vurgusu, çok

[1512] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/32.
[1513] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/33.
[1514] Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭaʾ*, "Nikâh", 20 (2/532); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/35 (No. 9951); Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Nikâh", 28 (No. 5109); Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Nikâh", 1408 (2/1028).
[1515] Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Münzir, *el-İcmâʿ* (Katar: Dâru'l-Müslim, 2004), 81.
[1516] "*Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın ile yetinin*." en-Nisâ 4/3.
[1517] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/7.

evlilikte adaletin kolayca zedelenebileceği endişesinin bir sonucu olarak dikkat çekmektedir. İbn Atıyye, hadiste geçen "*Sizden kimin evlenmeye gücü yeterse evlensin.*"[1518] rivâyetini de aktararak, nikâhın genel olarak teşvik edilen bir ibadet olduğunu kaydeder. Ancak çok evlilik özelinde, adaletin fiilen sağlanmasının güçlüğünü hatırlatarak fiilî teşvikin tek eşlilik yönünde olduğunu ima eder. Sonuç olarak İbn Atıyye'nin yaklaşımı şu şekilde özetlenebilir:

- Kur'ân, en fazla dört eşe kadar evliliğe izin vermiştir.
- Bu ruhsat, İslâm öncesi sınırsız evliliği sınırlama amacı taşır.
- Çok evlilik, adalet şartıyla kayıtlı olup, adalet sağlanamadığı takdirde Kur'ân'ın yönlendirmesi tek eşliliktir.
- Dolayısıyla İbn Atıyye, çok evliliği yasaklamamakla birlikte, tek eşliliği fiilen daha güvenli ve tercih edilir bir seçenek olarak görmektedir.

2. Mehir

İbn Atıyye, "وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً"[1519] emrinin doğrudan kadının malî hakkını tesis ettiğini belirtir. Mehir, erkek üzerine konmuş bir yükümlülüktür. Yüce Allah mehir yükünü erkeklere yüklemiş, kadınlara böyle bir yükümlülük getirmemiştir. Bu yönüyle mehir, nikâh akdinin bir karşılığı değil, kadına tanınmış müstakil malî hak ve hibe mahiyetindedir. "وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً" âyeti mehir kurumunun İslâm hukukundaki işlevine dair çeşitli yorumlara konu olmuştur. İbn Abbâs, Katâde ve İbn Cüreyc'e göre bu âyetteki hitap doğrudan kocalara yöneliktir. Buna göre Allah Teâlâ, erkeklere, evlilik akdi sırasında belirlenen mehirleri bir hibe ve bağış mahiyetinde kadınlara ödemelerini emretmiştir. Ebû Sâlih ise hitabın kadınların velilerine yönelik olduğunu belirtir. Zira câhiliye Arap toplumunda yaygın bir uygulama olarak kadının velisi, mehrini bizzat alır ve tüketirdi. İslâm bu örfî tasarrufu ortadan kaldırmış, mehrin doğrudan kadına ait bir hak olduğunu tesis etmiştir. Bu âyetle kastedilenin şigar yapanlar olduğu da söylenmiştir. Bu uygulamada bir erkek, bir kadınla evleniyor, karşılığında diğer erkek de kendi velâyetindeki kadını onunla evlendiriyor, fakat kadınlara mehir ödenmiyordu. İlgili âyet bu uygulamayı yasaklamış ve mehirin verilmesini emretmiştir. İbn Atıyye'ye göre âyetin

[1518] Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Nikâh", 1400 (2/1018).
[1519] "*Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin.*" en-Nisâ 4/4.

genel ifadesi, hem kocalara, hem kadınların velilerine hem de teşâğur yapanlara yönelik olup, evlilik bağlamında kadınların malî haklarının korunmasını esas alır. Böylece mehir, hem nikâhın bir gereği olarak erkeğin sorumluluğu, hem de kadına tanınmış doğrudan ve devredilemez bir hak olarak ortaya konmuştur.[1520]

İbn Atıyye, bazı Araplarda görülen velînin mehri yemesi âdetini özellikle not eder ve Nisâ 4. âyetle bunun yasaklandığını, mehrin bizzat kadına verilmesinin emredildiğini vurgular. Böylece velâyet, kadının malî hakkını ortadan kaldıran bir tasarruf aracı değil; bilâkis bu hakkı kadına ulaştırmakla mükellef bir kurumdur. Kadınların tam bir rızâ ile mehirlerinden bir kısmını veya tamamını kocalarına hibe etmeleri câiz görülür. İbn Atıyye, buradaki "مِنْ" edatını cins bildirir biçimde anlar; bu nedenle tamamının hibesini de mümkün görür. Hibe rıza esaslıdır; zorlamayla gerçekleşen devir geçerli olmaz.[1521]

3. Evlilikte Kadının Rızası

"لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّساءَ كَرْهاً"[1522] bu âyet İbn Atıyye'nin tefsirinde doğrudan câhiliye dönemindeki bir uygulamanın kaldırılması şeklinde yorumlanmaktadır. Cahiliye Arap toplumunda, bir erkek öldüğünde onun hanımı miras malı gibi değerlendirilir; ölenin velileri kadını diledikleri şekilde tasarruf ederlerdi. Onlardan biri isterse kadınla evlenir, isterse başkasına nikâhlardı; kimi zaman da kadının evlenmesini tamamen engellerlerdi. İbn Atıyye, bu uygulamayı çok sayıda rivâyetle örneklendirmiş ve Allah'ın bu âyetle birlikte söz konusu uygulamayı kesin olarak ortadan kaldırdığını vurgulamıştır. İbn Atıyye, âyetin bu bağlamda kadınların eşya gibi miras yoluyla intikal ettirilemeyeceğini açık bir hüküm olarak getirdiğini belirtir. Böylece kadın, erkeğin ölümünden sonra üzerinde velilerinin tasarruf ettiği bir "miras unsuru" olmaktan çıkarılmış; bağımsız şahsiyeti ve evlilik iradesi korunmuştur.[1523]

İbn Atıyye "وَأَنْكِحُوا الْأَيامى مِنْكُمْ"[1524] ifadesinden kadının velisiz evlenemeyeceği sonucunu çıkartır.[1525] Ona göre Bakara sûresi 232. âyette velinin velâyeti altındaki kadını evlendirme hakkının sabit olduğunu ve nikâhın veliye ihtiyaç duyduğunu

[1520] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/8.
[1521] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/9.
[1522] "*Kadınlara zorla varis olmanız size helâl değildir.*" en-Nisâ 4/19.
[1523] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/26.
[1524] "*İçinizden evli olmayanları, köle ve cariyeleriniz arasından da elverişli olanları evlendirin*." en-Nûr 24/32.
[1525] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/180.

göstermektedir.[1526] Bununla birlikte velinin mutlak tasarrufunun da olmadığını söyler. İbn Atıyye, Nisâ 19'daki "وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ" ifadesini dilsel ve fıkhî açıdan tahlil ederek farklı yorumları nakleder. Ona göre "العضل" kelimesi lügatte engellemek ve zor durumda bırakmak demektir; fıkıh literatüründe ise özellikle velinin, velâyeti altındaki kadını evlenmekten alıkoyması için kullanılmıştır. Müfessirlerin çoğu, âyetin velilere hitap ettiğini söylerken; bazıları muhatabın kocalar olduğunu ve kadınların fidye karşılığı boşanmaya zorlanmasının yasaklandığını belirtmiştir. İbn Atıyye ise her iki yorumu zikretmekle birlikte, siyak gereği muhatabın kocalar olmasını daha güçlü bulur. Ancak şu hususu da açıkça belirtir: "العضل" her kimden gelirse haramdır. Eğer bir veli, özellikle baba, kızını haksız yere evlenmekten alıkoyarsa hâkim devreye girer. Mâlikî mezhebinde bu konuda iki görüş bulunduğunu aktarır: Birine göre baba da diğer veliler gibi hâkimin müdahalesine tabidir; diğerine göre ise babanın tasarrufuna müdahale edilmez. Sonuç itibariyle İbn Atıyye, âyetin kadınların câhiliye geleneğine benzer şekilde veliler veya kocalar tarafından zorla tutulmasını yasakladığını, özellikle de babanın "ʿadl"i konusunda İslâm hukukunda tartışmalı bir alan bulunduğunu vurgular.[1527]

4. Kadınlarla İyi Geçim

İbn Atıyye, "وَعاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ"[1528] âyetini, evlilik bağında karşılıklı uyum ve güzel muamelenin esası olarak yorumlamaktadır. Ona göre bu emir genel olmakla birlikte, fiilen en çok kocaları muhatap almaktadır. "Mu'âşere" kelimesi birlikte yaşamak, paylaşmak ve iç içe olmak anlamına gelir; bu da eşler arasında sevgi, hoşgörü ve sabrı gerekli kılar. İbn Atıyye âyeti özellikle ahlâkî bir perspektiften değerlendirir. Kişinin eşiyle arasında bir uyumsuzluk veya geçimsizlik ortaya çıktığında, kocanın hemen baskıcı bir tavır takınarak eşinin malına yönelmesi yahut boşanma yoluna gitmesi doğru değildir. Aksine, böyle bir durumda sabır göstermek ve evliliğin ilerleyen süreçlerinde beklenmedik hayırların ortaya çıkabileceğini düşünmek gerekir. Bu yaklaşım, aile bütünlüğünün korunmasına ve eşler arasındaki huzurun sağlanmasına hizmet eden bir ahlâkî tavsiye niteliğindedir. Sonuç olarak İbn Atıyye, söz konusu âyeti aile hayatında karşılıklı anlayış, sabır ve merhametin temeli olarak görmüş; evlilikte geçici

[1526] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/310.
[1527] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/27.
[1528] "*Onlarla iyi geçinin*." en-Nisâ 4/19.

hoşnutsuzlukların sabırla aşılması gerektiğini, zira bunun nihai olarak hayra vesile olacağını belirtmiştir.[1529]

Nisâ sûresinin 34. âyetinde zikredilen "وَاضْرِبُوهُنَّ – onları dövün" ifadesi, modern dönemde en çok tartışılan pasajlardan biridir. İbn Atıyye bu konuyu, hem lügat hem de fıkhî boyutuyla ele alır. Ona göre âyette zikredilen dövmek "ضَرْبُ الْأَدَبِ غَيْرُ الْمُبَرِّحِ" terbiye amacıyla, incitici ve eziyet verici, yaralayıcı olmayan bir darptır. Yani ne kemik kıran, ne de bedende iz bırakan bir şiddet kastedilmiştir. Bu yorumunu, Hz. Peygamber'in "*Kadınlar size isyan ettiklerinde onları 'gayr-i muberrih' (ağır olmayan, eziyet vermeyen) bir şekilde dövün*."[1530] hadisinden hareketle temellendirir. İbn Abbas'ın "gayr-i mubarrih darp, mest bağı gibi hafif şeylerle vurmak demektir" açıklamasına da yer verir. İbn Atıyye ayrıca, "vaaz–hicran–darp" şeklinde üçlü tedrici bir metodun öngörüldüğünü vurgular. Yani eşin aile bağını zedeleyici tutumları (nüşûzu) ortaya çıktığında önce öğüt verilir, sonuç alınmazsa yatakta yalnız bırakılır, bu da fayda vermezse son merhalede hafif darp uygulanabilir. Eğer kadın bu aşamalardan herhangi birinde itaat gösterirse, sonraki mertebeye geçmek câiz değildir. Böylece darp, bir zorunluluk değil, tedricî bir sürecin son aşaması olarak konumlandırılır. İbn Atıyye, söz konusu âyeti ahlâkî, fıkhî ve tedricî bir bağlamda değerlendirir. Ona göre bu hüküm, aile düzenini korumaya yönelik geçici ve sınırlı bir disiplin tedbiridir. Asıl gaye, eşler arasındaki huzuru tesis etmek olup, keyfî şiddet, eziyet ve baskı bu âyetin anlam dairesine kesinlikle dâhil değildir.[1531]

5. Müt'a Nikâhı

İbn Atıyye Nisâ sûresi 24. âyetin tefsirinde mütʿa nikâhını müstakil bir mesele olarak ele alır ve bu âyetin yorumunun sahâbe ile tâbiîn arasında ihtilâf konusu olduğunu belirtir. Erken dönem müfessirlerinden İbn ʿAbbâs, Mücâhid ve es-Süddî, farklı kırâat nakillerine de atıfla, âyetin nüzûlünün ilk safhasında mütʿa uygulamasına işaret ettiğini dile getirmişlerdir. İbn Atıyye, mütʿa nikâhının uygulama biçimini de tasvir etmektedir. Buna göre mütʿa, bir erkeğin bir kadınla velisinin izni ve iki şahidin huzurunda belirli bir süre için evlenmesi şeklinde gerçekleşirdi. Bu evlilikte miras hükümleri geçerli olmaz; erkek, üzerinde anlaşılan meblağı kadına verir ve sürenin dolmasıyla evlilik bağı kendiliğinden

[1529] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/28.
[1530] İbn Atıyye'nin aktardığı şekilde hadis metni, hadis kitaplarında bulunmamaktadır. İbn Atıyye'nin hadisi Taberî'den aktardığı anlaşılmaktadır. Bk,Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/709.
[1531] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/48.

sona ererdi. Süre bitiminde erkeğin kadın üzerinde hiçbir hakkı kalmaz, kadın da rahmini istibrâ etmek zorundaydı. Zira böyle bir evlilikten doğacak çocuğun nesebi, şüphesiz babaya nispet edilirdi. Hamilelik gerçekleşmezse kadının başka biriyle evlenmesi câiz kabul edilirdi.

Müt'a nikâhına dair sahâbe ve tâbiînden gelen rivâyetleri aktaran İbn Atıyye, bu uygulamanın başlangıçta meşru olmakla birlikte daha sonra bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklanarak neshedildiğini açıkça ifade eder. Özellikle Nehhâs'ın, müt'adan doğacak çocuğun nesebinin geçerli olmayacağı yönündeki sözünü "fahiş bir hata" olarak nitelendirir; zira çocuk nesebinin kesinlikle sabit olduğunu vurgular. Yine Mehdavî'nin İbn Müseyyeb'den naklettiği, "müt'a nikâhı velî ve şahitsiz yapılırdı" görüşünü de zayıf bularak reddeder. Sonuç olarak İbn Atıyye, meseleyi sadece tarihî bir olgu olarak nakletmekle kalmaz; aynı zamanda rivâyetleri tenkit ederek nesih anlayışı çerçevesinde nihai hükmü ortaya koyar. Ona göre müt'a nikâhı, sahih rivâyetlerle sabit olduğu üzere Hz. Peygamber tarafından yasaklanmış ve artık şer'î bir geçerliliği kalmamıştır. Bununla birlikte onun, nesebin sabitliği ve velî-şahit şartına yaptığı vurgu, konuyu fıkhî ve toplumsal düzen açısından da değerlendirdiğini göstermektedir.[1532]

B. Talâk

İbn Atıyye tefsirinde "talâk" konusunu hem şer'î sınırları hem de ahlâkî–toplumsal boyutlarıyla ele alır. Ona göre talâk, "genel itibarıyla mekruh" bir fiildir; zira İslâm'da aile birliğini dağıtmak, Allah katında hoş karşılanmayan bir davranıştır. Bu değerlendirmesini, Hz. Peygamber'den nakledilen şu rivâyetle destekler: "*Kadınları, ancak (kötülük şüphesi doğuran bir hâl) sebebiyle boşayın; zira Allah, kadın değiştirip duran erkekleri ve erkek değiştirip duran kadınları sevmez*."[1533] İbn Atıyye ayrıca, "talâkla yemin edenin münafık olacağına" dair hadisi de zikrederek, talâkın dinî bir oyun veya tehdit unsuru hâline getirilmesini münafıklık alâmeti olarak değerlendirir. Bu yaklaşım, onun boşamayı salt hukukî bir işlem değil, ahlâkî sorumluluk içeren bir emanet olarak gördüğünü ortaya koyar.[1534] İbn Atıyye, bu rivâyetleri aktararak, meşru olsa dahi talâkın gelişigüzel kullanılmasının dinen hoş karşılanmadığını vurgular. Özellikle o

[1532] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/36.
[1533] Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâliḳ el-Bezzâr, *el-Baḥrü'z-zeḫḫâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikme, 2009), 8/70.
[1534] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/322.

dönemin toplumunda bazı kimselerin eşlerini boşama tehdidiyle baskı altına almaları yahut öfke anında ani boşamalarda bulunmaları karşısında, bu hadislerin ciddi bir uyarı içerdiğini belirtir. İbn Atıyye'ye göre talâk, şer'an bir ruhsat olmakla birlikte, asla hafife alınmaması gereken; yalnızca zaruret hâlinde, Allah'ın koyduğu sınırlar içinde son çare olarak başvurulması gereken bir hüküm şeklinde yorumlar.

1. Talâkın Şekli ve Zamanı

İbn Atıyye, boşanmanın meşru bir çerçevede gerçekleşmesi için gerekli zaman ve usul şartlarını Talâk sûresi'nin birinci âyetine dayanarak açıklar: "فَطَلِّقُوهُنَّ يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ"[1535] Buradaki "li-iddetihinne (لِعِدَّتِهِنَّ)" ifadesi, İbn Atıyye'ye göre boşamanın iddetin başlangıcına denk düşecek şekilde, yani kadının temiz olduğu ve bu temizlik döneminde cinsel ilişki yaşanmadığı bir zamanda yapılması gerektiğini bildirmektedir. Müfessir, sahâbe ve tâbiîn arasındaki kırâat farklılıklarını zikrederek bu hükmü temellendirir. Hz. Osman, İbn Abbas, Übey b. Ka'b, Ali b. Hüseyin (Zeynelâbidîn) ve Ca'fer b. Muhammed gibi sahâbî ve tâbiîlerin "لِقُبُلِ عِدَّتِهِنَّ" (iddetlerinin başlangıcında) şeklinde okuduklarını; İbn Mes'ûd'un ise "لِقُبُلِ طُهْرِهِنَّ" (temizliklerinin evvelinde) diye kırâat ettiğini aktarır. Bu rivâyetler çerçevesinde İbn Atıyye, âyetin anlamını şöyle açıklar: Kadın adet hâlinde iken değil, temiz olduğu bir dönemde ve bu temizlikte kocasıyla cinsel ilişkiye girmemişken boşanmalıdır. Ona göre işte bu, "talâk-ı sünnet" olarak bilinen meşru boşanma yöntemidir. Böylece kadının iddet süresi gereksiz yere uzamaz, belirsizlik oluşmaz ve taraflar arasında adalet korunmuş olur.[1536]

İbn Atıyye, Mâlikî fıkıh geleneğini takip ederek "الْقُرُوء" kelimesini "tuhur" yani temizlik hâli olarak yorumlar. Bu yoruma göre kadın, cinsel temas yaşanmadığı bir temizlik döneminde boşanır; bu dönem iddetten sayılır. Kadın daha sonra iki adet (hayız) dönemi geçirir ve üçüncü âdetin başlangıcında iddeti tamamlanmış olur. Buna karşılık Iraklı bazı fakihlerin, özellikle Hanefîlerin, "الْقُرُوء" kelimesini hayız olarak anladıklarını belirten İbn Atıyye, onların da boşamanın hayız dışı bir temizlik hâlinde yapılması gerektiğini savunduklarını; ancak bu temizlikte cinsel ilişki yaşanmış olsa bile boşamanın geçerli sayılacağını aktarmaktadır. İmam Mâlik'in görüşü ise daha titizdir: Eğer bir kimse, cinsel temas yaşadığı bir temizlik döneminde karısını boşarsa, bu şer'an geçerli olmakla birlikte

[1535] "*Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın ve bekleme sürelerini iyice hesap edin*."et-Talâk 65/1.

[1536] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/323.

günah teşkil eder. Böylece İbn Atıyye'ye göre, talâk-ı sünnet cinsel ilişki olmamış bir temizlikte yapılan boşama iken, bid'î talâk hayız hâlinde veya cinsel temas sonrası temizlikte yapılan boşamadır. Bid'î boşama geçerli olsa bile haram olup, kocanın tövbe etmesini ve ihlâl ettiği hakkı telafi etmesini gerektirir.[1537]

İbn Atıyye, talâkın şekil şartlarını açıklarken Abdullah b. Ömer'in hadisini temel alır. Rivâyete göre, İbn Ömer hanımını hayız hâlinde boşamış; bu durum Hz. Peygamber'e ulaşınca Hz. Peygamber, babası Ömer'e şöyle buyurmuştur: "*Ona söyle, karısını geri alsın. Sonra temizlenip hayız görsün, sonra yeniden temizlensin. Dilerse bundan sonra boşasın. İşte Allah'ın, kadınların boşanmasını emrettiği iddet budur.*"[1538] İbn Atıyye bu hadisi, Kur'ân'daki "li-iddetihinne" ifadesinin tefsirine açıklık getiren asıl delil olarak görür. Çünkü bu hadiste Hz. Peygamber, boşanmanın temizlik döneminin başında ve ilişkisiz bir zamanda yapılmasını bizzat açıklamıştır. Müfessir ayrıca, Hz. Huzeyfe'den rivâyet edilen "*Kadınlarınızı temizliklerinin başında boşayın*."[1539] hadisini zikrederek, bu uygulamanın hem Kur'ân hem sünnet tarafından teyit edildiğini belirtir. Bu çerçevede İbn Atıyye, boşanmanın keyfî bir tasarruf değil, zamana bağlı bir ibadet disiplini taşıdığını vurgular. Talâk-ı sünnet, kadının haklarını koruyan, iddet sürecini belirsizlikten arındıran ve toplumsal düzeni gözeten bir hukukî-ahlâkî dengeye dayanır.[1540]

İbn Atıyye'ye göre boşanma, şer'an bir ruhsat, ancak ahlâken son çare olarak başvurulması gereken bir hükümdür. Onun *el-Muharrerü'l-vecîz*'deki açıklamaları, hem Kur'ân'daki lafzî incelikleri hem de fıkhî uygulamaları dikkate alması bakımından dikkate değerdir. Talâk-ı sünnetin şekil ve zamanı üzerindeki titizliği, İbn Atıyye'nin tefsirinde dirâyetle desteklenmiş bir fıkhî bilinç bulunduğunu gösterir. Böylece o, boşanmayı sadece bir hukuk işlemi olarak değil, ahlâk, hikmet ve ibadet boyutlarıyla kuşatılmış bir sorumluluk alanı olarak değerlendirir.

2. Bid'at Boşamanın Sakıncaları

İbn Atıyye, Kur'ân'ın belirlediği bu usule aykırı biçimde yapılan boşamaları "talâk-ı bid'î" olarak nitelendirir ve bunun hem şer'î hem de ahlâkî sakıncalar taşıdığını belirtir.

[1537] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/323.
[1538] Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Talâk", 1471 (2/1093).
[1539] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakī, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 7/528 (Hadis No: 14900).
[1540] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/323.

Ona göre "فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ"[1541] emri, boşanmanın yalnızca sünnete uygun vakitte yapılması gerektiğini gösterir. Bu ilkeye aykırı olarak kadını hayız hâlinde veya cinsel ilişki yaşanmış bir temizlik döneminde boşamak, Allah'ın koyduğu sınırlara riâyetsizliktir ve kadının iddetini sebepsiz yere uzatarak haksızlığa yol açar.[1542]

İbn Atıyye, bid'at boşamayı iki yönlü temellendirir:

1. Hikmet Boyutu: Hayız hâlinde boşama, iddetin uzamasına ve ailenin huzurunun bozulmasına neden olur. Çünkü iddet, kadının hamile olup olmadığını tespit amacı taşır; hayızlıyken boşanma bu tespiti güçleştirir ve süreci uzatır.

2. İbadet Boyutu: Boşanma yalnızca dünyevî bir hukukî işlem değildir; aynı zamanda taabbüdî bir yönü vardır. Müslüman, Allah'ın belirlediği sınırlara riâyet etmekle yükümlüdür. Dolayısıyla kadın rıza gösterse bile hayız hâlinde yapılan boşama meşru sayılamaz; bu, ilahî düzene karşı bir saygısızlıktır.

İbn Atıyye, bu tespitlerini Abdullah b. Ömer hadisiyle destekler. Ona göre, Hz. Peygamber'in İbn Ömer'e: "*Eşini geri al*." buyruğu, boşamanın geçerli olmakla birlikte günah olduğunu gösterir. Hz. Peygamber, bid'at talâkı hükümsüz saymamış; yalnızca usulüne aykırı yapıldığı için pişmanlık ve tövbe gerektirdiğini ifade etmiştir. Bu nedenle İbn Atıyye, İmam Mâlik ve cumhurun görüşünü benimseyerek, bir kimsenin cinsel ilişkide bulunduğu bir temizlik döneminde eşini boşaması hâlinde boşamanın hükmen geçerli, fakat fiilin günah olduğunu belirtir. Zira hayız hâlinde yapılan boşama da câiz görülmemiştir; çünkü bu tür boşamalar kadının iddetini gereksiz yere uzatarak ilahî hikmete aykırı düşer.

Müfessire göre bid'at boşama iki yönlü bir olumsuzluk taşır: İlki, Allah'ın koyduğu düzeni ihlâl etmek, ikincisi ise kadının mağduriyetine sebep olmak. Bu yüzden boşama sürecinde takvâ, ölçülülük ve sünnete bağlılık ilkeleri gözetilmelidir. Ayrıca İbn Atıyye, bazı fakihlerin "kadın razı olsa bile hayız hâlinde boşanma meşru olamaz; çünkü iddetin uzaması hiçbir maslahata dayanmaz" görüşünü aktarır ve bu görüşe meyilli görünür. Kadının rızası olsa dahi, zamanı uygun olmayan bir boşamanın hoş görülmeyeceğini

[1541] "*Kadınları iddetlerini gözeterek boşayın*." et-Talâk 65/1.
[1542] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/323.

vurgular. Bununla birlikte, böyle bir boşama vuku bulursa kadının iddet bekleyeceğini, boşamanın geçerli olacağını ve ric‘aten dönüş hakkının doğacağını belirtir.[1543]

Sonuç olarak, İbn Atıyye’ye göre bid‘at boşama, Allah katında sorumluluk doğuran bir kusurdur. Şekil bakımından geçerli olsa bile ahlâken ve dinen yasak olan bu fiil, hem bireysel hem toplumsal düzeyde ilâhî nizama karşı bir ihlâl anlamı taşır. Bu yaklaşımıyla İbn Atıyye, sünnete aykırı zaman veya usulde yapılan boşamanın kesin sonuç doğurduğunu ve kocanın günahkâr olacağını açıkça ifade eder.

C. Müdâyene ve Bey’

İbn Atıyye müdâyene ve beyʿ kavramlarını açıklarken Kur’ân’ın ekonomik ilişkilerde gözettiği adalet, güven ve rıza ilkelerini vurgular. Ona göre Kur’ân, malî muameleleri yalnızca hukukî hükümler olarak değil, ahlâkî sorumluluk ve toplumsal maslahat temelli bir düzen içinde ele alır. Bu çerçevede Bakara 282–283. âyetlerinde müdâyene akdini, belirlilik ve yazılı teminat esasına; Nisâ 29. âyetinde beyʿ akdini ise karşılıklı rıza ve gönüllü alışveriş ilkesine dayandırır. Böylece İbn Atıyye, Mâlikî geleneğin örf ve maslahat merkezli yaklaşımını, dilsel çözümleme ile fıkhî yorumu mezceden dirâyet temelli bir yöntem aracılığıyla tefsirine yansıtmıştır.

1. Müdâyene

İbn Atıyye müdâyene ve bey’ konularını, özellikle Bakara sûresi 282–283. âyetler bağlamında ayrıntılı biçimde ele almıştır. Müfessir, bu âyetleri hem dilbilgisel hem de fıkhî açıdan tahlil ederek, Kur’ân’ın borç ilişkilerinde hedeflediği adalet, şeffaflık ve hakkın korunması ilkelerini vurgular. İbn Atıyye, İbn Abbas’tan naklen âyetin selem akdi hakkında indiğini belirtir. Ancak bu açıklamanın, yalnızca Medine halkının selem uygulamasına atıf olduğunu, hükmün kapsamının ise icmâ ile bütün borçlanma türlerini içine aldığını ifade eder. "اِلٰٓى اَجَلٍ مُسَمًّى" ibaresinin vurgusu, vadede belirsizliğin (جهالة) yasaklanması gerektiğini gösterir. Çünkü vade belirlenmemişse, o artık vade olmaktan çıkar. Bu yaklaşım, İbn Atıyye’nin akitlerde belirlilik ve şeffaflık ilkesini esas aldığını göstermektedir.[1544]

[1543] İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2001, 5/323.
[1544] İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2001, 1/378.

Âyette geçen “onu yazın” emri, İbn Atıyye’ye göre farz değil, mendup mahiyetindedir. Çünkü yazma emri, malların korunması, şüphelerin giderilmesi ve ihtilafların önlenmesi maksadına yöneliktir. Borçlu güvenilir ise yazmamak bir zarar doğurmaz; ancak şüpheli veya takvâsı zayıf kişilerle yapılan işlemlerde yazmak, alacaklı lehine bir teminat sayılır. Bazı erken dönem âlimleri bu emrin vücûb ifade ettiğini, "فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً"[1545] cümlesinin de bunu neshettiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak İbn Atıyye’ye göre burada bir nesih değil, durum farklılığı vardır. İlk âyet yazmayı teşvik ederken, ikinci âyet güven ortamının oluştuğu hâllerde emaneti eda ilkesini hatırlatmaktadır. Böylece iki hüküm birbirini tamamlar. Taberî’nin, aksine delil bulunmadıkça emrin vücûb ifade ettiği yönündeki yaklaşımını da aktarır; ancak kendisi, metnin bağlamı ve maslahat yönü itibarıyla yazma emrinin ihtiyat ve tedbir anlamında bir teşvik olduğunu savunur.[1546]

İbn Atıyye, "وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كاتِبٌ بِالْعَدْلِ" ifadesini açıklarken, "بِالْعَدْلِ" kaydının yazıcının şahsına değil, yazma fiiline bağlı olduğunu belirtir. Böylece “yalnız adil kimseler yazabilir” anlamı doğmaz. Zira yazıcı çocuğun, kölenin veya toplumda hoş karşılanmayan bir kişinin olması mümkündür; önemli olan, yazının doğru ve usûlüne uygun olmasıdır. Bununla birlikte, kamu otoritesinin bu işi üstlenecek kişileri adil, emin ve ehil kimselerden seçmesi gerektiğini vurgular. İmam Mâlik âyetteki bu ifadeyi delil göstererek vesikaları ancak işi bilen, adil ve emin kişilerin yazabileceğini söyler.

İbn Atıyye şahitlik meselesini hem lafzî hem de hükmî yönleriyle ele alır. Ona göre "الاستشهاد" kelimesi, “şahit talep etmek” anlamındadır ve bu fiil, hukukî bir işlemde ispat vasıtası olarak şehâdetin önemini ortaya koyar. "شَهِيدَيْنِ" lafzı, mübalağa sigasında geldiği için, tecrübe ve adaletle temayüz etmiş kişilere işaret eder. Böylece âyet, sadece şahitlik eden değil, şahitlik vasfı yerleşmiş, güvenilir kimselerin seçilmesi gerektiğini vurgular. İbn Atıyye, "مِنْ رِجَالِكُمْ" (sizden iki erkek) ifadesini, şahitliğin Müslüman, akil, baliğ ve erkek bireylerden oluşması gerektiğine açık delil olarak görür. Bu ifade, kâfir, çocuk ve kadının şahitliğini kapsam dışı bırakır. Ancak kölelerin bu lafzın kapsamına dâhil olup olmadığı hususunda fakihlerin ihtilaf ettiğini aktarır. O, burada lafız ile illet arasındaki dengeye dikkat çeker: Şüreyh, İshak b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel’in âyetin zâhirine dayanarak kölelerin şahitliğini câiz gördüklerini; Mâlik, Şâfiî, Ebû Hanîfe ve cumhurun ise “kölelik bir noksanlıktır” gerekçesiyle bu şahitliği reddettiklerini bildirir. İbn Atıyye,

[1545] el-Bakara 2/283.
[1546] İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2001, 1/379.

bu iki görüşü aktarırken, şahitlik hükmünün şekilsel lafızdan ziyade adalet ve güvenilirlik ilkesine dayandığını ima etmektedir. Böylece o, lafzın sınırlarını korurken hükmün özünü adalet kavramı etrafında temellendirdiği izlenimini vermektedir.[1547]

İbn Atıyye, "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ" fadesi, şahitliğin düzenini belirler. İbn Atıyye'ye göre "iki erkek" asıl tertiptir; bulunmadığı takdirde "bir erkek ve iki kadın"la şahitlik yapılabilir. Bu tertip, kadınların şahitliğini reddetmek için değil, hatırlatma fonksiyonunu vurgulamak içindir. Kadınlardan birinin unutması hâlinde, diğerinin hatırlatması beklenir. İbn Atıyye, âyetin nihai hükmünü "bir erkeğin yanına iki kadının şahitliği"nin belirli şartlarda câiz olması olarak özetler. Bu hükmü naklederken, Mâlikî mezhebi içindeki farklı rivâyetleri de zikreder.

- İbn Vehb rivâyetine göre İmam Mâlik, kadınların şahitliğini sadece borç ve alacak (müdâyene) gibi âyetle belirtilen alanlarda veya kadınlara mahsus alanlarda (kadın bedenine dair konular) câiz görmüştür.
- İbn Kâsım'ın rivâyetinde ise, kadın şahitliği "mallar, mallara dair vekâletler ve malî sonuç doğuran işlemler"de câizdir.
- Eşheb ve bazı Mâlikîler ise, kadınların şahitliğini yalnızca malî konularda kabul eder. Nikâh, boşanma, ceza, velâyet gibi mali olmayan konularda kadının şahitliğini geçersiz saymışlardır.[1548]

İbn Atıyye'nin bu rivâyetleri sistematik biçimde nakletmesi, onun tefsirinde Mâlikî fıkıh anlayışını delilsiz nakil değil, metin temelli analizle yorumladığını gösterir. O, kırâat ve nahiv farklılıklarını fıkhî hükümle ilişkilendirirken lafzın sınırını aşmayan, dirâyet merkezli bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Dolayısıyla İbn Atıyye'nin şahitlik anlayışı, lafız, mana ve hüküm bütünlüğünü koruyan bir metodolojik yaklaşımın örneğidir. O, hem Kur'ân dilini gramer–belağat yönüyle analiz eder, hem de bu dilsel derinliği fıkhî hükümle irtibatlandırır. Bu yönüyle onun tefsiri, klasik tefsir geleneğinde nahiv ile fıkhı birleştiren bir "metin temelli içtihad" örneği sunduğu söylenebilir.

[1547] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/380-381.
[1548] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/382.

2. Bey'

İbn Atıyye, Nisâ sûresi 29. âyetin tefsirinde mal edinmenin meşru yollarından birinin karşılıklı rızaya dayalı alışveriş olduğunu vurgular. Ona göre âyette geçen "تَرَاضٍ" kelimesi, karşılıklı memnuniyet ve rıza anlamını taşır; çünkü ticaret, doğası gereği iki taraf arasında cereyan eden bir muameledir. Bu nedenle ticaretin helâl olabilmesi, tarafların açık iradeleriyle ve özgür rızalarıyla gerçekleşmesine bağlıdır. Zorlama, hile, aldatma veya cebir unsuru taşıyan akitler ise bâtıl kabul edilir. Bu yaklaşım, İbn Atıyye'nin ahlâk merkezli hukuk anlayışını yansıtmaktadır. Ona göre bir akdin meşruiyetinin ölçüsü yalnızca şekilsel unsurlar değil, aynı zamanda tarafların içsel rızasıdır. Böylece İbn Atıyye, hukukî geçerlilik ile ahlâkî meşruiyeti birbirinden koparmayan bir bakış açısı ortaya koyar.

İbn Atıyye ticarette "kâr farkı" (الْغَبْن, ğabn) meselesine de temas ederek farklı fıkhî içtihatları aktarır. Cumhur ulemâya göre ticarette meydana gelen kâr farkı, yani bir kimsenin malını değerinden daha düşük veya yüksek fiyata satması veya alması câizdir. İbn Atıyye bu görüşü açıklamak için şu örneği verir: " مِثَالُ ذٰلِكَ: أَنْ يَبِيعَ الرَّجُلُ يَاقُوتَةً بِدِرْهَمٍ، وَهِيَ تَسَاوِي مِائَةً، فَذٰلِكَ جَائِزٌ" "Bir kimse yüz dinar değerinde bir yakutu bir dinara satsa, bu satış geçerlidir."[1549] İbn Atıyye bu görüşü, Hz. Peygamber'in "*Şehirli, köylü adına satış yapmasın.*"[1550] hadisiyle destekler. Zira bu hadis, köylünün malını doğrudan kendi çabasıyla satmasını, şehirlinin aracı olarak onun kazancına müdahale etmemesini öğütlemektedir. Böylece İbn Atıyye, aldatmaya yol açmayan fiyat farklılıklarını ticari serbestliğin tabii bir sonucu olarak görür. Bununla birlikte, İbn Atıyye İmam Mâlik'in talebesi İbn Vehb'in görüşünü de aktarır. İbn Vehb'e göre fahiş (aşırı) ölçüdeki aldatma câiz değildir. Ticarette örfen makul sayılan küçük farklar (gabn-i yesîr) helâl olmakla birlikte, toplum tarafından "ağır aldatma" olarak değerlendirilen ölçüdeki farklar (gabn-i fâhiş) meşru değildir.[1551] Nitekim İbn Atıyye bu görüşü naklederken, ticaret hayatında örfün belirleyici bir ölçü olduğunu da ima eder.

İbn Atıyye'nin yaklaşımına göre, eğer bir kimse malının değerini bilerek ve isteyerek zararına satarsa, bu satış karşılıklı rıza esasına dayandığı için geçerlidir. Ancak kişi malının gerçek değerini bilmeden satmışsa, durum farklı değerlendirilir. Satış, eğer örfen

[1549] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/41.
[1550] Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Buyû'", 1515 (3/1155).
[1551] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/41.

tolere edilebilir bir farkla yapılmışsa (gabn-i yesîr), geçerliliğini korur. Fakat fark örfen fahiş düzeydeyse —yani herkesin "bu kişi açıkça aldatılmış" diyeceği kadar bariz bir fark varsa— bu durumda satış meşru sayılmaz ve aldatılan tarafa fesih hakkı doğar. İbn Atıyye, Mâlikî geleneğe bağlı kalarak iktisadî serbestlik ile toplumsal adalet arasında denge kuran bir yaklaşım ortaya koyar. O, bireyin irade özgürlüğünü ve meşru kazanç hakkını korurken, toplumun maslahatını zedeleyen hileli ve ölçüsüz kazanç biçimlerini reddeder.

İbn Atıyye'ye göre Yüce Allah, kullarının muamelelerinde adalet, açıklık ve güven esaslarını korumak amacıyla yazı, şahitlik ve teslim prensiplerini emretmiş; ancak insanların yaratılışındaki zorluk ve ihtiyaçları gözeterek meşakkatli durumlarda ruhsatlar tanımıştır. Bu bağlamda, yazının zorluk doğuracağı hâlleri bildiği için, peşin alışverişlerde yazma zorunluluğunu kaldırmış ve "فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا" ifadesiyle karşılıklı güven esasına izin vermiştir. Bu kolaylık, şeriatın maksatlarını ve insanların hayatında zaruret–ihtiyaç dengesini gözeten bir ilâhî hikmet örneği olarak görülür. Böylece Kur'ân, hem hukukî düzeni korumuş hem de muameleleri insan için yük olmaktan uzaklaştırmıştır.[1552]

İbn Atıyye'ye göre, alışveriş taraflar arasında karşılıklı teslim yoluyla fiilen el değiştiren ticari mallarda gerçekleşiyorsa, yazıya ihtiyaç duyulmaz. Ancak emlak, arazi ve büyükbaş hayvan gibi mallarda kabzın fiilen gerçekleşmesi zor olduğundan, bu tür işlemlerde yazılı sözleşme yapılması uygun ve maslahat gereğidir. Bu akitler, hükmen vadeli işlem niteliğinde değerlendirildiği için, yazı ve şahitlik mendup, hatta maslahat açısından müekked kabul edilmiştir. Böylece İbn Atıyye, ticari akitlerde kabz–kitâbet dengesi kurarak hem güveni hem de adaleti gözetmiştir. Ayrıca o, küçük meblağlı işlemlerde şahit tutmayı zorunlu görmemekte; ancak genel maslahat gereği bunu tavsiye edilen bir davranış olarak değerlendirmektedir. Bazı toplumlarda şahit çağırmamanın bir örf veya edebî nezaket göstergesi olabileceğini, dolayısıyla bu sebeple şahitliği terk etmenin günah sayılmaması gerektiğini de belirtir.[1553]

Sonuç olarak, İbn Atıyye beyʿ akdini yalnızca bir hukukî işlem olarak değil, adalet, güven, maslahat ve zararsızlık ilkelerine dayalı bir toplumsal sözleşme olarak

[1552] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/383.
[1553] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/383-384.

görmektedir. Onun bu yaklaşımı, Mâlikî fıkhının maslahat ve örf temelli dirâyet çizgisiyle uyum içinde olup tefsirinde rivâyet malzemesini bu metodolojik çerçeveye tabi kıldığı açıkça görülmektedir.

D. Ferâiz

İbn Atıyye tefsirinde miras hükümlerini açıklarken rivâyet, dil ve fıkıh unsurlarını birlikte kullanmış; özellikle lafızlardaki gramer incelikleri, kırâat farklılıkları ve sahâbe ictihadları üzerinden ferâiz sisteminin ilahî hikmetini temellendirmiştir. Müfessir, miras konusunu sadece hukuki bir paylaşım meselesi olarak değil, toplumsal adaletin ve ilahî takdirin bir tezahürü olarak ele alır. Onun tefsiri, klasik fıkıh kitaplarında ayrıntılı şekilde sayılan kırk miras halini tek tek zikretmez; ancak bu hâllerin temel kombinasyonlarını açıklayan örneklerle doludur.

Nisâ 11. âyette miras paylarını sayarken, kırk halin ilk üçte birlik kısmına doğrudan tekabül eden erkek evlat, kız evlat, anne, baba, eş ilişkilerini ayrıntılı biçimde ele alır. İbn Atıyye "يُوصِيكُمُ" fiilinin sözlükte "öğüt vermek, tavsiye etmek" anlamına geldiğini, ancak burada bu anlamın ötesine geçerek farz ve vaciplik bildirdiğini belirtir. Böylece müfessir Kur'ân'daki kelime seçimlerinin semantik ağırlığına dikkat çekerek, ferâiz hükümlerinin tavsiye değil ilâhî bir yükümlülük olduğunu vurgular. Müfessir, âyetin iniş sebebi olarak üç farklı rivâyeti nakleder. Bu rivâyetlerin ortak yönünün câhiliye döneminde mirasın yalnızca savaşabilen erkeklere tahsis edilmesi, kadın ve çocukların ise bütünüyle dışlanması olduğunu vurgular. Bu bağlamda âyetin, câhiliye örfünü ıslah eden ve mirasın ilâhî adalet esasına göre yeniden düzenlenmesini sağlayan bir dönüm noktası olduğuna işaret eder.[1554]

Dil açısından "فَإِن كُنَّ نِسَاءً" ifadesindeki fiilin müennes gelmesini, "evlâd" kelimesi hem erkek hem kız çocuklarını kapsasa da burada yalnızca kızlara özel bir hüküm verildiği için fiilin anlam yönünden dişil yapılmasıyla açıklar. "فوق اثنتين" ifadesini "iki ve daha fazla" şeklinde yorumlar ve ümmet icmâsına dayanarak iki kızın üçte iki pay hakkının nass, hadis ve kıyasla sabit olduğunu belirtir. Fıkhî açıdan İbn Atıyye, iki kızın mirastan üçte iki hisse almasının nass ve sünnetle sabit bir hak olduğunu vurgular. Kızlar bu payı aldıklarında torun kızlara ancak yanlarında kardeş veya yeğen olarak bir erkek bulunduğu takdirde "redden" pay dönebileceğini belirtir. İbn Mesʿûd'un ise bu durumda sadece

[1554] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/15.

erkek kardeşe hak tanıyarak kız torunları tamamen düşürdüğünü aktarır.[1555] Böylece müfessir, hem lafzî hem fıkhî yönüyle âyetin anlam alanını kuşatır; ferâiz düzeninin ilâhî bir teklif olarak konduğunu, bu hükümlerin toplumsal adalet, nesep muhafazası ve malın dengeli dolaşımı açısından hikmetli bir düzenleme oluşturduğunu vurgular.

"فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ" ifadesi, ölenin ne oğlu ne de oğlunun torunu bulunmadığında anne-babanın mirasçı olacağını bildirir. "وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ" ifadesi, başka mirasçının bulunmadığına delâlet eder ve anne-babanın tüm mirası paylaşacağını gösterir. Anne payının üçte bir, babanın ise üçte iki olması bu ifadenin doğal sonucudur. Eğer eş de varsa, annenin payı altıda bire iner. Şüreyh ve İbn Abbâs'ın bu noktada farklı yorumları bulunsa da cumhurun görüşü bu şekildedir. "فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ" ifadesiyle annenin payının, kardeşlerin varlığı hâlinde üçte birden altıda bire düşeceği bildirilmiştir. Kardeşlerin bu paydan fiilen miras alamadıkları, yalnızca annenin hissesini azaltıcı bir unsur oldukları hususunda icmâ vardır. Bu noktada fukaha arasında, âyette geçen "إِخْوَةٌ" (kardeşler) kelimesinin kaç kişiyi kapsadığına dair bir ihtilaf ortaya çıkmıştır. İbn Abbâs, lafzın çoğul olduğunu vurgulayarak iki kardeşin annenin payını düşürmeyeceğini savunurken; cumhura göre tesniye de cemʿ kapsamında değerlendirilmiş ve iki kardeşin de annenin payını altıda bire indirdiği kabul edilmiştir. İbn Atıyye ise bu tartışmada lafzın zâhirine bağlı kalınması gerektiğini özellikle vurgulamış, çoğulun tesniyeye indirgenemeyeceğini belirtmiştir. İbn Atıyye bu âyetin tefsirinde dilci yaklaşımını oldukça net yansıttığı görülmektedir. "لِأَنَّ اللَّفْظَ مَالِكٌ لِلْمَعْنَى، وَلِلْبِنْيَةِ حَقٌّ" diyerek anlamın, keyfî şekilde lafzın dışına taşınamayacağını söyler. Ona göre lafzın zâhirî ve kelimenin gramer yapısı hükümde belirleyici olur. Böylece İbn Atıyye, iki kardeşin annenin payını düşüreceğini savunan cumhura muhalefet etmiş; görüşünü lafzın asıl anlamına dayandırarak İbn Abbâs'ın yaklaşımına yakın bir tutum sergilemiştir.[1556]

"وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ" ifadesiyle, erkeklerin eşlerinden çocuk bulunmaması hâlinde yarım pay (1/2) almaları hükme bağlanmıştır. Çocuk veya torun varsa bu pay dörtte bire (1/4) iner. "الولد" lafzı, erkek ve kız ayrımı olmaksızın hem çocukları hem de torunları kapsar. Kadının miras payı da buna paralel olarak düzenlenmiştir. Çocuk yoksa kocaya yarım, varsa dörtte bir; kocası yoksa kadına dörtte bir, varsa sekizde bir verilir. Bu hükümler ümmetin icmâsıyla sabittir ve eş sayısına göre pay bölünür. İbn Atıyye, "avl"

[1555] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/16.
[1556] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/17.

konusuna da temas eder. Payların toplamının bire ulaşmaması veya aşması durumunda klasik fıkıhta "avl" uygulanır. İbn Abbâs ise eşlerin farz hisselerinin avl yoluyla eksiltilmesini kabul etmemiş, onların paylarının sabit olduğunu savunmuştur.[1557]

Kelâlenin tanımı etrafında erken dönemden itibaren farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bazı âlimler kelâleyi ölen kişinin kendisi, bazıları malın kendisi, bazıları ise mirasçılar olarak yorumlamıştır.[1558] "الكلالة" kelimesi, "تكلل النسب" kökünden türemiş olup nesebin iki ana direği olan baba ve oğulun bulunmadığı, dolayısıyla nesebin uç kısımlarının kesildiği bir durumu ifade eder. Böyle bir durumda miras, ölen kişiyi çepeçevre kuşatan yan akrabalara intikal eder. İbn Atıyye, kelimenin bu kökten geldiğini vurgulayarak "çevreleyen akrabalık" anlamını tercih eder ve bu görüşün en isabetli tanım olduğunu belirtir. Hz. Ebû Bekir, Ömer, Ali, İbn Abbâs ve birçok sahâbî de kelâleyi, baba ve çocuk bulunmayan ölü kişi olarak tanımlamıştır. Buna karşılık, kelâlenin yalnızca babasız kişi ya da mal anlamına geldiğini söyleyen görüşler zayıf görülmüştür. Ümmetin icmâsına göre kardeşler, baba veya çocuk varken mirasçı olamaz.[1559]

Kelâle meselesi sahâbe nezdinde en fazla tartışılan ve müşkil görülen konulardan biri olmuştur. Hz. Ömer, "Resûlullah'a hiçbir konuda kelâle hakkında sorduğum kadar soru sormadım."[1560] diyerek bu meseleyi anlamadaki zorluğu dile getirmiştir. Minberde yaptığı bir konuşmada "Üç hususta Resûlullah'ın açıklama yapmasını dünyaya tercih ederdim: dede mirası, kelâle ve hilafet ve ribânın bazı kısımları" demiştir.[1561] Rivâyete göre Hz. Ömer kelâle hakkında Hz. Peygamber'e soru sorduğunda, Hz. Peygamber onun göğsüne dokunarak "Sana Nisa sûresinin sonunda indirilen yaz mevsimi âyeti yeter" buyurmuştur.[1562] İbn Atıyye'ye göre Resûlullah'ın bu sözü, söz konusu âyetin meseleyi yeterli açıklıkta ortaya koyduğunu göstermektedir. Hz. Ömer'in meseleyi müşkil bulmasının ise lafzın delâletine ilişkin bir anlam zorluğundan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.[1563]

[1557] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/18.
[1558] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/19, 2/142.
[1559] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/18-19.
[1560] Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Mesâcid", 567 (1/396).
[1561] Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Tefsîr", 3032 (4/2322).
[1562] Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Mesâcid", 567 (1/396).
[1563] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/141-142.

İbn Atıyye, vasiyet yoluyla varislere zarar vermenin çok çeşitli yolları bulunduğunu belirtir ve bu yolların tamamının dinen yasak olduğunun altını çizer. Ona göre kişi, kendisine ait olmayan bir borcu ikrar ederek, malının üçte birinden fazlasını vasiyet ederek, doğrudan bir varise vasiyette bulunarak veya ihtiyaç sahibi bir varisi mahrum bırakmak amacıyla üçte birlik payı vasiyet ederek haksızlık yapabilir. Bunların dışında da zarar vermenin başka yollarının da bulunduğunu söyler. İmam Mâlik ve İbnü'l-Kâsım'ın meşhur görüşüne göre, vasiyet üçte bir sınırını aşmadığı sürece bu tür tasarruflar zarar kastı kapsamında değerlendirilmez ve geçerlidir. Ancak Mâlikî mezhebinde yer alan bir başka görüşe göre, eğer vasiyet yoluyla zarar verme kastı ikrar veya delil yoluyla sabit olursa, üçte bir sınırı içinde kalsa bile bu vasiyet hükümsüz sayılır. İbn Atıyye, bu görüşü "فَمَنْ خافَ مِن مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ"[1564] âyetinin desteklediğini belirtir. Zira bu âyet, vasiyet esnasında ortaya çıkabilecek haksızlıkların düzeltilmesine cevaz vermekte ve bu durumda günahın vasiyet edene ait olduğunu açıkça ifade etmektedir.[1565]

Son olarak, mürtedin mirasının kime ait olacağı meselesine de temas eden İbn ʿAtıyye, fakihlerin görüşlerini aktarmaktadır. Hz. Ali, Hasan el-Basrî, Şaʿbî, Hakem, Leys, Ebû Hanîfe ve İshâk b. Râhûye'ye göre mürtedin mirası Müslüman varislerine intikal ederken; Mâlik, Rebîʿa, İbn Ebî Leylâ, Şâfiî ve Ebû Sevr'e göre ise Beytü'l-mâl'e kalır. Âlimler, mürtedin kâfir olan akrabalarının mirastan pay alamayacağı konusunda icmâ etmişlerdir.[1566]

Sonuç olarak, İbn Atıyye, ferâiz hükümlerini yalnızca bir paylaşım sistematiği değil; dilbilimsel, rivâyet temelli ve fıkhî boyutlarıyla temellendirilmiş ilahî bir adalet mekanizması olarak yorumlamış; bu yaklaşımıyla hem klasik İslâm miras hukukunun mantıksal yapısını hem de bu hükümlerin toplumsal düzeni önceleyen hikmet boyutunu ortaya koymuştur.

E. Kamu Hukuku

İbn Atıyye, tefsirinde hilâfet, adalet, yönetim ve benzeri kamu hukukunu ilgilendiren kavramları hem dilsel hem de siyasal-hukukî boyutlarıyla ele alan bütüncül bir yaklaşım

[1564] el-Bakara 2/182.
[1565] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/20.
[1566] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/291.

ortaya koyar. Ona göre "halîfe" kelimesi lügatte birinin ardından gelip onun görevini sürdüren kimse anlamına gelir. Bu anlam, yöneticilik kurumunu ilahî bir temsil yetkisi olmaksızın, devredilen bir görev ve sorumluluk çerçevesinde konumlandırır. "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً"[1567] ifadesini yorumlarken, bu kavramın hem evrensel hem de hukuki boyutunu açar. Hasan el-Basrî'den naklen her neslin kendinden öncekilerin yerini aldığı için bütün insan neslinin bu sıfatla anıldığını belirtir. İbn Mesʿûd'dan nakledilen rivâyette ise "halîfe" kelimesinin "Allah'ın hükmünü yeryüzünde adaletle icra eden, O'nun emirlerini uygulayan kimse" anlamına geldiğini aktarır. Böylece İbn Atıyye'ye göre hilâfet yalnızca Hz. Âdem'e mahsus bir konum değil; insanlığın topyekûn adaleti tesis etme, yeryüzünü imar etme ve ilâhî emirleri uygulama sorumluluğunu ifade eder. Bu yaklaşım, hilâfet kavramını yalnızca siyasal bir yapı olmaktan çıkararak ahlâkî, toplumsal ve ilâhî sorumluluk eksenine yerleştirir.[1568]

İbn Atıyye "يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ"[1569] ifadesini de bu çerçevede değerlendirir. Bazı âlimlerin bu âyetten yeryüzünde mutlaka bir halifenin bulunması gerektiği sonucunu çıkardığını aktarır; ancak bu zorunluluğun doğrudan âyetin lafzından değil, şer'î deliller ve ümmetin icmâı yoluyla sabit olduğunu vurgular. Böylece hilâfet kurumu, vahyin lafzî bir zorunluluğundan ziyade, İslâm toplumunun düzenini sağlamak ve adaleti tesis etmek için gerekli bir siyasî mekanizma olarak temellendirilir. İbn Atıyye'nin bu konudaki en dikkat çekici tutumu, "Halîfetullah" (Allah'ın halifesi) tabirine yönelttiği eleştirisinde görülür. Ona göre bu unvan yalnızca peygamberlere tahsis edilebilir; çünkü peygamberler Allah'ın hükümlerini doğrudan temsil eder. Sıradan yöneticiler için bu unvanın kullanılması doğru değildir. Bu tür nitelemeler edebî metinlerde yer alsa da İbn Atıyye bunları mecaz olarak nitelendirir.[1570]

Bu bağlamda İbn Atıyye, sahâbenin konuya dair yaklaşımını örnek gösterir. Sahâbe, Hz. Ebû Bekir'e "Halîfetullah" değil, "Halîfetu Resûlillah" unvanını vermiştir. Hz. Ömer döneminde bu unvan "Halîfetu Halîfeti Resûlillah" şeklinde uzayınca pratik bir kolaylık sağlamak amacıyla "Emîru'l-Mü'minîn" (Müminlerin Emîri) ifadesi benimsenmiştir. Bu tarihî gelişim, hilâfet kavramının İslâm düşüncesinde ilâhî vekâlet makamı olarak değil,

[1567] el-Bakara 2/30.
[1568] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/117.
[1569] Sâd 38/26.
[1570] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/502.

peygamberlerin misyonunu sürdürme ve şer'î hükümleri uygulama görevi olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Sonuç olarak İbn Atıyye'nin yaklaşımında hilâfet, siyasi otoritenin meşruiyetini Allah adına tasarruftan değil, şer'î düzeni ve adaleti tesis etme sorumluluğundan alan bir kurumdur. Bu perspektif, yöneticiliği kutsallaştırmadan, onu emanet, adalet ve mesuliyet ilkeleri üzerine inşa eder. Böylece hilâfet, hem siyasal otoritenin meşruiyet sınırlarını belirleyen hem de teolojik aşırılıkların önünü kesen bir çerçeveye yerleştirilmiş olur.[1571]

İbn Atıyye, İslâm siyaset düşüncesinde şûrâ ilkesine merkezi bir konum atfeden müfessirlerden biridir. O, istişarenin yalnızca yöneticilerle ilgili bir prensip değil, aynı zamanda şeriatın temel esaslarından biri olduğunu vurgular. Nitekim şu ifadeyi kullanır: "وَالشُّورَى مِنْ قَوَاعِدِ الشَّرِيعَةِ وَعَزَائِمِ الأَحْكَامِ" "Şûrâ, şeriatın esaslarından ve hükümlerin en önemlilerindendir." İbn Atıyye, yöneticilerin karar alma süreçlerinde ehil kimselere danışmalarının zorunlu olduğunu özellikle vurgular. Ona göre ilim ve din ehli kimselere danışmayan yöneticinin azledilmesi vaciptir ve bu konuda âlimler arasında ihtilaf yoktur.[1572] Bu yaklaşım, istişarenin yalnızca bir "ahlâkî tavsiye" değil, hukukî bağlayıcılığı bulunan bir yönetim ilkesi olarak kabul edildiğini göstermektedir. Hz. Peygamber'in "*İstihâre eden zarara uğramaz, istişâre eden pişman olmaz*."[1573] hadisini[1574] nakleden müfessir, bu ilkenin hem dinî meşruiyet hem de dünyevî başarı açısından vazgeçilmez olduğunu dile getirir. Bu anlayış, yöneticilerin kararlarını şahsî kanaatlerine dayandırmamaları, bilakis âlim, akıllı ve tecrübeli kimselerle istişare etmeleri gerektiği düşüncesine dayanmaktadır.

İbn Atıyye'ye göre şûra, toplumsal yapıyı güçlendiren bir ilkedir. Yüce Allah mü'minleri, "İşleri de aralarındaki danışma ile yürür."[1575] buyruğuyla övmüştür. Müfessire göre şûra, söz birliğini sağlar, sevgiyi artırır, yardımlaşmayı kuvvetlendirir ve toplumun hayır üzere birleşmesine vesile olur. Yine bu âyetin tefsirinde şu hadis-i şerifi nakleder: "Bir topluluk istişare ettikçe Allah onları yanlarında bulunan şeylerin en hayırlısına mutlaka hidâyet

[1571] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/502.
[1572] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/534.
[1573] Taberânî, *el-Muʿcemü'ş-şağīr*, 2/175.
[1574] Hadisteki râvilerden biri Abdulkuddûs b. Habîb el-Kelâʿî'dir. Yahyâ b. Sa'îd el-Fellâs onun hadislerinin terk edilmesi hususunda icma' olduğunu söyler. İbn Adî onun hadislerinin sened ve metin bakımından munker olduğunu söyler. Nesâî sika olmadığını söyler. Buna göre hadis mevdudur. Bk. Zehebî, *Mîzânü'l-iʿtidâl*, 2/643.
[1575] eş-Şûrâ 42/38.

eder."[1576] Dolayısıyla istişare, İbn Atıyye'nin düşüncesinde yalnızca bir yönetim tekniği değil; cemaat bilincini güçlendiren, toplumsal dayanışmayı pekiştiren, ilâhî yardım ve hidâyeti celbeden bir ilkedir.[1577]

İbn Atıyye, şûranın helâl–haram veya hudûd meselelerinde değil, harp, sefer, idari kararlar ve maslahat temelli konularda uygulanacağını açıkça belirtir. Bu ayrım, onun şûrayı teşrî değil, idarî ve maslahat merkezli bir mekanizma olarak gördüğünü gösterir. Ayrıca şûraya katılacak kişilerin nitelikleri üzerinde de durur. Ahkâmla ilgili meselelerde istişare edilecek kişi "âlim ve dindar" olmalıdır. Dünyevî işlerde istişare edilecek kişi "akıllı, tecrübeli ve samimi" olmalıdır. Bu ölçütler, İbn Atıyye'nin şûrâyı nitelikli ve sorumlu bir danışma kurumu olarak tasavvur ettiğini ortaya koyar. İbn Atıyye'nin tefsirinde şûra, hem meşrû yönetimin esası hem de toplumsal dayanışmanın temeli olarak görülmektedir. O, istişareyi sadece siyasal bir mekanizma değil, aynı zamanda ilâhî bir emir, hukukî bir yükümlülük ve ahlâkî bir fazilet olarak yorumlar. Yönetici için şûra, keyfîliği sınırlayan bir bağlayıcı ilkedir; toplum içinse birlik, dayanışma ve maslahat eksenli hareket etmenin teminatıdır. Bu yönüyle İbn Atıyye'nin şûra anlayışı, klasik İslâm siyaset düşüncesinde önemli bir yere sahiptir.[1578]

İbn Atıyye, idareciler ile yönetilenler (raiyye) arasındaki karşılıklı hak ve vazifeler konusunda dengeli ve ilkeli bir perspektif sunar. Müfessir, " إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَماناتِ إِلى أَهْلِها وَإِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ"[1579] ifadesinin iniş sebebini zikrettikten sonra, bu âyetin yalnızca nüzûl bağlamıyla sınırlı olmadığını, genel bir hüküm taşıdığını özellikle vurgular. İbn Atıyye, bu âyetin nüzûl sebebi olarak Hz. Peygamber'in Kâbe'nin anahtarını Osman b. Talha'ya iade etmesi olayını aktarır. Abbas b. Abdülmuttalib'in anahtarlığı kendi uhdesine alma talebi üzerine Hz. Peygamber, emaneti asıl sahibine iade ederek: "*Onu sizde kalacak bir emanet olarak alın; sizden onu ancak bir zalim alır*." buyurmuştur. Müfessire göre bu olay, idari yetkilerin keyfî değil hukukî meşruiyet temelinde dağıtılması gerektiğini gösteren önemli bir örnektir. Bununla birlikte İbn Atıyye, bu âyetin yalnızca bu olayla sınırlı olmadığını vurgulayarak genel bir ilke ortaya koyar. Yöneticiler, kamusal malları adaletle paylaştırmak, haksızlıkları gidermek ve adil

[1576] İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 14/408.
[1577] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/39.
[1578] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/534.
[1579] "*Allah size mutlaka emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder*." en-Nisâ 4/58.

hükümler vermekle sorumludur. Yönetilenler ise emanetleri korumak, şahitlikte dürüst davranmak ve üzerlerine düşen dinî yükümlülükleri (namaz, zekât, oruç vb.) yerine getirmekle mükelleftir. İbn Abbas'tan naklen, Yüce Allah'ın "ne zengine ne de fakire emaneti elinde tutma hususunda ruhsat vermediği" ifadesi, bu sorumluluğun bütün toplumu kapsadığını göstermektedir. Ayrıca bu ifade emanet sorumluluğunun evrensel olup bu hususta ekonomik durum veya toplumsal statü farkı gözetilmeyeceğini gösterir. İbn Atıyye'ye göre emanete riâyet ve adalet üzere hareket etmek yalnızca iyi bir yönetim ilkesi değil, ilahî bir buyruktur. Bu yaklaşım, hem kamu otoritesini hem de bireyleri kapsayan kuşatıcı bir kamu hukuku anlayışı ortaya koyar.[1580]

"يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ"[1581] İbn Atıyye'ye göre bu âyet, kamu otoritesinin meşruiyet zeminine dikkat çekmekte ve itaati mutlak değil şer'î sınırlar içinde bir yükümlülük olarak ortaya koymaktadır. İbn Atıyye'nin aktardığı cumhur görüşüne göre "أُولِي الْأَمْرِ" ifadesi, Hz. Peygamber'in tayin ettiği emirleri ve genel olarak Müslüman yöneticileri kapsar. Diğer bir görüşe göre ise bu kavram, ilim ve din ehli kimselere işaret etmektedir. Müfessir, âyetin siyakına dikkat çekerek, 58. âyette yöneticilere adaletli davranma yükümlülüğü hatırlatıldıktan sonra 59. âyette halka, Allah'a ve Resûlü'ne itaatin yanı sıra yöneticilerin meşru emirlerine itaatin emredildiği vurgulanır. " فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ"[1582] ifadesini ise idare-halk ilişkilerinin en temel ilkesi olarak yorumlar. Ona göre hem yöneten hem de yönetilen arasında doğabilecek herhangi bir ihtilafta nihai merci Kur'ân ve Sünnettir. Bu görüşünü güçlendirmek için Hz. Peygamber döneminde yaşanan bir olayı aktarır: Ammâr b. Yâsir ile komutan Hâlid b. Velîd bir esirin durumu hakkında anlaşmazlığa düşmüş, mesele Hz. Peygamber'e intikal etmiş, Ammâr'ın mazlum lehine verdiği eman onaylanmış, Hâlid ise uyarılmıştır. Bu rivâyet, İbn Atıyye'ye göre, ülü'l-emre itaatin meşru zeminde ve adalet ilkesi çerçevesinde geçerli olduğuna işaret eden somut bir örnek teşkil eder. Müfessir bu vakayı aktararak, yöneticiye itaatin mutlak olmayıp nihai otoritenin Allah ve Resûlü olduğunu vurgulamaktadır.[1583] Sonuç itibarıyla İbn Atıyye, yöneticilerin keyfî tasarruflarını değil; dinin ve adaletin gerektirdiği kararları destekler. Onun bu yaklaşımı, emir-komuta ilişkilerinde dahi nihai otoritenin Allah'ın hükmü olduğunu ortaya koyar. Böylece hem yöneticiye karşı

[1580] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/70.
[1581] "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de*." en-Nisâ 4/59.
[1582] "*Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu, Allah'a ve peygambere götürün*." en-Nisâ 4/59.
[1583] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/71.

sorumluluğu hem de yöneticinin halka karşı yükümlülüğünü dengeleyen bir kamu hukuk anlayışı sunar.

Kamu düzenini koruma ve adaleti tesis etme bağlamında İbn Atıyye, meşrû otoritenin gerek iç barışı gerekse ceza hukukunu sağlamadaki rolünü de tefsirinde ortaya koyar. "فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ"[1584] ifadesini tefsir ederken "bâğî (haksızlık eden)" tarafa karşı koymanın her durumda meşru olduğunu açıkça belirtir. Ancak hemen ardından yaptığı metodolojik vurgu son derece önemlidir: Bu tür bir silahlı müdahale, keyfî bireysel girişimlerle değil; "emr" yetkisine sahip meşrû yöneticiler aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Nitekim müfessir, "وَأَمَّا التَّهَيُّؤُ لِقِتَالِهَا فَمَعَ الْوُلَاةِ" "Onlarla savaşma hazırlığı ise ancak devlet otoritesiyle mümkündür." diyerek bu noktayı netleştirir.[1585] Bu yaklaşım, İbn Atıyye'nin kamu düzeninin korunmasında kurumsal otoriteyi esas aldığına işaret eder. Ona göre toplum içinde iç çatışmaların kontrol altına alınması, bireylerin veya grupların inisiyatifine bırakılamaz. Bu ancak kamu düzenini sağlamakla görevli devlet otoritesinin yetkisindedir. Böylelikle âyet, iç barışın tesisi ve düzenin korunması bağlamında meşrû siyasal otoritenin aktif müdahale sorumluluğunu da açıkça ortaya koymaktadır.

"فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا"[1586] ifadesini, adaletin yalnızca çatışmayı sonlandırmakla sınırlı olmayan, aksine yargısal bir denge ve hakkaniyet tesisini zorunlu kılan bir emir olarak yorumlar. Bu bağlamda "الإِقْسَاطُ: الحُكْمُ بِالعَدْلِ" diyerek "الإِقْسَاطُ" kavramını hukukî adalet esasına göre hüküm verme anlamında değerlendirir.[1587] Bu da çatışmanın ardından meşrû otoritenin taraflar arasında hakemlik ve yargılama işlevi üstlenmesini zorunlu kılar. Ona göre kamu otoritesi, çatışmayı durdurmanın ötesinde zulmeden tarafa gerekli yaptırımı uygulamak ve mazlum tarafın hakkını iade etmekle de yükümlüdür. Bu yorum, ceza hukukunun temelini oluşturan zulmün önlenmesi ve mağduriyetin giderilmesi prensipleriyle birebir örtüşmektedir.

Aynı şekilde İbn Atıyye, yol kesicilik ve halkı terörize etme fiilleriyle ilgili âyetlerde de, klasik fıkıh birikimine paralel bir açıklama yapar. Suçun niteliğine göre öngörülen cezalardan uygun olanın devlet başkanı tarafından takdir edilip uygulanacağını açıkça

[1584] "Haksızlığa sapanlara karşı savaşın."el-Hucurât 49/9.
[1585] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/148.
[1586] el-Hucurât 49/9.
[1587] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 5/148.

belirtir.[1588] Bu yaklaşım, kamu otoritesini yalnızca idarî bir güç olarak değil, adaletin icrası ve toplum düzeninin teminatı olarak konumlandırır.

Bütün bu tespitler, İbn Atıyye'nin kamu otoritesini zulmü önlemek, hakkı sahibine teslim etmek ve kamu düzenini sağlamakla yükümlü gördüğünü açık biçimde ortaya koymaktadır. Ona göre adaletin gerçekleşmesi, şer'î hudutların icrası ve toplumun maslahatı devlet başkanının en temel görevidir. Müfessir, iç barışın tesisi için meşrû yönetimin varlığını zaruri görür. Onun ifadesiyle toplum içinde bâğî bir grubun ortaya çıkması durumunda, bireylerin veya yerel güçlerin değil; devlet otoritesinin organize müdahalesi iç barışı yeniden tesis edebilir. Bu bakımdan İbn Atıyye, siyasal iktidarın varlığını yalnızca idarî bir zorunluluk değil, aynı zamanda şer'î bir gereklilik ve kamu yararının teminatı olarak değerlendirmektedir.

F. Savaş Hukuku

İbn Atıyye savaş konusunu hem nüzûl süreci, hem hukukî-ahlâkî temeller, hem de Kur'ân'ın nihai gayesi açısından sistematik biçimde ele alır. Onun yorumlarında savaş, salt askerî bir faaliyet olarak değil, hak ile batıl arasındaki dengeyi sağlayan, zulmü ortadan kaldıran ve dini özgürlüğü teminat altına alan bir ilahî yasa olarak değerlendirilir. İbn Atıyye'ye göre Kur'ân'da ilk savaş izni, hicretten sonra nâzil olan "أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا"[1589] âyet ile gerçekleşmiş olup müfessir bu âyeti İslâm tarihinde savaş izninin başlangıcı olarak değerlendirmektedir. Müslümanlara uzun süren baskı, zulüm ve engellemelerden sonra verilen bu izin, zulme uğrayan bir topluluğa tanınmış hukukî bir hak niteliğindedir. Âyette geçen "بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا" (çünkü onlara zulmedildi) ifadesi, savaşın meşruiyet temelinin zulme karşılık verme olduğunu ortaya koyar. Bu sebeple savaşın gerekçesi fetih veya yayılmacılık değil, zulme karşı savunmadır. Bu yaklaşım, onun savaş hukukunu yalnızca askerî temellere değil, ahlâkî ve hukukî ilkelere de dayandırdığını göstermektedir.[1590]

Ayrıca müfessir, savaşın hak–batıl mücadelesinde dengeyi sağlayan ilahî bir sünnet olduğunu vurgular. Eğer Allah, bir toplumu başka bir topluma karşı savunma vasıtası kılmasaydı, hak ortadan kalkar, ibadethaneler yıkılır ve dinî hayat sona ererdi. Dolayısıyla

[1588] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/184.
[1589] "Saldırıya uğrayanlara zulme maruz kaldıkları için savaş izni verildi." el-Hac 22/39.
[1590] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/124.

savaş, İbn Atıyye'ye göre hakkın korunmasının ilahî bir aracıdır. Âyetin anlamını şu şekilde özetler: "Savaş için izin verilmiştir; müminler savaşsın. Zira eğer savaş ve cihad olmasaydı, her ümmette hakka galebe çalınırdı." İbn Atıyye'ye göre bu yorum, âyetin en isabetli tefsiridir.[1591]

"وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ"[1592] ifadesinin İslâm'da cihad emrinin ilk defa açık şekilde verildiği âyet olduğunu belirtir. Bazı âlimlere göre âyetin hükmü sadece fiilen saldıranlara karşı savaşmakla sınırlı olup, savaşmayanlara karşı ise saldırıda bulunulmayacağını ifade eder. Bu görüşte olanlar "وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً"[1593] âyetiyle bu hükmün nesholunduğunu söylemişlerdir. Ancak İbn Abbas, Ömer b. Abdülaziz ve Mücahid gibi bazı müfessirler, bu âyetin muhkem olduğunu, neshedilmediğini ileri sürer. Onlara göre "aşırı gitmeyin" ifadesi, kadın, çocuk, din adamı gibi savaşmayan masumları öldürmeyi yasaklamaktadır. İbn Atıyye de bu yaklaşımı destekler biçimde, aşırılığın sadece sivil unsurlara saldırıyla sınırlı olmadığını, aynı zamanda savaşın ırkçılık, ganimet hırsı veya intikam gibi gayr-i meşru saiklerle yürütülmesi anlamına da geldiğini belirtir. Bu yorum, İslâm savaş hukukunun ahlâkî boyutunu açıkça ortaya koymaktadır.[1594]

İbn Atıyye "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ"[1595] fadesini açıklarken "كُتِبَ" kelimesinin "farz kılındı" anlamında olduğunu belirtir. Atâ b. Ebî Rebâh'a göre cihad başlangıçta farz-ı ayn, daha sonra farz-ı kifâye olmuştur. Cumhur ulemaya göre ise cihad en baştan itibaren farz-ı kifâyedir. İbn Atıyye de bu görüşü benimser ve düşman İslâm topraklarına girerse farz-ı ayn hâline geleceğini söyler.[1596] "وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ"[1597] ifadesini açıklarken İbn Atıyye, "fitne" kelimesini müşriklerin müminlere uyguladığı dini baskı, zulüm ve inançlarından döndürme çabası ya da genel anlamıyla küfür düzeni olarak yorumlar. Ona göre fitne, savaşın getireceği ölümlerden daha büyük bir haksızlıktır. Bu nedenle zulmü ortadan kaldırmak için savaşmak meşrudur.[1598]

İbn Atıyye, "fitne" kavramını İslâm savaş hukukunun merkezî unsurlarından biri olarak değerlendirir. Ona göre fitne, yalnızca tarihsel bir olgu değil; cihadın gayesini, meşruiyet

---

[1591] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/124.
[1592] "*Size karşı savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın*." el-Bakara 2/190.
[1593] "*Müşrikler sizinle topyekün savaştıkları gibi siz de onlarla topyekün savaşın*." et-Tevbe 9/36.
[1594] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/262.
[1595] "*Size zor geldiği halde savaş üzerinize farz kılındı*." el-Bakara 2/216.
[1596] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/289.
[1597] "*Fitne de öldürmekten daha ağırdır*." el-Bakara 2/217.
[1598] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/290.

temelini ve sona erme şartlarını belirleyen anahtar bir kavramdır. Özellikle Bakara 2:193 ve Enfâl 8:39 âyetlerine getirdiği yorumlarda, fitnenin hem şirk düzenini hem de inanç özgürlüğünü engelleyen toplumsal baskıyı kapsadığını açıkça ortaya koyar. Bu nedenle fitnenin ortadan kaldırılması, cihadın temel gerekçesidir. İbn Atıyye, "وَقاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ"[1599] ifadesini, cihadın nihai hedefini gösteren ilke olarak yorumlar. Ona göre "dinin Allah'a has kılınması", tevhidin yerleşmesi, şirk düzeninin sona ermesi ve İslâm'ın hâkimiyetinin tesis edilmesi anlamına gelir. Katâde'nin "kelime-i tevhid hâkim oluncaya kadar" şeklindeki açıklamasını aktararak bu görüşü destekler. Ayrıca müfessir, bu âyetlerdeki savaş emrinin yalnızca savunma amaçlı değil, saldırı şartına bağlı olmayan genel bir yükümlülük olduğunu belirten görüşleri aktarır ve daha güçlü olanın bu yorum olduğunu vurgular. Dayanağı ise âyette geçen "din yalnız Allah'ın oluncaya kadar" ibaresidir. Bu yorum, cihadın yalnızca pasif bir savunma değil; tevhidin yerleşmesi için aktif bir mücadele olduğunu ortaya koyar.[1600]

1. Savaş Kuralları ve Sivillerin Korunması

İbn Atıyye, Kur'ân'ın savaş ahkâmını tefsir ederken savaşın sınırlarını ve etik kurallarını özellikle vurgular. Bakara 2:190 âyetinde yer alan "وَلَا تَعْتَدُوا" (aşırı gitmeyin) ifadesini tefsir ederken, bu yasağın yalnızca askerî bir kural değil, aynı zamanda İslâm savaş hukukunun temel ahlâkî ilkesi olduğunu belirtir. Müfessir, İbn Abbas ve Mücâhid gibi erken dönem âlimlerinin bu ifadeyi: "Size karşı fiilen savaşanlarla savaşın; kadın, çocuk, din adamı gibi savaşmayan masumlara dokunmayın." şeklinde yorumladıklarını aktarır.[1601] Buna göre İslâm hukukunda savaşın hedefi, yalnızca fiilen düşmanlık eden taraf olup, savaş dışı kişi ve gruplar saldırının kapsamı dışında tutulmalıdır. Böylece İbn Atıyye, sivillerin korunmasının Kur'ân'ın asli emirlerinden biri olduğunu açıkça ortaya koyar. Bununla birlikte müfessir, "aşırılığa gitmeyin" emrinin yalnızca fiilî saldırı sınırını değil, ahlâkî sınırı da belirlediğini vurgular. Ona göre bu ifade; işkence, savaş esirlerine kötü muamele, hıyanet, zulüm ve İslâm'ın ruhuna aykırı her türlü gayr-i meşru fiili kapsar. Savaş, yalnızca "Allah yolunda" yapılmalı; intikam duygusu, ganimet arzusu veya gösteriş gibi dünyevî saiklerle hareket edilmemelidir.[1602] İbn Atıyye bu

[1599] "*Fitne ortadan kalkıncaya ve din yalnızca Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın*." el-Bakara, 2/193; el-Enfâl 8/39.
[1600] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/263; 2/527-528.
[1601] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/262.
[1602] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/262.

yaklaşımıyla, hem savaş hukukunun sınırlarını çizer hem de savaşın niyet ve amaç bakımından ahlâkî meşruiyetini vurgular. Bu yorum, İslâm savaş hukukunun erken dönemde sivillerin korunmasına ve savaşın sınırlı bir çerçeveye oturtulmasına verdiği önemi göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

2. Barış ve Ateşkes Antlaşmaları

Kur'ân-ı Kerîm'de "وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا"[1603] âyetinde, düşmanın barışa yönelmesi halinde Müslümanların da barışı kabul etmeleri emredilir: Bu âyet, İslâm'ın savaş-barış hukukunda barışa öncelik veren yaklaşımının açık göstergelerinden biridir. İbn Atıyye, bu âyetin tefsirinde hem dilbilimsel hem de hukukî yönleri ele almakta ve nesh tartışmaları çerçevesinde önceki âlimlerin görüşlerini dikkatle aktarmaktadır. İbn Atıyye, öncelikle âyetteki "جَنَحُوا" fiilinin, "meyletmek, uzlaşmak ve el uzatmak" anlamına geldiğini belirtir. "السِّلم" kelimesini ise barış ve ateşkes anlamlarında yorumlar. Kelimenin Arap dilinde hem müzekker hem müennes kullanılabileceğine de işaret eder. Kırâat farklılıklarını zikrederek, bu çeşitliliğin kavramın barış yönündeki vurgusunu pekiştirdiğini belirtir.[1604]

Katâde, Hasan el-Basrî, İkrime ve İbn Zeyd gibi erken dönem âlimlerinden nakledilen, bu âyetin Tevbe sûresindeki savaş âyetleriyle neshedildiğidir. Klasik müfessirlerden bir kısmı, özellikle Tevbe sûresi 5. âyeti nâzil olduktan sonra, müşriklerle barış yapılmasına dair hükmün kaldırıldığını ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşıma göre, Hz. Peygamber'in risaletinin erken dönemlerinde müşriklerle zaman zaman yapılan barış anlaşmaları örneğin Hudeybiye gibi, Tevbe sûresi'nin nüzûlüyle sona ermiş ve müşriklere dört aylık mühlet verilerek toplu savaş ilanı yapılmıştır. Ancak İbn Atıyye bu katı nesh yorumunu benimsememekte, daha dengeli bir yaklaşım geliştirmektedir. Ona göre Enfâl sûresi 61. âyetin neshedilmesi zorunlu değildir; bu âyet, barış yapılmasına elverişli bazı düşman grupları hakkında geçerliliğini koruyabilir. Nitekim İbn Atıyye, bu görüşünde Taberî'nin yaklaşımıyla paralel bir çizgi izler. Ona göre Tevbe sûresindeki mutlak savaş emri, putperest Arap müşriklerine yönelik son siyasî tavrı ortaya koyarken, Enfâl sûresi 61.

[1603] "*Eğer barışa yanaşırlarsa sen de yanaş ve Allah'a güven."* el-Enfâl 8/61.
[1604] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/547-548.

âyeti diğer düşman taraflara -örneğin antlaşmalı gruplar, savaştan vazgeçen taraflar veya tarafsız kalmak isteyen topluluklar- uygulanmaya devam edebilir.[1605]

İbn Atıyye, ayrıca bazı rivâyetlerde Enfâl sûresi 61. âyetinin Muhammed sûresi 35. âyetiyle[1606] neshedildiğinin de ileri sürüldüğünü zikreder; ancak bu görüşü İbn Abbas'a isnad etmenin uzak bir ihtimal olduğunu özellikle vurgular. Çünkü her iki âyet farklı durumları konu edinmektedir: Enfâl sûresi 61. âyet, samimi bir barış teklifine karşılık verilmesini emrederken; Muhammed sûresi 35. âyet, zayıflık belirtisi taşıyan bir barış arayışını yasaklamaktadır. Dolayısıyla bu iki âyet birbiriyle çelişmemekte, bağlamsal olarak birbirini tamamlamaktadır.[1607]

Tevbe sûresi 5. âyetinde yer alan "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ" ifadesine gelince; İbn Atıyye'ye göre bu emir fiilen savaş halinde bulunan müşrikler hakkında geçerlidir. Âyette geçen "öldürün, yakalayın, kuşatın" fiilleri aktif çatışma durumunu ifade eder; esirlerle ilgili değildir. Bir müşrik esir alındığında, bu âyetin kapsamından çıkarak Muhammed sûresi 4. âyetinde düzenlenen farklı bir hukuk alanına geçilir. Dolayısıyla İbn Atıyye, Tevbe sûresi 5. âyetinin barış imkânlarını ortadan kaldıran mutlak bir savaş çağrısı olmadığını, bağlamsal bir emir olduğunu vurgular.[1608] İbn Atıyye'nin bu yaklaşımı, nesh kavramına mutlak bir ilga aracı olarak değil, uygulama alanlarını belirleyen bağlamsal bir araç olarak baktığını gösterir. Onun tefsirinde barışa açık olma, masumların korunması, ihanet yasağı, savaşın meşruiyet sınırları ve maslahat ilkesi öne çıkar. Bu yaklaşım, Bakara sûresinde geçen "إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ"[1609] ilkesinin de savaş hukukuna yön veren üst norm olduğunu teyit eder.

3. Savaş Sonrası Düzenlemeler (Cizye, Zimmi Hukuku ve Ganimet)

İbn Atıyye, savaş sona erdiğinde kurulacak siyasî, hukukî ve iktisadî düzeni özellikle Tevbe sûresi 29. âyetini merkeze alarak temellendirir. Bu âyet, İslâm toplumunun müşrik Araplarla yürüttüğü mücadele döneminden sonra, Ehl-i kitap topluluklarla (Yahudiler ve Bizans/Rumlar başta olmak üzere) kuracağı ilişkinin hukukî çerçevesini belirleyen bir dönüm noktasıdır. Nitekim İbn Atıyye, âyetin inişinden hemen sonra Hz. Peygamber'in Tebük Seferi'ne çıkarak Bizans sınırına yönelmesini, bu hükmün fiilî tatbiki olarak görür.

[1605] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/548.
[1606] "*Siz üstün durumda iken gevşeklik gösterip barış çağrısı yapmayın*."
[1607] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/548.
[1608] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/8.
[1609] "*Allah aşırı gidenleri sevmez.*" el-Bakara 2/190.

Ona göre bu âyet, Ehl-i kitabın ya İslâm'ı kabul etmesi ya da İslâm devleti otoritesi altında cizye ödeyerek yaşaması şeklinde ikili bir seçenek ortaya koymuştur. Bu düzenleme, sadece bir askerî strateji değil; İslâm hukukunda savaş sonrası barışın kurumsallaşmasını sağlayan bir ilkedir.

İbn Atıyye, Tevbe sûresi 29. âyetini tefsir ederken cizye uygulamasını ayrıntılı bir şekilde ele alır. Hz. Peygamber'in uygulamaları ve Râşid Halifelerin siyaseti çerçevesinde şekillenen bu müessese, müşrik Araplar dışında kalan gayrimüslim topluluklardan cizye alınmasını öngörür. Müfessir, İmam Mâlik'in de içinde yer aldığı cumhur görüşünü aktararak Mecûsî (Zerdüşt) toplulukların da Ehl-i kitaba kıyasla cizye mükellefi sayıldığını belirtir. Nitekim Hz. Peygamber'in *"Onlara Ehl-i Kitap muamelesi yapın"*[1610] buyruğu, bu hükmün temel dayanaklarından biri olarak zikredilir.[1611]

İbn Atıyye, bazı âlimlerin Ehl-i kitabın Tevbe sûresi 5. âyetindeki[1612] müşrikler kategorisine dâhil edilip edilmeyeceğini tartıştığını da aktarır. Şayet Ehl-i kitap da müşrik sayılırsa, Tevbe sûresi 29. âyeti[1613] Tevbe sûresi 5. âyetinin mutlak hükmüne bir istisna getirmektedir. Müşriklerle ilgili mutlak öldürme emri, Ehl-i kitap söz konusu olduğunda cizye ödeme şartıyla hayatlarını bağışlama seçeneğine dönüşmektedir. Bu da İslâm hukukunda dinî-siyasî statüler arasında yapılan ince ayrımı açıkça göstermektedir.[1614]

Putperest Araplar konusunda ise farklı içtihatları aktarır. İmam Şâfiî'ye göre Tevbe sûresi 5. âyetin hükmü gereği Arap müşriklerine cizye seçeneği tanınmamış; bu gruplar ya İslâm'ı kabul etmek ya da savaşta öldürülmek durumunda bırakılmıştır. Mâlikî fakihlerden İbn Habîb, Sahnûn ve bazı rivâyetlerde İbn Kâsım ise zaruret halinde Arap müşriklerinden de cizye alınabileceğini belirtmiştir. İbn Atıyye, kendi döneminde Arap müşrik kalmadığını belirterek bu tartışmanın pratik yönünün kalmadığını ifade eder; ancak ilkesel olarak "cizye, Ehl-i Kitap ve Mecûsiler başta olmak üzere genel olarak inanmayan topluluklardan alınabilir" hükmünü benimser.[1615]

[1610] Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭa'*, "Zekât", 42 (1/278).
[1611] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/22.
[1612] "*Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün."*
[1613] "*Ehl-i kitap'tan Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve resulünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.*"
[1614] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/21.
[1615] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/22.

Arap Ehl-i kitabı hakkında İmam Malik, onlardan cizye alınacağını söylemiştir; Ebû Hanîfe ise bunu yasaklamaya meyletmiştir. Sâmirîler ve Sâbiîler hakkında çoğunluk onların Yahudi veya Hristiyan hükmünde olduğunu, dolayısıyla cizye alınacağını ve kesimlerinin helâl olduğunu söylemiştir. Bazı gruplar ise onların kesimlerinin helâl olmadığını ve dolayısıyla cizye alınmayacağını belirtmiştir. Bir kısım da cizye almayı kabul edip kesimlerini yasaklamıştır. Putperestler, ateşe tapanlar ve benzeri gruplardan cizye alınacağı konusunda âlimlerin çoğunluğu görüş birliği içindedir. Malik'in *el-Müdevvene*'sinde[1616] de bu görüş yer alır. Şâfiî ve Ebû Sevr ise yalnızca Yahudi, Hristiyan ve Mecûsîlerden cizye alınacağını söylemiştir.

İbn Atıyye, cizyenin mali bir yükümlülük olmanın ötesinde İslâm otoritesini tanıma anlamı taşıdığını vurgular. İmam Mâlik, Şâfiî ve Ebû Hanîfe'nin ittifakına göre cizye yalnızca akil-bâliğ, hür erkek gayrimüslimlerden alınır; kadın, çocuk, yaşlı ve akıl hastalarından tahsil edilmez. Ayrıca manastıra çekilmiş rahip veya rahibeler de üretime katılmadıkları ve kamu hizmetlerinden sınırlı faydalandıkları için cizye mükellefi değildir. Müfessir, cizye kelimesinin Arapça cezâ (karşılık, bedel) kökünden geldiğini hatırlatarak bu verginin, gayrimüslimlerin İslâm devleti çatısı altında can-mal güvenliği, din özgürlüğü ve koruma hakkı elde etmelerinin karşılığı olduğunu açıklar. Cizye, bu anlamda bir eman bedelidir. Bununla birlikte Tevbe sûresi 29. âyetindeki "وَهُمْ صَاغِرُونَ" ifadesini İbn Atıyye, zimmîlerin İslâm otoritesi karşısında zillet/boyun eğme hâlini ifade edecek şekilde yorumlar; İkrime'den nakledilen "tahsil edenin oturup zimmînin ayakta ödemesi" gibi uygulamaları da bu zilletin somut alâmetleri arasında zikreder. Dolayısıyla bu ifade, yalnızca siyasî-iktisadî düzenin tanınmasını değil, hukuken tâbiiyet ve zillet işaretini vurgular.[1617]

Sonuç olarak İbn Atıyye, Kur'ân'ın savaş hukukunu bütüncül biçimde resmeder. Meşruiyet zemini zulmü ve fitneyi bertaraf etmek, amaç ise iman ve güvenliği temin etmektir. İcrada "وَلَا تَعْتَدُوا" ilkesi sivillerin korunması, işkence yasağı ve anlaşmalara sadakati belirler. Esirler konusunda Muhammed sûresi 47:4 uyarınca savaş sonrası bağışlama veya fidye esastır. Barış ve ateşkes, geçerli bir teklif olduğunda tercih edilir; savaş, zulmü kaldırıp barış ve düzeni kurmak için başvurulan geçici ve kurallı bir araçtır. Savaş sonrasında ise Tevbe sûresi 9:29 ekseninde cizye–zimmî hukuku ve ganimet/fey

[1616] İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî, *en-Nevâdir*, 3/356.
[1617] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/22-23.

taksimiyle adalet ve kamu düzeni kurumsallaştırılır. İbn Atıyye, sahâbe uygulamalarını ve önceki müfessirleri harmanlayarak Mâlikî dirâyet zemininde dengeli bir sistem ortaya koyduğu görülmektedir.

G. Diğer Muâmelât Konularında Öne Çıkan Görüşleri

İbn Atıyye'nin tefsirinde muâmelât alanına dair ele aldığı konular yalnızca nikâh, talâk ve ticaret gibi temel hukukî başlıklarla sınırlı değildir. Müfessir, Kur'ân'daki çeşitli hükümleri yorumlarken toplumsal hayatın düzenlenmesinde önemli rol oynayan birçok yan konuyu da fıkhî, dilbilimsel ve ahlâkî boyutlarıyla ele almıştır. Bu alt başlıklar, doğrudan bir hukuk babı teşkil etmese de İslâm toplumunun sosyal yapısını şekillendiren, aile ve cemiyet düzeni üzerinde etkili olan hükümleri içermektedir. Bu çerçevede İbn Atıyye'nin şahitlik, liʿân, yemin, ilâ, süt emzirme yoluyla mahremlik ve ebeveyn-evlat ilişkisi gibi konulardaki yorumları, onun muâmelât konularına yaklaşımının bütüncül niteliğini ortaya koymaktadır. Aşağıda bu meseleler, müfessirin tefsirinde öne çıkan görüşleri çerçevesinde sistematik olarak ele alınacaktır.

1. Şahitlik

İbn Atıyye, Bakara sûresi 282. âyetin tefsirinde şahitlik meselesini hem lafız hem de fıkıh açısından etraflı biçimde ele alır. Ona göre Kur'ân'ın "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ"[1618] emri, şahitliğin ancak adaletli ve güvenilir kişiler eliyle yerine getirilebileceğini gösterir. "شَهِيدَيْنِ" (iki şahit) kelimesinin mübalağa sigasında gelmesi, daha önce birden çok defa şahitlik etmiş, toplum nazarında makbul ve güvenilir kimselerin kastedildiğini ifade eder. Böylelikle İbn Atıyye, şahitlikte "adl" vasfının yani dürüstlük, güvenilirlik ve iffetli bir hayatın temel şart olduğunu özellikle vurgular.[1619] Âyetin devamındaki " مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ" (razı olduğunuz şahitlerden) ifadesine özel bir anlam yükleyen İbn ʿAtıyye, bu lafzın "her şahidin makbul olmayabileceğini" açıkça ortaya koyduğunu belirtir. Bu ifadeye göre, insanlar zâhiren adil kabul edilmez, şahitliklerinin geçerli olması için adalet vasıflarının ayrıca ispat edilmesi gerekir.[1620] Bu yorum, onun şahitlikte esas ölçüyü sadece şekle değil, şahidin ahlâkî ve hukukî ehliyetine bağladığını gösterir.

[1618] "*Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun*." el-Bakara 2/282.
[1619] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/380-381.
[1620] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/381.

İbn Atıyye'ye göre şahitlik hakkı esas itibarıyla Müslüman erkeklere aittir. "مِنْ رِجَالِكُمْ" ifadesi, kâfirleri, çocukları ve kadınları doğrudan kapsam dışı bırakır. Gayrimüslimlerin Müslümanlar aleyhine şahitliği, hem lafız hem de fıkıh bakımından geçerli değildir. Müfessir, bu ifadenin kâfirlerin şahitliğini reddettiğini açıkça belirtmekle birlikte bu konuda icmâya atıfta bulunmaz.[1621] Kâfirin şahitliğinin tek istisnası Maide sûresi 106. âyette belirtilen yolculuk esnasında vasiyetin yazılması sırasında Müslüman şahidin bulunmaması durumudur. Bu zaruret hali dışında, İslâm toplumunda şahitlik görevi yalnızca adaletli Müslümanlara özgüdür.[1622]

Kadınların şahitliği konusunda İbn Atıyye, Kur'ân'ın belirlediği sınırlar çerçevesinde bir yaklaşım benimser. "فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ" hükmünü tefsir ederken, kadınların erkeklerle birlikte şahitlik edebileceğini, ancak bu uygulamanın Mâlikî mezhebinde belirli alanlarla sınırlı olduğunu vurgular. İbn Vehb'e göre, kadınların şahitliği yalnızca Kur'ân'da açıkça zikredilen durumlarla sınırlıdır. Buna göre kadınların şahitliği, Bakara sûresi 282. âyette yer alan borçlanma ve mali muamelelerle ilgili meselelerde ve zaruret hâllerinde, ayrıca yalnızca kadınların muttali olabileceği özel durumlarda (örneğin doğum, bekâret, emzirme gibi hususlar) kabul edilebilir. Buna karşılık İbn Kâsım, bu yaklaşımı genişleterek kadınların şahitliğini yalnızca borçlanma işlemleriyle sınırlamaz; malî konuların tamamında geçerli kabul eder.

İbn Atıyye, "أَنْ تَضِلَّ إِحْداهُما فَتُذَكِّرَ إِحْداهُمَا الْأُخْرَى" (*onlardan biri unutursa diğeri ona hatırlatsın*) ifadesini şahitlikte ortaya çıkabilecek unutma veya yanılma ihtimaline karşı alınmış bir tedbir olarak yorumlamaktadır. Ona göre bu gerekçenin âyette hükümden önce zikredilmesi, belâgat açısından üstün bir üslup örneğidir; zira bu tertip, muhatabın zihnini doğrudan hükmün sebebine ve maksadına yönlendirmektedir. Şahitlik, Bakara sûresi 282. âyet bağlamında borç akitleri, ticaret ve alacak–verecek ilişkileri gibi mali konularla ilgilidir. O dönemde bu alanlarda aktif rolün büyük ölçüde erkeklere ait olması, kadınların ise bu tür işlemlere ya hiç ya da sınırlı düzeyde katılması, yanılma veya unutma ihtimalinin kadınlar için pratikte daha yüksek görülmesine yol açmıştır. Bu durum, kadına yönelik bir değer yargısı değil, toplumsal gerçekliğe dayalı bir tespittir. Böylece iki kadının şahitliğinde biri unutsa dahi diğerinin hatırlatmasıyla delilin güvenilirliği korunmuş olmaktadır. İbn Atıyye'ye göre bu hüküm, kadının fıtrî bir eksikliğine işaret

[1621] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/381.
[1622] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/251.

etmemekte; âyetin dilsel yapısı içerisinde gerekçenin açıkça belirtilmesine dayanmaktadır.[1623]

2. Liân

İslâm hukukunda liʿân, eşlerden birinin diğerine zina isnadında bulunması veya çocuğun nesebini reddetmesi hâlinde tarafların Allah adına dörder defa yemin etmeleri, beşinci defada ise lanet veya gazabı dilemeleri suretiyle gerçekleşen hukukî bir müessesedir. Bu uygulamanın dayanağı Nûr sûresi 6–9. âyetlerdir. İbn Atıyye, bu âyetleri tefsir ederken Mâtürîdî gibi akîdevî tartışmalara girmemiş; yalan yere yemin etmenin imanla ilişkisine değinmemiştir.[1624] Onun yaklaşımı daha çok fıkhî hükümlerin aktarımı, mezhep görüşlerinin değerlendirilmesi ve uygulama ayrıntılarının açıklanması yönündedir. Bu durum, Endülüs tefsir geleneğinde fıkhî meselelerin tefsirin bir parçası olarak ele alınmasının tipik bir örneğini teşkil etmektedir.

İbn Atıyye, liʿân esnasında kullanılacak lafızların Kur'ân'daki tertibe uygun olması gerektiğini belirtir. Koca dört defa doğru söylediğine Allah'ı şahit tutar; beşinci defada Allah'ın lanetini kendi üzerine ister. Kadın ise aynı şekilde yemin ederek kocanın yalancı olduğunu beyan eder ve beşinci defada Allah'ın gazabını kendi üzerine çağırır. Mâlikî fıkhında, kocanın zina fiilini net bir teşbihle, örneğin "sürme çubuğu sürme kutusuna girer gibi…" şeklinde ifade etmesinin gerekip gerekmediği tartışılmıştır. İbn Atıyye, İmam Mâlik'in talebesi Esbağ'ın, kocanın zina fiilini açıkça tasrih etmesi gerektiği yönündeki görüşünü aktarır.[1625] Bu durum, Mâlikîlerin liʿânı sadece şekli bir yeminleşme olarak değil, fiilî isnadın açık ve net biçimde ortaya konduğu bir hukukî işlem olarak gördüklerini göstermektedir.

İbn Atıyye'ye göre Mâlikî mezhebinde, liʿân tamamlandığında evlilik bağı otomatik olarak sona erer ve bı durumda hâkim hükmüne gerek yoktur. Şâfiî'ye göre ayrılık kocanın yeminiyle birlikte gerçekleşir. Ebû Hanîfe'ye göre ise nikâh ancak hâkim kararı ile sona erer. İbn Atıyye ayrıca liʿân neticesinde tarafların bir daha evlenemeyeceğini ifade ederek, bu konuda Mâlikî mezhebinde icmâ bulunduğunu belirtir. Ona göre liʿânla meydana gelen ayrılık fesih mahiyetindedir.[1626] Sonuç olarak, İbn Atıyye liʿân konusunu

[1623] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/381-382.
[1624] Bilgin, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 341-342.
[1625] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/167.
[1626] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/168.

akîdevî boyuttan ziyade fıkhî prosedür, lafız düzeni, mezhep görüşleri ve hukukî sonuçlar temelinde ele almıştır. Onun yaklaşımında liʿân, hâkim hükmüne gerek duyulmadan fesih yoluyla ve bâin boşanma niteliğinde evlilik bağını sona erdiren bir müessese olarak konumlandırılmıştır.

3. Yemin

Yemin, İslâm hukukunda bir fiili gerçekleştirmeye veya gerçekleştirmemeye dair Yüce Allah'ın ismi üzerine yapılan bağlayıcı bir beyan olup hem lafzî bir akit hem de kalbî bir kasıt boyutunu içerir. İbn Atıyye yemin kavramını yalnızca fıkhî bir mesele olarak değil, aynı zamanda dilbilimsel, ahlâkî ve itikadî boyutlarıyla ele almıştır. Ona göre yemin, lağv ve kesb olmak üzere iki ana kategoriye ayrılır.

Bakara sûresi 225. âyetin tefsirinde İbn Atıyye, yemîn-i lağvı dil alışkanlığıyla, öfke anında veya kasıt olmaksızın söylenen hükümsüz sözler olarak tanımlar. Bu tür yeminlerde ne kefaret ne de günah söz konusudur; çünkü "müʾâhaze" ancak kalbin kastı ve iradeyle yapılan yeminlerde gerçekleşir. İbn Atıyye'ye göre yemîn-i lağv; dil alışkanlığıyla farkında olmadan söylenen "vallahi, billahi" gibi ifadeler, galip zanla yapılan ancak yanlış olduğu anlaşılan yeminler, haram bir fiili işleme üzerine edilip yerine getirilmeyen yeminler, öfke anında söylenen sözler ve kişinin kendisine yönelik beddua içeren ifadelerden oluşur.[1627] Bu yaklaşım, onun yemin konusunu yalnızca zahirî hükümlerle değil, dil–niyet ilişkisi merkezli bir bakışla ele aldığını göstermektedir.

İbn Atıyye, "وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ"[1628] âyetinde geçen "kalbin kazandığı" ifadesini ğamûs yemin olarak yorumlar. Ona göre bu, kişinin bilerek ve kasten yalan yere yemin etmesidir. Ğamûs tabiri, bu tür yeminlerin sahibini büyük bir günaha batırmasından dolayı verilmiştir. İbn Atıyye, ğamûs yeminine kefaretin uygulanmayacağını özellikle belirtir; çünkü kefaret yalnızca lağv yeminler için geçerlidir. Böylece ğamûs yemini, fıkhî bir mesele olmanın ötesinde, ahlâkî açıdan ağır bir günah ve Allah'ın ismini haksız yere alet etme fiili olarak değerlendirilmiştir.[1629]

İbn Atıyye, yeminle ilgili tartışmaları yalnızca lafzî bir beyan değil, dini sorumluluk doğuran bir fiil olarak ele alır. Ona göre yemin, kalbin kastına bağlı olarak ya lağv olur

[1627] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/301.
[1628] el-Bakara 2/225.
[1629] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/302.

ve sorumluluk doğurmaz ya da bilinçli bir beyan olur ve ihlâl edildiğinde dünyevî ve uhrevî sonuçlar doğurur. Mâide sûresi 89. âyetin tefsirinde "عقد الأيمان" ifadesini dilbilimsel olarak tahlil eder ve yemini bir bağ kurma eylemi olarak yorumlar. Bu tür kasıtlı yeminlerin ihlâli durumunda üç temel kefaret yolu bulunduğunu belirtir: on fakiri doyurmak, on fakiri giydirmek veya bir köleyi azat etmek. Bu imkânlardan yoksun olan kimse ise üç gün oruç tutar. Bu kefaret yolları, yeminin hem lafzî hem de manevî bağlayıcılığının fiilî bir karşılığıdır. İbn Atıyye ayrıca fakir doyurma miktarının "orta hâlli ölçü" üzerinden belirlenmesi gerektiğini vurgular; giydirme ve köle azadı hakkında sahâbe ve fukahanın farklı görüşlerini aktarıp amelî çeşitliliğe dikkat çeker. Yemin kefaretinde önce köle azadının, ardından giydirmenin, sonra da doyurmanın fazilet bakımından öncelikli olduğunu belirterek kefaret yolları arasında derece farkına işaret eder.[1630]

4. İlâ

İbn Atıyye, Bakara sûresi 226–227. âyetlerin tefsirinde "ilâ" yemini konusunu ele almıştır. Ona göre ilâ, erkeğin eşine belirli bir süre yaklaşmamaya yemin etmesi sonucunda ortaya çıkan hukukî bir durumdur. Cahiliye döneminde Arap erkeklerinin, eşlerini cezalandırmak amacıyla uzun süre onlardan uzak kalmayı bir baskı ve cezalandırma aracı olarak kullandıklarını vurgular. Bu durumun kadınlar açısından ciddi mağduriyetlere yol açtığını belirten müfessir, Kur'ân'ın bu keyfî uygulamaya dört aylık bir süre sınırı getirdiğini, böylece kadınların haksızlığa uğramasının önüne geçildiğini ifade eder. Bu sürenin aşılması halinde meselenin hukuken çözüme kavuşturulması gerektiğini özellikle vurgular.[1631]

İbn Atıyye, ilânın tanımı ve kapsamı konusunda fakihler arasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarını ayrıntılı şekilde aktarır. Ona göre Mâlikî mezhebinde ilâ, erkeğin en az dört ay veya daha uzun bir süreyle eşine yaklaşmamaya yemin ederek kadına zarar vermeyi hedeflemesidir. Bu yemin bir öfke anında yapılabileceği gibi, bu şart olmaksızın da geçerli olabilir; belirleyici olan, zarar kastının bulunmasıdır. Nitekim Hz. Ali, İbn Abbas ve Hasan-ı Basrî, yalnızca öfke anında yapılan yemini ilâ olarak kabul ederken; İbn Mesʿûd, Sevrî, Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî gibi fakihler öfke şartı aramaksızın, dört ay

[1630] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/230.
[1631] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/302.

veya daha uzun süreli cinsel uzaklaşma yemini eden herkesin ilâ yaptığı görüşündedir. Mâlik ise bu genel yaklaşımı benimsemekle birlikte, emzirilen çocuk gibi makul bir mazeret söz konusu olduğunda yapılan yeminleri ilâ kapsamının dışında değerlendirmiştir.[1632]

İbn Atıyye, köle ve cariyelerle ilgili hükümleri de zikrederek farklı mezheplerin süre konusundaki yaklaşımlarını karşılaştırır. İmam Mâlik'e göre kölelerin ilâ süresi iki ay, İmam Şâfiî ve Ahmed'e göre ise dört aydır. Bazı âlimler, hür kadın için dört ay, cariye için iki ay sınırı koymuşlardır.[1633] Bu çeşitlilik, ilâ yemininin hem kişisel statüye hem de aile yapısına göre farklı hükümler doğurabildiğini göstermektedir.

İbn Atıyye, dört aylık sürenin bitiminde evlilik bağının durumu üzerinde özellikle durur. Bu noktada sahâbe ve mezhep imamlarından iki temel yaklaşım nakleder:

1) Hz. Ömer b. el-Hattâb, Hz. Osman, Hz. Ali, Mâlik, Şâfiî, Ahmed, İshâk ve Ebû Ubeyd'e göre dört ay dolduğunda koca ya rücû ederek evliliğe devam eder ya da boşar. Eğer bunlardan birini yapmazsa, hâkim tarafından boşama gerçekleşir. Bu görüşe göre evlilik dört ayın bitimiyle otomatik olarak sona ermez; hâkim müdahalesi gerekir.

2) İbn Mesʿûd, İbn Abbas, Hz. Osman, Hz. Ali, Hasan el-Basrî ve Mesrûk'a göre ise dört ayın dolmasıyla birlikte kadı hükmüne gerek olmaksızın boşanma meydana gelir.

İbn Atıyye ayrıca boşamanın niteliği hakkında da mezheplerin görüş ayrılığını aktarır. İbn Abbas, İbn Mesʿûd, Hz. Osman, Hz. Ali, Atâ ve Nehaî'ye göre ilâ bâin talak niteliğindedir. Buna karşılık Saîd b. el-Müseyyeb, Zührî ve Mâlik gibi âlimler ric'î talak olacağı kanaatindedir.[1634]

İlâ yemini sonrasında erkeğin eşine dönmesi anlamına gelen feyʾ, İbn Müseyyeb ve İbn Cübeyr'e göre yalnızca cinsel birleşmeyle meydana gelir. Koca hapiste bulunsa ya da yolculukta olsa bile, birleşme gerçekleşinceye kadar hakkında ilâ hükmü işlemeye devam eder. Bu durumda mazeret ileri sürmesi geçerli sayılmaz ve yalnızca sözle dönüş (feyʾ) hükümsüzdür. İmam Mâlik'e göre ise meşru bir mazeret durumunda söz veya niyet yoluyla da feyʾ geçerlidir. Dört ay dolmadan rücû eden mûlî için Hasan el-Basrî kefaret gerekmediğini savunurken; cumhura göre bu durumda yemin ihlâl edilmiş olacağından

[1632] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/302.
[1633] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/303.
[1634] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/303.

yemin kefareti gerekir. İbn Atıyye bu meselede cumhurun görüşünü benimser ve yeminin bağlayıcı bir akit olduğu gerekçesiyle kefaretin düşmeyeceğini ifade eder.[1635]

5. Süt Emzirme ile Mahremlik

İbn Atıyye süt emzirmenin evlenme engeli oluşturduğunu özellikle Nisâ 23 ve Bakara sûresi 233. âyetler üzerinden temellendirir. "وَأُمَّهاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ"[1636] ifadesini açıklarken, süt emmenin nesep bağının haram kıldığı ilişkilerde aynı hükmü doğurduğunu belirtir. Buna göre süt veren kadın anne, onun eşi baba, bu ikisinden doğan veya doğacak çocuklar ise sütkardeş sayılır. Böylece süt emzirme yoluyla kurulan bağ, nesep bağıyla aynı şekilde evlenme yasağı meydana getirir.[1637]

İbn Atıyye'ye göre "حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ"[1638] ifadesi, emzirmenin şerʿî süresinin üst sınırını açık biçimde belirleyen bir nass kabul edilir. Fakihlerin çoğunluğu, özellikle İmam Mâlik, bu süre dolduktan sonra yapılan emzirmenin evlenme engeli oluşturmayacağı kanaatindedir.[1639] Bu yaklaşım, hem lafzî delâlete hem de yerleşmiş fıkhî içtihat birikimine dayanır. Ayrıca nafaka, velâyet ve süt hısımlığı gibi hukukî alanlarda da bu süre ortak ölçüt olarak benimsenmiştir.

İbn Atıyye fakihlerin "iki yıl" süresine ilişkin yorumlarını üç ana grupta toplar:

1) İki yılın kesin sınır olduğunu savunan görüş: Emzirmenin mutlaka iki yıl içinde gerçekleşmesi gerektiğini savunur. Bu süre şerʿî bir üst sınırdır ve sonrasındaki emzirme evlenme engeli doğurmaz. İmam Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Şâfiî gibi fakihler bu görüştedir. Bu görüşteki fakihler nassın lafzî delâletini esas almış "حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ" ifadesini kesin bir sınır olarak yorumlamışlardır.[1640]

2) Kısa süreli esneklik görüşü: İki yıl esas alınmakla birlikte, kesintisiz devam eden emzirmenin birkaç ay kadar uzaması hükmü değiştirmez. Bu görüş, İmam Mâlik'in bir rivâyetinde yer alır.[1641]

[1635] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/303.
[1636] en-Nisâ 4/23.
[1637] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/32.
[1638] "*Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler*." el-Bakara 2/233.
[1639] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/311.
[1640] Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Mısır: Matbaatü's-Saâdet, ts.), 5/136; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Şeyh Ali Muhammed Mu'avvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 11/367.
[1641] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11/367.

3) Sürekliliği esas alan görüş: İki yılı tek başına belirleyici değil, bağı destekleyen bir çerçeve kabul eder. Çocuk iki yaşına gelmeden sütten kesilip uzun süre emmemişse, bu süre içinde tekrar emmesi evlenme yasağı doğurmaz.

Bu farklı yaklaşımlar, fakihlerin iki yıllık sürenin katı bir sınır mı yoksa fiilî bir çerçeve mi olduğu konusundaki anlayış farklılıklarını yansıtır. İbn Atıyye'nin yorumunda ise birinci görüş —iki yılın şerʿî sınır olduğu anlayışı— açık biçimde öncelikli olarak yer almaktadır.[1642]

6. Ebeveyn-Evlat Münasebeti

Kur'ân-ı Kerîm'de birçok yerde vurgulanan anne babaya iyilik ve hürmet ilkesi, İbn Atıyye'nin tefsirinde dengeli ve sistematik bir şekilde ele alınır. İsrâ 23. âyette, tevhid ilkesinden hemen sonra ebeveyn hakkının zikredilmesi, bu konunun İslâmî değerler hiyerarşisinde son derece yüksek bir konuma sahip olduğunu gösterir. İbn Atıyye, Lokmân sûresi 14–15. âyetleri tefsir ederken Yüce Allah'ın evlâda, anne babasına "ma'rûf" üzere, yani güzellikle davranmasını emrettiğini vurgular. Ancak ebeveyn, evlâdı şirk veya günaha zorlarsa, bu durumda onlara itaat edilmeyeceğini açıkça belirtir. Ona göre anne babaya itaat, büyük günah işlemek veya farzı terk etmek hususunda gözetilmez. Ancak bu durumda bile "onlarla dünyada güzellikle geçinme" emri geçerliliğini korur. İtaat, mubah alanlarda vacip, mendup ibadetleri terk etmede ise güzel görülür.[1643]

İbn Atıyye, Lokmân sûresi 15. âyetteki "وَصاحِبْهُما فِي الدُّنْيا مَعْرُوفاً" "yine de dünyada onlara iyi davran." ifadesini tefsir ederken, anne babanın kâfir olması hâlinde bile onlara dünyevî iyiliği sürdürmenin zorunlu olduğunu özellikle vurgular. Örnek olarak Esmâ bint Ebî Bekr'in müşrik annesine yardım etmek için Hz. Peygamber'den izin istemesi hadisesini aktarır. Hz. Peygamber'in "Evet, annene sıla-i rahimde bulun." buyruğu, İbn Atıyye'ye göre bu hükmün açık delilidir.[1644]

İbn Atıyye'ye göre itaatin şerʿî sınırları bulunsa da ihsanın ve hürmetin sınırı yoktur. Bu bağlamda İsrâ 23–24. âyetleri, evlâdın ebeveynine karşı en küçük bir saygısızlıktan dahi kaçınmasını emreder. "فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ" ifadesi, ebeveyne karşı en küçük bir kaba söz veya davranışın dahi yasaklandığını gösterir. Bu kelime, İbn Atıyye'ye göre her türlü olumsuz

[1642] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/349.
[1643] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/349.
[1644] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/349.

tavrın en alt sınırı olarak kullanılmıştır; dolayısıyla bundan daha büyük veya küçük tüm benzer davranışlar da bu yasağın kapsamına girer.[1645] "وَقُلْ لَهُما قَوْلاً كَرِيماً" buyruğu, evlâdın ebeveynine yumuşak, edepli ve gönül alıcı bir dil kullanmasını emreder.[1646] " وَاخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ" ifadesi ise mecazî bir anlatım olup evlâdın, ebeveyne karşı nefsini yumuşatmasını, tevazu göstermesini ve bu davranışın kalbî bir merhametten kaynaklanmasını emreder. İbn Atıyye'ye göre bu emirler özellikle yaşlı ebeveyn için ayrı bir önem taşır. Evlât, sözlerinde, bakışlarında, beden dilinde ve ilgisinde onlara karşı en üst düzey nezaket ve tevazu sergilemekle yükümlüdür.[1647] "لِلْأَوَّابِينَ غَفُوراً" ifadesi, İbn Atıyye'ye göre evlâdın ebeveynine karşı küçük bir saygısızlık veya kusur işlediğinde Allah'a yönelip tövbe etmesine bir teşviktir. "Evvâbîn", hatadan dönen, kalben rıza göstermeyen, tevbe ve istiğfarla rabbine yönelen kimselerdir. Bu ifade, ebeveyne karşı en küçük bir ihmalin dahi Allah katında önemsiz olmadığını, fakat samimi bir dönüşle affedilebileceğini gösterir.[1648]

V. UKÛBÂT KONULARI

A. Genel İlke ve Metodoloji

İbn Atıyye, Kur'ân'daki cezai hükümlerin ilâhî hikmete dayandığı kanaatindedir. Allah'ın koyduğu her ceza adalet ve faydayı amaçlar; suçun niteliğine göre dengeli ve orantılıdır. Nitekim "kısasta hayat vardır" âyeti üzerine, kısas cezasının toplumda caydırıcılık sağlayarak can güvenliğini koruduğunu belirtir.[1649] Kısas hükümlerinin uygulanmasında da Allah'ın adalet ve merhametinin tecelli ettiğini vurgular.[1650] Bir yandan maktul yakınlarına kısas imkânı tanınmış, diğer yandan affedip diyete razı olmak teşvik edilmiştir. Bu bakımdan kısas, İbn Atıyye'ye göre kul hakkı nevinden olup mağdur yakınları affederse bağışlanabilir.[1651] Ancak hadd cezaları (zina, hırsızlık, iftira gibi) Allah hakkı kapsamında olduğundan affedilmez ve idare tarafından mutlaka uygulanır.

[1645] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/448.
[1646] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/448.
[1647] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/449.
[1648] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/449.
[1649] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/246-247.
[1650] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/246.
[1651] "فَأَمَّا إِذَا وَقَعَ الرِّضَى بِدُونِ الْقِصَاصِ مِنْ دِيَةٍ أَوْ عَفْوٍ فَذَلِكَ مُبَاحٌ" -Buna karşılık eğer kısas uygulanmaksızın — diyet veya affetme yoluyla — bir rızaya varılmışsa, bu durum şer'an câizdir." Bu ifade, İbn ʿAtıyye'nin yorumunda kısasın bağlayıcı bir kamu cezası değil, velinin rızasıyla affedilebilir bir hak olduğunu açıkça gösterir. Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/244.

İbn Atıyye, yöneticilere düşen görevin "kısası icra etmek ve hadleri tatbik etmek" olduğunu özellikle vurgular.[1652]

Cezaların temel gayesi, kamu yararını temin etmek ve toplum düzenini muhafaza etmektir. İbn Atıyye, bu hikmeti hırsızlık cezasında özellikle vurgular. Ona göre hırsızlık, gizlilik unsuru taşıması ve toplumsal güvenliği zedelemesi sebebiyle diğer mal gasbı türlerinden ayrılmış; bu nedenle Kur'ân, bu suç için caydırıcı nitelikte özel bir had cezası öngörmüştür.[1653] Hırsızlıkta el kesme cezası, mal emniyetini sağlama gayesine yöneliktir. İnsanların mal dokunulmazlığını hiçe sayan bu suça, insan aklının ne ölçüde ceza verileceğini kestirmesi mümkün olmadığından, Allah en uygun cezayı bildirmiştir.[1654] Genel olarak İbn Atıyye, had suçlarında delillerin kesin olmasını ve şüphe halinde haddlerin düşürülmesini esas alır. Örneğin zina suçunun ispatı için dört şahit şartı konmasını, Allah'ın kullarına bir rahmeti ve günahları örtmedeki lütfu sayar.[1655] Bu yüksek ispat eşiği sayesinde iffetli insanların haksız yere cezalandırılması engellenir.

B. Kısas: Adam Öldürme ve Yaralama Cezaları

İbn Atıyye'ye göre kasten adam öldürmenin asıl cezası kısastır ve Kur'ân-ı Kerîm bu cezayı açık bir şekilde farz kılmıştır.[1656] Âyette geçen "الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى" ifadesi câhiliye dönemindeki statü farkına dayalı intikam anlayışını kaldıran temel bir düzenleme niteliğindedir. Bu hükümle birlikte artık maktulün cinsiyeti veya toplumsal statüsü ne olursa olsun katile kısas uygulanması esası getirilmiştir. Zira kısasın caydırıcılığı toplumun bütün fertleri için geçerli olmalıdır. İbn Atıyye, bu yorumunu desteklemek üzere cahiliye döneminden örnekler aktarır. Bir kadın yerine bir erkeğin kısasen öldürüldüğü ve bir köle yerine hür öldürdükleri vakaları zikrederek, kısasta esas ölçünün suçun kendisi olduğunu, tarafların sosyal statüsünün ise belirleyici olmadığını vurgular.[1657]

İbn Atıyye, kısasın uygulanmasında hak sahibinin maktulün velisi olduğunu özellikle vurgular. Veli isterse kısas uygulanır, isterse diyeti kabul eder veya affeder. Âyette affa teşvik edilmesini, kısasın kul hakkı olduğuna delil olarak görür. İbn Atıyye'nin

[1652] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/244.
[1653] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/188.
[1654] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/188.
[1655] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/164.
[1656] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/244.
[1657] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/244.

yorumunda "فَذَٰلِكَ مُبَاحٌ" ifadesi, maktul yakınlarının kısas dışında bir çözüme razı olmalarının meşruiyetini açıklar. Affetme veya diyete razı olma, Allah'ın " تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ"[1658] şeklindeki beyanıyla ilâhî bir hafifletme ve rahmet olarak yorumlanır.[1659]

İbn Atıyye'ye göre kısas, toplumsal caydırıcılık amacı taşır. "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ" âyetini, kısasın suçun önlenmesinde oynadığı rolü vurgulayan bir ilke olarak açıklar. Kısasın uygulanmasıyla hem katil hem de hedef alınan kişi korunmuş olur; toplumsal intikam döngüsü sona erer ve barış tesis edilir. Câhiliye döneminde bir cinayet kabile savaşlarına yol açarken, kısas hükmü bu zinciri kırmış, toplumsal barışı tesis etmiştir.[1660] Öte yandan İbn Atıyye Nisâ sûresi 92. âyette İbn Atıyye, kasten öldürme ile hataen öldürme arasındaki farkı net biçimde ortaya koyar. Hataen öldürmede köle azadı ve diyet öngörülmüş; kasten öldürmede ise bu hüküm yer almamıştır. Bu durum, kasten adam öldürmenin çok daha ağır bir suç olduğuna işaret eder. 93. âyette ise " وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ..." ifadesini, Ehl-i sünnet çizgisinde "hak edilmiş bir ceza bildirimi" olarak yorumlar.[1661]

İbn Atıyye, Nisâ sûresi 92. âyetin tefsirinde kasten öldürme ile kazara öldürme arasında açık bir ayrım yapar. Âyetteki "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً" ifadesi, bir müminin kasten bir mümini öldürmesinin Allah katında câiz olmadığını; istisnaî olarak yalnızca hataen öldürmenin söz konusu olabileceğini vurgular. Bu, ya "yalnızca hataen olabilir" anlamında muttasıl istisna, ya da "fakat hata olabilir" anlamında munkatıʿ istisna şeklinde anlaşılmıştır. Her iki durumda da kasten öldürme yasaklanmış, hataen öldürme ise daha hafif bir fiil olarak değerlendirilmiştir.[1662] Kişinin öldürmeyi kastetmeme durumu hataen öldürmedir.[1663] İbn Atıyye'ye göre hataen öldürmede kısas uygulanmaz. Bunun yerine Kur'ân'ın belirlediği üçlü bir müeyyide devreye girer:

1) Bir mümin köle azadı: "رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ" ifadesi, iman vasfına sahip bir kölenin hürriyetine kavuşturulmasını zorunlu kılar.

[1658] "*Bu, rabbinizden bir hafifletme, bir rahmettir*." el-Bakara 2/178.
[1659] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/246.
[1660] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/247.
[1661] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/94.
[1662] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/92.
[1663] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/92.

2) Diyetin varislere ödenmesi: "وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ" ibaresi, diyetin tam olarak ödenip maktulün hak sahiplerine teslim edilmesini ifade eder. İbn Atıyye bu ödemeyi, İslâm hukuk geleneğine uygun biçimde âkile üzerinden yorumlar.[1664]

3) İki ay kesintisiz oruç: Köle azat etmeye veya diyeti ödemeye gücü yetmeyen katil için kefâret hükmü olarak getirilmiştir.[1665]

Âyette yer alan "إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا"[1666] ifadesini, İbn Atıyye maktul yakınlarının diyetten vazgeçebileceği veya affedebileceği bir ruhsat olarak yorumlar.[1667] Bu hüküm, taksirle öldürmede cezanın intikam veya misilleme değil, zararın telafisi amacına dayandığını ortaya koyar. İbn Atıyye ayrıca, öldürülen kişinin içinde bulunduğu toplumsal-siyasi konuma göre diyette farklılık bulunduğunu belirtir: Eğer öldürülen mümin bir düşman topluluğun içinde yaşıyorsa, diyet ödenmez, yalnızca kefâret gerekir. Çünkü diyeti kâfirlere vermek onları güçlendirmek anlamına gelir.[1668] Eğer öldürülen antlaşmalı bir topluluk mensubuysa, hem kefâret hem de diyet ödenir. Bu durumda diyet hakkı, o toplumun varislerine aittir.[1669] İbn Atıyye'ye göre bu hükümler, ilahî rahmet ve kolaylık içeren düzenlemelerdir.[1670] Kasten öldürmede olduğu gibi cezalandırma sert bir karşılık değil, hak sahiplerinin hakkını koruyan ve toplumsal barışı gözeten bir sistemdir.

C. Hırsızlık Suçu ve Cezası

İbn Atıyye, hırsızlık suçunu gasp, emanete hıyanet gibi diğer mal gaspı türlerinden açık biçimde ayırır. Ona göre hırsızlık, başkasına ait malın, sahibinin veya başkalarının haberi olmadan, korunaklı bir yerden gizlice alınmasıdır. İbn Atıyye hırsızlık fiilinin temel özelliği olarak gizlilik unsurunu açıkça ortaya koyar. Hırsızlık fiilinin bu yönüyle toplumsal güvenliği derinden sarstığını, bu nedenle Kur'ân'ın hırsızlık için özel ve caydırıcı bir had cezası belirlediğini vurgular.[1671]

[1664] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/93.
[1665] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/94.
[1666] "*Ancak ölünün ailesi diyeti bağışlarsa o başka*." en-Nisâ 4/92.
[1667] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/93.
[1668] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/93.
[1669] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/93.
[1670] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/94.
[1671] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/188.

"وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما جَزاءً بِما كَسَبا نَكالاً مِنَ اللَّهِ"[1672] âyetini İbn Atıyye hem dilbilimsel hem fıkhî açıdan ayrıntılı biçimde tahlil eder. Ona göre bu hüküm, insan aklının ceza miktarını tayinde zorlanacağı bir alanda en uygun ve caydırıcı cezanın doğrudan Allah tarafından belirlenmiş olduğunu gösterir. Bu bağlamda "نَكالًا من الله" ifadesini "caydırıcı, ibret verici, toplumsal düzeni koruyucu bir ceza" olarak yorumlar.[1673] Hırsızlık haddinin temel gayesi, mal güvenliğini sağlamak, kamu yararını korumak ve toplumda caydırıcılığı tesis etmektir. Bu yönüyle had cezaları sadece bireye yönelik bir ceza değil, topluma yönelik bir güvenlik tedbiridir.

İbn Atıyye, hırsızlık cezasının mutlak değil, belirli şartlara bağlı bir hüküm olduğunu özellikle vurgular. Bu şartlar şunlardır:

a. Nisâb:

Hırsızlık haddinin uygulanabilmesi için çalınan malın belirli bir değeri aşması gerekir. Hz. Peygamber'in "¼ dinar ve fazlasında el kesilir."[1674] hadisini nakleden İbn Atıyye, sahâbe uygulamalarını da aktarır. Cumhura göre nisâb: ¼ dinardır. İmam Mâlik üç dirhem veya fazlasını nisap olarak alır. Ahmed b. Hanbel ve İshâk'a göre malın değeri ister dinar ister başka cins olsun, ¼ dinara ulaştığında had uygulanır. Bazı fakihler nisap olarak 5 dirhemi, Ebû Hanîfe'de 10 dirhem sınırını zikretmiştir. İbn Atıyye, hırsızlık haddinin nisabı konusunda farklı görüşleri aktarmakla birlikte, sahih hadise dayanan ve sahabî çoğunluğu tarafından da benimsenen ¼ dinar kıstasını öne çıkarır**.** Bu üslup, onun tercihinin bu yönde olduğuna işaret eder.[1675]

b. Hırz (Korunmuşluk)

Had cezasının uygulanabilmesi için malın kilitli veya korunan bir yerden alınmış olması şarttır.[1676] Aşikâr gasp veya emanete hıyanet durumlarında had değil, ta'zîr uygulanır. Bu ayrım, hırsızlık suçunun toplumsal güvenlik boyutuna da işaret eder.

c. Suçun İspatı

[1672] "*Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir."* el-Mâide 5/38.
[1673] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/189.
[1674] Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Hudûd", 1684 (3/1312).
[1675] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/188.
[1676] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/188.

İbn Atıyye, hırsızlık haddinin uygulanabilmesi için fiilin açık ve kesin delillerle sabit olması gerektiğini belirtir. Bu delillerden bir kısmını sayarken "اَلْقَطْعُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِقَرَائِنَ - El kesme cezası, ancak (bazı) delillerin bulunması hâlinde uygulanır." ifadesini kullanır. Bu kapsam, klasik fıkıhta yerleşik olduğu üzere itiraf veya iki adil şahidin şehadetini ve şüphe durumunda cezanın düşmesini de içerir.[1677]

d. Fâilin Ehliyeti

İbn Atıyye "وَمِنْهَا أَنْ يَعْلَمَ السَّارِقُ بِتَحْرِيمِ السَّرِقَةِ" (Had cezasının uygulanabilmesi için şartlardan biri de) hırsızın, hırsızlığın haram olduğunu bilmesidir." der. Bu şart, İslâm'a yeni girmiş, cehalet sebebiyle bu fiili işleyen kişilere had uygulanmayabileceğine işaret eder. Böylece had cezalarının yalnızca cezalandırıcı değil, aynı zamanda eğitici bir boyutu da ortaya konmuştur. Ayrıca bu şart, İslâm hukukunda ceza ehliyetinin (akıl, bulûğ ve bilinçli kastın) ön koşul olduğunu zımnen ifade eder. Dolayısıyla bu şart, ceza ehliyeti bulunmayan kimseleri (çocuklar, akıl hastaları, zorla yaptırılanlar, cehaletle hareket edenler) doğal olarak kapsam dışı bırakır. Böylece had cezaları, sorumluluk bilincine sahip fâillerle sınırlanmış, ceza hukuku ilkeleriyle uyumlu bir çerçeve çizilmiştir.[1678]

e. Mülkiyetin Meşruiyeti

İbn Atıyye, hırsızlık haddinin uygulanabilmesi için çalınan malın meşrû mülkiyete konu olması gerektiğini "وَأَنْ تَكُونَ السَّرِقَةُ فِيمَا يَحِلُّ مِلْكُهُ" sözüyle açıkça belirtir. Bu şart, mülkiyeti meşru olmayan malların örneğin, gasp edilmiş veya çalıntı malın çalınması durumunda had cezasının uygulanmayacağına işaret eder. Zira bu tür mallarda mülkiyetin hukuken sabit olmaması, cezanın dayanağını ortadan kaldırmaktadır.[1679]

Şartlar gerçekleştiğinde uygulanacak ceza, sağ elin bilekten kesilmesidir. İbn Atıyye, "ellerini kesin" ifadesindeki çoğul kipin, "her bir hırsızın kesilecek bir tek sağ eli olduğu" anlamına geldiğini belirtir. Böylece Kur'ân'ın kastı iki elin birden kesilmesi değil, suçun tekrarı halinde cezanın artırılmasıdır. İmam Mâlik ve çoğunluk fukaha önce sağ el, sonra tekrar hırsızlık yaparsa sol ayak, ardından sol el, ardından sağ ayak kesilir, demişlerdir. Daha sonraki suçlarda ise ta'zîr ve hapis uygulanacağı hükmünü vermişlerdir. Hz. Ali, Zührî, Ahmed b. Hanbel önce sağ el, sonra sol ayağın kesileceğini, sonraki suçlarda ta'zir

[1677] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/188.
[1678] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/188.
[1679] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/188.

uygulanacağını söylemişlerdir. Atâ, yalnız sağ elin kesileceğini, tekrar ederse ta'zir uygulanacağını söylemiştir. Bu görüş lafzın zâhirine dayanmakla birlikte cumhur tarafından şâz kabul edilmiştir. Çünkü lafzın zâhirine göre aynı elin tekrar kesilmesi gerekir ki bu imkânsızdır. Cumhura göre el bilekten, ayak ise ayak bileği ekleminden kesilir. Hz. Ali'den ise elin parmaklarından, ayağın ise ayak ortasından kesildiği rivâyet edilmiştir.[1680] Âlimlerin çoğuna göre had cezası malın korunan bir yerden çıkarılma durumunda uygulanır. Hasan el-Basrî'ye göre, hırsız evde eşyayı toplasa bile dışarı çıkarmadan yakalandığında el kesme cezası uygulanır.[1681]

İbn Atıyye, "فَمَنْ تابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ"[1682] ifadesine özel bir vurgu yapar. Âlimlerin çoğuna göre tövbe, hırsızlık cezasını (had) düşürmez. Âlimlerin çoğuna göre yakalandıktan sonra tövbe edilse bile dünyevi ceza düşmez; ancak Allah katında affedilme umulur. Bu âyet, hadd uygulamasına rağmen ilâhî affın kapısının açık olduğuna işaret eder. Şâfiî'ye göre ise, hırsız yakalanmadan önce tövbe ederse, harâmî hükmüne kıyasla ceza düşer.[1683] Cumhura göre hırsızlıktan tevbe eden kimse, geçmişte yaptıklarından dolayı pişmanlık duyarsa, gelecekte bu fiili işlemeyi bırakırsa, ayrıca mümkünse haksız yere aldığı malı sahibine iade ederek zulmü ortadan kaldırırsa, Allah Teâlâ onun tövbesini kabul eder; ancak bu tövbe, dünyevi cezayı (el kesme hükmünü) düşürmez. Eğer kişi suçu itiraf eder veya kendisine karşı şahitlik yapılırsa, dünyevi ceza uygulanır. İbn Atıyye, Mücahid'in 'tövbenin ancak had cezasıyla gerçekleşeceği' yönündeki katı görüşünü reddeder ve: "Allah, günahlardan çıkış için iki kapı bırakmıştır: biri had, diğeri tövbedir." diyerek tövbenin had cezasına alternatif bir yol olduğunu belirtir. Bu yaklaşım, cumhurun görüşünden farklıdır; çünkü cumhura göre tövbe had cezasını düşürmez. İbn Atıyye'nin yaklaşımı, bu noktada Şâfiî'nin görüşüne yakın durmaktadır.[1684]

İbn Atıyye, hırsızlık cezasını hem fıkhî hem toplumsal hem de ahlâkî yönleriyle ele alır. Ona göre bu hüküm, mal güvenliğini koruyan, toplumu caydıran ve adaleti sağlayan ilâhî

[1680] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/189.
[1681] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/188.
[1682] "*Kim bu haksız davranışından sonra tövbe eder ve halini düzeltirse bilsin ki Allah onun tövbesini kabul eder. Şüphe yok ki Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir*." el-Mâide 5/39.
[1683] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/188.
[1684] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/189-190.

bir had cezasıdır. Bu cezanın uygulanması sıkı şartlara bağlanmış; böylece hem mülkiyet hakkı korunmuş, hem de masumların cezalandırılmasının önüne geçilmiştir.

D. Zina Suçu ve Cezası

Zina suçu Kur'ân'da, büyük günahlardan biri olarak görülmekte ve ağır bir şekilde yasaklanmaktadır. İbn Atıyye, "وَلا تَقْرَبُوا الزّنى إِنَّهُ كانَ فاحِشَةً وَساءَ سَبِيلاً"[1685] ifadesinin haram kılma anlamı taşıdığını belirtir. Ona göre "zina" kelimesi Arap dilinde hem kısa (زنا) hem de uzun (زِناء) biçimde okunabilir; Kur'ân'da tercih edilen kullanım kısa şekildir. "el-Fâhişe" kelimesi ise "çirkinliği sebebiyle gizlenmesi gereken büyük günah" anlamına gelir. İbn Atıyye, âyetin sonunda geçen "وَسَاءَ سَبِيلًا" ifadesini tahlil ederek, zinanın kişiyi cehenneme götüren kötü bir yol olduğuna dikkat çeker.[1686] Bu bakımdan zina, yalnızca bir toplumsal suç değil, aynı zamanda Allah'a karşı işlenen büyük bir günah olarak görülür.

İbn Atıyye, zina cezasının tarihî gelişimini Kur'ân'daki hükümlerin nüzûl süreci üzerinden sistematik biçimde ele alır. Yüce Allah zina suçuna özel olarak dört şahit şartı koymuştur. Bu durum hem zina ithamını ağırlaştırmak için hem de kulların ayıbını örtmek içindir. Bazı kimseler, bunun her iki zina eden için ikişer şahidin düşmesi anlamına geldiğini söylese de İbn Atıyye bu görüşü zayıf bulmuştur.[1687] Ona göre ilk dönemlerde zina eden kadınlara uygulanan ceza, ev hapsi idi. Nisa sûresi 15. âyette yer alan bu hüküm daha sonraki âyette eziyet cezası ile neshedilmiş, bu hüküm de nihayetinde Nur sûresi 2. âyetteki celde cezası ve muhsanlar için recm uygulamasıyla kaldırılmıştır. İbn Atıyye, bazı müfessirlerin tersine kronolojik sıralama yaptığını (önce eziyet, sonra hapis) kaydeder; ancak genel kanaat olarak en son hükmün Nur 2. âyet olduğunu açıkça belirtir.[1688] Nur sûresi 2. âyette zina eden kadın ve erkek için yüz değnek (celde) cezası öngörülmüştür. İbn Atıyye, bu hükmün lafzî olarak genel görünmekle birlikte bekâr ve hür Müslümanlar hakkında geçerli olduğunu ifade eder. Çünkü Hz. Peygamber, evli olanlara yüz sopa değil, recm cezası uygulamıştır.[1689]

İbn Atıyye, recm cezasının dayanağını iki noktada temellendirir:

[1685] "*Zinaya yaklaşmayın! Çünkü o hayasızlıktır, çok kötü bir yoldur.*" el-İsrâ 17/32.
[1686] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/452.
[1687] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/21.
[1688] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/21.
[1689] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/161.

1) Mütevâtir Sünnet: Hz. Peygamber (s.a.v.), evli kimselerin zina suçunda recm cezası uygulamıştır. Maiz hadisesi ve Anîs hadisi buna delildir. İbn Atıyye, Hz. Peygamber'in uygulamasında recmedilen evlilere sopa vurulmadığını özellikle vurgular.

2) Lafzı mensûh, hükmü bâkî Kur'ân âyeti: Halife Hz. Ömer'in minberde ashâbın huzurunda okuduğu "ٱلشَّيْخُ وَٱلشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَٱرْجُمُوهُمَا ٱلْبَتَّةَ" "*Evlilik tecrübesi yaşamış kadın ve erkek zina ettiklerinde kesinlikle recmedin.*" ibaresi İbn Atıyye'ye göre icma ile lafzen neshedilmiş fakat hükmen baki kalmıştır.[1690]

Bazı âlimler, recm cezasının yüz sopa cezasına bir ilave hüküm olduğunu, dolayısıyla evli kimselerin hem sopa hem de recm ile cezalandırılacağını, böylelikle âyette nesih olmadığını savunmuştur. Hz. Peygamber'in "وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ، جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ" "*Evli olan zina ettiğinde ona yüz değnek vurulur ve recm edilir*."[1691] hadisini delil olarak sunarlar. İbn Atıyye bu görüşü nakleder ancak benimsemez. Ona göre Hz. Peygamber'in uygulaması, yalnızca recmin yeterli olduğunu göstermektedir. Bu sebeple cumhurun görüşünü destekler ve recmin yüz değnek cezasının yerine geçtiğini belirtir. Böylece Nur 2. âyet hükmünün yalnızca bekâr hür Müslümanlar için geçerli olduğu sonucuna ulaşır.[1692]

İbn Atıyye, sünnetin Kur'ân'ı nesh edeceği görüşünü benimseyen âlimler arasındadır. Bununla birlikte recmin meşruiyetini lafzı mensuh-hükmü bâki olan Kur'ân âyetine "ٱلشَّيْخُ وَٱلشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَٱرْجُمُوهُمَا ٱلْبَتَّةَ" dayandırır. Hz. Ömer'in bu âyeti minberde sahâbe huzurunda okuduğunu hatırlatarak, recmin Kur'ân'ın hükmü olup ümmetin de bu lafzın tilavetinin kaldırılıp hükmünün baki olduğu hususunda icma ettiğini belirtir.[1693] Ona göre bu meselede celde hükmünü nesheden şey sünnet değil, lafzı kaldırılmış ama hükmü baki kalan Kur'ân âyetidir.

İbn Atıyye, cezanın infaz şekline dair de ayrıntılı bilgiler aktarır. Celde cezasının: İmam Malik'e göre oturur hâlde sırta vurularak, Hanefî ve Şâfiîlere göre ise ayakta ve vücudun farklı bölgelerine dağıtılarak uygulanacağını, yüz, cinsel organ ve öldürücü bölgelere vurulmayacağı hususunda icma bulunduğunu belirtir. Kadınların örtülü olması gerektiği hususunda ittifak bulunduğunu, erkeklerde ise bazı sahâbîlerin çıplak şekilde uygulanmasını savunduğunu aktarır. "رأفة" kavramını açıklarken merhametin, cezayı

[1690] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/161.
[1691] Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Hudûd", 1690 (3/1316).
[1692] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/161.
[1693] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/22.

kaldırmaya veya hafifletmeye sebep olacak şekilde kullanılmaması, cezanın tam olarak; ancak insaf ve ölçüyle uygulanması gerektiğini söyler. Ayrıca cezanın topluluk huzurunda uygulanmasının, caydırıcılık ve utandırma amacı taşıdığını vurgular.[1694]

İbn Atıyye zina cezasına ek olarak uygulanan sürgün meselesini de ele alır. Bu ceza âyet lafzında yer almasa da sahâbe uygulamaları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Hz. Ebû Bekir'in bir kişiyi Fedek'e sürgün ettiğini, bu görüşün Hz. Ömer, Osman, Ali, Ebû Zer, İbn Mesʿûd ve Ubey b. Kâ'b tarafından da benimsendiğini aktarır. Ardından Hz. Ömer'in bir kişiyi sürgün ettikten sonra adamın Bizans topraklarına kaçması üzerine "Artık kimseyi sürgün etmeyeceğim." dediğini nakleder. Bu rivâyet, sürgün cezasının sahâbe döneminde fiilen uygulandığını, ancak pratikte bazı sorunlarla karşılaşıldığını göstermektedir.

İmam Mâlik kadınların ve kölelerin sürgün edilmeyeceğini savunmuştur. Hanefî mezhebi sürgün cezasını bütünüyle reddederken, İmam Şâfiî bekâr erkek veya kadın fark etmeksizin sürgün cezası uygulanabileceğini savunmuştur. İbn Atıyye bu farklı görüşleri aktardıktan sonra açık bir tercihte bulunmaz; ancak nakil üslubundan, sürgün cezasını sahâbe uygulamalarına dayalı olarak meşru gördüğü, buna karşılık kadın ve kölelerin bu kapsamın dışında tutulabileceği yönündeki Mâlikî yaklaşımı güçlü biçimde yansıttığı anlaşılmaktadır.[1695]

E. Kazf Suçu ve Cezası

Zina iftirası, İslâm hukukunda had cezası gerektiren ağır suçlardan biri olarak kabul edilmiştir. Bu suçun dinî, toplumsal ve ahlâkî boyutları özellikle Nûr sûresi 4–5. âyetlerde açık biçimde ortaya konmuş; İbn Atıyye de bu konuyu Nûr sûresi 4–5, 12–18 ve 23. âyetler çerçevesinde dilsel, fıkhî ve ahlâkî yönleriyle ayrıntılı şekilde incelemiştir. İbn Atıyye, kazf meselesini yalnızca hukuki hükümlerle sınırlı tutmayıp, kırâat farklılıkları ve fıkhî ihtilafları da dikkate alarak çok yönlü biçimde ele almıştır. Ona göre, zina haddinin adil ve sağlıklı biçimde uygulanabilmesi, isnat fiilinin ağır şartlara bağlanmasına bağlıdır. Kur'ân, bu tür iftiraları caydırmak amacıyla özel hükümler koymuş, hem suç isnadında bulunanları hem de bu isnadı pasif biçimde yayanları uyarmıştır.

[1694] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/161.
[1695] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/162.

İbn Atıyye'ye göre kazf, "iffetli kadın veya erkeklere zina isnadında bulunmak" anlamına gelir. Nûr sûresi 4. âyette geçen "المحصنات" kelimesi lafzen kadınlara işaret etse de, müfessir bu kelimenin hüküm bakımından her iki cinsi de kapsadığını ifade eder. Bu yorumunu hem ümmetin icmâına hem de Kur'ân'daki dilsel kullanıma dayandırır. Ona göre, "el-muhsanât" kavramı yalnızca dilsel bir ifade değil, aynı zamanda fıkhî bir statüdür. İhsân, sadece bedensel korunmuşluğu değil, İslâmî kimliği ve ahlâkî bağlılığı da içeren bir vasıftır. İffetli olmak, İslâm'ın hükümlerine riâyeti de gerektirdiğinden, bu kavramın bünyesinde dinî kimlik de mündemiçtir. Ayrıca klasik fıkıhta ihsân vasfı imanla birlikte hürriyet şartını da içerdiğinden, kazf suçunun oluşabilmesi için isnat edilen kişinin Müslüman, hür ve iffetli olması esastır. Böylece İbn Atıyye, ihsân kavramını hem ahlâkî bir erdem hem de hukukî bir vasıf olarak konumlandırır.[1696]

Kazf suçunda dört adil şahidin aynı mekânda, aynı olayı birlikte görmeleri şart koşulmuştur. İbn Atıyye bu şartın, "sürme çubuğunun göze sokulması" gibi şüpheye mahal bırakmayacak derecede net ve açık olması gerektiğini özellikle vurgular. Aksi takdirde isnatta bulunan kimse, bizzat had cezasına çarptırılır. Bu şartın, Allah'ın kullarına olan rahmetinin ve toplumda iffetin korunmasına verdiği önemin bir göstergesi olduğu belirtilir. Müfessir bu bağlamda Hz. Ömer ile Mugîre b. Şu'be hadisesine atıf yapar. Olayda şahitlerden birinin ifadede tereddüt etmesi üzerine diğer üç şahit de kazf suçundan had cezasına çarptırılmıştır. Bu örnek, dört şahitlik şartının ne kadar katı uygulandığını ve iftira isnadının keyfilikten uzak, yüksek ispat standardına bağlandığını gösterir.[1697]

Kazf suçuna uygulanan ceza üç yönlüdür:[1698]

1. Bedenî ceza: Seksen sopa had cezası.

2. Medeni ceza: Şahitliğinin ebediyen reddedilmesi.

3. Ahlâkî ceza: Fısk vasfıyla damgalanma.

İbn Atıyye'ye göre bu cezalar, toplumda iffet dokunulmazlığını, kişilik haklarını ve toplumsal güveni korumaya yöneliktir. Ayrıca bu hükmün sertliği yalnızca bir cezalandırma değil, önleyici bir düzenleme niteliği taşır. Müfessir, bu noktada Allah'ın

[1696] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/164.
[1697] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/164.
[1698] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/164-165.

rahmetinin, isnadın kolaylaştırılması değil, zorlaştırılması yoluyla tecelli ettiğini özellikle belirtir. Ona göre İcmâ ile had cezası affedilmez; tövbe yalnızca fısk vasfını kaldırır. Şahitlik ehliyetinin iadesi konusunda ise fakihler arasında ihtilaf vardır. Cumhura göre tövbe edenin şahitliği kabul edilirken; Ebû Hanîfe ve bazı tâbiîn âlimlerine göre kişi tövbe etse dahi şahitliği asla kabul edilmez.[1699]

İbn Atıyye, kazf suçunu yalnızca bireysel isnat düzeyinde ele almakla kalmaz; iftiranın toplumsal boyutuna da vurgu yapar. Nûr sûresi 12–18. âyetleri tefsir ederken, mü'minlerin bu tür söylentileri ağızdan ağıza taşımalarının da ilâhî bir azara konu olduğunu açıkça ifade eder.E bû Eyyûb el-Ensârî'nin tavrını örnek vererek, iftira duyulduğunda yapılması gerekenin hemen reddetmek olduğunu vurgular.[1700] "إِذْ تَلَقَّوْنَهُ" ifadesi üzerinde kırâat farklılıklarını ayrıntılı biçimde açıklayarak, özellikle "ولق" kırâatinin, söylentinin hızla ağızdan ağıza yayılmasını anlattığını belirtir. Bu da iftiranın yalnızca fâilini değil, taşıyıcısını da sorumlu kıldığını göstermektedir.[1701]

Sonuç olarak İbn Atıyye'ye göre kazf suçu, yalnızca bireysel bir hak ihlali değil, toplumun iffet, haysiyet ve güven temellerine yönelik ağır bir saldırıdır. Bu sebeple Kur'ân, hem ispat şartlarını son derece ağır tutmuş hem de bu iftirayı yayanların sorumluluğunu açıkça vurgulamıştır. Suçun ispat edilememesi durumunda, fâil üç yönlü bir yaptırımla karşılaşır: bedenî ceza (seksen sopa had cezası), medeni ceza (şahitlik ehliyetinin ömür boyu reddi) ve ahlâkî ceza (fısk vasfıyla damgalanma). Tövbe, bu cezaların yalnızca bir kısmına etki eder. Fısk vasfı tevbe ile kalkar, had cezası infaz edilir, şahitlik ehliyetinin iadesi ise fakihler arasında ihtilaflıdır. Bu yaklaşım, kazf suçuna ilişkin hükümlerin hem bireysel onuru hem de toplumsal düzeni korumaya yönelik kapsamlı bir koruma mekanizması içerdiğini göstermektedir.

F. İçki İçme Suçu ve Cezası

İbn Atıyye, içki (hamr) içme fiilini, ukûbât alanına dâhil edilen ve hem ferdî hem de toplumsal yönü bulunan büyük günahlardan biri olarak ele alır. Ona göre içkinin haram kılınışı, Kur'ân'daki tedricî yasaklama süreci içinde gerçekleşmiştir. Bu süreç, Bakara 2/219, Nisâ 4/43 ve nihayet Mâide 5/90–91 âyetleriyle tamamlanmıştır. İlk iki âyette

[1699] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/165.
[1700] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/170.
[1701] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/171.

içkinin zararına ve ibadetle bağdaşmazlığına dikkat çekilmiş, son aşamada ise açık emir kipindeki "فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"[1702] ifadesiyle kesin yasak tesis edilmiştir. İbn Atıyye, bu âyetin nüzûlüyle birlikte içkinin Kur'ân nassı, hadis ve ümmet icmâı ile haram kılındığını vurgular.[1703]

İbn Atıyye'ye göre "hamr", üzüm suyunun kaynatılmasıyla elde edilen ve aklı örten her türlü içkiyi kapsar. Ancak hüküm yalnız üzümden yapılan şaraba özgü değildir;[1704] zira Hz. Peygamber'in: "Her sarhoş edici hamrdır, her hamr haramdır."[1705] "Bir şeyin çoğu sarhoş ediyorsa azı da haramdır."[1706] hadisleri, tüm müskiratı hüküm bakımından aynı kategoriye dahil etmiştir. Bu nedenle İbn Atıyye, cumhurun görüşünü benimseyerek çoğu sarhoş eden her içkinin azının dahi haram olduğunu belirtir. Hanefî fakihlerinin: "Üzüm dışındaki içkilerin az miktarı haram değildir, sarhoşluk kastı olmadan içip de sarhoş olan kimseye had gerekmez."[1707] şeklindeki görüşünü ise açıkça "zayıf ve delilsiz" bulur. Ona göre bu görüş, hem nas hem de sahâbe uygulamasıyla çelişmektedir.[1708]

İbn Atıyye, içki yasağının toplumsal boyutuna da temas eder. İçkinin bireysel olarak aklı örttüğünü, toplumsal düzeyde ise düşmanlık, kin, fakirleşme ve fitneye yol açtığını ifade eder.[1709] "إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ"[1710] cümlesini yorumlarken, içkinin sadece ferdî bir günah değil, aynı zamanda cemiyetin iç huzurunu bozan sosyal bir tehlike olduğunu vurgular.[1711] Bu yönüyle içki yasağının, hem ahlâkî hem siyasî düzeni koruma amacı taşıdığı açıktır.

Kur'ân'da içki içme cezasına dair belirli bir sayı zikredilmemekle birlikte, İbn Atıyye bu konuyu sünnet ve sahâbe uygulamaları üzerinden temellendirir. Ona göre Hz. Peygamber döneminde içki, dinin korunması açısından ictimâî bir suç kabul edilmiş,[1712] Hz. Peygamber'in bizzat hurma lifi veya kamçı benzeri bir değnekle kırk sopa vurarak cezayı

[1702] "*Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz*." el-Mâide 5/90.
[1703] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/233.
[1704] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/292.
[1705] Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Eşribe", 2003 (3/1587).
[1706] Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Eşribe", 5 (No.3681).
[1707] Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'iʿu's-şanâ'iʿ fî tertîbi'ş-şerâ'i* (Mısır: Matbaatü'l-Cemâliyye, 1328), 5/117.
[1708] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/292.
[1709] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/234.
[1710] *"Şüphesiz şeytan içki ve kumar yoluyla aranıza düşmanlık ve kin sokmak ister."* el-Mâide 5/90.
[1711] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/234.
[1712] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/293.

tatbik ettiği sahih rivâyetlerle sabit olmuştur.[1713] Bu uygulama, Hz. Ebû Bekir devrinde de devam etmiştir. Hz. Ömer döneminde içki içenlerin artması üzerine, cezayı "hadlerin en hafifi" sayılan seksen sopaya çıkarmıştır. İbn Atıyye, bu uygulamanın ta'zîrî artırma niteliğinde olduğunu, yani suçun yaygınlığı ve toplum düzenini koruma amacıyla meşrû görüldüğünü ifade eder. İmam Mâlik ve birçok fakih, Hz. Ömer'in belirlediği seksen sopayı esas alırken; İmam Şâfiî had cezasının, Hz. Peygamber'in uygulamasına uygun biçimde kırk sopa olarak kalması gerektiğini savunmuştur.[1714] İbn Atıyye, bu iki uygulamanın da sahâbe icmâsıyla sabit olduğunu belirterek, Hz. Ömer'in had cezasını arttırmasını toplum şartlarına binaen meşrû bir içtihat olarak yorumlar. Böylece İbn Atıyye, her iki uygulamanın da sahâbe icmâına dayandığını kabul etmekle birlikte, yöneticinin kırk ile seksen arasında serbestçe takdir yetkisi bulunduğuna dair açık bir beyan kullanmaz.[1715]

İbn Atıyye, cezanın tatbik şekli konusunda da ölçülülük esasını benimser. Hz. Ebû Bekir ve bazı sahâbilerden nakledildiği üzere, vuruşların hafif olması, vuranın koltuk altını açacak derecede sertleşmemesi, yüz, baş, kalp, karın ve cinsel organ gibi öldürücü bölgelere vurmaktan kaçınılması hususlarında icmâ bulunduğunu kaydeder.[1716] İmam Mâlik ise: "Hadlerde merhamet gösterilmez, fakat aşırı şiddet de uygun değildir." diyerek itidal çizgisini savunmuştur.[1717] İbn Atıyye, bu konuda Mâlikî geleneği takip ederek, cezaların uygulanışında caydırıcılık ilkesinin korunması, ancak aşırılıktan kaçınılması gerektiğini ifade eder. Ayrıca İbn Atıyye, İmam Mâlik'in görüşünü naklederek, had uygulanırken erkeklerin oturur pozisyonda cezalandırılmasının daha uygun olacağını, vuruşların çoğunun sırt bölgesine isabet ettirilmesi gerektiğini söyler. Şâfiî ve ehl-i rey ise erkeklerin ayakta, vücudun farklı bölgelerine dağıtılarak had cezasının uygulanacağını söylemişlerdir. Kadınlarda ceza ayakta uygulanmaz.[1718]

İbn Atıyye, Mâide sûresi 90-91. âyetleri ile Nûr 2. âyetini tefsir ederken suç ve ceza bağlamında önemli prensipler dile getirir. Nûr sûresi 2. âyetin tefsirinde İbn Atıyye açık bir şekilde cezanın alenî uygulanmasının hikmetine değinerek bu âyette esas amacın

[1713] Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Hudûd", 1706 (3/1331); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Hudûd", 36 (No.4479).
[1714] İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, 9/8; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/293.
[1715] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/293.
[1716] Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî, *el-Muḫtaṣar*, thk. Ebû Âmir Abdullah ed-Dâğıstânî (Riyad: Dâru Medâric, 2019), 2/481; İbn Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 3/730.
[1717] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/293.
[1718] Müzenî, *el-Muḫtaṣar*, 2/481; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/161.

suçlulara karşı sert davranıp onları insanların huzurunda kınamak olduğunu belirtir.[1719] Zina suçu için ifade edilen bu ilkeyi, kıyas yoluyla diğer kamu nizamını bozan, ıslaha yanaşmayan mükerrir suçlular için de geçerli görmek mümkündür. Bu bağlamda, toplum için tehlikeli derecede düşkünleşmiş, sabıkalı içki müptelâlarının da benzer şekilde cezalarının teşhir yoluyla icra edilmesi gerektiği sonucuna varmak mümkündür. İçki yüzünden meydana gelen kavga ve düşmanlıklara dair nüzûl sebeplerini anlatarak, sarhoşluğun toplumda "adâvet ve buğz" doğurduğunu kaydeder.[1720] Her ne kadar İbn Atıyye içki haddinin toplum huzurunda uygulanması gerektiğine değinmemiş olsa da defalarca içki sebebiyle taşkınlık yaparak kamu düzenini bozan kimselerin cezalandırılırken ibret olsun diye teşhir edilmeleri prensibi, İbn Atıyye'nin tefsirindeki genel yaklaşımla uyumlu olduğunu görmekteyiz.

Sonuç olarak İbn Atıyye'nin içki içme fiiline ilişkin yaklaşımı, klasik İslâm hukukundaki aklın korunması ilkesini temel alan bir bakış açısını yansıttığı görülmektedir. Ona göre hamr ve benzeri müskirat, aklî melekeleri örttüğü için hem dinî hem toplumsal bakımdan yasaklanmıştır. Cezanın gayesi intikam değil, ıslah ve caydırıcılıktır. Bu yönüyle İbn Atıyye'nin değerlendirmesi, hem şer'î delillerin bütünlüğüne hem de kamusal maslahat ilkesine uygun düşmektedir.

G. Kamu Düzenini ve Güvenliğini Bozma (Hirâbe) Suçu ve Cezası

Maide sûresi 33–34. âyetler,[1721] kamu düzenini hedef alan silahlı taşkınlık ve yol kesme eylemlerine (ḥirâbe) ilişkin en kapsamlı Kur'ânî düzenlemeyi ihtiva eder. Âyette "Allah'a ve Resulüne karşı savaşmak" ve "yeryüzünde fesat çıkarmak" fiilleri için öldürme, asma, çapraz uzuv kesme ve sürgün seçenekleri zikredilir. İbn Atıyye bu hükümleri hem nüzûl bağlamı hem de tatbik ölçütleri bakımından sistematik biçimde ele alır.

Müfessir, rivâyetleri değerlendirirken üç temel nüzûl bağlamını zikrederek cinayet, gasp ve kamu düzenine yönelik silahlı tehdidin birlikte gerçekleşmesi sebebiyle rivâyetler arasında özellikle 'Urayne ve 'Ukül kabileleri hadisesini tercih eder. Bu olaya göre,

---

[1719] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 4/162.

[1720] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/234.

[1721] "*Allah'a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Âhirette ise onlar için büyük bir azap vardır. Ancak onları yenip ele geçirmenizden önce tövbe edenler müstesna! Biliniz ki Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.*"

Medine'ye gelen bir grup bedevî, Hz. Peygamber'e biat ederek Müslüman olur; ancak kısa süre sonra zekât develerinin çobanlarını öldürüp develeri gasp ederek şehirden kaçarlar. Durum Hz. Peygamber'e haber verilince, Hz. Peygamber onları yakalatır, ellerini ve ayaklarını çapraz kestirip gözlerini dağlatır ve onları ölüme terk eder. İbn Atıyye, bu uygulamanın ayrıntılarını aktardıktan sonra, Mâide sûresi 33. âyetin nâzil olmasıyla birlikte gözlerin dağlanması ve yakma fiillerinin yasaklandığını, zira Yüce Allah'ın cezaları belirli sınırlar ve ölçüler dâhilinde tayin ettiğini ifade eder. Bu bakımdan âyet, Hz. Peygamber'in o vakadaki fiilini tevkif eden ve ceza sınırlarını belirleyen ilâhî bir düzenleme olarak görülmüştür.[1722]

İbn Atıyye'ye göre, âyette zikredilen cezalar yol kesme, eşkıyalık, gasp, terör ve genel anlamda kamu düzenini bozmaya yönelik eylemler içindir. "Allah'a karşı savaş" ifadesi, lafzî bir savaş değil, ilâhî düzeni ihlâl edip toplumsal güvenliği tehdit eden fiilleri temsil eder.[1723] Bu nedenle "muhârib", yalnızca devlete karşı savaşan kişi değil, toplumun can, mal ve huzur güvenliğine kasteden herkes olabilir. İbn Atıyye, bu suçun sadece kâfirler veya müşriklerle sınırlı olmadığını, İslâm toplumundan olan kimseler için de geçerli olduğunu özellikle vurgular.[1724] Ona göre, "hırâbe" suçunun meydana gelmesi için silahlı saldırı veya tehdit, yol güvenliği ihlali, mal gaspı veya adam öldürme, toplumda korku ve fesat oluşturma eylemlerinden birisinin olması gerekir.[1725] Bu yönüyle hırâbe, sıradan bir hırsızlık veya bireysel suç olmaktan çıkarak devlet otoritesine ve kamu düzenine yönelik organize bir tehdit hâline gelmektedir.

İbn Atıyye, âyette geçen cezaların uygulanış biçimi hakkında iki ana görüşü aktarır: İmam Mâlik'e göre, imam cezaları uygulamada muhayyerdir. Yani imam, suçun niteliğine göre öldürme, asma, çapraz kesme veya sürgün cezalarından birini seçebilir. Bu, âyetteki "ev" edatının tahyîr ifade ettiğini gösterir. Ancak Mâlik, eğer muhârib yalnızca mal gasp etmiş ve adam öldürmemişse, en hafif ceza olan sürgünle yetinmeyi uygun bulmaktadır. Fakat fâil adam öldürmüşse, onun mutlaka öldürülmesi gerektiğini ve affın mümkün olmadığını belirtir.[1726] İbn Atıyye, bu yaklaşımın kamu güvenliğini koruma ve caydırıcılığı sağlama

[1722] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/183.
[1723] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/185.
[1724] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/184.
[1725] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/184.
[1726] Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/552; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/184.

bakımından daha yararlı olduğunu ifade eder. Çünkü imam, suçun ağırlığını, fâilin kişiliğini ve toplum üzerindeki etkisini değerlendirerek, en uygun cezayı belirleme yetkisine sahip olmalıdır.[1727]

İkinci görüş âyetteki her ceza belirli bir fiilin karşılığıdır; imam keyfî tercihte bulunamaz. Buna göre yalnız korkutmakla yetinen muhârib sürgün edilir. Adam öldürmeden mal gasp edenin sağ eli ve sol ayağı çaprazlama kesilir. Mal gasp etmeden adam öldüren öldürülür. Hem mal gasp edip hem adam öldüren ise öldürülüp ibret için asılır.[1728] Bu yaklaşım: "Muhârib mümindir, dolayısıyla adam öldürmemişse kanı helâl değildir." ilkesine dayanır. Ayrıca "ev" edatı burada "taksim" anlamında yorumlanmaktadır. İbn Atıyye, her iki görüşü de naklettikten sonra, Taberî'nin ikinci görüşü (suça göre ceza tayini) tercih ettiğini, kendisinin ise bu görüşü fetva açısından daha ihtiyatlı bulduğunu belirtir. Ancak, İmam Mâlik'in kamu maslahatına dayalı esnek yaklaşımının pratikte daha caydırıcı ve toplumsal barışı korumaya uygun olduğunu da ifade eder.[1729] Böylece İbn Atıyye'nin, ceza hukukunda ihtiyat ile maslahat arasındaki dengeyi gözettiği görülmektedir.

İbn Atıyye'ye göre, âyette zikredilen cezalar belirli usullerle uygulanmalıdır:

a) Öldürme: Kılıçla boynun vurulması suretiyle icra edilmelidir. Bu, en hızlı ve acısız infaz biçimidir.

b) Asma: Bir görüşe göre muhârib önce öldürülür, sonra da başkalarına ibret olması için asılır. Bu, İmam Şâfiî'nin de görüşüdür.[1730] Başka bir görüşü göre ise, muhârib diri olarak asılır ve mızrakla öldürülür. Bu görüş İmam Mâlik'ten de rivâyet edilmiştir.[1731] İbn Atıyye, bunun âyetin zâhirine daha uygun ve cezalandırma bakımından daha etkili ve daha caydırıcı olduğunu belirtir.[1732]

c) Uzuv kesme: Sağ el bilekten, sol ayak ise eklemden kesilir. Hz. Ali'den parmaklardan kesme veya ayağı yarıdan kesme şeklinde farklı bir rivâyet geldiği de belirtilir.

d) Sürgün: Âlimler sürgünü farklı biçimlerde yorumlamıştır. Süddî'ye göre fâil sürekli aranır. Yakalandığında ceza uygulanıp İslâm diyarından çıkartılır. İmam Mâlik'e göre

[1727] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/184.
[1728] Serahsî, *el-Mebsût*, 9/195-196.
[1729] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/184.
[1730] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1983), 6/61.
[1731] Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 4/553.
[1732] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/185.

eğer sürgüne gönderilen muhârib tehlikeli bir kişiyse ve yeniden suç işlemesinden korkuluyorsa, sürgün edildiği yerde hapsedilmelidir. Şayet muhârib tehlikeli biri değilse, sürgün edildiği bölgede serbest bırakılır. Ona göre Müslüman, darü'l-küfre sürülmez. Ebû Hanîfe'ye göre ise sürgün hapsedilmek anlamına gelir.[1733]

İbn Atıyye, bu görüşleri değerlendirerek, âyette geçen "yeryüzünden çıkarma" ifadesinin suçun işlendiği bölgeden uzaklaştırma anlamına geldiğini, sürgünün amacının toplumun güvenliğini yeniden tesis etmek olduğunu vurgular. Ayrıca sürgün edilen kimse tehlikeli bir tip ise gönderildiği yerde hapsedilmeli, tehlikesizse serbest bırakılmalıdır. Bu, İmam Mâlik'in de benimsediği görüştür.[1734] Bu yaklaşım, İbn Atıyye'nin ceza hukukunda lafzî hükmü geniş bir maslahat perspektifiyle yorumladığını; cezaların uygulanmasında toplumsal düzenin ve kamu güvenliğinin korunmasını merkezî bir ilke olarak gördüğünü göstermektedir.

İbn Atıyye, 34. âyetteki "*Ancak siz onlara güç yetirmeden önce tövbe ederlerse…*" istisnasını, Allah'a ait hakların düşmesi anlamında yorumlar. Yani muhârib yakalanmadan önce tövbe ederse, artık harâbe haddinden dolayı cezalandırılmaz; ancak kul hakları (öldürme, gasp vb.) devam eder. Hâkim, bu durumda fâilin tövbesini dikkate alarak kısas veya tazmin hükümlerini uygular. Bu konuda Hz. Ali'nin Hârise b. Bedr el-Gedânî hakkında verdiği karar örnek gösterilir. Bu kişi yol kesmiş, sonra yakalanmadan önce tövbe etmiş; Hz. Ali de onun mal ve kan haklarını düşürmüştür. Bu örnek, âyetteki tövbe istisnasının mümin muhâribler için geçerli olduğuna delil olarak görülmüştür.[1735] Bununla birlikte müfessir, gasp edilen malın miktarıyla ilgili özel bir ihtilafa da işaret eder. Tartışma, muhâribin ele geçirdiği malın hırsızlık haddini gerektiren nisap miktarından az olup olmamasına ilişkindir. İmam Mâlik'e göre, harâbe suçunun yapısı ve toplum güvenliği açısından taşıdığı tehlike sebebiyle, az miktardaki mal da çok mal hükmünde kabul edilir; dolayısıyla had cezasının uygulanmasına engel teşkil etmez.[1736] Buna karşılık Şâfiî ve Hanefî fukahası ise, hırsızlık haddinin uygulanabilmesi için nisap miktarının şart olduğunu savunur.[1737] Onlara göre muhârib, gasp ettiği mal hırsızlık

[1733] Serahsî, eşkıyalar bulunamazsa bulununcaya kadar ve verdikleri zarar yok edilip yol emniyeti sağlanıncaya kadar peşlerine düşüleceğini söyler. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 9/198; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/185.
[1734] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/185.
[1735] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/186.
[1736] Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 4/554.
[1737] Şâfiî, *el-Üm*, 6/159; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/200.

cezasının şartlarını taşımıyorsa, "el kesme" cezasına çarptırılamaz; bu durumda yalnızca tazmin veya diğer ilgili müeyyideler söz konusu olabilir.[1738]

Sonuç olarak İbn Atıyye'ye göre hirâbe, yalnızca bir hırsızlık veya adam öldürme değil, kamu güvenliğini, toplumsal huzuru ve devlet otoritesini yıkmaya yönelik bir fesat fiilidir. Bu sebeple Kur'ân, bu suçu işleyenlere karşı en ağır yaptırımları öngörmüş; cezaların türünü belirlerken de hem caydırıcılık hem de adalet ilkelerini gözetmiştir. Müfessir, iki yaklaşım (tahyîr–taksîm) arasında dengeleyici bir tutum sergileyerek, hem fetva açısından ihtiyat hem de devlet otoritesi açısından kamu maslahatı ilkesini korumuştur. Ayrıca, tövbe eden muhâribin Allah hakkı bakımından affedilebileceği, ancak kul haklarının baki kalacağı tespitiyle de İslâm ceza hukukunun ahlâkî ve toplumsal boyutlarını bütünleştirmiştir.

H. İrtidad Suçu ve Cezası

İbn Atıyye, irtidad konusundaki değerlendirmelerinde nüzûl bağlamını, lafzî yapıyı ve siyak-sibak ilişkilerini dikkate alarak dinden dönme meselesini hem dinî hem de hukukî yönleriyle ele alır. Onun yaklaşımında irtidad, yalnızca zahirî bir terk ediş değil; imanın gidip gelmesi, kalbin küfre açılması ve kişinin bu tercih üzere ölmesiyle tamamlanan bir süreç olarak ele alınır. Bu çerçevede İbn Atıyye'nin irtidad anlayışı, hem Kur'ân'ın kelâmî uyarıları hem de sahâbî uygulamalarıyla bağlantılı olarak kapsamlı bir bütünlük arz eder.

İbn Atıyye, Nisâ sûresi 137. âyetin[1739] tefsirinde irtidadın yalnızca hukuki bir suç olarak değil aynı zamanda akidevi bir süreç olarak anlaşılması gerektiğine işaret eder. Ona göre âyette zikredilen iman-küfür döngüsünün Yahudi ve Hristiyan topluluklarıyla açıklanamayacağını; çünkü onların bireysel düzlemde sadece bir kez iman ve bir kez küfür yaşadığını, âyetin ise aynı bireyin kendi içinde tekrarlanan yönelişlerine işaret ettiğini belirtir. Bu durum, münafık karakterinin tipik özelliği olmakla birlikte, irtidadın mahiyetine dair önemli bir psikolojik model sunar. Kişi bazen iman izhar eder, sonra inkâra döner, ardından tekrar iman iddiasında bulunur ve sonuçta küfrünü artırarak bu hâl üzere ölür. İbn Atıyye'nin "sonra küfrü artırmaları" ibaresini "ölünceye kadar nifak üzere

[1738] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/186.

[1739] "*İman edip sonra inkâr edenleri, sonra yine iman edip tekrar inkâr edenleri, sonra da inkârlarını arttıranları Allah ne bağışlayacak ne de onları doğru yola iletecektir*."

kalmaları" şeklinde anlamlandırması da bu çerçevededir.[1740] Böylece müfessir, irtidadın ceza boyutundan önce, kalbî yöneliş ve niyet boyutunun önemini vurgular. Bu yaklaşım, irtidad suçunun niçin ağır bir dünyevî yaptırıma bağlandığını anlamak bakımından da temel bir zemin sunar.

Nahl sûresi 106. âyetin[1741] tefsirinde, İbn Atıyye irtidadın kalbî yönünü özellikle vurgular. Âyette "kalbini küfre açarak genişleten kimse" ifadesine dikkat çekerek, gerçek irtidadın isteyerek, gönül rahatlığı ve kabulle gerçekleştiğini; zorlayıcı bir baskı altında küfür sözü söyleyen kimsenin irtidad etmiş sayılmayacağını belirtir. Ammâr b. Yâsir'in yaşadığı işkence ve zorlamayı örnek göstererek, kalbi imanla dolu olan kişinin, dil ile baskıya boyun eğmesinin Kur'ân tarafından istisna edildiğini ifade eder.[1742] Bu yaklaşım, irtidadın özünün niyet, yöneliş ve içsel kabul olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

İbn Atıyye, Bakara sûresi 217. âyetin[1743] tefsirinde irtidadın dünyevî cezasını ele alırken, konuyla ilgili erken dönem ulemasının görüşlerini sistematik biçimde aktarır. Müfessire göre, mürtedin cezalandırılması hususunda görüş birliği bulunmakta; ihtilaf yalnızca cezanın infazından önce tevbeye davet edilip edilmeyeceği ve istitâbe için verilecek sürenin ne kadar olacağı konusunda ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda İbn Atıyye, ilgili rivâyet ve uygulamaları kronolojik bir perspektifle sıralamaktadır.

İbn Atıyye'nin nakline göre cumhurun kanaati, mürtedin önce tövbeye davet edilmesi, kabul etmemesi hâlinde ise öldürülmesidir. Bu yaklaşım, hem kişinin İslâm'a dönme ihtimalinin dikkate alınması hem de cezanın ilahî rahmet prensipleriyle uyumlu biçimde uygulanması düşüncesine dayanmaktadır. Buna karşılık Übeyd b. Umeyr, Tâvûs, Hasan el-Basrî ve Şâfiî'nin diğer görüşüne göre, mürted tövbeye davet edilmeksizin öldürülür. İbn Atıyye, bu görüşün Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Muâz b. Cebel'den rivâyet edilen uygulamalarla desteklendiğini kaydeder. Bununla birlikte müfessir, bu görüşün "hiçbir teklif yapılmaksızın infaz" anlamına gelmediğini, söz konusu âlimlerin dahi mürtedle karşılaşıldığında ona İslâm'a dön, çağrısının yapıldığını, bu talebi reddettiği anda cezanın

[1740] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 2/124.

[1741] *"Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâra saparsa -kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna olmak üzere- kim kalbini inkâra açarsa işte Allah'ın gazabı bunlaradır; bunlar için çok büyük bir azap vardır."*

[1742] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3/423.

[1743] "*İçinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, dünyada ve âhirette amelleri boşa gidenler işte bunlardır. Cehennemin dostları da bunlardır ve orada onlar devamlı kalıcıdırlar."*

uygulandığını özellikle vurgular.[1744] Böylece iki görüş arasındaki farkın, "asgarî teklifin varlığı" ile değil, teklif için tanınacak sürenin uzunluğu ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. İbn Atıyye, Atâ b. Ebî Rebâh'ın meseleyi iki kategoriye ayıran yaklaşımını da nakleder. Buna göre doğuştan Müslüman olup sonradan dinden dönen kimse istitâbesiz öldürülür. Sonradan Müslüman olmuş kişi ise istitâbeye tabi tutulur. Atâ'nın gerekçesi, doğuştan Müslümanın İslâm'ın faziletine daha çok vâkıf olduğu için irtidadının daha ağır kabul edilmesidir.[1745]

İstitâbenin süresi konusunda da sahâbe ve tâbiîn arasında farklı görüşler bulunduğunu belirten İbn Atıyye, Hz. Ömer'in mürtedlere üç gün mühlet verilmesini uygun gördüğünü aktarır.[1746] Bu görüş, Mâlik, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye, Hanefî fakihler ve Şâfiî'nin bir kavli tarafından da benimsenmiştir.[1747] Zührî ise belli bir süre tayin etmeyip sadece İslâm'a davet yapılacağını, kişinin teklifi reddetmesi hâlinde cezanın infaz edileceğini ifade eder. Hz. Ali'den nakledilen bir uygulamada ise mürtedin bir ay süreyle istitabeye tabi tutulduğu, bu süre sonunda tevbe etmemesi üzerine öldürüldüğü rivâyet edilmiştir. Buna karşılık Nehâî ve Sevrî gibi bazı âlimler, mürtedin hapsedilerek sürekli tevbeye çağrılması gerektiğini savunmuş; bu yaklaşım, kişinin dine dönme ihtimalinin acele edilmeksizin değerlendirilmesi gerektiği düşüncesine dayandırılmıştır. İbn Atıyye, bu rivâyetleri aktardıktan sonra Hz. Ömer'in istitabeye dair farklı uygulamalarına işaret ederek, bu çeşitliliğin mürtedin fiilinin ağırlığı, ortaya çıkardığı toplumsal tehlike ve fitne ihtimali gibi değişkenlere göre şekillendiğini belirtir.[1748] Müfessire göre, istitâbe süresi sabit bir hüküm olmayıp maslahat ve ictihada açık bir alandır.

Sonuç olarak İbn Atıyye, mürtedin istitâbesine ilişkin erken dönem görüşlerini bütüncül biçimde nakletmekte; cumhurun benimsediği "tevbeye davet" prensibinin genel çizgiyi oluşturduğunu, ancak sürenin belirlenmesi ve uygulama biçiminin tarihsel bağlamlarda farklılık gösterebildiğini vurgulamaktadır. Müfessirin tefsiri, istitâbenin hem dinî-

[1744] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/291; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmûʿ şerḥu'l-Mühezzeb* (Kahire: İdâratü't-Tıbâati'l-Münîriyye, 1347), 3/13.
[1745] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/291.
[1746] Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭaʾ*, "Aḳżıye" 16 (2/737).
[1747] İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, 7/155; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muġnî*, thk. Abdülkâdir Atâ - Mahmud Abdülvehhâb Fâyid (Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 9/4.
[1748] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1/291.

merhamet yönü hem de kamu düzenini koruma işlevi bakımından esnek fakat ilkesel çerçevede bir uygulama olduğunu ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Bu doktora tezi, Endülüs tefsir geleneğinin önde gelen temsilcilerinden İbn Atıyye el-Endelüsî'nin *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz* adlı eserini, müfessirin ilmî kişiliği, düşünce sistemi ve tefsir metodolojisi çerçevesinde bütüncül bir yaklaşımla incelemeyi amaçlamıştır. Literatürde İbn Atıyye üzerine yapılan çalışmaların büyük ölçüde kırâat, dil özellikleri, Kur'ân ilimleri veya belirli tematik meselelerle sınırlı kaldığı; müfessirin tefsir anlayışının ise çoğu zaman parçalı biçimde ele alındığı görülmektedir. Bu tez, söz konusu sınırlılığı aşarak İbn Atıyye'nin tefsirini metodolojik, epistemolojik ve ontolojik boyutlarıyla birlikte değerlendirmiş; onun ilmî mirasını müstakil ve dağınık başlıklar şeklinde değil, tutarlı bir düşünce sistemi içerisinde ele almıştır. Böylece çalışma, İbn Atıyye'yi yalnızca belirli alanlarda görüş beyan eden bir müfessir olarak değil, tefsir faaliyetini yöntemsel bir tutarlılık içerisinde yürüten bir âlim olarak konumlandırmıştır.

Tezin birinci bölümünde ele alınan İbn Atıyye'nin yaşadığı dönem, Endülüs'ün Mülûkü't-Tavâif devrinden Murâbıtlar ve Muvahhidler otoritesine geçiş yaptığı, siyasi açıdan son derece kırılgan ve çalkantılı bir süreci temsil etmektedir. O, yalnızca teorik düzlemde faaliyet gösteren bir âlim değil; aynı zamanda Hıristiyanlara karşı yapılan cihad faaliyetlerine katılmış bir asker ve uzun yıllar Meriye kadılığı yapmış bir devlet adamıdır. Onun bu pratik tecrübesi, tefsirinde özellikle cihad, kamu hukuku ve ukûbât âyetlerini yorumlarken son derece gerçekçi ve toplumsal maslahatı gözeten bir yaklaşım sergilemesini sağlamıştır. Araştırmamız göstermiştir ki, İbn Atıyye'nin kadı-asker kimliği, onun tefsirindeki eleştirel duruşuna kaynaklık etmiştir. Bizzat cephede bulunan ve devlet bürokrasisinde görev alan bir âlim olarak müfessir, nazari bilgiyi hayatın gerçekliğiyle mezcetmiştir. Çalışmada ulaşılan en önemli tarihsel bulgu, İbn Atıyye'nin siyasi çalkantıların ortasında bile ilmi istikrarını koruyabilmiş olmasıdır. Onun tefsiri, sadece bir kütüphane çalışması değil, aynı zamanda Endülüs toplumunun karşılaştığı dini, hukuki ve sosyal sorunlara verilmiş bir cevaptır.

İlmî kimliğinin teşekkülünde babası Ebû Bekir Gâlib b. Abdurrahman ve devrin önde gelen hadis otoritesi Ebû Ali el-Gassânî büyük rol oynamıştır. Bu sağlam eğitim sayesinde İbn Atıyye, itikadda Eş'arî, amelde ise Mâlikî mezhebine intisap etmiştir. Ancak onun mezhebî aidiyeti hiçbir zaman körü körüne bir taassuba dönüşmemiş; bilakis

Mâlikî fıkhını savunurken dahi Şâfiî, Hanefî ve Hanbelî görüşlerine yer vererek mukayeseli bir fıkıh perspektifi ortaya koymuştur.

İbn Atıyye'nin metodolojisi rivâyet ile dirâyeti, filolojik birikim ile fıkıh ve kelâm disiplinlerini dengeli bir sentezde buluşturan, eleştirel karakteri ağır basan fakat itidalden kopmayan bir nitelik taşımaktadır. Müfessir, eserinde felsefi spekülasyonlara yer vermeyerek meseleleri Ehl-i sünnet kelâmı ekseninde çözümlemiş; buna mukabil dilbilim, nahiv ve kıraat gibi sahalarda kaynak odaklı, sistematik ve seçici bir metodoloji takip etmiştir. Fıkhi yorumlarında Mâlikî mezhebine bağlılığını sürdürse de mezhepçi daralmaya düşmemiş; delil mukayesesi ve maslahat ilkesi üzerinden hükümlerin ilâhî gayesini ön plana çıkarmıştır. Rivâyet tefsiri bağlamında sahih hadisleri merkeze alan müfessir, zayıf ve isrâilî haberleri isnad, metin, akıl, tarih ve bağlam süzgecinden geçirerek ayıklayan tenkitçi bir üslup sergilemiştir. Nüzûl sebeplerini ve tarihsel rivâyetleri de Kur'ân kronolojisi ve muteber kaynaklarla mukayese ederek kullanmıştır. Kırâatlerdeki hem sahih hem de şâz vecihleri dil ve fıkıh perspektifinden tartışmaya açmış; ancak selef usulüne aykırı gördüğü, metni aslından saptıran işârî-bâtınî tevillere kesin bir tavırla karşı çıkmıştır.

İbn Atıyye'nin tefsiri, güçlü bir ontolojik ve epistemolojik zemin üzerine inşa edilmiştir. Ontolojik açıdan İbn Atıyye, varlığı mevcûd ve ma'dûm olarak kesin çizgilerle ayırmıştır. Yaratmada birlik ilkesini esas alarak, birden fazla ilah tasavvurunun kâinattaki nizamı imkânsız kılacağını temellendiren burhân-ı temânu' ve burhân-ı tevârüd gibi kelâmî delilleri tefsirinde ustalıkla kullanmıştır. Her şeyin belirli bir kader ve ölçü üzere yaratıldığını vurgulamak suretiyle, Allah'ın ezelî ilminin kuşatıcılığını ve bu ilmin vakti geldiğinde fiilî olarak gerçekleşmesinin varlık düzenindeki belirleyici rolünü ortaya koymuştur.

Bilgi felsefesinde Eş'arî geleneğin izlerini taşıyan müfessir, bilginin kaynaklarını duyu, akıl, haber ve mutlak gayb bilgisi olarak tasnif etmiştir. Ona göre en kesin ve yanılmaz bilgi kaynağı vahiydir; akıl ise vahyi üreten değil, onu anlamlandıran, tahkik eden ve bâtıl yorumları ayıklayan bir denetim aracıdır. Duyular ve gözlem ise akla veri sağlayan araçlardır; nitekim âyette kâfirlerin sağır, dilsiz ve kör olarak nitelendirilmesi, onların biyolojik bir eksikliğinden değil, duyularını hakikati idrak etmek için akıl süzgecinden geçirmemelerinden kaynaklanmıştır.

İbn Atıyye'nin epistemolojik yaklaşımı, Kur'ân'ı tefsir etme faaliyetinin hem naklî hem de aklî dayanaklar üzerinde yükselmesi gerektiğini savunmuştur. Müfessir, dinî gerçekliklere ulaşma sürecinde ilâhî bir lütuf olan akıl ve duyu organları gibi idrak araçlarının yetkinlikle kullanılmasını zorunlu görürken, bu sürecin vahiyle rehberlik edilmediği sürece eksik kalacağını bizzat eseri üzerinden ortaya koymuştur. Nakil ile aklı sentezleyen bir metodolojik sadakatle, tefsirinde gerçeğe en yakın çıkarımlara ulaşmayı gaye edinmiştir. Bu minvalde bir taraftan Kur'ân ve sahih sünnet verilerini temel referans kabul edip bunları eleştirel bir süzgeçten geçirirken, diğer taraftan dilbilimsel verileri ve rasyonel prensipleri işleterek mevcut rivâyetleri derinlikli bir analize tabi tutmuştur.

İbn Atıyye eserinde, sistematik bir ontoloji risalesi kaleme alma kaygısı gütmese de Kur'ân eksenli, kendi içinde bütünlük arz eden bir varlık anlayışının izleri eserinde görülmektedir. Müfessirin bu perspektifi, Eş'arî düşünce ekolüyle paralel biçimde tevhid esasını odak noktasına yerleştirmiş ve Allah'ın sınırsız ilim, irade ve kudret sıfatlarının tüm kâinat üzerinde mutlak belirleyici olduğunu savunmuştur. Varlık tasavvurunun ana kolonlarını ise âlemin sonradan yaratılmışlığı, yaratıcıdaki teklik, nizamın kader ve kazâ ile ölçülü bir şekilde takdir edilmesi ve ilâhî eylemlerde zorunluluğun reddedilmesi ilkeleri oluşturmuştur. Müfessir, varlık sahasında müşahede edilen hayır ve şer durumlarını müstakil ontolojik gerçeklikler olarak görmemiş; aksine bunları, insanın dünya serüvenindeki sınanma süreciyle anlam kazanan ilâhî hikmetin birer cüzü olarak nitelendirmiştir.

Bu çalışmanın en bariz bulgularından biri, müfessirin Eş'arî bilgi anlayışını tefsir pratiğine tam bir uyumla yedirmiş olmasıdır. İbn Atıyye duyusal verileri, aklî istidlâli ve vahyî haberi birbirini dışlayan değil, birbirini tahkim eden unsurlar olarak konumlandırmıştır. Özellikle haber görmek gibi değildir, ilkesinden hareketle, imanî bilginin müşâhede ve akıl ile tahkim edilmesini önemsemesi, onun tefsirini salt bir nakil yığını olmaktan çıkarıp rasyonel bir derinliğe kavuşturmuştur. Bu durum, varlık alanında da kendini göstermiş; her şeyin ilâhî bir hikmet ve ölçü üzere yaratıldığı fikri, onun tefsirinde tutarlı bir dünya görüşü olarak işlenmiştir.

Tezimizin metodolojik analiz kısmında ulaştığımız en çarpıcı sonuç, İbn Atıyye'nin rivâyet malzemesine yaklaşımıdır. Müfessir, "hadis varken başka görüşe itibar edilmez", ilkesini savunmakla birlikte, tefsirinde yer verdiği hadis ve sahâbe kavillerini mutlak bir

teslimiyetle değil, Kur'ân'ın lafzî umûmu, tarihsel gerçeklik ve tarihî bağlam ilkeleriyle test ederek kullanmıştır. Nitekim çalışmamızda görüldüğü üzere o, İbn Abbas veya Hz. Ali gibi otoritelerden gelen rivâyetleri dahi metin bütünlüğüne aykırı gördüğünde reddedebilen eleştirel bir dirâyet sergilemiştir. Onun bu tavrı, nakil ile dirâyeti mezceden mutedil bir çizgi olarak tefsir tarihindeki yerini almıştır. İbn Atıyye, tâbiîn dönemi görüşlerine tefsirinde geniş yer ayırmış olsa da bu rivâyetleri mutlak otorite şeklinde konumlandırmamıştır. Kaynaklardaki ilmî birikimi koruma adına bu kavilleri önce nakletmiş; akabinde ise söz konusu görüşleri Kur'ân lafzının genel kapsamı, dilin sunduğu imkânlar ve yerleşik ilmî kaideler çerçevesinde analiz etmiştir.

İbn Atıyye'ye göre Kur'ân'ın i'câzı; onun eşsiz nazmı, kusursuz fesahati ve muhtevasındaki derinlikte tecelli etmiştir. Araplar, dilin zirvesinde olmalarına rağmen Kur'ân'ın benzerini ortaya koyamamışlardır. Bu durum nassın ilâhî kaynağını ve beşerin onu taklit etmekten acizliğini kesin olarak kanıtlamıştır. İbn Atıyye, gerek mukaddimesinde gerekse tehaddî âyetlerini tefsir ederken, Kur'ân'ın i'câzını kelimelerin eşsiz seçimine ve âyetlerdeki kusursuz anlam bütünlüğüne dayandırmıştır. Sarfe teorisini savunanlara karşı ise, Allah'ın ezelî ilmiyle her bağlama en uygun kelimeyi seçtiğini, dolayısıyla insan mahsulü hiçbir sözün bu ilâhî terkibi aşamayacağını vurgulayarak cevap vermiştir.

Kur'ân'da Arapça olmayan kelime var mıdır? tartışmasına yer veren İbn Atıyye ilâhî hitabın temel dilinin Arapça olduğu gerçeğini vurgulamıştır. Müfessire göre, Kur'ân'da yer alan bazı yabancı kelimeler, aslında Arapçalaşmış ifadelerden ibarettir. Yani bu lafızlar daha önce dile girmiş olup, Araplar tarafından benimsenerek dilin doğal bir unsuru hâline gelmiştir. Neticede o, bu tür kelimelerin dile eklemlenme süreci tamamlandığı için vahiyle muhatap olan Araplar tarafından doğru bir biçimde idrak edilip yorumlanabildiğini savunmuştur. Bu kelimelerin diller arasında müşterek kullanılan kelimeler olduğu görüşüne katılmaz.

İbn Atıyye, Kur'ân'da tenâkuz gibi algılanabilecek ifadeleri birer çelişki olarak değil; farklı bağlamlarda değişik hakikatlere işaret eden çok katmanlı ilâhî hitabın yansımaları olarak değerlendirmiştir. Zaman, adalet, sorgu sahneleri ve sosyal münasebetlere dair üslup farklılıklarını; muhatapların özel durumuna ve ilâhî hikmetin gerekliliklerine

bağlamıştır. Müfessir, bu tür varyasyonları bir tutarsızlık belirtisi saymak yerine, Kur'ân'ın derinlikli anlam örgüsünün ve i'câzının bir tezahürü olarak kabul etmiştir.

İbn Atıyye'ye göre muhkem âyetler, delâleti açık, mânâsı net ve dinin temel esaslarını teşkil eden metinler olup bunlar Kur'ân'ın ana omurgasını oluşturur. Müteşâbih ise anlamı çok yönlü olabilen veya beşer idrakinin bütünüyle kuşatamayacağı alanlara temas eden âyetlerdir. O, müteşâbihi iki kısma ayırır: Birinci kısmın te'vîli yalnızca Allah'a mahsustur. Bu kısım ruh ve kıyametin vakti gibi gaybî hususları oluşturur. İkinci kısım ise sahih dil ve bağlam ilkeleriyle ilimde derinleşmiş kimseler tarafından doğru biçimde anlaşılabilir. Böylece muhkem-müteşâbih ayrımı, yalnızca lafzî bir tasnif değil; niyet, ilim ve istikametle ilgili bir imtihan alanıdır. İbn Atıyye'ye göre hurûf-ı mukatta'a mütaşâabih âyetlerden olmayıp bunların filolojik ve edebî açılardan araştırılması ve yorumlanması gerektiğini savunmuştur. Müfessir, Arap dilinde bu tür kullanımların örneklerinin bulunmasını, Kur'ân'daki söz konusu harflerin kavranabilir ve açıklanabilir olduğuna dair temel bir kanıt saymıştır.

İbn Atıyye'nin nesih anlayışının, klasik usûl-i fıkıh çerçevesiyle uyumlu bir mahiyet arz ettiği görülür. Ona göre nesih, ilâhî ilim ve iradede bir değişiklik anlamına gelmez; bilakis hükümlerin ilâhî hikmete bağlı olarak belirli zaman dilimlerinde kademeli biçimde değiştirilmesini ifade eder. Bedâ düşüncesini açıkça reddeden müellif, neshi tahsisten titizlikle ayırmış ve neshin kabulü için hükmün sürekliliğini ortadan kaldıran açık ve sahih bir delilin varlığını şart koşmuştur. Sünnetin Kur'ân'ı neshi konusunda Mâlikî yaklaşımı benimseyerek, sahih sünneti bağlayıcı bir şer'î delil olarak değerlendirmiştir.

İbn Atıyye, işârî ve bâtınî tefsire karşı temkinli ve eleştirel bir tutum benimseyerek Kur'ân'ın anlaşılmasında zâhir lafız, sahih Arapça ve dilbilimsel tutarlılığı esas almıştır. Ona göre anlam üretimi; sarf, nahiv, lügat, kırâat ve bağlam gibi nesnel ölçütlere dayanmalıdır. Zâhir anlamı dil bakımından açık olan lafızların, zorunlu bir delil olmaksızın remzî ve sezgisel yorumlara konu edilmesini keyfî te'vil, hatta tahrif olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşımı doğrultusunda bâtınî yorumları yöntem açısından eleştirmiş; tefsir metodolojisini dil merkezli, sistematik ve rasyonel bir zemine oturtmuştur.

İbn Atıyye'nin din anlayışı Kur'ân merkezli bütüncül bir yapı arz eder. O, dini ilâhî hikmetin tecellisi ve insan için hidayet nizamı olarak görmüş; aklı ise naklin rehberliğinde işlevsel kılmıştır. Müfessir, dini hem bireyi hem de toplumu düzenleyen ilahî bir sistem olarak temellendirmiştir. İman anlayışında ise kalbî tasdiki esas almakla birlikte, bunun ilim ve amel ile kemale ereceğini vurgulamış; zâhirî ikrar ile hakikî iman arasında ayrım yapmıştır. İmtihanı ise, ilâhî adalet ve hikmetle irtibatlı bir kavram olarak ele almıştır. İmtihanı hem bireysel arınma ve samimiyetin ortaya çıkması hem de toplumsal tasfiye süreci olarak değerlendirmiştir. Kader ile imtihanı birbirini tamamlayan iki ilahî hakikat şeklinde yorumlayan müfessir, hidâyet ve dalâletin Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini, ancak kulun tercih ve sorumluluğunun imtihanın temelini oluşturduğunu vurgulamıştır. Bu çerçevede kader ilâhî kudreti, imtihan ise insanın özgür iradesine dayalı sorumluluğunu temsil etmektedir.

İbn Atıyye'ye göre kader, Allah'ın ezelde varlık ve fiiller hakkında takdir ettiği ve ümmü'l-kitâbta sabit olan değişmez ilâhî ilimdir; kazâ ise bu ezelî takdirin zamanı geldiğinde yaratılarak fiilen gerçekleşmesidir. Bu çerçevede kaderin mutlak ve değişmez boyutu Allah'ın ilminde sabitken, meleklerin kayıtlarında yer alan ve mahv-isbâta konu olabilen hususlar muallak kader alanını oluşturur. Ancak bu tür değişimler dahi Allah'ın ezelî ilminde önceden malum olup, ilâhî ilim ve hükümde herhangi bir değişiklik anlamına gelmez.

İbn Atıyye, ahlâkî değerlerin kaynağını akılda değil vahiyde temellendirmiş; fiillerin hüsün ve kubhunun şer'î beyanla belirlendiğini savunmuştur. İlâhî adalet gereği risalet olmadan azabın gerçekleşmeyeceğini belirtmiş; sorumluluğun vahiy ile sabit olduğunu ifade etmiştir. Günahı küfürden ayırmış, büyük günah işleyen mü'minin hükmünü ilâhî meşîete bırakmış ve Ehl-i sünnet'in umut-korku dengesini benimsemiştir. Nübüvveti ilâhî rahmet ve hüccet olarak değerlendirmiş; bütün peygamberlere imanı esas kabul etmiştir. İlâhî kitapların özde tevhid birliğini taşıdığını, Kur'ân'ın ise önceki vahiyleri tasdik ve tashih eden müheymin konumunda bulunduğunu vurgulamıştır. Âhireti ilâhî adaletin zorunlu tamamlayıcısı olarak temellendirmiş; dirilişin hak ve cismanî olduğunu savunmuştur. İbadet ve cihadı insanın varoluş gayesi ve kulluk bilinciyle irtibatlandırarak dini, itikadî ve amelî bütünlük içinde ele almıştır.

İbn Atıyye, ibadetlere dair âyetleri tefsir ederken rivâyetleri nakletmiş, bunları dil ve fıkıh süzgecinden geçirerek değerlendirmiştir. Namaz, oruç, zekât, hac ve kurban hükümlerini Kur'ân bağlamında sistematik biçimde ele almış; Mâlikî birikimini yansıtmakla birlikte farklı görüşleri de dikkate almıştır. İbadetleri yalnızca hukukî yükümlülükler olarak değil, bireyi arındıran ve toplumsal adaleti güçlendiren ilâhî düzenlemeler şeklinde yorumlamıştır. Böylece Kur'ân'ın nihai gayesini, kulluk bilinciyle şekillenen faziletli ve ahlâklı bir toplum inşası olarak ortaya koymuştur.

İbn Atıyye, nikâhı yalnızca bireysel bir akit olarak değil, ibadet boyutu bulunan ve toplumsal düzeni teminat altına alan şer'î bir kurum olarak değerlendirmiştir. Haram evlilikleri nesep, süt ve sıhrî hısımlık çerçevesinde sistematik biçimde ele almış; câhiliye uygulamalarını nas ve icmâ delilleriyle ortadan kaldırıldığını göstermiştir. Çok evliliği dörtle sınırlandıran Kur'ân hükmünü adalet şartına bağlamış; fiilî güvence bakımından tek eşliliği daha temkinli bir tercih olarak görmüştür. Mehri kadına ait müstakil ve devredilemez bir hak olarak temellendirmiş; velâyetin bu hakkı ortadan kaldıran değil, koruyan bir kurum olduğunu belirtmiştir. Kadının rızasını evliliğin esası kabul etmiş; zorla miras uygulamalarını açıkça reddetmiştir. Eşler arası muâşereti ahlâkî bir ilke olarak yorumlamış; aile içi ihtilaflarda tedricî ve sınırlı bir disiplin anlayışını benimsemiştir. Müt'a nikâhını tarihsel bağlamı içinde ele almış; başlangıçta cevaz bulunduğunu, ancak daha sonra neshedilerek yasaklandığını ifade etmiştir. Böylece nikâh bahsinde hem rivâyeti hem dirâyeti birlikte kullanmış; aile hukukunu ahlâk, adalet ve toplumsal maslahat ekseninde bütüncül bir yaklaşımla temellendirmiştir. İbn Atıyye, talâkı şer'an meşru bir ruhsat olarak kabul etmiş; ancak aile birliğini zedelemesi sebebiyle genel itibarıyla mekruh ve son çare olarak başvurulması gereken bir tasarruf şeklinde değerlendirmiştir. Boşanmayı salt hukukî bir işlem değil, ahlâkî sorumluluk ve takvâ bilinci gerektiren bir alan olarak ele almıştır.

İbn Atıyye cezaların intikam değil, caydırıcılık ve kamu yararını sağlama amacı taşıdığını savunmuştur. Kasten adam öldürmede kısasın farz olduğunu, ancak affın ilâhî bir rahmet teşkil ettiğini belirtmiştir. Hırsızlık cezasını fıkhî, toplumsal ve ahlâkî boyutlarıyla değerlendirmiştir. Ona göre bu hüküm, mal emniyetini teminat altına alan, toplumsal caydırıcılığı sağlayan ve adaleti tesis eden ilâhî bir had olarak vazedilmiştir. Cezanın uygulanmasını ise sıkı şartlara bağlamış; böylece hem mülkiyet hakkının korunmasını

hem de masum kimselerin cezalandırılmamasını esas almıştır. Bu yaklaşımıyla had cezasını, salt cezalandırma değil, kamu düzenini ve toplumsal güveni muhafaza eden bir hukukî mekanizma olarak temellendirmiştir. Zina suçunda, evli kimselere uygulanan recm cezasının, lafzı nesh edilmiş ancak hükmü baki kalmış bir Kur'ân âyetine ve mütevâtir sünnete dayandığını savunmuştur. Kazf cezasının toplumda iffeti ve kişilik haklarını koruyan ağır bir önlem olduğunu vurgulamıştır. Kamu güvenliğini bozan, terör ve yol kesicilik faaliyetlerinde ise, devlet başkanının suçun niteliğine göre ölüm, asılma, uzuv kesme veya sürgün cezalarından birini tatbik etmesinde maslahat gereği muhayyer olduğunu kabul etmiştir.

Nikâh, talâk ve ukûbât bahislerinde ortaya konulan bu yaklaşım, İbn Atıyye'nin tefsir anlayışının münferit meselelerle sınırlı olmadığını; bilakis dil, kelâm ve fıkhı mezceden, rivâyeti dirâyetle tahkim eden bütüncül bir metodolojik yapıya dayandığını göstermektedir. Bu örnekler, onun nassı yalnızca nakleden değil, tarihî ve toplumsal bağlam içinde değerlendiren, ahlâk ve maslahat eksenli bir yorum çerçevesi geliştirdiğini açıkça ortaya koymaktadır. *el-Muharrerü'l-vecîz*, sadece Kur'ân âyetlerinin açıklandığı bir metin değil; aynı zamanda 12. yüzyıl Endülüs'ünün dil, fıkıh, hukuk ve kelâm birikiminin sistematik, veciz ve tahkik edilmiş bir özetidir. Müfessir, kendisinden önceki Taberî gibi devasa rivâyet kaynaklarını süzgeçten geçirerek yeniden değerlendirmiş, bâtınî/işârî yorumları ayıklamış ve Kur'ân'ın hidayet rehberi olma fonksiyonunu merkeze almıştır. Bu özellikleri sebebiyle İbn Atıyye'nin tefsiri, Kurtubî ve Ebû Hayyân gibi kendisinden sonra gelen müfessirler için vazgeçilmez bir referans kaynağı olmuş ve İslâm düşünce tarihinde rivâyet ve dirâyet dengesinin en başarılı örneklerinden biri olarak sayılmıştır.

Sonuç olarak bu doktora tezi, İbn Atıyye'nin tefsir metodunu bütüncül, sistematik ve disiplinlerarası bir perspektifle ele alarak literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmuştur. Çalışma, yalnızca İbn Atıyye araştırmalarına değil; tefsir metodolojisi, Kur'ân ilimleri, kırâat çalışmaları ve İslâm düşünce tarihi alanlarına da doğrudan katkı sunmaktadır. Bu çerçevede İbn Atıyye, rivâyeti dirâyet disipliniyle tahkim eden yaklaşımıyla, tefsir tarihinde metodolojik etkisi uzun süre devam eden belirleyici bir müfessir olarak değerlendirilmektedir.

KAYNAKÇA

Abacı, Harun. *Âlûsî Tefsirinde İ'rab-Anlam İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2024.

Abbadi, Ahmed Muhtâr. *Fi't-tarihi'l-Abbasi ve'l-Endelüsi.* 5 Cilt. Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.

Abbas Hasan. *en-Nahvu'l-vâfî*. Dâru'l-Maârif, ts.

Abbas, İhsan. *Târihu'l-edebi'l-Endelusî (Asru't-Tavâifi ve'l-Murâbitîn)*. Beyrut: Dâru's-Sakâfe, 5. Basım, 1978.

Abbas Nasrullah, Sadun. *Devletü'l-Murabitîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs Ahdu Yusuf b. Taşfîn emiru'l-Murabitîn*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1985.

Abdülhamid, Ali Hasan. *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fî'l-Mağrib ve'l-Endelus asru'l-Murabıtîn ve'l-Muvahhidîn*. Mısır: Mektebetu'l-Hancî, 1980.

Ablay, Rıfat. *Endülüs Tefsir Geleneğinde Kıraat İbn Atıyye Örneği*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.

Ablay, Rıfat. *İbn Atiyye Tefsirinde Kıraat Olgusu*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Acar, Halil. *İbn Atıyye'nin El-Muharrerü'l-Vecîz Adlı Tefsirinde Ehl-İ Kitaba Bakışı*. İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyn b. Abdillâh. *Kitâbü'ş-Şerîʿa*. thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dümeycî. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1999.

Adigüzel, Adnan. "Mağrib ve Endülüs'ü Birleştiren Lider Yusuf b. Taşfin". *İSTEM* 32 (28 Aralık 2018), 231-257.

Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî. *Meʿâni'l-Kurʾân*. thk. Hüdâ Mahmûd Karâa. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Âl Şâkir, Muhammed Abdullah. "Abesü'l-mechûl ve'l-ma'lûm". *Mecelletü'l-beyân* 41 (1991), 29-36.

Albayatı, Yasir Adel Zaynal. *Tefsirde Bağlam (Siyak) Ve el-Muharrerü'l-Veciz Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Soyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

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.

Altıkulaç, Tayyar. "Mekkî b. Ebû Tâlib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/575-576. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Ali Abdulbârî Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*. thk. Abdurrezzâk Afîfî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1402.

Arpa, Abdulmuttalip. "İbn Atiyye El-Endelüsî'nin Tefsirinde İ'tizâlî Yorum". *The Journal of Academic Social Science Studies* 11/64 (01 Ocak 2017), 159-166.

Arpacı, Kemal. *İbn Atıyye'nin "el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz" Adlı Eserinde Esbâb-ı Nüzûl*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Atçeken, İsmail Hakkı. *Endülüs'ün fethi ve Musa b. Nusayr.* Ankara : Araştırma Yayınları, 2002.

Aydın, İsmail. "Meâni'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/207-209. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devlet, 1928.
Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Assâm el-Kudât. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zenîd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *İʿcâzü'l-Kurʾân*. thk. Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1997.
Bakır, Rabia. *İbn Atıyye el-Endelüsî'nin Neshe Yaklaşımı*. İstanbul : İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
Bal, Faruk. *Endülüs Emevi Devleti Sosyo-Ekonomik Yapısı*. İstanbul : Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
Bal, Faruk. *Endülüs Emevi Devleti Sosyo-Ekonomik Yapısı (756-1031)*. İstanbul : Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
Başal, Abdulhalim. *Endülüs Kıraat Ekolü Tarihi, Kaynakları ve Yöntemleri*. İstanbul: İFAV, 2022.
Bengi, Enise Osmanoğlu. *İbn Atıyye'nin El-Muharrerü'l-vecîz Adlı Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân*. Yalova: Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.
Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şuʿabü'l-îmân*. thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd b. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Bahrü'z-zehhâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikme, 2009.
Bilgin, Ömer Faruk. *el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
Birışık, Abdulhamit. "İbn Atıyye el-Endelüsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/338-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiʿu's-sahîh*. Beyrut: Dâr Tavk en-Necât, 1422.
Bûtşîş, İbrahim Kâdirî. *el-Magribu ve'l-Endelusu fî asri'l-Murâbıtîn*. Beyrut: Dâru't-Talîa, 1993.
Büyük, Enes. "el-Muharrerü'l-Vecîz'in Kaynakları, Nüshaları, Neşirleri ve Hakkında Yapılan Bilimsel Çalışmalar". *Dergiabant* 10/2 (30 Kasım 2022), 395-420.
Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *et-Telḫîṣ*. thk. Abdullah Cûlem en-Nebâlî - Beşîr Ahmed el-Umrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
Çelebi, Rukiye. *Begavî Ve İbn Atiyye Tefsirlerinde Sosyo-Kültürel Bağlamın Yansımaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Soyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.
Çelebi, Rukiye. "Sosyo-kültürel Ortamın Tefsirlere Etkisi -İbn Atıyye Örneği-". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/2 (30 Ekim 2025), 778-796.
Çol, Muhammet. *Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneğinde Ömer en-Nesefî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024.
Dabbî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre. *Buġyetü'l-mültemis fî târîḫi ricâli ehli'l-Endelüs*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967.

Dağ, Mehmet. "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı: 'Kırâatlar, Tevkîfî Değil; İctihâdîdir' -Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (31 Aralık 2003), 219-258.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Otto Pretzl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1984.

Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Dayf, Şevki. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1995.

Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/360-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Dendeş, İsmet Abdullatif. *el-Endelus fî nihâyeti'l-Murâbıtîn ve mustehalli'l-Muvahhıdîn 'asru't-tavâifi's-sânî*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

Dinç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.

Durmuş, İsmail. "İstişhâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Durmuş, İsmail. "Müzekker ve Müennes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/243-245. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. *el-Musannef*. thk. Sad b. Nâsır b. Abdülaziz Ebû Hubeyb. Riyad: Dâru Kunûzi İşbiliyye, 2015.

Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hücce li'l-ḳurrâ'i's-seb'a*. thk. Bedreddîn Kahveci - Beşîr Cüycâbî. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 1993.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdki Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1999.

Ebû Sehl, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Herevî. *İsfâru'l-fesîh*. thk. Ahmed b. Saîd b. Muhammed. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1420.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Alî b. Atıyye. *Ḳūtü'l-ḳulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-Tevhîd*. thk. Âsım İbrâhîm el-Keyâlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Ebû Ubeyd, el-Kāsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Ġarîbü'l-ḥadîṯ*. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân. Matbaatü Dâireti'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1964.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1381.

Efendioğlu, Mehmet. "Muhadramûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/395-396. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Ekhtıar, Ousama - Aboud, Zelal. "Endülüslü Müfessir İbn-i Atiye ve Ebu Hayyan'a Göre Nahiv Tevcih (Rehberlik) Kaideleri Örnekleri". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2019), 11-26.

Elmalı, Hüseyin. "Hassân b. Sâbit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Emin, Ahmed. *Zuhru'l-İslam*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2017.

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.

Ergüven, Şahabettin. "X. Ve XI. Yüzyıllarda Endülüs'ün İlmî ve Edebî Panoramasına Genel Bir Bakış". *İSTEM* 15 (01 Aralık 2010), 19-27.

Esmerî, Şayi' b. Abduh b. Şayi'. *İstidrâkâtü İbn Atıyye fî kitâbi'l-muharrari'l-vecîz ale't-Taberî fî tefsîrihî*. Suud: el-Câmiatü'l-İslâmî, 2006.
Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr. *el-İbâne ʿan uṣûli'd-diyâne*. thk. Sâlih b. Mukbil b. Abdullah el-Usaymî et-Temîmî. Riyad: Dâru'l-Fadîlet, 2011.
Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr. *el-Lümaʿ fi'r-redʿalâ ehli'z-zeyġ ve'l-bidaʿ*. thk. Hammûde Gurâbe. Mısır: Matbaatu Mısır, 1955.
Fâyid, Abdülvehhâb Abdülvehhâb. *Menhecü İbn Atıyye fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Ezher Üniversitesi Usûlü'd-dîn Anabilim Dalı, 1973.
Ferâhîdî, Halîl b. Ahmet. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî. Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1988.
Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh. *Meʿâni'l-Kurʾân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
Haccî, Abdurrahmân Alî. *et-Târîhu'l-Endelusî mine'l-fethi'l-İslâmî hattâ sukûti Gırnâta*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1981.
Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Camî li'ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmut Tahhân. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.
Hocaoğlu, Öznur. "Hz. Peygamber Dönemi ve Sonrasında Bir Misafirhane: Remle bnt. Haris ve Evinin Fonksiyonu". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 14 (27 Aralık 2022), 169-190.
Humeydî, Muhammed b. Fettûh. *Cezvetü'l-muktebes fî zikri vülâti'l-Endelüs*. Kahire: ed-Dârû'l-Mısriyye, 1966.
İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkâr*. thk. Salim Muhammed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2017.
İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fî duʿafâʾi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer. *el-Lübâb fî ʿulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmet Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
İbn Arrâk, Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Alî. *Tenzîhü'ş-şerîʿati'l-merfûʿa ʿani'l-ahbâri'ş-şenîʿati'l-mevzûʿa*. thk. Abdul Vehhâb Abdullatîf. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1979.
İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*. thk. İdâratü şuûni'l-İslâmiyye Mecmûatün mine'l-bâhisîn. Katar: Vizâratu'l-Evkâf, 2015.
İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib. *Fihrisü İbn Atiyye*. thk. Ebû'l-Ecfân Muhammed - ez-Zâhî Muhammed. Beyrut: Dârû'l-Ğarbi'l-İslamî, 1983.
İbn Beşküvâl, Ebü'l-Kāsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd. *Kitâbü's-Sıla fî târîḫi eʾimmeti'l-Endelüs*. Mektebetü'l-Hancı, 1955.
İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Hasâʾis*. el-Heyetü'l-Mısriyye, 4. Basım, ts.
İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâʾât ve'l-îżâh ʿanhâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *el-Kavânînü'l-fıkhiyye*, ts.
İbn Cüzey, Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *et-Teshîl li-ʿulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416.
İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm*. thk. Esad Muhamme et-Tayyib. Suud: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâzî, 1419.
İbn Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdülaziz Ebû Hubeyb. Riyâd: Dâru Künûzi İşbîliyye, 2015.
İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdullah. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât ʿalâ mâ fi'l-Müdevvene min ġayrihâ mine'l-ümmehât min mesâʾili Mâlik ve aṣḥâbih*. thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulvî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999.
İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *es-Sâhibî fî fıkhi'l-lugati'l-Arabiyye*. Beyrut, 1997.
İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dîbâcü'l-müzheb*. Kahire: Dâru't-Türâs, 2011.
İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan. *Mücerredü makâlâti'ş-şeyh ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1987.
İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-Metâlibü'l-ʿâliye bi-zevâʾidi'l-mesânîdi's-semâniye*. Suud: Dâru'l-Âsıme, 2010.
İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânü'l-mîzân*. Lübnan: Müessesetü'l-'Alemî li'l-Matbûât, 1971.
İbn Hâkân, Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed. *Kalâʾîdü'l-ʿikyân ve mehâsini'l-aʿyân*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1989.
İbn Hâkân, Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed. *Kalâʾidü'l-ʿikyân fî mehâsini'r-rüʾesâ ve'l-kudât ve'l-küttâb ve'l-aʿyân*. Mısır: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1866.
İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-ʿİber ve dîvânü'l-mübtedeʾ ve'l-ḫaber fî eyyâmi'l-ʿArab ve'l-ʿAcem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1981.
İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ. Mısır: Matbaatü Mustafa, 1955.
İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Katrü'n-nedâ ve bellü's-sadâ*. thk. Abdülcelil el-Atâ el-Bekrî. Beyrut: Dâru'l-Fecr, 4. Basım, 2012.
İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Muġni'l-lebîb ʿan kütübi'l-eʿârîb*. Dımeşk: Dâru'l-Fikir, 1985.
İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muġnî*. thk. Abdülkâdir Atâ - Mahmud Abdülvehhâb Fâyid. Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ravżatü'n-nâẓır ve cünnetü'l-münâẓır fî uṣûli'l-fıḳh ʿalâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed*. Müessesetü'r-Reyyân, 2002.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim. *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim. *Ġarîbü'l-Ḳurʾân*. thk. Abdullah el-Ceburî. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, ts.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim. *ʿUyûnü'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-taḥṣîl*. thk. Muhammed Hacı. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Keşf ʿan menâhici'l-edille*. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
İbn Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kūb b. İshâk. *Islâhu'l-mantık*. thk. Muhammed Murib. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm Takıyyüddîn. *Mecmûʿu fetâvâ*. Medine: Mecma'u'l-Melik Fahd li-Ṭıbā'ati'l-Muṣḥafi'ş-Şerîf, 2004.
İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1980.
İbnu'l-Ebbâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr. *el-Mu'cem fî ashâbi'l-kâdi'l-İmâm Ebî Alî es-Sadefî*. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2000.
İbnu's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdirrahmân. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. thk. Nurettin Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1986.
İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968.
İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-ʿİlelü'l-mütenâhiye fi'l-eḥâdîṯi'l-vâhiye*. thk. İrşâdu'l-Hakk el-Eserî. Pakistan: İdâratü'l-Ulûmi'l-Eseriyye, 1981.
İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî ʿilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrazzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422.
İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâʾâti'l-ʿaşr*. thk. Ali Muahmmed el-Dabbâ'. Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.
İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf. *Gāyetü'n-Nihâye fî tabaḳāti'l-ḳurrâʾ*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351.
İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd. *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
İbnü'l-Kûtıyye, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz b. İbrâhîm. *Târîhu iftitâḥi'l-Endelüs*. thk. İbrâhim el-İbiyârî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, 1989.
İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *el-İcmâʿ*. Katar: Dâru'l-Müslim, 2004.
İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *el-İşrâf ʿalâ meẕâhibi'l-ʿulemâʾ*. thk. Sağîr Ahmed el-Ensârî Ebû Hammâd. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü's-Sekâfiyye, 2004.
İbrâhim Hasâneyn, İbrâhim Muhammed. "el-İbrîz fî menheci İbn Atıyye fi'l-Muharreri'l-vecîz". *Menufiye Usulü'd-Dîn ve'd-Da've Fakültesi Dergisi* 43 (2024), 1216-1287.
İlhan, Avni. "Bedâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
İlhan, Mehmet Emin. "İbn Atıyye ve Ebû Hayyân'ın Tefsirlerinde Bakara Sûresi'ndeki İstihzâ ile Tevriye ve Kinâye Sanatı". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 7/2 (20 Ağustos 2023), 208-216.

İlhan, Mehmet Emin. *İbn ʿAtıyye ve Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Tefsirlerinin Dilbilim Açısından Karşılaştırılması -Bakara Sûresi Özelinde-*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Beştaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

İnân, Muhammed Abdullah. *Devletü`l-İslam fi`l-Endelüs*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1997.

Kabdan, Abdulkadir. *Nesefî Tefsirinde Şiirle İstişhad*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Kaplan, Abdurrahim. "İbn Atiyye Tefsirinde Şefaat". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 149-175.

Karaoğlan, Arslan. *el-Muharraru'l-vecîz İle Fethu'l-kadîr Adlı Tefsirlerin Mukâyesesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Soyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'iʿu'ṣ-ṣanâ'iʿ fî tertîbi'ş-şerâ'i*. Mısır: Matbaatü'l-Cemâliyye, 1328.

Kâtib Celebî, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn ʿan esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941.

Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2015.

Kaya, Eyyüp Said. "Mâlikî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Dârû İhyai't-Turâsi'l-Arabi, 1987.

Key, Muhammed. "İslam Hukukunda Recm Cezasının Sübutu Üzerine Bir Değerlendirme". *Ahi Evran İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (31 Aralık 2023), 21-37.

Kirmânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Nasr. *Şevâzzü'l-kıraât*. thk. Şimrân el-Acelî. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, ts.

Koca, Ferhat. "Nesih (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/582-584. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Koca, Ferhat. "Tahsis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/432-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Koç, Sadık - Deliçay, Tahsin. "Arap Dilinde Harf-i Ta'rif". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XII/2 (2002), 191-210.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân*. thk. Ahmet el-Berdûnî - İbrahim Atfîş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Kütübî, Muhammed b. Şâkir. *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeyl ʿaleyhâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, ts.

Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Ali. *Şeceratu'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.

Makkarî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-ratîb*. thk. İhsan Abbas. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.

Makrîzî, Ahmed b. Alî b. Abdilkādir. *İmtâʿu'l-esmâʿ bimâ li'n-nebiyyi mine'l-ehvâli ve'l-emvâli ve'l-ḥafedeti ve'l-metâʿ*. thk. Muhammed Abdulhamid en-Nemîsî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvaṭṭaʾ*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Müdevvene*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullâh Huleyf. el-İskenderiyye: Dâru'l-Câmiâti'l-Mısriyye, ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Teʾvîlâtü'l-Kurʾân*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Şeyh Ali Muhammed Mu'avvad. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-ʿuyûn*. thk. İbn Abdülmaksûd b. Abdurrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye fî ʿilmi meʿâni'l-Kurʾân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fünûni ʿulûmihi*. Câmiatü'ş-Şârika, 2008.
Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed. *Müşkilü iʿrâbi'l-Ḳurʾân*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405.
Meşînî, Mustafa İbrâhîm. *Medresetu't-tefsîr fi'l-Endelüs*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1986.
Mustafa Dervîş, Muhyiddîn b. Ahmet. *İʿrâbü'l-Kur'ân ve beyânuhû*. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1415.
Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmiʿi't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. *el-Câmiʿu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. Kahire: Matbaatü İsa, 1955.
Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Kâdîhân. *Kenzü'l-ʿummâl fî süneni'l-aḳvâl ve'l-efʿâl*. Müessesetü'r-Risâle, 1981.
Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl. *el-Muḫtaṣar*. thk. Ebû Âmir Abdullah ed-Dâğıstânî. Riyad: Dâru Medâric, 2019.
Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *İʿrâbü'l-Kurʾân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmünʿım Şelebî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmûʿ şerḥu'l-Müheẕẕeb*. Kahire: İdâratü't-Tıbâati'l-Münîriyye, 1347.
Nusret, Bolelli. *Belagat (Beyan- Me'ânî- Bedî İlimleri) Arap Edebiyatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2015.
Nübâhî, Hasan b. Abdullah. *Tarîhu kudâti'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.
Öğmüş, Harun. "İbn Atıyye'nin Tefsîrinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değeri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/20 (15 Aralık 2009), 77-94.
Özdemir, Mehmet. "Endülüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/211-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
Özdemir, Mehmet. "Endülüs'ün Yıkılış Sürecinde Öne Çıkan Bazı Hususlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 233-254.
Özdemir, Mehmet. "Mülûkü't-Tavâif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/553-556. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
Özdemir, Mehmet. "Yûsuf b. Tâşfîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/30-32. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
Özdemir, Mehmet. "Zellâka Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
Özdin, Celal - Taşpınar, Kadir. "Tefsir Geleneğinde Yedi Harf Meselesi: Taberî, İbn Atıyye, Kâsımî ve Süleyman Ateş'in Mukaddimeleri Özelinde Bir Değerlendirme". *Baberti* 22 (30 Aralık 2025), 20-49.
Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 8/2 (01 Haziran 2008), 1-20.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyn. *el-Maḥṣûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. Müessesetü'r-Risâle, 1997.
Sâfî, Mahmûd. *el-Cedvel fî i'râbi'l-Kur'ân ve sarfihî ve beyânihî*. Beyrut: Müessesetü'l-İmân, 1995.
Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Kurʾân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
Salim, Abdülaziz. *Târihu medîneti'l-meriyyeti'l-İslâmiyye*. İskenderiyye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, 1984.
San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Muṣannef*. Dâru't-Ta'sîl, 2013.
Sarakustî, Kâsım b. Sâbit b. Hazm. *ed-Delâʾil fî ġarîbi'l-hadîs*. thk. Muhammed b. Abdullah el-Kannâs. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 2001.
Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Simârü'l-kulûb fi'l-mużâf ve'l-mensûb*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
Sehârenpûrî, Halîl b. Ahmed b. Mecîd. *Bezlü'l-mechûd fî ḥalli Ebî Dâvûd*. Hindistan: Merkezü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan en-Nedvî li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2006.
Sekkâkî, Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî. *Miftâḥu'l-ʿulûm*. thk. Naim Zerzür. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar. *Kavâtıu'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Tefsîrü'l-Kurʾân*. thk. Yasir b. İbrahim - Ğuneym b. Abbas. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997.
Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûṭ*. Mısır: Matbaatü's-Saâdet, ts.
Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uṣûlü's-Seraḫsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afğânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
Sîbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
Sirâc, Muhammed Ali es-. *el-Lübâb fî kavâidi'l-lügati ve âlâti'l-edebi'n-nahvi ve's-sarfî ve'l-belâğati ve'l-arûzi ve'l-lügati ve'l-misli*. Dımeşk: Dâru'l-Fikir, 1983.
Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *Tabaḳātü's-ṣûfiyye*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadıl İbrahim. Lübnan: Mektebetu'l-Asriyye, 1431.
Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *Cemʿu'l-cevâmiʿ*. thk. Muhtar İbrahim Hâic. Kahire: el-Ezheru'ş-Şerîf, 2005.
Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-Ḥâvî li'l-fetâvî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.
Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman es-. *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*. thk. Mahmûd Feccâl. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1989.
Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. Medine: Mektebetü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye, 2013.
Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-Leâli'l-masnûʿa fi'l-ehâdîsi'l-mevzûa*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luga*. thk. Fuâd Ali Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *Muʿterekü'l-aḳrân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muahmmed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396.
Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *Tedrîbü'r-râvî fî şerḥi Taḳrîbi'n-Nevevî*. Dâru Tîbe, ts.
Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Cimâʿu'l-ʿilm*. Kahire: Dâru'l-Âsâr, 2002.
Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1983.
Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Mustafa el-Bâbî, 1938.
Şahyar, Ayşe Esra. "Sâbit b. Hazm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/351-352. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ʿilmi'l-uṣûl*. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.
Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Lümaʿ fî uṣûli'l-fıḳh*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Muʿcemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr*. thk. Muhammed Şekûr. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.
Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî). Dâru Hicr, 2001.
Taşpinar, Kadir. "İbn Atıyye ve İbn Cüzey Tefsirlerinin Mukaddimelerinde Yer Alan Kıraat Meselelerine Mukayeseli Bir Bakış". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (30 Kasım 2022), 282-301.
Tirmizî, Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuad Abdulbâkî. Mısır: Matbaatü Mustafa, 1975.
Turhan, Kasım. "İnâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/265-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
Tüccar, Zülfikar. "Sicistânî, Ebû Hâtim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/139-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
Türcan, Saliha. "İ'râb-Mana İlişkisi Bakımından İbn Atıyye'nin İ'râb Tercihleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (20 Aralık 2022), 271-285.
Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
Uzunoğlu, Mehmet Vecih. *el-Bahru'l-Muhît'in Filolojik Açıdan İncelenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
Ünal, Ayşenur Elif. *İbn Atıyye'nin Tefsirinde Hz. Peygamber'e Yönelik Hitapları Ele Alış Biçimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Soyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
Üveys, Abdülhalim. *İbn Hazm el-Endelüsî ve cühüdühû fi'l-bahsi't-târîh ve'l-Hadârî*. Kahire: Şeriketü Suzler, 2002.
Üzümcü, Mehmet Halil. *İbn Atıyye'nin el-Muharrerü'l-vecîz Adlı Tefsirinde Peygamber Kıssalarını Yorumlama Metodu*. Mardin: Artuklu Üniversitesi Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-. *Esbâbü'n-nüzûl*. thk. Vâhidî Âsım b. Abdulmuhsin el-Humeydân. Dâru'l-Islâh, 1992.
Yaşar, Mehmet. "Sahâbe Tefsirinde Umum-Husus". *Kur'ân ve Dil İlimleri*, 479-497.
Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahdâniyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/428-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
Yetkin, Vedat. "Tefsir İlminde Selef Tenkidi: İbn Atıyye Örneği". *Dergiabant* 13/2 (30 Kasım 2025), 415-434.
Yiğit, İsmail. "Murâbıtlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/152-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-Kāmûs*. Kuveyt: Vezâratül'l-İrşâd ve'l-Enbâi fi'l-Kuveyt, 2001.
Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Meʿâni'l-Ḳurʾân ve iʿrâbühü*. thk. Abdülcelîl Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-iʿtidâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1963.
Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretu'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf ʿan hakâʾikı gavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekāvîl fî vücûhi't-teʾvîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâb'il-Arabî, 1407.
Zerkeşî, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim. *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Kurʾân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadıl İbrahim. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.
Zerkeşî, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim. *Târîhu'd-devleteyni'l-Muvahhidiyye ve'l-Hafsıyye*. Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, 1966.
Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyn b. Ahmed. *Şerhu'l-Muʿallaḳāti's-sebʿ*. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
Züheyrî, Ebü'l-Eşbâl. *Şerhu kitâbi'l-İbâne min usûli'd-diyâne*, ts.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Nuri İLKATMIŞ		
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça-İngilizce		
Eğitim Durumu	**Başlama Tarihi**	**Bitiş Tarihi**	**Kurum Adı**
Ön Lisans	2009	2011	Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi (İlahiyat)
Lisans	2011	2013	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2018	2020	Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü
Doktora	2020	2026	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum No	**Başlama Tarihi**	**Ayrılma Tarihi**	**Çalıştığı Kurum Adı**
1.	2013		Diyanet İşleri Başkanlığı
2.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar	-		
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:	Ebu Bekr El-Bâkıllânî'nin "Yedi Harf" Meselesine Bakışı https://doi.org/10.17859/pauifd.1775772		
Diğer			
İletişim (e-posta)			
Tarih **İmza** **Adı-Soyadı**	…/…/2026 Nuri İLKATMIŞ		