

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

BEGAVÎ VE İBN ATİYYE TEFSİRLERİNDE
SOSYO-KÜLTÜREL BAĞLAMIN YANSIMALARI

Doktora Tezi

Rukiye ÇELEBİ

Ankara 2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

BEGAVÎ VE İBN ATİYYE TEFSİRLERİNDE
SOSYO-KÜLTÜREL BAĞLAMIN YANSIMALARI

Doktora Tezi

Rukiye ÇELEBİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

Ankara 2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

BEGAVÎ VE İBN ATİYYE TEFSİRLERİNDE
SOSYO-KÜLTÜREL BAĞLAMIN YANSIMALARI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1- Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN**
- 2- Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ**
- 3- Prof. Dr. Mevlüt ERTEN**
- 4- Prof. Dr. İhsan TOKER**
- 5- Doç. Dr. Sıddık BAYSAL**

Tez Savunması Tarihi

02/01/2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN danışmanlığında hazırladığım “**Begavî ve İbn Atiyye Tefsirlerinde Sosyo-kültürel Bağlamın Yansımaları (Ankara.2025)**” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

28/01/2025
Rukiye ÇELEBİ

ÖN SÖZ

Müslüman toplumların İslâm dininin perspektifi ile ürettiği bilgiler, ilk oluşum dönemlerinden itibaren toplumsal, siyasal ve bilimsel dinamiklerle şekillenmiş ve zamanla belli ilim dallarına ayrılarak bugün İslâmî ilimler olarak ifadesini bulmuştur. Bu ilimlerin gelişimi, içinde buldukları zamanın sosyo-kültürel yapısıyla doğrudan bağlantılı olmuştur. Kur'an tefsirleri de İslâm ilim, kültür ve düşünce mirasının vazgeçilmez parçalarıdır. Tefsirler sadece dinî ve fikhî yorumlar sunmakla kalmaz; aynı zamanda yazıldıkları dönemin sosyo-kültürel yapısına da ışık tutacak veriler içerir. Bu bağlamda Beğavî (ö. 516/1122) ve İbn 'Aţîyye'nin (ö. 541/1147) tefsirleri hem İslâmî ilimlerdeki derinlikleri hem de buldukları sosyo-kültürel zeminleri ile dikkat çekmektedir. Bu iki müfessir aynı asırda ancak farklı coğrafyalarda yaşamış önde gelen müfessirlerdendir. Beğavî, V. ve VI. asırda Horasan bölgesinde yaşamış ve *Me'âlimu't-tenzîl* adlı eseri ile tanınmıştır. Bu eser, klasik dönemin önemli tefsirlerinden biri olarak kabul edilir. Sade dili ile ön plana çıkan bu eser halkın anlayabileceği bir üslupla kaleme alınmıştır. İbn 'Aţîyye ise aynı asırda Endülüs'te yaşamış ve *el-Muḥarraru'l-vecîz fî tefsîri'l kitâbi'l-'azîz* adlı tefsiri ile meşhur olmuştur.

Bu asırda Endülüs, İslâm dünyasının ilim ve kültür merkezi olarak dikkat çekmektedir. Horasan bölgesinde ise aynı asırda siyasî ve itikadî açıdan yoğun bir kargaşa ve çatışma yaşanmaktadır. Tefsirleri, müfessirlerin bulunduğu şartları göz önüne alarak okumak, bu eserlerde yapılan birçok yorumu daha doğru anlamayı sağlayacaktır. Nitekim söz konusu eserler kaleme alındıkları dönemdeki siyasî çalkantıları, kültürel çeşitliliği, entelektüel birikimi ve toplumsal yapıyı yansıtmaktadır. Bu çalışmada, Beğavî ve İbn 'Aţîyye'nin tefsirleri sosyo-kültürel yansımalar açısından incelenmiş; müfessirlerin eserlerini oluştururken yaşadıkları dönemin, buldukları coğrafyalardaki sosyo-kültürel dinamiklerin, onların yorumları üzerindeki etkileri tespit edilmiştir.

Beğavî'nin ve İbn 'Aţîyye'nin tefsirlerinde yapılacak olan sosyo-kültürel etkinin tespitine yönelik irdeleme hem İslâm bilgi ve düşüncesinin tarihî gelişimini hem de tefsir ilminin farklı coğrafyalardaki zenginliğini ve çeşitliliğini ortaya koymak açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu bağlamda, çalışmamızın, tefsir mirasına ışık tutmasını ve günümüz tefsir çalışmalarına yeni bir perspektif kazandırmasını ümit ediyoruz. Müfessirlerin yorumlarındaki sosyo-kültürel yansımaları tespit etmek amacıyla iki eseri mukayese ederek yapılan bu girişim, yapılacak çalışmalara örneklik teşkil edecek ve farklı bakış açılarının gelişmesine katkı sağlayarak yeni çalışmalar için ufuk açacaktır.

Bu çalışma, pek çok kişinin yardım ve desteğiyle son halini aldı. Çalışmamın başından sonuna kadar desteğini esirgemeyen ve kıymetli vakitlerinden ayırarak çalışmaya rehberlik eden ve tecrübelerini her daim benimle paylaşan danışman hocam Prof. Dr. İsmail Çalışkan'a teşekkür ederim. Ayrıca tez izleme komitesinde yer alan, gerekli müdahaleleriyle tezin olgunlaşmasını sağlayan ve desteklerini esirgemeyen Doç. Dr. Sıddık Baysal'a teşekkür ederim. Tez izleme komitesinde yer alan ve çalışmamın şekillenmesine katkı sunan Prof. Dr. İhsan Toker'e teşekkür ederim. Tez jürimde yer alarak çalışmama katkı sunan Prof. Dr. Mesut Okumuş'a ve Prof. Dr. Mevlüt Erten'e de teşekkür ederim. Ayrıca kaynak temini noktasında yardımlarını esirgemeyen Öğr. Gör. Haneen Kehail'e ve çalışmamda kullandığım haritaların hazırlanmasında sunduğu destek için Arş. Gör. Orhan Çinici'ye teşekkür ederim. Tezimi okuyarak gerekli tashih önerilerinde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Nurullah H. Yurduseven'e ve Vildan Yurduseven Evcî'ye de teşekkür ederim.

Tez yazım sürecimde dayanışmanın ve ekip çalışmasının önemini bir kez daha fark etmemi sağlayan, özellikle zorlandığım anlarda yapmış oldukları cesaret verici sohbetler ve yönlendirmelerle bana güç ve motivasyon kaynağı olan, aynı zamanda tezi okuyarak tashih etmemde yardımcı olan Arş. Gör. Şadiye Sümeyye Bilge'ye, Arş. Gör.

Rumeysa Yaşar'a, Arş. Gör. Hatice Kuyucular'a ve Arş. Gör. Rukiye Yaman'a teşekkür ederim.

Ayrıca küçüklüğümde bu yana ilim yolunda beni sürekli teşvik edip destekleyen sevgili anne ve babama da şükranlarımı sunuyorum. Tez yazım sürecinde, çocuklarımın kıymetli zamanından almadan bu çalışmayı tamamlamak benim için en büyük sorumluluklardan biriydi. Onların gülümsemelerinden, sabırlarından ve sevgilerinden güç alarak, her an yanımda hissettiğim varlıklarıyla bu zorlu süreci aşabildim. Onlar gerek neşeleriyle beni motive ederek gerekse anlayışlarıyla bana destek olarak bu yolculuğun görünmez kahramanları oldular. Bu sebeple çocuklarım Elif Vera ve Ahmet Asaf'ı da burada anmalıyım. Son olarak hem çalışmanın biçimlenmesi noktasında katkı sunan hem de fikirleri ile bakış açımı genişleten nasıl teşekkür edeceğimi bilemediğim kadar destek ve yardımlarını gördüğüm eşim Kadir Çelebi'ye teşekkürü bir borç bilirim.

Gayret bizden başarı Allah'tandır.

Rukiye ÇELEBİ

Ankara - 2025

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER.....	IV
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı.....	1
2. Araştırmanın Problemi.....	7
3. Araştırmanın Yöntemi	8
4. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları.....	11
5. Literatür Değerlendirmesi.....	13
5.1. Beğavî'yi Konu Edinen Bazı Çalışmalar	16
5.2. İbn 'Atiyye'yi Konu Edinen Bazı Çalışmalar	17
6. Tefsir Eserlerini Sosyo-kültürel Bağlamında Okumanın Önemi.....	21
BİRİNCİ BÖLÜM.....	27
BEĞAVÎ VE İBN 'AṬİYYE'NİN İLMÎ KİŞİLİKLERİNİN OLUŞTUĞU SOSYO- KÜLTÜREL ORTAMLAR.....	27
1. HORASAN HAVZASININ SOSYO-KÜLTÜREL YAPISI	28
1.1. Beğavî'nin Yaşadığı Bölge: Horasan.....	28
1.2. V/XI. ve VI/XII Yüzyıllarda Horasan'da Siyasî Atmosfer.....	29
1.3. Dinî Oluşumlar Bakımından Horasan Bölgesi.....	38
1.4. Horasan Bölgesinde Bilim ve Eğitim Faaliyetleri.....	64
1.5. Horasan Bölgesinde Sosyal ve Ekonomik Ortam	66
2. ENDÜLÜS HAVZASININ SOSYO-KÜLTÜREL YAPISI.....	73
2.1. İbn 'Atiyye'nin Yaşadığı Bölge: Endülüs.....	73
2.2. V/XI. ve VI/XII. Yüzyılda Endülüs'te Siyasî Atmosfer	74
2.2.1. Mülûku't-tavâif (Beylikler Dönemi)	77
2.2.2. Murâbıtlar Dönemi (1091-1147)	83
2.3. Dinî Oluşumlar Bakımından Endülüs Bölgesi	94
2.4. Endülüs'te Bilim ve Eğitim Faaliyetleri	101
2.5. Endülüs'te Sosyal ve Ekonomik Ortam	106
İKİNCİ BÖLÜM	108
BEĞAVÎ VE İBN 'AṬİYYE'NİN HAYATLARI, ENTELEKTÜEL KİŞİLİKLERİ VE TEFSİR YÖNTEMLERİ.....	108
1. BEĞAVÎ	109
1.1. Beğavî'nin İlmî Serüveni ve Entelektüel Kişiliğinin Oluşumu	109

1.2. İlmî Seyahatleri, Hocaları ve Talebeleri	114
1.3. Fıkhî ve İtikadî Mezhebi	116
2. İBN ‘AṬİYYE	118
2.1. İbn ‘Aṭiyye’nin İlmî Serüveni ve Entelektüel Kişiliğinin Oluşumu	118
2.2. İlmî Seyahatleri, Hocaları ve Talebeleri	122
2.3. Fıkhî ve İtikadî Mezhebi	124
3. BEĞAVÎ VE İBN ‘AṬİYYE’NİN TEFSİR METODOLOJİSİ	126
3.1. Beğavî’nin Tefsir Metodolojisi ve Tefsir Geleneğindeki Yeri	127
3.2. İbn ‘Aṭiyye’nin Tefsir Metodolojisi ve Tefsir Geleneğindeki Yeri	140
3.3. Beğavî ve İbn ‘Aṭiyye’nin Tefsir Yöntemlerinin Buldukları Coğrafyanın Tefsir Kültürü Açısından Değerlendirilmesi.....	148
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	159
ME ‘ĀLĪMU’T-TENZİL VE EL-MUḤARRARU’L-VECİZ’DE.....	159
SOSYO-KÜLTÜREL YANSIMALAR.....	159
1. Siyasî Ortamdan Yansıyan İzler	159
1.1. Otorite Anlayışları.....	160
1.2. Adalet Perspektifleri.....	178
1.3. Cihad Tasavvurları	184
2. İnanç Perspektifleri.....	207
2.1. Ehl-i Sünnet Çerçevesindeki Yaklaşımlar.....	207
2.2. Bâtınî Fikirlere Eleştirel Yaklaşımlar	215
2.3. Mezhep Tercihlerinin Yorumlara Yansımaları	224
2.4. İşârî Tefsire Yaklaşımları.....	253
2.5. Müfessirlerin Tartışmalı Kelâmî Konularda Sergilediği Tavırlar.....	260
2.6. İmanın Korunması ve Şirkten Sakınma	269
2.7. Ehl-i Kitab’a Yaklaşımlar	275
3. Sosyal Dinamiklerle Etkileşimi	293
3.1. Dayanışma ve Fikir Birliği Çağrısı	293
3.2. Toplumsal Çalkantılar	300
3.2.1. Bağy Kavramına Siyasî ve Sosyal Yaklaşımlar	300
3.2.2. Fitne ve Fesadın Yıkıcı Etkilerine Karşı Çıkış Yolu Göstermeleri.....	305
3.3. İslâm’ın Övdüğü ve Yerdığı Konulara Yaklaşımları	312
SONUÇ.....	320
KAYNAKÇA	325
ÖZET	342
ABSTRACT	343

KISALTMALAR

AÜİFD	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	:	İbn
cc	:	Celle celāluh
Çev.	:	Çeviren
DEÜİFD	:	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİB	:	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	:	Editör
FÜİFD	:	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	:	Hicrî
Hz.	:	Hazreti
MÖ	:	Milattan önce
nşr.	:	Neşreden
ö.	:	Ölüm Tarihi
ra	:	Rađiyallāhu ‘anh
sav	:	Şallāllāhu ‘aleyhi ve sellem
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	:	Tahkik Yapan
ts.	:	Tarihsiz
UÜİFD	:	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vb.	:	Ve benzerleri
vd.	:	Ve diğerleri
Yay.	:	Yayınları
yy.	:	Yüzyıl

TRANSLİTERASYON CETVELİ

Arapça Harfler	Latin Harfleri	Arapça Harfler	Latin Harfleri
ؤ ا أ	'	ظ	ẓ
ب	b	ع	‘
ت	t	غ	ġ
ث	ṯ	ف	f
ج	c	ق	q
ح	ḥ	ك	k
خ	ḫ	ل	l
د	d	م	m
ذ	ẓ	ن	n
ر	r	و	v
ز	z	هـ	h
س	s	ى	y
ش	ṣ	أ	ā
ص	ṣ	و	ū
ض	ḍ	ى	ī

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

Nâzil olduğu andan itibaren Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini anlamaya yönelik çabanın bir sonucu olarak ortaya çıkan tefsir faaliyeti, asırlar boyunca süregelmiştir. Kur'ân-ı Kerîm âyetleri, yüzyıllar boyunca farklı perspektifler, çeşitli yöntemler kullanılarak müfessirler tarafından yorumlanmıştır. Bu yorumlar müfessirlerin bilgi birikimleri, yetenekleri ve yaşadıkları çevrenin etkisi ile şekillenmiştir. İnsanlar, görünüş, ses tonu ve parmak izi gibi niteliklerle birbirlerinden biyolojik olarak nasıl farklılaşıyor; düşünce, fikir yapıları ve olaylara bakış açıları itibariyle de ayrışırlar. Sosyal bir varlık olan insanın diğer bireyler ile iletişim kurmaya başlaması onun farklı yönlerinin ortaya çıkmasına imkân sağlar. Farklı eğitim ve kültür etkileri ile şekillenmiş ve aynı olmayan zekâ ve düşünce yapılarına sahip insanların sosyal ortamda gerçekleşen etkileşimleri, onlar arasındaki farklılıkların ortaya çıkmasını kolaylaştırmaktadır.¹

Çalışmanın odağı, Endülüs'te yaşamış olan İbn 'Aţîyye'nin *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l Kitâbi'l-'Azîz* adlı tefsiri ile Horasan'da yaşamış olan Beğavî'nin *Me'âlimu't-tenzîl* adlı tefsirinde yaşadıkları dönemin sosyo-kültürel etkilerinin olup olmadığını tespit etmektir.

V/XI ve VI/XII. yüzyıllarda büyük İslâm coğrafyasının iki ucunda yer alan Horasan ve Endülüs bölgelerinde oldukça karmaşık ve dinamik bir siyasî ortam hüküm sürmekteydi. Horasan, Abbâsî Devleti'nin önemli bir eyaleti iken merkezî otoritenin zayıflamasıyla yerel güçlerin ve çeşitli isyan hareketlerinin etkisi altına girmişti. Bu dönemde mezhebî çatışmalar ve siyasî çekişmeler, bölgedeki otoriteyi tehdit eden bazı

¹ Halil Aldemir, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İhtilâf Nedenleri-Alanları-Boyutları-Çözüm Yolları* (İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2010), 51; Muhammed Bahaeddin Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri* (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 167.

unsurlardandı. Endülüs ise aynı dönemde Murâbitlar Devleti'nin yönetimi altında siyasî bir bütünlük sağlasa da iç çatışmalar ve iktidar mücadeleleri ile meşguldü. Bu ortam, kimi zaman müfessirleri dönemin siyasî ve sosyal sorunları ile ilgili çıkarımlar yapmaya sevketmiştir. Öyle ki hem Horasan'da hem de Endülüs'te yaşananlar, müfessirleri, İslâm'ın cihad, adalet ve düzen ilkelerine vurgu yapmaya zorlamıştır. Bu bağlamda, müfessirlerin ortaya koyduğu tefsir çalışmalarının, sadece dinî metinlerin açıklaması olarak değil aynı zamanda dönemin sosyo-politik, sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik yapısının birer yansıması olarak da değerlendirilmesi mümkündür.

Her müfessirde olduğu gibi çalışmamızın gündemini oluşturan iki müfessirin eserlerinde yaşadıkları dönemin izlerini bulmak için onların sosyo-kültürel ortamlarının iyi analiz edilmesi gerekir. V/XI. yüzyılın sonu ile VI/XII. yüzyılın başlarında yaşanan siyasî gelişmeler ve bu dönemlerde meydana gelen çalkantılı olaylar, ilgili asra yapılacak panoramik bir bakışın önemini ortaya koymaktadır. Söz konusu dönemde Endülüs'te yaşanan siyasî olayların en önemlilerinden biri mülûkü't-tavâif arasında başlayan ve halk arasında emniyet ve huzurun ortadan kalkmasına neden olan iç savaşlardır. Bunun sonucunda ülkeye gelen Murâbitlar, Endülüs'te izlerini sonraki asırlara yansıtan önemli bir devlet olmuştur. Öte yandan siyasî, dinî ve içtimaî açıdan birçok hadiseye sahne olan bu süreç doğuda Büyük Selçuklu Devleti'nin kurulduğu ve güçlü olduğu döneme tekabül etmektedir.² Murâbitlar ve Selçuklular hem kendi bölgelerinde hem de dünya tarihindeki etkileri günümüze kadar ulaşan devletler olması açısından önemlidir. Murâbitlar'ın, hıristiyanlara karşı müdafaa etmek için Endülüs'e geldikleri zamanlarda, Türkler de üzerlerine gelen Haçlı tehlikesine karşı koymakla meşgullerdi. Batı'da Endülüs'ün

² Cihan Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan (1040-1157)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008).

müslüman-hıristiyan ilişkileri açısından yaşadığı durumun benzerini Doğu'da ise Türkler yaşamaktaydı.³

Bütün bu siyasî çalkantıların yanında aynı dönemde bölgede Büyük Selçuklu Devleti'nin sağladığı güvenli ortam sayesinde ilme rağbet artmış; ilim adamları daha çok itibar görmeye başlamıştır. Ancak İslâm coğrafyasında aynı dönemde etkisini her geçen gün artıran Fâtımîler tarafından desteklenen Bâtınîlik hareketi varlığını sürdürmektedir. Bu dönemde devam eden Haçlı saldırıları, Bâtınîler'in güçlenmesine ve fitnenin yayılmasına ortam hazırlamıştır. Haliyle Büyük Selçuklu Devleti, içeride ve dışarıda Şîî ve Bâtınîlik hareketi ile uğraşmak zorunda kalmıştır. Söz konusu oluşumlarla mücadelenin önemli bir boyutu olarak ilmî sahada Fâtımîler ve Bâtınîlik hareketi ile mücadele etmek amacıyla Nizâmiye medreseleri kurulmuştur.

Çalışmamızda V/XI. yüzyılın sonu ile VI/XII. yüzyılda yaşanan siyasî, sosyal ve kültürel olayların, aynı dönemde farklı coğrafyalarda yaşayan iki müfessirin kaleme aldıkları tefsirlerine nasıl yansıdığını tespit etmek amaçlanmaktadır. Bu bağlamda incelemeler sonucunda müfessirlerin yaşadıkları dönemin çalkantılı olması dolayısıyla Endülüs'te emirler arasındaki siyasî çekişmenin, Selçuklu coğrafyasında ise Bâtınîlik hareketinin, müfessirlerin eserlerine yansıdığı düşünülmektedir. O dönemde birbirine uzak bu iki coğrafyanın benzeşen tarafları ise her iki bölgenin de hıristiyan istilâsına maruz kalmasıdır. Yaşanan ilmî, siyasî, içtimaî vb. olaylar bazı noktalarda aynı sebep sonuç zincirine dayanmaktadır. Zira Bâtınîlik temel bir inanç problemi olmasının yanı sıra aynı zamanda siyasî bir fitne olarak görülmektedir. Benzer şekilde Mülûkü't-tavâif yönetmi de Endülüs için fitne olarak ifade edilmektedir. Her iki bölgede de vuku bulan hıristiyan saldırıları ise gayri müslimlerle ilişkiler kapsamında ele alınması gereken bir meseledir. Bunlara ek olarak üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise İbn

³ Lütfi Şeyban, *Endülüs: Cihat, Reconquista, Convivencia* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 97-98.

'Aṭiyye'nin hıristiyanlarla yapılan birçok savaşa bizzat katılmış olmasıdır. O, Murâbıt melikleriyle görüşmeler yaparak onlara hıristiyanlar tarafından istilâ edilen yerleri geri almaları konusunda teşvik ve uyarılarda bulunmuştur. Hıristiyanlarla mücadelede aktif rol alması ve savaş ortamında bizzat bulunması onun âyet yorumlarındaki vurgularını şekillendirmiş olmalıdır.

Bu tarihî vakıanın bizzat içinde yaşayan bir birey ve ilim insanı olarak söz konusu müfessirlerin eserlerinde yaşanan olayların belirli ölçülerde yansımalarının olması kaçınılmaz bir durum olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla araştırmamız, bir müfessirin Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini sosyo-kültürel ortamın etkisiyle yorumlayabilme imkânını ortaya koyması bakımından da önem taşımaktadır. Müfessirlerin yaşadığı dönemin ve ortamın etkisini eserleri bağlamında ortaya çıkarmaya odaklanan bu çalışmanın temel amaçlarını şöyle sıralayabiliriz:

1. Beğavî'nin ve İbn 'Aṭiyye'nin yaşadıkları sosyo-kültürel ortamları ve bu durumun tefsirlerine yansımalarını tespit etmek,
2. Müfessirin Kur'ân-ı Kerîm'i anlama biçiminde, sosyo-kültürel ortamın etkisine dair bulguları ortaya çıkarmak,
3. Sosyo-kültürel bağlamın tefsirler açısından önemini ortaya koymak.

Çalışmamızda incelediğimiz tefsirlerden birinin müellifi olan Beğavî'nin tefsirini, yaşadığı dönemin hakikat ve imkânları içerisinde okumak, onu doğru anlamının ilk adımı olacaktır. Nitekim söz konusu tefsirin yöntem ve metotlarını tespit etmek amacıyla metin merkezli yaklaşımdan ziyade müfessirin yaşadığı dönemin birkaç boyutu ile ele alınması çalışma açısından önemlidir. Beğavî'nin tefsirini doğru anlamak onu, Selçuklu asırları içerisinde yerleştirerek okuma ile mümkün olacaktır. Onun Selçuklu döneminde yetişmiş olması, eserlerinde ve düşüncelerinde döneminin kültürel ve entelektüel dokusunu yansıtabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

Beğavî'nin yaşadığı dönemde Büyük Selçuklu Devleti, dışarıdan Bizans'ın saldırılarına maruz kalırken içeride Bâtınîler'den kaynaklanan sorunlarla meşgul olmuştur. Bu süreçte müslümanlar, asılsız bâtinî yorumların peşinden giderek İslâm algısı ve yaşantısına verdikleri zararı kat kat artırmışlardır. İşte böyle bir ortamda Beğavî, selefi çizgiden sapmadan, Kur'an ve sünnete bağlı olmak gerektiğini dile getirip akîdevî tartışmalardan uzak, Şâfiî mezhebine bağlı bir yaklaşım sergileyerek bâtinî yorumlara karşı durmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Beğavî'nin, rivayet tefsir geleneğinin olgunlaştığı bir dönemde kaleme aldığı tefsirinde sık sık Kur'an'a ve sünnete bağlı kalmaya vurgu yaptığı görülmektedir.⁴

İnceleyeceğimiz diğer tefsir eseri ise İbn 'Aţîyye'ye aittir. O, Endülüs tefsir geleneğinin önemli temsilcilerindendir. İbn 'Aţîyye'nin yaşadığı dönemdeki sosyal ve kültürel bağlamın bilinmesi, onun düşüncelerini anlamak için önemlidir. İbn 'Aţîyye'nin tefsir geleneğindeki yeri ile tefsir yöntemi ve yorumlarının daha iyi anlaşılması yapılacak çok yönlü çalışmalar sayesinde mümkün olacaktır.

İbn 'Aţîyye ve Beğavî'nin tefsirleri VI/XII. yüzyılın önde gelen tefsirleri arasında görülmüş, zaman zaman bazı karşılaştırmalara konu olmuştur. Yazar Abdulvehhâb Fâйд, eserinde bu asrın önemli dört müfessirini zikrederken bunların ikisinin doğuda ikisinin ise batıda olduğunu zikretmiştir. Doğuda olanların Beğavî ve Zemahşerî (ö. 538/1144), batıda olanların ise İbn 'Aţîyye ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) olduğunu kaydetmiştir.⁵

Ali Eroğlu, Beğavî ile ilgili olarak ayrıntılı ele aldığı "Müfessir Bağavî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu" adlı tezinde onu, İbn 'Aţîyye ile mukayese etmiştir. O, her iki

⁴ Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ' el-Beğavî, *Me 'âlimu't-tenzîl* (Riyad: Dâru Taybe li'n-neşr ve't-tevzi', 1988), 1/55; 4/86, 126.

⁵ Fâйд Abdulvehhâb, *Menhecü İbn 'Aţîyye fî tefsîri'l-Kur 'âni'l-Kerîm* (Kahire, 1973), 4.

tefsirin birbiri ile uyan yanları olduğu gibi farklı taraflarının da olduğunu söylemiştir. Bu durumun, müfessirlerin yaşadıkları çevrenin, tahsil ettikleri ilmin ve benimsemiş oldukları mezhebin farklı olmasından kaynaklandığını belirtmiştir.⁶

Araştırmamızda seçtiğimiz tefsir eserlerinin rivayet tefsir kategorisinde yer alması, yukarıda belirtilen nedenlerin yanı sıra, çalışmamız açısından önemli bir tercih sebebi olmuştur. Zira rivayet ağırlıklı tefsirler incelendiğinde, sosyo-kültürel yansıma niteliğinde değerlendirilebilecek unsurlara daha sık rastlanması muhtemeldir. Ancak, bu çalışmada, rivayet ağırlıklı tefsirlerde dönemin sosyo-kültürel ortamının izlerinin bulunup bulunmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda, rivayet tefsirlerinin de içinde bulunulan çevreden etkilenme potansiyelini değerlendirmek araştırmamız açısından önemlidir.

Fikirsal oluşumların meydana gelmesine neden olan mekanizmalar ve bu fikirlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan siyasî, dinî, kültürel faktörler tarihte yaşanan olayları aktarmak kadar kolay değildir.⁷ Önemli müfessirlerin kaleme aldığı tefsirlerde yer alan sosyo-kültürel verilerin, tefsirin yöntemi, Kur'an'ın anlaşılması, tarihsel bağlam ve yorum farklılıklarının anlaşılması açısından yapılacak araştırmalara önemli katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz.

Aynı şekilde müfessirlerin bulunduğu ortamda yaygın olan mezhebe öncelik vermeleri, yaşadıkları toplumsal bağlamın bir gereği olarak değerlendirilebilir. Araştırma konumuzda yer alan müfessirler, İslâmî çevrelerin beklentilerine uygun bir tefsir ortaya koyarken bölgedeki hâkim mezhebin görüşlerine yer verme eğiliminde olmuşlardır. Bu eğilim, tefsirlerin geniş kabul görmesi ve dinî otoritenin meşruiyetini koruma amacından

⁶ Ali Eroğlu, *Müfessir Bağavî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1987), 282.

⁷ Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 17.

kaynaklanmıştır. Buna mukabil, buldukları bölgelerdeki diğer mezheplere karşı bir duruş sergileyerek kendi mezheplerinin görüşlerini desteklemek ve karşıt görüşleri çürütmek için çaba sarf etmişlerdir. Bu durum, bazı tefsirlerde tartışmalı bir üslûp gelişmesine neden olmuş; müfessirlerde farklı mezheplere mensup kişilerin tartışmalı görüşlerine cevap verme gerekliliğini ortaya çıkarmıştır.

2. Araştırmanın Problemi

Çalışmanın temel problemi “Beğavî ve İbn ‘Aţîyye tefsirlerinde sosyo-kültürel ortamın yansımaları var mıdır?” sorusudur. Bu temel probleme dayalı olarak müfessirlerin eserlerini sosyo-kültürel çevreleriyle ilişkilendirmek ve bu ilişkiyi daha derinlemesine anlamak için temel oluşturmak amacıyla alt problemler ise şu şekilde belirlenmiştir:

1. Beğavî'nin ve İbn ‘Aţîyye'nin yaşadığı V/XI. ve VI/XII. yüzyılın ilmî, dinî, siyasî ve sosyal açıdan genel özellikleri nelerdir?
2. Beğavî ve İbn ‘Aţîyye'nin entelektüel yaşamları nasıldır?
3. Beğavî'nin ve İbn ‘Aţîyye'nin yerleşim yeri olarak sınırda ve cihad bölgelerinde bulunmaları onların cihadla ilgili âyetlere yaklaşım şeklini etkilemiş midir?
4. Beğavî'nin ve İbn ‘Aţîyye'nin tefsirinde yaşadıkları dönemde meydana gelen tarihî olayların yansımaları var mıdır?
5. Beğavî'nin ve İbn ‘Aţîyye'nin kişisel tercih ve inançları eserlerine yansımış mıdır?
6. Beğavî'nin ve İbn ‘Aţîyye'nin mezhepsel aidiyetleri yorum tercihlerini etkilemiş midir?
7. Beğavî'nin ve İbn ‘Aţîyye'nin eserlerinde toplumsal meseleleri ele alış biçimleri nasıldır?
8. Beğavî'nin ve İbn ‘Aţîyye'nin o dönemde etkili olan başka dinî veya felsefî akımlarla etkileşimleri eserlerine yansımış mıdır?

3. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma, belirli bir tarihte ve farklı coğrafyalarda yaşayan iki müfessirin eserlerine etki eden hâricî faktörleri, onların eserlerini inceleyerek ortaya çıkarmayı amaçlayan betimleyici bir çalışmadır. Bu çalışma tefsir ilmi bağlamında Beğavî ve İbn ‘Aţîyye’nin ayet yorumlarına yansıyan temel vurguları inceleyecektir. Ancak diğer yandan bu yorumların şekillenmesinde etkili olan sosyo-kültürel, tarihsel, mezhebe dair unsurları da dikkate alacaktır. Dolayısıyla müfessirlerin yaşadığı dönemin toplumsal ve kültürel yapısını anlamak adına sosyoloji, tarih, mezhepler tarihi ve kelim gibi disiplinlerden de sınırlı olarak faydalanılacaktır.

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi esas alınarak verilerin toplanmasında vaka analizi (durum) tekniği kullanılacaktır. Vaka çalışması sınırlı bir durumun derinlemesine betimlenmesi ve incelenmesi olarak adlandırılmaktadır. Araştırmalarda vaka analizi çalışmaları; bir olayı meydana getiren ayrıntıları tanımlamak ve görmek, bir olaya ilişkin olası açıklamaları geliştirmek, bir olayı değerlendirmek amacıyla kullanılmaktadır.⁸ Bu tür bir yöntemle ele alınan araştırmanın en önemli karakteristik özelliği çalışmanın nesnesinin yani vakanın sınırlandırılmasıdır.⁹ Vaka analiz tekniğini kullanan araştırmacının çalışmanın çeşitli aşamalarının birbiriyle nasıl ilişkilendirildiğini gösteren bir “kanıt zinciri” oluşturması gerekir. Buradaki amaç, alt problemlerden sonuçlara nasıl ulaşıldığını açıklayan bir örüntüyü, araştırmacı dışındaki kişilere açık ve yalın bir biçimde sunmaktır.¹⁰ Bu sayede araştırma süreci ve sonuçları sistemli bir şekilde takip edilmiş olacaktır. Durum çalışmalarında bir grup içindeki tüm katılımcılara odaklanmak yerine, daha geniş ve derinlemesine bilgi toplayabilmek için bir grup içinden bilgi toplanabilecek anahtar kişiler seçilebilir. Dokümanlarla yapılan durum çalışmalarında değerli görülen

⁸ Şener Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Pegem Akademi, 2020), 268.

⁹ Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma*, çev. Selahattin Turan (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 40.

¹⁰ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2021), 309.

dokümanlara, daha zengin bilgi sağladığı için diğerlerine göre daha fazla önem verilebilir. Nitel araştırmaların amacının, betimlemelerin ve anlamların derinliğini ortaya çıkarmak olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla derinlemesine çalışabilmek için grubun küçük seçilmesi, büyük gruplarla yüzeysel olarak çalışmaktan daha iyi görülmektedir.¹¹ Dolayısıyla bu araştırmada yaklaşık aynı asırda, farklı coğrafyalarda yaşamış olan iki müfessirin tefsir eserlerindeki yorumlarında sosyo-kültürel yansımaların mevcudiyetinin tespit edilmesi bu yöntemi gerekli kılmaktadır. Araştırmacıların birden fazla vaka kullandıkları araştırmalar için birkaç terim kullanılmaktadır. Bunlar toplu, çapraz, çoklu ya da karşılaştırmalı vaka çalışmalarıdır. Bu tür çalışmalarda pek çok vakadan veri toplamak ve analiz etmek gerekmektedir.¹² Bu araştırmada da iki eserin aynı anda ele alınarak gerekli yerlerde mukayeseye başvurulacak olması dolayısıyla vaka analiz yöntemi çeşitlerinden toplu vaka analiz yöntemi kullanılacaktır. Vaka analizi çalışmalarının temel amacı bir durum hakkında detaylı betimlemeler yapmak ve o durumu var olduğu şekliyle anlamak olması dolayısıyla bu tür çalışmalarda bulguların genellenebilirliği güçtür.¹³ Durum çalışmaları sırasında araştırmacı önceden belirlenen sorulara ve veri toplama yöntemlerine bağlı kalmak zorunda değildir.¹⁴

Nitel araştırmalarda araştırma yerinin ve örneklemin seçiminde araştırma sorusu temel alınmaktadır. Bu nedenle iyi bir araştırma sorusu, bilgi alanını, olayın değişkenlerini, ortamı ve bu ortamdaki insanları tanımlamaktadır.¹⁵

Bir müfessirin tefsir eseri incelenirken önce onların buldukları coğrafya resmedilerek anlaşılır hale getirilmeli, ardından müfessirin entelektüel kimliği ve mezhebî tercihleri tespit edildikten sonra onun tefsir eseri okunmalıdır. Bu sayede söz

¹¹ Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 271.

¹² B. Merriam, *Nitel Araştırma*, 49.

¹³ Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 272.

¹⁴ Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 272.

¹⁵ Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler* (Ankara: Pegem Akademi, 2022), 39.

konusu eserler bütüncül bir bakış açısı ile okunarak müfessirin yaklaşımları daha sıhhatli tespit edilecektir. Bu çalışmada belirlenen iki müfessirin *Me‘ālimu’t-tenzīl* ve *el-Muḥarraru’l-vecīz* adlı eserlerinde kullandıkları dil, anlatım tarzları, belli başlı âyetleri yorumlayış şekilleri gibi unsurlar dikkate alınacaktır. Bu suretle müfessirlerin içinde buldukları sosyo-kültürel çevreyi eserlerinde hangi şekilde yansıttıkları tespit edilmeye çalışılacaktır. Diğer yandan müfessirlerin içinde buldukları dönemin tarihî ve kültürel bağlamı tespit edilerek siyasî, kültürel ve dinî faktörlerin onların eserlerine yansımalarının neler olabileceği tespit edilecektir.

Bu çalışmada bazı metin içi analizler yapılacaktır. Eserlerde bulunan ortak temaları, farklılıkları ve benzerlikleri tespit etmek suretiyle iki farklı uç coğrafyada bulunan bu müfessirlerin âyetlere yaklaşım tarzları ortaya konulacaktır. Çalışmanın seyrine göre Begavî ve İbn ‘Atiyye’nin tefsirleri incelenerek çözümlene, sorgulama, kategorilere ayırma gibi farklı tekniklere de başvurulması mümkündür.

Literatürde araştırmamız ile aynı konu bağlamında mukayeseli yaklaşımı ele alan herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Bu çalışmanın diğer tefsir ve sosyo-kültürel bağlamda yapılan çalışmalardan temayüz eden tarafı, biri batıda ve diğeri doğuda yazılmış iki tefsiri mukayese etme imkânı sunmasıdır.

Tezde kullanılan bazı terimlerin ve ifadelerin yazımında ihtilafli durumlar söz konusu olduğunda, dil ve ifade birliğini sağlamak amacıyla Türkiye Diyanet Vakfı’nın yayımladığı *İslâm Ansiklopedisi* esas alınmıştır. Âyet mealleri verilirken ise genellikle Diyanet İşleri Başkanlığı’nın *Kur’an Yolu Meali* tercih edilmiştir. Ancak bazı durumlarda, çalışmamızda incelenen müfessirlerin açıklamalarına başvurularak âyet tercümeleri yapılmıştır. Arapça kitap isimlerinin tamamı, transkripsiyon kuralları dikkate alınarak yazılmıştır. Türkçede sık kullanılan müellif isimlerinde yalnızca düzeltme işaretiyle (^) yetinilirken daha az bilinen veya nadiren kullanılan isimler, transkripsiyon tablosuna uygun olarak yazılmıştır. Sûre isimlerinin belirtilmesinde de transkripsiyon

sistemi esas alınmıştır. Yüzyılların belirtilmesinde, hicrî ve miladî takvimler bir arada gösterilerek Roma rakamları tercih edilmiştir. Özellikle V/XI şeklinde çift zamanlı bir format benimsenerek hicrî ve miladî yüzyıllar yan yana belirtilmiştir. Ancak bazen müfessirlerin yaşadıkları asırlardan bahsederken, genel akademik teamüle uygun olarak yalnızca hicrî takvime dayalı rakam kullanılarak “asır” ifadesine yer verilmiştir. Tez çalışmasında, kaynakların düzenli ve akademik standartlara uygun bir şekilde yönetilmesi amacıyla *Zotero* referans yönetim yazılımı kullanılmıştır. Atıf ve kaynakça oluşturma sürecinde özellikle sosyal bilimlerde yaygın olarak tercih edilen İsnad 2. Edisyon atıf sistemi benimsenmiştir.

4. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Araştırma yöntemi bölümünde vaka analiz yönteminin kullanılacağı belirtilmişti. Bu analiz yönteminde araştırma sorusuna uygun amaçsal örneklem seçmek önemlidir. Rastgele bir âlim seçilerek onun üzerinden bazı hedefler gerçekleştirilmesi imkânsızdır. Bundan dolayı zamana ve mekâna dayalı sınırlar belirlenerek V/XI. yüzyılın sonu ile VI/XII. yüzyılın ilk yarısında, biri Endülüs’te diğeri ise Horasan’da bulunmuş iki müfessirin incelenmesi hedeflenmiştir. Çalışmanın sınırlandırılması kişi, zaman ve konu açısından olmuştur. Bu araştırma ile müfessirlerin sosyo-kültürel ortamı tefsirlerine yansıtıp yansıtılmama durumları ortaya koyularak teorik bir çıkarım yapılması hedeflenmiştir. Bu teorik bilgiye tek bir müfessiri ele alarak ulaşmamız mümkün iken iki farklı müfessirin âyetlere yaklaşımlarını karşılaştırarak mukayeseli bir yöntem kullanımı tercih edilmiştir.

Çalışma üç bölüm olarak planlanmıştır. Birinci bölümde Beğavî ve İbn ‘Atıyye’nin ilmî kişiliklerinin oluştuğu sosyo-kültürel ortamlar ele alınacaktır. Bu bağlamda Horasan ve Endülüs coğrafyasının fizikî konumlarına kısaca yer verildikten sonra adı geçen bölgelerin siyasî, dinî, ilmî ve kültürel açıdan nasıl bir zemine oturduğuna dair genel bir tablo çizilecektir. Bu kapsamda Selçuklu ve Endülüs tarihine tematik olarak

müelliflerin incelenen eserlerine etki edebileceği varsayılan hususlar açısından yer verilecektir. Daha sonra Horasan ve Endülüs bölgelerinde V/XI. yüzyılın sonu ile VI/XII. yüzyılın başlarındaki siyasî ortam genel hatlarıyla ele alınacaktır. Bu sayede onların yorumlarında dönemin siyasî ve sosyal sorunlarının yansımalarını görmenin mümkün olabileceği düşünülmektedir.

İkinci bölümde Horasan ve Endülüs coğrafyalarında yetişen iki müfessirin hayatlarına ve entelektüel kişiliklerine kısaca yer verilecektir. Bu kapsamda onların ilmî serüvenlerine, mensup oldukları mezheplere ve tefsir metotlarına değinilecektir. Bu bölümde ayrıca Begavî ve İbn 'Aţîyye'nin tefsir yöntemlerinin buldukları coğrafyanın tefsir kültür mirası açısından değerlendirilmesi yapılacaktır.

Belirlenmiş sınırlar çerçevesinde çalışmamızın üçüncü bölümünde ise Begavî ve İbn 'Aţîyye'nin tefsirleri sosyo-kültürel etki bağlamında incelenerek, bu açıdan gözlemlenen örneklere yer verilecektir. Bu bölümde öncelikle Begavî ve İbn 'Aţîyye'nin yaşadığı dönemin sosyo-kültürel yapısı dikkate alınarak bu unsurların onların tefsirlerine nasıl yansıdığı ele alınacaktır. Bu bağlamda, her iki tefsire de sosyo-kültürel dinamiklerin nasıl yansıdığı örnek âyetler üzerinden sunulacaktır. Bu sayede, İslâm dünyasının farklı bölgelerinde yaşamış olan iki müfessirin eserlerinde sosyo-kültürel faktörlerin nasıl bir rol oynadığı daha iyi anlaşılacaktır.

Bu çalışmada, söz konusu iki müfessirin ve onların tefsirlerinin incelenmesi ile temel probleme dair yeterli veriye ulaşılabileceği düşünülmektedir. Araştırmamız yalnızca bu iki müellifi ve onların yaşadıkları dönemi kapsadığından aynı dönemde yaşayan diğer müfessirler ve önceki veya sonraki asırlarda yaşamış müfessirlerin eserleri araştırmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Müfessirlerin yararlanmış oldukları bazı kaynakların incelenmesi ise bu kaynakların incelenen müfessirler tarafından referans alınması nedeniyle olacaktır. Sosyo-kültürel tanımının geniş yelpazesi dolayısıyla çalışmanın belli

temalar üzerinden ele alınması amaçlanmıştır. Pratik olarak tefsirlere etki eden bütün yansımalar bu çalışmada yer verilmesi mümkün değildir. Bu çalışma her iki tefsirin sosyo-kültürel bağlamdan kaynaklı yansımalar hususunda istatistiksel veriler sunmayı da hedeflememektedir. Araştırma açısından faydalı olacağı düşünülen temalar, siyasî ortamdan kaynaklı yansımalar, müfessirlerin mezhebî farklılıklarından kaynaklı yansımalar ve sosyal dinamiklerle etkileşimlerine yönelik yansımalar şeklinde üç genel başlık altında toplanmıştır. Yapılan bu çalışmanın amacı, ele alınan bir konunun sosyo-kültürel olarak müfessirler tarafından nasıl tefsir edildiğini incelemek değil; çok geniş bir kültür alanı bulunan iki müfessirin farklı iki ortamda belli konuları nasıl tefsir ettiğini yatay bir şekilde incelemeye çalışmaktır. Sosyo-kültürel kapsama giren bütün konuların iki tefsirde ele alınmasının mümkün olmayacağı gibi bu konularla ilgili bütün âyetlerin de burada sunulması mümkün olmayacaktır. Bu nedenle belirlenen temalar hususunda müfessirlerin yeterli olabilecek ölçüde açıklamaları ile yetinilecektir. Bu sınırlamalar doğrultusunda, araştırma *Me'âlimu't-tenzîl* ve *el-Muḥarraru'l-vecîz* tefsirlerine odaklanacaktır. Böylece çalışmanın amacına uygun sonuçlara ulaşılması hedeflenmektedir.

Ayrıca, Beğavî ve İbn 'Atiyye, tefsir eserlerini oluştururken İslâm geleneğinin meşhur kaynaklarından tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, nahiv ve şiir gibi alanlarda yazılmış ve yaşadıkları dönemde yaygın ve itibarlı olan kaynaklara da başvurmuş olmalıdır. Araştırmamızın temel odağını oluşturan tefsirlerin bu açıdan daha detaylı bir incelemeye tabi tutulması gerekmektedir. Ancak, bu konunun kapsamlı bir şekilde ele alınması, ayrı bir çalışmanın konusu olmayı hak etmektedir. Bu bağlamda tefsirlerin kaynak kullanımı üzerine yapılacak ayrıntılı analizler, bu çalışmanın sınırlarının dışında kalmaktadır.

5. Literatür Değerlendirmesi

Çalışmamızda birincil metin olarak kabul ettiğimiz tefsir eserlerinden biri *Me'âlimu't-tenzîl* isimli tefsir, Dımeşk'te yer alan ez-Zâhiriyye isimli kütüphanede

bulunan el yazma nüshadan tahkik edilmiştir. Muhakkikin bu nüshayı seçmesinin nedeni müellifin dönemine en yakın nüsha ve eksiksiz olması, üzerinde bazı hâşiye ve ta'liklerin bulunması dolayısıyla'dır. Muhakkik diğer yandan bu nüshaya ilave olarak el-Haremu'l-Mekkiyyu'ş-Şerîf Kütüphanesi'nde bulunan nüshayı da esas almıştır. Bu da yine o nüshanın eksiksiz ve net olmasından kaynaklıdır.¹⁶ Yararlanacağımız birincil metin eserlerden bir diğeri de *el-Muħarraru'l-vecîz* adlı tefsirdir.

Coğrafi bilgiye ulaşmak için İbn Havnkal'ın (IV/X. yüzyıl) *Şüretü'l-arz* adlı eseri İslâm dünyası coğrafya kitabı olması açısından çalışmamızda müracaat ettiğimiz bir eser olmuştur. Eser hem Horasan bölgesinin hem de Endülüs'ün fizikî coğrafyasının sınırlarını ortaya koymak açısından bize kolaylık sağlamıştır. İbnu'l-Esîr'in (1160-1233) *el-Kâmil fi't-târîh* adlı eseri, İslâm tarihinin önemli olaylarını kapsamlı bir şekilde ele alması açısından kaynaklarımız arasında yer almıştır. Abdurrahmân İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *el-Muntazam fi târihi'l-muluk ve'l-umem* adlı eseri tarihi bilgilere Hz. Âdem'den başlayarak hicretten itibaren kronolojik olarak yer vermesi açısından önemli bir eserdir. el-Bağdâdî'nin (ö. 654/1256) *Mir'âtu'z-zamân fi târihi'l-a'yân* adlı eseri ele aldığımız tarih kesitinde bilgi edinmemiz açısından önemlidir. Osmân ez-Zehebî et-Turkmânî (ö. 748/1348) nin *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l (tabakâtu'l) meşâhîr ve'l-a'lâm* isimli kitabı hicrî 622 yılından 700 (1301) yılına kadar olan süreci kronolojik olarak anlatmıştır. Beyhaķî (995-1077)'nin *Târîhu'l-Beyhaķî* adlı eseri, Gazneliler ve Selçuklular dönemini kapsamı açısından önemli malumatlar içermektedir. el-Ĥatîb el-Bağdâdî'nin (1002-1071) *Târîhu Bağdâd* adlı eseri de Alparslan (ö. 465/1072) dönemiyle ilgili bilgiler içermesi bakımından önemlidir.

Mustafa İbrahîm el-Müşînî *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs* adlı eseri Endülüs tefsir kültürünün genel özellikleri açısından istifade ettiğimiz bir kaynak olmuştur. Bu

¹⁶ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/24.

eserde Endülüs ile doğulu müfessirler arasında yapılan mukayese ve bu müfessirlerin arasında İbn ‘Atiyye’nin de yer alması çalışmamıza ışık tutmuştur.

Ahmed b. Yahyā ed-Dabbī’nin (ö. 599/1203) günümüze ulaşan tek eseri olan *Buğyetü’l-mültemis fî târihi ricāli ehli’l-Endelüs* isimli eseri de müslümanların fethinden itibaren Endülüs’te doğan, yaşayan, ölen veya oraya gelen hadis ve fıkıh âlimleri, devlet adamları, şairler, edebiyatçılar ve meşhur kişilerin biyografilerini içermesi açısından önem arz etmektedir.

Çalışmamıza konu edindiğimiz müfessirlerimiz ile aynı asırda yaşamış olan Nizâmülmülk’ün (ö. 485/1092) eseri *Siyâsetnâme* Beğavî’nin gerek yaşadığı bölgedeki mezhebî oluşumlara gerekse bazı siyasî hadiselerle ulaşma noktasında müracaat ettiğimiz kaynaklar arasında yer almıştır. Ayrıca Mehmet Altay Köymen, Cihan Piyadeoğlu, Ali Sevim, Erdoğan Merçil gibi yazarların kaleme almış oldukları tarih kitapları istifade ettiğimiz literatür arasında yer almıştır.

Çalışmamızın yöntemine benzer bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bunlar tefsirlerin sosyal, kültürel ve tarihsel bağlamda ele alınması açısından bu çalışma ile yöntemsel bir benzerlik taşımaktadırlar. Ancak bu çalışma üzerinde durduğu müfessirler, tefsir metinleri ve çözümleme yöntemleri açısından ilgili çalışmalardan ayrılmaktadır. Örneğin, “Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma (Fatiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde)”¹⁷ başlıklı çalışma, belirli sûreler üzerinden kültürel antropolojik bir okumayı merkeze alırken, “Keşşâf Tefsiri’nin Tarihsel Bağlamı: Hermenötik Bir Analiz”¹⁸ adlı çalışma, hermenötik bir yöntemle *el-Keşşâf* tefsirinin tarihsel arka planını analiz etmektedir. Aynı şekilde, “Ebussuûd Tefsirini Sosyokültürel Bağlamında Okumak

¹⁷ Hatice Avcı, *Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018).

¹⁸ Şeyma Altay, *Keşşâf Tefsiri’nin Tarihsel Bağlamı: Hermenötik Bir Analiz* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020).

(Zekât, Nikâh ve Hac Ayetleri Bağlamında)”¹⁹ başlıklı çalışma, Ebu’s-Su’ud’un, (ö. 982/1574) tefsirini zekât, nikâh ve hac ayetleri üzerinden sosyo-kültürel bir bağlamda değerlendirirken, “Taberî Tefsirini Sosyal ve Kültürel Bağlamında Okumak”²⁰ başlıklı çalışma ise Taberî’nin (ö. 310/923) tefsirine odaklanmaktadır.

Bu çalışmada ele alınan müfessirler, kaleme aldıkları tefsirleri ve odaklanılan temalar açısından yapılan benzer çalışmalardan farklıdır. Bu araştırmada ele alınan müfessirlerin tefsirleri, kendine özgü tarihsel, kültürel ve entelektüel bir zemine sahiptir. Tefsirleri inceleme yöntemi de bu özgün çerçeveye göre belirlenmiştir. Ayrıca bu çalışma, söz konusu çalışmalardan yalnızca müfessir ve metin farklılığıyla değil, aynı zamanda metodolojik özgünlüğüyle de ayrılmaktadır. Çalışmada yaklaşık aynı dönemde İslam coğrafyasının biri doğusunda biri batısında yaşamış iki müfessir seçilerek, farklı coğrafî, tarihsel ve kültürel bağlamlara sahip bu iki âlimin tefsirlerindeki sosyo-kültürel yansımalar ele alınmıştır. Dolayısıyla, bu araştırma yalnızca ele alınan müfessir ve tefsirler açısından değil, aynı zamanda tefsir literatürüne sunduğu karşılaştırmalı perspektif bağlamında da özgün bir çalışmadır.

5.1. Beğavî’yi Konu Edinen Bazı Çalışmalar

YAZAR	ÇALIŞMANIN ADI	TÜR / YER / YIL
‘Afâf ‘Abdu’l-Ġafûr	el-Beğavî ve Menhecuhû fi’t-tefsîr	Yüksek Lisans Tezi, Suudi Arabistan, 1980
Ali Eroğlu	Müfessir Bağavî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu	Doktora Tezi, Erzurum, 1987
Saffet Bakırcı	Meâlimu’t-Tenzîl’in Rivayet Tefsirleri İçindeki Yeri	Doktora Tezi, Konya, 1990

¹⁹ Abdillâh Akhmad Mughzi, *Ebussuûd Tefsirini Sosyokültürel Bağlamında Okumak (Zekât, Nikâh ve Hac Ayetleri Bağlamında)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022).

²⁰ Enes Temel, *Taberî Tefsirini Sosyal ve Kültürel Bağlamında Okumak* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023).

Talha b. Muhammed	Menhecu el-İmâm el-Begavî fi 'arđı'l-	Doktora Tezi,
Tevfik b. Molla	Kırâ'ât	Suudi Arabistan, 2001
Huseyn		
Hüseyin Bağatarhan	Begavî'nin Meâlimü't-Tenzil İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahrîç ve Değerlendirilmesi (Fatiha ve Bakara Sûreleri)	Yüksek Lisans Tezi, Elazığ, 2015
Recep Çakır	el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî ve Hadis İlmi'ndeki Yeri	Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 1999
Bayram Maraşlı	Beğavî Tefsîrinde İsmetü'l-Enbiyâ	Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2019
Hüseyin Yaşar	“Hüseyin İbnu Mesud el-Beğavî'nin (ö. 516/1122) Tefsirinin Selçuklu Kültür Hayatına Katkısı” (Selçuklu Tarihi Kültür ve Medeniyet- Bildiriler II)	Bildiri-2014
Nesrişah Saylan	Kıraat Açısından Begavî Tefsiri	Doktora Tezi, Elâzığ, 2015
Adem Çalar	“Beğavî'nin Esbâb-ı Nüzul'e Yaklaşımı (Meâlimü't-Tenzil Örneği)”	Mizanü'l-Hak 11 (2020)
Handenur Meğreli	Tabersi ve Beğavi Tefsirinde Bakara Suresinin Kıraat Açısından İncelenmesi	Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2021
Ramazan Aydemir- Erdoğan Sarıtepe	Begavî'nin İbadet Konularında Dört Mezhebe Muhalefeti (Abdest ve Namaz Örneği)	FÜİFD 28/1 (2023)

5.2. İbn 'Atıyye'yi Konu Edinen Bazı Çalışmalar

YAZAR	ÇALIŞMANIN ADI	TÜR / YER / YIL
Arthur Jeffery	Muqaddimetân fi 'ulûmi'l-Şur'ân	Kahire: 1954
Abdulâzîz Bedevî	İbn Atıyye el-müfessir ve mekânühû min hayâti't-tefsir fi'l-Endelüs	Yüksek Lisans Tezi, Mısır, 1960

Abdülvehhâb Fayid	Menhecü İbn ‘Atiyye fî tefsîri’l Kur’âni’l-Kerîm	Kahire: el-Hey’etü’l-‘âmmе, 1973
Sâlih Bâciye	Abdülhak b. ‘Atiyye ve tefsîruhu el-Muharrerü’l-vecîz	Doktora Tezi, Tunus, 1979
V. Cornell	İlm al-Qur’ân in al-Andalus, the tafsîr muharrar in the works of three authors	Jusûr: The UCLA Journal of Middle Eastern Studies 2 (1986)
Îsâ b. Ali el-Asîrî	Mesâ’ilü’l-hilâfi’n-nahviyye beyne Ebi Hayyân ve İbn Atiyye	Yüksek Lisans Tezi, Suudi Arabistan, 1987
Ali b. Abdurrahmân b. Süleyman el-Kar‘âvî	Menhecü İbn Atiyye fî usûli’d-dîn: ‘Arz ve sirâse	Yüksek Lisans Tezi, Suudi Arabistan, 1991
Muhammed Şa‘bân el-Abd Alvân	el-Muharrerü’l-vecîz ve eseruhû fi’d-dirâsâti’l-belâgiyye	Yüksek Lisans Tezi, Suudi Arabistan, 1991
Yasin Câsim el-Muhammid	ed-Dirâsâtü’n-nahviyye fî tefsîri İbn ‘Atiyye	Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabî, 2001
Şâyi‘ b. Abduh el-Esmerî	İstidrâkâtü İbn ‘Atiyye fi’l-Muharreri’l-vecîz‘ala’t-Taberî fi Câmi‘i’l-Beyân	Medine: el-Câmi‘atü’l-İslâmiyye, 2006
Muhammed el-Hüseyn Halîl	ed-Dersü’n-nahvî fi tefsîri İbn Atiyye	Trablus: Menşûrâtü fikr, 2007
Mustafa Şentürk	İbn Atiyye el-Endelüsî ile Tabresi’nin Kur’ân’a Yaklaşımları	Doktora Tezi, İzmir, 2008
‘Avâtif Emin Yusuf el-Bisâtî	el-İstinbât ‘inde’l-İmâm İbn ‘Atiyyeel-Endelüsî fî tefsîrih el-Muharrerü’l-Vecîz dirâse nazariyye tatbikiyye	Doktora Tezi, Mekke, 2008
Harun Ögmüş	İbn Atiyye’nin Tefsîrinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değeri	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20 (2009)
Enes Erdim	Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye’nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım	Doktora Tezi, Erzurum, 2010

Marya Abaker Adam Sago	Dîrase mukârene li'l-cüz'i't-tâsi'i mine'l-Kur'ân: Tefsîru't-Taberî, ve'z-Zemahşerî ve'bni Atıyye	Doktora Tezi, Sûdan, 2010
Mustafa Şentürk	Kur'ân'ın Şii ve Sünnî Yorumu -İbn Atıyye ve Tabresi Örneği	İstanbul: İnsan Yayınları, 2010
Sümeyye Ahmed Halid Bâbekir	el-Kadâya'n-nahviyye fi tefsîri İbn'Atıyye el-Endelüsî fi'n-nısfî'l-evvel mine'l-Kur'âni'l-Kerîm	Doktora Tezi, Omdurman, 2012
İdris Erdem	İbn 'Atıyye'nin "el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz" Adlı Eserinin Dil Özellikleri	Doktora Tezi, Diyarbakır, 2014
Yasir Adel Zaynal Albayatı	Tefsirde Bağlam (Siyak) ve el-Muharrerü'l-Veciz Örneği	Doktora Tezi, Ankara, 2016
Amannisa Alimoğlu	İbn Atıyye el-Endelüsî'nin Tefsirde İbn Cerir et-Taberî'ye Yöneltiği Eleştirileri	Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2016
Abdulmuttalip Arpa	"el-İtticâhü'l-İ'tizâlî fi Tefsiri İbn Atıyye el-Endelüsî"	The Journal of Academic Social Science Studies, 64 (2017)
Zelal Aboud	Eseru Kelâmi'l-Arap fi Tevcihi et-Tahlil'n-nahvî inde e'lami'l-Mufessirin el-Endelusiyyin (İbnu Atıyye ve Ebu Hayyan Enmuzecen)	Doktora Tezi, Bingöl, 2019
Ayşenur Elif Ünal	İbn Atıyye'nin Tefsirinde Hz. Peygamber'e Yönelik Hitapları Ele Alış Biçimi	Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2019
Rıfat Ablay	İbn Atıyye Tefsirinde Kıraat Olgusu	Doktora Tezi, Diyarbakır, 2019
Abdulmuttalip Arpa	"el-İtticâhü'l-i'tizâlî fi tefsîri İbn 'Atıyye el-Endelüsî"	The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS) 64 (2017)
Halil Acar	İbn Atıyye'nin el-Muharrarü'l-Vecîz Adlı Tefsirinde Ehl-i Kitaba Bakışı	Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2021

Mehmet Halil Üzümcü	İbn Atıyye'nin El-Muharrerü'l-Vecîz Adlı Tefsirinde Peygamber Kıssalarını Yorumlama Metodu	Yüksek Lisans Tezi, Mardin, 2021
Kadir Taşpınar	İbn Atıyye ve İbn Cüzey Tefsirlerinin Mukaddimelerinde Yer Alan Kıraat Meselelerine Mukayeseli Bir Bakış	Dergiabant 10/2 (2022)
Sema Çelem	İbn 'Atıyye ve El-Çurtubî'nin Tefsirlerinde Hz. Nuh Kıssası Rivayetlerinin Değerlendirilmesi	Turkish Studies 12/35 (2017)
Abdulmuttalip Arpa	İbn Atıyye El-Endelüsî'nin Tefsirinde İ'tizâlî Yorum	The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS) 64 (2017)
Abdurrahim Kaplan	İbn Atıyye tefsirinde Şefaât	Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1
Enes Büyük	el-Muharrerü'l-Vecîz'in Kaynakları, Nüshaları, Neşirleri ve Hakkında Yapılan Bilimsel Çalışmalar	Dergiabant 10/2 (2022)
Mustafa Cihad Bakkal	İbn Atıyye'nin Nüzûl Sebebi Rivayetlerini Yorumlama Yöntemi ve Tenkidi	Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1 (2022)
Faysal b. Cemil b. Hasan Gazavî	Manhecü el-İmâm İbn 'Atıyye el-Endelusî fî 'Arđı'l-Kırâ'ât	Doktora Tezi, Suudi Arabistan, 2022

6. Tefsir Eserlerini Sosyo-kültürel Bağlamında Okumanın Önemi

Tefsir eserlerini sosyo-kültürel bağlamda okumak, o eserleri tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamlarıyla anlamayı mümkün kılması açısından önemlidir. Bir tefsir eserinin sadece metinsel bir analiz ile değerlendirilmesi yerine yazıldığı toplumun gelenekleri, değerleri, sosyal yapıları ve kültürel unsurlarının dikkate alınarak incelenmesi bu eserlerin daha doğru anlaşılmasını sağlamaktadır.

Bu bağlamda, çalışmanın daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle kültür ve sosyo-kültürel kavramlarının incelenmesi önem arz etmektedir. *Kültür*, kişinin, toplumun bir üyesi olarak kazandığı bilgi, inanç, sanat, hukuk, ahlâk, âdet, gelenek, alışkanlık ve yeteneklerin karmaşık bütünü olarak tanımlanmaktadır. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa *kültür*, bir toplumun ortaklaşa sahip olduğu ve üyelerine yaydığı, davranışa yansıyan, o davranışı ortaya çıkaran ve yorumlamada kullanılan görüşler, değerler ve algılardır. Kültürden elde edilen değer ve algılar, davranışı yorumlamada kullanılacağı gibi bireyin davranışlarına da yansımaktadır.²¹ Kültürün temel çekirdeği geleneksel fikirlere ve özellikle bunlara bağlı değerlerden oluşmaktadır. Kültür sistemleri bir yandan eylemin ürünleri olarak diğer yandan daha sonraki eylemin koşullayıcı unsurları olarak düşünülebilir.²² Toplumun bir üyesi olarak insanın kazanmış olduğu tüm kabiliyet ve alışkanlıklarda kültürün bir parçası yer almaktadır.²³

Kültür, binalar, her türlü araç gereç, giysi gibi maddî unsurlarla birlikte inançlar, gelenekler, normlar, düşünce biçimleri gibi manevî unsurların birleşiminden oluşur. Bu

²¹ William A. Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008), 103.

²² A. L. Kroeber - Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (Cambridge, 1952), 181.

²³ Mustafa E. Erkal, *Sosyoloji* (İstanbul: Der Yayınları, 2009), 145.

unsurlar sürekli bir etkileşim halindedir.²⁴ Toplumsal hayatı düzenleyen kültür, insanın yapıp etmelerine yön vermektedir. Birey, neyi giyip neyi giymeyeceğine, neyi yiyip neyi yemeyeceğine, kime yakınlık gösterip kime mesafeli duracağına, neyi onaylayıp neyi reddedeceğine kadar birçok eyleminde kültürün yönlendirmesi altındadır. Öyle ki bu, zaman içerisinde kültür tarafından bireye aktarılan ve öğretilenin dışında kalanları bireyin kabul etmemesine neden olabilmektedir.²⁵

Sosyal ve kültürel kuvvetler ve bireylere atanan roller, kimlik ve davranışları büyük ölçüde şekillendirir. Bu nedenle, bir kişinin tamamen izole bir şekilde var olabileceğini düşünmek, insanî doğayı anlamakta eksik bir bakış açısıdır.²⁶ Kişinin içinde bulunduğu kültürel çevre, onun sosyal davranışları üzerinde en güçlü etki olarak görülmektedir. Nitekim birey belirli bir süreliğine toplumdaki uzaklaşmayı hedeflediğinde o toplumdaki ayrılmış olsa da kültürden ayrılamamaktadır.²⁷ Her toplumun diğerinden farklı olması dolayısıyla “kültür” bir “alâmet-i fârika” olarak görülmektedir. Çünkü kültür, bireylerin karakterini ve kimliğini anlamada deri rengi veya diğer fizyolojik işaretlerden çok daha kapsamlı ve bilimsel bir bakış açısı sunar.²⁸

Kültür hakkında verilen genel malumatlardan sonra, konu açısından üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise sosyo-kültürel kavramıdır. Bir toplumu hem sosyal hem de kültürel yönden etkileyen koşullar, sosyo-kültürel kelimesiyle tanımlanmaktadır. Her toplumun gelenek, din ve inançlar kapsamında kendine özgü bir sosyo-kültürel yapısı vardır. “Sosyo” toplumsal, “kültürel” ise bir toplumun inançları, değerleri, gelenekleri ve

²⁴ Muhammet Şevki Aydın - Cemil Osmanoğlu, *Kültürlerarası Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2021), 2.

²⁵ Aydın - Osmanoğlu, *Kültürlerarası Din Eğitimi*, 5.

²⁶ Robert Nisbet, “Sosyoloji ve Din”, *Din, Toplum ve Kültür* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 65.

²⁷ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün Çelebi (Konya: Toplum Yayınları, ts.), 134-135.

²⁸ Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, 136-137.

yaşam biçimleriyle ilgili birçok şeyi içinde barındıran ve nesilden nesile aktarılan toplumsal değerlerdir.

İnsanların toplum içindeki yaşantıları, onların kaleme aldıkları eserlere derin bir şekilde yansır. Bir kişinin yaşadığı toplum, kültürel, sosyal, ekonomik ve politik dinamiklerle şekillenir ve bu dinamikler, o kişinin düşüncelerini, duygularını ve bakış açısını etkiler. Dolayısıyla bir müfessirin yaşadığı toplumdaki sosyal eşitsizlikler, adaletsizlikler veya siyasî gerilimler, onun eserindeki temalara yansiyabilir.

Her insanın bireysel yeteneği, kabiliyeti, ilgi alanları farklılık gösterir. Bu farklılıklar kişinin hayatına birçok alanda yansır. Bireysel farklılıklar kişilerin Kur'an yorumlarında da etkin olabilmektedir. Herkes Kur'an âyetlerini kendi dünya görüşü, tecrübesi, çevresi ve bilgisi nispetince anlar. İnsanların algı, kavrayış, bilgi ve tecrübe seviyeleri ayrı ayrı olduğu için herkesin olgu ve olayları algılama biçimi ve bunu ifade etme şekli de farklılık gösterir. Bu farklılığın sebebi bir taraftan metnin kendisi olduğu gibi diğer yandan insanın yaratılışından kaynaklanan sebeplerin ve içinde doğup büyüdüğü kültür ortamının birbiri ile aynı olmamasıdır. Her insan içinde yetiştiği toplumun kültüründen, gelenek ve göreneklerinden belli oranda etkilenmektedir. Bu bağlamda insanın hayata bakışı, fikirleri, davranışları bulunduğu ortamdan etkilenmekte ve bu etkilere göre bir yol bulmaktadır. Müfessirlerin de içinde yetiştikleri toplumların kültüründen ve dönemin şartlarından etkilenmeleri son derece tabii bir durumdur. Toplumun öncelikleri, konuşmaya değer bulduğu meseleler, gündemlerini meşgul eden sorunlar, siyasî vb. konular müfessirlerin tefsirlerine bir şekilde sirâyet etmiştir.²⁹

Anlama faaliyeti, zamanla kuşatılmış insan için daima farklıdır, öznel, kişiseldir, cüzîdir. Bundan dolayı nesnel anlamamanın, insanın ontolojik zafiyetleri sebebiyle gerçekleşmesi mümkün değildir. Allah'ın insanı yarattığı fitrata binaen;

²⁹ Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, 211.

genelde bütün insanî ilişkilerin, özelde ise Kur'an tefsirindeki yaklaşımların bu gerçeğin bir sonucu olarak farklılaşması gâyet doğaldır.³⁰ Zaten nüzûl döneminde muhataplarının Kur'an'ı anlama noktasında sahip oldukları ayrıcalıklı durum sonraki dönemdeki muhatapları açısından söz konusu değildir.³¹ Bu durum anlama sürecini ve çabasını farklılaştırmakta; ortaya çıkan sonuçları çeşitlendirmektedir.

Tefsir geleneğine dair yapılan çalışmalar göstermektedir ki ilk dönem müfessirlerden itibaren toplumlar ve o toplumların gündemleri tefsirlere yön vermiştir. Nitekim sahabe de dönemin siyasî ve sosyal olaylarından insan olmaları dolayısıyla etkilenerek bu olayları Kur'an âyetleri ile ilişkilendirmişlerdir.³² Aynı şekilde tabiûn dönemi müfessirlerinin birçoğunun bir fırkaya mensup oldukları ve içinde buldukları fikrî ve siyasî hareketlere iştirak ettikleri bilinmektedir. Tabiûn dönemi müfessirlerinin en ileri gelenlerinde bu etkilenmelerin mevcudiyeti onlardan sonra gelenlerin de buna benzer bir durum içinde olacağına dair güçlü bir kanaat oluşturmaktadır.³³ Örneğin bir müfessirin güçlü yönü fakih olması ise fikhî bilgisi onu bu yöne kanalize edecektir. Bir müfessir kelâmcı ise dikkatini daha çok itikadî konularla ilgili âyetlere verecektir. Kısaca her bir âlimin Kur'an hususundaki müktesebatı ve toplumun müfessirden talep ettiği şeyler onların Kur'an yorumlarının şekillenmesinde etkili olacaktır.³⁴

Tam bu noktada temas etmemiz gereken bir diğer husus ise ideolojik yorum meselesidir. Bu yorum yöntemi kişinin, bir grubun görüşlerini desteklemek veya karşıtlarının görüşlerini çürütmek amacıyla âyetleri yorumlama çabasıdır. Bu tür

³⁰ Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, 423-424.

³¹ Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, 426.

³² Mevlüt Erten, "Tefsirde Sahabenin Öznelliği", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2016), 74, 85.

³³ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1968), 110.

³⁴ Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, 172.

yorumun yatay ve dikey açıdan sınırlandırılması imkânsız görülmüştür. Çünkü kişinin içerisinde bulunduğu zaman kesiti ve coğrafyası değiştikçe yorumlarının da değişmesi muhtemeldir.³⁵

Tefsirlerin yazılış dönemlerindeki dinî, siyasî ve toplumsal durumun tefsirleri ortaya çıkaran yorum psikolojisi ve zihniyete olan etkisi çoğu zaman göz ardı edilmektedir.³⁶ Fikir hareketleri, toplum hayatından ve sosyal olaylardan bağımsız bir şekilde düşünüldüğünde yanlış neticelerin çıkarılması kaçınılmaz olacaktır.³⁷ Bundan dolayı bir müfessiri ve onun ortaya koyduğu eseri, yaşadığı dönemin ve ortamın durumunu dikkate alarak okumak gerekmektedir. Bu sayede müfessiri ve eserini daha doğru anlamak mümkün olacaktır. Çünkü müfessirlerin, eserlerini kaleme alırken bir şekilde çağlarının gündemini tefsirlerine yansıttıkları düşünülmektedir. Belli bir kültür dünyası içine doğan insanın bundan sıyrılması ve yaşadığı dünyadan soyutlanarak yalın bir zihinle Kur'an'a yaklaşması mümkün değildir.³⁸ İbn 'Atiyye, Kırtubî (ö. 656/1258), İbnu'z-Zubeyr gibi âlimlerin mukaddimleri sosyal problemlere dönük eleştiri ve çözümleri içermekte, dolayısıyla bu durum müfessirlerin sosyal meselelere bigâne kalmadığına işaret etmektedir.³⁹ Dolayısıyla müfessirlerde öznelliğin tabii olduğunun idrakine varılarak yapılan bir okuma sağlıklı bir anlama faaliyeti için öncelikle gereklidir.⁴⁰

Özetle ifade edecek olursak, insan zihninde oluşan fikirlerle ardında yatan olaylar arasındaki ilişkiye “fikir ile hadisenin irtibatı” şeklinde formüle edilen ilke

³⁵ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 140-141.

³⁶ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 91.

³⁷ Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, 213.

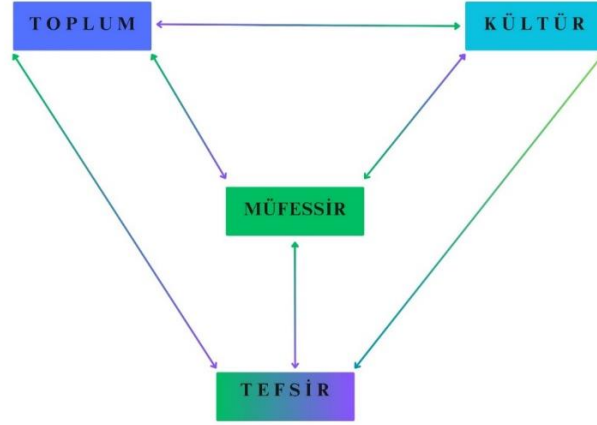
³⁸ Mehmet Paçacı, “Kur'an”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002), 26/400-401.

³⁹ Halil İbrahim Görgün, *Endülüs Tefsir Mukaddimleri* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 115.

⁴⁰ Paçacı, “Kur'an”, 26/398-401.

ışığında bakabilmek, telif edilen eserlerde yer alan yorumları “her fikrin bir arka planı bulunduğu” gerçeği ile görmeyi sağlayacaktır.⁴¹

Toplumun sosyo-kültürel dinamikleri ile tefsir metinleri arasındaki etkileşimi daha iyi kavrayabilmek için, toplum, kültür, müfessir ve tefsirin birbiriyle iç içe geçtiğini görsel bir şema ile açıklamak faydalı olacaktır:



⁴¹ Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 2; Osman Aydın, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2003), 12.

BİRİNCİ BÖLÜM

BEĞAVİ VE İBN 'AṬİYYE'NİN İLMÎ KİŞİLİKLERİNİN OLUŞTUĞU SOSYO-KÜLTÜREL ORTAMLAR

Kültür, bir toplumun değerleri, inançları, gelenekleri, normları, davranışları, sosyal yapıları, ekonomik yapıları, eğitim seviyeleri, siyasî sistemleri, kısaca bir toplumun geçmişten getirdiği maddî ve manevî değerlerin tamamını kapsamaktadır. Bu tanımlama toplumun sosyal ve kültürel yapısını bir araya getirmektedir. Ayrıca sosyal ve kültürel unsurların etkileşimi ve bu etkileşimin bireyler ve toplumsal yapılar üzerindeki etkilerini ifade etmektedir. Kavramın ifade ettiği durumların genel olarak sosyo-kültürel kavramıyla ifade edilebilecek unsurlar olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, sosyal ilişkiler, eğlence şekilleri, beslenme alışkanlıkları gibi unsurlar da sosyo-kültürel faktörler arasında yer almaktadır. Dolayısıyla bütün bu durumları ifade etmek üzere çalışmada sosyo-kültürel kavramı kullanılacaktır.

Sosyo-kültürel ortamı, bireylerin çevresini kuşatan ve bireyin kişiliğini inşa etmesinde etkili olan bütün etkenler şekillendirmektedir. Bireyde başlayan etki ve değişim toplumun tamamında kendini bulabilmektedir. Çalışmanın odağında yer alan müfessirleri doğru anlamamanın yolu, onları ve yaşadıkları sosyo-kültürel ortamı doğru anlamaktan geçmektedir. Nitekim müfessirlerin entelektüel ve ilmî kimliklerinin oluşumuna etki eden bu hâricî etken hakkındaki bilgiler, onları tanımak adına fayda sağlayacaktır. Bu bölümde kronolojik tertibe riâyet edilerek öncelikle Beğavî'nin yetiştiği Horasan sosyo-kültürel havzasından, ardından ise İbn 'AṬİYYE'nin yetiştiği Endülüs sosyo-kültürel havzasından bahsedilecektir. Özetle bu bölümde müfessirlerin zihni yapılarının oluşumuna etki eden ortamlar siyasî, ilmî ve dinî açıdan ele alınacaktır.

1. HORASAN HAVZASININ SOSYO-KÜLTÜREL YAPISI

1.1. Beğavî'nin Yaşadığı Bölge: Horasan

Beğavî'nin doğduğu ve yaşadığı bölge olan Horasan,⁴² bugünkü İran'ın kuzey doğusunda yer alan coğrafi bir bölgeyi ifade etmektedir. Bu bölgenin doğusunda Hindistan ve Sicistan (Sîstan); batısında Gaziyye Çölü ve Cürcân bölgesi, kuzeyinde Mâverâünnehir; güneyinde ise Fars ve Kûmis çölü ile Deylem dağlarına kadar Cürcân, Taberistân ve Rey bulunmaktadır.⁴³ Günümüzde Merv, Nesa ve Serahs yöresi Türkmenistan, Belh ve Herat yöresi Afganistan, diğer bölümü ise İran sınırları içerisinde yer almaktadır. Genel olarak Horasan kavramı ile İslâm coğrafyasının doğusu kastedilmektedir.⁴⁴



Harita 1: Horasan Bölgesi ve Çevresini Gösterir Harita⁴⁵

⁴² Yâkût el-Ĥamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 1/468.

⁴³ Ebü'l-Kâsım Muḥammed b. Alî en-Nasîbî İbn Ḥavḳal, *Kitâbü Şüreti'l-arz* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1996), 358.

⁴⁴ Mehmet Bahaüddin Varol, "İlk Dönem İslâm Siyasî Tarihinin Şekillenmesinde Horasan Bölgesinin Yeri ve Önemi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2004), 116.

⁴⁵ Arş. Gör. Orhan Çinici tarafından dijital ortamda hazırlanmıştır.

Horasan'ın önemli yerleşim yerlerinden birisi olan Herat, Beğavî'nin doğduğu yerdir. Burası ile ilgili olarak İbn Havaşal (IV/X. yüzyıl) şehir halkının Horasan valisine isyan başlatarak şehrin kapılarını kapatıp valiye karşı ayaklandıklarından bahsetmiştir. Bu şehrin, isyan bastırılıp şehrin surlarının yıkılması emredilmeden önce sağlam bir kale ile çevrili olduğunu da eklemiştir.⁴⁶ Horasan'ın önemli şehirlerinden biri de Merverrûz'dur. Nehre bir ok atımı mesafede bulunduğundan suyu ve bağlarının çok; havasının ve toprağının temiz olduğu söylenmiştir.⁴⁷ Geniş pazarlara sahip bu şehre bağlı pek çok kasaba bulunmaktadır. Beğavî'nin doğduğu yer olan Bağşûr (Bağ) ise çöllerin ortasında yer alan bir yerdir. Burası, Herat ve Merverrûz arasında kalan Herat'a bağlı bir beldedir.⁴⁸ Bağşûr'un vilâyet ismi, Bâğ'ın ise bir şehir ismi olduğu da söylenir.⁴⁹ Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) hicrî 616 yılında burayı harap bir yer olarak gördüğünü dile getirmektedir.⁵⁰

1.2. V/XI. ve VI/XII Yüzyıllarda Horasan'da Siyasî Atmosfer

Tarih, geçmişten şimdiye, oradan da geleceğe uzanan süreçler bütünüdür. Bu itibarla herhangi bir tarih kesiti öncesi ve sonrasında koparılarak ele alındığında onu anlamak ve açıklamakta güçlük çekmek olasıdır. İlim insanlarının biyografileri de bu bakışla araştırılmalı, onların yaşadıkları çevreyi oluşturan maddî ve manevî unsurlar, teşekkül ettikleri süreçler dikkate alınarak bir bütün olarak incelenmelidir. Bu durum, incelenen kişinin ilmî birikimine etki eden faktörlerin tanımlanabilmesi açısından son derece önemlidir. Beğavî'nin yaşamı, siyasî, dinî ve ilmî açıdan önemli bir konuma sahip olan Horasan bölgesinde geçmiştir. Beğavî, Türkler'in tarih boyunca kurdukları en büyük devletlerden biri olan Büyük Selçuklu Devleti döneminde doğmuş ve bu devletin

⁴⁶ İbn Havaşal, *Kitâbü Şüreti'l-arz*, 366.

⁴⁷ İbn Havaşal, *Kitâbü Şüreti'l-arz*, 369.

⁴⁸ Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan (1040-1157)*, 4.

⁴⁹ Muhammed b. 'Ali Dävüdü, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 1/161.

⁵⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/467.

hâkimiyet sürdüğü bir ortamda tefsirini kaleme almıştır. Eserini oluşturduğu bu ortamın çeşitli yönlerden incelenmesi onu daha doğru anlamak adına önemlidir. Buradan hareketle Büyük Selçuklu Devleti'nin Beğavî'yi etkilemesi muhtemel olan siyâsî tarihine kısaca değinmek gerekmektedir.

Beğavî'nin yaşadığı dönemde Asya ve Ön Asya'da Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Irak Selçukluları, Suriye Selçukluları, Kirman Selçukluları, Abbâsîler, Karahanlılar, Gazneliler, Büveyhîler ve Harzemşahlar hüküm sürmekteydi. Horasan bölgesinde incelediğimiz yüzyılda hâkim olan devlet ise Büyük Selçuklu Devleti'dir.

Büyük Selçuklular,⁵¹ Gazneli Devleti'nin iktidar zayıflığından istifade ederek 1035'te Horasan'a yerleşmişlerdir.⁵² Bu tarihten sonra Gaznelilerle Selçuklular arasında 1040 yılındaki Dandanakan savaşına kadar büyüklü küçüklü çatışmalar devam etmiş; bu savaşla elde edilen kesin galibiyetle Büyük Selçuklu Devleti kurulmuş ve bağımsızlıklarını kazanmıştır.⁵³ Büyük Selçuklu Devleti kurulduktan sonra Çağrı Bey (ö. 451/1059) Merv'de kalmış; Nişabur yönetimi, Tuğrul Bey'in (ö. 455/1063) uhdesine verilmiştir. Beğavî'nin doğacağı Herat'ın yönetimi ise amcaları Musa Yabgu'ya bırakılmıştır.⁵⁴

Büyük Selçuklu Devleti, bir taraftan hâkimiyetini genişletmeye yönelik faaliyetlerini sürdürürken diğer taraftan zaman zaman isyan eden hanedan üyeleri ile meşgul olmuştur. Tuğrul Bey'in kardeşi İbrahim Yinal zaman zaman kalkıştığı küçük çaplı isyan girişimlerinden birinde (1058) Fâtımîler ve Büveyhîler'in hükümdarı Besâsîrî (ö. 451/1060) tarafından desteklenerek Selçuklu Devleti hükümdarı olması konusunda

⁵¹ Fatih Sümer, "Selçuklular", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/365-366; Üçler Bulduk, "Sultan Alp Arslan Adudü'd-devle Ebu Şüca Muhammed Alp Arslan b. Davud Çağrı (1029-1072)", *Cumhuriyetin 100. Yılında 100 Türk Büyüğü*, ed. Vahit Türk, 2022, 4/155.

⁵² Osman Çetin, *Türk-İslam Devletleri Tarihi* (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2010), 87.

⁵³ Çetin, *Türk-İslam Devletleri Tarihi*, 88.

⁵⁴ Çetin, *Türk-İslam Devletleri Tarihi*, 88-90; Sümer, "Selçuklular", 36/365-367.

iyice hırslandırılmıştır.⁵⁵ Ancak isyan bastırılmış; Yınal, Tuğrul Bey tarafından tutsak edilip öldürülmüştür.⁵⁶ Yine Alparslan'ın Selçuklu'nun başına geçtiği dönemde Herat'a hâkim olan amcası İnanç Yabgu isyan etmiştir (1064). Alparslan isyan ve ihanetlerle meşgul olmak zorunda kalmıştır.⁵⁷ Beğavî henüz çocuk yaşlarında iken dindar, adaletli, merhametli bir hükümdarın bulunduğu bu bölgede yaşamını sürdürmüştür.

Alparslan döneminde Büyük Selçuklu Devleti, Selçuklu ailesinin iki büyük lideri olan Tuğrul Bey ve Çağrı Bey'in yönetim anlayışına göre şekillenen çift hükümdar anlayışını terk etmiş ve devlet tek hükümdarın bulunduğu hakiki bir imparatorluk haline gelmiştir.⁵⁸ Büyük Selçuklu Devleti'nin en büyük özelliği Anadolu'yu bir Türk yurdu olarak seçmesidir.⁵⁹ Sultan Alparslan tahta çıkmasının ardından ilk seferini Anadolu'ya gerçekleştirmiştir. Bu dönemde Anadolu'da Selçuklular'ın buradaki faaliyetlerini durdurmayı hedefleyen Bizans İmparatorluğu hâkimdir. Selçuklu Devleti hedefi doğrultusunda akınlarını sürdürmüş, Bizans İmparatorluğu'nu rahatsız etmeye devam etmiştir. Bu durum, 1068 yılında tahta geçen Romanos Diogenes'in, Bizans için büyük bir sorun haline gelen Selçuklu akınlarını durdurmayı kendine ilk hedef olarak belirlemesine kadar etkili olmuştur.⁶⁰ Bu süreç, Beğavî'nin Merverrûz'a ilim öğrenmek için geçtiği zamana tekabül etmektedir.

⁵⁵ Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazâm fi tarihî'l-mülûku ve'l-ümem* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 16/30-31.

⁵⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazâm*, 16/45.

⁵⁷ Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2016), 3/43-44.

⁵⁸ Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, 3/59.

⁵⁹ Muharrem Kesik, *Tematik Selçuklu Tarihi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 24.

⁶⁰ Cihan Piyadeoğlu, *Sultan Alp Arslan* (İstanbul: Kronik Yayıncılık, 2017), 152-155.

Alparslan döneminde devlet, Hıristiyan Ermeni Krallığı'nın başşehri olan Ani'yi Selçuklu topraklarına katmış;⁶¹ ardından Halep'teki Arap emirini kendi emir ve himayesine almıştır. Bu, Şî Fâtımî nüfuzunun bölgede etkisizleşmesi anlamına gelmektedir ki nihâyet çok uzun bir süre geçmeden yine Şî Fâtımî hâkimiyetindeki Kudüs ve Şam, Selçuklu idaresine dâhil edilmiştir.⁶² Bu gelişmeleri Bizans'a karşı alınan 463/1071 Malazgirt zaferi takip etmiştir.⁶³ Bu zafer, Selçuklular'ın İslâm âlemindeki saygınlığı iyice artırmış ve benzeri görülmemiş bir hadise olarak İslâm tarihinde yer edinmiştir. Alparslan'ın Anadolu gazalarına verdiği önem ve Malazgirt zaferi kendisine İslâm dünyasında güçlü bir şöhret kazandırmıştır. Çünkü Bizans, düzenlenen seferlerle müslümanları yok etmeye büyük bir hırsla gelirken İslâm ülkelerini kumandanları arasında nasıl pay edeceğine bile karar vermişti.⁶⁴ Ancak bu yenilgi onların emellerine ulaşmalarını engellemiş ve Alparslan'ın İslâm coğrafyasındaki saygınlığını güçlendirmiştir.

Alparslan döneminde henüz kuruluş aşamasında olan Büyük Selçuklu Devleti Melikşah (ö. 485/1092) ve oğlu Sencer (ö. 552/1157) dönemlerinde teşekkülünü tamamlamıştır.⁶⁵ Melikşah döneminde Selçuklu orduları, önce Hicaz'ı daha sonra da Yemen kıtasını fethetmiş ve Aden bölgesi Selçuklu topraklarına katılarak hac yolu onarılıp hacıların güvenli bir şekilde yolculuk yapmalarını sağlamıştır. Bu tarihlerde Selçuklular en parlak dönemlerini yaşamıştır.⁶⁶ Sultan Melikşah, devletin başına geçtikten sonra bir taraftan fetihlerine devam ederek Akdeniz'e kadar ulaşmış

⁶¹ Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 3/748.

⁶² Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/1018-1020.

⁶³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazâm*, 16/123-124; Çetin, *Türk-İslam Devletleri Tarihi*, 105-110.

⁶⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazâm*, 16/128; Ali Sevim - Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi Siyaset, Teşkilât ve Kültür* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995), 72, 114.

⁶⁵ Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, 3/67.

⁶⁶ Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/747.

diğer taraftan da kardeşlerinin isyanları ile mücadele etmiştir.⁶⁷ Sultan Melikşah, siyasî mücadelenin yanı sıra Sünnî İslâmiyet'i korumak amacıyla Hasan Sabbâh'ın bayraktarlığını yaptığı Bâtınîlik faaliyetlerine karşı yoğun önlemler almaya çalışmıştır.⁶⁸

Sultan Melikşah'ın ölümünden sonra başlayan taht mücadeleleri ülkenin tamamında olduğu gibi Horasan'da da etkisini göstermiştir. Horasan'ın bazı beldeleri arasında çıkan çeşitli sorunlar bu etkinin habercisi olmuştur.⁶⁹ Yine bu yılda Terken Hatun (ö. 487/1094) Melikşah'ın elinde bulunan devlet hazinesini dağıtarak emirlerin biatını ve Halife'nin tasdikini alarak dört yaşındaki oğlu Mahmud adına Bağdat'ta hutbe okutmuştur.⁷⁰ Bu dönemde Selçuklu Devleti buhranlı bir fetret devrine girmiş; 1094 yılında Berkyaruk (ö. 498/1104) sultan olduğunda Tutuş Bey'in isyanıyla karşılaşmıştır. Berkyaruk Batı'da saltanat mücadelesi ile uğraşırken devletin doğusunda amcası Arslan Argun bağımsızlığını ilan etmiş; Merv, Tirmiz ve Nişâbur gibi şehirlere hâkim olarak nüfuz bölgesini genişletmiştir. Berkyaruk tarafından bu durum bertaraf edilerek Horasan'a melik olarak Sencer tayin edilmiştir.⁷¹

Berkyaruk, 1094 yılında Horasan'daki ana üs konumundaki topraklara ek olarak Halep, er-Ruha ve el-Mavsıl (Musul) bölgelerinde siyasî hâkimiyetini kabul ettirmiştir. Ancak, ertesi yıl savaş esnasında şehit düşmesi üzerine, geride kalan oğulları arasında

⁶⁷ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi (el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi)*, çev. Abdülkerim Özeydin (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 10/113; Refik Turan, "Malazgirt'te Bir Medeniyet Savaşı ve Türkiye Devleti'nin Doğuşu", *Selçuklu Tarihi*, ed. Refik Turan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 139-141; Sevim - Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, 78-79.

⁶⁸ Hasan Akyol - Erol Kara, "Melikşah Dönemi (1072-1092)", *Selçuklu Tarihi El Kitabı*, ed. Refik Turan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 143.

⁶⁹ Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan (1040-1157)*, 47.

⁷⁰ Hasan Akyol - Erol Kara, "Fetret Dönemi (1092-1117)", *Selçuklu Tarihi El Kitabı*, ed. Refik Turan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 145.

⁷¹ İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, ed. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 9/8-9; Akyol - Kara, "Fetret Dönemi (1092-1117)", 146-147.

rekabet ortaya çıkmış; bu durum olumsuzlukların başlangıcı olmuştur. Buna ek olarak, bağımsız hareket etmeye çalışan ordu komutanları arasındaki kıskançlıklar nedeniyle yeniden bölünme yaşanmıştır. Bu iç çekişmelerin, birlik ve beraberliği ciddi şekilde zedeleyerek huzursuzlukların artmasına sebep olduğu⁷² yıllarda Anadolu, Konya Selçuklu Sultanı genç Kılıçarslan'ın hükmü altındadır. Fakat o da uzun süren ve tekrar eden Haçlı seferleriyle uğraşmak durumunda kalmıştır.⁷³

Berkyaruk'un Selçuklu Devleti'ni toparlamaya başladığı esnada papanın dindaşlarını doğudaki müslümanlardan kurtarma ve Kudüs'ü geri alma isteği üzerine Haçlı orduları Suriye'ye doğru gelmiştir. I. Haçlı ordusu İznik'i alarak Antakya'ya kadar ilerlemiş ve o sırada Fâtımîler'in elinde olan Kudüs'ü almıştır. Haçlılar'ın harekete geçtiği bu dönemde Berkyaruk'un Gence Valisi olarak tayin ettiği kardeşi Muhammed Tapar kendisine isyan etmiştir. Tapar'ın isyanında Melikşah'ın eşi Terken Hatun'un etkisi oldukça fazladır. Aralarında çıkan savaştan yorulan Berkyaruk, devleti ikiye bölmek zorunda kalmıştır. Bu esnada Sencer kendisine verilen Horasan'a hâkim olmaya ve hutbeyi Sultan Tapar adına okutmaya devam etmiştir. Berkyaruk'un genç yaşında ölümünün akabinde Tapar 1105 tarihinde Selçuklu Devleti sultanı olmuştur.⁷⁴

⁷² Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/1018, 1020.

⁷³ Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/1024, 1061.

⁷⁴ Haçlı seferlerinin başlamasına neden olan en nihaî sebep, 1095 yılında bütün Anadolu'daki toprakları Marmara kıyılarına kadar Selçuklular tarafından fethedilmiş bulunan Bizans İmparatoru'nun Katolik Hıristiyan dünyasının Papası II. Urban'a elçiler göndererek sürekli yardım çağrısında bulunmasıdır. Papanın yapmış olduğu teşvik ve tahrikler sonucunda herkese sirayet eden yeni bir ruh halinin etkisiyle 1097 yılının ilkbahar ayı itibariyle 150 bin kişi İstanbul'da toplanmıştır. Elbiselerinde alamet olarak haç resmi bulunması dolayısıyla "Haçlılar" diye isimlendirilen bu hareket böylece başlamıştır. Haçlılar, Büyük Selçuklu Sultanı Berkyaruk'un iç karışıklık yüzünden ilgilenememesinden dolayı, karışık ortamdan yararlanarak kolay bir şekilde Suriye-Filistin bölgesine yerleşerek devlet kurmuşlardır. Muhammed Tapar da sultan olduktan hemen sonra öncelikle Haçlı meselesini ele almaya koyulmuştur. Müslümanlar, Haçlı saldırılarından kurtarılma için kendisine başvurmuşlar ve bu durum, Tapar'ın önceliklerini belirlemede etkili olmuştur. Ancak, Türk emirleri arasında çıkan çeşitli anlaşmazlıklar

Tapar'ın ardından Sultan Sencer tahta geçmiştir. Sencer'in tahta geçmesi Beğavî'nin hayatının neredeyse son yıllarına rastlamaktadır. 1118-1157 yılları arasında sultanlık yapan Sencer, Bâtınîler'le mücadeleye devam etse de onun dönemi askerî ve siyasî hadiseler bakımından sakin bir dönemdir.⁷⁵

Selçuklu İslâm tasavvurunun ve siyasetinin temelini atan önemli şahsiyetlerden biri de Nizâmülmülk'tür.⁷⁶ O, sâdık, âlim ve fakirlere hürmet gösteren kişiliği ile Alparslan'ın güvenini kazanmıştır.⁷⁷ Alparslan, Selçuklu devlet tarihi açısından çok önemli bir isim olan Nizâmülmülk'ü vezir tayin etmiş ve ona büyük yetkiler vermiştir.⁷⁸ O, bu yetkilere binaen Selçuklu devlet teşkilatını ve eğitim sistemini kurmuştur.⁷⁹

Türk-İslâm devlet geleneği adına bazı anlayışların ortaya çıkmasında önemli bir yere sahip olan Nizâmülmülk, Selçuklu döneminde 30 yıllık başarılı bir vezirlik dönemi geçirmiştir. O, dört halife sonrası oluşan İslâm devlet geleneğinde ilk kez “devlette ortaklık iddiası” ilkesince devletin, sultan ve diğer unsurlar arasında ortak bir mülk olduğuna dair anlayışı dile getirmiş ve uygulamıştır.⁸⁰ Onun hükümdar anlayışına göre Allah her asırda yarattıkları arasından hükümdarlık vasıfları ile bezediği birini seçer; dünya işlerini ve reâyânın barış içerisinde ve rahat bir şekilde yaşam sürmesini ona emanet eder. Nizâmülmülk, eğer halk arasında isyan çıkar veya şeriata isyan etme gibi bir durum gelişirse Allah'ın, sâlih bir hükümdardan insanları mahrum edeceğini

ve iç çekişmeler nedeniyle, bu konuda istenilen başarıya ulaşamamıştır (Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*; Akyol - Kara, “Fetret Dönemi (1092-1117)”, 148; Çetin, *Türk-İslam Devletleri Tarihi*, 126).

⁷⁵ Cevdet Yakupoğlu, “Sultan Sancar Devri”, *Selçuklu Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 164-165.

⁷⁶ Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 189.

⁷⁷ ‘Ali Muhammed eş-Şallâbî, *Devletü's-Selâciğa* (Kahire: Müessesetü İkra, 2006), 71.

⁷⁸ Ebü'l-Fidâ' İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdülkâdir el-Arnaüt - Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 2015), 13/159.

⁷⁹ Çetin, *Türk-İslam Devletleri Tarihi*, 100.

⁸⁰ Adem Çaylak - Fikret Çelik, “Nizamülmülk (1018-1092)”, *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi*, ed. Adem Çaylak (Ankara: Savaş Yayınevi, 2018), 426.

düşünmektedir. O, bu şekilde fitnelerin başlayacağını belirtirken böyle bir duruma sebebiyet veren kimsenin masum insanların da zarar görmesine neden olacağını ifade ederek, kurunun yanında yaşın da yanacağını söylemiştir.⁸¹ Hükümdar, Allah'ın seçtiği ve erdemlerle donattığı bir lider olarak,⁸² adaleti sağlamak ve halkın refahını temin etmekle görevlidir. Görüldüğü üzere Nizâmülmülk, sultanın toplum üzerindeki etkisinin de farkında olan bir devlet adamıdır. Ona göre ülkenin geleceği ve güvenliği için sultan, toplumda önemli bir konuma sahiptir. Nizâmülmülk sultanın devlet güvenliği konusunda hiçbir zaman zafiyete izin vermemesi ve güvenlik önlemleri konusunda tereddüt etmeksizin gereğinin yapılması üzerinde ısrarla durmuştur. Nizâmülmülk, ülkenin yegâne kurtarıcısı olarak sultanları görmektedir. *Siyâsetnâme* adlı eserinde kadıların, hatiplerin ve tüm devlet memurlarının sorumluluklarını yerine getirmede sultana karşı yükümlü olduklarını vurgulamaktadır.⁸³

Nizâmülmülk'ü önemli kılan unsurlardan biri de istihbarata verdiği değerdir. İslâm devlet yapılanmasında istihbarat faaliyetlerinin devlet hizmeti olarak uygulanmasında Nizâmülmülk dönüm noktası olmuştur.⁸⁴ Alparslan ve Nizâmülmülk arasında zaman zaman anlaşmazlığa neden olan en önemli konu “berîd/posta” teşkilatı olmuştur. Nizâmülmülk, istihbarat teşkilatının gerekliliğini savunurken, Alparslan bunun uygunsuz olacağını düşünüyordu. Alparslan, haber getiren kişinin kişisel husumet beslediği biri hakkında yanlış bilgi verebileceği endişesini taşıyordu. Bu nedenle, istihbarat teşkilatının güvenilirliği konusunda ciddi şüpheleri vardı.⁸⁵

⁸¹ Nizâmülmülk et-Tūsî, *Siyeru 'l-mulük - Siyasetname*, çev. Yusuf Bekkar (Lübnan: Dâru'l-menâhil, 2007), 49.

⁸² Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, 3/69.

⁸³ et-Tūsî, *Siyeru 'l-mulük - Siyasetname*, 49-50.

⁸⁴ Çaylak - Çelik, “Nizamülmülk (1018-1092)”, 427.

⁸⁵ Erkan Göksu, “Nizamülmülk”, *Cumhuriyetin 100. Yılında 100 Türk Büyüğü Devlet Adamları-2*, ed. Vahit Türk, 2022, 5/110.

Nizâmülmülk, Melikşah döneminde de kendisine verilen yetki alanı sayesinde devlet yönetiminde etkin bir figür olmaya devam etmiştir. O, halka adalet içinde muamele etmeyi hedeflemiş, zulüm, şiddet, şüphe ve huzursuzluğu ortadan kaldırmak için çalışmıştır.⁸⁶ Dolayısıyla bu dönemde Selçuklu Devleti'nin yıldızı parlayarak hem zorlukların üstesinden gelinmiş hem de büyük fetihler gerçekleşmiştir. Ayrıca bilimsel ve kültürel hamlelere zemin hazırlanmıştır. Bu dönemde Selçuklu Devleti bölgenin güçlü devleti, en müreffeh ülkesi, en zengin kültür ve medeniyet sahası haline gelmiştir. Bütün bu olumlu durumlara rağmen iyi gitmeyen bazı durumlar vardı ki, bu sadece Selçuklu Devleti için değil tüm İslâm âlemi için olumsuz bir durum teşkil ediyordu. Bunlardan en önemlisi ayrıntısına daha sonra değinilecek olan Hasan Sabbâh ve Bâtınîlik hareketidir.⁸⁷

Selçuklu Devleti hâkimiyetini güçlendirmeye devam ettirirken Abbâsî Devleti İslâm coğrafyası üzerindeki kontrolünü kaybetmiş, ülkede çeşitli siyasî isyanlar ve dinî tartışmalar baş göstermişti. Bir taraftan halife adaylarının hilafet makamına geçmek için çevirdiği entrikalar, diğer taraftan devlete bağlı vali ve komutanların iktidar mücadelelerine ilave olarak çeşitli mezhep mücadeleleri neticesinde ortaya çıkan huzursuzluk ve kargaşa ortamında Abbâsî Devleti merkezî otoriteyi neredeyse yitirmişti.⁸⁸ Otorite boşluğu öyle bir konuma gelmişti ki halifeler İslâm coğrafyalarındaki düzensizliğe müdahale etmek şöyle dursun Şîi Büveyhîler'in (932-1062) otoritesi altında kendi makamlarını bile koruyamamışlardı. Nitekim Büveyhîler o dönemde halifeleri bile istedikleri zaman görevden almaktaydı.⁸⁹

Selçuklu sultanları Abbâsî teolojik politiğinin bir yansıması olarak kendilerini Allah'ın yeryüzündeki gölgesi kabul ediyorlardı. Doğuda ve batıda kendini Tanrı-kral

⁸⁶ Göksu, "Nizamülmülk", 5/116.

⁸⁷ Göksu, "Nizamülmülk", 5/117.

⁸⁸ Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, 37.

⁸⁹ Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/741.

formunda tanıtan otoritelerin geneli yetkilerini Tanrı'dan aldıklarını iddia ediyordu. Bu da onlara yetkilerinin devredilemezliği gibi olağanüstü bir kazanım sağlıyordu.⁹⁰ Ayrıca bu bölgelerde kurulan devletler bölgenin renkli demografisine izafetle farklı unvanları aynı anda kendilerine izafe edebiliyorlardı. Dolayısıyla yetkisini İslâm halifesinden alan, bir bakıma onun nâibi olan⁹¹ bir Selçuklu sultanına, örneğin Sencer'e dünya hâkimi, kâinatın hükümdarı, Âdemoğulları'nın padişahı, doğu ve batının padişahı gibi unvanlar ithaf edilebiliyordu.⁹²

Abbâsî Devleti'nin çalkantılarla boğuştuğu bu dönemde Büyük Selçuklu Devleti, siyasî tarihi açısından oldukça hareketli zamanlar geçirmiştir. Bu süreçte yaşananları detayları ile ele almak çalışmanın sınırlarını aşacağından bazı hadiseler, Beğavî'nin yaşadığı döneme ışık tutacak kadar değinilmiştir. Ancak çalışmanın devamında yapılan savaşlara, iç çekişmelere ve yaşanan diğer hadiselere yer yer temas edilecektir.

1.3. Dinî Oluşumlar Bakımından Horasan Bölgesi

Kültür, maddî ve manevî unsurlardan teşekkül etmektedir. Din, kültürün her bir ögesini etkileyen temel faktör olarak görülmektedir. Dolayısıyla bir toplumun doğru anlaşılması için öncelikle toplumda hâkim olan dini iyi bilmek ve doğru anlamak gerekmektedir.⁹³ Toplumda yaygın olan dinin çeşitli şekillerde yorumlanması ile ortaya çıkan mezhepler, inanç farklılıklarını beraberinde getirmektedir. Bu inanç farklılıkları kimi zaman kaynaştırıcı ve bütünleştirici bir güç olurken kimi zaman ayrıştırıcı ve kutuplaştırıcı bir etken olabilmektedir. Topluma yön veren bu inanç yorumları sosyal

⁹⁰ et-Tūsî, *Siyeru'l-mulûk - Siyasetname*, 49.

⁹¹ Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, 106.

⁹² G. M. Kurpalidis, *Büyük Selçuklu Devletinin İdarî Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, çev. İlyas Kamalov (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011), 71.

⁹³ Aydın - Osmanoğlu, *Kültürlerarası Din Eğitimi*, 2.

ilişkilerde olduğu kadar devletlerarası ilişkilerde de etkili olan önemli bir dinamik olarak dikkat çekmektedir.

Selçuklular, genel olarak Sünnî İslâm'ı benimsemişler ve özellikle Hanefî mezhebini, kısmen de Şâfiî mezhebini desteklemişlerdi.⁹⁴ Ancak mezhep politikalarında dikkat ettikleri en önemli husus, farklı mezhepler ve dinî akımlar arasında bir denge sağlamaktır. Bu sayede, bu gruplar arasında çatışmaların ve huzursuzlukların ortaya çıkmasını önlemeye çalışmışlardır.⁹⁵

Selçuklular, IV/X. yüzyılın ortalarında İslâm ile karşılaştıklarında, İslâm dünyası oldukça derin dinî ve siyasî kargaşa içerisinde idi. Müslümanların en büyük idarecisi olan Abbâsî Devleti, İslâm coğrafyası üzerindeki hâkimiyetini kaybetmişti.⁹⁶ Horasan bölgesi İpek yolu üzerinde bulunması nedeniyle demografik çeşitliliğin egemen olduğu bir alan idi. Ticarî hareketliliğin getirdiği bir özellik olarak farklı kökenlerden ve farklı inançlardan insanlar bu bölgeye gelip yerleşmişlerdi. Fetihler sonucunda İslâm, bölgede hızla yayılmaya başlamış ve müslümanlar, bölgenin dinî yapısında baskın bir nüfus haline gelmiştir. Onları nüfus yoğunluğu açısından yahudiler takip etmiştir. Bölgede az sayıda Süryanî, Hıristiyan, Zerdüş, Maniheist, Budist, Hindu ve Şamanist cemaatler de bulunmaktaydı.⁹⁷

Selçuklular'ın tarih sahnesine çıktığı yıllarda Sünnî İslâm dünyasını tehdit eden oluşumlardan biri de Mısır ve Kuzey Afrika merkezli Fâtımîler idi. Bu dönemde Fâtımîler, yürüttükleri faaliyetler ile İslâm coğrafyasının tamamında tahakküm kurmaya çalışmaktaydı. Şîî mezhebini benimseyen Fâtımîler, Kuzey Afrika'da hilafetlerini ilan

⁹⁴ 'Ahmed Kemâlüddîn, *es-Selâciğa fi't-târîh ve'l-hadâra* (Kuveyt: Daru'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1975), 223.

⁹⁵ Sevim - Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, 514.

⁹⁶ Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, 37.

⁹⁷ Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan (1040-1157)*, 73; Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, 86; Yunus Arifoğlu, "Selçuklu Öncesinde Horasan'ın Sosyal Yapısı Etnik Unsurlar, Dini Unsurlar, Dil Yapısı, Sınıfsal Yapı", *Journal Of History School* 10/32 (2017), 639.

etikten sonra doğruya doğru yayılmayı kendilerine hedef edinmişlerdi. Bu hedefleri doğrultusunda ilk olarak Mısır'ı daha sonra da Suriye'yi ele geçirmişlerdi.⁹⁸

Büveyhîler'in başı çektiği mücadele döneminde, Şîîler'le Sünnîler'in birbirlerine karşı kışkırtıcı eylemler sergilediği, genellikle de Şîîler'in galip geldiği görülmektedir. Sünnî halk, Büveyhîler'in inançlarına aykırı düşen faaliyetlerine karşı kimi zaman ses çıkaramamış fakat içlerinde besledikleri kin ve nefret perçinlenerek devam etmiştir. Bu durumun uzantıları Büyük Selçuklu Devleti döneminde Sünnî-Şîî çatışmaları şeklinde devam etmiştir.⁹⁹

Bu kaos ortamında, IV/X. yüzyılın sonları ile V/XI. yüzyılın başlarında Şîî Büveyhîler ve Fâtımîler'in yanı sıra itikadî ve fikhî alanda birçok mezhebin mevcudiyeti işleri daha da karmaşık hale getirmiştir. Bu dönemde Hanefilik, Şâfîlik, Hanbelîlik, Mâlikîlik, Zâhiriyye (Dâvûdîyye), Neccâriyye, İmâmiyye Şîası, Sevriyye, Bâtıniyye-İsmâiliyye, Karâmita, Hâricîlik, Ehl-i hadîs, Mu'tezile, Kerrâmiyye, Sûfiyye, Eş'arîlik vb. birçok mezhep ve mezhepsel yorumlar, varlığını sürdürmekte ve etki alanını genişletmek için faaliyetlerine devam etmektedir.¹⁰⁰ Bu bölgelerde Hanefilik ve Şâfîlik mezhepleri dışında Hanbelîlik ve Mâlikîlik mezheplerine mensup fakihlerin ve bu mezheplere mensup kişilerin sayısı ise oldukça azdır.¹⁰¹

Görüldüğü üzere bölgede yaşayan müslüman halk, mezhepsel olarak bütüncül bir yapıda değildir. Şîa, Mu'tezile, Ehl-i sünnet vb. mezhep mensupları bölgede siyasî olarak kendilerine yer bulabilmek için ciddi bir mücadele içindedirler. 1040'taki Dandanakan zaferiyle bölgeye yerleşen Selçuklu idaresi, gâyet geniş bir coğrafyada son

⁹⁸ Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, 41-42.

⁹⁹ Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, 40-41.

¹⁰⁰ Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, 45.

¹⁰¹ Yusuf Ziya Kavakcı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavera' al-Nahr İslam Hukukçuları* (Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976), 306.

derece parçalı ve karmaşık, özellikle itikadî-siyasî hatlarda birbirleriyle barışık olmayan bir sosyolojiye hükmetmek durumunda kalmıştır. Fizikî zorluklara sosyo-kültürel çeşitliliğin getirdiği güçlüklerin de eklendiği böyle bir coğrafyada Selçuklu hükümdarları, siyasî birliği sağlamanın yolunun dinî birliği sağlamaktan geçtiğini düşünmüştü. Çünkü dinî ve mezhebî tartışmalar, kısa zamanda toplumun fay hatlarında daha şiddetli kırılmalara ve çatışmalara yol açabilirdi. Nitekim Şîî oluşumlar (İsmailî-Bâtınî), dâîleri¹⁰² vasıtasıyla taban oluşturabilmek için gizliden gizliye propaganda faaliyeti yürütüyor; böylece toplumsal çözümleri körüklemeyi ve bölgeyi bir Şîî iktidarına hazırlamayı hedefliyorlardı. Bu ortamda Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile arasındaki, kökleri hilafetin Kureyşîliği, sonrasında da mihne olaylarına kadar uzanan ve varlığını kimi zaman Sünnî hukuk okulları üzerinden devam ettiren tartışmalar da bir şekilde bâtinî emellere hizmet ediyordu. Zira her halükârda bu tartışmalar ve çatışmalar toplumsal bütünlüğü yıpratıyor;¹⁰³ Selçuklular’ın devlet yönetimi konusundaki ehliyet ve yeterliğini tartışmaya açıyordu. Bu nedenle Selçuklular, öncelikle devlet idaresine yerleşmeye çalışan ve bu uğurda örgütlenen Sünnî paradigma dışındaki inançlar ve özellikle Bâtınî ve Mu‘tezilî fikirlere karşı Sünnî düşünceyi desteklemişlerdir. Bu bağlamda önceleri Hanefî-Mâtürîdî düşünceye yakın dururlarken¹⁰⁴ Nizâmülmülk ile Şâfiî-Eş‘arî yaklaşımı benimseyip bu

¹⁰² İsmâilî terminolojide bâtinî daveti hem zâhir hem bâtin açısından yaymakla görevli misyoner anlamına gelmektedir. Dâîler görevli oldukları bölgelerde misyonerlik faaliyetleri yapmak suretiyle İsmâilî hareketin o bölgede yaygınlaşması için mezhebî alt yapı oluşturmaktadırlar. İlmî yetkinlik açısından sıkı bir eğitim ve öğretim faaliyeti içerisinde yetiştirilen bu kimseler imamla doğrudan irtibat halinde bulunmaktadırlar (Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te’vil Geleneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 104-105).

¹⁰³ Kurpalidis, *Büyük Selçuklu Devletinin İdarî Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 157.

¹⁰⁴ Selçuklular İslam coğrafyasının siyasî liderliğini ele geçirmesinin akabinde iç politikada Şîî Fatımiler, dış politikada Bizans’la mücadele etmeyi temel ilke görmüşlerdi. Türkler’in büyük çoğunluğu gibi ilk dönemlerinde Selçuklu sultanları da Sünnîliğin Hanefî yorumunu tercih etmişlerdi. Bu 1055 yılında Bağdat’a geldiklerinde kâdilkudâtılık (başkadılık) tayininde Hanefî olan ed-Dâmegânî’yi (ö. 478/1085) seçmelerinden de anlaşılmaktadır. Otuz yıl boyunca ed-Dâmegânî ile Hanefîlik önemli bir gelişme göstermiş, buradan farklı yerlere tayin edilen Hanefî kadıları, mezheplerinin yayılması için

paradigmayı ve ona paralel teşekkül eden Şâfiî hukuk sistemini resmî mezhebe dönüştürmüşlerdir.¹⁰⁵

Şu hususa da değinmek gerekir ki el-Kündürî'nin vezirliği esnasında Eş'arîler'in minberden lanetlenmesi hadisesi cereyan etmişti. Tuğrul Bey bu konuda el-Kündürî tarafını seçerek Eş'arîler'in gerçekten sapkın fikirlerinin olduğu kanaatini taşıyordu. Kuşeyrî (ö. 465/1072) *er-Risāle*'sinde İmam Eş'arî'nin İslâm'a hizmet eden kişiliğine, Kur'an ve sünnetten ayrılmadığına vurgu yapmıştı. Tuğrul Bey her ne kadar Eş'arî'nin eserini tetkik etmesinin sonucu minberlerden Eş'arîler'in lanetlenmesi hadisesini onaylasa da daha sonra bu durumun kaldırılmasını emretmiştir (445/1053).¹⁰⁶ Alparslan da zaten daha sonra vezir değişikliğine giderek mutaassıp bir Şâfiî-Eş'arî olan Nizâmülmülk'ü vezir tayin etmiştir.

Selçuklular'ın hükümlerlerini hissettirdikleri dönemlerde İslâm dünyasında siyasî alanda mezhep ayrımcılığı etkin bir durumdadır. Bu dönemde Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh (ö. 467/1075) bütün ülkelerdeki görevleri ve oraların halkına ihtimam göstermesini Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'e hilat ve taç giydirerek devretmiştir.¹⁰⁷ Bundan sonra Selçuklu Sultanları, Ehl-i sünnet mezheplerinin hâmisî olmuş; Mısır'daki

çalışmışlardır. Amîdülmülk'ün bu mücadelesi her ne kadar dinî bir mücadele gibi görünse de arkasında siyasî unsurları barındırdığı aşikârdır. Bu durumdan Fatımîler'in de faydalandığı rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Sünnî çevre mezhep kavgasını sürdürürken onlar kendi Şîî dâîlerini yetiştirmeye devam edeceklerdir (Ahmet Ocak, "Selçuklular", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/375; Nilhan Sarıgül, *Selçuklu Başkenti Nişabur: Kuruluşundan Büyük Selçuklu Hakimiyetinin Sonuna Kadar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 69).

¹⁰⁵ Çetin, *Türk-İslam Devletleri Tarihi*, 117, 308; Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, 22, 253, 265.

¹⁰⁶ Abdullah Ömer Yavuz, "Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları", *Bilimname* 34/2 (2017), 525.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazâm*, 16/19-20.

Fâtımî Devleti'ne karşı mücadele ederek İslâm birliğini kurma yolunda çaba sarfetmişlerdir.¹⁰⁸

Bu dönemde mezhep doktrinini geliştirme imkânı bulan Hanbelî mezhebinin, mensuplarının siyasî tavırları sebebiyle diğer mezheplere göre daha güçlü bir durumda oldukları söylenebilir. Hanbelîlik, fikhî bir mezhep olmanın yanında siyasî bir muhalefet grubu rolünü de üstlenerek hilâfetin ve Sünnîliğin müdafaası için kurulmuş organizasyonlardan biri olmuştur.¹⁰⁹ Abbâsî iktidarı boyunca genelde avantajlı konumda olan Hanbelîler, kendi görüşlerine uymayan birini gördüklerinde, sert tutumlarından dolayı bir araya gelmeleri ve kendi mezheplerine göre konuşmaları zaman zaman yasaklanmıştır. Ancak buna rağmen halkı kargaşaya sürükleme faaliyetleri daha da artmıştır.¹¹⁰ Melikşah döneminde de Bağdat'ta Eş'arîler ile Hanbelîler arasında birtakım çatışmalar çıkmıştır. Eş'arî âlim Ebû Nasr b. Abdilkerîm el-Kuşeyrî (ö. 514/1120) vaazlarında Hanbelîler'e bazı göndermeler yapmıştır.¹¹¹ Hanbelîler sayılarının çokluğuna güvenirken Şâfiî/Eş'arîler ise Nizâmülmülk'e güvenmişlerdir. O dönemde Ebû İshak eş-Şirazî (ö. 476/1083) tarafından halifenin vezirine yazılan mektupta Horasan ve Türk beldelerinde İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'nin mezheplerinden başka mezhep bilinmediği de yazmaktadır.¹¹² Yine Beğavî'nin doğduğu yer olan Herat'ta 1085 yıllarında bir mütekellimin konuşmalarına Hanbelî âlim Abdullah el-Ensarî'nin (ö.

¹⁰⁸ İshak Özgel, "Büyük Selçuklular Döneminde Tefsir İlmi ve Müfessirler", *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005), 33.

¹⁰⁹ Ferhat Koca, "Hanbeli Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1997).

¹¹⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, ed. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 2012), 7/40-41.

¹¹¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/261.

¹¹² Âdem Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şîa* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 60.

481/1089) tepki göstermesi sonucu bazı karışıklıklar çıkmıştır. Nizâmülmülk olayların yatırılması noktasında çaba sarfetmiştir.¹¹³

Eş‘arî âlimler, dinî meseleleri akıl yoluyla da açıklamaya çalışır ve bazı konularda daha felsefî yorumlara açıktırlar. Bu minvalde Eş‘arîlik, akıl ile vahiy arasında denge kurmaya çalışan bir kelâm ekolüdür. Hanbelîler ise İslâm’ın temel kaynakları olan Kur’an ve Sünnet’in lafzî yorumuna sıkı sıkıya bağlıdırlar. Akılcı ve felsefî yorumlara mesafeli duran Hanbelîler, dinî konularda yeniliklere ve farklı yorumlara sert şekilde karşı çıkmışlardır. Bu durum, özellikle Eş‘arîlik gibi kelâm ekollerine karşı derin bir düşmanlık beslemelerine yol açmıştır. Nizâmülmülk’ün Eş‘arî ve Şâfiî mezhebine olan desteği, Hanbelîler’in devlet nezdinde kendilerini geri planda hissetmelerine neden olmuştur. Dolayısıyla Hanbelîler, Eş‘arîler ve onların destekçileri olan Nizâmülmülk ve çevresine karşı tavır almışlardır.¹¹⁴

İran ve Horasan bölgelerinin muhtelif coğrafyalarına hâkim olan Sünnî devletler, Sünnîliği resmî bir şekilde tesis etmelerine ve Büveyhîler’in idaresindeki Şîî oluşumları baskı altında tutmalarına rağmen bunların önüne tam olarak geçememişlerdir. Şîîliğin doğuda Büveyhîler, batıda ise Fâtımîler eliyle desteklenmesi onların Sünnîlik’ten sonra en güçlü mezhep olmalarına ortam sağlamıştır.¹¹⁵ Horasan’ın Keşan, Kum, Rey gibi farklı beldelerinde Şîîler’in çoğunlukta olması bu oluşumların desteklenerek sayılarının arttığını göstermektedir. Diğer yandan el-Makdisî (ö. 390/1000 civarı) Herat şehrinde Hâricîler’in fazlaca bulunduğunu söylemektedir. Ayrıca bölgede Kerrâmîler’in de

¹¹³ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazâm*, 16/241, 278.

¹¹⁴ Ümüt Toru, “Eş‘arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 276-277.

¹¹⁵ Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, 85-86.

olduğunu; Fergana, Huttal, Cüzcan ve Merverrûz'da da onların medreselerinin varlığından bahsetmektedir.¹¹⁶

Horasan bölgesinde güçlü bir konum elde eden Hanefilik, daha III/IX. yüzyılın ortalarında iki önemli farklılaşma yaşamıştır. Bunlardan biri Neccârîlik diğeri ise Nişabur'da yayılan Kerrâmiyye'dir. Bölgenin Hanefî uleması her iki grubu da kendilerinden görmeyerek dışlamışlardır. Kerrâmîler, Gazneli Mahmut döneminde onun tarafından Nişabur şehri yöneticisi yapılmış; ancak Sünnî ulemanın halifeyi ikna etmesi ile yönetime son verilerek şehir, Hanefîler'e teslim edilmiştir. Fakat her ne kadar Kerrâmîler yönetimden uzaklaştırılırsalar da özellikle Nişabur olmak üzere Horasan'daki etkileri devam etmiştir. 489/1096 yılında bölgedeki Hanefî ve Şâfiîler'in Kerrâmîler'e karşı birlikte savaşmaları ve bunun sonucunda pek çok insanın ölmesi, bölgede onların hâlâ güçlü konumda olduklarının göstergesidir.¹¹⁷ Kerrâmiye'nin Hanefî, Şâfiî, Eş'arî âlimlerince Sünnîlik dışında görüşler taşıdığı ileri sürülerek eleştirilmiştir.¹¹⁸ Kerrâmiyye mezhebi mensupları Gazneli Devleti'nin hükümdarı Sultan Mahmut'a yanaşarak bir süre desteğini almayı başarmıştır. Öyle ki Kerrâmîler bu dönemde Eş'arî âlimleri hedef alarak onların öldürülmeleri için sultana şikâyette bulduklarında, sultan tehlikeyi fark ederek onlara karşı önlem almıştır.¹¹⁹ Üçüncü bölümde örneklerini göreceğimiz üzere, Beğavî'nin tefsirinde de sapkın mezheplere ve yanlış inançlara karşı bazen doğrudan bazen ise dolaylı eleştirilerde bulunduğu görülmektedir.

V/XI. yüzyılın sonlarına doğru Şâfiîlik, Horasan bölgesinde belirgin bir şekilde yayılmış ve güçlenmişti. Nizâmiye medreselerinde Şâfiî-Eş'arî âlimler istihdam edilerek

¹¹⁶ Muhammed b. Aḥmed el-Makḍisî, *Kitābū Aḥseni't-tekāsīm fi ma'rifeti'l-ekālīm* (Beyrüt: Daru Sâdır, 1991), 323.

¹¹⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kāmil fi't-tārīḫ*, 8/401-403.

¹¹⁸ Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, 46; Yavuz, "Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları", 514.

¹¹⁹ Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, 47.

Şâfiî fıkhı okutulmuş; Şâfiî mezhebinde her zaman bazı muhalifler olduysa da Eş‘arîlik, Selçuklular döneminde Şâfiîler’in hâkim kelâmı haline gelmiştir. Bu asırlarda Horasan bölgesinde çoğu sûfi, Şâfiîliği benimsemiştir. Şâfiîlik, Eş‘arîlik’le sûfilik arasında bir köprü işlevi görerek sûfîlerin Eş‘arîliği kabul etmesinde aracı olmuştur. Bu ilişki sayesinde hem sûfilik halk tabanlı bir harekete dönüşmüş hem de Şâfiîlik, Hanefîlik karşısında daha da güçlenmiştir. Eş‘arîlik, Selçuklu döneminde Cüveynî (ö. 478/1085) ile başlayan felsefileşme sürecine girmiştir. Bu felsefileşmenin yanında Kuşeyrî ile başlayan Gazzâlî ile devam eden sûfilikle yakınlaşan bir konuma geçmiştir.¹²⁰

Nizâmülmülk, vezir tayin edildikten sonra devletin din ve siyaset anlayışında yaşanan değişim aşikârdır. Nizâmülmülk ve Gazzâlî’nin önderliğinde dönemin hükümdarlarına din ve siyaset arasında bir bağ kurulması önerilmiştir. Horasanlı âlimler, şeriatın ve birliğin korunması için önemli adımlar atmışlar ve din eksenli bir saltanatın temelini ortaya koymuşlardır.¹²¹ Nizâmülmülk döneminde siyasî ve itikadî anlamda Ehl-i sünnete dayalı İslâm anlayışı için tehdit olarak görülen Bâtınîlik, Fâtımîlik ve Mu‘tezilî anlayış ile her açıdan mücadele etmiş ve aynı amaçla Nizâmîye medreselerini kurdurmuştur.¹²² Nizâmülmülk’ün bu girişimleri neticesinde Mu‘tezile zayıflarken Eş‘arîlik oldukça güçlenmiştir. Bazıları tarafından Nizâmülmülk’ün Eş‘arîliği bir öğreti olarak seçmesinin nedeni olarak Sultan Alparslan’ın bu mezhebi, öğretiyi kabul etmesi dayanak gösterilmektedir.¹²³

Selçuklu düşünce hayatının panoramasını oluşturan mütekellimûn fakihlerin ve sûfîlerin, Nizâmülmülk’ün idare sisteminde birbirine bağlı ve birbirini tamamlayan öğeler

¹²⁰ Yavuz, “Büyük Selçuklu Devleti’nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları”, 515.

¹²¹ Abdolvahid Soofizadeh, “Tarih’te Horasan’ın Yeri (İslâmiyet Dönemi)”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 58/1 (05 Ekim 2018), 23.

¹²² Çaylak - Çelik, “Nizamülmülk (1018-1092)”, 427.

¹²³ Çaylak - Çelik, “Nizamülmülk (1018-1092)”, 428.

olarak konumlandırıldıkları görülmektedir. O, Hanbelîler’le Şâfiîler, Şâfiîler’le Hanbelîler arasında kurduğu dengeyi diğer alanlara da yaymış; ilmiye, sûfiyye, askeriyeye ve kelâmîyye arasında da kuvvetli bir bağ ve denge kurmuştur. Bununla birlikte Nizâmülmülk, Şâfiîler’i daha çok desteklemiş ve Nizâmîye medresesini usul ve furû‘ açısından Şâfiîler’e tahsis etmiştir. Hanefî âlimleri ise fıkıh ilminin temelini ve ruhunu oluşturan usulle ilgili alanlarından uzak tutarak bunun için onlara ancak kadılık görevlerini vermiş;¹²⁴ Şîîler’e ise resmî görev vermemeyi devlet geleneği haline getirmiştir. Dolayısıyla Nizâmîye medreseleri, salt Şîî ve Mu‘tezilî akaid ve fıkıhına karşı güçlü bir tepki verme işlevini değil, aynı zamanda Şâfiî-Eş‘arî yaklaşımı güçlendirme ve yaygınlaştırma işlevini de üstlenmiştir.¹²⁵ Bu sayede gerek siyaset gerekse eğitim tasavvurunu şekillendirecek olan temel düşüncenin merkezine Ehl-i sünnet’in özel bir yorumu olan Şâfiî-Eş‘arî düşünce yerleşmiştir.¹²⁶

Selçuklular’ın Sünnîlik siyaseti, ülkenin içinde bulunduğu durum dikkate alındığında o dönemde açık bir şekilde Sünnî düşünce üzerinden toplumsal ve siyasî birliğe tehdit teşkil eden risklere karşı önlem almaktır. Zira Ehl-i sünnet bu toplumsal organizasyonda salt inanç ve hukuk sistemi olarak değil aynı zamanda toplumsal bütünlüğün harcı olarak görülmüştür. Dolayısıyla toplumsal dokuyu ve siyasî bütünlüğü tahrip ettiği düşünülen yıkıcı mezhepler hariç diğer mezheplere kendini ifade imkânı tanınmıştır. Bu dönemde farklı varyantlarda ortaya çıkan Mu‘tezilî kimlikler Şîî-Mu‘tezilî ve Hanefî-Mu‘tezilî unsurlar şeklinde kendini göstermiştir. Nitekim Mu‘tezilî

¹²⁴ Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, 203.

¹²⁵ Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, 319; Çaylak - Çelik, “Nizamülmülk (1018-1092)”, 428.

¹²⁶ Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017), 37; Hasan Hüseyin Adaloğlu, “Selçuklular Devri İlmî Çalışmalar”, *Selçuklu Tarihi El Kitabı*, ed. Refik Turan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 612; Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, 288; Hüseyin Yaşar, “Hüseyin İbnu Mesud el-Begavî’nin (ö. 516/1122) Tefsirinin Selçuklu Kültür Hayatına Katkısı”, *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları 2* (2014), 66.

ortamda cereyan eden mezhep çatışmalarından istifade ederek kendisine Hanefilik içerisinde alan açma gayreti içerisine girmiştir.¹²⁷ Ama ne var ki Şîî ve Mu‘tezilî ilim ve düşünce insanların her ne kadar mezhebî temayüllerine uygun çalışmalarını bireysel olarak sürdürmelerine hoşgörü ile yaklaşılsa da onlara Nizâmülmülk döneminde kamu görevi verilmemiştir. Buna dair en güzel örneği Zemahşerî teşkil eder. İlmî ve kültürel müktesebatına güvenerek o, Nizâmülmülk’e defalarca devlet görevi talep ettiği mektuplar göndermiş; fakat bu mektupların hiçbirine cevap verilmemiştir. İslâm coğrafyasının o günlerde parçalı bir siyasî yapıya haiz olması, örneğin Hicaz bölgesini Şîî bir valinin idare etmesi Zemahşerî’ye bu coğrafyada *el-Keşşâf* gibi bir eserin telifi için imkân tanırken o aynı motivasyonu Horasan ve bir zamanlar Mu‘tezile’nin merkezlerinden biri olan Harezmi bölgesinde bulamamıştır.¹²⁸

Ehl-i sünnet dışında kabul edilen gruplar, İslâm coğrafyasında çeşitli bahaneler ve değişik emeller doğrultusunda isyanlara kalkışmış ve çokça katliam yapmışlardır.¹²⁹ Bu kalkışmaları çoğunlukla Râfîzîler’in ve Hurremîler’in desteklediği görülmektedir. Çıkarmış oldukları fesatlar ve işledikleri cinâyetler ile ortaya çıkardıkları bid‘atleri yaymak için ellerinden geleni yapmışlardır. Nizâmülmülk bu grupların görünüşte İslâm dairesinde olduklarını ancak asıl gayelerinin kâfirlerinki gibi olduğunu söylemektedir. O, aynı zamanda onların İslâm dinine düşmanlık etmekten ve Selçuklu sultanları için ellerinden gelen her türlü fitne ve fesadı çıkarmaktan başka maksatlarının olmadığını söylemektedir.¹³⁰

¹²⁷ Yavuz, “Büyük Selçuklu Devleti’nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları”, 516-517.

¹²⁸ Siddık Baysal, “Zemahşerî”, *Cumhuriyetin 100. Yılında 100 Türk Büyüğü: Bilgeler ve Bilginler-I*, ed. Vahit Türk (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2022), 635.

¹²⁹ et-Tūsî, *Siyeru’l-mülük - Siyasetname*, 228.

¹³⁰ Nizâmülmülk, Mu‘tezile’nin Râfîzî mezhebinden olduğunu ifade ederek onların Şîa’dan hiçbir farkı olmadığını dile getirmiştir. Bu süreçte İsmâîlîlik, Mu‘tezile ve felsefeciler aynı kefeye konulmuş ve bu gruplarla mücadele içerisine girilmiştir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak Hanefilik, Eş‘arîlik ve

Burada her ikisi de Ehl-i sünnet'in varyantları olan Hanefilik ve Şâfiîliği bu siyasî yapı nazarında tercih konusu haline getiren sebebin ne olduğu sorusu akla gelmektedir. Elbette bunda söz konusu mezheplerin siyaset algısının yanı sıra o dönemde bölgeye yayılmış olan Mu'tezile mezhebinin hukuk pratiğinde genellikle Hanefî olmasının etkisi vardır.¹³¹ Bunun dışında aslında dinî-itikadî ve ilmî olmayan birtakım etkenler devlet teşkilatının tesisinde Selçuklu Devleti'ni böyle bir tercihe zorlamıştır. Bu etkenlerin başında Mu'tezile'nin Şîa'ya yakınlığı gelmektedir. Ayrıca Araplar arasında yaygın olan itikadî akım ve hukuk yorumu ve pratiği de Sünnî, Şâfiî-Eş'arî'dir. Selçuklular, Araplar'la kendileri arasında mezhebî bir bağ kurarak onların desteğini kazanacaklarını umut etmişlerdir. Bu tercih, her ne kadar kendisini itikadî meselelerde tezâhür ettirmiş bir ayrışma gibi gösterse de yol ayrımı değildir. Aksine devlet ricalini buna sevk eden temel unsur, toplumun o dönemdeki siyasî durumudur. İşte bu koşullar, Selçuklular nazarında sadece elitler düzeyinde değil, ülke genelinde Şâfiî-Eş'arî hukuk ve teolojinin tabana yayılmasını gerektirmiştir. İşte bu görev, Nizâmiye medreseleri üzerinden gerçekleştirilmiştir. Ayrıca bu medreseler aracılığıyla Selçuklular, Fâtımîler'in

Şâfiîlik bölgede güçlü konum elde etmişlerdir (et-Tüsî, *Siyeru'l-mulûk - Siyasetname*, 227; Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 97-98).

¹³¹ Nitekim Nizâmülmülk 1064'te vezir tayin edilmeden önce, Hanefî-Mu'tezilî olduğu bilinen Amîdülmülk el-Kündürî 1055 tarihinde Tuğrul Bey tarafından vezir tayin edilmişti. Amîdülmülk, Râfizîler'in lanetlenmesi konusunda Tuğrul Bey'den izin aldığı esnada, lanetlenenler içerisine Şâfiî-Eş'arîler'i de dâhil ettirmişti. Çünkü Şâfiî-Eş'arî Ebu Sehl Muhammed b. Hibetullah'ın (İbnü'l-Muvaffak) Nişabur Şâfiîler'inin reisliğine tayin edilmesi, el-Kündürî'yi rahatsız etmişti. Onun vezirlik makamına getirilme ihtimalini dahi ortadan kaldırmak için Tuğrul Bey'den ehli bid'ata minberden lanet edilmesi için izin aldıktan sonra bu lanete Eş'arîler'i de katmıştır. Bu mesele birçok girişime rağmen çözülememiş hatta daha ileriye gidilmiş ve Şâfiî'ler de bid'at ehlinden sayılmışlardır. El-Kündürî, Şâfiî-Eş'arîler'e karşı resmen takibat başlatmış ve onların düşüncelerini hür bir şekilde dile getirmelerine ya da kaleme dökmelerine müsaade etmemiştir. Vaaz verme ve ders okutma gibi faaliyetleri yasaklanan el-Cuveynî (ö. 478/1085), el-Beyhakî (ö. 458/1066) gibi birçok âlim o süreçte Horasan'ı terk etmek durumunda kalmıştır (eş-Şallâbî, *Devletü's-Selâciqa*, 69-70; Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, 23; Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/141; Ocak, "Selçuklular", 36/376).

Şîî ideolojiyi yaymak için kurdukları Ezher Medresesi'nin etkilerini de kırmayı hedeflemiştir.¹³² Nihâyetinde Selçuklu bölgesinde Sünnî-Şâfiî-Eş'arî yorum ve hukuk pratiği neredeyse Müslümanlık ile özdeş kabul edilir hale gelmiştir.¹³³

Selçuklu Devleti'nin temel inanç ilkeleri noktasındaki tercihleri, siyasete etkisinden ötürü ayrıca önemlidir. Çünkü İslâm düşünce tarihindeki iman tanımları, salt zihinsel ve vicdanî değil, sosyo-politik etkileriyle de önemlidir. Çünkü müslüman toplumun siyaset algısı bu tanımlar ekseninde şekillenmektedir. Örneğin, imanın klasik Sünnî yaklaşımdaki “dil ile ikrar kalp ile tasdik” şeklindeki tanımı, salt teolojik bir içeriğe sahip değildir. Aynı zamanda imanı amelden ayırt etmekle genelde herhangi müslüman bir bireyin özelde ise büyük günah işleyen (fâcır/fâsık) bir imamın (yönetici) görevden günahı dolayısıyla azledilemeyeceğini teo-politik bir sâbite olarak tayin ediyordu. Aynı şekilde imanın ispatında ikrarı yeterli görerek imanı basitleştirmiyordu. Bilakis onun sübjektif bir durum olduğunu anlatıyordu ki böylece bir imamın görevden azline gerekçe sayılabilecek açık küfür ve irtidat hali hariç tüm gerekçeleri bir çırpıda ortadan kaldırıyor. Selçuklu sultanlarının da söz konusu düşüncenin sağladığı siyasî avantajlardan yararlanmak istediklerini söylemek, böyle bir atmosferde hiç de yabana atılmayacak bir tespit olarak görülmelidir. Onlar da önceki örneklerde de görüldüğü gibi mezhebî tercihlerinde siyasal erkin meşruiyeti ve istikrarını önceliyorlardı. Bu tercih kaosun bu derece yaygın ve siyasî birliği tesis etmenin bu denli güç olduğu bir ortamda âdeta kendisini dayatıyordu.¹³⁴ Nasıl ki hıristiyanlar, yahudiler ve diğer inançlar

¹³² Ömer Faruk Demireşik, *Selçuklular Devri Müfessirleri (XI. - XIV. YY)* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 218.

¹³³ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011), 113; Demireşik, *Selçuklular Devri Müfessirleri*, 214; Ocak, “Selçuklular”, 36/376.

¹³⁴ Emevî ve Abbasî iktidarlarında siyasî ihtilaflar, iman kavramı üzerinden tartışılmış ve söz konusu yaklaşımlar aynı süreçte kurumsallaşmıştır. Bu süreçte Emevîler, saltanatlarını yazgısal bir durum olarak telkin edebilmişler. Hal böyle olunca siyaset, bu sabiteler üzerinden kurgulanmıştır. Terör ve kaosa zalim idarecinin tercih edildiği ehveni şer kaziyesi üzerinde yükselen bu anlayış, elbette bir Müslüman birey

karşısında İslâm birliği önemli bir kıstas olarak siyaset kurgusuna etki ediyorsa mezhebî ayrışmalara ve yıkımlara karşı sosyo-politiğe ve reel duruma intibakı en elverişli görülen Sünnî-Şâfiî-Eş‘arî yorum da aynı etkiyi sağlayacağı fikriyle diğerlerinden ayrışıyordu.¹³⁵

Horasan bölgesinde öne çıkan oluşumlardan birisi de Selçuklu Devleti için ciddi bir tehdit olarak kabul edilen Bâtınîlik’tir. Selçuklular’ın yayılmasına askerî güç ile engel olamayacaklarını anlayan Fâtımîler¹³⁶ bu devleti ancak içten çökertebileceklerini anlamışlar ve Horasan bölgesine dâîler göndermeye başlamışlardı. Bu dâîlerden biri olan Hasan Sabbâh tarafından organize edilen oluşum Selçuklu devlet adamlarını ciddi anlamda meşgul etmiş; Bâtınîler’le uzun süre dinî, ilmî ve siyâsî mecralarda mücadele edilmiştir. Bâtınîlik, Selçuklular’ın çetin sorunlarla mücadele etmelerine rağmen taviz vermeden ortadan kaldırmayı düşündüğü bir oluşum olarak dikkat çekmektedir.¹³⁷

Kendilerini Şîî dünyada İsmâîlîler olarak tanıtan Bâtınîler, yürüttükleri faaliyetlerde takıyyeyi esas aldıklarından Bâtınîliğe mahsus açık bir kitabiyât birikimi oluşturamamışlardır. Bâtınîlik’le ilgili teliflerden bilinenler, Sünnî dünyada genellikle sıkı bir tahkikata tabi tutulmuş; bunlardan bir kısmı ya sakıncalı ilan edilip yayımlanması

olarak toplumu oluşturan fertlerin adalet istemiyle dahi isyan etmelerini İslâm’a ve topluma karşı işlenmiş bir suç olarak telakki edilebilir. Görünürde siyaset kurumuna baskıcı bir avantaj sağlayan bu düşünce tam aksine etik sorunları derinleştirmiştir. Öte yandan devleti de tehdit eden süreçlerin fitilini ateşlemiştir. Zira bu muhalefete isyandan başka bir seçenek bırakmamıştır (Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, 445).

¹³⁵ Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, 464-465.

¹³⁶ Kuzey Afrika’ya Yemen’den gönderilen dâîlerin fırkayı başarılı bir şekilde yaymaları neticesinde Kuzey Afrika’da Ubeydullâh, kendini el-Mehdî unvanı ile halife ilan etmiştir. Böylece İsmâîlîler 297 yılında Fatımîler Devleti’ni kurmuşlardır. İsmâîliyye el-Mustansır Billah’ın hilafeti esnasında Nizârî ve Musta’li kolu olmak üzere ikiye ayrılmışlardır. Önceleri isnaaşeri’nin Şîa koluna mensup iken Irak’ta dâîlerin gayreti ile İsmâîlî olan Hasan Sabbâh, Nizâr’in imâmeti lehinde çalışarak İslâm dünyasında Bâtınî akîdeleri yaymaya başlamıştır. Onun 483/1090’da Kazvin’in kuzeydoğusunda erişilmez bir vadideki Alamut Kalesi’ni zapt etmesiyle resmen başlayan İran Nizârî İsmâîlî Devleti 654/1256 yılına kadar devam etmiştir (Ethem Rûhi Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (İzmir, 2008), 282).

¹³⁷ Çetin, *Türk-İslam Devletleri Tarihi*, 117; Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, 266-267; Sevim - Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, 119-120.

engellenmiş ya da aynı gerekçeyle imha edilmiştir. Dolayısıyla Bâtınîlik'le ilgili bilgiler, onların doğrudan kendi kaynaklarından değil, daha çok toplumda Bâtınîlik'le ilgili mezhebî perspektifi ölçüt alan bir bilinç ve muhafazakâr farkındalık oluşturmak üzere karşıt tezler ve söylemlerin belirlediği bilgilerdir. Bu bilgiler ışığında anlaşılmaya çalışılan Bâtınîliğin ne olduğu esasen tefsir ilminin değil, kelâm ve mezhepler tarihi ilimlerinin meselesidir. Bu bağlamda Bâtınîliğin Sünnî dünyanın hamisi konumundaki Selçuklu coğrafyasında nasıl algılandığı, bu çalışmanın meselesi olabilir. Çünkü müfessir eğer bilimsel duyarlılık göstererek Bâtınîlik konusunda nesnel bir yaklaşım sergileyebilmişse, yani Bâtınîliği bizatihi kendi kaynaklarından ve diğer kaynaklardan mukayeseli bir şekilde okumuşsa, burada sosyo-kültürel etkiden ziyade bilimsel etiğin yoruma etkisinden bahsedilebilir ki toplumsal koşulların yoruma etkisini bu tür bir okumadan çıkarmak pek olası değildir. Bunun için fenomenolojinin bakış açısıyla meseleye yaklaşım Bâtınîliğin Sünnî dünyadaki karşılığı üzerinde çalışmak gerekecektir. Zira müfessir, Sünnî dünyada Bâtınîlik olgusu üzerine yoğunlaştığında salt temel dinî metinlerin değil, diğer toplumsal kurumların, süreçlerin ve değerlerin de kendisi için birer referans olduğunu, eserine bu kanallardan birtakım toplumsal imgelerin ve manaların sirâyetine izin verdiğini göstermiş olmaktadır. Bu bağlamda cevaplanması gereken temel soru, Sünnî dünyada, özellikle de Selçuklu kültürel coğrafyasında Bâtınîliğin nasıl algılandığıdır.

İsmâîlîlik¹³⁸ daha III/IX. yüzyılda Horasan ve Maverâünnehir bölgesine intikal ettiğinde din anlayışlarının temellerini oluşturan zâhir-bâtın ayrımı başlamıştı.¹³⁹ Kendilerini Şîî İsmâîlî öğretisi üzerinden tanımlayan siyasî yapıların Selçuklu Devleti'ni

¹³⁸ İsmâîliyye'ye yedi imam kabul ettikleri için Seb'îyye, Kur'an'ın asıl anlamının bâtında gizli olduğunu iddia etmeleri dolayısıyla da Bâtıniye denir. Bu gizlice örgütlenen mezhebin aslî unsurları olan dâiler Kûfe, Basra, İran, Yemen, Bahreyn, Kuzey Afrika'ya giderek görüşlerini yaydılar (Fırlıklı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 280).

¹³⁹ Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâîlîlik*, 69.

karşlarına almaları coğrafyanın ve tarihin dayattığı bir durumdur. Zira Şîiler ve Sünnîler aynı coğrafyayı, dolayısıyla aynı kaderi paylaşmaktadırlar. Kuruldukları andan itibaren Selçuklular, sadece kendi mülklerinin değil, aynı zamanda Abbâsî hilafetinin de onayıyla erişebildikleri tüm Sünnîler'in hâmisî konumundadır. Ancak bu ortamda Şîa da kendisine egemenlik alanı aramaktadır. İşte bu yüzden bu iki İslâmî düşüncenin farklı şekillerde karşılaşmaları kaçınılmazdır. Aynı şekilde tehdit algıları karşılıklıdır ve hem dinî-itikadî öğreti hem de siyasal var oluş bakımından her iki taraf için de mesele kelimenin tam anlamıyla bir beka meselesidir. Bu itibarla aralarındaki mücadele her iki taraf için de bütün şiddetiyle ve her türlü araç kullanılarak yürütülmesi gereken bir varlık mücadelesidir. Selçuklular açısından İsmâilî fırkalar, özellikle Nizârîler/Hasan Sabbâh grubu gerek öğretisi gerekse pratiğiyle toplumsal bütünlüğü yıpratmak suretiyle devletin istikrarını zaafa uğratmayı ve mevcut Sünnî hâkimiyeti çökertmeyi, nihâyetinde onun yerine kendini tüm kurumlarıyla ikame etmeyi amaç edinmiş gizli ve kısaca dinî, ahlâkî, siyasî ve hukukî meşruiyeti olmayan bir yapılanmadır.¹⁴⁰ Selçuklular'ın Sünnîlik temelinde bir sosyoloji teşekkül ettirmeye yönelik gayretlerinin altında yatan etkenin siyasî istikballerini toplumsal bütünlükle destekleme isteği olduğu söylenebilir. Bunun pratikteki sonucu, itikatta Sünnî-Eş'arî yorumu, hukukta ise Şâfîî yorumunu resmî mezhepsel görüş olarak benimsemeleri ve desteklemeleridir.

¹⁴⁰ İsmâilîler, XI. yüzyılın sonlarına doğru taht kavgalarından da istifade ederek Selçuklu şehirlerinde güçlenmiş ve bu devlete zor zamanlar yaşatmıştır. Dâîlerin etkin bir rol üstlendiği bu süreçte sadece İsfahan'da bu mezhebe girenlerin sayısının 30.000 kişiyi bulduğu söylenmektedir. Onlar sızdıkları toplumlarda sadece görece masum bir yöntem olan davetle yetinmemiş, ayrıca istihbarat faaliyetleri yürütmüş, her fırsat bulduklarında da terör eylemleri düzenlemişler; böylece toplumda devlete karşı güvensizlik duygusu uyandırmışlardır. Bunun hem iç siyasette hem de dış siyasette karşılıkları olmuştur. Şöyle ki içerdeki çalkantılar, bir yandan Selçuklu Devleti'nin mülkünü yönetemediği şüphesini gündeme getirirken diğer yandan da Moğol istilasına kapı aralamıştır (Şehristanî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 173; Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, 266-267; Osman Gazi Özgüdenli, "Selçuklular", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/373).

Horasan bölgesinde devam eden mücadelede Şîa için de durum bundan farklı değildir. Onlar da inançlarının sağladığı ruhi ve toplumsal desteği arkalarına alarak önlerine çıkan engelleri ortadan kaldırmak istemişlerdir. Siyaset ve itikadın iç içe geçtiği dönem siyasetinde Şîa için elzem olan husus, imâmetin ikame edilmesi, böylece Hz. Peygamber'in vefatıyla başlayan haksızlık, hukuksuzluk ve zorbalığın ümmet üzerindeki tasallutuna son verilmesidir. O halde bu savaşın temel dinamiği, Şîa nazarında Şîî tarihinin başından itibaren süregelen bir adalet arayışıdır. Fiili çatışma hali, bu sürecin son evresidir. Öncesinde bölgenin Şîî oluşumların ilerideki iktidarına hazırlanması için birtakım hazırlıkların yapılması gerekmektedir. Bu görev, Şîa'nın zamanla delillerini ve gerekçelerini oluşturup bunları siyasî-dinî bir disiplin çerçevesine dahil ettiği *takıyye* mefhumu doğrultusunda, altyapı hazırlama sorumluluğunu dâîlerin omuzlarına yüklemektedir. Bu bağlamda dâîler, buldukları bölgelerde onlara aşırı derecede benzeyerek gizliden bâtinî propagandayı yaymaya çalışmışlardır.¹⁴¹ Nitekim Fâtımîler, Selçuklu sınırlarına ilk aşamada dâîler vasıtasıyla sızmışlardır.

Şîa-Ehl-i sünnet ekseninde Selçuklu-Fâtımî ilişkilerine yönelik önemli verilerden biri 334/945 yılında Bağdat'ı işgal eden Büveyhîler'in Abbâsî hilafetini ilga etmemesidir. Bu da reel-politiğin gerektirdiği son derece pragmatik bir karardır. Çünkü bu, onlara Abbâsî hilafeti üzerinden hem içeride hem de dışarıda Sünnî dünyayı kontrol etme, en azından Şîî karşıtlarının hareket imkânını kısıtlama fırsatı vermektedir. Endülüs'teki eş zamanlı hilafet ilanı da aslında bu tür bir kaygının eseridir. Çünkü Sünnî bir devlet tarafından yine Sünnî bir hilafetin işlevsizleştirilmesi, Büveyhîler'in Abbâsî hilafetini tutmaktan bekledikleri maslahatları boşa çıkarmaya yöneliktir. Bu adım, Şîî siyaseti doğru okudukları ve ona göre konumlandıkları anlamına gelmektedir.¹⁴² Onlar

¹⁴¹ Avni İlhan, "Batıniyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/191.

¹⁴² Çetin, *Türk-İslam Devletleri Tarihi*, 117; Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, 38; Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, 266-267.

şunu iyi biliyorlardı: Halifeliğe zâhiren de olsa bağlı bir görüntü çizmeyen hiçbir siyasî oluşumun Ortaçağ Sünnî dünyasında başarılı olma imkânı yoktu.¹⁴³

Sünnî dünyada Bâtınîler’le ilgili algı, onların pragmatist bir tavırla “bâtın” kavramının esnekliğinden siyasî maslahatları doğrultusunda faydalandıkları yönündedir. Buradan bakıldığında görülen manzara ahlâkî açıdan birtakım sorunlar içermektedir. Çünkü bu bakış açısının bize sunduğu resim, Bâtınîler’in, bu kavramı Şîi söylemi yüceltmek ve bu yolla emellerine ulaşmak için bir kalkan olarak kullandıkları şeklindedir. Çünkü onlara göre bâtin, Kur’an’ın ancak masum ve mutahhar imamlara açık olan manalarını ifade etmektedir. Bu konuda imamlara tanınan nass ile sabit yetki, lafızlarla ve tarihî ya da metin içi bağlamla sınırlanamaz. Dolayısıyla bâtinî mananın ne olduğu konusunda Şîi imamın otoritesini aşabilecek veya onları denetleyebilecek ikinci bir mekanizmadan bahsetmek mümkün değildir. Bu, onları gerek dünya gerekse din işlerinde mutlak otorite konumuna yükseltmektedir. Hatta masum imam, herhangi bir Kur’an lafzını ya da ifadesini, nüzûl ortamının ve Arap dilinin imkânlarını aşacak şekilde yorumladığında onun te’vîli yegâne doğru kabul edildiğinden üretilmiş bir metin içi bağlama ve alternatif bir tarih kurgusuna dahi gidilebilir. Bu haddizatında tahriftir.¹⁴⁴

Bâtınîler’in te’vil şekilleri iki türdür: Birincisi âyetleri bâtinî şekilde yorumlamak, ikincisi ise âyetlere ihtiva ettikleri harf sayısına göre ebcet hesabına dayanarak mana vermektir. Buna Hurufîlik de denilmektedir. Bâtınîler’de daha çok te’vilin yukarıdakilerden ilk şekli görülür. Onlara göre nassların gerçek anlamı kelimelerin içerisinde saklı olup yalnızca kendi masum imamları tarafından bilinebilir. Zira bu konuda akıl ve duyular yeterli ve güvenilir bir kaynak ve aygıt değildir. Ulûhiyet noktasında ise Tanrı’ya herhangi bir sıfat nispet etmek mümkün değildir. Nasslarda yer

¹⁴³ Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, 38.

¹⁴⁴ İlhan, “Batiniyye”, 5/192.

alan isim ve sıfatların sadece ruhânî ve cismânî sınırları belirlediğine inanırlar. Tanrı, imamların bedenine hulul eder ve kâinatı onlar vasıtasıyla yönetir. Nitekim imam, Nebi'nin kutsî gücü sayesinde Tanrı'dan alarak zâhirî bir kelâma dönüştürüp insanlara aktardığı küllî akıldan taşan manaların hakikatini, bâtinî te'villerle ortaya koyar. Onlara göre nebi melek vasıtasıyla kendisine vahiy gelen ve mucizeler gösteren biri değildir. Peygamberlere atfedilen mucizeler ya akılsızdır ya da bâtinî manalara işaret eden sembollerdir. Nitekim onlara göre kıyametin kopması, zamanın imamının ortaya çıkıp yeni bir şeriat getirmesi demektir.¹⁴⁵

Bâtınîler, kavramları te'vil ederek başka anlamlara gelecek şekilde ifade ederler. Örneğin abdest almak, zâhir ehlinin bilgisizliğini bâtinî te'villerle gidermek; namaz kılmak, imama ve yardımcılara itaat etmek; oruç tutmak, imamın sırlarını korumak demektir. Oruç, imamın yaptıklarına karşı susmak, onun kusurlarını bulmaya çalışmamak, ayıplı ve günahlı bile olsa bütün yaptıklarını âdil kabul etmektir.¹⁴⁶ Bâtınîler'e göre zina, sırları ifşa etmek manasına gelir. Aynı şekilde domuzdan maksat, münafıklık; şarap Hz. Ebû Bekir; kumar ise Hz. Ömer'dir. Nasslarda semboller halinde saklı bulunan bâtinî manaları herkesin anlaması mümkün değildir. Bir sır niteliği taşıyan bu manaları, Bâtınîler'e intisap etmeyen kimselerden saklamak gerekir.¹⁴⁷ Hac, imama gidip onu görmek anlamına gelir. Cihad, Allah'ın zatında kendini yok etmek anlamına gelip kişinin nefsiyle savaşmasından ve kendisini doğru yol üzerinde tutma çabasından ibarettir.¹⁴⁸ Bu yüzden tefsirlerde kılıç vurgusunun ön plana çıkması ve cihadın doğru anlaşılması gerektiği üzerinde titizlikle durmaları normal karşılanabilir.

¹⁴⁵ İlhan, "Batniyye", 5/192-193.

¹⁴⁶ John Norman Hollister, *The Shia of India* (Yeni Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979), 330.

¹⁴⁷ İlhan, "Batniyye", 5/193; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 305.

¹⁴⁸ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 288.

Bunun yanı sıra Bâtınîler, namaz, hac, oruç, zekât, cihad gibi farzları kaldırırlar. Şarabı helâl sayarlar. Peygamberlik kurumunu tanımaz hulûl ve tenâsüh gibi İslâm'dan önceki devirde İran'da yaygın olan bazı inançları kabul ederler.¹⁴⁹ Akıl yürütmenin bâtil olduğunu ve lafızların semboller olduğunu iddia ederek başka şeylere irca edilmesi gerektiğini savunurlar.¹⁵⁰ Teftâzânî (ö. 792/1390), şerhinde, onların metinlerin zâhirî anlamları olmadığını, sadece öğretici tarafından bilinebilecek bâtinî anlamları olduğunu iddia ettikleri için Bâtıniyye olarak adlandırıldıklarını ve amaçlarının yalnızca şeriatı reddetmek olduğunu söyler. el-Mâtürîdî'den (ö. 333/944) bir örnek vermekle yetinelim. “O, evvel ve âhir, zâhir ve bâtındır. O her şeyi bilir”¹⁵¹ âyetini Bâtınîler “İlk” ifadesinin birinci yaratıcı; “son” ifadesinin ise ikinci yaratıcı anlamına geldiğini iddia ederler. Diğer yandan “zâhir” kelimesinin peygamber anlamında olup, “bâtın” kelimesinin ise te’vil sahibi olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre, ilk yaratıcı ikinci yaratıcıya yardım etmiştir; bu sayede ikinci yaratıcı bu dünyayı yaratmış ve düzenlemiştir. Peygamber, şeriatları düzenlemiştir ve te’vil sahibi, peygamberin düzenlediği şeriatları açıklayan kişidir. Bâtınîler, Allah’ın ilk, son, zâhir ve bâtin olarak tanımlanamayacağını söylerler. Çünkü ilk olma, son olmayı ve zâhir olma, bâtin olmayı dışlar; her bir harf diğerini iptal eder.¹⁵²

Fâtımîler dağıldığında çözülen Bâtınî hareket, iki ana kolu vasıtasıyla bölgedeki etkisini bir süre daha devam ettirmiştir. Bu kollardan biri Haşhaşîlik’le anılan Hasan Sabbâh’ın liderlik ettiği Alamut Kalesi’ni askerî bir üsse dönüştüren Nizârîler; diğeri ise Müsta’lîler’dir. Özellikle Nizârîler Selçuklu için tam bir baş sorundur. Zira aralarında

¹⁴⁹ Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, 297.

¹⁵⁰ Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, 301.

¹⁵¹ el-Ĥadîd 57/3.

¹⁵² Ebū Mansūr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne (Tefsiru’l-Mâtürîdî)* (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2005), 9/512.

Nizâmülmülk ve ilim insanların da yer aldığı pek çok önemli kimseye suikastlar düzenleyerek toplumda korku yaymışlardır.¹⁵³

Selçuklu Devleti, Sünnî İslâm âlemini kargaşaya sürükleyen Bâtınî faaliyetlerini ve genel anlamda Şii propagandasını ortadan kaldırmak için kalıcı yöntemler geliştirmek istemiştir. Bâtınîler'e karşı yürütülen siyasî, askerî ve idarî mücadeleye ek olarak onların propagandalarına karşı Nizâmiye medreselerini kurmuştur. Hasan Sabbâh başta olmak üzere Bâtınîler'le askerî, siyasî ve ilmî metotlarla mücadele edilmiştir.¹⁵⁴

Nizârî-İsmailîler'in asıl gayesi dinî değil kendi görüşlerini halka zorla kabul ettirerek Selçuklular'ın sağlamış olduğu sosyal ve siyasî düzeni çökertmektir. Hasan Sabbâh, taraftarlarını hem dinî hem de siyasî unsurlarla motive ettiği için kurduğu teşkilat dinamik ve uzun ömürlü olmuştur. Bu yüzden Selçuklu Devleti, İslâm dünyası için büyük bir tehlike oluşturan Hasan Sabbâh ve onun adamları ile mücadele etmeyi bir devlet politikası haline getirmiştir. Sultan Melikşah bir taraftan Nizâmiye medreseleri ile Sünnîliği takviye ederek onlarla ilmî sahada mücadele ederken diğer yandan da Alamut Kalesini kuşatarak mücadeleyi askerî alanda sürdürmüştür. Karşı cephede ise Hasan Sabbâh bir taraftan yeni yerler elde ederken diğer taraftan da Ehl-i sünnet'in ve Selçuklu Devleti'nin başlıca merkezlerini propaganda ile baskı altında tutmaya çalışmıştır. Öyle ki bu karışık ortamdan faydalanarak fedailerin günde 5-10 müslümanı öldürdükleri rivayet edilmektedir. Hasan Sabbâh'ın siyasî, dinî ve askerî şahsiyetlere suikast düzenleyerek onları öldürtmesi âdeta bir terör ortamı oluşturmuştur. Bu faaliyetlere ve cinâyetlere şahit olan Enûşirvân b. Halid (ö. 532/1138)¹⁵⁵ o devirde müslümanların içinde bulunduğu

¹⁵³ İlhan, "Batniyye", 5/192.

¹⁵⁴ Göksu, "Nizamülmülk", 5/117; Abdülkerim Özeydin, "Nizâmülmülk", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/195.

¹⁵⁵ Enûşirvân b. Hâlid, Büyük Selçuklu Devleti'nde önemli bir devlet adamı ve tarihçiydi. 1066-67 yıllarında Rey veya Kâşân'da doğdu ve Sultan Melikşah döneminde divan kâtibi olarak görev yapmaya başladı. Daha sonra vezirlik görevine yükseldi ve Sultan Berkyaruk ile amcası Tutuş arasında yaşanan

durumun tam bir felaket olduğunu söyleyerek, yollarda emniyetin kalmadığını, fedailerin hiç çekinmeden cinâyet işlediklerini, sultanların dahi bunlara bir çare bulamadığını ve halkın korku içinde yaşadığını söylemiştir.¹⁵⁶

Selçuklu Devleti, Bâtınîler’le mücadelesinde değerli birçok devlet adamını ve önemli şahsiyetlerini kurban vermiştir.¹⁵⁷ Bu kayıplar, İslâm âlemine büyük zarar vermiş; din ve devlet düşmanlarının elini güçlendirmiştir. Özellikle Nizâmülmülk’ün ölümünden sonra Selçuklu Devleti hiçbir zaman eskisi gibi olamamıştır.¹⁵⁸ Yine bu dönemde bazı Meliklerin Bâtınîler’le dost oldukları dahi görülmüştür.¹⁵⁹ Ancak Hasan Sabbâh ve Bâtınîler’le mücadele kesintisiz devam etmiştir.¹⁶⁰

Selçuklu Devleti’nin düşünce tarihi, Sünnîlik ile bâtinî düşüncelerin mücadelesi tarihidir. Mistisizmin yıkıcı tarafı Bâtınîler’de, yapıcı tarafı ise Sûfiler’de kendini göstermiştir.¹⁶¹ Selçuklu Sultanları bir taraftan gayri müslimlerle uğraşırken bir yandan da Sünnî İslâm akîdesinin güçlenip yayılması için çalışarak Şîîler’le mücadele etmişlerdir. Türkmenler’in Irak ve Suriye sahasına yayılması zamanla bölgedeki Şîî Fâtımî Devleti’nin nüfuzunun büyük ölçüde kırılmasına sebep olmuştur.¹⁶² Selçuklu

İç savaşta önemli rol oynadı. Enûşirvân, 1138-39 yıllarında Bağdat’ta vefat etti ve cenazesi Kûfe’ye götürülerek Hz. Ali’nin türbesine defnedildi (Abdülkerim Özeydın, “Enûşirvân b. Hâlid” (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1995).

¹⁵⁶ Abdülkerim Özeydın, “Hasan Sabbâh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/348.

¹⁵⁷ Farhad Daftary, *The Ismâ‘îlîs: their history and doctrines* (New York: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1990), 342.

¹⁵⁸ Göksu, “Nizamülmülk”, 5/130-131.

¹⁵⁹ İbnü’l-Adım, *Biyografilerle Selçuklular Tarihi*, çev. Ali Sevim, ts., 90.

¹⁶⁰ Ali Öngül, *Câmiu’l-düvel Selçuklular Tarihi I* (İzmir: Akademi Kitabevi, 2000), 103; Özeydın, “Hasan Sabbâh”, 16/16/349; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l meşâhîr ve’l-a’lâm*, ed. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1994), 33/23.

¹⁶¹ Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, 269.

¹⁶² Çetin, *Türk-İslam Devletleri Tarihi*, 103.

Devleti, Nizâmiye medreseleri ile giderek artan bâtinî propagandasına ve Mısır Fâtımîleri'nin çıkardığı kargaşalara karşı Ehl-i sünnet uleması ile sûfleri himaye ederek hâkimiyetini kuvvetlendirmiştir.¹⁶³

Bâtinîler'le siyasî düzeyde hesaplaşan Selçuklu Devleti, onlar üzerinden devlet düşmanlığı ile din düşmanlığını aynileştirerek İslâm dışı gördüğü bu akımları Hâricî olarak değerlendirir. Nitekim Hâricîler de din ve devletin yıkılması için isyana kalkışan bir grup olarak görülmektedir. Mecûsî, yahudi ve hıristiyanlarda aynı kategoride değerlendirilmiştir. Hıristiyanlara çeşitli bahanelerle müslümanlara zarar verecekleri düşünüldüğü için müslümanların idarî makamlarında yer verilmediği ve onlara karşı sert ve şiddetli bir tavır takınıldığı kaydedilmiştir.¹⁶⁴

Selçuklu Devleti'nin bu dönemde içinde bulunduğu durumu görmek adına Nizâmülmülk'ün *Siyasetnâme*'si ve Gazzâlî'nin *Fedâ'ihu'l-Bâtiniyye* adlı eseri birlikte incelendiğinde Bâtinîler tarafından ortaya atılan birçok fikirlere maruz kalan Selçuklular'ın iç işlerinde bu konuda oldukça güçlük çektikleri net olarak görülebilir. Nizâmülmülk ve Gazzâlî'nin bu meseleyi sadece kendi başına bir mesele olarak ele almayı Müslümanlığın önündeki en büyük engel olarak gördükleri anlaşılmaktadır.¹⁶⁵ Özellikle dönemin veziri olan Nizâmülmülk, eski İran kültüründen beslenen bâtinî akımlara karşı hem fikrî zeminde hem de siyasî olarak mücadele etmeye çalışmıştır. Gazzâlî bu zümrelere karşı teolojik argümanlarla karşı çıkarken Nizâmülmülk de siyasî

¹⁶³ Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, 202.

¹⁶⁴ ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l meşâhîr ve'l-a'lâm*, 33/32; Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, 304-305.

¹⁶⁵ et-Tüsî, *Siyeru'l-mulük - Siyasetname*; Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtiniyye*, thk. Abdurrahmân Bedevî (Kuveyt: Müessesetü Dari'l-Kütübi's-Sikafiyye, ts.).

tedbirler almaya çalışarak hadiselerin iç yüzüne vâkıf olmak için casusluk kurumunu etkili olarak kullanmıştır.¹⁶⁶

Selçuklu Devleti'ndeki taht mücadeleleri dolayısıyla oluşan otorite boşluğundan yararlanmayı ihmal etmeyen Bâtınîler, propaganda faaliyetlerini daha da artırmış; Horasan, İran ve Kuzey Suriye topraklarına kadar yayılmıştır. Bundan dolayı Sultan, Bâtınîler'e karşı şiddetli bir mücadele başlatmak zorunda kalmıştır. Bâtınîler'in Alamut'tan sonra en önemli kalesi olan Şahdiz Kalesi alınmış ve bölgedeki Bâtınîler ortadan kaldırılmıştır. Fakat bu kalenin yanı sıra asıl önemli olan Alamut'u ve Hasan Sabbâh'ı ele geçirmek olmasına rağmen Sultan'ın vefatı ve siyasî karışıklıklar nedeniyle buna vâkıf olamamışlardır.¹⁶⁷

Bölgede bir taraftan Büveyhîler diğer taraftan Fâtımîler olmak üzere iki Şîî oluşum arasında kalan Sünnîler hem dinî hem de siyasî bakımdan zor durumda idiler. Çünkü Büveyhîler Sünnîler'e karşı sadece kendi otoritelerini kurmaya çalışmıyorlar, aynı zamanda Şîî Fâtımî halifelere biat ederek idareyi onlara vermeyi arzu ediyorlardı.¹⁶⁸ Büveyhî hükümdarlarından Ebû Kâlicâr'ın (ö. 440/1048) Fâtımî dâîsinden etkilenerek Bâtınî-İsmailî mezhebine girmesi de bu gerçeğe işaret ediyordu.¹⁶⁹ Horasan bölgesinde bâtinî oluşumların hâkimiyeti Gazneliler ve Selçuklular gibi Sünnî Türk Devletleri'nin kurulması sonucu ortadan kalkmıştır.¹⁷⁰

Horasan bölgesinde sosyo-kültürel ortamı etkileyen dinî oluşumlardan biri de tasavvufî unsurlardır. Bölgedeki mutasavvıflar, burada yürüttükleri çeşitli faaliyetler ile

¹⁶⁶ Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, 210.

¹⁶⁷ Akyol - Kara, "Fetret Dönemi (1092-1117)", 151; Çetin, *Türk-İslam Devletleri Tarihi*, 126-128.

¹⁶⁸ Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, 44.

¹⁶⁹ Ahmet Güner, "Ebû Kâlicâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1994), 10/171-172.

¹⁷⁰ Bertold Spuler, "Islamic-Western Historiography", çev. M. S. Khan, *Islamic Research Institute, International Islamic University*, 25/4 (1986), 425.

etkilerini artırmış; Selçuklu coğrafyasında önemli hizmetler gerçekleştirmişlerdir. Özellikle bölgenin İslâm'la tanışması ve müslümanlaşmasında en etkili unsur bölgenin etrafında zâviyelerini kuran sûfilerdir. Bölgede etkin olarak faaliyet yürüten sûfiler, gazi sıfatıyla savaflara katılarak bölgenin İslâmlaşmasında önemli rol oynamışlardır. Türkler arasında dinî inanç birliğinin kurulmasında ve dinin öğretilmesinde büyük rol oynayan sûfiler özellikle sınır boylarında İslâm'ın gaza ve cihad ruhunu daima uyanık tutmuşlar; eski Türk alp tipi ile müslüman gazi tipini birleştirmişlerdir.¹⁷¹ Birçok konuda olduğu gibi Horasan, sûfliğin doğduğu yer olması açısından da önemlidir. İbrâhîm b. Edhem (ö. 161/778) ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848) varlık gösterdiği bu bölgede çok sayıda sûfi şeyhlerinin var olduğu, İslâm'ın ilk yüzyıllarında sûfi tarikatlarının geniş çapta yayıldığı bilinmektedir. Bu durum Horasan'ın tasavvufun önemli bir merkezi olduğunu göstermektedir.¹⁷²

Selçuklular'ın günümüzde Orta Doğu denilen bölgeye (Irak bölgesi) hâkim oldukları bu asırlar, İslâm dünyasında büyük sûfilerin yetiştiği, belli başlı tarikatların kurulduğu döneme rast gelmektedir. Tasavvuf edebiyatının en etkili ve meşhur eserleri bu devirde önemli mutasavvıflar tarafından kaleme alınmıştır. Bu mutasavvıfların dile getirdiği fikirlerin halk üzerinde büyük etkileri olmuştur.¹⁷³

İslâmlaşma sürecinde tasavvuftan bahsetmek İslâm'dan bahsetmekle eşdeğerdir. Çünkü Türkler'in müslümanlaştığı coğrafyanın mistik bir iklime sahip olduğu düşünülmektedir.¹⁷⁴ İslâmlaşma sürecinde Sünnî/Hanefî İslâm yorumunun karşısında, Bâtınîler'in öne sürdüğü fikirler, İslâm öncesi dinlerin zaman zaman sebep olduğu

¹⁷¹ Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, 89.

¹⁷² Abdolvahid Soofizadeh, "Tarih'te Horasan'ın Yeri (İslamiyet Dönemi)", *DTCF Dergisi* 58/1 (2018), 24.

¹⁷³ Çetin, *Türk-İslam Devletleri Tarihi*, 308.

¹⁷⁴ Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, 29.

problemlerin merkezindedir. Bu fikirlerin mistik özelliklerinden dolayı halka cazip geldiği ve bu dönemde mistisizmin hem yapıcı hem de yıkıcı şekliyle kendisini gösterdiği kaydedilmiştir.¹⁷⁵

Müslümanların tasavvuf temelinde yeni bir yönelim kazanmasına dair en büyük çaba Selçuklular zamanında olmuştur. Bölgede varlığını güçlü şekilde hissettiren tasavvuf, Tuğrul Bey döneminden başlayarak itibarını artırmış ve tüm Selçuklu sultanları mutasavvıflara karşı büyük saygı göstermişlerdir. Bu dönemde ülkenin çeşitli yerlerinde zâviye ve hânkâhlar inşa edilerek sûfîlerin hizmetine verilmiştir. Aynı amaç için kullanılan ribatlar, sûfîlerin barınma ve eğitim merkezleri olmakla birlikte seyahat eden âlimler ve talebeler için konaklama yeri olarak da kullanılmıştır. Ayrıca tekke ve zâviyeler Selçuklu Devleti'nin dinî ve sosyal hayatı içerisinde önemli bir konuma erişmiştir. Zâviyeler gençlerin ve esnafın eğitimini gerçekleştirme; yardımlaşma, birlik ve beraberliği sağlama misyonunu yürütmektedir.¹⁷⁶

İslâmiyet'in züht ve takvaya önem vermesi de Horasan'da tasavvufî atmosferin oluşmasını sağlayan unsurlardandır. Öncelikle Kûfe, Basra, Bağdat gibi şehirlerde tasavvuf teşekkül etmeye başlamıştır. Fakat Horasan bu merkezlerdeki tasavvufî birikimi kısa sürede yeniden gözden geçirmek suretiyle tasavvuf tarihinde daha önemli bir yere sahip olmuştur.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, 89-90.

¹⁷⁶ Marshall G.S Hodgson, *İslâm'ın Serüveni* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 2/221; Refik Turan - Güray Kırpık, "Selçuklu Dönemi Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat" (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 492-493.

¹⁷⁷ Himmet Konur, "Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I-V Asırlar)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2005), 13.

1.4. Horasan Bölgesinde Bilim ve Eğitim Faaliyetleri

Selçuklu dönemi, İslâm dünyasındaki ilmî ve fikrî gelişim bakımından önemli bir yere sahiptir. Devlet, birçok medrese yaptırmış, öğrencilere, âlimlere ve şeyhlere destek vererek onlara özel bir konum tahsis etmiştir.¹⁷⁸ İlk Selçuklu medreseleri 1040'lı yıllarda Tuğrul Bey tarafından Nişabur'da kurulmuştur. 457/1064 yılında Bağdat'ta Nizâmiye medreselerinin yapımına başlanmıştır.¹⁷⁹ Bu dönemde Merv, Belh, Nişabur, Bağdat, İsfahan, Rey, Herat gibi şehirlerde çok sayıda medrese ve büyük kütüphane açılmıştır. Örneğin Selçuklular sadece Merv'de on büyük kütüphane tesis etmiştir. Sağlanan imkânlar ve verilen destekler sayesinde fıkıh, kelâm, hadis, tefsir ve nahiv gibi birçok ilim, bu dönemde oldukça gelişim kaydetmiştir. Aynı dönemde Selçuklu hâkimiyeti ve himayesi altındaki bölgelerde bilim, teknik ve sanat büyük bir ivme kazanmıştır.¹⁸⁰ Selçuklular döneminde açılan medreselerde dinî ilimlerin yanı sıra edebiyat, riyâziye, astronomi ve felsefe dersleri de okutulmuştur. Bu dönemde özellikle edebiyat alanında büyük şahsiyetlerin yetiştiği görülmektedir.¹⁸¹

Selçuklu Devleti diğer alanlarda olduğu gibi eğitim-öğretim ve bilim-kültür alanlarındaki kurumsallaşmasını da çok kısa bir zamanda tamamlamıştır. Öyle ki Büveyhîler ve Fâtîmîlerce Şîî propagandasına bilimsel zemin hazırlamak ve Şîa'yı yaymak üzere kurulan dâru'l-ilimlere karşı Sünnî fikirleri yaymak amacıyla Alparslan'ın iradesiyle kurulan Nizâmiye medreseleri Osmanlı medreseleri başta olmak üzere İslâm coğrafyasındaki pek çok yüksek öğrenim kurumuna model olmuştur.¹⁸²

¹⁷⁸ Çetin, *Türk-İslam Devletleri Tarihi*, 111-112; Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, 126-127.

¹⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazâm*, 16/91.

¹⁸⁰ Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, 3/358; Turan - Kırpık, "Selçuklu Dönemi Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat", 488-489; Sevim - Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, 515.

¹⁸¹ Ocak, "Selçuklular", 36/375; Çetin, *Türk-İslam Devletleri Tarihi*, 111; Refik Turan, "Malazgirt'te Bir Medeniyet Savaşı ve Türkiye Devleti'nin Doğuşu", 130.

¹⁸² Nizâmülmülk Nizâmiye medreseleriyle üç hedefe ulaşmayı amaçlamıştır: 1. Ülkede yüksek tahsil yapmak isteyenlere imkân sağlamak, 2. Devlet kademesinde istihdam edilecek nitelikli personeli

Selçuklu döneminde ilme ve ilim adamlarına oldukça önem verilirdi. Bu bağlamda dönemin doğası gereği din adamlarının en çok meşgul olduğu alanın hadis ve fıkıh olduğu görülmektedir.¹⁸³ Alparslan zamanında sûfîlerin pek az kısmı aynı zamanda dinî ilimlerle uğraşmakta, büyük bir çoğunluğu ise kendini sûfîliğe adanmıştı.¹⁸⁴

İlmî çalışmaların ve kültürel çeşitliliğin fazla olduğu Horasan bölgesinde Selçuklu Devleti'nin, üstlendiği siyasî hâkimiyete yaraşır çalışmalar yapmaya gayret ettiği görülmektedir. Bu bağlamda yürütülen siyasî, sosyal, kültürel çalışmaların yanı sıra astronomi, matematik gibi alanlarda da yoğun gayretler olduğu görülmektedir. Bu anlamda ilk resmî devlet rasathanesi Selçuklu hükümdarı Melikşah'ın iradesiyle Ömer Hayyâm tarafından V/XI. yüzyılda kurulmuştur. Bu rasathanede ünlü astronomi ve matematik bilgini Ömer Hayyâm (ö. 526/1132), Ebü'l-Muzaffer İsfizârî (ö. 515/1121'den önce), en-Necib el-Vâsitî (ö. ?)¹⁸⁵ gibi bilginler çalışmalar yapmışlardır. Hatta Melikşah'ın lakabına nispetle müslümanlar arasında takvim birliğinin sağlanması maksadıyla güneş yılını esas alan Celâlî takvimini Ömer Hayyâm, bu rasathânedeki hazırlamıştır.¹⁸⁶ Bu tür çalışmalar Muhammed b. Ahmed el-Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından Sultan Muhammed Tapar (ö. 511/1118) döneminde İsfahan rasathanesinde sürdürülmüştür. Yine Sultan Sencer (ö. 552/1157) döneminde Abdurrahman el-Ĥâzinî (XII. yüzyıl) Selçuklu ülkesinin enlem ve boylamlarını gösteren *ez-Zicü'l-mu'teberü's-*

yetiştirmek, 3. Alternatif ideolojilere karşı Sünnî düşüncüyü desteklemek. Bununla birlikte Nizâmiye medreseleri geniş halk kitlelerine yönelik faaliyetleri ile de yaygın eğitim ihtiyacını karşılamaya çalışmıştır (Adaloğlu, "Selçuklular Devri İlmî Çalışmalar", 607; Demireşik, *Selçuklular Devri Müfessirleri*, 141; Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Sevdâ Çalışkan - Hamit Çalışkan (Dost Kitapevi, 2010), 141).

¹⁸³ Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, 3/470.

¹⁸⁴ Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, 3/472.

¹⁸⁵ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi (el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi)*, 10/97.

¹⁸⁶ Sevim - Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, 520; Adaloğlu, "Selçuklular Devri İlmî Çalışmalar", 619.

Senceri es-Sultani ismini verdiği astronomik tabloları hazırlamış ve önemli bir çalışma olan *Kitābü mizāni'l-hikme* adlı kitabı kaleme almıştır.¹⁸⁷

Merv, tarihsel olarak Orta Asya'nın en önemli bilim ve kültür merkezlerinden biri olarak kabul edilir. Yākūt el-Hamevī (ö. 626/1229), VII/XIII. yüzyılın başlarında bu bölgeyi ziyaret etmiş ve gözlemlerini *Mu'cemü'l-büldān* adlı eserinde aktarmıştır.¹⁸⁸ Ona göre Merverrūz ve Mervşāhcân olarak anılan bu bölgeler, dönemin önde gelen ilim merkezlerinden kabul edilmekte ve burada eğitim görmek isteyenler için her türlü imkân sağlanmaktaydı. Bu şehirler, geniş kütüphaneleri, medreseleri ve bilginleri ile tanınmaktaydı. Özellikle felsefe, tıp, astronomi ve matematik alanlarında pek çok bilim insanının yetiştiği kaydedilmektedir. Beğavī'nin yaşadığı dönemde, Horasan bölgesinde yoğun bir ilmî çalışma ortamının varlığı dikkat çekmektedir. Ayrıca bölgede eğitim ve bilim adına yoğun bir gayretin ve desteğin olduğu, buna bağlı olarak her alanda önemli gelişmelerin yaşandığı görülmektedir.

1.5. Horasan Bölgesinde Sosyal ve Ekonomik Ortam

Selçuklu toprakları tarihi İpek yolu üzerinde bulunan önemli bir kavşak noktasındadır. Bu nedenle farklı kültür ve medeniyetlerin kesiştiği bir konuma sahiptir. Bölgenin yönetilebilir kılınması için buraya hükmedenlerin bu durumu dikkate alması gerekmektedir. Farklı millet ve kültürlere sahip toplum kesimlerini barış ve huzur içinde tutabilmek için onların birbirleriyle iletişim halinde kalmalarını sağlamak gerekmektedir. Ancak böylelikle tüm şekilleriyle taassubun önüne geçilebilir ki bölgeye hâkim olan siyasî akıl, bilinen en eski zamanlardan itibaren genellikle bunun avantaja çevrilebilecek bir durum olduğu bilinciyle hareket etmiş ve bu kültürel zenginlikten yararlanmayı tercih etmiştir. Nitekim Büyük İskender (MÖ. 323) ile bölgeye yayılma imkânı bulan Helenistik

¹⁸⁷ Ocak, "Selçuklular", 36/376; Sadettin Ökten, "Abdurrahman el-Hâzinî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988), 1/164-165.

¹⁸⁸ Yākūt el-Hamevī, *Mu'cemü'l-büldān*, 5/114.

düşünce ve Antik Yunan kültürü, Selçuklu eliyle bölgedeki diğer hâkim kültürlerle bütünleşmiştir. Önceleri Persler, Aryanlar, Çinliler, Türkler ve Moğollar'ın başat aktörü oldukları bu entegrasyona İslâmlaşma sürecinde Araplar da eklenmiştir. Hâsılı bu bölge, bilinen tarihinin hiçbir döneminde uzak yakın –ki bundan maksat, tüm eski kıtadır- etrafını çevreleyen gelişmelerden izole kalmamış; bilakis coğrafî konumu nedeniyle gayet hareketli, dolayısıyla sosyo-kültürel açıdan son derece zengin bir coğrafya olma özelliğini daima korumuştur. Böyle bir bölgede kültürel mozaiğe belli sınırlar dâhilinde tolerans göstermek, hatta desteklemek siyasî erklerin müracaat ettikleri gayet elverişli ve son derece önemli bir enstrüman olmuştur. Selçuklu hükümdarları genel siyaset anlayışlarında -fitne ve fesada, terör ve sosyal çözülmeye sebep olacak girişimlere kalkışmamak koşuluyla- bu duruma dikkat etmişlerdir.¹⁸⁹ Nitekim sarayda, orduda ve halk arasında Türkçe konuşurlarken devlet işlerinde ve bilimsel çalışmalarda Arapça'yı, edebiyatta ise Farsça'yı kullanmışlardır.¹⁹⁰ Ancak bu, çok da katı uygulanan bir teamül değildir; örneğin resmî yazışmalarda sıklıkla olmasa da Farsçanın da kullanıldığı bilinmektedir.¹⁹¹ Çok uluslu ve çok kültürlü devletlerde bu durum olağan ve doğal telakki edilebilir. Ancak bu, esasen devlet otoritesinin yönettiği toplum yapısıyla kurduğu ilişkiye dair sembolik bir uygulamayı ifade eder. Başka bir ifadeyle bir devlet çok dilli bir yapılanmayı, ihtiva ettiği sakıncalara rağmen hem medeniyet teşekkülündeki rolünü ve dinamizmini göstermek için hem de bu çeşitliliği idarî bir avantaja dönüştürmek için kullanır. Selçuklular özelinde düşünürsek devletin bu tip bir yapılanmayla birden fazla faydayı temin etmeyi amaçladığını söyleyebiliriz. Çünkü ilk bakışta karmaşaya yol açabileceği endişesi uyandıran bu uygulama, bir yandan o diller üzerinden sosyal iletişimi

¹⁸⁹ Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, 129.

¹⁹⁰ Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, 3/59; Turan - Kırpık, "Selçuklu Dönemi Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat", 489.

¹⁹¹ Özgüdenli, "Selçuklular", 36/374.

akıcı hale getirirken diğeryandan bu dilleri konuşan toplum kesimlerinin devletin kurucu unsurları olarak merkezî konuma yerleştirildiğini gösterir. İranlı Şair Muizzî'nin (ö. 518-521/1124-1127) Türkler'in soy ve nesep bakımından üstün olduklarını söylemesi¹⁹² bu manada bir değerlendirme olarak görülebilir. Kaldı ki toplum kesimlerinin bir şekilde gururlandırılması, onların aidiyet duygusunu güçlendirir. Şu halde bir devlet teamülü olarak çok dilli bir yapılanma, ilgili toplumun kültürel dokularından kaynaklanan bir durum olmanın yanı sıra yine o sosyolojiye, aynı hakikate vurgu yaparak hitap eden kıvrak bir siyasî zekânın ürünüdür. Aynı şekilde Nizâmülmülk'ün *Siyasetnâme*'si de söz konusu sosyolojiyi dikkate alan siyasî aklın ürünüdür.¹⁹³ Zira bu tip eserler, öncelikle yazarın ve ondan bunu talep eden iradenin içinde bulunduğu durumla ilgili, o durumu siyaseten okuyan, yorumlayan ve ona dair toplumsal ve siyasî yapılanmayı kurgulayan yapıtlardır. Bu araştırmayı ilgilendiren yönüyle ise bu yapıtlar, salt yazar ve ondan talepte bulunan iradenin değil, aynı zamanda siyasî idareye muhatap olan halkın tarihinden ve hakikatinden tecrit edilemez. Zira siyaset teriminin nesnesi bizâtihi halktır. Şu halde mevcut duruma temas eden yönüyle Melikşah'ın peşinde olduğu şey, aslında pratik yönüyle yönettiği çok uluslu, çok kültürlü ülkenin siyasetine ilişkin yönergelerin sistemli bir şekilde kurgulanmasıdır.

Selçuklular'ın kurduğu medreselerin ve kütüphanelerin İslâm coğrafyasındaki kültürel hayata ve bilimin gelişmesine önemli katkılar sağladığı yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu dönemde Nişabur, Merv, İsfahan, Hemedan, Herat, Sava, Rey, Belh, Basra, Musul ve Buhara gibi şehirlerde medreselerin özel kütüphanelerinin yanı sıra bir de umumi kütüphanelerin varlığı dikkat çekicidir. Nizâmülmülk'ün 1.540.000 altın

¹⁹² Adalıoğlu, "Selçuklular Devri İlmî Çalışmalar", 618.

¹⁹³ Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/751-752.

franka¹⁹⁴ eşit bir bütçeye sahip “Nizâmiye” adlı bir kitaplık kurduğu bilinmektedir.¹⁹⁵ Biyografi yazarı Yâkût el-Hamevî VII/XIII. yüzyıl başında kaleme aldığı *Mu‘cemü’l-büldân* adlı eserinde bütün eserlerini Merv kütüphanelerinde yazdığını ifade etmektedir.¹⁹⁶ Sultan Sencer tarafından Merv’de inşa ettirilen rasathane bu bölgenin ilim ve kültür merkezlerinden biri olmasına katkı sağlamıştır.¹⁹⁷

Horasan’da yaşayan yerli halkın tarih boyunca eski geleneklere bağlı kalmaları, iş alanında çok çaba göstermeleri ve ekonomik bakımdan tutumlu olmaları gibi bazı kendilerine has özellikleri bulunmakta idi.¹⁹⁸ V/XI. yüzyılın son çeyreğinde Selçuklu ekonomik gücü oldukça iyi bir seviye yakalamıştı. Dolayısıyla bölgede toplumsal refah artmış, sağlık, eğitim ve kültür faaliyetlerinde büyük gelişmeler yaşanmıştır. İlk Selçuklu hastanesi Nizâmülmülk zamanında Nişabur’da açılmış olup daha sonra bunu başka hastanelerin açılışı takip etmiştir.¹⁹⁹

Horasan bölgesinde sosyal hayatı olumsuz etkileyen bazı unsurlar bulunmaktaydı. Bunlardan en önemlisi gerek savaş gerekse taht mücadelelerinin sürmesi sebebiyle merkezî otoritenin zayıflamasıdır. Bu durum beraberinde kıtlıklara uzanan ekonomik zorlukları beraberinde getirmiştir. Ne yazık ki bu refah dönemi gerilemeye başlamıştır.²⁰⁰ Hicrî 448 tarihinde Horasan’da meydana gelen kıtlık ekonomik olarak sıkıntılı süreçlerin yaşandığını göstermesi ve beraberinde veba salgınının ortaya çıkması

¹⁹⁴ Bu miktar günümüzde yaklaşık 9.061,42 kilogram (9 ton) altına eşittir.

¹⁹⁵ Ali Mazaherî, *Ortaçağ’da Müslümanların Yaşayışları*, çev. Bahriye Üçok (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972), 184.

¹⁹⁶ Adaloğlu, “Selçuklular Devri İlmî Çalışmalar”, 611.

¹⁹⁷ Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan (1040-1157)*, 207-208.

¹⁹⁸ Soofizadeh, “Tarih’te Horasan’ın Yeri (İslamiyet Dönemi)”, 14.

¹⁹⁹ Özgüdenli, “Selçuklular”, 36/374.

²⁰⁰ Arifoğlu, “Selçuklu Öncesinde Horasan’ın Sosyal Yapısı Etnik Unsurlar, Dini Unsurlar, Dil Yapısı, Sınıfsal Yapı”, 652.

bakımından dikkat çekicidir.²⁰¹ Müfessirler eserlerini kaleme alırken zaman zaman yaşanan bu kıtlıkların tesiri altında kalmaktadırlar. Nitekim Begavî, *وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ*, “Yapıp ettiklerinden ötürü başlarına bir fenalık gelirse, o zaman da insan pek nankör olur.”²⁰² âyetinde geçen *سَيِّئَةٌ* kelimesini *فَقَطَّ* yani “kıtlık, yokluk” kelimesiyle tefsir etmiştir.²⁰³

Doğal afetlerin ekonomi üzerinde ciddi etkileri olduğunu biliyoruz. Özellikle tarım ve ticaret gibi sektörler doğal afetlerden olumsuz etkilenebilmektedir. Horasan’da doğal afet açısından durumun iyiye gitmediği dönemler olmuştur. Hicrî 458 yılında bu bölgede meydana gelen büyük bir deprem neticesinde pek çok kişi hayatını kaybetmiştir. Hicrî 495 yılında özellikle Begavî’nin doğduğu Herat şehrinde ikinci bir büyük deprem olmuş, bu depremde Cuma Mescidi yıkılmıştır. Bununla birlikte yine bazı yıllarda da büyük depremlerin meydana geldiği kaydedilmiştir.²⁰⁴

Selçuklular’da devlet hazinesinden faydalanan zümreler dışında kalan bütün halk *reâyâ* olarak isimlendiriliyordu. Halk, vergi ödemek, devlet otoritesine ve devleti temsil edenlere itaat etmekle yükümlüydü. Reâyânın devlet tarafından resmen tanınmış mezhep ve tarikatlar dışında yer alan dinî zümrelere katılması, farklı akîdeleri benimsemesi, nizâm ve asayîşi bozması ağır suç olarak görülmekteydi. Diğer yandan hükümdarın da halkın can, mal ve namusunu koruyup gözetmek ile mükellef olduğu kabul edilmekteydi. Bu bağlamda Selçuklular’a ait birçok resmî belgede reâyânın hükümdara Allah’ın bir emaneti olduğu vurgulanmaktadır.²⁰⁵ Nizâmülmülk ve onun gibi büyük devlet adamları eliyle geleneksel, İslâm devlet düşüncesine ve o güne kadar kabul

²⁰¹ Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan (1040-1157)*, 151-152.

²⁰² eş-Şūrâ 42/48.

²⁰³ el-Begavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, 7/200.

²⁰⁴ Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan (1040-1157)*, 151; Lisa Golombek, “The Resilience of the Friday Mosque: The Case of Herat”, *Brill* 1 (1983), 95-96.

²⁰⁵ Özgüdenli, “Selçuklular”, 36/371.

görmüş hilafet müessesine, artık Türk ve Fars devlet ve hükümdar anlayışı yavaş yavaş girmeye başlamıştır.²⁰⁶

Farklı etnik unsurların yer aldığı Horasan bölgesinde kurulan Selçuklu Devleti'nin aile yapısı büyük oranda Orta Asya Türk aile geleneğine göre şekillenmiştir. Selçuklu ailesinde kadın önemli bir konumdadır.²⁰⁷ Genel olarak Türkler'de özelde ise Selçuklular'da aile yapısının Selçuklu dönemindeki Çin, Mısır, Hint, İran, Yunan ve diğer kavimlerde görülen aile yapılarından daha farklı ve daha sağlam olduğu ifade edilmektedir.²⁰⁸ Bu güçlü aile yapısının kaynağında ise Türk töresi ve bu töreye dayalı şekillenen inançlar yer almaktadır. Bu durumu ifade eden “Yuvayı dişi kuş yapar.” gibi atasözlerinden de anlaşılacağı üzere Türk toplumunda kadın erkeğin can yoldaşı, en yakın destekçisi ve yardımcısı olarak görülmüştür. Bu anlayış Selçuklu Devleti'nde de aynı şekilde devam etmiş ve kadın aile içerisinde kocasının en önde gelen vekili ve yardımcısı olarak konumlandırılmıştır.²⁰⁹ Diğer yandan kadının aile içerisinde çocuğun terbiyesi, çadırın kurulması, çorap örme, süt sağma, peynir ve tereyağı yapma ve elbise dikme gibi görevleri de bulunmaktadır.²¹⁰

Selçuklu Devleti, toplumsal hayatın oluşturulmasında öncülük edecek bir yapılanmayı öne çıkarmıştır. Selçuklular devrinde vakıf kurumu Türk tarihinin bütün yönleriyle kemale ermiş bir müessese olarak karşımızda durmaktadır. Bu sayede hem sosyal hizmetlerin daha etkin hem de ekonomik faaliyetlerin daha düzenli ve denetimli şekilde yürütülmesi sağlamıştır. Selçuklular'da vakıf demek, devletin bilgisi ve kontrolü

²⁰⁶ Harun Han Şirvani, *İslamda Siyasi Düşünce ve İdare* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1965), 84; Çaylak - Çelik, “Nizamülmülk (1018-1092)”, 429.

²⁰⁷ Turan - Kırpık, “Selçuklu Dönemi Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat”, 479.

²⁰⁸ Turan - Kırpık, “Selçuklu Dönemi Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat”, 480.

²⁰⁹ Turan - Kırpık, “Selçuklu Dönemi Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat”, 480.

²¹⁰ Turan - Kırpık, “Selçuklu Dönemi Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat”, 481.

dâhilinde sosyal hizmetlerin yürütülmesi demektir.²¹¹ Bu amaçla kurulan ve toplumun sevk ve idaresinde etkin şekilde çalışan bu kurumlar vakıflar ve ahîlik teşkilâtıdır. Bu iki kurum farklı sosyal kurumların ortaya çıkışında etkili olmuş, devlete her alanda birçok katkı sağlamıştır.²¹²

Selçuklu Devleti kurduğu vakıf sistemi içerisinde vakıf gelirlerini belli sahalarda kullanılmak üzere sınıflandırmıştır. Vakıf faaliyetleri için belirlenen sahalardan biri eğitim-öğretim faaliyetleri olmuştur. Vakıflar eliyle eğitim öğretim faaliyetleri ciddi anlamda desteklenmiş ve Ehl-i sünnet akîdesini benimseyen Selçuklu Devleti'nin Şîî Fâtımî Devleti'ne karşı giriştiği mücadele kapsamında birçok dinî ve ilmî müesseseler kurulmuştur.²¹³

Selçuklu döneminde vakıflar aracılığı ile sağladığı imkânlar sayesinde birçok mütefekkir yetiştirilmiştir. Selçuklular siyasî alanda elde ettiği başarıyı düşünceyle derinleştirmeyi bilmiştir. Selçuklu İslâm tasavvurunun siyasî ayağını Nizâmülmülk, fikrî ayağını Gazzâlî, mistik ayağını da Mevlâna gibi güçlü şahsiyetler oluşturmuştur. Bu gibi düşünürler fikirlerini Selçuklu asırlarında inşa etmişlerdir. Bu nedenle Selçuklu Devleti döneminde var olmuş isimleri yaşadıkları dönemdeki şartlara göre değerlendirmek gerekmektedir. Ancak bu sayede onları doğru anlamak mümkün olacaktır.²¹⁴

Haçlı seferlerinden önce de İslâm kültürü yenilik oluşturucu hüviyetinde güç kaybına uğramıştı. Bundan dolayı felsefe, tıp, musikî ve diğer ilim dallarında parlayan neredeyse bütün büyük yıldızlar sönmüş vaziyetteydi. Zamanla bütün bu olumlu durumlara rağmen İslâm kültürü, Haçlı seferlerinden olumsuz etkilenmiş ve İslâm

²¹¹ Cevdet Yakupoğlu, "Selçuklularda Vakıf Kurumu" (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 604.

²¹² Turan - Kırpık, "Selçuklu Dönemi Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat", 496.

²¹³ Yakupoğlu, "Selçuklularda Vakıf Kurumu", 580.

²¹⁴ Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, 19-20.

coğrafyasının doğusunda kalan bu bölgelerde savaşlar nedeniyle İslâm merkezleriyle iletişim kopukluğundan kaynaklı bir seviye kaybı yaşanmıştır.²¹⁵

2. ENDÜLÜS HAVZASININ SOSYO-KÜLTÜREL YAPISI

2.1. İbn 'Atiyye'nin Yaşadığı Bölge: Endülüs

Günümüzde İspanya ve Portekiz'in bulunduğu İber yarımadası tarihte müslümanlarca Endülüs olarak isimlendirilmekte idi. İber yarımadası Avrupa kıtasının güney batısında yer almaktadır. Kuzeyde bulunan Pirene Dağları Endülüs'ü, Fransa'nın güneyinden ayırır. Genişliği doğudan batıya uzanan Cebelitarık Boğazı Endülüs'ün güneyde Avrupa kıtasıyla olan sınırını Afrika'dan ayırmaktadır. İber yarımadasında çok verimli topraklar ve nehirler vardır. Bunun yanında çok sayıda dağlık bölge ve yüksek kayalıklarla dolu alanları da mevcuttur.



Harita 2: Endülüs ve Çevresini Gösterir Harita²¹⁶

²¹⁵ Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/1066.

²¹⁶ Arş. Gör. Orhan Çinici tarafından dijital ortamda hazırlanmıştır.

Daha sonra ayrıntılı bilgisi geleceği üzere mülûkü't-tavâif döneminin başlaması ile Endülüs şu altı bölgeye ayrılmıştır. Bunlar:

1. Başkent Kurtuba ve buna bağlı köy, kasaba, şehir ve orta ölçekli bölgeler
2. Tuleytula'nın tamamı
3. İşbîliye başta olmak üzere Batı Endülüs'ün tamamıyla Atlas Okyanusuna ulaşan şehirler
4. Gırnata, Reyya ve Vezentiyre bölgeleri
5. Belensiye ve buna bağlı güney-kuzey şehirlerinin yanı sıra Endülüs'ün doğusuna düşen bölgelerin tamamı
6. Sarakusta (Zaragoza) ve buna bağlı şehirlerin tamamı.

2.2. V/XI. ve VI/XII. Yüzyılda Endülüs'te Siyasî Atmosfer

İbn 'Aţîyye'nin yaşadığı dönemin siyasî ve toplumsal dinamiklerini anlamak için bu dönemin şekillenmesinde etkili olan olayların ve süreç içerisinde yaşanan değişimlerin incelenmesi büyük önem taşır. Bu bağlamda, İbn 'Aţîyye'nin yaşadığı dönemdeki siyasî gelişmeler -iktidar kavgaları, devletler arası mücadeleler vb.- dikkate alınmalıdır. Böylece onun eserlerini ve düşüncelerini şekillendiren etkenleri daha iyi anlamak mümkün olacaktır. Özellikle, İbn 'Aţîyye'nin yaşadığı coğrafyada meydana gelen siyasî olayların detaylı bir şekilde incelenmesi, onun eserlerindeki muhtemel yansımalarını görmeyi ve entelektüel arka planının anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Avrupa'nın güney batı tarafından giriş kapısını temsil eden İber yarımadası müslüman Araplar tarafından tertip edilen büyük askerî harekâtların en büyüklerindedir. Harekâtın gerçekleştirilmesinde görülen çabukluk ve başarının kesinliği açısından bu fethin Ortaçağ kaynaklarında yegâne bir yer teşkil ettiği görülmektedir.²¹⁷

²¹⁷ Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/775.

Endülüs tarihi, Târik b. Ziyâd, Mûsa b. Nusayr ve diğeri tarafından 92/711 yılında fethedilmesiyle başlayan, 897/1492 yılında Gırnata'nın düşüşüne kadar devam eden sekiz asırlık süreci kapsamaktadır. Bu süreçte Endülüs, İslâm'ın Avrupa'daki varlığını temsil etmiştir. Nitekim, müslümanlar açısından Emevî döneminde yapılan fetihlerin en önemlisi Endülüs'ün fethi olarak kabul edilmiştir. Köklü bir geçmişe ve medeniyete sahip olan Endülüs coğrafyası, fetih sayesinde İslâm ile bütünleşerek daha da üst düzey bir boyut kazanmıştır.

Endülüs'ün fethi esnasında yaşanan hadiseler ve müslümanların güçlü imanları sonucunda elde edilen başarılar, bu bölgenin nasıl İslâm ve cihad yurduna dönüştüğünü açıkça göstermektedir. Müslümanlar, Endülüs'e adım attıkları andan itibaren güçlü bir askerî strateji ve azimle hareket etmişlerdir. Bu süreçte, onların inançları ve kararlılıkları, Endülüs'ün hızla İslâm medeniyetinin önemli bir merkezi haline gelmesinde kilit rol oynamıştır.²¹⁸

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise Endülüs'te gerçekleşen fetihlerin çoğunun savaş olmaksızın gerçekleşmiş olmasıdır. Savaş sonucu fethedilen bölgelerde yaşayan halk, müslüman olmaya zorlanmamış; kendi inançlarını yaşamalarına müsaade edilmiştir.²¹⁹ Yahudiler önceden dinlerini burada yaşama konusunda baskı altında iken müslümanların İber yarımadasına gelişiyle dinlerini istedikleri gibi yaşama fırsatı elde etmişlerdir. Hıristiyanlar da aynı şekilde zaman içerisinde müslüman kültürüne uyum sağlamışlardır. Gayri müslimler din ve geleneklerini rahatça yaşamış bunun karşılığı olarak devlete cizye ve haraç vergisi ödemişlerdir.²²⁰ Bu sayede

²¹⁸ Abdurrahman Ali Haccî, *İslamî Fetihlerden Gırnata'nın Düşüşüne Kadar Endülüs Tarihi*, çev. Kadir Kınar (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2017), 72.

²¹⁹ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 28.

²²⁰ Abdulhalim Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü* (İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 40.

Endülüs'te, müslüman ve gayri müslim (hıristiyan ve yahudiler) vatandaşların ortak çabaları sayesinde kompleks bir medeniyet oluşmuştur.²²¹

Endülüs'ün Emevî hanedanı tarafından İber yarımadasının fethiyle kurulan Endülüs Emevî Devleti, III. Abdurrahman (912-961) ve ondan sonra gelen II. Hakem'in (961-976) iktidar yılları ile el-Hacip el-Mansur'un (977-1002) kurduğu mutlak hâkimiyet devirleri, Emevî halifelik idaresinin en parlak senelerini teşkil etmiştir. Müslüman İspanya, yaklaşık bir asır süren bu devrin öncesinde ve sonrasında hem Avrupa hem de Afrika'nın siyasî işlerinde bu derece büyük nüfuz sahibi olamamıştır. Bu asırda Kurtuba şehri doğudaki Konstantinapol ve Bağdat ile dünyanın önde gelen üç kültür muhitinden biri ve Avrupa'nın en ileri kültür merkezi durumuna yükselmiştir.²²²

Endülüs, siyasî otoritenin zayıfladığı bazı dönemlerde iç karışıklıklar yaşamıştır. Bu karışıklıklar kimi zaman devleti zor duruma düşürmüştür. Zaman zaman yaşanan isyanlar özellikle devletin son dönemlerinde çoğalarak devam etmiştir. Bu isyanların öne çıkanlarından bazıları müvelledûn olarak isimlendirilen kişilerin başlattığı isyanlardır. Örneğin, Ömer b. Hafsun'un başlattığı isyan yıllarca bastırılmamıştır. Ancak II. Abdurrahman tahta oturduktan sonra sistematik ve kararlı bir şekilde 25-30 yıllık bir mücadele sonunda bütün isyancıları itaat altına almış ve siyasî birliği sağlamayı başarmıştır.²²³ Ancak özellikle III. Abdurrahman tahta oturduğu (912-961) esnada Endülüs'te, siyasî bütünlük büyük ölçüde kaybolmuş durumdaydı.²²⁴

²²¹ Şeyban, *Endülüs*, 96.

²²² Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/831.

²²³ Nizamettin Parlak, *III. Aburrahman* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2022), 32.

²²⁴ Parlak, *III. Aburrahman*, 27.

Endülüs tarihi, bölgenin tarihsel gelişimini daha iyi anlamak için çeşitli dönemlere ayrılarak incelenmektedir.²²⁵ Bu dönemler tarihi kaynaklarda genellikle şu şekilde kategorize edilmektedir.

Endülüs'ün Tarihî Dönemleri	
711-714	Fetih dönemi
715-755	Valiler Dönemi
756-929	Emirlikler Dönem
930-1009	Hilafet Dönemi
1010-1091	Beylikler Dönemi
1092-1223	Murâbitlar ve Muvahhitler Dönemi
1224-1492	Gırnata Hükümdarlığı Dönemi

Tarihsel dönemler dikkate alındığında İbn 'Aṭiyye'nin yaşadığı dönemi doğrudan ya da dolaylı ilgilendiren tarihlere tekabül eden Beylikler, Murâbitlar ve Muvahhitler dönemleridir. Müfessirin yaşamını sürdürdüğü dönemi ve öncesini kapsayan bu tarih kesitinde yaşanan siyasî olayların, onun eserlerine muhtemel etkileri açısından kayda değer görülerek kısaca ele alınacaktır. Bu sayede İbn 'Aṭiyye'yi ve yaşadığı dönemin şartlarını doğru anlama imkânı sağlanacaktır.

2.2.1. Mülûku't-tavâif (Beylikler Dönemi)

Mülûku't-tavâif dönemi İbn 'Aṭiyye'nin yaşamını sürdürdüğü tarihlere tekabül etmektedir. Bu dönemde, Emevî Devleti'nin yıkılması ile doğal olarak ortaya çıkan otorite boşluğundan kaynaklı, her bölgede irili ufaklı hanedanlar ortaya çıkmıştır. Bunlar, Emevî idaresinin iyice zayıfladığı dönemde devlet otoritesini tanımadıklarını ilan ederek âsî mülûku't-tavâif olarak isimlendirilmiş; ancak 1031 yılına gelindiğinde merkezî idarenin tamamen ortadan kalkması ile bağımsızlıklarını ilan ettikleri için bağımsız mülûku't-tavâif sıfatını kazanmışlardır. Bu yeni durumun sebep olduğu bazı çatışmalar,

²²⁵ Haccî, *Endülüs Tarihi*, 51-52.

müslümanların zayıflamasına sebep olurken Hıristiyan İspanya Krallıkları'nı güçlendirmiş ve "reconquista"nın hızlanmasına ortam hazırlamıştır.²²⁶

Mülûku't-tavâif, Endülüs topraklarını kendi aralarında taksim ederek birbirleri ile rekabete girmişlerdir.²²⁷ V/XI. yüzyılın başları 400/1009 tarihinde, Endülüs'te rakip müslüman gruplar arasında meydana gelen şiddetli iç savaşlar, bölgenin siyasî istikrarsızlığını artırarak, Endülüs'ün parçalanmış siyasî yapısına zemin hazırlamıştır. Endülüs Emevî Devleti'nde yaklaşık 30 yıldır iktidarın fiili sahibi olan Amirî Ailesi, hicrî 400 yılında iktidardan uzaklaştırılmış ve bu durum Emevî şehzadelerinin Kurtuba'da taht kavgaları ile meşgul olmalarına sebep olmuştur. Bu durum ciddi bir otorite boşluğu oluşturmuştur.²²⁸

Endülüs Emevî Devleti'nin kendi kendine zarar verdiği bu yıllar, fitne dönemi olarak isimlendirilir. Endülüs, en güçlü döneminde, dışarıdan gelen barbar istilaları değil, içerideki müslüman grupların çatışmaları nedeniyle zayıflamıştır. Bu yıllarda ortaya çıkan iç savaşlar neticesinde III. Abdurrahman'ın kurduğu Medînetü'z-zehrâ'nın yıkılması Ortaçağ Avrupası'ndaki İslâmî yönetimin siyasî gücünün sonunun geldiğinin habercisi olarak görülmüştür.²²⁹

Siyasî otoritenin hâkimiyetini kaybetmesi ile artık Endülüs'ün farklı şehirlerinde bir kısmını nüfuzlu ailelerin bir kısmını ise daha önce tayin edilmiş idarecilerden oluşan birçok küçük ve bağımsız devletlerin kurulmasına ortam sağlamıştır. Hicrî 422 yılında Emevî sülalesinin Endülüs'ten çıkarılması ile mülûkü't-tavâif dönemi resmen

²²⁶ Şeyban, *Endülüs*, 64-65.

²²⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, ed. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 375.

²²⁸ Mehmet Özdemir, "Mülûkü't-tavâif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 31/552; Maria Rosa Menocal, *Dünyanın İncisi Endülüs*, çev. Sinan Coşkun (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 48.

²²⁹ Menocal, *Endülüs*, 48.

başlamıştır.²³⁰ Bu beyliklerin en önemlileri İsbîliye civarında Abbadîler; Tuleytula'da Zunnûnîler; Gırnata'da Zîrîler; Sarakusta'da Tucibiler; Runde, Maleka ve Cezîretü'l-hadrâ'da Berberîler; Belensiye, Mürsiye, Şatıbe, Denia gibi Endülüs'ün doğu şehirlerinde ise Saklebîler olarak dikkat çekmektedir.²³¹

Endülüs Emevî Devleti'nin son yirmi yılı, halifelik makamını ele geçirmek için Emevîler'in kendi içlerinde ortaya çıkan kanlı mücadeleler ile geçmiştir. Bu mücadeleler dolayısıyla halifelik kurumu eski itibarını büyük ölçüde yitirmiş ve bu süreç mülûkû't-tavâif döneminde de devam etmiştir.²³²

Mülûkû't-tavâif devri, Endülüs'ün yaşadığı dönemlerin en kötüsü kabul edilmektedir. Endülüs'ü felakete ve yok oluşa sürükleyen de bu dönem olduğu yönünde kanaat vardır.²³³ Kısa bir mukayese yapmak bu kanaatin nedenini çok net bir şekilde ortaya koyacaktır. Emevî idaresi döneminde siyasî birlik, yönetimin temel önceliklerinden biriydi. Bu yaklaşım, her yöneticinin en büyük hedefini, siyasî birliği muhafaza ederek sağlam ve istikrarlı bir şekilde bir sonraki yönetime devretmek olarak şekillendiriyordu. Ancak mülûkû't-tavâif döneminde bu birliğin yerini her devletin kendi birliğini muhafaza etme gayesi aldı. Emevî idaresi döneminde düşman denildiğinde akla ilk gelen kuzeyde yer alan hıristiyan krallıklar iken bu dönemde müslüman emirlikler siyasî nüfuzu koruma ve toprak kazanma hırsı ile birbirlerinin düşmanı haline gelmişlerdi.²³⁴ İçinde buldukları bu durum nedeniyle müslümanlar eski güçlerini yitirmişler ve hıristiyan krallıklara karşı savunmasız hale gelmişlerdi. Bunu gören papalık dikkatini Endülüs üzerine yoğunlaştırarak müslümanlar tarafından fethedilen tüm

²³⁰ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 167; Özdemir, "Mülûkû't-tavâif", 31/552.

²³¹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, 167.

²³² Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 120.

²³³ Menocal, *Endülüs*, 48.

²³⁴ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, 170-171.

toprakları geri alma zamanının geldiğine inanmış ve Endülüs topraklarının mülkiyetinin papalığa ait olduğu kanaati daha da güçlenmişti.²³⁵

Bu dönemde Endülüs'te müslümanların kuzey taraftan komşusu olan üç hıristiyan devlet bulunuyordu. Bunlar Leon-Kastilya Krallığı (VI. Alfonso), bir diğeri Aragon Krallığı (Sancho Ramirez) diğeri ise Barselona/Katalonya Kontluğu'dur (II. Ramon Berenguer). Hıristiyan devletler V/XI. yüzyıldan itibaren Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılmasını takiben müslümanların topraklarına saldırılarını artırmıştır. Bu dönemde müslümanların bölünmüşlüğü'nün yanı sıra kendi aralarındaki çekişme, kıskançlık ve çatışmalar daha da zayıflamasına neden olmuştur. Murâbitlar'ın Endülüs'e hâkim olduğu esnada hıristiyan İspanya'nın temel direği konumunda olan VI. Alfonso Birleşik Leon-Kastilya Krallığı'nın başındaydı. Endülüs'ün önemli şehirlerinden Tuleytula'yı yedi yıllık kuşatma neticesinde işgal etmesi (478/1085) Kastilya Kralı VI. Alfonso'nun başarısını tescil eden olaylardandır.²³⁶ Tuleytula'nın kaybedilişi ise Endülüs tarihi açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur.²³⁷

Müslümanların yaklaşık 60 yıl süren bu bölünmüşlük ve çatışma hali, hızlı bir şekilde zayıflamalarına neden olmuştur. Öyle ki bazı müslüman emirler diğeri müslüman emirlerin topraklarını ele geçirmek için mücadele ederken hıristiyanlarla anlaşma yapmışlar; onlara vergi ve haraç ödemişlerdir.²³⁸ Mülûku't-tavâif döneminde yaşanan bu iç kargaşada, Endülüs'ün kuzeyinde bulunan hıristiyan krallıklar, müslümanların hâkim oldukları yerleri ele geçirmek ve müslümanları buralardan çıkarmak için büyük bir fırsat elde etmişlerdir. Müslüman emirler boyun eğdirilmeleri dolayısıyla Tuleytula'yı ele geçiren VI. Alfonso'ya onu tebrik için hediyeler göndermişlerdir. Fakat onun baskıları

²³⁵ Şeyban, *Endülüs*, 148.

²³⁶ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, 174-176; Şeyban, *Endülüs*, 107-108.

²³⁷ Adnan Adıgüzel, *Yusuf b. Taşfîn* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2022), 85.

²³⁸ Adıgüzel, *Yusuf b. Taşfîn*, 17-18.

daha da artarak devam etmiştir. Öyle ki Alfonso asker sayısının çok olması ve elde ettiği başarılarından dolayı kendisinden daha güçlü kimsenin olmadığını ve hatta Tanrı'ya karşı savaşa bile galip geleceğini düşünecek kadar ileri gitmiştir.²³⁹ Tuleytula ve çevresinde yer alan şehirlerin birer birer düşmesiyle Kastilya hükümdarı, mülûku't-tavâif emirlerinin tamamının artık elinde olduğunu ne isterse yaptırabileceğini ve onları teker teker ortadan kaldıracabileceğini düşünmeye başlamıştır.²⁴⁰ Tuleytula'nın düşüşü ile Endülüs coğrafi merkezini kaybetmiş ve ülkenin her tarafı hıristiyanların düzenlediği baskınlara karşı savunmasız kalmıştır. Kısaca bu tarihten itibaren Endülüs devamlılığını sağlayıp kendi kendine yetebilecek siyasî bir varlık olmaktan çıkmıştır.²⁴¹

Endülüs Emevî Devleti'nin Avrupa'da müslümanlara karşı Haçlı düşüncesinin doğuşu ve ilk Haçlı seferlerinin başlaması açısından İslâm-Hıristiyanlık mücadelesi tarihinde başat rol oynamış tarihi bir devlet olması açısından da önemi büyüktür.²⁴² Çünkü bu dönemle ilgili üzerinde durulması gereken bir diğer husus dünya çapındaki en önemli siyasî olaylardan biri olan Haçlı seferlerinin²⁴³ başlamasıdır. Avrupa isyanlarının doğu İslâm yurduna karşı gerçekleştirdikleri Haçlı seferlerinin pek bilinmeyen ilk cephesi, “reconquista” adı altında Avrupa hıristiyanlarının saldırılarına maruz kalan Endülüs'tür. Avrupa coğrafyasının hıristiyan elitleri, üzerlerine gelen büyük askerî ve sosyo-politik

²³⁹ Haccî, *Endülüs Tarihi*, 430.

²⁴⁰ Haccî, *Endülüs Tarihi*, 435.

²⁴¹ Hugh Kennedy, *Endülüs*, çev. Ayşenur Demir (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 170.

²⁴² Şeyban, *Endülüs*, 20.

²⁴³ Haçlılar kavramı XI. yüzyıl sonlarında Avrupalılar'ın “Kudüs'ü kurtarma” sloganıyla Türkler'i Anadolu'dan atmak ve bütün İslâm ülkelerini ele geçirmek amacıyla başlatmış olduğu siyasî amaçlı askerî harekâtın adıdır. Avrupa, Haçlı seferlerinin asıl etkeninin dinî unsurlar olduğunu söylese de asıl etkenler siyasî, toplumsal ve ekonomiktir (Recep Çakır, *el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî ve Hadis İlmî'ndeki Yeri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 145).

güç durumundaki müslümanlara karşı koyabilmek için kendi aralarında birlik olma düşüncesi içerisine girmişlerdi.²⁴⁴

İbn 'Aṭiyye olayların en çalkantılı olduğu zamanlarda dünyaya gelmiştir. Bu dönemde hıristiyanlar ve müslümanlar birbirleriyle karşılıklı siyasî ve dinî bir mücadele içerisindeydi. Her bir beyliğin kendine has vezirleri, bakanları, kadıları, askerî komutanları vardı.²⁴⁵ İbn 'Aṭiyye böyle bir ortamda doğup büyümüştür. Onun çocukluk yıllarını kapsayan mülûku't-tavâif döneminde Endülüs'ün önemli şehirlerinden biri olan Tuleytula'nın düşmesi, müslümanlarda panik havası yaratmış; hıristiyanlarda büyük bir özgüven meydana getirmiştir. Hıristiyanların İspanya'yı müslümanlardan geri alabilecekleri noktasındaki umutları daha da perçinlenmiş ve Tuleytula'nın işgalinden sonra Endülüs müslümanları üzerine yapılan Haçlı saldırıları yoğunlaştırılırken, bir taraftan da Haçlı seferlerinin başladığı görülmektedir.²⁴⁶ Tuleytula'nın hıristiyanlar tarafından alınması diğer şehirlerin işgali için yapılan hazırlıkları ve atılan adımları hızlandırmış; Endülüs müslümanlarını büyük bir kaygıya itmiştir.²⁴⁷ Bu durum Abbâdî vezirine atfedilen bir mektuba da yansımıştır. Mektupta hıristiyanların müslüman kalelerini istila ederek kendi icraatlarına başladığı, mescitlerin din düşmanları ile dolup taşıdığı, ezan okunan minarelere çanların yerleştirildiği ifade edilmekte ve bunun sebebi olarak müslümanların bölünüp parçalanmaları gösterilmektedir. Bu durumun Endülüs'ü dindar ve din yolunda cihadı seven bir hükümdardan gelecek yardıma mecbur bıraktığı kaydedilmektedir.²⁴⁸

²⁴⁴ Şeyban, *Endülüs*, 110, 139.

²⁴⁵ Haccî, *Endülüs Tarihi*, 463-464.

²⁴⁶ Şeyban, *Endülüs*, 152.

²⁴⁷ Adıgüzel, *Yusuf b. Taşfîn*, 19.

²⁴⁸ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, 189.

Mülûku't-tavâif dönemi, Murâbitlar'ın Endülüs'e gelerek hâkimiyet kurması ile sona ermiştir. Endülüs siyasî tarihi açısından umutların yeniden yeşerdiği bu dönemde yaşananlar İbn 'Aţîyye'nin entelektüel birikimine de doğrudan etki etmiş ve onun eserlerine yansımış olmalıdır. Çünkü bu dönem, İbn 'Aţîyye'nin ilmî ve siyasî açıdan sahnede olduğu ve yaşamının büyük bir kısmını geçirdiği yılları kapsamaktadır.

2.2.2. Murâbitlar Dönemi (1091-1147)

Hıristiyanların saldırıları karşısında kendilerini yetersiz gören müslüman liderler Kurtuba ve İşbîliye'de toplantılar yaparak çözüm arayışı içerisine girmişlerdi. Halkın temsilcisi konumundaki âlimlerin de önerisiyle boğazın öbür tarafında, Mağrib'de mücahit bir devlet kurmuş olan Murâbitlar'la²⁴⁹ yardımlaşma fikri ortaya çıkmıştı. Oranın emiri Yûsuf b. Tâşfin (ö. 500/ 1106), takvası, cihad anlayışı, kuvveti ve siyasî yeteneği ile meşhur biriydi.²⁵⁰ Fakat onun Endülüs'te elde ettiği başarılarla geçmeden önce Murâbitlar'ın nasıl ortaya çıktığına kısaca temas etmemiz gerekmektedir.

Mağrib'e ilim öğretmek için gelen Abdullah b. Yâsîn²⁵¹ (ö. 451/1059) burada İslâmî ruhun yayılması açısından önce heyecanla karşılanmış fakat hukuk kurallarının âdil uygulanması, insanlara eşit davranılması ve her konuda sünnete uygun hareket

²⁴⁹ Yûsuf b. Tâşfin'in liderliğini yaptığı ve Mülessemûn (yüzleri peçeli, örtülü) ismi de verilen bu kabile devleti, çölün güney kısmında Berber beldeleriyle Sudan arasında yerleşen ve nereden geldikleri bilinmeyen birkaç aşiretten oluşmakta idi. Daha sonra Müslümanlık ile müşerref olan bu kabile Murâbit adını almıştır. Birçok fetihler gerçekleştirmişler ve nihâyetinde Yûsuf b. Tâşfin önderliğinde hakimiyetlerini Mağrib ve Fas'ı fethederek genişletmişlerdi (Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, çev. Yasemin Çiçek (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 177-179).

²⁵⁰ Haccî, *Endülüs Tarihi*, 513.

²⁵¹ Murâbitların kurucu Yûsuf b. Tâşfin'in yetiştiği Sahra'nın batısında yer alan Cüdâle kabilesinin liderlerinden Yahya b. İbrahîm, bir grupla 1040'lı yıllarda çıktığı hac vazifesinden dönerken Kayravan'a uğrayarak burada Ebû İmran'ın ders halkasına katılmıştır. Bu ders esnasında kendilerine de bir hoca vermeleri gerektiğini, buna ihtiyaçları olduğunu belirtmiştir. Ancak Sahra'nın yaşam şartlarındaki zorluklar nedeniyle kendi öğrencilerinden oraya gitmeye gönüllü birileri çıkmamış fakat en nihayetinde Abdullah b. Yâsîn bu işi üstlenmiştir ('Ali İbn Ebî Zer' el-Fâsî, *el-Enîsu'l-Mutrib* (Rabat: Mektebetu'l-Mansur, 1972), 122-123).

edilmesi noktasındaki ısrarı kendisine karşı halkın tepkisine neden olmuştur. Halk tarafından gösterilen tepkilerin şiddeti artarak devam etmiş ve bu tepkiler onun ve ona tabi olan bir grubun orayı terk etmesine neden olmuştur. Bu olaydan sonra Abdullah b. Yâsîn ve beraberindekiler Mağrib'e çok uzak olmayan bir adaya yerleşerek *ribât* ismini verdikleri medreseyi kurmuşlardır.²⁵² Abdullah'ın kurduğu bu medresenin genel amacı İslâm'ın emirlerini hayatın her alanında yerine getirmek ve bu konuda mücadele ruhunu canlı tutmaktır. Hızlı bir şekilde bin kişiye ulaşan mensupları arasında Murâbitlar'ın önemli isimlerinden biri olan ve az sonra üstün meziyetlerinden bahsedeceğimiz Yûsuf b. Tâşfîn de bulunuyordu.²⁵³

Murâbitlar'ın sahip olduğu ordunun dikkat çeken en önemli özelliği savaştan kaçmak şöyle dursun, sonuna kadar savaşı tercih etmeleridir. Devletin adalet ve vergi konusundaki hassasiyeti, gittikleri her yerde rağbet görmelerini sağlamıştır. Onlara duyulan bu ilgi benzer şekilde Sahra dışında da duyulmaya başlamış; bu durum çevre müslüman bölgelerden bile davet almalarını sağlamıştır. Abdullah, çevre bölgedeki liderleri toplayarak onlara yanlış uygulama ve günahlardan kaçınmaları gerektiğine dair tavsiyelerde bulunmuştur. Bölgedeki liderler bu tavsiyeleri dikkate alarak namaz, oruç, zekât gibi konulardaki uyarıları dikkate alacaklarını fakat kısas ve diğer hadler konusunda dinî hukukun uygulanması noktasında ona uymayacaklarını dile getirmişlerdi. Bu durum Abdullah b. Yâsîn'in uyarılarının netice vermeyeceği ve üzerlerine düşen tebliğ vazifelerini yerine getirdikleri kanaatine varmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla onlara karşı cihadın gerekli olduğunu dile getirmiş ve bölgedeki kabilelerin üzerine gitmeye

²⁵² Adıgüzel, *Yusuf b. Taşfîn*, 34-35.

²⁵³ 'Ali İbn Ebî Zer' el-Fâsî, *el-Enîsu 'l-Muṭrib*, 125.

başlamıştır.²⁵⁴ Zamanla askerî mücadeleler neticesinde Murâbitlar, Sahra bölgesindeki birçok kabileyi itaat altına almayı başarmıştır.²⁵⁵

Abdullah b. Yâsîn gerek vali gerekse diğer idarecilere adaletli olmaları, sünnete uygun hareket etmeleri, zekât ve öşür dışında vergi almamaları hususunda gerekli uyarıları yapıyordu.²⁵⁶ İbn Yâsîn Murâbitlar'ın üç temel hedeflerinin olduğunu ilan etmiştir: Dürüstlüğü teşvik etmek, haksızlıktan menetmek ve İslâmî olmayan vergileri kaldırmak.²⁵⁷ Onun bu uygulamalarına değinmemizdeki asıl sebep daha sonra İbn 'Atıyye'nin içerisinde bulunacağı Endülüs Murâbit Devleti'nin kurucusu olacak Yûsuf b. Tâşfîn'in ana gayelerine ışık tutmaktır. Abdullah'ın ortaya koyduğu ilmî sistem, Murâbitlar'ın Endülüs'teki yansıması olan Yûsuf b. Tâşfîn'i anlamamıza ve İbn 'Atıyye'nin yaşadığı toplumu iyi kavramamıza olanak sağlayacaktır.

Murâbitlar'ın bölgedeki hâkimiyetinin arttığı bu dönemde, Endülüs Emevî Devleti'nin içinde bulunduğu sıkıntılı durum, onları çözüm arayışına itmiş ve Endülüslüler'in Murâbit Devleti'nden yardım talebinde bulunmaya karar vermelerine neden olmuştur. Nitekim Endülüslü müslüman liderler, böyle bir devletten yardım talebinde bulunmayı kendilerine tek çıkar olarak görmekteydiler. Yardım çağrısını alan Yûsuf b. Tâşfîn, yaptığı istişareler neticesinde Endülüslü müslümanların bu yardım talebine karşılık vermek gerektiğini düşünmüştür. Yapılan planlama neticesinde Yûsuf, boğaza en yakın yer olan Cezîretu'l-Hadrâ'nın kendilerine karargâh merkezi olarak tahsis edilmesini istemiştir. Çünkü bu esnada Alfonso Tuleytula'yı işgal ederek Sarakusta'yı kuşatmıştır.²⁵⁸

²⁵⁴ 'Ali İbn Ebî Zer' el-Fâsî, *el-Enîsu'l-Muṭrib*, 126.

²⁵⁵ 'Ali İbn Ebî Zer' el-Fâsî, *el-Enîsu'l-Muṭrib*, 126-127.

²⁵⁶ 'Ali İbn Ebî Zer' el-Fâsî, *el-Enîsu'l-Muṭrib*, 129.

²⁵⁷ Firas Alkhateeb, *Kayıp İslam Tarihi Müslüman Medeniyetini Yeniden Keşfetmek*, çev. Mustafa Alican (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 153.

²⁵⁸ Adıgüzel, *Yusuf b. Taşfîn*, 88-89.

Yûsuf b. Tâşfin komutasındaki müslüman ordusu ile hıristiyan ordusu Batalyevs'in kuzeydoğusunda, şehrin yakınlarında yer alan Batalyevs Nehri kıyısındaki Zellakâ Ovası'nda karşı karşıya geldiler. Endülüslü müslüman askerlerin birçoğu savaşı bırakıp Batalyevs'e kaçmaya başlamıştı. Savaş sonunda Yûsuf'un yanında Endülüslü askerlerden sadece Abbadîler'e bağlı Mu'temid idaresindeki İşbiliye ordusu kalmıştı.²⁵⁹ İbn 'Atiyye'nin böyle bir ortamda yaptığı ilmî çalışmalarında cihad hususuna yapmış olduğu vurgu son derece doğaldır.

İber yarımadasında gerçekleşen Zellâka Savaşı, birkaç günde müslümanların galibiyeti ile sonuçlandı (479/1086).²⁶⁰ Bu zafer sonucunda Murâbitlar, İşbiliye'ye geçmiş oldu.²⁶¹ Zellâka Savaşı İslâm tarihinde dönüm noktalarından birini teşkil eden olaylardan biri olarak tarihe geçmiştir.²⁶² Bu savaş hem gönülleri diriltip ümitleri güçlendirmiş hem de Endülüs'ün korunmasına ve onların Murâbitlar'ın hâkimiyetine girmesine zemin hazırlamıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki bu zaferle Endülüs yarımadasında İslâm'ın varlığı, dört asır daha uzamıştır.²⁶³

Murâbitlar'ın zafer sonrası Endülüs'ten ayrılmasıyla hıristiyanların tekrar saldırı hazırlıklarına girişmesi üzerine Endülüslü müslümanlar tekrar yardım çağrısında bulunmuşlardı. Yûsuf, Endülüs'e geri geldiğinde Leyyit'i kuşatmış fakat emrindeki meliklerden İbn Abbād ile Mürsiye hâkimi İbn Reşîk arasında çıkan bazı anlaşmazlıklar

²⁵⁹ 'Ali İbn Ebî Zer' el-Fāsî, *el-Enîsu'l-Mu'trib*, 147.

²⁶⁰ Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 2002), 8/222.

²⁶¹ Haccî, *Endülüs Tarihi*, 529; Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, 190.

²⁶² Yûsuf b. Tâşfin, Endülüslü Müslümanlar için bir dönüm noktası olan bu savaş sonrasında para bastırması, parasının bir yüzüne kelime-i tevhîd ve altında Emîru'l-Müslimîn Yûsuf b. Tâşfin yazdırmıştı. Diğer yüzüne de Âlu 'İmrân 3/85. ayet yazılmıştı. Yûsuf b. Tâşfin'tan sonra gelen devlet başkanları da "Emîru'l-Müslimîn" lakabını kullanmışlardır. Bu lakap artık Müslüman liderler için kullanılan bir unvan olmuştur ('Ali İbn Ebî Zer' el-Fāsî, *el-Enîsu'l-Mu'trib*, 149).

²⁶³ Haccî, *Endülüs Tarihi*, 536.

dolayısıyla geri çekilmek zorunda kalmıştır. Bu olay sebebiyle Leyyit, Alfonso tarafından işgal edilmiş (482-1089) ve Alfonso saldırılarına devam ederek Belensiye'yi kuşatmıştır (485-1092). Alfonso'nun müslümanlarla yaptığı son önemli savaş ise Uklîş'te yapılmıştır.²⁶⁴ Bu savaşta müslümanların galip gelmesi sonucu Alfonso az sayıda kişiyle kaçmayı başarmıştır.²⁶⁵

Yûsuf b. Tâşfîn, Endülüs'te hâkim olan emirlere kendilerini yok etmek üzere olan hıristiyanlara karşı birlik olmaları gerektiğini, eğer birlik olurlarsa hıristiyanların galip gelemeyeceğini, aksi takdirde yok olacaklarını tembihleyerek gitmişti.²⁶⁶ Fakat geçen sürede yaşananlar Yûsuf b. Tâşfîn'in, emirlerin asıl amaçlarının Allah yolunda cihad ya da Endülüs'ü hıristiyanlardan kurtarmak değil, sadece sahip oldukları makamı korumak olduğunu anlamasına yetmişti. Çünkü bazı emirler, sözlerinde durmayarak hıristiyanlar ile iş birliği içerisine girip müslüman kardeşlerini yok etmeyi bile göze alabilmişlerdi.²⁶⁷

Yûsuf, savaş esnasında ve sonrasında hem hıristiyanları hem de müslümanları yakından tanıma fırsatı bulmuş; emirler arasındaki isyanlara, ikiyüzlülüklere şahit olup onların hıristiyanlarla iş birliği yapmaya eğilimli olduklarını fark etmişti. Bu yüzden Endülüs'ü, Murâbitlar Devleti'ne bağlamayı düşündü. Çünkü iktidarın da içinde bulunduğu bu ortamda âlimler ve halkın da kendisinden beklenti içerisinde bulunduğunu görmüştü. Bütün bu nedenler onun Endülüslü emirlere öfke duymasına neden oldu ve burada kendi hâkimiyetini kurmak için hazırlıklara başladı. Âlimler ve fakihler tarafından Endülüs'ün Murâbitlar tarafından ele geçirilmediği takdirde hıristiyanların eline geçeceğine dair uyarılar da gelmişti. Fakat yine de âlimlerden bu konuda fetva almak

²⁶⁴ Şeyban, *Endülüs*, 108-110.

²⁶⁵ ez-Zehbî, *Tārîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 33/21.

²⁶⁶ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, 191.

²⁶⁷ Adıgüzel, *Yusuf b. Taşfîn*, 112.

istemmişti.²⁶⁸ Bu konuda fetva verenlerin başında o dönemin en büyük doğu fakihlerinden olan İmam Ebû Hâmid Gazzâlî (ö. 505/1111) vardı. Onun fetvasını, hac ve ilim tahsili amacıyla doğuya gitmiş olan İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148) ve onun oğlu Endülüs'e getirmişti. Gazzâlî'ye emirlerin idaresi altında bulunan Endülüs'te fitne ve tefrikanın hâkim olduğu, müslümanların zillet içerisine düştükleri, hıristiyanların Endülüs'ü ele geçirme noktasındaki emellerini gerçekleştirirken onları esir alıp haraca bağladıkları haberi ulaşmıştı. Bütün bunlara rağmen taife emirlerinin hıristiyan idarecilerle iş birliği içerisine girmeleri bu fetvayı gerekli kılmıştı.²⁶⁹ Gazzâlî, vermiş olduğu fetvasıyla emirlerin Yûsuf b. Tâşfin'e itaat etmesini, etmeyenlerin Hz. Peygamber'in amcazadesi Abbâsî hilafetine karşı çıkmış olacağını belirtmiştir. Buna ilave olarak ona karşı çıkanları "bâğîler" olarak nitelemiş ve bu durumdakilerle azgınlıklarına son verinceye kadar savaşması gerektiğini vurgulamıştır.²⁷⁰ Abbâsî halifeliğinin sembolleri altında hareket eden bir kralın itaatine, tüm tebaa ve liderlerin uymak zorunda olduğu da ikazlar arasında yerini almıştı. Bu durum Yûsuf b. Tâşfin'e karşı gelmeyi, imama karşı gelmek olarak kabul etmeyi zorunlu kılmış; isyan eden ve direnç gösteren herkesin âsi olarak kabul edilerek emire onları kılıçla geri püskürtme hakkı vermiştir.²⁷¹

Yûsuf b. Tâşfin'e Endülüs'ten, içinde buldukları zor duruma dair tekrar haber ulaşmıştı. Nitekim birçok şehir yine hıristiyanlar tarafından kuşatılmıştı. Yûsuf tekrar Endülüs'e dönüp yardım çağrılarına karşılık vererek Endülüs emirlerine cihad çağrısını yineledi. Bu kez sefer beklediği kadar iyi gitmedi. Yûsuf, Endülüs'e kendisini oraya davet eden emirlerin sınırlı hedefleri için gelmemişti. O, İslâm'ın varlıklarını geri almaya dair

²⁶⁸ Muhammed Abdullah 'Anan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990), 3/41.

²⁶⁹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, 191-192.

²⁷⁰ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, 192.

²⁷¹ 'Anan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 42.

kendi hedefi için büyük bir gayret verme kararı almıştı.²⁷² Bu doğrultuda 1090 yılının sonuna doğru müslüman hükümdarları tahliye etmek amacıyla askerî sefer başlatarak 1091 yılında Kurtuba ve İşbiliye’yi denetimi altına almasıyla Endülüs’te Murâbitlar dönemi başlamış oldu. Endülüs’ün farklı şehirlerinde ortaya çıkan küçük ve bağımsız devletçikler, yerini Murâbitlar’a bırakmıştı. Başlangıçta bin kadar cenk adamıyla hareket eden bu oluşum, birçok kişinin art arda İslâm’a girmesini sağlamıştı.²⁷³

Gerek halifeliğin gerekse “Emiru’l-mü’minîn” unvanının yalnızca Abbâsîler’e ait bir hak olduğunu düşündüklerinden Endülüs’ü hâkimiyet altına alan Murâbitlar halîfelik ilan etmediler.²⁷⁴ Yûsuf b. Tâşfin, söz konusu unvanın Abbâsîler’e ait olduğunu ve kendisinin de ona bağlı kalacağını ifade ederek, “Emiru’l-müslimîn” unvanını kullanmayı tercih etmiştir.²⁷⁵ Ancak ruhânî ve manevî meseleler için Bağdat’ta hüküm süren Abbâsî halîfesini en üstün yetki sahibi olarak kabul etmişlerdir. Abbâsîler’e bağlılıklarını bildirerek hutbe ve paralarında Abbâsî halîfesinin adına da yer vermişlerdir.

Murâbitlar, V/XI. yüzyıl sonlarına doğru Yûsuf b. Tâşfin liderliğinde Mağrib ve Endülüs’te hâkimiyet kurmuş ve bölgede Sünnî-Mâlikî anlayışın temsilcisi olmuşlardır.²⁷⁶ Murâbitlar’ın hızla yayılmasının, sadece askerî güç nedeniyle olmadığını

²⁷² Murâbitlar Endülüs’te mülükü’t-tavâifin en büyüğü olan Abbâdîler’i ele geçirmelerinin sonrasında Endülüs’ün en güzel şehirlerinden olan Batalyevs de Murâbitlar’a bağlanmıştır (487/1094). Şehrin yönetiminde olduğu Mütevekkil Ömer ve oğulları Abbas ve Fadl yakalanarak Hristiyanlarla iş birliği yapıp müslümanların bazı yerlerini hristiyanlara kendi elleriyle teslim etmeleri dolayısıyla idam edilmişlerdi. Mütevekkil’in diğer oğlu Mansur ise hristiyanlara sığınarak onlarla müslümanlara karşı savaşmıştır. Bundan sonra 1090 senesine kadar Endülüslüler ne bir halîfeye tâbi olmuşlar ne de hutbelerde herhangi bir halîfenin adını zikretmişlerdir (Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 121).

²⁷³ Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/856-857; Adnan Adıgüzel, “Mağrib ve Endülüs’ü Birleştiren Lider Yusuf b. Taşfin”, *İstem* 16/32 (2018), 233.

²⁷⁴ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 121.

²⁷⁵ ez-Ziriklî, *el-A’lâm*, 8/222; İbn Haldun, *Mukaddime*, 475; Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 122; Adıgüzel, *Yusuf b. Taşfin*, 123-125.

²⁷⁶ Adıgüzel, “Mağrib ve Endülüs’ü Birleştiren Lider Yusuf b. Taşfin”, 233.

görmekteyiz. Onların iyiliği emredip, kötülükten alıkoyma ilkesini savunmaları, haksız vergileri kaldırarak şerî vergilerle yetinileceği haberini vermeleri bütün müslümanların ve mağdur grupların desteğini kazanmasına vesile olmuştur.²⁷⁷

Yûsuf b. Tâşfîn'in azmi ve cesareti ile Endülüs'e hâkim olunarak hıristiyan yayılmacılığının önüne geçilmiştir. Doğuda Haçlılar'ın Kudüs'ü alarak (492/1099) siyâsî ve dînî anlamda başarılarının zirve yaptığı dönemde Murâbıtlar ordusu batıda Haçlılar'ı büyük bir hezimete uğratmıştır.²⁷⁸ Yûsuf, hâkim olduğu Mağrib ile Endülüs'ün birleşmesi ile çok başlılıktan kaynaklanan müslümanlar arasındaki iç çatışma ve savaşları büyük oranda sonlandırmıştı. Bunun sonucunda Sahra, Mağrib ve Endülüs'teki etnik, dînî, sosyal ve siyâsî farklılıklardan doğan çekişmeler son bulmuş ve bölge, Murâbıtlar'ın dînî ve siyâsî ideolojisine uygun bir düzene sokulmuştur.²⁷⁹ Kuzey Afrika'dan Endülüs'e gelerek hıristiyanları bozguna uğratan Murâbıtlar, Endülüs'teki emirlikleri tek tek merkezî idaresi altında birleştirmişlerdir.²⁸⁰

Murâbıtlar'ın Endülüs'e geliş gayelerinin temelinde yer alan iki önemli faktöre dikkat çekmek gerekmektedir. Bunlardan ilki ülkeyi hıristiyan istilasından kurtarmak, ikincisi ise dînî hassasiyetlerini yitirmiş ve kendi çıkarları uğruna halkını baskıyla sindirmiş olan taife emirlerinin varlığına son vermektir. Murâbıtlar 482/1090 senesinde Endülüs'e gelmiş ve onların mücadelesi yaklaşık 1110'lu yıllara kadar hıristiyanlara karşı elde edilen zaferlerle geçmişti. Ancak bu yıllardan itibaren idaredeki sorunlara odaklanmakta zorluk yaşayan VII. Alfonso'nun idaredeki sorunları gidermesiyle 1118'de Sarakusta'yı ele geçirdiği görülmektedir. Bu olaydan sonra işler tersine dönmeye

²⁷⁷ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, 187.

²⁷⁸ Adıgüzel, *Yusuf b. Taşfîn*, 140-141.

²⁷⁹ Adıgüzel, *Yusuf b. Taşfîn*, 143.

²⁸⁰ Yûsuf b. Tâşfîn Merrakeş'te vefat etmiştir. Yûsuf'tan sonra yerine Ali b. Yûsuf (1143) ve ondan sonra ise Tâşfîn b. Ali (1145) idareye gelmiştir. ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyätü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 34/75.

başlamış;²⁸¹ hıristiyanların elde ettikleri başarılar, onların şevkini daha da artırarak Endülüs'ün tamamını kısa sürede ele geçirme düşüncelerini yeniden güçlendirmiştir.²⁸²

Endülüslü hıristiyanların, müslümanlara karşı yapmış oldukları en büyük kötülük, zaman zaman girişmiş oldukları ihanet ve isyan hareketleridir. 1120'de gerçekleşen Ketunde yenilgisi Endülüs'ün istikbali açısından büyük bir felaket olmuştur. Endülüslü hıristiyanlar, Alfonso'nun başarısından sonra kendisine mektuplar göndererek Murâbitlar'ın Endülüs'teki baş şehri olan Gırnata'yı işgal etmeye davet ederek müslümanlara karşı yapılacak savaşa bedenî ve mâlî her çeşit katkıyı yapmaya hazır olduklarını bildirmişlerdir. Bir taraftan da müslümanların sınırlarını ve zayıf noktalarını ifşa etmeye devam etmişlerdir.²⁸³ Bu saatten sonra hıristiyanlar, İspanya'nın fethinin ilk yıllarından itibaren devlet ile olan zimmî antlaşmalarını da bozmuşlardı. Bu durum hıristiyanların, müslümanlar için gizli değil açık bir tehdit haline geldiğini rahatlıkla fark edilmesini sağlamıştı. Artık onlar müslümanlar ile savaşa ve İspanya hıristiyanlarını müslümanlara karşı kışkırtma hususunda en ufak fırsatı bile değerlendirir olmuşlardı. Bu konuda kesin bir çare arayan müslümanlar, Hükümdarla yapılan müzakereler neticesinde Kâdı İbn Rüş'ten (ö. 520/1126) Gırnata hıristiyanlarının sürgün edilmesi yönünde fetva bile almışlardı.²⁸⁴

Murâbitlar'ın Endülüs'teki hâkimiyeti 60 yıl sürmüştür. Bu sürenin ilk 25 yılında Endülüs müslümanları arasında istikrarın sağlanması ile hıristiyan

²⁸¹ Sarakusta'nın istila edilmesi Tuleytula'nınki kadar önemliydi. Çünkü burası Yukarı Sınır Bölgesi'nin merkezi olarak dört yüz yıldan fazla bir süre Hristiyan akınlarının güneye inmesini engelleyen bir set konumunda idi. Artık güneye giden yol açılmıştı. Bundan sonra da Aragon kuvvetleri Tutile, Tursüne, Burka, Kalatu Eyyûb ve Derûka'yı da istila ederek kuzey sınırını Ebro Nehri'nin güneyine indirme gücüne sahip olmuşlardır (Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, 198).

²⁸² Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, 199.

²⁸³ Şeyban, *Endülüs*, 136.

²⁸⁴ Şeyban, *Endülüs*, 137.

yayılmacılığına karşı da başarılı bir cihad faaliyeti yürütülmüştür. Fakat yıllar sonra iç karışıklıklar tekrar kendini göstermeye başlamıştır.²⁸⁵ Murâbitlar'ın bu zamana kadar devam eden zaferlerinin yerini yenilgilerin alması, onların halk tarafından kurtarıcı olarak görülmelerinden istilacı olarak görülmeye başlanmasına evrilmişti. Öyle ki 1121 yılında Kurtuba'da Murâbit idarecisine karşı bir olay vesilesi ile toplu isyan başlatılmıştı. Bu durum halk nezdinde Murâbitlar'a karşı olan olumlu intibah artık olumsuzla dönüştüğünü açıkça göstermekteydi. Söz konusu yıllardan itibaren oluşan bu olumsuz imajın nedenleri arasında Murâbit idarecilerden bazılarının zamanla taife emirlerini anımsatan bir lüks hayata kendilerini kaptırmaları da gösterilmektedir.²⁸⁶ Bir diğer faktör ise savaş nedeniyle artan giderler ve asker masraflarından dolayı halka yüklenen ilave vergilerin de yine taife emirlerini anımsatması idi. Tam bu noktada ifade etmeliyiz ki, Muvahhitler, 1121 itibariyle dinî açıdan yanlış buldukları bazı durumları düzeltmek amacıyla yeni bir ıslah hareketi olarak ortaya çıkmaya başlamıştı. Geline son noktada Murâbitlar'ın yıkılışı ile Endülüs'te siyasî birlik tekrar bozulmuş ve ikinci bağımsız mülûku't-tavâif dönemi başlamıştır. Aynen Murâbitlar gibi onların ardından Kuzey Afrika'dan gelerek Endülüs'teki olumsuz durumu iyiye çevirmeye çalışan Muvahhitler döneminin başlangıcı ise 541/1147 tarihine rastlar²⁸⁷ ki bu tarih İbn 'Aţîyye'nin vefat yılıdır.

Atlas Dağları'nda Berberî Müslüman dinî hareket olarak gelişmeye başlayan ve kendilerini "tevhitçiler" anlamına gelen *Muvahhidûn* şeklinde adlandıran bu yeni hareket Murâbitlar'ın çöküşüne neden olmuştur. Muvahhitler'in lideri olan İbn Tûmert, Murâbitlar'ın İslam'ın doğru uygulamasından uzaklaştıklarını ve Endülüs'teki zenginliklerin onları baştan çıkardığını ileri sürmektedir. Muvahhitler, Endülüs ve Kuzey

²⁸⁵ Ablay, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Kıraat*, 31.

²⁸⁶ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, 200-201.

²⁸⁷ Şeyban, *Endülüs*, 65.

Afrika'nın her tarafında dinî bid'atların yayıldığını ileri sürerek güçlü bir dinî tavır da sergilemekteydiler.²⁸⁸

İbn 'Atıyye böyle bir ortamda dünyaya gelmiş ve yaşamını sürdürmüştür. Bu siyasî atmosfer yaşanmaya başlandığında, kendisi henüz küçük yaşta idi. Ancak bu ortamda onun hocaları bulunmakta idi. Özellikle de onun ilk hocası ve hayatında öncelikli yönlendirmelere sahip olacak babası bu dönemde yaşamıştır. Babasının, ilmî çalışmalarında ve anlayışında yaşanan bu durumların etkisinin olması kaçınılmazdır. Bu bağlamda onun görüşlerinin ve anlayışının İbn 'Atıyye'nin zihin dünyasının şekillenmesinde etkili olduğunu söylemek mümkündür.

İbn 'Atıyye ile ilgili önemli bir husus ise Murâbitlar döneminin ilk zamanlarında İbn 'Atıyye'nin ailesine karşı olumsuz bir yaklaşım sergilenmesidir. Ancak daha sonra aile ile Murâbit yönetiminin ilişkileri düzelmiştir. İbn 'Atıyye'nin hıristiyanlarla yapılan Talabire Savaşı'na (503) ve Sarakusta savunmasına (511) katıldığı bilinmektedir. Bu durum, İbn 'Atıyye'nin uzun süre savaş ortamında bulunması dolayısıyla cihad âyetlerini tefsir ederken görüşlerini daha gerçekçi bir zeminde kaleme almasına olanak sağlamıştır.²⁸⁹ O, siyasî çalkantıların ve savaşların ortasında sürdürdüğü yaşamı boyunca bir taraftan kadılık yapmış bir taraftan da ilimle meşgul olmuştur. Kaleme aldığı tefsirini de bu dönemde tamamlamıştır.

²⁸⁸ Alkhateeb, *Kayıp İslam Tarihi*, 158.

²⁸⁹ Abdulhamit Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1999), 19/338-339.

2.3. Dinî Oluşumlar Bakımından Endülüs Bölgesi

V/XI. ve VI/XII. yüzyıllarda Endülüs, içerisinde bulunan birçok ırkla birlikte Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dinini birlikte barındıran çok kültürlü medeniyet yapısıyla, hoşgörüyü hukuki düzene dönüştüren bir geleneğin adıdır.²⁹⁰

Endülüs Emevî Devleti'nin ilk dönemlerinde müslüman toplum içerisinde yaşarken ülkeyi terk ederek kuzeyde yer alan hıristiyan idaresine göç eden müsta'ribler olmuştur. Müslümanların müsamahalı ve adaletli davranışlarına rağmen bu göçlerin bazı nedenleri vardır. Bazı hıristiyanlar sadece kendi dindaşlarının bulunduğu ve gayri müslim idareye sahip bir bölgede oturmayı arzulamakta idi. Bunlardan bir kısmı da tehcir siyaseti neticesinde devlete ihanet ve isyan dolayısıyla göç ettirilmiştir. Endülüs'te büyük bir fitne ya da iç kargaşa dönemi yaşanmasının akabinde devlet tarafından zaman zaman kuzeye hıristiyan tehciri yapılmıştır.²⁹¹

Endülüs toplumunda dinî gruplar, genel olarak müslümanlar ve gayri müslimler şeklinde iki ana kategoriye ayrılmaktadır. Gayri müslimler terimi, yahudiler ile hıristiyanları kapsamaktadır.²⁹² Bunun yanı sıra Endülüs toplumunun önemli özelliklerinden biri de farklı etnik unsurlara da ev sahipliği yapıyor olmasıdır. Buna göre bir ayırım yapıldığında ise birinci kısmı Araplar, Berberîler,²⁹³ Saklebîler ve Sudanlılar oluştururken, ikinci kısmı İberler, Romalılar ve Vizigotlar'ın karışımından oluşan İspanyol halk ile yahudiler oluşturmaktadır.²⁹⁴

²⁹⁰ Şeyban, *Endülüs*, 23.

²⁹¹ Şeyban, *Endülüs*, 134-135.

²⁹²VIII. yy. boyunca müslümanlar, Endülüs toplumunda gayri müslim halka göre sayısal bakımdan azınlık konumunda iken IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren nüfusun çoğunluğunu teşkil etmeye başlamıştır. XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Endülüs toprakları peyderpey hıristiyan hâkimiyeti altına girmeye başlamıştır (Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 24-25).

²⁹³ Paşa, *Endülüs Tarihi*, 245.

²⁹⁴ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 17.

İspanya'nın fethinden sonra kendi dinlerine mensubiyetlerini devam ettiren yahudi ve hıristiyanlara bütün İslâm dünyasında olduğu gibi zimmet ehli, zimmîler, muahidûn veya Ehl-i kitap denmiştir. Müslümanlar fetihten sonra halkı İslâm dinine girmeye zorlamamışlar ve onları kendi din ve geleneklerini uygulama noktasında serbest bırakmışlardır.²⁹⁵ Hıristiyan cemaatlerin inançlarının gerektirdiği gibi yaşamalarına ve yerel hıristiyan hâkimlerin kararlarının, onların kiliselerinin hukuku doğrultusunda uygulanmasına müsaade edilmiştir.²⁹⁶ Daha sonraki dönemde yerli hıristiyan halk yoğun şekilde İslâm dinine girmeye başlamışlardır. IV/X ve V/XI. yüzyıllar boyunca bu coğrafyada müslümanların idaresi altında yaşayan 4 milyon hıristiyan yerli halkın yarısından fazlasının müslüman olduğu bilinmektedir. Bu yeni müslüman grup kendi kendilerine yeni bir halk zümresi oluşturmuşlar ve *müvelledûn* olarak anılmaya başlamışlardır.²⁹⁷ Bu grup, zaman içerisinde en çok memnuniyetsizlik yaşayan kesim haline gelmiştir. Bazıları İslâm'ı zâhiren kabul etmiş görünmekle birlikte bazıları İslâm'dan dönme cezasının boyunlarının vurulması şeklinde olduğunu bildiklerinden olsa gerek "gizli hıristiyan" şeklinde yaşamını sürdürmüştür. Arap ve Berberî soyundan gelen eski müslümanlar müvelledûnu, asil ve iyi yetişmiş bir soya mensup olanları dahi kendilerinden aşağı görüyorlardı. Fetihlerin devam etmesiyle ilk asrın sonlarında bazı şehirlerde müvelledûn ahalinin ekseriyetini teşkil eder duruma gelmiştir. Kurulu düzene karşı silahlı mücadeleye ilk kalkışanlar da müvelledûn zümresi olmuştur.²⁹⁸ Arap tarihçiler İspanyol hıristiyanları *ehl-i zimme*, *nasara* ve *acem* olarak isimlendirmişlerdir. *Mesâleme* İslâm'a giren İspanyollara verilen isim olmuşken *müvelledûn* ismi ise onların çocuklarına verilmiştir.

²⁹⁵ Şeyban, *Endülüs*, 71.

²⁹⁶ Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/804.

²⁹⁷ Mehmet Özdemir, "Endülüs'ün Yıkılış Sürecinde Öne Çıkan Bazı Hususlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (1997), 240.

²⁹⁸ Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/805.

Müvelledûnun nüfus bakımından Araplar ve müsta'riblerden daha fazla olduğu ve ülkenin çoğunluğunu oluşturduğu kaydedilmektedir.²⁹⁹

Endülüs fethedildikten sonra iş başına gelen devlet başkanları hıristiyanlar ile müslümanlar arasındaki sosyal meseleleri çözmeye çalışmışlardır. Nitekim hıristiyan ve yahudilerden alınan cizye onların içinde bulunduğu iktisadi seviyeye göre belirlenerek alınmaktaydı.³⁰⁰

Endülüs'te Müslümanlığın nasıl yayıldığı mevzusu net bir şekilde ortaya koyulamayan meselelerdendir. İspanyol hıristiyanların hiçbir baskı altında kalmaksızın geniş kitleler halinde Müslümanlığa yönelmeleri dikkat çekicidir. Watt'a (1909-2006) göre hıristiyan İspanyol halkının Hz. İsa'yı Tanrı'nın oğlu değil de kulu olarak gören Aryanizm mezhebine bağlı olmaları, tevhidi bir sisteme sahip İslâm'ı daha kolay kabul etmelerini sağlamıştır.³⁰¹ Bazı kaynaklar ise müslümanların cizye gelirlerinin azalmasına sebep olacağı dolayısıyla müslümanların İslâm'ı yaymak gibi bir düşüncelerinin olmadığını söylerken bazıları ise müslüman idarenin baskısı, din değiştirenlerin menfaatleri, makam ve mevki gibi durumlardan dolayı İslâmlaşmanın hızlı olduğundan bahsederler.³⁰²

Endülüs'te İslâmlaşma nedenleri arasında Hıristiyanlığın karmaşık ve anlaşılması zor inanç sistemi karşısında İslâm'ın açık ve sade oluşu da etkili olmuştur. Ulûhiyet meselesi Hz. İsa ve Meryem'in durumu gibi hususlar Hıristiyanlık inancı içerisinde daha ilk yüzyıllardan itibaren yoğun tartışmalara neden olmuştur. IV. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlığın nüfuzu altına giren İspanya da bu tartışmalardan payına düşeni almıştı. Söz konusu tartışmalar müslümanların idareyi ele geçirmeleriyle daha da

²⁹⁹ Paşa, *Endülüs Tarihi*, 250.

³⁰⁰ Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/803-804.

³⁰¹ Paşa, *Endülüs Tarihi*, 251.

³⁰² Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 26.

hızlanarak devam etmiştir. Henüz hıristiyan bilginler tarafından bile tam olarak hazmedilemeyen ulûhiyet anlayışı ve teslis inancı gibi önemli meseleler, tartışmaları ve bölünmeleri beraberinde getirmiştir.³⁰³

V/XI. yüzyılda Mağrib'in doğu sınırlarında Trablusgarp'tan başlayarak Mısır ve Suriye bölgesinde Şîî Fâtımî Devleti (909-1171) egemendi. Suriye'den sonra ise Bağdat merkezli Abbâsî hilafeti bulunmakta idi. Fakat Abbâsîler 945'ten itibaren 1055'e kadar Şîî Büveyhîler'in kontrolünde kaldı. Dolayısıyla Murâbitlar'ın ortaya çıktığı yıllarda müslüman dünyasının önemli bir kısmı Şîîler tarafından yönetiliyordu.³⁰⁴ Ayrıca IV/X. yüzyıldan itibaren Kuzeydoğu Endülüs'te bazı Şîî yapılanmalarının ortaya çıktığından da bahsedilmektedir.³⁰⁵

Yahudiler, Endülüs toplumunda Muvahhitler dönemi ve bazı istisnaî durumlar hariç refah içinde yaşamış, kültürel faaliyetleri ile kendisini ispat etmiş hem idare ile hem de toplumun diğer kesimi ile uyum içerisinde yaşamışlardır. Kurtuba, İşbîliye, Gırnata, Tuleytula yahudilerin ağırlıklı olarak yaşadıkları şehirler arasında idi.³⁰⁶

Endülüs toplumunda bir müslüman kendi dininden olmamasına rağmen bir yahudide gördüğü iyi ve olumlu yanı itiraf etmekte bir sakınca görmemiştir. Ancak diğer taraftan yahudiler hakkında bazı olumsuz algılama biçimlerinin olduğu da görülmektedir. Bunlar yalan söylemeye yatkınlık, hilekârlık, ahde vefasızlık, fesat peşinde koşma, kurnazlık, göz boyamacılık, cimrilik, mala ve paraya düşkünlük gibi davranışlardır.³⁰⁷

³⁰³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 31.

³⁰⁴ Adıgüzel, *Yusuf b. Taşfîn*, 19.

³⁰⁵ Paşa, *Endülüs Tarihi*, 246.

³⁰⁶ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 45.

³⁰⁷ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 49.

Endülüs'ün bilinen ilk fıkıh mezhebi Evzâî mezhebidir.³⁰⁸ Bu mezhep, Emevî halifeleri ve emirlerinin himayesi sayesinde 230/844'e kadar Endülüs'te varlığını sürdürmüştür.³⁰⁹ Mâlikîlik erken tarihlerden itibaren Endülüs'te yaygın olan Evzâî mezhebinin yerini alarak Kuzey Afrika'daki hâkimiyetini daha da güçlendirmiştir.³¹⁰ Mâlikî mezhebi Medine ehlinin icmâsına ve hadislere dayanmaktadır. Mâlikî âlimler tartışma, araştırma ve içtihat özgürlüğü konularına pek fazla değinmiyorlardı. Nitekim bu coğrafyada yaşayan alimlerin çoğunluğu Mâlikîliğin kelâmî ve felsefî tartışmalara müsamaha ile yaklaşmayan genel çizgisine son derece bağlıydılar. Dolayısıyla Endülüs halkı tarafından akli çıkarımlara ve kıyasa önem veren Hanefî ve Şâfîî mezheplerine oranla daha çok kabul görmüş ve tercih edilmiştir. Mâlikî mezhebinin Endülüs'te resmî mezhep ve oldukça yaygın olmasına rağmen ülkede başta Şâfîî, Hanbelî ve Zâhirî mezhebi olmak üzere diğer mezheplerin fakihleri de bulunuyordu.³¹¹ İbn 'Aţîyye'ye resmî görev tevdi edilmesinde bu durumun etkili olduğu açıktır. Öte yandan o da siyasî ideolojik kurguya eserleriyle, ayrıca resmî görev alarak hem teorik hem de pratik katkı sağlamıştır.

Endülüs döneminde kadılar, adaletin tam manasıyla tecelli edebilmesi için istişare amaçlı yanlarında birkaç fakih bulunduruyorlardı. Şûrâ ehli denilen bu kimselerin derin hukuk bilgisine sahip olmalarına dikkat edilirdi.³¹² On altı kişiden oluşan şûrâ meclisine üye olabilmek kadı ve âlimler için iftihar vesilesi idi. Mâlikî mezhebinin burada yayılmasına vesile olan Yahya el-Leysî'nin (ö. 234) hâkim ve kadı seçimlerinde Mâlikî

³⁰⁸ Adem Yıldırım, *Endülüs Fıkıh Okulları* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 54.

³⁰⁹ Yıldırım, *Endülüs Fıkıh Okulları*, 58.

³¹⁰ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 87.

³¹¹ Paşa, *Endülüs Tarihi*, 241; İgnaz Goldziher, "İspanya Arapları ve İslâm", çev. İsmail Hakkı Ünal, *İslâmî Araştırmalar 2* (1986), 52-53.

³¹² Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 135.

fakihlere öncelik tanınması Endülüs'te Mâlikî mezhebinin güçlenmesinde ve yayılmasında etkili olmuştur.³¹³

III/IX. yüzyılın sonlarına doğru Endülüs'te tasavvuf, ferdî olarak yaşanırken IV/X. yüzyılın başlarında İbn Meserre (ö. 319/931) vasıtası ile yeni bir boyut kazanmıştır. Endülüs'te tasavvuf hareketinin ve tasavvuf felsefesinin başlamasında ve yayılmasında büyük oranda rol oynayan kişi İbn Meserre olarak görülmektedir.³¹⁴

Söz konusu asırlarda Endülüs'te züht ve takvaya ek olarak Bâtînlilik ve Melamefîlik gibi tasavvuf alanında yeni anlayışlar görülmeye başlamıştır. Buna ilaveten Endülüs tasavvuf anlayışını nefis mücahedesini, züht ve riyazet esasını dikkate alınarak seyrüsülûkünü tamamlayıp tasavvuf mertebelerini aşanlar ve vahdet-i vücudu benimseyenler olmak üzere iki kategoride değerlendirmek mümkündür. Bu dönemde Murâbitlar'ın sûfilere uyguladığı baskıya karşı çıkarak Endülüs'te Müridûn hareketi olarak bilinen sûfi hareketini başlatan âlimler de bulunmaktadır.³¹⁵

Endülüs'te ortaya çıkan farklı fikir ve anlayışlar yeni düşüncelerin neşvünema bulmasına imkân sağlamıştır. Fakat diğer taraftan yeni fikir ve anlayışlar bazen aşağılamaya, bid'atçılık ve zındıklıkla suçlamaya ya da o kişiyi dinin dışında saymaya sebep olarak görülmüştür. Murâbitlar ve Muvahhitler dönemleri hakkında bazı eserlerde VI/XII. yüzyılda tasavvufun müslümanların geri kalmışlığının sorumlusu olduğu yer alırken, bazılarında ise ahlâkî erdemlerin yaşatılmasında öncülük etmesi dolayısıyla övüldüğü yer almaktadır.³¹⁶ İslâm kültüründe tekke ve zâviye şeklinde isimlendirilen kurumlar Endülüs'te *râbîta* ve *ribât* diye isimlendiriliyordu. Diğer İslâm bölgelerinde

³¹³ Paşa, *Endülüs Tarihi*, 239.

³¹⁴ Mehmet Necmettin Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/23 (355 325M.S.), 330.

³¹⁵ Ömer Bozkurt, *Endülüs İslam Düşüncesi Tarihi* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022), 201.

³¹⁶ Bozkurt, *Endülüs İslam Düşüncesi Tarihi*, 212.

olduğu gibi Endülüs'te de züht ve tasavvufî hayatın gelişmesine paralel olarak ortaya çıkmışlardı. Özellikle hıristiyan sınırlarına yakın bölgelerde züht ile cihadın iç içe bulunması dikkat çekmektedir. XII. yüzyıldan itibaren doğudan ve Kuzey Afrika'dan gelen etkiyle burada tasavvufî düşünce yaygınlaşmış ve bunun sonucunda tasavvufî düşüncenin okulu niteliğinde ribât ve râbitaların sayısında ciddi bir artış meydana gelmiştir.³¹⁷

İbn 'Atiyye döneminde tasavvufa pek sıcak bakılmamaktadır. Buna Endülüslü Mâlikî fıkıh âlimi ve muhaddis olan et-Turtûşî'ye (ö. 520/1126), *İhyā'ü 'ulūmi'd-dīn* eserinin yazarı hakkında soru sorulduğunda bu mektuba cevabı örnek olarak gösterilebilir. O, mektubunda Gazzâlî'yi görüp onunla konuştuğunda onu geniş bir anlayış ve akla sahip, ilimlerle meşgul bir kimse olarak bulduğunu ancak, daha sonra âlimlerin yolundan saptığını ve amellerin içinde kaybolduğunu kaydetmiştir. et-Turtûşî mektubunda Gazzâlî hakkında şunları söylemektedir: “Sonra tasavvufa yöneldi, ilimleri ve onların ehlini terk etti, kalbî ilimlere ve şeytanın vesveselerine daldı. Sonra felsefecilerin görüşleri ve Hallâc'ın sembolleri ile fakihlere saldırmaya başladı ve fakihlerden ve kelâmcılardan uzaklaştı. Hatta neredeyse dinden çıkacaktı.”³¹⁸ et-Turtûşî onun *İhyā'ü 'ulūmi'd-dīn* adlı kitabını yazdığında, tasavvuf hallerini ve sūfîlerin sembollerini ele aldığını ancak bu konuda tecrübeli olmadığı için başına büyük bir iş açtığını eklemiştir. Bundan dolayı ne İslâm âlimlerinin yanında yer bulabildiğini ne de zahitlerin hallerinde yer edinebildiğini kaydetmiştir. Yeryüzünde onun kadar Hz. Peygamber hakkında yalan barındıran bir kitap bilmediğini de eklemiştir. Onlara göre peygamber, ahlâkın güzellikleriyle süslenmiş, kötü huylardan kaçınmış, nefsin kontrol altına almış ve arzularından üstün bir kişidir. Allah'ın insanlara bir elçi gönderdiğini kabul etmezler. Mucizeleri hile ve sahtekarlık olarak görürler. Allah, İslâm'ı şereflendirmiş,

³¹⁷ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 87.

³¹⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'-Risale, 1991), 19/494.

delillerini apaçık kılmış ve mazeretleri ortadan kaldırmıştır. Filozofların görüşleriyle ve mantikî argümanlarla İslâm'ı savunmak, elbise yıkarken idrar kullanmak gibidir. Sonra sözlerini bir yere kadar etkili bir şekilde sürdürür, parlatır ve ruhları heveslendirir. Sonra der ki: Bu, amelle ilgili bilgidir; onun ötesinde olan keşif bilgisi ise kitaplarda yazılmamalıdır.³¹⁹

Yûsuf b. Tâşfîn'den sonra yönetime geçen Ali b. Yûsuf büyük ölçüde Mâlikî fakihlerinin etkisi altında kalmış; bu dönemde kelâm ve felsefe yasaklanmıştı. Öyle ki Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulūmi'd-dīn* başta olmak üzere bazı kitaplar yakılmıştır. Yûsuf b. Tâşfîn Doğu İslâm dünyasının büyük âlimi Gazzâlî'ye hayranlık duyarken Ali b. Yûsuf döneminde mantık, kelâm ve felsefe ile Gazzâlî'ye de olumsuz bir tavır sergilemişlerdir.³²⁰ Gazzâlî'nin kitaplarının yakılmasının nedeni olarak onun bazı yanlış fikirlerinin insanlar tarafından doğru kabul etmelerinden korkulması gösterilmiştir.³²¹ Öyle ki Murâbitlar'ın sûfilere karşı sergilemiş oldukları olumsuz tavır genelde onların manevî kişiliklerine yönelik olmamıştır. Nitekim onlar, Fâtımîlerdeki bâtinî zihniyetin tasavvuf adı altında nüksetmesinden çekinmeleri dolayısıyla bu hususta önlem alma yoluna gitmişlerdir.³²²

2.4. Endülüs'te Bilim ve Eğitim Faaliyetleri

Emevî hanedanının devamı niteliğinde olan Endülüs Emevîler'i, İber yarımadasına ayak bastıkları hicrî 711 yılından 1492 yılına kadar geçen sekiz asırlık sürede varlıklarını daimî kılabilmek için büyük çaba sarf etmişlerdir. Bunu yaparken sadece kılıçla değil kalemin kılıcı desteklemesi gerektiğinin bilinciyle hareket

³¹⁹ Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 19/495.

³²⁰ Yıldırım, *Endülüs Fıkıh Okulları*, 109-110; Kadir Özköse, *Endülüs ve Afrika'da Tasavvuf Kültürü* (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2019), 74.

³²¹ Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 19/495-496.

³²² Özköse, *Endülüs ve Afrika'da Tasavvuf Kültürü*, 75.

etmişlerdir.³²³ İslâm dininin yayılmasıyla, bölge sadece askerî bir üs değil, aynı zamanda ilim, kültür ve sanatın da merkezi haline gelmiştir. Bu dönüşüm, Endülüs'ün İslâm dünyası için ne denli önemli bir yer olduğunu ve fetih hareketlerinin İslâmî değerler ve cihad anlayışı çerçevesinde başarılı bir şekilde yürütüldüğünü ortaya koymaktadır.³²⁴

Müslümanlar, Endülüs'ün fethinden itibaren burada müslüman toplumun ihtiyacı olan temel kurumların inşa ve ihyası öncelikli konulardan kabul edilmiştir. Bu bağlamda müslümanların sayıca az olması ve onların dinî kimliklerini yitirme endişesi Ömer b. Abdülaziz döneminde mescitler inşa etmek, dinî bilgilerin ve Kur'an eğitiminin verildiği mektepler tesis etmek öncelikli işlerden olmuştur. Müslüman fatihlerin taşımış olduğu dinî şuur zamanla büyük bir kitlenin İslâm'a girmesine vesile olmuştur.³²⁵

Mülûkü't-tavâif döneminde Endülüs toplumu dış dünyadan kopuk bir toplum değildi. Endülüs toplumu ilmi ve ilim adamlarını seven bir toplum olduğu gibi bizzat kendi vatandaşları da bu karaktere sahipti. Endülüs'te ilmî çalışmaların yaygın olmasında Endülüslü siyaset ve ilim adamlarının yaptığı eğitim ve öğretim faaliyetlerinin büyük bir payı bulunmaktadır. İlim ve irfanla birlikte eğitim-öğretim ve kitap yazma faaliyetleri de Endülüs'te çok yaygın idi.³²⁶ İlmî edep ve ahlâk ile donanmış olan bu ortam siyasî ve toplumsal şartların kötülüğüne rağmen bu yolda azim ve irade ile devam etmiştir. Nitekim söz konusu mülûkü't-tavâif döneminde ilmî hareket ilerlemiş ve ilmî mahsuller artarak devam etmiştir. Bu devirde ilmin ilerlemeye devam etmesinin nedeni olarak zamanın hükümdarlarının ilim ve edebiyata önem vermeleri gösterilmektedir. Öyle ki hükümdarlar

³²³ Meryem Harmanakaya, *Endülüs Medeniyeti ve Batı Avrupa'ya Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 7.

³²⁴ Haccî, *Endülüs Tarihi*, 72.

³²⁵ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 69-70.

³²⁶ Haccî, *Endülüs Tarihi*, 541.

âlimleri devlet kademelerinde görevlendirmiş ve ilmî ilerleme noktasında onları son derece teşvik etmişlerdir.³²⁷

Endülüs'te IX-XIII yüzyıllar arasında kusursuz bir akıl ve muhakeme gücünden kaynaklanan yepyeni bir dünya, insan ve tanrı anlayışı ortaya çıkmıştı.³²⁸ Endülüslü düşünürler insanı hem dünyada hem de ahirette mutlu kılacak bir yapıya kavuşturan temel bir eğitim hedefi belirlemişlerdir. Onlara göre eğitim, bireye bilgi ve anlayış kazandırarak cehâleti ortadan kaldırmanın yanı sıra, aklını etkili bir şekilde kullanabilen ve kendi nefsi üzerinde kontrol sahibi bir şahsiyet olma yolunda rehberlik eden faaliyetin adıdır.³²⁹ Endülüs'te eğitim faaliyetleri üç merhalede gerçekleşmekte idi. İlk merhale yaklaşık 7-8 senelik bir süreden oluşuyordu. Öğrenciler 5-6 yaşlarında başladıkları bu merhaleyi yaklaşık ergenlik çağlarında tamamlıyorlardı. Bu merhalede Kur'ân-ı Kerîm'in yüzünden okunması ve ezberlenmesi yanında diğer İslâm coğrafyalarından farklı olarak Arapça okuma yazma ve gramer öğretiliyor, ayrıca kısa şiir parçaları ezberletiliyordu. İbn Haldûn (ö. 808/1406), Endülüslüler'in daha ilk merhalede dil ve gramere ağırlık vermelerinin onların diğer İslâm âlemine nispetle dili daha iyi kullanmalarını sağladığını ve bu sayede kendilerine özel bir yazı stili oluşturduklarını söylemektedir.³³⁰

İlk merhaleyi bitiren talebeler, ilim halkalarına katılıyorlardı. Bu halkalarda öğrencilere kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, tarih, coğrafya, felsefe, tıp, matematik, astronomi gibi dersler veriliyordu. Bu merhaleden sonra ise talebenin ilim yolculukları başlamaktadır. Bu merhale, hem doğu İslâm âlemindeki ilmî birikimlerin Endülüs'e, hem de Endülüs'teki ilimlerin ülke dışına taşınması açısından oldukça önemlidir. Mülûkü't-

³²⁷ Haccî, *Endülüs Tarihi*, 543.

³²⁸ Roger Garaudy, *Endülüs'te İslam*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 9.

³²⁹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 151.

³³⁰ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 151.

tavâif döneminde Kurtuba ile İşbîliye, Tuleytula, Sarakusta, Meriyye ve Batalyevs ilmî cazibe merkezleri arasındalardı.³³¹

Bu devrin gerçek ihtişamı siyasî alandan ziyade diğer sahalarda kendini göstermektedir. el-Hakem'in kendisi bir ilim adamıydı ve ilmi himayesi altında tutmaya çalışıyordu. Bunu yapabilmek adına hem ilim adamlarına son derece önem vermiş hem de öğrencilere ücretsiz eğitim veren birçok okul kurmuştur. III. Abdurrahman tarafından kurulan Kurtuba Üniversitesi o dönemde dünya üniversiteleri arasında en yüksek konuma sahiptir.³³²

Yûsuf b. Tâşfîn hür düşünceye saygılı hem fakihlere hem de diğer âlimlere ve sûfîlere değer veren bir hükümdardır. VI/XII. yüzyılda onun himayesi sayesinde önemli filozoflar zuhur etsede birkaç on yıllık süre sonunda ulema ve halkın protestoları üzerine felsefe faaliyetlerinin gerilediği görülmektedir.³³³ Fakat onun oğlu Ali b. Yûsuf felsefe, kelâm ve tasavvufa muhalif bir siyaset izlemiştir. Kendisi istişareye önem vermekle birlikte, kendi mezheplerinden başka doğru kabul etmeyen mutaassıp Mâlikî fakihlerin etkisi dolayısıyla devlet teşkilatı içerisinde denge kuramamıştır. Kendisi kelâm ilmiyle meşgul olmayı tekfir edilmek için yeterli görmüştür. Bundan dolayı da ülkeye kelâm kitaplarının sokulmasını yasaklamıştır. Öyle ki Muvahhitler tarafından baş tacı yapılan Gazzâlî'nin kitapları Mağrib'e girdiğinde onların toplatılarak yakılmasını emretmiştir.³³⁴

Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'i Kuzey Afrika ve Endülüs'e ulaştıktan sonra, bu bölgelerde devrin önde gelen Mâlikî fakihleri bu eserdeki birçok görüşe karşı çıkarak tasavvufî muhtevaya sahip bu eserin yasaklanması için büyük bir gayret sarf etmişlerdir. En nihâyetinde Murâbitlar Devleti'nin de desteğini alarak eserin nüshalarının toplanarak

³³¹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 152.

³³² Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/839.

³³³ Goldziher, "İspanya Arapları ve İslâm", 55.

³³⁴ Bozkurt, *Endülüs İslam Düşüncesi Tarihi*, 193.

yakılmasına karar verilmiştir. Bu durumun nedeni öncelikle bu bölgelere hâkim olan İslâm anlayışı ile alakalıdır. Doğuda kelâmî, felsefî ekoller ve mezhepler arasında tartışmalar tüm hareketliliği ile sürerken, Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesinde genel olarak son derece sade bir İslâm anlayışı hâkimdi.³³⁵

Nasıl ki Horasan bölgesinde Sünnîliğin idamesi için Şâfî- Eş‘arî algı korunmaya çalışılıyorsa Endülüs’te de aynı şekilde Mâlikîlik benimsenmiştir. Burada yer alan siyasî otorite sahipleri Mâlikî fakihlerin desteğini önemsemekle birlikte aynı zamanda bu mezhebe aykırı olan görüşleri selef yolundan sapma olarak değerlendirmişlerdir. Bunun bir nişanesi olarak ise bu bölgede felsefe ve tasavvufa karşıt bir tavır hâkim olmuştur. Bu durum tabii ki bu bölgede hiç mutasavvıf ya da filozof yetişmediği anlamına gelmemektedir. Bazı dönemlerde bazı siyasî idarecilerin destekleri ile bu tarz kişiler yetişmiştir. Ancak felsefe ve tasavvuf ile meşgul olmak tasvip edilmemiştir.³³⁶

Endülüs ve Horasan’da eğitim faaliyetlerine ayrı ayrı değinmemizin akabinde bu iki yer arasındaki etkileşime de kısaca temas etmek yerinde olacaktır. Endülüs ile doğu arasındaki kültürel etkileşim Endülüs’teki ilmî hareketliliğin artışında etkili olmuştur. Endülüs’teki ilmî seyahatler ve kitap ticareti diğer İslâm ülkeleri ile karşılıklı iletişim ve kültürel yayılma için önemli bir unsur olmuştur.³³⁷ Bu dönemde doğuda olduğu gibi Endülüs’te de kütüphaneler son derece önemli bir işleve sahipti. Talebeler kendi imkânları ile ulaşamadıkları birçok esere kütüphaneler aracılığı ile ulaşmışlardır.

³³⁵ Emine Nurefşan Dinç, “Murâbitlar Devleti Hükümdarı Ali b. Yûsuf b. Taşfin Zamanında Devrin Nüfuzlu Fakihlerinin Fetvası İle İhyâu ‘ulûmi’ d-dîn’in Yakılması”, *Turkish Studies* 13/2 (2018), 361.

³³⁶ Dinç, “Murâbitlar Devleti Hükümdarı Ali b. Yûsuf b. Taşfin Zamanında Devrin Nüfuzlu Fakihlerinin Fetvası İle İhyâu ‘ulûmi’ d-dîn’in Yakılması”, 362.

³³⁷ Yıldırım, *Endülüs Fıkıh Okulları*, 46.

2.5. Endülüs'te Sosyal ve Ekonomik Ortam

Endülüs'ün en önemli özelliklerinden birisi gayri müslimlerin İslâm hâkimiyeti altında öngörülen kurallara uyarak bazı sorumlulukları yerine getirme taahhüdü olan³³⁸ zimmî hukuku uygulaması sayesinde Araplar, Berberîler, mevâlî, müvelledûn, müsta'ribler gibi çok farklı toplumsal ve dinî unsurları bir arada barındırıyor olmasıdır. Farklı toplumların bir arada bulunması, önceleri bazı siyasî ve toplumsal karışıklıklara neden olmuş olsa da IV/X. yüzyıl itibariyle Endülüs'te millet şuuru oluşmaya başlamıştır. Özellikle Murâbitlar ve Muvahhitler döneminde bu şuur daha da pekişmiştir.³³⁹ Endülüs'ü doğudan ayıran kültür farkı aslında çok kültürlü ortamda ortaklaşa hayat düzenindeki farklılıklardan kaynaklanmaktadır.³⁴⁰

IX. yüzyıl ortalarından itibaren Endülüs'te müslüman nüfusun çoğunu İslâm'ı kabul eden İberîler'den, Romalılar'dan ve Vizigotlar'dan oluşan yerli halk olan müvelledûn oluşturmakta idi.³⁴¹ Diğer bir grubu ise İslâm dinini kabul etmemelerine rağmen Endülüs'te müslümanlarla iç içe yaşamaya devam eden yerli halkı, hıristiyan ve yahudiler oluşturmakta idi. Diğer isimleri ile Muahidûn olarak adlandırılan hıristiyanlar, İslâmî fethin ilk yıllarında yapılan anlaşma gereği dinlerinin örf, âdet, ırz, namuslarının korunması, can ve mal emniyetinin sağlanması şartıyla İslâm Devleti'ne cizye ödeme şartını kabul etmişlerdir. Fakat buna rağmen kendilerini yerli görmeleri nedeniyle Araplar'ın ve Berberîler'in idarî konumda olmalarını hazmedemeyip zaman zaman kargaşa çıkarmışlardır.³⁴² Araplar fethin gerçekleştiği ilk yıllarda azınlıktaki etnik grup

³³⁸ Enes Şanal, *Convivencia: Endülüs'te Bir Arada Yaşama Kültürü* (İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 82.

³³⁹ Şeyban, *Endülüs*, 102.

³⁴⁰ Şeyban, *Endülüs*, 102.

³⁴¹ Mustafa Çınar, *Endülüs'te Mulûku't-tavâ'if Dönemi Edebi Çevresi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2002), 28.

³⁴² Abdülaziz Salim, *Tarihül-Müslimin ve Asaruhum fi'l-Endelüs* (İskenderiyye: Müessesetü Şebabü'l-Camia, 1997), 130.

olmalarına rağmen fetih sonrasında Endülüs Emevî Devleti'nin sona erdiği tarih olan 422/1031 yılına kadar idarî, sosyal ve ekonomik hayatta sürekli ön planda olmuşlardır.³⁴³ Arap olmak o günkü Endülüs toplumunda son derece önemli kabul edilirdi. Araplar, soy bağıını yalnızca baba yoluyla korumaya çalışmışlardır. Araplar genelde bekâr olarak Endülüs'e gelmişler burada birçok evlilik gerçekleştirerek iki millet arasında son derece güçlü bir bağlılık oluşturmuşlardır. Bununla birlikte Araplar doğudaki kültür ve dillerini korumayı başarmışlardır.³⁴⁴

V/XI. yüzyıldan itibaren Endülüs'ü ele geçirmeye başlayan İspanyollar, Endülüs medeniyetine hayranlıkları dolayısıyla Arapça öğrenimini teşvik etmeye başlamışlardı. Öyle ki gerek müslümanların elindeyken gerek işgalden sonra Kurtuba, İşbîliye ve Sarakusta gibi şehirler Avrupalı öğrenciler için bir cazibe merkezi olmaya devam etmiştir.³⁴⁵

Endülüs deyince bahsetmemiz gereken hususlardan bir diğeri *Convivencia*'dir. Bu tabir, Endülüs'teki İslâm hâkimiyetinin sona ermesinden çok sonraki asırlarda ortaya çıkmıştır.³⁴⁶ Bu tabir, genel olarak hıristiyan, müslüman ve yahudilerin Ortaçağ İspanya'sında birlikte barış içerisinde yaşamalarını ifade etmektedir.³⁴⁷ Endülüs'te üç büyük din ve birçok etnik unsurun bir arada yaşama kültürünün temellerinin dayandığı bazı unsurlar vardır. Bunlardan biri İslâm medeniyetinin Hz. Peygamber döneminden itibaren başlayan bir arada yaşama kültürüdür.

³⁴³ Çınar, *Endülüs'te Mulûku't-tavâ'if Dönemi Edebi Çevresi*, 25-26.

³⁴⁴ Paşa, *Endülüs Tarihi*, 250-251.

³⁴⁵ Şeyban, *Endülüs*, 99.

³⁴⁶ Şanal, *Convivencia: Endülüs'te Bir Arada Yaşama Kültürü*, 60.

³⁴⁷ Şanal, *Convivencia: Endülüs'te Bir Arada Yaşama Kültürü*, 61.

İKİNCİ BÖLÜM

BEĞAVİ VE İBN 'AŞİYYE'NİN HAYATLARI, ENTELEKTÜEL KİŞİLİKLERİ VE TEFSİR YÖNTEMLERİ

Bu bölümde, Beğavî ve İbn 'Aşîyye'nin hayatları ve entelektüel gelişimleri ele alınacaktır. İki müfessirin yaşadıkları dönem, eğitim süreçleri, ilmî birikimleri ve eserlerine yansıyan düşünce dünyaları incelenecektir. Bu bağlamda, Beğavî ve İbn 'Aşîyye'nin entelektüel kişiliklerinin oluşumunda etkili olan sosyo-kültürel ve tarihsel faktörler değerlendirilecektir. Amaç, her iki müfessirin tefsirlerinde ortaya koydukları yaklaşımları ve bu yaklaşımların arka planındaki entelektüel birikimi anlamaktır.

Beğavî ve İbn 'Aşîyye'nin ilmî kişiliklerini ve entelektüel yaşamlarını ortaya koymak bizlere onları daha iyi anlama imkânı sunacaktır. Bu bağlamda iki müfessirin yaşam süreçlerinde hangi evrelerden geçerek buldukları konuma geldiklerini tespit etmek önemlidir. Bu nedenle, Beğavî ve İbn 'Aşîyye'nin yaşadıkları dönemdeki sosyal, siyasal ve bilimsel alanlarla olan ilişkilerinin boyutlarını ve bu alanlarla ne kadar ilgilendiklerini belirlemek, onların içinde doğdukları sosyo-kültürel çevrenin durumunu anlamamızı sağlayacaktır. Bu da söz konusu müfessirlerin tefsirlerinde sergiledikleri yaklaşım tarzlarını daha doğru bir şekilde kavramamıza yardımcı olacaktır.

Beğavî ve İbn 'Aşîyye üzerine pek çok çalışma yapılmış olup giriş bölümünde belirtildiği üzere, her iki müfessirin hayatları ve eserleri farklı yazarlar tarafından ayrıntılı incelenmiştir. Bu çalışmada, söz konusu iki müfessirin hayatlarına, onların tefsirlerine sirâyet eden sosyo-kültürel yansımaları anlamak amacıyla yer verilecektir. Bu bağlamda, ele alınan entelektüel kişilikler, yalnızca sosyo-kültürel yansımaların anlaşılmasına katkı sağlayacak şekilde olacaktır.

1. BEĠAVĪ

1.1. BeġavĪ'nin İlmî Serüveni ve Entelektüel Kişiliğinin Oluşumu

el-Hüseyn İbn Mes'ūd el-Ferrā' Ebū Muhammed el-BeġavĪ 433/1041 yılında Emevîler'in II. asrının yarısından itibaren İslâm hâkimiyetine giren Horasan'ın³⁴⁸ Baġşûr (Bâġ) isimli küçük bir beldesinde dünyaya gelmiştir.³⁴⁹ Herat ile Merverrûz arasında bulunan bu yere nispet edilerek kendisine el-BeġavĪ denilmiştir.³⁵⁰ Bugün Afganistan sınırları içerisinde bulunan Herat bölgesi, o dönemde Horasan bucaklarının en büyüklerinden olup en çok askerî hazırlığı bulunan ve en çok vergi toplanan yerlerden biridir. Merverrûz ise bölgedeki daha küçük bucaklardandır. Baġşûr, çöllerin ortasında yer alan, su ihtiyacını kuyulardan karşılayan ve Herat ile Merv arasında yer alan Merverrûz'a yakın bir yerleşim yeridir.³⁵¹

BeġavĪ'nin çocukluğu, ilk tahsili ve gençlik yılları hakkında sınırlı bilgi bulunmaktadır. Sadece, babasının kürk tüccarı, kardeşinin âlim ve müftü olduğu söylenir.³⁵² Ailesinin ya da ailesindeki fertlerin sayısına dair bir bilgi yoktur. Bunun, ailesi ile aynı yerde bulunmamasından ve kendisinin, Kur'an, sünnet ve fıkıh gibi ilimleri öğrenmekle meşgul olmasından kaynaklandığı söylenebilir.³⁵³ BeġavĪ'nin çocukluk ve gençlik yıllarına dair yeterli malumata ulaşılamaması dolayısıyla, kendisi hakkında,

³⁴⁸ Adem Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 4/21.

³⁴⁹ Yâķūt el-ĤamevĪ, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/468.

³⁵⁰ Yâķūt el-ĤamevĪ, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/467-468; Eroġlu, *Müfessir BaġavĪ*, 29; Saffet Sancaklı, "BeġavĪ ve Hadis Sahasındaki Çalışmaları", *Diyanet İlmî Dergi* 34/3 (1998), 80.

³⁵¹ Hüseyin b. Mes'ūd el-Ferrā' el-BeġavĪ, *Şerhu's-sünne*, thk. Züheyr eş-Şāviş - Şu'ayb el-Arnaüt (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmiyye, 1983), 1/20; Yâķūt el-ĤamevĪ, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/467; Piyadeoġlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan (1040-1157)*, 7.

³⁵² Yaşar, "Hüseyin İbnu Mesud el-Begavî'nin (ö. 516/1122) Tefsirinin Selçuklu Kültür Hayatına Katkısı", 68.

³⁵³ 'Afāf 'Abdu'l-Ġafūr, *el-BeġavĪ ve menhecuhū fi't-tefsīr* (Suudi Arabistan: Cāmi'at-ul-Melik 'Abdu'l-'Azīz, Yüksek Lisans Tezi, 1980), 17.

yaşadığı dönem esas alınarak bazı tahminler yapılmıştır. Bu bağlamda Beğavî'nin ilim tahsilini ya doğduğu yer olan Bağşûr ya da Merverrûz da yaptığı düşünülmektedir.³⁵⁴

el-Ferrâ diye bilinen Beğavî hakkında, onun ilmî kişiliğine bakılarak farklı lakaplar kullanılmıştır. Bunlardan Rûknü'd-dîn, Muhyi's-sünne lakapları hadis ve sünnet ilimleri konusundaki yetkinliği dolayısıyla.³⁵⁵ Müteahhirûn âlimleri tarafından Muhyi's-sünne lakabı ile ilgili olarak Beğavî'nin *Şerhu's-sünne* kitabını tasnif ettiğinde onun rüyasında Rasûlullah'ı gördüğü ve Hz. Peygamber'in ona "Hadislerimi şerh etmekle sünnetimi ihya ettin." dediği ve bundan dolayı bu lakap ile anıldığı rivayet edilmektedir. Aynı zamanda Zahîrû'd-dîn, Kâmiu'l-bediyye ve Şeyhü'l-islâm gibi lakaplar da kullanılmıştır.³⁵⁶

Beğavî hakkında ibraz olan şerî ilimlerle birlikte onun takvasından, zühtünden, kanaatinden ve dünyaya tamah etmemesinden de bahsedilir. Beğavî'nin var olan ile yetinip az şeye kanaat ettiği, hatta bir zamanlar yalnız kuru ekmek yediği için halk tarafından kınanmasından dolayı zeytinyağını ekmeğine katık etmeye başladığından söz edilir.³⁵⁷ Türkler'in özellikle de Selçuklular'ın yeme içmeye oldukça önem verdiği ve gerek hayvanlardan gerekse bitkilerden yeteri kadar beslenme kültürüne sahip oldukları bir dönemde³⁵⁸ Beğavî'nin beslenme alışkanlığı dolayısıyla eleştirildiği ve onun da bunu ciddiye alması dikkat çekicidir.

Beğavî'nin vefat tarihinin 510/1116 veya 516/1122 yılları olma ihtimalinden bahsedilmektedir. İbn Keşîr (ö. 774/1373) *el-Bidāye ve'n-nihāye* adlı eserinde her iki

³⁵⁴ Sancaklı, "Beğavî ve Hadis Sahasındaki Çalışmaları", 81.

³⁵⁵ Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ* (Daru İhyai'l-kütübi'l-arabiyye, ts.), 7/76.

³⁵⁶ Dāvūdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/161; 'Abdu'l-Ġafûr, *el-Begavî ve menhecuhü fi't-tefsîr*, 15.

³⁵⁷ İbn Hâlikân, *Vefeyâtü'l-a'yân* (Beirut: Daru Sâdır, 1978), 2/136-137; Dāvūdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/162; es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 7/75; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/441; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976), 50.

³⁵⁸ Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, 3/412.

yılda da Beğavî'nin ismini zikretmiştir.³⁵⁹ Beğavî hakkında bilgi veren en eski kaynağın Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 622/1225) *Mu'cemü'l-büldân*'ı olması dolayısıyla müellif orada 516/1122 yılında vefat ettiğini kaydettiği için bu yılın vefat tarihi olarak kabul edilmesinin daha doğru olduğu düşünülmektedir.³⁶⁰ Beğavî, Merverrûz'da vefat etmiş, buranın yakınlarında bulunan Talkan denilen yerde hocası Kâdî el-Hüseyn el-Merverrûzî'nin yanına defnedilmiştir.³⁶¹

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren bilgiye ve öğrenmeye verilen önem, Kur'an'ın sık sık vurguladığı bir konudur. İlim, müslümanların dinlerini daha iyi anlamalarına, Allah'a daha yakın olmalarına ve toplumlarını daha iyi yönetmelerine yardımcı olur. VI/XII. yüzyıl ise İslâm toplumları için bilgiye ulaşmanın ve onu yaymanın daha kolay hale geldiği bir dönem olmuştur. Bu dönemde İslâm medeniyeti, önemli bilimsel, felsefî ve edebî gelişmeler yaşamıştır. Bu gelişmeler, İslâm âlimlerinin bilgiye ulaşma ve onu yayma konusundaki çabalarını desteklemiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in insanlara getirdiği mesajı tebliğ etmeyi kendine görev addeden Beğavî, ilim neşretmeyi ve insanlara faydalı olmayı ilk vazifesi olarak görmüştür. İslâm ilim tarihinin parlak isimlerinden biri olan Beğavî, ilmî birikimi ve kaleme aldığı eserler sayesinde dönemin âlimleri arasında müstesna bir yere sahip olmuştur. Beğavî çeşitli alanlarda eserler telif etmiş, değerli talebeler yetiştirmiştir.³⁶² Beğavî, Horasan beldelerinde dolaşarak bu bölgenin âlimlerinden Arap dili, Ulûmu'l-Kur'ân ve Sünnetü'l-mutahhara konusunda da dersler almıştır.³⁶³

³⁵⁹ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidāye ve'n-nihāye*, thk. Abdullah b Abdulmuhsin et-Türkî (Riyad: Daru Heccr, 1997), 16/262.

³⁶⁰ es-Süyûtî, *Tabakātü'l-müfessirîn*, 50; Eroğlu, *Müfessir Bağavî*, 43.

³⁶¹ Sancaklı, "Beğavî ve Hadis Sahasındaki Çalışmaları", 83.

³⁶² İbn Kesîr, *el-Bidāye ve'n-nihāye*, 16/262; Eroğlu, *Müfessir Bağavî*, 75.

³⁶³ 'Abdu'l-Ġafūr, *el-Beğavî ve menhecuhū fi't-tefsîr*, 18.

Beğavî'nin hayatı ve ilmî kişiliği hakkında malumatları barındıran tabakat kitapları onun tefsir, hadis, fıkıh ve kıraat alanlarında otorite olduğunu ifade ederek, kendisinden övgü ile bahsetmektedir. Beğavî'nin eserleri bugün bile İslâmî ilimler alanındaki araştırmacılara kaynaklık etmektedir.³⁶⁴ Suyûti *Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eserinde Beğavî'nin tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında imam olduğunu zikretmiştir.³⁶⁵ İbn Kesîr onun, zamanın allâmesi, vera' sahibi, zâhid, âbid ve sâlih bir kişi olduğunu söylemiştir.³⁶⁶

Yaşadığı süre içerisinde Beğavî, müslümanlara, Kur'an ve sünnet üzere oldukları sürece felaha ereceklerini hatırlatmıştır. Buna rağmen bu dönemde ilimden uzaklaşılmasından hüznle bahsetmektedir. Beğavî yüksek vasıflı ve faziletli ahlâkiyla öne çıkan bir âlim olarak bilinmektedir. Merverrûz'u kendine ikinci vatan kabul eden Beğavî, bir arı misali Horasan'da edindiği ilmi yine burada ilim talebelerine aktarmıştır. Horasan'ın muhtelif bölgelerinden de ilim talebeleri gelip Beğavî'nin halkasında yer almışlardır.³⁶⁷

Beğavî siyasî, itikadî ve ictimai çalkantıların yoğun olduğu bir dönemde ilmî çalışmalarına devam etmiştir. Yaşadığı dönemde itikadî ve siyasî alanda keskin çizgilerin olduğu, itikadî ve amelî anlamda yoğun tartışmaların yaşandığı görülmektedir. Bu durum Selçuklu Devleti'nin hem siyasî hem de itikadî çalışmalara öncelik vermesini sağlamıştır. Bu ortamda ilmî çalışmalarını devam ettiren Beğavî, işlerin kıymet açısından en değerlisinin ve ecir bakımından en yücesinin ilim öğrenmek olduğunu vurgulamaktadır.³⁶⁸

³⁶⁴ Adem Çalar, "Beğavî'nin Esbâb-ı Nüzûle Yaklaşımı (Meâlimü'l-Tenzil Örneği)", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 11 (2020), 454.

³⁶⁵ es-Suyûti, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 50.

³⁶⁶ İbn Kesîr, *el-Bidāye ve'n-nihāye*, 16/262.

³⁶⁷ Yaşar, "Hüseyin İbnu Mesud el-Begavî'nin (ö. 516/1122) Tefsirinin Selçuklu Kültür Hayatına Katkısı", 68.

³⁶⁸ Hüseyin b. Mes'ud el-Ferrā' el-Begavî, *et-Tehzīb fî fikhi'l-İmāmi's-Şāfi'iyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/99.

Ayrıca kişinin bilmediği şey hakkında “Allah daha iyi bilir.” demesinin gerekliliğine değinmesi ilim ehlinde yer alması gereken özellikler açısından oldukça önemlidir.³⁶⁹

Beğavî *وَالنَّبُوءَ وَالْحُكْمَ وَالْكِتَابَ الَّذِينَ اتَّيَّبَاهُمْ* “Onlar, kendilerine kitap, hikmet ve peygamberlik verdiğimiz kimselerdir.”³⁷⁰ âyetinde geçen *الحكم* kelimesinin ilim ve fıkıh olduğunu söylemektedir.³⁷¹ İlim ve fıkıh, İslâm toplumunda merkezî iki kavramdır. Beğavî’nin bu kavramları “hüküm” kelimesiyle ilişkilendirmesi, İslâm’daki bilgi ve hukukun önemini vurgulama amacını taşır. İlim, dinî ve dünyevî bilgiyi kapsarken, fıkıh, bu bilginin pratik hayata uygulanmasını ve hukuki düzenlemeleri ifade eder. *وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ* “... “Davranıp kalkın” dendiğinde de kalkın ki Allah içinizden (gerçekten) iman etmiş olanları ve ilim sahibi olanları yüksek derecelere çıkarırsın. Yapıp ettiklerinizden Allah tamamen haberdardır.”³⁷² âyetinin tefsirinde de Allah’ın kendilerine ilmî üstünlük verilenleri ve kendilerinden öne geçirenleri dereceler ile yüceltmesinden bahsetmiştir. Devamında ise Ebü’d-Derdâ’dan rivayetle ilim elde etmek için bir yol tutan kimseyi Allah’ın cennetine giden yola ileteneğine yer vermiştir. Yine tefsirinin devamında ilim ve fıkıh öğrenmenin önemine dair rivayetlere yer vermiştir.³⁷³

Beğavî’nin entelektüel kişiliği hem ilmî derinliği hem de geniş bilgi yelpazesi ile dikkat çekmektedir. Hadis ve fıkıh alanlarındaki katkıları, sadece kendi döneminin değil, sonraki yüzyılların da ilim dünyasına ışık tutmuştur. Beğavî, bir yandan dinî metinlerin titizlikle incelenmesi ve doğru anlaşılması için yoğun çaba sarf ederken, diğer yandan yetiştirdiği öğrencilerle ilmî geleneğe katkı sağlamıştır.

³⁶⁹ el-Beğavî, *Me ‘ālimu ’t-tenzîl*, 7/103.

³⁷⁰ el-En ‘ām 6/89.

³⁷¹ el-Beğavî, *Me ‘ālimu ’t-tenzîl*, 3/166.

³⁷² el-Mucādele 58/11.

³⁷³ el-Beğavî, *Me ‘ālimu ’t-tenzîl*, 8/58-59.

1.2. İlmî Seyahatleri, Hocaları ve Talebeleri

Âlimlerin gerek bir hadîs-i şerife ulaşmak için gerekse önemli bir meseleyi dinlemek için çok uzun yolculuklar yaptıklarını biliyoruz. Beğavî de çocukluğunu geçirdiği beldeden yani Bağşûr'dan ayrılmış ve ilim talebi için başka beldelere geçmiştir. Asrın imamı olup kendisinin hocası ve üstadı olan el-Kādî Hüseyin el-Merverrûzî (ö. 462/1069) ile görüşmek ve ondan ilim öğrenmek için Merverrûz'a yolculuk yapmıştır. Şâfiî fakihî olan el-Merverrûzî'nin öğrencisi olarak³⁷⁴ kendisinden Şâfiî mezhebinin dersini almıştır. İlim arzusuyla Merverrûz'a yerleşen Beğavî³⁷⁵ burada hadis, fıkıh ve tefsir gibi İslâmî ilimleri tahsil ederek bu ilimler konusunda derinleştikten sonra ilmini pek çok talebeye öğretmiştir.³⁷⁶ Bu talebelerinden olan Ebû Mansûr Muhammed el-Attârî (ö. 571/1175), Beğavî'nin *Şerhu's-sünne* ve *Me'âlimu't-tenzîl* adlı eserlerini rivayet etmiştir.³⁷⁷

Beğavî'nin Horasan'ın dışında herhangi bir şehre gittiğine dair bir bilgiye ulaşılamamıştır.³⁷⁸ Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370), Beğavî için “Bağdat'a girmedi, eğer girseydi onun tercüme faaliyeti de geniş olurdu.” demek suretiyle onun, Abbâsîler'in başkenti Bağdat'a yolculuk yapmadığından bahseder.³⁷⁹ Beğavî'nin ilim öğrenmek amacıyla Merverrûz'dan Horasan'ın diğer illerine gittiği de düşünülmektedir. Nitekim Beğavî'nin yaşadığı çevrede pek çok ilim merkezinin mevcut olması onun bu yerlere gitmiş olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.³⁸⁰ Beğavî tefsirinin mukaddimesinde hicrî

³⁷⁴ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/16.

³⁷⁵ Dāvudî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1/162; Mevlüt Güngör, “Beğavî, Ferrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ts., 340.

³⁷⁶ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 7/75; İbn Keşîr, *el-Bidāye ve'n-nihāye*, 14/27; Sancaklı, “Beğavî ve Hadis Sahasındaki Çalışmaları”, 81.

³⁷⁷ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/17-18.

³⁷⁸ 'Abdu'l-Ğafûr, *el-Beğavî ve menhecuhû fi't-tefsîr*, 19.

³⁷⁹ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 7/76.

³⁸⁰ Sancaklı, “Beğavî ve Hadis Sahasındaki Çalışmaları”, 82.

464 senesinin Ramazan ayında Şeyh Ebû 'Abdillâh Muhammed İbnu'l-Hasen el-Mervezî'den rivayet okuduğunu dile getirmiştir.³⁸¹

Horasan'ın farklı şehirlerinden birçok talebe Beğavî'nin derin ilminden istifade etmek için Merverrûz'a gelmiştir. Onun Merverrûz'da fıkıh okuttuğu ve geniş ilminden istifade etmek için birçok fakihin onun derslerine katıldığı bilgisi de mevcuttur. Beğavî devlet tarafından desteklenen resmî kurumlarda öğreticilik yapmamıştır. Bunun nedeninin medreselerde okutulan Eş'arî fıkının yanında kendisinin bazı konularda selefi düşünceye sahip olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.³⁸²

el-Kürkancî (ö. 484/1087) Beğavî'nin kıraat hocasıdır. Beğavî *Me'âlimu't-tenzîl*'in mukaddimesinde bu hocasından kıraat okuduğunu belirtmektedir. Ziyad b. Muhammed el-Hanefî *Me'âlimu't-tenzîl*'de zikri en çok geçen hocasıdır.³⁸³ Hüseyin b. Muhammed b. Ahmet Ebû Ali el-Mervezî isimli hocası hem kadı hem de Horasan'da o zamanın Şâfiî fakihlerindedir. İbn Hallikân (ö. 681/1282) Beğavî'nin, fıkıh eğitimini bu hocasından aldığını söylemiştir.³⁸⁴

Beğavî tefsirinde bazen شَيْخُنَا ibaresini kullanarak hocasına atıfta bulunmuştur. Şâfiî'nin *İhtilâfu'l-ehâdis* adlı eserinden, hocasından atıfla bahsetmiştir.³⁸⁵ Beğavî'nin biri kendisinden istifade eden ve ondan rivayette bulunan talebeleri diğeri ise kitapları olmak üzere iki alanda övülen eser bıraktığı vurgulanmaktadır.³⁸⁶ Onun öğrencileri, Beğavî'nin ilmî mirasını devam ettirerek, İslâm dünyasının farklı bölgelerinde bu birikimi yaymış ve geliştirmişlerdir.

³⁸¹ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/36.

³⁸² Talha b. Muhammed Tevfik Molla Hüseyin, *Menhecü el-İmâm el-Begavî fî 'arđı'l-Kirâ'ât* (Suudi Arabistan: Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 2001), 46.

³⁸³ Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Mesâbihu's-sünne* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1987), 1/38.

³⁸⁴ el-Beğavî, *Mesâbihu's-sünne*, 1/38.

³⁸⁵ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/220.

³⁸⁶ el-Beğavî, *Mesâbihu's-sünne*, 1/41-43.

Beğavî'nin derin anlayışı ve yorumlama becerisi, onu fıkıh alanında önemli referanslardan biri haline getirmiştir. Bu alanda zikredilen *el-Fetāvā* adlı eseri, Beğavî'nin hocası el-Merverrüzî'nin kendisine sorulan sorulara verdiği fetvaları içermektedir. Yine İmam Şāfiî'nin fıkıhına dair içeriklere sahip olan *et-Tehzīb* isimli eseri de müellifin fıkıh alanına dair kaleme aldığı eserler arasında zikredilmektedir.³⁸⁷ Beğavî, zikredilen bu eserinde fikhî tarafını göstermekle birlikte hükümleri öğrenmenin önemine de değinmiştir. Ona göre Allah'ın birliğine, sıfatlarına, meleklerine, kitaplarına ve elçilerine iman etme gibi, Allah'ı tanımaktan sonra öğrenilmesi gereken ilk ilim, şer'î hükümleri bilmektir. Allah insanları ibadet etmeleri için yaratmıştır. Çünkü Allah “*Ben cinleri ve insanları, sadece bana ibadet etsinler diye yarattım.*”³⁸⁸ demiştir.³⁸⁹

1.3. Fıkıhî ve İtikadî Mezhebi

Beğavî'nin İslâm düşünce tarihindeki yeri, onun fikhî ve itikadî mezhebiyle yakından ilişkilidir. Beğavî'nin fikhî mezhebi, onun İslâm hukukuna yaklaşımını belirlerken, itikadî mezhebi ise inanç görüşlerini şekillendirmiştir. Burada Beğavî'nin hangi mezheplere mensup olduğu ve bu mezheplerin onun ilmî çalışmalarına nasıl yansıdığı üzerinde kısaca durulacaktır. Bu konu hakkında onun söz konusu tefsirinden yapılan çıkarımlara ise üçüncü bölümde yer verilecektir.

Beğavî'nin itikadî olarak selefî olduğu söylene de aslında onun, Allah'ın sıfatları noktasında selefî görüşü benimsediği, diğer hususlarda ise Eş'arî mezhebine mensup olduğu söylenmiştir.³⁹⁰ Ancak Beğavî tefsirinin mukaddimesinde kendinden sonra gelenlere ilim bırakmak için selefin yoluna tabi olarak bu tefsiri kaleme aldığı

³⁸⁷ el-Beğavî, *Me'ālimu't-tenzîl*, 1/29.

³⁸⁸ ez-Zāriyāt 51/56 Hayrettin Karaman vd., “Tefsir - Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 21 Kasım 2024).

³⁸⁹ el-Beğavî, *et-Tehzīb*, 1/101.

³⁹⁰ el-Beğavî, *Me'ālimu't-tenzîl*, 33.

söylemektedir.³⁹¹ Selefiyye, ilk dönem müslümanlarının çoğunluğunu içine alan önemli bir inanç ekolüdür. Bu mezhebin temel anlayışı, Allah'ın sıfatlarını, üzerinde herhangi bir te'vil yapmaksızın aynen kabul etmektir. Beğavî'nin selefi anlayışı benimsemesi onun içerisinde bulunduğu sosyal ortam gereği olmalıdır. Mensubu olduğu toplumunun İslâmlaşma sürecini henüz yeni tamamlamış olması da bu durumun sebepleri arasında gösterilebilir. Diğer taraftan müslümanlar açısından önemli olan Ehl-i sünnet inancının bu dönemde tehdit altında olması ve onu koruma görevinin Selçuklu Devleti'nce üstlenilmesi bunun nedenleri arasında sayılabilir.³⁹² Beğavî, itikatta selefi görüşü benimsemekle beraber³⁹³ bazı itikâdî konularda Eş'arîler'in görüşlerine de yer vermiştir.

Diğer yandan Horasan bölgesi Şâfiî mezhebinin yaygın olduğu bölgelerden biridir. Beğavî, itikatta selef olmakla birlikte amelde Şâfiî mezhebine mensuptur.³⁹⁴ Onun mezhep seçiminde içinde neşvünemâ bulunduğu çevrenin de etkili olduğunu söylenebilir. Onun mezhep tercihinde hadis dinlediği ve fıkıh okuduğu âlimlerin Şâfiî mezhebine mensup olması da etkili olmuştur.³⁹⁵ Yukarıda da bahsedildiği gibi özellikle Şâfiî mezhebi konusunda derinlemesine bir ilme vâkıf olduktan sonra Şâfiî mezhebi üzerine *et-Tehzîb* isimli fıkıh kitabını yazmıştır.³⁹⁶ Beğavî'nin yetiştiği çevre ve hocalarının da etkisiyle Şâfiî mezhebine mensup olsa da bu mezhebe taassup derecesinde bağlı olmadığı ve diğer mezheplere ve imamların görüşlerine de zaman zaman müracaat ettiği görülmektedir.³⁹⁷

³⁹¹ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/34.

³⁹² Yaşar, "Hüseyin İbnu Mesud el-Begavî'nin (ö. 516/1122) Tefsirinin Selçuklu Kültür Hayatına Katkısı", 69.

³⁹³ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 7/75.

³⁹⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/468.

³⁹⁵ Eroğlu, *Müfessir Bağavî*, 41.

³⁹⁶ Dāvūdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/161; 'Abdu'l-Ġafūr, *el-Beğavî ve menhecühü fi't-tefsîr*, 21.

³⁹⁷ el-Beğavî, *Mesâbihu's-sünne*, 1/32; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/441.

Bu bağlamda Beğavî'nin amelde Şâfiî olmakla birlikte mezhepler konusunda tutucu olmadığını ve bazı konularda açık bir düşünce yapısına sahip olduğu söylenebilir.³⁹⁸

Beğavî, tefsirlerinde Ehl-i sünnet görüşlerini benimseyip bu perspektiften açıklamalarda bulunmaktadır. Özellikle, “akîde” ve “tevhit” âyetlerinde, Ehl-i sünnet'in temel inanç prensiplerine sadık kalarak yorum yapmaktadır. Ehl-i sünnet inancı İslâm'ın temel inanç esaslarına bağlı kalarak, tevhit inancının korunmasını ve Allah'ın sıfatlarının doğru anlaşılmasını savunur. Bu bağlamda, Beğavî de Kur'an âyetlerinin tevhit ve akîdeye dair bölümlerinde, Ehl-i sünnet metodolojisini ve inanç sistemini takip ederek, İslâm'ın bu temel öğretilerini doğru bir şekilde aktarmaya çalışmaktadır. Bununla birlikte, Ehl-i sünnet'i desteklemek amacıyla aklî ve naklî delillere dayanan çıkarımlarla da açıklamalarını güçlendirmiştir.³⁹⁹

2. İBN 'AŞİYYE

2.1. İbn 'Aşîyye'nin İlmî Serüveni ve Entelektüel Kişiliğinin Oluşumu

Ebû Muhammed 'Abdülhâk b. Gâlib b. 'Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî'nin soyu, Endülüs'ün fethi için bu ülkeye gelen Arap ordusu sancaktarı 'Aşîyye b. Hâlid b. Haffâf el-Muhâribî'ye dayanır.⁴⁰⁰ Endülüs medeniyetinin yetiştirdiği önemli âlimlerden biri olan İbn 'Aşîyye, Murâbıtlar'ın Endülüs'e hâkim olduğu bir dönemde 480/1088 yılında Gırnata'da dünyaya gelmiştir.⁴⁰¹ İbn 'Aşîyye'nin babası Gâlib b. 'Abdirrahmân, Endülüs'ün önde gelen muhaddis ve fakihlerindendir. O, İmamü'l-müfessirîn unvanı ile meşhurdur. Onun kendisine insanların ilim öğrenmek amacıyla akın akın geldiği bir âlim olduğu rivayet edilmektedir. İbn 'Aşîyye'nin hocaları, babası tarafından özenle seçilmiş; gerekli ilmî faaliyetler için ortam yine babası

³⁹⁸ 'Abdu'l-Ğafûr, *el-Beğavî ve menhecuhû fi't-tefsîr*, 18.

³⁹⁹ el-Beğavî, *Me 'âlimu't-tenzîl*, 1/10.

⁴⁰⁰ Abdilmelik b. Mûsâ İbn Beşkûvâl, *Kitâbü's-Şıla fi târihi e'immeti'l-Endelüs*, ts., 331-332.

⁴⁰¹ Mustafa İbrahîm el-Müşînî, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986), 92.

tarafından hazırlanmıştır. Küçüklüğünden beri hırslı bir karaktere sahip olduğu ve bu hırsın onu yeteneklerinin ve üretkenliğinin ortaya çıkmasına ve olgunlaşmasına kadar götürdüğü söylenmektedir. Bu durum onu bilimsel olarak dikkate değer bir kişilik haline getirmiştir.⁴⁰² Son derece zeki ve bilgili, ilme düşkün biri olduğu ve kitap toplama konusunda çok istekli davrandığı kaydedilmektedir. İbn 'Aṭiyye'nin hakkı gözettiği, hükümde âdil olduğu ve görevini titizlikle yürüttüğü bilinmektedir.⁴⁰³

İbn 'Aṭiyye, tefsir, hadis, fıkıh, nahiv ve şiir konularında derin bilgiye sahip bir âlim olarak bilinmektedir. Meseleleri kısa ve özlü bir şekilde ele alır, düzenli ve etkileyici bir anlatımı vardır. Notları güzel ve düzenlidir. Aynı zamanda kendisinin şiirleri de mevcuttur.⁴⁰⁴ Şiir yeteneğinin yanında düz yazı konusunda da mâhir olduğu söylenir. Bilhassa hüküm ve yargı konularında mâhir, keskin zekâsıyla dikkat çeken biri olarak bilinmektedir.⁴⁰⁵

İbn 'Aṭiyye'nin hayatının ilk 20-25 yılı Murâbitlar'ın hıristiyanlara karşı hücum pozisyonunda olduğu yıllara rastlamaktadır. İbn 'Aṭiyye mukaddimesinde dünyada mevcut karmaşık ve çalkantılı durumlardan ve dünya isteklerinden kurtulmak için ilme yöneldiğini ve Allah'ın yardımı sayesinde ilim noktasında derinleşecek kabiliyeti kendisinde fark ettiğini belirtmektedir.⁴⁰⁶ İbn 'Aṭiyye'nin sert bir mizaca sahip olması ve yöneticilerle çekişmesi ilk başlarda Murâbitlar'la iyi ilişkiler kuramamasına neden olmuştur. Başlangıçta Murâbitlar'la arası iyi olmayan müfessir, zamanla onlarla iyi

⁴⁰² el-Müşîni, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, 92.

⁴⁰³ Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-ṭîb min ğuṣni'l-Endelüsi'r-raṭîb* (Beyrut: Daru Sâdir, 1997), 2/526; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirün* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000), 1/171.

⁴⁰⁴ Ahmed b. Yahyâ ed-Dabbî, *Buġyetü'l-mültemis fi târîhi ricâli ehli'l-Endelüs*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire/Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Mısri/Darü'l-Kitâbi'l-Lübnanî, 1989), 506-507.

⁴⁰⁵ el-Müşîni, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, 94; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/282; el-Makkarî, *Nefhu't-ṭîb*, 2/526.

⁴⁰⁶ el-Endelüsî İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'azîz* (Beyrut: Darü'l-Hayr, 2007), 1/8.

ilişkiler kurmuştur. Murâbit komutanları ve emirleri cihada çağırmiş ve onların yanında İslâm diyarlarına tuzak kurmaya çalışan hıristiyanlara karşı savaşımiştir.⁴⁰⁷

İbn ‘Aṭiyye’nin şöhreti daha çok onun araştırmamıza konu olan *el-Muḥarraru’l-vecîz* adlı tefsirinden kaynaklanmaktadır. Nitekim o, çeşitli konularla ilgili görüşlerini bu eserinde ortaya koymuştur. Onun tefsir, kıraat, hadis, kelâm, fıkıh, Arap dili ve tarih sahalarındaki yetkinliğini söz konusu tefsir eserinde görebiliyoruz. Nitekim İbn ‘Aṭiyye’nin tefsir âlimlerinin en büyüklerinden ve kaynaklarda yer alan bilgileri tenkit süzgecinden geçirerek ortaya koyma noktasında mâhir bir müfessir olduğu zikredilmektedir.⁴⁰⁸

İbn ‘Aṭiyye, özellikle Murâbitlar’ın duraklama ve çöküş dönemlerinde aktif roller almış ve onlar tarafından 529/1134 yılında Meriye kadılığına tayin edilerek burada 12 yıldan fazla görev yapmıştır. Meriye halkının kendisini zındıklıkla itham edip hakkında şikâyetle bulunması sebebiyle oradaki görevinden alınarak 541 yılında Mürsiye’ye kadı tayin edilmiştir. Oraya da giremeyen müfessir, batı Endülüs’teki Lurka’ya gitmek zorunda kalarak 541/1147 yılında burada vefat etmiştir.⁴⁰⁹

İbn ‘Aṭiyye hakkında meşhur bazı âlimler eserlerinde övgü dolu sözlere yer vermişlerdir. Bunlardan biri dil âlimlerinin biyografilerine dair eser kaleme alan es-Süyûtî (ö. 911/1505)’dir. O eserinde şöyle demiştir: “Tefsir sahibi, İmam Kâdı Ebû Muhammed, hafız ve kadıdır. İbn Zübeyr şöyle demiştir: ‘İbn ‘Aṭiyye büyük bir fakihtir. O, ahkâm, hadis ve tefsir bilen, nahivci, dilci bir âlimdir. Aynı zamanda yetenekli bir şâirdir ve faydalı bilgiler sunmuştur. Bilgisi ve anlayışıyla öne çıkan bir aileden

⁴⁰⁷ Şâyi‘ b. Abduh el-Esmarî, *İstidrâkâtü İbn ‘Aṭiyye fi’l-Muḥarreri’l-vecîz ‘ala’t-Taberî fi Câmi’i’l-Beyân* (Medine: el-Câmi‘atü’l-İslâmiyye, 2006), 65; Özcan Esat, “Endülüs Ulemâsı”, ed. Gülşen İstek - Emrah İstek (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 186.

⁴⁰⁸ el-Makkarî, *Nefhu’t-ṭîb*, 2/526.

⁴⁰⁹ el-Makkarî, *Nefhu’t-ṭîb*, 2/526; Enise Kutlu, *İbn Aṭiyye’nin el-Muḥarreri’l-Veciz İsimli Eserinde Kur’an İlimlerine Yaklaşımı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 6.

gelmektedir, zihni son derece keskin, güzel bir anlayışa sahip, ulvî ahlâk sahibi bir âlimdir.”⁴¹⁰

Yine es-Süyûtî başka bir eserinde de onun hakkında “Fâkih, hükümlerde, hadis ve tefsirde uzman, edebiyatta üstün, Arap dili konusunda bilgili ve geniş bir bilgi birikimine sahipti. İnşa, nazım ve nesirde de yetenekliydi. Zekâsıyla parlıyordu. Meşhur bir tefsiri vardı ve Meriye kadılığı görevinde bulunmuştu.”⁴¹¹

İbn ‘Aṭiyye’yi en iyi tasavvur edebilecek kişilerin onun çağdaşı olması kaçınılmazdır. Bu nedenle Feth b. Hâkân el-Kaysî’nin (ö. 529/1135) söyledikleri de onun çağdaşı olması açısından⁴¹² önem arz etmektedir. O, İbn ‘Aṭiyye’nin yücelik ve asaletin simgesi olduğunu, vakur duruşu ve saf edebiyatla herkesin hayranlığını kazandığını ifade etmiştir. Ayrıca, bilgi ve erdemde zirveye ulaştığını, şan ve şeref yolunda yılmadan ilerlediğini dile getirmiştir. Onun şiir ve nesirlerinde güzellik, açıklık ve akıcılığı bir araya getirdiğini ve eserlerinin herkes üzerinde derin etki bıraktığını söylemiştir.⁴¹³

İbn ‘Āşūr da (1909-1970) eserinde İbn ‘Aṭiyye ile Zemahşerî’yi mukayese ederken söylediği şöyle söylemiştir: “İbn ‘Aṭiyye’nin tefsiri gençlik döneminin, Zemahşerî’nin tefsiri ise yaşlılık döneminin ürünüdür ve bu da bilimsel eserin karakterini daha güçlü bir şekilde etkileyen önemli bir fark yaratmaktadır.”⁴¹⁴

⁴¹⁰ Celâlüddîn es-Süyûtî, *Buğyetü’l-vu’ât fî tabakâti’l-luğaviyyîn ve’n-nühât*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), 2/73.

⁴¹¹ es-Süyûtî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, 61.

⁴¹² Mehmet Özdemir, “Feth b. Hâkân el-Kaysî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995), 12/453-455.

⁴¹³ el-Feth b. Muhammed b. Hâkân el-Kaysî, *Ḳalâ’idü’l-’ikyân fî meḥāsini’r-rü’esâ ve’l-kuḍât ve’l-küttâb ve’l-a’yân* (Bulak: Matbaa-i Âmire, 1866), 207.

⁴¹⁴ Muhammed el-Fâzıl İbn ‘Āşūr, *et-Tefsîr ve ricâlüh* (Tunus: Mecmû’u’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, 1970), 60.

2.2. İlmî Seyahatleri, Hocaları ve Talebeleri

Birçok medresenin bulunduğu Gırnata'da yaşayan İbn 'Aṭiyye daha onlu yaşlarında iken birçok âlimden hadis, fıkıh ve Arap dili alanlarında dersler almıştır.⁴¹⁵ O aynı zamanda Kurtuba, İşbiliyye, Mürsiye, Belensiye ve Ceyyan gibi şehirlere giderek oradaki hocalardan da istifade etmiştir. İbn 'Aṭiyye'nin, sahip olduğu ilmî donanımına Endülüs'te mi yoksa Endülüs dışında mı kavuştuğu konusu araştırıldığında onun ilmî seyahatlerinin Endülüs'ün önde gelen merkezleriyle sınırlı kaldığı görülmektedir. Doğu'ya ilmî seyahatler gerçekleşirken müfessirin böyle bir girişimde bulunamamasının nedeni olarak birinci bölümde bahsedilen siyasî kargaşa ve savaş ortamı gösterilmektedir.⁴¹⁶ Nitekim o, Murâbıtlar'ın Endülüs'ü ele geçirdikleri yıllarda dünyaya gelmiş, Muvahhitler'in Endülüs'ü hâkimiyet altına aldığı zamanlarda da vefat etmiştir. Bu durum İbn 'Aṭiyye'nin gençliğinde ve ömrünün son yıllarında savaş ortamının hâkim olduğu bir atmosferde yaşadığını göstermektedir.⁴¹⁷ İbn 'Aṭiyye'nin doğuya seyahat ettiğine dair az da olsa bazı bilgilerin bulunduğu da işaret etmek gerekir. Fakat Endülüs'ten doğuya yapılan yolculuklara önem verilmesine rağmen tarihçiler İbn 'Aṭiyye'nin doğuya yapmış olduğu bir yolculuktan bahsetmemektedir. Sınırlı kaynakta zikredilen, kendisinin doğuya seyahat ettiğine dair bilginin babasının yapmış olduğu yolculuk ile karıştırılmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.⁴¹⁸ İbn 'Aṭiyye el-Hacc 22/63-65. âyetlerin tefsirinde “Ben bunu en uzak Sûs'ta gördüm; kuraklıktan sonra yağmur yağdı ve rüzgarlarla sulanan o toprak sabahleyin ince ve zayıf bir bitkiyle

⁴¹⁵ el-Müşîni, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, 92.

⁴¹⁶ el-Müşîni, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, 93; el-Esmerî, *İstidrâkâtü İbn 'Aṭiyye fi'l-Muharreri'l-vecîz 'ala't-Taberî fi Cāmi'i'l-Beyān*, 55-56.

⁴¹⁷ Özcan Esat, “Endülüs Ulemâsı”, 189.

⁴¹⁸ el-Müşîni, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, 94; Enes Erdim, *Zemahşerî ve İbn 'Aṭiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 16.

yeşermişti.” demektedir.⁴¹⁹ Müfessirin bu ifadesinden yola çıkarak kendisinin Sûs⁴²⁰ şehrinde bulunduğu söylenebilir. Ancak bu bilgi, onun Endülüs dışında ne kadar kaldığını, nerelerde bulunduğunu göstermesi açısından yetersizdir.

İbn ‘Aṭiyye, Endülüs bölgesinde ulaşabildiği hocalardan bizzat dersler almıştır. Onun ders aldığı hocalarını kendisine ait olan *el-Fihrist* adlı eserinde görmekteyiz.⁴²¹ Onun ilk hocası az önce de söylendiği gibi çocukluğundan itibaren onu gözetim altında büyüterek, ona gösterdiği özen ve ilgi sayesinde ilmî kişiliğinin oluşmasında önemli bir etken olan babasıdır.⁴²² Bunun yansımaları zaman zaman tefsirinde de görülmektedir. el-Mu’min 40/3. âyeti tefsir ederken *سمعت هذه النزعة من أبي رضي الله عنه* ifadesini kullanması, bazı çıkarımları yaparken babasından duyduklarına göre hareket ettiğini göstermektedir. Diğer bir örnek ise onun el-Hacc 22/52. âyet hakkındaki argümanlarını güçlendirmek için “Babam (Allah ondan razı olsun) bana doğuda âlimlerden ve kelâmcılardan bazı şeyhlerle karşılaştığını ve onların şöyle dediğini aktardı.” şeklinde sözlerine yer vermesidir. Âyetten genel olarak çıkarılan anlamın Peygamber (sav) hakkında düşünülemeyeceğini, onun tebliğ noktasında korunmuş olduğunu ifade etmiştir. Başka bir örnek ise *وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ* “Kendileri için Allah’ın büyük bir lutfunun bulunduğunu müminlere müjdele!”⁴²³ âyetini verebiliriz. Müfessir bu âyetin açıklamalarına *قال لنا أبي رضي الله عنه* (Babam bize dedi ki Allah ondan razı olsun.) ifadeleri ile başlamıştır. Babasının söz konusu âyetin Kur’an’da kendisine en çok ümit veren âyet olduğunu söylediğini zikretmiştir.⁴²⁴

⁴¹⁹ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-veciz*, 6/269.

⁴²⁰ Fas’ın güneybatısında bir bölge.

⁴²¹ İbn ‘Aṭiyye, *Fihristü İbn ‘Aṭiyye*, thk. Muhammed el-Hâdî Ebü’l-Ecfân - Muhammed ez-Zâhî (Beyrut: Dârü’l-garbi’l-İslâmî, 1983), 59, 77, 91, 94, 96, 99, 101, 106, 108.

⁴²² İbn ‘Aṭiyye, *Fihristü İbn ‘Aṭiyye*, 59; el-Müşînî, *Medresetü’t-tefsîr fi’l-Endelüs*, 92.

⁴²³ el-Aḫzâb 33/47.

⁴²⁴ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-veciz*, 7/128.

İbn ‘Aṭiyye tefsirinde zaman zaman عند شيخنا ifadesini kullanarak bazı bilgileri hocalarına nispet etmektedir.⁴²⁵ Müfessir, hadis ilmini ve rivayetlerini, Endülüs’te hadis ilminde önde gelen bir isim olan muhaddis Ebû Ali el-Hüseyin b. Muhammed en-Nisâbüri’den almıştır. Ayrıca Ebû Ali el-Hüseyin b. Muhammed es-Sıdvî’den hadis öğrenmiştir. Arap dili bilgisini, Arap dili otoritesi olarak bilinen, el-Bazdârî’nin hocası İmam Ebü’l-Hasan b. Ahmed b. Halef el-Ensârî’den almıştır. Fıkıh ilmini, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. Atab el-Kurtubî’den ve Ebû Sufyan b. el-Asbâhî b. Ahmed el-Esedî, Abdullah b. Ali b. Abdülaziz b. Hamdun et-Tunbûtî gibi âlimlerden almıştır.⁴²⁶

2.3. Fıkhî ve İtikadî Mezhebi

Akîde ve mezhep yönünden Sünnî bir âlim olarak tanınan İbn ‘Aṭiyye⁴²⁷ amelî açıdan Mâlikî mezhebinin görüşlerini savunmaktadır. O, aynı zamanda Mâlikî fıkının önde gelen âlimlerindendir. Mâlikî mezhebinin önde gelen âlimlerinin yer aldığı *ed-Dîbâcü’l-müzheb* adlı eserde İbn ‘Aṭiyye’ye de yer verilmesi onun mensup olduğu mezhebe işaret etmektedir.⁴²⁸

Murâbitlar döneminde Endülüs’te hâkim olan mezhebin Mâlikîlik olduğuna daha önce değinmiştik. Nitekim Endülüs’te idarenin Mâlikîlik mezhebi ile bütünleşmesi ve bu mezhebin dışında kalan dinî anlayış ve yorumların zemininin kaygan hale getirilmesi,⁴²⁹ İbn ‘Aṭiyye’nin kadılık vazifesini de esas aldığımızda bu durumların onun mezhep seçimine etki edebileceğini göstermektedir. Yaşadığı dönemde farklı yerlerde

⁴²⁵ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 4/258.

⁴²⁶ el-Müşîmî, *Medresetü’t-tefsîr fi’l-Endelüs*, 93.

⁴²⁷ es-Süyûtî, *Buğyetü’l-vu’ât*, 2/73.

⁴²⁸ İbrahîm b. ‘Ali b. Muḥammed İbn Ferḥûn, *ed-Dîbâcü’l-müzheb fi ma’rifeti a’yani’ulemâi’l-mezheb*, thk. Muḥammed el-Aḥmedî Ebu’n-Nûr (Kahire: Dârü’t-Turâs, ts.), 2/57.

⁴²⁹ el-Esmerî, *İstidrâkâtü İbn ‘Aṭiyye fi’l-Muharreri’l-vecîz ala’t-Taberî fi Câmi’i’l-Beyân*, 64-65; Bozkurt, *Endülüs İslam Düşüncesi Tarihi*, 23.

kadılık yapması ve yaşadığı çevrenin çoğunluklu olarak Mâlikî mezhebine mensup kişilerden oluşması müfessiri bu mezhep hususunda özellikle uzman konumuna getirmiştir.⁴³⁰

Bu bağlamda kişinin mezhep tercihi ve kadılık seçimi arasındaki irtibata da değinmek faydalı olacaktır. Nitekim Endülüs'e fetihle birlikte giren kadılık, ülkedeki en kıdemli İslâmî kurumlardan biri olarak bilinmektedir. Bütün kadıların tayin ve azilleri en üst siyasî otorite konumundaki hükümdar tarafından ya doğrudan ya da onun bilgisi dâhilinde yapılmaktadır. Diğer taraftan hükümdarlar baş kadı seçiminde görüşüne değer verdikleri fakihleri seçmeye özen göstermekteydiler.⁴³¹ Kadıların öncelikle günlük yaşantılarında temiz bir sicile sahip ve fikhî meselelere vâkıf olmaları gerekmektedir. Kadılar görev yaptıkları yerin hâkimi konumundaydılar. Evlenme, boşanma, miras taksimi, akitler, suçluların cezalandırılması gibi hususlar kadıların doğrudan görevli oldukları alanlar arasında yer almaktaydı.⁴³² Adlî ve kazâî işler bizzat halife tarafından ya da onun yetkili kıldığı kadılar vasıtasıyla yapılmaktaydı.⁴³³

Müfessirin kadı olarak tayin edilmesi, yaşadığı coğrafyada hâkim olan mezhep ve otorite tarafından seçilmesiyle doğrudan ilişkili bir durumdur. Diğer yandan İbn 'Atiyye her ne kadar Mâlikî mezhebine mensup olarak nitelense de tefsirinde diğer mezheplere de değindiği görülmektedir.⁴³⁴

Bununla birlikte İbn 'Atiyye itikadî olarak Eş'arî mezhebine mensuptur. O tefsirinde Eş'arî âlimlerin görüşlerine yer vermektedir. O aynı zamanda Mu'tezili

⁴³⁰ Rıfat Ablay, *Endülüs Tefsir Geleneginde Kıraat İbn Atiyye Örneği* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 51.

⁴³¹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 132.

⁴³² Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 133-134.

⁴³³ Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, 3/833.

⁴³⁴ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 7/454.

düşüncenin karşısında durarak her fırsatta onları eleştirmiştir. Bununla ilgili örnekler ilerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak verilecektir.

3. BEĞAVİ VE İBN 'A'İYYE'NİN TEFSİR METODOLOJİSİ

Tefsirlerin öne çıkan özelliklerini belirlerken, öncelikle müfessirin kişiliği ve o kişiliği oluşturan şartları; daha sonra ise müfessirin tefsirini yazarken uyguladığı yöntemi ortaya koymak önemlidir.⁴³⁵ Birinci bölümde müfessirin kişiliğini oluşturan şartlara genel olarak temas edip bu bölümün başında da müfessirlerin ilmî kişiliklerine değinilmiştir. Şimdi ise müfessirin uyguladığı yöntem, buldukları şartlar bağlamında değerlendirilecektir.

Bir müfessirin tefsir metodolojisini doğru şekilde anlamak için öncelikle onun Kur'an tasavvurunu açıklamak gerekmektedir. Bu sayede okuyuculara müfessirin yorumlama biçimini ve yöntemlerini daha iyi anlamaları için gerekli olan temeli sağlamak mümkündür. Müfessirin Kur'an tasavvuru, Kur'an'a bakış açısını, onu nasıl algıladığını ve Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiğini düşündüğünü tespit ederek ortaya konabilir.

İslâm tarihi boyunca Kur'an'ın anlaşılması ve tefsir edilmesi noktasında birtakım tasavvurlar oluşmuştur. Kur'an bu tasavvurlar temelinde farklı şekillerde algılanmış ve yorumlanmıştır. Bu tasavvurlardan birisi geleneksel Sünnî tasavvurdur. Bu tasavvura göre Kur'an, kutsal bir kitaptır ve mutlak hükümler olan Allah'ın kelâmıdır. Kur'an yüce Allah'ın zatı ile kaim ezelî sıfatlarından olan kelâm sıfatının bir tecellisidir ve bundan dolayı "kelâm-ı kadîm" olarak isimlendirilmiştir. Bu tasavvurda âyetler zâhirî anlamlarına hamledilmiştir. Âyetin *zâhir* manası denildiğinde mücerred Arapça mefhumu ve âyetlerin en açık manası kastedilmektedir.⁴³⁶ Sünnî tasavvura sahip kişiler, Kur'an'ın

⁴³⁵ Özel, "Büyük Selçuklular Döneminde Tefsir İlimi ve Müfessirler", 37.

⁴³⁶ Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşâri Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 35.

yaratılmışlığını savunan Mu‘tezile’nin görüşlerine karşı daima tepki göstermişlerdir. Bu tasavvur hükümlerin ve hitabın evrensel olduğunu savunurken aynı zamanda kutsallaşmayı ve geçmişe sığınmayı da bünyesinde barındırmaktadır. Çünkü Kur’an’ın en iyi yorumunun geçmişte yaşayan âlimlerce yapıldığı düşünülür.⁴³⁷

Kur’an tasavvurlarından bir diğeri de imâmet eksenli Kur’an tasavvurudur. Bu tasavvuru benimseyenler Hz. Ali’nin nas ve tayin ile imam olduğunu kanıtlamak için birçok âyeti delil olarak sunmuşlardır. Diğer taraftan bir de bâtinî Kur’an tasavvuru vardır. Bu tasavvurda bâtinî te’villere, sembollere ve gizeme dayalı bir Kur’an anlayışı mevcuttur. Bâtinî te’vil, yoruma açık Kur’an âyetlerini nâzil olduğu dilin verilerinden ve nüzûl ortamından yani esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh ve Mekkî-Medenî bilgisinden koparılarak anlam yükleme çabasıdır. Bu tasavvur anakronik yaklaşımla Kur’an’ı âdetâ bir çırpıda inmiş bir metin gibi algılamayı ve dolayısıyla naslara her türlü anlamı yüklemeyi mübah sayan sübjektif, keyfî ve herhangi bir yöntemi olmayan bir yorum tarzı olarak dikkat çekmektedir.⁴³⁸

3.1. Beğavî’nin Tefsir Metodolojisi ve Tefsir Geleneğindeki Yeri

Beğavî’nin tefsir yöntemi daha önce de değindiğimiz gibi bazı araştırmacılar tarafından ayrıntılı olarak incelenmiştir. Biz burada Beğavî’nin tefsir yöntemine, çalışmamıza bulunduğu coğrafya ile uyumunu tespit etmeye yönelik katkı sağlayacağı kadarıyla temas edeceğiz.

Beğavî’nin tefsir sahasında kaleme aldığı meşhur eseri, bizim de çalışmamıza konu olan *Me‘âlimu’t-tenzîl*’dir. Bu tefsir selef âlimlerinin görüşlerini içeren orta hacimli bir eserdir. İbn Teymiyye, sıhhati sorulan üç tefsir için *Me‘âlimu’t-tenzîl*, *Keşşâf* ve *Tefsîrü’l-Şurtubî* demiştir. Bunların arasında ise bid‘atlardan ve zayıf hadislerden en

⁴³⁷ Yüksel, *Kur’an’ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, 188.

⁴³⁸ Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, 151-153; Yüksel, *Kur’an’ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, 191.

sâlim olanın Beğavî'nin tefsiri olduğunu söylemiştir.⁴³⁹ İbn Teymiyye, Beğavî'nin tefsirini Şa'lebî'den özetleyerek telif ettiğini ancak onun, tefsirini mevzu hadislerden ve bid'at görüşlerden koruduğunu söylemiştir.⁴⁴⁰ Onun tefsiri, güvenilirliğiyle öne çıkan, İsrâiliyat'tan uzak, orta hacimde bir eser olarak kabul edilmiş; selefın görüşlerini derleyen ve Hz. Peygamber'in hadisleriyle zenginleştirilmiş bir tefsir olarak değerlendirilmiştir.⁴⁴¹

Beğavî tefsiri Taberî'nin tefsirine göre rivayet tefsirleri açısından orta seviyede bir tefsirdir. Fakat Beğavî, Taberî'de gözlenen, rivayet tefsir geleneğinin “bütün tefsir rivayetlerini derleme” amacından “doğru rivayetleri derleme” amacına doğru evrilmesine katkı sunan müfessirlerin ilklerindedir.⁴⁴² Bu bağlamda Ebû Şuhbe, “*Me'âlim*, en iyi tefsirlerden biri, ibaresi en kolay olanı ve *ta'kîdden*⁴⁴³ en uzak olanıdır.” demiştir.⁴⁴⁴

Beğavî'nin tefsirini ömrünün hangi yıllarında kaleme aldığı bilinmemekle birlikte mukaddimesinde ihlaslı talebelerinden bir grubun kendisinden tefsir yazmasını talep etmesi dikkate alındığında, tefsirini hocalık yaptığı yıllarda yazdığı öngörülebilir. Hocasının vefatından sonra hocalık yaptığı düşünüldüğünde 467/1075 yıllarında tefsirini yazmaya başladığını söylemek mümkündür. Diğer taraftan Beğavî tefsirinde Vahidî'den (ö. 468/1076) bahsederken “Allah ona rahmet etsin.” demesinden onun vefat tarihi dikkate alındığında tefsirini 468/1076'dan sonra yazdığı ihtimalinin söz konusu olduğu

⁴³⁹ el-Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 30; Eroğlu, *Müfessir Bağavî*, 77.

⁴⁴⁰ Taqiyuddîn İbn Teymiyye, *et-Tefsîru'l-kebîr*, thk. Abdurrahmân Humejrâ (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/220.

⁴⁴¹ es-Sübkî, *Ṭabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 7/75-76.

⁴⁴² Mehmet Akif Koç - Zekeriya Pak, “Rivayet Ağırlıklı Tefsirler”, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2022), 161.

⁴⁴³ Sözün kastedilen manayı ifade edebilme imkânından uzak olması veya kastedilen manaya gizli bir şekilde delâlet etmesidir Nusrettin Bolelli, *Belâgat (Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri) Arap Edebiyatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2013), 22.

⁴⁴⁴ Eroğlu, *Müfessir Bağavî*, 85.

söylenmiştir. Ancak bu ifadenin *Me‘ālimu’t-tenzīl*’i rivayet eden talebesi el-Attārî tarafından kullanılmış olma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.⁴⁴⁵

Beğavî tefsirini kaleme alma nedenini söylerken, öncekilerin söylediklerine ilave bir şey bulunmadığını fakat her dönemde gayreti ve çabası azalan talebelere hatırlatmalar yapmanın ve duraksayanları teşvik etmenin gerekliliğini vurgulamıştır.⁴⁴⁶ Burada Beğavî’nin belki yeni bir şeyler söylemeyecek olmasına rağmen onun ihmal edilen bazı konuların yenilenmesi gerektiğini düşündüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Anlaşılan o ki müfessir, kendini âyetlerin tefsiri noktasında sorumlu hissetmiş ve böylece eserini kaleme almaya başlamıştır. Bu, onun ilmî mirasın devamını sağlamak, tembellik ve ilgisizlikten dolayı ilimden uzak kalanlara rehberlik etmek ve ilim yolunda gayret göstermeleri için onları motive etmek gibi bir misyon üstlendiğini göstermektedir.

Ebû Ubeyde Ma‘mer el-Müsennâ’nın (ö. 209/824) *Mecāzü’l-Ḳur‘ān* ve ez-Zeccâc’ın (ö. 311/923) *Me‘āni’l-Ḳur‘ān* isimli eseri Beğavî’nin kaynakları arasındadır.⁴⁴⁷ Onun Ebû Ubeyde’den aktardığı mevzular daha çok nakille ilgili konulardır.⁴⁴⁸ Yine Beğavî’nin kaynakları arasında İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) eserleri *Te’vîlü müşkili’l-Ḳur‘ān* ve *Ġarîbü’l-Ḳur‘ān* adlı eserleri bulunmaktadır. Ferrâ’nın (ö. 207/822) *Me‘āni’l-Ḳur‘ān* adlı eserinden istifade etmiştir.⁴⁴⁹ el-Vâhidî (ö. 468/1076)’nin *el-Vasîṭ* isimli eseri de Beğavî’nin kaynakları arasında yer almaktadır.

Beğavî’nin tefsir kaynakları yanında hadis kaynakları da vardır. Buhārî (ö. 256/870), Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875) ve et-Tirmizî’nin (ö. 279/892) *el-Cāmi‘u’s-*

⁴⁴⁵ Eroğlu, *Müfessir Bağavî*, 74.

⁴⁴⁶ el-Beğavî, *Me‘ālimu’t-tenzīl*, 1/34.

⁴⁴⁷ Eroğlu, *Müfessir Bağavî*, 103.

⁴⁴⁸ Eroğlu, *Müfessir Bağavî*, 107.

⁴⁴⁹ Eroğlu, *Müfessir Bağavî*, 108-109.

ṣaḥīḥ'i, el-Hattābī'nin *Me 'ālimū's-sünen*'i, eṣ-Şāfī (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i, Ebû Davud'un (ö. 275/889) *Müsned*'i de Beğavî'nin hadis kaynakları arasındadır.⁴⁵⁰

Beğavî'nin tefsirini kaleme alırken istifade ettiği fıkıh kaynakları da mevcuttur. O en çok Şâfiî'den nakilde bulunmaktadır. Beğavî Şâfiî, Ebû Hanife (ö. 150/767), el-Evzâî (ö. 157/774), İmam Malîk (ö. 179/795) ve daha birçok müçtehit imamdan doğrudan nakilde bulunarak imamların görüşlerini tefsirine eklemiştir. Bu görüşleri nereden aldığına dair kaynak ismi zikretmemiştir.⁴⁵¹

Beğavî Hz. Muhammed'e inen vahyin "Kur'an" ismini almasının nedeninin, onun içeriğinde harfler, âyetler, sûreler, kıssalar, emirler ve yasaklar, müjdeler ve azap tehditleri gibi unsurların toplanmasından kaynaklandığını söylemektedir.⁴⁵² Beğavî, kişinin bilgisi olmaksızın kendi görüşüyle Kur'an'a bir şeyler katanlar hakkında tehdit olduğunu söylemiştir. Eserinde İbn Abbâs'tan gelen "Kur'an hakkında kendi görüşü ile ilgili bir şey söyleyen kimse ateşteki yerine hazırlansın." şeklindeki birçok rivayete yer vermiştir.⁴⁵³ Bu noktada te'vîli, âyeti istinbat yoluyla, öncesi ve sonrasına uygun bir şekilde kitap ve sünnete aykırı olmayan bir anlama hamletmek olarak tanımlamaktadır. İlim ehlinin buna müsaade ettiğinden bahsederek tefsirin, âyetin iniş sebebinin ve onun inişinin anlatılması hakkında söylenen kelâm olduğuna değinmiştir. Buna da nakil yoluyla doğruluğu kanıtlandıktan sonra izin verildiğini söylemiştir. *Tefsîr* kelimesinin التَّفْسِيرَة kelimesinden geldiğini ve doktorun, hastanın idrarına bakarak kendisinde hangi hastalıkların bulunduğunu anlamasına benzetmektedir. Müfessiri bu durumda doktor gibi

⁴⁵⁰ Eroğlu, *Müfessir Bağavî*, 122-126.

⁴⁵¹ Eroğlu, *Müfessir Bağavî*, 126.

⁴⁵² el-Beğavî, *Me 'ālimu't-tenzîl*, 1/198.

⁴⁵³ el-Beğavî, *Me 'ālimu't-tenzîl*, 1/45.

âyetlerin içeriğini anlayan kişi olarak ifade etmektedir.⁴⁵⁴ Bu durum müfessirin, âyetlerin gerçek anlamını ve bağlamını anlamak için gereken derinlemesine bilgi ve anlayışın önemine işaret etmektedir.

Beğavî tefsir ve te'vil kavramlarına değinmesinin akabinde “Kur'an 7 harf üzere nâzil olmuştur. Bunlardan her bir âyetin bir zâhiri bir de bâtını vardır. Her bir harf için bir hadd, her bir had için de bir matlaı vardır.” rivayetine yer vermiştir. Burada *zâhir* ve *bâtın* kelimelerinin açıklaması hakkında ihtilaf olduğunu, zâhirin Kur'an'ın lafzı, bâtının ise yorumu olduğu şeklindeki görüşü zikretmiştir. Bazıları da zâhirin, önceki kavimlerden Allah'a âsi olanların sonlarının helak oluşunun bildirilmesi, bâtının ise öğüt içermesi, onlar gibi olanların başına da aynı âkîbetin geleceği anlamında bir uyarı olması olarak anlaşıldığını aktarmaktadır.⁴⁵⁵

Diğer yandan zâhir, Kur'an'ın tilavet edilmesi, bâtın ise onun anlaşılmasıdır. Her âyetin bir zâhirinin olması onu indiği şekil üzere tilavet etmek anlamındadır. Beğavî “her bir harf için bir had vardır.” kısmını ise Kur'an'ı okumada ve tefsirinde bir sınırın olduğu ve bunun aşılmasının mümkün olmayacağı şeklinde anlamıştır. Yani tilavette elimizdeki Mushaf'ın, tefsirde ise rivayet olarak bize ulaşan tefsirin dışına çıkılmasının mümkün olmadığını zikretmiştir. Allah'ın, Kur'an'ın tefsiri üzerine düşünen kimse için başkalarına açmadığı anlamları açtığını da vurgulamıştır.⁴⁵⁶

Beğavî, sûrelerin tefsirine giriş yaparken, iniş yerine ilişkin genel bir tasnif yaparak Mekkî veya Medenî durumlarını belirler. Bu tasnif çerçevesinde, bir sûredeki istisna âyetlere de dikkat çeker ve bu âyetlerin genel sınıflandırmanın dışında kaldığını ifade eder.⁴⁵⁷ Sûrelerin Mekkî veya Medenîliğini belirtirken, eğer sûrede istisna edilen bir

⁴⁵⁴ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/46.

⁴⁵⁵ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/46.

⁴⁵⁶ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/46-47.

⁴⁵⁷ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 6/105, 189; 3/5, 323.

âyet yoksa, sadece “Mekkî” ya da “Medenî” ifadelerini kullanmakla yetinir. Bu, sûrelerin genel olarak Mekke döneminde veya Medine döneminde indirildiğini ifade eder.⁴⁵⁸

Beğavî, Kur’an’ı Kur’an’la tefsir metodunu kullanmaya önem vermiştir. Nitekim Kur’an’da bazı yerlerde kapalı olan ifadeler diğer yerlerde açıklığa kavuşmuştur. Beğavî bu yöntemi kullanırken كَقَوْلِهِ، نَطِيرُهُ، تَفْسِيرُهُ، فَسَّرَهُ gibi ifadeler kullanmaktadır. Buna örnek olarak “إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِي مَتَوْفِيكَ”⁴⁵⁹ âyetinde “مَتَوْفِيكَ” kelimesine “seni vefat ettireceğim” şeklinde mana verilmesinin delili olarak es-Secde 32/11. âyette geçen يَتَوَفِّيكُمْ kelimesini zikretmesi gösterilebilir. Bu lafzın bu âyette “vefat ettirme” manasında kullanılması dolayısıyla Hz. İsa için de vefat ettirilme manasında kullanılmasını doğru bulmaktadır.⁴⁶⁰

Taberî (ö. 310/923) ve henüz V/XI. yüzyılın başında vefat eden es-Sa‘lebî’nin (ö. 427/1035) tefsiri Selçuklu dönemindeki rivayet tefsirlerinin, dolayısıyla Beğavî’nin de kaynağı olmuştur. Beğavî’nin hadis alanındaki yetkinliği sayesinde mevcut tefsir rivayetlerini sahih olmayandan ayıklama, zayıfları temizleme konusunda başarılı olduğu bilinmektedir. Böylece rivayet tefsirlerinde belirli bir tertip ve tasnif hâkim olmaya başlamış, rivayetler arasından mevzu ve zayıfları ayırıştırma gayretleri sonucu mevcut birikim daha güvenilir hale gelmiştir.⁴⁶¹ Beğavî tefsirinde Hz. Peygamber’den hadis rivayet etme hususunda benzerlerine göre daha sağlam ve bilimsel bir yöntem kullanmıştır. Mesela sûrelerin faziletleri ile ilgili rivayetleri uydurulmuş olma ihtimali dolayısıyla terk etmiştir.

Beğavî tefsirinde es-Sa‘lebî’nin *el-Keşf ve’l-beyân* adlı tefsirini esas alarak tefsirde yer alan mevzu haberleri ayıklamayı kendisine hedef edinmiştir. Nitekim daha

⁴⁵⁸ el-Beğavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, 7/205, 227, 241, 251, 277.

⁴⁵⁹ Âlu ‘İmrân 3/55.

⁴⁶⁰ el-Beğavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, 2/45.

⁴⁶¹ Özgel, “Büyük Selçuklular Döneminde Tefsir İlimi ve Müfessirler”, 38.

Selçuklular döneminden önce mevcut rivayetleri toplama süreci sona ermiş ve bu rivayetler tenkit ve tahlile tâbi tutulmaya başlanmıştır. Beğavî'nin bu yöntemi seçmesi açısından dönemin özelliklerinden etkilendiğini söyleyebiliriz.⁴⁶² Beğavî'nin tefsirinin öne çıkan özelliklerinden biri tefsirine rivayeti dayanak kabul ederek, Kur'an'ı sünnet ile tefsir etmesidir. Onun isnadını zikretmeksizin rivayet ettiği hadislerin sayısının oldukça az olduğu görülmektedir. Bu hadisler arasında zayıf rivayetlere çok az rastlanmaktadır.⁴⁶³ O, mukaddimesinde, en çok kullandığı rivayet zincirlerini zikretmiştir. Fakat bu zincirleri sözü uzatmamak için kısa tuttuğundan da bahsetmiştir.⁴⁶⁴

Beğavî bazen birbiri ile çelişiyor gibi görünen âyetler noktasında uzlaştırma yoluna gitmektedir. Örneğin, رَبُّ الْمَشَارِقِ “...doğuların Rabbidir.”⁴⁶⁵ âyeti ile رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ “O, iki doğunun da Rabbi iki batının da Rabbi'dir.”⁴⁶⁶ ve وَالْمَغَارِبِ وَالْمَغَارِبِ “Doğuların ve batıların Rabbine yemin ederim ki...”⁴⁶⁷ âyetlerinin nasıl uzlaştırılacağı ile ilgili soru sorulduğunu varsayarak buna cevap vermiştir. Doğunun ve batının Rabbi ifadesinde, doğu bir yön, batı da bir yön olarak kastedilmiştir. İki doğunun ve iki batının Rabbi ifadesinde, kış doğusu ve yaz doğusu, kış batısı ve yaz batısının kastedildiğini zikretmiştir. Müfessir doğuların ve batıların Rabbi ifadesinde ise Allah'ın, güneş için doğuda üç yüz altmış pencere, batıda üç yüz altmış pencere yarattığı, yılın günleri sayısınca, güneşin her gün bir pencereden doğup, bir pencereden battığı, aynı pencereye bir sonraki yılın o gününe kadar dönmediği ifade edilmiştir. İşte bunlar doğular

⁴⁶² Özgel, “Büyük Selçuklular Döneminde Tefsir İlmi ve Müfessirler”, 48.

⁴⁶³ el-Beğavî, *Me'ālimu't-tenzîl*, 1/9.

⁴⁶⁴ el-Beğavî, *Me'ālimu't-tenzîl*, 1/37.

⁴⁶⁵ eş-Şâffât 37/5.

⁴⁶⁶ er-Raḥmân 55/17.

⁴⁶⁷ el-Me'āric 70/40.

ve batılardır. Denilmiştir ki, güneşin doğduğu her yer bir doğu, battığı her yer bir batıdır. Ona göre burada güneşin üzerine doğduğu ve battığı her şeyin Rabbi kastedilmiştir.⁴⁶⁸

Beğavî bazen âyetle uyumlu olabilecek rivayetleri zikrettikten sonra, bu görüşlere katılmadığını belirttiği durumlar da olmuştur. Örneğin, “Allah’ın, iman edip dünya ve âhirete faydalı işler yapan kullarına verdiği müjde işte bu! De ki: “Sizden akrabalık sevgisinden başka bir karşılık istemiyorum.” Kim çaba harcayıp bir iyiliği gerçekleştirirse bu konuda ona daha büyük güzellikler bahşederiz. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır ve iyiliği asla karşılıksız bırakmaz”⁴⁶⁹ âyetini tefsir ederken bu âyetin eş-Şu‘arâ 26/109, Şād 38/86 gibi başka âyetlerle neshedildiğine dair rivayetleri sıralamıştır. Devamında ise وهذا قول غير مرضي ifadesi ile bu görüşe karşı çıkararak gerekçesini belirtmiştir. Çünkü ona göre Allah Rasûlü’nü sevmek, ona eziyetten kaçınmak onun akrabalarını sevmek ve Allah’a itaat ederek sâlih amel işlemek dinin farzlarından. Selefin de bu şekilde düşündüğünü aktarmakta ve bu hükümlerden birinin ortadan kalktığına dair görüş belirtmenin câiz olmadığını vurgulamaktadır.⁴⁷⁰

Beğavî, tefsirini kaleme alırken kıraat farklılıklarına da zaman zaman yer vermiştir. Bu farklılıklar, âyetlerin yorumlanmasında ve anlamlarının daha iyi anlaşılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Kıraatler konusunda da üzerinde ittifak edilmiş olan kıraatleri zikrettiğini belirtmiştir. Âyetlerin açıklamaları ile uyumlu olacak şekilde ya da bir hükmü açıklamak maksadıyla Hz. Peygamber’in hadislerini zikrettiğini, münker olan ve tefsire uygun olmayan hadisleri tefsir eserine almaktan kaçındığını söylemektedir.⁴⁷¹

⁴⁶⁸ el-Beğavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, 7/34.

⁴⁶⁹ eş-Şūrâ 42/23.

⁴⁷⁰ el-Beğavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, 7/192.

⁴⁷¹ el-Beğavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, 1/38.

Beğavî, çeşitli kıraatleri ve bunların aralarındaki nüansları dikkatle inceleyerek, tefsirinde zengin bir perspektif sunmuştur. Bu yöntem, tefsirin hem ilmî değerini artırmakta hem de okuyucuya metnin orijinal bağlamını daha iyi kavrama imkânı sunmaktadır. Kıraat farklılıklarını ele alış biçimi, onun tefsir metodolojisinin önemli bir parçası olarak öne çıkmaktadır.⁴⁷² Beğavî kıraat farklılıklarına daha çok mananın değiştiği durumlarda yer vermiştir.⁴⁷³ Örneğin el-Ahẓāb 33/33. âyette geçen وقرن kelimesindeki “kâf” harfinin bazılarına göre fethalı, bazılarına göre ise kesralı okunduğunu belirtmiştir. Fethalı okuyanlara göre “evlerinizde kalın yani evlerinizde oturun.” manasında olduğunu, kesralı okuyanlara göre üç kur bekleyin şeklinde anlaşılmaktadır. Daha doğru olan görüşe göre ise bu kelimenin *vakar* kelimesinden emir kipi olduğunu ve sakin ve vakarlı olun anlamına geldiğini söylemektedir.⁴⁷⁴

Beğavî, kendisi tefsirini ne uzun ve usandırıcı ne de kısa ve anlaşılmaz olmayan bir kitap olarak tanımlar.⁴⁷⁵ Onun tefsir edeceği âyet daha önce açıklanmışsa açıklama yaptığı yere atıfta bulunarak gereksiz açıklama yapmamıştır. Örneğin, ez-Zumer 39/6. âyeti tefsir ederken sözü uzatmamak için yenilecek sekiz çift hayvan için el-En‘ām sûresinin tefsirine yönlendirme yapmıştır.⁴⁷⁶ Yine gereksiz sözlerden ve kelâmcıların görüşlerinden oldukça uzak durmaya çalışmıştır. O sadece nasların anlaşılmasında Rasûlullah’tan aktarılan rivayetleri esas alarak sahabenin yolunu takip etmiştir.⁴⁷⁷

Beğavî, tefsirinde dil hususunda uzun açıklamalardan ve ayrıntılara girmekten kaçınır. Onun tefsirinde izlemiş olduğu yöntem, öz ve anlaşılır bir şekilde bilgi aktarmak üzerine kuruludur. Kelimenin anlamını ortaya koymak için aslına ve mastarına değinerek

⁴⁷² el-Beğavî, *Me‘ālimu’t-tenzîl*, 7/165.

⁴⁷³ el-Beğavî, *Me‘ālimu’t-tenzîl*, 1/9.

⁴⁷⁴ el-Beğavî, *Me‘ālimu’t-tenzîl*, 6/349.

⁴⁷⁵ el-Beğavî, *Me‘ālimu’t-tenzîl*, 1/34.

⁴⁷⁶ el-Beğavî, *Me‘ālimu’t-tenzîl*, 7/109.

⁴⁷⁷ el-Beğavî, *Me‘ālimu’t-tenzîl*, 1/20.

sadece anlaşılmayan kelimeler üzerinde durmuştur. Bunu yaparken ise diğer âyetleri, hadisleri, sahabeden ve tâbiînden ulaşan rivayetleri delil getirmiştir. Beğavî âyetlerin anlamlarını açıklarken en sağlam yolları tercih etmiştir. Kur'an'ı Kur'an ile, hadislerle ve sahabe sözleriyle açıklamıştır. Buna ilave olarak ise tâbiîn ve müçtehit âlimlerin sözlerine yer vermiştir.⁴⁷⁸

Beğavî nahiv ve dil bilgisi ile ilgili hususlara tefsirinde çok sık yer vermemektedir. Yalnızca gerektiği durumlarda âyette geçen kelimeyi izah etmek maksadıyla kelimenin lügat anlamına yer verir. Yine de Beğavî'nin lügat ve nahiv ile ilgili istifa ettiği kaynakları mevcuttur. Bunlardan biri Herat'ta doğmuş el-Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzîbü'l Luğa* isimli eseridir. Âlu 'İmrân 3/13. âyeti tefsir ederken bazı nahiv açıklamalarına temas etmiştir. Âyet kelimesi müennes olduğu halde ilgili fiilin كان şeklinde müzekker geldiğine dikkat çekmiştir. Bunun nedeni olarak Beğavî burada beyan anlamının olduğunu söyler ve "sizin için beyan vardır." şeklinde açıklar. Fiil de aynı şekilde manaya uygun olarak müzekker gelmiştir. Bu konuda el-Ferrâ' (ö. 207/822) ise sebebin fiil ile müennes isim arasına sıfat girmiş olması olduğunu söyler.⁴⁷⁹ O, her ne kadar İbn 'Aţîyye kadar olmasa da yer yer nahiv bilgilendirmelerinde bulunmaktadır. Öyle ki bazen nahivle alakalı bir konuyu öylece zikretmektedir. Buna örnek olarak Kâf sûresinin başlangıcında yer verdiği yeminin cevapları hususundaki açıklamalarını verebiliriz. Beğavî buradaki açıklamalarında yeminin cevaplarının yedi adet olduğunu söyleyip bunları sıralayarak hepsine âyetlerden örnek vermiştir.⁴⁸⁰ Bu duruma başka bir örnek verecek olursak رميم kelimesinin neden رميمة şeklinde gelmediğini açıklayarak, kelimenin vezni ve türetilişi üzerine bir dilsel analiz yapmıştır. Örneğin, "Şu çürümüş

⁴⁷⁸ el-Beğavî, *Me 'âlimu't-tenzîl*, 1/8-9.

⁴⁷⁹ el-Beğavî, *Me 'âlimu't-tenzîl*, 2/13.

⁴⁸⁰ el-Beğavî, *Me 'âlimu't-tenzîl*, 7/356.

*kemiklere kim can verecekmış?”*⁴⁸¹ Çünkü bu kelime, فاعلة vezninden türetilmiş bir sıfattır ve anlamında bir değişiklik yapılmıştır. Anlamı değiştirilmiş her şey, aynı vezinden türetilen kelimelerden ayrılır. Buna örnek olarak وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا tıpkı “*Annen kötü bir kadın değildi.*”⁴⁸² âyetini zikretmiştir. Burada بغيا kelimesinin sonundaki harf, kelime anlamı değiştirildiği için düşürülmüştür.⁴⁸³

Beğavî el-Bakara 2/197. âyette “aylar” kelimesine dikkat çekerek çoğul kullanılmasının iki aydan fazla olması nedeniyle olduğunu söyler. Araplar’ın bir zaman diliminin parçasını onun tamamı gibi saydığına değinir. Örneğin “Perşembe günü sana geldim.” dediğinde o gün bir saat diliminde gelmiştir.⁴⁸⁴ Araplar’ın zaman ve miktar kavramlarını nasıl kullandıklarını açıklaması, Beğavî’nin Arap kültürünü ve dilini ne kadar iyi anladığını ortaya koymaktadır.

Beğavî bazı yerlerde karşılıklı konuşma tarzında, soru ile irdeleyip ona cevap verme yöntemini kullanır. Buna örnek olarak أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانَ *...Bana dua edenin duasına icabet ederim...*⁴⁸⁵ gibi âyetlerin bulunmasına rağmen “birçok kez dua edilip kabul edilmediği oluyor, bunu nasıl açıklarız?” şeklinde sorunun sorulduğunu varsayarak cevap niteliğinde açıklamalarda bulunmuştur.⁴⁸⁶

Müfessir el-Bakara 2/61. âyette yahudilerin peygamberleri haksız yere öldürmeleri ile ilgili olarak “Neden haksız lafzı kullanıldı, peygamberler haklı yere öldürülebilir mi?” gibi bir sorunun akla gelmesi durumunda ona verilecek cevabı zikretmiştir. Burada haksız ifadesi, öldürme işinin sıfatı olarak gelmiştir.⁴⁸⁷ Bu tür

⁴⁸¹ Yâ-Sîn 36/78.

⁴⁸² Meryem 19/28.

⁴⁸³ el-Beğavî, *Me ‘ālimu’ t-tenzîl*, 7/29.

⁴⁸⁴ el-Beğavî, *Me ‘ālimu’ t-tenzîl*, 1/225.

⁴⁸⁵ el-Bakara 2/186.

⁴⁸⁶ el-Beğavî, *Me ‘ālimu’ t-tenzîl*, 1/205-206.

⁴⁸⁷ el-Beğavî, *Me ‘ālimu’ t-tenzîl*, 1/101.

açıklamalar Beğavî'nin, kelimelerin kullanım şekillerini, bağlamalarını ve dilbilgisel özelliklerini analiz ederek anlamlandırmaya çalıştığını ortaya koymaktadır.

Beğavî, âyette geçen *يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ* “*Hikmeti dilediğine verir.*”⁴⁸⁸ âyetini tefsir ederken hikmet kelimesinin İbn Abbās ve Katāde'den rivayetle “Kur'an'daki nâsihi, mensûhu, muhkemi müteşâbihi, ilk ineni, son ineni, helâli haramı ve temsîlî anlatım şekillerini bilmektir” dediğini zikreder. Dahhāk'dan ise hikmet için “Kur'an'dır ve içindekileri anlamaktır.” dediğini nakleder. Beğavî yine bu hususta “Kur'ân-ı Kerîm'de 109 nâsih ve mensûh âyet, bin adet helâl ve haramla ilgili âyet vardır. Bir müminin bunları bilmemesi olmaz. Nehravan halkı gibi olmayın. Onlar Ehl-i kitap ile ilgili âyeti Ehl-i kible hakkında te'vil ettiler. Bilgisizliklerinden dolayı kan akıttılar, malları gasp ettiler ve bizi sapıklıkla suçladılar. Kur'an'la ilgili ilimleri öğreniniz. Allah'ın âyetleri ne hakkında indirdiğini bilen kimse ona muhalefet etmez.” rivayetine de yer vermiştir.⁴⁸⁹ Söz konusu rivayet İslâm toplumunda Kur'an'ın doğru anlaşılması, âyetlerin nasıl yorumlanması gerektiği ve bilgisizlikten kaynaklanan hatalardan kaçınılması hususunda önemlidir. Bu açıklamalar Beğavî'nin Bâtınîler'e atıfta bulunduğu şeklinde de değerlendirilebilir. Ayrıca Beğavî burada bu uygulamaya karşı çıkararak doğru anlamı vurgulamak istiyor da olabilir.

Beğavî herhangi bir açıklama yapacağı zaman “معناه”, “كما يقال” lafızlarını kullanır. Bazı fikhî meselelerle ilgili farklı görüş ve rivayetleri zikretmesinin akabinde *جملته* lafzı ile genel bir toparlama ve özet yapmaktadır. Burada bazı akla gelebilecek soruları da tartışmaya açarak bunlara cevap vermektedir.⁴⁹⁰ Beğavî bazı yerlerde fikhî bir

⁴⁸⁸ el-Bakara 2/269.

⁴⁸⁹ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/334.

⁴⁹⁰ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2/191.

meseleye değinmek istediğinde هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ فِي الْإِسْلَامِ diyerek o konu hakkında açıklama yapmaktadır.⁴⁹¹

Beğavî, tefsirinde belirli konulara ve meselelere özellikle dikkat çekmiş ve bazı yerlerde özel fasıllar açmıştır. Bu fasıllar, müfessirin belirli konulara verdiği önemi gösterir. Bu bağlamda açtığı bazı fasıllara örnek olarak borç ve borcu güzel bir şekilde ödeme,⁴⁹² Hz. Harun'un vefatı ve İsrâiloğullarının Hz. Musa ile olan ilişkileri örnek olarak verilebilir.⁴⁹³

Beğavî اِذْ جَاؤُكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا “Yukarımdan ve sizden aşağıda bulunan bölgeden üzerinize gelmişlerdi; korkudan gözler kaymış, yürekler ağızlara gelmişti; bu esnada Allah hakkında olmadık zanlara kapılmakta idiniz.”⁴⁹⁴ âyetini tefsir ederken korku şiddetlendikçe korkakların ciğerlerinin şiştiğini ifade etmiştir. Müfessir, ciğerler şiştiğinde kişinin kalbi gırtlığa kadar yükselir ve bu yüzden korkak için “ciğeri şişti.” denileceğini zikreder. Beğavî'nin bu yaklaşımının sadece lafzî bir yorum yapmakla kalmayıp, aynı zamanda âyetlerin insan davranışları ve duygusal durumlar üzerindeki etkilerini de dikkate aldığını ortaya koyar.⁴⁹⁵ İbn ‘Atiyye ise bu âyeti yorumlarken korkudan ve heyecandan kaynaklanan ruhsal bir durumun kastedildiğini; kalbin ve duyguların sanki yükselip boğaza doğru hareket ettiği hissini ifade edildiğini söyler. Müfessir, bunun gerçek bir hareket olmayıp duygusal bir yükselmeyi simgelemek için “boğazlara kadar” ulaşma ifadesi kullanıldığı açıklamasını yapmıştır.⁴⁹⁶

⁴⁹¹ el-Beğavî, *Me ‘ālimu ’t-tenzîl*, 1/109.

⁴⁹² el-Beğavî, *Me ‘ālimu ’t-tenzîl*, 1/346.

⁴⁹³ el-Beğavî, *Me ‘ālimu ’t-tenzîl*, 3/39.

⁴⁹⁴ el-Ahżāb 33/10.

⁴⁹⁵ el-Beğavî, *Me ‘ālimu ’t-tenzîl*, 6/331.

⁴⁹⁶ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru ’l-vecîz*, 7/96-97.

3.2. İbn ‘Aṭiyye’nin Tefsir Metodolojisi ve Tefsir Geleneğindeki Yeri

İbn ‘Aṭiyye’nin tefsir yöntemini başlı başına ele almak farklı bir tez konusudur. Ancak biz burada onun tefsir yöntemine Endülüs tefsir geleneği içerisindeki konumunu ortaya koymak açısından temas edeceğiz. Nitekim müfessirlerin buldukları coğrafyanın yöntemi ile yoğurulan bir tefsir ortaya koymaları muhtemeldir.

Endülüs’te tefsir ilmi III/IX. yüzyılda öne çıkan bir ilim olmuş, V/XI. yüzyılda büyüyüp gelişmiş, VI/XII. yüzyılda ise İbn ‘Aṭiyye ile zirveye ulaşarak ondan sonraki asırlarda olgunlaşmaya başlamıştır.⁴⁹⁷ *el-Muḥarraru’l-vecīz*, âlimler ve müfessirler nezdinde önemli tefsir kaynaklarından biri olarak kabul görmüştür. Öyle ki, bu durum tefsir âlimlerinin bu çalışmaya ilave edilecek bir şey olmadığı hissine kapılmalarına sebep olmuştur. Kaynaklarda tefsirin içerdiği derin bilgilerin inceleme ve araştırma yapılmadan derin anlamlarına vâkıf olunamayacağına dair kayıtlar, yer almaktadır.⁴⁹⁸

İbn ‘Aṭiyye tefsire başlarken yöntem olarak önce Kur’an âyetini zikrederek farklı ihtimal ve yorumlardan uzak bir şekilde açıklamaya başlar. Tefsirde Kur’an’ın Kur’an’la izah edilmesi durumuna sıkça rastlamaktayız. Buna örnek olarak *وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ* *Allah ve Rasûlü herhangi bir konuda hüküm verdiklerinde artık mümin bir erkek veya kadın için işlerinde tercih hakları yoktur.*⁴⁹⁹ âyetini verebiliriz. Müfessir âyette geçen *الْخَيْرَةُ* kelimesini açıklarken *وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ* *Rabbin, dilediğini yaratır ve tercih eder. (Onun seçme ve yaratmasında) onların tercih hakkı yoktur. Allah, onların ortak koştuklarından münezzehtir ve şânu yücedir.*⁵⁰⁰ âyetini referans olarak göstermiştir.⁵⁰¹ Müellif aynı

⁴⁹⁷ el-Müşîni, *Medresetü’t-tefsîr fi’l-Endelüs*, 82.

⁴⁹⁸ el-Müşîni, *Medresetü’t-tefsîr fi’l-Endelüs*, 96.

⁴⁹⁹ el-Aḥzâb 33/36.

⁵⁰⁰ el-Ḳaşas 28/68.

⁵⁰¹ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecīz*, 7/121.

şekilde Kısaş sûresinde yer alan söz konusu âyeti tefsir ederken de el-Ahzâb 33/38. âyete temas etmiştir.⁵⁰²

O, âyetleri âyetle tefsir ederken bazen bir âyeti başka bir âyete benzetmektedir. Örneğin, “Gökleri ve yeri yaratan Allah onların benzerini yaratmaya kadir değil mi? Elbette öyledir. O eşsiz yaratıcıdır, her şeyi bilir.”⁵⁰³ âyetinin dirilişe bir örnek teşkil ettiğini belirtir ve bu âyetin, *أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ* “Göklerin ve yerin yaratılması elbette ki insanların yaratılmasından daha büyük bir olaydır ama insanların çoğu bunu bilmez.”⁵⁰⁴ âyetiyle benzer olduğunu söyler.⁵⁰⁵ Bazen ise âyetler arasındaki müşkil hissini gidermeye yönelik açıklamalar yapar. *وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَأْجِرُونَ* “Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler.”⁵⁰⁶ âyeti ile *...size belli vakte kadar da süre veriyor...*⁵⁰⁷ *...size belirli bir vadeye kadar süre tanısın...*⁵⁰⁸ âyetleri arasında bir çelişki var gibi görünse de Sünnîler’in görüşüne göre her bireyin belirli bir eceli olduğunu; bu ecelin ne geciktirilip ne de öne alınabileceğini belirtmiştir. Müfessir, Nûh’un kavminde, Allah’ın ilminde küfredecekleri önceden bilinenler vardı ve bunların ecelleri çabuklaştırılmıştı. Aynı zamanda iman edecek olanlar ise belirlenmiş ecellerine kadar ertelenmişti. Hz. Nûh, bunların kim olduğunu bilmediği için herkesi kurtuluş yoluna davet etmişti. Bunun, onların ya iman ederek ertelenen ecel sahibi olduklarını ya da küfre düşerek çabuklaştırılmış ecel sahibi olduklarını anlamamızı sağladığını zikretmiştir.

⁵⁰² İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 6/605.

⁵⁰³ Yâ-Sîn 36/81.

⁵⁰⁴ el-Mu’min 40/57.

⁵⁰⁵ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/268.

⁵⁰⁶ el-A‘râf 7/34.

⁵⁰⁷ İbrâhîm 14/10.

⁵⁰⁸ Nûh 71/4.

İbn ‘Aṭiyye’nin tefsirinde dikkat çeken bir diğer unsur onun, hadislerin sahih olup olmadığını inceleyerek doğruluğunu ortaya koymaya gösterdiği özendir. O, kendi kanaatince yanlış görülen görüşleri reddeder ve bunları bazen ayrıntılı bir şekilde açıklar. Buna örnek olarak el-Ḥacc 22/49-54. âyetleri tefsir ederken söyledikleri verilebilir. Bu ayetin tefsirinde garânîk hakkındaki rivayetin, tefsir kitaplarında yer aldığını, ancak Buhârî ve Müslim’in bunu almadıklarını belirtmiştir. İbn ‘Aṭiyye bu konunun kendi bilgisi dâhilinde de tanınmış bir hadis kitabında geçmediğini belirtir. Hadis ehli, “Şeytan (o sözleri) attı.” şeklindedir ve bu olaya veya başka bir şeye değinmezler. Şeytanın atması, işitilen kelimelerdir ve bu kelimelerle fitneye sebep olmuştur. İnsanlar, bu olayın şeklini farklı olarak açıklamışlardır. Tefsirlerde yaygın olarak aktarılan görüşe göre, Peygamber (sav) bu sözleri söylemiş ve şeytan onu yanıltıp kalbine vesvese vererek bu sözlerin dilinden dökülmesine sebep olmuştur. Rivayet edilir ki, bu olaydan sonra Cebrâil (as) Hz. Peygamber’e gelmiş ve en-Necm sûresini onunla gözden geçirmiştir. Hz. Peygamber bunu söylediğinde, Cebrâil (as) ona “Ben sana bunu getirmedim.” demiş. Bunun üzerine Hz. Peygamber’in üzüntü ve keder içinde kalması üzerine el-Ḥacc 22/52. âyet nâzil olmuştur. İbn ‘Aṭiyye babasının kendisine doğudaki âlimlerden ve kelâmcılardan bazı şeyhlerle karşılaştığını ve onların bu durumun o tebliğde masum olması dolayısıyla peygamber hakkında düşünülmemeyeceğini söylediğini aktarmıştır. Nitekim bu olay, şeytanın bir kelimeyi Hz. Peygamber “*Lat, Uzza ve üçüncü diğer Menat’ı gördünüz mü?*”⁵⁰⁹ dediği sırada kâfirlere duyurması ve bu sesi Peygamber (sav) sesi gibi yaparak müşrikleri şaşırması şeklinde olmuştur. Bu yoruma göre, “temennâ” kelimesi “tilâvet etti” anlamına gelir ve böyle olmalıdır.

Endülüslü müfessirler, rivayet tefsiriyle yetinmeyip akla ve içtihada dayalı tefsir yapmayı da kabul etmişlerdir. Ancak bu tefsir türünün, kişisel arzulara, sapkın görüşlere

⁵⁰⁹ en-Necm 53/19-20.

veya bir mezhebe körü körüne bağlı kalınarak yapılmaması gerektiğini savunmuşlardır. Tefsir yaparken rivayetlerin ve hadislerin dikkate alınmasının önemini vurgulamışlardır.

İbn ‘Aṭiyye özgür düşünmeyi seven ve görüşlerini açık şekilde dile getirmekten çekinmeyen bir özelliğe sahiptir.⁵¹⁰ Onun bu özelliğini tefsirinde de açıkça görmekteyiz. O, kimi zaman rivayetlere yer vererek buna katılmadığını ifade etmiştir. Örneğin, كَأَنَّهِنَّ بِيضٌ مَكْنُونٌ “*Gün görmemiş güzel tenli kadınlar bulunur.*”⁵¹¹ Taberî’nin İbn Abbâs’tan naklettiği بِيضٌ مَكْنُونٌ ifadesinin “korunan cevher” anlamında olduğu görüşünün İbn Abbâs’tan geldiğine katılmadığını belirtmiştir. İbn ‘Aṭiyye’ye göre, bu yorum âyetin lafzıyla uyumlu değildir. İbn Abbâs’a atfedilen bu yorumun âyetin dilsel yapısıyla ve anlamıyla örtüşmediğini söylemektedir. Müfessir bu ifadenin Arap şiirinde ve dilinde daha çok fiziksel bir güzellik, narin ve parlak ten rengi gibi, bir şeyin dış görünüşüyle ilgili bir benzetme olarak kullanıldığını ve bundan dolayı bu ifadeyi daha soyut veya farklı bir anlamla yorumlamanın, âyetin bağlamıyla uyumsuz olduğunu düşündüğünü ifade etmiştir.⁵¹²

İbn ‘Aṭiyye tefsirinde yer yer zayıf rivayetleri eleştirmektedir. el-Feth 48/27. âyette geçen yakın fetihin Mekke’nin fethi olduğu görüşünü zayıf bulduğunu ifade etmiştir. Çünkü Mekke’nin fethi, Allah Rasûlü ve ashabının Mekke’ye girişinden sonra değil, bir yıl sonra hicretin sekizinci yılında gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, müfessire göre burada geçen fetih genel bir anlamda kullanılmış olabilir ve Allah Rasûlü’nün tüm zaferlerini kapsayan bir kavram olabilir. Mekkî, bu olayların yıllarını yanlış sıralayan Katâde’nin görüşünü eleştirmiştir; Katâde fetih yılını yanlış şekilde hicretin onuncu yılı olarak belirtmiş ve Hz. Ebû Bekir’in haccının fetih öncesinde olduğunu söylemiştir. Müfessir bu ifadenin yanlış ve kafa karıştırıcı bir yorum olduğunu zikretmiştir (وذلك كله)

⁵¹⁰ Özcan Esat, “Endülüs Ulemâsı”, 200.

⁵¹¹ eş-Sâffât 37/49.

⁵¹² İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/286.

هذا بعيد⁵¹³. (تخليط وخوض فيما لم يتقنه معرفة
değerlendirdiğinde kullandığı lafızlardandır.⁵¹⁴

İbn ‘Aṭiyye âyetleri açıklarken bazı görüşleri kasten kullanmadığını veya gereksiz bulduğu için bunlara değinmediğini ifade etmektedir. Buna örnek olarak el-Fetḥ 48/27. âyetinin açıklamasında âyette geçen “inşallah” ibaresi ile ilgili bazı görüşlere ve açıklamalara yer vermesinin akabinde istisna hakkında başka karmaşık görüşlerin bulunduğunu ancak kendisinin yarar sağlamayacağı düşüncesiyle bunu kısalttığını belirtmiştir.⁵¹⁵

Diğer bir örnek ise *“Onlara mâlûm* *واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون* *şehir halkını örnek göster. Oraya elçiler gelmişti.”*⁵¹⁶ âyeti olabilir. İbn ‘Aṭiyye, bu âyetin işaret ettiği mekân, zaman ve topluluk hakkında fazlaca rivayetin olduğunu ancak bunların doğruluğu kesin olmadığı için kendi tefsirinde konuyu özetlediğini ifade etmiştir. Âyetten anlaşıldığına göre Allah, bu köye iki elçi göndermiş ve bu elçiler halkı yalnızca Allah’a ibadet etmeye ve doğru yola çağırmıştır. Ancak köy halkı bu iki elçiyi yalanlayarak mesajını reddetmişlerdir. Bunun üzerine Allah, onların durumunu güçlendirmek ve desteklemek için üçüncü bir elçi daha göndermiştir. Buna rağmen köy halkı inkârda ısrar ederek gelen elçileri reddetmiş; onları destekleyen bir adamı öldürmüştür. Sonunda, bu inkâr ve zulüm nedeniyle, gökten gelen bir sesle köy halkı yok edilmiştir.⁵¹⁷

Endülüslü müfessirler Arapça’yı, Kur’ân-ı Kerîm’in kelimelerinin anlamlarını ve ifadelerini kavramada, amaçlarını ve gayelerini anlamada, güzellik ve belâgat

⁵¹³ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/688.

⁵¹⁴ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/320.

⁵¹⁵ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/687.

⁵¹⁶ Yâ-Sîn 36/13.

⁵¹⁷ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/239.

noktalarını hissetmede en önemli unsur yapmışlardır.⁵¹⁸ Dil yönelimleri Endülüslü müfessirlerin ayırt edici özelliklerindedir. Onlar, Kur’ân-ı Kerîm’in âyetlerini anlamada ve kelimelerinin anlamlarını ve garip ifadelerini açıklamada dili ve nahvi temel unsur olarak kabul etmişlerdir.⁵¹⁹ Bu noktada Endülüslü müfessir Ebū Ḥayyān’dan özellikle bahsetmek gerekir. Onun ve İbn ‘Atiyye’nin tefsirleri neredeyse tefsir kitabından çok dil bilgisi kitabı hüviyetine sahiptir.⁵²⁰ Zaten İbn ‘Atiyye, mukaddimesinde bir müfessir için dil ve nahiv bilgisinin gerekli ilimler arasında olduğunu belirtmiştir. Onun tefsirini incelediğimizde nahiv, dil ve gramer ile ilgili noktalara yer yer temas etmesinden bu söylemini pratikte de uyguladığını görüyoruz.⁵²¹

İbn ‘Atiyye lügati ve nahiv kaidelerini tespit için sık sık Arap şiirine başvurmuştur. *فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَاتَهُ فَلَمَّا حَرَ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَاتَهُ فَلَمَّا حَرَ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَاتَهُ فَلَمَّا حَرَ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَاتَهُ فَلَمَّا حَرَ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ* *“Süleyman’ın ölümüne hükmettiğimizde, öldüğünü, ancak asâsını kemiren ağaç kurdu göstermişti. Süleyman’ın cesedi yere yıkılınca ortaya çıktı ki, eğer cinler gaybı bilmiş olsalardı o aşağılayıcı eziyete katlanıp durmazlardı.”*⁵²² âyetini tefsir ederken âyeti genel olarak nahiv özellikleri ile tefsir etmiştir. Sonunda ise birçok müfessirin bu âyet hakkında sıhhati olmayan, Kur’an lafızlarına uymayan ve âyetin manasına uzak olan pek çok kısya anlattığını kendisinin ise *فاختصرته لذلك* lafzı ile ifade edip bunu özetleyerek kısa tuttuğunu söylemiştir.⁵²³ Şiiri kullanmasına bir başka örnek ise *فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزْفُونَ* *“Diğerleri öfke içinde koşarak İbrâhim’in yanına geldiler.”*⁵²⁴ âyetidir. Müfessir söz konusu ayeti tefsir ederken Arap şairlerinden alınan iki beyit

⁵¹⁸ el-Müşîni, *Medresetü’t-tefsîr fi’l-Endelüs*, 469.

⁵¹⁹ el-Müşîni, *Medresetü’t-tefsîr fi’l-Endelüs*, 604.

⁵²⁰ el-Müşîni, *Medresetü’t-tefsîr fi’l-Endelüs*, 604.

⁵²¹ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/177.

⁵²² Sebe’ 34/14.

⁵²³ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/172.

⁵²⁴ eş-Şâffât 37/94.

üzerinden فجاء قريع الشول قبل افالها ... يزف وجاءت خلفه fiilinin anlamı açıklanmaktadır. فزفت الشول من برد العشي كما ... Beyitte, devenin yavrularından önce hızla koşarak geldiği ve ardından yavrularının da aynı şekilde hızla geldiği anlatılmaktadır. Buna ilave olarak وزفت الشول من برد العشي كما ... beyitlerine yer verir. Burada ise devenin serin akşam saatlerinde hızla ilerlemesi, tıpkı devekuşlarının hızla hedefine ulaşmak için koştukları anlamına gelmektedir.⁵²⁵ Bu bağlamda, İbrahim'in (as) kıssasında da kavminin hızla ona doğru koşarak geldiğini ifade etmek için bu fiil kullanılmıştır.

İbn 'Aṭiyye tefsirinde savaşa teşvik kabilinden şiirlere de yer vermiştir.⁵²⁶ Örneğin; إنا لنضرب بالسيوف رؤوسهم ... ضرب القدار نقيعة القدام (Biz, kılıçlarla onların başlarına vururuz... Kudar'ın vuruşu gibi).⁵²⁷ متقلدا سيفاً ورمحاً (Bir adam hem kılıcı hem de mızrağı kuşanmış olarak dolaşıyor).⁵²⁸

İbn 'Aṭiyye'nin Arap şiiri ile hemhal olduğunu tefsirinde değinmiş olduğu bazı mevzûlardan da anlıyoruz. O, Sarfiyye Ekolünün delilini çürütürken Arap kasidesini (şiirini) düzenlemenin uzun süre gerektirdiğini, ona eklemeler, çıkarmalar ve bazı değişiklikler yapılarak, bu konuda daha fasih olan birine kontrol için verilerek düzenlemeye devam edildiğinden bahsetmiştir.⁵²⁹

İbn 'Aṭiyye her ne kadar âyetlerin edebî ve belâgat yönlerini açıklama çabası içerisinde olsa da bazı âyetlerin belâgatını açıklayabilmekten de aciz olduğunu belirtir. Buna örnek olarak “*Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez. Günah yükü ağır gelen kimse onun taşınması için yardım çağrısında bulunsa -çağrılan yakını bile olsa- o*

⁵²⁵ İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 7/298.

⁵²⁶ İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 1/128). ومستعجب مما يرى من أناتنا ... ولو زينته الحرب لم يترمرم

⁵²⁷ İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 8/149.

⁵²⁸ İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 8/168.

⁵²⁹ İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 4/482.

yükten hiçbir şeyi başkası üzerine alamaz. Sen ancak, görmedikleri halde rablerinden korkanları ve namazı özenle kılanları uyarabilirsin. Kim arınırsa sadece kendi yararına arınmış olur. Her şeyin sonu Allah'a varır."⁵³⁰ âyetini gösterebiliriz. İbn 'Atiyye Allah'ın Kitabı'nın tamamında bütün açıklamalara rağmen belâgatın eksik olacağını ancak bu âyete özellikle temas ederek belâgatını açıklamada her ifadenin eksik kalacağını belirtmiştir. O, kendi eksikliğimiz nedeniyle, bu belâgatın bazı yerlerde daha çok, bazı yerlerde ise daha az ortaya çıktığını belirtmiştir.⁵³¹ Bu durum onun, Allah'ın kelâmının üstün dilsel güzelliklerini ve derin anlamlarını tam anlamıyla ifade etmenin insan kabiliyetini aştığının idrakinde olduğunu düşündürmektedir.

İbn 'Atiyye'nin ez-Zumer 39/8. âyete الذيب مغبوط بذى بطنه "Bir kurt, karnı dolu olduğu zaman mutludur." şeklindeki atasözü ile başlaması dikkat çekicidir. Ancak temel ihtiyaçların karşılanması ve rahat bir hayatın insanları mutlu ettiği manasına gelen bu deyim söz konusu âyet tefsiri için müfessir tarafından vurgulanması ilginçtir.⁵³²

Endülüs müfessirlerinin çoğu buldukları bölgede kadılık yapmaları sebebiyle ahkâm âyetlerine ayrıca ehemmiyet vererek görüşlerini Mâlikî mezhebinin fihhî çerçevesinde yapmışlardır. Endülüslü müfessirlerin tefsirlerinde dikkat çeken durumlardan biri de Kur'ân-ı Kerîm'den çıkarılan fihhî hükümlere gösterdikleri ilgi ve dikkat olmuştur. Tefsirlerinde, fihhî hükümleri ele almış, onları yönlendirmiş, nakilde titizlik göstermiş ve mezhepler arası kıyaslamalar yapmışlardır. Bu süreçte, genellikle bağlı oldukları Mâlikî mezhebini savunmuşlardır.⁵³³

İbn 'Atiyye de Beğavî'ye benzer şekilde bazen "Şöyle bir soru sorulacak olursa şöyle cevap verilir." tarzında bir yöntem başvurmuştur. Örneğin el-Bakara 2/31. âyette

⁵³⁰ Fâtır 35/18.

⁵³¹ İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 7/213.

⁵³² İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 7/375.

⁵³³ el-Müşîmî, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, 473.

“Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.” ayetinin “Hikmeti nedir?” diye sorulduğunda, “İmtihan ve sınav içindir.” şeklinde cevap verileceğini söylemiştir.⁵³⁴

3.3. Beğavî ve İbn ‘Aṭiyye’nin Tefsir Yöntemlerinin Buldukları Coğrafyanın Tefsir Kültürü Açısından Değerlendirilmesi

Beğavî’nin ve İbn ‘Aṭiyye’nin tefsir anlayışlarını daha iyi anlamak adına onların yaşadıkları dönemin ve bölgelerin tefsir çalışmaları açısından genel görünümünü ortaya koymak yararlı olacaktır.

Selçuklu Devleti’nin egemen olduğu bölgelerde yetişen şahsiyetler ortak bir kültürel mirastan beslenmiştir. Bu bağlamda medreselerde Sünnî perspektife dayalı bir eğitim alarak yetişmişlerdir. Sünnî anlayış, Selçuklu döneminin entelektüel ve dinî yapısının belirleyici unsurlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Selçuklu döneminde yetişen bilginlerin genel olarak ülkenin farklı bölgeleri arasında seyahat ederek uzun yıllar eğitim amacıyla farklı şehirlerde kaldıkları görülmektedir.

Kuzey Afrika ve Endülüs gibi farklı coğrafyalarda yaşayan Hanbelî ve Mâlikî mezheplerine mensup olan âlimler Selçuklu topraklarında, özellikle Dımaşk, Bağdat, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde aldıkları eğitimlerle, özellikle Arap dili ve edebiyatını, Kur’an ilimlerini, tefsiri, kıraati, hadisi, kelâmı ve tasavvufu ülkelerine taşımışlardır. Bu bilgi alışverişi, doğu ile batı arasında bir yakınlaşma imkânı sağlamış ve Ehl-i sünnet inancının geniş bölgelere yayılmasına ve bu konuda önemli eserlerin yazılmasına zemin hazırlamıştır.

Selçuklular döneminde farklı türlerde yazılmış birçok tefsir bulunmaktadır. Rivayet tefsir örneklerinin yanında luğavî, mezhebî, konulu ve işârî tefsirler kaleme alınmıştır. Bu tefsirlerden çoğu daha sonraki dönemlerde yazılan tefsirlere kaynaklık

⁵³⁴ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 1/173.

eden tefsir klasikleri hüviyetine bürünmüştür.⁵³⁵ Selçuklular'ın siyasi desteği ve Nizâmiye medreselerindeki eğitim politikası bu dönem müfessirlerinin çoğunun mensup oldukları mezheplere bakılınca da anlaşılmaktadır. Bu dönem de yaşamını sürdüren müfessirlerin çoğu itikadî olarak Eş'arî, amelî olarak ise Şâfiî'dir. Müfessirlerin itikâden ya da amelen bağlı oldukları mezhebin onların tefsir yorumları üzerinde etkili olması kaçınılmaz bir gerçektir. Ayrıca Büyük Selçuklu döneminde yaşayan müfessirler hangi alanda ihtisas sahibi iseler tefsir eserlerinde bu yönlerini görmek mümkündür. Nitekim müfessirler yetkin oldukları konuya ağırlık vermişlerdir.⁵³⁶ Fikhî mezheplerden Şâfiî mezhebine mensup olanların sayısı diğer mezheplere oranla sayıca daha fazladır. İtikadî mezhepler açısından ise Eş'arî mezhebine mensup olanların sayısı oldukça çoktur.⁵³⁷ Bu dönemde İslâm memleketlerine yayılmış muteber 4 mezhep içerisinde Şâfiî mezhebine mensup 53 müfessir varken Hanefî mezhebine mensup 27 müfessir, Hanbelî mezhebine mensup 13, Mâlikî mezhebine ise 10 müfessirin mensup olduğu tespit edilmiştir.⁵³⁸ İtikadî mezheplerde ise Eş'arî mezhebine mensup 23 müfessir varken Maturîdî mezhebine mensup 6, Selef ekolüne ise 7 müfessirin mensup olduğu kaydedilmiştir.⁵³⁹ Bu durum genel itibari ile mensup olunan mezhebin Şâfiî-Eş'arî gelenek olduğunu göstermektedir. Bunun siyasi, kültürel, sosyolojik, psikolojik ve mezhepler tarihi açısından pek çok sebepleri olabilir. Şâfiî-Eş'arî yaklaşımın öne çıkmasında birincil etkenin siyasi erkin bu mezhepleri benimsemeleri ve Nizâmiye medreseleri üzerinden desteklemeleridir.

Selçuklular, Bâtınîlik'le mücadeleyi bir devlet politikası haline getirmiş ve bu mücadelede âlimlerden de büyük oranda destek almışlardır. Dolayısıyla bu dönemde yazılan bazı tefsirlerin bâtil mezhep ve akımlarla mücadele etmek maksadıyla yazıldığı

⁵³⁵ Demireşik, *Selçuklular Devri Müfessirleri*, 755.

⁵³⁶ Özgel, "Büyük Selçuklular Döneminde Tefsir İlmi ve Müfessirler", 34.

⁵³⁷ Demireşik, *Selçuklular Devri Müfessirleri*, 733.

⁵³⁸ Demireşik, *Selçuklular Devri Müfessirleri*, 752.

⁵³⁹ Demireşik, *Selçuklular Devri Müfessirleri*, 753.

düşünülmektedir.⁵⁴⁰ Bu bağlamda Sûfî-İşârî tefsir geleneği, Selçuklu dönemindeki tefsir geleneğinin önemli bir yönünü vurgulamaktadır. Farklı tefsir akımlarına karşı, Gazzâlî vb. âlimler nas ile bağlantılı, kontrollü ve metodik işârî/tasavvufî yorumları öne çıkarmışlardır. Ancak, bu işârî tefsir geleneği, daha sonra İbn Arabî ve onun takipçileri tarafından nazarî bir boyuta taşınmıştır. Bu değişimin Selçuklu dönemi tefsir geleneğine önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu dönem işârî/tasavvufî tefsirin altın çağı olarak nitelendirilmiştir. Bu da Selçuklu döneminin tefsir alanındaki zenginliğini ve çeşitliliğini göstermesi bakımından önemlidir.⁵⁴¹

Endülüs'te ise siyasî otoritenin, çıkan bazı olaylarla mutasavvıfları ilişkilendirerek söz konusu tefsir metoduna mesafeli yaklaşması ve bölgede görülen mutasavvıf-fakih çekişmeleri gibi nedenlerden dolayı işârî tefsir gelişmemiştir.⁵⁴² Zaten İbn 'Atiyye'nin tefsirinde de ayrıntısı daha sonra geleceği üzere rumûz ehli, bâtın ehli gibi ifadeler kullanarak bu tür düşünceye sahip olan kimseleri eleştirdiğini görmekteyiz.

İşte bu sürece tanık olan, daha ötesinde sebep olduğu olumsuz etkileri ve kaosu belli ölçüde bizatihi yaşayan ilim insanlarının, olup bitenleri görmezden gelmesi ve karşı taraf addettiği kesimler hakkında tespitler, analizler ve değerlendirmeler yapmaması düşünülemez. Tefsirler, belirli bir kültürün ve çevrenin içinde ilmî kişiliklerini inşa eden ilim insanları tarafından telif edildiklerinden bu minvalde birtakım değerlendirmeleri içerirler. Ancak tefsirlerde kelâm veya tarih kaynaklarından farklı olarak bu olaylar tikel bir şekilde Kur'an âyetlerinin altına derç edilmezler. Zira bu, tefsirin Kur'an lafızlarının ahvali ile sınırlanan işlevine ters düşer. Kaldı ki bu, bir indirgeme olur. Bununla birlikte tefsir, âyetleri, çağdaş bir olayla te'vil yoluyla ilişkilendirilir. Konu, siyaset olduğunda da

⁵⁴⁰ Demireşik, *Selçuklular Devri Müfessirleri*, 757.

⁵⁴¹ Demireşik, *Selçuklular Devri Müfessirleri*, 754-755.

⁵⁴² Arslan Karaoğlan, "Endülüs Tefsir Mirasına Panoramik Bir Bakış", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2017), 21.

bu işi inançla ilgili âyetler bağlamında yapar. Zira yukarıda değindiğimiz üzere siyaset, dinî bir pratik olarak görülmekte, hatta dinî inançla gerek-şart ilişkisi çerçevesinde ilişkilendirilmektedir. Öyleyse müfessirlerin kelâmdan iktibasla mezhebî firkalaşmaya değindikleri âyetler, bu çalışma için ayrıca önem taşımaktadır. Çünkü bu çalışma özelinde bu, bâtinî faaliyetlerle alakalı Beğavî'nin -olası- yorumlarının nerelerde ve ne şekilde araştırılması gerektiğini göstermektedir ki tefsirin, Kur'an kelimelerinin kendi tarihinde betimlemek ilkesine rağmen onun, eserinde ne kadar görünür hale geldiği buradan ölçülebilir. Ancak bunun için önce Selçuklu Şîî-Bâtinî karşılaşmasına dair tarihsel bilgiler verilmelidir. O dönemde, özellikle Selçuklu coğrafyasında ve genel olarak İslâm toplumunda, karşıt tezlerin farklı formatlarla yayılan propagandalarının tefsirlere yansıdığı görülmektedir. Bu durum, kolektif bir zihin ortamı oluşturan kültürel bellek ve sosyal bilincin, dini de içine alan sosyo-kültürel bir olgu haline gelmesini doğal bir zorunluluk haline getirmiştir.

Endülüs tefsir kültürüne bakacak olursak dönemin sosyo-kültürel ortamından kaynaklı rivayet tefsir anlayışının ağırlık kazandığı görülmektedir. Bu durum şahsî yorumlara fazla itibar etmeyen Mâlikî âlimlerin ülkede hâkim pozisyonda olmasına bağlanmıştır. Ancak bununla birlikte re'y tefsirini belli ölçüde rivayet tefsiri üzerine bina etmekten geri durmamışlardır. Endülüs'te başlangıçta doğulu müfessirlerin eserleri esas alınırken IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tefsir alanında önemli âlimler yetişmeye başlamıştır.⁵⁴³

Endülüs bölgesinde yaşayan önemli müfessirlerden biri V/XI. yüzyılda tefsir ve kıraat alanlarındaki çalışmaları ile bilinen Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) aslen Kayrevanlı olup, ilk tahsilini burada görmesinin akabinde doğuya giderek Mısır'da tefsir,

⁵⁴³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 164; Mustafa Şentürk, "Endülüs Tefsir Kültürü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 62.

kıraat ve nahiv ilimlerinde derinleşmiştir. Daha sonra ise Kurtuba'ya yerleşerek tefsir ve kıraat dersleri vermekle meşgul olmuş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Mekkî b. Ebû Tâlib'in *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân* adlı eseri pek çok dilci ve nahivcinin görüşlerini içermekle birlikte daha sonra İbn 'Aţîyye'nin de kaynakları arasında yer almıştır.⁵⁴⁴

Endülüs'ün fethi esnasında başlayan kıraat faaliyetleri II. ve IV. asırlarda doğu İslâm dünyasına gerçekleştirilen rihleler sayesinde Endülüs'te ileri düzeye taşınmıştır. V. asra gelindiğinde ise kıraat faaliyetleri hem âlimlerin kıraat ilmine katkıları hem de Endülüs ve diğer bölgeler arasında karşılıklı olarak yapılan rihleler vasıtasıyla artış göstermiştir. Nitekim İbn 'Aţîyye'nin yaşadığı V/XI. yüzyıl, ilmî ve kültürel anlamda Endülüs'ün zirve dönemlerinden sayılan mülûkü't-tavâif zamanına (422-483) rastlamaktadır. Bu dönemde Endülüs, siyasî açıdan geriye doğru gitse de ilmî ve kültürel anlamda altın çağlarından birini yaşamaktadır.⁵⁴⁵ Yani ilk üç asra göre V. asırda literatüre kıraat âlimi olarak girmiş zatların sayısında üç katı bir artış olmakla birlikte İbn 'Aţîyye'nin de yaşadığı döneme denk gelen VI. asır, sayı bakımından Endülüs'te kıraat âlimlerinin en fazla olduğu asırdır. Kıraat, bu dönemde Endülüs'te herkesin kolaylıkla tahsil edebileceği bir ilim olmuştur.⁵⁴⁶

Endülüs'te ve Horasan'da yaşamlarını sürdüren ve burada eserlerini kaleme alan her iki müfessirin de mekânsal, kültürel ve birikim farklılıklarına rağmen tefsirin temel ilkeleri, kuralları ve şartları konusunda hemfikir olduklarını görmekteyiz. Mukayese ettiğimiz zaman diliminde yaşayan âlimlerin kullandıkları yöntemleri ile ele aldıkları konular açısından birbirlerine yakın bir durumda olduklarını söyleyebiliriz. Ancak buldukları ortamın etkisinden kaynaklı birtakım farklar elbette bulunmaktadır.

⁵⁴⁴ Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 164-165.

⁵⁴⁵ Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü*, 66-67.

⁵⁴⁶ Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü*, 75.

Söz konusu farklılıklardan ilki mukaddimelerinden başlamaktadır. Endülüslü müfessirler, genelde tefsirlerinin mukaddimelerinde kendi yöntemlerini belirlemişlerdir. Ayrıca her biri, tefsirini yazmaktaki niyetini, amacını ve bu çalışmada ulaşmayı hedeflediği sonuçları ifade ederek eserini tamamlamıştır. Bu üslup Endülüslü müfessirler tarafından uygulanan ve araştırmacıya yol gösteren güzel bir üslup olarak değerlendirilir.⁵⁴⁷ Özellikle şu hususa da dikkat çekmeliyiz ki, bu coğrafyada öne çıkan müfessirlerden Kurtubî, Ebû Hıyyân ve İbn Cüzey'in de tefsir eserlerinin mukaddimelerinde i'câzü'l-Kur'ân konusu ele alınmıştır. Bu hususta müfessirlerce Kur'an'ın ebedî ve en büyük mucize olduğu, değişmediği ve asla değişmeyeceği, fesahat ve belâgat açılarından insanı aciz bıraktığı ve benzerinin getirilemeyeceği vurgusu yapılmıştır. Kur'an'ın i'câz yönleri üzerinde durularak *sarfe* teorisine karşı cumhurun görüşleri savunulmuştur.⁵⁴⁸ İbn 'Atıyye de Endülüs tefsir kültürüne uygun olarak mukaddimesinde i'câzü'l-Kur'ân'a yer vermiştir. Ayrıca, mukaddimesinde hangi yöntemleri izleyeceğine, hangi konulara değineceğine, hangi durumlardan uzak duracağına değinmiştir. Beğavî ise mukaddimesini oldukça kısa tutmuş, sadece tefsirini hangi talep doğrultusunda yazmaya başladığını söyleyip te'vil ve tefsir tanımlarına değinerek, te'vilden neden sakınmak gerektiğine temas etmiştir.⁵⁴⁹

Endülüslü müfessirlerin mukaddimleri bazı çalışmalara konu olmuş, bu mukaddimelerin tefsir tarihi, bazı tefsir kavramları, ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir usulüne dair önemli bilgiler barındırdığı tespit edilmiştir. Diğer yandan mukaddimler ilgili eserin

⁵⁴⁷ el-Müşîni, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, 722.

⁵⁴⁸ Ali Bulut, "Kur'ân'ın İ'câzı ve Dilbilimsel Tefsiri Bağlamında Endülüs Geleneğine Mensup Bazı Tefsir Mukaddimelerinin Mukayeseli Bir Tahlili", *Bakı Dövlät Universiteti İlahiyyat Fakültasının Elmi Məcmuəsi* 10/19 (30 Haziran 2013), 20; Karaoğlan, "Endülüs Tefsir Mirasına Panoramik Bir Bakış", 19.

⁵⁴⁹ el-Beğavî, *Me'ālimu't-tenzîl*, 1/45-46.

yazılış amacını, müfessirin âyetleri tefsir ederken uygulayacağı metodolojiyi de göstermektedir.⁵⁵⁰

İbn ‘Aṭiyye ve Beğavī’nin tefsirlerinin mukaddimelerine baktığımızda şekil ve hacim bakımından da farklı olduklarını görürüz. Fakat değinmek istediğimiz asıl husus Endülüslü tefsir kültüründe öne çıkan i‘câzü’l-Kur’ân meselesidir. Bu husus Endülüslü müfessirler tarafından üzerinde önemle durulan bir konudur.⁵⁵¹ İbn ‘Aṭiyye de tefsirinin girişinde “Âlimlerin Kur’an’ın Mucizeleri Hakkında Söylediklerinin Özeti” başlığıyla, âlimlerin bu konudaki görüşlerine yer vermiştir. Müfessir burada insanlardan Kur’an’ın bir benzerini getirme gücünün alınması şeklinde görüşe inananları küfrün karanlığında kalan kişiler olarak niteleyerek bazılarını reddedip doğru olduğuna inandığı görüşe yer vermiştir.⁵⁵² O, bu konuda genel ve doğru olan görüşün, i‘câzü’l-Kur’ân’ın sadece Kur’an’ın nazmıyla, içerdiği manaları ve fesahati ile olduğunu vurgulamıştır.⁵⁵³

Bir başka husus ise her ne kadar rivayet tefsiri olma vasfını kendilerinde taşıyalar da Endülüslü müfessirler genel olarak sürekli başkalarının görüşlerini aktararak onu takip eden pasif bir konumda kalmamışlar; aksine zayıf görüşleri reddetmiş ve en kuvvetli olanları seçmişlerdir.⁵⁵⁴ Endülüslü müfessirleri tefsir konusunda rivayetlere gereken kıymeti vermelerinin yanında akıl yürütme, düşünme, karşılaştırma ve tercih yapabilme özelliklerini kullanmışlardır.⁵⁵⁵

İbn ‘Aṭiyye ve Beğavī’nin tefsirlerine baktığımızda İbn ‘Aṭiyye’nin daha eleştirel bir görünüm sergilediği ve kendi düşüncelerinin yer aldığı bir tefsir kaleme

⁵⁵⁰ Görgün, *Endülüslü Tefsir Mukaddimleri*, 115.

⁵⁵¹ Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân er-Rümî, *Menhecü’l-medreseti’l-Endelüsiyyeti fi’t-tefsîr* (Suudi Arabistan: Mektebetü’t-Tevbe, 1997), 59.

⁵⁵² İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 1/44.

⁵⁵³ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 1/44.

⁵⁵⁴ el-Müşînî, *Medresetü’t-tefsîr fi’l-Endelüs*, 824-825.

⁵⁵⁵ er-Rümî, *Menhecü’l-medreseti’l-Endelüsiyyeti fi’t-tefsîr*, 17.

aldığını görüyoruz. Beğavî ise daha çok rivayetlerle yetinme yolunu tercih etmiştir. Buna el-Ahżāb 33/53. âyetini örnek verebiliriz. Burada Hz. Peygamber'in eşleri ile evlenilmemesine yönelik âyeti İbn 'Aţîyye Talha b. Ubeydullah olmayacağına ilişkin açıklamalara وهذا عندي لا يصح على طلحة diyerek yer vermiştir.⁵⁵⁶ Beğavî ise burada Talha b. Ubeydullah olduğuna yönelik rivayeti zikredip fikir beyanında bulunmamıştır.⁵⁵⁷

Her iki bölge müfessirlerinin de nahiv konusuna göstermiş oldukları ihtimam malumdur. Ancak Endülüslü müfessirlerin bu konuda daha titiz oldukları görülmektedir. Endülüs tefsir ekolünün âlimleri dil bilgisi üzerinde önemle durmuşlardır. Çünkü onlar dilin önemini kavrayan bir ortamda yetişmiş ve çocuklarına ilk öğrettikleri şey Kur'an ile dil olmuştur. İbn Haldun şöyle demiştir: "Endülüs halkının öğretimde ve anlatımda gösterdiği ustalık, şiir ve nesir ile Arapça eğitiminin yoğunluğu ve tekrarı onların bu dile dair yetkinlik kazanmalarını sağlamıştır."⁵⁵⁸ Onlar Kur'an lafızlarının i'rabını detaylı olarak açıklamışlar ve bunlar üzerinden tefsir yapmışlardır. Müfessirlere baktığımızda hakikaten İbn 'Aţîyye'nin tefsirinde nahiv ile ilgili açıklamalara çok sık yer verdiği görülür. Beğavî ise tefsirini bu tür açıklamalardan büsbütün hâli tutmamış olsa da dilbilgisi vb. konulara onun kadar temas etmemiştir.

İbn 'Aţîyye tefsirinde tartışmalı gördüğü bir konu üzerindeki ihtilafları belirttikten sonra والصحيح عندي lafzıyla kendi görüşünü dile getirmektedir. Doğrudan kendi fikrini söylemek yerine farklı görüşleri ve rivayetleri sıraladıktan sonra kendi görüşüne yer vermektedir. Fakat Beğavî doğrudan kendi düşündüğü fikri zikrederek o görüş üzerinden açıklamalarını yapmaktadır. Örneğin, ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى en-Necm 53/6. âyette geçen *istivâ* kavramının bazılarına göre Allah'a isnat edildiğini, onun büyüklüğü, kudreti ve hâkimiyetiyle ilgili olduğunu söylemesinin akabinde Cebrail'e (as) ait olduğunu

⁵⁵⁶ İbn 'Aţîyye, *el-Muħarraru'l-vecîz*, 7/142.

⁵⁵⁷ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 6/371.

⁵⁵⁸ er-Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-Endelüsiyyeti fi't-tefsîr*, 37.

söyleyenlerin de olduğunu belirtmiştir. Müfessir, en nihâyetinde bu âyetin Cebrail (as) ile ilgili olduğuna yer vermiştir.⁵⁵⁹ Beğavî ise, bu tartışmalara girmeyerek istivâ ile kastedilenin Cebrail (as) olduğunu söylemiştir.⁵⁶⁰

Her iki tefsir eserini de İsrâilî haberlere yer vermeleri açısından değerlendirdiğimizde İbn ‘Aţîyye’nin bundan mümkün olduğunca uzak durduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o, tefsirinin mukaddimesinde “Amacım tefsirim özlü ve titizlikle hazırlanmış olmasını sağlamak idi. Bu nedenle âyetlerin açıklanmasında zorunlu olmadıkça İsrâiliyat hikâyelerinden hiçbirini zikretmedim.” demektedir. Onun bu yaklaşımının Endülüs’te yetişen diğer müfessirler ile uyumlu olduğunu görmekteyiz. Endülüs müfessirleri güvenli bir yöntem izleyerek tefsirlerini İsrâilî rivayetlerden arındırmışlardır.⁵⁶¹ Bu tür bir yaklaşımı o coğrafyada yetişen müfessirlerin geneli göstermiştir. Bu hususta İbn ‘Aţîyye’nin çağdaşı olan Endülüslü müfessir İbn Ebû Bekir İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148) de tefsirinde İsrâiliyat’ta pek çok şeyin kesinliği olmadığını ve kalbi olan kişinin ona güvenmemesi gerektiğini vurgulamıştır.⁵⁶² İbn ‘Aţîyye’nin âyetlerin açıklanmasında zaruret olmadıkça bu tür anlatılardan uzak durulması gerektiğine dair düşüncesini pratikte uyguladığını görmekteyiz. Oysa Beğavî İsrâiliyatı tefsirinde zikretmekten geri durmamıştır.

Endülüs tefsir geleneği, Kur’an’ın mucizevî yönünün düzeni, fesahati ve belâgatıyla ilgili olduğu konusunda fikir birliğine varmıştır. Ancak Endülüslü müfessirlerin genelinde bu belâgatın yönlerini ve Kur’an’daki fesahat sınırlarını açığa çıkarmaya yönelik bir çabanın fazla olmadığı tespit edilmiştir.⁵⁶³

⁵⁵⁹ İbn ‘Aţîyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 8/108-109.

⁵⁶⁰ el-Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 7/400.

⁵⁶¹ er-Rûmî, *Menhecü’l-medreseti’l-Endelüsiyyeti fi’t-tefsîr*, 59.

⁵⁶² Ebû Bekir İbnü’l-‘Arabî, *Aḥkâmü’l-Ḳur’ân* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 2/355.

⁵⁶³ er-Rûmî, *Menhecü’l-medreseti’l-Endelüsiyyeti fi’t-tefsîr*, 62.

Beğavî ve İbn ‘Aţîyye tefsirleri hakkında değinmemiz gereken bir diğere husus da hurûf-1 mukattaa konusundaki yaklaşımlarıdır. İbn ‘Aţîyye bu konu hakkındaki yaklaşımları ve rivayetleri sıralamasının akabinde doğru olanın çoğunluğun da dediğı gibi bu harflerin tefsir edilmesi ve yorumunun araştırılması gerektiğı olduğunu söylemiştir. Çünkü müfessir Araplar’ın bu harflerle konuştuğunu ve onları bazı kelimelerin yerine getirdiklerini belirtmiştir. İbn ‘Aţîyye بالخير خيرات وإن شرا فا (iyiliğe karşılık iyilikler vardır.) gibi beyitlerle de argümanını delillendirmiştir. O, bu tür örneklerin Arap dilinde fazlaca olduğunu belirterek bu harflerin Kur’an’da bulunmasının Arap diline aykırı olmadığını zikretmiştir. Bu nedenle müfessir Araplar’ın dilindeki alışılmış bir üslup olarak, harflerin tefsirinin araştırılması gerektiğı üzerinde durmuştur.⁵⁶⁴ Hurûf-1 mukattaa konusunda farklı görüşlere sahip olan mezhepler ve düşünce ekollerinden Mu‘tezile ve bazı kelâmcılar yorumcu bir yaklaşımı benimsemiştir. Bunun yanında Beğavî ise hurûf-1 mukattaa’nın te’vil edilmemesi gerektiğinin üzerinde durmaktadır.

Bütün bunlara ek olarak el-Müşînî Endülüs tefsir kültüründe “bağımsızlık” olarak anladığımız الاستقلالية özelliğinden bahsetmiştir. Endülüs tefsirini şark tefsirinden ayırt eden bağımsızlık özelliğı üzerinde duran müellif, bununla kastedilenin, bu coğrafyada yazılan tefsirlerin sapkın akımlardan uzak, ilhad ve zındıklığa karşı bir mesafede olmasını kastetmiştir. İnanç açısından farklı mezheplerin görüşlerinden arınmış, Allah’ın âyetlerini kendi hevâ ve arzularına göre yorumlamayan, ilâhî kelâmı kendi inanç ve prensiplerine uygun bir şekilde tefsir etmeyen bir özelliğe sahip olmasıdır. Bu sapkınlıklar, Kur’ân-ı Kerîm’in açık anlamlarından uzaklaşmaya ve onun gerçek anlam ve maksatlarına aykırı yorumlara yol açmıştır.⁵⁶⁵ Bununla birlikte, Endülüslü müfessirlerin bu alanda bağımsızlıkları genel olarak üç özellik ile özetlenmiştir:

⁵⁶⁴ İbn ‘Aţîyye, *el-Muħarraru’l-vecîz*, 1/101.

⁵⁶⁵ el-Müşînî, *Medresetü’t-tefsîr fi’l-Endelüs*, 716-717.

- Genellikle yalnızca nakillerle yetinmemeleri.
- Müfessirlerin ve dilcilerin görüş ve düşüncelerini sunarak bunları desteklemeleri veya reddetmeleri, böylece bağımsız bir bilimsel kişilik ortaya koymaları.
- Üslup ve yöntem açısından taklit ve izlenimcilikten kaçınmaları; aksine, yönlendirme, özelleştirme, özgünlük, özetleme ve mümkün olduğunca tefsirleri, hikâyeler, tarih ve İsrâiliyat'tan arındırarak zengin bilimsel içerikle doldurmaları.⁵⁶⁶

Her iki tefsiri genel olarak değerlendirdiğimizde hacim olarak birbirine yakın tefsirler olduğu görülmektedir. Ayrıca İbn 'Atiyye, Beğavî'ye göre tefsirinde daha geniş bir perspektifle daha edebî bir tarzda yaklaşmıştır. İsrâiliyat ile ilgili rivayetleri tefsirine alma noktasında Beğavî daha esnek davranırken İbn 'Atiyye'nin bu konuda daha titiz yaklaştığını görmekteyiz.

Endülüs tefsirinin öne çıkan bu özelliklerinin aslında bölgenin yapısı ve İslâm'ın asıl yurdundan uzakta olunması ile ilişkili olduğu söylenebilir. Buna göre bölgedeki müslümanlar birçok alanda kendi öz yapılarını koruma gerekliliğini hissetmişlerdir. Arap dilinin aslına göre âyet lafızlarını anlama çabası, çeşitli akımların fikrî yapılarına karşı durma çabası, İsrâiliyat'a mesafeli yaklaşma gibi durumları beraberinde getirmiştir.⁵⁶⁷

⁵⁶⁶ el-Müşînî, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, 718.

⁵⁶⁷ Ali Karataş, "Endülüs Tefsir Geleneği ve Müfessir İbn Ebî Zemenîn", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 307.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ME'ÂLİMU'T-TENZİL VE EL-MUĞHARRARU'L-VECİZ'DE

SOSYO-KÜLTÜREL YANSIMALAR

Tefsirler, tarih boyunca birçok etkenin tesiri altında şekillenmiştir. Bu etkenler arasında dikkat çekenlerden biri, müfessirlerin içinde buldukları dönemin baskın değerleri ve yargılarıdır. Kur'an'ın müfessirlerce farklı anlaşılmasında etkili olan unsurlar vardır. Müfessirlerin toplum ile etkileşimi, ortaya koydukları eserlerin içeriğini ve üslûbunu belirleyebilmektedir. Müfessirin zihin dünyası, tasavvurları ve ideallerinin oluşmasında etkili olan toplumsal değerler, onların âyetleri farklı anlamalarında ve anlamlandırmalarında etkili olmaktadır.⁵⁶⁸ Bu bağlamda tefsir faaliyeti insanî bir edim olması dolayısıyla tefsirlere, müelliflerinin bulunduğu ortamların etkilerinin yansımaları doğaldır. Bu aşamada yapılması gereken, içinde doğup büyüdüğü ve varoluşlarını gerçekleştirdikleri ortamın müfessirlerin eserlerine ne ölçüde yansıdığını tespit etmek olmalıdır.

1. Siyasî Ortamdan Yansıyan İzler

Farklı dönemlerdeki siyasal atmosfer, İslâm coğrafyalarında üretilen tefsirlerin içeriğini ve yorumlarını çeşitli biçimlerde etkilemiş; bu etkiler tefsir çalışmalarının niteliğine ve metodolojisine yansımıştır. Müfessirler bu etkiyi doğrudan eserlerine yansıtabilecekleri gibi yine aynı gerekçelerle bu etkiyi yansıtmaktan kaçınmış olabilirler. Öyle ki müfessir, eserinin yol açabileceği olası etkilerin siyaset dünyasında yaratabileceği tepkileri göz önünde bulundurarak daha ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemiş olabilir.

⁵⁶⁸ Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, 434.

Müfessirlerin, akademik gerekçeler dışında siyasî etkilerden, figürlerden veya durumlardan bahsetmesi ya da bu konulara değinmemesi, onların mevcut siyasî ortamdan bir şekilde etkilenmesi olarak yorumlanabilir. Buna bağlı olarak bir tefsir eserinde siyaset olgusunun etkilerini eserin derinliklerinde aramak gerekir. Siyasetin tefsir üzerindeki etkisi meselesi, toplumda yer alan otoritenin müfessirler ve tefsir çalışmaları üzerindeki rolünü ve etkisini ele almaktadır. Bu bağlamda, siyasî gücün tefsirlerin yorumlanmasında oynadığı rol, dinî metinlerin toplum üzerindeki etkisini şekillendirebilir. Bu sayede müfessirin eserinde bu ilişkinin ne şekilde varlık bulduğunu görmek mümkün hale gelecektir.⁵⁶⁹ Şimdi çalışmanın birinci ve ikinci bölümünde ele alınan hususlara uygun olarak ilgili müfessirlerin otorite (yönetim/lider) anlayışları, adalet vurguları ve cihad tasavvurları, ilgili tefsirlerden örnekler verilerek değerlendirilecektir.

1.1. Otorite Anlayışları

Bu başlık altında liderliği ifade eden bazı kavramlar üzerinden Beğavî ve İbn 'Atiyye'nin otorite anlayışlarını ve mevcut otoritenin söz konusu müfessirlerin eserlerine yansımalarını inceleyeceğiz. Hz. Peygamber ve onu takip eden süreçte müslüman toplumda coğrafyaya ve idarî bölgelerin karakteristiğine bağlı olarak siyasî otorite anlamında bazı unvanlar kullanılmıştır. Devlet yöneticisi düzeyinde halife, imam, emîr, sultan, melik; daha alt düzeyde kadı, hâkim, vali gibi kullanımlar bunlardan bazılarıdır. İçerik itibariyle müslüman idareci için kullanıldığında bu terimler, genel olarak “yönetici” anlamında birleşmekle birlikte aralarında bazı farklar vardır. Bu nüansların oluşumunda en belirleyici olan ise söz konusu unvanın o toplumun sahip olduğu kültürel değerlerle ilgili olmasıdır. Dolayısıyla her biri yönetici anlamına gelen bu terimler, örfi birtakım farklılıklar içerirler. Örneğin, Selçuklu Devleti'nde en yüksek otoriteyi temsil eden *sultan*, devleti hem siyasî hem de askerî açıdan yönetme yetkisine sahiptir. Örfi

⁵⁶⁹ Nihat Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 83.

olarak, Selçuklu Sultanı, İslâm coğrafyasında halîfelik kurumunu korumakla sorumlu olsa da hilafetin merkezindeki Abbâsî halifesine saygı göstermekteydi. Bu durum, örfî bir fark olarak sultanın siyâsî otoritesi ile dinî otorite arasındaki dengeyi göstermektedir.

Sultan teriminin yöneticiler için resmî bir unvan olarak kullanımının daha çok Selçuklular dönemine rastlaması dolayısıyla bu kavram ile başlamamız yerinde olacaktır. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey (1037-1063), kendisini “Sultan” olarak tanımlayan ilk büyük hükümdarlardan biri olarak bilinir.⁵⁷⁰ Diğer yandan bu unvan o dönemde yalnızca Büyük Selçuklu Devleti tarafından kullanılmıştır. Kirman Selçukluları ve Suriye Selçukluları melîk unvanını kullanırken Anadolu Selçuklu Devleti ise bu unvanı Süleyman Şah’dan sonra kullanmışlardır.⁵⁷¹

Beğavî’nin söz konusu kavramı kullanım şekli, bu kavramın İslâm dünyasında yaygın bir otorite sembolü olduğunu ve insanların bu kavram üzerinden otoriteyi algıladığını göstermektedir. Örneğin, “يا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مِّثْلُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ” *“Ey insanlar! Size bir misal verilmekte; dinleyin onu.”*⁵⁷² âyetini tefsir ederken “örnek vermek, misal vermek” anlamına gelen ضرب lafzını “saltanat” kavramıyla ilişkilendirmiştir. Verdiği örnekler “Sultan, halka askere gitmeyi zorunlu yaptı.” veya “Sultan, ehl-i zimmeye cizyeyi zorunlu yaptı.” şeklindedir.⁵⁷³ Burada her iki örnekte de “sultan” devlet yöneticisi anlamındadır. Yukarıda ifade edildiği üzere müslüman kültürde iktidar manasında kullanılan terimler arasından Beğavî’nin *sultan* terimini tercih etmesi yaşadığı sosyo-kültürel yapı ile ilgili bir tercihtir. Yani o, sözcük seçiminde toplumun dil örfüne riâyet etmiştir.

⁵⁷⁰ Osman Gazi Özgüdenli, “Sultan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2009), 37/496.

⁵⁷¹ Sevim - Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, 500.

⁵⁷² el-Hacc 22/73.

⁵⁷³ el-Beğavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, 5/400.

Beğavî, yöneticilere ve halka adaletin önemini hatırlatmak ve zâlim yöneticilere karşı uyanık olmak gerektiğini vurgularken de sultan kelimesine yer vermiştir. Örneğin, *فُلُّهُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شَيْعًا وَيُدْبِقَ بَعْضَكُمْ بِأَسْبَعْضٍ أَنْظُرْ* *كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ* “De ki: “Allah size her taraftan bir azap göndermeye ya da sizi gruplara ayırıp birbirinize güçlerinizin acısını tatturmaya kadirdir...”⁵⁷⁴ âyetinde geçen *عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ* lafzının zâlim yöneticiler olabileceğine yönelik rivayet tercihinde bulunmuştur.⁵⁷⁵ O, zâlim yöneticilerin toplum üzerindeki olumsuz etkilerini vurgulamak için yine o toplumda yöneticiler için resmî bir unvan olan söz konusu kavramı kullanmayı tercih etmiştir. Burada dikkat çeken bir diğer boyut, âyette bahsi geçen yöneticilerin ayırt edici niteliğinin “zâlim” olmasıdır. Zulüm kelimesinin sultana nispet edilmesi ise üzerinde ayrıca durulması gereken bir husustur. Zira Beğavî burada hilâfet veya imâmet kavramları konusundaki hassasiyetini de göstermiş olabilir. Esasen bu durum, her ne kadar lügatte gerek sultan gerekse hilafet sözcükleri aynı manaya gelse de onun zihninde bu iki terimin birbirinden farklı olduğunu gösterir. Aslında bu, müslüman toplumun o zamanki siyaset anlayışının ve mevcut durumunun bir yansımasıdır.

Buna ilave olarak Beğavî, *كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ* *المُسْرِفِينَ* “...Her biri ürün verdiği ürünüden yiyin; hasat günü de hakkını verin, fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez.”⁵⁷⁶ âyetinin tefsirinde de “haddi aşmak, aşırıya kaçmak” manasındaki “israf” kavramını sultana nispet etmiş; buradaki hitabın sultanlara yönelik olduğuna dair rivayet zikretmiştir.⁵⁷⁷ Yine müfessir *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ* *إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ* “Allah kendisine hükümranlık verdi diye Rabbi hakkında İbrahim ile tartışan kimseyi görmedin mi?”⁵⁷⁸ âyetindeki “mülk” sözcüğüyle Nemrut’a verilen

⁵⁷⁴ el-En‘âm 6/65.

⁵⁷⁵ el-Beğavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, 3/153.

⁵⁷⁶ el-En‘âm 6/141.

⁵⁷⁷ el-Beğavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, 3/196.

⁵⁷⁸ el-Bakara 2/258.

otoritenin kastedildiğini; egemenlik emaresi anlamında başa taç giyme ritüelini icat eden kişinin o olduğunu kaydetmiştir. Müfessir, söz konusu âyette mülk lafzı geçtiği için Nemrut'a "melik" demiş olabilir. Fakat buradaki melik figürünün yukarıdaki örnekte olduğu gibi müsrif olduğu görülmektedir. Zira Rab olmak iddiasında olan bu yönetici kendi egemenliği üstünde bir otorite kabul etmemektedir. Kur'an ise onun bu tavrını zorbalık olarak nitелеmektedir.⁵⁷⁹

Beğavî bir yandan âdil, zulmetmeyen, haddi aşmayan yönetici vurgusu yaparken diğer yandan yöneticilere isyan edilmemesi gerektiği vurgusunu yapmaktan da geri durmamıştır. *“Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur.”*⁵⁸⁰ âyetinde bağy kelimesinin üzerinde durarak onun olumsuzluk edatıyla "sultana karşı isyan etmeyen" anlamında olduğunu vurgulamıştır.⁵⁸¹

Beğavî, *sultan* kelimesinin yetkilerini değerlendirdiği, boşanan kadınlara verilmesi gereken metâ (kocanın boşanma durumunda eşine karşı mali yükümlülüğü) ile ilgili âyette sultanın hem temsil ettiği otoritenin kaynağına hem de yetkisinin sınırlarına değinmektedir. Şöyle ki kocanın, boşandığı eşe ödemesi gereken nafakanın örfe uygun belirlenmesi konusunda sultana yetki tanırken bir taraftan bu miktarın örfe uygun olması gerektiğinin altını çizmektedir. Mehir ile müt'a arasındaki farka da değindiği bu âyette Beğavî, sultanın, bu farkın doğuracağı sonuçlara mütenasip bir miktarı tayin edebileceğini kaydetmektedir.⁵⁸²

Beğavî يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِن اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُتُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُتُوا لَا تَنْفُتُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ

⁵⁷⁹ el-Beğavî, *Me'ālimu't-tenzîl*, 1/315.

⁵⁸⁰ el-Bakara 2/173.

⁵⁸¹ el-Beğavî, *Me'ālimu't-tenzîl*, 1/183.

⁵⁸² el-Beğavî, *Me'ālimu't-tenzîl*, 1/284-285.

geçebilirsiniz haydi geçin! Ama (tarafımızdan verilmiş) bir güç olmadıkça geçemezsiniz."⁵⁸³ âyetinde kişinin nereye yönelirse yönelsin, hâlâ Allah'ın mülkü ve kudreti içinde olduğu anlamını vurgular. Âyetin tefsirinde "Göklerde ve yeryüzünde ne varsa öğrenmeye gücünüz yetiyorsa, öğrenin. Ancak bunu, Allah'ın izni ve açık bir delil olmadan bilemeyeceksiniz." anlamı taşıdığını vurgulamıştır.⁵⁸⁴ İbn 'Atiyye ise aynı âyette *Sultan* kelimesinin kişinin amacına ulaşmak için sahip olduğu güç anlamında olup yalnızca en büyük işlerde kullanılacağını belirtmiştir. Bu yüzden birçok müfessir, *sultan* kelimesini delil veya kanıt olarak ifade etmiştir. Diğer taraftan burada *sultan* kelimesinin "hükümlerlik" anlamında olduğunu, ancak insanlara ait bir hükümlerlik olmadığını söylemiştir.⁵⁸⁵

Beğavî'nin yukarıdaki âyetlere ilişkin tespitlerinden anlaşılmaktadır ki, o hakkında nas bulunmayan durumlarda sultanı, yürütme erkinin yanı sıra yasama erkinin de temsil edildiği bir otorite konumunda görmektedir. Zira Beğavî, bu âyet özelinde resmen evlilik akdi gerçekleşmiş ama fiili olarak evliliğin koşulları gerçekleşmemişse sultanın müt'a tabir edilen boşanma sonrası mali yükümlülüğün tayini noktasında serbest olduğunu kaydetmiştir. Ancak Beğavî'ye göre sultanın sahip olduğu yetki, sınırsız değildir. Açık nas bulunan konularda onun yetkisi bu nassın yürütülmesi ile sınırlı iken nassın olmadığı durumlarda bu yetki, kaza ve içtihadı da (yargı ve yasama) içine almaktadır. Ancak söz konusu yetkiler bu âyet bağlamında örf ile sınırlandırılmıştır.⁵⁸⁶

İbn 'Atiyye'nin de aynı şekilde bu dönemde İslâm devletlerinde kullanılmaya başlanan *sultan* kavramına tefsirinde yer verdiğini görüyoruz. O, *sultan* kelimesinin halkı

⁵⁸³ er-Raḥmān 55/33.

⁵⁸⁴ el-Beğavî, *Me 'ālimu 't-tenzîl*, 7/448.

⁵⁸⁵ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru 'l-vecîz*, 8/173.

⁵⁸⁶ el-Beğavî, *Me 'ālimu 't-tenzîl*, 1/265.

idare eden ve onların menfaatlerini gözeten anlamında olduğunu söylemiştir.⁵⁸⁷ Müfessir, اِيَّيْ خَافَ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ “... “Çünkü onun, dininizi değiştirmesinden yahut ülkede huzursuzluk çıkarmasından kaygı duyuyorum.” dedi.”⁵⁸⁸ ifadesinde kastedilen dinin, “sultan” yani egemenlik anlamında olduğunu söylemiştir.⁵⁸⁹ Buradan hareketle onun âyetteki “dîn” kelimesini sadece dinî inanç ve ibadetlerle sınırlı olmayıp, aynı zamanda siyasî ve toplumsal düzeni ifade edebilecek içerikte gördüğünü söyleyebiliriz. Böyle bir nedenle sultanın, toplumun din ve dünya işlerinin idaresini üstlenen kimse olarak kabul edildiğini söylemek mümkündür.

İbn ‘Atiyye *sultan* kelimesinin Kur’ân-ı Kerîm’in genelinde hüccet anlamında olduğunu belirtmiştir.⁵⁹⁰ Bu manada *sultan*, insanın hedeflediği şeye gücü yetmesi anlamında ve genellikle büyük işlerde ve güçlü delillerde kullanılır. Ancak bu kelime tasallut mastarıyla ilgisinden dolayı otorite ve yönetim anlamlarını da ifade eder.⁵⁹¹ اِنَّهُ لَئِنَّهُ “Gerçek şu ki o şeytanın, iman etmiş olanlar ve Rablerine dayanıp güvenenler üzerinde bir hâkimiyeti olamaz.”⁵⁹² âyeti onun bu kavram hakkındaki düşüncelerini daha net ortaya koyacaktır. İbn ‘Atiyye bu âyetteki açıklamalarında *sultan* kelimesinin hüccet ya da hâkimiyet manasında olduğunu söylemiştir. O, bu kelimenin “delil” olarak kabul edildiğinde, İblis’in ne dünyada ne de kıyamet gününde müminler veya kâfirler üzerinde herhangi bir geçerli delili olmadığı şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Nitekim İblis, kâfirlere karşı bir delili ya da baskısı olmaksızın onları sadece kendi istekleriyle saptırır.⁵⁹³ Fakat diğer yandan وَمَا كَانَ

⁵⁸⁷ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 3/52.

⁵⁸⁸ el-Mu’min 40/26.

⁵⁸⁹ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/435.

⁵⁹⁰ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 6/272, 5/13.

⁵⁹¹ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/181, 8/173.

⁵⁹² en-Nahl 16/99.

⁵⁹³ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 5/407.

لِي عَلَيْنُكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُمْ فَأَسْتَجِبْتُمْ لِي “Aslında benim sizi zorlayacak gücüm yoktu; benim yaptığım size çağrıda bulunmaktan ibaretti; siz de benim çağrıma uydunuz. O halde beni kınamayın, kendinizi kınayın.”⁵⁹⁴ âyetini tefsir ederken *sultan* kelimesinin üstünlük, güç ve mülk anlamına gelmesinin muhtemel olduğunu söylemiştir. Yani “Ben sizi zorla boyun eğdirmedim veya size gücümle korku salmadım, sadece size bir şey sundum ve kendi görüşlerinize buna razı oldunuz.” anlamında kullanıldığını belirtmiştir.⁵⁹⁵ Müfessirin, Kur’an’da *sultan* kelimesinin ağırlıklı olarak güç, delil ve şahit anlamlarında kullanıldığı görüşüne⁵⁹⁶ uygun bir değerlendirme yaptığını görmekteyiz.

Siyasî atmosferin yansımaları bağlamında inceleyeceğimiz bir diğer mesele, Begavî ve İbn ‘Atiyye’nin hukukî meselelerde hâkimin rolünü ve önemini vurgulamak için birden fazla kavrama yer veriyor olmalarıdır. وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ “Eşlerine zina suçlamasında bulunup ta kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allah’ı tanık göstermesi; beşinci olarak da, “eğer yalan söyleyenlerden ise Allah’ın lânetine uğramasını” söylemesidir.”⁵⁹⁷ âyetinde İbn ‘Atiyye karşılıklı lânetleşme ile çiftler arasında kesin bir boşanma meydana geleceğini ve bu ayrılık için hâkimin (حَاكِم) müdahalesinin gerekmediğini söyler. Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına göre ise lânetleşmeden sonra hâkimin hükmü olmadan ayrılık gerçekleşmez. Eğer biri bunun tamamlanmasından sonra ve hâkimin hükmünden önce ölürse, diğeri ona mirasçı olur. Bu ifadelerin açıklamalarında السلطان ve القاضي kelimelerini kullanır.⁵⁹⁸ Görüldüğü gibi İbn ‘Atiyye, hâkimden bahsederken birkaç farklı ifade

⁵⁹⁴ İbrâhîm 14/22.

⁵⁹⁵ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 5/240.

⁵⁹⁶ Ahmet Manzooruddin Karachi, “Kur’an’da Anahtar Siyasi Kavramlar”, çev. Mustafa Özel, *DEÜİFD* 15 (2002), 276.

⁵⁹⁷ en-Nûr 24/6-7.

⁵⁹⁸ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 6/350.

kullanmıştır. Bu yaklaşım şeklinin, kelimelerin bağlama göre farklı anlamlar taşıyabileceğini ve bir âyetin daha derinlemesine anlaşılabilmesi için anlam çeşitliliğinin dikkate alınması gerektiğine dikkat çektiğini söyleyebiliriz.

Beğavî ise *“Seni tenzih ederiz! Bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur. En kâmil ilim ve hikmet sahibi şüphesiz sensin.”* cevabını verdiler.⁵⁹⁹ âyetinde geçen الحكيم kelimesini açıklama ihtiyacı duymuş ve bu kelimenin iki manada kullanıldığını belirtmiştir. Birincisinin الحاكم anlamında olup “hüküm veren âdil kadı” olduğunu, ikincisinin ise “onu ifsat edici bir şey karışmasın diye bir şeyi sağlamlaştıran” anlamında المحكم olduğunu belirtir. Buna ilave olarak hikmet kelimesinin lügatteki anlamına değinerek onun “engellemek” manasında olduğunu, zira hikmet sahibinin bâtlı engellediğini belirtmiştir. Ayrıca hikmet kelimesinin asıl anlamının hayvanları dizginleyen gem olduğunu belirtmiştir.⁶⁰⁰ İbn ‘Aţîyye aynı âyet hususunda “hâkim” lafzının fesadı engelleyen manasına temas etmiş; bu manadan hareketle hedefe aykırı yürüyüp gitmekten atı engellediğinden dolayı geme حكمة الفرس denildiğini ifade etmiştir.⁶⁰¹

Benzer şekilde Beğavî *وَالَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَامْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا* *“Kadınlarınızdan çirkin fülde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun.”*⁶⁰² âyetindeki zina yapan kadınlarla ilgili dört şahit getirilmesi hususunun hâkimlere yönelik bir hitap olduğunu vurgularken هذا خطاب للحكام ifadesini kullanmıştır.⁶⁰³ Bu bağlamda, âyetin

⁵⁹⁹ el-Bakara 2/32.

⁶⁰⁰ el-Beğavî, *Me ‘ālimu’ t-tenzîl*, 1/80.

⁶⁰¹ el-Beğavî, *Me ‘ālimu’ t-tenzîl*, 1/173.

⁶⁰² en-Nisā’ 4/15.

⁶⁰³ el-Beğavî, *Me ‘ālimu’ t-tenzîl*, 2/181.

doğrudan hâkimlere hitap ettiği ve onlara adaletli ve dikkatli olmaları gerektiği mesajını verdiğini söylemek mümkündür. Yukarıda Beğavî'nin hâkim kelimesini “hüküm veren âdil kadı” şeklindeki tanımı ile değerlendirildiğinde burada neden hâkim kelimesini kullandığı daha net anlaşılmaktadır. Ayrıca Selçuklu döneminde şerî yargı sisteminde evlenme, boşanma, nafaka, miras ve alacak davaları ile kadılar ilgilendiği için⁶⁰⁴ müfessirin tefsirinde de bu tür davalar kadı ile ilişkilendirilmiştir.

Diğer yandan İbn 'A'îyye'nin kadılık göreviyle ilgili söyledikleri, kendisinin de bir kadı olması göz önünde bulundurulduğunda, burada ele alınmaya değer bir bağlam sunmaktadır. O, *“يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقَيْتُمْ فِتْنَةً فَاتَّبِعُوا وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ”* *“Ey iman edenler! Bir düşman birliği ile çatıştığınız vakit sebat ediniz ve Allah'ı çokça anınız ki zafer sizin olsun.”*⁶⁰⁵ âyetini tefsir ederken bunun, zaferin teşvik edici unsurlarını içeren bir emir olduğunu zikretmiştir. Müfessir Hz. Peygamber'in “Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin, Allah'tan afiyet dileyin. Ama onlarla karşılaşırsanız sebat edin.” rivayetine yer vererek bununla ayetin manasının anlaşılacağını belirtmiştir. Ancak burada dikkat çeken husus şudur ki müfessir, kadılık görevinin de buna benzediğini söyleyerek kişinin bu görevleri kendisinin talep etmemesi gerektiğini vurgulamış; kendi talep etmeksizin böyle bir görev kendisine verildiğinde de hakkı ayakta tutma noktasında sabırlı olunması gerektiğine değinmiştir.⁶⁰⁶ İslâmî anlayışta son derece önemli bir yeri olan kadılık görevi⁶⁰⁷ hakkında müfessirin de son derece sorumluluk taşıyan bir görev olduğu yönündeki kanaatini görüyoruz. Nitekim, kadılık ve emirlik görevleri, adaletin sağlanması ve hakkın korunması açısından büyük öneme sahiptir. Aynı şekilde, savaşta adaletli olmak, zulmetmemek ve sabırlı olmak gereklidir. Müfessir bu bağlamda, söz

⁶⁰⁴ Sevim - Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, 515.

⁶⁰⁵ el-Enfâl 8/45.

⁶⁰⁶ İbn 'A'îyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4/207.

⁶⁰⁷ Ziya Kazıcı, “Hukuk ve Adalet”, *İslâm Medeniyeti-I*, ed. Mehmet Şeker (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 407.

konusu görevlerin ağır sorumluluklar taşımamasından kaynaklı kişinin bu sorumlulukları arzulaması yerine, bunlarla karşılaştığında sabırlı ve adaletli olması gerektiği üzerinde durmuştur. Buna benzer bir yaklaşımı Beğavî tefsirinde de görmekteyiz. O, Hz. Lokman'ın hikmet ve peygamberlik arasından hikmeti seçtiğine değinerek onun şu sözlerine yer vermiştir: “Çünkü bir hâkim, en zor ve en sıkıntılı mevkilere sahiptir, her yerden zulüm onu kuşatır. Âdil davranırsa kurtulma ihtimali vardır, ancak bir hata yaparsa, cennet yolunu şaşırır. Dünyada düşük ve mütevazı olmak, yüksek bir makamda olmaktan iyidir.”⁶⁰⁸ Her iki müfessirin de kadılık ve emirlik gibi üstün görevlerin talep edilmesi hususunda ihtiyatlı olunması gerektiğini tavsiye ettiklerini görmekteyiz. Onlar, bu tür görevlerin yüksek sorumluluklar içerdiğini, kişisel arzularla talep edilmesinin hem birey hem de toplum açısından olumsuz sonuçlar doğurabileceğini öngörmüşlerdir.

Liderlik vasfına haiz ele alınması gereken kavramlardan biri de *ülü'l-emr* kavramıdır. Beğavî *“Ey iman edenler! يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ”* Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de...⁶⁰⁹ âyetinde geçen *أُولِي الْأَمْرِ* konusunda, insanlara dinî esasları öğreten fakihler ve âlimler şeklindeki görüşe yer verip buna delil olarak ise *وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَالِى* *“Kendilerine güven veya korku veren bir haber geldiğinde onu yayıyorlar. Hâlbuki onu Rasûlullah'a ve aralarından ülü'l-emre götürselerdi, içlerinden haberin mana ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anlarlardı...”*⁶¹⁰ âyetini göstermiştir.⁶¹¹ Müfessir burada geçen *ülü'l-emr* lafzından dolayı bu mananın doğru olduğu kanaatindedir. Bunun akabinde bu kimselerin emirler ve onlar tarafından atanan diğer sorumlular olduğunu zikretmiştir. Burada ise *umerâ* ve *vulât*

⁶⁰⁸ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 6/286.

⁶⁰⁹ en-Nisâ' 4/59.

⁶¹⁰ en-Nisâ' 4/83.

⁶¹¹ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2/255.

kelimelerini kullanmıştır.⁶¹² *Umerâ* kelimesi, emirler, yöneticiler ve hükümet yetkilileri anlamına gelir. Beğavî'nin bu terimi kullanma nedeninin, *ülü'l-emr* kavramının siyâsî ve idarî otoriteleri de kapsadığını belirtmek olduğu söylenebilir. Bu bağlamda *umerâ*, toplumun düzenini ve güvenliğini sağlamakla görevli kişilerdir. İslâm hukukunda ve yönetiminde, bu kişilerin meşruiyet çerçevesinde hareket etmeleri beklenir. *Vulât* kelimesi ise valiler ve bölgesel yöneticiler anlamına gelir ve belirli bir bölgenin yönetiminden sorumlu olan kişilerdir. Bunlar, yerel halkın ihtiyaçlarını karşılamak ve güvenliğini sağlamakla yükümlüdürler. Beğavî, bu terimi kullanarak, *ülü'l-emr* kavramının sadece merkezî otoriteleri değil, aynı zamanda yerel yönetimleri de içerdiğini ifade etmektedir.

Ülü'l-emr kavramına İbn 'Aṭiyye'nin yaklaşımına baktığımızda o, bu âyetin, yöneticilere, kadınlara nüşûz vb. durumlardan dolayı nasihat etmeleri ve onları kocalarına geri döndürmeleri görevini üstlenme manasında olduğunu belirtmesinin akabinde, âyetin en belirgin anlamının, bütün insanları kapsadığı şeklinde olduğunu dile getirmiştir. Nüzûl sebebi belirli bir olay hakkında olsa da âyet, yöneticilere mâlî paylaşımlarda, zulümlerin giderilmesinde ve âdil hükümlerdeki emanetleri teslim etmeyi ifade ettiğini, diğer taraftan halk için emanetleri koruma, şahitliklerde dikkatli olma gibi konuları kapsadığını belirtmiştir. İbn 'Aṭiyye namaz, zekât, oruç ve diğer ibadetlerin Allah'a ait emanetler olduğunu zikrederek kişilerin bu emanetleri yerine getirme noktasındaki sorumluluklarını da vurgulamıştır.⁶¹³ O, söz konusu âyetin umum sayılması gerektiğini vurgulayarak Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi belirli kişilere has kılınması fikrini uzak bulduğunu söylemektedir.⁶¹⁴

⁶¹² el-Beğavî, *Me 'âlimu't-tenzîl*, 2/239.

⁶¹³ İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 2/586.

⁶¹⁴ İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 2/587.

Her iki müfessirin yaklaşımının hem birbirine benzediği hem de klasik yorum geleneğine uygunluk taşıdığı görülmektedir.⁶¹⁵ Beğavî'ye göre ülü'l-emr, fakihler ve âlimlerdir. Onun bu yaklaşımı sergilerken İslâm toplumunda otoritenin hem dinî hem de dünyevî boyutlarını dengelemeye çalıştığını görmekteyiz. Diğer yandan İbn 'Aţîyye'nin de ülü'l-emr kavramının geniş kapsamlı olduğu ve hem yöneticilere hem de ilim sahiplerine itaat edilmesi gerektiğini zikrederken diğer yandan bunu halka indirgeyerek onların da üzerine düşen sorumluluğu üstlenmeleri gerektiğini vurguladığını görmekteyiz. Müfessirlerin buldukları coğrafyalara baktığımızda âlimlerin halkı yönlendiren manevî rehberler olarak varlıklarını korudukları anlaşılmaktadır. Her iki müfessir de hem yöneticilere hem de âlimlere itaatin gerekli olduğunu vurgulayarak, bu iki otoritenin denge içinde var olmasının toplumsal barış ve istikrar için elzem olduğunu öne sürdüklerini söyleyebiliriz.

Lider, önder anlamlarında kullanılan bir diğer kavram ise Bâtınîler için de oldukça önem arz eden *imam* kelimesidir. Bu kelime Kur'an'da insanlara yol gösteren, onlara rehberlik eden şahıslar için kullanılmıştır.⁶¹⁶ Fakat imam kelimesi daha sonra müslümanların din ve dünya işlerini yürüten siyasî lider manasının dışında sosyal içeriği olan bir kelime olarak da kullanılmıştır.⁶¹⁷ Nizârî İsmailîler'e göre imam, bedenen normal bir insana benzer, fakat onun ilahî tabiatı kesinlikle bilinemez. Onun sözünün Allah'ın sözü olduğuna inanırlar. İmamın Allah'ın açık ve gizli tüm niteliklerine sahip olduğunu düşünürler.⁶¹⁸ Beğavî اِنَّا وَجَدْنَا اَبَاءَنَا عَلَى اُمَّةٍ وَاِنَّا عَلَى اَثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ “Hayır hayır! Onların dedikleri şundan ibarettir: “Biz babalarımızı bir inanç üzerinde bulduk, elbette biz

⁶¹⁵ Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muḥammed er-Râgıb el-İşfehâni, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muḥammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 25.

⁶¹⁶ el-İsrâ 17/71; el-Enbiyâ 21/73; el-Furkân 25/74.

⁶¹⁷ Mehmet Tekin, *Kur'an'da Liderlik ve Liderlerin Toplumlar Üzerindeki Etkisi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 34.

⁶¹⁸ Hollister, *The Shia of India*, 321.

onların izlerinden giderek doğru yolu buluruz.”⁶¹⁹ âyetinde geçen *أُمَّة* kelimesini din ve millet anlamında tefsir etmesinin akabinde, “imam” manasındaki rivayete yer vermiştir.⁶²⁰ Toplumların genellikle bir lider veya rehber etrafında toplandıkları ve o liderin izinden gittikleri bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda, *أُمَّة* kelimesinin liderlik ve rehberlik anlamında yorumlanmasını siyasi bağlamda da değerlendirmek mümkündür.

Beğavî'nin yöneticilere isyan edilmemesi gerektiği yönündeki vurgusuna yukarıda değinmiştik. Ancak burada farklı bir kelime ile bunu ifade etmesi dikkat çekicidir. Müfessir, tefsirinde Hz. Ali'nin şu sözlerine yer vermiştir: “İmamın (الإمام) üzerine düşen, Allah'ın indirdiği ile hükmetmek ve emaneti yerine getirmektir. Bunu yaptığı takdirde, halkın üzerine düşen ise, onu dinlemek ve itaat etmektir.” Bunun akabinde ise Rasûlullah'ın (sav) “Bana itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur; bana isyan eden, Allah'a isyan etmiş olur. Emire (الأمير) itaat eden, bana itaat etmiş olur; emire isyan eden, bana isyan etmiş olur.” şeklindeki sözlerini zikretmiştir. Fakat bu itaatin Allah'ın emirlerine karşı gelmek noktasında olmadığını da vurgulamadan geçmemiştir. Beğavî şu rivayetle de itaatin sınırlarını belirlemeye çalışmıştır. “Bir müslüman için hoşuna gitse de gitmese de isyan emredilmediği sürece, itaat etmek ve dinlemek farzdır. Ancak bir günah işlenmesi emredildiğinde ne dinlenir ne de itaat edilir.”⁶²¹ Beğavî'nin Sünnî geleneği takip ederek kaleme aldığı tefsirindeki yaklaşımlarında otoritenin korunması ve düzenin sağlanması için itaati zorunluluk olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak mutlak liderlik ve otoritenin korunmasını dile getirirken Allah'ın emir ve yasaklarının zedelenmemesi gerektiğini vurgulamıştır. O, meşruiyetin temel ölçütü olarak İslâm dininin emir ve yasaklarına dikkat çekmiştir. Başka bir örnek vermek gerekirse, Beğavî *الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ* *...Daha önce gelip geçen, Allah'ın vahyini* *اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا*

⁶¹⁹ ez-Zuḥruf 43/22.

⁶²⁰ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 7/210.

⁶²¹ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2/240.

insanlara ulaştıran, ondan çekinen, Allah'tan başka hiçbir kimseden çekinmeyen peygamberler hakkında da Allah'ın kanunu böyledir. Hesap sorucu olarak Allah *kâfidir*.”⁶²² âyetini tefsir ederken “Allah'tan başka kimseden korkmazlar; Allah'ın kendilerine helâl ve farz kıldığı şeyler noktasında insanların ve onların imamlarının söylediklerinden korkmazlar.”⁶²³ demiştir.

Buna benzer bir vurguyu İbn 'Atiyye de yapmaktadır. O, قَالَوا إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنْ الْيَمِينِ “Derler ki: “Siz, evet siz, bize sağdan gelirdiniz.”⁶²⁴ âyetinde bahsedilenlerin zayıf insanlar olup, bu sözleri büyüklerine ve liderlerine (القادة) söylediklerini belirtmiştir. Müfessir, “Siz bize şehvetlerin ve dikkatsizliklerin olduğu taraftan, yani sağdan geliyordunuz.” anlamının da âyette bulunabileceğini belirtmiştir. Çünkü insanın sağ tarafı, karaciğerinin bulunduğu ağır bir taraftır; sol tarafında ise kalbi vardır ve bu taraf daha hafiftir. Müfessire göre kaçan kişi genellikle daha hafif olan sol tarafına döner. Bu durumda, sanki onlar, şehvetlerin ve ağırlığın bulunduğu taraftan gelmektedir.⁶²⁵ Müfessirin burada liderlerin olumsuz yönlendirilmelerinden kişinin sorumlu olacağını ve bu konuda dikkatli olunması gerektiğini vurguladığını söyleyebiliriz.

Beğavî مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا “Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur.”⁶²⁶ âyetini küfür, zina, yol kesme ya da buna benzer bir suç karşılığında olmaksızın öldürürse şeklinde tefsir etmiştir. Beğavî, bu âyetin tefsirinde bir Nebî’yi ya da âdil bir imamı öldüren kimsenin, tüm insanları

⁶²² el-Ahżāb 33/39.

⁶²³ el-Beğavî, *Me ‘ālimu’ t-tenzîl*, 6/358.

⁶²⁴ eş-Şāffāt 37/28.

⁶²⁵ İbn 'Atiyye, *el-Muħarraru’ l-vecîz*, 7/279.

⁶²⁶ el-Mā’ide 5/32.

öldürmüş gibi; bir Nebî'yi ya da âdil bir imamı destekleyenin tüm insanları diriltmiş gibi olduğu şeklinde rivayete yer vermiştir.⁶²⁷ Müfessirin burada liderlerin kaybının toplumun genelinde bir çöküşe veya zayıflamaya sebebiyet vereceğini vurguladığını söyleyebiliriz. Öyle ki, destekleyenlerin tüm insanları diriltmiş gibi görülmesi, liderlerin toplumu yaşama, adalet ve erdem konularında diri tutmasından kaynaklıdır. Bu bağlamda bazı Mu'tezilî gruplar tarafından ileri sürülen ümmetin yöneticiye ihtiyaç olmayıp kendi kendilerine Kur'an'a göre yaşayacakları yönünde düşüncesine⁶²⁸ de zıt bir tavır içerisinde olduğu kanaati ortaya çıkmaktadır.

Şiîler, halifelik kurumunu Hz. Muhammed'den sonra Hz. Ali'nin hakkı olarak görürler. Şiîler'e göre onun hilafeti Allah tarafından belirlenmiştir. Bu bağlamda İbn 'Atiyye *‘Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; onun için insanlar arasında adaletle hükmet; nefsin isteklerine uyma, sonra seni Allah yolundan saptırır.’*⁶²⁹ âyetini ehl-i zâhirin yeryüzünde Allah'ın halifesine ihtiyaç olduğuna dair delil kabul ettiğini belirtmiştir. Fakat o, bu âyetten bunun zorunlu bir gereklilik olduğu anlamı çıkmayacağını belirtmektedir. Aksine, bu zorunluluğun şeriat ve icmâ ile geleceğini söyleyerek “Allah'ın halifesi” diye sadece onun peygamberine denilebileceğinin üzerinde durmaktadır. İbn 'Atiyye, sahabenin bu anlamı net bir şekilde ortaya koyduğunun rahatlıkla görüldüğünü kaydetmiştir. Onların, Hz. Ebû Bekir'e “Allah'ın Rasûlü'nün halifesi” dediğini ve aynı şekilde Hz. Ömer'i de “Allah'ın Rasûlü'nün halifesinin halifesi” olarak ifade ettiklerini belirtmiştir. Daha sonra ise bu lafız uzayacağından “Mü'minlerin emiri” unvanının halifelere tahsis edildiğini serdetmiştir.⁶³⁰ İbn 'Atiyye

⁶²⁷ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 3/46.

⁶²⁸ Mahmut Ay, *Mu'tezîle ve Siyaset* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 50.

⁶²⁹ Şâd 38/26.

⁶³⁰ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 7/342-343.

burada Şiîler'in imâmet anlayışlarına bir gönderme yaparken aynı zamanda dinî ve siyasî otoritelerini pekiştirmek amacıyla kendilerini “Allah'ın yeryüzündeki gölgesi” ya da “Allah'ın halifesi” olarak adlandıran Emevî ve Abbâsî halifelerini eleştirdiğini söylemek mümkündür.

İbn 'Atiyye *وَيُنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ* “... *Hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar.*”⁶³¹ âyeti hususunda münkeri değiştirmenin yöneticilere farz olduğunu söylerken *تَغْيِيرُ الْمُنْكَرِ فَرَضٌ عَلَى الْوَلَاةِ* ifadelerine yer vermiştir.⁶³² Her ne kadar ülü'l-emr hakkındaki açıklamalarında bu görevi genel bir perspektife oturtsa da münkeri değiştirmeyi daha çok yöneticilere hasretmektedir. Bu yüzyılda Endülüs'te halktan ve fakihlerden münker ve kötü olanı değiştirme işine giren ihtilalcilerden bahsedilmektedir. Bu kişiler Allah'tan sevap umarak ma'rûfu emretmek ve münkeri nehyetmek için davet sürecine girmişlerdir.⁶³³ Bu dönemin bir yansıması olarak müfessirin, kötülüğü değiştirme konusunda bir düzen sağlama ve toplumsal dengeyi koruma merciini netleştirme çabasına girdiğini söyleyebiliriz.

İbn 'Atiyye *فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ* “*Yönetimi üstlenseniz hemen yeryüzünde kötülük çıkaracak ve yakınlık bağlarını parça parça edecek değil misiniz?*”⁶³⁴ âyetinde kişiye yönetim hakkı verildiğinde adaletli bir imam olmak yerine onların dünyasına meylederek, insanları zulmederek yönettikleri takdirde bunun cahiliye dönemindeki Araplar'ın yaptığı baskı ve esir alma süreçlerine dönüşeceğini belirtmiştir. Bunun sonucunda ise kişi sadece yeryüzünde bozgunculuk çıkarmış ve akrabalık bağlarını koparmış olacağı yorumuna yer vermiştir.⁶³⁵

⁶³¹ en-Nahl 16/90.

⁶³² İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 5/400.

⁶³³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 380.

⁶³⁴ Muhammed 47/22.

⁶³⁵ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 7/653.

Beğavî *...Allah'ın* أَنْ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِبَيْحِي مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ *bir kelimesini (Hz. İsa'yı) tasdik edici, efendi, iffetli ve sâlih kullardan bir peygamber olarak Yahyâ'yı Allah sana müjdeliyor.*"⁶³⁶ âyetinde geçen *seyyit* kelimesini "kendisine uyulan reis" olarak tefsir etmiştir. *Seyyit* sözcüğü ile kastedilenin güzel ahlâklı olmak, Rabbine itaat eden, fakih ve âlim, hiç kimsenin kendisini öfkelen diremediği hâlim kimse manalarına gelen rivayetleri paylaşmıştır.⁶³⁷ Bâtınîler açısından da özel bir önem atfedilen *seyyit* kelimesi, müfessir tarafından ayrıntılı bir şekilde açıklanarak bu kelimeye onlar tarafından yüklenecek yanlış manaların önüne geçilmek istenmiştir.

İbn 'Atiyye *'Atiyye وَ مَنْ لَمْ يَخُكْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ* *"Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir."*⁶³⁸ âyeti hakkında birçok âlimin âyetin Allah'ın hükmüyle hükmetmeyen herkesi kapsadığına yönelik açıklamalarına yer vermiştir. Ancak müfessir, bu durumun müslüman yöneticiler için imandan çıkarıcı bir küfür değil, bir itaatsizlik küfrü olacağını belirtmiştir.⁶³⁹

İbn 'Atiyye'nin bizzat savaflara katıldığını ve savaş ortamında yaşamını sürdürdüğünü söylemiştik. Onun, tefsirinde savaşta elde edilen ganimetler konusu üzerinde özellikle durması dikkat çekmektedir. Örneğin *وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ* *وَاللرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ أُمَّتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ* *"Allah'a ve ayırım günü yani iki topluluğun karşılaştığı gün kulumuza indirdiğimize iman etmişseniz biliniz ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah'a, peygambere, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. Allah her şeye kadirdir."*⁶⁴⁰ âyeti ile ilgili açıklamalarında değerli

⁶³⁶ Ālu 'İmrān 3/39.

⁶³⁷ el-Beğavî, *Me 'ālimu't-tenzîl*, 2/34.

⁶³⁸ el-Mā'ide 5/44.

⁶³⁹ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 3/176.

⁶⁴⁰ el-Enfāl 8/41.

metalar, kadınlar, çocuklar, yenilmeyen hayvanlar gibi mallar için imamın hiçbir özel hakkı olmadığı, sadece beşte birini alıp geri kalanını ordu mensupları arasında dağıtması gerektiği açıklamasında bulunmuştur. İbn ‘Atiyye, İmam Mâlik’in görüşüne yer vererek imamın, Hz. Peygamber’in Hayber’de yaptığı gibi araziyi müslümanlar arasında bölüştürme yetkisine sahip olduğunu belirtmiştir. Müfessir, imamın, ihtiyaç durumuna ve dönemin koşullarına göre en uygun kararı verebileceğini belirterek bu duruma Hz. Ömer’in Mısır ve Kûfe topraklarını dağıtmamasını örnek vermiştir. Müfessire göre Hz. Ömer’in bu tutumu, Hz. Peygamber’in uygulamasına aykırı değildir. Zira her iki durum da farklı zamanların koşullarına, sahabenin azlığına veya çokluğuna göre yapılmıştır. Nitekim Hz. Ömer döneminde nüfusla birlikte savaş ihtiyaçları artmıştır. İmam Mâlik ve çoğu âlime göre, savaş esirleri veya henüz yetişkin olmayan çocuklar için imamın beş seçeneği vardır: Öldürmek, fidye karşılığında salıvermek, özgürlüğüne kavuşturmak, köleleştirme veya zimmî olarak kabul edip cizye almak. Müfessir gıda maddeleri ve yenilen hayvan gibi şeylerin ise düşman ülkesinde tüketilebileceğini kalan kısmının ise ganimete dâhil edileceğini belirtmiştir.⁶⁴¹

Beğavî ve İbn ‘Atiyye’nin tefsirlerinde dikkat çeken otorite hususundaki bulgulardan yola çıkarak onların otorite konusuna, gerekli gördükleri durumlarda temas ettiklerini söyleyebiliriz. Geçmişin siyasetini eleştirmeyi günün siyasetini eleştirmek için kullanan Şîa’ya karşı tam tersi bir tutum sergileyen Ehl-i sünnet’in siyaset anlayışı⁶⁴² ile müfessirlerin yaklaşımı uyumludur. Müfessirlerin otorite ve onunla ilgili durumlarla doğrudan ilgili âyetlerde olduğu gibi zaman zaman doğrudan ilgili olmayan âyetlerin açıklamalarında da otoriteye yönelik ifadeler yer vermesi ve rivayet tercihlerinde bu bağlamı dikkate alması dönemin yönetim anlayışına dair yansımalar olarak dikkat

⁶⁴¹ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 4/194.

⁶⁴² Ay, *Mu’tezile ve Siyaset*, 51.

çekmektedir. Âyetlerde geçen ilgili kavramlar üzerinden yaptıkları açıklamalar dönemin otorite algısının tefsirlere yansımalarını göstermektedir.

1.2. Adalet Perspektifleri

İslâm dininin en temel değerlerinden biri adalettir. Kur'an'da, adaletle hükmetmenin Allah'ın bir emri olduğu, birçok kez vurgulanmaktadır.⁶⁴³ Âyetlerde zikredilen bu emir, bireysel ve sosyal düzeyde adaleti tesis etmeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla bir müfessirin, tefsirinde öncelikle Kur'an'ın genel mesajını yansıtmak adına adaleti vurgulama ihtiyacı son derece doğaldır. Sadece bilgi aktarımından oluşmayan tefsirler kimi zaman toplumu olumlu yönde dönüştürmeye yönelik mesajlar da içermektedir. Müfessir, âyetleri açıklarken, topluma adaletli bir yaşam sürme bilincini aşılıyarak, toplumsal huzurun en temel direklerinden birini sağlamlaştırmaya çalışmaktadır.

İslâm'da adalet, idarecilerin gözetmesi gereken en önemli sorumluluklardan biridir. Yönetilene itaat etmek düştüğü gibi yönetene de adaletli olmak düşmektedir. Bu nedenle adalet, iktidarın hareket sahasında en önemli davranışlar arasında yer almaktadır. Müfessirler de bu hususun farkında olarak bunu tefsirlerinde vurgulamak istemişlerdir.⁶⁴⁴ Nizâmülmülk'e göre hükümdarın sahip olması gereken vasıflar adalet ve bilgidir. Padişah ile başkaları arasındaki fark ise onun emrine boyun eğilmesinde ve fermanına itaat edilmesindedir. Begavî'nin ve İbn 'Atiyye'nin tefsirlerinde idarecilerin bu prensipleri nasıl uygulaması gerektiğine yönelik yorumlar yer almaktadır. Nizâmülmülk özelinde değindiğimiz fakat genel bir anlayış olan, hükümdarın adaleti sağlamak ve halkın refahını temin etmekle görevli olduğu anlayışını müfessirlerin yorumlarında görmekteyiz.

⁶⁴³ en-Nisâ' 4/59; el-Mâ'ide 5/8; el-A'râf 7/159; en-Nahl 16/90.

⁶⁴⁴ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 299.

Beğavî *Beğavî* "وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...insanlar arasında hüküm verdiğinizde adaletle hüküm vermenizi emrediyor..."⁶⁴⁵ âyetindeki العدل kelimesini açıklarken, idarecilerle adaleti ilişkilendirmiştir. Müfessir, açıklamalarında idarecilerin verdiği hükümlerde, yakınlarına ve sorumlu oldukları kimselere adaletle muamele edenlerin Allah katında Rahman'ın sağında nurdan minberler üzerinde oldukları yönündeki rivayeti zikretmiştir. Buna ilave olarak kıyamet günü Allah tarafından en çok sevilenin âdil idareci en nefret edilenin ise zâlim idareci (imam) olduğuna yönelik rivayete de yer vermiştir.⁶⁴⁶ Müfessirin bu yaklaşımı Eş'arî düşüncede yer alan zâlim kimsenin imam olamayacağı ilkesi⁶⁴⁷ ile de örtüşmektedir.

Beğavî, yöneticilerin adaletli olmaları gerektiğinden bahsetmesinin yanında insanların bireysel ilişkilerinde de adaletli olmaları gerektiğini vurgulamıştır. er-Rahmân 55/8. âyette yer alan الميزان ile Allah'ın, insanların birbirlerine adaletli davranmaları ve birbirlerindeki hakkı almaları için kendisi ile tartılan mîzânı kastettiğini belirtmiştir. Beğavî, *mîzân* kavramının adalet anlamına geldiğini ve Allah'ın adaleti emrettiğini zikretmiş, bazı âlimlerin mîzânı, adaleti sağlamak için kullanılan bir ölçü aracı olarak yorumladıklarına değinmiştir. Ayrıca bu ifadenin adaleti gözeterek ölçü ve tartıda dürüst olmayı öğütlediğini, eksik ölçmemenin ve haksızlık yapmamanın, âdil bir dengeyi korumanın temel ilkeleri olduğunu kaydetmiştir.⁶⁴⁸ İbn 'Atîyye de mîzânın adalet anlamının bir parçası olduğuna değinmiştir. Müfessire göre burada, Allah'ın mîzânı koyması ifadesi ile onun adaleti yerleştirmesi vurgulanmıştır.⁶⁴⁹

⁶⁴⁵ en-Nisâ' 4/58.

⁶⁴⁶ el-Beğavî, *Me 'âlimu't-tenzîl*, 2/239.

⁶⁴⁷ Ay, *Mu'tezîle ve Siyaset*, 49.

⁶⁴⁸ el-Beğavî, *Me 'âlimu't-tenzîl*, 7/442.

⁶⁴⁹ İbn 'Atîyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 8/161.

Beğavī “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ” *“Ey iman edenler! Allah’a karşı gereği gibi saygılı olun...”*⁶⁵⁰ âyetindeki açıklamalarında Allah’a itaat; Allah yolunda cihad etmek, kınayanın kınamasından çekinmemek, babalar ya da evlatlar aleyhine bile olsa Allah için adaleti yerine getirmek olduğuna dair rivayete yer vermiştir.⁶⁵¹ Nitekim bu hususlar, İslâm dininde Allah’a sadık bir kul olmanın ve onun rızasını kazanmanın yolları olarak kabul edilir. Adalet, cesaret ve Allah’a sadakat, müslümanların ahlâkî ve dinî yükümlülüklerinin temel taşlarıdır.

سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّخْتِ فَإِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَصُدُّوكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ *“Onlar, hep yalana kulak veren ve durmadan haram yiyen kimselerdir. Sana gelirlerse aralarında hüküm ver veya onlardan yüz çevir. Onlardan yüz çevirirsen sana hiçbir zarar veremezler. Eğer hüküm verirsen aralarında adaletle hükmet. Şüphesiz Allah âdil olanları sever.”*⁶⁵² âyetinin Kâ’b b. el-Eşref gibi yahudilerin hâkimleri hakkında indiğini zikrederek onların rüşvet alarak haksız kararlar vermelerine dikkat çekmektedir. Müfessir, yahudi hâkimlerinden birinin kendisine getirilen rüşveti kabul ederek, bu rüşvet karşılığında getiren kişinin lehine hüküm verdiğini belirtmiştir. Bu durumda hâkim, yalnızca rüşvet verenin söylediklerini dinler, karşı tarafın beyanlarına hiç kulak vermezdi. Böylece haksız bir şekilde yalanı dinler ve rüşvet yerd. Bir diğer rivayete göre, bu durum, birinin haksız bir talebi haklı göstermek veya birinin hakkını gasp etmek için rüşvetle hükme zorlanması şeklinde gerçekleşir. Ancak, bir kişi zalimin zulmünden korkarak valiye bir şey verir ve bu şekilde zulmü kendisinden uzaklaştırırsa, bu tür bir davranışta sakınca olmadığı ifade edilmiştir. Müfessir ayrıca *suht* kelimesinin hükümde rüşvet anlamına geldiğini de vurgulamıştır.⁶⁵³

⁶⁵⁰ Ālu ‘İmrân 3/102.

⁶⁵¹ el-Beğavī, *Me ‘ālimu’t-tenzîl*, 2/77.

⁶⁵² el-Mā’ide 5/42.

⁶⁵³ el-Beğavī, *Me ‘ālimu’t-tenzîl*, 58-59.

Beğavî esasen bu konuya değinerek, rüşvet ve adaletsizliğin yahudi hâkimleri arasında yaygın bir uygulama olduğunu, bunun da toplumsal yozlaşmaya yol açtığını vurgulamak istemiştir. Sosyo-kültürel açıdan, rüşvetle adaletin çarpıtılması, toplumda güven duygusunu zedeleyerek bireyler arasında adaletin tesisini engellemektedir.

Aynı ayet hususunda İbn ‘Aţîyye السحت lafzı üzerinde fazlaca durmaktadır. Müfessir, insanı yok etmesinden kaynaklı bu kelimeye “rüşvet” anlamı verildiğini belirtmiştir. Yahudilerin yediği *suhtun*, yargılarda rüşvet, vakıf mallarından haksız kazanç elde etme, yalan söyleyerek halkı kandırma gibi davranışları ifade eder. Bağy olan kimsenin aldığı ücret, damızlık hayvan ücreti, berberin kazancı, köpek ve şarap satışının bu kapsama girdiğine yönelik rivayete yer vermiştir. Bunun yanı sıra ihtiyaç halinde yardım ettiği birinden hediye kabul etmenin *suht* kapsamına girdiğine yer vererek bu kelimenin sadece “hükümde alınan rüşvet” şeklinde algılanmaması gerektiğini öne çıkarmıştır. Ancak İbn ‘Aţîyye, burada zikredilen her şeyin örnek niteliğinde olduğunu belirterek *suhtun* en büyüğünün hükümde rüşvet ve cana kıymak için alınan ücret olduğunu vurgulamıştır. Buna ilave olarak helâl olmayan her türlü kazancın bu kapsama gireceğini belirtmiştir.⁶⁵⁴

İbn ‘Aţîyye’nin adalet tanımına daha ayrıntılı olarak إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ “*Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar. İşte Allah, aklınızı başınıza alınız diye size böyle öğüt veriyor.*”⁶⁵⁵ âyetinde rastlamaktayız. Ona göre adalet, inançların, şeriatın ve insanlarla ilişkilerde emanetlerin ehline verilmesi, zulmün terk edilmesi, adaletin sağlanması ve hakların verilmesi gibi her türlü farzın yerine getirilmesidir. İhsan, her türlü mendup işlerin yapılmasını ifade eder. Bazı şeyler

⁶⁵⁴ İbn ‘Aţîyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 3/171-172.

⁶⁵⁵ en-Nahl 16/90.

tamamen mendup olarak değerlendirilirken, bazıları farzdır. Ancak, farz olan bir davranış, adaletin gereği olarak yerine getirilirken, bunun ötesine geçen ve gereğinden fazla yapılan işler ihsan kapsamına girer. Bu bağlamda, adalet, farz olanın gereğini yapmayı ifade ederken, ihsan, adaletin ötesinde bir iyilik ve lutuf anlayışını temsil eder.⁶⁵⁶

İbn ‘Atiyye ‘الميزان وَالْحَقَّ وَالْمِيزَانَ “*Hak ve hakikat içerikli Kitab’ı ve o sayede ölçü ve dengeyi gönderen Allah’tır.*”⁶⁵⁷ âyetinde geçen الميزان kelimesini açıklarken adaletin hem maddî hem de manevî boyutundan bahsetmiştir. Bunun insanların eliyle gerçekleşen mîzân olduğuna yönelik rivayetler zikretmiştir. Devamında ise her şeyin işleyişi ve düzeni içinde âdil bir denge olduğunu; adaletin nesnelere doğru bir tartı ve ölçü ile gerçekleşeceğini ve bunun için insan elindeki sütunlar ve teraziler gibi araçların gerektiğini belirtmiştir. O, adaletin diğer bir tasavvuru olarak ele aldığı noktada ise anlamlar için insan zihinlerindeki yapılar ve kavrayışlar arasında denge gerektiğini vurgularken وَيَحْتَاجُ فِي الْمَعَانِي إِلَى هَيْئَاتٍ فِي النُّفُوسِ وَفَهْمٍ تَوَازُنَ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ ifadelerine yer vermiştir.⁶⁵⁸ Onun, burada söz konusu kavramı geniş bir perspektiften ele aldığını görüyoruz. Mîzânı, sadece fiziksel anlamda adalet ve denge değil, aynı zamanda zihinsel ve kavramsal denge olarak da yorumlamaktadır. Öyle ki, farklı düşünceler ve anlayışlar arasında bir denge kurulması, insanların birbirini daha iyi anlamasına ve daha uyumlu bir toplum oluşturmasına yardımcı olacaktır.

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبِتَّتْ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ “*Allah’ın âyetlerini inkâr edenler, haksız yere peygamberlerin canlarına kıyanlar ve adalet isteyen insanları öldürenler var ya, onlara can yakan bir azabı müjdele!*”⁶⁵⁹ âyetini tefsir ederken yahudi ve hıristiyanları kapsadığı ile ilgili

⁶⁵⁶ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 5/399.

⁶⁵⁷ eṣ-Şūrâ 42/17.

⁶⁵⁸ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/508-509.

⁶⁵⁹ Ālu ‘İmrân 3/21.

rivayeti zikretmesinin akabinde âyetin, kendisi bu hal üzere olan herkesi içine aldığını belirtmiştir.⁶⁶⁰ Müfessir bu ifadesi ile âyetin, sadece belirli bir topluluğa değil, benzer davranışlarda bulunabilecek tüm insanlara yönelik bir uyarı olduğunu vurgulamıştır.

İbn ‘Aṭiyye’nin, yöneticilerin adalet tesisinde önce yakınlarından başlaması gerektiği vurgusu da dikkat çekmektedir. O, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ “Ey iman edenler! Allah’tan korkun ve gerçekten iman etmiş iseniz faizden kalanı bırakın.”⁶⁶¹ âyetinde Hz. Peygamber’in adalet uygulamasında önce amcası ve kendisine en yakın olanlarla başladığına değinmiştir. Müfessir bu uygulamanın imamın adalet uygulamasında izlediği sünnetlerden olduğunu zikrederek adaleti önce kendisine ve yakınlarına yaydığı takdirde adaletin halka da yayılacağını belirtmiştir.⁶⁶²

İbn ‘Aṭiyye وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا “Ölçtüğünüz zaman tastamam ölçün ve doğru terazi ile tartın. Bu hem daha iyidir hem de sonucu daha güzeldir.”⁶⁶³ âyetinin tefsirini yaptığı bölümde şu açıklamalara yer vermiştir: Ehl-i sünnet inancına göre mîzân, bir kolu ve iki kefesi olan gerçek bir terazidir. Müfessir babasının Ebu’l-Faḍl el-Cevherî’yi dinlediği bir vaazına yer vermiştir. O, vaazında teraziden bahsederken şunları söylemiştir: “Terazi tutan elin şekli, insan için bir öğüttür. Parmaklar elif, iki lam ve ha harflerinin şeklini oluşturur; böylece terazi “Allah Allah” der gibidir.” Müfessir bunun güzel bir öğüt olduğunu vurgulamasının ardından ölçü ve tartıda farz olanın hakikati aramak olduğunu vurgulamıştır. Eğer insan hakkı aramaya gayret eder de kasıtlı olmadan çok az bir eksik yaparsa bunun günahı bağışlanmaktadır. Çünkü müfessire göre bunu tamamen önlemek her zaman mümkün değildir.⁶⁶⁴ Özetle, İbn

⁶⁶⁰ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 2/183.

⁶⁶¹ el-Bakara 2/278.

⁶⁶² İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 2/102.

⁶⁶³ el-’İsrâ 17/35.

⁶⁶⁴ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 5/477-478.

'Aṭiyye'nin adalet anlayışı, bireylerin Allah'a karşı sorumlulukları ile topluma karşı sorumluluklarını bütünleştirir. Ona göre adalet hem bireylerin içsel dürüstlüğünü hem de toplumsal düzeni korumayı gerektiren ilahî bir emirdir.

Müfessirlerin adalet algıları bu örnekler üzerinden incelendiğinde, adaleti belli bir alana veya zümreye hasretmek yerine her bir birey için adalet vurgusu yaptıkları görülmektedir. Müfessirler, adaleti her bir bireyin kişisel ve toplumsal düzlemde merkeze alması gereken bir anlayışı ortaya koymaya çalıştıkları ve toplumda adalet algısının bu yönde gelişmesi için çaba gösterdikleri görülmektedir.

1.3. Cihad Tasavvurları

İslâm dininde önemli bir kavram olan cihad, Kur'ân-ı Kerîm'de sıklıkla vurgulanan bir olgudur. Bu önemi dolayısıyla, tefsirlerde de üzerinde titizlikle durulan konulardan biri olmuştur. Bu başlık altında, Beğavî ve İbn 'Aṭiyye'nin cihad konusuna yaklaşımları, yaşadıkları bölge itibariyle ele alınacaktır. Zira her iki müfessirin yaşadığı bölge siyasî ve kültürel yoğunluğun olduğu ve aynı zamanda İslâm varlığını koruma ve İslâm'ı yayma mücadelesinin yaşandığı bölgelerdir. Beğavî'nin yaşadığı bugün Ortadoğu sınırlarında yer alan Irak bölgesi, Selçuklu Devleti'nin hem iç siyasetteki hem de hıristiyan Bizans ve onun organize ettiği oluşumlarla mücadele ederken bir yandan da bâtîni hareketlerle mücadeleye sahne olmaktadır. İbn 'Aṭiyye ise hem iç siyasetteki bölünmüşlük sonrası kargaşa ortamı hem de hıristiyanların Endülüs bölgesinde yürüttükleri "reconquista" saldırıları ile çalkalanan ortamda yaşamıştır. Her iki bölgenin sınır hattında ve çatışma alanlarında yer alması, onların cihad konusuna yaklaşımlarını incelemeyi özellikle önemli hale getirmektedir.

Cihad, Selçuklular için hem dinî hem de siyasî ve askerî açıdan büyük önem taşımaktadır. Selçuklular, İslâm'ın sınırlarını genişletmek amacıyla cihad ilan ederek, fetihler gerçekleştirmişlerdir. Onlar hem isyanları bastırmak hem de dıştaki düşmanlara

karşı mücadele etmek için cihad fikrini diri tutma gayesi gütmüşlerdir. Selçuklular'da, toplumun düzenini sağlama ve devletin istikrarını koruma açısından cihad son derece önemli görülmüştür. Nitekim onlar cihad ideali sayesinde siyasî ve ilmî mücadelelerini sürdürmüşlerdir.⁶⁶⁵ Tam bu esnada benzer bir ortama sahne olan Endülüs, siyasî birliğin sağlanamaması nedeniyle zor günler geçirmektedir. Durum böyle iken cihad tasavvuru, Yûsuf b. Tâşfîn önderliğinde Endülüs'e yeniden taşınmış ve burada cihad ruhu canlandırılmaya çalışılmıştır. Buldukları bu ortamlar, müfessirleri cihad konusunu özellikle vurgulamaya sevk etmiş olmalıdır.

Öncelikle, müfessirlerin cihada dair yaklaşımlarını fikhî açıdan ele alacak olursak, her ikisinin de cihadın farz-ı kifâye olduğu yönünde görüş benimsediğini ifade edebiliriz. Ancak her iki müfessir de düşman, İslâm topraklarına girdiği takdirde cihadın farz-ı ayın olacağını belirtmiştir. Nitekim Beğavî, müslümanların bir kısmının cihad etmesinin diğerlerinin üzerinden sorumluluğu kaldıracağını söylemektedir.⁶⁶⁶ O, *كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* “Size zor geldiği halde savaş üzerinize farz kılındı. Hakkınızda hayırlı olduğu halde bir şeyden hoşlanmamış olabilirsiniz. Sizin için kötü olduğu halde bir şeyden hoşlanmış da olabilirsiniz. Yalnız Allah bilir, siz bilmezsiniz.”⁶⁶⁷ âyetini tefsir ederken cihadın farz kılındığını fakat bu hüküm konusunda farklı görüşlerin olduğunu söylemiştir. Cihadın nafil bir ibadet olduğunu, burada sahabenin kastedildiğine yönelik rivayet zikretmiştir. Bu görüşü savunanların *لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا* “Müminlerden -özür sahibi olanlar dışında- oturup kalanlar, malları ve

⁶⁶⁵ Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, 140-142; Mehmet Akif Koç, “Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi”, *islâmiyât* 7/3 (2004), 47.

⁶⁶⁶ el-Beğavî, *Me ‘ālimu ’t-tenzîl*, 4/99.

⁶⁶⁷ el-Bakara 2/216.

canlarıyla Allah yolunda cihad etmekte olanlara eşit olamazlar. Allah, malları ve canlarıyla cihad edenleri, derece bakımından oturanlardan üstün kıldı. Gerçi Allah bütün müminlere o güzel geleceği vadetmiştir, ama mücahitleri -çok büyük bir karşılıkla- oturanlardan üstün kılmıştır.”⁶⁶⁸ âyetini delil gösterdiklerine yer vermiştir. Eğer cihadı terk eden kimse farz-ı aynı terk etmiş olsaydı, Allah’ın bu âyette olduğu gibi ona güzellikler vadetmeyeceğini söylemiştir. Beğavî çoğu âlimin, cihadın farz-ı kifâye olduğu görüşünde birleştiğini ifade etmiştir. Fakat bunun yanı sıra müfessirin, cihad etmeyenlerin de her an hazır bulunması gerektiğini, kendisinden yardım istenildiğinde yardım etmesi; çağrıldığı takdirde de cihada gitmesi gerektiğini vurgulaması dikkat çekicidir.⁶⁶⁹

Diğer yandan Beğavî, delil gösterdiği en-Nisâ’ 4/95. âyet hakkındaki açıklamalarında cihada teşvik sadedinde rivayetlere yer vermiştir.⁶⁷⁰ Müfessir, burada cihadın genel hükmünün farz olduğunu kaydetmiştir. Ona göre, kâfirlerin müminlere ait beldeye girmesiyle o beldede oturan hür veya köle, zengin ya da fakir her mükellef erkeğin kendisini ve çevresindekileri koruması için düşmana karşı savaşması farz-ı ayındır. Fakat cihad, o beldeye uzak olanlar için farz-ı kifâyedir. Müfessir burada imamın cihadın işlevsiz kalmaması için, ya bizzat kendisi savaşa çıkmak suretiyle ya da seriyyeler göndermek suretiyle hiçbir seneyi cihadsız geçirmemesi gerektiğini de vurgulamıştır.⁶⁷¹ Beğavî’nin cihadı, İslâm’ın temel unsurlarından biri olarak gördüğüne delâlet etmesi açısından İslâm’ın sekiz kısım olduğunu söyleyerek bunların arasında cihadı da zikretmesi oldukça önemlidir.⁶⁷²

⁶⁶⁸ en-Nisâ’ 4/95.

⁶⁶⁹ el-Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 1/245-246.

⁶⁷⁰ el-Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 2/271.

⁶⁷¹ el-Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 2/272.

⁶⁷² el-Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 1/240.

İbn ‘Aṭiyye de cihadın Hz. Muhammed’in ümmeti üzerine farz-ı kifâye olduğunu söylemiştir. Ancak o da düşman İslâm topraklarına girdiğinde cihadın kişiye farz-ı ayın olduğunu vurgulamıştır.⁶⁷³ O, *كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ* “*Size zor geldiği halde savaş üzerinize farz kılındı.*”⁶⁷⁴ âyetine dair açıklamalarında İbn ‘Aṭiyye cihadın farz-ı kifâye olduğunu, genel olarak İslâm toplumunun güvenliği ve savunması için bir grup müslümanın bu görevi yerine getirmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ancak, düşman İslâm topraklarına girdiğinde, bu durumda savunma için her müslümanın aktif olarak cihada katılması gerektiğini ve bu durumda cihadın her bir müslüman için farz-ı ayın olduğunu söylemiştir.⁶⁷⁵

Üzerinde durulması gereken bir diğer husus, bedensel engellilerin savaş meydanında fiziksel katılımdan muaf tutulmaları ile ilgili âyete İbn ‘Aṭiyye’nin yaklaşımıdır. O, *لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ* “*Gözü görmeyene zorlama yoktur, topala zorlama yoktur, hastaya zorlama yoktur. Kim Allah ve Rasûlü’nün sözlerini dinlerse onları, altından ırmaklar akan cennetlere sokar; kim de yüz çevirirse onu acı bir şekilde cezalandırır.*”⁶⁷⁶ âyetini tefsir ederken, topal, kör ve hasta gibi özür sahiplerinin üzerlerinden sorumluluğun kaldırıldığını kaydetmiştir. Müfessir bu hükmün kıyamete kadar her türlü cihadda özür sahiplerinin hükmü olduğunu belirtmiştir. İbn ‘Aṭiyye bu muafiyete yer vermesinin akabinde aciliyet arz eden bir durum ortaya çıktığında, kişinin gücü nispetinde sorumlu tutulacağını da ortaya koymuştur. Müfessir acil olsun ya da

⁶⁷³ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 1/519.

⁶⁷⁴ el-Bakara 2/216.

⁶⁷⁵ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 1/519.

⁶⁷⁶ el-Feth 48/17.

olmasın her iki durumda da özür sahiplerinin cihada katılmalarına izin verileceğini, katıldıkları takdirde de kat kat sevap kazanacaklarını da bildirmiştir.⁶⁷⁷

İbn ‘Aṭiyye *إِنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ* “*Kolay da olsa zor da olsa sefere çıkın ve mallarınızla canlarınızla Allah yolunda cihad edin. Bilerseniz, bu sizin kendi iyiliğinizdir.*”⁶⁷⁸ âyetinde *خِفَافًا وَثِقَالًا* lafızlarının cesur-korkak ya da zengin-fakir gibi anlamlar barındırabileceğini serdetmiştir. Müfessir âyette insanların genel olarak seferber olmaya davet edildiklerini vurgulamıştır. Nitekim bu ifadelerin, ağırlık ve hafiflik konusuna örnek olarak verildiğini belirterek Ebû Talha’nın, “Allah kimseye bir mazeret bırakmadı.” diyerek Şam’a cihad etmeye giderek orada vefat ettiğine yer vermiştir. Bunun yanında Şam seferlerinden birinde, bir adamın yaşlılıktan göz kapakları düşmüş bir halde savaş hazırlığı yaptığını gören birine savaştan muaf tutulduğu belirtilince “Biz hafif ve ağır olarak sefere çıkmaya davet edildik.” şeklindeki sözlerine yer vermiştir. “*Mallarınız ve canlarınızla*” ifadesi, cihadın Allah katındaki en mükemmel ve en değerli halini tasvir eder; bu da mükemmel özelliklere teşvik eder. Müfessire göre hazırlık sırasında ilk harcama mallar olduğu için ifade, doğal sıralamasına göre zikredilmiştir. Sonrasında Allah, bunun kendileri için hayırlı olduğunu, onun rızasını kazanmak, düşmana galip gelmek ve yeryüzünü miras almak açısından daha iyi olduğunu bildirmiştir.⁶⁷⁹

Normal şartlarda topluluk adına yerine getirilen bir görev olan cihad, belirli şartlar altında her birey için zorunlu hale gelebilir. Ancak acil ve kritik durumlarda bireysel sorumluluk ön plana çıkar ve her müslüman bireyin sorumluluk alması gerekir. Araştırmamıza konu olan müfessirlerin cihadın farzıyeti konusunda daha çok müslümanların toplum tehdit altındaysa, her bireyin bu tehdidi ortadan kaldırmak için

⁶⁷⁷ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecīz*, 7/677.

⁶⁷⁸ et-Tevbe 9/41.

⁶⁷⁹ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecīz*, 4/319-320.

sorumluluk alması gerektiğini belirterek, toplumsal dayanışmanın önemini vurguladığını görmekteyiz. Her iki müfessir de cihadı, düşman, İslâm topraklarına girdiğinde, her müslümanın aktif olarak katılması gereken bir sorumluluk olarak görmektedir.

Beğavî'nin tefsirinde yer verdiği açıklamalarında cihadın hâlâ devam etmesi gerektiği düşüncesine sahip olduğunu görmekteyiz. Örneğin *فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ كَفَرُوا فَشُدُّوا الْوَتَانَ فَإِمَّا مَنَا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا* “*Kâfirlerle savaşa girdiğinizde hemen öldürücü darbeyi vurun, nihâyet onları çökertince esirleri sağlam bağlayın. Sonra ya karşılıksız bırakırsınız yahut bedel alarak. Ki böylece savaş ağır yüklerini indirsin (sona ersin).*”⁶⁸⁰ âyetinde savaş ağırlıklarını bırakıncaya kadar durumu ile ilgili “savaşmak ve esir almak suretiyle müşriklere sert davranın ki bütün din sahipleri İslâm’a girsinler.” şeklinde açıklama yapmıştır. Bu durumda din tamamıyla Allah’a ait olacağı için bundan sonra cihada gerek kalmayacağı yorumunu eklemiştir. Hz. Peygamber’den itibaren başlayıp, onun ümmetinin sonuncusunun Deccal ile savaşına kadar devam edeceği yönünde rivayete yer vermesi cihadın devam etmesi gerektiği vurgusunu barındırmaktadır.⁶⁸¹ İbn ‘Aţîyye de bu konu hakkında âyetin zâhirinin, emrin sürekli yerine getirilmesi gerektiği şeklinde anlaşıldığını belirtmiştir. Müminlerle kâfirler arasındaki savaşın hiçbir zaman sona ermeyeceğini söylerken *أن الحرب بين المؤمنين والكافرين* لا تضع أوزارها ifadelerine yer vermiştir. Hatta bu durumun, kişinin “Ben kıyamet gününe kadar bunu yapacağım.” demesine benzediğini söylemektedir.⁶⁸² İbn ‘Aţîyye bu âyetin et-Tevbe 9/5. âyet ile neshedildiği görüşüne katılmayarak her iki âyetin de muhkem olduğunu söylemiştir. Âyetin anlamının “Öldürmeyip sadece esir aldığımız kişilerin bağlarını sıkılaştırın ve onları ya bağışlayın ya da fidye ile serbest bırakın.” şeklinde olduğunu söyleyerek savaş taktiği niteliğindeki bazı cümlelere de dikkat çekmektedir.

⁶⁸⁰ Muḥammed 47/4.

⁶⁸¹ el-Beğavî, *Me ‘âlimu ’t-tenzîl*, 7/279-280.

⁶⁸² İbn ‘Aţîyye, *el-Muḥarraru ’l-vecîz*, 7/641.

“Onların her parmağını vurun.”⁶⁸³ âyetinin ek bir vurgu içerdiğini, bu tür bir darbenin savaşta en etkili hareket olduğunu ve bu hareketin vurulan kişinin tüm bedenini işlevsiz hale getireceğini belirtmiştir. Zira parmaklar savaşçının en önemli ve aslî uzuvlarıdır. “Onları etkisiz hale getirdiğinizde” ifadesinin de öldürmek anlamında olduğunu ve bir topluluğun etkisiz hale getirilmesinin onlardan çok sayıda öldürme ve yaralama ile sağlanacağını ifade etmiştir.⁶⁸⁴

İbn ‘Atiyye’nin cihadı sadece belirli bir mümin grubu ya da belirli bir zamanla sınırlı görmediğine bir başka örnek ise *وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمْ* “Onları yakaladığınız yerde öldürün; sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın...”⁶⁸⁵ âyetidir. Müfessir ayette geçen *تَقْتُلُوهُمْ* ifadesine “onlara galip gelmeye ve onları yakalamaya güç yetirdiğinizde” manasını vermiştir. *أَخْرَجْتُمْ* ifadesi hakkında Taberî’nin muhacirlere hitap edildiği ve buradaki *هُم* zamirinin Kureyş kâfirleri için olduğu şeklindeki görüşüne karşı çıkararak buradaki hitabın tüm müminleri kapsadığını belirtmiştir.⁶⁸⁶ Bu hususa bir diğer örnek ise *وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا* “Size ne oldu da Allah yolunda ve “Rabbimiz, bizi halkı zâlim olan bu şehirden çıkar, bize tarafından bir sahip gönder, bize katından bir yardımcı yolla!” diyen çaresiz erkekler, kadınlar ve çocuklar uğrunda savaşmıyorsunuz?”⁶⁸⁷ âyetine dair açıklamalarında âyetin tüm müminleri kapsadığına vurgu yapmasıdır.⁶⁸⁸ Aynı şekilde *فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرَضَ الْمُؤْمِنِينَ* “Şu halde Allah yolunda savaş. Sen ancak kendinden sorumlu olursun. Müminleri de teşvik et...”⁶⁸⁹ âyetini tefsir ederken her

⁶⁸³ el-Enfâl 8/12.

⁶⁸⁴ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/640.

⁶⁸⁵ el-Bakara 2/191.

⁶⁸⁶ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 1/463.

⁶⁸⁷ En-Nisâ’ 4/75.

⁶⁸⁸ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 2/603.

⁶⁸⁹ en-Nisâ’ 4/84.

müminin bu âyet gereği yalnız bile olsa cihad etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. İbn ‘Aṭiyye lafzın zâhirinde sadece peygambere hitap eden bir emir gibi görünse de savaşın bir süreliğine sadece peygambere farz kılındığına dair hiçbir haber bulunmadığını da hatırlatmıştır.⁶⁹⁰

Savaşmanın maddî cephesinin yanında manevî cephesi de vardır. Bu cephede cesaret, emre itaat, metanet, özveri gibi unsurlar vardır. Bunlar olmadan cihad konusunda tam bir başarı sağlamak pek mümkün değildir.⁶⁹¹ Bu kapsamda İbn ‘Aṭiyye’nin وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ “Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı sarfedenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz. Kuşkusuz Allah iyilik yapanların yanındadır.”⁶⁹² âyetinin tefsirinde söyledikleri oldukça önemlidir. O, bu âyette geçen جَاهَدُوا ile bilinen cihaddan önce Allah’ın dininde ve onun rızasını talep etmenin kastedildiği genel bir cihadın kastedildiğini zikretmiştir. Ardından burada zikredilen cihadın sadece düşmanla savaşmak olmayıp dini desteklemek, bâtil olanı reddetmek, zalimleri bastırmak, iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmek şeklinde olduğuna yönelik görüşe yer vermiştir. Buna, Allah’a itaat konusunda nefisle mücadele etmek olan büyük cihadı da dahil etmiştir.⁶⁹³ Müfessir bu âyet hakkındaki açıklamalarında Süfyan b. Uyeyne’nin İbnü’l-Mübarek’e söylediği şu söze yer vermiştir: “İnsanların ihtilaf ettiğini gördüğünde, mücahitlere ve sınır boylarında nöbet tutanlara (أهل الثغور) yönel.” Müfessirin burada özellikle dinî ve toplumsal kaos dönemlerinde doğru rehberliği bulmak için sınır bekçilerine yönlendirdiği dikkat çekmektedir. Murâbitlar’ın İbn ‘Aṭiyye’nin coğrafyasındaki İslâm’ı ve İslâm topraklarını koruma ve sınırları savunma misyonları birlikte düşünüldüğünde müfessirin bu grubun toplumu birleştirici rolünü vurguladığını

⁶⁹⁰ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 2/616.

⁶⁹¹ Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, 3/293.

⁶⁹² el-‘Ankebût 29/69.

⁶⁹³ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 6/660-661.

söylemek mümkündür. Nitekim o, silahlı kuvvetlerin görev tanımı içerisinde değerlendirilen ve sınırların korunması manasında kullanılan⁶⁹⁴ أهل الثغور lafzına yer vermiştir.

İbn ‘Aṭiyye tefsirinde savaş konusunda cesaretsiz davranarak korkanlara da temas etmiştir. O, أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ، “Sayıca binleri buldukları halde ölüm korkusuyla yurtlarından çıkanları görmedin mi? Bunun üzerine Allah onlara “ölün!” dedi. Sonra kendilerine hayat verdi. Şüphesiz Allah’ın insanlar üzerinde büyük lutufları vardır ama insanların çoğu şükretmezler.”⁶⁹⁵ âyetinde Allah’ın bu âyetle peygambere tembih sadedinde bir haber barındırdığını söyler. Müfessir, ölüm korkusuyla yaşadıkları yerleri terk eden kişilerin Allah tarafından öldürülüp sonra yeniden diriltildiğinden söz eder. Bu olayın hem kendilerinin hem de arkalarından gelenlerin ibret alması için gerçekleştiğini belirtir. İbn ‘Aṭiyye’nin burada özellikle وكل من خلف بعدهم ifadesine yer vermesi ise dikkate değer bir husustur. Açıklamanın devamında ise ölümün ancak Allah’ın eliyle olacağını başkasının eliyle olmayacağını belirtmiştir. Bu nedenle, korkanın korkması veya aldanmış olanın aldanması için hiçbir sebep yoktur.⁶⁹⁶

Bu hususta diğer bir örnek ise يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ “Ey Müminler! İnkâr edenlerle savaşta karşı karşıya gelince onlara arkanızı dönüp kaçmayın.”⁶⁹⁷ âyetidir. İbn ‘Aṭiyye bu âyette Allah’ın müminlere savaş esnasında kâfirlerden kaçmamalarını emrettiğine yer vermiştir. Bu emir, müminlerin sayısından iki kat fazla olan kâfirler karşısında geçerlidir. Eğer müminlerden bir grup, kendilerinin iki katı olan bir kâfir grubu ile karşılaşır, kaçmamaları farzdır. Müfessire göre savaş

⁶⁹⁴ Kasım Şulul, *İbn Haldun’a Göre İslam Medeniyeti* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 128.

⁶⁹⁵ el-Bakara 2/243.

⁶⁹⁶ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-veciz*, 1/610.

⁶⁹⁷ el-Enfâl 8/15.

esnasında kâfirlerden kaçmak, Kur'an'ın zâhirine, hadisler ve ümmetin çoğunluğunun icmâsına göre büyük bir günahtır. İbn 'A'tiyye bu âyeti nüzûl sebebine hasretmeyerek bu konuda nesh olmadığını söylemiştir. Nitekim, Uhud günü, insanlar kendilerinin iki katından fazlası karşısında kaçmışlar ve Rasûlullah (sav) aralarındayken kaçtıkları için kınanmışlardır.⁶⁹⁸

Beğavî *Allah* “وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ” *Beğavî yolunda harcama yapın; kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik edin, kuşkusuz Allah iyilik edenleri sever.*”⁶⁹⁹ âyetinde infak etmek hususundaki açıklamalarının ardından âyetin cihadı terk etmek hakkında nâzil olduğunu vurgulamaktadır. Âyette geçen التَّهْلُكَةِ kavramının, ailenin ve malın yanında ikame ederek cihadı terk etmek anlamında olduğunu zikretmiştir. Beğavî'nin burada savaşmadan veya içinden savaşmayı geçirmeden ölen kişinin nifaktan bir şube üzere ölmüş olacağına dair Hz. Peygamber'in sözünü nakletmesi dikkat çekmektedir.⁷⁰⁰

İbn 'A'tiyye'nin, cihadın önemini vurguladığı bir diğer örnek, şu ayette karşımıza çıkmaktadır: *Allah'a çağırın*, “وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ” *dine ve dünyaya yararlı iş yapan ve “Ben müslümanlardanım” diyenden daha güzel sözlü kim vardır?*”⁷⁰¹ Müfessir âyette yer alan دَعَا إِلَى اللَّهِ ifadesini tefsir ederken bunun ezan olmadığını, ezanın Medine'de başladığını fakat bu âyetin Mekke'de nâzil olduğunu belirtmesinin akabinde dikkat çekici bir yorumda bulunmuştur. Ona göre Ezan, Allah'a bir davettir; fakat bu, onun taşıdığı derin manalarının sadece bir kısmıdır. Allah'a çağırarak, bilkuvve kâfirlerle cihad etmek, zâlimleri caydırmak, zulme engel olmak gibi şeylerdir. Müfessire göre bunlar ezan okutmaktan daha zengin şeyler olması dolayısıyla

⁶⁹⁸ İbn 'A'tiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 4/154-155.

⁶⁹⁹ el-Bakara 2/195.

⁷⁰⁰ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/216.

⁷⁰¹ Fuşşilet 41/33.

bu âyetin genel olarak nâzil olduğuna inanmak daha doğru olacaktır. Müfessir açıklamalarının devamında ise söz konusu ifadenin Zeyd b. Ali'den (ö. 122/740) rivayetle kılıçla Allah'a çağırarak olduğuna yer vermiştir.⁷⁰² Fakat Beğavî'nin bu âyete yaklaşımı daha çok müezzinler hakkında nâzil olduğuna yönelik rivayetleri sıralamaktan ibarettir.⁷⁰³

Üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise her iki müfessirin de Kur'ân-ı Kerîm'de düşmanların eziyetlerine sabretme ve onlardan yüz çevirme ile ilgili tüm âyetlerin neshedildiğine dair yaklaşımı benimsedikleridir. Beğavî, *فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ، فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصِرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ* “*Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin. Şâyet tevbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın. Allah yargılayıcıdır, bağışlayıcıdır.*”⁷⁰⁴ âyetinin müslümanların düşmana karşı sabır gösterme hususundaki âyetleri neshettiğini söylemektedir. Müfessir, söz konusu âyeti Harem içinde ya da dışında olması fark etmeksizin onların esir alınıp hapsedilebileceği şeklinde tefsir etmiştir. Ayrıca onların bir yere sığındıkları takdirde kuşatılmaları ya da çıkmalarının engellenmesi gerektiği yönündeki rivayete yer vermiştir. Bu âyet ve zikrettiği rivayetten yola çıkarak onların Mekke'ye girmelerinin veya İslâm topraklarında herhangi bir tasarrufta bulunmalarının engellenmesi gerektiği manasında olduğunu ilave etmiştir.⁷⁰⁵ Bu âyetin akabinde gelen, müşriklerden birinin istemesi halinde onun güven içerisinde olacağı yere ulaşmasına izin verilmesi hakkındaki âyetin kıyamete kadar geçerli olduğuna yönelik rivayete yer vermiştir. Beğavî, müşriklerin İslâm'ı kabul etmedikleri durumda onların güvende olacakları mekâna sevk edilmesine müsaade edilmesi gerektiği

⁷⁰² İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 7/483.

⁷⁰³ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 7/174.

⁷⁰⁴ et-Tevbe 9/5.

⁷⁰⁵ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 4/13.

yorumunda da bulunmuştur.⁷⁰⁶ Diğer bir örnek ise يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ “Ey Peygamber! İnkârcılara ve münafıklara karşı cihad et, onlara sert davran; onların varacağı yer cehennemdir ve bu ne kötü bir sondur!”⁷⁰⁷ âyetini, Hz. Peygamber’e hitaben kâfirlerle ve münafıklarla cihad ederek onlara sert davranması manasında olduğunu söylemiştir. Açıklamalarına bu âyetin yine affetme ve göz yumma ile ilgili tüm âyetleri neshettiğini de eklemiştir.⁷⁰⁸ Müfessirin فَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّىٰ حِينٍ “(Ey Rasûlüm!) Şimdi sen bir süre için o inkârcıları kendi hallerine bırak.”⁷⁰⁹ âyetinde de bunun savaş âyeti ile neshedildiğine dair görüşe yer vermesi, onun müşriklerle ilgili müsamaha ve onları kendi haline bırakma durumlarının artık geçerli olmadığını düşündüğünü göstermektedir.⁷¹⁰ Beğavî’nin içerisinde cihadın zikredildiği bütün sûrelerin muhkem olduğuna değinmesi özellikle dikkat çekmektedir. O, Kur’ân-ı Kerîm’de münafıklara en ağır gelen hükümleri barındıran âyetlerin bunlar olduğunu serdetmiştir.⁷¹¹

İbn ‘Atiyye’nin de bu yaklaşımına örnek verecek olursak, O, وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ “Size karşı savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın, fakat aşırılığa sapmayın; Allah aşırılığa sapanları sevmez.”⁷¹² âyetinin kıtâl konusunda nâzil olan ilk âyet olduğunu belirtmiştir. Âyetin manasının “Sizinle savaşanlarla savaşın, size saldıranlara saldırın, sizinle savaşmayan kimselerle savaşmak konusunda aşırıya gitmeyin.” şeklinde olduğunu; fakat bu âyetin hükmünün وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً “Müşrikler sizinle topyekûn savaştıkları gibi siz de onlarla topyekûn

⁷⁰⁶ el-Beğavî, *Me ‘âlimu’ t-tenzîl*, 4/14.

⁷⁰⁷ et-Tevbe 9/73.

⁷⁰⁸ el-Beğavî, *Me ‘âlimu’ t-tenzîl*, 4/74.

⁷⁰⁹ eş-Şâffât 37/174.

⁷¹⁰ el-Beğavî, *Me ‘âlimu’ t-tenzîl*, 7/65.

⁷¹¹ el-Beğavî, *Me ‘âlimu’ t-tenzîl*, 7/286.

⁷¹² el-Bakara 2/190.

savaşın”⁷¹³ âyeti ile neshedildiğini belirtmiştir.⁷¹⁴ İbn ‘Atiyye عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ “...sen onlar üzerinde gözcü değilsin.”⁷¹⁵ âyetinin kılıç âyeti⁷¹⁶ ile neshedildiğini belirtmiştir.⁷¹⁷ Bunun yanı sıra لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ “Bizim yaptıklarımız bize, sizin yaptıklarınız size.”⁷¹⁸ âyetinin ve bütün muvâdea/barışma (الموادعة) âyetlerinin de kılıç âyeti ile neshedildiğine yer vermiştir.⁷¹⁹

İbn ‘Atiyye’nin muvâdea âyetleri ile ilgili müsamahanın ortadan kalktığına dair delillerine dair bir diğer örnek ise وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَوْكُمْ فِيهِ “Fitne öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Harâm civarında onlar sizinle savaşmadıkça siz de orada onlarla savaşmayın. Şâyet sizinle savaşmaya kalkışarlarsa o zaman onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir!”⁷²⁰ âyetidir. Müfessir bu âyetin وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ “Fitne ortadan kalkıncaya ve dinin tamamı Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın. Vazgeçerlerse kuşkusuz Allah yaptıklarını görmektedir.”⁷²¹ âyetiyle neshedildiği yönünde görüşlerin yanında âyetin muhkem olduğuna dair görüşleri de eklemiştir. Âyetin neshedildiğini düşünenlere göre bu âyette bütün müşriklerle her konuda savaş emredilmektedir. Muhkem olduğuna göre ise “Sizinle savaştıklarında savaşın.” şeklinde anlamak gerektiğini belirtmiştir. Ancak İbn ‘Atiyye zâhir olan mananın âyetin neshedildiği şeklinde olduğunu belirterek kâfirlerin başlatma şartı olmaksızın onlarla mutlak olarak savaşın emredildiğini söylemiştir. Delil olarak ise دِينَ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ “Din

⁷¹³ et-Tevbe 9/36.

⁷¹⁴ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 1/462.

⁷¹⁵ eş-Şūrâ 42/6.

⁷¹⁶ et-Tevbe 9/5.

⁷¹⁷ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/501.

⁷¹⁸ eş-Şūrâ 42/15.

⁷¹⁹ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/507-508; 8/81; 8/101.

⁷²⁰ el-Bakara 2/191.

⁷²¹ el-Enfâl 8/39.

*Allah'ın oluncaya kadar*⁷²² âyetini ve fitnenin bulunmasını göstermiştir. Müminlere eza veren birine tâbi olmanın da bu fitne kapsamına gireceğini, bu âyette zikredilen dinin ise itaat ve şeriat olduğunu söylemiştir. İbn 'Aţîyye, nihaî olarak bu konuda âyetin genel bir anlam taşıdığını ve İslâm'a girmesi gereken ya da cizye ödemekle yükümlü olan kâfirleri kapsadığını ifade etmiştir.⁷²³

Beğavî, Allah'ın rızasını ve hoşnutluğunu kazanma ile ilgili hususları Allah yolunda canını verenlerle ilişkilendirmiştir. Örneğin, *وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ* “İnsanlardan öylesi de vardır ki, kendisini Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya adanmıştır. Allah, kullarına çok şefkatlidir.”⁷²⁴ âyetinde Allah yolunda canını verenler ve Allah için savaşanların faziletli durumlarından bahsetmiştir. Bir adamın Rasûlullah'a hangi cihadın daha faziletli olduğu yönündeki sorusuna “En faziletli cihad, zâlim yöneticiye (sultan) doğru söylemektir.” dediği rivayete yer vermiştir.⁷²⁵ Beğavî'nin burada adaletin ve hakkaniyetin İslâm'daki önemine dikkat çektiğini görmekteyiz. Müfessirin bu rivayete yer vermesi, zâlim yöneticilere karşı çıkmayı dinî bir görev olarak kabul ettiğini de göstermektedir. Cihad, sadece savaşla sınırlı değil, aynı zamanda zulme ve haksızlığa karşı durmak manasına da gelir. Netice itibariyle müfessir, cihad kavramının geniş bir anlam taşıdığını ve toplumsal adaletin sağlanmasının cihad kapsamında değerlendirilebileceğini belirtmektedir.

Her iki müfessirin de infak ile ilgili bazı âyetleri cihadla ilişkili olarak yorumladığı görülmektedir. Beğavî *مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي* *Mallarını Allah yolunda harcayanların örneği, her başağında yüz tanenin bulunduğu yedi adet başak çıkaran bir tohum tanesi*

⁷²² el-Enfâl 8/39.

⁷²³ İbn 'Aţîyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1/464-465.

⁷²⁴ el-Bakara 2/207.

⁷²⁵ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/239.

*gibidir...*⁷²⁶ âyetinde yer alan “Allah yolunda” ifadesi ile kastedilenin cihad olduğunu vurgulamıştır.⁷²⁷ İbn ‘Aṭiyye de bu âyetin Allah yolunda infakın üstünlüğünü ve güzelliğini temsil eden bir örnek sunduğunu ve bu tür harcamaya teşvik içerdiğini söylemektedir. Bu âyetin, gönüllü olarak yapılan harcamalar hakkında olduğunu ve bu manada Allah yolunda olmanın çokça alternatifi bulunduğunu dile getirmektedir. Bu yolların, müslümanlar için faydalı olan her türlü itaat ve iyiliği kapsadığına değinen İbn ‘Aṭiyye bunun en meşhuru ve müslümanlara en çok yararı olanın cihad yoluyla Allah’ın sözünün yüceltilmesi olduğuna yer vermiştir.⁷²⁸ Bir başka örnek ise *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ* “(Onlar) *gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar.*”⁷²⁹ âyetidir. İbn ‘Aṭiyye bu âyette kastedilen nafakanın cihad içerisinde olan nafaka hakkında olduğunu nakletmesinin akabinde kişinin hem akrabalarına hem komşularına yapacağı tüm nafakaların bu kapsama gireceğini belirtmiştir.⁷³⁰ İbn ‘Aṭiyye *وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ* “Allah yolunda infak edin; kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın...”⁷³¹ âyetinde *في سبيلِ الله* lafzını cihad olarak tefsir ederek cihadın tüm yolları için geçerli olduğunu belirtmiştir.⁷³²

Begavī, *الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ*, “Gece ve gündüz, gizli ve açık olarak mallarından infak edenler...”⁷³³ âyetinde yaptığı açıklamalarında infak ile ilgili hususlara değinmesinin akabinde burada kastedilen kimselerin cihad için at hazırlayanlar olduğuna dair rivayete yer vermiştir. Müfessir bu rivayet tercihini, atların gece gündüz açıktan ve gizli olarak beslendiğini söyleyerek desteklemiştir. Daha sonra

⁷²⁶ el-Bakara 2/261.

⁷²⁷ el-Begavī, *Me ‘ālimu’ t-tenzīl*, 1/324.

⁷²⁸ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’ l-vecīz*, 2/57.

⁷²⁹ el-Bakara 2/3.

⁷³⁰ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’ l-vecīz*, 1/107.

⁷³¹ el-Bakara 2/195.

⁷³² İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’ l-vecīz*, 1/468.

⁷³³ el-Bakara 2/274.

Hız. Peygamber'in Şu hadisine yer vermiştir. "Kim Allah'a iman etmiş, onun vaadini tasdik etmiş olarak, Allah yolunda bir at beslerse, onun yemi, dıŐkısı, teri, idrarı kıyamet gününde o kimsenin mznında ağırlık yapacaktır."⁷³⁴ At, Türk tarihinde hem birey hem de devlet hayatında önemli bir yere sahiptir. Selçuklu döneminde devletin hayvanlarla özellikle de atla ayakta durduğu düşüncesi hkimdi. Bu bağlamda at beslemek ve onun ihtiyaçlarını karşılamak cihadı destekleme Şekillerinden biri olarak grlmŐtir.⁷³⁵ Bu sebeplerle, Beğav'nin yukarıdaki rivayet tercihinin, dönemindeki cihad hareketlerini desteklemek, cihadın öneminin vurgulamak ve müslümanları, din değerleri uygulamaya teşvik gibi amaçlar barındırdığını söyleyebiliriz.

bn 'Aiyye kfirlerle savaşma hususunda hazırlık yapılması gerektiği ile ilgili yette tüm müminleri kapsadığına yönelik vurgusu özellikle dikkat çekicidir. O, *وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ* "Allah'ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar g ve savaş atları hazırlayın. Allah yolunda harcadığınız her Şeyin karşılığı, zerrece haksızlığa uğratılmadan size tastamam ödenecektir."⁷³⁶ yetini tefsir ederken hazırlık yapması gerekenlerin tüm müminler olduğunu söylemiştir. yetin başlangıcında geçen *وَاعِدُوا لَهُمْ* ibaresinde yer alan *هُمْ* zamiri ile müslümanlarla anlaşma yapıp anlaşmaları bozulan kişilerin kastedildiğini söylemiştir. Buna ilave olarak ise *على الذين لا يعجزون على تأويل من تأول ذلك في الدنيا* "Dünyadaki o durumu te'vil etmekten aciz olmayanlar üzerine" ifadesini kullanan bn 'Aiyye,⁷³⁷ bu ifadeyi yorumlayanların, dünyada bu yetin hitap ettiği kişiler hakkında farklı yorumlar

⁷³⁴ el-Begav, *Me 'limu 't-tenzl*, 1/340.

⁷³⁵ Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, 3/277-279.

⁷³⁶ el-Enfl 8/60.

⁷³⁷ bn 'Aiyye, *el-Muğarraru 'l-vecz*, 4/225-226.

yapabileceklerini, ancak bu yorumların arasında zorluk çekmeden anlaşılabilir bir anlam olduğunu ifade eder. Müfessir, bu zamirle o zamana kadar onlarla savaşmanın emredildiği tüm kâfirleri kapsadığını, sonrasında ise ümmet üzerinde de geçerliliğini devam ettirdiğini düşünmektedir.⁷³⁸

İbn ‘Aṭiyye, savaş hazırlıklarının sadece belirli bir tür silah veya savaş malzemesi ile sınırlı olmadığını, aksine müslümanların düşmanlarına karşı üstünlük sağlamak için kullanabilecekleri her türlü maddî ve manevî hazırlığı kapsadığını belirtmektedir. Müfessirin bu anlayışını وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ “Allah’ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah’ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın. Allah yolunda harcadığınız her şeyin karşılığı, zerrece haksızlığa uğratılmadan size tastamam ödenecektir.”⁷³⁹ âyetinde görmekteyiz. Müfessir atların ve genel olarak binek hayvanların, taşınan hayvanların, tüm silahların, gösterişli giysilerin, aletlerin ve harcamaların kuvvet kapsamına gireceğine değinmiştir. Dolayısıyla âyette müslümanların birçok yönden hazırlık yapmalarının emredildiği söylenmektedir.⁷⁴⁰ İbn ‘Aṭiyye’nin bu yaklaşımı ile savaşın her yönünü kapsayan bir hazırlık sürecinden bahsetmek istediği anlaşılmaktadır.

Buna ilave olarak *Bilin ki Allah kendi yolunda sağlam örülmüş bir duvar gibi kenetlenmiş saflar halinde çarpışanları sever.*⁷⁴¹ âyetinde söyledikleri dikkat çekmektedir. İbn ‘Aṭiyye bu ayet kapsamında bazılarının, saf tutmanın daha kolay olacağı gerekçesiyle piyade savaşının (قتال الرجال) atlı

⁷³⁸ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 4/226.

⁷³⁹ el-Enfâl 8/60.

⁷⁴⁰ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 4/226.

⁷⁴¹ eş-Şaff 61/4.

savaştan (قتال الفرسان) daha iyi olacağı görüşünü zayıf bularak âyetin maksadını anlamayan bir kimseye ait yorum olarak değerlendirmektedir. Müfessir ayette tüm savaş bölgelerinde ve her durumda ciddiyet ile hareket edilmesi gerektiği manası üzerinde durmuştur. Âyette savaşın saflar halindeki en zor durumları örnek verilmiştir. Müfessire göre bu durum, bütün halleri temsil etmekte ve böyle bir durumda ciddiyetle savaşanların diğer durumlarda da eksik kalmayacağı ifade edilmektedir.⁷⁴²

الله الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لَتَجْرِي أَلْفُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ 'Atiyye İbn 'Atiyye "Buyruğu ile içinde gemiler yüzsün, lutfettiği nimetleri elde edesiniz ve şükredesiniz diye denizi istifadenize veren Allah'tır."⁷⁴³ âyetinde Allah'ın lutfundan istemek, genellikle ticaret yoluyla gerçekleşir; fakat hac veya cihad gibi karadaki amaçların da Allah'ın lutfundan faydalanmak için olduğunu söylemiştir.⁷⁴⁴ İbn 'Atiyye Allah'ın bir lufu olan denizlerin, insanın hizmetine sunulması durumunun cihad yolunda da kullanılabileceğini vurgulamaktadır. Öyle ki müslümanların bu lufu, Allah'ın denizi onların hizmetine sunduğunu bilerek, İslâm'ın korunması ve yayılması için kullanmaları gerekmektedir.

Cihad bağlamında, müfessirlerin şehitlik üzerine yaptıkları vurguları ele almak da önem arz etmektedir. Beğavî, وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ "Bir de Allah, iman edenleri günahlardan arındırmak, kâfirleri de yok etmek için böyle yapıyor."⁷⁴⁵ أَمْ حَسِبْتُمْ "Yoksa, Allah içinizden cihad edenleri ortaya çıkarmadan ve sabredenleri belirlemeden cennete gireceğinizi mi sanıyordunuz?"⁷⁴⁶ âyetlerini tefsir ederken "onlar sizi öldürdüklerinde bu sizin için temizlenme, siz onları öldürdüğünüzde bu onlar için bir yok oluş ve ortadan kalkıştır."

⁷⁴² İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 8/292.

⁷⁴³ el-Câsiye 45/12.

⁷⁴⁴ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 7/593.

⁷⁴⁵ Ālu 'İmrân 3/141.

⁷⁴⁶ Ālu 'İmrân 3/142.

demektedir.⁷⁴⁷ İslâm dininde bir müslüman, Allah yolunda veya dinî için savaşırken öldüğünde şehit olarak kabul edilir. Bu nedenle, kâfirler müminleri öldürdüğünde, bu öldürülen müminlerin Allah katında temizlenmesine ve yüksek bir mertebeye ulaşmasına vesile olabilir. Diğer yandan o, وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ, “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sanma! Bilâkis onlar diridirler; Rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadır.”⁷⁴⁸ âyetini tefsir ederken şehitliği yücelten rivayetlere uzunca yer vermiştir.⁷⁴⁹ Ayrıca, dünyada iman ve cihad yolu üzere bıraktıkları kardeşlerinin de şehit olarak kendilerine kavuşup, onların elde ettikleri şerefi kendilerinin de elde edeceklerini bildikleri için mutluluk duyduklarını vurgulamıştır.⁷⁵⁰

Beğavî'nin, müslümanın aktif olarak Allah yolunda mücadele etmesi gerektiği vurgusuna şu âyet örnek gösterilebilir: وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا “Kendilerinin icat ettikleri ruhbanlığa gelince, biz onlara bunu emretmemiştik; sırf Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için yapmışlardı, ama buna hakkıyla riâyet etmediler.”⁷⁵¹ Beğavî söz konusu âyeti açıklarken “Her ümmetin bir ruhbanlığı vardır; bu ümmetin ruhbanlığı da Allah yolunda cihaddır.” şeklindeki rivayete yer vermiştir.⁷⁵² Nitekim diğer dinlerde ruhbanlık, dinî görevlilerin hayatlarını Tanrı'ya adaması ve belirli dinî ritüelleri yerine getirmesi şeklinde görülürken burada müfessir tarafından müslümanın Allah için mücadele etmesi olarak görülmüştür.

Beğavî, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ, “Ey iman edenler! Allah'ın yardımcısı olun.”⁷⁵³ âyetinin iman edenleri Allah'ın dinine yardımcı olmaya ve muhalif olanlara karşı

⁷⁴⁷ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2/112.

⁷⁴⁸ Ālu 'İmrân 3/169.

⁷⁴⁹ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2/130-135.

⁷⁵⁰ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2/135.

⁷⁵¹ el-Hadîd 57/27.

⁷⁵² el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 8/43.

⁷⁵³ eş-Şaff 61/14.

cihada teşvik babından olduğunu dile getirmiştir.⁷⁵⁴ فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ “Allah’ın yolundan alıkoydular.”⁷⁵⁵ âyetini “İnsanları cihaddan ve Hz. Muhammed’e imandan alıkoydular.” şeklinde tefsir etmiştir.⁷⁵⁶

Beğavî’nin müslümanların galip durumda iken kâfirleri barış için çağırılmaları gerektiği üzerinde durması da dikkat çekmektedir. O, فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ “Siz üstün durumda iken gevşeklik gösterip barış çağrısı yapmayın! Allah sizinledir, amellerinizin karşılığını asla eksiltmeyecektir.”⁷⁵⁷ âyetinde Allah’ın müslümanları, kâfirleri antlaşma yapmaya davet etmekten menederek müslüman oluncaya kadar onlarla savaşmalarının kastedildiğine değinmiştir.⁷⁵⁸

İbn ‘Atiyye فَاتِيَهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا “Bu yüzden Allah onlara dünya nimetinin güzelini verdi...”⁷⁵⁹ âyetinde geçen ثَوَابَ الدُّنْيَا ibaresinin düşmanlarına karşı zafer kazanmaları anlamına geldiğini vurgulamıştır. Ayrıca bu nimetin sadece zaferle değil; elde edilen ganimet ile de olacağı üzerinde durmuştur.⁷⁶⁰

Müfessirlerin nefisle mücadele bağlamında dile getirdikleri görüşler de dikkat çekicidir. Örneğin, وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ “Her kim elinden gelen çabayı gösterirse yalnız kendi iyiliği için çabalamış olur; çünkü Allah’ın, hiç kimsenin hiçbir şeyine ihtiyacı yoktur.”⁷⁶¹ âyeti hususunda Beğavî, cihadın sıkıntıya sabretmek olduğunu, bunun savaşta olabileceği gibi nefse karşı gelme konusunda da olabileceğini

⁷⁵⁴ el-Beğavî, *Me‘ālimu’t-tenzîl*, 8/110.

⁷⁵⁵ el-Munāfikūn 63/2.

⁷⁵⁶ el-Beğavî, *Me‘ālimu’t-tenzîl*, 8/129.

⁷⁵⁷ Muhammed 47/35.

⁷⁵⁸ el-Beğavî, *Me‘ālimu’t-tenzîl*, 7/290.

⁷⁵⁹ Ālu ‘İmrān 3/148.

⁷⁶⁰ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 2/383.

⁷⁶¹ el-‘Ankebūt 29/6.

belirtmiştir.⁷⁶² وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ “Allah yolunda, gerektiği gibi cihad edin.”⁷⁶³ âyetinde ise İbn ‘Atiyye bazı müfessirlerin Allah yolunda kâfirlerle savaşmayı emrettiğini söylerken, başka bir grubun ise âyetin kapsamının daha geniş olduğunu; kişinin nefesine, kâfirlere, zâlimlere ve diğer kötü unsurlara karşı cihad etmesi gerektiğini vurguladıklarını söylemiştir. Müfessir, bu tür bir yaklaşımın güzel olduğunu belirtmekle جَاهِد kelimesinin bilinen anlamının Allah yolunda savaşmayı gerektirdiğini de vurgulamıştır.⁷⁶⁴ Aynı âyet hakkında Beğavî ise Allah düşmanlarına karşı cihad etmeyi zikretmesinin akabinde hakkıyla cihad etmenin Allah yolunda kınayanların kınamasından korkmamak şeklinde açıklayarak el-Mâ’ide 5/54. âyeti buna delil göstermiştir. Devamında ise nefis ve hevâya karşı mücadele etmenin en büyük cihad olduğuna yönelik rivayete yer vermiştir. Allah Rasûlü’nün Tebuk Gazvesi’nden döndüğünde “Küçük cihaddan büyük cihada döndük.” demesini delil göstererek onun burada küçük cihad ile kâfirlere karşı yapılan savaşı, büyük cihad ile ise nefisle olan mücadeleyi kastettiğini belirtmiştir.⁷⁶⁵ İbn ‘Atiyye, burada cihadın müslüman hayatının her alanını kapsayan, bütüncül bir çaba olduğunu ifade ettiğini söylemek mümkündür. Beğavî de aynı şekilde kişinin nefsi ile mücadele etmesini cihad olarak değerlendirmektedir. Ona göre, Allah yolunda cihad kavramı sadece kâfirlere karşı silahla yapılan mücadele ile sınırlı değildir; aynı zamanda kişinin kendi nefsiyle, arzu ve hevesleriyle olan içsel mücadelesini de kapsamaktadır. Bu bakış açısıyla, Beğavî, cihadın en üstün şeklinin nefisle olan mücadele olduğunu zikrederek bunu الْجِهَاد الْأَكْبَرُ olarak kabul etmektedir.

Vatan vurgusu ve onun korunması, İslâm kültüründe son derece önemlidir.

Vatan, müslüman bir toplumun özgürce inançlarını yaşayabileceği, adaletin tesis

⁷⁶² el-Beğavî, *Me ‘âlimu’ t-tenzîl*, 6/233.

⁷⁶³ el-Hacc 22/78.

⁷⁶⁴ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’ l-vecîz*, 6/275.

⁷⁶⁵ el-Beğavî, *Me ‘âlimu’ t-tenzîl*, 5/402-403.

edilebileceği bir yerdir. İbn ‘Atiyye *“Ona, ‘‘Cennete gir’’* *فَإِذَا ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ* denildi *‘‘Keşke, kavmim bunu bir bilseydi.’’*⁷⁶⁶ âyetinin tefsirinde insanın fitratı gereği özellikle iyilik ve ikramlarla karşılaştığında, yabancı bir ülkede bile olsa, yetiştiği yerlerdeki komşularının ve akranlarının bunu bilmesini isteyeceğini belirterek, şu şiiri örnek vermiştir: *‘‘İzzet arzu edilen ve talep edilendir, en sevileni ise vatanında elde edilendir.’’*⁷⁶⁷ Müfessirin bu vurgusu kişinin sahip olacağı izzetin en iyi versiyonunun vatanında olabileceği inancını göstermektedir. *‘‘Reconquista’’* sürecinde, vatani koruma mücadelesinin dinî bir sorumluluk olarak değerlendirilmesi bağlamında, İbn ‘Atiyye’nin vatan üzerine yaptığı bu vurgu anlam kazanmaktadır.

İnsanların çeşitli şekillerde imtihan edileceğini ifade eden *وَأَنْبَلُوكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ* İnsanların çeşitli şekillerde imtihan edileceğini ifade eden *وَأَنْبَلُوكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ* *Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınavacağız. Sabredenleri müjdele!’’*⁷⁶⁸ âyetinde İbn ‘Atiyye, genel açıklamalarda bulunmasının akabinde bu ayetin muradının cihadın meşakkatleri olduğuna yönelik görüşe yer vermiştir. Ona göre, düşmandan korkmak ve açlık ancak cihadda ve cihad için yapılan seferlerde gerçekleşmektedir. Cihad için harcama yapılarak mallar eksiltilir, öldürülme sonucu canlar yitirilir, düşmanın saldırması ile ya da cihad sebebi ile ürün elde edilemez. Müfessirin bu açıklamaları ile söz konusu ayetin bağlamını daha çok cihad kategorisinde değerlendirdiği görülmektedir.⁷⁶⁹

⁷⁶⁶ Yâ-Sîn 36/26.

⁷⁶⁷ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/243.

⁷⁶⁸ el-Bakara 2/155.

⁷⁶⁹ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 1/387; Genelde musibet, bela, imtihan ve afet gibi konularda referans alınan bu ayet günümüzde ise Koronavirüs (COVID-19) imtihanı karşısında nasıl bir tavır takınılması gerektiği ile ilgili değerlendirmelere konu olmuştur (Sümeyye Saygın, *‘‘Bakara Süresi 155-157. Ayetler Bağlamında İmtihanlar Karşısında Müminin Tutumu’’*, *Olağandışı Dönemlerde Ahlak ve Vicdan*

Beğavî, وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ “*Rabbinizin mağfiretine mazhar olmak ve takvâ sahipleri için hazırlanmış olup gökler ve yer kadar geniş olan cennete girmek için yarışın!*”⁷⁷⁰ âyetini tefsir ederken burada kastedilen mananın “Cihada koşun.” olduğuna değinmiş;⁷⁷¹ kâfirlerle savaşmanın kılıçla ve öldürerek olduğunu; münafıklarla savaşın ise farklı şekillerde olabileceğini belirtmiştir.⁷⁷² Beğavî’nin münafıklarla savaşı kâfirlerle savaş şekline ayırması dikkat çekicidir. Bu ayrımı yapmasındaki sebep münafık faaliyetlerinin gizli ve sinsî olması dolayısıyla onlarla mücadelenin karmaşık stratejiler gerektirmesi olabilir. Zira münafıkların gizli planlarını ortaya çıkarmaya çalışmak, müslüman toplumun onların etki alanını azaltmak için eğitim bakımından daha bilinçli hale gelmesi, onların fitne ve fesadına karşı toplumsal birlikteliği sağlamak onlarla savaş yollarından sayılabilir.

Beğavî, مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ “*(Ey inkâr edenler!) Allah müminleri, pisi temizden ayırmadan bulduğunuz hal üzere bırakacak değildir.*”⁷⁷³ âyetinde geçen الْمُمِيزَ مِنَ الطَّيِّبِ ifadesi hususunda kâfirin müminden hicret ve cihad yoluyla ayrılmasına yönelik rivayete yer vermiştir.⁷⁷⁴ Aynı zamanda وَالسَّابِقُونَ “*Önde olanlar; önde olanlar*”⁷⁷⁵ âyetini tefsir ederken bu âyetin kapsamına giren kişilerin Allah yolunda cihad edenler olduğuna yönelik rivayete yer vermiştir.⁷⁷⁶

Beğavî ve İbn ‘Atiyye’nin cihad hususundaki yorumları incelendiğinde, bu yorumların onların dönemlerinin ve içinde buldukları şartların bir yansıması olduğu

Ekseninde Değişim, Süreklilik ve Sürdürülebilirlik, ed. Muhiddin Okumuşlar vd. (Konya: Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı Yayınları, 2021), 2/436-437).

⁷⁷⁰ Ālu ‘İmrān 3/133.

⁷⁷¹ el-Beğavî, *Me ‘ālimu’ t-tenzîl*, 2/104.

⁷⁷² el-Beğavî, *Me ‘ālimu’ t-tenzîl*, 4/74.

⁷⁷³ Ālu ‘İmrān 3/179.

⁷⁷⁴ el-Beğavî, *Me ‘ālimu’ t-tenzîl*, 2/141.

⁷⁷⁵ el-Vākı‘a 56/10.

⁷⁷⁶ el-Beğavî, *Me ‘ālimu’ t-tenzîl*, 8/9.

söylenbilir. Ayrıca, her iki müfessirin de farklı bağlamlarda cihad konusuna atıfta bulunmaları veya konuyu bir şekilde cihada getirmeleri dikkat çekicidir. Bu durum, yaşadıkları dönemin siyasî ve sosyal şartları göz önünde bulundurulduğunda, doğal ve anlaşılabilir bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Zikredilen örnekler genel olarak değerlendirildiğinde, müfessirlerin cihadı geniş bir yelpazede ele aldıkları, içinde yaşadıkları toplumları cihad konusunda bilinçlendirmeye çalıştıkları ve onları bütün yönleri ile cihada cesaretlendirme kaygısı taşıdıkları anlaşılmaktadır.

2. İnanç Perspektifleri

İnanç perspektifleri başlığı altında müfessirlerin yaşadıkları sosyo-kültürel bağlam ve mensup oldukları fikrî gelenekler ışığında tefsir anlayışlarını şekillendiren unsurlara yer verilecektir. Bu çerçevede, araştırmamıza konu olan müfessirlerin tefsirleri, Ehl-i sünnet çerçevesindeki yaklaşımlar, bâtinî fikirlere yönelik eleştiriler, mezhep tercihleriyle şekillenen yorumlar, işarî tefsire olan yaklaşımlar, tartışmalı kelâmî konulara dair özgün yaklaşımlar, Ehl-i kitab'a yönelik tutumlar ve sünnete bağlılık vurguları gibi temalar üzerinden değerlendirilecektir. Her iki müfessirin yaşadığı dönemlerin siyasî ve dinî ortamlarının, farklı fikrî akımların ve mezheplerin etkisi altında oluşan bu yaklaşımlar, müfessirlerin Kur'an'a yönelik yorumlarında inanç temelli hassasiyetlerini ortaya koymakta ve yorumlarının ilmî ve metodolojik çerçevesini belirlemektedir.

2.1. Ehl-i Sünnet Çerçevesindeki Yaklaşımlar

Selçuklu Devleti'nin hâkimiyet kurduğu asırların, devletin gücünü gösterdiği gelişmelerin yanı sıra birbirini kovalayan felaketler ve isyanlar içerisinde geçtiğine değinmiştik. Sünnî anlayışın başlangıçtan beri bir türlü ehlîleştirmediği Bâtınîlik, Sünnîliğin istikamet verdiği siyasî merkez tarafından ortadan kaldırılması gereken unsur olarak görülmüştür. Devlet, Sünnî olmayan ve harekete geçen veya geçme ihtimali olan

zümrelere karşı her an teyakkuz halinde olmak durumunda kalmıştır.⁷⁷⁷ Diğer taraftan da yeni kurulan bir devlette geleneğin bilinmesi, özgür yorumlardan ziyade itaat kültürünün yerleşmesi ve devletin sürekliliğinin sağlanması da bu durumda etkilidir. Beğavî'nin de bunu dikkate aldığını söylemek mümkündür.⁷⁷⁸

Selçuklu hükümdarlarının, siyasî birliği sağlama yolunun dinî birliği sağlamaktan geçtiği yönünde düşüncelerini daha önce ifade etmiştik. Bundan dolayı onlar, idarede görevlendirilecek kişilerin aşırı Şîî olmamasına dikkat etmişlerdir. Nitekim Nizâmülmülk, Türkler'in devlette görev verecekleri kişiyi araştırdıklarını, onlardan herhangi birisinin Kum, Keşan, Aveh ve Rey bölgelerinden olduklarını öğrendikleri zaman ona görev vermediklerini kaydetmektedir.⁷⁷⁹

Sünnîliğin hem Horasan bölgesinde hem de Endülüs'te yaşayan müfessirler açısından önemine yukarıda temas etmiştik. Bir müfessirin tefsirinde sünnîliği öne çıkarma ve onun lehine tedbir alma girişimlerini anlamak için birkaç noktayı vurgulamakla yetineceğiz. Sünnîlik lehine savunmacı yaklaşımlardan ilki Sünnî itikadın vurgulanmasıdır. Beğavî, tefsirinde Sünnî İslâm'ın temel prensiplerini koruma amacı gütmektedir. Bâtınîler'in ve diğer mezheplerin farklı yorumları, Sünnî İslâm'ın otoritesini ve doğruluğunu sorgulayabilir. Beğavî, bu hususta olabilecek yanlış anlaşılmaları önlemek adına, Sünnî İslâm'ın bakış açısını net bir şekilde sunma çabası içerisine girmiştir.

Bu bağlamda örnek âyetlere bakacak olursak, müfessir, إِنَّ الدِّينَ يُؤَدُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، “Allah'ı ve Rasûlü'nü incitenleri Allah, dünyada ve

⁷⁷⁷ Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, 534.

⁷⁷⁸ Yaşar, “Hüseyin İbnu Mesud el-Begavî'nin (ö. 516/1122) Tefsirinin Selçuklu Kültür Hayatına Katkısı”, 75.

⁷⁷⁹ Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, 158.

*âhirette lânetlemiş ve onlar için alçaltıcı bir ceza hazırlamıştır.*⁷⁸⁰ âyetinde Allah’a eziyet edenlerle ilgili hususun Allah’ın isim ve sıfatlarını inkâr edenler olduğuna yönelik rivayete yer vermiştir.⁷⁸¹ Devamında eziyet kelimesini ayrıca açıklama ihtiyacı hissederek kendi görüşünü izah etmiştir. Ona göre eziyet, Allah’ın emirlerine karşı çıkararak günah işlemek ve insanlara ait birtakım özelliklerin Allah hakkında kullanılmasıdır. Müfessir Allah’ın (cc) bundan münezzehe olduğunu belirtmiştir.⁷⁸²

Sünnîliğin ön planda olması yönünde gerçekleştirilen faaliyetler arasında Şîî görüşlerin eleştirilmesini de sayabiliriz. Nitekim o dönemde halkın zihnini karıştıran ve Sünnîliği aşağı çekmeye çalışan kişilerin karşısında yapılabilecek en makul hareketlerden biri de bu tarz düşünceleri eleştirmektir. Beğavî, *Derler ki: “Siz, evet siz, bize iyi niyetliymiş gibi görünerek gelirdiniz.”*⁷⁸³ âyetini tefsir ederken bir önceki âyetten hareketle tâbi olanların önderlerine sapkın şeyleri din gibi göstererek kendilerini yoldan çıkardıklarını söyleyecekleri görüşüne yer vermiştir. *تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ* ifadesinin ise gerçek din yolundan geldikleri anlamına geldiğini söylemiştir. Bu görüşü güçlendirmek için *“Sonra elbette onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından, sollarından sokulacağım ve sen onların çoklarını şükredenlerden bulmayacaksın.”*⁷⁸⁴ âyetini delil göstermektedir. Şeytanın yaklaştığı kişilere hak suretinde görüldüğünü bu sayede insanların hak ile bâtılı birbirine karıştırdığını vurgulamıştır.⁷⁸⁵

Üzerinde durmamız gereken bir diğer husus ise o dönemde Sünnîler ve Şîîler arasında dört halifenin isimlerinin öne çıkarılması ya da isimlerinin lanetlenmesi

⁷⁸⁰ el-Ahzâb 33/57.

⁷⁸¹ el-Begavî, *Me ‘âlimu ’t-tenzîl*, 6/375.

⁷⁸² el-Begavî, *Me ‘âlimu ’t-tenzîl*, 6/376.

⁷⁸³ eş-Şâffât 37/28.

⁷⁸⁴ el-A ‘râf 7/17.

⁷⁸⁵ el-Begavî, *Me ‘âlimu ’t-tenzîl*, 7/38.

noktasında çıkan kargaşadır. Bağdat'ta söz konusu asırlarda Sünnîler ve Şîîler arasında büyük bir fitnenin yaşandığı, birçok kişinin öldürüldüğü durumlar gerçekleşmiştir. Şehrin emniyet kuvvetleri, bu kargaşayı kontrol altına almaya çalışmış ancak başarılı olamamıştır. Halife, destekçileriyle birlikte Şîîler'e karşı harekete geçmiş ve onları, Sünnîliği kabul etmeye zorlamıştır. Bunun üzerine, Kerh bölgesindeki camilerin kapılarına “Rasûlullah (sav) sonrası insanların en hayırlısı Ebû Bekir'dir, sonra Ömer, sonra Osman, sonra Ali'dir.” yazılmıştır. Bu durum, bazı Şîîler'i kızdırarak onların isyan edip bazı yerleri yağmalamalarına neden olmuştur. Bu kargaşa içerisinde bir Hâşimî, nereden geldiği belli olmayan bir ok ile öldürülmüş, bunun üzerine Sünnîler bir Alevî'yi öldürüp cesedini yakmışlardır.⁷⁸⁶

Başka bir husus ise Büveyhîler'in Bağdat'ta çıkardıkları olaylara ilave olarak onların idaresi altındaki yerlerde Sünnî İslâm dünyasının başkentinde İslâm'ın en değerli şahsiyetlerine ağır hakaretler edilmesidir. Kutsal yerlerin duvarlarına Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman hakkında Muaviye ile lanet içeren levhalar asılmıştır. Bu yazılar Sünnî kesime derin üzüntü vermiştir.⁷⁸⁷ Dolayısıyla, sahabe ve Ehl-i beyte duyulması gereken saygının da tefsirlerde vurgulanması, Ehl-i sünnet inancının öne çıkarılması sadedinde olduğunu söyleyebiliriz. *Beğavî* *وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ* *رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ* “*Muhâcirlerin ve Ensar'ın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da ondan razıdırlar. Onlara, sonsuza dek hep içinde kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. Büyük bahtiyarlık işte budur.*”⁷⁸⁸ âyetinde vurgulanan ilk iman eden kişiler ile ilgili olarak Hz. Ebû Bekir'e yer verdiği görülmektedir. Burada kendisinin sevilen bir insan olduğunu, Kureyş'in en soylularından

⁷⁸⁶ ez-Zehebî, *Tārîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l meşâhîr ve'l-a'lâm*, 33/12.

⁷⁸⁷ Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, 39.

⁷⁸⁸ et-Tevbe 9/100.

soy bilimini en iyi bilenlerden, bilgisi ve dostluğundan dolayı kavminden birçok kişinin ona gelerek onunla muhabbet ettiğinden bahsederek Hz. Ebû Bekir'i öne çıkaran rivayetlere yer vermiştir.⁷⁸⁹ Beğavî bu bilgilerin akabinde Hz. Peygamber'in ashabı hakkında onların tamamının hatalı olsun olmasın hepsinin cennette olduğuna dair rivayete yer vermiştir. Sonrasında ise “Ashabıma hakaret etmeyin. Nefsim elinde olana yemin ederim ki sizden biri Uhud Dağı kadar altın infak etse, onlardan birinin infak ettiği ne bir müdde ne de yarısına ulaşabilir.” şeklindeki rivayete yer vermiştir.⁷⁹⁰ Yine Beğavî بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ “*Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve sadıklarla beraber olun.*”⁷⁹¹ âyetini tefsir ederken ilk olarak Hz. Muhammed ve ashabıyla birlikte olunmasına yönelik rivayetin ardından Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile birlikte olunmasına yönelik rivayete yer vermiştir.⁷⁹² Bu vurgular bâtinî argümanların karşısında bir savunma olarak düşünülebilir. Ehl-i sünnet inancına göre ilk dört halife sıralaması fazilet sıralaması olarak gerçekleşmiştir. Bu nedenle Hz. Peygamber'den sonra fazilet ve erdem bakımından en üstün kişi olan Hz. Ebû Bekir halife olmuştur.⁷⁹³ Ehl-i sünnet aslında imâmeti dinin esaslarından biri olarak görmemelerine rağmen Şîa'nın üstünlük tezine cevap verme ihtiyacı hissetmiştir.⁷⁹⁴ Ehl-i sünnet geleneğinde Hz. Ebû Bekir'e gösterilen özel hürmet Beğavî'nin tefsirinde de aynen dikkat çekmektedir.

Bu hususa başka bir örnek ise وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْقَاسِيُونَ “*Allah, içinizden iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapan kimselere vaad etti ki, kendilerinden öncekilere verdiği gibi*

⁷⁸⁹ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 4/88.

⁷⁹⁰ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 4/88-89.

⁷⁹¹ et-Tevbe 9/119.

⁷⁹² el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 4/109.

⁷⁹³ Aydınlı, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 38.

⁷⁹⁴ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 69.

onlara da yeryüzünde hâkimiyet verecek, onlar için hoşnutluğuna vesile kıldığı dinlerinin yerleşip yayılmasını sağlayacak, şu andaki korkularını güvenliğe çevirecektir; çünkü onlar bana hiçbir şeyi ortak koşmaksızın kulluk etmektedirler. Bütün bunlardan sonra kim inkâra sapsa yoldan çıkmış kimseler işte bunlardır.”⁷⁹⁵ âyetidir. Beğavî âyetin doğrudan dört halife dönemiyle bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır. O, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerini âyetin bağlamı içerisinde ele alarak bu görüşünü Hz. Peygamber’in “Benden sonra hilafet otuz yıl sürecek, ardından saltanat başlayacak.” rivayeti ile delillendirmiştir.⁷⁹⁶ İbn ‘Atiyye ise bu âyet hususunda aynı rivayete ve genel görüşe yer vermesinin akabinde buradaki asıl vurgunun, sadece dört halifenin hilafeti değil, genel olarak müslümanların yeryüzünde halife kılınması olduğunu *وَأَلْيَدُ اللَّهِ خَيْرٌ مِنْ بَعْدِ حَوْفِهِمْ* kısımları ile beyan etmiştir. *استخلاف الجمهور* ise Hz. Peygamber’e, sahabe “Bizim için güvende olacağımız ve silahlarımızı bırakacağımız bir gün gelir mi?” şeklindeki sorularına karşılık Hz. Peygamber’in “Çok az bir zaman geçecek ki, aranızdan biri büyük bir toplulukta otururken yanına silah almadan oturabilecektir.” şeklindeki sözlerine yer vermiştir.⁷⁹⁷ İbn ‘Atiyye’nin bu âyeti müslüman ümmetin topluca yeryüzüne hâkim olacağını, Allah’ın onları güçlendireceğini ve güven içinde ibadetlerini yapabilecekleri yönünde daha geniş bir perspektif sunarken, Beğavî’nin yorumu daha özel ve dört halife dönemiyle sınırlıdır.

Aynı şekilde Beğavî’nin sahabeler hakkında olumsuz duygu ve düşüncelere yer verilmemesini vurgulaması Şiîler’e yönelik bir eleştiri olarak kabul edilebilir. Beğavî, *وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا* *“Bunların ardından gelenler de “Ey Rabbimiz” derler, “Bizi ve bizden önceki iman etmiş kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde iman edenlere karşı kötü bir*

⁷⁹⁵ en-Nûr 24/55.

⁷⁹⁶ el-Beğavî, *Me ‘âlimu ’t-tenzîl*, 6/59.

⁷⁹⁷ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru ’l-vecîz*, 6/405.

*düşünce ve duyguya yer bırakma. Rabbimiz! Kuşkusuz sen çok şefkatlisin, çok merhametlisin.*⁷⁹⁸ âyetinin tefsirinde, sahabeden bir kimse hakkında kalbinde bir kin barındırarak onların tamamına merhamet etmeyecek olan kimselerin bu âyetin kapsamına girmeyeceğini söylemiştir. Çünkü Allah (cc) iman edenleri Muhâcirler, Ensar ve Tabiîn olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Dolayısıyla tâbiünden olmayan kimseler bu kategorinin dışında kalmaktadır. Müfessir Hz. Peygamber’in “Bu ümmetten sonra gelenler öncekileri lanetleyene kadar bu ümmet yok olmaz.” şeklindeki sözleri ile de düşüncelerini güçlendirmiştir.⁷⁹⁹ Beğavî tefsirinde Hz. Peygamber’in ümmeti içerisinde en merhametli olanın Hz. Ebû Bekir, Allah’ın emri konusunda en titiz olanın Hz. Ömer, haya noktasında en dikkatli olanın Hz. Osman, miras konularını en iyi bilen Zeyd b. Sabit, en çok hüküm verenlerinin ise Hz. Ali olduğuna yönelik rivayete yer vermiştir. Ayrıca Hz. Peygamber’e erkeklerden en çok sevdikleri sorulduğunda önce Hz. Ebû Bekir sonra Hz. Ömer olduğuna yönelik rivayete değinmiş;⁸⁰⁰ Hz. Peygamber’in ashabına karşı kalbinde bir kinle sabahlayacak kimsenin bu âyet kapsamına gireceğine dair rivayete yer vermiştir. Yine Hz. Peygamber’den, onun ashabına sövmemek gerektiği ve her kim Uhud Dağı kadar altın infak etse de onların derecesinin yarısına dahi ulaşamayacağı minvalinde rivayetlere yer vermiştir.⁸⁰¹

İbn ‘Atiyye tefsirinde İslâm’ın temel inançları noktasında olan sapmalara karşı hassas davranmıştır. O, böyle bir ihtimalin bile müslümanlar arasında tehlikeli olabileceğini düşündüğü için tefsirinde Gazzâlî’nin ifadelerini sert bir şekilde eleştirmiştir. Doğrudan tefsirinden örnek verecek olursak مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا “Muhammed sizin adamlarınızdan hiçbirinin babası

⁷⁹⁸ el-Ḥaşr 59/10.

⁷⁹⁹ el-Beğavî, *Me ‘ālimu ’t-tenzîl*, 8/79-80.

⁸⁰⁰ el-Beğavî, *Me ‘ālimu ’t-tenzîl*, 7/326.

⁸⁰¹ el-Beğavî, *Me ‘ālimu ’t-tenzîl*, 7/328.

değildir, fakat o Allah'ın elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi bilmektedir.”⁸⁰² âyetinde Hz. Muhammed'den sonra başka bir peygamberin gelmeyeceğinin, ümmetin tüm âlimleri tarafından genel kabul gördüğünü belirtmiştir. Müfessir, Kādî İbn Tayyib'in *el-Hidāye* adlı eserinde bu âyetin bir ihtimal barındırmış olabileceği görüşünün zayıf olduğunu ifade etmiştir. İbn 'Aṭiyye, Gazzâlî'nin *el-İktisāt* adlı eserinde bu âyet üzere yaptığı açıklamaları ise sapkınlık olarak gördüğünü zikretmiştir. Bu açıklamaların Hz. Peygamber'in son peygamber olduğu yönündeki müslümanların itikadını bozacak kötü bir yaklaşım olduğunu belirtmiştir.⁸⁰³ İbn 'Aṭiyye'nin bu hassasiyeti, o dönemde müslümanlar arasında böyle bir inanca açık kapı dahi bırakılmaması gerektiği vurgusu taşımaktadır.

Ehl-i sünnet lehine olabilecek yaklaşımlardan bir diğeri, müfessirlerin Sünnî mezheplerin görüşlerine ağırlık vermesidir. Bu konuya ayrı bir başlıkta yer verileceğinden burada yalnızca bir örnekle yetineceğiz. İbn 'Aṭiyye *لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ* “*Senin geçmiş gelecek bütün günahını Allah'ın bağışlaması...*”⁸⁰⁴ âyeti hakkında doğru anlamın, hiç günahı olmasa bile bu hükümlerle şerefendirilmesi olduğunu söylemiştir. Âlimler, peygamberlerin büyük günahlardan ve ahlâksızlık teşkil eden küçük günahlardan masum oldukları konusunda fikir birliğindedirler. Bazıları, ahlâksızlık teşkil etmeyen küçük günahları kabul etmişlerdir. Ancak bu tür küçük günahların Hz. Muhammed tarafından işlenip işlenmediği konusunda ihtilaf etmişlerdir. İbn 'Aṭiyye buna ilaveten *S*'alebî'den İmâmiyye'nin, peygambere ve imama küçük günahları bile yakıştırmamalarına karşı bu âyetin delil teşkil ettiği görüşüne yer vermiştir.⁸⁰⁵ İbn 'Aṭiyye peygamberlerin masumiyeti konusundaki ana çizgiyi korurken, küçük günahlar

⁸⁰² el- Ahzāb 33/40.

⁸⁰³ İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecīz*, 7/125-126.

⁸⁰⁴ el-Feth 48/2.

⁸⁰⁵ İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecīz*, 7/667.

hususunda bazı ihtilaflar bulunduğuna değinmiştir. Onun, İmâmiyye ile ilgili bu görüşe yer vererek bir nevi Sünnî teolojik duruşun savunuculuğunu yaptığı görülmektedir. İbn ‘Atiyye burada İmâmiyye’nin peygamberlerin mutlak masumiyetine dair görüşünü eleştirmektedir.

2.2. Bâtînî Fikirlere Eleştirel Yaklaşımlar

Beğavî’nin daha tefsirinin başında *tefsîr* ve *te’vîl* kavramlarından bahsetmesinin akabinde İbn Mes‘ūd’dan “Şüphesiz Kur’an yedi harf üzere indirilmiştir. Bunlardan her bir âyetin bir zâhiri bir de bâtını vardır. Her bir haddin matlaı vardır.” şeklindeki rivayete yer vererek bunu açıklama çabası içerisine girmesi dikkat çekmektedir. Ona göre zâhir, Kur’an’ın lafzı, bâtın ise onun tefsiridir. Örneğin kıssalar, anlatının lafzî boyutu bakımından zâhirdir. Ancak kıssada asıl maksat, bizâtihi o tarihsel olayın anlatımı olmayıp onlardan ibret alınmasıdır ki bu da ilgili anlatının bâtînî boyutunu oluşturmaktadır. Şu halde Kur’an lafızlarının tilaveti zâhir, bâtın ise onun anlaşılmasıdır. Beğavî yukarıdaki rivayetin “Her bir haddin matlaı vardır.” kısmını ise onun okunması ve tefsiri noktasında bir sınırın olduğu şeklinde anlamıştır. Ona göre bu sınır, tilavet söz konusu olduğunda resm-i mushaf; tefsir söz konusu olduğunda ise rivayettir.⁸⁰⁶ Böylece Beğavî, Bâtînîler’in, mushaf algısı ve “bâtın” kavramı hakkındaki düşüncelerinin asılsız ve yanlış olduğunu ortaya koymak istemiş olmalıdır. Bu bağlamda müfessir, Bâtînîler’in, âyetleri sevk edildikleri manalarının dışında yorumlama girişimlerini eleştirmektedir. Bu cümleden olmak üzere *وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ* “*Kuşkusuz konuşma tarzlarından sen onları bileceksin.*”⁸⁰⁷ âyetinde geçen *لَحْنٌ* kelimesinin, sözü, manasının istikametinden koparmak anlamında olduğunu söylemiştir.⁸⁰⁸

⁸⁰⁶ el-Beğavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, 1/46-47.

⁸⁰⁷ Muhammed 47/30.

⁸⁰⁸ el-Beğavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, 7/289.

“Kur’an lafızlarının bir de matlaı vardır.” şeklindeki yukarıdaki rivayetin tefsirle ilgili sınırı tayin ettiğine dair örnek ise “ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ ”⁸⁰⁹ “Sizden hür mümin kadınlarla evlenmeye güç yetiremeyenler sahip oldukları mümin cariyelerden evlensinler. Allah sizin imanınızı en iyi bilendir...”⁸⁰⁹ âyetidir. Beğavî bu âyetle ilgili öncelikle iki farklı görüşü aktarmaktadır. İlkine göre cariyelerle iman etmeleri koşuluyla, onların dışındaki Ehl-i kitap’tan kadınlarla ise hür olmaları koşuluyla evlenilebilir. İkinci görüş ise re’y ehline aittir. Buna göre böyle bir nikâh, mülkiyet koşuluyla caizdir. Bunlar, müfessirin Kur’an lafızlarının izâhında fıkihtan istifade ettiği yorumlardır. Elbette bu tip yorumların matlaı/sınırı, murad-ı ilahînin tespitine hizmet etmesidir. Bunu aşacak yorumlar tefsir kabul edilemez. Müfessir, âyetin devamındaki “Allah imanınızı en iyi bilendir.” kısmında ise yine te’vîle bir sınır çizip iman konusunda bâtınla ilgilenmeksizin zâhire göre davranmak gerektiğini vurgulamaktadır.⁸¹⁰

Bâtınî örgütlenmenin, bâtınî temasını nasıl işlediğine dair en güçlü örnek “takiyye” konusudur. Onların, canı, ırzı ve malı korumak için vacip olarak gördükleri *takiyye* bir inancı yayabilmek için o inancın dâîlerinin aslî kimliklerinin gizlenmesidir.⁸¹¹ Örgütlenme biçimleri de bu esasa uygun olarak gizlidir. Yaşadığı bölgede olgusal bir durum olması itibariyle Beğavî bu konuya da ayrıca değinmiştir. Örneğin, لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْيَةً وَيَحْذَرِ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ الْمَصِيرُ “Müminler müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa artık Allah’la olan bağı koparmış demektir. Ancak onlardan gelebilecek bir tehlikeden korunmanız başkadır. Allah kendisi hakkında sizi uyarıyor. Sonunda dönüş

⁸⁰⁹ en-Nisâ’ 4/25.

⁸¹⁰ el-Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 2/197.

⁸¹¹ İhsan İlahî Zahir, *Şîa’nın Kur’an İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, çev. Sabri Hizmetli - Hasan Onat (Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984), 163.

Allah'adır."⁸¹² âyetinde müfessir Allah'ın, müminleri kâfirlerle dostluk kurmaktan, onlara yaranmaya çalışmaktan ve içten içe onlarla iş birliği yapmaktan menettiğini ifade etmiştir. Âyetin *إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْيَةً* kısmı ile ilgili olarak ise takıyye meselesine değinmiştir. Beğavî bu âyete istinaden sadece müslümanların egemen olmadıkları ve baskıya maruz kaldıkları çevrelerde inançlarını gizleyebileceklerini; ancak müslüman toplum aleyhine kâfirlerle ittifak kuramayacaklarını, onlara müslümanların sırlarını veremeyeceklerini, ayrıca hadleri çiğnemek gibi bir lükslerinin olmayacağını belirtmiştir. Takıyyenin ancak ölüm korkusuyla ve niyetin sâlim olması durumunda caiz olacağını belirtmiştir. Ancak müfessir kişinin bu ruhsata rağmen sabredip öldürülmesinin kendisi için büyük bir mükafat olacağını belirtmiştir. Müfessir bu sözlerine ilave olarak ise takıyyenin, İslâm'ın başlangıcında, din henüz sağlamlaşmamışken ve müslümanlar zayıf iken var olduğunu; fakat bugün Allah'ın İslâm'ı yüceltmesi dolayısıyla müslümanların düşmanlarından korkup takıyye yapmalarının uygun olmadığına üzerinde durmuştur.⁸¹³ Onun yaşadığı sosyo-politik ortam düşünüldüğünde bu tespit, adı açıkça söylenmemiş olmakla birlikte Bâtınîliğe ilişkin son derece ciddi bir eleştiri mahiyetindedir. Beğavî, bu âyet bağlamında takıyyeyi olumlamış; ancak bunun müslüman olmayan idare ve sosyal yapılara karşı uygulanabilecek bir tedbir olduğunu belirtmiştir. Ona göre bir müslümanın, müslüman idareye ve topluma karşı takıyye yapması doğru değildir. Buna rağmen müslüman bireyler, müslüman idare ve topluma karşı örgütlenip takıyye yapar ve onların aleyhine bilgi taşırsa bir müslüman olarak sahip olduğu haklardan mahrum bırakılır.

Beğavî'nin yaşadığı bölgenin siyasî ve itikadî yapısı düşünüldüğünde bu tespitın pratikteki muhatabının İsmâîlîler olduğu söylenebilir. O, bu tür bir yaklaşımla toplumda sosyo-politik bütünlüğü tehdit eden yapılanmalara yönelik bilinç oluşturarak bir yandan bâtinî söylemi boşa çıkarmayı hedeflerken öte yandan da tefsir usulü açısından bir tespit

⁸¹² Âlu 'İmrân 3/28.

⁸¹³ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2/26.

bulunarak te'vilin sınırını çizmektedir. Zira ilgili âyetin nüzûl ortamının koşullarına bağlı kalınarak te'vil edilebileceğine dikkat çekmektedir. Bu, müfessirin te'vili, keyfî bir yorum disiplini olarak görmediğini belgelemektedir.

Beğavî'nin tefsirini kaleme alırken Hz. Ebû Bekir'i öne çıkarmasına, Sünnîliği temel alan bir yaklaşım olarak yer vermiştik. Şimdi de Bâtınîler'e karşı sergilenen bir tutum olarak bazı örneklerle yer vereceğiz. Beğavî'nin, Şîî-Bâtınî öğretilerin İslâm tarihinde önemli şahsiyetler olan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'yi farklı şekillerde yorumlamasına karşı bir duruş sergilediği söylenebilir. Nitekim Şîîler ilk iki halifeyi imametleri ve hilafetleri hususunda kusurlu görmektedir.⁸¹⁴ Özellikle Şîîlik, Hz. Ali'nin üstünlüğünü ve imâmetini vurgularken, bazı Mu'tezile ekolleri içerisinde Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi kabul edenler bulunmaktadır.⁸¹⁵ Beğavî'nin, bu tür yaklaşımların önüne geçme ve Sünnî görüşü net bir şekilde ortaya koyma çabası içerisine girmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Bu hususla ilgili örneklerle değinecek olursak Beğavî *لَا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوا شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتَوْا إِلَيْهِمْ وَعَدَّهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ* Beğavî *“Yine Allah ve Rasûlünden bu büyük hac günü insanlara duyurudur: Allah ve Rasûlünün müşriklerle hiçbir bağı yoktur. Şâyet tevbe ederseniz, bu kendi iyiliğinize olur; eğer sırt çevirirseniz bilin ki siz Allah'ı âcizliğe düşüremezsiniz. (Rasûlüm!) İnkârcıları elem veren bir azapla müjdele!”*⁸¹⁶ âyetini tefsir ederken hac emiri olarak Hz. Ali'nin görevlendirilmesi ile ilgili “Rasûlullah neden önce Hz. Ebû Bekir'e görev verdi ve daha sonra onu azledip yerine Hz. Ali'yi görevlendirdi?” şeklinde bir sorunun sorulduğunu varsayarak buna cevap verme ihtiyacı hissetmiştir. Bu noktada âlimlerin görüşlerine yer verip Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'i azletmemiş olduğunu ve onun yine hac emiri olarak kaldığını belirterek Hz. Ali'nin gönderilme gerekçesine yer

⁸¹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 434.

⁸¹⁵ Aydınlı, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 89.

⁸¹⁶ et-Tevbe 9/4.

vermiştir. Müfessir, Hz. Peygamber'in sadece âyetleri okuması için Hz. Ali'yi gönderdiğini zikrederek Araplar'ın kendi aralarında anlaşmaları yapma ve bozma konusunda bilinen kurallarından bahsetmiştir. Böyle bir ortamda yetkinin sadece kavmin lideri veya ailesinden birine ait olması önemlidir. Nitekim böyle olmasaydı müşrikler bu kuralların kendilerinin bildiği dışında bir şey olduğunu iddia ederek bunu anlamayı bozma kuralına aykırı görebilirlerdi. Müfessir daha sonra Hz. Ebû Bekir'in hac emiri olduğunu delillendirmeye çalışmıştır. Bu nokta da Hz. Ebû Bekir'in Ebû Hureyre'yi bayram günü halka seslenecekler arasında görevlendirdiğine dair rivayete yer vermiştir.⁸¹⁷ Şiîler'in Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber tarafından imam tayin edildiğine dair öne sürdüğü delillerinden biri de bu hadisedir. Onlar bu olayın Hz. Ali'nin herkesten faziletli ve önde olduğuna delâlet ettiğini söylemektedir.⁸¹⁸ Müfessir ise söz konusu âyette bu konuyu izah etmek isteyerek Hz. Ebû Bekir'in azledilmediğini ve hac emiri olarak kaldığını belirterek, bu konuda Bâtınîler'in ortaya atabileceği yanlış iddiaları çürütmeyi amaçladığı söylenebilir.

Begavî, *“Ey iman edenler! يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ* Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de.”⁸¹⁹ âyetinde geçen *أُولِي الْأَمْرِ* lafzı ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in kastedildiğine yönelik görüşünü zikretmesinin akabinde, Rasûlullah'ın (sav) “Sizin aranızda ne kadar kalacağımı bilmiyorum. Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyun.” şeklindeki rivayetine yer vermiştir.⁸²⁰ Benzer şekilde *وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا* “İşini güzel yaparak kendini Allah'a veren ve hanîf olarak İbrâhim'in dinine uyan kimseden kimin dini daha güzel olabilir! Ve Allah İbrâhim'i dost edinmiştir.”⁸²¹

⁸¹⁷ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 4/11.

⁸¹⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 433.

⁸¹⁹ en-Nisâ' 4/59.

⁸²⁰ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2/241.

⁸²¹ en-Nisâ' 4/125.

âyetini tefsir ederken burada geçen خلیلا lafzına katıksız saf sevgi manasını vermiştir. Bazı rivayetlere yer vermesinin akabinde Rasûlullah'ın “Eğer bir halîl edinecek olsaydım Ebû Bekir'i halîl edinirdim. Ancak Ebû Bekir benim kardeşim ve arkadaşımıdır. Sizin bu arkadaşınızı ise Allah halîl edinmiştir.” şeklindeki rivayetine yer vermiştir.⁸²²

Bu hususta diğeri bir örnek ise, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ

*“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar; Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lutfudur. Allah'ın lutfu geniştir; O, her şeyi bilir.”*⁸²³ âyetinde bu topluluğun kimler olduğu hususunda farklı görüşlerin bulunduğunu söylemiştir. Bu kimselerin Hz. Ebû Bekir ve onun mürtedler ve zekât vermeyi reddedenlerle savaşan ashâbı olduğuna dair rivayete yer vermiştir.⁸²⁴ Yine âyetin tefsirinin devamında da nebilerden sonra Ebû Bekir'den daha faziletlisinin dünyaya gelmediğine yönelik rivayetlere yer vermiştir.⁸²⁵ Beğavî bu âyetin açıklamasında Hz. Peygamber'in vefatından sonra yani Hz. Ebû Bekir'in hilafeti esnasında çok kişinin dinden döndüğünü ancak Allah'ın Hz. Ebû Bekir eliyle dinini zafere ulaştırdığını da vurgulamıştır.⁸²⁶

Buna benzer yaklaşımı İbn 'Aţîyye tefsirinde de görmekteyiz. O, صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ *“Kendilerine nimet verilenler...”*⁸²⁷ âyetini tefsir ederken bu konuda müfessirlerin ihtilaf ettiğini belirtmiştir. Kendilerine nimet verilenlerin tüm müminler ya da Hz.

⁸²² el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2/292.

⁸²³ el-Mâ'ide 5/54.

⁸²⁴ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 3/69.

⁸²⁵ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 3/70.

⁸²⁶ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 3/71.

⁸²⁷ el-Fâtiha 1/7.

Muhammed'in ashabı ya da bütün enbiyâ olduğu yönündeki rivayetleri zikretmesinin akabinde kendilerine nimet verilen kimselerin Hz. Muhammed, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olduğuna değinen rivayete yer vermiştir. İbn 'Atiyye "sırat-u müstakîm" in Hz. Muhammed'in, Hz. Ebû Bekir'in ve Hz. Ömer'in yolu şeklinde anlaşılmasının daha doğru olduğuna vurgu yapmıştır. Müfessir, bu kişilerin şahsına yol demenin daha uygun olacağı kanaatindedir.⁸²⁸

İbn 'Atiyye'nin tefsirinde âyetlerin gizli bir manaya hamledilmesine de eleştiri yer almaktadır. O, *أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ*, "Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve ışığı var eden Allah'a mahsustur. Ama yine de kâfir olanlar (putları) rablerine eş tutuyorlar."⁸²⁹ âyetinde müfessirlerin çoğunluğunun *الظلمات* ile gecenin, *النور* ile de gündüzün kastedildiğini düşündüklerini söylemiştir. Başka bir grubun ise *الظلمات* ile küfrün, *النور* ile imanın temsil edildiği yönündeki görüşlerinin uygun olmadığına yer vermiştir. Çünkü ona göre bu yorum, dilde açık olan bir lafzı, gereksiz yere gizli bir anlama zorlamaktır. Müfessir, Kur'ân-ı Kerim'in böyle bir durumdan berî olduğunu *منه القرآن* ile ifadelediği ile dile getirmiştir.⁸³⁰

لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا "Senin geçmiş gelecek bütün günahını Allah'ın bağışlaması, sana nimetini eksiksiz vermesi, seni dosdoğru yolda yürütmesi..."⁸³¹ âyetinde geçen geçmiş günah ile ilgili durumun, peygamberler için küçük günahları caiz görenlerin görüşleri olduğunu söylemektedir. Beğavî buna benzer ifadelerin tekit için kullanılabileceğini belirterek "Adam gördüğüne

⁸²⁸ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 1/89.

⁸²⁹ el-En'âm 6/1.

⁸³⁰ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 3/310.

⁸³¹ el-Feth 48/2.

de görmediğine de verdi.” ya da “Karşılaştığını da karşılaşmadığını da dövdü.” gibi ifadelerin bu hususa örnek teşkil edeceğini belirtmiştir.⁸³²

Bu hususa örnek kabilinden وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ “Onlar, Allah’ın ölen birini diriltmeyeceğine dair en büyük yeminleri ettiler. Aksine bu, Allah’ın bizzat üstlendiği gerçek bir vaadidir, fakat insanların çoğu bilmez.”⁸³³ âyeti de gösterilebilir. İbn ‘Aṭiyye kabirlerden dirilişin aklen mümkün olduğunu söyleyerek bu gerçeğin tüm peygamberlerin diliyle gelen şeriat haberlerinde belirtildiğini söylemiştir. Müfessir bunun akabinde ise bazı Şîi grupların bu âyetin Ali b. Ebû Tâlib’e işaret ettiğini ve Allah’ın onu dünyada yeniden dirilteceğine yönelik iddialarının bulunduğunu söylemiştir. Onların bu inancı ric‘at inancıdır. İbn ‘Aṭiyye onların bu inancının bâtil bir iddia olup Allah’a iftira ve büyük bir yalan olduğunu söylemiştir.⁸³⁴ Başka bir örnek ise وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّخْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ “Ve Rabbin bal arısına şöyle ilham etti: “Dağlardan, ağaçlardan ve insanların kurdukları çardaklardan kendine yuvalar edin.”⁸³⁵ âyetidir. İbn ‘Aṭiyye cahil kimselerden bir grubun bu âyetin aslında Ehl-i beyt’e ve Haşimoğulları erkeklerine işaret ettiğine ve onları arılara benzettiklerine değinmiştir. Onlar şarabın Kur’an ve hikmet olduğunu söylemektedirler. Müfessir bunlardan bazılarının bu görüşü Abbâsî halifesi Ebû Cafer el-Mansur’un meclisinde dile getirmesi üzerine orada bulunan bir kişinin “Allah, yiyecek ve içeceğini Haşimoğulları’nın karınlarından çıkan şeylerden yapsın.” demesi üzerine bu düşünceye sahip kişinin sözünün saçmalığının ortaya çıktığını söylemiştir.⁸³⁶

⁸³² el-Begavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, 7/297-298.

⁸³³ en-Nahl 16/38.

⁸³⁴ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 5/354.

⁸³⁵ en-Nahl 16/68.

⁸³⁶ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 5/381.

Bir diğler husus ise İslâm düşünce geleneğinde eleştirilen grup taassubuna ilişkin İbn ‘Atiyye’nin yaklaşımıdır. O, *لَنُنَزَّ عَنْ مَنْ كُلِّ شَيْعَةٍ إِيَّهِمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا*, “*Sonra her gruptan, Rahmân’a en çok âsi olanlar hangileri ise çekip çıkaracağız.*”⁸³⁷ âyetinde İbn ‘Atiyye *شَيْعَة* kelimesinin, belirli bir mezhep veya görüş etrafında toplanan bir grubu ifade ettiğini söylemiştir. Bu kişiler, birbirlerine yardımcı olarak bu görüşü desteklerler. Kelimenin kökeni, birinin diğlerini uyarması veya harekete geçirmesi anlamına gelir. Ateşi yavaş yavaş odunla beslemek de bu anlama gelir. Allah, her gruptan en inatçı ve azaba en layık olanları alacağını bildiriyor. Böylece bu kişiler cehenneme girmede öne geçirileceklerdir. Sonraki âyette ise Allah’ın, bunu hak edenleri en iyi bildiğini ve onların durumlarını baştan sona kadar göz önünde bulundurduğunu bildirmiştir.⁸³⁸ Bu açıklamaların müfessirin mezhepsel aşırılıklara ya da bir gruba körü körüne bağlılık gösteren topluluklara karşı dolaylı bir eleştirisi mahiyetinde olduğunu söyleyebiliriz. İbn ‘Atiyye’nin *شَيْعَة* kelimesine dair açıklamaları, onun herhangi bir mezhep veya grubun kendi hakikatini mutlak doğru olarak görme eğilimlerine karşı dikkatli olunması gerektiği vurgusuna işaret ettiğini gösterebilir.

İbn ‘Atiyye’nin Şiîler’e eleştiri mahiyetinde değerlendirilecek bir diğler âyet ise şudur: *قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ* “*Elçiler de “Allah’ın işine mi şaşıyorsunuz? Allah’ın rahmet ve bereketi üzerindedir, ey hâne halkı! Şüphesiz ki o, övülmeye lâyıktır, şanı yücedir” dediler.*”⁸³⁹ Müfessir bu âyette, erkeğin karısının, onun Ehl-i beyt’inden olduğunu gösterdiğini belirtmektedir. Bu, Şiî mezhebinin aksine, bazı âlimlerin de belirttiği gibi, Allah’ın üzerlerinden her türlü pisliği giderdiği peygamber eşlerinin de Ehl-i beyt’ten sayılması görüşünü güçlendirmektedir. İbn ‘Atiyye Hz. Fatıma’nın, iki anlamda da Hz. Muhammed’in Ehl-i beyt’inden sayıldığını; Hz.

⁸³⁷ Meryem 19/69.

⁸³⁸ İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 6/54.

⁸³⁹ Hüd 11/73.

Ali'nin ise sadece bir anlamda Ehl-i beyt'ten olduğuna değinmiştir. Müfessir ayrıca Hz. Peygamber'in eşlerinin Ehl-i beyt'ten olduğu halde Şiîler'in, Hz. Aişe'ye duydukları kin sebebiyle Hz. Peygamber'in eşlerini bu kapsama almadıklarını da belirtmiştir.⁸⁴⁰

2.3. Mezhep Tercihlerinin Yorumlara Yansımaları

Endülüs ve Horasan, İslâm dünyasının farklı coğrafi, siyasî ve kültürel özelliklere sahip iki önemli bölgesidir. İlgili dönemlerde bu bölgelerde, dinî düşünce ve mezheplerin sosyo-politik etkileri dikkat çekicidir. Horasan'da, Şiî-Bâtınî fikirlere karşı Sünnî düşüncenin baskın hale getirilmesi amacıyla Şâfiî-Eş'arî ekolüne özel bir önem atfedilmiş; bu mezhebin savunulması devlet politikası haline gelmiştir. Endülüs'te ise Mâlikî mezhebi, halk ve devlet nezdinde üstün bir konuma sahip olmuş; bu nedenle Şâfiî mezhebine mensup âlimler, toplumsal huzuru ve fitneyi önlemek adına kendilerine yöneltilen fikhî sorulara, kendi mezhepleri yerine Mâlikî mezhebine göre fetva vermek zorunda kalmışlardır.⁸⁴¹ Bu durum, iki bölge arasındaki mezhebî ve kültürel farkların yansımaları olarak, İslâm dünyasında farklı Sünnî ekollerin yerel hâkimiyetlerinin ne kadar belirleyici olduğunu göstermektedir.

Begavî'nin yaşadığı dönemde devlet baskısıyla karşılaşmamasının altında yatan etkenlerden biri onun da Şâfiî-Eş'arî olmasıdır. Üstelik bunun için mutlaka bilinçli ve planlı bir şekilde ideolojik tasavvurlar geliştirmelerine gerek duyulmamıştır. Şâfiî-Eş'arî paydada birleşmiş olmaları, onları bilhassa çok önemli kırılma noktalarında aynı doğrultuda hareket etmeye doğal olarak sevk etmiştir. İmanın tanımını ve bu tanımın yansımaları konusunda olduğu gibi bir müfessirin kronolojik sıralamayı hilafette meşru ve en iyi olarak Kur'an'a yaslaması, dolaylı olarak Selçuklu iktidarının da otoritesini ve meşruiyetini tanınması ve ilan etmesidir. Çünkü bu iktidar, Şâfiî-Eş'arî söylemi

⁸⁴⁰ İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-veciz*, 4/614-615.

⁸⁴¹ Yıldırım, *Endülüs Fıkıh Okulları*, 162.

benimsemekle gerek imgesel gerekse açık bir şekilde kendisinin aynı teopolitik bir temele dayandığını savunmakta ve meşruiyetini bu zeminde aramaktadır.

Horasan bölgesinin Şâfiî mezhebinin yaygın olduğu bölgelerden biri olmasından dolayı Beğavî'nin fıkıhta Şâfiî mezhebine mensup olması bulunduğu ortamdan etkilenme şekillerinden biri olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁴² Onun ilmî serüvenini Şâfiî âlimlerin olduğu bir ortamda sürdürmesi sebebiyle mensup olduğu mezhebe şaşırılmamak gerekmektedir. Bu duruma Selçuklu idarecilerinin Şâfiî mezhebine ait görüş bildiren âlimleri desteklemesinin de etkisi olduğu söylenebilir. Fakat bunun yanı sıra onun Hanefî mezhebinden benimsediği bazı görüşlerde mevcuttur.

Şimdi öncelikle Beğavî'nin tefsirinde karşımıza çıkan mezhebî unsurlara kısaca değinelim. O, umrenin sünnet ya da vacip olması konusunda ihtilaf olduğunu ancak umrenin vacip olduğunu ve İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) de bu görüşü benimsediğini zikrederek doğru görüşün bu olduğunu söylemiştir. *“Haccı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin.”*⁸⁴³ âyetinin “Hacca ve umreye başlayıp tamamlayın.” anlamında olduğunu söylemiş ve hem başlamanın hem de tamamlamanın emredildiğini ifade etmiştir.⁸⁴⁴ Beğavî, hac ile ilgili mevzularda da ilgili rivayetlere uzun uzadıya yer vererek burada İmam Şâfiî'ye atıfta bulunarak bazı fikhî yorumlarda bulunmuştur.⁸⁴⁵

Beğavî ... *لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا* ... *“...Ancak onlarla gizlice sözleşmeyin...”*⁸⁴⁶ âyeti ile ilgili olarak *سِرًّا* konusunda bir grubun zina olduğunu söylediğinden bahsetmesinin akabinde Şâfiî'nin *سِرًّا* kelimesinin anlamının ilişkide bulunmak olduğunu söylediğini serdederek bu görüşü tasdik etmiştir. Zira bu kelime, kadın ve erkek için gizli olan

⁸⁴² el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2/162.

⁸⁴³ el-Bakara 2/196.

⁸⁴⁴ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/217-218.

⁸⁴⁵ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/219.

⁸⁴⁶ el-Bakara 2/235.

şeydir.⁸⁴⁷ Bir başka âyet olan قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ Ehl-i kitap'tan Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve Rasûlü'nün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.⁸⁴⁸ âyeti hakkında Şâfiî'nin görüşüne yer vermiştir. O, onların yenilmiş olmaları, yani küçülmeleri, haklarında İslâm hükümlerinin uygulanmasından kaynaklı olduğunu söylemiştir. Arap olmayan Ehl-i kitap'tan cizye alınması konusunda İslâm âlimleri ittifak etmişlerdir. Ancak Arap olan Ehl-i kitap ve Arap olmayan diğer kâfirler hakkında ise farklı görüşler bulunmaktadır. Şâfiî, cizye alınmasının ırka göre değil, dine göre tespit edileceğini söylemektedir. Müfessir onun, bütün Ehl-i kitap'tan cizye alınacağını, diğer dine mensup olanlardan ise alınmayacağını söylediğini aktarmıştır. Ancak burada Beğavî, vermiş olduğu bilgidен sonra İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerine de yer vermiştir.⁸⁴⁹

Beğavî, fethedilen ülkelerden elde edilen feyin öncelikle savaşan kişilere verilmesi, kalan kısmın ise müslümanların ihtiyaçları için ayrılması noktasında Şâfiî'nin görüşüne yer vermiştir.⁸⁵⁰ O, tefsirinde fakir ve miskin ayırımına yer verirken onun bu konudaki yaklaşımına değinmiştir. Ona göre fakir, malı ve mesleği olmayan, hasta veya sağlıklı kimseye denir. Miskin ise başkalarından istesin ya da istemesin malı ya da mesleği olan ancak kendisini geçindirmeyen kimsedir.⁸⁵¹ Yine başka bir örnekte ise Beğavî'nin süt kardeşliği şartlarını belirleme noktasında Şâfiî ile aynı görüşü benimsediği görülmektedir. Süt kardeşliği şartlarından biri çocuğun iki seneyi doldurmamış olması, diğeri de farklı zamanlarda beş kez emzirmenin gerçekleşmesidir. Beğavî, emzirmenin

⁸⁴⁷ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/283.

⁸⁴⁸ et-Tevbe 9/29.

⁸⁴⁹ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 4/34.

⁸⁵⁰ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 8/74.

⁸⁵¹ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 4/62.

azının haramlığı gerektirmeyeceği görüşünde olanların “Bir veya iki emme haram kılmaz.” hadisini delil getirdiklerini ve doğru olanın da bu olduğunu vurgulamıştır.⁸⁵²

Yine Beğavī *فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا* “Haydi artık Allah için secdeye kapanıp kulluk ediniz.”⁸⁵³ âyetinin secde âyeti olup olmadığı hususunda Hz. Peygamber’in bu sûre okunduktan sonra secde yapmaması dolayısıyla burada tilavet secdesi yapmanın vacip olmadığı yönündeki kanaatini bildirmiştir. İmam Şâfiî ve İmam Ahmed’in de bu görüşte olduğunu söyleyerek kendi görüşünü teyit etmiştir.⁸⁵⁴ Beğavī’nin burada bahsettiği tilavet secdesinin vacip olmaması yönündeki kanaatinin sadece bu sûre ile ilgili olduğunu onun *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ* “Ey iman edenler! Rükû edin, secdeye kapanın, Rabbinize ibadet edin, dünya ve âhiret için faydalı işler yapın ki kurtuluşa eresiniz.”⁸⁵⁵ âyetinde yapmış olduğu açıklamalardan anlamaktayız. Müfessir Kur’ân-ı Kerîm’de secde âyetlerinin sayısının çoğu âlime göre on dört tane olduğunu belirtmiştir. Bazı kimseler ise mufassal sûreler arasında secde âyeti bulunmadığını söylemişlerdir. Burada secde âyetlerinin bulunduğu sureler konusundaki ihtilafa yer vermiştir. Örneğin, 38/Şâd sûresindeki secde âyeti konusunda ihtilaf olduğunu Şâfiî’nin, bunun şükür secdesi olup vacip secdelerden olmadığına dair görüşüne yer vermiştir.⁸⁵⁶

Beğavī’nin, delillere tabi olup âlimlerin sözlerine itibar ettiğini ve her ne kadar kendisi Şâfiî imamı olarak kabul edilse de bu mezhebe taassup derecesinde bağlı olmadığı görülmektedir. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا* “Ey iman edenler! Bilin ki Allah’a ortak koşanlar pisliğe batmışlardır; artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Harâm’a yaklaşmasınlar...”⁸⁵⁷ âyetinde müfessir, Allah’ın müşrikler ve

⁸⁵² el-Beğavī, *Me ‘ālimu’ t-tenzîl*, 2/189-190.

⁸⁵³ en-Necm 53/62.

⁸⁵⁴ el-Beğavī, *Me ‘ālimu’ t-tenzîl*, 7/421-422.

⁸⁵⁵ el-Hacc 22/77.

⁸⁵⁶ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’ l-vecîz*, 5/402.

⁸⁵⁷ et-Tevbe 9/28.

Mescid-i Haram hakkında hüküm verdiğini söylemesinin akabinde diğer mezhep imamlarının görüşlerini sıralamıştır. İmam Mâlik, bu âyette tüm kâfirlerin müşriklerle, tüm mescitlerin de Mescid-i Haram ile kıyaslandığını, dolayısıyla bütün mescitlere kâfirlerin girişinin yasaklanması gerektiği görüşündedir. İmam Şâfiî, âyetin kâfirlere genel, Mescid-i Haram için özel olduğunu söyleyerek yahudi, hıristiyan ve putperestlerin diğer mescitlere girişine izin verildiğini söylemektedir. Ebû Hanîfe ise âyetin putperestler ve Mescid-i Haram için özel olduğunu söyleyerek yahudi ve hıristiyanların hem Mescid-i Haram'a hem de diğer mescitlere putperestlerin ise diğer mescitlere girişine izin verildiği görüşündedir.⁸⁵⁸

İbn 'Aţîyye'nin de tefsirinde temas ettiği düşüncelerinin büyük ölçüde kendi coğrafyasındaki Mâlikî mezhebi ile uyumlu şekillendiğini söyleyebiliriz. O, Mâlikî mezhebinde öne çıkan maslahat kavramına vurgu yaparak Hudeybiye Antlaşması'ndaki maslahatın bilgisine değinmiştir. Rivayete göre, bu antlaşma yapıldığında insanlar savaş ve fitneden kurtulmuş, birbirleriyle kaynaşmış ve İslâm'ın çağrısı yayılmıştır. Araplar arasında birçok kişi İslâm'a yönelmiş ve müslümanların sayısı bu süre zarfında kat kat artmıştır. Rasûlullah (sav), Hudeybiye yılında bin dört yüz kişiyle yola çıkmıştı. İki yıl sonra ise on bin süvari ile Mekke'ye fetih için gitmiştir.⁸⁵⁹ Burada müfessir tarafından Hz. Peygamber'in kısa vadeli zorluklara rağmen uzun vadeli faydayı gözeterek hareket ettiği vurgulanmıştır. Nitekim bu antlaşma, görünürde müslümanların geri adım attıkları bir durum gibi görünse de uzun vadede büyük faydalar sağlamıştır.

Bu hususa örnek olarak İbn 'Aţîyye'nin müdâylene/borç âyetinde⁸⁶⁰ yer alan وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ kısmı hakkında insanların bu emrin farz mı yoksa tavsiye mi olduğu konusunda getirdiği açıklamaları verebiliriz. İbn 'Aţîyye burada yer alan emrin tavsiye

⁸⁵⁸ İbn 'Aţîyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 4/287.

⁸⁵⁹ İbn 'Aţîyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 7/685-686.

⁸⁶⁰ el-Bakara 2/282.

niteliğinde olduğunu söyleyenlerin yanında farz olduğunu söyleyenlerin de olduğunu belirtmiştir. Bunun akabinde ise bu konudaki farziyeti endişe verici bir nitelik olarak gördüğüne yer vermiştir. Çünkü küçük meselelerde bu oldukça zor ve zahmetlidir; büyük meselelerde ise tacir, bazen şahitlik yapmamayı tercih ederek güven sağlamak isteyebilmektedir. Ayrıca şahitlik meselesi kimi yerlerde alışkanlık olabileceği gibi bazı yerlerde saygıdeğer bir âlime ya da büyük birine şahitlik talebinde bulunmaktan çekinme durumu söz konusu olabilir. Müfessire göre bu durumların hepsi güven esasına dayanmaktadır. O, şahitliğin genellikle faydalı bir uygulama olması dolayısıyla zorunlu olmaktan ziyade mendup kalması gerektiğini düşünmektedir.⁸⁶¹ Müfessirin bu yaklaşımını Mâlikî mezhebinde ticaretin güvene dayalı bir ilişki olarak görülüp bu tür sözleşmelerde sağlanan esneklik bağlamında değerlendirilebilir.

Yine bu konuda karşımıza çıkan başka bir örnek ise مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثَخَّنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ “O yerde gerekli temizliği yapıp hâkimiyetini kuruncaya kadar bir peygamberin esirlerinin olması uygun değildir. Siz geçici dünya varlığını istiyorsunuz, oysa Allah âhireti istiyor; Allah izzet ve hikmet sahibidir.”⁸⁶² âyetinin tefsirindeki maslahat vurgusudur. İbn ‘Aţîyye Hz. Peygamber’in esirler konusunda sahabelerine danıştığını, Hz. Ömer’in onları öldürme fikrinde ısrar ederken Hz. Ebû Bekir’in fidyenin müslümanları güçlendireceği görüşünde olduğuna yer vermiştir. Hz. Peygamber fidye alma görüşünü tercih etmesine rağmen bu konuda herhangi bir uyarı gelmemiştir.⁸⁶³ İbn ‘Aţîyye bu örnek ile İslâm’ın erken dönemindeki karar alma süreçlerinde maslahat ilkesinin nasıl uygulandığına dair önemli bir örnek sunmaktadır. Zikredilen olayda da Hz. Ebû Bekir’in önerisi, topluma daha fazla yarar sağlayacağı düşünüldüğü için tercih edilmiştir. İmam Mâlik’e göre şeriat insanların

⁸⁶¹ İbn ‘Aţîyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 2/122.

⁸⁶² el-Enfâl 8/67.

⁸⁶³ İbn ‘Aţîyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 4/238.

maslahatını temin için gelmiştir. Bir konuda nass bulunmadığı takdirde Allah'ın şeriatının amaçlarına uygun olarak maslahata göre hareket edilebilir. Yani bir hüküm verilirken sadece o anki duruma değil, uzun vadede topluma ne kadar fayda sağlayacağına bakılmaktadır.⁸⁶⁴

Endülüs bölgesinde de âlimler, fikhî meselelerin sunumlarında Mâlikî mezhebiyle sınırlı kalmamış, aksine diğer mezheplerin görüşlerini de geniş bir şekilde ele almışlar, bu görüşler arasında mukayese yaparak bir tercihte bulunmuşlardır. Bazen fikhî yorumlardan daha uygun olanı seçmişlerdir. Ancak Mâlikî mezhebine bağlı olup başka bir mezhebe yönelmeyen âlimlerin varlığından da bahsedilmektedir.⁸⁶⁵ Endülüs'te Mâlikî mezhebenden sonra Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri sırasıyla önem arz etmektedir.⁸⁶⁶ Endülüs bölgesinde yaşayan ulemanın mensup olduğu mezheplerde eksik gördükleri bir durumla ilgili kendi mezheplerinden ayrılmamak şartıyla diğer mezheplerden istifade etmeleri caiz görülen bir durumdur.⁸⁶⁷ Bu husus İbn 'Atiyye'nin açıklamalarında da dikkat çekmektedir. Onun tefsiri, Mâlikî mezhebinin görüşlerini büsbütün yansıtmaktan ziyade, diğer İslâm âlimlerinin ve mezheplerin yorumlarına da yer vermesiyle dikkat çeker. O, *اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ* “Yeryüzünü sizin için yerleşim alanı yapan, göğü de (üstünüze) bina eden, size şekil veren, şeklinizi de güzel yapan ve sizi temiz nimetlerle rızıklandıran Allah'tır...”⁸⁶⁸ âyetinde *الطَّيِّبَاتِ* lafzı hakkında Mâlikî mezhebenden daha sonra Şâfiî mezhebenden alıntılar sunmuştur.⁸⁶⁹

⁸⁶⁴ Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener (İstanbul: Hisar Neşriyatı, ts.), 299.

⁸⁶⁵ er-Rümî, *Menhecü'l-medreseti'l-Endelüsiyyeti fi't-tefsîr*, 30.

⁸⁶⁶ er-Rümî, *Menhecü'l-medreseti'l-Endelüsiyyeti fi't-tefsîr*, 33.

⁸⁶⁷ Yıldırım, *Endülüs Fıkıh Okulları*, 157.

⁸⁶⁸ el-Mu'min 40/64.

⁸⁶⁹ İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 7/454.

Müfessirlerin fikhî mezheplerine ilişkin yaklaşımlarını değerlendirdikten sonra, şimdi de itikadî mezhep açısından ortaya koydukları görüşlere yer vereceğiz. Bu bağlamda, müfessirlerin itikadî mezhep tercihlerinin, tefsir yorumlarında nasıl bir rol oynadığı incelenecektir. Böylelikle, onların itikadî görüşlerinin tefsir sahasındaki etkilerini daha kapsamlı görebilme imkânı elde edilecektir.

Yukarıda Beğavî'nin selefi yaklaşımına yakın olduğuna dair bilgi vermiştik. Selef âlimleri âyetlerde geçen “gitmek, gelmek” gibi sıfatların Allah için imkânsız olduğunu belirtmektedir. Onlar bu sıfatlara mecazî anlam vermenin yanlış olacağını belirterek bu sıfatların insanlar tarafından anlaşılabilir te'villerinin mümkün olmayacağını belirtmişlerdir.⁸⁷⁰ Bu durumun benzeri Beğavî tefsirinde de yer almaktadır. O, *“Onlar, ille de Allah'ın ve meleklerin, bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesini ve işin bitirilmesini bekliyorlar! Bütün işler Allah'a dönecektir!”*⁸⁷¹ âyetinde Allah'ın gelişinin keyfiyetinin bilinemeyeceğini belirtmiştir. Beğavî, bu tür âyetlerin yorumlanması konusunda en doğru olanın, insanın zâhirî manaya inanıp, ilmîni Allah'a havale etmek olduğunu söylemiştir. O, Allah'ın, yaratılmışların özelliklerinden münezze olduğunu kabul etmek gerektiğini söyleyerek Selef imamları ve Ehl-i sünnet âlimlerinin de bu görüşte icmâ ettiklerini belirtmiştir.⁸⁷² Beğavî'nin bu ifadesi, Allah'ın sıfatlarının insan akıyla tam olarak anlaşılmasının mümkün olmadığını ve bu sıfatların keyfiyetine dair tartışmaların insanın idrakini aşan bir konu olduğunu kabul eden bir duruşu yansıtmaktadır.

Selefi akîdenin sıfatlar konusuna yaklaşımı hususunda Beğavî'nin şu ayet ile ilgili açıklamaları da örneklik teşkil etmektedir: *إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ*

⁸⁷⁰ Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 26-27.

⁸⁷¹ el-Bakara 2/210.

⁸⁷² el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/241.

آيَاتِهِ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

“Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden; geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah’tır. Bilesiniz ki, halk da emir de (yaratma ve yönetme) yalnız ona aittir. Âlemlerin Rabbi olan Allah yüceler yücesidir.”⁸⁷³

Mâlik b. Enes’e (ö. 179/795) bu âyet hususunda “Nasıl istiva etti?” şeklinde soru yöneltildiğinde başını öne eğmiş ve uzun süre susmuştur. Bir süre sonra Mâlik b. Enes “İstiva malumdur, keyfiyeti ise anlaşılmaz, buna iman etmek vaciptir, bu konuda soru sormak ise bid’attır. Seni ancak sapkın biri olarak görüyorum.” şeklinde cevap vermiştir. Beğavî, bu yaklaşımı benimseyerek bu sıfatların geçtiği âyetlerin müteşâbih âyetler arasında yer aldığını ve olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁸⁷⁴ İsmet konusunda da peygamberlere neyin yakışıp neyin yakışmayacağını selef ulemasının daha iyi bildiğini söylemiştir. Beğavî’nin selefi alimlere olan bu bağlılığı, onun ismet anlayışının önüne geçtiği şeklinde yorumlanmıştır.⁸⁷⁵ Beğavî’nin bu gibi tutumlarla toplumun kültürel bütünlüğünü inanç yönünden korumayı hedeflediği düşünülmektedir.⁸⁷⁶

Beğavî’nin selefi düşünceler yanında Eş‘arîler’i öne çıkaran bir tavır sergilediği de dikkat çekmiştir. O, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler; müminlere karşı alçak

⁸⁷³ el-A‘râf 7/54.

⁸⁷⁴ el-Beğavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, 3/235-236.

⁸⁷⁵ Bayram Maraşlı, *Beğavî Tefsîrinde İsmetü’l-Enbiyâ* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 108.

⁸⁷⁶ Yaşar, “Hüseyin İbnu Mesud el-Begavî’nin (ö. 516/1122) Tefsirinin Selçuklu Kültür Hayatına Katkısı”, 71.

gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar; Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lutfudur. Allah'ın lutfu geniştir; O, her şeyi bilir."⁸⁷⁷ âyetini tefsir ederken bu topluluğun Eş'arîler olduğunu söyleyerek bunu rivayete delillendirmiştir. Müfessir Hz. Peygamber'in bu âyet nâzil olduğunda, "Onlar bu topluluktandır." diyerek Ebû Musa el-Eş'arî'ye (ö. 42/662-63) işaret ettiğine yer vermiştir.⁸⁷⁸ Yine başka bir yerde Sebe ile ilgili Araplar'ın on çocuğundan altısının Yemen'e yerleştiği, bunlardan birinin de Eş'arîler olduğu şeklinde rivayete yer vermiştir.⁸⁷⁹ Müfessir bu ifadeleri ile söz konusu mezhebin daha o zaman bile ortaya çıkacağına dair düşünceyi güçlendirme çabasında olduğu izlenimi vermektedir.

Eş'arîler'e göre kişi akıllı ile Allah'ı bilmekle mükellef değildir. Allah'ın kullarına gerek doğrudan kendi hitabıyla gerekse peygamberlerden bir elçi göndermek suretiyle bir şeyi vacip kılması onun vacip olması için yeterlidir.⁸⁸⁰ Beğavî bu görüşü وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا "Biz, bir peygamber göndermedikçe kimseye azap edecek değiliz."⁸⁸¹ âyetinin açıklamasında gündeme getirerek söz konusu âyetin bir şeyin akılla değil, şeriat ile zorunlu hale geldiğine delâlet ettiğini söylemiştir. O aynı zamanda Allah'ın, insanlara bir elçi göndermedikçe onları cezalandırmayacağı konusuna vurgu yapmıştır.⁸⁸²

Eş'arîler'e göre ismet, kişinin nefsinde ya da bedeninde bulunan, günah işlemesini imkânsız kılan bir özelliktir. İsmet Allah'ın peygamberlere itaat gücü verip mâsiyet gücü vermemesidir. Eş'arîler'in bu durumda peygamberlerin iradesini göz ardı ettikleri anlaşılır. Onlara göre kulun fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Beğavî وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ

⁸⁷⁷ el-Mā'ide 5/54.

⁸⁷⁸ el-Begavî, *Me'ālimu't-tenzîl*, 3/71.

⁸⁷⁹ el-Begavî, *Me'ālimu't-tenzîl*, 6/393.

⁸⁸⁰ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 271.

⁸⁸¹ el-'İsrâ 17/15.

⁸⁸² el-Begavî, *Me'ālimu't-tenzîl*, 5/82.

يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَانًا أَتِيمًا “Kendilerine hıyanet edenleri savunma. Çünkü Allah, hainlik edenleri, günahta ısrarcı olanları sevmez.”⁸⁸³ âyetindeki açıklamalarında, peygamberlerin günah işleme potansiyelleri hakkında, onların nübüvvet sonrası istiğfarının ancak üç sebeple gerçekleşeceğine yer vermiştir. Bunlardan birincisi, nübüvvet öncesi gerçekleşen bir günah sebebiyle yapılan istiğfardır. İkincisi, ümmetinin veya yakınlarının günahları sebebiyle yapılan istiğfardır. Sonuncusu ise yapmış olduğu bir mubahın şeriat tarafından haram kılınmasıyla mubahı terk etmesi sebebiyle yaptığı istiğfardır.⁸⁸⁴

Beğavî, *أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ* “Gerçek müminler işte onlardır. Rableri katında onlar için yüksek mevkiler, bağışlanma ve değerli rızık vardır.”⁸⁸⁵ âyetinden yola çıkarak “inşallah müminim” demenin caiz olacağını belirtmiştir. Ona göre bu âyet, herkesin kendisini gerçekten mümin olarak tanımlayamayacağına dair bir delildir. Beğavî, bu âyette belirtilen özelliklerin her müminin kendisinde mevcut olup olmadığını kesin olarak bilemeyeceğini vurgulamaktadır. Çünkü Allah burada belirli niteliklere sahip olan belirli bir topluluğu “gerçek mümin” olarak tanımlamaktadır. Her bireyde bu niteliklerin tam anlamıyla mevcut olduğunu kesin olarak söylemek mümkün değildir.⁸⁸⁶ “İnşallah müminim” ifadesi de bu anlayışla paralellik göstermektedir. Bu ifade, kişinin kendisinde imanın tüm gereklerini yerine getirip getirmediğinden emin olamaması, ancak elinden geleni yaparak iman etmeye çalıştığını ifade etmektedir. Aynı zamanda bu ifade, tevazu ve Allah’a karşı olan saygının bir göstergesi olarak da görülebilir. Çünkü bir kişi, imanın bütün gereklerini yerine getirdiğini iddia etmek yerine, Allah’ın rızasını ve kabulünü umarak mütevazı bir

⁸⁸³ en-Nisâ’ 4/107.

⁸⁸⁴ el-Beğavî, *Me ‘âlimu ’t-tenzîl*, 2/284.

⁸⁸⁵ el-Enfâl 8/4.

⁸⁸⁶ el-Beğavî, *Me ‘âlimu ’t-tenzîl*, 3/326.

şekilde “inşallah müminim” demektedir. Bu bağlamda, Beğavî'nin belirttiği gibi herkesin kendisini “gerçek mümin” olarak tanımlayamaması ve “inşallah müminim” ifadesinin de bu bilinç ve tevazu ile kullanılması gerektiği arasında doğrudan bir ilişki kurduğu söylenebilir.

İbn ‘Atiyye'nin Ehl-i sünnet'e göre, kişinin bir şey hakkında inanıp ikrar etmeden önce o konuda bilgi sahibi olması yani ilim elde etmesi ve düşünmesi gerektiğine vurgu yaptığını görürüz. O, *فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* “*Bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur.*”⁸⁸⁷ âyetindeki bu hitaba Peygamber (sav) ile her bir ümmet ferdinin dâhil olduğunu belirtmiştir. Ehl-i sünnet'e göre ilmin ve düşünmenin, söz söyleme ve ikrardan önce gelmesi gerektiğini, ilk yapılması gerekenin ilmî inceleme olduğunu söylediğine yer vermiştir. İmam Buhârî'nin de bu âyeti delil göstererek “İlim sözden ve amelden önce gelir.” başlığını açtığını söylemiştir.⁸⁸⁸

Müfessirler iletişim içerisinde bulunduğu insanların edindiği birikim ile muhatap olurken bunları kimi zaman yaşamına dahil ederken kimi zaman da bunları sorgulayarak değerlendirme süzgecinden geçirir. Beğavî ve İbn ‘Atiyye, tefsirlerinde yer yer bazı mezhebî akımlara dikkat çekerek onların görüşlerini eleştirdikleri görülür. Bu yaklaşımları, kimi zaman ilmî tartışmalara katkı sunma amacı taşırken kimi zaman karşıt görüşleri çürütme kaygısı taşımaktadır. Onların bu tutumunun, mezhepler arası farklılıkları ortaya koyarak kendi düşüncelerini sağlam bir zemine oturtma gayesi içerdiği de söylenebilir.

Araştırmamıza konu olan müfessirlerin her ikisinin de Mu‘tezile mezhebine karşı mesafeli bir tavır sergilediğini görmekteyiz. Beğavî'nin tefsirinde Ehl-i sünnet dışı mezhepleri redde çalıştığı açıkça görülmektedir. Mu‘tezile mezhebine göre, akıl insanı

⁸⁸⁷ Muhammed 47/19.

⁸⁸⁸ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 7/650.

doğru bilgiye ulaştırabilir ve bu sebeple ahlâkî ve dinî sorumluluk akıl ile belirlenir. Ancak Begavî, وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا “Biz bir rasûl göndermedikçe azap da etmeyiz.”⁸⁸⁹ âyetinin her şeyin akılla değil vahiyle bilinebileceğine delâlet ettiğini söyleyerek Mu‘tezile’ye karşı bir duruş sergilemiştir.⁸⁹⁰

İslâm dini Endülüs’e girdiği andan itibaren, âlimler, Ehl-i sünnet dışı oluşumlara karşı mesafeli ve tedbirli bir yaklaşım sergilemektedir. Bu nedenle, Endülüs’teki tefsir kültürü Mu‘tezile mezhebine karşı âdeta bir savaş başlatmıştı. Nitekim onlar, âyetlerin Mu‘tezililer’e göre tefsir edilmesine veya bu mezhebe uyulmasına izin vermeyerek; onlara alan bırakmamak adına onların fikirlerini bizzat eserlerinde zikrederek reddetmeye çalışmışlardır.⁸⁹¹ Mu‘tezile’nin ilk prensibi olan tevhit konusunda, Endülüslü müfessirler Allah’ın hiçbir şeye benzemediğini açıkça ifade etmişlerdir. Onlar, Allah’a benzerlik, cisim, mekân ve zaman isnadını reddetmiş; onu yaratılmışlara benzemekten ve maddî özelliklerden tenzih etmişlerdir.⁸⁹²

İbn ‘Atiyye, bu genel yaklaşıma uygun olarak Mu‘tezile mezhebinin yöntemlerini ve Allah’ın kelâmını yorumlama biçimlerini eleştirmektedir. Özellikle de onların akli, nakilden üstün tutma anlayışına karşı çıkmaktadır. Ona göre nakil, akla yol gösterir ve aklın rolü, nakli anlamak, yorumlamak ve uygulamaktır. Bazı araştırmacılar, İbn ‘Atiyye’nin Mu‘tezile’ye yakın duran bazı ifadeler kullandığını belirtse de, bu ifadeler sınırlıdır ve aslında o, Eş’arî anlayışı benimsemiştir. İbn ‘Atiyye, İslâm geleneğinde akıl ve naklin bir bütün olarak uyum içinde olmasını savunur ve bu yaklaşımıyla Mu‘tezile çizgisinde yer almamaktadır.⁸⁹³ İbn ‘Atiyye’nin bu husustaki

⁸⁸⁹ el-’İsrâ 17/15.

⁸⁹⁰ el-Begavî, *Me ‘âlimu’t-tenzîl*, 5/82.

⁸⁹¹ er-Rûmî, *Menhecü’l-medreseti’l-Endelüsiyyeti fi’t-tefsîr*, 23.

⁸⁹² el-Müşînî, *Medresetü’t-tefsîr fi’l-Endelüs*, 653.

⁸⁹³ Abdulmuttalip Arpa, “İbn Atiyye El-Endelüsî’nin Tefsirinde İ’tizalî Yorum”, *JASSS* 3/64 (2017), 165.

yaklaşımına ışık tutması açısından aşağıda sunulacak örnekler, konunun anlaşılmasına önemli ölçüde katkı sağlayacaktır.

İbn ‘Aṭiyye *“Gözler onu idrak edemez, halbuki o, gözleri idrak eder. O en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır.”*⁸⁹⁴ âyeti hususunda Mu‘tezile’nin, Allah’ın dünyada da ahirette de görülmesinin imkânsız olduğunu savunan görüşlerine karşı çıkmıştır. Bu konuda o, Ehl-i sünnet âlimlerinin Allah’ın kıyamet gününde görüleceğine dair ittifak ettiklerini söylemiştir. İbn ‘Aṭiyye’ye göre bu konunun özeti “Bizim Allah’ı bilmemize dayandığını ve nasıl ki Allah’ın bir mekânda ve bir yerde konumlanmış vaziyette olmadığını biliyorsak ve onun varlığı dışında başka bir şey ile bilgimizin irtibatlı olmadığını kabul ediyorsak, Allah’ı bir şeyin karşısında veya sınırlı bir şekilde görmemiz de mümkündür.” cümleleri ile ifade edilmiştir. Bu noktada müfessirin Mu‘tezile hakkında “İlim meselesi Mu‘tezile’nin sakallarını yolmuştur.” şeklinde söze yer vermesi dikkat çekmektedir.⁸⁹⁵ Bu eleştiriden Mu‘tezile’nin bu konularda çok fazla çaba harcıyıp zor durumda kaldığını ve hatta bazen bu zorluklardan dolayı fikirlerinde sıkışmışlık yaşadığı anlaşılmaktadır. İbn ‘Aṭiyye ayrıca Hz. Peygamber’den “Siz, kıyamet gününde Rabbinizi, dolunay gecesinde ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz.” şeklindeki sahih ve mütevâtir nakledilen bu rivayetin bu hususa delâlet ettiğini belirtmiştir. Bir başka açıklama ise idrak ile görme arasında bir farkın olduğudur. İbn ‘Aṭiyye, Allah’ı gözlerin göreceğini fakat idrak edemeyeceğini belirtir. Nitekim idrak, bir şeyi tüm yönleriyle kuşatmayı ve derinliklerine ulaşmayı içerir ve bu, Allah’ın sıfatları için imkânsızdır. Görme ise görülenin kuşatılmasını ve nihaî anlamda anlaşılmasını gerektirmez.⁸⁹⁶

⁸⁹⁴ el-En‘âm 6/103.

⁸⁹⁵ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 3/433.

⁸⁹⁶ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 3/434.

İbn ‘Aṭiyye tefsirinde Ehl-i sünnet’in Mu‘tezile’ye ait düşünce biçimine kaymaması noktasında uyarıda da bulunmaktadır. Buna örnek olarak, *وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي لِئَلْنُ تَرِيَنِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِيَنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَاً وَحَرَّ مُوسَى صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ* “*Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr’a) gelip de Rabbi onunla konuştuğunda o, “Rabbim! Bana görün; sana bakayım” dedi. Rabbi, “Sen beni asla göremezsın. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin” buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: “Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim; ben inananların ilkiyim.”*”⁸⁹⁷ âyetini gösterilebilir. İbn ‘Aṭiyye âyette geçen Hz. Mûsâ’nın tevbesi ile ilgili olarak o anın dehşeti ile söylenmiş bir sözün kastedildiğini söylemiştir. O, Ehl-i sünnet mensuplarının, Mu‘tezile’nin iddiası olan “imkânsız bir şeyin sorulması dolayısıyla yapılan bir tevbe” olduğu düşüncesinden sakınması gerektiğini vurgulamıştır.⁸⁹⁸ Nitekim, Mu‘tezile, Allah’ın görülemeyeceği ve insan gözünün onu idrak edemeyeceği görüşünü benimsemiştir. Onlara göre, Allah’ın bir mekânda bulunması veya cismânî bir varlık gibi gözle görülebilmesi mümkün değildir.

İbn ‘Aṭiyye *هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ* “*Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan odur ve o, her şeyi hakkıyla bilmektedir.*”⁸⁹⁹ âyetinde geçen istivâ hakkında belirli bir yön veya şekil olmaksızın yükselme anlamına geldiğini, Allah’ın emri, kudreti ve hâkimiyetinin yükselmesi gibi yorumları zikretmiştir. Daha sonra ise bu âyet ve benzerlerinde genel kaidenin, Allah hakkında cismânîyet ve sonradan olma niteliklerinin

⁸⁹⁷ el-A‘râf 7/143.

⁸⁹⁸ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 4/43.

⁸⁹⁹ el-Bakara 2/29.

reddedilmesi olduğunu serdetmiştir. Bunun yerine, Allah'ın kudreti ve hâkimiyetiyle istivâ etmesinin anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.⁹⁰⁰

İbn 'Atiyye'nin Mu'tezile'ye itirazı kapsamında ele alınacak hususlardan biri de hidâyet-dalâlet meselesidir. Müfessir, *والله يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ* “Allah dilediğini doğru yola iletir.”⁹⁰¹ âyetinde bu ifadenin kulun hidâyetini kendisinin gerçekleştirdiğini savunan Mu'tezile'ye bir reddiye olduğunu söylemiştir.⁹⁰² Yine *إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ* “Sen ancak bir uyarıcısın.”⁹⁰³ âyetinde hidâyet ve dalâletin Allah'a ait olduğunu vurgulamıştır.⁹⁰⁴ Bu hususa örnek teşkil eden âyetlerden biri de *رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ* “Rabbimiz! Bizi doğru yola erıştirdikten sonra kalplerimizi saptırma, bize tarafından bir rahmet bağışla. Hiç kuşku yok, lutfu bol olan yalnız sensin.”⁹⁰⁵ âyetidir. İlimde derinleşmiş olanların, “Ona iman ettik.” sözleriyle birlikte bu duayı ettiklerini ifade eden bir anlatım olabileceği belirtilmiştir. Ayrıca, buradaki anlamın önceki ifadelerden bağımsız olabileceği de düşünülebilir. Nitekim sapkın kimselerin zikredilmesinden sonra onların zıddı olan kimseler dile getirilmiş ve bu iki durum arasındaki farkı ortaya koymak için Allah, kullarına, sapkınlardan olmamaları için kendisine dua etmelerini öğretmiştir. Müfessire göre bu âyet, Mu'tezile'ye karşı bir delil teşkil etmektedir. Çünkü onlar, Allah'ın kullarını saptırmadığını savunurlar. Eğer sapma Allah'tan gelmeseydi, Allah'tan bunu önlemesi için dua etmek anlamsız olurdu.⁹⁰⁶ Çünkü var olmayan bir şeye hitap edilmeyeceği gibi emir de verilmez. Müfessir “Allah ona

⁹⁰⁰ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 1/163.

⁹⁰¹ el-Bakara 2/213.

⁹⁰² İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 1/515.

⁹⁰³ Fâtır 35/23.

⁹⁰⁴ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 7/215.

⁹⁰⁵ Âlu 'İmrân 3/8.

⁹⁰⁶ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 2/164.

mağfiret etsin.” diyerek bu düşüncenin Mu‘tezile’ye ait bir eğilim olduğuna değinmiştir.⁹⁰⁷

İbn ‘Aṭiyye إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا “Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar. Allah’a ortak koşan kimse büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur.”⁹⁰⁸ âyeti hususunda va‘d ve vaîd konularını kısaca değinme gereği hissetmiştir. Bu konuda günahkâr olan bir kimsenin tevbe etmeden ölmesi sonucunda akıbetinin ne olacağı hakkında mezhep görüşlerine yer vermiştir. Mürcie, bu kişinin imanı ile cennete gideceğini, günahlarının ona zarar vermeyeceğini söylemiştir. Bu görüşlerini, tehdide dair âyetlerin tümünü kâfirlere, va‘d âyetlerini ise müminlerin itaatkâr ve günahkâr olanlarına tahsis ederek oluşturmuşlardır. Mu‘tezile ise büyük günah işleyen kişinin mutlaka cehenneme gireceğini söylemiştir. Hâriciler ise büyük veya küçük günah işleyen her kişinin ebedî olarak cehennemde kalacağını ve imanı olmadığını savunmuşlardır. Çünkü onlar her günahı büyük kabul ederler. Onlar bu görüşlerini, va‘d âyetlerini hiç günah işlememiş ve tevbe etmiş müminlere, tehdide dair âyetleri ise hem kâfirlere hem de günahkâr müminlere genelleştirerek inşa etmişlerdir.⁹⁰⁹

İbn ‘Aṭiyye Ehl-i sünnet’in va‘d ve vaîd âyetlerini genel anlamda değerlendirdiğini söylemektedir. Ancak ona göre bu âyetlerin tümünün zâhirî anlamıyla uygulanması, bunların birbirleriyle çelişmesi nedeniyle mümkün değildir.⁹¹⁰ Buna örnek olarak “O ateşe ancak gerçeği yalan sayıp sırt çeviren isyankâr kişi girer.”⁹¹¹ âyetinin va‘d ve vaîd âyetlerinin çatıştığı düşünülen durumlara

⁹⁰⁷ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 2/224.

⁹⁰⁸ En-Nisâ’ 48.

⁹⁰⁹ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 2/575.

⁹¹⁰ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 2/575.

⁹¹¹ el-Leyl 92/15-16.

açıklık getirdiğini ifade etmektedir. Ayrıca *إِلَّا بَلَاغًا مِّنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ* نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا” *Artık Allah’a ve Rasûlüne isyan edenler bilsinler ki, içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi onları beklemektedir.*⁹¹² âyetini de örnek olarak zikretmiştir. İbn ‘Atiyye va’d âyetlerinin lafzı genel olarak görünse de kastedilenin iyi mümin, tevbe eden veya Allah’ın ilmiyle ceza vermeden bağışlanacağı bilinen günahkâr olduğu söylenmesi gerektiğini belirtmiştir. Aynı şekilde, tehdit âyetlerinin lafzı genel görünse de burada kâfirler ve Allah’ın ilmiyle azap edeceği bilinen günahkârlar kastedilmektedir. Müfessir başa dönerek tartışmanın merkezindeki âyetin hem Mürcie’ye hem de Mu‘tezile’ye kesin bir reddiye olduğunu ifade etmiştir. Çünkü âyette geçen “*Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz*” ifadesi, üzerinde ittifak edilen bir husustur. “*Bundan daha düşük olanı ise dilediği kimseler için bağışlar.*” ifadesinin Mu‘tezile’nin görüşlerini reddettiğini zikretmiştir. İbn ‘Atiyye âyet burada sona ermiş olmasıyla ancak Mürcie’nin görüşünün doğru olacağını fakat “*dilediği kimseler için*” ifadesi ile onların da görüşünün reddedildiğini ve şirk dışındaki günahların bazıları için bağışlanacağına işaret ettiğini serdetmiştir.⁹¹³

İbn ‘Atiyye Mu‘tezile’nin bu âyeti kendi görüşlerine uydurmak istediğini ve *من يشاء* ifadesi ile tevbe eden kişinin kastedildiğini söylediklerine yer vermiştir. Ancak bu yorumu müfessir yanlış bularak âyetteki ayrımın faydasının ortadan kalktığını zira şirk koşup tevbe eden kişinin zaten bağışlanacağını söylemiştir. Açıklamasının devamında Mürcie’nin de bu âyeti kendi görüşlerine uydurmak isteyerek söz konusu ifadenin “*iman etmesini dilediği kimse*” anlamında olduğunu söylediklerini zikretmiştir. Yani onların Allah’ın dilemesi ile iman eden kişiyi kastettiğini, günahları bağışlamayı kastetmediğini düşündüklerini kaydetmiştir. Ancak bu yorumun da yanlış olduğunu, çünkü âyetin bu şekilde anlaşılması, “*Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz.*” ifadesinin kâfirler

⁹¹² el-Cinn 72/23.

⁹¹³ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 2/576.

ve müminler için genel olması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca eğer müminler dilediği kimseler ile sınırlandırılırsa, kâfirlerin şirk dışındaki günahlarının da bağışlanmayarak bu günahlardan dolayı cezalandırılacaklarını belirtmiştir.⁹¹⁴

İbn ‘Aṭiyye’ye göre مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ “Yarattığı şeylerin şerrinden”⁹¹⁵ âyeti, zarara yol açabilecek tüm yaratılmışları kapsamaktadır. Bazı Mu‘tezile mensupları, “Allah kötülük yaratmamıştır.” ifadesine dayanarak, bunu “yarattıklarının şerrinden değil” şeklinde olumsuz bir anlamla okumuşlardır. Müfessir bu okuma şeklinin yanlış bir mezhebe dayanması dolayısıyla kabul edilemeyeceğini belirterek Allah’ın, her şeyi yaratan olduğu gibi, hayrı ve şerri de yarattığını zikretmiştir.⁹¹⁶

İbn ‘Aṭiyye Hz. İsmail’in kurban edilmesi ile ilgili hâdisede, Ehl-i sünnet’e göre, bu kıssada fiili gerçekleştirme kararının kaldırıldığını belirtmiştir. Mu‘tezile mezhebi bu hususta bir fiil gerçekleşmeden önce neshedilemeyeceğinden bu konuda ikiye ayrılmışlardır. Onlardan bir grup, kurbanın gerçekleştiğini ve sonra tekrar birleştiğini söylemiştir. İbn ‘Aṭiyye bu görüşü “açık bir yalan” olarak nitelendirir. Mu‘tezile’den bir başka grup, İbrahim’in rüyasında sadece bıçağın işaretini gördüğünü, bunun üzerine kurban ettiği izlenimine kapıldığını, bu nedenle hazırlık yaptığını, ancak gerçekte kesim yapılmadan neshin gerçekleştiğini düşünmektedir.⁹¹⁷

İbn ‘Aṭiyye ecel konusundaki düşüncesi, insanların ömürlerinin belirli ve değişmez olduğudur. O, bir insanın ömrünün Allah tarafından belirlenen bir zaman dilimi olduğunu ve bu sürenin ne ileri ne de geri alınabileceğini savunur. Bu görüşünü, لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْجِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَأْجِدُونَ “Onların ecelleri geldiğinde ne bir saat ertelenir

⁹¹⁴ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 2/576.

⁹¹⁵ el-Felâk 113/2.

⁹¹⁶ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 8/714.

⁹¹⁷ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/305.

*ne de öne alınır.*⁹¹⁸ âyetiyle desteklemektedir. Müfessir bu tür bir görüşün, iki ayrı ecelin varlığı gibi bir anlayışa yol açacağını ve bunun da yanlış olduğunu savunmaktadır. Ayrıca, Mu'tezile mezhebinin bu tür görüşlere dayandığını ve bunun hatalı bir yaklaşım olduğunu ifade etmiştir.⁹¹⁹

İbn 'A'tiyye hakkında tefsirinde i'tizâlî yorum iddialarına tekrar dönecek olursak böyle bir iddia İmam İbn Hacer el-Askalânî tarafından İmam İbn Ârife'den alıntı yapılarak gündeme getirilmiştir. O, İbn 'A'tiyye'nin tefsirinde Zemağşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eserindeki Mu'tezilî fikirlerden daha fazla tehlikeyle karşılaşılacağına yer vermiştir. Çünkü Zemağşerî'nin bid'at ehli olduğu bilindiği için insanlar ondan sakınır ve onun sapkın fikirlerine karşı uyarılmışlardır. Ancak İbn 'A'tiyye'nin, Sünnî olduğu için bazı Mu'tezilî görüşleri tefsirinde kullanarak bunları eleştirmeden bırakması dolayısıyla onun tefsirinin, *el-Keşşâf* tan daha fazla zarar verdiğini dile getirmiştir.⁹²⁰ Ancak yukarıda yer verdiğimiz örneklerle bakıldığında müfessirin söz konusu mezhebe mesafeli yaklaştığını görmekteyiz.

Endülüslü müfessirler Mu'tezile'nin esaslarına karşı zıt bir tutum sergilemişlerdir. Onlar Mu'tezile'nin görüşlerini ortaya koyup tartışmaları ve reddetmeleriyle, Ehl-i sünnet inancına bağlı kalarak bid'at ve sapkınlıklardan uzak, doğru bir yolu benimsediklerini ispatlamışlardır.⁹²¹ Görüldüğü üzere Endülüslü müfessirlerin genelinde olduğu gibi İbn 'A'tiyye'nin de Mu'tezile'nin karşısındaki net duruşu bu şekildedir.

Müfessirlerin ele aldığımız mezhep algılarına ek olarak üzerinde durmamız gereken bir diğer nokta ise Horasan bölgesinde yer alan Hanbelî karşıtlığıdır. Beğavî'nin,

⁹¹⁸ el-A'raf 7/34.

⁹¹⁹ İbn 'A'tiyye, *el-Muharraru'l-veciz*, 7/207-208.

⁹²⁰ Şihâbüddin Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *El-Fetâva'l-Hadisyye* (Beyrut: Dârü'l-mârifet, ts.), 242.

⁹²¹ el-Müşînî, *Medresetü't-tefsir fi'l-Endelüs*, 670.

sade bir anlatımla kaleme aldığı tefsirinde kelâmî tartışmalara pek fazla girmedığı görülmektedir. Ancak, tefsirinde dolaylı olarak Hanbelîler'in lafızcı ve kelâm karşıtı duruşlarına dolaylı eleştiri olarak nitelendirebileceğimiz bazı örnekler mevcuttur. Beğavî'nin doğrudan Hanbelîler'i hedef almamasının, mezhepler arası çatışmalardan kaçınma arzusundan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Nitekim o dönemde Hanbelî, Şâfiî, Mu'tezile ve Eş'arî gibi farklı düşünce ekolleri arasında gerilimler bulunuyordu. Beğavî'nin bu gerilimleri daha da tırmandırmamak için doğrudan polemiklere girmektense, kendi görüşlerini açıklarken bu eleştirileri daha örtülü bir şekilde sunmayı tercih ettiğini söyleyebiliriz.

Allah'ın sıfatları konusunda, Hanbelîler metnin zâhirine bağlı kalmayı tercih etmektedir. Bu konuya örnek olarak "istivâ" konusunu verebiliriz. Hanbelîler, bu ifadeyi Allah'ın fiziksel olarak arşın üzerinde bulunduğu şeklinde yorumlamışlardır. Eş'arîler ve daha akılcı kelâm ekolleri ise bu ifadeyi mecazî anlamda ele alarak Allah'ın mekanla sınırlanamayacağını savunurlar. Beğavî, tefsirinde "istivâ" ifadesinin açıklamasında bu kavramla anlaşılanın, Hanbelîler'in anlayışına zıt bir şekilde, Allah'ın mekândan münezzehe olduğunu, yani mekânla sınırlı olmadığını ifade eder. Bu lafzı, mecazî anlamda, Allah'ın kudretini ve egemenliğinin vurgulanması şeklinde ele alır. Bu, Hanbelîler'e dolaylı bir eleştiri olarak yorumlanabilir.⁹²²

Beğavî, tefsirini yazarken İslâm toplumundaki farklı mezhepleri ve düşünce ekollerini dikkate almış, mezhepler arası çatışmaları körüklemek yerine kapsayıcı ve birleştirici bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Bu, onun toplumu bir arada tutmayı, birlik ve beraberliği sağlamayı amaçladığını gösterir. O, mezhepsel farklılıkları artırmak yerine, İslâm'ın ana ilkelerine odaklanarak toplumun geniş kesimlerine hitap etmeyi hedeflemiştir.

⁹²² el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 3/235-236.

Selçuklu döneminde Şîî ve Râfîzî fikir akımlarına karşı etkili mücadele yapılabilmesi için devrin Sünnî fakihlerine geniş imkânlar verilmiş ve bu sayede Nizâmiye medresesi aracılığıyla, devlete bağlı manevî bir cephe oluşturulduğundan daha önce de bahsetmiştik.⁹²³ Begavî'nin tefsirinde de Râfîzîler'e işaret ettiğini görmekteyiz. Begavî, yahudi ve hıristiyanların bir özellik dolayısıyla Râfîzîler'den daha üstün olduğuna dair görüşe yer verir. Nitekim yahudilere, dinlerine mensup olanların en hayırlılarının kimler olduğu sorulduğunda “Musa'nın ashabıdır.”; hıristiyanlara sorulduğunda da “İsa'nın ashabıdır.” demişlerdir. Ancak Râfîzîler'e “Dininizin mensuplarının en kötülerini kimlerdir?” diye sorulduğunda onlar “Muhammed'in ashabıdır.” diye cevap vermişlerdir. Mağfiret dilemeleri emrolunduğu halde onlara sövmeye devam ettiler. Bundan dolayı “Kıyamete kadar onlara karşı kılıç çekilmeli, onların sancağı ayakta durmamalı.” şeklindeki rivayeti serdetmiştir.⁹²⁴ Endülüslü müfessirler de aynı şekilde Râfîzîler'e karşı duruşlarını tefsirlerine yansıtmışlardır. İbn 'Atiyye de onların inançlarının Allah'a iftira ve asılsız iddialardan başka bir şey olmadığını söylemiştir. Ayrıca, onları cahillerin bir başka grubuyla aynı konumda değerlendirmiştir.⁹²⁵

Müfessirlerin tefsirlerinde bazen hevâ, bid'at ehli, zındık gibi ifadeler kullanılarak farklı gruplara yönelik sert eleştirilere de rastlanmaktadır. Begavî أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا “Kötü işleri hoşuna gidip de onları güzel bulan kimse”⁹²⁶ âyetinin hevâ ve bid'at ehli kimseler hakkında indirildiğini söylemesinin akabinde müslümanların kanlarını ve mallarını helâl gören Hâricîler'in bunlardan olduğunu söylemektedir.⁹²⁷ Hâricîler ve Bâtînîler kendi aşırı ve radikal yorumlarını hakikat olarak görmüş, bu

⁹²³ Çakır, *el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî ve Hadis İlmî'ndeki Yeri*, 14.

⁹²⁴ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 8/80.

⁹²⁵ er-Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-Endelüsiyyeti fi't-tefsîr*, 24.

⁹²⁶ Fâtır 35/8.

⁹²⁷ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 6/413.

inançları doğrultusunda şiddet kullanmayı meşru saymışlardır. Onların kendi inançlarını mutlak hakikat olarak görmeleri ve bu uğurda şiddet kullanmayı meşru saymaları, “kötü amelin kendilerine süslü gösterilmesi” ifadesinin somut örnekleri olarak değerlendirilebilir. Her iki grup da kendi ideolojilerine uymayan müslümanların kanlarını helâl saymış ve bu doğrultuda hareket etmişlerdir.

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ

İbn ‘Aṭiyye “...Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te’vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler...”⁹²⁸ âyeti hakkında Allah’ın فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ ifadesi ile kâfir, zındık, bid‘at sahibi cahil her türlü grubu kastettiğini belirtmiştir. Bu âyetin, o dönemde Hz. İsa meselesinde Kur’an’a karşı çıkan Necran hıristiyanlarına ve yahudilere işaret ettiğini belirtmiştir. Ancak müfessir daha sonra bu ifadenin bid‘at ya da küfür sahibi herkesi kapsayacak şekilde genişletildiğini belirtmiştir. فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ lafzı hakkında “Eğer bunlar Harûriyye (Hâricîler) ve diğer sapkın gruplar değilse kim olduklarını bilemem.” şeklindeki rivayete yer vermiştir.⁹²⁹ İbn ‘Aṭiyye’nin فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ lafzını sadece belirli gruplara özgü olarak değil, her dönemde ortaya çıkabilecek eğilimler olarak yorumlayarak insanın sapma ve fitneye düşme potansiyeline dikkat çektiği görülmektedir. İfade çerçevesinin genişletilmesinin, toplumsal ve dinî açıdan fitneye yol açabilecek her türlü yanlış düşünceye karşı toplumu uyarmayı amaçladığını söyleyebiliriz.

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصِيكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Benzer şekilde İbn ‘Aṭiyye, عَنْ بَكْرِ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ “*Şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun; (başka) yollara sapmayın; sonra onlar sizi Allah’ın yolundan ayırır. İşte günahahtan korunmanız için Allah bunları size emretti.*”⁹³⁰ âyetinin hevâ ve bid‘at ehline, yan yollara sapmaya,

⁹²⁸ Ālu ‘İmrân 3/7.

⁹²⁹ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 2/159-160.

⁹³⁰ el-En‘âm 6/153.

dallanıp budaklanmaya ve hakikati bırakıp laf cambazlığı yapan, tartışmaya dalan kimselere işaret ettiğini söylemiştir. Bütün bunların, âyetin belirttiği gibi, sapma tehlikesine açık ve kötü bir inanç zeminine işaret ettiğini belirtmiştir.⁹³¹

İbn ‘Aṭiyye, tefsirinde Zâhiriyye mezhebi eleştirisine de rastlanmaktadır. وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا أَعْدَاءً مُبِينًا *Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır.*⁹³² âyetini açıklarken Zâhiriyye mezhebinden bahsederek onların cuma namazı kılınan yerleşim yerlerinden çıktıkları her yolculukta namazın kısaltılabileceğini düşündüklerine yer verir. Müfessir, onların bu görüşünü eleştirerek bu konuda âlimlerin, namazın kısaltılabileceği mesafenin sınırı konusunda farklı görüşlere sahip olduğuna değinmiştir. İbn ‘Aṭiyye, İmam Mâlik, İmam Şâfiî, İmam Ahmed b. Hanbel’in görüşünü dikkate alarak namazın dört berid (48 mil) mesafede kısaltılacağını belirtmiştir.⁹³³

İbn ‘Aṭiyye *أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ* “*Yoksa yaratılışlarına tanık mı oldular?*”⁹³⁴ âyetini tefsir ederken bu âyeti münecimler ve tabiatçılar üzerine reddiye olarak gördüğü *مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلَقَ* *Ben onlara ne göklerin ve yerin yaratılışını ne de bizzat kendilerinin yaratılışını gösterdim...*⁹³⁵ âyetine benzetir.⁹³⁶ Benzetmiş olduğu bu âyette ise *أَشْهَدْتُهُمْ* de geçen zamirin genel olarak kâfirleri ve insanların tamamını kapsadığını vurgular. Aynı şekilde münecimler, tabiat ehli, doktorlardan uzman olanlar⁹³⁷ ve bu tür

⁹³¹ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 3/495.

⁹³² en-Nisâ’ 4/101.

⁹³³ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 3/5.

⁹³⁴ ez-Zuḥruf 43/19.

⁹³⁵ el-Kehf 18/51.

⁹³⁶ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/539-540.

⁹³⁷ İbn ‘Aṭiyye burada *المتحکمين من الأطبا* lafzını kullanmaktadır. Tıbbî bilgi ve uygulamaları yalnızca kendi anlayışlarına göre mutlak doğru kabul eden ve bu bilgileri doğaüstü veya metafiziksel güçlerden bağımsız olarak açıklamaya çalışan doktorlar ve hekimler kastedilmektedir. Bu kişiler, tıbbî sorunları ve

şeylerle ilgilenen diğer gruplara yönelik bir reddiye içerdiğini söyler. O, bu âyetin bu gruplara reddiye olduğuna dair babasından ve diğer hocalarından bizzat te'vilini işittiğini dile getirerek delilini güçlendirmeye çalışmıştır.⁹³⁸ İbn 'A'îyye burada, bu grupların iddialarının geçersiz olduğuna vurgu yapmaktadır. Allah'ın, bu kişilerin ne göklerin ve yerin yaratılışına ne de kendilerinin yaratılışına tanık kılınmadıklarını ifade ederek, onların bu konudaki iddialarının hiçbir hakikî bilgiye dayanmadığını vurgulamaktadır.

Beğavî *فُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ فِي قُلُوبِ نَسَلِكُهُ فِي كَذَلِكَ* “İşte onu (Kur'an'ı) inkârcıların kalplerine, böyle yerleştiririz.”⁹³⁹ âyetini tefsir ederken “tıpkı önceki kavimlerin kalplerine küfür, yalanlama ve peygamberlerle alay etme yerleştirildiği gibi, aynı şekilde bu durumu (küfrü) suçluların, yani senin kavmin olan Mekke müşriklerinin kalplerine de yerleştiririz.” anlamına geldiğini kaydeder. Bu âyetin, Kaderiyye mezhebinin görüşlerine bir reddiye olduğunu söylemiştir.⁹⁴⁰ Ayrıca *هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* “Yaşatan da öldüren de O'dur. Bir işe hükmettiğinde o konuda sadece “ol!” der, o da oluverir.”⁹⁴¹ ve *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ* “Görmez misin, Allah'ın âyetlerini tartışmaya kalkışanları; gerçeklerden nasıl da uzaklaştırılıyorlar!”⁹⁴² âyetlerini tefsir ederken de bu âyetin Kaderiyye hakkında nâzil olduğunu zikretmiştir.⁹⁴³ Aynı âyet hakkında İbn 'A'îyye de zâhirî mananın, Hz. Muhammed ile mücadele eden kâfirler hakkında olduğunu söylemesinin akabinde bu ümmetten hevâ ehline işaret ettiğini

hastalıkları tamamen doğal sebeplerle açıklamaya çalışır ve hastalıkların tedavisinde yalnızca bilimsel yöntemlere dayanırlar (İbn 'A'îyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 5/620).

⁹³⁸ İbn 'A'îyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 5/620-621.

⁹³⁹ el-Ḥicr 15/12.

⁹⁴⁰ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 4/370.

⁹⁴¹ el-Mu'min 40/68.

⁹⁴² el-Mu'min 40/69.

⁹⁴³ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 7/158.

zikretmiştir. Ayrıca bu âyetin kaderi reddedenler ve onların yolundan gidenler hakkında olabileceğini söylerken *أهل القدر ومن جرى مجراهم هي في أهل القدر ومن جرى مجراهم* ifadelerine yer vermiştir.⁹⁴⁴

Buna benzer olarak İbn ‘Aṭiyye *أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ* ‘Aṭiyye *“Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve ışığı var eden Allah’a mahsustur. Ama yine de kâfir olanlar (putları) Rablerine eş tutuyorlar.”*⁹⁴⁵ âyeti ile ilgili açıklamalarında Mâneviyye isimli bir gruptan bahsetmektedir. Bu grubun Mecûsîler’den olduğuna yer vermesinin akabinde Ebû Davud’un rivayet ettiği bir hadiste “Kaderiyye, bu ümmetin Mecûsîleri’dir.” şeklinde rivayete yer vermiştir. İbn ‘Aṭiyye bu rivayetle onlara sert bir uyarı yaparak, Mecûsîler’e benzetme yoluyla kınandıklarını ifade etmiştir. Çünkü Mecûsîler, iyiliğin ışık tarafından, kötülüğün ise karanlık tarafından yaratıldığını söyleyerek Allah’tan başka bir yaratıcı kabul etmiş olurlar. Kaderiyye ise insanın kendi fiillerini yarattığını söyleyerek Allah’tan başka bir yaratıcı kabul etmiş olurlar. Allah, onların bu sözünden münezzehtir. Ebû’l-Maalî’ye göre, Mecûsîler’le olan benzerlik, Kaderiyye’nin “İyilik Allah’tandır, kötülük ise ondandır ve Allah bunu istemez.” şeklindeki görüşleridir. İbn ‘Aṭiyye yukarıda zikredilen rivayetten yola çıkarak onların ümmetten olduklarına vurgulamıştır. Nitekim eğer gerçek anlamda Mecûsî olsalardı, ümmete mensup sayılmayacaklarını, bunun Kaderiyye için çok sert bir uyarı niteliğinde olduğunu belirtmiştir.⁹⁴⁶ İbn ‘Aṭiyye, Kaderiyye’yi sert bir şekilde eleştirirken bunu rivayetle temellendirmiştir. Ayrıca, Kaderiyye’nin doğrudan Mecûsî olarak nitelendirilmediğini, ancak görüşlerinin tehlikeli olduğu ve onları Mecûsîler’le benzer bir konuma getirdiğini vurgular.

⁹⁴⁴ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/456.

⁹⁴⁵ el-En‘âm 6/1.

⁹⁴⁶ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 3/311.

Buna benzer olarak *إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعْرٍ* “*Şu bir gerçek ki günaha batmış olanlar, doğru yoldan sapmış ve kendilerini yakmışlardır.*”⁹⁴⁷ âyetini tefsir ederken burada geçen *المُجْرِمِينَ* lafzı ile çoğunluğun kâfirler olduğu yönündeki görüşünü zikrettikten sonra bu ifade ile Kaderiyye’nin kastedildiğine dair görüşe yer vermiştir. Çünkü onlar kulun fillerinin Allah’ın kaderiyle olmadığını söylemektedirler.⁹⁴⁸ Müfessir *إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ* “*Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık.*”⁹⁴⁹ âyetindeki açıklamalarında bu konuya tekrar temas ederek Kaderiyye’nin iddialarına ve bu iddialarını nasıl delillendirdiklerine yer vermektedir. Onlar, kaderin olmadığını iddia ederek insanın kendi fiillerini kendisinin yaptığını öne sürerler. Onlar âyette geçen *كُلِّ* lafzını merfû‘ şeklinde okuyarak bu yorumda bulunmaktadırlar. İbn ‘Aṭiyye âyette geçen *خَلَقْنَاهُ* kelimesinin *كُلِّ* kelimesinin sıfatı konumunda olduğunu belirterek “Allah’ın işleri ve düzeni şudur ki; yarattığımız her şey kaderle, belirli bir biçimde, zamanı ve diğer tüm özellikleriyle takdir edilmiştir. Onlar bu yorumla âyetin kendilerine karşı olan delilini ortadan kaldırmaya çalışırlar.” sözlerini serdetmiştir.⁹⁵⁰ Aynı âyet hususunda Beğavî ise her şeyin Allah’ın kaderi ile olacağına ve kadere iman etmedikçe gerçek imanın gerçekleşmiş olmayacağına yönelik rivayetlere yer vermiş, herhangi bir mezhebe doğrudan bir eleştiride bulunmamıştır.⁹⁵¹

İbn ‘Aṭiyye, *وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ* “*Allah zâlimleri de şaşırır ve Allah dilediğini yapar.*”⁹⁵² âyetinin de Kaderiyye’ye bir reddiye olduğunu söylemiştir.⁹⁵³ Aynı şekilde *وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْوِرْنَا دُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ*

⁹⁴⁷ el-Ḳamer 54/47.

⁹⁴⁸ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 8/154.

⁹⁴⁹ el-Ḳamer 54/49.

⁹⁵⁰ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 8/155.

⁹⁵¹ el-Beğavî, *Me ‘âlimu’t-tenzîl*, 7/435-436.

⁹⁵² İbrâhîm 14/27.

⁹⁵³ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 5/247.

“Onların sözü şunu demekten ibaretti: “Rabbimiz! Günahlarımızdan ve işimizdeki aşırılıklardan ötürü bizi bağışla, sebatımızı arttır, kâfir topluluğa karşı bize yardım et!””⁹⁵⁴ âyetindeki duanın Kaderiyye’yi red sadedinde olduğunu söylemiştir. Çünkü onlar, Allah’ın kulun fiillerini yaratmadığını söylerler. Eğer bu doğru olsaydı, kulun yapmadığı bir şey için dua etmek mümkün olmazdı.⁹⁵⁵

İbn ‘Aṭiyye’nin Kaderiyye’ye olan tavrına bir başka örnek لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا “Malları da evlâtları da Allah katında kendilerine hiçbir yarar sağlamayacak. Onlar cehennemlidir; orada ebedî olarak kalacaklar.”⁹⁵⁶ âyetinde yer verdiği açıklamalar gösterilebilir. Müfessir, kıyamet gününde bir ses tarafından “Allah’ın düşmanları nerede?” şeklinde bir nidâ olacağını ve o esnada yüzleri kararmış ve gözleri mavileşmiş bir şekilde Kaderiyye’nin geleceğini söylemiştir. Onlar “Vallahi biz ne güneşe ne aya ne puta taptık ne de senden başka bir dost edindik.” şeklinde bu nidâyâ karşılık vereceklerdir. İbn ‘Aṭiyye, İbn Abbâs’tan “Vallahi doğru söylediler, fakat bilmedikleri bir yerden şirk onlara geldi.” diyerek bu âyeti okuduğuna dair rivayete yer vermiştir.⁹⁵⁷

Yine benzer şekilde “...Allah dileseydi elbette onları hidâyet üzerinde toplayıp birleştirirdi. O halde sakın cahillerden olma!”⁹⁵⁸ âyetini tefsir ederken bu âyetin de Kaderiyye mezhebine red sadedinde olduğunu söylemiştir. Çünkü onlar, Allah’ın kâfirin iman etmesini sağlamayacağını ve insanın yaptığı bütün fiillerin Allah’ın yaratmasıyla ilgisi olmadığını söylemektedirler.⁹⁵⁹

⁹⁵⁴ Ālu ‘İmrân 3/147.

⁹⁵⁵ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 2/382.

⁹⁵⁶ *el-Mucâdele* 58/17.

⁹⁵⁷ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 8/256-257.

⁹⁵⁸ *el-En‘âm* 6/35.

⁹⁵⁹ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 3/354-355.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi İbn ‘Aṭiyye’nin yaşadığı Murâbitlar dönemi, genel olarak Ehl-i sünnet ve özellikle Mâlikî mezhebi üzerinden şekillenmiştir. Bu bağlamda, Kaderiyye vb. akımların etkisi büyük ölçüde sınırlandırılmış ve bu tür akımlar devlet otoritesi tarafından bastırılmıştır. Murâbitlar, Sünnî İslâm’ı güçlendirmek için geniş çaplı medreseler kurmuş ve eğitim yoluyla doğru akîdeyi yaymaya çalışmışlardır. İbn ‘Aṭiyye’nin de tefsirinde aynen bu çabayı sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Murâbitlar döneminde Kaderiyye’nin, Sünnî otoritenin ve özellikle Mâlikî mezhebinin gölgesinde kaldığını, bu tür mezheplerin yayılmasının engellenerek onların görüşlerinin sapkın olarak kabul edilme durumunun müfessirin tefsirindeki yansımalarını görmekteyiz.

Mâlikî âlimleri, Kaderiyye’nin tekfir edilmesi konusunda iki farklı görüşe sahiptirler. İmam Mâlik’in açık görüşü onların kâfir olduklarıdır. Ona Kaderiyye mensupları ile evlilik hakkında sorulduğunda şöyle demiştir: “Allah, *“İman eden bir köle, müşrik birinden daha iyidir.”*⁹⁶⁰ buyurmuştur.” Bazı âlimlerimiz bu görüşün bir edep olduğu ve onların kâfir olmadığını söylemişlerdir. Ya da bizim naklettiğimiz görüşlerin dışında başka görüşleri aktarmışlardır. Ancak bu, onların zayıf bilgilerinden kaynaklanmaktadır.”⁹⁶¹

Mâlikî mezhebine mensup âlimlerin genel yaklaşımını göstermesi bakımından Endülüslü âlim İbnü’l-‘Arabî’ye ait şu ifadeler özet mahiyetindedir. O bu konuda şunları ifade etmektedir: “Kadere inananların kâfir oldukları konusunda hiç şüphe yoktur. Diğerleri hakkında ise delilleri araştırır ve delillerin gerektirdiği şekilde hükmederiz. Onların kâfir olduklarına hükmettiğimizde, Mâlik şöyle dedi: “Ölülerine cenaze namazı kılınmaz ve hastaları ziyaret edilmez.” Şahnûn (ö. 240/854) dedi ki: “Bu, onları edeplince terbiye etmek içindir.” Bazı kimseler, Şahnûn’un bu sözüyle onların tekfir edilmediğine

⁹⁶⁰ el-Baḳara 2/221.

⁹⁶¹ İbnü’l-‘Arabî, *Aḥkāmü’l-Ḳur’ân*, 2/336.

işaret ettiğini zannettiler, fakat bu doğru değildir. Hevâ ehli olan kâfirin öldürülmesi vaciptir; eğer öldürülmesi mümkün değilse ona boykot uygulanmalı, selam verilmemeli, hastalandığında ziyaret edilmemeli ve öldüğünde cenaze namazı kılınmamalıdır. Böylece onu, doğru inanca yöneltmeye zorlamak gerekir ve bu şekilde diğer insanlar da edep kazanmış olur.”⁹⁶²

İbn ‘Atiyye’nin eleştirilerine konu olan bir diğer mezhep ise Kerrâmîler’dir. O, *“İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde ‘Allah’a ve âhiret gününe inandık’ derler.”*⁹⁶³ buyruğu ile Allah’ın münafıkların mümin olmadıklarını bildirdiğine yer vermiştir. İbn ‘Atiyye bu âyetin “İman kalp ile iman edilmese de sadece dil ile söylemektir.” diyen Kerrâmîler’e cevap olduğunu söylemiştir.⁹⁶⁴

2.4. İşârî Tefsire Yaklaşımları

Araştırmamızda ele alınan müfessirlerin yaşadıkları coğrafyanın siyasal, kültürel ve dinî dinamiklerindeki değişkenlik dolayısıyla onların tasavvufa ve işârî tefsire yaklaşımları da önem arz etmektedir. Horasan’da İslâm’ın derûnî ve ahlâkî prensiplerine öncelik verilmiştir. Tasavvufun teşekkülünde etkili olan bu husus, Horasan’da güçlü bir tasavvufî atmosferin oluşmasına neden olmuştur.⁹⁶⁵ Bu ortamda çeşitli şekillerde yürütülen tasavvufî faaliyetler Selçuklu Devleti tarafından desteklenmiştir. Dönemin önemli şahsiyetlerinden biri olan Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) şahsında vahdet-i vücût ile tanışan Selçuklu, İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ve Mevlânâ (ö. 672/1273) ile bunu daha ileri merhaleye taşımıştır. Selçuklu Devleti, Türk dünyasına işârî düşüncenin yerleşmesinde önemli bir rol üstlenen sûfileri İslâm’ın tebliğcileri olarak değerlendirmiş; ilmî hayatın

⁹⁶² İbnü’l-‘Arabî, *Aḥkāmü’l-Ḳur’ān*, 1/385.

⁹⁶³ el-Bakara 2/8.

⁹⁶⁴ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 1/116.

⁹⁶⁵ Konur, “Horasan’ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I-V Asırlar)”, 18.

zeminine bu bağlamda medrese, cami ve hankâhı birbirini tamamlayan kurumlar olarak yerleştirmiştir. Gazzâlî'nin etkin bir şekilde sorumluluk üstlendiği bu süreçte sûfiler, sultanların sağladığı destek sayesinde toplumda, ilmî ve siyasî alanda önemli bir konum elde etmiştir.⁹⁶⁶ Ayrıca belirtmek gerekir ki Selçuklu sosyo-kültürel coğrafyasında tasavvufî düşüncenin temelini Suddî (ö. 127/745), Sulemî (ö. 412/1021) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi irfan yolunun öncüleri inşa etmiştir.⁹⁶⁷

Yukarıda kısaca değinildiği üzere Selçuklular'ın tasavvufa verdikleri desteğin temelinde büyük ölçüde sosyo-politik gerekçeler yatmaktadır. Zira onlar, bölgenin sosyal ve politik dinamiklerini kendi lehlerine kökünden değiştirmek üzere örgütlenen Bâtıniyye mezhebi ile mücadele ederken Sünnî tasavvuf geleneğinin desteğine ihtiyaç duymuştur. Bu durum, Selçuklu Devleti'nin tasavvufî oluşumların önünü açmasında ve desteklemesinde etkili olmuş; sonuçta da bölge tasavvufî faaliyetlerin etkin bir şekilde yürütüldüğü ve resmî destekle referanslarını Sünnî gelenekten alan bir metin okuma yöntemi olarak bölgede yayılmıştır. Böyle bir ortamda yetişmesi ve bilimsel çalışmalarını gerçekleştirmesi nedeniyle Begavî, İbn 'Atıyye'den farklı olarak tasavvufla arasına mesafe koymamış; hatta belli birtakım koşulları karşılayacak bir içerik ve yöntemle ona destek vermiş ve tefsirinde uygulamıştır.⁹⁶⁸ Aşağıdaki örnekler bunu göstermektedir:

Begavî *“Onların çevresini aydınlatınca orada yürürler, karartınca da kalakalırlar.”*⁹⁶⁹ âyetini tefsir ederken bu misalin Allah'ın kâfirler hakkında verdiği misal olduğunu söyler. Akabinde ise yağmurla Kur'an'ın

⁹⁶⁶ Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, 322; Kadir Özköse, “Selçuklu Toplumunda Tasavvufî Hayatın Sosyo-Kültürel, Siyasal ve Dini Sahaya Tesiri”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2014), 16, 37-38.

⁹⁶⁷ Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, 532-533.

⁹⁶⁸ Yaşar, “Hüseyin İbnu Mesud el-Begavî'nin (ö. 516/1122) Tefsirinin Selçuklu Kültür Hayatına Katkısı”, 75.

⁹⁶⁹ el-Bakara 2/20.

kastedildiğini, zira yağmurun bedenler için hayat olması gibi Kur'an'ın da ruhlar için hayat olduğunu söylemektedir. Burada geçen karanlıklar ifadesinin ise küfür ve şirk olduğuna değinmiştir. Gök gürültüsünün ise Kur'an'da geçen azapla ve cehennemle korkutma olduğunu, şimşegin de Kur'an'da bulunan hidâyet, hakkı beyan, cennetin ve nimetlerin zikri olduğuna değinmiştir.⁹⁷⁰ Beğavî'nin, âyetlerde geçen yağmur, karanlık, gök gürültüsü, şimşek doğal olayları sembolik anlamlarla ilişkilendirerek, bunları küfür, şirk, azap, cehennem, hidâyet ve cennet gibi dinî kavramlarla eşleştirdiğini görmekteyiz.

Beğavî وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ “Bizim her birimizin mutlaka belli bir yeri vardır.”⁹⁷¹ âyetinde Ebû Bekr el-Verrâk'tan⁹⁷² (ö. 280/893) nakille Allah'a kulluk durumundaki havf, recâ' ve muhabbet makamlarına sahip olanlardan bahsetmiştir.⁹⁷³ Beğavî'nin kullandığı bu kavramlar irfanî bilgi sistemine aittir. O, herhangi bir ilim dalıyla ilgili terimlerin açıklanması gereken alanın bizzat o ilim olmadığını düşünmüş olmalı ki söz konusu terimlerin irfânî üst-dil içinde ne anlama geldiğine değinmemiştir. Dolayısıyla o, âyette bahsi geçen konuyla ilgili özel bir alanın terimlerini zikrederek okuru detaylara boğmadan o alana yönlendirmiştir. Ancak bu yöntemin, alanda bilgi ve yeterliği olanlar için işlevsel olduğu söylenebilir.

Beğavî تَقْسَعِرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ “Rablerinden korkanların onun etkisiyle tüyleri ürperir, sonra yine Allah'ı anmaya yönelerek bedenleri ve kalpleri huzura kavuşur.”⁹⁷⁴ âyetinde kalplerinin titremesinin velî kulların özelliği

⁹⁷⁰ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/70.

⁹⁷¹ eş-Şâffât 37/164.

⁹⁷² İlk sûfî müelliflerdendir (Salih Çift, “Ebû Bekir el-Verrâk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2013), 43/58-59).

⁹⁷³ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 7/64.

⁹⁷⁴ ez-Zümer 39/23.

olduğunu söylemiştir. Ancak onların akıllarının başlarından gitmesi ve bayılmak gibi özelliklerin bid‘at ehlinin özelliği olduğunu belirterek eleştirmiştir.⁹⁷⁵

Endülüs’te Horasan bölgesinin aksine, tasavvuf eleştiriye tabi tutulan bir alan olmuştur. Bu bölgede işârî tefsire pek itibar edilmemektedir. İbn ‘Aṭiyye de mukaddimesinde bu tür tefsirden uzak durduğunu dile getirmiştir. O, bir Kur’an tefsircisi olarak, metinleri soyut bir şekilde ele almak yerine, onları somut ve gözlemlenebilir örneklerle ilişkilendirmektedir. Bu da onun tefsir yönteminin sadece dilsel ve kavramsal açıklamalarla sınırlı kalmadığını, aynı zamanda gerçek dünyada bu kavramların nasıl tezahür ettiğini göstermek istediğini ortaya koyar.

Ancak İbn ‘Aṭiyye’nin işârî tefsirden uzak durması züht hayatına mesafeli olduğu anlamına gelmez. O, *كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ* *“Tevrat indirilmeden önce, İsrâil’in kendisine haram kıldıkları dışında, yiyeceklerin her türlü İsrâiloğulları’na helâl idi. De ki: “Doğru söylüyorsanız Tevrat’ı getirip okuyun!”*⁹⁷⁶ âyetini tefsir ederken Hz. Yakup’un en sevdiği yemek olan deve eti ve sütünü Allah’a yakın olmak amacıyla kendisine haram kıldığını ve bu davranışın, dünyada lüks ve konfordan uzak durarak Allah’a yaklaşmayı amaçlayan bir züht anlayışı olduğuna yer vermiştir.⁹⁷⁷

İbn ‘Aṭiyye’nin tasavvufî yönüne baktığımızda zühtü ve dünya nimetlerinden uzak durmayı önemli bir manevî disiplin olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ancak onun yaklaşımında, züht sadece dünya nimetlerinden el çekmekle sınırlı değildir; bu, aynı zamanda Allah’a karşı derin bir korku ve saygıyı da gerektirmektedir. Nitekim, İbn ‘Aṭiyye *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ* *“Kulları içinden ancak âlimler, Allah’ın büyüklüğü*

⁹⁷⁵ el-Begavî, *Me ‘âlimu’t-tenzîl*, 7/116.

⁹⁷⁶ Âlu ‘İmrân 3/93.

⁹⁷⁷ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 2/286.

karşısında korku duyarlar.”⁹⁷⁸ âyetinin tefsirinde bazı müfessirlerin korkunun ilmin başı olduğu şeklindeki düşüncesini هذه عبارة وعظية لا تثبت عند النقد ifadeleri ile eleştirerek ilmin korkunun başı ve sebebi olduğunu vurgulamıştır.⁹⁷⁹ Bu, onun tasavvuf anlayışında ilim ve bilinçli bir Allah korkusunun önemli yer tuttuğunu gösterir.

İbn ‘Aṭiyye’nin sembolik manaları eleştirisine dair örnek olarak أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا ^ط aktı. Bu sel, üste çıkan köpüğü taşıyıp götürdü.”⁹⁸⁰ âyeti hususunda yapmış olduğu açıklamalar gösterilebilir. İbn ‘Aṭiyye السَّمَاءِ ile kastedilen din ve şeriat, فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ ile kastedilenin kalpler olduğuna ilişkin rivayete yer vermesinin akabinde bu görüşü doğru bulmayarak eleştirmiştir. O, bu sözlerin rumûz ehlinin sözlerine benzediğini söyleyerek bu görüşü Gazzâlî ve onun yolunu izleyenlerin savunduğunu belirtmiştir. Ancak Arap dilinin anlamını, haklı bir sebep olmadan, bu tür yorumlarla lafzın dışına çıkmanın bir anlamı olmadığını söylemiştir.⁹⁸¹ Bu ifadelere Endülüslü müfessirlerden Ebū Ḥayyān (ö. 745/1344) ve Ḳurtubî, İbn ‘Aṭiyye’den aynen aktarmışlardır. Ancak İbn ‘Aṭiyye bizzat kendi düşüncesini aktarmıştır. Bunda onun döneminde Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn’in (ö. 537/1143) Gazzâlî’nin kitaplarının yaktırılmasının etkisi olduğunu söyleyebiliriz.

Diğer yandan وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَلُكُمْ مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ ^ط *Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır. Biz Kitap’ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihâyet (hepsi) toplanıp Rablerinin huzuruna getirileceklerdir.*”⁹⁸² âyetteki يُحْشَرُونَ ifadesi ile ilgili olarak bazılarının hayvanların yeniden dirilmelerinin

⁹⁷⁸ Fâṭır 35/28.

⁹⁷⁹ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/216-217.

⁹⁸⁰ er-Ra’d 13/17.

⁹⁸¹ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 5/197-198.

⁹⁸² el-En’âm 6/38.

kastedildiğini belirtmişlerdir. Bu görüş sahipleri görüşlerini, “Allah’ın boynuzsuz hayvanın boynuzludan intikam alacağı” yöndeki rivayetlere dayandırmışlardır. Ancak müfessire göre bu, adaletin bir mecazı olup gerçek bir anlamı bulunmamaktadır. İbn ‘Atiyye bunun sembollerle ilgili görüşlere dayanan bir iddia olduğunu القول بالرموز ونحوها sözleri ile ifade etmiştir.⁹⁸³

وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا
Yine “Gaybın anahtarları Allah’ın yanındadır; onları Allah’tan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; onun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıklarındaki tek bir taneyi bile bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir Kitap’tadır.”⁹⁸⁴ âyetinde İbn ‘Atiyye, وَرَقَةٍ Âdemoğullarının sakat çocuklarına işaret eder, حَبَّةٍ sakat olmayanlara, رَطْبٍ yaşamaya, يَابِسٍ ise ölüye işaret ettiğine yönelik manaların verildiğini vurgulamaktadır. Müfessir, bunların sembollerle yapılan bir yorum olduğunu هذا قول جار على طريقة الرموز sözleri ile ifade etmiştir. Ona göre bu tür yorumlara itibar etmemek gerekmektedir.⁹⁸⁵ Görüldüğü gibi İbn ‘Atiyye aynen mukaddimesinde bahsettiği gibi sembolik ve bâtinî anlamlara karşı mesafeli duruşunun yanında muhatabını da bu durumlara karşı uyarma ihtiyacı hissetmektedir.

قوم من الملحدین İbn ‘Atiyye et-Tekvîr 81/1-6 âyetlerini tefsir etmesinin akabinde tabiri ile bir gruptan bahsetmiştir. Bu grubun âyetteki ifadelerin her bir insanın ölüm anındaki hallerine dair birer mecaz olduğunu iddia ettiklerine yer vermiştir. الشمس kişinin nefsi, النجوم gözleri ve duyuları, العشار bacakları olarak yorumlandığını ve bu tür bir yorumun Kur’an’da rumûzun olduğuna ilişkin iddiada bulunanların kötü ve zayıf yorumları olduğunu belirtmiştir.⁹⁸⁶

⁹⁸³ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 3/358.

⁹⁸⁴ el-En‘âm 6/59.

⁹⁸⁵ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 3/377.

⁹⁸⁶ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 8/546.

İbn ‘Aṭiyye’nin eserlerinde belirgin ve sistematik bir tasavvufî yaklaşım sergilediğine dair güçlü bir kanıt bulunmamaktadır. Onun tefsirinde tasavvufa dair ima edilen unsurlar bulunsa da İbn ‘Aṭiyye genellikle nakil, akıl ve dilbilgisi temelinde yapılan tefsire ağırlık veren bir âlimdir. Örneğin, “*Secdenin tesiriyle yüzlerine simaları oturmuştur.*”⁹⁸⁷ İbn ‘Aṭiyye’ye göre, bu durum, çok namaz kılan kişilerin hâliyle ilgilidir; çünkü namaz, kişiyi kötülüklerden alıkoyar, fazla gülmeyi azaltır ve insanın bedeninde bir huşu ve dinginlik meydana getirir. Müfessire göre, Allah, müminlerin yüzlerine bakıldığında, içlerindeki saygı ve huşu sebebiyle onlara güzel bir görünüm verir. Bir şey saygıdeğer görüldüğünde, o şeyin görüntüsü de gözde güzelleşir.⁹⁸⁸ İbn ‘Aṭiyye, yüzlerdeki işaretin (*sîma*) sadece fiziksel bir belirti olmadığını, bunun aslında kişinin içsel hâlini, huşusunu ve Allah’a karşı saygısını yansıtan bir güzellik olduğunu vurgulamaktadır. Bu yorum, onun İslâm’ın manevî yönüne verdiği önemi ve dışsal ibadetlerin içsel hâllerle bağlantısını önemseydiğini göstermektedir.

İbn ‘Aṭiyye’nin Allah’ı zikretmenin ve ilim öğrenmenin önemi üzerine söyledikleri, onun tasavvufun değerlerini ve yöntemlerini özümseydiğini ve pratikte bunları benimsediğini düşündürmektedir. O, *أَنْتَ مَا أَوْجِي إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تُنْهَى*, “*Kitaptan sana vahyedilenleri oku, namazı özenle kıl. Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder. Allah’ı anmak her şeyden önemlidir. Allah yaptıklarınızı bilir.*”⁹⁸⁹ âyetinde kastedilenin kendi kanaatince Allah’ı zikretmenin kötü işlerden ve fuhuştan alıkoyan asıl unsur olduğunu zikretmiştir. Müfessir, namazdaki zikrin bunu bir miktar yapacağını, namaz dışındaki zikrin de aynı şekilde buna katkı sağlayacağını zikretmiştir. Nitekim kötülükten uzak durmak ancak Allah’ı zikreden ve Allah’ın gözetimi altında olduğunun her an farkında olan kimseler

⁹⁸⁷ el-Feth 48/29.

⁹⁸⁸ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-veciz*, 7/689-690.

⁹⁸⁹ el-‘Ankebüt 29/45.

için mümkün olabilir. Müfessir buna ilave olarak namazdaki hareketlerin kötü işlerden alıkoymada etkisi olmadığını ancak kişinin ilme yönelmesiyle Allah'tan başka şeylerden uzaklaşmasıyla zikir halinde olmasının ona fayda sağlayacağına temas etmiştir. Bu noktada Allah'ın bir kulu zikretmesi kişinin Allah'ı zikretmesinin meyvesi olarak ona hidâyeti ve ilim nurunu nasip etmesidir.⁹⁹⁰

İbn 'Aṭiyye'nin dünyevî değerlere fazla anlam yüklememeyi öğütleyen bakış açısına örnek olarak *أَهُمْ يَفْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ* “*Rabbinin rahmetini paylaştırmak onlara mı düşmüş?...*”⁹⁹¹ âyetini verebiliriz. Müfessir, âyette geçen “*Rabbinin rahmeti*” ifadesinin dünyayı küçümseyerek cennetin ulaşılacak en büyük hedef olduğu manasını vermiştir. Buna ilave olarak Allah'ın dünyadaki rahmeti olan hidâyet ve imanın, her maldan daha hayırlı olduğunu söylemiştir.⁹⁹² İbn 'Aṭiyye'nin bu vurgusu, onun dünyanın geçici ve değersiz olduğuna; ahiretin ise kalıcı ve yüce bir hedef olduğuna dair teşvik içermektedir. Bu vurgunun, takvayı ve Allah'a yakın olmayı önceleyen bir ahlâk anlayışını yansıttığını da söylemek mümkündür. Bu, İbn 'Aṭiyye'nin dünyayı küçümsemesi değil, aksine dünya ile ahiretin kıyaslandığında ahiretin üstünlüğünü vurgulayan klasik İslâmî perspektifin bir yansımasıdır. İbn 'Aṭiyye tefsirinde farzları terk eden bir günahkâr, Allah'ı zikreder ve güzel sözler söylerse, bunun yazılıp kabul edildiğini belirtmiştir.⁹⁹³

2.5. Müfessirlerin Tartışmalı Kelâmî Konularda Sergilediği Tavırlar

Müfessirlerin tefsirlerindeki yaklaşımların, içinde yaşadıkları toplumsal, kültürel ve siyasî bağlamlarla şekillenebileceğine değinmiştik. Bu bağlamda, kelâmî açıdan tartışmalı meselelerin, tefsirlerin bu dinamiklerden nasıl etkilendiğini anlama noktasında önemli bir alan olduğu kanaatindeyiz. Nitekim müfessirlerin bu meseleleri ele

⁹⁹⁰ İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 6/650.

⁹⁹¹ ez-Zuḥruf 43/32.

⁹⁹² İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 7/545.

⁹⁹³ İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 7/206.

alış tarzlarının, yalnızca ilmî bir tercih değil, aynı zamanda yaşadıkları toplumun inanç eğilimleri, fikrî çatışmaları ve kültürel talepleri ile doğrudan ilişkili olduğunu söylebiliriz.

Araştırmamıza konu olan müfessirlerin tefsirlerinde yer yer kelâmî meselelere temas ettikleri de görülmektedir. İslâm inanç esaslarını, aklî ve naklî deliller ışığında inceleyerek, bu esaslarla ilgili ortaya çıkabilecek şüpheleri gidermeyi, dinî akîdeyi ispat ve savunmayı amaçlayan bir ilim dalı olarak tanımlanan *kelâm*,⁹⁹⁴ müfessirlerin, bu meseleleri dikkate alarak yorumlarını şekillendirdikleri bir alan olmuştur. Bundan dolayı müfessirler, Allah'ın sıfatları, kader, insan özgürlüğü, Kur'an'ın yaratılması, peygamberlik gibi temel inanç konularına tefsirlerinde ayrıca değinme ihtiyacı hissetmişlerdir.

Aslında Endülüs coğrafyası kelâm ilminin en az gelişme gösterdiği yerlerdendir. Bunun nedeni olarak doğuda o esnada veya öncesinde var olan, kelâmî tartışmalara sıcak bakmayan Mâlikî mezhebinin bu coğrafyada yer alan hali hazırdaki hâkimiyetidir.⁹⁹⁵ Fakat buna rağmen İbn 'Aţîyye'nin tefsirinde kelâmî meselelere girdiği görülmektedir. Bu hususa örnek olarak müfessirin, Kur'an'da geçen Allah'ın eli, yüzü gibi ifadelerin Arap dilinin mecaz ve istiare kurallarına göre yorumlanması gerektiği ile ilgili yapmış olduğu açıklamalar gösterilebilir. O, *بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ*, “*Aksine onun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir.*”⁹⁹⁶ âyetinde akîde açısından Allah'a herhangi bir benzetme yapılmasının kesinlikle reddedildiğini belirtmiştir. Ayrıca, Allah'ın bir cisim olmadığı, organlarının bulunmadığı, hiçbir şeye benzemediği, bir yönle sınırlı olmadığı, cevherler gibi bir mekâna sığmadığı müfessir tarafından vurgulanmıştır. O, *أَوَلَمْ يَرَوْا لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ*,⁹⁹⁷

⁹⁹⁴ Mevlüt Özler, “Kelâm Tarihi”, *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 23.

⁹⁹⁵ Karataş, “Endülüs Tefsir Geleneği ve Müfessir İbn Ebî Zemenîn”, 302.

⁹⁹⁶ el-Mâ'ide 5/64.

⁹⁹⁷ Şâd 38/75.

1001 كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ, 1000 نَجْرِي بِأَعْيُنِنَا, 999 يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ, 998 أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيْدِيَنَا gibi âyetlere nasıl anlam verilmesi gerektiği konusunda âlimler arasında görüş ayrılığı olduğunu belirtmiştir. Âlimlerden bir grup, bu tür ifadelerin zâhirine inanılmasını, nâzil olduğu şekliyle okunmasını, ancak bunlara dair bir tefsir yapılmamasını ve fazla bir sorgulamaya gidilmemesini savunmuşlardır. İbn ‘Atiyye bu tür görüşlerin kendi içerisinde tutarsızlık barındırdığını söylemektedir. Nitekim bu görüşün savunucuları da bu ifadelerin Arapça’daki zâhirî anlamıyla olmadığını kabul etmektedirler. Eğer böyle bir şey yapıyorlarsa, bu konuda susmaları halk arasında yanlış anlamalara yol açabilir ve cahillerin yanılgısına sebep olabilir. İbn ‘Atiyye, ümmetin çoğunluğunun bu tür ifadelerin Arap dilinin mecaz ve istiare kurallarına göre yorumlanması gerektiğini belirttiğini söyler. Örneğin, göz, bilgi ve idrak anlamında anlaşılabilir; çünkü bir kimsenin bir diğerini gözlemlediği ve ilgilendiği durumlarda, o kimse hakkında “O, onun gözleri ve kulakları önündedir.” denir. “Yüz” ifadesi, zat ve sıfatlar anlamına gelir. “El” ifadesi Araplar’ın, bir konuda aciz kaldıklarında “Bu konuda elim yok.” demeleri gibi bazen kudret anlamında kullanılırken bazen de bir kimsenin diğerine iyilik yaptığında “Onun üzerinde bir eli var.” denmesi gibi nimet anlamında kullanılır. Benzer şekilde bazen de “Onun bu topraklarda eli var.” denmesi gibi mülk anlamına gelir. Müfessire göre bu anlamlar Allah için kullanıldığında, el veya eller şeklinde ifade edilir ki bu, Arap dilindeki belâgatın bir gereği ve özet ifade tarzıdır.¹⁰⁰²

Bir başka örnek ise şudur: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ
مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ “Onlar Allah’ı gereği gibi takdir edip tanımadılar.
Kıyamet gününde bütün dünya onun avucundadır; gökler de onun kudret elinde dürülüp

⁹⁹⁸ Yâ-Sîn 36/71.

⁹⁹⁹ el-Feth 48/10.

¹⁰⁰⁰ el-Şamer 54/14.

¹⁰⁰¹ el-Şaş 28/88.

¹⁰⁰² İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 3/211-212.

bükülmüştür. Allah, müşriklerin koştukları ortaklardan uzaktır ve yücedir.”¹⁰⁰³ âyetinde İbn ‘Aṭiyye yahudilerin Allah’ı bir cisme benzetmeleri ve ona insanî özellikler atfetmelerini eleştirmektedir. Âyette geçen بِمِثْلِهِ gibi ifadelerin literal değil, mecâzî olarak anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Bu tür ifadelerin gücü ve kudreti sembolize ettiği, dolayısıyla Allah’a insanî sıfatlar yakıştırmanın yanlış olduğunu vurgulamıştır. İbn ‘Aṭiyye en nihâyetinde kelâm ilminde yaygın olan anlayışın, Allah’ın sıfatlarının onun zâtıyla bir olduğu, sıfatların Allah’a nispet edilmesinde literal bir anlamdan kaçınılması gerektiği yönünde olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁰⁴

Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet arasında neredeyse ayrım noktası oluşturan Kur’an’ın yaratılmışlığı meselesi de müfessirler tarafından temas edilen hususlar arasındadır. Beğavî tefsirinde Kur’an’ın yaratılmışlığı hususuna temas ederek onun mahluk olmadığına yönelik rivayetleri zikretmiş; devamında ise yetmiş kadar tâbîinden Kur’an’ın yaratan ve yaratılmış olmadığına yönelik rivayet geldiğini söylemiştir.¹⁰⁰⁵ İbn ‘Aṭiyye de عَلَّمَ الْقُرْآنَ “Kur’an’ı öğretti.”¹⁰⁰⁶ âyeti ile ilgili olarak Kur’an’ın yaratılmamış olduğuna dair delil sunma ihtiyacı hissetmiştir. Öyle ki, Allah Kur’an lafzını Kitab’ında elli dört yerde zikretmiş; ancak bu yerlerden hiçbirinde yaratılma anlamını belirten bir kelime kullanmamış ya da böyle bir işaretle bulunmamıştır. Bunun aksine, “insan” kelimesi Kur’an’da bunun üçte biri kadar, on sekiz yerde geçmekte ve hepsinde insanın yaratıldığı açıkça belirtilmektedir.¹⁰⁰⁷

İbn ‘Aṭiyye kelâmda tartışmalı bir konu olan *Sarfe* meselesine فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ “Eğer doğru sözlü iseler onun benzeri bir söz getirsinler.”¹⁰⁰⁸ âyetinin

¹⁰⁰³ ez-Zümer 39/67.

¹⁰⁰⁴ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/411-412.

¹⁰⁰⁵ el-Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 7/117.

¹⁰⁰⁶ er-Raḥmân 55/2.

¹⁰⁰⁷ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 8/159.

¹⁰⁰⁸ eṭ-Ṭūr 52/34.

tefsirinde temas etmiştir. Müfessir burada onlardan istenen benzerliğin, ifade düzeni, sözcüklerin dizilimi ve öz olma açısından bir benzerlik olduğunu söylemiştir. O, Sarfiyye ekolü mensuplarından bahsederek onların Araplar'ın buna muktedir olduğunu, ancak bu güçlerinin ellerinden alındığı şeklinde düşündüklerini dile getirmiştir. İbn 'Aṭiyye bu hususta genel kanaatin ise Araplar'ın hiçbir zaman Kur'an'a benzer bir şey getirmeye muktedir olmadığı yönünde olduğunu belirterek insanoğlunun böyle bir şeye güç yetirmesinin imkân dâhilinde olmadığını zikretmiştir.¹⁰⁰⁹ Aynı şekilde وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ “Bu Kur'an Allah'tandır, başkası tarafından uydurulmuş değildir...”¹⁰¹⁰ âyetini tefsir ederken bu konu hakkındaki düşüncelerine genişçe yer vermiştir. Allah insana Kur'an'ın kelime düzeni ile meydan okumuştur. İnsan Kur'an'ın düzeni karşısında aciz kalmıştır. Çünkü Allah bir kelimeyi Kur'an'da belirlediğinde, o kelimenin Arap dilindeki tüm anlamları arasında en uygunu olduğunu bilmektedir. İbn 'Aṭiyye dünyadaki en fasih insanın bile kelimeleri bu şekilde sıralamasının mümkün olmadığına değinmiştir. Çünkü Arap şiirini düzenlemek insan için uzun uğraşlar gerektirmesi Sarfiyye ekolünü çürütmektedir. Nitekim Araplar'ın en fasihleri bile Kur'an'ın bu özelliğini fark ederek ona boyun eğmiştir.¹⁰¹¹

Bu kategoride yer vermeyi uygun gördüğümüz tartışmalı meselelerden biri de kader ve irade konusunda önemli bir yeri olan fiillerin yaratılması hususudur. Beğavî وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ “Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı.”¹⁰¹² âyetini tefsir ederken bu âyetin, insanların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına delil olduğunu söylemiştir.¹⁰¹³ İbn 'Aṭiyye ise söz konusu âyette farklı görüşlerin olduğunu belirtmiştir. Bu durum مَا'nın mastar ya da istifham kabul edilmesinden kaynaklanmıştır. Mastar kabul edildiğinde Ehl-

¹⁰⁰⁹ İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 8/98.

¹⁰¹⁰ Yûnus 10/37.

¹⁰¹¹ İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 4/482-483.

¹⁰¹² eṣ-Şâffât 37/96.

¹⁰¹³ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 7/45.

i sünnet inancına da uygun olarak Allah'ın hem insanları hem de onların fiillerini yarattığı manasına gelmektedir. Bazılarına göre de مَا nafiyedir. Manası da “Sizin ve sizden öncekilerin yaratılma vakti konusunda bir şey bilmiyordunuz ve hiçbir şeye gücünüz yetmiyordu.” anlamına gelir. İbn ‘Aṭiyye Mu‘tezile’ye mensup olanların مَا yı mastar kabul etmekten kaçınmak zorunda olduğunu vurgulamıştır.¹⁰¹⁴ Yine Beğavî'nin وَأَنَّهُ هُوَ *“Güldüren de odur, ağlatan da.”*¹⁰¹⁵ âyetinde her bir amelin Allah'ın dilemesi ve hükmetmesi ile gerçekleştiğine delâlet ettiğini söylemesi de bu hususa örnek teşkil etmektedir.¹⁰¹⁶

Ehl-i sünnet yani Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul ederler. İnsanlar, kendi iradeleriyle bir şeyi tercih ederler ama o tercih edilen fiili yaratan Allah'tır. Mu‘tezile, insanların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunur. Onlara göre, insan özgür bir iradeye sahiptir ve bu irade ile yaptığı fiillerin sorumluluğunu tamamen taşır. Mu‘tezile, eğer Allah insanların fiillerini yaratıyor olsaydı, o zaman insanların yaptıkları iyi ya da kötü fiillerin sorumluluğunun onlara değil, Allah'a ait olacağını düşünür. Bu da adalet kavramıyla çelişeceğinden Mu‘tezile'ye göre insanlar kendi fiillerini yaratmaktadır.¹⁰¹⁷

Ulema arasında tartışmalı bir husus olan “imanın artması ve eksilmesi” meselesi de İbn ‘Aṭiyye'nin üzerinde uzun açıklamalar yapmayı gerekli gördüğü konular arasında yer almıştır. O, *وَإِذَا مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إيمَانًا فَمَا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَادَتْهُمْ إيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ* “*Ne zaman bir sûre indirilse, içlerinden “Bu hanginizin imanını arttırdı ki?” diye soranlar çıkar. Ama bu, iman etmiş olanların imanını pekiştirmiştir ve bundan dolayı*

¹⁰¹⁴ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-veciz*, 7/299.

¹⁰¹⁵ en-Necm 53/43.

¹⁰¹⁶ el-Beğavî, *Me‘ālimu't-tenzîl*, 7/418.

¹⁰¹⁷ Abdullatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, ed. Muammer Esen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 39.

onlar sevinç içindedirler.”¹⁰¹⁸ âyetinde Allah’ın, müminlerin ve yakîn sahiplerinin imanlarının arttığını bildirdiğini söylemiştir. Müfessir iman artışı konusunda insanlar arasında bir karmaşa ve uzun tartışmalar olduğunu belirtmiştir. Ona göre iman, yani tasdik, özünde artma ve eksilme kabul etmez. Ancak tasdik edilen şeylerde artış olur. Allah’tan bir sûre indiğinde, müminler için o sûredeki haber, emir ve yasaklara dair yeni bir tasdik oluşur. Bu, onların daha önceki imanlarına ek olarak yeni bir tasdiktir. Bu, imanın artışının bir yönüdür. Bir diğer yön ise inen sûre bir kanıt veya ona dair bir uyarı içerirken mümin, Allah’ı daha önce birden fazla kanıtla tanımış olduğu halde sûre indiğinde, o kanıtlarına yenisi eklenebilir. Bu da imanın artmasının bir diğer yönüdür. Tüm bunlar, tam olan tasdikten ziyade tasdik edilen şeylerde bir artıştır. Tasdik tam olduğunda, artık artacak bir şey kalmaz. İmanın artmasının bir diğer yönü ise bir kişiye küçük bir şüphe veya karışık bir soru geldiğinde bir sûre inmesiyle bu şüphenin ortadan kalkmasıdır. Bu da imanın artmasıdır; çünkü kişi o şüpheden kurtularak daha sağlam bir inanca ulaşır. İman kelimesini itaat anlamında kullananlara göre, ki bu Ehl-i sünnet nazarında mecazdır, imanın artışı sûreyle olur. Çünkü sûre emirler, yasaklar ve hükümler içerir. Bu, kıyamete kadar ilim öğrenmenin iman artışı ve eksilişi üzerindeki etkisidir.¹⁰¹⁹

Hidâyet ve dalâlet meselelerinin Allah’ın iradesi ve bilgisiyle mi, yoksa insanın kendi iradesinin sonucu ile mi olacağı noktasında da müfessirlerin açıklamalarına rastlanmıştır. Beğavî, *هو الذي خلقكم فمنكم كافرٌ ومنكم مؤمنٌ والله بما تعملون بصيرٌ*, “*Sizi yaratan Odur. Ama kiminiz inkâr, kiminiz iman ediyor. Allah yapıp ettiklerinizi görmektedir.*”¹⁰²⁰ âyetinde Allah’ın kâfiri ve mümini yaratan olmakla birlikte kâfirin küfrünün müminin imanının kendi iradesi ve tercihi ile olduğunu açıklamıştır. Bu görüşün Ehl-i sünnet’e ait

¹⁰¹⁸ et-Tevbe 9/124.

¹⁰¹⁹ İbn ‘Atîyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 4/437-438.

¹⁰²⁰ et-Teğâbûn 64/2.

olduğunu belirterek bu yolu tercih edenin cebir ve kader konusunda doğru yolu tercih edeceğini belirtmiştir.¹⁰²¹

Bu başlık altında zikretmemiz gereken hususlardan biri de amelin imandan bir parça olup olmadığı meselesidir. Örneğin, *وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ*, “*İman eden ve iyi işler yapanlara, kendileri için zemininden ırmaklar akan cennetler bulunduğu müjdesini ver*”¹⁰²² âyetinde و bağlacı ile ayrı olarak zikredilmesinden dolayı amelsiz imanın geçersiz olacağı görüşünün burada reddedildiğini söylemiştir.¹⁰²³ Bir diğer mesele İbn ‘Atiyye’nin *إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ* “*Doğrusu biz seni hak ile desteklenmiş bir müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Hiçbir ümmet yoktur ki içlerinden bir uyarıcı gelip geçmemiş olsun.*”¹⁰²⁴ âyetinin Allah’ın davetinin tüm insanlara ulaştığı anlamına geldiğini söylemesidir. Eğer onlardan bazılarının uyarıyı doğrudan almadığı varsayılıyorsa, bu uyarının kendilerine ulaştığı anlamındadır; çünkü Hz. Âdem oğullarına peygamber olarak gönderilmişti ve Hz. Muhammed’e kadar uyarı kesilmemiştir. Kureyş’e bir uyarıcının gelmediğini belirten âyetler, doğrudan bir uyarıcı gelmediği anlamındadır. Müfessir kelâmcıların fetret ehli vb. durumları farz kabul etmelerini yalnızca bir varsayım kabul ederek yeryüzünde Allah’a ibadet çağrısını bilmeyen bir topluluğun var olmasının mümkün olmadığını zikretmiştir.¹⁰²⁵

Bütün bu örneklerden sonra İbn ‘Atiyye’nin, Beğavî’den farklı olarak kelâmî meselelere daha fazla ve ayrıntılı bir şekilde değindiği; bunun yanı sıra fıkıh, felsefe ve mantık sahalarında ele alınan bazı konulara da temas ettiği görülmektedir. Örneğin, *هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا* “*Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan...*”¹⁰²⁶

¹⁰²¹ el-Begavî, *Me ‘âlimu’t-tenzîl*, 8/140.

¹⁰²² el-Bakara 2/25.

¹⁰²³ İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 1/150.

¹⁰²⁴ Fâtır 35/24.

¹⁰²⁵ İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 7/215.

¹⁰²⁶ el-Bakara 2/29.

âyetini açıklarken eşyanın aslının haram ya da helâl olma durumlarını açıklığa kavuşturmak isteyerek her iki görüşü savunanlara karşı da bir argüman geliştirmiştir. Haramlığı savunanların görüşlerinin Kur'an'daki haram kılınan şeylerle; mübahlığı savunanların görüşlerinin ise Kur'an'daki helâl ve mübah kılınan şeylerle reddedildiğini söylemiştir. Kendisi bu konuda *tavaḳḳuf* kavramından bahsetmiştir. Şâyet bir meselede şerî bir delil yoksa ve bu duruma doğrudan şerî bir hüküm bağlanamıyorsa, *tavaḳḳuf* görüşünün tercih edileceğini belirtmiştir.¹⁰²⁷

Bu hususta bir diğer misal ise İbn 'Atiyye'nin tefsirinde eşyaların zıddıyla açıklanabileceği meselesine temas etmesidir. Müfessir, varlıkların ve kavramların zıtlarıyla anlam kazandığı, zıtlıklar olmadan varlıkların tanımlanamayacağı düşüncesine yer vermiştir.¹⁰²⁸ Allah, âyetlerde muttakileri ve onların kurtuluşunu zikrederek daha önce bahsedilen kâfirlerin durumuna denge sağlamak istemiştir. Bu, muttakilerin durumunu teşvik etmek içindir, çünkü eşya zıttı ile daha iyi anlaşılır.¹⁰²⁹ Zıtlıklar, yani kâfirlerin kötü durumu ile müminlerin güzel hali, müminler için bir teşvik unsuru olur. Bu zıtlık, insanların tercihlerinin sonuçlarını daha net görmelerine yardımcı olur.

وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةٌ السَّوْءِ
*Erkek olsun, kadın olsun, Allah hakkında kötü zan besleyen münafıkları ve müşrikleri de cezalandırsın. Kötülük ve belâ çemberi asıl onların boyunlarına geçmiştir.”*¹⁰³⁰ âyetinde zaman ile ilgili farklı bir yorum yapmıştır. Bu âyetin zamana, döndüğü söylenir; yıl ve ay dairesel gibi görünür, belirli bir sırayla devam eder ve büyük hareketin ölçümleri oldukları için geldikleri yere geri dönerler. Nitekim Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Zaman, Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı gündeki gibi dönmüştür.”

¹⁰²⁷ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 1/162.

¹⁰²⁸ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 7/605.

¹⁰²⁹ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 7/408.

¹⁰³⁰ el-Feth 48/6.

Zamanın içinde yer alan olaylar ve kaderler de döngüsel olarak adlandırılır; çünkü zamanın dönüşüyle birlikte onlar da döner.¹⁰³¹ Müfessir burada zaman kavramını felsefi ve teolojik bir çerçevede ele almıştır. Hz. Peygamber'in hadisinden hareketle zamanı, döngüselligi ve kaderin bu döngü içindeki yerini yorumlaması, onun tefsirine felsefi bir derinlik kattığını göstermektedir. ¹⁰³² فيقال الأقدار والحوادث التي هي في طي الزمان دائرة ifadesi, dünyada meydana gelen ölçülü hareketlerin ve olayların zamana bağlı olduğunu ve zamanla birlikte döndüğünü belirtir. Bu düşünce, zamanın tamamen doğrusal olmadığı, aksine olayların ve yaşananların bir tür döngü veya tekrar içinde geliştiği şeklindeki felsefi bir bakış açısını yansıttığını söyleyebiliriz.

2.6. İmanın Korunması ve Şirkten Sakınma

Horasan'da Selçuklular ve Endülüs'te Murâbitlar, toplumda oluşan ayrışmaları önlemek için tevhit inancına ve şirkin reddine dair daha kuvvetli bir vurguyu gerekli görmüşlerdir. Özellikle imanın korunması ve şirkin yayılmasını engellemek, sadece dinî bir zorunluluk değil, aynı zamanda siyasî bir gereklilik olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, iman ve tevhit vurgusu, toplumun birliğini muhafaza etme ve iç karışıklıkları önleme adına önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Siyasî çıkarların dinî mücadelelerle iç içe geçtiği bu ortamda, imanın saf ve sahih bir biçimde korunmasının gerekliliği hem bireysel hem de toplumsal huzurun temeli olarak görülmüştür.

Beğavî tefsirinde, şirk konusu üzerinde titizlikle durarak, Allah'a ortak koşmanın ne denli büyük bir günah olduğuna dikkat çeker. Şirkin İslâm'daki yeri ve tevhit inancının korunması için şirkten uzak durulmasının gerekliliğinin, Beğavî'nin tefsirinde özellikle vurgulandığını görmekteyiz. Beğavî ihlası, kulun dinini ve amelini yalnızca Allah için kılması, dininde ona hiçbir şeyi ortak koşmaması, ameliyle riyada

¹⁰³¹ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 7/669.

¹⁰³² İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 7/669.

bulunmaması şeklinde tanımlar. Ona göre insanlar için amelî terk etmek riya olurken insanlar için amel yapmak şirk olmaktadır. İhlas ise Allah'ın mümini her ikisinden korumasıdır.¹⁰³³ Beğavî tefsirinde bu tarz rivayetlere yer vererek müslümanlara, amellerini ve ibadetlerini sadece Allah için yapmaları gerektiğini riya ve şirk üzerinden hatırlatmaktadır. Bu kapsamda Beğavî, tağut kavramının, Allah dışında ibadet edilen insanın kendisiyle haddi aştığı her şey olarak tanımlandığını belirtmiştir. Allah'a iman eden kimsenin ise kopmayacak sapsağlam bir ipe tutunduğuna yer vermiştir. Buradaki sağlam ipin, kişiyi Allah'ın rızasına ulaştıracak her türlü sebep olarak ifade etmiştir.¹⁰³⁴

Beğavî *“Hayır! Kim bir kötülük işler de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte bu kimseler cehennemliktirler; onlar orada ebedî olarak kalırlar.”*¹⁰³⁵ âyetinde geçen سَيِّئَةً kelimesini şirk olarak tefsir etmiştir.¹⁰³⁶ Beğavî'nin bu kelimeyi şirk olarak tefsir etmesi, onun bu kelimeyi sadece dünyalık kötülüklerle sınırlamadığını göstermektedir. Onun bu yaklaşımı, kavram hakkında geniş bir anlam algısına sahip olduğunu göstermektedir.

Beğavî *“Boşanmış kadınları maruf bir şekilde maldan faydalandırmak muttakiler için bir gerekliliktir”*¹⁰³⁷ âyetini, şirkten sakınan müminler için gereklilik olduğu yönünde tefsir etmiştir.¹⁰³⁸ Beğavî'nin âyeti bu şekilde tefsir etmesi Allah katında gerçek takva sahibi olmanın sadece Allah'a ibadetle sınırlı olmadığını aynı zamanda şirkten uzak durarak tam bir takva sahibi olunabileceğini vurguladığını göstermektedir.

¹⁰³³ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/157.

¹⁰³⁴ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/314.

¹⁰³⁵ el-Bakara 2/81.

¹⁰³⁶ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/116.

¹⁰³⁷ el-Bakara 2/241.

¹⁰³⁸ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/291.

Beğavî *...Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler...*¹⁰³⁹ âyetinde geçen *الْفِتْنَةَ* ifadesini şirk olarak tefsir etmiştir. İlave olarak ise bu eylemi yapanların cahilleri saptırmak için şüphe ve karışıklık çıkarmak amacıyla hareket ettiklerine dair rivayete yer vermiştir.¹⁰⁴⁰

Beğavî, *Allah müfsitleri bilendir*¹⁰⁴¹ âyetini Allah başkasına ibadet edenleri ve insanları ondan başkasına ibadet etmeye çağıranları bilir.¹⁰⁴² *İmanlarına zulmü karıştırmayanlar*¹⁰⁴³ âyetinde geçen zulmü ise şirk karıştırmayanlar şeklinde tefsir etmiştir.¹⁰⁴⁴ Yine *وَكَانُوا* âyetinde geçen *O büyük günah üzerinde ısrar ediyorlardı.*¹⁰⁴⁵ âyetinde büyük gınahtan kastın şirk olduğunu söylemiştir.¹⁰⁴⁶ Bir başka âyette ise *آلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ*¹⁰⁴⁷ Şirkten uzak olan halis dinin yalnızca Allah için olan din olduğu açıklamasında bulunmuştur.¹⁰⁴⁸

İbn 'A'îyye'nin tefsirinde de şirk konusu üzerinde büyük bir titizlikle durulmaktadır. O, Kur'an-ı Kerîm'in en büyük günah olarak nitelendirdiği şirki, Allah'a ortak koşma eylemi olarak tanımlayarak bu konunun Kur'an'daki merkezî önemini vurgulamaktadır. İbn 'A'îyye tefsirinde, şirk koşmanın sadece bireysel ahlâkî çöküşe değil, aynı zamanda toplumsal düzenin bozulmasına da yol açtığını belirtmektedir.

¹⁰³⁹ Ālu 'İmrān 3/7.

¹⁰⁴⁰ el-Beğavî, *Me'ālimu't-tenzîl*, 2/10; 1/248.

¹⁰⁴¹ Ālu 'İmrān 3/63.

¹⁰⁴² el-Beğavî, *Me'ālimu't-tenzîl*, 2/49.

¹⁰⁴³ el-En'ām 6/82.

¹⁰⁴⁴ el-Beğavî, *Me'ālimu't-tenzîl*, 3/164.

¹⁰⁴⁵ el-Vākı'a 46/56.

¹⁰⁴⁶ el-Beğavî, *Me'ālimu't-tenzîl*, 8/18.

¹⁰⁴⁷ ez-Zumer 39/3.

¹⁰⁴⁸ el-Beğavî, *Me'ālimu't-tenzîl*, 7/107.

İbn ‘Aṭiyye ‘Sahte tanrılara kulluk etmekten kaçınan, yüzünü ve özünü Allah’a çevirenlere müjdeler olsun!’¹⁰⁴⁹ âyetinin insanları kıyamet gününe kadar etkileyecek olan genel bir durumdan bahsettiğini söylemiştir. طاعوت kelimesinin Allah’tan başka tapınılan her şeyi ifade ettiğini kaydetmiştir.¹⁰⁵⁰ İbn ‘Aṭiyye’nin, bu âyette insanları kıyamet gününe kadar etkileyecek genel bir durumun ifade edildiğini vurgulamakla, insanların kulluk ettiği tüm yanlış değerlerin ve tapınma nesnelere reddedilmesini öne çıkardığını söyleyebiliriz. Yine müfessir aynı sûrede geçen “Allah’tan sakınanlar”¹⁰⁵¹ ifadesini tefsir ederken şirkten sakınanlar olarak tefsir etmiş ve âyette geçen ifadenin şirkten sakınan müminlerden cennete girenleri kapsadığını söylemiştir.¹⁰⁵² Yine İbn ‘Aṭiyye وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ “Rablerine karşı gelmekten sakınanlar da gruplar halinde cennete sevkedilecek. Nihâyet oraya vardıklarında cennetin kapıları açılmış olacak; bekçileri onlara, “Selâm size! Hoş geldiniz! Ebedî olarak kalmak üzere buyurun girin cennete!” diyecek.”¹⁰⁵³ âyetinde de şirkten sakınan müminlerin cennete girecek olanların tamamını kapsadığını belirtmektedir.¹⁰⁵⁴

İbn ‘Aṭiyye رَبَّنَا اتَّهَمُوا ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا “Rabbimiz! Onlara iki kat azap ver ve onları ağır bir şekilde lânetle!”¹⁰⁵⁵ âyetinde Allah’ın dini ve şeriatleri kendisinin seçtiğini ve insanların putlar gibi şeylere ibadet etme noktasında tercih haklarının olmadığını belirtmiştir. Bu itibarla Allah, gerçek seçme hakkının yalnızca kendisine ait

¹⁰⁴⁹ ez-Zumer 39/17.

¹⁰⁵⁰ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/383.

¹⁰⁵¹ ez-Zumer 39/73.

¹⁰⁵² İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/415.

¹⁰⁵³ ez-Zumer 39/73.

¹⁰⁵⁴ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/415.

¹⁰⁵⁵ el-Aḥzâb 33/68.

olduğunu bildirmiştir. Nitekim Allah, insanlar için peygamberler ve şariatlerden onların hayrına olanı seçmektedir.¹⁰⁵⁶ İbn ‘Aṭiyye aynı zamanda zulmün derecelerinin olduğundan bahsederek bu derecelerin en üstünde şirkin olduğunu söylemiştir. Ancak bunun yanında diğer günahların da zulüm olarak nitelenebileceğini belirtmiştir.¹⁰⁵⁷

وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِنْ كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْنَخِرُونَ جَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاجِرَ لِنَبْتَعُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ “*Şu iki çeşit su kütleleri birbirine eşit olmaz; birisi tatlıdır, susuzluğu giderir ve içimi güzeldir, ötekisi ise tuzlu ve acıdır. İkisinden de taze et yersiniz ve takınacağınız süs eşyaları çıkarırsınız. Gemilerin denizi yarararak gittiklerini görürsün ki bu da O’nun lutfuna nâil olmanız ve O’na şükretmeniz içindir.*”¹⁰⁵⁸ âyetine dair açıklamalarında, âyetin içeriğinin akıl sahibi insanlara hitap ederek, putların hiçbir şekilde etkili olamayacağını anlamalarını sağlayan bir delil olduğunu vurgulamaktadır. Müfessir âyette bahsedilen olayların, evrende bir düzen ve dengeyi gösterdiğini; bu düzenin ancak Allah’ın kudretiyle var olabileceğini dile getirmektedir. Yani akıllı olan bir kişi bu delillere bakarak evrendeki bu düzeni fark ederek bunu herhangi bir putun yapamayacağını anlayabilir. Çünkü putlar cansız varlıklardır, yaratma veya düzen kurma güçleri yoktur. Oysa tatlı su, tuzlu su, denizlerdeki nimetler ve gemilerin hareketi gibi olaylar, Allah’ın sonsuz gücü ve hikmetiyle var edilmiş şeylerdir. Buna istinaden bu olaylar putların değil, ancak tek bir ilahın, yani Allah’ın varlığını ve gücünü kanıtlayan açık delillerdir.¹⁰⁵⁹

وَأِذَا لَفُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلُّوا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا
مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ “*İman edenlerle karşılaşınca “inandık” derler, şeytanlarıyla baş başa*

¹⁰⁵⁶ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 6/605.

¹⁰⁵⁷ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 1/184.

¹⁰⁵⁸ Fâṭır 35/12.

¹⁰⁵⁹ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/208-209.

kaldıklarında ise “Biz sizinleyiz, biz yalnızca alay etmekteyiz” derler.”¹⁰⁶⁰ âyetinde İbn ‘A’îyye’nin münafık ile zındık ayrımı üzerinde durmasıdır. Müfessir, açıklamasında, İmam Mâlik’ten Rasûlullah zamanındaki nifakın günümüzdeki zındıklık olduğuna yönelik sözlerine yer vermiştir. Ona göre bir kimsenin zındık olduğuna şahitlik edilirse tevbe etmesi istenmeden öldürülür. Rasûlullah’ın münafıklardan el çekmesinin sebebi münafıklığına şahitlik edilmediği sürece hâkimin kendi bilgisine dayanarak hükmetmemesi gerektiği noktasında örneklik teşkil etmesi dolayısıyladır.¹⁰⁶¹ İbn ‘A’îyye bu hususta diğer mezhep imamlarının münafıklar iman ettiklerini söylediklerinde ve namaz kıldıklarında Allah’ın onların öldürülmelerini yasakladığını ve zındığın da bu şekilde olduğu şeklindeki görüşlerine yer vermektedir. İbn ‘A’îyye hiç kimseye zâhirin aksi ile hükmetmemek gerektiğinin üzerinde durmuştur. Böyle bir hüküm vermenin zan ile hüküm vermek olacağından bahsetmiştir. Öyle ki kişinin böyle bir yetkisi olsaydı bunu kullanmaya en layık kişi Hz. Peygamber olurdu. O, zâhire göre hükmedip onları müslüman gibi kabul ederek iç âlemlerini Allah’a bırakmıştır.¹⁰⁶²

Son olarak İbn ‘A’îyye’nin, insanın kendi gibi bir insana muhtaç olmasını da şirk kapsamında değerlendirdiği şu ayete yer verelim: *الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ* “Rabbimiz ki, sizin için yeri döşek, göğü bina kılmuştur; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır; artık siz de bile bile ona eş ve ortaklar koşmayın.”¹⁰⁶³ müfessir bu âyetin Allah’ın, nimetleriyle insanı her türlü mahlûka muhtaç olmaktan kurtardığına delâlet ettiğini söyler. Ancak kim ki dünya süsüne karşı hırs ve ümitle bir başkasına yani kendi gibi bir insana muhtaç hale gelirse, Allah’a eş koşanların yoluna girmiş olur.

¹⁰⁶⁰ el-Bakara 2/14.

¹⁰⁶¹ İbn ‘A’îyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 1/125.

¹⁰⁶² İbn ‘A’îyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 1/126.

¹⁰⁶³ el-Bakara 2/22.

Müfessirin bu husustaki ciddiyeti onun şu cümlelerinden de anlaşılmalıdır: “Allah, bizi fazlıyla korusun, umutlarımızı lutuf ve kudretiyle yalnızca kendisine yöneltsin. Ondan başka ilah yoktur.”¹⁰⁶⁴

Müfessirin bulunduğu çağda Endülüs’te, müslüman emirlikler arasında büyük bir bölünme ve güç mücadelesi bulunmaktaydı. Her emirlik kendi gücünü artırmak için sıklıkla yabancı güçlere, özellikle hıristiyan krallıklara başvurmuştur. Bu durum, müslüman liderlerin ve halkın gücünü ve umutlarını Allah’tan çok dünyevî güçlere bağlamalarına yol açmaktaydı. İbn ‘Atiyye’nin, müslüman toplumun içindeki bu bağımlılığın, Allah’ın mutlak güç ve kudretine olan güvenin sarsılmasına neden olacağı endişesi taşıdığı kanaatindeyiz. Ona göre, bir müslümanın ihtiyaç ve gücünü yalnızca Allah’tan beklemesi gerekirken dünyevî çıkarlara ve başka insanlara umut bağlaması, Allah’a olan güveni zedeleyen bir eylemdir. Çünkü şirk, Allah’a denk başka varlıklar atfetmek anlamına gelir ve dünyevî bağımlılık da kişiyi, Allah’tan başkasına güvenmeye sevk eder. İbn ‘Atiyye’nin bu yaklaşımını, Endülüs’teki siyasî karışıklıklar, İslâm dünyasının bölünmesi ve müslümanların dinî değerlerinden uzaklaşıp dünyevî yardımlara yönelmesi gibi koşullar çerçevesinde değerlendirildiğinde, onun bu dönemin sosyal ve siyasî atmosferinden etkilenerek bu çıkarımı yapmış olabileceği anlaşılabilir.

2.7. Ehl-i Kitab’a Yaklaşımlar

İncelediğimiz iki müfessir de topluluklarıyla iç içe yaşamışlardır. Bu durum onların yahudi ve hıristiyanlarla ilgili Kur’an âyetlerine yaklaşımlarını değerlendirmemizi de gerektirmiştir. Beğavî ve İbn ‘Atiyye’nin tefsirlerinde, yahudi ve hıristiyanların inançları ve uygulamalarına yönelik eleştiriler ve tavsiyeler, yaşadıkları dönemin sosyo-kültürel dinamikleriyle iç içe geçmiş vaziyettedir. Müfessirlerin bu din mensuplarına karşı geliştirdikleri tutumlar, hem İslâm’ın tevhit anlayışını koruma

¹⁰⁶⁴ İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 1/146.

kaygısıyla hem de kendi dönemlerindeki yahudi ve hıristiyan topluluklarıyla olan etkileşimleri çerçevesinde şekillenmiştir.

Beğavî, İmam Şâfiî'nin, müslümanların Ehl-i kitap ile savaşıp öldürerek veya esir alarak onların bazılarının boyun eğmesini sağladığını bazılarının ise küçük düşerek cizye verdiklerine dair yaklaşımını, onun İslâm'ın tüm dinlere üstünlüğünü vurgulaması olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁶⁵

Beğavî, zaman zaman müslümanların kâfirleri dost edinmemesi gerektiğine değinmiştir. Onların dost edinilmesi durumunda bunun müslümanların imanlarının ifsat olmasına sebep olacağı üzerinde durmuştur. O, her durumda iman eden bir müminin, kâfirleri dost ve veli edinmeyeceğini vurgulamıştır.¹⁰⁶⁶ Bu hususa örnek vermek gerekirse *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكُذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ* “Allah'ın gazabına uğramış bir toplulukla iş birliği yapanları görüyorsun değil mi? Bunlar ne sizdendir ne onlardan. Bile bile yalan yere yemin de ederler.”¹⁰⁶⁷ âyetinin yahudilerle dost edinmiş ve müslümanların sırlarını onlara taşımış olan münafıklar hakkında nâzil olduğunu söylemiştir.¹⁰⁶⁸ Bunun yanı sıra *الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ* “müminleri bırakıp kâfirleri dost edinenler...”¹⁰⁶⁹ âyetini tefsir ederken burada yer alan *الكَافِرِينَ* ifadesini “yahudileri kendilerine destekçi ve sırdaş edinenler” şeklinde tefsir etmiştir.¹⁰⁷⁰

Beğavî'nin yahudileri ve münafıkları aynı kategoride değerlendirerek onların dünyada rezil, ahirette zelil olacaklarına yönelik açıklamalarını *لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ*

¹⁰⁶⁵ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 4/40-41.

¹⁰⁶⁶ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 8/62.

¹⁰⁶⁷ el-Mucâdele 58/14.

¹⁰⁶⁸ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 8/61.

¹⁰⁶⁹ en-Nisâ' 4/139.

¹⁰⁷⁰ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2/300.

عَذَابٌ عَظِيمٌ “Onların dünyadaki hakkı büyük bir rezilliktir. Âhirette de onlar için büyük bir azap vardır.”¹⁰⁷¹ âyetinin tefsirinde görmekteyiz. Nitekim münafıkların zilleti onların gizledikleri şeyin ifşa edilmesi, nifaklarının ortaya çıkarılmasıdır. Yahudilerin zilleti ise cizye ödemeleri, öldürülmeleri, tutsak edilmeleri, sürülmeleri ve Muhammed (sav) ve ashabından istemedikleri şeyleri görmeleridir.¹⁰⁷² Kıyamet günü en şiddetli azabı görecektir. Onların bir nebiyi ya da iyiliği emredip kötülükten nehyeden kimseyi öldürenlerin olduğuna yönelik rivayetlere yer vermesi onun bu düşüncede olduğunu ve görüşünü desteklemek için farklı rivayetlere yer verdiğini göstermektedir.¹⁰⁷³

Beğavî'nin Kur'an'da geçen “kâfir” lafızlarından bazılarını Ehl-i kitap olarak yorumladığını görmekteyiz. Bu âyetlerden biri *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰ* *أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ* “Ey iman edenler! Eğer inkâr edenlere uyarırsanız, sizi gerisin geri döndürürler de sonra hüsrana uğramış olursunuz.”¹⁰⁷⁴ âyetidir. O, burada bahsedilen kâfirlerin, hıristiyanlar ve yahudiler olduğuna yönelik açıklama yapmıştır.¹⁰⁷⁵ Ayrıca Beğavî, *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ* “İnkâr edenleri uyarırsan da uyarırsan da onlar için birdir, asla iman etmezler.”¹⁰⁷⁶ âyetini tefsir ederken bununla müşrik Araplar'ın kastedildiğini söyledikten sonra bunların yahudiler olabileceği yönündeki görüşe de yer vermiştir. Ayrıca kategorilere ayırmış olduğu dört küfür türünden¹⁰⁷⁷ İblis ve yahudilerin küfrünün cuhûd küfrü çeşidine girdiğini söylemiştir.

¹⁰⁷¹ el-Mâ'ide 5/41.

¹⁰⁷² el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 3/58.

¹⁰⁷³ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2/21.

¹⁰⁷⁴ Âlu 'İmrân 3/149.

¹⁰⁷⁵ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2/117.

¹⁰⁷⁶ el-Bakara 2/6.

¹⁰⁷⁷ Küfür dört çeşittir: İnkâr küfrü, cuhûd küfrü, inat küfrü ve nifak küfrü. İnkâr küfrü, Allah'ı hiç tanımamak ve ona hiç inanmamak demektir. Cuhûd küfrü Allah'ı kalben bilmek ama diliyle ikrar etmemektir; İblis ve Yahudilerin küfrü gibi. İnat küfrü, Allah'ı kalben bilmek, diliyle ikrar etmek ama ona ibadet etmemektir; Ebû Tâlib'in küfrü gibi. Nifak küfrü ise diliyle ikrar etmek ama kalben

Cuhûd küfrü, Allah'ı ve onun dinini kalben tanıyıp bilip, dil ile bunu ikrar etmemektir.¹⁰⁷⁸ Müfessir, *“Elbette İNَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعَدَ آيْمَانِهِمْ ثُمَّ إِزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ imanlarının ardından inkârcılığa sapıp sonra inkârlarını daha da arttıranların tevbeleri asla kabul edilmeyecektir. İşte onlar, sapkınların ta kendileridirler.”*¹⁰⁷⁹ âyeti hakkında yahudilerden bahsedildiğini zikretmiştir. Küfürlerini artırmaktan kastın da Muhammed'i (sav) ve Kur'an'ı inkârları dolayısıyla olduğuna yer vermiştir.¹⁰⁸⁰

Beğavî *إِنَّمَا جَزَاؤُا الَّذِينَ يَخَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُنَطَّعَ Allah'a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Ahirette ise onlar için büyük bir azap vardır.”*¹⁰⁸¹ âyetinin tefsirine bu âyetin Rasûlullah'la yaptığı anlaşmayı bozan ve yol kesip fesat çıkararak bir grup Ehl-i kitap hakkında indiğine dair rivayetle başlaması dikkat çekicidir.¹⁰⁸² Bu âyette bahsedilen cezalar konusunda bir kısım âlim cesedin tahrifinin caiz olmadığından dolayı hükmün neshedildiğini belirtmiştir. Diğer bir grup âlim ise gözlerin kör edilmesi ve cesedin tahrifi dışında hükmün sabit olduğu kanaatindedir. Beğavî âyetin devamında Rasûlullah'ın da cesedi tahrif etmekten menettiğine yönelik rivayete yer vermiştir.¹⁰⁸³ Beğavî'nin bu ve buna benzer yorumları, onun Ehl-i kitab'ı İslâm'ın hükümlerine

inanmamaktır. Bu dört küfür türü de eşittir. Bunlardan biriyle Allah'a kavuşan kimse bağışlanmaz (el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/64).

¹⁰⁷⁸ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/64.

¹⁰⁷⁹ Ālu 'İmrān 3/90.

¹⁰⁸⁰ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2/64-65.

¹⁰⁸¹ el-Mā'ide 5/33.

¹⁰⁸² el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 3/47.

¹⁰⁸³ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 3/48.

uymadıkları ve müslümanlara zarar verebilecekleri için kâfir olarak nitelemiş olabileceğini düşündürmektedir.

Beğavî *عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ* “*Bitkin ve yorgun.*”¹⁰⁸⁴ âyetini tefsir ederken burada İslâm dini dışındaki dinlerle amel edip o yolda yorulmuş olan puta tapıcılarla Ehl-i kitab’ın kâfirlerinin kastedildiğine yer vermiştir. Allah (cc) onlardan dalâlet üzere olan çabalarını kabul etmeyeceğini belirtmiştir.¹⁰⁸⁵

Beğavî’nin yahudilere yönelik eleştirilerinden biri de toplumlar arasında onlardan daha zelil, daha mala düşkün bir millet görülmediğini ifade etmiş olmasıdır. O bu ifadelere *وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ* ve *وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ* bu ifadelerle *...Zillete, fakru zarûrete mahkûm oldular; Allah’ın gazabına uğradılar. Bu durum, Allah’ın âyetlerini inkâr etmeleri ve haksız yere peygamberleri öldürmelerinin, bütün bunlar da isyan etmeleri ve haddi aşmalarının sonucuydu.*”¹⁰⁸⁶ âyetinde yer vermiştir. Âyetteki *الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ* kısmını tefsir ederken fakir kişinin miskin olarak isimlendirildiğinden bahsetmiştir. Çünkü fakirlik o kişiyi hareketten menetmiş ve oturmaya mecbur kılmıştır. Zillet ise kalpteki fakirlik olduğundan yahudilerin durumuna bakıldığında zengin de olsalar fakir gibi davrandıklarının görüldüğünü ifade etmiştir. Yine Beğavî onların, günün başında yetmiş nebiyi öldürdüklerini, sonra da pazarlarını kurup hiçbir şey olmamış gibi güne devam ettiklerinin zikredildiğini aktarmıştır.¹⁰⁸⁷

Yine Beğavî’nin, yahudilerden kalben daha kör ve nebilerini daha çok yalanlayan bir topluluk olmadığı yönünde eleştirisini *تَمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ*

¹⁰⁸⁴ el-Gâşiye 88/3.

¹⁰⁸⁵ el-Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 8/407.

¹⁰⁸⁶ el-Bakara 2/61.

¹⁰⁸⁷ el-Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 1/101.

أَشَدُّ قَسْوَةً “Bundan sonra yine kalpleriniz katılaştı, taş gibi hatta taştan da katı oldu.”¹⁰⁸⁸

âyetindeki açıklamalarında görmekteyiz. Burada aslında demir daha sert olmasına rağmen onların kalpleri taşa benzetilmiştir. Bunun sebebi demirin ısıtıldığında yumuşamasının mümkün olması fakat taşın yumuşamasının mümkün olmamasıdır. O, bu âyet ile taşın bile katılmış kalpten daha üstün olduğunun belirtildiğini ifade etmiştir.¹⁰⁸⁹

Yahudilere karşı sert bir tutum benimseyen¹⁰⁹⁰ Beğavî'nin aynı meyanda hıristiyanlara yönelik de sert bir tutum sergilediği dikkat çekmektedir. Beğavî, hıristiyanların İsa'yı ilahlaştırmalarını ve teslis inancını eleştirmektedir. O, bu öğretileri İslâm'ın temel inançlarına aykırı sapkınlıklar olarak değerlendirmektedir. Bunun yanı sıra o, hıristiyanların müslümanlara karşı gerçek bir sevgi beslemeyeceklerini vurgulamıştır. Müfessir, onların dostane görünse bile içten içe müslümanlara karşı bir nefret ve düşmanlık taşıdıklarını söylemeye çalışmaktadır. Bu meseleyle ilgili لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قَسِيصِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ “Kuşku yok ki iman edenlerin, insanlar içinde en amansız düşmanlarının yahudiler ve şirk koşanlar olduğunu göreceksin. Yine, onlar arasında iman edenlere sevgi bakımından en yakın olanların da “Biz hıristiyanız” diyenler olduğunu göreceksin. Çünkü bunların içindekeşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar.”¹⁰⁹¹ âyetinde kastedilenin tüm hıristiyanlar olmadığını belirtmiştir. Müfessir onların, müslümanlara düşmanlıkta, onları öldürme ve esir etmede, onların ülkelerini, mescitlerini yıkmada ve mushaflarını yakma konusunda yahudiler gibi olduğunu vurgulaması dikkat çekicidir. Bu nedenle hıristiyanlara karşı dostluk ya da saygı söz konusu değildir. Beğavî bu nedenlerden dolayı âyetin Necâşî ve ashabı gibi müslüman

¹⁰⁸⁸ el-Bakara 2/74.

¹⁰⁸⁹ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/110.

¹⁰⁹⁰ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2/56.

¹⁰⁹¹ el-Mâ'ide 5/82.

olmuş hıristiyanlardan bahsettiğini zikretmiştir.¹⁰⁹² Beğavî hıristiyanlardan tevhit ve nübüvvet konusunda söz alınmasına rağmen çeşitli hevâ ve dindeki tartışmalar yoluyla aralarına kıyamete kadar sürecek olan düşmanlık ve nefret sokulduğunu ifade etmiştir. Ayrıca hıristiyanların biri diğerini inkâr eden fırkalara ayrılmalarına yönelik rivayete de eserinde yer vermiştir.¹⁰⁹³

Beğavî'nin, iki dinin öğretilerini birleştirerek kendi eklektik inanç sistemlerini oluşturanlara yönelik eleştirisine de tefsirinde tanık olmaktayız. *وَيُرِيدُونَ أَنْ يُتَّخَذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا* "...bunlar arasında bir yol tutmak isteyenler yok mu?"¹⁰⁹⁴ âyeti ile Yahudilik ve İslâm arası bir din ve yol tutmak isteyenlerin kastedildiğini söylemektedir.¹⁰⁹⁵ Onun söz konusu âyeti Yahudilik ve İslâm arasında bir yol tutmak isteyenler olarak yorumlamasından yola çıkarak her iki dinin bazı öğretilerini seçerek bunları benimseyen gruplara karşı eleştirel bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir.

Müfessirlerin bazen bizzat yahudi ve hıristiyanlara değil onların önem atfettiği mevzulara doğrudan giriş yaptıkları görülmektedir. Buna örnek olarak Beğavî'nin *وَإِنَّهُ لَعَلَّمٌ* "Bilin ki, o kıyamete ait bir bilgidir. Sakın ondan şüphe etmeyin ve bana tâbi olun. Bu dosdoğru yoldur."¹⁰⁹⁶ âyetinde bahsedilenin Hz. İsa olduğunu söyleyerek onun yeryüzüne gelişiyle ilgili rivayetlere değinmiştir. Ardından "Nebi'den bize rivayet edilmiştir ki, Meryem oğlu İsa'nın aranızda âdil bir hakem olarak inip haçı kırması yakındır. O, domuzu öldürecek ve cizye vergisini koyacaktır. Onun zamanında İslâm'dan başka bütün dinler yok olacaktır." şeklindeki rivayete yer vermiştir.

¹⁰⁹² el-Beğavî, *Me 'âlimu't-tenzîl*, 3/85.

¹⁰⁹³ el-Beğavî, *Me 'âlimu't-tenzîl*, 3/32.

¹⁰⁹⁴ en-Nisâ' 4/150.

¹⁰⁹⁵ el-Beğavî, *Me 'âlimu't-tenzîl*, 2/305.

¹⁰⁹⁶ ez-Zuḥruf 43/61.

Ayrıca kendisine inananlardan başka hıristiyanları öldüreceğine dair rivayete de yer vermiştir.¹⁰⁹⁷

Beğavî'nin âyetleri kendi zamanının olaylarıyla irtibatlandırmasına örnek olarak, zimmet ehli, müslümandan -bizden tabirini kullanmıştır- hüküm istediğinde hâkimin onlar arasında hüküm verip vermeme konusunda özgür olup olmadığını sorgulaması örnek olarak verilebilir. O, سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاؤَكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرَضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ “Onlar, hep yalana kulak veren ve durmadan haram yiyen kimselerdir. Sana gelirlerse aralarında hüküm ver veya onlardan yüz çevir. Onlardan yüz çevirirsen sana hiçbir zarar veremezler. Eğer hüküm verirsen aralarında adaletle hükmet. Şüphesiz Allah âdil olanları sever.”¹⁰⁹⁸ âyetinin kendi zamanında hükmünün ne olduğu konusunda ihtilaf olduğunu belirtmiştir. Müslüman hâkimlerin Ehl-i kitap karşısında hüküm verip vermeme konusunda muhayyer olduklarını belirtmiştir. Onlar hüküm verdikleri takdirde İslâm'ın hükmünü vermek zorunda olduğunu düşünenler bulunmaktadır. Bu görüşe göre, Müslüman hâkimler, karar verirken İslâm esaslarına bağlı kalmalıdır. Ancak, bir kısım âlim ise, Müslüman hâkimlerin onlar arasında hüküm vermelerinin vacip olduğunu, fakat bu hükmün neshedildiğini savunmaktadır. Beğavî'ye göre bir müslüman ile bir zimmî, müslüman birine -müfessir bize lafzını kullanmıştır- gelip hüküm istediklerinde aralarında hüküm vermek vaciptir. Zira müslüman birinin zimmet ehlinin hükmüne boyun eğmesi caiz değildir.¹⁰⁹⁹ Beğavî'nin böyle bir durumu sorgulayıp açıklığa kavuşturma isteği bu durumun onun toplumunda gerçekleşme ihtimalinin bulunması dolayısıyladır. Eğer Ehl-i kitap ile bir arada yaşama gibi bir durum olmasaydı müfessir de böyle bir soruyu sorarak bunu açıklama yoluna gitmeyebilirdi.

¹⁰⁹⁷ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-veciz*, 7/219-220.

¹⁰⁹⁸ el-Mā'ide 5/42.

¹⁰⁹⁹ el-Begavî, *Me'ālimu't-tenzîl*, 3/59.

İbn ‘Aţîyye’nin yaşadığı Endülüs, müslümanların ve hıristiyanların birlikte yaşadığı, ancak aynı zamanda sürekli çatışmaların ve savaşların olduğu bir bölgeydi. Bu dönemde, “reconquista” adı verilen süreçle hıristiyan krallıklar, müslüman topraklarını geri almak için mücadele ediyorlardı. O, hıristiyanlarla bir arada yaşama süreci içerisinde aynı zamanda yine hıristiyanlarla savaş içerisinde bulunmuştu. İbn ‘Aţîyye, hıristiyanlara İslâm’ı savunma ve müslümanların haklarını koruma açısından güçlü bir duruş sergilemiştir. İbn ‘Aţîyye’nin yahudi ve hıristiyanlara yaklaşımını, tefsirinde onlarla ilgili meseleleri ele aldığı âyetler özelinde ortaya koymak mümkündür. O, eserinde yahudi ve hıristiyanlara dair değerlendirmelerde bulunurken, onların inanç ve uygulamalarını İslâm’ın öğretileri çerçevesinde eleştirmiştir. Bu bağlamda, yahudi ve hıristiyanların kutsal metinlerine yönelik eleştiriler ve müslümanların bu din mensuplarıyla ilişkilerine dair uyarılar, tefsirinde önemli bir yer tutmaktadır.

İbn ‘Aţîyye’nin, az önce Beğavî özelinde değindiğimiz Ehl-i kitap’tan bazılarının hüküm istedikleri hususlarda ne yapılması gerektiği konusundaki yaklaşımına baktığımızda, müfessirin el-Mâ’ide 5/42. âyeti hakkında birçok âlimin, bu âyetin muhkem olduğunu ve hâkimlerin tercih yetkisinin devam ettiğini belirttiği görülmektedir. Müfessire göre zâhir olan görüş de budur. Bu âyetin fikhî,¹¹⁰⁰ ümmetin, müslümanların hâkiminin zimmîler kendi aralarındaki zulüm durumlarında hüküm verebileceği ve haksızlıkları gidermede otorite sahibi olduğu konusunda icmâ ettiğini gösterir. Zulüm durumlarına, satılan malların alıkonulması, malın gasp edilmesi vb. durumlar da dahildir. Ancak, taraflardan birinin diğerine haksızlık yapmadığı, yalnızca hak iddialarına, helal ya da haram bir talebe veya ahirette günah sorumluluğundan kurtulma arzusuna dayanan davalar, hâkimin karar verme konusunda serbest olduğu davalar arasında yer alır. Eğer iki taraf da hâkimi kabul ederse, buna ek olarak rahiplerin veya hahamların da rızası

¹¹⁰⁰ Müfessir buraya “bildiğim kadarıyla” kaydını eklemiştir.

Bunlara ilave olarak İbn ‘Atiyye bu âyetin, inananlarla aralarındaki farkı gösteren bir emir olarak anlaşılması gerektiği üzerinde durmuştur. Kim onlara dost olursa, o da onlardandır. Onları inançları ve dinleriyle benimseyen kimse onlardan sayılır ve kâfir olarak ebedî azabı hak eder. Onlarla fiilen, imanını zedelemeksizin iş birliği yapan kimse ise onlar gibi kınanmayı ve ayıplanmayı hak eder.¹¹⁰⁴ İbn ‘Atiyye’nin bu yaklaşımını onun coğrafyasındaki çok dinli yapıya ve müslümanların dinî kimliklerini koruma ihtiyacı ile bağdaştırabiliriz. Onun bu değerlendirmesi, toplumsal bilinç ve dinî kimliği koruma konusundaki hassasiyetini göstermektedir. Endülüs gibi kültürel çeşitliliğin yoğun olduğu bir toplumda yaşayan İbn ‘Atiyye, İslâm toplumunun ahlâkî değerlerini ve kimliğini koruma çabasıyla, müslümanları kendi inançlarından uzaklaştırabilecek veya inançlarının sâfiyetini tehlikeye atabilecek durumlardan sakındırmaya önem vermiştir.

İbn ‘Atiyye’nin, *وَإِنْ نَكْتُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ* “Şâyet antlaşma yaptıktan sonra yeminlerini bozarlar ve dininizi karalamaya kalkıştırlarsa, siz de küfrün elebaşlarıyla vuruşun; çünkü onların yeminleri yok sayılır. (Böyle yaparsanız) belki vazgeçerler.”¹¹⁰⁵ âyetinde yer alan *وطعنوا في دينكم* ifadesine yönelik açıklamaları dikkat çekicidir. O, bu ifadeleri müşriklerin savaş ya da aşağılama gibi bir durumla İslâm dinine hakaret etmesi olarak tefsir etmektedir. Ardından burada bir zimmînin dine hakaret etmesinden bahsetmenin uygun olacağını söylemiştir. İmam Mâlik’in meşhur olan görüşüne göre, eğer zimmî şeriati yalanlamak veya peygamberi aşağılamak gibi bir şey yaparsa öldürüleceği yönündeki görüşünü nakletmektedir.¹¹⁰⁶

Âyetin devamında yer alan *فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ* “... siz de küfrün elebaşlarıyla vuruşun.” kısmında, kâfirlerin önde gelenleri ve insanları küfre sürükleyenlerin

¹¹⁰⁴ İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru'l-veciz*, 3/190.

¹¹⁰⁵ et-Tevbe 9/12.

¹¹⁰⁶ İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru'l-veciz*, 4/269.

kastedildiğini söyler. İbn ‘Atiyye bu âyetin belirli kişiler hakkında nâzil olduğu söylense de bunu zayıf bularak, onların sürekli var olacağını ve öldürüleceğini ifade etmiştir. Bu konuda en doğru olan, belirli bir kişi kastedilmeden, küfrün önderleriyle savaşma emrinin kıyamete kadar geçerli olmasıdır. Müfessir, kâfir Araplar ve Peygamber’e (sav) karşı savaşanların, kâfirlerin önderleri tabirinin ilk örnekleri olduğunu ve ona savaş açan ve şeriatını reddeden kişinin, kıyamete kadar İslâm şeriatını inkâr eden herkesin önderi olacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla her nesilde, kâfirlerin önderleri o nesle özgü olarak ortaya çıkmaktadır.¹¹⁰⁷ İbn ‘Atiyye’nin bu ifadesi, tarih boyunca inançsızlık veya küfür ile özdeşleşmiş bireylerin her nesilde ortaya çıktığı ve çıkmaya devam edeceği yönündedir. Müfessir bu yaklaşımı ile her dönemin kendi kâfir önderlerini ortaya çıkardığını savunarak bu liderlerin toplumu olumsuz etkilediğini vurgulamıştır.

Bu hususa örnek kabilinden bir başka ayet ise şudur: *وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَالْهَنَا وَالْهَكْمُ وَاجِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ* “İçlerinden haksızlığa sapanlar dışında Ehl-i kitap’la mücadelenizi sadece en güzel yolla sürdürün ve deyin ki: “Bize indirilene de size indirilene de inandık. Bizim tanrımız da sizin tanrınız da birdir. Biz ona teslim olmuşuzdur.”¹¹⁰⁸ İbn ‘Atiyye bu âyetin ancak nüzûl dönemi şartları bilindiğinde tam olarak anlaşılacağını zikretmiştir. Çünkü bu sûrenin ilk on âyetinden sonrası Mekke’de nâzil olmuştur. Bu dönemde henüz savaş farz kılınmamış; cizye gibi hükümler yürürlüğe girmemiştir. Ancak yahudiler Mekke ve çevresinde bulunuyor; müminlerle din konusunda bazı tartışmalara girebiliyordu. Allah (cc) böyle bir durumda müminlere yumuşak bir şekilde davet ederek konuşmalarını emretmiştir. Ancak yahudilerden fiili ya da sözlü bir saldırıya maruz kaldıkları takdirde onlarla sert

¹¹⁰⁷ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 4/270.

¹¹⁰⁸ el-‘Ankebût 29/46.

bir şekilde mücadele etmelerine müsaade edilmiştir. Müfessir daha sonra bu hükmün savaş ve cizye âyeti ile neshedildiğine yer vermiştir.¹¹⁰⁹

Endülüs'teki müslümanlar, Hristiyanlarla dönem dönem barış içinde yaşarken, zaman zaman da çatışmaların yaşandığı bir ilişki dinamiğine sahipti. İbn 'Atiyye'nin, söz konusu bu âyetin anlamını dönemin şartlarına göre değerlendirme vurgusu, muhtemelen kendi sosyo-politik durumuna bir gönderme içermektedir. Nitekim müslüman topluluklar için hangi şartlarda barış yapılabileceği, hangi durumlarda ise mücadeleye girişilebileceği, onun yaşadığı çevrede pratik ve stratejik öneme sahiptir. Bu nedenle İbn 'Atiyye'nin, âyetin anlamını tarihsel bağlama oturtarak yorumlamayı tercih ettiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte Endülüs, yahudi, hristiyan ve müslüman âlimler arasında entelektüel ve dinî tartışmaların yoğun yaşandığı bir yerdi. İbn 'Atiyye'nin bu âyeti yahudilerle tartışma bağlamında ele alışı, muhtemelen Endülüs'teki dinî hoşgörü geleneğinin bir göstergesidir. Ancak âyette *إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ* ifadesi ile istisna edilmesi ve daha sert bir yaklaşımın meşru görülmesi, özellikle dinî ve siyasî çatışmaların kaçınılmaz olduğu durumlarda da gösterilecek müsamahanın sınırlarının çizilmesi ihtiyacını yansıtmaktadır.

İbn 'Atiyye, *فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأَعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ* "*Inkâr edenleri dünyada da âhirette de şiddetli bir azaba çarptıracağım; onların hiç yardımcıları da olmayacak.*"¹¹¹⁰ âyetinin, onların başından itibaren karşılaşacakları durum hakkında bir bildirim olduğunu ve kıyamet sonrası yapılacak bir eylemi anlatmadığını düşünmektedir. Çünkü âyette bu dünyadan söz edildiğini ve bu durumun kıyametten önce gerçekleşeceğini belirtmiştir. İbn 'Atiyye'ye göre kâfirlere yapılacak işlem, onları esir almak, öldürmek, cizye ödemeye zorlamak ve onları aşağılamaktır.

¹¹⁰⁹ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 6/651.

¹¹¹⁰ Ālu 'İmrān 3/56.

İslâm şeriatının bu şekilde onlara muamele edeceğini bildikleri için hep bir korku içinde olmuşlardır. Dünyada bu durum söz konusu iken ahirette bu, cehennem azabıyla gerçekleşecektir.¹¹¹¹

İbn ‘Aţîyye’nin yahudi ve hıristiyanları müşrik kategorisinde değerlendirmedigine yönelik varsayımı şu âyetten anlıyoruz: قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ
صَاغِرُونَ “Ehl-i kitap’tan Allah’a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve Rasûlü’nün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.”¹¹¹² Bu âyette İbn ‘Aţîyye yahudi ve hıristiyanlardan olan Ehl-i kitap’la savaşmayı içerdiğini; ya öldürülmeleri ya da cizye ödemeleri gerektiğini belirtmiştir. O, Ehl-i kitap’ı müşrik olarak kabul edenlere göre, bu âyet, içinde cizye alınmasının yer aldığı hükümlerle, “müşrikleri öldürün”¹¹¹³ âyetini neshetmiştir. Onların ahiret ve Allah hakkındaki tüm düşünce ve inançları, gerçek anlamda bir değer taşımamaktadır; çünkü bunları doğru yoldan elde etmemişlerdir.¹¹¹⁴ İbn ‘Aţîyye’nin Ehl-i kitap’a karşı tutumu, İslâm dışındaki inançların geçersiz olduğu ve İslâm’a girilmesi gerektiği fikrine dayanmakta, İslâm şeriatını kabul etmeyen Ehl-i kitap’ın doğru yoldan sapmış olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Âyette yer alan عَنْ يَدٍ lafzı ile ilgili olarak ise cizyenin farklı yansımalarına temas etmiştir. Müfessir, zimmînin cizyeyi bizzat kendisinin elden getirmesi gerektiği; böylece onlara bir tür küçük düşme hissi verilmiş olacağını zikretmiştir. Ayrıca cizyenin Arapça’da

¹¹¹¹ İbn ‘Aţîyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 2/239.

¹¹¹² et-Tevbe 9/29.

¹¹¹³ et-Tevbe 9/5.

¹¹¹⁴ Ayrıca inançları da düzgün değildi, çünkü “Üzeyr Allah’ın oğludur”, “Allah için üçüncüsüdür.” gibi çeşitli sapkınlıklara düştüler. Ahiret konusunda da rahiplerden cennet evleri satın almak gibi görüşleri vardı. Yahudilerin ise cehennem hakkında. “Orada birkaç gün kalırız.” gibi sözleri vardı (İbn ‘Aţîyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 4/289).

nimet ve güzel davranışı ifade etmesi dolayısıyla müslümanların onlara tanıdığı bir nimet karşılığında ödenmesi gerektiği, müslümanların, onlara üstünlük ve güç gösterisi yaparak cizyeyi almaları gerektiği; böylece zimmîlerin hiçbir güç ve direnişi kalmayacağını da eklemiştir. Buna ilave olarak ise cizyenin, ertelenmeden ödenmesi gerektiği anlamına geldiği, cizyenin, zimmîlerin teslimiyet içinde ödemesi gerektiği anlamına geldiğine değinmiştir. *صَاعِرُونَ* ifadesi ile de onların aşağılayıcı durumlarının kastedildiği üzerinde durmuştur. Buna örnek olarak, onların küçük düşmesini sağlamak için zimmî kişinin cizyeyi ayakta iken verip müslüman kişinin ise oturarak teslim alması gerektiğine yer vermiştir.¹¹¹⁵

İbn ‘Aṭiyye’nin yahudi ve hıristiyanların kıyamete kadar İslâm’a davet edilmesi yönündeki ikazı da dikkat çekmektedir. O, *قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ* “*De ki: “Ey Ehl-i kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze gelin: Yalnız Allah’a tapalım, ona hiçbir şeyi ortak koşmayalım ve Allah’ı bırakıp da içimizden bazıları diğer bazıalarını rab edinmesin.” Eğer yine yüz çevirirlerse, “Şahit olun ki biz Müslümanlarız.”*”¹¹¹⁶ âyetinin Necran heyeti hakkında nâzil olduğunu söylemesine rağmen bu âyetin Ehl-i kitab’ı, yahudi ve hıristiyanlardan ona eşit olanların tamamını kapsadığını vurgulamıştır. Müfessir onların kıyamete kadar bu âyet ile her dönemde davet edilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹¹¹⁷ İbn ‘Aṭiyye âyette geçen *سَوَاءٍ* kelimesinin adalet, eşitlik ve doğruluk anlamlarına geldiğini belirtmiştir. Ancak bu kelimenin bu âyette özel bir anlamla açıklanması gerektiğini vurgulamıştır. Bu, onların, küçüğünden büyüğüne kadar herkesin eşit olduğu anlamlara davet edildiği bir durumdur. Davet edilenlerin geleneğinde, bazıları birbirini rab olarak kabul ettiğinden durumları eşit değildi. Bu

¹¹¹⁵ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 4/292.

¹¹¹⁶ Âlu ‘İmrân 3/64.

¹¹¹⁷ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 2/245.

amacıyla, İbn ‘Aṭiyye bu tartışmayı detaylı bir şekilde ele alarak kendi çağında nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamıştır. İbn ‘Aṭiyye’nin bu tartışmayı açması, hem yaşadığı toplumun ihtiyaçlarına yanıt verme hem de fikhî hükümleri netleştirerek müslümanların zimmet ehliyle olan ilişkilerini dinî esaslara göre düzenlemeye katkıda bulunma amacıyla yapılmış bir çaba olarak anlaşılabilir.

Bu bağlamda ele alınması gereken bir diğer husus ise İbn ‘Aṭiyye’nin müslümanların kimlerle yakın ilişki kuracakları konusundaki sözleridir. O, müslüman olmayan kimselerle ilişki kurmada dikkatli olmalarına vurgu yaparak ticaret gibi zorunlu işlerde onlarla yapılacak iş birliğini de tamamen yoksaymaya gerek olmadığına yer vermiştir. Örneğin, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ* *“Ey iman edenler! Sizden olmayanları sırdaş edinmeyin, onlar size kötülük yapmaktan geri durmazlar, sıkıntıya düşmenizi isterler. Onların ağızlarından nefret taşmaktadır; kalplerinin gizlediği ise daha büyüktür. Gerçekten size delilleri açıklamışızdır, eğer düşünüyorsanız”*¹¹²¹ âyetinde müminler, kâfirleri ve yahudileri sırdaş edinmekten menedilmişlerdir. Bu, müminlerin onlarla samimi bir dostluk kurup, onlara iç meselelerini açmamalarını, fikirlerini onlarla paylaşmamalarını ve onlara aşırı güvenmemelerini ifade etmektedir.¹¹²²

İbn ‘Aṭiyye söz konusu âyetin, zimmîlerin müslümanlar adına yazıcı olarak tutulmasını, ticaret işlerinde görevlendirilmesini ve onlara tam anlamıyla güvenilmemesini de kapsadığını belirtmiştir. Ebū Mūsa el-Eş‘arî, (ö. 42/662-63) bir zimmîyi yazıcı olarak görevlendirmiş, Hz. Ömer de ona bu konuda sert bir uyarıda bulunarak, ona bu âyeti hatırlatmıştır. Hz. Ömer’e, “Burada, yazı yazma ve kalem kullanmada üstün olan bir hıristiyan var; onun senin için yazıcı olarak çalışması caiz değil

¹¹²¹ Ālu ‘İmrān 3/118.

¹¹²² İbn ‘Aṭiyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 2/331.

mi?” denildiğinde, “Bu durumda müminler dışında sırdaş edinmiş olurum,” demiştir.¹¹²³ Bu âyet, müminlerin sırdaş edinme konusunda dikkatli olmalarını ve özellikle iç işlerinde mümin olmayanlara gereğinden fazla güvenmemelerini öğütlerken, İbn ‘Atiyye’nin bu uyarı bağlamında, sırdaş edinme ile iş ilişkisi kurma arasında bir bağlantı kurduğu görülmektedir. Çünkü Endülüs’te, farklı dinlerden insanların ticaret, bilim ve sanat gibi alanlarda iş birliği yapmaları günlük hayatın bir parçasıydı. Bu durumda İbn ‘Atiyye, sırdaş edinme yasağını mutlak bir ayrılık olarak değil, güvenin sınırlandırılması gerektiği şeklinde anlamlandırmıştır.

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ

“Onlar, Süleyman’ın hükümranlılığı hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri, Bâbil’de iki meleğe, Hârût’la Mârût’a indirileni öğretiyorlardı...”¹¹²⁴ âyetinin açıklamasında İbn ‘Atiyye sihir ve sihirle uğraşmanın kâfirlik olduğunu söylemiş; İmam Mâlik’in, sihir yapan kişinin kâfir olarak öldürülmesi gerektiğine ve kendisine tevbe teklif edilmeyeceğine dair görüşünü kaydetmiştir. Müfessir bu kişilerin zındık gibi kabul edileceğini ifade etmiş ve konuyla ilgili çeşitli hükümlere değinmiştir. Bu bağlamda Şâfiî’nin sihrin içeriği sorulmalı; eğer sihir küfür içeriyorsa, sihirbaza tevbe etme şansı verilmeli, tevbe etmezse öldürülmelidir, dediğini aktarmaktadır. Devamında ise Mâlik’in, sihir yaparak erkeğin kadınla yakınlığını engelleyen kişi cezalandırılır hükmüne değinmiştir. Zimmî sihirbazı hakkında ise ihtilaf vardır; kimileri öldürülmesi gerektiğini, Mâlik ise sihriyle cinâyet işlerse öldürülmesi gerektiğini ve zarar verdiklerinin tazmin edilmesi gerektiğini söylemiştir.¹¹²⁵

¹¹²³ İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 2/331-332.

¹¹²⁴ el-Bakara 2/102.

¹¹²⁵ İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 1/299.

Endülüs'teki hıristiyanlarla sürekli çatışma ve savaş halinde olmanın bir sonucu olarak İbn 'Aṭiyye'nin hıristiyanlarla ilgili görüşleri daha mücadeleci bir ton taşır. Onun yorumlarında, hıristiyanlarla olan savaşları meşru kılma, İslâm'ı savunma ve hıristiyanların saldırılarına karşı müslümanları koruma konularında güçlü vurgular bulunur. Bu durum, onun tefsirine, özellikle cihad kavramına ve müslümanların kendilerini savunma hakkına ilişkin yorumlarına yansımıştır. Horasan'da ise hıristiyanlarla doğrudan girişilen askerî çatışmalar daha az olduğundan Beğavî'nin tefsirinde hıristiyanlarla ilgili mücadeleci ifadeler daha az yer almaktadır. Beğavî, hıristiyanlarla ilgili olarak daha çok teolojik eleştirilerde bulunur ve onları İslâm'a davet etme üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ancak, Beğavî de hıristiyanların yanlış inançlarını eleştirir ve İslâm'ın hak din olduğunu savunur.

3. Sosyal Dinamiklerle Etkileşimi

Bu başlık altında Beğavî ve İbn 'Aṭiyye'nin sosyal dinamiklerle etkileşim bağlamında dayanışma ve fikir birliği çağrıları, sünnete bağlılık vurguları, fitne, fesat ve bağı kavramlarına yaklaşımları ve İslâm'ın övdüğü veya yerdığı konulardaki değerlendirmeleri ele alınacaktır. Bu temalar üzerinden, müfessirlerin tefsirlerinin toplumsal yapıya yönelik mesajları, sosyal barış ve düzeni temin etme çabaları ve dönemin sosyo-kültürel gerçeklikleriyle olan etkileşimleri incelenecektir.

3.1. Dayanışma ve Fikir Birliği Çağrısı

Beğavî ve İbn 'Aṭiyye'nin yaşadığı coğrafyaların toplumsal dinamiklerini düşündüğümüzde İslam toplumunun birlik içerisinde kalabilmesi ve sosyal düzenin korunması önemli hususlardır. Söz konusu müfessirlerin tefsirlerinde, Kur'an'ın birleştirici gücüne yapılacak vurgu, toplumsal dayanışmayı artırmayı ve ümmet bilincini güçlendirmeyi hedefleyecektir.

IV/X. yüzyılın sonu ile V/XI. yüzyılın başlarında İslâm coğrafyasında mevcut mezhebî oluşumlardan bahsetmiştik. Horasan bölgesinde vuku bulan ve müslümanların ölümüyle sonuçlanan mezhep kavgaları bazı alimler tarafından da dile getirilmiştir. Maḳdisî (ö. 390/1000 civarı) mezhep kavgalarının savaflara dönüşecek boyutlara ulaştığına yer vermiştir. Ayrıca, bazı bölgelerde Şîi ve Kerrâmiyye arasında; Sicistân'da, Ebû Hanîfe'nin takipçileri olan Semekiyye ile Şâfiî'nin takipçileri olan Sâdikiyye arasında; Herat'ta Ameliyye ile Kerrâmiyye arasında kan dökülüp sultan müdahalesi gerektirecek kadar çatışmaların olduğunu söylemiştir.¹¹²⁶ Bölgenin dinî ve etnik çeşitliliğinin getirmiş olduğu çatışmalar da toplumsal huzursuzluğu beraberinde getirmiştir.¹¹²⁷ Bu ortamda Begavî, müslümanları sık sık Kur'an ve sünnet üzere birleşmeye davet etmiştir.

Diğer taraftan yukarıda bahsedildiği gibi İbn 'Aṭiyye de Endülüs'te siyasî çalkantılar döneminde yaşamıştır. O dönemdeki siyasî zayıflık, ümmetin dağılmasına ve parçalanmasına yol açmış, böylece Emevî halifeliğinin sona erdiği ve yerine mülûkû't-tavâif döneminin başladığı bir süreç yaşanmıştır. Ebû Ḥayyân, Endülüs'ün başına gelen felaketlerin sebebini onların Allah katında görevlerini ihmal ederek günah işlemeleri ve şeriati yerine getirmede gevşeklik göstermeleri olarak görmektedir. Nitekim onların bu tutumları ayrılığa düşmelerine ve güçlerini yitirmelerine neden olmuştur. Bu noktada Ebû Ḥayyân iktidarı ve halkı suçlamaktadır.¹¹²⁸ Bütün bunlar birlikte düşünüldüğünde bireylerin, yalnızca kendi kültürel geleneklerine bağlı olarak konumlandırılmalarının bir yönüyle eksik olacağı aşikârdır. Öyle ki insanlar, ortak kültürel mirası paylaşan diğer bireylere karşı da sadakat göstermeye yönlendirilmelidirler. Nitekim kişinin ülkesini

¹¹²⁶ el-Maḳdisî, *Kitâbü Aḥseni't-teḳâsîm fi ma 'rifeti'l-ekâlîm*, 336.

¹¹²⁷ Arifoğlu, "Selçuklu Öncesinde Horasan'ın Sosyal Yapısı Etnik Unsurlar, Dini Unsurlar, Dil Yapısı, Sınıfsal Yapı", 653.

¹¹²⁸ Haccî, *Endülüs Tarihi*, 477.

sevmesi ve o ülkede yaşayan insanlara duyulan sevgi, birbiriyle bağlantılı şeylerdir.¹¹²⁹ Endülüs'te hıristiyanlara karşı müslümanları tek vücut olarak bir arada tutma çabası genel olarak âlimler tarafından da çaba sarfedilen bir durum olmuştur.¹¹³⁰

Bu doğrultuda, ilgili müfessirlerin tefsirlerine ilişkin değerlendirmelerini ele almak, konuya ışık tutacaktır. Beğavî, müslümanın kalbinde üç özellik var olduğu sürece orada şer olmayacağını belirtmiştir. Bunlar, sadece Allah için yapılan salih amel, müslümanlara karşı samimiyet ve müslüman topluluğundan yani cemaatten ayrılmamaktır.¹¹³¹ Beğavî Allah'ın peygamberlerin hepsini dini sağlam tutmak, sevgi ve birliği muhafaza etme, ayrılığı ve muhalefeti terk etme ilkelerine göre gönderildiğine dair yorumuna yer vermiştir.¹¹³² Ayrıca o, *وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرُّوا*, “*Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı sarılın; bölünüp parçalanmayın*”¹¹³³ âyetinde geçen *حَبْلٌ* kelimesini “kişiyi isteğine ulaştırın sebep” olarak görmektedir. İman da korkunun ortadan kalkmasına vesile olan sebep olması dolayısıyla *حَبْلٌ* olarak isimlendirilir. Burada *حَبْلٌ* ile kastedilenin “Cemaate sarılın.” şeklinde olduğuna yönelik rivayete yer vermiştir. Müfessir, cemaat içerisinde yer alırken hoşlanılmayan şeyin ayrılıkta var olup hoşlanılan şeyden daha hayırlı olabileceğini zikretmiştir.¹¹³⁴ Beğavî'nin bu ifadesi, bireylerin cemaat içinde kalırken karşılaşılabilecekleri zorlukların, cemaatten ayrılmanın getireceği potansiyel tehlikelerden daha az zararlı olabileceğini anlatmaktadır. Bu bağlamda müslümanların bir arada kalmalarının, kişisel hoşnutsuzluklardan veya zorluklardan daha hayırlı olduğunu belirtmesi önemlidir.

¹¹²⁹ Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, 136.

¹¹³⁰ Yıldırım, *Endülüs Fıkıh Okulları*, 188; Koç, “Endülüs Tefsirciliği Üzerine”, 57.

¹¹³¹ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 3/134.

¹¹³² el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 7/187.

¹¹³³ Âlu 'İmrân 3/103.

¹¹³⁴ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2/78.

Beğavî'nin komşuluk ilişkilerini kapsayan cümleler sarfederek birlik olma bilincini vermeye çalıştığını da görmekteyiz. O, *وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرَجُونَ* “*Vaktiyle sizden, birbirinizin kanlarını dökmeyeceğinize, birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayacağınıza dair de söz almıştık. Sonra, içinizden küçük bir kesim dışında, sözünüzden döndünüz; hâlâ da sırt çevirmektesiniz.*”¹¹³⁵ âyetinde birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmak ile ilgili durumu kötü komşulukta bulunup yakınıınızda bulunan komşunun çıkıp gitmeye mecbur bırakmamak ile ilgili bir yoruma yer vermiştir.¹¹³⁶ Beğavî bu âyette geçen yurtlarından çıkarmayın âyetini komşuluk ile yorumlaması dikkat çekicidir. Nitekim komşular arasında barış ve huzurun korunması, toplumsal düzenin sağlanması açısından da önemlidir. Oysa bu âyet hususunda İbn ‘Atiyye, başkasını öldürerek kendi ölümüne sebep olmasın ve fesat çıkarmasın ki kendi kendini yurdundan çıkarmış olmasın gibi bir yorumu bile zorlama bir te’vil olarak değerlendirip âyetin sadece İsrâiloğulları ile ilgili kısmıyla ilgilenmiştir.¹¹³⁷

Beğavî'nin, müslümanların isyan ve günaha teşvik edildikleri toplumdan ayrılmaları yönünde de teşviki bulunmaktadır. *وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ* “*Allah'ın arzı geniştir*”¹¹³⁸ şeklindeki âyet bölümünde bunun İbn Abbâs'tan rivayetle “Mekke'den hicret edin.” şeklinde tefsir edildiğini belirtmiştir. O, bu şekilde yapılan yorumun günahların açıkça işlendiği şehirden hicreti teşvik içerdiğini belirtmiştir. Müslümanların isyana teşvik edilmeleri ya da günah işlemeye zorlanması durumunda orayı terk etmeye yönelmenin gerekliliğine dair rivayete de yer vermiştir.¹¹³⁹

¹¹³⁵ el-Bakara 2/84.

¹¹³⁶ el-Beğavî, *Me ‘âlimu ‘t-tenzîl*, 1/117.

¹¹³⁷ İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru ‘l-vecîz*, 1/272.

¹¹³⁸ ez-Zumer 39/10.

¹¹³⁹ el-Beğavî, *Me ‘âlimu ‘t-tenzîl*, 7/111.

Beğavî *“O sırada خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَائِمُونَ* gözlerine korku çökmüş, perişan olmuşlardır. Halbuki onlar, yapabilecek durumda iken *de secdeye çağrılmışlardı.*”¹¹⁴⁰ âyeti hakkında namaza icabet etmeyenlerin kastedildiğine yer vermesinin akabinde bu âyetin cemaatle namazdan geri duranlar hakkında nâzil olduğuna yönelik rivayete yer vermiştir.¹¹⁴¹

İbn ‘Aţîyye de aynı şekilde müminlerin bir arada olması gerektiğini tefsirinde vurgulamıştır. Endülüs namaz konusunda da belli hassasiyetleri olan bir ülkedir. Halk belli kişiler tarafından cemaatle namaza teşvik edilmiştir. Öyle ki namazların camilerde toplu olarak kılınması zamanla toplumsal bir davranışa dönüşmüştür.¹¹⁴² İbn ‘Aţîyye de *“Namazı kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle beraber rükû edin.”*¹¹⁴³ âyetini tefsir ederken önceki namaz emrinde cemaatle namazın yer almadığını fakat bu âyette geçen *مَعَ* edatıyla cemaatle namazın emredildiğini söylemektedir.¹¹⁴⁴ Diğer yandan onun, cemaat ve cuma namazlarına katılmayanların kendilerine zulmedenler olarak görüldüğü rivayete yer vermesi cemaat ile namazı önemseydiğini göstermektedir.¹¹⁴⁵

İbn ‘Aţîyye, *“...kalplerimizde iman edenlere karşı وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا* kötü bir düşünce ve duyguya yer bırakma...”¹¹⁴⁶ âyetini açıklarken, “Kim topluluktan bir karış ayrılırsa, boynundan İslâm’ın bağına çıkarmış olur.” rivayetine yer vermiştir. Müfessir bu rivayeti Hasan Basrî’nin (ö. 110/728), yetmiş Bedir Ashâbı olmak üzere üç yüz sahabeye ulaştığı ve onların tamamından rivayet ettiğini zikretmiştir. İbn ‘Aţîyye

¹¹⁴⁰ el-Ğalem 68/43.

¹¹⁴¹ el-Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 8/200.

¹¹⁴² Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 75.

¹¹⁴³ el-Bakara 2/43.

¹¹⁴⁴ İbn ‘Aţîyye, *el-Muğarraru’l-vecîz*, 1/199.

¹¹⁴⁵ İbn ‘Aţîyye, *el-Muğarraru’l-vecîz*, 7/220.

¹¹⁴⁶ el-Ğaşr 59/10.

burada “cemaat” kavramına açıklık getirmek istemiş ve bunun sahabeye dil uzatmamak, Allah’ın dininde tartışmamak ve tevhit ehlini günahı sebebiyle tekfir etmemek olduğunu söylemiştir.¹¹⁴⁷

İbn ‘Atiyye müslüman toplulukların bir arada yaşarken anlaşmazlıkların çözülmesi ve birlikte daha güçlü hareket etmelerine yönelik fikir birliği vurgusu yapmaktadır. شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ “O, Nûh’a buyurduklarını, sana vahyettiklerimizi, İbrâhim’e, Mûsâ’ya ve İsâ’ya buyurduklarımızı size din kıldı ki o dini ayakta tutasınız, o konuda ayrılığa düşmeyiniz.”¹¹⁴⁸ âyetinde farklı yerlerde ve mezheplerdeki parçalanmadan kaçınmanın kastedildiğini belirtir. Ayrıca tüm iyiliğin, birlikte olma ve söz birliği etmekte olduğunu söyler.¹¹⁴⁹ İbn ‘Atiyye bunun Arap kâfirleri, yahudileri, hıristiyanları ve İslâm’a davet edilen herkesi kuşatan bir hitap olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu ayet, farklı bölgelere ve mezheplere ayrılmaktan kaçınmak suretiyle yok olmaktan kurtulma emridir. Müfessir hayrın tamamının ülfette ve fikir birliğinde olduğunu da vurgulamadan geçmemiştir.¹¹⁵⁰

İbn ‘Atiyye وَأَوْلَا أَنْ يُكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُؤْتِيَهُمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ “Eğer insanlar tek tip bir topluluk haline gelecek olmasaydı rahmânı inkâr edenlerin evlerine (her biri) gümüşten tavan, yukarı çıkmak için kullanacakları merdivenler yapardık.”¹¹⁵¹ âyetini tefsir ederken لِيُؤْتِيَهُمْ lafzında geçen lamın tahsis lamı olduğunu söylemesinin akabinde el-Mehdevî’nin (ö. 440/1048-49) görüşüne yer vermiştir. el-Mehdevî’ye göre bu âyet, tavanın üst kattaki sahibine değil alt kat ev

¹¹⁴⁷ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 8/269.

¹¹⁴⁸ eş-Şūrâ 42/13.

¹¹⁴⁹ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/506.

¹¹⁵⁰ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/506.

¹¹⁵¹ ez-Zuḥruf 43/33.

sahibine ait olduğuna işaret etmektedir. Çünkü tavan evlere nispet edilmiştir. Fakat İbn ‘Aṭiyye bunun zayıf fikhî bir anlayış olduğunu söylemiştir.¹¹⁵² Görüldüğü üzere müfessir bir evin alt kat ve üst kat sahiplerinin mülkiyet haklarını düzenlemeye dair meseleye temas etmektedir. Bu meselenin kadı olan İbn Atiyye’ye gelen bir hususu burada aydınlatma isteğine işaret ettiği söylenebilir. Ayrıca bu tür meselelerin ele alınması, şehirleşmenin arttığı, komşuluk ilişkilerinin ve ortak mülklerin paylaşıldığı bir ortamda yaşayan müslümanların karşılaştığı sorunlara çözümler üretme çabasını göstermektedir. İbn ‘Aṭiyye’nin el-Mehdevî’ye ait görüşü zayıf bulması, tavan gibi ortak kullanım alanlarının, belirli bir kat sahibine ait olmaktan ziyade, tüm mülk sahipleri arasında paylaşılması gereken ortak mülkiyet görmesiyle ilgili olduğu söylenebilir.

İbn ‘Aṭiyye de müslümanların birbirine bağlılığı ve desteği için önemli olan hicrete vurgu yapmaktadır. *“Melekler ise ‘Allah’ın arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya!’ dediler.”*¹¹⁵³ âyetinde Mekke’den Medine’ye hicreti vurgularken “Hicret etmeyen kişi, İslâm’ı kabul etmiş olsa bile, hicret edene kadar kâfir olarak kabul edilirdi. Ancak, hicret etmeye imkânı olmayan ya da yol bulamayan kişiler bu hükmün dışındadır.” şeklindeki görüşe yer vermiştir. Müfessir bu görüş üzerinde durmak gerektiğini vurgulayarak asıllarla uyumlu olan görüşün, fitneyi kabul edip dinden dönen ve bu halde ölenlerin kâfir oldukları ve ebedî olarak cehennemde kalacakları olduğunu zikretmiştir. Eğer onların içinde imanla ölen, zorla dinden dönen veya Mekke’de ölenler varsa, hicreti terk etmeleri dolayısıyla günahkâr olup bu günahları nedeniyle cehenneme giderler. Ancak orada ebedî olarak kalmazlar. Ancak, hiç kimsenin iman üzere öldüğü kesin olarak bilinmediğinden, onları sahabe olarak anmak uygun değildir ve daha önce bilinen halleri dikkate alınmamıştır. Mu‘tezile için de günahkârın

¹¹⁵² İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/545.

¹¹⁵³ en-Nisâ’ 4/97.

tekfir edilmesi ile ilgili bir delil olmadığını söylemiştir.¹¹⁵⁴ Görüldüğü üzere İbn ‘Atiyye mümin olursa dahi imanın tek başına yeterli olmayarak amellerin ve davranışların da imanın göstergesi olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre eğer kişi imanını ispatlamak istiyorsa İslâm’da önemli bir eylem olan hicret faaliyetini de gerektiğinde yerine getirmelidir.

Her iki müfessirin de gerek fikir birliği gerekse cemaat ruhunu taşıma bağlamında bir arada olmayı savunmalarını o günkü toplumsal çalkantılardan bir çıkış önerisi olarak değerlendirebiliriz. Nitekim toplumsal barışın temeli, kardeşlik, dayanışma ve ortak değerler etrafında kenetlenmektir.

3.2. Toplumsal Çalkantılar

Toplumsal dinamiklerin sosyal ve siyasal düzlemdeki etkileri bağlamında Beğavî ve İbn ‘Atiyye’nin tefsirinde yer alan toplumsal çalkantıların değerlendirilmesi, hem bağı kavramının siyasî ve sosyal boyutlarını hem de fitne ve fesadın yıkıcı etkilerini anlama noktasında önemli bir zemin sunmaktadır. Bu başlık altında, iki müfessirin eserlerinden hareketle, bağı kavramına ilişkin yaklaşımlar ve toplumsal huzursuzlukların giderilmesine yönelik çözüm önerileri incelenecektir. Özellikle fitne ve fesadın bireysel ve toplumsal düzeydeki yıkıcı etkilerine dair söz konusu müfessirlerin yaklaşımları, sosyal istikrarın sağlanması ve barışın tesisi konularında önemli bir perspektif sunmaktadır.

3.2.1. Bağy Kavramına Siyasî ve Sosyal Yaklaşımlar

Müfessirlerin *bağy* kavramına yaklaşımları, İslâmî hukuk ve ahlâkî değerler açısından son derece önemlidir. Bu kavram, İslâm’da haddi aşmak, adaletsizlik yapmak, zorbalık ve isyan gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹¹⁵⁵ Bağy, özellikle devlet otoritesine

¹¹⁵⁴ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 2/641.

¹¹⁵⁵ er-Râğib el-İşfehâni, *el-Mufredât fî Ġarîbi’l-Ḳur’ân*, 55-56.

karşı isyan ve fitne anlamında kullanıldığında, toplumsal düzeni bozabilecek bir unsur olarak görülebilir. Bağy, bir toplumda iç huzuru tehdit eden eylemler olarak değerlendirildiği için, müfessirlerin buna nasıl yaklaştığı, müslüman toplumların iç barışını ve adaletini sağlama konusunda önem taşımaktadır.

Beğavî'nin *فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ* “*Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur.*”¹¹⁵⁶ âyetinde bağy kelimesini sultana karşı isyan etmeyen şekilde yorumladığını söylemiştik.¹¹⁵⁷ O, âyette geçen aşırı gitmenin ise yol kesen ya da yeryüzünde bozgunculuk yapan kimse olduğunu vurgulamıştır. Yolculuğunda isyan eden bir kimsenin, ölü hayvan yemesinin ve yolcunun ruhsatlarından faydalanmasının tevbe edene kadar caiz olmadığını söylemiştir. Müfessir görüşünü Şâfiî mezhebi ile desteklemiştir. Nitekim ona bu ruhsatı vermek, onun bozgunculuğuna yardım etmektir. Müfessir, *ولا عاد* ile cemaati terk eden kişinin, *ولا عاد* ile bid'at çıkararak ve sünnete muhalefet eden kimsenin kastedildiğine de yer vermiştir. Dolayısıyla bid'at sahibine zaruret halinde haram olanı yeme izni verilmemiştir.¹¹⁵⁸

Buna ilave olarak Beğavî *وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ تَ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ* “*Eğer müminlerden iki grup birbiriyle kavgaya tutuşursa hemen aralarını düzeltin; ikisinden biri diğerinin hakkına tecavüz etmiş olursa -Allah'ın emrine geri dönünceye kadar- haksızlığa sapanlara karşı savaşın; dönerlerse aralarındaki anlaşmazlığı adaletle çözüme bağlayın ve herkese hakkını verin. Allah hakkı yerine getirenleri sever.*”¹¹⁵⁹ âyetinin “*müminlerden taşkınlık yapan*” ifadesinden yola çıkarak, taşkınlık ve baş kaldırmanın imanı ortadan kaldırmadığına delil teşkil ettiğini söylemektedir. Nitekim

¹¹⁵⁶ el-Bakara 2/173.

¹¹⁵⁷ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/183.

¹¹⁵⁸ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/183.

¹¹⁵⁹ el-Ğururât 49/9.

âyette onlar taşkınlık yapmalarına rağmen “*müminler kardeşler.*” ifadesi geçmektedir.¹¹⁶⁰ Buna ilave olarak Beğavî الباغی kelimesini, şeriatte âdil imama karşı çıkan kişi olarak tanımlamıştır. Bir grup isyankâr, arkalarında da onlara destek çıkan birilerini bularak âdil idareciye isyana kalkışıp ona itaat etmekten kaçındığında imamın onları itaate çağırması gerekir. İmamın itaate çağırmasından sonra, eğer isyancı grup bir haksızlık olduğunu iddia ederse, imam bu haksızlığı gidermelidir. Ancak, eğer bir haksızlık dile getirmezler ve isyanlarında ısrar ederlerse, onlar itaate dönene kadar imam onlarla savaşa devam eder. Onlarla savaşın hükmü ise geri çekileni takip etmemek, esiri öldürmemek ve yaralıya ölümcül darbe vurmamaktır.¹¹⁶¹

İbn ‘Aţîyye de bu âyet ile ilgili yol kesiciler, yöneticiye başkaldıranlar, akrabalık bağlarını koparmak için seyahat edenler, müslümanlara saldıranlar vb. kimselerin bu kapsama girdiğini söylemektedir. İbn ‘Aţîyye بغى fiilinin, “Haksızlık yaptı, zulmetti.” anlamlarına geldiğini söylemektedir.¹¹⁶² Bunun yanı sıra, hak olmayan bir yolla üstünlük talep etmenin yanlış olduğunu, haksızlık yapan bir gruba karşı koymanın ise her durumda gerekli olduğunu vurgulamaktadır.¹¹⁶³

Beğavî taşkınlık yapan kişinin özellikleri noktasında biraz daha dikkatli olunması açısından üç özelliğin kendisinde toplanmayan kişilere karşı savaşılmayacağına da dikkat çekmiştir. Müfessir, sayıları az olup korunmasız iseler, geçerli bir te’villeri yoksa ya da bir imam tayin etmemişlerse, ayrıca müslümanlara saldırıda bulunmaz veya savaş açmazlarsa, onlara dokunulmayacağını belirtmiştir. Ancak, müslümanlara zarar verip savaş açarlarsa, kendilerine yol kesenlere uygulanan muamele uygulanmalıdır.¹¹⁶⁴

¹¹⁶⁰ el-Beğavî, *Me ‘âlimu ‘t-tenzîl*, 7/341.

¹¹⁶¹ el-Beğavî, *Me ‘âlimu ‘t-tenzîl*, 7/341-342.

¹¹⁶² İbn ‘Aţîyye, *el-Muğarraru ‘l-vecîz*, 7/336.

¹¹⁶³ İbn ‘Aţîyye, *el-Muğarraru ‘l-vecîz*, 8/14.

¹¹⁶⁴ el-Beğavî, *Me ‘âlimu ‘t-tenzîl*, 7/341-342.

Diğer bir örnek ise *إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ* “*Kârûn Mûsâ'nın kavmindendi. O, gücüne dayanarak onlara haksızlık etmekteydi.*”¹¹⁶⁵ âyetidir. Müfessir, Firavun'un İsrâiloğulları üzerindeki görevlisinin onlara zulüm ve eziyet ile yaklaştığına değinmiştir. Bu zulmün ve eziyetin nasıl olduğu noktasında ise farklı rivayetlere yer vermiştir. “Onlara karşı malıyla azgınlık etti, şirk koşarak taşkınlık gösterdi ve elbiselerinin uzunluğunu bir karış artırdı.” denilmiştir. Ayrıca, onlara karşı kibir ve üstünlük taslayarak azgınlık ettiği şeklinde rivayetlere yer vermiştir.¹¹⁶⁶ Müfessir burada bağı kavramını farklı boyutlarıyla ele almaktadır. O, bu kavramın, sadece bir tür haksızlık veya zulümle sınırlı olmayıp maddî güç, şirk, kibir gibi çeşitli şekillerde de tezahür edebileceğini göstermiştir.

İbn 'Atiyye de tefsirinde *faḥṣa* ve *münker* arasındaki farka değinirken *bağy* kelimesine de açıklık getirmiştir. *Faḥṣa* kelimesinin zina ve işleyen her zaman gizlemeye çalıştığı günahlar olduğunu söylemiştir. Fakat bu kelimenin daha çok cinsel organlarla işlenen günahlarla ilgili olduğunu eklemiştir. *Münker* kelimesinin ise her türlü günahı, rezilliği ve eziyeti kapsamı dolayısıyla *faḥṣa* kelimesinden daha genel olduğunu vurgulamıştır. *Bağy* ise münkerin bir parçası olmakla birlikte, bir insana haksızlık yapmak ve bunu sürdürmektir. Müfessir, Allah'ın *bağy* kelimesini özellikle zikretmesinin nedeninin insanlara olan büyük zararından dolayı olduğunu söylemiştir. Nitekim Hz. Peygamber “Bağyden daha hızlı cezası olan bir günah yoktur.” buyurmuştur.¹¹⁶⁷

İbn 'Atiyye, *وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ* “*Onlara haksız bir saldırı yapıldığında el birliğiyle kendilerini savunurlar.*”¹¹⁶⁸ âyetinin açıklamasında zulme karşı

¹¹⁶⁵ el-Kaşaş 28/76.

¹¹⁶⁶ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 6/220.

¹¹⁶⁷ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 5/400.

¹¹⁶⁸ eş-Şūrâ 42/39.

koymanın kötülüğü ortadan kaldırmak için farz olduğuna değinmiştir. Müfessire göre kişi, zulme karşı koyma imkânı varken bunu yapmazsa, kötülüğü ortadan kaldırmayı terk etmiş olur. İnsanlar, bu âyetin anlamı üzerinde farklı görüşler belirtmişlerdir. Ancak hepsi de zulme uğrayan bir kimsenin, İslâm hukuku çerçevesinde, müslümanların hâkimi aracılığıyla hakkını almasının meşru olduğu konusunda hemfikirdirler. Allah'ın bir mümine karşı zulmeden başka bir mümine, mazlumun kendi başına karşılık vermesinin caiz olmadığını belirten görüşe dair bir açıklama yer almaktadır. Müfessir özellikle Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve onunla aynı görüşü paylaşan büyük bir grubun, bir müminin kendisine yapılan zulme karşı kendiliğinden intikam almaması gerektiğini savunduğuna yer vermiştir. Örnek olarak, bir kişinin bir başkasına ihanet etmesi ve diğerinin de aynı şekilde ona ihanet etme fırsatı bulması durumunu vermiştir. Mâlik'in ve bu görüşü savunanların mezhebine göre, kişi bu durumda ihanetle karşılık vermemelidir.¹¹⁶⁹

İbn 'Aţîyye, *“Fitne ortadan kalkıncaya ve dinin tamamı Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın.”*¹¹⁷⁰ âyetini tefsir ederken Allah'ın bu âyeti, müminlere kâfirlerle savaşmayı farz kılan bir emir olduğunu serdedir. Burada “bela olmayıncaya kadar” savaşmak gerektiği anlamının ortaya çıktığını söyler. İbn 'Aţîyye bu durumda müslümanlar arasındaki fitnelerde, haddi aşan gruba karşı savaşmanın gerekli olduğunu söylerken *الفئة الباغية* lafzını kullanır.¹¹⁷¹ İbn 'Aţîyye'nin kâfirlere karşı savaşma ile ilgili âyette müslümanlardan bela ve sorun çıkararak kişilerle de savaşmak gerektiğini zikretmesi dikkat çekmektedir. Daha önce de bahsedildiği gibi Yûsuf b. Taşfin'in mülûku't-tavâife karşı savaşmak üzere fetva almak istemesini ve bu âyetteki açıklamalarını birlikte düşündüğümüzde İbn 'Aţîyye tefsirinde yaşadığı coğrafyanın izleri fark edilmektedir.

¹¹⁶⁹ İbn 'Aţîyye, *el-Muharraru'l-veciz*, 7/523-524.

¹¹⁷⁰ el-Enfâl 8/39.

¹¹⁷¹ İbn 'Aţîyye, *el-Muharraru'l-veciz*, 4/190-191.

Örneklerden anlaşıldığı üzere Beğavî bağı durumundaki kişinin mümin olabileceğini belirtmiş; ancak bir grup isyankârın adil bir yönetime karşı destek bulup isyana kalkışarak itaati reddetmeleri durumunda, bu kişilerle savaşmanın caiz olduğunu vurgulamıştır. Eğer bağı kimseler müslümanlara zarar verir veya savaş açarlarsa, bu durumda kendilerine yol kesenlere uygulanan cezaların uygulanabileceğini dile getirmiştir. İbn ‘Aţîyye’de bağı kimsenin insanlara verdiği zararın büyüklüğünden bahsetmiş; bir kimse zulme karşı koyma imkânına sahipken bunu yapmazsa, kötülüğü ortadan kaldırma sorumluluğunu yerine getirmemiş olacağını belirtmiştir. İbn ‘Aţîyye, müslümanlar arasındaki fitnelerde haddi aşan gruba karşı savaşmanın gerekliliğini vurgulamıştır. Ancak zulme uğrayan bir kimsenin bireysel değil İslâm hukuku çerçevesinde, müslümanların hâkimi aracılığıyla hakkını almasının meşru olduğunu belirtmiştir.

3.2.2. Fitne ve Fesadın Yıkıcı Etkilerine Karşı Çıkış Yolu Göstermeleri

Fitne, genellikle toplumda huzuru, birliği ve güveni bozan bir unsur olarak tanımlanır. Bir müfessirin fitne kelimesine yaklaşımı, toplumun istikrarını koruma açısından önemli olabilir. Eğer fitne kelimesi doğru anlaşılır ve yorumlanırsa, toplumsal kargaşanın sebepleri daha iyi analiz edilebilir ve bunları önleyici tedbirler alınabilir. Bir toplumda adaletin, hukukun ve barışın korunması, fitneye karşı verilen mücadeleyle doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle, müfessirin fitne kavramına ilişkin açıklamaları, toplumsal barışın ve güvenin temini için önemlidir.

Beğavî, tefsirinde müminlerin birbirlerine haksızlık etmemesi gerektiğinden, birbirini tekfir etmiş, malını yemiş, kan dökmüş olmalarından dolayı sevapları alınarak müflis olacak kimselerden bahsetmiştir.¹¹⁷² O, وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ “*Fitne*

¹¹⁷² el-Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 7/119.

ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın."¹¹⁷³ âyetinde yer alan *فِتْنَةً* kelimesini "şirk" olarak tefsir etmiştir. Müfessir, onlar İslâm dinine girinceye kadar onlarla savaşmalarının emredildiğini söylemektedir. Nitekim putperestten İslâm'a girmesi dışında bir şey kabul edilmez; eğer girmezse öldürülür. Beğavî'ye göre âyette itaat ve ibadet sadece Allah'a yönelinceye kadar, ondan başkasına ibadet edilmeyene kadar savaşılması emredilmektedir.¹¹⁷⁴ Bu âyeti pek çok müfessir Beğavî gibi tefsir etmiştir. Fakat bazı müfessirler buradaki âyeti baskı ve zulüm şeklinde de tefsir etmişlerdir. Çünkü her müşrik müslümanlara karşı savaş halinde değildir. Müslümanlara inançlarından dolayı baskı yapmayan, Allah'ın dinine davet hususunda müslümanlara engel olmayan müşriklerle savaşılmaz. Nitekim Hz. Peygamber'in müşriklerle barış yapması dolayısıyla iki taraf arasında savaş durumu sona ermiştir. İslâm tüm gayri müslimlere inanç özgürlüğü tanımaktadır. Bu konu ile ilgili genel kabul ise iman ve özgürlüğün savunulması gerektiği durumlarda cihadın zorunlu olmasıdır.¹¹⁷⁵

Beğavî fitneyle savaşmanın önemini vurgularken bunun ne için ve nasıl olacağına açıklık getirmiştir. Bir adam İbn Ömer'e "fitneyle savaşma konusunda ne dersin?" diye sorduğunda o "Sen fitnenin ne olduğunu biliyor musun? Muhammed (sav) müşriklerle savaşıyordu ve fitneyle savaşmak buydu. Sizin saltanat için savaşmanız fitneyle savaşmak değildi." cevabını vermiştir.¹¹⁷⁶ Beğavî yaşadığı dönemde İslâm dünyasında sıkça karşılaşılan saltanat mücadeleleri, taht kavgaları ve iç savaşların, İslâm toplumu üzerinde büyük etkiler yaratması dolayısıyla bu konunun dinî bir bakış açısıyla ele alınmasını gerekli görmüş olmalıdır.

¹¹⁷³ el-Bakara 23/193.

¹¹⁷⁴ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/214.

¹¹⁷⁵ Zülfikar Durmuş, *Kur'ân-ı Kerîm'de Ulus ve Uluslararası İlişkiler* (İstanbul: Bilimevi Yayınları, 2006), 153.

¹¹⁷⁶ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/214.

Fitne ile ilgili başka bir örnek ise şudur: *يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ* *Münafıklar onlara, “Sizinle değil miydik?” diye seslenirler. Onlar, “Evet öyleydi” derler, ama siz başınızı belâya kendiniz soktunuz, fırsat kolladınız, hep şüphe içinde oldunuz ve Allah’ın emri gelip çatıncaya kadar geleceğe yönelik kuruntularınız sizi oyaladı; bundan ötürü o aldatan (şeytan) da Allah hakkında sizi kandırıp durdu.”*¹¹⁷⁷ âyetinde geçen fitne kelimesini Beğavî, “Nefislerinizi küfür ve nifak ile helak edip mâsiyet ve şehvet içerisine düştünüz. Bunların hepsi fitnedir.” şeklinde açıklamıştır.¹¹⁷⁸

Beğavî, *وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ* *Onlara “Yeryüzünde düzeni bozmayın” denildiğinde, “Hayır, biz yalnızca ıslah edenleriz” derler.”*¹¹⁷⁹ âyetini tefsir ederken, fesadı küfür ile ilişkilendirerek en şiddetli fesadın küfür olduğunu belirtmiştir. Bu âyeti, müminlerin Hz. Muhammed’e ve ona indirilmiş olan Kur’ân-ı Kerîm’e iman etmelerini engelleyerek yeryüzünde fesat çıkaranlar şeklinde açıklamıştır. Yani, insanların peygambere ve Kur’an’a iman etmelerini engellemek, yeryüzünde fesadın en büyük şeklidir.¹¹⁸⁰ Beğavî ayrıca, bu âyetin münafıkların iki yüzlü davranışlarını ve gerçek niyetlerini açığa çıkardığını vurgulamak istemiştir. Münafıklar, kendilerini barış yanlısı ve iyiliksever olarak tanıtırken, gerçekte yeryüzünde fesat çıkarmaktadırlar. Bu nedenle, müminlerin onların sözlerine aldanmamaları ve gerçek niyetlerini anlamaları önemlidir.

Beğavî *إِنَّمَا جَزَاُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُنْقَطِعَ* *Allah’a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların*

¹¹⁷⁷ el-Ĥadîd 57/14.

¹¹⁷⁸ el-Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 8/36.

¹¹⁷⁹ el-Bakara 2/11.

¹¹⁸⁰ İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 1/66.

cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Âhirette ise onlar için büyük bir azap vardır.”¹¹⁸¹ âyetinde yol kesicilere verilmesi gereken ceza türlerine temas etmiştir. İçerisinde Şâfiî’nin de yer aldığı bir grup âlime ve İbn Abbâs’tan nakledilen rivayete göre yol kesenler hem öldürmüştür hem de mal gasp etmişlerse öldürülürler ve asılırlar. Öldürmüştür fakat mal gasp etmemişlerse sadece öldürülürler, asılmazlar. Eğer öldürmemiş sadece mal gasp etmişlerse elleri ve ayakları çaprazlama kesilir. Müfessir yol emniyetini ortadan kaldırıp mal gasp etmemişlerse buldukları yerden sürüleceklerini de eklemiştir. Ölenin velisinin affetmesi bile bu cezayı kaldırmaz. Eğer nisap miktarı mal gasp etmişse sağ eli ile sol ayağı kesilir. Hem öldürmüştür hem mal gasp etmişse öldürülüp asılacağını belirtmiştir. Beğavî bunun ne şekilde olacağı konusunda ihtilaf edildiğini belirtmekle beraber Şâfiî mezhebinde zâhir olanın esas alınarak önce öldürülüp daha sonra asılması şeklinde olduğunu belirtmiştir.¹¹⁸²

İbn ‘Atîyye fâsık kişinin getirdiği haberle ilgili zamanın değişmez bir unsuru olarak bu tarz kişilerin hâlâ olduğunu vurgulamaktadır. O, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ، “Ey iman edenler! Bilmeden birilerine zarar verip de sonra yaptığınıza pişman olmamanız için, yoldan çıkmışın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın.”¹¹⁸³ âyeti ile ilgili rivayetleri sıralamasının akabinde, ثم هي باقية فيمن اتصف بهذه الصفة غابر الدهر، zamanın değişmez özelliği olan insanlar arasında hâlâ var olduğunu söylemektedir. Bunun akabinde fıskın ise “hak yoldan sapmak” anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu yüzden, belirsiz durumlarda kişinin fâsık olabileceği endişesiyle, tedbir almak gerektiğini

¹¹⁸¹ el-Mâ’ide 5/33.

¹¹⁸² el-Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 3/49.

¹¹⁸³ el-Ğururât 49/6.

vurgulamıştır.¹¹⁸⁴ İbn ‘Aṭiyye, bu açıklamalar ile zaman ve mekân değişse bile insan doğasının ve sosyal ilişkilerin temel özelliklerinin değişmediğini belirtmektedir.

İbn ‘Aṭiyye *وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ* “...onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri saptırır.”¹¹⁸⁵ âyetinde fıkı “Allah’a itaatten çıkmak” olarak tanımlayan müfessir, inkâr ederek Allah’a itaatten ayrılanlar olduğu gibi isyan ederek itaatten ayrılanlar için de bu tabirin kullanılacağını vurgulamıştır.¹¹⁸⁶ Öyle anlaşılıyor ki İbn ‘Aṭiyye kâfirler için de müminler için de bu kavramın kullanılabileceğini vurgulamıştır. Nitekim mümin de isyan ettiği zaman Allah’a itaatten ayrılacağı için o kişi de fâsık olarak nitelenebilecektir.

İbn ‘Aṭiyye *وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ* “...Biz kiminizi kiminiz için fitne yaptık ki bakalım sabredecek misiniz!...”¹¹⁸⁷ âyetinde Allah’ın, bazı kulları diğerleri için bir fitne kıldığına değinmiştir. Müfessir bu durumun mümin ve kâfir bütün insanları kapsadığını söylemiştir. Çünkü sıhhatli olan kişi hasta için bir imtihan; zengin kişi fakir için bir imtihan; fakir olan fakat şükredici olan kişi ise zengin için bir imtihandır. Peygamber (sav), nübüvvetin şerefine sahip olarak kendi dönemindeki kibirli kâfirler için bir imtihan olmuştur. Aynı şekilde âlimler ve adaletli yöneticiler de böyledir. Âyette geçen sabretme sorusunun ise müminlere özel bir durumu ifade ettiğini vurgulamıştır. Kâfirlere mühlet verilmesi müminler için bir fitne, yani bir imtihan gibidir. Allah onlara sabredip sabretmeyeceklerini sorarak sınamıştır.¹¹⁸⁸

¹¹⁸⁴ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 8/11-12.

¹¹⁸⁵ el-Bakara 2/26.

¹¹⁸⁶ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 1/158.

¹¹⁸⁷ el-Furkân 25/20.

¹¹⁸⁸ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 6/428.

İbn ‘Aṭiyye’ye göre *“Sonra da kıyamet gününde Rabbinizin huzurunda davalasacaksınız.”*¹¹⁸⁹ âyetindeki *كُم* zamirinin, kıyamet gününde müminler ve kâfirler arasında, kâfirlerin müminlere her türlü zulmettikleri yerlerdeki zulümlerinden dolayı bir davanın görüleceği anlamına geldiğini ifade eder. Ayrıca Ali b. Ebî Tâlib’in bu konuda söylediği şu söze yer verir: “Ben, kıyamet gününde Rahman’ın huzurunda ilk olarak davacı olacak kişiyim.”¹¹⁹⁰ Müfessir bu âyetin anlamının, Allah’ın şeriatı reddetmeleri ve Rasûlü’nü yalanlamaları konusunda kıyamet gününde onlardan davacı olacaklarını bildirmesi olduğunu zikretmiştir.¹¹⁹¹

İbn ‘Aṭiyye’nin zaman zaman açıklama yaptığı âyet hakkında o âyetin tüm zamanlar için geçerli olduğuna yönelik açıklamalarına bir başka örnek, *إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ* *“Doğru yol kendileri için apaçık hale geldikten sonra sırt çevirip dönenlere şeytan bunu güzel göstermiş ve kendilerine yanlış yolda ilerleme cesareti vermiştir.”*¹¹⁹² âyetidir. O, bu âyeti tefsir ederken arkasını dönenler hakkında İbn Abbâs ve diğerlerine atıfla, bu âyetin müslüman olduktan sonra kalplerinde nifak olan münafıklar hakkında indiğini belirtmiştir. Devamında ise âyetin geçmişten geleceğe kadar bu lafzın anlamı içine giren herkesi kapsadığını söylemiştir.¹¹⁹³

İbn ‘Aṭiyye diğer yandan *وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا* *“O size Kitap’ta şunu indirmiştir: Allah’ın âyetlerinin inkâr edildiğini yahut onların alaya alındığını işittiğiniz zaman, onlar başka bir söze geçmedikçe kendileriyle beraber oturmayın; aksi takdirde şüphesiz siz de onlar gibi olursunuz. Allah elbette münafıkların*

¹¹⁸⁹ ez-Zumer 39/31.

¹¹⁹⁰ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/392.

¹¹⁹¹ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/393.

¹¹⁹² Muḥammed 47/25.

¹¹⁹³ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/654.

ve kâfirlerin tamamını cehennemde bir araya getirecektir.”¹¹⁹⁴ âyetinin, bid‘at ehli ve günah işleyenlerden sakınmanın ve onlarla oturmamanın gerekliliğine dair güçlü bir delil niteliğinde olduğunu vurgulamıştır. Buna Ömer b. Abdulazîz’in (ö. 101/720), içki içen bir topluluğu yakaladığında, aralarından birinin oruçlu olduğu ortaya çıktığında hepsine ceza uyguladığını örnek olarak zikretmiştir. إِذَا مَثَلْتُمْ lafzında İbn ‘Atiyye’nin vurgulamak istediği, müminlerin kâfirlerle veya münafıklarla aynı mecliste oturmasının, zâhiren bir “benzerlik” oluşturduğudur. Burada zâhiren benzerlik ifadesi, aslında müminlerin onların inanç ve değerlerine katılmasa bile, onların meclisinde bulunmalarının, dışarıdan bakıldığında bir tür onay veya destek gibi görünebileceğine işaret etmektedir. İbn ‘Atiyye’nin, Endülüs toplumunda bu konuya dikkat çekmesinin ardında, o dönemde Endülüs’te müslümanlar, hıristiyanlar ve yahudiler gibi farklı inanç gruplarının bir arada yaşıyor olmasından kaynaklanması muhtemeldir.

Bir diğer örnek ise أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ “Gerçek şu ki, sizden kim bilmeyerek bir kötülük yapar da ardından tevbe edip kendisini düzeltirse, bilsin ki Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir.”¹¹⁹⁵ âyetidir. İbn ‘Atiyye burada geçen جَهَالَةٍ lafzını hem bilmenin zıttı olan bilgisizlik hali ile hem de ona benzeyen cehâlet ile açıklamaktadır. Müfessir yasaklanmış bir şeyi kasıtlı olarak yapan kimsenin suçunun da cehâlet kapsamına girdiğinin altını çizerek o kimsenin bilgisi olmayan bir kişinin yaptığı gibi hareket etmiş olacağını belirtmiştir. Müfessir “Cehâletten biri, helâl ile haramı bilmemektir; diğer bir cehâlet ise kişinin bir işe atılmasıdır.” rivayeti ile bu konuya açıklık getirmek istemiştir. İbn ‘Atiyye bilginin zıddı olmayan cehâlet türüne Hz. Peygamber’in (sav) duasında geçen “Ya cahillik yaparsam veya bana cahillik yapılırsa.” ifadesini örnek göstermiştir. Ayrıca “Kimse bize karşı cahillik yapmasın ki biz de cahilin cahilliğini aşacak şekilde cahillik yapmayalım.” anlamına gelen şiirle bu durumun

¹¹⁹⁴ en-Nisâ’ 4/140.

¹¹⁹⁵ el-En‘âm 6/54.

ciddiyetini vurgulamıştır. Müfessir şeriatta bu tür cehâletin mazeret sayılmayacağını da belirtmiştir.¹¹⁹⁶

İbn ‘Aṭiyye *وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ* “Onlara “Yeryüzünde düzeni bozmayın” denildiğinde, “Hayır, biz yalnızca ıslah edenleriz” derler.”¹¹⁹⁷ âyetini tefsir ederken لَهُمْ lafzı ile ilgili münafıklara işaret ettiği ile ilgili görüş bildirmesinin akabinde Selmân el-Fârisî’nin (ö. 36/656) “Bu âyetin işaret ettiği insanlar henüz dünyaya gelmediler.” şeklindeki tefsirine yer vermiştir. Müfessirin âyette bahsedilen bu kimselerin nesillerinin tükenmediğine ve her zaman gelmeye devam edeceklerine dair açıklamaya yer vermesi dikkat çekicidir.¹¹⁹⁸ İbn ‘Aṭiyye’nin bu görüşüyle, insan doğasındaki çatışmacı eğilimlerin toplumları nasıl etkilediğine ve Endülüs’ün karmaşık yapısı içerisinde iken bu tür kişilerin her dönemde ortaya çıkabileceğini vurgulamak istediği söylenebilir. Âyette, bilmeden yapılan bir kötülük sonrasında tevbe eden ve kendisini düzelten kişilerin Allah’ın bağışlayıcılığına kavuşacağı belirtilmiştir. İbn ‘Aṭiyye, bu bağlamda “cehâlet” kavramını sadece bilgisizlik anlamında değil, aynı zamanda yasakları bilerek ya da bilmeyerek çiğnemek anlamında geniş bir çerçevede ele almaktadır.

3.3. İslâm’ın Övdüğü ve Yerdığı Konulara Yaklaşımları

Bir müfessirin, tefsir çalışmalarında yer yer İslâm ahlâk değerlerine vurgu yapması, dinî bilgilerin yalnızca teorik bir bilgi olarak kalmamasını, aynı zamanda pratiğe dökülmesini sağlamaktadır. Müfessir, âyetlerin açıklamalarında doğruluk, adalet, merhamet, tevazu gibi temel ahlâkî prensipleri ön plana çıkararak okuyucuların bu değerleri hayatlarına entegre etmelerine rehberlik etmektedir. Müfessirin, İslam’ın övdüğü ve yerdığı bireysel ve toplumsal davranışlara vurgu yapması, Kur’an’ın sadece

¹¹⁹⁶ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 3/372-373.

¹¹⁹⁷ el-Bakara 2/11.

¹¹⁹⁸ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 1/121.

ibadet ve inançlarla sınırlı olmadığını, aynı zamanda insan ilişkilerinde ve günlük yaşamda nasıl davranılması gerektiğine dair rehberlik ettiğini de göstermektedir.

Beğavî'nin entelektüel kişiliği, sadece ilmî çalışmaları ve eğitim faaliyetleriyle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda ahlâkî duruşu ve toplumsal sorumluluk bilinci ile de şekillenmiştir. Onun hayatı boyunca sergilediği dürüstlük, adalet ve ilme olan bağlılığı, entelektüel mirasının ayrılmaz bir parçasıdır. O, âyetleri tefsir ederken yer yer İslâm ahlâk değerlerinde önemli yer tutan bazı davranışlara vurgu yapmaktadır. Bu hususa örnek verecek olursak إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ “*Rabbimiz Allah'tır.*” deyip de dosdoğru çizgide yaşayanlar, işte onların üzerine melekler şu müjdeyle inerler: “Korkmayın, kederlenmeyin, size vaad olunan cennetle sevinin!”¹¹⁹⁹ âyetinde müfessir اسْتَقَامُوا ifadesi ile ilgili Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'den sırayla rivayetlerde bulunur. Bu ifadeden kastedilen mananın Hz. Ebû Bekir'den rivayetle Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak olduğunu; Hz. Ömer'den rivayetle kişinin istikamet, emir ve yasaklar noktasında düzgün bir şekilde ve tilki yürüyüşü gibi yürümemesi olduğunu; Hz. Osman'dan rivayetle ameli yalnızca Allah'a özgü kılmak olduğunu; Hz. Ali'den rivayetle de farzları yerine getirmek olduğunu zikretmiştir.¹²⁰⁰ Beğavî bununla sanki, dosdoğru olmanın yollarını dört halife ile özetlemiştir.

Müfessirin tefsirinde vurguladığı ahlâkî meziyetlerden biri de riyadır. O, وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ “*İman eden ve iyi işler yapanlar*” kısmını tefsir ederken salih amelde bulunmayı riyadan uzak amel olarak nitelemiştir. O, bir şeyin salih amel olması için ilim, niyet, sabır ve ihlasın o amelde bulunması gerektiğine dair rivayetlere yer vermiştir.¹²⁰¹ Görüldüğü gibi Beğavî, müminlerin amelleri hususunda dikkatli olurken

¹¹⁹⁹ Fuşşilet 41/30.

¹²⁰⁰ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 7/172.

¹²⁰¹ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/73.

niyetlerini sürekli kontrol etmeleri gerektiğini de hatırlatmak istemiştir. Nitekim riya, amelin sevabını yok eden bir unsurdur. Bu hususta bir diğer örnek ise وَحَبِطْ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ “Dünyada ürettikleri boşa gitmiştir; yapıp ettikleri de geçersizdir.”¹²⁰² âyetidir. Müfessir bu âyetin kapsamına giren anlamlardan birinin riya olduğuna yer vererek Hz. Peygamber’in riyanın küçük şirk olduğuna yönelik sözlerine yer vermiştir.¹²⁰³ Ayrıca riyakâr kimsenin Allah rızasını gözetmeksizin infak yapan kimse olduğunu da vurgulamıştır.¹²⁰⁴ Begavî bu tür kişilerin, insanlara ne kadar cömert olduklarını göstermek amacıyla bu davranışlarda bulduklarını ifade etmiştir. Müfessir bu davranışın müminlerin değil münafıkların davranışı olduğunu ve böyle bir davranışı münafık dışındaki kişilerin yapmayacağını da kaydetmiştir. Çünkü kâfir, küfrünü alenen ilan ettiğinden gösteriş yapma ihtiyacı duymayacaktır.¹²⁰⁵ Diğer yandan Begavî Allah’ın kullarını başa kakma ve eziyet etme noktasında uyardığını bunu ancak kendisine has kıldığını belirtmiştir. İnsanlar böyle bir şey yaptığında ise bunun ayıp ve kabalık olduğuna dair rivayete yer vermiştir.¹²⁰⁶

Begavî هُمُ الْمُفْلِحُونَ “Kim nefsinin bencilliğinden korunmayı başarırsa işte kurtuluşa erecekler onlardır.”¹²⁰⁷ âyetinde شَحَّ kelimesi üzerinde durmaktadır. Müfessir bu kelimenin haram mal biriktirmek, zekâtı vermemek, kişiyi farzlardan alıkoyan aşırı hırs gibi anlamlara geldiği yönünde rivayetlere yer vermiştir.¹²⁰⁸

Begavî وَمَا يُلْقِيهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا “Bu sonuca ancak sabırlı olanlar ulaşabilir.”¹²⁰⁹ âyetinde geçen “sabırlı olanlar” ifadesini öfkesine hâkim olanlar, kötü şeylere tahammül

¹²⁰² Hüd 11/16.

¹²⁰³ el-Begavî, *Me ‘âlimu’t-tenzîl*, 4/166.

¹²⁰⁴ el-Begavî, *Me ‘âlimu’t-tenzîl*, 2/94.

¹²⁰⁵ el-Begavî, *Me ‘âlimu’t-tenzîl*, 1/326.

¹²⁰⁶ el-Begavî, *Me ‘âlimu’t-tenzîl*, 1/326.

¹²⁰⁷ el-Ĥaşr 59/9.

¹²⁰⁸ el-Begavî, *Me ‘âlimu’t-tenzîl*, 8/78.

¹²⁰⁹ Fuşşilet 41/35.

edenler şeklinde tefsir etmiştir.¹²¹⁰ لَا يَسْتُمُّ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيُؤْسُ قَنُوطٌ “*İnsan, iyi şeyleri istemekten usanmaz; başına bir kötülük geldiğinde ise büsbütün ümitsiz ve karamsardır.*”¹²¹¹ âyetindeki الشَّرُّ kelimesini şiddet ve fakirlik, الْخَيْرِ kelimesini ise iyilik, afiyet, zenginlik olarak tefsir etmiştir.¹²¹²

Beğavî, بِالْبَاطِلِ بِبَيْنِكُمْ بِمَالِكُمْ “...mallarınızı aranızda bâtil bir şekilde yemeyin.”¹²¹³ âyetinde öncelikle malları Allah’ın mübah kıldığı şeklin dışında yememek manasına değinmiştir. Akabinde ise malı bâtil bir şekilde yemenin farklı türleri olduğundan bahsetmiştir. Bunlar: Gasp ve yağma yoluyla yemek, lehv denilen boş oyun ve eğlence gibi yani kumar, müzik gibi şeylerle yemek ya da rüşvet ve hıyanet gibi şeylerle yemektir.¹²¹⁴

İbn ‘Atiyye de أَحْسَنُ هِيَ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ “*İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel olan davranışla sav.*”¹²¹⁵ âyetini tefsir ederken, bu âyetin güzel ahlâkı ve hilm çeşitlerini bir arada toplayan en güzel âyet olduğunu ifade etmiştir. Müfessir, kötülüğü en güzel şekilde savmanın ve insanlar arasındaki ilişkileri güzel bir şekilde yönetmenin önemine vurgu yapmıştır. Bu, selamı yaymak, iyi huylu olmak, öfkeyi kontrol etmek, hükmü âdil bir şekilde uygulamak gibi davranışlardır. Açıklamalarının devamında İbn Abbâs’tan rivayetle mümin bu faziletleri yaptığında Allah’ın onu şeytandan ve düşmana boyun eğmekten koruyacağına¹²¹⁶ dair rivayeti paylaşması da oldukça manidardır.

¹²¹⁰ el-Begavî, *Me ‘âlimu’t-tenzîl*, 7/175.

¹²¹¹ Fuşşilet 41/49.

¹²¹² el-Begavî, *Me ‘âlimu’t-tenzîl*, 7/178.

¹²¹³ el-Bakara 2/188.

¹²¹⁴ el-Begavî, *Me ‘âlimu’t-tenzîl*, 1/210.

¹²¹⁵ Fuşşilet 41/34.

¹²¹⁶ İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 7/484.

İbn ‘Aṭiyye *‘İçlerinden biri şöyle der: “Benim bir arkadaşım vardı;”*¹²¹⁷ âyetinin ve devamındaki âyetlerin, kötü arkadaşlardan kaçınma ve onların günahlarından sakınma konusuna örnek olduğunu zikretmiştir. *ءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا* “Biz, ölüp de toprak ve kemik yığını haline gelmişken mutlaka hesaba çekilecekmiz öyle mi?”¹²¹⁸ âyetinde bu durumun kesinlikle gerçekleşmiş bir olay olması dolayısıyla geçmiş zaman kullanıldığını belirtmiştir. İbn ‘Aṭiyye *واستشعار معصيتهم* ifadesi ile kötü arkadaşların işledikleri günahların farkında olma sorumluluğunun kişide olduğunu söylemektedir.¹²¹⁹ Müfessir burada kötü arkadaşların insanı yanlış yollara sürükleyebileceği konusunu ele alarak, aslında bireyin içinde bulunduğu çevrenin, onun karakterini ve davranışlarını ne denli etkileyebileceğini vurgulamaktadır. Bu, müslüman ahlâkının önemli bir parçasıdır; çünkü İslâm, bireyin ahlâkî gelişimine büyük önem verir ve bu gelişimin en çok etkilendiği alanlardan biri de sosyal çevredir. İbn ‘Aṭiyye’nin bu değerlendirmesi, aynı zamanda bireysel sorumluluğun ve seçimin önemini de vurgulamaktadır.

Bu hususa bir diğer örnek ise *وَإِذَا النُّفُوسُ رُؤِجَتْ* “Ruhlar eşleştirildiğinde.”¹²²⁰ âyeti hakkında müfessirin söyledikleridir. İbn ‘Aṭiyye kişilerin arkadaş seçiminde dikkatli olmalarını teşvik etmektedir. Âyetteki ifade ile insanların kıyamet günü benzer özelliklere sahip kişilerle eşleştirileceğinin kastedildiğini söylemektedir. Bu bağlamda müfessir kiminle arkadaşlık ettiğimizin önemli olduğunu vurgulayarak arkadaşın ahirette kişiyle birlikte olacağını belirtmiştir. Müfessir, “Kişi sevdiğiyle beraberdir.” hadisinin ve Allah’ın *إِلَّا الْمُنْفِقِينَ* “Allah’a itaatsizlikten sakınanlar dışında,

¹²¹⁷ eş-Şâffât 37/51.

¹²¹⁸ eş-Şâffât 37/53.

¹²¹⁹ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 7/286.

¹²²⁰ et-Tekvîr 81/7.

dostlar bile o gün birbirinin düşmanıdır."¹²²¹ âyetinin de bu anlama delâlet ettiğini vurgulamıştır.¹²²²

İbn 'Aṭiyye *“الَّذِينَ يَبْتِغُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ* *Onlar ki, iyice pekiştirdikten sonra da Allah'a verdikleri sözden dönerler.*"¹²²³ âyetinde müslümanlar arasındaki sözleri de bozmanın helâl olmayacağına vurgu yapmaktadır.¹²²⁴ Nitekim âyet Allah'a verilen sözlerden bahsetmektedir. İbn 'Aṭiyye müslümanlar arasındaki sözlerin yerine getirilmesine vurgu yaparak İslâm'da verilen sözlerin, yapılan anlaşmalara sadık kalmaları gerektiğinin önemini vurgulamak istemiştir.

İbn 'Aṭiyye *وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ* *Hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar.*"¹²²⁵ âyeti hususunda münkeri değiştirmenin yöneticilerin üzerine farz gördüğünü daha önce belirtmiştik.¹²²⁶ Ancak burada değineceğimiz nokta bu değişikliğin hangi ahlâkî prensipler doğrultusunda yapılacağına dairdir. O, değişiklik yapacak kişinin, net olmayan bir duruma müdahale ederek zanna göre hareket etmemesi gerektiğini vurgular. Nitekim yönetici casusluk yapmadan sadece açıktan görünen şeyleri değiştirmekle sorumludur. Bu durum, yöneticiler dışındaki kişiler için daha elzemdir. Münkerin değiştirilmesi tüm müslümanlar için farz olup kişinin, zarar görme veya aşağılanma korkusu olmadığı müddetçe bunu yapması gerekmektedir. Mümin, elinde yetki bulunduğu sürece, bir otorite (sultan) gördüğünde münkeri eliyle değiştirmeyip otorite olmadığı takdirde eliyle müdahale etmelidir. Fakat kişi silah kullanmaya veya çatışmaya kalkışmamalıdır. Nitekim bu yalnızca lider olan ve itaat edilen bir imam ile mümkündür. Müfessire göre insanların her birinin takvalı olsun ya da olmasın, kötülüğü

¹²²¹ ez-Zuḥruf 43/67.

¹²²² İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 8/546-547.

¹²²³ el-Bakara 2/27.

¹²²⁴ İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 1/159.

¹²²⁵ en-Nahl 16/90.

¹²²⁶ İbn 'Aṭiyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 5/400.

düzeltilmesi gerekmektedir. Kötülüğü ortadan kaldırma noktasında sadece takva sahipleri müdahale edecek olsaydı, hiçbir münker değişmezdi. Allah, bir kavmi, işledikleri münkerden birbirlerini vazgeçirmedikleri için kınamıştır. Onları bu kötü fiillerden dolayı kınadığı gibi, birbirlerini vazgeçirmemeleri nedeniyle de kınamıştır. Münker konusunda ilim ehli olmayanlar için değerlendirme yapılacak bir durum olduğunda, bu konuda sadece ilim sahiplerinin müdahalesi geçerlidir. Böylece müfessir münkerin değiştirilmesi konusunu sekiz maddede özetlediğini belirtmiştir.¹²²⁷

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ
İbn ‘Aṭiyye ‘ *Mallarını Allah yolunda harcayanların örneği, her başağında yüz tanenin bulunduğu yedi adet başak çıkaran bir tohum tanesi gibidir. Allah dilediğine katlayarak verir, Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir.*”¹²²⁸ bu âyette *مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ* ifadesi ile harcama yapanın, başa kakma veya incitmede bulunmaması durumunda geçerli olduğunu belirtmektedir. Çünkü Allah yolunda infakta bulunan kişi ya Allah rızasını gözetir ve karşı taraftan hiçbir şey beklemeyerek sadece onun ihtiyaç sahibi olup olmadığını gözetir ya da infakta bulunduğu kişiden bir karşılık umar ki bu durumda amacı Allah rızası değil, o kişiden bir çıkar sağlamaktır. Müfessir bu tür insanların, beklentileri boşa çıktığında, yardımını başa kakıp karşı tarafı incittiğinden bahsetmiştir. Yüzüne vurma ve incitme, bu kişilerin sadakayı sadece çıkar için verdiğini göstermektedir. Müfessir bu durumdaki bir kimsenin Allah rızası için sadaka vermediğinin açığa çıkması dolayısı ile sadakasının geçersiz olacağını zikretmiştir.¹²²⁹

¹²²⁷ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-veciz*, 5/400-401.

¹²²⁸ el-Bakara 2/261.

¹²²⁹ İbn ‘Aṭiyye, *el-Muḥarraru’l-veciz*, 2/59.

İbn ‘Atiyye’nin dünyevî zevklerle meşgul olma hususuna temas ettiği *أَلِهَيْكُمُ النَّكَاتُرُ* “Çoklukla övünme yarışı sizi oyaladı.”¹²³⁰ âyeti de konumuz açısından önemlidir. Müfessir, *أَلِهَيْ* kelimesinin “dikkatini dağıttı, meşgul etti” anlamlarına geldiğini söylemesinin akabinde bu âyette dünyevî zevklerle meşgul olmayı ifade ettiğini vurgulamıştır. Ayrıca, *لهو الحديث* (boş konuşmalar), eğlence dolu sesler ve kadınlarla eğlenmek gibi anlamları da kapsayacağına işaret etmiştir. Ona göre bu âyet azarlama, kınama ve pişmanlık ifade eden bir haberdir. *النَّكَاتُرُ* kelimesi ise mallar, çocuklar ve sayılar ile övünmeyi ifade etmektedir. Müfessir bunun, insanların ortak huyu olduğunu ancak bu duruma yalnızca takva sahibi âlimlerin karşı koyabildiğine temas etmiştir.¹²³¹ Müfessir bazı âlimlerin bu âyetin aşırı kabir ziyaretini kınadığını belirttiğine yönelik görüşlerine de yer vermiştir. Yani, insanların ibadet ve ilimden uzak kalmalarına neden olan bu kabir ziyaretleri, ölenlerle övünmek ve onların adını yüceltmek amacıyla yapılmaktadır. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Sizi kabir ziyaretinden menetmişim; artık kabirleri ziyaret edin, ancak kötü sözler söylemeyin.” Müfessire göre Hz. Peygamber’in kabir ziyaretini yasaklaması, bu âyetin anlamıyla uyumluydu; ancak o, daha sonra bu yasağı öğüt almak amacıyla kaldırmıştır. Ancak âyet övünme ve gösteriş için yapılan ziyaretleri yasaklamaya devam etmiştir. İbn ‘Atiyye bu hususu noktalamadan önce, kendi döneminde rahatsız olduğu bir durumu da dile getirerek şöyle demiştir: “Günümüzde, insanların kabirleri sürekli ziyaret edip onları taşlar ve mermerlerle süsleyip yükseltmeleri, bu yasaklanan duruma örnektir.”¹²³²

¹²³⁰ et-Tekâsur 102/1.

¹²³¹ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 8/680.

¹²³² İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarraru’l-vecîz*, 8/681.

SONUÇ

İnsan, sosyal bir varlıktır ve doğası gereği çevresinden etkilenir. İçinde yaşadığı ortam, yani ailesi, aldığı eğitim, inançları, üyesi olduğu sosyal örgütlenmeler, katıldığı entelektüel faaliyetler, icra ettiği meslek, hobileri, fobileri ve daha pek çok şey, insanın kendini gerçekleştirilmesinde belirleyici bir role sahiptir. Her ne kadar tefsir ilmi kendilerini Kur'an lafızlarının ilahî murada delâletini nesnellik temelinde belirlemekle sınırlasa da müfessirler de nihâyetinde toplumsal bir varlık olmaları nedeniyle söz konusu etkilere açıktırlar. Onlar da tüm diğer insanlar gibi belirli bir sosyo-kültürel zamanın ve mekânın çocuklarıdır. En başında dilini konuştukları, kültürel ve entelektüel anlamda beslendikleri ve kavramlarını aldıkları havzaların birikimini yansıtır. O havzaların tüm faaliyet alanlarındaki örflerini ve özellikle -çoğu zaman açıkça fark edilmese de- zihniyetlerini temel bir üslup olarak kullanırlar. Dolayısıyla yetiştikleri ve yaşadıkları vasattan edindikleri birtakım kazanımları farklı ölçü ve şekillerde eserlerine yansıtır. Bu etkileri daha çok tefsirin te'vil terimi ile ifade ettiğimiz, Kur'an'ı sonraki zamanlara taşıma gereğinin esas alındığı yorum safhasında görebiliriz. Zira tefsir rivayetleri sınırlı sayıdadır ve sabittir. Dolayısıyla müfessirler, bu rivayetlerin ışığında Kur'an metnini art zamanlara uyarlamalıdır ki bu da ancak te'vil yoluyla yapılabilir. İşte bu çalışma bağlamında ele aldığımız söz konusu iki müfessir de bir bakıma ilahî metni kendi toplumlarındaki muhataplarına bu iki yolla, yani tefsir/rivayet ve te'vil/dirayet ile taşımışlardır. Begavî ve İbn 'Atiyye'nin tefsirleri tam da bu bağlamda mukayeseli olarak betimleyicilik ilkesince incelenmiş ve birtakım sonuçlara ulaşılmıştır.

Bu çalışmada sınırlı sayıda, konunun anlaşılmasına ışık tutacak kadar örnekle yetinilmiştir. İki farklı coğrafyada yazılmış söz konusu tefsirler incelendiğinde, yöntem açısından bazı farklılıklar olduğu görülmüş ve aynı zamanda vurgulanan noktaların değişimi, eserlerin yazıldıkları coğrafyanın etkisiyle değerlendirilmiştir. Yöntem

açısından Beğavî'nin tefsirini daha ziyade rivayet eksenli, dönemin halkının anlayabileceği sade ve anlaşılır bir dille yazdığını görürken İbn 'Aṭiyye'nin daha edebî bir dil kullandığını ve tefsirinde şiirlere fazlaca yer verdiği görülmüştür. Beğavî tefsirinde sanki daha geniş bir kitleye hitap etme amacı güderken İbn 'Aṭiyye'nin daha çok ilim ehline hitabı amaçladığı söylenebilir.

Metot açısından bu tefsirlerin her ikisi de rivayet tefsiri kategorisinde telakki edilmiştir. Ancak gerek rivayetler arasında kurdukları bağıntılar gerekse ancak ve ancak te'vil yoluyla tefsire dâhil edilebilecek güncel meseleleri âyetlerle ilişkilendirmeleri söz konusu tefsirlerin rivayet tefsiri kategorisine alınmalarını itibarî ve tartışmalı hale getirmektedir.

Özellikle siyasî olaylarla ilgili resmî tutumun itikadî mezhepler üzerindeki etkisi, tefsir metinlerinde ifadesini bulmuştur. Bu girişim, arka planında siyasî bir zihniyeti veya inancı yahut da ideolojiyi taşıdığı için aslında bir tür meşruiyet arayışının ve ona karşı geliştirilen tepkinin bir inanç toplumundaki en yüksek ve en güçlü metinler üzerinden ifadesi olarak okunabilir. Her iki eserdeki mezhebî vurgular bunu teyit etmektedir.

Coğrafyaların kişilerin mezhepleri üzerindeki etkileri ilk başta dinî birer tercih gibi gözükebilir. Ancak mezhep tercihlerinin, coğrafi faktörler tarafından şekillendirilmesi, sadece bireysel bir dinî inanç tercihi olmaktan öte, siyasî, sosyal ve kültürel bağlamda derin etkiler taşımaktadır. Tarihsel süreçler, göçler, fetihler ve ekonomik yapılar, coğrafi bölgelerde belirli mezheplerin yaygınlaşmasına zemin hazırlamış ve bu mezheplerin kimlik inşasında önemli rol oynadığı gözlemlenmiştir. Mezhepler, yalnızca dinî farklılıklar olarak kalmamış, aynı zamanda toplumların sosyal yapısını, güç dengelerini ve hatta uluslararası ilişkilerini şekillendiren unsurlar haline gelmiştir. Dolayısıyla mezhep tercihlerinin coğrafya ile ilişkisi, siyasî ve kültürel

kimliklerin oluşumunda belirleyici bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Selçuklu Devleti'nin itikatta Eş'arî, pratikte Şâfiî mezhebini resmî olarak kabul etmesi, desteklemesi ve Nizâmiye medreselerinde esas alması siyasî bir durum gereğidir. Aynı şekilde karşı tez konumundaki Bâtınîlik de toplumda teveccüh kazanabilmek için mezhebî özelliklerini öne çıkarmaktadır. Beğavî'nin bir şekilde Bâtınîliği eleştirmesi, bu sırada toplumsal birliği dinî ve itikadî bir görev olarak telkin etmesi bu bakımdan ayrıca değer taşımaktadır. Selçuklular bağlamında bir iç tehdit unsuru olarak Bâtınîlik, kendisini itikadî içerikle ve dinî bir dil ile takdim etmesi dolayısıyla Beğavî tefsiri bağlamında ona verilen cevaplar da dinî metinler üzerinden gerçekleşmiştir.

Buna mukabil Endülüs'teki siyasî dağınıklık mezhep temelli bir ayrışma üzerine oturmamaktadır. Klasik tartışmaların sürdürülmesi sadedinde İbn 'Atîyye de itikadî farklılıklara dikkat çekmiştir; ancak onun buradaki muhatabı Mu'tezile'dir. Diğer taraftan Endülüs'teki emirler arasındaki anlaşmazlıklar da Selçuklular'da olduğu gibi siyasî dağınıklığa yol açmakta, bu da savaş halinde buldukları Haçlılar'ın işine yaramaktadır. Bu yüzden İbn 'Atîyye de bazı mezhebî temaları Beğavî gibi toplumsal bütünlük ve siyasî istikrara hizmet edecek şekilde ilahî hitabın yorumuna dâhil etmiştir. Bu bağlamda o, Mâlikî usulünü takip ederek uygun olarak zâhirî anlamları tercih etmiştir. Buradan beklenen fayda ise itikadî farklılıkların toplumsal çözülme yönünde kullanılmasına mâni olmaktır.

Her iki müfessir de içinde yaşadıkları toplumun yansıması olarak Ehl-i kitab'ın zimmîliğiyle alakalı hükümleri genel manada kabul etmişler; ancak bu inanç gruplarının oluşturdukları tehditlerden dolayı zimmîlerle ilgili ilave açıklama yapma gereği duymuşlardır. Şöyle ki her iki müfessir de Ehl-i kitab'ı dost edinme noktasında temkinli davranmayı önermiş; bu bağlamda onlara karşı hoşgörüyü emreden âyetlerin yorumunda zulüm, haksızlık ve kalkışma gibi toplumsal düzeni bozacak kitlesel eylemlere dolaylı veya doğrudan katılmamaları şartını kaydetmişlerdir. Hatta sadece İbn 'Atîyye'de

değil, onun yaşadığı dönemlerde Endülüs coğrafyasının genelinde İslâm âlimleri, Ehl-i kitab'a hoşgörüyü emreden âyetlerin kıtal âyetleriyle neshedildiğini savunmuşlardır. Bu yorum Haçlı tehdidi sebebiyle reel-politik bir yaklaşımın eseri olarak okunmalıdır.

Her iki müfessir de şirkle ilgili âyetleri tefsir ederken, tarihî ve toplumsal bağlamları da dikkate alarak, bu âyetlerin hem bireysel hem de toplumsal düzlemdeki etkileri üzerinde durmuştur. Zira şirk, tevhitte farklı olarak siyasî ve sosyal bir ittihadı gerektirmemektedir. Buna karşın tevhit, toplumu bir arada tutan kuvvetli bir harç konumundadır. Zira inanç birliği toplumsal birliği tabîi olarak zorunlu kılmaktadır.

Dönemin koşulları gereği bizzat savaşmak anlamıyla cihad, her iki toplumun da karşı karşıya kaldığı politik gerçekliğin tezahürü olarak müfessirler tarafından üzerinde hassasiyetle durulan bir kavram olarak söz konusu eserlerde tebarüz etmiştir. Horasan bölgesinde o yıllarda hem İslâm'ın yayılması hem de İslâm topraklarının korunması açısından önemli olan cihad, Endülüs'te hristiyanların "reconquista" emellerine karşı aktif olarak içinde yer alınması gereken önemli bir insanî ve dinî görevdir. Endülüs bölgesi âlimlerinde mutad olduğu üzere İbn 'Aţîyye de cihadı sorumlu ve inançlı bir âlim olmanın gereği olarak telakki etmiş ve halkı buna teşvik etmiştir.

İbn 'Aţîyye, tefsirinde yalnızca âyetleri açıklamakla kalmamış aynı zamanda âyetlerin toplumsal yapıya nasıl yansımaları gerektiğine dair vurgular yapmıştır. Bu, onun entelektüel kişiliğinin yansımasıdır.

İbn 'Aţîyye daha mukaddimesinde, bulunduğu coğrafyadaki genel izlenime uygun olarak işârî yorumu eleştirmiş; bu konuda ihtiyatlı bir duruş sergilemeyi benimsemiştir. Buna mukabil Beğavî, işârî yorumu bir yorum yöntemi olarak kabul etmiştir.

Bu inceleme, tefsirlerin sadece dinî bir metin olarak değil, aynı zamanda tarihsel ve sosyo-kültürel bağlamda da değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Nitekim

Beğavî, Selçuklu Devleti'nin maruz kaldığı siyasî çalkantıları, özellikle bâtinî meselesi bağlamında tefsire taşımış; Bâtinî propagandanın itikadî temellerden yoksun olduğuna yönelik tespitlerde bulunmuştur. Onun, yeri geldikçe toplumsal birlik ve barış üzerinde yoğunlaşması da içinde yaşadığı koşulların etkisinde şekillenmiştir. Detayları ve tekil örnekleri farklı olmakla birlikte benzer bir durum İbn 'Atiyye için de geçerlidir. Şu halde bir tefsir eserini daha iyi anlayabilmek için onları telif eden müfessirin içinde yaşadığı sosyo-kültürel ortamda teşekkül eden hikâyesine vâkıf olmak gerekmektedir. Bu bağlamda yapılan mukayeseli incelemeler ise sosyo-kültürel okumaları daha büyük bir ihtiyaca dönüştürmektedir. Böylelikle bir tefsir eseri kendi tarihinde okunabilir ve buradan tedarik edilecek yöntem veya yaklaşım ile söz konusu eser okurun tarihine daha sağlıklı bir şekilde intikal ettirilebilir.

KAYNAKÇA

Abdulvehhâb, Fāyid. *Menhecü İbn 'Atiyye fî tefsîri'l-Kur'āni'l-Kerîm*. Kahire, 1973.

Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. “Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Abdülaziz Salim. *Tarihül-Müslimin ve Asaruhum fî'l-Endelüs*. İskenderiyye: Müessesetü Şebabü'l-Camia, 1997.

Ablay, Rıfat. *Endülüs Tefsir Geleneğinde Kıraat İbn Atiyye Örneği*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.

Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. “Selçuklular Devri İlmî Çalışmalar”. *Selçuklu Tarihi El Kitabı*. ed. Refik Turan. 607-624. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

Adıgüzel, Adnan. “Mağrib ve Endülüs'ü Birleştiren Lider Yusuf b. Taşfîn”. *İstem* 16/32 (2018).

Adıgüzel, Adnan. *Yusuf b. Taşfîn*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2022.

Akhmad Mughzi, Abdillâh. *Ebussuûd Tefsirini Sosyokültürel Bağlamında Okumak (Zekât, Nikâh ve Hac Ayetleri Bağlamında)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.

Akyol, Hasan - Kara, Erol. “Fetret Dönemi (1092-1117)”. *Selçuklu Tarihi El Kitabı*. ed. Refik Turan. 145-151. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

Aldemir, Halil. *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İhtilâf Nedenleri-Alanları-Boyutları-Çözüm Yolları*. İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2010.

Alkhateeb, Firas. *Kayıp İslam Tarihi Müslüman Medeniyetini Yeniden Keşfetmek*. çev. Mustafa Alican. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.

Altay, Şeyma. *Keşşaf Tefsiri'nin Tarihsel Bağlamı: Hermenötik Bir Analiz*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

'Anan, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.

Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslam Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

Arıkan, Adem. *Büyük Selçuklular Döneminde Şîa*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.

Arifoğlu, Yunus. "Selçuklu Öncesinde Horasan'ın Sosyal Yapısı Etnik Unsurlar, Dini Unsurlar, Dil Yapısı, Sınıfsal Yapı". *Journal Of History School* 10/32 (2017), 635-657.

Arpa, Abdulmuttalip. "İbn Atiyye El-Endelüsî'nin Tefsirinde İ'tizalî Yorum". *JASSS* 3/64 (2017), 159-166.

Avcı, Hatice. *Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.

Avcu, Ali. *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.

Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2002.

Aydın, Muhammet Şevki - Osmanoğlu, Cemil. *Kültürlerarası Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2021.

Aydınlı, Osman. *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2003.

B. Merriam, Sharan. *Nitel Araştırma*. çev. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.

Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem Akademi, 16. Basım, 2022.

Bardakçı, Mehmet Necmettin. “İbnü’l-Arabî Öncesi Endülüs’te Tasavvuf”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/23 (355 325M.S.).

Başal, Abdulhalim. *Endülüs Kıraat Ekolü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.

Baysal, Sıddık. “Zemahşerî”. *Cumhuriyetin 100. Yılında 100 Türk Büyüğü: Bilgeler ve Bilginler-I*. ed. Vahit Türk. 632-719. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2022.

Beğavî, Hüseyin b. Mes‘ūd. *Mesābiḥu’s-sünne*. Beyrut: Daru’l-Marife, 1987.

Beğavî, Hüseyin b. Mes‘ūd el-Ferrā’. *et-Tehzīb fî fikhî’l-İmāmi’s-Şāfi’iyye*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.

Beğavî, Hüseyin b. Mes‘ūd el-Ferrā’. *Me‘ālimu’t-tenzîl*. Riyad: Dāru Ṭaybe li’n-neşr ve’t-tevzi’, 1988.

Beğavî, Hüseyin b. Mes‘ūd el-Ferrā’. *Şerḥu’s-sünne*. thk. Züheyr eş-Şāvîş - Şu‘ayb el-Arnaüt. Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmiyye, 1983.

Bırışık, Abdulhamit. “İbn Atıyye el-Endelüsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/338-340. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1999.

Black, Antony. *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*. çev. Sevda Çalışkan - Hamit Çalışkan. Dost Kitapevi, 2010.

Bolelli, Nusrettin. *Belâgat (Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri) Arap Edebiyatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2013.

Bozkurt, Ömer. *Endülüs İslam Düşüncesi Tarihi*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022.

Bulduk, Üçler. "Sultan Alp Arslan Adudü'd-devle Ebu Şüca Muhammed Alp Arslan b. Davud Çağrı (1029-1072)". *Cumhuriyetin 100. Yılında 100 Türk Büyüğü*. ed. Vahit Türk, 2022.

Bulut, Ali. "Kur'ân'ın İ'câzı ve Dilbilimsel Tefsiri Bağlamında Endülüs Geleneğine Mensup Bazı Tefsir Mukaddimelerinin Mukayeseli Bir Tahlili". *Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi* 10/19 (30 Haziran 2013), 7-23.

Büyüköztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Pegem Akademi, 29. Basım, 2020.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 4. Basım, 2009.

Çakır, Recep. *el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî ve Hadis İlmi'ndeki Yeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Çalar, Adem. "Beğavî'nin Esbâb-ı Nüzûle Yaklaşımı (Meâlimü'l-Tenzîl Örneği)". *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 11 (2020), 451-487.

Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Çaylak, Adem - Çelik, Fikret. "Nizamülmülk (1018-1092)". *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi*. ed. Adem Çaylak. 423-436. Ankara: Savaş Yayınevi, 2018.

Çetin, Osman. *Türk-İslam Devletleri Tarihi*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2010.

Çınar, Mustafa. *Endülüs 'te Mulûku 't-tavâ 'if Dönemi Edebi Çevresi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2002.

Çift, Salih. “Ebû Bekir el-Verrâk”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/58-59. İstanbul, 2013.

Dabbî, Ahmed b. Yahyâ. *Buğyetü 'l-mültemis fî târîhi ricâli ehli 'l-Endelüs*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire/Beyrut: Darü 'l-Kitâbi 'l-Mısrî/Darü 'l-Kitâbi 'l-Lübnanî, 1989.

Daftary, Farhad. *The Ismâ'îlîs: their history and doctrines*. New York: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1990.

Dāvūdî, Muhammed b. 'Alî. *Tabakâtü 'l-müfessirîn*. Beyrut: Darü 'l-Kütübü 'l-İlmiyye, 1983.

Demireşik, Ömer Faruk. *Selçuklular Devri Müfessirleri (XI. - XIV. YY)*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.

Dinç, Emine Nurefşan. “Murâbıtlar Devleti Hükümdarı Ali b. Yûsuf b. Taşfîn Zamanında Devrin Nüfuzlu Fakihlerinin Fetvası İle İhyâu 'ulûmi'd-dîn'in Yakılması”. *Turkish Studies* 13/2 (2018), 355-380.

Ebu Zehra, Muhammed. *Mezhepler Tarihi*. çev. Abdülkadir Şener. İstanbul: Hisar Neşriyatı, 2. Basım, ts.

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

Erkal, Mustafa E. *Sosyoloji*. İstanbul: Der Yayınları, 2009.

Eroğlu, Ali. *Müfessir Bağavî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1987.

Erten, Mevlüt. “Tefsirde Sahabenin Öznelliği”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2016).

Esmerî, Şāyi‘ b. Abduh. *İstidrākātü İbn ‘Atiyye fi’l-Muharreri’l-vecîz ‘ala’t-Taberî fi Cāmi ‘i’l-Beyān*. Medine: el-Cāmi‘atü’l-İslâmiyye, 2006.

Fığlalı, Ethem Rûhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir, 2008.

Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir?* çev. Nilgün Çelebi. Konya: Toplum Yayınları, ts.

Gazzālî, Ebû Hāmid. *Feđā’ihu’l-Bāṭniyye*. thk. Abdurrahmān Bedevî. Kuveyt: Müessesetü Dari’l-Kütübi’s-Sikafiyye, ts.

Goldziher, İgnaz. “İspanya Arapları ve İslâm”. çev. İsmail Hakkı Ünal. *İslâmî Araştırmalar* 2 (1986), 48-62.

Golombek, Lisa. “The Resilience of the Friday Mosque: The Case of Herat”. *Brill* 1 (1983), 95-102.

Göksu, Erkan. “Nizamülmülk”. *Cumhuriyetin 100. Yılında 100 Türk Büyüğü Devlet Adamları-2*. ed. Vahit Türk. 5/94-134, 2022.

Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Görgün, Halil İbrahim. *Endülüs Tefsir Mukaddimeleri*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Güner, Ahmet. “Ebû Kâlicâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/171-172. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1994.

Haccî, Abdurrahman Ali. *İslâmî Fetihden Gırnata’nın Düşüşüne Kadar Endülüs Tarihi*. çev. Kadir Kınar. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2017.

Harputî, Abdullatif. *Kelâm Tarihi*. ed. Muammer Esen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Haviland, William A. vd. *Kültürel Antropoloji*. çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.

Hitti, Philip K. *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.

Hodgson, Marshall G.S. *İslâm 'in Serüveni*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

Hollister, John Norman. *The Shia of India*. Yeni Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979.

İbn Beşkuvâl, Abdilmelik b. Mûsâ. *Kitâbü 'ş-Şıla fî târîhi e 'immeti 'l-Endelüs*, ts.

İbn Haldun. *Mukaddime*. ed. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 18. Basım, 2018.

İbn Hâllikân. *Vefeyâtü 'l-a 'yân*. Beyrut: Daru Sâdır, 1978.

İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî. *Kitâbü Şüreti 'l-arz*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1996.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidāye ve 'n-nihāye*. thk. Abdullah b Abdulmuhsin et-Türkî. Riyad: Daru Hecr, 1997.

İbn Keşîr, Ebü'l-Fidâ'. *el-Bidāye ve 'n-nihāye*. thk. Abdülkâdir el-Arnaüt - Beşşâr Avvād Ma'rûf. Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve 'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 2015.

İbn Teymiyye, Taqiyuddîn. *et-Tefsîru 'l-kebîr*. thk. Abdurrahmân Humeyrâ. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.

İbn 'Âşûr, Muhammed el-Fâzıl. *et-Tefsîr ve ricālüh*. Tunus: Mecmû'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1970.

İbn ‘Aṭiyye. *Fihrisü İbn ‘Aṭiyye*. thk. Muhammed el-Hādî Ebü'l-Ecfân - Muhammed ez-Zāhî. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1983.

İbn ‘Aṭiyye, el-Endelüsî. *el-Muḥarraru'l-vecîz fî tefsîri'l kitâbi'l-'azîz*. Beyrut: Darü'l-Hayr, 2007.

İbnü'l-Adim. *Biyografilerle Selçuklular Tarihi*. çev. Ali Sevim, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec ‘Abdurrahmân. *el-Muntazâm fi tarîhi'l-mülûku ve'l-ümem*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-târîh*. ed. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. 11 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 2012.

İbnü'l-Esîr. *İslâm Tarihi (el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi)*. çev. Abdülkerim Özeydîn. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.

İbnü'l-Esîr, İzzeddîn. *el-Kâmil fi't-târîh*. ed. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.

İbnü'l-'Arabî, Ebü Bekir. *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.

İbrahîm b. ‘Ali b. Muḥammed İbn Ferḥûn. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yani 'ulemâi'l-mezheb*. thk. Muḥammed el-Aḥmedî Ebu'n-Nür. Kahire: Dârü't-Turâs, ts.

İlhan, Avni. “Batıniyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 5. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.

Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Karachi, Ahmet Manzooruddin. “Kur’an’da Anahtar Siyasi Kavramlar”. çev. Mustafa Özel. *DEÜİFD* 15 (2002), 255-284.

Karaman, Hayrettin vd. “Tefsir - Diyanet İşleri Başkanlığı”. *Diyanet İşleri Başkanlığı*. Erişim 21 Kasım 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/>

Karaoğlan, Arslan. “Endülüs Tefsir Mirasına Panoramik Bir Bakış”. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2017), 5-32.

Karataş, Ali. “Endülüs Tefsir Geleneği ve Müfessir İbn Ebî Zemenîn”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 295-318.

Kavakcı, Yusuf Ziya. *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavera’ al-Nahr İslam Hukukçuları*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976.

Kaysî, el-Feth b. Muhammed b. Hākān el-. *Ķalā’idü’l-’ikyān fî meĥāsini’r-rü’esā ve’l-ĥudāt ve’l-küttāb ve’l-a’yān*. Bulak: Matbaa-i Āmire, 1866.

Kazıcı, Ziya. “Hukuk ve Adalet”. *İslām Medeniyeti-I*. ed. Mehmet Şeker. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.

Kesik, Muharrem. *Tematik Selçuklu Tarihi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Koca, Ferhat. “Hanbeli Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/525-547. İstanbul: TDV İslām Ansiklopedisi, 1997.

Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinde Seleflik*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.

Koç, Mehmet Akif. “Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi”. *islāmîyāt* 7/3 (2004), 43-58.

Koç, Mehmet Akif - Pak, Zekeriya. “Rivayet Ağırlıklı Tefsirler”. *Kur’an İlimleri ve Tefsir Tarihi*. ed. Mehmet Akif Koç. 147-167. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2022.

Konur, Himmet. “Horasan’ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I-V Asırlar)”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2005), 3-27.

Köymen, Mehmet Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2016.

Kroeber, A. L. - Kluckhohn, Clyde. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, 1952.

Kurpalidis, G. M. *Büyük Selçuklu Devletinin İdarî Sosyal ve Ekonomik Tarihi*. çev. İlyas Kamalov. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011.

Kutlu, Enise. *İbn Atiyye’nin el-Muharrerü’l-Veciz İsimli Eserinde Kur’an İlimlerine Yaklaşımı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Mağdisî, Muhammed b. Ahmed el-. *Kitābü Aḥseni’t-teḳāsīm fî ma’rifeti’l-eḳālīm*. Beyrüt: Daru Sâdır, 1991.

Makkarî, Ahmed b. Muhammed el-. *Nefḥu’t-ṭîb min ḡuṣni’l-Endelüsi’r-raṭîb*. Beyrut: Daru Sâdır, 1997.

Mâtürîdî, Ebū Mansûr el-. *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne (Tefsiru’l-Mâtürîdî)*. Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2005.

Mazaherî, Ali. *Ortaçağ’da Müslümanların Yaşayışları*. çev. Bahriye Üçok. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972.

Mehmet Bahaüddin Varol. “İlk Dönem İslâm Siyasî Tarihinin Şekillenmesinde Horasan Bölgesinin Yeri ve Önemi”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2004), 115-135.

Menocal, Maria Rosa. *Dünyanın İncisi Endülüs*. çev. Sinan Coşkun. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.

Molla Hüseyin, Talha b. Muhammed Tevfik. *Menhecü el-İmām el-Begavī fi ‘arđı’l-Kırā‘āt*. Suudi Arabistan: Cāmi’atu Ümmü’l-Kurâ, Doktora Tezi, 2001.

Müşînî, Mustafa İbrahîm. *Medresetü’t-tefsîr fi’l-Endelüs*. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1986.

Ocak, Ahmet. “Selçuklular”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36/375-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şîh Hareketleri ve Günümüz Şîliği*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Ökten, Sadettin. “Abdurrahman el-Hâzinî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1/164-165. İstanbul, 1988.

Öngül, Ali. *Câmiu’d-düvel Selçuklular Tarihi I*. İzmir: Akademi Kitabevi, 2000.

Özaydın, Abdülkerim. “Enûşîrvân b. Hâlid”. 11/256-257. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1995.

Özaydın, Abdülkerim. “Hasan Sabbâh”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 16. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Özaydın, Abdülkerim. “Nizâmülmülk”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33/194-196. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Özcan Esat. “Endülüs Ulemâsı”. ed. Gülşen İstek - Emrah İstek. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.

Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Özdemir, Mehmet. “Endülüs’ün Yıkılış Sürecinde Öne Çıkan Bazı Hususlar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (1997), 233-254.

Özdemir, Mehmet. “Feth b. Hâkân el-Kaysî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12/453-455. İstanbul, 1995.

Özdemir, Mehmet. “Mülûkü’t-tavâif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/552-555. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020.

Özgel, İshak. “Büyük Selçuklular Döneminde Tefsir İlmi ve Müfessirler”. *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005), 31-51.

Özgüdenli, Osman Gazi. “Selçuklular”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Özgüdenli, Osman Gazi. “Sultan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/496-497. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2009.

Özköse, Kadir. *Endülüs ve Afrika’da Tasavvuf Kültürü*. Trabzon: Kalem Yayınevi, 2019.

Özköse, Kadir. “Selçuklu Toplumunda Tasavvufî Hayatın Sosyo-Kültürel, Siyasal ve Dinî Sahaya Tesiri”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2014), 11-42.

Özler, Mevlüt. “Kelam Tarihi”. *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2016.

Öztürk, Mustafa. *Kur’an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtûnîlik ve Bâtûnî Te’vil Geleneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2014.

Paçacı, Mehmet. “Kur’an”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/398-401. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002.

Parlak, Nizamettin. *III. Aburrahman*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2022.

Paşa, Ziya. *Endülüs Tarihi*. çev. Yasemin Çiçek. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.

Piyadeoğlu, Cihan. *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan (1040-1157)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.

Piyadeoğlu, Cihan. *Sultan Alp Arslan*. İstanbul: Kronik Yayıncılık, 2017.

Refik Turan. “Malazgirt’te Bir Medeniyet Savaşı ve Türkiye Devleti’nin Doğuşu”. *Selçuklu Tarihi*. ed. Refik Turan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

Robert Nisbet. “Sosyoloji ve Din”. *Din, Toplum ve Kültür*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân er-. *Menhecü’l-medreseti’l-Endelüsiyyeti fi’t-tefsîr*. Suudi Arabistan: Mektebetü’t-Tevbe, 1997.

Şallâbî, ‘Ali Muhammed eş-. *Devletü’s-Selâciqa*. Kahire: Müessesetü İkra, 2006.

Sancaklı, Saffet. “Begavî ve Hadis Sahasındaki Çalışmaları”. *Diyanet İlmi Dergi* 34/3 (1998).

Sarıgül, Nilhan. *Selçuklu Başkenti Nişabur: Kuruluşundan Büyük Selçuklu Hakimiyetinin Sonuna Kadar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Saygın, Sümeyye. “Bakara Sûresi 155-157. Ayetler Bağlamında İmtihanlar Karşısında Müminin Tutumu”. *Olağandışı Dönemlerde Ahlak ve Vicdan Ekseninde Değişim, Süreklilik ve Sürdürülebilirlik*. ed. Muhiddin Okumuşlar vd. 2/434-454. Konya: Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı Yayınları, 2021.

Sevim, Ali - Merçil, Erdoğan. *Selçuklu Devletleri Tarihi Siyaset, Teşkilât ve Kültür*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995.

Soofizadeh, Abdolvahid. “Tarih’te Horasan’ın Yeri (İslamiyet Dönemi)”. *DTCF Dergisi* 58/1 (2018), 12-28.

Spuler, Bertold. “Islamic-Western Historiography”. çev. M. S. Khan. *Islamic Research Institute, International Islamic University*, 25/4 (1986), 417-444.

Sübkî, Tâceddîn. *Ṭabaḳātü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*. Daru İhyai’l-kütübi’l-arabiyye, ts.

Sümer, Fatih. “Selçuklular”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 36. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Süyütî, Celâlüddîn. *Buğyetü’l-vu’ât fi ṭabaḳāti’l-luğaviyyîn ve’n-nühât*. thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.

Süyütî, Celâlüddîn. *Ṭabaḳātü’l-müfessirîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976.

Şanal, Enes. *Convivencia: Endülüs’te Bir Arada Yaşama Kültürü*. İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Şehristanî. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Şeker, Fatih M. *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2011.

Şentürk, Mustafa. “Endülüs Tefsîr Kültürü”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 53-72.

Şeyban, Lütfi. *Endülüs: Cihat, Reconquista, Convivencia*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2022.

Şihâbüddîn Ahmed b. Hacer el-Heytemî. *El-Fetâva 'l-Hadîsiyye*. Beyrut: Dâru'l-mârifê, ts.

Şirvani, Harun Han. *İslamda Siyasi Düşünce ve İdare*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1965.

Şulul, Kasım. *İbn Haldun'a Göre İslam Medeniyeti*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2015.

Tekin, Mehmet. *Kur'an'da Liderlik ve Liderlerin Toplumlar Üzerindeki Etkisi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.

Temel, Enes. *Taberî Tefsirini Sosyal ve Kültürel Bağlamında Okumak*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.

Toru, Ümüt. “Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 259-292.

Turan, Osman. *Selçuklular ve İslâmiyet*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.

Turan, Refik - Kırpık, Güray. “Selçuklu Dönemi Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat”. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

Tūsî, Nizâmülmülk. *Siyeru'l-mulûk - Siyasetname*. çev. Yusuf Bekkar. Lübnan: Dâru'l-menâhil, 2007.

Yakupoğlu, Cevdet. “Selçuklularda Vakıf Kurumu”. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

Yakupoğlu, Cevdet. “Sultan Sancar Devri”. *Selçuklu Tarihi El Kitabı*. 153-166. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

Yâkût el-Hamevî. *Mu‘cemü’l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.

Yaşar, Hüseyin. “Hüseyin İbnu Mesud el-Begavî’nin (ö. 516/1122) Tefsirinin Selçuklu Kültür Hayatına Katkısı”. *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları 2* (2014).

Yavuz, Abdullah Ömer. “Büyük Selçuklu Devleti’nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları”. *Bilimname* 34/2 (2017), 511-532.

Yıldırım, Adem. *Endülüs Fıkıh Okulları*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2021.

Yüksel, Muhammed Bahaeddin. *Kur’an’ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.

Zahir, İhsan İlähî. *Şîa’nın Kur’an İmâmet ve Takiyye Anlayışı*. çev. Sabri Hizmetli - Hasan Onat. Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984.

Zehabî. *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ’*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü’-Risale, 1991.

Zehabî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve’l-müfessirün*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.

Zehbî, Şemsüddîn Muḥammed b. Ahmed b. Osmân. *Tārīḫü'l-İslām ve vefeyātü'l meşāhīr ve'l-a'lām*. ed. Ömer Abdüsselām Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994.

Zirikî, Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed. *el-A'lām*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 2002.

İşfehânî, Ebu'l-Ḳāsim el-Ḥuseyn b. Muḥammed er-Rāgıb. *el-Mufredât fi Ğarībi'l-Ḳur'ân*. thk. Muḥammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Abdu'l-Ġafūr, Afâf. *el-Begavî ve menhecuhû fi't-tefsîr*. Suudi Arabistan: Cāmi'atul-Melik 'Abdu'l-'Azîz, Yüksek Lisans Tezi, 1980.

Aḫmed Kemālüddîn. *es-Selāciḳa fi't-tārīḫ ve'l-ḥadāra*. Kuveyt: Daru'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1975.

'Ali İbn Ebî Zer' el-Fāsî. *el-Enīsu'l-Muḫrib*. Rabat: Mektebetu'l-Mansur, 1972.

ÖZET

Bu çalışmada Beğavî'nin *Me 'ālimu 't-tenzîl* ve İbn 'Aṭiyye'nin *el-Muḥarraru'l-vecîz* eserleri, sosyo-kültürel çevrenin bu eserlerdeki yansımaları açısından incelenmiştir. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Beğavî ve İbn 'Aṭiyye'nin ilmî kişiliklerinin oluştuğu sosyo-kültürel ortamlar ele alınmıştır. Bu bağlamda Horasan ve Endülüs bölgelerinin siyasî, dinî, ilmî ve kültürel tarihi hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra Horasan ve Endülüs bölgelerinde V/XI. yüzyılın sonu ile VI/XII. yüzyılın başlarındaki siyasî ortam genel hatlarıyla ele alınmıştır. İkinci bölümde Beğavî ve İbn 'Aṭiyye'nin hayatlarına ve entelektüel kişiliklerine kısaca yer verilmiştir. Bu kapsamda onların ilmî serüvenlerine, mezheplerine ve tefsir metotlarına değinilmiştir. Daha sonra Beğavî ve İbn 'Aṭiyye'nin tefsir yöntemlerinin buldukları coğrafyaların geleneksel tefsir kültürü açısından değerlendirmesi yapılmıştır. Üçüncü bölümde ise Beğavî ve İbn 'Aṭiyye'nin tefsirleri, sosyo-kültürel etkiler bağlamında incelenmiştir. Bu bölümde öncelikle Beğavî ve İbn 'Aṭiyye'nin yaşadığı dönemin sosyo-kültürel yapısı dikkate alınarak bunların tefsirlerine nasıl yansıdığı örnek âyetler üzerinden ele alınmıştır. Bu sayede, İslâm dünyasının farklı bölgelerinde yaşamış olan iki müfessirin eserlerinde sosyo-kültürel faktörlerin nasıl bir rol oynadığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Sonuç itibari ile her iki tefsirde de müfessirlerin buldukları coğrafyadan kaynaklanan yorum tercihlerine rastlanmıştır. Bu durum tefsirlerin sadece Kur'an'ı yorumlayan birer metin olarak değil, aynı zamanda müellifin içinde bulunduğu sosyo-kültürel çevrenin de göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Müfessir, Sosyo-kültürel Bağlam, Beğavî, İbn 'Aṭiyye.

ABSTRACT

This study examines the works *Me'ālimu't-tenzīl* by Beġavī and *al-Muḥarraru'l-Vecīz* by Ibn 'Aṭīyya in terms of the reflections of socio-cultural contexts within these works. The study consists of three sections. In the first section, the socio-cultural environments in which the intellectual identities of Beġavī and Ibn 'Aṭīyya developed are discussed. In this context, information is provided about the political, religious, scholarly and cultural history of the regions of Khorasan and al-Andalus. Subsequently, the political environment of Khorasan and al-Andalus during the late 5th/11th and early 6th/12th centuries is broadly outlined. The second section provides a brief overview of the lives and intellectual personalities of Beġavī and Ibn 'Aṭīyya. This includes their scholarly journeys, the madhhabs they adhered to, and their exegetical methods. Finally, an evaluation of their exegetical methods within the traditional exegetical culture of their respective regions is presented. The third section examines the tafsir works of Beġavī and Ibn 'Aṭīyya in the context of socio-cultural influences. In this section, the socio-cultural structures of the periods in which Beġavī and Ibn 'Aṭīyya lived are considered, and how these factors are reflected in their tafsirs is analyzed through specific verse examples. This approach highlights the role of socio-cultural factors in the works of these two exegetes who lived in different regions of the Islamic world. Ultimately, it is observed that both tafsirs contain interpretive preferences influenced by the geographical regions of their authors. This finding demonstrates that tafsirs should not only be regarded as religious texts but also analyzed within their socio-cultural contexts.

Keywords: Tafsir, Mufassir, Socio-cultural Context, Beġavī, Ibn 'Aṭīyya.