

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 40, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

**Tefsirde İhtilaf Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi**

*A Critical Approach to the Discourse against Disagreements of the  
Qur'ānic Exegesis*

**Bayram Demircigil**

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı -  
Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir.

[bdemircigil@sakarya.edu.tr](mailto:bdemircigil@sakarya.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0001-5614-8141>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 04/09/2019

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 15/11/2019

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2019

Atf/Citation: Demircigil, Bayram. "Tefsirde İhtilaf Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 441-468. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.615630>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Tefsirde İhtilaf Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi

### Öz

Filî bir durum olarak tarih boyunca hep var olan tefsir ihtilaflarının zaman zaman kısıtlanma ya da olumsuz gösterilme çabalarına maruz kaldığı görülmektedir. Ebu'l-Abbas Taqıyyuddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve bu hususta onu takip edenlerce ortaya konulan bu girişimin görüşlerini ayet ve hadislerle, ayrıca sahâbeden nakledilen tefsir ihtilaflarının mahiyeti üzerinden temellendirmeye çalıştıkları müşahede edilmektedir. Oysa ihtilafın olumsuz resmedildiği bu delil ve gerekçeler ilmi konulardaki ihtilafları kapsamamaktadır. Çünkü ayet ve hadislerde ihtilaf olgusunun olumsuz olarak anılması ve yerilmesi, Müslümanlar'ın kendi aralarında tefrikaya ve bölünmeye yol açacak türden fikir ayrılığına düşmemelerinin vurgulanması amacına matuftur. Sahâbe arasındaki tefsir ihtilaflarının da basitleştirilerek her zaman tenevvü ihtilaflarına indirgenmesinin makul olmadığı ve bunlar arasında tezat ihtilafı diyebileceğimiz yaklaşım farkından kaynaklanan değerlendirmelerin de bulunduğu görülmektedir. Dahası, söz konusu yaklaşımın hem reel durumla hem de bilimsel özgürlükle bağdaşmadığı açıktır. Ayrıca bu durum, tefsir faaliyetini seleften (sahâbe, tâbiûndan ve etbâu't-tâbiûnden oluşan ilk üç nesil) aktarılan rivayetlere indirgeme anlamı taşımaktadır. Bu çalışmada Kur'an ayetlerinin yorumlanması esnasında ortaya çıkan ihtilafların kısıtlı hale getirilerek tefsirin rivayete dayanan bir faaliyete indirgenmesi anlamına gelecek bu yaklaşımın temelleri incelenecek ve bu hususta dayarılan delillerin ileri sürülen iddiaya mesnet teşkil edip etmediği tespit edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Sahâbe, İhtilaf, Tenevvü, Tezat ihtilafı.

## A Critical Approach to the Discourse against Disagreements of the Qur'anic Exegesis

### Abstract

Qur'anic exegetical disagreements among commentators have been existing along with the history as a natural phenomenon. But they had been subject to being restricted or presented as detrimental by Ibn Taymiyyah (d. 728/1328) and his followers. They argue that disagreements among exegetes should be classified under the forbidden disagreements according to the Qur'anic verses and Prophet's sayings as well as the characteristics of exegetical disagreements among his companions. However, this evidence from the Qur'an and the hadiths which portray disagreements as harmful and evil could not include disagreements on scientific issues. The reason behind the derogatory language used for disagreement in the Qur'an and the hadiths is to prevent Muslims from being divided. Consequently, the exegetical disagreements among companions could not be simplified by reducing them to disagreement of variance (i.e. ikhtilaf al-tanawwu'). Because there had been among the companions of the Prophet some substantive disagreements amounting to contradiction (i.e. ikhtilaf al-taqad). But in fact, Ibn Taymiyyah's approach could not be reconciled with reality and scientific freedom. Besides, it reduces the Qur'anic interpretations to preoccupation with narrations from salaf (the first three generations of the Muslim community). In this article, we will investigate the basics of this viewpoint. We also discuss whether the provided evidence matches Ibn Taymiyyah's theory.

**Keywords:** Qur'anic Exegesis, Companions, Disagreements, Variance, Substantive disagreements.

### Giriş

İnsan doğasının bir gereği olan öznel fikir belirtme, İslam düşüncesindeki adıyla ihtilaf olgusu farklı kültür, çevre, yaşayış ve tecrübelerle daha geniş bir boyut kazanmaktadır. Tefsir ilminde bir kavram olarak ihtilafın çeşitli tasnifleri yapılmıştır. Bunların başında tenevvü ihtilafı-tezat ihtilafı, memduh ihti-

laf-mezmum ihtilaf, zahirî ihtilaf-hakikî ihtilaf şeklindeki tasnifler gelmektedir. Şayet ihtilaf iki ya da daha fazla sayıdaki lafız ya da ibarenin aynı müsemmanın farklı vasıflarını ya da umumî bir lafzın farklı bireylerini ifade etme biçiminde gerçekleşiyor ve aralarında çelişki bulunmuyorsa buna tenevvü ihtilafı; lafız ya da ibareler arasında anlam ve hüküm bakımından çelişki bulunuyorsa buna da tezat ihtilafı denmektedir.<sup>1</sup> Kuşkusuz bu durumun tefsir faaliyetinde de yansımaları bulunmaktadır. Genel anlamda Kur’an ayetlerinin anlamını tespit hususunda sahâbe döneminden günümüze kadar geçen sürede farklı yaklaşımlar, değerlendirme ve yargılar hep var olmuştur. Bu durum müfessirin kişiliği ve haricî etkenlerin yanı sıra Kur’an metninin özellikleriyle de ilgilidir.

Hal böyle iken, tefsir literatüründe İbn Teymiyye’nin başını çektiği bir eğilim tarafından ihtilaf olgusu genelde makbul olan ve makbul olmayan ihtilaf ikilemi içerisinde değerlendirmeye tâbî tutulmuştur. Bu ikilem kimi zaman “tenevvü ihtilafı-tezat ihtilafı”, kimi zaman “tenevvü ihtilafı-inhiraf ihtilafı”, kimi zaman da “birbirinin alternatifi olan farklı yorumlar - yanlış yöneliş şeklinde farklı yorumlar” gibi değerlendirmelerde ifadesini bulmuştur. Bu tasniflerin dayandığı temel argüman ise sahâbe dönemindeki tefsir ihtilaflarının çoğunun tenevvü ihtilafından ibaret olduğu ve bu dönemde tefsir alanında tezat ihtilafına pek yer olmadığı iddiasıdır. Ancak bu tarz bir sınıflandırma tarih boyunca çok sayıda müfessir tarafından ortaya konulan görüş ve değerlendirmelerin, teorik düzeyde de olsa, daha baştan olumsuz bir değer yargısıyla mahkum edilmesi anlamına gelmektedir. Diğer bir anlatımla, böyle bir yaklaşım tefsirde ancak birbiriyle uyum halindeki görüş farklılığından kaynaklanan ihtilaf olgusuna olumlu yaklaşılması, birbirine zıt karakterdeki ya da birbiriyle telif edilemeyecek düzeydeki ilmi ihtilafların ise dışlanması sonucunu doğuracaktır. Bu ise makul olmadığı gibi vakiyla da mutabık değildir. Zira fıkıh, kelam gibi alanlarda farklı değerlendirmelerin doğal karşılanmasına mukabil neden tefsir faaliyetinde birbirine tamamen zıt görüşlerin ortaya konulmasının kınanmayı hak ettiği pek anlaşılır gibi değildir. Oysa daha sahâbe döneminden itibaren birbiriyle bağdaştırılması ve tenevvü kabilinden ihtilaflar olarak tavsif edilmesi mümkün olmayan görüşler ortaya konulmuş, bu da pek çok müfessir tarafından ilgili ayetlerin muhtemel anlam vecihleri kapsamında ele alınmıştır. Bununla birlikte, tarih boyunca görüş farklılıklarının bir kısmını sapkın görüşler olarak tanımlama gayreti genellikle var olmuştur. Aslına bakılırsa bir yaklaşımın hatalı ve kabul edilemez olduğunu söyleyip onu aklî ve naklî delillerle çürütmeye çalışmakla daha baştan onu

1 Ebu’l-Abbas Taqıyyuddîn İbn Teymiyye, *Muqaddime fi uşûli’t-tefsîr* (Kahire: Mektebü’t-Türâsi’l-İslâmî, ts.), 48-54; İbn Teymiyye, *İktidâu’s-şırâtı’l-müstakîm*, thk. Nâsir Abdülkerim el-Akl (Beyrut: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1419/1999), 1: 151.

sapkın, batıl vs. kavramlarla kategorize etmeye çalışmak birbirinden farklı tutumları işaret etmektedir. Eğer bir ayetin lafzî çerçevesi çeşitli anlam ihtimallerini barındırıyorsa, herhangi bir yorumcu, şâz bile olsa, bu anlamlardan birini tercih etmesi halinde bu türden genellemeleri hak etmemektedir. Elbette ana çizginin dışına çıkan ve bulunduğu alanı tahrip etme vasfı taşıyan yaklaşımlar bunun dışında tutulabilir.<sup>2</sup> Sözelimi, ayetlerin mezhebi kabullere dayanak oluşturması için zorlama tevellere girişilmesini, mevzu haberlere dayanılarak yorum yapılmasını, ayetlerin bağlamı göz ardı edilerek salt dilden hareketle lafzî açıklamada bulunulmasını, mesnetsiz olarak lafzın zahirinden uzaklaşılmasını ve kelimenin iştikakıyla ilgili hatalı tespitle bulunularak yoruma gidilmesini bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.<sup>3</sup>

Sahâbeden nakledilen tefsir rivayetlerine baktığımızda bunların sadece nakle dayalı konulardan oluşmadığı; bu rivayetlerin aynı zamanda dil, kültür ve kişisel görüş gibi içtihadî karakterdeki fikir ayrılıklarına elverişli konulardan meydana geldiği gözlenmektedir. Bunun nedeni, sahâbenin hem Kur'an'ın nüzul döneminde, hem de nüzul sonrası dönemde yaşamış olmalarıdır. Bunun sonucunda da onlardan nakledilen tefsir bilgileri Hz. Peygamber'den aldıklarına ek olarak kendi içtihat ve dirayetleriyle ortaya koyduklarından meydana gelmektedir.<sup>4</sup>

Tefsirde ihtilaf konusu gerek ülkemizde gerekse yurtdışında muhtelif çalışmalara konu edilmiştir. İlk olarak Suûd b. Abdillâh el-Fenîsân tarafından 1997 yılında *İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve âşâruh* adlı çalışmada müfessirlerin genel ve özel ihtilaf sebepleri ve müfessirler arasındaki ihtilafın sonuçları üzerinde durulmuştur.<sup>5</sup> 2004 yılında Aḥmed Muḥammed eş-Şarkâvî tarafından "İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve davâbiḥuh" adlı makalede ihtilafın anlamı, hilâf kavramıyla arasındaki fark, ihtilaf çeşitleri ve sebepleri anlatılmıştır. Bu çalışmada İbn Teymiyye'nin görüşleri doğrultusunda tezat ihtilafı yergiyi hak eden (mezzum), tenevvü ihtilafı ise övgüyü hak eden (memduh) ihtilaf addedilmiştir.<sup>6</sup> Abdüsselâm b. Şalîh b. Süleyman tarafından 2008 yılında *Naḥdû's-sahâbeti ve't-tâbiîn li't-tefsîr* başlıklı çalışmada yine İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili yaklaşımları temel alınarak sahâbe arasındaki tefsir ihtilafı

2 İsmail Çalışkan, "Tefsirde Sahâbe İhtilafı", *Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 221.

3 Örnekler için bk. Aḥmed Muḥammed eş-Şarkâvî, "İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve davâbiḥuh", *el-Mecelletu'l-İlmiyye li-Külliyeti Uşûli'd-dîn ve'd-Da've* 17 (2004): 5-7.

4 Çalışkan, "Tefsirde Sahâbe İhtilafı", 224.

5 Bk. Suûd b. Abdillâh el-Fenîsân, *İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve âşâruh* (Riyad: Merkezud-Dirâsâti ve'l-İ'lâm, Dâru İşbiliya, 1418/1998).

6 Aḥmed Muḥammed eş-Şarkâvî, "İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve davâbiḥuh", *el-Mecelletu'l-İlmiyye li-Külliyeti Uşûli'd-dîn ve'd-Da've* 17 (2004): 1-59.

tenevvü ihtilafına indirgenmiştir.<sup>7</sup> 2009 yılında Mehmet Zeki Süslü tarafından *Kur'an Tefsirinde Sahâbenin Görüş Farklılıkları* başlıklı çalışma yüksek lisans tezi olarak sunulmuştur. Bu çalışmada, sahâbe tefsirinde ihtilafın ahkâm alanında olduğu ve sahâbenin bunun dışındaki ihtilaflarının ise hakiki ihtilaf sayılmayacağı sonucuna ulaşılmıştır. Bu değerlendirmede de İbn Teymiyye'nin yaklaşımının ağırlığı hemen hissedilmektedir.<sup>8</sup> 2011 yılında Ferruh Kahraman tarafından *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar* başlıklı çalışmada tefsirde ihtilafın mahiyeti, çeşitleri ve sebepleri ele alınmıştır. İhtilaf çeşitleri de hakikati yönünden ihtilaf, dönemlere ve fayda ve zararlarına göre ihtilaflar şeklinde tasnife tâbi tutulmuştur. Kahraman, bu çalışmasında tenevvü ihtilafı yerine "birbirinin alternatifi olan farklı yorumlar", tezat ihtilafı yerine de "yanlış yöneliş şeklindeki farklı yorumlar" biçiminde bir kavramlaştırmaya gitmiştir. Tezat ihtilafına olumsuz bir değer yüklemesi nedeniyle bu kavramlaştırmaların, ihtiva ettiği temel tez açısından İbn Teymiyye'nin yaklaşımından çok farklı olmadığı söylenebilir.<sup>9</sup> Yine 2011 yılında Osman Kara tarafından hazırlanan "Müfessirlerin Sahîh Yorum Farklılıklarının Sebepleri" başlıklı makalede ise Kur'an'ı tefsir yöntemi ve müfessirin bilmesi gereken ilimlerden söz edildikten sonra tefsirde ihtilaf konusuna yer verilmiştir. İhtilaf çeşitlerinin mezmum ve memduh şeklinde ikiye ayrıldığı bu incelemede hem tenevvü hem de tezat ihtilafı memduh ihtilaf çerçevesinde değerlendirilmiş ve daha sonra sahih addedilen bu yorumlardaki ihtilaf sebepleri üzerinde durulmuştur.<sup>10</sup> Şüphesiz onun tezat ihtilafıyla ilgili bu yaklaşımı İbn Teymiyye ve bu husustaki takipçilerinden farklıdır. 2014 yılında Celalettin Divlekçi tarafından "Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler" başlıklı makalede ihtilaf sebepleri "müfessirden ve Kur'an metninden kaynaklanan sebepler" başlıkları altında incelenmiştir.<sup>11</sup> 2015 yılında Mevlüt Erten, Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu'nda "Tefsirde Sahâbenin Öznelliği" başlığıyla sunduğu bildiride sahâbenin tefsirde birbirlerini eleştirmelerini ve aralarında ihtilaf etmelerini onların tefsirde öznelliğinin göstergelerinden saymıştır.<sup>12</sup> Aynı sempozyumda İsmail Çalışkan "Tefsirde Sahâbe İhtilafı" başlıklı bildirisinde "sahâbenin tefsir ihtilaflarının tezat değil; tenevvü ihtilafı olduğu" şeklindeki

7 Abdüsselam b. Şalîh b. Süleyman el-Cârullâh, *Naqdü's-şahâbeti ve't-tâbiîn li't-tefsîr-dirâse nazariyye ta'bikiyye* (Riyad: Dâru't-Tedmüriyye, 1429/2008), 117-121.

8 Bk. Mehmet Zeki Süslü, *Kur'ân Tefsirinde Sahâbenin Görüş Farklılıkları* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009), 46-80.

9 Bk. Ferruh Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 29-361.

10 Osman Kara, "Müfessirlerin Sahîh Yorum Farklılıklarının Sebepleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011): 73-94.

11 Celalettin Divlekçi, "Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler", *Ekev Akademi Dergisi* 18/58 (2014).

12 Mevlüt Erten, "Tefsirde Sahâbenin Öznelliği", *Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 171-195.

ilk olarak İbn Teymiyye tarafından dillendirilmiş, sonrasında da ardından gelen âlim ve araştırmacılarca benimsenmiş olan iddiayı ele almış ve bu iddianın doğru olmadığını, sahâbe arasında tezat ihtilafının da bulunduğunu dile getirmiştir.<sup>13</sup> 2019 yılında Enes Büyük tarafından hazırlanan “Sahâbe Tefsirinde Hakîki İhtilâf Problemi ve Gerekçeleri” başlıklı makalede de sahâbenin tefsir ihtilaflarıyla ilgili tasnifler içinde zâhirî ihtilâf-hakîki ihtilâf tasnifi tercih edilmiş ve diğer tasniflerin yetersiz olduğu söylenmiştir. Bu araştırmada sahâbe arasında tezat ihtilâfı olmadığı iddiasının İbn Teymiyye’ye nispet edilmesinin hatalı olduğu, klasik kaynaklarda ihtilaf türleriyle ilgili tanım ve örneklerin sorunlu olduğu ve sahâbe tefsirinde hakiki ihtilaf bulunduğu ileri sürülmüştür.<sup>14</sup>

Bizce de sahâbe arasında tezat türünden tefsir ihtilafları mevcuttur. Ancak bu ihtilafların tenevvü ihtilafına ircâ edilip buradan ihtilaf karşıtı söylem için argüman oluşturma gayretine girilmesinin literatüre dayalı tarihsel bir arka planı vardır. İşte bu durum anılan türden olumsuz hükümlerin de meşruiyet zeminini oluşturmaktadır. Biz, bu makalede söz konusu yaklaşım biçimini inceleyip bunun düşünce ve pratik açısından doğru bir çerçeveye oturup oturmadığını ve bu kavramlaştırmanın sıhhat durumunu tartışacağız. Böylece tefsirde ihtilaf karşıtı söylemin tarihsel geçmişini tespit etmiş olacağız.

## 1. İhtilaf Karşıtı Söylemin Arka Planı

Erken dönem tefsir literatüründe ihtilaf kavramı, Kur’an ayetlerinde yer alan lafızların okuyuş farklılıklarıyla ilgili kıraat ihtilafları bağlamında olumsuz bir değer hükmü çerçevesinde ele alınmış ve bu durum *أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ أَفْلا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ* (en-Nisâ 4/82) (Onlar Kur’an üzerinde düşünmezler mi? Şayet o, Allah’tan başka birinden gelseydi onda pek çok uyumsuzluk (ihtilaf) olduğunu görürdün.) ve *... نَزَّلَ اللَّهُ نَزْلًا أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا* (ez-Zümer 39/23) (Allah sözlerin en güzelini birbirine benzer biçimde tekrar halinde indirdi...) ayetleriyle temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu dönemdeki âlimlerden İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Taberî’ye (ö. 310/923) göre, kıraat farklılıkları arasında tezat olması düşünülemez. Bu hususta tezat ihtilafı caiz değildir. Bu ancak emir-nehî ve nâsih-mensuh gibi konularda mümkündür. Câiz olan ihtilaf, tegâyür ya da tenevvü nitelemesiyle anılan ve birbirine tamamen zıt olmayıp bir lafzın anlam çeşitliliğinden kaynaklanan görüş ayrılıklarıdır.<sup>15</sup> İbn

13 İsmail Çalışkan, “Tefsirde Sahâbe İhtilafları”, *Kur’an ve Sahâbe Sempozyumu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 217-242.

14 Enes Büyük, “Sahâbe Tefsirinde Hakîki İhtilâf Problemi ve Gerekçeleri”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (2019/1): 111-128.

15 Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te’vîlu müşkili’l-Şur’ân*, 33-34; Ebû Câ’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-beyân fi te’vîli’l-Şur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 2000, 21: 279.

Ûteybe ve Taberî'nin ardından gelen süreçte de âlimler konuyu "Kur'an'da tenâkuz ve tezat ihtilafı yoktur." şeklindeki hüküm çerçevesinde ele almışlardır.<sup>16</sup> Kuşkusuz, âlimlerin bu yaklaşımın son derece anlaşılır bir tutum olduğunu söylemek mümkündür. Zira Kur'an ayetlerindeki lafızların birbiriyle anlam yönünden tezata yol açacak biçimde farklı vecihlerle okunması Kur'an'ın sübutu hakkında şüphe uyandıracak boyutta bir tehdit oluşturabilir. Bu itibarla, sahih/mütevâtir addedilen kıraat farklılıklarının ilgili ayetlerin anlamlarını ters yüz edecek evsafa olmadığı tespiti yapılmıştır.<sup>17</sup>

Yukarıda isimlerini andığımız âlimlerden uzun zaman sonra Taqıyyuddîn İbn Teymiyye aynı yaklaşımı benimsemekle<sup>18</sup> beraber konuyu tefsir alanına taşımıştır. Ancak o, sahâbe ve tâbiûnunun tefsir ilmindeki başat rollerini öne çıkararak selef-i sâlihîn kavramlaştırmasını ortaya koymuş, bu düzlemde sahâbe ihtilaflarına değinmiş ve sahâbenin tefsir alanındaki ihtilaflarının az, bunların çoğunun da tenevvü ihtilafı türünden olduğunu ileri sürmüştür. İbn Teymiyye'ye göre, sahâbe arasındaki tenevvü ihtilafı da iki şekilde ortaya çıkmıştır: Birincisi aynı müsemmânın farklı niteliklerinden söz edilmesi biçimindedir. Mesela, Allah'tan bahsedilirken onun el-Alîm, er-Rahîm, el-Ûadîr gibi farklı isimlerle anılması; Hz. Peygamber'den bahsedilirken onun Aşmed, el-Mâhî, el-Ûaşîr, el-Âkıb gibi farklı isimlerinin kullanılması böyledir. Bu isimlerden her birini kullanan farklı kimseler aslında aynı zatı kastetmektedir. Bu hususta o, *اهدنا الصراط المستقيم* (el-Fâtîha 1/6) ayetindeki *الصراط المستقيم* ifadesini Hz. Ali (ö. 40/661) ve Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/653) "Allah'ın kitabı", İbn Abbas (ö. 68/687-88) ve Câbir'in (ö. 74/697) "İslam", Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Ebu'l-Âliye'nin (ö. 90/709) "Rasûlullah ve kendisinden sonraki iki sahâbîsi" olarak açıklamalarını örnek verir ve hepsinin de aynı şeye farklı vasıflarıyla işaret ettiklerini kaydeder.<sup>19</sup> İkincisi, umum ifade eden bir ismin örnek kabilinden farklı nevelerinin zikredilmesi biçimindedir. Bu, "ekmek" lafzının anlamını soran bir yabancıya "İşte bu!" diye işaret edilmesi gibidir. Ancak bu

16 Bk. Muhammed b. Abdillâh Ebûbekir İbnu'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 5: 34; Aşmed b. Ali Ebûbekir el-Ceşşâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 377; Ebu'l-Hasen Ali b. Aşmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîf* (Riyad: İmâdetu'l-Bahsî'l-İlmî ve Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430), 6: 631; Abdurrahman b. Ebîbekir Celâluddîn es-Suyûtî, *Nevehîdu'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr* (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1424/2005), 1: 232; Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fuğalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbaate aşar*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, thk. Enes Mühra (Lübnan: yy., 2006), 1: 15.

17 Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 315.

18 Ebu'l-Abbas Taqıyyuddîn İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübâ* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987), 4: 415.

19 Ebu'l-Abbas Taqıyyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mücemme'u'l-Melik Fehd, 1416/1995), 13: 336.

işaret, ekmek lafzının sadece bir türünü göstermektedir. Yoksa bu lafzın gösterilen maddeden ibaret olduğunu ifade etmemektedir. Mesela, *ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُذِنُ اللَّهُ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ* (el-Fâtır 35/32) (Biz bu ilahi vahyi kullarımızdan seçtiğimiz kimselere miras bıraktık. Onlardan bazıları kendi kendilerine zulmederken bazıları orta bir yol takip eder. Bazıları da emanetin hakkını vermek için önde gider. İşte gerçek fazilet budur.) ayetinde *ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ* (nefsine zulmeden) kavramına vacibi terkeden de haramı işleyen de girer. Aynı şekilde *مُقْتَصِدٌ* (orta yolu tutan) kavramına vacibi ifa eden de haramdan uzak duran da girer. Ona göre, bu değerlendirmelerin hepsi ayetin kapsamındaki nevilerdir.<sup>20</sup>

İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımının kendisinden sonraki dönemde kimi âlimler ile günümüzdeki bazı araştırmacılar üzerinde etkili olduğu görülmektedir.<sup>21</sup> Bu hususla ilgili açıklamalarda bulunan âlimlerden Ebû İshak eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) de İbn Teymiyye'nin tenevvü diye adlandırdığı ihtilafı zâhirî ihtilaf, tezat olarak adlandırdığı ihtilafı da hakîkî ihtilaf olarak isimlendirmiştir. Ona göre, zâhirî ihtilaf telif edilebilirlik özelliğine sahipken, hakîkî ihtilaf heva ve hevesten kaynaklanmaktadır.<sup>22</sup> Böylece bu hususta Şâtıbî'nin yaklaşımının İbn Teymiyye'nin yaklaşımıyla paralellik arz ettiği müşahede edilmektedir.

Aynı yaklaşımı benimseyen çağdaş araştırmacılardan Fađl Hasen Abbas, tenevvü ihtilafının dört çeşit olduğunu söyleyerek konuyu şöyle özetlemiştir: “Bu, farklı görüş sahiplerinden her birinin aynı şeyi farklı kelimelerle ifade etmesi, âm bir lafzın farklı kısımlarını örnek olarak kaydetmesi, lafzın müşterek olması nedeniyle iki ayrı ihtimalinin bulunması ve görüşlerini manaları birbirine yakın kelimelerle anlatmaları biçimlerinde gerçekleşir”.<sup>23</sup> Ferruh Kahraman ise İbn Teymiyye'nin bu tasnifini yetersiz bulmakta ve bunun yerine “birbirinin alternatifi olan farklı yorumlar” ve “yanlış yöneliş şeklindeki farklı yorumlar” şeklindeki bir tasnifi önermekte ve ilkinin mutlak ve nisbî tenevvü, diğerini de hatalar ve inhiraflar şeklinde alt başlıklara ayırmaktadır.

20 İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâvâ*, 13: 333-340; İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 48-54.

21 Örneğin bk. Abdurrahman b. Ebibebr Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fađl İbrahim (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1394/1974), 4: 203; Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed el-Kâsımî, *Meĥâsinu't-te'vil*, 1: 14-15, 233; Tahir b. Şâlih el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, (Haleb: Mektebetü'l-Matbâti'l-İslâmiyye, 1416/1995), 1: 38; Maĥmûd Şükrî el-Âlûsî, *Ġâyetü'l-emânî fi'r-reddi ale'n-Nebĥânî*, thk. Ebû Abdillâh ed-Dânî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001), 1: 121; Ebu'l-Alâ Muhammed Abdurrahman el-Mübârekfûrî, *Tuĥfetü'l-Aĥvezî bi Şerĥi Câmii't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3: 121.

22 Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât* (b.y.: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 5: 221.

23 Fađl Ħasen Abbas, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 30.



O, bu tasnifte “tezat ihtilafı” yerine “yanlış yöneliş şeklindeki farklı yorumlar” biçiminde bir tanımlamayı önermektedir.<sup>24</sup> Aslında bu tanımlamayla İbn Teymiyye’nin tanımlamasının içerik olarak örtüştüğü söylenebilir. Bizce adına ister “tezat ihtilafı” isterse “yanlış yöneliş şeklindeki farklı yorumlar” denilsin bu kavramlaştırmanın realiteyle her durumda uyum halinde olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Zira bu yaklaşıma göre tefsirde birbiriyle uzlaştırılması mümkün olmayan farklı bir görüş ileri sürmek ne uygun, ne de caiz kabul edilmektedir. Oysa Kur’an yorumlarında makbuliyet tartışmalarının ihtilafın niteliği üzerinden yürütülmesinin geçerli bir yaklaşım biçimi olduğu söylenemez. Çünkü ayetlerde müphem, müşterek ya da mücmel olarak yer alıp müteaddit anlam ihtimali barındıran lafız/ibarelerin beşer çabasıyla açıklanması ve yorumlanması sonucunda elde edilen anlamların doğru olması kadar hatalı olması da muhtemeldir. Ayrıca tenevvü ihtilafı olarak kabul edilen yorumlardan bazılarının da hatalı olması ihtimali bulunmaktadır.<sup>25</sup> Zaten tefsirin/tevilin doğası budur.

Kuşkusuz mezkûr yaklaşımın ortaya çıkmasının birtakım nedenleri vardır. Bunların başında ihtilafın/ayrılığa düşmenin yerildiği ayetler (Âl-i İmrân 3/103, 106) ve hadisleri<sup>26</sup> ele alma biçiminin etkili olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye’ye göre tefsirde tezat ihtilafı ayetlerde ve hadislerde yasaklanan ihtilafı kapsamındadır.<sup>27</sup> Halbuki ihtilafın yerildiği ayet (Âl-i İmrân 3/103) ve hadislerde, metinlerin yorumuyla ilgili herhangi bir şey söylenmeyip Müslümanlar’ın birbirine düşmemeleri ve aralarındaki kardeşliğin zedelenmemesinin amaçlandığı görülmektedir. Hz. Peygamber (sav) ve ashabının bu konudaki hassasiyetinin ümmetin birliğini temin etme ve onu düşmanlar karşısında zaafa düşme tehlikesinden koruma arzusundan kaynaklandığı açıktır. Benzeri değerlendirmeyi Kur’an’ın rey ile tefsiri hakkındaki tehdit içerikli rivayetlerle<sup>28</sup> ilgili olarak da yapmak mümkündür. Bu rivayetlerden birine göre Hz. Peygamber (sav) “Her kim kendi reyıyla Kur’an hakkında konuşursa isabet etse de hata etmiş sayılır.” buyurmuştur.<sup>29</sup> Nitekim Mâverdî (ö. 450/1058) de ilmi zayıf, tecrübesi az olup dini hassasiyeti fazla olan bazı kimselerin bu rivayetin zahirine sarıldıklarını, açık deliller olduğunda bile kendi şahsi çabalarıyla Kur’an’daki manaları istinbat etmekten uzak durduklarını söylemiştir.

24 Bk. Ferruh Kahraman, “Tefsirde Tenevvü ve Tezâd İhtilâfı Ayrımının Yetersizliği”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013): 101-104.

25 Muhammed Şalih Muhammed Süleyman, *İhtilâfu’s-selef fi’t-tefsîr beyne’t-tanzîr ve’t-tatbîk* (Demmâm: Dâru İbni’l-Cevzî, 1430), 120.

26 Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (b.y.: Müessesetu’r-Risâle, 1421), 11: 434.

27 Bk. Ebu’l-Abbas Taqıyyuddîn İbn Teymiyye, *İktidâu’s-sırâtı’l-müstakîm li muhâlefeti aşhâbi’l-cahîm*, thk. Nâsir Abdülkerim el-Akl (Beyrut: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1419), 1: 156-157, 159.

28 Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 496; Ebû Dâvud, “İlm”, 6.

29 Tirmizî, “Tefsîr” 1; Nesâî, “Kur’ân”, 45.

Mâverdî'ye göre, eğer bu yaklaşım doğru olsaydı Allah'ın kelamı anlaşılacak ve ilahi hitapta kastedilen manalar bilinemeyecekti. Ona göre mezkur hadisin manası, Kur'an'ı açıklamada sadece kendi reyine dayanan ve lafızların anlamlarına dair şevâhitten (Arap dili ve şiirlerdeki dilsel deliller) haberi olmayan kimse isabet etse de yanlış bir delile sarılmıştır.<sup>30</sup> Beyhakî de Hz. Ebubekir'e isnâd edilen ve rey ile tefsir karşıtı söylemin gerekçelerinden birini oluşturan "Eğer ben Kur'an'ı reyimle tefsir edersem beni hangi yer üzerinde barındırır, hangi gök gölgesinde gölgelendirir?" şeklindeki ifadelerinin bu anlama geldiğini dile getirmiştir.<sup>31</sup>

Diğer taraftan İbn Teymiyye'nin tefsirde tezat ihtilafının ayet ve hadislerde nehyedilen ihtilaflardan olduğu yönündeki yaklaşımı büyük ihtimalle öncelikli olarak dönemin siyasi, askeri, sosyal ve dinî şartlarıyla ilgilidir. Bilindiği gibi, İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde İslam dünyası inanılmaz derecede zor ve sancılı süreçlerden geçiyordu. Bir taraftan Haçlı seferlerinin ve Moğol istilasının ağır baskısı devam ederken diğer taraftan İslam toplumdaki bâtinî akımlar toplumu içten çökertme çabası içindeydiler. İşte böyle bir vasatta İbn Teymiyye hem iç ve dış düşmanlarla savaşını aktif biçimde yürütüyor, hem de İslam toplumdaki itikadî problemlere karşı gerek şifahî olarak gerekse yazdığı eserlerle amansız bir mücadele veriyordu. Muhtemelen İbn Teymiyye, bu karmaşa ortamında sahâbenin dinî otoritesinin tartışılmasını uygun bulmamış ve sahâbenin tefsir alanındaki görüş farklılıklarını te-nevvü ihtilafına indirgemeye çalışmıştır. O dönemde yaşanan ilmî konulardaki ihtilafların da siyasi tartışmalara ve toplumsal kargaşaya dönüşmesi<sup>32</sup> İbn Teymiyye'nin bu konulardaki kanaatinin oluşmasında belirleyici bir rol oynamıştır denebilir.

Ne var ki fikhî tartışmalarda rastlanmayan böyle bir iddianın tefsir alanında gündeme getirilmesi bizce makul değildir. Üstelik bu yaklaşım fiili durumla da uyum halinde değildir. Zira Kur'an'ın birçok anlam vechini ihtiva ettiği daha erken dönemden itibaren kabul edilmiş bir durumdur. Mesela, sahâbeden Ebu'd-Derdâ künyesiyle meşhur olan Uveymir b. Kays'ın (ö. 32/652 [?]) "Kur'an'ın pek çok vechinin olduğunu bilmeden onu tam olarak anlayamazsın." dediği nakledilmiştir.<sup>33</sup> Hz. Ali'nin İbn Abbas'ı Hâricîlerle görüşmek için gönderdiğinde ona "Git ve onlarla tartış, ancak Kur'an'dan delil

30 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1: 34-35.

31 Ebûbekir el-Beyhakî, *Şu'bu'l-îmân*, thk. Abdulalî Abdülhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 3: 540.

32 Ayrıntılı bilgi için bk. Ferhat Koca, "Takıyyüddin İbn Teymiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 391-393.

33 Ebû Abdillâh Muhammed b. Şa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sâdır 1968), 2: 357; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *ez-Zühhd*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1420), 110.

gösterme. Çünkü Kur'an çok vecihlidir. Sen onlarla sünnetten delil getirerek tartış. Böylece ellerinde hiçbir delilleri kalmaz." dediği nakledilir.<sup>34</sup> Tabiatıyla, Kur'an'ı tefsir ederken sadece birbirini tamamlayıcı nitelikteki görüşlerin değil, aynı zamanda birbirinden tamamen farklı yaklaşımların da olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla müfessirler arasında süregelen ihtilafları, ilmî tartışmalar düzeyinde kaldığı sürece, ayet ve hadislerdeki fikir ayrılığının hoş karşılanmadığı bağlama dâhil etmek isabetli bir yaklaşım değildir. Zira tarih boyunca müfessirler reyle tefsiri zemmettiği düşünülen rivayetlere rağmen ne tefsir faaliyetinden vazgeçmişler, ne de bu hususta ihtilafa düşmeyi olumsuz bir durum olarak görmüşlerdir. Eğer bu durumun aksi doğru olsaydı bugünkü ilmi müktesebatın ortaya çıkması düşünülemezdi. Her ne kadar bazı kimseler müfessir Ebû Hâyyân'ın (ö. 754/1344) dediği gibi tefsir ilmini Mücâhid, Tâvus, İkrime vb. âlimlerden nakledilen rivayetlerden ibaret olarak görse de vâkıa bunun aksini göstermektedir. Anılan âlimlerden gelen rivayetler arasında farklılıkların ve zıtlıkların bulunmuş olması bu iddiayı geçersiz kılmaktadır.<sup>35</sup> Nitekim sahâbenin de muhtelif ayetlerin izahı konusunda farklı açıklamalarda bulunması bu durumu teyit etmektedir. Belirtmek gerekir ki sahâbe arasındaki bu durumun sebeplerinden biri Kur'an'ı anlamada aralarında hiyerarşik bir sıralamanın söz konusu oluşudur. Zira her bir sahâbînin Kur'an'ı aynı düzeyde anlamadığı, Kur'an'ın bağlamına eşit derecede muttali olmadığı izahtan vârestedir. Sahâbenin her birinin Kur'an'la ilgili anlayış ve kavrayış seviyelerinin farklı olması aynı zamanda onlardan bazılarının nüzul ortamına diğerleri kadar tanık olmamasının da bir sonucudur. Nüzul ortamını müşahadede ve kişisel bilgi ve kavrayışta farklı niteliklere sahip olmaları sahâbe tefsirini öznel hale getirmiştir.<sup>36</sup>

Durum bu merkezde olmakla beraber İbn Teymiyye, sahâbe arasında tefsirle ilgili fazlaca ihtilaf olmadığını, var olanların da tezat değil, tenevvü kabîlinden görüş farklılıkları olduğunu ileri sürmüştür.<sup>37</sup> Genel yaklaşımı bu olmakla beraber İbn Teymiyye, sahâbe arasında tezat ihtilafı türünden ihtilafların da bulunduğu gerçeği karşısında bu durumu zorunlu olarak kabullenmiş, ancak yine de bunların çoğunun tenevvü ihtilafına irca edilmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>38</sup> Bizce İbn Teymiyye'nin konuya böyle yaklaşması normaldir.

34 Yahya b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe, *et-Tesârîf li tefsîri'l-Kur'ân mimmeştebehet esmâuhû ve tesarrafet meânih* (Tunus: eş-Şeriketu't-Tûnisiyye li't-Tevzî', 1979), 28; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 145.

35 Ebû Hâyyân Muḥammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1420), 1: 13.

36 Mevlüt Erten, "Tefsirde Sahâbenin Özneliği", *Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 176-184.

37 İbn Teymiyye, *Mecmû u'l-fetâvâ*, 13: 333.

38 İbn Teymiyye, *Mecmû u'l-fetâvâ*, 13: 336. Daha da ötesi, Hâkim en-Nîsâbü'rî ve Zerkeşî gibi bazı âlimler sahâbeden nakledilen tefsir rivayetlerinin merfu hadis hükmünde ve bağlayıcı

Çünkü ona göre Hz. Peygamber Kur'an'ın tamamını tefsir etmiştir.<sup>39</sup> Bu da onun tefsir faaliyetini rivayetten ibaret görmesi anlamına gelmektedir. Elbette bu kanaattaki bir âlimden Hz. Peygamber'den tefsir bilgilerini alan sahâbe arasında Kur'an tefsirine dair birbiriyle tezat halinde bir ihtilafın bulunduğunu düşünmesi beklenemez. Biz burada sahâbe tefsiriyle ilgili bazı örnekleri inceleyecek ve bu örneklerin İbn Teymiyye'nin iddiasıyla çelişik bir durum arz edip etmediğini sergilemeye ve daha da önemlisi tefsirde ihtilafın, iddia edildiğinin aksine, olumsuz bir durum olarak tavsif edilmek yerine doğal karşılanacak bir olgu olarak kabulüne zemin hazırlamış olacağız.

## 2. Sahâbe Tefsirinde Tezat İhtilafı

Bir önceki başlıkta izah edildiği üzere, ihtilaf olgusunun genellikle tenevvü ihtilafından meydana geldiği sahâbe tefsirinde birbiriyle uzlaştırılması mümkün olmayan ve tezat ihtilafı olarak adlandırılan görüş ayrılıklarına da rastlanmaktadır. Bu husustaki belli başlı örnekler ahkâmı ve kıraat farklılıklarıyla ilgili ihtilafın yanı sıra diğer bazı konulardan oluşmaktadır. Makale sınırlarını aşmamak bakımından biz burada yedi örnekle konuyu açıklamaya çalışacağız:

Örnek 1) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلِ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا... (en-Nisâ 4/43) (Ey iman edenler! Sarhoşken, ne dediğinizi bilene kadar, cünlükten, yolcu olan müstesna, gusledene kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta veya yolculukta iseniz yahut biriniz tuvaletten gelmişseniz veya kadınlara yaklaşmışsanız ve bu durumlarda su bulamamışsanız tertemiz bir top-rağa teyemmüm edin...) ayetinde لَامَسْتُمْ fiili İbn Abbas'a göre cinsel ilişki, İbn Mes'ûd'a (ö. 32/653) göre ise cinsel ilişki dışındaki temas anlamındadır.<sup>40</sup> Her iki sahâbî de bu lafzın manasını tespitinde çok farklı bir yaklaşım sergilemiştir. İbn Mes'ûd ayetteki لَامَسْتُمْ fiilini hakiki anlamda öpme ve dokunma benzeri temas olarak değerlendirirken İbn Abbas cinsel ilişkiden kinaye olarak anlamıştır.<sup>41</sup> Bu durumda İbn Mes'ûd'a göre kişinin cinsel ilişkide bulunmaksızın

olduğu şeklinde mutlak bir hükme varmışlardır. Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fi ey-mâni'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâtî (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1429), 336-337; Ebû Abdillâh Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütüb'i-Arabiyye, 1376/1957), 2: 157.

39 Bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 45.

40 Ebû Cârî Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 8: 391-395.

41 Bu konuda şöyle bir olay anlatılır: Ayetteki bu fiil hakkında mevaliden bazı kimselerle Arap asıllı olanlar arasında tartışma çıkar. Mevaliden olanlar bu kelimenin "dokunma" anlamına geldiğini savunurken Arap olanlar bunun "cimâ"dan kinaye olarak kullanıldığını söylerler.

eşyle temasta bulunması halinde abdesti bozulur ve su bulunmadığı takdirde teyemmüm alması gerekir. İbn Abbas'a göre de cinsel ilişki sonrası su bulunmadığı takdirde teyemmüm almalıdır.<sup>42</sup> Müfessirlerden Muḳâtil (ö. 150/767) ve Ṭaberî İbn Abbas'ın görüşünü benimserken<sup>43</sup> Sa'lebî (ö. 427/1036), Mâverdi, İbn Aṭıyye (ö. 541/1147) gibi müfessirler de herhangi bir tercihte bulunmamışlardır.<sup>44</sup> Bu hususta İbn Abbas'ın görüşünün isabetli olduğu söylenebilir. Söz konusu ihtilafın farklı bir anlam ve hükümden kaynaklandığı açıktır.

Örnek 2) *وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ* (et-Tevbe 9/34) (...Altını ve gümüşü biriktirip de Allah yolunda harcamayanları acı veren bir azapla müjdele!) ayetinde kimlerin kastedildiği hususunda Muaviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680) ile Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653) arasında çıkan fikir ayrılığında da benzeri durum gözlenmektedir. Muaviye'ye göre burada kastedilenler Ehl-i Kitap'tan kimseler iken Ebû Zer, ayetteki tehdit içeren ifadenin muhatabının Ehl-i Kitap'ın yanı sıra Müslümanlar olduğu kanaatini taşıyordu.<sup>45</sup> Buradaki ihtilafın da müphem bir ifade olan *الَّذِينَ* ism-i mevsulünden kaynaklandığını ve ayetteki azap tehdidine Müslümanlar'ın girip girmeyeceği hususundaki görüş ayrılığını tenevvü ihtilafı olarak tavsif etmenin mümkün olmadığını belirtmek gerekir.

İbn Abbas'tan nakledildiğine göre ise bu ayet hem özel hem de genel bir kapsama sahiptir. Ṭaberî'ye göre ayetin özel kapsamı, üzerinde zekât borcu bulunup da bunu ödemeyen Müslümanlardır. Ayet genel olarak tüm Ehl-i Kitap'ı kapsamaktadır.<sup>46</sup> Ayetin sibakına bakıldığında Ehl-i Kitap'ın ruhban sınıfındaki kimselerin rüşvet vb. haram yollarla halkın mallarını yemelerinden ve insanları Hak yolundan saptırdıklarından bahsedildiği görülmektedir. Şöyle ki ayette Ehl-i Kitap'tan anılan kimselerin suiistimallerinden bahsedildikten sonra "Altını ve gümüşü biriktirip de Allah yolunda harcamayanları acı veren bir azapla müjdele!" cümlesine yer verilmiştir. Dolayısıyla ayetin

---

Durum İbn Abbas'a iletildiğinde "Mevali grubu yenildi, مباشره / لمس/مس kelimeleri cima anlamına gelir. Allah dilediği lafzı dilediği manadan kinaye olarak kullanır" cevabını verir. Bk. Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8: 389.

42 Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed et-Ṭahavî, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: İsam Yayınları, 1995), 1: 96-97.

43 Muḳâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 1: 375; Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8: 396.

44 Aḥmed b. Muḥammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 3: 314; Mâverdi, *en-Nüket*, 1: 490; İbn Aṭıyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 2: 56.

45 Buḥârî, "Zekât", 4.

46 Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14: 225.

Ehl-i Kitap hakkında olduğu görüşünde olanlar bu durumu dikkate almış olmalıdırlar. Ancak Zeccâc (ö. 311/923) ilginç biçimde bu ayetin çoğunluk tarafından Müşrikler hakkında olduğu değerlendirmesini yapmıştır.<sup>47</sup> Diğer taraftan ayette “Allah yolunda harcamayanlar” ifadesine bakıldığında bunun Müslümanlar hakkında olduğu yönünde bir ima içerdiği düşünülebilir. Zira Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) de ifade ettiği gibi, gayr-ı Müslimler dini yükümlülüğe sahip kılınmadan önce o dine girmekle sorumludurlar.<sup>48</sup>

Bu ayetin kimleri kapsadığı hususunda İbn A'tıyye'nin Ebû Zer ve İbn Abbas'ın görüşüyle örtüşen yaklaşımı ise şöyledir: “Bu ayetin maksadı, anılan kimselerin eksikliklerinin dile getirilmesi ve Müminler'in bu eksikliklerden sakındırılmalarıdır.”<sup>49</sup> Bu değerlendirme bizce de isabetli görünmektedir. Çünkü Kur'an'ın üslubuyla uyumludur. Râzî ise ayetin kimler hakkında olduğu konusunda “Ehl-i Kitap'tan din adamları”, “Müslümanlardan zekât vermeyen kimseler” ve “ister Müslüman ister gayr-ı Müslim olsun malı biriktirip onda bulunan hakları ifa etmeyen kimseler” biçiminde üç ayrı görüş olduğunu ve ayetin başında yer alan *الَّذِينَ* lafzının üç ihtimali de ihtiva ettiğini dile getirmiştir.<sup>50</sup> İbn Âşûr'a (ö. 1973) göre ise Müslümanlar'ın son derece zor şartlar içinde bulunduğu Tebük Seferi'nin ardından inmiş olması dikkate alındığında bu ayetin münafıklar hakkında olduğunda kuşku yoktur.<sup>51</sup> Görüldüğü gibi ayetin kapsamı hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır ve müfessirler arasında tercihte bulunanlar olduğu gibi herhangi bir tercihte bulunmayanlar da vardır.

Örnek 3) Hz. Nuh'un inkârcıların iman etmesinden ümit kesmesi sonucunda Allah'tan aldığı emir üzerine gemi inşa etmesi ve takip eden olayların anlatıldığı ... إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَؤَلْنَا الْجِاهِلَ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ الْاُنثَيْنِ (Hûd 11/40) (Nihayet emrimiz tecelli etmesi üzerine sular coşup yükselmeye başlayınca Nuh'a dedik ki: Her canlıdan birer çift alıp gemiye yerleştir...) ayetinde yer alan *التَّنُّورُ* kelimesinin anlamı hakkında sahâbe arasında muhtelif görüşler bulunmaktadır. İbn Abbas'a atfedilen görüşlerden birine göre bu kelime “yeryüzü” anlamına gelmektedir. Hz. Ali'ye nispet edilen görüşe göre ise bu kelime “sabahın

47 Ebu İshâk İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 2: 444.

48 Ebû Mansûr Muḥammed b. Muḥammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426), 5: 363.

49 Abdülhak b. Gâlib b. A'tıyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muḥammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 3: 27.

50 Muḥammed b. Ömer Faḥruddîn er-Râzî, *Mefatiḥu'l-ğayb* (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 16: 35.

51 Muḥammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984), 10: 176.

aydınlığı” demektir. Bu durumda İbn Abbas’ın açıklamasına göre ayette “yeryüzünün coşup kaynaması”ndan söz edilmektedir. İbn Keşîr’e (ö. 774/1373) göre selef ve halef ulemasının çoğunluğunun görüşü de İbn Abbas’ın bu görüşüyle aynıdır.<sup>52</sup> Hz. Ali’nin açıklamasına göre ise “sabahın aydınlığının ortaya çıkması”ndan bahsedilmiş olmaktadır.<sup>53</sup> Takdir edileceği üzere bu iki anlam birbirinden farklı olup uzlaştırılmaları mümkün gözükmemektedir. Taberî, bu iki anlam vechine ek olarak iki ayrı vecih daha zikretmiştir. Bunlar, “yeryüzünün en yüksek yeri” ve “ekmek pişirilen tandır, fırın” şeklindeki açıklamalardır. Ancak Taberî bu kelimenin anlamıyla ilgili kaydettiğimiz görüşlerden ne İbn Abbas’a ne de Hz. Ali’ye nispet edileni tercih etmiştir. Taberî’ye göre bu kelime “ekmek pişirilen tandır” anlamında kullanılmıştır. Çünkü kelimenin Arap dilinde meşhur olan anlamı budur. Allah’ın kelamı da aksi yönde bir delil olmadığı sürece Arap dilinde en yaygın ve en meşhur kullanıma göre anlamlandırılır. Çünkü ilahi hitap muhataplarınca anlaşılсын diye gönderilmiştir.<sup>54</sup>

Görüldüğü gibi Taberî, burada bir lafzın izahında rivayete itibar etmekle beraber muhtelif rivayetler arasından Arap dilinde en yaygın kullanıma sahip olduğunu düşündüğü görüşü tercih etmiştir. Bu görüşleri zikreden Zeccâc ise “Ezcümle su, yerden kaynadı, gökyüzünden geldi.” ifadeleriyle farklı görüşlerin aynı sonuca müncep olduğunu ima etmektedir. Ancak bu durumda da ayette geçen وَفَارَ التُّورُ ifadesinin anlamıyla ilgili Hz. Ali ve İbn Abbas’a atfedilen değerlendirmelerin tümüyle birbirinden farklı olduğu gerçeği değişmemektedir.

Örnek 4) حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مِنْ نَشَاءٍ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُحْرِمِينَ (Yûsuf 12/110) (Nihayet peygamberler ümitlerini kesecek hâle gelip yalanlandıklarını düşündükleri sırada onlara yardımımız geldi de böylece dilediğimiz kimseler kurtuluşa erdirildi. Azabımız ise, suçlular topluluğundan geri çevrilemez) ayetindeki كَذَّبُوا fiilini İbn Mes’ûd ile İbn Abbas’ın şeddesiz olarak okuduğu nakledilmiştir. Bu okuyuşa göre İbn Abbas’ın وَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا ifadesini “Peygamberler kendilerine verilen sözün tutulmadığını zannettiler.” biçiminde tevîl ettiği ve böyle bir tutumun peygamberler için uygun olmadığı yönündeki değerlendirmeye karşın onların da beşer olarak hata yapabilecekleri kanaatini serdettiği bildirilmiştir. Buna mukabil, bu fiili كَذَّبُوا şeklinde şeddeli okuyan Hz. Âişe’nin bu yaklaşıma şu sözlerle karşı çıktığı nakledilmiştir: “Vallahi peygamber, Allah’ın kendisine vadettiği şeyin o ölmeden

52 Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Keşîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-uzîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419), 4: 278.

53 Mâverdî, *en-Nüket*, 2: 472.

54 Taberî, *Câmi u’l-beyân*, 15: 318-321.

önce mutlaka olacağını bilir. Fakat Peygamberlerin imtihanı devam etmektedir. Onlar bu durumda iken yanlarındaki Müminler'in bile kendilerini yalanladıklarını sandılar." Bu husustaki diğer bir rivayette ise Hz. Âişe'ye كَذِبُوا fiilinin şeddeli olarak mı yoksa şeddesiz olarak mı okunmasının doğru olduğu sorulmuş, o şeddeli okuyuşu tercih ettiğini söylemiştir. Bunun üzerine ayetteki "zannettiler" ifadesi ileri sürülerek "Ama onlar kavimlerinin kendilerini yalanladığını kesin olarak biliyorlardı, bu bir zan değildi" biçiminde itiraz edilmesi üzerine Hz. Âişe, "Evet, yemin olsun ki onlar bunu biliyorlardı" demiştir. Bunun üzerine itiraz eden kişi "Belki de كَذِبُوا şeklinde şeddesizdir." diyerek itirazını sürdürürnce Hz. Âişe "Asla! Peygamberlerin rableri hakkında böyle bir zanna kapılmış olmaları mümkün değil." diye cevaplamıştır. Ona göre, bu ayette peygamberlerin, iman ettikten sonra uzun ve ağır sınavlardan geçen ve zafere ulaşmalarının gecikmesi üzerine kendilerini yalanlayan kimselerden ümit kestiklerinden, hatta kendilerine tâbi olanların bile onları yalanladığını zannettiklerinden söz edilmektedir.<sup>55</sup>

Daha sonraki müfessirlerce İbn Mes'ûd ve İbn Abbas 'a isnad edilen bu kıraat vechi "Kavimleri peygamberlerinin kendilerine bildirdikleri azap tehdidiyle ilgili yalan söylediklerini, doğru beyanda bulunmadıklarını zannettiler.", "Kavimleri zafer elde edecekleri konusunda peygamberlerinin yalan yere iddiada bulduklarını zannettiler.", "Peygamberler, onlara karşı kendilerine zafer verileceğini söylemekle kendi kendilerine yalan söylemiş olduklarını ya da zafer umutlarının boşa çıktığını zannettiler." şeklinde çeşitli biçimlerde tevîl edilmiştir. Hz. Âişe'ye nispet edilen كَذِبُوا şeklindeki okuyuş ise "Peygamberler haber verdikleri azap tehdidiyle ilgili kavimlerinin kendilerini yalanladığını zannettiler." ya da "Kavimleri peygamberlerinin kendilerine bildirdikleri va'd ve vaidle ilgili haberler konusunda yalan söylediklerini zannettiler." şeklinde iki ayrı biçimde açıklanmıştır.<sup>56</sup>

Hemen ifade etmeliyiz ki, İbn Mes'ûd ile İbn Abbas'a nispet edilen kıraat vechiyle ilgili sonraki müfessirlerce ortaya konulan anlam tevcihlerinin İbn Abbas'a atfedilen tevîlle örtüşmediği açıkça görülmektedir. Büyük olasılıkla, bunun nedeni sonraki müfessirlerce İbn Abbas'ın peygamberler hakkındaki mütalaasının makbul addedilmemesi olsa gerektir. Nitekim peygamberler hakkındaki tenzihî bakış açısını yansıtan bu yaklaşımın Hz. Âişe tarafından da paylaşıldığını yukarıda kaydetmiştik. Diğer taraftan حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذِبُوا ayetinin anlamıyla ilgili bu ihtilafın كَذِبُوا fiilinin şeddeli ya da tahfif ile okunması kadar, ayetteki ظَنُّوا (zannettiler) fiilinde zamir olan ve fail olarak bulunan "و" harfinin müphem bir lafız olarak الرُّسُلُ lafzına mı yoksa ahd-i zihni

55 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 3: 74.

56 Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 3: 73.



olarak *أُمَّتُهُمْ/قَوْمُهُمْ* lafzına mı râci olduğu konusundaki belirsizlikten kaynaklandığını kabul etmek gerekir. Bu nedenle ayette zannettiğinden söz edilen kim-selerin peygamberler ya da onların ümmetleri/kavimleri olduğu şeklinde sahâbe ve müfessirler arasında iki ayrı görüş varit olmuştur. Bu iki görüşün de birbirine zıt karakterde olduğu bir hakikattir. Kuşkusuz bu iki görüşten birisi tercih edilebilir ve diğeri tercihe şayan bulunmayabilir. Ancak arala-rında tezat olduğu görülen iki görüşten birini dışlayıcı ve ötekileştirici bir ta-nımlamaya başvurmamak daha makul gözükmektedir. Zira ayetin ibaresinin her iki ihtimale de müsait olduğu açıktır.

Örnek 5) Yüce Allah'ın meleklerle Hz. Âdem'e secde etmelerini emretmesi ve İblîs dışında meleklerin secde ettiğinin anlatıldığı *وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ...* (el-Kehf 18/50) (Hani biz meleklerle Âdem'e secde edin diye emretmiştik de İblis hariç hepsi birden secde etmişti. O cin-lerdendi...) ayetiyle ilgili İbn Abbas'la İbn Mes'ûd arasında İblis'in melekler-den olup olmadığı hususunda ihtilaf bulunmaktadır. İbn Abbas'ın ayette bahsi geçen İblîs hakkında onun meleklerin en üstünü olduğunu ve eğer me-lek olmasaydı secde etmesinin emredilmeyeceğini söylediği nakledilmekte-dir. İbn Abbas'a göre İblîs, adına "cin" denilen melekler topluluğundandı. Muhammed b. İshak (ö. 151/768) bu görüşü Araplar'ın görünmeyen tüm var-lıklara "cin" adını verdiği şeklinde tevil etmiştir.<sup>57</sup> Buna mukabil, Hasan-ı Başrî İblîs'in cinlerden olmadığı şeklinde İbn Mes'ûd'a atfedilen yaklaşımı desteklemiş ve İblîs'in bir an için bile meleklerden olmadığını ileri sürmüştür. Taberî bu görüşü sahiplenen âlimlerin gerekçelerini şöyle özetlemektedir: "Allah, kitabında İblîs'i içe işleyen alevli bir ateşten yarattığını bildirmiş (el-Hicr 15/27; er-Rahmân 55/15), melekler hakkında ise böyle bir şeyden bahset-memiştir. Allah ayrıca İblîs'in cinlerden olduğunu da haber vermiştir. Dolayısıyla Allah'ın atfetmediği nitelikleri ona atfetmek caiz olmaz. Ayrıca İblîs'in bir nesli ve zürriyeti varken melekler üremezler ve çocuk sahibi olmazlar". Bu yaklaşımı ikna edici bulmayan Taberî, bu iki görüşten İblîs'in meleklerden ol-duğu düşüncesinin doğru ve bunun aksini iddia edenlerin bu konudaki bil-gisinin zayıf olduğunu iddia etmiştir. Çünkü ona göre Allah'ın farklı sınıflar-dan melekleri farklı maddelerden yaratmasında yadrganacak bir durum yok-tur. Allah meleklerden kimini nurdan, kimini ateşten, kimini de başka mad-delerden yaratır. Kur'an'da İblîs'in ateşten yaratıldığı belirtildiği halde me-leklerin hangi maddeden yaratıldığının belirtilmemesi, meleklerden bir kıs-mında şehvet var edilirken diğerk kısmında bu özelliğın bulunmaması İblîs'in melekler sınıfından olmadığı anlamına gelmez. Böylece İblîs'in önceleri me-

57 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 505; Abdurrahman b. Ebîbekr Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5: 401.

leklerden olduğunu savunan Taberî onun cinlerden olmasıyla ilgili ayeti görünmez bir varlık olması anlamında mütalaa etmiştir.<sup>58</sup> Mâtürîdî de bu hususta iki tarafın görüşünü delilleriyle birlikte zikretmiş, ancak herhangi bir tercihte bulunmamıştır.<sup>59</sup> Mâverdî ise İblîs'in cinlerden olması şeklindeki tavsiyle ilgili yukarıdaki iki görüşe ek olarak iki görüş daha zikretmiştir: Birincisi, İblîs rabbine itaat etmediği için bu adı almıştır. İkincisine göre ise cin, gözle görülmeyen her şeydir.<sup>60</sup> Aslına bakılırsa Maverdî'nin ek olarak kaydettiği bu görüşlerden ilkinin İbn Mes'ûd'un, ikincisinin de İbn Abbas'ın yaklaşımına dayandığı, böylece bu hususta temelde iki görüşün varlığından söz edilebileceği anlaşılmaktadır.

Delilleriyle arz etmeye çalıştığımız iki yaklaşımın diğer tefsirlerde de yer aldığı, Taberî ve Zemaşşerî'nin (ö. 538/1143) ayrıca bu iki görüş arasından tercihte bulunduğu görülmektedir. Sem'ânî (ö. 489/1096) de müfessirlerin çoğunun İblîs'in önceleri meleklerden olduğu kanaatini taşıdıklarını dile getirmektedir.<sup>61</sup> Buna karşın Zemaşşerî, İblîs'in cinlerden olduğu görüşünü savunmakta ve ayette yer alan *كَانَ مِنَ الْجِنَّةِ فَتَسَّقَى* ibaresindeki "ف" harfinin sebebiyye anlamı taşımasını buna gerekçe olarak sunmaktadır. Bu durumda ibarenin "İblîs cinlerden olduğu için isyan etti." anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Çünkü ona göre İblîs meleklerden olsaydı isyan etmezdi. Zira melekler insanlar ve cinlerden farklı olarak günah işlemezler.<sup>62</sup> Zemaşşerî'nin bu yaklaşımında Hz. Âişe ve Hasan-ı Başrî'de olduğu gibi tenzihî anlayışın izleri açıkça görülmektedir. Yine belirtmek gerekirse, bu iki yaklaşım arasında tezat ihtilafı vardır. Kuşkusuz bunlardan hangisinin kesin olarak doğru olduğu, ya da murad-ı ilahiyi yansıttığını kesin olarak belirlemek mümkün değildir. Müfessirlerin bu husustaki değerlendirmelerinin zann-ı galibe dayandığı ortadadır. Hal böyleyken görüşlerden birini tercih etmenin ötesinde hakikatin yegâne ifadesi olarak takdim edip diğerini benimseyenleri hatalı ya da sapkın olarak nitelendirmek duygusal bir tutum olmaktan öte bir anlam taşımaz.

Örnek 6) *فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ* (ed-Duĥân 44/10) (Ey Peygamber! Şimdi sen gökyüzünü yoğun bir dumanın kaplayacağı günü bekle!) ayetinde geçen "gökyüzünü dumanın kaplaması" ifadesiyle ilgili sahâbe arasında görüş farklılığı ortaya çıkmıştır. İbn Mes'ûd'a göre burada kastedilen olay şudur: Mekke'li Müşrikler inkârda direnince Hz. Peygamber Allah'tan onların üzerine Hz. Yusuf'un kavmini yedi yıl kıtlıkla sınadığı gibi kıtlık göndermesini niyaz

58 Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 1: 505-508.

59 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 423-425; 7: 181-182.

60 Mâverdî, *en-Nüket*, 1: 103.

61 Manşûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim ve Ğanîm b. Abbas b. Ğanîm (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1: 67.

62 Ebu'l-Kâsım Maĥmud b. Ömer ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf an ĥakâiki ğavâmiği't-tenzil ve uyûni'l-eĥâvil fi vucûhi't-te'vil* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2: 727.

etmişti. Bunun üzerine Müşrikler çetin bir kıtlık yaşamışlar; açlıktan deri parçalarını, kemik ve leşleri yemek zorunda kalmışlardı. Açlıkları o dereceye varmıştı ki göğe baktıklarında orada duman görmeye başlamışlardı. İbn Mes'ûd'a nispet edilen bu görüşe karşı Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656), Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Abbas ve Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ö. 74/693-94) bu olayın kıyametten önce meydana gelecek bir hadise olduğu kanaatini taşıdıkları rivayet edilmiştir.<sup>63</sup> Görüldüğü gibi ayette sözü edilen "gökyüzünü dumanın kaplaması" ile ilgili sahâbe arasındaki yaklaşımlardan birinde ayetteki ifade nüzul ortamıyla, diğerinde ise kıyamet öncesi yaşanacağı düşünülen bir olayla ilişkilendirilmektedir.

Sonraki dönemlerde tefsirlerde her iki görüş de yer bulmuştur. Tâbiî müfessir Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Mukâtil, Yahya b. Sellâm (ö. 200/815), Zeccâc (ö. 311/923), İbn Ebî Zemenîn ve Şa'lebî'ye göre burada "gökyüzünü dumanın kaplaması"yla Kureyşliler'in yaşadığı kıtlık ve kuraklık kastedilmiştir.<sup>64</sup> Taberî diğer görüşle ilgili rivayetin sıhhatini tevsik edemediği için, Mâtürîdî de teşbih ve temsil olarak tavsif ettiği görüşü daha uygun gördüğü için İbn Mes'ûd'a ait olan görüşün doğruya daha yakın olduğu kanaatini serdetmişlerdir.<sup>65</sup> Zemaşşerî de her iki görüşü zikredip herhangi bir tercih belirtmemiştir.<sup>66</sup> Herhangi bir tercihte bulunmayan müfessirlerden Mâverdî de bu iki görüşe ek olarak ayette bahsedilen dumanın Mekke'nin fethi gününde gökyüzünü bulutların sarması anlamına geldiği görüşünü zikretmiştir.<sup>67</sup>

Müfessirlerden Râzî ise bu konuyu en ayrıntılı biçimde inceleyen âlimdir. Her iki görüşü de delilleriyle kaydeden Râzî, *فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ* ayetindeki *دُحَانٍ* lafzının kıyametten önce meydana gelecek bir hadise olduğu kanaatinde olanların gerekçelerini şöyle açıklamıştır: "Bu ayetin zahirine göre gökyüzünde duman bulunması zorunludur. Diğer görüş sahipleri ayetin zahirinden delilsiz olarak uzaklaşmışlardır. Oysa bu caiz değildir. Yine ayette *دُحَانٍ* lafzının *مُبِينٍ* sıfatıyla nitelenmesi dikkate alındığında kimi insanların zihninde meydana gelen arızî bir durumdan söz eden diğer görüşe göre bu nitelikten söz edilemez. Aynı şey sonraki ayette yer alan "dumanın insanları sarması"

63 Bk. Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 22: 16-17.

64 Ebu'l-Haccâc Mücahid b. Cebr, *Tefsîr*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebu'n-Neyl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1410/1989), 597; Mukâtil, *Tefsîr*, 3: 818; Yahya b. Sellâm b. Ebî Şa'lebe, *Tefsîr*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2004), 1: 412; Ebu İshâk İbrahim İbn es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 4: 424; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Ebû Abdillâh Huseyn b. Ukkâşe, Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002), 3: 207; Şa'lebî, *el-Keşf*, 8: 350-351.

65 Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 22: 13-15; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 198-199.

66 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4: 272-273.

67 Mâverdî, *en-Nüket*, 5: 247.

ifadesi için de geçerlidir. Burada da ancak mecazî olarak böyle bir şeyin mümkün olduğu görülmektedir. Bunun da delili yoktur. Üstelik bu hususta Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler de bu görüşü doğrulamaktadır." Bu açıklamaların ardından Râzî diğer görüşle ilgili karşıt görüş sahiplerinin iddialarını tekrarlar ve bu görüşün son derece problemliliğini iddia eder. Buna rağmen diğer görüşü tamamen dışlamaz. Şöyle ki ayetteki ifadenin mecaz olduğu iddiasıyla ilgili olarak *رَبَّنَا آخِشَفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ* (ed-Duḥân 44/12) ayetinin ancak Mekke'de ortaya çıkan kıtlıkla ilişkilendirildiği takdirde delil olarak sunulabileceğini kabul eder.<sup>68</sup>

Örnek 7) *وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ* (et-Tekvîr 81/23) (Andolsun ki o, onu berrak bir ufukta görmüştü) ile *وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى* (en-Necm 53/13) (Andolsun ki o, onu başka bir sefer indiğinde de görmüştü) ayetlerinin tefsiriyle ilgili İbn Mes'ûd ile tâbiûndan Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 63/683 [?]) Hz. Peygamber'in miraçta Allah'ı gördüğü kanaatindedir. Mesrûk, Hz. Âişe'ye gelerek durumu sorar. Bunun üzerine Âişe ona şöyle der: "Kim Muhammed Rabbini gördü derse Allah'a en büyük iftirayı atmış olur." Buna karşı Mesrûk "Müminler'in annesi! Bana biraz fırsat ver ve hakkımda acele karar verme. Sen *وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى*, *وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ* ayetlerini görmedin mi?" diye karşılık verir. Bunun üzerine Hz. Âişe, burada bahsedilenin vahiy meleği Cebrâil olduğunu, Hz. Peygamber'in onu iki defa aslî suretinde gördüğünü söyler ve "Rasûlullah'a bu ayet hakkında ilk soru soran kişi benim. O, bunun Cebrâil olduğunu söyledi." diye de ekler.<sup>69</sup> Hz. Âişe'nin bu bilgiyi Hz. Peygamber'den aldığını dile getirdiği ve sahih hadis kaynaklarında da yer alan bu rivayete<sup>70</sup> göre sahâbe ve tâbiûndan bazı kimselerin bu bilgiden haberdar olmadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan, onların bu ayetin lafzından hareketle kendi kanaatlerine göre değerlendirme yaptıkları ve ihtilafa düştükleri açıkça görülmektedir.

Zikrettiğimiz bu örnekler<sup>71</sup>, sahâbe arasındaki ihtilafın tenevvü ihtilafına indirgenemeyeceğini, fazla sayıda olmasa da zaman zaman onların arasında da tezat ihtilafının olduğunu kanıtlamaya yeterlidir. Esasen İbn Teymiyye de bu durumu tamamen göz ardı etmemekle birlikte bu tür ihtilafı tenevvü ihtilafına ircâ etmeye çalışmaktadır. Yukarıda arz ettiğimiz üzere, makbul olup olmaması açısından ihtilaf olgusunun İbn Teymiyye ve onunla aynı görüşte olanlarca bu tarz bir sınıflandırmaya/sınırlandırmaya tâbi tutulması sonraki dönemlerde de müfessirler arasında geniş bir destek bulamamıştır.

68 Râzî, *Mefatîḥu'l-ğayb*, 27: 656-657.

69 Müslim, "İmân", 77; Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 22: 511.

70 Bk. Buḥârî, "Bed'ül-halk", 7; Müslim, "İmân", 77.

71 Sahâbe arasındaki tezat ihtilafı sadece bu örneklerle sınırlı değildir. Bu hususta başka örnekler için bk. Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 3: 420-424; 5: 168-173; 8: 151-155; 233-255; 17: 129-134.

Bu örneklerde de görüldüğü gibi, müfessirlerin ihtilaf nedenleri çeşitli gerekçelere dayanmaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz: Bir lafzın hakikî, mecazî ya da kinâî anlamda kullanılıp kullanılmadığı hususunda belâgatle ilgili ihtilaflar, çok anlamlı (müşterek) lafızlarla ilgili ihtilaflar, lafzın müphem olmasından kaynaklanan ihtilaflar, kıraat farklılıklarından kaynaklanan ihtilaflar, Allah'ın zât ve sıfatlarıyla ilgili yaklaşım farkından kaynaklanan ihtilaflar, rivayet bilgisi ve rivayete yaklaşımla ilgili ihtilaflar.

## Sonuç

Tefsirde ihtilafa genel olarak olumsuz bir değer yükleyip, bunlardan sadece birbirine alternatif olabilecek tenevvü ihtilaflarını hoş görmek, buna karşın hakiki anlamda ihtilafı ifade eden tezat ihtilafını dinî sâiklerle reddetmek isabetli bir tutumu işaret etmemektedir. Çünkü özellikle mücmel ve müphem ifadeler barındıran naslar bu türden farklı yaklaşımlar için müsait bir zemin oluşturmaktadır. Dolayısıyla tefsir faaliyeti sonucu sergilenen farklı görüşlerle ilgili daraltıcı ve kısıtlayıcı yaklaşımların gözden geçirilmesi bir zaruret olarak karşımızda durmaktadır. Kuşkusuz tefsir faaliyetlerinde makbul addedilmeyen görüşler de bulunmaktadır. Bunun için çeşitli kriterlerin tespit edilmeye çalışıldığı bilinmektedir. Ancak makbul olmayan tefsir görüşlerinin tezat ihtilafı kavramlaştırmasına başvurularak olumsuz addedilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Zira teorik anlamda bir ihtilaftan söz edebilmek için ortada en az iki farklı görüşün bulunması gerekir. Bu iki görüşün farklılık derecesi birbiriyle uzlaştırılabilecek düzeyde ya da birbirine tamamen zıt karakterde olabilir. Birbirine tamamen zıt iki görüşten birinin hatalı, makbul olmayan, merdut, yanlış yöneliş, inhiraf, sapma vb. biçimlerde tavsif edilebilmesi için diğer görüşün/görüşlerin doğruluğunun kat'î biçimde tespit edilmiş olması gerekir. Bu da örneğin, o lafzın/ibarenin muhkem olmasını ve başka bir anlam ihtimalini barındırmamasını yahut lafzın belirli bir manaya tevcihinin sahit rivayet/rivayetlerle tevsik edilmesini gerekli kılmaktadır. Bunun dışında çoğunluğun belli bir görüşü benimsemiş olması, azınlıkta kalan âlimlerin tamamen farklı bir yoruma meyletmemelerini ve bu temayülün gayr-i makbul, merdut vb. vasıflarla nitelenmelerini zorunlu kılmaz. Tefsir külliyatı bunun sayısız örnekleriyle doludur. Diğer yandan, lafzın anlamının Hz. Peygamber'e dayanan sahit bir rivayetle tespit ve tayin edilmesi durumunda ancak İbn Teymiyye ve bu hususta onu izleyenlerin benimsedikleri tanımlamanın geçerliliğinden söz edilebilir. Bu durumun da nadirattan olduğunu kabul etmeliyiz. Aslına bakılırsa İbn Teymiyye'nin bu görüşü tefsir faaliyetini rivayete indirgeme çabasının bir yansımasıdır. Oysa tefsirin hatırı sayılır kısmında yorum süreci aktif bir konumdadır. Bunun ise pozitif bilimlerdeki gibi kesin ispatı yoktur. Anlaşılan o ki tefsirin ne sadece tasavvurat, ne de sadece tasdikât türünden bir süreç olarak kabul edilmesi isabetli bir tutumdur. İbn

Teymiyye örneğinde olduğu gibi tefsiri tasavvurattan ibaret olarak görme eğiliminde olan âlimler doğal olarak sadece rivayete yönelecek ve farklı görüşlere olumlu yaklaşmayacaklardır. Oysa tefsirin her iki bilgi türünden yararlanılarak oluşturulabilecek bir birikim olduğunu kabul etmek gerekir.

Diğer taraftan, bu anlayış tefsir faaliyetinin hakim çizgisi olsaydı tefsir literatüründe birbirine zıt tüm ayet yorumlarının tezat ihtilafı olarak tavsif edilip dışlanmış olması gerekirdi. Pratikte durumun böyle olmadığı açıktır. Bir anlamda İbn Teymiyye'nin bu husustaki yaklaşımı temenniden ibaret kalmıştır. Nitekim sahâbe arasındaki kimi tefsir ihtilafları da göstermektedir ki bu alanda birbirine zıt görüşler ortaya koymakta ne teorik ne de pratik açıdan bir sakınca vardır. Kur'an metnindeki kimi lafız ve ibarelerin farklı anlam ihtimallerine açık olmasının bu durumu tabii ve kaçınılmaz kıldığını kabul etmek durumundayız. Aksine bir tutum hür ilmi düşüncüyü kısıtlamak anlamına gelecektir. Bu durumda genel olarak İslamî ilimlerde, bunlar arasında da tefsir alanında birbirinden farklı görüşlerin olmaması ne arzu edilmesi gereken bir durumdur, ne de gerçekleşmesi mümkün olan bir beklentiye ifade etmektedir. Çünkü önemli olan ihtilafın olmaması değil, ihtilafa nasıl yaklaşıldığıdır. Ayrıca makbul olan ve makbul olmayan yaklaşımlarla ilgili yapılan çalışmaların genellikle öznel değerlendirmelere elverişli olduğu bir gerçektir.

## Kaynakça

- Âlûsî, Maḥmûd Şükrî. *Gâyetü'l-emânî fi'r-reddi 'ale'n-Nebhânî*. Thk. Ebû Abdillâh ed-Dânî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422.
- Beyhakî, Ebûbekir. *Şuabu'l-îmân*. Thk. Abdulâlî Abdülhamid Hâmîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.
- Büyük, Enes. "Sahâbe Tefsirinde Hakîki İhtilâf Problemi ve Gereçeleri". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (2019): 107-129.
- Çeşşâs, Aḥmed b. Ali Ebûbekir er-Râzî. *Aḥkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Muammed Sâdık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1405.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *et-Tibyân fi eymâni'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâfî. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1429.
- Cezâirî, Tâhir b. Şalih. *Tevcihü'n-naẓar ilâ usûli'l-eşer*. Thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. 2 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbaati'l-İslâmiyye, 1416.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Sahâbe İhtilafları". *Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu*. 217-242. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Dimyâfî, Bennâ. *İthâfu fuḍalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbaate aşar*. Thk. Enes Mühra. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Endelüsî, Ebû Ḥayyân Muhammed b. Yusuf. *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420.
- Erten, Mevlüt. "Tefsirde Sahâbenin Öznelliği". *Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Faḍl Hasen Abbas. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, esâsiyyâtuhu ve't-ticâhâtuhû ve menâhicuh*. 3 Cilt. Ürdün: Dâru'n-Nefâis li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1437.

- Fenîsân, Suûd b. Abdillâh. *İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve âsârüh*. Riyad: Merkezu'd-Dirâsâti ve'l-İlâm - Dâru İsbiliya, 1418.
- İbn Âşûr, Muḥammed et-Ṭâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûniyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Aṭıyye, Abdülḥak b. Ğâlib. *el-Muḥarraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muḥammed b. Abdillâh. *Tefsîru'l-Ḳur'ânî'l-'Azîz*. Thk. Ebû Abdillâh Huseyn İbn Ukkâşe, Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423.
- İbn Ḥanbel, Ebû Abdillâh Aḥmed b. Muḥammed. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 45 Cilt. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1421.
- İbn Ḥanbel, Ebû Abdillâh Aḥmed b. Muḥammed. *ez-Zühd*. Thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1420.
- İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Ḳur'ânî'l-'Azîm*. Thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kuteybe, Ebû Muḥammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlu müşkilî'l-Ḳur'ân*. Thk. İbrahim Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Şa'd, Ebû Abdillâh Muḥammed. *et-Ṭabakâtu'l-Kübrâ*. Thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Taḳıyyuddîn. *el-Fetâva'l-kübrâ*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Taḳıyyuddîn. *İktidâu's-sırâtı'l-müstakîm li muḥâlefeti aşhâbi'l-caḥîm*. Thk. Nâsır Abdülkerim el-Akl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1419.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Taḳıyyuddîn. *Mecmû u'l-fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt. Medine: Mücemme'u'l-Melik Fehd, 1416.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Taḳıyyuddîn. *Muḳaddime fi uşûli't-tefsîr*. Kahire: Mektebü't-Türâsî'l-İslâmî, ts.
- İbnu'l-Arabî, Muḥammed b. Abdillâh Ebûbekir. *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- Kahraman, Ferruh. *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Kahraman, Ferruh. "Tefsîrde Tenevvü ve Tezâd İhtilâfı Ayrımının Yetersizliği". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013): 101-104.
- Kara, Osman. "Müfessirlerin Sahîh Yorum Farklılıklarının Sebepleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011): 73-94.
- Ķâsımî, Muḥammed Cemâluddîn b. Muḥammed. *Mehâsinu't-te'vîl*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Koca, Ferhat. "Taḳıyyüddin İbn Teymiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 391-393. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Mâtürîdî, Ebû Manşâr Muḥammed b. Muḥammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. Thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426.
- Mâverdî, Ebu'l-Ḥasen Ali b. Muḥammed. *en-Nüketü ve'l-'uyûn*. Thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

- Muḳâtil b. Süleyman. *Tefsîr*. Thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Muḳammed Süleyman, Muḳammed Şalih. *İhtilâfu's-selef fi't-tefsîr beyne't-tanzîr ve't-tatbîk*. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1430.
- Mübârekfûrî, Ebu'l-Alâ Muḳammed Abdurrahman. *Tuḫfetü'l-Aḫvezî bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mücahid b. Cebr, Ebu'l-Ḥaccâc. *Tefsîr*. Thk. Muhammed Abdüsselam Ebu'n-Neyl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1410.
- Râzî, Muḳammed b. Ömer Faḫruddîn. *Mefatîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Şa'lebî, Aḫmed b. Muḳammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- Şâṭibî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât*. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn Affân, 1417.
- Sem'ânî, Manşûr b. Muḳammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Thk. Yâsir b. İbrahim ve Ğanîm b. Abbâs. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebîbekr Celâluddîn. *ed-Dürü'l-menşûr fi't-tefsîri bi'l-me'şûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebîbekr Celâluddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1394.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebîbekr Celâluddîn. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1424.
- Süslü, Mehmet Zeki. *Kur'ân Tefsirinde Sahâbenin Görüş Farklılıkları*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009.
- Şarkâvî, Aḫmed Muḳammed. "İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve davâbiḫuh". *el-Mecelletu'l-ilmiyye li Külliyyeti Uşûli'd-dîn ve'd-da'va* 17 (2004): 1-59.
- Şevkânî, Muḳammed b. Ali b. Muḳammed. *Fethu'l-kadır*. 6 Cilt. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414.
- Ṭaberî, Ebû Câ'fer Muḳammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Ṭahavî, Ebû Ca'fer Aḫmed b. Muḳammed. *Aḫkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Sadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: İsam Yayınları, 1995.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Vâhidî, Ebu'l-Ḥasen Ali b. Aḫmed b. Muḳammed. *et-Tefsîru'l-basîṭ*. 25 Cilt. Riyad: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî ve Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.
- Yaḫya b. Sellâm, İbn Ebî Şa'lebe. *Tefsîr*. Thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425.
- Yaḫya b. Sellâm, İbn Ebî Şa'lebe. *et-Tesârif li tefsîri'l-Kur'ân mimmeştebehet esmâuhû ve tesarrafet meâniḫ*. Tunus: eş-Şeriketu't-Tûnisiyye li't-Tevzî', 1979.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. Thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- Zemaḫşerî, Ebu'l-Ḳâsım Maḫmud b. Ömer. *el-Keşşâf an ḫakâiki ḡavâmiḍi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.



Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütüb'i-Arabiyye, 1376.

## A Critical Approach to the Discourse against Disagreements of the Qur'ānic Exegesis

### (Extended Abstract)

There had been numerous classifications for the disagreements of the Qur'ānic exegesis among scholars such as disagreements of variance (ikhtilaf al-tanawwu') vs. clashing disagreements and permissible disagreements vs. blameworthy disagreements (ikhtilaf al-taḍād). This phenomenon has been occurring from the time of companions until today. This results from the personal characteristics of commentators and some external factors. However, this situation had been portrayed in a dilemma rests in the choice between permissible and blameworthy disagreements by Ibn Taymiyyah (d. 728/1328) and those who follow him in this regard. The main argument they used to support this theory is that the majority of disagreements contain disagreements of variance except for a very small number of them which could be reduced to permissible disagreements. But, this approach necessarily requires that the diverse opinions among commentators throughout centuries are doomed to be false. It is quite clear that this point of view contradicts with reality and is also illogical because there had been various perspectives in terms of understanding the Qur'ān from the time of the companions. Some of the opinions narrated from the companions neither can be reconciled with nor be described as the disagreements of variance. This situation has been dealt with in the context of possible meanings from among multiple choices by many commentators. As for today, this topic has been the subject of various articles and papers although most of them seem to adopt the viewpoint of Ibn Taymiyyah.

We strongly believe that this approach has a historical background and also is mainly based on tafsīr literature and some sayings of the Prophet (pbuh) and his companions. The diversity of opinions in the early tafsīr literature was addressed within the framework of variant readings of the Qur'ān by referring to the verses like "Will they not ponder on the Qur'ān? If it had been from other than Allah they would therein many contradictions" (Surah al-Nisa, 82). According to the early scholars such as Ibn Qutaybah (d. 276/889) and Ṭabarī (d. 310/922), it is unimaginable to exist any contradiction in the Qur'ānic verses. Therefore, it is not permissible to have clashing disagreements in the variant readings. Following this period, Ibn Taymiyyah transferred this issue to the sphere of the Qur'ānic interpretations. His views on this issue had a great impact on scholars and researchers following him.

Undoubtedly, the way they treated with some Qur'ānic verses and the sayings of the prophet had a considerable influence on how that they depict debates among exegetes in spite of that those verses and sayings would aim

for insuring Muslims against quarrels as well as making them a united body. Apart from that, it is the political, military, social and religious circumstances that caused Ibn Taymiyyah to consider the clashes mentioned in the Qur'ân and the Prophetic sayings as the disagreements that occurred in the interpretations of the Qur'ân. It is highly probable that Ibn Taymiyyah did not see fit to put the companions' religious authority under the debatable position. As a result, he reduced the disagreements among the companions to the disagreements of variance, which could be easily synthesized and harmonized. Yet, it has been accepted from the very beginning that the Qur'ân has multiple meanings. The fourth caliph Ali advised Ibn Abbas not to provide his arguments from the Qur'ân on the pretext that the Qur'ân had multiple meanings when he sent him to the Kharijites camp to debate with them. Instead, he suggested him to seek his evidence from the sayings of the Prophet (pbuh). So, it is inevitable that several opinions would emerge as a result of activities of the Qur'anic interpretations. The occurrence of different opinions in the commentaries of the Qur'ân emphasizes this fact. The reason why the disagreements among the companions existed is that they had a different status and position in understanding the Qur'ân. As a result, the opinions narrated from them have a subjective character. In our approach, it is not unpredictable that Ibn Taymiyyah had this attitude towards the narrations of tafsîr from the companions, because he argues that the Prophet himself explained the whole Qur'ân to his companions. So, it is expectable from a scholar who holds these views to reject the fact that there had been some conflicting statements about the interpretations of the Qur'ân among the companions who received their knowledge from the prophet himself.

In this study, we have analyzed some examples of different interpretations narrated from the companions which are in contrast with Ibn Taymiyyah's claim. Consequently, we have provided a basis for approaching the disagreements in tafsîr as a natural phenomenon rather than considering them as something abnormal and unacceptable. This effort by Ibn Taymiyyah aims for designing the activity of tafsîr as part of the interpretation based on narration and text. We should acknowledge that if this stance were to be a dominant approach the conflicting opinions in tafsîr would be ostracized.

It should be noted that some false statements in tafsîr literature had occurred and some certain criteria have been determined to distinguish between sound and false interpretations. But it is not an accurate position to specify unacceptable statements in tafsîr by referring them to the disagreements of tafsîr. We need to have strong evidence for this to describe one of them as correct and the other as an incorrect statement. This judgment requires the phrase being clear or supported by sound narrations. For this reason, it is inaccurate reasoning to label any opinion as blameworthy on the basis that the majority of scholars adopted a different opinion in that subject. Otherwise,

this attitude resulted in the confining of freedom of expression in scientific matters. Therefore, the absence of a multiplicity of opinions in Islamic sciences in general and in the Qur'anic exegesis, in particular, is not desirable or acceptable. What matters is how to tackle adverse remarks, not the lack of disagreements.