Dergiabant

2025, 13(2): 415-434, doi: 10.33931/dergiabant.1712054

Tefsir İlminde Selef Tenkidi: İbn Atıyye Örneği

The Critique of Salaf Narrations in Qur'ānic Exegesis: A Study on Ibn ʿAṭiyya's Methodology

Vedat YETKİN[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 02.06.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 01.09.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Tefsir ilminde Kur'an'ı anlama sürecinde sahâbe, tâbiûn ve tebeü't-tâbiîn nesline ait tefsir rivâyetleri, en temel başvuru kaynakları arasında yer alır. Ancak bu rivâyetlerin yorumdaki işlevi ve bağlayıcılık düzeyi, öteden beri önemini koruyan ilmî meselelerdendir. Seleften gelen rivayetleri ilk defa sistemli biçimde eleştiren isim olarak genellikle Taberî öne çıkarken, bu çizgiyi sürdüren fakat kendine özgü bir eleştiri dili geliştiren İbn Atıyye'nin yaklaşımı yeterince incelenmemiştir. Özellikle sahâbe ve tâbiûna ait içtihâdi tefsir görüşlerinin ne ölçüde bağlayıcı kabul edileceği ya da ihtilaflı görüşlerde hangi kriterlerin esas alınacağı hususu, tefsir usûlü kaynaklarında açık şekilde ortaya konmamıştır. Bu çalışma, bu problemi İbn Atıyye'nin yaklaşımı üzerinden ele almakta; onun Taberî ile benzer ve farklı yönlerini karşılaştırarak, rivâyetleri değerlendirirken benimsediği ölçütleri ortaya koymayı amaçlamaktadır. Böylece, ilk nesillerden aktarılan rivâyetlere tefsir yazımında eleştirel bir bakışla nasıl yaklaşılabileceği konusunda daha açık ve işlevsel değerlendirme ölçütleri geliştirilmesi hedeflenmektedir. Araştırmada nitel analiz yöntemi benimsenmiş; İbn Atıyye'nin on iki âyet bağlamında selef rivâyetlerine getirdiği değerlendirmeler, dayandığı dilsel, kelâmî ve tarihsel gerekçelerle birlikte incelenmiştir. Bulgular, müfessirin bağlama, lafza ve bütünlüklü anlam yapısına aykırı rivâyetleri eleştirdiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Selef Kavli, İbn Atıyye, Dirâyet, Tefsir Usûlü.

&

Abstract: In the discipline of Qurʾānic exegesis, narrations attributed to the generations of the Companions (ṣaḥāba), the Successors (tābiʿūn), and the Followers of the Successors (tabeʿu't-tābiʿīn) are among the most fundamental sources for understanding the verses of the Qur'an. However, the interpretative function and the binding authority of these narrations have long remained important scholarly issues. While al-Ṭabarī is generally regarded as the first exegete to systematically apply a critical lens to these early narrations, the approach of Ibn ʿAṭiyya—who continued this critical tradition while developing his own distinct evaluative method—has not been sufficiently examined. Particularly, the extent to which ijtihād-based views of the early generations are considered binding, or the criteria for preferring one narration over another in cases of disagreement, remain ambiguous in classical works of tafsīr methodology. This study aims to address this problem by analyzing Ibn ʿAṭiyya's approach, comparing it with al-Ṭabarī's, and identifying the evaluative principles he employs. Using a qualitative analysis method, the study examines Ibn ʿAṭiyya's treatment of early narrations in the context of twelve verses, focusing on his linguistic, theological, and historical justifications. The findings indicate that he critiques narrations that conflict with textual coherence, contextual flow, or the integrity of the Qur'an and ḥadīth.

Keywords: Tafsīr, Salaf Narrations, Ibn ʿAṭiyya, Dirāya, Tafsir Methodology.

Atıf/Cite as: Yetkin, Vedat. "Tefsir İlminde Selef Tenkidi: İbn Atıyye Örneği". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 425-434. doi: 10.33931/dergiabant.1712054

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Vedat Yetkin, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, vedat.yetkin@bilecik.edu.tr.

1. Giriş

Kur'ân'ın nâzil olduğu Mekke ve Medine dönemlerinde, onu doğru anlamak ve vahyin gereğini yerine getirmek hususunda en önemli ve hatta yegâne otorite, Hz. Peygamber idi. Zira vahyin muhatabı bizzat kendisiydi ve Müslümanları her yönüyle bir değişim ve dönüşüme davet eden kişi olarak, gerekli durumlarda anlamın sağlaması doğrudan kendisi aracılığıyla yapılabiliyordu. Hz. Peygamber'in vefatının ardından bu misyonun, kısmen de olsa, vahyin ikincil ve üçüncül muhatapları konumundaki sahâbe ve onları takip eden tâbiûn nesillerine intikal ettiği bilinmektedir. Bu süreçlerin ardından, Kur'ân'ı anlama çabasında müfessirlerin; başta Hz. Peygamber'in sünneti ile sahâbe ve tâbiûn görüşlerini esas alan rivâyet ağırlıklı yöntemlerle, buna ek olarak dilbilimsel yaklaşımlar ve aklî delillerin daha baskın olduğu dirâyet yöntemleri gibi çeşitli usuller ve metodolojiler geliştirdikleri görülmektedir. Bu bağlamda, Kur'ân metnini yorumlarken belirli kaynaklara ve yardımcı dinamiklere başvurulabileceği ileri sürülebilir. Bu kaynaklar arasında, tefsir ilminde Kur'ân âyetlerini anlamada temel başvuru noktalarından biri, "selef kavli" olarak bilinen; sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiîn nesline ait tefsir rivâyetleridir.[2] Nitekim klasik tefsirlerde hem lafzın yorumu hem de âyetlerin iniş bağlamı açıklanırken bu nesillerin görüşlerine geniş yer verilmiştir.

Son yıllarda Arap ve Türk tefsir yazınında, selef kavline dair metodolojik tartışmalar yeniden gündeme gelmiştir. Bu tartışmalarda, söz konusu rivâyetlerin bağlayıcılığı, hüccet değeri ve tefsirdeki yeri özellikle usûl-i tefsir literatüründe ayrı başlıklar altında ele alınmaktadır. Gündeme gelen konular arasında sahâbenin Hz. Peygamber'den naklettiği bilgilerle kendi içtihadına dayalı yorumların nasıl ayırt edileceği, tâbiûn rivâyetlerinde görülen çeşitlilik ve icmâ ölçütlerinin belirlenmesi öne çıkar. İlk üç nesle ait sahih ve açık sebeb-i nüzûl bilgilerine veya icmâ ile sabit tefsir görüşlerine dayanan rivâyetler çoğu zaman bağlayıcı sayılır. Buna karşılık aynı nesillerin içtihadî yorumları söz konusu olduğunda âlimler arasında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu tür yorumların bir kısmı, Hz. Peygamber'den duyulmuş olabileceği ihtimaline binaen tefsirde kaynak değerine sahip kabul edilirken bazıları ise içtihâda dayandığı için bağlayıcılıktan uzak görülmektedir. Özellikle aynı âyetle ilgili ilk nesiller arasında telifi mümkün olmayan farklı görüşler bulunduğunda hangi ölçütlerle tercih yapılacağı konusu ilgili kaynaklarda net biçimde açıklanmamıştır.[3]

Tefsir tarihine bakıldığında selefî çizgiyi öne çıkaran eserlerde selef kavline genellikle yüksek bir değer verilmiştir. Ancak bu değerin ilmî sınırları çoğu zaman net olarak tanımlanmamıştır. Mesela İbn Teymiyye (ö. 728/1328), ilk üç neslin görüşlerini "tefsirde doğruluk ölçüsü" olarak görmektedir.[4] Bunun karşısında yer alan bazı dirâyet eksenli tefsirlerde ise bu rivâyetler ya eleştiri kriterlerine tabi tutulmakta ya da doğrudan tercihte bulunulmadan aktarılmaktadır. Bu çelişkili yaklaşım özellikle selefin içtihâdî yorumları karşısında nasıl bir yol izlenmesi gerektiği sorusunu hâlâ güncel kılmaktadır.

Bu çalışmanın problemi, tefsir ilminde selef kavliyle aktarılan rivâyetlerin nasıl değerlendirileceği, hangi kriterlerle kabul ya da reddedileceği ve bağlayıcılık düzeylerinin neye göre belirleneceği hususlarının yeterince netleşmemiş olmasıdır. Bu problemi çözmek üzere, klasik dönemde bu meseleye sistematik bir eleştiri anlayışıyla yaklaşan müfessirlerin yöntemleri incelenmelidir. Bu noktada, ilk olarak Taberî'nin (ö. 310/923) isnad, lafız ve bağlam gibi ölçütleri birlikte kullanarak selef kavilleri arasında tercih yaptığı yaklaşımı dikkat çeker.[5] Ancak bu geleneği sürdüren fakat aynı zamanda kendine özgü bir eleştiri dili geliştiren İbn Atıyye (ö. 541/1147) gibi müfessirlerin yaklaşımları literatürde yeterince analiz edilmemiştir. Mevcut çalışmalarda genellikle İbn Atıyye'nin senet değerlendirmeleriyle sınırlı kalan tespitler

[2] Zakir Demir, "Kur'ân Kıssalarının Bütünlüğünde Serdedilen Genel Maksatlar." *İlahiyat Bilimlerinde Makâsıd* (İstanbul: Nida Yayıncılık 2023), 2/651-672.

[3] Musaid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *Fusûl fi usûli't-tefsir* (Riyâd: Dâru'n-Neşri'd-Düvelî, 1993), 30-40; Mevlây Ömer b. Hammâd, *İlmu usûli't-tefsîr muhaveletun fi'l-binâi* (Fes: Daru's-Selâm, ts.), 101-112; Musaid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyar, *et-Tahrir fi usuli't-tefsir* (Cidde: Merkezu'd-Diraset ve'l-Ma'lumâti'l-Kur'aniyye bi Ma'hed el-İmamu'ş-Şatibi, 2014), 86-123. Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015), 78-100.

[4] Mesut Kaya, "İbn Teymiyye'nin Tefsir Geleneği Eleştirisi", editör Sezai Engin, *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 25.

[5] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000).

yapılmakta; nüzûl sebeplerine dair rivâyetleri yorumlama biçimi ve bu rivâyetlere yönelik tenkitleri öne çıkarılmaktadır.[6] Bu nedenle söz konusu konular bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Bu bağlamda elinizdeki çalışma, İbn Atıyye'nin *el-Muḥarrerü'l-Vecîz* adlı tefsirinde selef kavliyle aktarılan rivâyetlere yaklaşımını incelemeyi, onun rivâyetleri nasıl değerlendirdiğini, hangi durumlarda eleştiri yönelttiğini ve ne tür ölçütlerle tercihte bulunduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu çalışma, yapılan değerlendirmelerden yola çıkarak ilk nesillerden aktarılan içtihadî görüşler karşısında bir müfessirin nasıl bir yol izlemesi gerektiğini metne dayalı ve uygulanabilir ölçütlerle ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca İbn Atıyye'nin yaklaşımı Taberî ile karşılaştırmalı olarak incelenerek klasik tefsir geleneğinde selef kavline yönelik eleştirel tavırların ortak ve farklı yönleri ortaya konacaktır. Böylece İbn Atıyye'nin yöntemi hem klasik literatürde hem de günümüzde selef rivâyetlerine yönelik farklı yaklaşımlar arasında denge kurabilecek bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Modern tefsirlerde sıkça karşılaşılan anlam çeşitliliği ve yorum serbestliği anlayışı çoğu zaman selef rivâyetlerini dışarıda bırakmaktadır. Selefî çizgide ise bu rivâyetler genellikle tenkitsiz biçimde merkeze alınmakta ve bu durum yeni bir yorum daralmasına neden olmaktadır. Bu iki yaklaşım arasında İbn Atıyye'nin yöntemi rivâyetleri toptancı bir kabulle aktarmak yerine onları metin, bağlam ve inanç bütünlüğü içinde değerlendirir. Böylece onun yaklaşımı hem geleneksel tefsir birikimiyle bağını koparmadan hem de yorum serbestisini sınırsızlaştırmadan ilmî temelli bir okuma imkânı ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada, İbn Atıyye'nin selef kavline dair yaklaşımını anlamak amacıyla doğrudan tefsiri taranmış ve sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiînden nakledilen rivâyetleri değerlendirdiği on iki farklı âyet örneği belirlenmiştir. Bu örnekler, müfessirin rivâyetleri hangi gerekçelere dayanarak kabul etmediğini daha açık biçimde ortaya koyabilmek amacıyla, içeriklerindeki tenkit sebeplerine göre tematik biçimde sınıflandırılmıştır. Âyetlerin anlam bütünlüğünü bozan, lafzî yapıya uymayan, bağlamsal ve tarihî tutarsızlıklar içeren, akîdevî bakımdan sorunlu bulunan veya Kur'an ve hadis ile çelişen rivâyetler bu çerçevede ele alınmıştır. Bu tür bir tasnif, hem İbn Atıyye'nin eleştiri yönelimlerini sistemli bir biçimde izleyebilme imkânı sunmakta hem de klasik tefsir geleneğinde selef rivâyetleriyle karşılaşıldığında hangi tür durumların tenkide açık görüldüğünü daha belirgin hâle getirmektedir.

---

[6] İbn Atıyye'nin selef kavline yönelik tutumu hakkında yapılan çalışmalar: Enes Erdim, *Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 124-140. Burada yazar konumuzla ilgili olarak İbn Atıyye'nin selef kavlinden olumlu anlamda istifade ettiği yerleri incelemektedir; Amanissa 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),116-126. Tezin ilgili bölümlerinde, İbn Atıyye'nin Taberî'nin seleften aktardığı bazı rivayetleri senet bakımından eleştirdiği örneklere yer verilmektedir; Mehmet Halil Üzümcü, *İbn Atıyye'nin el-Muharrerü'l-Vecîz Adlı Tefsirinde Peygamber Kıssalarını Yorumlama Metodu* (Mardin Artuklu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 126-127. Tezin ilgili sayfalarında, Peygamber kıssalarına dair seleften aktarılan rivayetlere yalnızca kısaca değinilmiş; ayrıca müfessirin bu rivayetlere yönelik sened temelli eleştirilerine yer verilmiştir; Mustafa Cihad Bakkal, "İbn Atıyye'nin Nüzûl Sebebi Rivayetlerini Yorumlama Yöntemi ve Tenkîdi" *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022): 297–322. Bu çalışmada müfessirin seleften nakledilen rivâyetlerden sadece nüzul sebebi rivâyetlerini yorumlama yöntemi ve tenkidine odaklanılmıştır. Bu çalışmalar dışında İbn Atıyye'nin *el-Muḥarrerü'l-vecîz* adlı tefsiri hem Türkiye'de hem Arap dünyasında çeşitli akademik çalışmalara konu edilmiştir. Bu çalışmalarda müfessirin genel metodolojisi, dilsel tercihleri, kıraatlere yaklaşımı ve klasik müfessirlerle (özellikle Tabersî ve Zemahşerî) mukayeseleri yapılmıştır. Ayrıca Taberî'ye dair eleştirileri de hem Türkiye'de hem Arap literatüründe incelenmiştir. Bu çalışmalar hakkında bkz: Abdülvehhâb Fâyid, *Menhecü İbn 'Atıyye fî tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm* (Kahire: el-Hey'etü'l-'Âmme li-Şu'ûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, 1973); Sâlih Bâciye, *Abdülhak b. 'Atıyye ve tefsîruh el-Muharreru'l-vecîz* (Tunus: el-Câmi'atü't-Tûnusiyye, Külliyetu'ş-Şerî'a ve Usûli'd-Dîn, Doktora Tezi, 1979); Yasin Câsim el-Muhaymid, *ed-Dirâsâtü'n-nahviyye fî tefsîri İbn 'Atıyye* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2001); Şâyi' b. Abduh el-Esmerî, *İstidrâkâtü İbn 'Atıyye fi'l-Muharreri'l-vecîz 'ala't-Taberî fî Câmi'i'l-Beyân* (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1427/2006-2007); Mustafa Şentürk, *İbn Atıyye el-Endelüsî ile Tabresî'nin Kur'ân'a Yaklaşımları (Mukayeseli Bir Çalışma)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008); Sümeyye Ahmed Halid Bâbekir, *el-Kadaya'n-nahviyye fî tefsîri İbn 'Atıyye el-Endelüsî fi'n-nısfi'l-evvel mine'l-Kur'âni'l-kerîm dirâse tahliliyye vasfiyye* (Umdurman: Câmiatü Umdurman el İslâmiyye, Külliyetü'd- Dirâsâti'l-'Ulyâ, Doktora Tezi, 2012); Rıfat Ablay, *İbn Atiyye Tefsirinde Kıraat Olgusu* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Şehabettin Ertan Altunrende, Kur'an'ın Sünnetle Tefsirinde İmam Taberî ve İmam İbn Atıyye'nin İttifak ve İhtilaf Ettikleri Yönler (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2023).

Âyet örneklerine geçmeden önce ise bu yaklaşımın arka planını daha sağlam bir zemine taşımak amacıyla İbn Atıyye'nin yorum ilkelerini, tercih ölçütlerini ve tefsir yöntemine yön veren esasları ortaya koyan bütüncül bir değerlendirmeye yer verilmiştir. Böylece müfessirin eleştiri biçimini sadece örnekler üzerinden değil, genel yorum anlayışı içinden okuyabilmek mümkün hâle gelmiştir. Bu değerlendirme, takip eden âyet örneklerinde görülecek eleştirilerin teorik çerçevesini oluşturarak metnin bütünlüğü içinde okunmasını kolaylaştırmaktadır.

İlgili bölümlerde İbn Atıyye'nin bu rivâyetleri hangi ölçütlere dayanarak eleştirdiği açıklanmıştır. Böylece sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiînden nakledilen özellikle içtihada dayalı tefsir rivâyetlerine yönelik yapılacak eleştirilerde hangi kriterlerin esas alınabileceğine dair somut örnekler verilmiştir. Ayrıca müfessirin bu değerlendirmelerinde Taberî ile ne ölçüde örtüştüğü veya ayrıştığı da incelenmiştir. Ele alınan rivâyet Taberî'nin tefsirinde yer alıyorsa iki müfessirin yaklaşımı karşılaştırılmış, Taberî'nin görüşünün bulunmadığı durumlarda ise yalnızca İbn Atıyye'nin yorumu dikkate alınmıştır. Böylece klasik tefsir literatüründe selef kavline yönelik eleştirel yaklaşımın gelişim seyri de izlenebilir hâle getirilmiştir.

Sonuç olarak bu çalışma klasik döneme ait dağınık eleştirel tutumları sistemli bir metoda dönüştürmekte; aynı zamanda günümüz metodoloji tartışmalarında —örneğin "tefsirde anlam ne ölçüde serbesttir?" veya "rivayet ne zaman bağlayıcı olur?" gibi sorularda— örnek temelli ve uygulanabilir bir değerlendirme zemini sunmaktadır.

2. İbn Atıyye'nin Tefsirinde Yorumun Dinamikleri

İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-Vecîz* adlı tefsiri rivâyet ve dirâyet yönü güçlü, metodolojik açıdan dengeli ve eleştirel bir yaklaşım sergileyen bir eser olarak tefsir tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Müellifin yorum yaparken başvurduğu kaynaklar, yöntemler ve kriterler, onun sadece bir nakilci olmadığını aksine anlamı sınırlayan, yönlendiren veya genişleten unsurları sorgulayan dirâyetli bir müfessir olduğunu göstermektedir. Eserde yer alan nüzul sebebi, kıraat farklılıkları, dilsel tahliller, bağlam ve siyak-sibak vurguları ile metne yüklenen anlamın sınırları sıkı biçimde kontrol altına alınmıştır. Bunlara ek olarak lafzın delaleti, anlamın genelliği ve Kur'an bütünlüğü gibi ilkeler doğrultusunda tercihli yorumlar yapılmaktadır.

İbn Atıyye, özellikle nüzul sebeplerini ele alırken kendine özgü bir denge kurmaktadır. Sadece rivâyetleri nakletmekle yetinmeyen müfessir sahih kaynaklara öncelik vermekte ve rivâyetler arasında tercih yaparken zaman zaman gerekçelerini açıklamaktadır. Bu tercihlerde, âyetin lafzî yapısı, genel ifadesi (umûm), bağlamla uyum, siyak-sibak ilişkisi ve sahâbe adaletine gösterilen hassasiyet öne çıkmaktadır.[7]

Bu yaklaşımının doğal bir uzantısı olarak İbn Atıyye, lafzî sınırların belirlenmesinde siyak ve bağlamı temel bir ölçüt olarak kullanmaktadır. Tefsirinde, özellikle üzerinde anlam ihtilafı bulunan âyet ve lafızlarda siyaka başvurarak yorum yapma, gerekçelendirme ya da reddetme yoluna gitmektedir. Bu noktada siyak onun nezdinde yalnızca dilsel bağlamı ifade etmez. Metnin anlamını sınırlandıran ve belirleyen bir yorum ölçütü olarak da görülmektedir. İbn Atıyye siyak temelli yorumlarını iki şekilde işletmektedir: Ya âyetin veya bir kelimenin anlamı konusunda farklı görüşler arasında tercih yaparken siyakı gerekçe göstermekte ya da zayıf bulduğu bir görüşü siyakla çeliştiği için eleştirmektedir.[8] Siyak, bu yönüyle hem yorumlayıcı hem de eleştirici bir işlev üstlenmektedir.

Siyak merkezli bu yaklaşım, İbn Atıyye'nin rivâyetlere mesafeli fakat keyfî yorumlara kapalı tutumuyla birleşerek onu klasik tefsir geleneğinde farklı bir konuma taşımaktadır. Özellikle "âyet falanca kişi hakkında inmiştir" şeklindeki rivâyetlerde lafzın umumî anlamını, bağlam bütünlüğünü ve tarihî tutarlılığı esas alarak bu tür tahsis yorumlarını eleştirmektedir. Bu yaklaşımıyla hem sahâbenin adaletine zarar verecek anlam daralmalarını önlemekte hem de Kur'an'ın mesajını belirli kişi veya olaylarla sınırlamaktan kaçınmaktadır. İbn Atıyye yalnızca lafzın değil, siyak-sibak ilişkilerinin ve tarihsel bağlamın da yorumda belirleyici olduğunu düşünmekte, metne dair anlam önerilerinin bu ölçütlerle sorgulanması

[7] Bakkal, "İbn Atıyye'nin Nüzûl Sebebi Rivayetlerini Yorumlama Yöntemi ve Tenkîdi", 319-320.

[8] Yasir Adel Zeynal Albayatı, *Tefsirde Bağlam (Siyak) ve el-Muharrerü'l-Vecîz Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016),100, 120.

gerektiğini savunmaktadır. Bu tutumu onun rivâyetleri aktarmaktan öteye geçerek değerlendirme ve eleştirme sürecine dâhil ederek yalnızca rivâyet merkezli değil, metin merkezli bir dirâyet metodolojisi kurduğunu ortaya koymaktadır. Bu yöntemle rivâyetleri uzlaştırmak yerine onları metnin anlam sınırları içinde sınırlandırarak gerektiğinde dışlamakta ve yeni bir bütünlük inşasına yönelmektedir.

İbn Atıyye'nin yorum yaklaşımının bir diğer temel ayağını ise dilsel analiz ve i'râbın yoruma etkisi oluşturmaktadır. Müfessir, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasının ancak sağlam bir dilsel temele oturtulabileceğini savunmaktadır. Bu sebeple lafızları gramer yapısı, lügat anlamı, kıraat farklılıkları ve nahiv açısından çok yönlü bir biçimde ele alır. *el-Muharrerü'l-Vecîz*'in mukaddimesinde "i'râbü'l-Kur'ân, şeriatın tespitinde asıldır"[9] diyerek i'râbın sadece dilsel bir unsur değil, aynı zamanda şer'î hükümleri anlamada da temel bir kaynak olduğunu ifade etmektedir. Bu tutum onun gramer meselelerini sadece teknik bir konu olarak görmediğini aksine anlam yorumunun temel unsurlarından biri hâline getirdiğini ortaya koymaktadır. Kur'ân lafızlarının gramer özelliklerinden anlam çıkarma çabası, onda hem bir yöntem hem de bir anlam sınırlandırma aracıdır.

Ancak bu yaklaşımı, dilin sınırlarını aşan keyfî yorumlara da kapalıdır. Aksine İbn Atıyye i'râb tercihlerinde her zaman Arap dilinin işleyişini ve örfünü göz önünde bulundurmaktadır. Nahvî yapının manaya tâbi olduğu yerlerde bile, dilin tabiî akışına aykırı düşmemeye özen göstermektedir. Bu yaklaşım, onun rivayetlerin değerlendirilmesinde de belirleyici olur: Metinle uyumlu olmayan, lafzî yapıyı zorlayan veya i'râb açısından anlamlı olmayan rivâyetler, onun için hem dilsel hem metodolojik açıdan sorunludur. Bu nedenle İbn Atıyye, anlam sınırlarını aklî ve kelâmî ölçütlerin yanı sıra nahvî tutarlılık ve gramer bütünlüğüyle de kontrol eden bir dirâyet müfessiri olarak dikkat çekmektedir. İsrâiliyyât gibi zayıf rivâyetleri de benzer şekilde i'râb ve dilsel yapıya aykırılık sebebiyle dışlaması, onun dilbilimsel yaklaşımı ne kadar bilinçli kullandığını ortaya koymaktadır. Ayrıca Kur'an kelimelerinin birden fazla anlam taşıyabileceğini kabul etmektedir. Ancak bunu sınırsız bir yorum serbestisine çevirmek yerine, anlam ihtimallerini i'râb, bağlam ve akidevi bütünlük ölçütleriyle sınırlandırmaktadır.[10]

İbn Atıyye'nin tefsirinde takip ettiği diğer bir yaklaşım da rivâyetlerin uzlaştırılmasından ziyade metnin kendi iç tutarlılığı içinde bir sınırlamaya gidilmesini önermektedir. Bu yaklaşım, dilsel, bağlamsal ve kelâmî ölçütlere dayanan eleştirel bir seçicilik ortaya koyar. Onun yaklaşımı, selef rivâyetlerini sorgusuz kabul etmek yerine, Kur'an'ın anlam bütünlüğü içinde yeniden değerlendirmeye dayanmaktadır. Bununla birlikte, İbn Atıyye'nin eleştirel tutumu yalnızca rivâyetlere değil, önceki müfessirlerin dirâyet temelli açıklamalarına da yönelmektedir. Taberî'ye yönelttiği eleştiriler bunun tipik örneğidir. Özellikle Taberî'nin bazı tevil tercihlerinde nüzul tarihini ve bağlamı ihmal etmesini, kıssalarda konu bütünlüğünü korumamasını ve bazı yorumlarda senede dayanmamasını açıkça eleştirmektedir. Hatta bazen aynı görüşte olsalar dahi, Taberî'nin ulaştığı sonuca götüren istidlal yöntemini yetersiz bularak kendi gerekçesini ortaya koymaktadır. Bu durum onun sadece sonuca değil, o sonucun ilmî temeline de önem verdiğini ve yöntemsel bir tutarlılık arayışında olduğunu göstermektedir.[11]

Ayrıca İbn Atıyye, sahâbeye nispet edilen yorumları değerlendirirken de ölçülü bir yaklaşım benimsemektedir. Örneğin, Übey b. Kâ'b'a nispet edilen bir yorum edebî açıdan güçlü olsa bile, eğer bu yorum sahih bir hadisle çelişiyorsa, tercih hakkını sünnete dayalı açıklamadan yana kullanmaktadır. Bu örnek, onun hem rivâyetlere hem de yorumlara karşı metne bağlı ama tenkitçi bir tavır sergilediğini, aynı zamanda rivâyet ile re'y arasında dengeli bir ilişki kurduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak İbn Atıyye'nin tefsiri, sadece rivâyetlerin aktarımıyla yetinmeyen; lafız, bağlam, dilsel yapı, itikadî ilkeler ve Kur'ân içi bütünlük gibi çok yönlü ölçütlerle inşa edilmiş, sistemli ve eleştirel bir yorum anlayışına dayanmaktadır. Onun bu yorum dinamikleri, klasik tefsir geleneği içinde hem rivâyet hem

[9], Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2015),1/34.

[10] Saliha Türcan, "İʿrâb-Mana İlişkisi Bakımından İbn Atıyye'nin İʿrâb Tercihleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 283.

[11] Alimoğlu, *İbn Atıyye el-Endelüsî'nin Tefsirde İbn Cerir et- Taberî'ye Yönelttiği Eleştirileri*,192-194.

dirâyet unsurlarını dengeli biçimde kullanan, ama aynı zamanda selef rivâyetlerine karşı bağımsız bir değerlendirme yapabilen nadir müfessir profillerinden birini sunar. Metne bağlılıkla birlikte eleştirel bir tutumu, lafzın sınırlarını gözetme ile anlamı açıklama çabasını bir arada barındıran bu yaklaşım, *el-Muharrerü'l-Vecîz*'in hem klasik tefsir birikimine dayanan hem de özgün yorumlar içeren bir eser olarak dikkat çekmesini sağlamıştır.

3. Ayetin Genel Manasını Tahsis Eden Selef Kavline Eleştirisi

Bu bölümde, İbn Atıyye'nin âyetin genel anlamını kişi veya gruplarla sınırlayan sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiînden nakledilen rivâyetlere yönelik eleştirileri ele alınacaktır. İbn Atıyye, lafzî ve bağlamsal bütünlüğe öncelik vererek, metnin umûmuna zarar veren daraltıcı rivâyetleri reddetmektedir. Fussilet (41/29), Kehf (18/103) ve Nahl (16/28) sûrelerinde geçen üç âyetin tefsiri bu çerçevede aşağıda incelenecektir.

Örnek 1: Fussilet sûresi'nin 29. âyeti, inkârcıların kıyamet günü cehennemde karşılaştıkları azap karşısında yaşadıkları pişmanlığı ve bu azabın sorumluluğunu yükledikleri saptırıcıları hedef alarak öfkeyle dile getirdikleri bir ifadeyi yansıtır. Sûrenin bu bölümünde, inkârcıların dünyada tâbi oldukları lider ya da rehberlerin kendilerini nasıl bir helake sürüklediği gerçeğiyle yüzleştikleri anlatılmaktadır. Bu bağlamda, onların en büyük arzusu, kendilerini saptıran kimselerin cehennemde en aşağılık bir azaba uğratıldığını görmektir. Kur'ân bu sahneyi şöyle tasvir eder:

> ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا الَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ﴾ *"İnkâr edenler şöyle diyecekler: 'Ey Rabbimiz! Bizi saptıran o cin ve insanları bize göster ki, onları ayaklarımızın altına alalım da en aşağılık kimseler olsunlar.'"* (Fussilet, 41/29)

İbn Atıyye, bu âyetin tefsirinde bazı müfessirlerin aktardığı özel isimlendirmelere dayalı yorumlara yer verir. Bu kapsamda, Süddî'nin (ö. 127/745) Hz. Ali'ye nispetle naklettiği şu rivâyeti aktarır: "Bu âyette kastedilen iki kişi, insanlardan Hâbil'in katili olan Kâbil ve cinlerden İblis'tir. Kâbil, büyük günah işleyip cehenneme giren herkesin lanet ettiği kişidir. İblis ise şirk koşan herkesin cehennemde lanetlediği şeytandır. Cehennemdekiler hem Kâbil'i hem de İblis'i çağırır ve onlara beddua ederler."[12]

İbn Atıyye bu rivâyeti naklettikten sonra, onu doğrudan reddetmemekle birlikte ciddi bir tenkide tabi tutar ve şöyle der: "Hz. Ali'ye bu sözün isnat edilip edilemeyeceğini düşünün. Çünkü Kâbil, mümin bir günahkârdı; oysa bu âyette kastedilenler, insanları küfre sürükleyen ve ebedi azaba sebep olan sapkınlardır."[13] Bu ifadeyle müfessir, okuyucuyu doğrudan bir yargıya yönlendirmektense, sorgulamaya sevk eder; böylece rivâyetin içerik açısından âyetle bağdaşmadığını düşündürür. Kâbil'in "imanlı ama günahkâr" bir figür olması, onun ebedî azabı hak eden bir saptırıcı olamayacağı anlamına gelir. Bu da İbn Atıyye'nin, âyet tefsirinde itikadî tutarlılık (örneğin, büyük günahın küfür olmaması) ilkesine önem verdiğini gösterir.

Devamında, âyette geçen "الذين" ifadesinin lafzen genellik taşıdığını, dolayısıyla yalnızca iki özel kişiyi değil, cin ve insan türünden her çeşit saptırıcıyı kapsadığını belirtir. Bazı müfessirlerin, bu yorumu âyetin bağlamına uydurmak için getirdikleri tevillere de yer verir; örneğin, "Kâbil her büyük günah işleyenin lanetlediği kişidir, İblis ise her kâfirin lanetidir" şeklindeki açıklamalar buna örnektir. Ancak İbn Atıyye, bu yorumu da âyetin lafzıyla çeliştiği gerekçesiyle eleştirir. Zira âyette, saptırıcıların küfre sürükleyen kimseler olduğu ve cehennem ehlinin doğrudan onları hedef aldığı açıkça ifade edilmektedir.[14]

Bu örnekte görüldüğü üzere, İbn Atıyye selef rivâyetlerini değerlendirirken yalnızca aktarım zincirine değil, rivâyetin muhtevasının Kur'ân'ın lafzî yapısı, bağlamı ve itikâdî tutarlılığıyla uyumuna da dikkat etmektedir. Âyetin zâhirî anlamı ile çelişen bir rivâyet söz konusu olduğunda, rivâyeti aklî ve itikadî ölçütlerle eleştirmekte; yorumun daraltıcı olduğunu, âyetin genelliğine ve bağlamına aykırı düştüğünü ifade etmektedir. Burada kullandığı başlıca ilmî deliller; âyetin lafzî (nahvî) yapısı, siyak-sibak (bağlam) ilişkisi ve büyük günahın küfür olmadığına dair itikadî esaslardır. Bu yönüyle İbn Atıyye, selef

[12] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 7/479.
[13] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/480.
[14] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/480.

rivâyetlerine karşı mutlak bağlılık sergilemeyip, onları belirli ilmî kriterlere dayalı olarak tahlil ve gerektiğinde tenkit etmektedir. Âyetin genelliğini sınırlandıran sahâbe rivâyetine karşı İbn Atıyye'nin gösterdiği bu eleştirel yaklaşım, yalnızca belirli şahıs atıflarıyla sınırlı değildir. Nüzûl bağlamı göz ardı edilerek âyetin kapsamını daraltan yorumlara karşı da benzer bir tutum sergilemektedir. Nitekim Kehf sûresinin 103. âyetin tefsirinde bu tutum daha belirgin şekilde ortaya çıkar.

Örnek 2: Kehf sûresinin son bölümlerinde yer alan ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ "De ki: Amelleri açısından en çok ziyana uğrayanları size haber vereyim mi?"[15] âyeti, erken dönemden itibaren yorum farklılıklarına konu olmuş, sahâbe ve tâbiîn neslinden üç ayrı gruba işaret eden açıklamalar rivâyet edilmiştir. Bunlar arasında: Dahhâk'ın (ö. 105/723) bu âyeti Hristiyan keşişlere, Hz. Ali'nin Haricîlere ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın da Ehl-i Kitap'a tahsis eden görüşleri öne çıkar. Bu rivâyetlerin ortak noktası, âyetin "ameli boşa giden ve aslında doğru yolda olduğunu zannedenler" ifadesini her bir grubun davranışıyla ilişkilendirmesidir.

Bu farklılık karşısında Taberî, klasik üslubuyla yaklaşarak ihtilafı "tezat" değil, tenevvü (çeşitlilik) bağlamında değerlendirmiş ve âyeti belli bir gruba tahsis etmeye karşı temkinli davranmıştır. Bu yaklaşımda, âyetin hükmünün zamanla değişen tüm sapkın anlayışlara şamil kılınması söz konusudur.[16]

İbn Kesîr (ö. 774/1373) de bu genelleyici bakışa katılır. Ona göre Hz. Ali'nin Haricîler yorumu doğrudur ancak âyetin iniş zamanı göz önüne alındığında, bunun özel bir tahsis değil sadece bir örneklendirme olduğu açıktır. Aynı değerlendirmeyi Ehl-i Kitap için de yapar. Zira âyet Mekke döneminde inmiştir; o dönemde Hristiyan ve Yahudilerle doğrudan polemik içeren bir hitap üslubu henüz teşekkül etmemiştir.[17]

Fakat İbn Atıyye bu noktada farklı bir tutum sergiler. Önce rivâyetlerin kaynağını zikreder ve ardından ortak zaaf noktalarına işaret eder. Ona göre âyetlerin devamındaki ifade, yani: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ﴾ "Onlar, Rablerinin âyetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr edenlerdir", âyetin kimlere indiğini doğrudan göstermektedir. Bu ifadeye göre âyet yalnızca Allah'a yönelik inançsızlığı, âhireti ve vahyi tümden inkâr eden müşrikleri kapsamaktadır. İbn Atıyye şöyle der: "Oysa sayılan gruplardan hiçbiri, Allah'a kavuşmayı inkâr etmez. Bu ifade ancak putperest müşriklerin sıfatına uygundur."[18]

Böylece İbn Atıyye hem Haricîler hem Ehl-i Kitap, hem de Hristiyan rahipler gibi yorumları âyetin nüzûl bağlamına ve lafzına aykırı bularak reddeder. Bu yaklaşımıyla o, Taberî gibi âyeti genel ilkeye yoran müfessirlerden ayrılır; çünkü Taberî ihtilafı bir zenginlik olarak değerlendirirken, İbn Atıyye bizzat âyetin lafzı ve siyak-sibakına bağlı kalmayı esas alarak görüşleri dışlamaktadır. Onun için âyetin anlam sınırları, metnin kendi içinde belirlenir; rivâyetlerdeki çokluk, âyetin zahirine ters düşüyorsa yorumun dışına çıkarılmalıdır.

Hz. Ali'den gelen rivâyeti de bu ölçü içinde değerlendirir. Ona göre, eğer bu rivâyet sahihse, bu sadece âyetin "dünyada yaptıkları boşa giden ve kendilerini doğru sananlar" kısmına örnek teşkil eder; âyetin tamamı için bir tahsis teşkil etmez. Aynı yaklaşımı Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın yorumu için de uygular. Böylece İbn Atıyye, sahâbe sözlerine değer verirken onları mutlak anlamda bir tefsir değil, tarihsel tecrübenin yansıması olan örneklendirmeler olarak sınırlı tutar.

Bu örnek, İbn Atıyye'nin selef rivâyetleri karşısındaki tutumunu ve tefsir yöntemini açıkça ortaya koyar. O, sahâbe ve tâbiûnun kendi aralarındaki görüş farklılıklarını bağlamsal ve lafzî tutarlılık çerçevesinde değerlendirir; rivâyetleri uzlaştırmak yerine metnin bütünlüğü içinde sınırlandırır. Bu yaklaşım sadece lafzın zahirine değil, siyak-sibaka dayanan eleştirel ve seçici bir dirâyet yöntemidir. Rivâyetleri mutlak şekilde benimsemeyen ama keyfî yorumdan da uzak duran İbn Atıyye, Kur'ân'ın iç bütünlüğünü esas

[15] el-Kehf, 18/103.

[16] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/427.

[17] Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, ed. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dârü Taybe, 1420), 9/200.

[18] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/666.

alarak hüküm çıkarır. Nüzûl sebeplerine dair rivâyetlerde de âyetin lafzı ve bağlamına aykırı daraltıcı yorumlara karşı temkinli davranır. Nahl 28. âyetin tefsirinde bu tutum, nahvî temelli teknik bir çözümleme ile desteklenmektedir.

Örnek 3: Nahl sûresinde geçen şu âyet: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوُا السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ "Meleklerin, kendilerine zulmeden kimselerin canlarını aldığı zaman, (onlar) hemen teslim olur: 'Biz hiçbir kötülük yapmamıştık!' derler. Hayır, Allah sizin yaptıklarınızı çok iyi bilendir."[19], ölüm anında inançsızlıklarını gizleyip hesap gününde bunu inkâr eden kimselerin halini anlatmaktadır. Ancak âyetin muhatabı hakkında erken dönem müfessirleri arasında farklı rivâyetler aktarılmıştır.

Bu rivâyetlerden biri, İbn Abbas'ın azatlısı olan İkrime'ye (ö. 105/723) aittir. Ona göre bu âyet, Mekke'de iman etmiş ama hicret etmemiş bazı kimseler hakkında nazil olmuştur. Bu kişiler daha sonra Bedir Savaşı'na müşriklerin zorlamasıyla katılmış, savaşta ölmüşlerdir. İkrime bu olayı aktarırken Nahl sûresinin 28. âyetin, işte bu kimseleri kastettiğini söylemiştir. Ancak bu rivâyet, lafzen oldukça benzer olan fakat içerik itibarıyla farklı bir durumu anlatan Nisâ sûresinin 97. âyet ile karıştırılmış görünmektedir. Zira orada açıkça hicret etmeyip inkârcılar arasında kalan ve bu yüzden cezaya uğrayan Müslümanlar söz konusudur. Bu âyette şöyle buyrulur: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾ "Kendilerine zulmeden kimselerin canlarını melekler alırken...".

İbn Atıyye, İkrime'nin bu görüşünü tarihsel bağlam ve tefsir geleneği açısından açıkça eleştirir. Şöyle der: "Bu âyetle karıştırmıştır; çünkü âlimlerin ittifakıyla, o (Bedir'de zorla götürülüp ölenler) hakkında nazil olan âyet farklıdır." Böylece İbn Atıyye, nüzûl sebebi rivâyetlerinin lafzî benzerlik üzerinden karıştırılmaması gerektiği ilkesini vurgular ve bu tür rivâyetlere ihtiyatla yaklaşılmasını ister. Yine de İbn Atıyye, rivâyeti bütünüyle dışlamadan önce, nahvî bir imkân önerisi getirir. Der ki: "Bu yoruma göre, 'الَّذِينَ' kelimesini cümleden ayırmak ve bunu mübteda olarak okumak daha uygun olur."[20]

Bu, âyetin anlamını değiştiren bir yapı önerisidir. Mevcut kıraatte "الَّذِينَ" kelimesi, kendisinden önce gelen cümleye bağlı bir ilgi zamiri olarak değerlendirilirken; burada bağımsız bir özne yapılır. Böylece cümle şu şekilde anlaşılır hâle gelir: "O kimseler var ya, melekler onların canlarını alır – onlar nefislerine zulmeden kimselerdir." Bu durumda âyet, bağlamdan koparılmış bağımsız bir cümleye dönüşür ve Bedir olayına dair tarihsel bir durumu anlatabilecek esnekliğe ulaşır. Fakat İbn Atıyye bu yorumu kabul etmez; sadece bu rivâyetin âyete nasıl uydurulabileceğini, dil açısından mümkün olan en zayıf ihtimalle gösterir. Bu açıklama onun kendi görüşü değil, bir tartışma tekniğidir.

Bu örnek, İbn Atıyye'nin nüzûl sebebi rivâyetlerini yalnızca sened üzerinden değil, aynı zamanda içerik, lafız, bağlam ve tarihsel tutarlılık açısından da eleştirdiğini göstermektedir. Üstelik bu eleştiriyi yaparken alternatif anlam imkanlarını nahvî düzlemde dikkate alması, onun sadece rivâyetleri reddeden değil, anlam sınırlarını dilsel yapıyla tayin eden bir dirâyet müfessiri olduğunu da ortaya koyar. Nitekim bu bağlamda İbn Atıyye'nin tutumu, kendisinden önceki müfessirlerden farklılaşmakta, âyetlerin anlam bütünlüğüne bağlı kalarak ve yorumlar arasında denge gözeterek daha sistemli bir tefsir anlayışını ortaya koymaktadır.

Aynı âyetin tefsirine Taberî'ye baktığımızda ise İbn Atıyye'den farklı bir yaklaşım görülmektedir. Taberî, âyeti doğrudan iman etmeden ölen müşriklerin ölüm anındaki haline bağlar ve genel anlamda inkârcıların cezaya uğrayışını anlatır. Bununla birlikte, İkrime'nin Bedir'de ölenlerle ilgili görüşünü de rivâyet zinciri içinde aktarır; fakat bu görüşe herhangi bir itirazda bulunmaz.[21] Yani, metinsel karışıklık riski ya da âyetlerin tarihsel bağlamlarının ayrıştırılması gerektiğine dair bir uyarı yapmaz. Bu açıdan bakıldığında İbn Atıyye'nin bu rivâyeti eleştirmesi ve metin bağlamına aykırı gördüğünü açıkça ifade etmesi, Taberî'nin

[19] en-Nahl, 16/28.
[20] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/347.
[21] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/195.

etkisinden bağımsız ve kendine özgü bir tenkit olarak öne çıkar. İbn Atıyye burada sadece önceki müfessirlerin rivâyet nakil yöntemine yaslanmayan, âyetlerin lafzî tutarlılığını esas alan bağımsız bir dirâyet müdahalesi sergilemektedir.

Yukarıdaki örneklerde, İbn Atıyye'nin âyetin kapsamını daraltan selef rivâyetlerine karşı eleştirel tavrı ortaya konmuştur. Ancak onun tenkidi sadece anlam tahsisiyle sınırlı değildir; lafzî ve bağlamsal bütünlüğe aykırı rivâyetlere karşı da benzer bir titizlik gösterir. Aşağıda ele alacağımız başlıkta, bağlam merkezli eleştirilerin öne çıktığı örnekler irdelenecektir.

4. Âyetin Bağlamı ve Siyak-Sibakına Aykırı Rivâyetlerin Eleştirisi

Bu bölümde, İbn Atıyye'nin Kur'ân'ı tefsir ederken lafzî ve bağlamsal tutarlılığı esas alarak, siyak ve sibaka uymayan selef rivâyetlerine nasıl yaklaştığı incelenecektir. Müfessir yalnızca rivâyetin içeriğine değil, âyetin metinsel bütünlüğüne de dikkat etmekte; bağlamla örtüşmeyen yorumları dilsel ve aklî gerekçelerle reddetmektedir. Bu yaklaşım özellikle rivâyetlerin iniş bağlamı ve semantik akışla uyumu üzerine kuruludur. Ahkâf (46/17), Şûrâ (42/24) ve İbrahim (14/7) sûrelerinde geçen üç âyette bu yöntemin nasıl uygulandığı gösterilecektir.

Örnek 1: Aḥkâf sûresinin 17. âyeti, anne-babasına isyan eden, onları küçümseyen ve ahiret inancını reddeden bir kişiyi tasvir etmektedir. Âyetin hemen öncesinde iman eden ve ebeveynine güzel davranan kişi anlatıldıktan sonra, onun tam zıddı olan bir karakter örneği verilir. Kur'an şöyle buyurur:

> ﴿وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ *"Anne babasına: 'Öf size! Beni, benden önce nice nesiller gelip geçmişken, kabirden çıkarılacağımla mı tehdit ediyorsunuz?' diyen kimse (vardır); halbuki onlar Allah'a sığınarak: 'Yazıklar olsun sana! İman et, çünkü Allah'ın vaadi gerçektir!' demektedirler. O ise: 'Bu, önceki nesillerin masallarından başka bir şey değil' der."*

Bu âyetle ilgili olarak bazı rivâyetlerde, söz konusu kişinin Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdurrahman olduğu belirtilmiştir. Bu görüş İbn Abbas'tan naklen Taberî'de yer almakta, ayrıca Mervân b. Hakem ve Katâde (ö. 117/735) gibi isimler tarafından da dile getirilmektedir.[22] Mervân b. Hakem, Abdurrahman b. Ebû Bekir'in Hz. Muaviye döneminde halifeliğin Yezîd'e devredilmesine karşı çıkışı sırasında onu bu âyette geçen kişiyle özdeşleştirmiştir. Bu olay üzerine Hz. Âişe, Mervân'ı sert şekilde reddetmiş ve bu âyetin kardeşi hakkında inmediğini, kendisinin âyetin kime dair olduğunu bildiğini ifade etmiştir.[23] Ancak İbn Atıyye bu rivâyetleri sadece isnad açısından değil, içerik ve bağlam yönüyle de açıkça eleştirir.

İbn Atıyye, âyetin belirli bir kişiye tahsis edilmesine karşı çıkar. Âyetin bağlamı ve genel ifade tarzı göz önüne alındığında, burada "الذي" isminin cins ismi olarak kullanıldığını, tıpkı bir önceki âyetteki "الإنسان" kelimesi gibi genel bir duruma işaret ettiğini belirtir. Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Katâde gibi müfessirlerin bu görüşünü esas alarak, bu âyetin her çağda anne-babasına isyan eden, ahireti inkâr eden kimseleri kapsayan genel bir ilkeye işaret ettiğini savunur. Ona göre âyetin belirli bir sahâbîye tahsisi hem metnin umûmuna aykırıdır hem de adaletsizlik olur. Bu bağlamda şöyle der: "En doğru olan, bu âyetin bu nitelikleri taşıyan herkes hakkında genel olmasıdır. Abdurrahman veya başka herhangi bir mümin kastedilmemiştir."[24]

İbn Atıyye bu yaklaşımını hem bağlamsal (siyak) hem de kelâmî-tarihî gerekçelerle temellendirir. Âyetin sonunda yer alan "أُولَٰئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ" ifadesi bu kişilerin geçmiş ümmetlerde helâke uğrayan kâfirlerle aynı akıbeti paylaşacağını bildirir. İbn Atıyye'ye göre bu ifade, Abdurrahman gibi imanla ölmüş bir sahâbeye yönelik olamaz. Nitekim onun İslâm'a katkılarını özellikle Yemâme Savaşı'ndaki

[22] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/118.
[23] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 7/622.
[24] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 7/622.

kahramanlığı üzerinden hatırlatarak âyetin ona isnat edilmesini itikadî bakımdan imkânsız bulur.[25] Özellikle Mervân b. Hakem'in Abdurrahman'la ilgili siyasi gerilim bağlamında bu âyeti kullanmasını da ideolojik bağlamlı suistimal olarak değerlendirdiği sezilmektedir.

Bu örnekte İbn Atıyye, selef kaynaklı "âyetin belirli bir şahıs hakkında indiği" yönündeki rivâyetleri hem âyetin lafzî umumiyeti hem de bağlamsal ve tarihsel tutarsızlıkları nedeniyle eleştirmektedir. Özellikle Abdurrahman b. Ebû Bekir'e dair yapılan tahsisî yorumu reddetmesinin temel gerekçesi, âyette bahsedilen kişinin küfre sapmış, ahireti inkâr etmiş ve anne-babasına isyan etmiş biri olarak tasvir edilmesidir. Oysa İbn Atıyye'ye göre Abdurrahman, Yemâme Savaşı gibi olaylardaki İslâm'a katkısıyla tanınan, faziletli bir sahâbîdir. Bu durumda âyetin ona tahsisi hem anlam bütünlüğüne aykırı hem de sahâbe adaletine zarar verici bir yorum olur. Bu tercihi yaparken İbn Atıyye, rivâyetleri tarihî ve kelâmî verilerle sorgulamakta; âyetin lafzî ve bağlamsal anlamını önceleyerek tercihini genel (umûmî) yorumdan yana kullanmaktadır. Böylece âyetin anlam sınırlarını keyfî isnatlardan arındırarak sağlam bir metodolojik zemine oturtmaktadır. Tıpkı Ahkâf âyetinde olduğu gibi, Şûrâ sûresinin 24. âyetin yorumunda da İbn Atıyye, bağlamı dikkate almaksızın yapılmış bir tefsir yaklaşımını eleştirmiş ve bağlamla örtüşmeyen rivâyete karşı tercihini açıkça ortaya koymuştur.

Örnek 2: Şûrâ sûresinin 24. âyeti, müşriklerin Hz. Peygamber hakkındaki en ağır ithamlarından biri olan "Allah'a iftira" isnadına karşı getirilen güçlü bir reddiyeyi içermektedir. Âyetin bağlamı, bu tür bir iftiranın Allah'ın mutlak kudreti ve ilmi karşısında mümkün olamayacağını vurgulayarak vahyin sahihliğini temellendirmeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede Yüce Allah şöyle buyurur:

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ۖ فَإِنْ يَشَإِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ ۗ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ ۚ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾

"Yoksa, 'Allah'a iftira etti' mi diyorlar? Eğer Allah dilerse senin kalbini mühürler. Allah bâtılı siler ve sözleriyle hakkı gerçekleştirir. Şüphesiz O, sinelerde olanı hakkıyla bilendir."

Bu âyetin tefsirinde, selef kaynaklı iki önemli görüş nakledilir. Birincisi, Mücâhid b. Cebr'in (ö. 103/721) yorumudur. Ona göre "kalbin mühürlenmesi", "Allah'ın Hz. Peygamber'i müşriklerin eziyetlerine karşı sabırla desteklemesidir." Bu yorum âyeti psikolojik ve ahlaki bir destek anlamında yorumlamaktadır. Diğer görüş ise Katâde'ye aittir ve ona göre bu ifade, "Allah'ın dilerse Peygamber'e Kur'an'ı unutturabileceği, kalbini mühürleyerek anlamasını ve konuşmasını engelleyebileceği" şeklindedir. Bu ikinci yorum, âyeti müşriklerin ithamına doğrudan bir cevap ve reddiye olarak anlamlandırır.

İbn Atıyye bu iki selef yorumu arasında açık bir tercih yapar ve tercihini Katâde'nin görüşünden yana kullanır. Mücahid'in tefsirini aktardıktan sonra eleştirel bir değerlendirmede bulunarak, "Bu tevil, müşriklerin Hz. Peygamber'i iftira ile suçlamalarına yönelik bir reddiye içermemektedir" der.[26] Böylece İbn Atıyye'nin tercihinde âyetin bağlamı**,** amacı ve muhatapların iddialarına verilen cevaplar belirleyici olur. O lafzî anlamı, dilsel kullanımı ve bağlamsal uyumu esas alarak, bir rivâyeti diğerine üstün tutmakta; sadece rivâyetin isnadına ya da nakline değil, içerik ve işlevine de yoğunlaşmaktadır. Müfessirin bu yaklaşımı**,** birden çok selef görüşü arasında tercih yaparken bağlamsal tutarlılığı ve Kur'an'ın genel anlatı çizgisini esas aldığını gösterir.

Nitekim bu tercihiyle İbn Atıyye, tefsir tarihinde söz konusu iki rivâyet arasında açık kıyaslamaya giren ilk isimlerden biri olarak öne çıkar. Zira Taberî, bu âyeti tefsir ederken her iki görüşü nakleder fakat tercih ya da tenkitte bulunmaz.[27] Bu bakımdan Mücahid'in teviline yönelik doğrudan eleştirinin ilk kez İbn Atıyye tarafından yapıldığı söylenebilir. Daha sonraki yüzyılda İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî Eymâni'l-Kur'ân* adlı eserinde bu yoruma daha sistematik bir eleştiri getirir. İbn Kayyim, âyetin bağlamı, Arap dilinde "kalbin mühürlenmesi" tabirinin sabırla ilişkilendirilemeyeceği gibi gerekçelerle Mücahid'in yorumunu beş maddede reddeder.[28] Bu yönüyle bakıldığında, İbn Atıyye'nin getirdiği ilk eleştirel yaklaşımın İbn Kayyim üzerinde etkili olduğu düşünülebilir.

[25] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 7/622.
[26] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 7/514.
[27] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/503.
[28] İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, *et-Tibyân fi Aymâni'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Marife, 2019), 2/426-428.

Bu âyet örneğinde İbn Atıyye'nin selef rivâyetleri karşısında sadece nakil yapmakla yetinmediği, özellikle Mücahid'in yorumunu bağlam dışı ve âyet maksadına aykırı bulduğu görülmektedir. Müfessir, Katâde'nin yorumunu tercih ederken âyetin lafzî anlamını, müşriklerin ithamına karşı geliştirilen mantıklı cevap yapısını ve "mühürleme" kelimesinin Arap dilindeki kullanımını esas almıştır. Böylece anlamı daraltan veya maksadı zayıflatan rivâyetleri eleştirmiş, tercihini ise lafız-bağlam-mantık bütünlüğüne dayandırmıştır. Ayrıca, Mücahid'in teviline yönelik ilk doğrudan eleştirinin ona ait olması ve Taberî'nin herhangi bir değerlendirmede bulunmaması, onun bu konuda öncü bir tavır sergilediğini göstermektedir. Bu çerçevede İbn Atıyye'nin yöntemi, hem tercih ettiği rivâyetin gerekçesini açıklar niteliktedir hem de eleştirdiği yorumun dayanaklarını sorgulayarak ilmî bir tavır ortaya koyar. Benzer şekilde İbrahim sûresi 7. âyette geçen "لَأَزِيدَنَّكُمْ" ifadesine dair anlam daraltıcı veya bağlama aykırı yorumlar karşısında da İbn Atıyye'nin dirâyet temelli bir tercih yaptığı görülmektedir.

Örnek 3: İbrahim sûresinin 7. âyeti, Allah Teâlâ'nın kullarına yönelik hem bir uyarı hem de bir vaat taşıyan şu ifadeyi içerir: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ "Eğer şükrederseniz, elbette size artırırım." Âyetin bağlamı, Hz. Musa'nın kavmine hitaben yaptığı konuşmayı aktarır. Allah'ın onları Firavundan kurtararak birçok nimete kavuşturduğu hatırlatılır ve bu nimetlere karşılık şükür etmeleri durumunda, Allah'ın onları daha fazla nimete kavuşturacağı bildirilir. Ancak âyette geçen "artırım" ifadesinin neyi kapsadığı konusunda erken dönem müfessirler arasında yorum farklılıkları ortaya çıkmıştır.

Taberî, bu âyette geçen "artırım" ifadesini sadece Allah'ın maddî nimetlerinin çoğaltılması anlamında yorumlar. Hasan el-Basrî, Ali b. Sâlih (ö. 151/768) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi bazı selef âlimlerinin bu âyeti "Allah size itaati artırır" şeklinde anlamalarını ise bağlamsal açıdan eleştirir. Şöyle der:

> "Bu sözün anlaşılır bir yönü yoktur. Çünkü âyetin bağlamında itaate dair bir vurgu bulunmamaktadır. Musa'nın kavmine hitabında, Allah'ın nimetleri hatırlatılmış, ardından da bu nimetlere karşı şükretmeleri istenmiştir. Dolayısıyla 'artırım'ın anlamı da bu bağlamla uyumlu olarak, nimetlerin artırılması şeklinde olmalıdır. Ancak eğer maksat şuysa —yani şükürle Allah'a itaat ederseniz, Allah size daha fazla şükretmeyi kolaylaştıracak imkânlar sunar— bu, kabul edilebilir bir yorumdur."[29]

Görüldüğü üzere, Taberî burada bağlamı merkeze alır ve lafzın öncesi-sonrasını dikkate alarak itaat yorumunu ikincil, hatta şartlı bir ihtimal olarak değerlendirir. Bu onun bağlamsal tutarlılığı önceleyen klasik yöntem anlayışının bir yansımasıdır. İbn Atıyye ise bu konuda farklı bir tutum benimser. Taberî'nin zayıf bulduğu "artırımın itaate dair olduğu" yönündeki yorumu savunur ve açıkça onunla ihtilafa düşer: "Taberî, Süfyân ve Hasan'dan gelen bu yorumu aktarmış ve zayıf bulmuştur. Ancak bu onun dediği gibi değildir. Aksine bu görüş güçlü ve güzeldir; üzerinde düşünülmeye değerdir."

İbn Atıyye'ye göre burada geçen artırma yalnızca dünyevî nimetleri değil, aynı zamanda kulluk, itaat ve manevî nimetleri de kapsayabilir. Ona göre Allah'ın artırımı yalnızca maddî boyutla sınırlanamaz. Aynı zamanda bazı âlimlerin, bu artırmanın ahiret nimetlerini de kapsadığına dair yorumunu aktarır ve bunu da uygun bulur: "Bu doğrudur ve mümkündür. Allah hem dünyada nimetlerini artırabilir hem de ahirette mükâfatını çoğaltabilir."[30]

Bu örnek, İbn Atıyye'nin selef rivâyetlerine yönelik doğrudan bir eleştirisi olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü burada eleştirdiği kişi, rivâyetleri nakleden selef değil, o rivâyetleri bağlama aykırı bulduğu için reddeden Taberî'dir. Yani İbn Atıyye, selefin yorumunu tercih etmiş, Taberî'nin buna dair tenkidini zayıf bulmuştur.

Sonuç olarak bu örnek, İbn Atıyye'nin yalnızca selef rivâyetlerini eleştirmekle yetinmeyip, önceki müfessirlerin dirâyet temelli yorumlarını da eleştirebildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu da onun sadece rivâyetler karşısında değil, tefsir yöntemleri arasında da seçim yapan bağımsız bir müfessir olduğunu ortaya koyar. Benzer şekilde, İbrahim suresi 7. âyette geçen "لَأَزِيدَنَّكُمْ" ifadesine dair

[29] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/602.

[30] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/225-26.

anlam daraltıcı veya bağlama aykırı yorumlar karşısında da İbn Atıyye'nin dirâyet temelli bir tercih yaptığı görülmektedir. İbn Atıyye'nin bağlam merkezli eleştirilerinde dikkat çeken ortak nokta, metin içi tutarlılığı koruma çabasıdır. Bunun bir adım ötesinde ise lafzî yapıya ve nahvî düzene yönelik eleştiriler yer alır. Şimdi ele alınacak örneklerde, selef rivâyetlerinin âyetteki nahvî yapı, kelime tercihleri ve sözdizimi ile çelişip çelişmediği üzerinde durulmaktadır.

5. Lafzî Yorumlara Aykırı Rivâyetlerin Eleştirisi

Bu bölümde İbn Atıyye'nin lafzî anlamla doğrudan çelişen rivâyetlere yönelik eleştirileri ele alınacaktır. Bu çerçevede, anlamı zorlayan veya lafzî bağlamı ihmal eden selef rivâyetlerine karşı eleştirel bir tutum takınmakta; âyetin kendi iç yapısı ile uyumlu olmayan yorumları reddetmektedir. Bu yaklaşımında hem Arap dili kurallarına hem de metinsel bağlama yaslanan dirâyet yöntemini sürdürmektedir. Bu bağlamda Kehf sûresinin 79. âyetinin tefsiri örnek olarak incelenecektir.

Kehf sûresindeki kıssada, Hızır'ın yaptığı sıra dışı eylemler tek tek açıklanırken, gemiyi delme sebebiyle ilgili olarak Kur'ân şöyle der: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُم مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾. *"Gemi, denizde çalışıp geçimini sağlayan yoksul kimselerindi. Onu kusurlu hâle getirmek istedim. Çünkü arkalarında her sağlam gemiyi zorla alan bir kral vardı."*[31]. Âyette geçen وَرَاءَهُم kelimesi, burada "arka" anlamında kullanılsa da erken dönemden itibaren bu kelimenin taşıdığı anlam ve yön bildirimi tartışma konusu olmuştur. Tâbiîn âlimlerinden Katâde bu âyeti şöyle yorumlamıştır: "Onların arkalarında bir kral vardı" âyetinde geçen "وراءهم", "önlerinde" anlamındadır. Görmüyor musun, Allah "وَمِنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ" *"onların arkalarında cehennem vardı"*[32] buyurmuştur. Hâlbuki cehennem önlerindedir."[33]

Katâde burada, kelimeyi doğrudan "ön" anlamında kullanan ilk müfessirdir, fakat "وَرَاء" kelimesi ezdâddandır[34] gibi bir dil kuralı da zikretmez. Onun amacı bağlama dayalı anlamlandırmadır: Cehennem örneğiyle âyette geçen "arka" kelimesinin aslında gelecekte karşılaşılacak bir şeyi kastettiğini, dolayısıyla "ön" anlamı taşıdığını belirtmektedir. Bu yorum daha sonra dilciler tarafından sistemleştirilmiş ve "وراء" kelimesi, hem "ön" hem de "arka" anlamına gelebilen ezdâd (zıt anlamlı) kelimeler sınıfına dahil edilmiştir. Ancak bu gelişmelerin ardından, başta Taberî ve ardından İbn Atıyye olmak üzere bazı müfessirler, "وَرَاء" kelimesinin ezdâd oluşunu reddetmek ve lafzı sadece 'arka' anlamıyla sınırlamak için bilinçli bir çaba göstermişlerdir. Bu iki müfessir de âyetin anlamını "ön" yönünde okumanın Kur'ân'ın lafzî istikrarı açısından sakıncalı olduğunu düşünmüş; dolayısıyla kelimenin "ön" anlamında kullanılmasını dilsel bir serbestlik değil, yanlış yönlendirme olarak değerlendirmişlerdir. Bu yönüyle onların tutumu, tevil ve anlam genişliğine karşı daha sınırlayıcı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

İbn Atıyye bu bağlamda, "وَرَاء" kelimesini ezdâd kategorisinden çıkarabilmek için dikkat çekici bir mantık yürütür. Der ki, bu kelime burada kendi asli anlamıyla, yani "arkalarında" anlamındadır. Fakat yön bildirimi değil, zaman bildirimi kastedilmektedir. Ona göre Arapçada "ön" olan şey, zaman çizgisinde önceden gerçekleşmiş olan olayları; "arka" olan ise sonradan olacakları gösterir. Bu nedenle, gemicilerin yolculuğu zaman bakımından önce, kralın gasbetme eylemi ise sonra geldiği için kral, zaman dizisinde "arkalarındadır". Bu açıklamayı güçlendirmek için Kur'ân'daki başka örneklere atıf yapar:

[31] el-Kehf, 18/79.
[32] el-Câsiye, 45/10.
[33] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/82.
[34] Ezdâd "zıdd" kelimesinin çoğulu olup sözlük anlamı "zıtlar" demektir. Bir şeyin zıddı, o şeyin aynı anda bir arada bulunması mümkün olmayacak derecede tersidir. Terminolojik anlamda ise birbirine zıt iki mana ifade eden kelimelere denmektedir. Örneğin "bey'" (البيع) kelimesi, hem satmak hem satın almak için kullanılmaktadır. bk. Zakir Demir, *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024), 84.

Örneğin Tevrat ve İncil'in Kur'ân'dan önce geldiğini bildiren ayette "بَيْنَ يَدَيْهِ" ifadesi kullanılır; yani "önünde"[35]. Bu durumda "ön" kelimesi, zaman açısından önce gelmiş vahiyleri ifade etmektedir. Aynı şekilde Câsiye sûresi 10. âyetteki "وَمِنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ" ifadesi de henüz karşılaşılmamış olan bir azabı belirtir. Cehennem burada onların arkasında değildir, fakat zaman açısından henüz yaşanmamış, yani ileride başlarına gelecek olan bir şeydir.[36] Dolayısıyla İbn Atıyye bu tür ifadelerde yön anlamının değil, kronolojik sıranın esas alındığını ve bu yüzden "arka" kelimesinin kendi lafzî anlamında kaldığını savunur.

Taberî de benzer şekilde Katâde'nin yorumunu aktarır, fakat onun dilsel gerekçesini şiir örneklerine dayalı bir açıklama ile eleştirir. Ona göre "وراء" kelimesi Arap şiirinde bazen "ön" anlamında kullanılmıştır; örneğin "falan çöl arkamda kaldı" denirken aslında henüz girilmemiş, önde duran bir çöle işaret edilir. Fakat bu tür kullanım zaman ve soyut şeyler içindir; mekânsal yönü belirli, somut bir nesne için "karşında duran kral"a "arkandaki kral" denemez. Ona göre bu tür ifadeler mecaz olabilir ama lafzî gerçekliğe zarar vermemelidir. Bu sebeple Taberî de âyetteki "arkalarında kral vardı" ifadesini somut anlamıyla arka olarak kabul eder. Ancak krala giden yollar dönüşte onun bölgesine uğrayacaksa, bu takdirde bu kullanım "gerçek arka" olarak da yorumlanabilir.[37]

Bu örnek, İbn Atıyye'nin selef rivâyetlerini değerlendirirken yalnızca isnad ve anlam açısından değil, lafızların sınırlarını koruma ve Kur'ân'ın anlam istikrarını muhafaza etme yönünden de dikkatli davrandığını gösterir. Taberî'nin bu konudaki dilsel duyarlılığı ise İbn Atıyye'nin yaklaşımında açık bir iz bırakmıştır. Her iki müfessir de kelimenin anlamını bağlamla açıklamaya çalışırken, lafzın dışına çıkan anlam genişlemelerine karşı bir tür anlam disiplinini tesis etmeyi hedeflemiş görünmektedir. Bu yönüyle, burada yorum alanını daraltan ve lafzın zahirine bağlı kalan bir anlayışın izleri görülmektedir. Bazı rivâyetler ise doğrudan Kur'an'ın açık hükümleriyle veya sahih hadislerle çelişen mahiyettedir. İbn Atıyye, bu tür rivayetleri yalnızca lafzî gerekçelerle değil, daha üst düzeyde bir otorite olan nass ile karşılaştırarak eleştirmektedir. Şimdi bu yaklaşımın örneklendiği âyet yorumlarına geçilecektir.

6. Rivâyetlerin Kur'ân veya Hadis ile Çelişmesi Sebebiyle Reddedilmesi

İbn Atıyye'ye göre bir rivâyetin sahâbe ya da tâbiîne ait olması, onu sorgusuz kabul etmek için yeterli değildir. Kur'ân'ın lafzına, bağlamına veya sahih hadislere aykırıysa, bu tür yorumları eleştirmekte ve gerekirse reddetmektedir. Onun dirâyet yöntemi, rivâyetleri Kur'ân ve sahih sünnetle uyum içinde değerlendirmeye dayanır. Rivâyet ile sahih hadis çatıştığında tercihini sahih hadisten yana kullanır. Kehf sûresinin 64 ve 73. âyetlerin tefsiri bu yaklaşımı açıkça ortaya koyar.

Örnek 1: Kehf sûresi'nin 64. âyeti, Hz. Musa ile yardımcısı Yûşâ'nın kaybettikleri balığın izini sürerek geri döndükleri noktayı anlatır. Bu olay Hızır'la buluşmanın hemen öncesindeki kritik aşamadır. Ayette şöyle buyrulur: ﴿فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ *"Bunun üzerine izlerini takip ederek geri döndüler."* Bunun hemen ardından gelen âyette ise buluşma gerçekleşir: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا﴾ *"Derken kullarımızdan bir kul buldular…"*[38]

Klasik kaynaklarda yer alan bazı rivâyetlerde Hz. Musa'nın Hızır'la bir adada, denizin içinde karşılaştığına dair anlatımlar yer alır. Bu rivâyetlerin en meşhurlarından biri İbn Abbas'tan Avfî (ö. 111/729-30) yoluyla nakledilmiştir. Rivayete göre: "Hz. Musa, asasını kullanarak suyu yarıyor ve balığın izini takip ediyordu. Balık geçtiği yerleri kupkuru hale getiriyor, hatta taş gibi yapıyordu. Bu olağanüstü manzarayı seyreden Musa, balığı takip ederek denizdeki adalardan birine ulaşıyor ve Hızır'ı orada buluyordu."[39]

[35] el-Kehf, 18/12.
[36] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/647.
[37] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/83.
[38] el-Kehf, 18/65.
[39] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/73-74.

İbn Atıyye bu rivâyeti açık şekilde eleştirerek şöyle der: "Bazı müfessirler, balığın geçtiği yerin taşlaştığını ve Musa'nın oradan geçerek denizdeki bir adaya ulaştığını söylemiştir. Oysa Kur'an'ın ve sahih rivâyetlerin zahiri, Hızır'ın sahilde bulunduğunu göstermektedir. Bunu ispat eden delil ise Allah Teâlâ'nın "Bunun üzerine izlerini takip ederek geri döndüler" sözüdür."[40] Bu eleştirinin temelinde yalnızca lafzî anlam değil, aynı zamanda âyet bağlamının sunduğu anlatı düzeni yer almaktadır. Kur'an'ın 60–65. âyetleri arasında olaylar açık bir mekânsal sıralamaya sahiptir:

- Hz. Musa ve Yûşâ, iki denizin birleştiği yere doğru yürür,
- Yolda balığı unutur ve fark etmeden geçip giderler,
- Sonra aynı yolu izleyerek geri dönerler,
- ve buluşma gerçekleşir.[41]

Dolayısıyla "izlerini takip ederek geri dönmek", Hz. Musa'nın daha önce yürüdüğü karasal bir güzergâha döndüğünü gösterir. İbn Atıyye'ye göre bu, deniz içinde taşlaşmış bir yolda yürümek gibi olağanüstü bir mucizeye değil, normal bir kara yolculuğuna işaret eder. Bu nedenle balığın adaya götürdüğü ve Hz. Musa'nın deniz içinde yürüyerek Hızır'ı orada bulduğu anlatımı hem âyetin lafzına hem de olayların mekânsal ve anlatı bağlamına doğrudan aykırıdır. Ayrıca bu tür olağanüstü anlatımlar, Kur'an kıssalarının sade yapısıyla da çelişir. İbn Atıyye her ne kadar "isrâiliyyât" kelimesini doğrudan kullanmasa da bu tür sembolik, doğaüstü detaylar içeren rivâyetleri, Kur'an'ın metniyle çeliştikleri takdirde reddetmekten çekinmez. Bu tavır onun rivayetleri Kur'an'ın anlam bütünlüğü çerçevesinde ve dikkatle değerlendirme anlayışının önemli bir yönünü oluşturur. Bu noktada aynı rivâyeti tefsirinde aktaran Taberî onu olduğu gibi nakleder; değerlendirme, tercih ya da eleştiri sunmaz. Bu da İbn Atıyye'nin sadece nakilci bir tavırla yetinmeyip rivâyetleri âyet metniyle karşılaştırarak süzen ve gerektiğinde reddeden ilk klasik müfessirlerden biri olduğunu ortaya koyar.

Bu örnek, İbn Atıyye'nin selef kaynaklı bir rivâyeti hem âyet metninin lafzî anlamı hem de âyetlerin sunduğu anlatı bağlamı ile çeliştiği gerekçesiyle eleştirdiğini açıkça göstermektedir. Eleştirdiği rivâyet, Hz. Musa'nın Hızır'ı denizdeki bir adada bulduğunu söylerken; Kur'an açık biçimde Musa'nın karasal bir iz takip ederek geri döndüğünü ifade etmektedir. İbn Atıyye bu çelişkiyi vurgulayarak rivâyeti reddetmiş, tercihini Kur'an'ın zahirinden yana kullanmıştır. İbn Atıyye'nin rivâyetleri, sahih hadisle çelişmesi nedeniyle eleştirdiği örnek ise Kehf sûresinin 73. ayetin tefsirinde Übey b. Ka'b'tan gelen yorumla ilgilidir.

Örnek 2: Hz. Musa ile Hızır arasındaki kıssanın ikinci bölümünde, Hz. Musa'nın sabır göstereceğine dair verdiği sözün ardından Hızır gemiyi delerek zâhiren garip ve kabul edilemez bir iş yapar. Bu olay karşısında dayanamayan Hz. Musa sebebini sorar. Hızır ise kendisine daha önce söz verildiğini hatırlatarak onu kınar. Bunun üzerine Hz. Musa şöyle der: ﴿لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا﴾ *"Unuttuğum şeyden dolayı beni sorgulama ve işimi zorlaştırma."*[42] Bu âyet, Hz. Musa'nın Hızır'a verdiği "soru sormama" sözünü bozmuş olması üzerine özür beyan ettiği yerdir. Ancak bu özrün "unutma" gerekçesiyle dile getirilmesi farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bunlardan biri ise sahâbî Übey b. Kâ'b'a aittir. Ona göre Hz. Musa burada gerçekten unutmuş değildir; "unutmuş gibi davranmıştır." Übey b. Kâ'b şöyle demiştir: "O (Musa) unutmamıştı; fakat bu sözün dolaylı ifadelerindendi (من معارض الكلام)."[43]

Bu tür dolaylı söylemler, Arap edebiyatında muhatabın tepkisini yumuşatmak veya kırıcı olmadan bir mesaj iletmek için kullanılan tevriye veya kinaye şeklindeki ifadelerdir. Yani kişi gerçekte doğruyu gizlemeden, doğrudan da söylemeden karşı tarafa ima yoluyla bir durumu anlatır. İbn Atıyye bu yorumu metin bağlamında anlamlı bulur ve detaylandırır. Ona göre Hz. Musa, geminin delinmesi gibi apaçık zarara yol açan bir davranışı görünce, bunu sormanın sözleşme kapsamı dışında olduğunu düşündü. Soru sormayı bir ihlâl değil, gerekli bir müdahale olarak gördü. Fakat Hızır'ın anlaşmayı çok daha genel

[40] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/632.
[41] el-Kehf, 18/60-65.
[42] el-Kehf, 18/73.
[43] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/73.

anlamda (soru, itiraz, inkâr dâhil) yorumladığını fark edince, durumu kurtarmak için dolaylı ve yumuşak bir üsluba başvurdu. Bu bağlamda "unutmadım" da demedi, "ahdi ihlâl ettim" de demedi. Yalnızca yorumlanabilir ve çok anlamlı bir ifade kullandı: *"Beni unuttuğum şey yüzünden kınama."* İbn Atıyye bu ifadeyi şu şekilde açıklar:

"Bu söz hem özür beyanı hem de nezaket ifadesidir. Açıkça 'ahdi unuttum' dememiştir ama bu anlam ima edilir. Aynı zamanda 'unutmadım ama bunu bir ihlâl olarak da görmüyorum' anlamı da barındırır. Böylece hem anlaşmayı ihlâl etmediğini söylemiş olur hem de Hızır'ın tepkisini hafifletmiş olur." [44]

Ancak İbn Atıyye Übey b. Kâ'b'ın bu yorumunu desteklemesine rağmen, bu görüşü sünnete aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirir. Sahih-i Buhârî'nin tefsir bölümünde yer alan bir hadiste, Hz. Peygamber (s.a.v.) açıkça şöyle buyurur: *"Musa'nın ilk sorusu gerçekten bir unutmaydı."*[45] İbn Atıyye bu hadisi esas alarak Übey'in yorumunun sahih nakille çatıştığını ve bu nedenle geçerli olmayacağını belirtir. Dolayısıyla âyette geçen "unutma" ifadesi burada hakiki anlamıyla, yani sözleşmenin zihnen unutulması şeklinde anlaşılmalıdır.[46] Aynı âyetin tefsirinde Taberî de çeşitli görüşleri aktarır. Bazı müfessirler "unutmak" kelimesinin "terk etmek, ihmal etmek" anlamında kullanıldığını, yani Musa'nın gerçekten unutmadığını ama ahdi yerine getirmediğini ileri sürerler. Bazılarına göre ise bu söz bir mazeret değil, itiraz içeren bir sorgulamadır. Taberî bütün bu yorumları verdikten sonra Hz. Peygamber'in açıklamasına dayanarak şunu söyler: "Doğru olan, Hz. Musa'nın gerçekten unutarak sorduğudur. Çünkü sahih hadis bu âyetin anlamını bu şekilde açıklamıştır."[47]

İbn Atıyye de bu görüşe katılır ve cumhurun da bu görüşte olduğunu belirtir. Bununla birlikte Mücâhid'in "Musa'nın birinci sorusu unutma, ikincisi şartlı, üçüncüsü ise kasıtlıydı" şeklindeki yorumunu da aktarır. Ancak bu görüşü de hem aklen hem lafzen zayıf bulur. Çünkü kıssanın her aşamasında Hızır'ın şartlı uyarısı vardır ve Hz. Musa'nın bilinçli olarak anlaşmayı ihlâl etmiş olması uzak bir ihtimaldir.[48]

İbn Atıyye burada bir denge kurar: Ne sahâbenin edebî-belâgî yorumunu tümden reddeder, ne de hadisle sabit olan manaya aykırı bir tercihte bulunur. Übey b. Kâ'b'ın yorumunu edebî olarak takdir eder ama hadisin bağlayıcılığı karşısında ilmî bir tercih yapar. Bu örnekte İbn Atıyye, sahâbeye nispet edilen bir yorumla Hz. Peygamber'den gelen sahih bir hadis arasında kaldığında, tercihini sünnete dayalı metinsel yorumdan yana kullanmıştır. Rivâyeti değerlendirirken lafzî çok anlamlılık, edebî dil kullanımı, sünnetin açıklayıcılığı ve âyet bağlamı gibi ölçütleri birlikte kullanmış; böylece sadece bir rivâyeti nakletmekle kalmamış, rivâyetlerin anlam sınırlarını ilmî esaslara göre sorgulamıştır. Ayrıca sahâbenin hadisle çelişen yorumuna yönelttiği bu ölçülü eleştiri, onun metne bağlı ama eleştirel tutumunu ve yorum yapma ile sahih rivâyete teslimiyet arasındaki dengeyi nasıl kurduğunu göstermektedir. Bu yönüyle İbn Atıyye'nin tavrı, hem klasik tefsir geleneği içindeki yorum sınırlarını tayin etme çabalarının hem de rivâyet tenkidi usulünün örneklerinden biridir.

Burada "Hz. Peygamber'in açık beyanı varken sahâbeden biri neden buna aykırı bir yorumda bulunmuştur?" sorusu akla gelebilir. Übey b. Kâ'b gibi önde gelen sahâbîlerin Hz. Peygamber'den gelen açıklamalara rağmen görüş beyan etmeleri, onların bu tür ifadeleri bazen nübüvvetin bir beyanı değil, bir içtihadı veya olayın özet niteliğinde bir tasviri olarak değerlendirmeleriyle açıklanabilir. Nitekim sahâbe dönemi, hadislerin bağlayıcılığı konusunda bugünkü anlamda sistematik ölçütlerin henüz yerleşmediği bir dönemdir. Bu nedenle sahâbîler, özellikle Kur'an'ın edebî yapısına dair âyetlerde, gelen rivâyetle zâhiren çelişen edebî veya belâgat yönlü yorumlar geliştirebilmişlerdir. Übey b. Kâ'b'ın yorumunda da görüldüğü gibi "unutma" ifadesi Hz. Musa'nın Hızır'ın tepkisini yumuşatmak amacıyla kullandığı bir edebî tevriye olarak anlaşılmış, bu da sahih hadisi tamamen reddetmeden alternatif bir anlam ihtimali sunma çabası olarak değerlendirilmiştir.

[44] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/637.
[45] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail Buharî, *el-Câmiu's-sahîh* (Y.y.: Daru Tavki'n-Necat, 1422), "Kitâbu'l-eymen ve'n-nuzûr", 138.
[46] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/637.
[47] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/74.
[48] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/637.

İbn Atıyye'nin rivâyet eleştirilerinde dikkat çeken bir diğer husus, tarihî ve coğrafî gerçeklikle uyuşmayan anlatımlara karşı takındığı tutumdur. Özellikle peygamberlerin yaşadığı bölgelerle ilgili rivâyetleri, bağlamlarına göre değerlendirir ve tutarsız bulduklarını eleştirir. Sonraki başlıkta bu yaklaşımını yansıtan örneğe yer verilecektir.

7. Tarihî ve Coğrafî Tutarsızlık Sebebiyle Reddedilen Rivayetler

Bu bölümde, İbn Atıyye'nin bazı selef rivâyetlerini tarihî ve coğrafî gerçeklikle çeliştikleri gerekçesiyle nasıl eleştirdiği ele alınacaktır. Özellikle kıssa anlatılarında geçen bilgileri, rivâyetin senedinden çok içeriğini esas alarak değerlendirir. Onun bu yaklaşımı, rivayetleri aklî, tarihî ve bağlama uygun biçimde değerlendirdiğini gösterir. Mü'minûn sûresinin 50. âyeti bu bağlamda değerlendirilerek onun nasıl bir tarihsel tutarlılık arayışı içinde olduğunu ortaya koymaktadır.

Örnek 1: Mü'minûn sûresinin 50. âyeti, Hz. Meryem ve oğlu Hz. İsa'nın, "korunaklı bir tepeye" (رَبْوَةٍ ذاتِ قَرارٍ وَمَعِينٍ) yerleştirildiğinden bahseder. Âyette geçen "rabve" kelimesi, tefsir tarihinde hem mekânsal konumu hem de kavramsal anlamı açısından tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmalar çoğunlukla rabve'nin hangi coğrafi konuma işaret ettiği sorusu etrafında şekillenmiş, sahâbe ve tabiîn döneminden itibaren farklı yorumlar ortaya çıkmıştır.

Rivâyetler ışığında dört temel görüş oluşmuştur:

1. Rabve, Filistin'deki Remle şehridir. (Bu görüş İbn Abbas'a dayandırılır.)
2. Rabve, Şam bölgesidir; özellikle Dımaşk ve Guta havzası kastedilir. (Mücahid ve diğer bazı tabiîn görüşleri bu yöndedir.)
3. Rabve, Beytülmakdis yani Kudüs'tür. (Bu da bazı sahâbe ve tabiînden nakledilmiştir.)
4. Rabve, Mısırdır. (Daha geç dönemlerde bazı müfessirlerce ortaya atılmıştır.)

Bu görüşlerin büyük kısmı selef kaynaklı olup Taberî gibi erken dönem rivâyet tefsiri temsilcileri tarafından da aktarılmıştır. Taberî sahâbe ve tabiînden gelen rivâyetleri değerlendirerek rabve'nin yüksek, düz bir alan ve su kaynağı bulunan bir yer olması gerektiği sonucuna varmış; özellikle Guta bölgesinin bu tanıma uygun olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Remle görüşünü, coğrafi gerçeklikle bağdaşmadığı ve orada su kaynağı bulunmadığı için açıkça reddetmiştir.[49]

İbn Atıyye ise Taberî'nin bu görüşüne yakın durmakla birlikte, değerlendirmesini tarihî bağlama dayandırarak Hz. İsa'nın doğum yeri olan Beytüllahm'ı rabve olarak tercih eder. Şöyle der: "Bu, en meşhur görüşlerden biridir; çünkü Dımaşk'ın Guta bölgesi, tam anlamıyla sağlam ve suyu bol bir yer niteliğini taşımaktadır. Ancak tarihi delillere bakıldığında isr Hz. İsa'nın doğumu Beytüllahm'dadır ve Allah'ın onu koruyup yerleştirmesi de o döneme rastlar."[50] Böylece müfessir coğrafi uygunlukla birlikte Hz. İsa'nın doğumu gibi tarihî-metin içi bir kıssayı delil olarak öne çıkarır.

İbn Atıyye'nin burada izlediği yöntem dikkat çekicidir: Selef kaynaklı tüm görüşleri aktarır; ancak ardından bu görüşleri hem coğrafi-mekânsal veriler hem de tarihî bağlam açısından değerlendirir. Özellikle Remle görüşünü "suyun olmadığı bir yer olması", Mısır görüşünü ise "İsa ve annesinin orada yaşadığına dair güvenilir bir rivâyet bulunmaması" sebebiyle açıkça zayıf bulur. Bu yönüyle rivayetleri aktarmakla yetinmeyip onları tenkit süzgecinden geçirerek değerlendiren bir dirayet anlayışı ortaya koyar. Bu tutum, Taberî'nin yaklaşımına büyük ölçüde benzemektedir: Her ikisi de seleften gelen rivâyetleri aktarırken âyetin lafzı, bağlamı (siyak), tarihi gerçeklik ve coğrafi uygunluk gibi kriterlere başvurarak tercih yapmaktadır. Ancak İbn Atıyye'nin Taberî'ye göre daha belirgin bir şekilde tarihî olayları dikkate aldığı ve bu yönüyle kıssa merkezli tarihsel bilgiye özel önem verdiği görülür.[51]

[49] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/56.

[50] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 6/298.

[51] Bu bağlamda bkz. Kehf 18/81. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/649. Hızır'ın öldürdüğü çocuğun yerine "yetmiş peygamber doğuran bir kız çocuğu" verildiğine dair rivâyet, İbn Atıyye tarafından tarihî ve aklî açıdan eleştirilmiştir. Bu rivayetin ne Kur'an'da

Sonuç olarak bu örnekte İbn Atıyye, selef rivâyetlerini olduğu gibi nakleden bir rivâyetçi değil, onları tenkit eden ve kendi tarihsel-metin merkezli yaklaşımıyla yeniden değerlendiren bir müfessir olarak öne çıkmaktadır. Bu yaklaşımıyla hem Taberî'ye yaklaşmakta hem de ondan ayrışarak özgün bir metot geliştirmektedir. Rivâyetlerin tarihî bağlama oturtulması, yalnızca nakil değil, eleştirel dirâyet ve bağlamsal değerlendirme ile anlam kazanmaktadır. Bu da onun tefsirde rivâyet-tenkit ilişkisini bilinçli ve seçici bir yöntemle yönettiğini göstermektedir.

8. Akidevî Tutarlılığa Aykırı Rivâyetlere Eleştiri

İbn Atıyye'nin en belirgin eleştirilerinden bir diğeri, akidevî tutarlılığa aykırı rivâyetlere yöneliktir. Allah'ın sıfatları, ilahî fiiller ve tevhid ilkesiyle ilgili âyetlerde, itikadî çizgiye zarar verebilecek yorumlara karşı dikkatli bir tutum sergiler. Bir diğer ifadeyle o, selef rivâyetlerini değerlendirirken, bunların tevhid ilkesi ve akidevî prensiplerle çelişip çelişmediğine özellikle dikkat eder. Allah'ın sıfatları, fiilleri ve iman-küfür sınırına dair âyetlerde, senedi sahih olsa bile akîdeye aykırı yorumları eleştirir. Ona göre metnin Kur'an bütünlüğüne uygunluğu esas alınmalıdır. Bu bölümde, onun bu yöndeki eleştirilerini yansıtan örneklere yer verilecektir. Mü'minûn (23/71) ve Ahkâf (46/18) sûrelerinde geçen iki âyete ilişkin rivâyetler onun bu yaklaşımını yansıtır.

Örnek 1: Allah, Mü'minûn sûresinin 71. âyetinde, şu şekilde buyurmaktadır: « ولو اتَّبَعَ الحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ، بَلْ آتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ» *"Eğer hak, onların arzularına uysaydı, gökler, yer ve onlarda bulunanlar bozulup giderdi. Hayır, biz onlara kendi öğütlerini getirdik; onlar ise öğütlerinden yüz çeviriyorlar."*

Bu âyetin yorumunda seleften gelen önemli bir görüş, "hak" kelimesinin bizzat Allah Teâlâ'yı ifade ettiği yönündedir. Bu görüş Ebu Salih, Süddî, Kelbî (ö. 146/763), Mukâtil (ö. 150/767) ve Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815) gibi erken dönem rivâyet ehli alimlere nispet edilmiştir. Bu anlayışa göre âyetin anlamı şöyledir: "Eğer Allah, onların arzularına uyacak olsaydı..." Ancak bu yorum, İbn Atıyye tarafından hem dilbilgisel hem de kelamî açıdan sert bir şekilde eleştirilmiştir. O, bu görüşün âyetin lafzıyla uyumlu olmadığını, "اتَّبَعَ" fiilinin Allah'a nispet edilmesinin caiz olmadığını ifade ederek temellendirir. Zira bu, Allah'ın mahlûkatın arzularına boyun eğmesi gibi bir anlamı ima eder ki, bu hem dil hem de tevhid akîdesi açısından kabul edilemezdir.

İbn Atıyye bu görüşü benimseyenlerin "ittiba" fiilini anlamlandırmakta zorlanacaklarını, çünkü Allah'ın bazı kavimlerin küfrünü yaratmış olmasının, göklerin ve yerin fesadına neden olmadığını belirterek mantıki bir çelişki gösterir. Bu nedenle İbn Atıyye'ye göre burada "hak" kelimesi Allah'ın zâtını değil, "doru olan şey, sabit gerçek" anlamında kullanılmıştır. Aynı sayfada âyetin devamında yer alan " بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ" âyetindeki "hak" ile bu anlamın tutarlılığını vurgular.[52] Nitekim âyetin göklerin ve yerin fesada uğramasına dair bölümü de bu yorumla daha uyumludur. Zira müşriklerin arzularına göre hükümler verilmiş olsaydı, Allah'a evlat isnat eden, ulûhiyetini bozan şirk unsurları kabul edilmiş olurdu. Bu da yaratma ve kudret sıfatlarının ortadan kalkması anlamına gelir ki, evrenin bütün düzeni bozulmuş olurdu.

İbn Atıyye'nin yaklaşımı, selef rivayetlerini yalnız aktarmakla yetinmeyip; dil, akıl ve inanç esaslarıyla bağdaştırarak yorumlayan bir dirayet çizgisi ortaya koyar. "Allah'ın hevalara tabi olması" gibi ibareler, sadece dil kaygısı değil, akîdevi ve mantıki zorunluluk gerekçesiyle reddedilir. Aḥkâf sûresinin 18. âyetinin yorumunda da benzer akîdevi tutarlılık ölçütünü öne çıkararak, bazı selef rivâyetlerinin Kur'ân

işaret edilen ilâhî sünnetle ne de tarihsel verilerle örtüştüğünü belirtmiş; çok sayıda peygamberin gönderildiği kavmin yalnızca Benî İsrail olduğunu, kıssadaki ailenin ise bu topluluktan olmadığını vurgulamıştır. Ona göre bu tür abartılı anlatımlar (yetmiş peygamber gibi) özellikle İsrailiyat etkisiyle şekillenmiş olup bağlamsal tutarlılıktan da uzaktır.

[52] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 6/311.

bütünlüğüyle bağdaşmadığını belirtir. Bu örnekler onun tefsirinde iman esaslarını korumanın nasıl merkezî bir kriter olduğunu gösterir.

Örnek 2: Aḥkâf sûresinin 18. âyeti, bir önceki âyette tasvir edilen anne-babasına isyan eden ve ahiret inancını reddeden kimsenin akıbetini bildirerek, onun geçmişte helâke uğramış ümmetlerle aynı hükme tabi olduğunu ifade eder. Âyette şöyle buyrulur:

> ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ﴾ *"İşte onlar, kendileri hakkında azap sözü kesinleşmiş kimselerdir. Onlardan önce gelip geçmiş cin ve insan toplulukları içinde yer alırlar. Şüphesiz onlar hüsrana uğramışlardır."*

Âyetin "kendilerinden önce gelip geçmiş cin ve insan toplulukları" ifadesi hem insanlar hem de cinlerin geçmişte azaba uğramış, zamanla ölüp gitmiş varlıklar olduğunu ima eder. Ancak Hasan el-Basrî'den nakledilen bir rivâyet bu anlamı doğrudan reddeder. Bu rivâyette Hasan, "cinler ölmez" demiş; bunun üzerine Katâde ona bu âyeti delil getirerek karşı çıkmış, Hasan da sessiz kalmıştır. Bu olay hem Taberî'nin hem de İbn Atıyye'nin tefsirlerinde kaydedilmiştir.[53]

İbn Atıyye, Hasan el-Basrî'nin bu görüşünü sadece Katâde'nin tepkisine dayanarak değil, âyet lafzı ve hadis verisiyle de temellendirerek eleştirir. Şöyle der: " ﴿قد خلت من قبلهم من الجن والإنس﴾ âyeti, cinlerin de insanlar gibi nesil nesil ölüp gittiklerini gösterir. Bunu destekleyen bir hadis de mevcuttur." İbn Atıyye'nin burada doğrudan zikretmediği, ancak işaret ettiği hadis büyük ihtimalle şu sahih rivâyettir: " اللهم أنت الحي الذي لا يموت، والجن والإنس يموتون" *"Ey Allah'ım! Sen hiç ölmeyen diri (el-Hayy) olansın. Cinler ve insanlar ise ölürler."*[54]

Bu noktada İbn Atıyye'nin yaklaşımı, Taberî'ye kıyasla daha tercih edici bir tutum sergilemektedir. Taberî, Hasan el-Basrî'nin görüşünü naklettikten sonra Katâde'nin bu görüşe âyetle karşı çıktığını aktarır ancak kendisi doğrudan bir tercih veya reddiye ortaya koymaz. Oysa İbn Atıyye hem âyetin lafzına hem de hadis desteğine dayanarak Hasan el-Basrî'nin görüşünü geçersiz saymakta, açık şekilde eleştirmektedir. Bu onun rivâyetler arasında yalnızca aktarım yapan bir müfessir değil; eleştiren, değerlendiren ve tercih eden bir tavır taşıdığını gösterir. Ayrıca bu tercihi yaparken, yalnızca âyetin dilsel yapısına değil, aynı zamanda sünnet verisine de başvurması, onu Taberî'den yöntemsel olarak ayıran önemli bir noktadır. Taberî burada yalnızca bir selef otoritesinin sözünü (Katâde) aktararak destek sunarken; İbn Atıyye bu görüşü hem metinsel delil (lafız) hem de naklî delil (hadis) ile temellendirmiştir.

9. Sonuç

Bu çalışmada İbn Atıyye'nin sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiînden nakledilen tefsir rivâyetlerine yönelik tutumu, on iki farklı âyet örneği üzerinden sistemli bir biçimde incelenmiştir. Elde edilen bulgular, İbn Atıyye'nin tefsir ilminde sahâbe ve tabiîn nesline atfedilen yorumlara mutlak bağlılık göstermediğini, aksine bu rivâyetleri âyetin lafzı, bağlamı ve itikadî tutarlılık ilkeleriyle çelişmeleri durumunda açıkça eleştirdiğini ortaya koymaktadır. Müfessir, özellikle âyetin genel hükmünü belirli kişi ya da olaylara tahsis eden yorumlara karşı, lafzın taşıdığı umum anlamı ve siyak-sibak bütünlüğü önceleyen bir metot takip etmektedir. Bu tavır onun rivâyetleri sadece nakletmekle kalmayıp, onları Kur'ân'ın iç mantığı ve metin bütünlüğü içerisinde değerlendiren bir dirâyet müfessiri olarak öne çıkmasına imkân vermektedir.

İbn Atıyye'nin tutumu, sadece bireysel tercihlerden ibaret değildir; aksine sistematik bir yorum felsefesine dayanmaktadır. Rivâyetlerin reddi yahut kabulü, rastgele bir yaklaşım değil; dil, tarih, akide ve Kur'ân'ın iç bütünlüğü esas alınarak yapılmaktadır. Bu yönüyle müfessir, klasik anlamda rivâyet ve dirâyet tefsirleri arasındaki keskin ayrımı aşan, dengeli bir yaklaşım geliştirmiştir. Özellikle âyetin metnine aykırı düşen, geçmiş kavimlere ait tarihi yanlışlıklar içeren, hadislerle çelişen ya da Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili

[53] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/119; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 7/623.

[54] Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac Müslim, *el-Cami's-sahih* (Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-Arabi, 1420), "Kitabu'z-Zikr ve'd-Dua ve't-Tevbe ve'l-İstigfâr ", 2717.

akidevî sorun doğuran yorumları eleştirirken, sahâbe ve tabiîn sözlerine gösterdiği saygıyı tamamen dışlamadan, onları sınırlı bağlamda değerlendirmeyi yeğlemiştir.

Bu yönelimin dikkat çekici tarafı, sadece İbn Atıyye'nin yorum tarzını anlamaya değil, aynı zamanda tefsir usulündeki bir boşluğu doldurmaya da katkı sunmasıdır. Zira tefsir usûlü eserlerinde selef kavli hem değerli görülmekte hem de bağlayıcılığı konusunda netlik bulunmamaktadır. Bu muğlaklık, tefsir çalışmalarında sahâbe ve tabiîn görüşleriyle karşılaşıldığında nasıl bir tutum takınılacağı konusunda yöntemsel bir belirsizlik doğurmaktadır. Çalışma tam da bu noktada İbn Atıyye'nin örneklerinde açığa çıkan ölçütleri analiz ederek, bu rivâyetlere hangi durumlarda nasıl yaklaşılması gerektiğine dair somut ilkeler önermektedir. Bu ilkeler arasında; âyetin umum anlamını daraltan rivayetlerin reddi, lafzî yapıya aykırı yorumların geçersizliği, bağlamdan kopuk veya tarihî-akîdevî olarak tutarsız içeriklerin eleştirilmesi gibi kriterler yer almaktadır. Bu yaklaşım, hem klasik tefsir mirasında yer alan rivâyetleri değerlendirme biçimlerine ışık tutmakta, hem de günümüz araştırmacılarına kullanılabilir bir yöntem sunmaktadır.

Bu çerçevede İbn Atıyye'nin eleştirel tutumu üzerinden geliştirilen ölçütlerin, klasik döneme ait tefsir mirasını anlamada ve özellikle usûl kitaplarında yeterince işlenmemiş olan "rivayetleri değerlendirme" ilkesine katkı sunabilecek nitelikte olduğu görülmektedir. Ayrıca bu ölçütlerin, sahih olsa dahi içerik açısından problemli rivâyetlere karşı sadece isnad değil, metin, bağlam, akîde ve tarih gerçekliği üzerinden de eleştirel bakış geliştirmenin mümkün olduğunu göstermesi bakımından önemli olduğu kanaatindeyiz.

Öneri olarak, İbn Atıyye ile benzer dönemde ya da sonraki dönemlerde eser kaleme almış olan Zemahşerî, Fahreddin Râzî, Ebû Hayyân, Ebüssuûd ve Alûsî gibi müfessirlerin selef kavline yaklaşımları da benzer bir yöntemle analiz edilmelidir. Bu çalışmalar, hem tefsir ilminde rivâyetlere karşı geliştirilen eleştirel tutumun seyrini daha görünür kılacak hem de özellikle Taberî ve İbn Atıyye gibi müfessirlerin sonraki kuşaklar üzerindeki etkisini karşılaştırmalı olarak ortaya koyacaktır. Böylece tefsirde âyetlere mana verilirken, selef kavline yöneltilen eleştirilerin klasik gelenekte nasıl gerekçelendirildiği günümüz araştırmacılarına açık ve uygulanabilir biçimde sunulmuş olacaktır. Aynı zamanda bu geleneksel tavırların, çağdaş tefsir faaliyetlerinde kullanılabilecek sistemli yöntem örneklerine dönüştürülmesi mümkün olacaktır.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdülvehhâb Fâyid, Abdülvehhâb. *Menhecü İbn 'Atıyye fî tefsîri'l-Kur'ani'l-kerîm*. Kâhire: el-Hey'etü'l-'Âmme li-Şu'ûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, 1973.

Ablay, Rıfat. *İbn Atiyye Tefsirinde Kıraat Olgusu.* Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Ahmed Halid Bâbekir, Süleyye. *el-Kadaya'n-nahviyye fi tefsîri İbn 'Atıyye el-Endelüsî fi'n-nısfi'l-evvel mine'l-Kur'âni'l-kerîm dirâse tahliliyye vasfiyye*. Omdurman: Câmiatü Omdurman el İslâmiyye, Külliyetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Doktora Tezi, 2012.

Albayatı, Yasir Adel Zeynal. *Tefsirde Bağlam (Siyak) ve el-Muharrerü'l-Vecîz Örneği.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Alimoğlu, Amanissa. *İbn Atıyye el-Endelüsî'nin Tefsirde İbn Cerir et- Taberî'ye Yönelttiği Eleştirileri*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Altunrende, Şehabettin Ertan. *Kur'an'ın Sünnetle Tefsirinde İmam Taberî ve İmam İbn Atıyye'nin İttifak ve İhtilaf Ettikleri Yönler.* İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2023.

Bâciye, Sâlih. *Abdülhak b. 'Atıyye ve tefsîruh el-Muharreru'l-vecîz.* Tunus: el-Câmi'atü't-Tûnusiyye, Külliyetü'ş-Şerî'a ve Usûli'd-Dîn, Doktora Tezi, 1979.

Buhari, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Zübeyr b. Nasr. Daru Tavki'n-Necat, 1422.

Bakkal, Mustafa Cihad. "İbn Atıyye'nin Nüzûl Sebebi Rivayetlerini Yorumlama Yöntemi ve Tenkîdi" *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 297-322.

Demir, Zakir. *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024.

Demir, Zakir. "Kur'ân Kıssalarının Bütünlüğünde Serdedilen Genel Maksatlar." *İlahiyat Bilimlerinde Makâsıd*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi.* İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015.

Erdim, Enes. *Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Esmerî, Şâyi' b. Abduh. *İstidrâkâtü İbn 'Atıyye fi'l-Muharreri'l-vecîz 'ala't- Taberî fi Câmi'i'l-Beyân*. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1427/2006- 2007.

Fâyid, Abdülvehhâb. *Menhecu İbn 'Atıyye fi tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm.* Kahire: el-Hey'etü'l-'Âmme li-Şu'ûni'l-Matâbi'i'l- Emîriyye, 1973.

İbn Hammâd, Mevlây Ömer b. Hammâd. *İlmu Usûli't-tefsîr muhaveletun fi'l-binâi*. Fes: Dâru's-Selâm, 2010.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Heyet. 10 cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2015.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dârü Taybe, 1420.

İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye. *et-Tibyân fi Eymâni'l-Kur'ân.* Beyrut: Daru'l-Marife, 2019.

Kaya, Mesut. "İbn Teymiyye'nin Tefsir Geleneği Eleştirisi". editör Sezai Engin. *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği.* İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Muhaymid, Yasin Câsim. *ed-Dirâsâtü'n-nahviyye fi tefsîri İbn 'Atıyye.* Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.

Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac. *el-Cami's-sahih*. thk. Muhammed Fuat Abdilbaki. Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-Arabi, 1420.

Şentürk, Mustafa. *İbn Atıyye el-Endelüsî ile Tabresî'nin Kur'ân'a Yaklaşımları (Mukayeseli Bir Çalışma).* İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tayyar, Musaid b. Süleyman b. Nâsır. *et-Tahrir fi usuli't-tefsir*. Cidde: Merkezu'd-Diraset ve'l-Ma'lumâti'l-Kur'aniyye bi Ma'hed el-İmamu'ş-Şatibi, 1. Basım, 2014.

Tayyar, Musaid b. Süleyman b. Nâsır. *Fusûl fi usuli't-tefsir*. Riyad: Dâru'n-Neşri'd-Düvelî, 1993.

Türcan, Saliha. "İʿrâb-Mana İlişkisi Bakımından İbn Atıyye'nin İʿrâb Tercihleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 271–285