

## Sahâbe Tefsirinde Hakikî İhtilâf Problemi ve Gerekçeleri

The Real Difference Problem in Tafsir of the Companions and its Reasons

**Enes BÜYÜK**

Arş. Gör. Dr. Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Res. Assist. Dr., Trabzon University Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Trabzon/Turkey  
enesby\_55@outlook.com

ORCID ID: 0000-0002-9619-9450

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 01 Şubat / February 2019

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 10 Nisan / April 2019

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2019

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**DOI:** 10.29288/ilted.520931

**Atıf / Citation:** Büyük, Enes. “Sahâbe Tefsirinde Hakikî İhtilâf Problemi ve Gerekçeleri / The Real Difference Problem in Tafsir of the Companions and its Reasons”. *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 107-129. doi: 10.29288/ilted.520931

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*Sahâbiler, vahyin nüzûlüne bizzat şahit olan ve onun dilini tabii yolla bilen kimselerdir. Böylece onlar, âyetleri doğru bir şekilde anlamada imtiyazlı bir konum elde etmişlerdir. Onlar âyetlerdeki genel maksatları veya dinin temel emir ve yasaklarını anlamış olsalar da kaynaklarda onların bazı âyetlerle/lafızlarla ne kastedildiği hakkında ihtilâf ettikleri nakledilmiştir. Sahâbenin tefsirdeki ihtilâfı bazı alim ve araştırmacıları, bu ihtilâfın mahiyetini irdelemeye sevk etmiştir. Sonuçta ihtilâflar tenevvu'/'zahiri ve tezat/hakiki ihtilâf şeklinde iki kısımda incelenmiştir. İhtilâflar ve mezkûr kavramlar temelde lafızların çok anlamlılığı veya anlamların birbiriyle çelişikliği üzerinden ele alınmaktadır. Bu durum hangi ihtilâfın tezat/hakiki, hangisinin de tenevvu'/'zahiri olduğunu tespit etme belirsizliklere neden olmaktadır. Bu nedenle, konuyu inceleyenler nazarında sahâbe tefsirinde özellikle tezat/hakiki ihtilâfın bulunup bulunmadığı da farklılaşmaktadır. Biz ihtilâf olgusunun çok anlamlılık veya anlamların birbiriyle çelişmesi üzerinden değil, Allah'ın muradı, muhatabın algılayışı, zaman ve mekan birliği, uygulamadaki sonuçların tutarlılığı gibi kriterlere göre değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Böyle bakıldığında sahâbe tefsirinde hakiki ihtilâflar görülür. Çünkü onlar nüzûle bizzat şahit olsalar da bazı sebepler, âyetlerin tefsirinde onları da ihtilâf etmeye sevk etmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** *Tefsir, Sahâbe, İhtilâf, Hakiki İhtilâf, Sebepler.*

## Abstract

*The companions are people who witnessed to sending of revelation and knew its language naturally. Thereby they acquired a privileged position in understanding of the verses correctly. Although they understood general purposes of the verses or basic orders and prohibitions of the religion, their difference (ihtilâf) about what is meant in some verses/terms (lafz) is reported in some sources. Differences of the companions on the tafsir prompted some scholars to scrutinize nature of the difference. As a result, differences are separated into two parts as difference of variation/difference in appearance (ihtilâf tanawwu'/'zâhiri) and difference of contradiction/real difference (ihtilâf taqdâd/haqîqi). The differences and concepts are investigated based on polysemy of terms or contradicting meanings with one another. This case brings about an uncertainty in ascertaining whether a difference is contradictory/real or variation/in appearance. Thereby, it differs whether difference of contradictory/real difference is in tafsir of the companions or not in terms of scholars. We think that the differences shouldn't be investigated based on polysemy or contradicting meanings with one another, rather, they should be analyzed based on criterions like intent of Allah, perception of audience, unity in time and place, consistency of applications in practice. If it is regarded so, the real differences are seen in tafsir of the companions. Although they had witnessed to sending of revelation, some reasons caused them to differ in tafsir of the verses.*

**Keywords:** *Tafsir, The Companion, Difference, Real Difference, Reasons.*

## Extended Summary

The Companions, as the first interlocutors of the Qur'an, did not experience difficulties about understanding the Quran in general on account of knowing particularly the practices of the Prophet, the language of the Quran, political, social, cultural and religious conditions in which the Quran was revealed. But in the period after Quran's being sent, they needed both to explicate the verses and they made different statements from time to time. The tafsirs that differentiated from each other are a matter of later commentators, (mufasssîrûn) too. This situation led some scholars to analyze the fact of "the difference in tafsir" and some concepts had been developed. The views occurred in the classical period influenced the later works. According to this, the differences are analyzed in two part as difference in appearance/difference of variation and difference of contradiction/real difference. Although the first is not seen as real difference, the second is accepted as the really problematic.

ic one. In almost all explanations made about the difference in appearance and real difference, considered the polysemy of wording or whether the opinions have contradictory meanings are based on. This situation shows the fact of difference to be built with an approach from the text to the reader/commentator by considering the possibility of polysemy-antinomy. However, the word's is being common or having multiple meaning don't always guarantee the accuracy of all opinions and it is possible for some of them to be dismissed. This case doesn't make it possible enough to determine the kind of some differences in the exegesis of the companion in detail. The same example of difference coming from the companions is seen according to some people as "contradiction", according to some others as "variation". Also, because of the companions' apprehension to preserve their authority on the religion, almost all the differences are seen as a kind of "variation". If the aforementioned approach does not lead to the general and acceptable results, it is necessary to take a view into consideration based not on an approach moving from the text to the commentator but on the intention of the God to the reader/commentator. Furthermore, this situation makes more comprehensive notions necessary to be used instead of the notions of "variation" and "contradiction" referring to polysemy-antonymous with reference to the text or the wording.

Analyzing the fact of difference in exegesis in two parts as "the difference in appearance" and "real difference" is seen more comprehensive. In relation with verses, we can name the differences that can be accepted conformably by the certain interlocutor in the same time and place as "in appearance" and that can't be accepted as "real". God's intention here is, even if the wording has multiple meanings or is antonymous, to have a central position of accepting or rejecting the views in terms of commenting the intention. The knowledge of (internal and external context) used in exegesis and other indications will be used to determine the intention. Another point that must be emphasized in aforementioned definition is that the related views must be understandable and must not be allow room for different practices. With different practices in same place, the practices that would cause confusion in particular, are meant. Yet it is not possible to apply both "tuhur" and "khayḍ" with the wording "قُرُوء" in the same time and place/location. If the points that we have mentioned are taken into consideration in interpreting the controversies, there is seen real controversies in some exegesis of the Companions. The ideas of the Companions about major sins, seven oft-repeated (thab' mathānī) the middle prayer (ṣalāt al-wuṣṭā), the identification of some women that are mentioned in the verses like Surah an-Nisā 4/31, al-Hijr 15/87, al-Baqarah 2/238, an-Nisā 4/24, al-Baqarah 2/184 can be given as examples for the controversies of the Companions among each other. That the wording and phrases in the aforementioned verses have multiple meanings is not sufficient to accept all the narratives coming from the Companions by confirming them. Because, these narratives contradict with each other and bring out very different inferences and verdicts.

Then, the question about how the Companions have real differences although they know the language of the revelation and the context that the revelation in which it was revealed gains importance. Some important reasons can be declared about this question. Among them, we can tell that 1) The Companions hadn't witnessed all events about all revelations 2) They confuse and forget some knowledge 3) They have missing knowledge 4) They sometimes change their opinions 5) They don't know the comment of all verses. We can emphasize the changing context of the Companions' life as the main reason of all these. It is necessary to discern between the time that the verses had been revealed and understanding them and develop an attitude in that time and comprehending the verses again associated with the context that had changed and progressed and thinking them with new problems and questions. Because the external world changes, influences and steers the human mind, his comprehension, ideas and thoughts directly. Depending on the improvement of comprehension and interests of interlocutors related to the vitality of external context that the interlocutors are in it, the problems about understanding occur. Passing of the time, experiencing

new cultures, many people's being Muslims from different cultures, experiencing new political, social and cultural problems cause to understand the verses from new perspectives. This situation leads to that result: Instead of confining the fact of difference first and only to the reasons stemming from the text that has multiple meanings, it is necessary to prioritize to base that fact on the problems depending on the change of perceptions and also the external context that has a more important role to understand the intention.

## GİRİŞ

Belli bir dil kullanılarak çeşitli şartları ihtiva eden bir bağlam içerisinde söz söylendiğinde veya metin vücuda getirildiğinde, bu söz ve metinde iletilmek istenilen mesajlar ya da niyetler (kasıt/murad) öncelikle orada hazır bulunan ilk muhataplar tarafından doğru bir şekilde anlaşılır. Zira o an mevcut muhataplar, işittikleri sözün veya okudukları metnin meydana geldiği aynı dile ve harici bağlama yakinen vakıftırlar. Buna göre ilk muhataplar olmaları hasebiyle sahâbe; vahiyle hem dil hem de bağlam düzeyinde ortak noktada buluştukları için, nüzûl dönemi ve şartları içerisinde âyetlerdeki kasıtları, bu dil ve bağlama yabancı olan sonraki muhataplara nazaran daha doğru anlama önceliğine sahiptirler. Öyle ki sahâbe, anlamın kendini ifşa edebilmesine ve kavranabilmesine imkân sağlayan vasıtaları doğrudan biliyordu. Bu vasıtalar ise vahyin üzerine indiği hususi veya umumi sebepler, sorular, sorunlar gerek putperest gerekse de ehl-i kitap kültürüne dair siyasal, sosyal, kültürel ve dinî durumlar ile Arap dilinin kelimeleri, ifade biçimleri ve edebî düzeyleridir.

Sahâbenin Kur'an'ı anlamadaki genel durumu böyle olmakla birlikte, kaynaklarda sahâbeden gelen tefsir rivayetlerine bakıldığında, onların Kur'an'ı doğru bir şekilde anlayabilmesine dair dikkat çektiğimiz hususu sorgulamayı gerektiren rivayetlerin bulunduğu da görülmektedir. Diğer bir ifadeyle bir âyet/lafız veya bağlam bilgisi hakkında sahâbe farklı görüşler ileri sürebilmiştir.

Tefsir tarihinde özelde sahâbenin genelde ise sonraki müfessirlerin tefsirdeki görüş farklılıklarının mahiyeti hakkında çeşitli kavramlar ve yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu husustaki açıklama ve yaklaşımlar hem klasik hem de son dönemdeki bazı çalışmalarda yer almaktadır. Bu bağlamda tefsirdeki ihtilâflar, tenevvu' /zahiri ve tezat/hakikî olarak nitelendirilmekte ve sahâbe tefsirindeki ihtilâflar bunlardan birine tahsis edilmektedir. Ancak konuyu ele alan çalışmalarda sahâbe tefsirindeki ihtilâfın tam olarak ne tür bir ihtilâf olduğu konusunda bir mutabakata varılabilmiş görünmemektedir. Öyle ki bazı çalışmalarda, sahâbenin ilk muhataplar olması, dili ve bağlamı yakinen bilmeleri gerekçe gösterilerek onların tefsir ihtilâfının tenevvu' itihlâfı olduğu ve tezat ihtilâfına düşmedikleri ileri sürülmektedir.<sup>1</sup> Tezat ihtilâfı sahâbeden ziyade sahâbe sonrası müfessirlere hasre-

<sup>1</sup> Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 5. Baskı (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 71, 73; Sadreddin Gümüş, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları* (Ankara: Kayhan Yayınları, 1990), 68; Mehmet Soysaldı, "Sahabenin Tefsir Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi* 38/3 (Eylül 2002): 47; Nurettin Turgay, "Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri", *bilimname* 14/1 (2008): 49; Mustafa Öztürk, "Sahâbe ve Kur'an", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fa-*

dilmektedir. Bu yaklaşımda hem İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) kavramları esas alınmakta hem de bu iddia ona dayandırılmaktadır. Bize göre bir yandan bu kavramsal tasnif diğer yandan da bu iddianın İbn Teymiyye'ye nispeti sorunludur.

Söz konusu kavramların tanımlanmasında ve örneklendirilmesinde de ciddi sorunlar bulunmaktadır. Bazı çalışmalarda sahâbe tefsirinde tezat ihtilâfı bulunduğu ileri sürülürken, sahâbe tefsiri ile tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn tefsirlerinin birbiriyle olan ihtilâflarına örnekler verilmekte, konu bizzat sahâbe tefsirinin kendi içindeki ihtilâflar üzerinden işlenmemektedir.<sup>2</sup> Dahası tezat ihtilâfı olarak verilen bazı örnekler kavramın tanımına uygun düşmemekte, bir ihtilâf örneği kimi çalışmalarda tezat olarak görülürken kimi çalışmada ise böyle görülmemektedir.<sup>3</sup> Bunun temel nedeni; kavramların yeterince iyi bir şekilde tanımlanmamış olması ve İbn Teymiyye tarafından geliştirilen özellikle tezat ihtilâfının, görüşlerin birbirleriyle oluşturdukları sadece çelişiklik durumu ile sınırlandırılmasıdır.<sup>4</sup> Bazı çalışmalarda bu kavramlara eleştiri yöneltilip farklı alternatiflerin sunulduğu da görülmektedir. Ancak bu tekliflerde de sorunlar bulunmaktadır.<sup>5</sup> Yine İbn Teymiyye'nin kavramsal tasnifinin esas alındığı bazı çalışmalarda ise sahâbe tefsirinde hakiki ihtilâfın sadece ahkam konularında görüldüğü ve bu tür ihtilâfların da meşru sayıldığı ileri sürülmektedir.<sup>6</sup>

Biz ise bu çalışmada, İbn Teymiyye'nin hem sahâbe ihtilâfına yaklaşımı hem de geliştirdiği tasnifin sorunlu olduğu ile ilgili değerlendirmelerde bulunacağız. Bunun devamı olarak sahâbe tefsirinde görülen ihtilâfın ne türden olduğunu ve bu kapsamda hangi örneklerin söz konusu edilebileceğini araştıracağız. Bu durum öncelikle ihtilâflar hakkında hangi kavramların ileri sürüldüğünü ve bunların na-

*kültesi Dergisi* 2/2 (Güz 2015): 14-15. Ferruh Kahraman, *Tefsirde İhtilâflar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 137, 150-151, 154-155. Zeki Duman'ın ise konu hakkındaki yaklaşımı çok açık değildir. Bk. Zeki Duman, "Kur'an'ın Tefsirinde Sahâbenin İhtilâfları", *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2 (1985): 298, 300.

<sup>2</sup> Bk. İsmail Çalışkan, "Tefsirde Sahâbe İhtilâfları", *Kur'an ve Sahâbe*, ed. Hasan Keskin-Abdullah Demir (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 232-236. Ayrıca bu çalışmada İbn Teymiyye'nin selef tefsirinde tezat ihtilâfı bulunmadığını söylediği ileri sürülmektedir ki bu doğru değildir.

<sup>3</sup> Örneğin bk. Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim es-Sarsarî el-Bağdâdî, *el-İksir fi 'ilmi't-tefsir*, thk. Abdülkadir Hüseyin (Kâhire: Mektebetü'l-âdâb, 1977), 42; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 1: 158; Muhammed Salih Muhammed Süleyman, *İhtilâfu's-selef fi't-tefsir* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1420), 155-156; Ferruh Kahraman, "Tefsirde Tenevvu ve Tezâd İhtilâfı Ayırımının Yetersizliği", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013): 104-105; Çalışkan, "Tefsirde Sahâbe İhtilâfları", 235.

<sup>4</sup> Bk. Muhammed Salih, *İhtilâfu's-selef fi't-tefsir*, 146. Bu çalışmada İbn Teymiyye'nin açıklamalarından hareketle ihtilâf olgusuna büyük oranda lafız/metin merkezli yaklaşılmaktadır. Yine ihtilâf nedenlerine de bu perspektiften bakılmaktadır. Bk. Muhammed Salih, *İhtilâfu's-selef fi't-tefsir*, 120, vd., 182, 185 vd.

<sup>5</sup> Bk. Kahraman, "Tefsirde Tenevvu ve Tezâd İhtilâfı Ayırımının Yetersizliği", 97, 101-104. Çalışmada tezat ihtilâfı yerine *yanlış yönelişler şeklindeki farklı yorumlar* teklifi yapılmakta ve bir yönelişin doğruluğu veya yanlışlığı belirlenirken Sünnî kabuller merkeze alınmaktadır. Çalışmada yanlış yönelişten kaynaklanan yorumlar (tezat ihtilâfı) da sahâbe sonrası nesillere hasredilmektedir. Bk. "Tefsirde Tenevvu ve Tezâd İhtilâfı Ayırımının Yetersizliği", 104; Kahraman, *Tefsirde İhtilâflar*, 137, 150-151, 154-155.

<sup>6</sup> Bk. Mehmet Zeki Süslü, *Kur'an Tefsirinde Sahâbenin Görüş Farklılıkları* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009), 18-19, 80-82. Tespitlerimize göre tefsirde sahâbenin ahkam konularının dışında da telifi mümkün olmayan ihtilâfları vardır.

sıl açıklandığını incelemeyi gerektirmektedir. Daha sonra kavramsal ayrımlara göre sahâbenin tefsir ihtilâfının hangi türden olduğuna yönelik görüşlere yer verilecek ve kendi değerlendirmelerimizi yapacağız. Bize göre sahâbe tefsirinde birbiriyle bağdaştırılması mümkün gözükmeyen ihtilâflar bulunmaktadır. O halde makalede cevabını araştıracağımız bir diğer sorun şudur: Sahâbe vahyin diline ve bağlamına yakinen vakıf olmasına rağmen nasıl olur da birbiriyle telifi mümkün olmayan ihtilâflara düşmüşlerdir? Bu durum nasıl açıklanabilir ve nedenleri nelerdir? Makalenin ele alacağı meseleler bunlarla sınırlı olup sahâbenin tefsir kaynakları, bu tefsirin hüccet değeri, tefsirde hangi sahâbilerin öne çıktığı, sahâbe tefsirindeki isnatların güvenilirliği, sahâbe tefsirindeki ihtilâflar karşısında hangi yöntem ve tercih kaidelerinin uygulandığı veya uygulanacağı gibi birçok alt problem makalenin sınırlarının dışında kalmaktadır.

## 1. TELİF VE TERCİH ARASINDA İHTİLÂFLARIN TASNİFİ

Tefsir ilminde ihtilâf sorununun ilişkili olduğu hususlardan biri, âyet ve lafızların anlamları konusunda ortaya çıkan görüşlerdir.<sup>7</sup> Tefsir ihtilâflarının keyfiyeti sorunu hem klasik hem de son dönemde ele alınmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla klasik dönemde İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Necmeddîn et-Tûfî (ö. 716/1316) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) önemli açıklamalar yapmışlardır.

İbn Teymiyye ihtilâfı ikiye ayırmaktadır. O, birinci tür ihtilâfa tenevvu<sup>8</sup>, ikinci sine de tezat ihtilâfı demektedir. Tenevvu<sup>8</sup> ihtilâfının bir tanımını yapmasa da bu bağlamda yer verdiği bazı örneklerin akabinde bu tür ihtilâfların birbiriyle çelişmediğini ve telif edilebilir olduğunu ifade etmektedir. Tezat ihtilâfını ise açıkça ister aslî isterse de fer<sup>9</sup> konulara olsun birbiriyle çelişen görüşler olarak açıklamaktadır.<sup>8</sup> O, tenevvu<sup>8</sup> ihtilâfını açıklarken temelde lafızların çok anlamlılığına dikkat çeker. Ortaya çıkan açıklamalar esasen ilgili lafızların kapsamına giren açıklamalar olup çeşitlilik ifade eden ihtilâflardır. Onun yer verdiği lafızlar; 1) mütekâfîe,<sup>9</sup> 2) âm,<sup>10</sup> 3) müşterek<sup>11</sup> ve 4) mütevâtîe<sup>12</sup> lafızlardır. Bunlar âyetlerde

<sup>7</sup> İhtilâf problemi bir de âyetler arasında zıtlığın bulunup bulunmaması açısından ele alınmaktadır. Bk. Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, nşr. es-Seyyid Ahmet Sakr, 2. Baskı (Kahire: Dâru't-türâs, 1973), 40-42, vd.

<sup>8</sup> Takiyyü'din Ahmet b. Abdülhalim b. Abdüsselâm b. Teymiyye, *İktidâu's-şirâdi'l-müstakim li muhâlefeti 'aşhâbi'l-cahim*, thk. Abdülkerim b. Nâsir el-'Akl (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, ts.), I: 132-134.

<sup>9</sup> Bu lafızların delâlet ettikleri müsemmâ tek olup sıfatları farklıdır. [Bk. Takiyyü'din Ahmet b. Abdülhalim b. Abdüsselâm b. Teymiyye, *Muqaddime fi usulî't-tefsir*, thk. Adnân Zarzûr (Dımaşk, y.y., 1972), 38-41.] Bunun tefsirdeki örneği "الصَّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ" (el-Fâtihâ 1/6) lafzı hakkında varid olan açıklamalardır. Bu terkip; Kur'an, İslâm, sünnet ve cemaat, kulluk yolu, Allah ve Rasûlüne itaat gibi şeylerle tefsir edilmiştir. Bunların hepsi aslında tek bir müsemmânın farklı vasıflarıdır. Bk. İbn Teymiyye, *Muqaddime*, 41-42.

<sup>10</sup> Bu lafız bağlamında yapılan tefsirler, onun kapsamına giren türler (nev') hakkında örnek kabilinden yapılan açıklamalardır. Örneğin, "فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمَنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنَ اللَّهِ" (el-Fâtir 35/32) âyetinde âm lafızlarla bahsedilen üç grup insanın kimler olduğuna dair örneklemeler böyledir. İbn Teymiyye, *Muqaddime*, 43-44.

<sup>11</sup> Bu tür lafızların tefsirine örnek, "فَسَوْرَةٌ" (el-Müddessir 74/51) kelimesidir. Bk. İbn Teymiyye, *Muqaddime*, 49-50.

<sup>12</sup> Böyle lafızlarla bazen, onun kapsamındaki iki türden veya şahıstan biri kastedilir. Buna, "فَقَدَّالِي" (en-Necm 53/8) ifadesinin faili hakkındaki açıklamalar örnek verilmektedir. Bk. İbn Teymiyye, *Muqaddime*, 50.

yer alan lafızların cinsiyle ilgilidir. Bazen de ihtilâf bizzat tefsirlerin mütekârib lafızlardan oluşmasıyla ortaya çıkar.<sup>13</sup>

Necmeddîn et-Tûfi de tefsir ihtilâflarını tezat olanlar ve böyle olmayanlar şeklinde iki kısımda incelemektedir. O, tezat veya tenâküz içerenlere, “قُرْوَاء” (el-Bakara 2/228) lafzıyla ilgili ihtilâfı örnek vermektedir. Ona göre buradaki tevillerden biri temizlik, diğeri de hayız süresini ifade etmek üzere birbirleriyle tezat ve tenâküz içermektedir. Zıtlık içeren bu tevillerden ancak biri muradı ifade etmektedir. Çünkü her ikisini de cem’ ederek uygulamak imkansızdır.<sup>14</sup> Dikkat edilirse Tûfi, İbn Teymiyye’nin açıklamalarından ayrı olarak farklı bir durumu vurgulamaktadır ki o da her iki görüşün dış dünyada uyumlu bir şekilde uygulanmasının imkansızlığıdır. Diğeri bir ifadeyle her iki görüşü aynı zamanda ve mekanda uygulamak karmaşaya neden olacaktır. Zira pratikte farklı sonuçlar doğurmaktadır. Bu sebeple her ikisi birden değil, sadece biri Allah’ın muradını ifade etmektedir. O halde bir ihtilâfı tezat olarak görebilmemizin kriterlerinden biri, ilgili görüşlerin aynı zamanda ve mekanda telif edilememesi ve uyumlu bir şekilde uygulanmasıdır.

Tûfi tezat ihtilâfının karşısına ise birbiriyle çatışma içermeyen ve uyumlu hale getirilebilir olan ihtilâfları yerleştirmekte ve bunlar için görüşlerin çoğalmas (تعدد الأقوال) ifadesini kullanmaktadır. O da İbn Teymiyye gibi bu tür ihtilâfların nedeni olarak lafızların çok anlamlı olmalarını sebep göstermektedir. Ancak burada da İbn Teymiyye’den farklı bazı açıklamalar getirmektedir. Onun ifadelerine göre: “Eğer lafız bu görüşlerin hepsine de muhtemelse ve lafızdan kastedilenin onlar olması mümkünse, lafız mümkün olanların tamamına hamletmek gerekir.”<sup>15</sup> Burada zikredilen “lafızdan kastedilenin onlar olması mümkünse” kaydı son derece önemlidir. Şöyle ki, lafız hangi türden olursa olsun kendi başına onun çok anlamlı olması yeterli görülmemekte, aynı anda muhtemel anlamların hepsinin Allah’ın muradı olarak kabul edilmesi mümkünse ancak ilgili tüm görüşler caiz olabilmektedir. Burada Allah’ın muradı ifadesinin önemi ortaya çıkmaktadır.

Konuya temas eden bir diğeri müellif Şâtıbî de ihtilâfları iki kategoride incelemektedir. Ancak o yukarıdaki kavramlardan farklı olarak birinci tür görüş farklılığına hakikî ihtilâf, ikinci tür görüş farklılığına da zahirî ihtilâf demektedir. İlki, şeri’atın kesin bilinen hususlarına aykırı ve hatalı olanlarken; ikincisi de görünüşte bir ihtilâf olup gerçekte böyle olmayanlardır. O hakikî ihtilâfların ayrıca heva ve heveslerden kaynaklandığını ve bunları çeşitli maksatlarla heva ve heveslerine tabi olanların ihtilâfı olarak görmektedir. Zahirî ihtilâfları ise bundan ayırt etmekte ve

<sup>13</sup> Örneğin, “تَيْسَلٌ” (el-En’âm 6/70) lafzının hapsedmek, rehin almak vb. lafızlarla açıklanması tezat türünden değildir. İbn Teymiyye, *Muqaddime*, 51, 53.

<sup>14</sup> Tûfi, *el-İksîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, 41.

<sup>15</sup> Tûfi, *el-İksîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, 41.

birbiriyle telif edilebilirlik niteliğine sahip olduğunu düşünmektedir.<sup>16</sup> Onun tespit ettiği, konumuzla doğrudan ilgili zahirî ihtilâf sebepleri şöyledir: İhtilâflar bazen ı) lafzın geniş kapsamlı olmasına,<sup>17</sup> ıı) hakikî veya mecazî anlam içermesine<sup>18</sup> dayanır. Bazen ııı) lafzın hem lügat hem de murad edilen anlamının açıklanmasıyla<sup>19</sup> oluşur. Bazen de ıv) lafzın tevili sürecinde<sup>20</sup> ve v) manaların geniş tutulması<sup>21</sup> maksadıyla ortaya çıkar. Mezkur hususlarda ortaya çıkan ihtilâflar hakikî değil, daima zahirîdir.

Son döneme bakıldığında konuyla ilgilenenlerin İbn Teymiyye ve Şâtıbî'den oldukça etkilendikleri anlaşılmaktadır.<sup>22</sup> Örneğin Ö. N. Bilmen (ö. 1971) tenevву´, zahirî ve hakikî ihtilâf kavramlarını bir arada kullanmaktadır. Gerçekte birbiriyle çelişen görüşlere hakikî, çelişmeyenlere de tenevву´ veya zahirî ihtilâf demektedir.<sup>23</sup> Tanım ve kavramlar bağlamında önceki âlimlerden etkilenmiş olsa da o, ihtilâfî daha geniş düzeyde tanımlamakta ve hem Kur'an'da zıtlık bulunduğu iddialarını hem de tefsir farklılıklarını "tefsirde ihtilâf" kavramına dahil etmektedir.<sup>24</sup> Onun, tenevву´/zahirî ihtilâfla ilgili zikrettiği gerekçeler İbn Teymiyye'nin açıklamalarıyla aynıdır. Ayrıca o, hakikî ihtilâfları bidat ehli kimselere tahsis etmekle<sup>25</sup> de Şâtıbî ile aynı kanaati benimsemektedir.

Meselenin müstakil olarak ele alındığı bir başka çalışmada ise tenevву´ ihtilâfı, "birbirinin alternatifi olan farklı yorumlar" şeklinde ifade edilmekte ve tali meselelerle ilgili olduğu, birbiriyle çelişmediği düşünülmektedir. Bununla birlikte sonuçta aynı manayı ifade eden farklılıklar mutlak tenevву´ ve geniş kapsamlı lafız-

<sup>16</sup> Ebü İshak İbrahim b. Müsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebü Ubejde Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân (Suûd: Dâru İbn Affân, 1997), 5: 210, 221.

<sup>17</sup> Buna örnek, "الْمَنْ" ve "السُّلُو" (el-Bakara 2/57) lafızlarıdır. Lafızlar, onlar kapsamında söylenen tüm anlamları kapsamaktadır. [Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 5: 211.] Şâtıbî'nin bu yaklaşımı İbn Teymiyye'nin dikkat çektiği mütেকâfie, mütevâtî veya âm lafızlar bağlamındaki açıklamalarına benzemektedir.

<sup>18</sup> Örneğin, "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْحَيِّ" (er-Rûm 30/19) âyetindeki canlı veya ölü olma lafızları hem mecaza hem de hakikî anlama hamledilmiştir ki bunlar arasında bir fark bulunmamaktadır. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 5: 215.

<sup>19</sup> Örneğin, "مُؤَيِّنٌ" (el-Vâkı'â 56/73) lafzından maksadın yolcular olduğu, ayrıca onun çölde bir araziye gitmek anlamına geldiği söylenmiştir. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 5: 212.

<sup>20</sup> Şâtıbî'ye göre ihtilâf, zahirî manadan delilin gösterdiği manaya hamledilirken lafzın tevilde ortaya çıkar. Lafzın zahirî manaya hamledilmemesi ve tevil edilmesi konusunda ittifak vardır. Ancak tevilde farklılıklar ortaya çıkabilir. O, bu durumun zahiren teşbihi anımsatan lafızlarda söz konusu olduğunu düşünür. [Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 5: 216.] Bu açıklama tartışma götürür. Zira mütেকaddimin ve müteahhirin ulemanın bu gibi âyetlerin tevili konusundaki yaklaşımları farklıdır. Öncekiler tevil edilmemesi ve tevifz edilmesi gerektiğini savunurken, sonrakiler tevili gerekli görmüşlerdir. Bk. Muhyiddin Ebü Abdullah b. Süleyman el-Kâfiyeci, *Kitâbü't-teysîr fi kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 19, 21, vd.

<sup>21</sup> Müfessirler burada muhtemel anlamları zikredip, bunların tercihi konusunda bir ihtilâftan veya birini tercih edip diğerlerinin geçersiz olduğundan bahsetmez. [Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 5: 215.] Böyle bir yaklaşım da tartışılır. Zira bu tür tavrın gerekçelerinden biri görüşlerin kaybolmaması ve sonraki kuşaklara aktarılması olup, onların bu görüşler arasında çeşitli kaide ve asillara göre tercihlerde bulunmasının istenmesidir. Bk. Tüfi, *el-İksîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 43-44.

<sup>22</sup> Cevdet Bey de ihtilâf konusunu işler. Ancak söyledikleri İbn Teymiyye'den mülhemdir. Bk. Cevdet Bey, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002), 53-57.

<sup>23</sup> Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, 1: 153, 158.

<sup>24</sup> Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, 1: 154.

<sup>25</sup> Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, 1: 155-156.



ların altına giren hususlara dair yapılan farklı tefsirler de nisbî tenevву´ şeklinde ayırt edilmektedir.<sup>26</sup> Bu ayırımın niçin yapıldığı ve hangi problemi çözdüğü hususunda herhangi bir açıklamaya yer verilmemektedir. Ayrıca tenevву´ ihtilâfının mahiyetine dair söylenenler de İbn Teymiyye'nin söylediklerini aşan hususlar değildir. Tezat ihtilâfı da “yanlış yöneliş şeklindeki farklı yorumlar” olarak açıklanmakta ve birbiriyle zıtlık oluşturduğu, meselenin aslıyla ilgili olduğu, bir kısmının hata bir kısmının da heva-hevese tabi olma neticesinde ortaya çıktığı ifade edilmektedir.<sup>27</sup> Özü itibarıyla İbn Teymiyye ve Şâtıbî'nin önceden ifade ettikleriyle aynı olan bu yaklaşımdaki temel sorun, zıtlığın neye göre oluştuğudur. Diğer bir ifadeyle iki farklı tefsirin birbiriyle çeliştiğini, birinin yanlış yönelişten veya hatadan kaynaklandığını söyleyebilmemizin kriteri belli değildir. Araştırmacının verdiği iki örneğe bakıldığında her ikisinde de sünnî düşüncedeki kabulün merkeze alındığı, diğer görüşlerin hatalı olduğunun, heva veya hevesten kaynaklandığının iddia edildiği görülmektedir<sup>28</sup> ki bu objektif bir yaklaşım olarak kabul edilemez.

Arap dünyasında yapılan bir başka araştırmada özellikle tenevву´ ihtilâfının tanımıyla ilgili bazı önemli değerlendirmeler yapılmaktadır. Öncelikle tenevву´ ihtilâfının şöyle bir tanımı verilmektedir: Âyetin, birbiriyle çelişmediği ve sahih olduğu sürece kendisi hakkında söylenenlerin tamamına hamledilmesidir. Bu tanımın dakik olmadığı belirtilmektedir. Şöyle ki burada görüşlerin kendi zâtları açısından sahih oldukları esas alınmakta, ancak nassın onlara muhtemel olup olmadığı göz ardı edilmektedir. Çünkü ileri sürülen görüşler ya da rivayetler kendi içlerinde sahih olsalar da bazen nas onların tamamını kapsamayabilir. Diğer taraftan burada, tenevву´ ihtilâfı olarak görülen tefsirlerin tamamının sahih olduğu da düşünülmektedir. Fakat bu ihtilâf kapsamına giren kimi görüşler bazen hatalı olabilir. Bu açıklamalara, “sahihlik, zaten tenevву´ olarak görülmesi muhtemel olanlar içindir” şeklinde itiraz edilebilir. Durum böyle de olsa, sahihliğin tenevву´ kapsamına girenlerin tamamı için geçerli olması şart değildir. Bu durumlar dikkate alınarak yeniden şöyle tanım yapılmaktadır: Tenevву´ ihtilâfı, âyetin manası hakkında sıhhatinden dolayı ister tamamının kabulü mümkün olsun isterse de hatalı olmasından dolayı bazılarını reddetmek mümkün olsun birbiriyle çelişmeksiz varit olan görüşlerdir.<sup>29</sup> Bu tanımlamaya göre karineler dikkate alındığında tenevву´ kapsamındaki her görüşün âyette kastedildiğini söylemek mümkün değildir. Tezat ihtilâfı ise birini kabul etmek diğerini reddetmeyi gerektirecek şekilde âyet hakkında iki zıt görüşün varit olması, şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Bu görüş için bk. Kahraman, “Tefsîrde Tenevву ve Tezâd İhtilâfı Ayırımının Yetersizliği”, 101-103.

<sup>27</sup> Kahraman, “Tefsîrde Tenevவு ve Tezâd İhtilâfı Ayırımının Yetersizliği”, 103-104.

<sup>28</sup> Örnekler için bk. Kahraman, “Tefsîrde Tenevவு ve Tezâd İhtilâfı Ayırımının Yetersizliği”, 104-105.

<sup>29</sup> Bk. Muhammed Salih, *İhtilâfu's-selef fi't-tefsîr*, 120-121, 124.

<sup>30</sup> Muhammed Salih, *İhtilâfu's-selef fi't-tefsîr*, 146.

Bu yaklaşımda da bazı belirsizlikler söz konusudur: Araştırmacı, tenevву‘ tanımına uygun bir şekilde, tenevву‘ kapsamındaki ihtilâfların iki kısma ayrıldığını ifade etmektedir. Birinci durumda tüm görüşler aynı âyetin muradını ifade etmesi bakımından geçerlidir. İkinci durum da kendi içinde iki kısma ayrılır. Birincisinde, karinelere göre manayı daha iyi beyân ettiğinden görüşlerin biri tercih edilir, ancak birinin tercihi diğerlerinin hatalı olduğunu ifade etmediği gibi terk edilmesini de gerektirmez. İkincisinde ise sadece biri tercih edilir, diğerleri reddedilir. Çünkü diğeri sahih de olsa, onu reddetmeyi gerektiren bir karine söz konusudur.<sup>31</sup> Burada bazı tenevву‘ ihtilâfının karinelere göre reddedilebildiği, birinin kabulünün diğerlerini saf dışı bırakmayı gerektirdiği ifade edilmektedir. Bu durum tezat ihtilâfı için de söz konusudur. Her ne kadar orada birbiriyle çelişiklik merkeze alınsa da sonuçta orada da her iki görüşten biri kabul edilip, diğeri reddedilmektedir. Eğer hem tezat hem de tenevву‘ ihtilâfında bazı görüşler kabul edilip diğerleri reddedilebiliyorsa ve bu durumu karinelere varlığı sağlıyorsa, o zaman ihtilâf olgusunun çelişiklik veya lafızların çok anlamlılığı açısından kurgulanması kendi başına yeterli olamamaktadır. Diğer bir ifadeyle, çok anlamlılık ileri sürülen muhtemel anlamların tamamını kabul etmemizi gerektirmiyorsa ve âyette/lafızda kastedilebilirlik durumu esas alınıyorsa, o zaman ihtilâf meselesinde “Allah’ın muradı” olgusunun önemi ortaya çıkmaktadır.

Tenevву‘ ve tezat ihtilâflarına dair yapılan açıklamaların hemen hemen tamamında lafzın çok anlamlılığı ya da görüşlerin çelişik anlamlara sahip olup olmaması esas alınmaktadır. Bu durum ihtilâf olgusunun çok anlamlılık-zıt anlamlılık ihtimali dikkate alınarak metinden okura/yorumcuya doğru hareket eden bir yaklaşımla kurgulandığını düşündürmektedir. Halbuki çok anlamlılık tüm görüşlerin doğruluğunu her zaman garantileyemiyor ve bazıları reddedilebiliyorsa bunun nedeni, işin temelinde murad olgusunun bulunmasıdır. Eğer öyleyse, ihtilâf olgusunda metinden/lafızdan okura/yorumcuya değil, mütekelimden, diğeri bir ifadeyle murad olgusundan okura/yorumcuya doğru hareket eden bir yaklaşımın esas alınması gerekmektedir. Ayrıca bu durum özellikle metin veya lafızdan hareketle çok anlamlılığa-zıt anlamlılığa gönderme yapan “tenevву‘ ve tezat” kavramlarının yerine daha kuşatıcı istilâhların kullanılması gerekliliğini de ortaya koymuş olmaktadır.

Hem bu durumu hem de konunun başından beri yapılan bazı açıklamaları da dikkate alarak tefsirde ihtilâf olgusunu zahirî ve hakikî ihtilâf olmak üzere iki kısımda ele almak mümkündür: Âyetler çerçevesinde Allah’ın muradı olması mümkün olan ve belli bir muhatap tarafından aynı zaman ve mekânda uyumlu bir şekilde kabul edilebilen ihtilâflara zahirî, edilemeyenlere de hakikî diyebiliriz. Buradaki Allah’ın muradı; âyet/lafız ister çok anlamlı isterse de çelişik anlamlı olsun onun tefsiri sadedinde ileri sürülen görüşlerin kabul edilebilirliği veya red-

<sup>31</sup> Muhammed Salih, *İhtilâfu’s-selef fi’l-tefsir*, 145-146.

dedilebilirliğinde merkezi bir konumda bulunmaktadır. Muradın tespitinde ise tefsir sürecinde kullanılan (iç ve dış) bağlam bilgisi ile diğer karineler esas alınacaktır. Mezkûr tanımlamada vurgulanması gereken diğer bir husus, ilgili görüşlerin muhataplar tarafından aynı zaman ve mekanda uyumlu bir şekilde anlaşılabilir olması ve farklı uygulamalara imkan vermemesidir. Aynı mekandaki farklı uygulamalar ile özelde, karmaşaya sebebiyet verecek olanlar kastedilmektedir. Zira aynı zamanda ve mekanda/bölgede hem tuhur hem de hayız hükmünü uygulamak imkân dahilinde değildir. Hayız ve tuhur anlamının birlikte kabulü, farklı bir uygulama ve haliyle de karmaşa doğuracağından dolayı mümkün değildir.

Bu duruma ayrıca tenevву ihtilâfı bağlamında çokça yer verilen “الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ” terkiбini örnek vermek mümkündür. Şii tefsirlerde buradaki doğru yol; Şia'nın yolu, velâyet ve masum imamlar şeklinde açıklanmaktadır.<sup>32</sup> Sünnî tefsirlerde ise Ehl-i Sünnet'i çağrıştıracak şekilde buradaki yol, “sünnet ve cemaat”, Hulefâ-yi Râşidîn'in yolu, Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi sahâbesinin yolu olarak izah edilmektedir.<sup>33</sup> Bu terkip bağlamında zikredilen her iki görüşü, âyete muhatap olanların uyumlu bir şekilde anlayıp tasavvur edebilmesi mümkün değildir. Zira her iki görüşün birbirinden farklılığı malumdur. Burada lafzın umumi veya çok anlamlı olması görüşlerin tenevву olarak görülüp görülmemesinde ciddi bir fonksiyon icra edememektedir. O halde zahirî veya hakikî ihtilâf meselesinde; murad olgusu, bağlam/karine, uygulamada farklılığın ve muhatapların beraberce düşünürken tasavvurlarında bir belirsizliğin meydana gelip gelmemesi gibi hususların dikkate alınması gerekmektedir.

## 2. SAHÂBE TEFSİRİNDE HAKİKÎ İHTİLÂF PROBLEMI

Sahâbenin âyetleri anlama ve tefsir etme hususundaki tavrıyla ilgili klasik kaynaklara bakıldığında bazı tespit ve değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla doğrudan konumuzla ilgili olarak özellikle re'yle tefsir meselesi bağlamında sahâbe tefsiri de gündeme getirilmektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî (ö. 333/944), sahâbenin Kur'an'ı kendi re'yleleriyle tefsir ettikleri ve ondan hükümler istinbat ettikleri konusunda icmâ bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>34</sup> Onların re'yle tefsir yapmaları, bazı tefsirlerinin hatalı olabileceğine veya birbirleriyle hakikî ihtilâf oluşturabileceğine imkân sağlamaktadır.

<sup>32</sup> Bk. Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *Mecma' u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-ulûm, 2005), 1: 34; es-Seyyid Hâşim el-Bahrânî, *el-Burhân fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Heyet (Beirut: Müessesetü'l-'alemi, 2006), 1: 119; es-Seyyid Mustafâ el-Humeynî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Kerim*, thk. Müessesetü tanzim ve neşr âsâri'l-İmâmi'l-Humeynî (Kûm: Matbaatü müesseseti'l-'urûc, 1418), 2: 78.

<sup>33</sup> Bk. Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmet b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsiru'l-basit*, thk. Muhammed b. Salih b. Abdullah el-Fevzân (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ud el-İslâmiyye, 1430), 1: 529-530; İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 42.

<sup>34</sup> Mâtürîdî'nin bu izahları için bk. Alâüddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Şerhu't-te'vilât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 283, 1b.

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) tespitleri de bu yöndedir. Onun açıklamalarına göre İbn Abbas, İbn Mes'ûd ve diğer bazı sahâbiler kendi fikirleriyle âyetler hakkında açıklamalar yapmışlardır. Bu, re'yle tefsir olup, onları Rasûlullah'tan işitmemişlerdir. Onlar bazı âyetlerin tefsirinde, birbirleriyle uyumlu hale getirilmesi mümkün olmayacak tarzda ihtilâfa da düşmüşlerdir. Bunların her birini Rasûlullah'tan işitmiş olmaları imkânsızdır.<sup>35</sup> Gazzâlî'nin bu görüşlerine rağmen İbn Teymiyye ve Tûfi, Rasûlullah'ın Kur'an'ı baştan sona sahâbeye tefsir ettiğini ileri sürmektedir.<sup>36</sup> Ancak onlar da sahâbe tefsirinde hakikî ihtilâfların bulunduğunu ifade etmektedir.

İbn Teymiyye şöyle bir varsayımda bulunmaktadır: Sahâbe Kur'an'ın tefsirinde çokça ihtilâf etmiştir. Şayet onlar, tefsir bilgisini Rasûlullah'tan almış olsalardı ihtilâf etmezlerdi. İbn Teymiyye buna, sahâbe tefsirinde ihtilâfın bulunduğunu, ancak bunların çoğunun tenevvi' kabilinden olduğunu ifade ederek cevap vermektedir. Daha sonra, az da olsa sahâbe tefsirinde tezat ihtilâfının görüldüğünü söylemektedir.<sup>37</sup> Sahâbenin tefsir ihtilâflarının çoğunu onun tenevvi' kabilinden görmesinin arkasında, sahâbenin otoritesini muhafaza etme gayreti ve özellikle de tefsirde re' yden ziyade rivayete dayanılması gerektiğini düşünmesi yatmaktadır.<sup>38</sup>

Tûfi'nin konu hakkındaki düşünceleri özellikle, tezat ihtilâfına dair verdiği örnek üzerinden tespit edilebilir. Hatırlanırsa, o, bu bağlamda "قروء" lafzı hakkındaki görüş farklılığını tezat olarak nitelemişti. Bu konudaki ihtilâfın esasen sahâbeye dayandığı bilinmektedir.<sup>39</sup>

Şâtıbî'nin ise bu konudaki yaklaşımı farklı görünmektedir. Ona göre ihtilâf kabilinden zikredilen farklı tefsirlerin tamamı zahirî ihtilâftır. Hakikî ihtilâf heva ve hevesine tabi olanların ileri sürdükleri görüşler için söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında Şâtıbî'ye göre, sahâbenin herhangi bir şekilde heva ve heveslerine dayanarak âyetleri tefsir edecekleri düşünülmemeyeceğinden, onların ihtilâfları, hakikî değil, zahirî ihtilâf olarak kabul edilecektir. Bu durumda Şâtıbî'nin İbn Teymiyye ve Tûfi'den farklı düşündüğü anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde Cevdet Bey ve Bilmen'in tavrı da bu yöndedir. Her ikisi de tezat ihtilâfının rivayet tefsirinden dirayet tefsirine geçildikten sonra görülmeye başlandığını ileri sürmektedir. Onların hakikî ihtilâflara verdiği örnekler arasında

<sup>35</sup> Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 343.

<sup>36</sup> Bk. İbn Teymiyye, *Muqaddime*, 35; Tûfi, *el-İksir fi 'ilmi't-tefsir*, 35.

<sup>37</sup> İbn Teymiyye burada "ihtilâf-ı tenâkuz ve ihtilâf-ı muhakkak" ifadelerini kullanmaktadır: "واما ما صح عن ومع هذا فلا بد من اختلاف محقق بينهم كما يوجد مثل ذلك في"، "السلف انهم اختلفوا فيه اختلاف تناقض فهذا قليل بالنسبة الى ما لم يختلفوا". Bk. İbn Teymiyye, *Muqaddime*, 54; a.mlf., *Mecmû 'u fetâvâ* (Medine: Mucemma 'u'l-Melik Fahd li'd-dübâ'ati'l-Mushafi's-Şerif, 2003), 5: 159-160, 162; Müsait b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyâr, *Şerhu muqaddime fi uşûli't-tefsir*, 2. Baskı (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1438), 123-124.

<sup>38</sup> Buna dair bir değerlendirme için bk. Çalışkan, "Tefsirde Sahâbe İhtilâfları", 236-238.

<sup>39</sup> Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. İslam Mansûr Abdullhumejd, v.dğr. (Kâhire: Dâru'l-hadis, 2010), 2: 507-515.

bazı şii, mu‘tezilî, tasavvufî ve felsefî yorumların yer aldığı görülmektedir.<sup>40</sup> Bununla birlikte onlar, bazı kıssalarda müphem olarak bırakılan şahıs, zaman, mekân, olay gibi hususların beyan edilmesi sadedinde ileri sürülen birbirinden farklı yorumları da hakikî ihtilâf olarak görmektedirler.<sup>41</sup> Bilindiği üzere sahâbiler bu konularda ehl-i kitaptan nakillerde bulunmuşlardır. Sözelimi Hz. Adem ve Hz. Havvâ’nın yaklaşmaları yasaklanan ağacın hangi tür olduğu konusunda İbn Mes‘ûd ile İbn Abbas’tan farklı görüşler nakledilmektedir.<sup>42</sup> Bu durum Cevdet Bey ve Bilmen’in hakikî ihtilâf bağlamında zikrettiği örneklerle, bu ihtilâfın dirayet tefsiri döneminde görüldüğüne ilişkin iddiasını tartışmalı hale getirmektedir. Ayrıca Bilmen, “قروء” lafzıyla ilgili ihtilâfı da tezat/hakikî olarak görmemektedir.<sup>43</sup>

Tefsirde ihtilâf meselesine temas eden âlimlerin yukarıda sunulan görüşlerinden hareketle, sahâbe tefsirinde hakikî ihtilâf bulunup bulunmadığı değişkenlik göstermektedir. Bazıları sahâbe tefsirinde tezat ihtilâfı bulunduğunu veya onların tefsirde telifi mümkün olmayan görüşler ileri sürdüklerini söylerken, bazıları onların ihtilâflarının görünüşte olduğunu düşünmektedir. Bir önceki başlıkta hakikî ihtilâfın tanımı bağlamında zikredilen hususları dikkate aldığımızda bize göre, sahâbenin bazı farklı tefsirlerinin hakikî ihtilâf olarak görülmesi mümkündür.

### 2.1. Sahâbe Tefsirinde Hakikî İhtilâf Örnekleri

Sahâbenin bazı âyetler veya âyetlerde yer alan lafızlar hakkında farklı tefsirler yaptıkları görülmektedir. Bu çerçevede makalenin sınırlılığını dikkate alarak sadece beş örnekle yetineceğiz:

1) “إِنْ تَجْنَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ” (en-Nisâ 4/31) âyetinde zikri geçen “كَبَائِرَ” lafzının kapsamına hangi günahların girdiği hususunda sahâbenin ihtilâf ettiği bilgisine yer verilmektedir.<sup>44</sup> İbn Mes‘ûd’dan nakledildiğine göre büyük günahlar Nisâ sûresinin 30. âyetine kadar olan kısımda zikredilenlerdir. Ondak nakledilen başka bir habere göre büyük günahlar; şirk koşmak, Allah’ın rahmetinden ümit kesmek veya onun rahmetinden emin olmaktır. Hz. Ali’den aktarılan rivayete göre ise büyük günahlar yedidir. Bunlar; şirk koşmak, cinayet işlemek, iffetli/evli (muhsan) kadınlara iftira atmak, yetim malı yemek, faiz alıp vermek, savaştan kaçmak ve İslâm’a girdikten sonra tekrar cahiliye adetlerini benimsemektir. İbn Ömer’e göre ise büyük günahlar dokuz olup bunlar; şirk, iftira, cinayet, savaştan kaçmak, sihir yapmak, yetim malı yemek, anne-babaya itaatsizlik etmek, faiz alıp

<sup>40</sup> Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 56-60; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1: 154-156, 158-160. Kahraman da böyle düşünmektedir. Bk. Kahraman, *Tefsirde İhtilâflar*, 154-155.

<sup>41</sup> Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 57; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1: 159.

<sup>42</sup> Bk. Vâhidî, *et-Tefsiru’l-basîf*, 2: 382.

<sup>43</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1: 158.

<sup>44</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: Dâru’l-fikr, ts.), 10: 77; Ebu’l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. (Giza: Müessesetü Kurtuba, ts.), 3: 480.

vermek ve Beyt-i Haram'da yasak şeyleri yapmaktır.<sup>45</sup> İbn Abbas ise bir rivayete göre işlendiğinde Allah'a isyan edilmiş olan her şeyin, diğer bir rivayete göre de Kur'an'da vaîd olarak zikredilen her hususun büyük günah olduğunu söylemiştir.<sup>46</sup>

Râzî, İbn Mes'ûd'an nakledilen ilk görüşü, büyük günahları 30 âyette zikredilen günahlarla sınırladığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Esasen İbn Mes'ûd'un burada bir tahsis yaptığı tartışılır. Muhtemelen o, muhatabının durumunu dikkate alarak, "büyük günahlar için şu âyetlere bak" kabilinden bir açıklama yapmış olabilir. Başka bir bağlamda da onun, kendine sorulan soruya cevap olarak ikinci rivayette belirtilen hususları söylemesi mümkündür. Böyle bakıldığında o, kebâir lafzını, bazı günahları zikrederek örneklendirmiş olduğundan onun açıklamaları zahirî (tenevву') ihtilâf olarak görülebilir. Hz. Ali ve İbn Ömer'den nakledilen her iki rivayette zikredilenler de birbirine yakın şeylerdir. Ancak İbn Abbas'ın ilk rivayette belirtilen görüşü daha dikkat çekicidir. Zira o, hemen hemen tüm günahları kebâir kısmına dahil etmiş olmaktadır. Bu sebeple Râzî, âyette açıkça büyük ve küçük günah ayrımı yapıldığından, onun görüşünün yanlış (batıl) olduğunu ifade eder.<sup>47</sup> Umumluk ve hususluk açısından bakıldığında İbn Abbas'tan gelen bu rivayet diğer sahâbilerin rivayetlerinde ifade edilenlerden bir hayli farklılaşmaktadır. Farklı sonuçlar doğuran mezkûr görüşlerin hepsini uyumlu bir şekilde tasavvur etmek mümkün olmadığı gibi telif/cem' etmek de kolay görünmemektedir.

ii) "وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَابِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ" (el-Hicr 15/87) âyetinde bahsedilen seb'î mesânî ile ne kastedildiği hususunda da sahâbe arasında ihtilâf bulunmaktadır. Bu; Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, İbn Abbas, Ebû Hüreyre ve Ubey b. Ka'b'dan nakledilen rivayetlere göre Fâtihâ sûresidir. Yine Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, İbn Ömer ve İbn Abbas'a nispet edilen haberlere göre de seb'î tivâl'dir. İbn Abbas'tan ayrıca iki rivayet daha nakledilmektedir. Birincisine göre mezkûr kavram hem Fâtihâ hem de seb'î tivâl'i ifade etmektedir. İkincisine göre ise Kur'an'ın tamamı seb'î mesânî'dir.<sup>48</sup>

İlk iki görüşle ilgili rivayetler kendi aralarında bir ihtilâf olarak görülebilir. Nitekim biri mezkûr terkibi Fâtihâ, diğeri uzun yedi sûre olarak açıklamaktadır. Ancak İbn Abbas'tan gelen her iki görüş ise bunların bir ihtilâf olmadığını, İbn Teymiyye'nin dikkat çektiği üzere cins bir lafzın kapsamına giren hususlara dair birer açıklama ya da örneklendirme türü görüşler olduğunu düşündürmektedir. Buna göre mahut görüşlerin her biri, bir tür zahirî (tenevву') ihtilâf olarak görü-

<sup>45</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyün*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûdb. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1992), 1: 476.

<sup>46</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10: 76-77.

<sup>47</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10: 77.

<sup>48</sup> Rivayetlerin tamamı için bk. Bk. Celâleddin es-Süyütî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Gîza: Merkezü hicr, 2003), 8: 645-651.

lebilir. Nitekim İbn Kesîr de bu yönde düşünmektedir. Yer verilen görüşlerin, daha açıkçası Fâtihâ, yedi uzun sûre ve Kur'an'ın tamamı aslında bir şekilde tekrarlanma özelliğine sahiptir. Hepsinde tekrar edilme özelliği müşterek olarak bulunduğundan, ilgili lafızla mezkûr görüşlerin tamamının kastedildiği söylenebilir. Bu durumda onlar arasında bir zıtlığın bulunmadığı anlaşılmaktadır.<sup>49</sup>

Biz önceki başlıklarda, bir lafzın çok anlamlı olmasının, ilgili tüm görüşlerin kastedildiğini iddia etmek için yeterli olmadığına, Allah'ın muradı, âyetlerin bağlamı ve muhatapların her görüşü uyumlu bir şekilde anlayabilmeleri gibi hususların dikkate alınması gerektiğine dikkat çekmiştik. Bunlardan önce lafızların müşterek, mütevâtî veya mütekâfîe oluşları dikkate alındığında ileri sürülen her görüşün kabul edilebilirliği veya kolayca reddedilemezliği sorunu ortaya çıkar. Örneğin mezkûr kavramla Şii müfessirler de özellikle yedi imamın ve Kâim İmam'ın (Mehdî) kastedildiğini ileri sürerler.<sup>50</sup> Nitekim Kâim İmam kıyamete doğru “tekrar” geleceği için ve diğer imamlar art arda gelerek “tekrarlandıkları” için, seb'î mesânî ile onların da kastedilmesi muhtemeldir. Âyetteki mesânî lafzının “tekrar” anlamına gelmesi tüm âyetlerde veya sûrelerde (ya da onların içindeki konularda) tekrar özelliği bulunduğu için görüşlerin her birini olumlamak metinden/lafızdan hareket etmeyi ifade eder.

Âyetteki lafzın mücmel olduğu, dolayısıyla da muradın tayin edilmesi için dile ihtiyacı duyulduğu söylenebilir. Bununla birlikte Fâtihâ'yı ifade eden görüşlerin haricindeki iddialar, bazı itirazlardan da halî kalamamaktadır. Örneğin lafızla Bakara'dan itibaren yedi uzun sûrenin kastedildiği iddiasına bazı alimler ilgili lafzın/âyetin mekkî oluşunu dikkate alarak itiraz ederler. Buna göre âyet mekkî olduğu için, çoğu medenî olan Bakara ve devamındaki uzun sûrelerin kastedilmesi mümkün değildir.<sup>51</sup> Kur'an'ın tamamının seb'î mesânî kabul edilmesi ise âyetin zahirine muhalif düşmektedir. Çünkü lafzın devamında ayrıca Kur'an lafzı zikredilmektedir. Eğer ilk lafızla da Kur'an'ın tümünün kastedildiği söylenirse, bu durumda âyette iki defa Kur'an'ın verildiği ifade edilmiş olur ki atıf muğayeret gerektirdiğinden bu doğru gözükmemektedir.<sup>52</sup> Anlaşılacağı üzere tüm görüşlerin kastedildiği ileri sürüldüğünde, muhatapların zihninde belirsizlikler hasil olacaktır. Bu durumda muradı daha da hususî bir anlama hasretmenin gerektiği anlaşılmaktadır.

111) Yine “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ” (el-Bakara 2/238) âyetindeki “orta namaz” hakkındaki ihtilâfî örnek verebiliriz. Bu namaz; Hz. Ali, Hz. Âişe, Hz. Hafsa, İbn Abbas, Ebû Hüreyre, İbn Mes'ûd, Ebû Sa'îd el-Hudrî, Ümmü Seleme, Semüre b. Cündeb, el-Berâ b. Âzib ve Ümmü Habîbe'den gelen rivayetlere göre

<sup>49</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 8: 276-277.

<sup>50</sup> Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd İbn Ayyâş, *Tefsîr*, thk. es-Seyyin Hâşim er-Rasûlî el-Mahallâtî (Beirut: Müessesetü'l-'alemî, 1991), 2: 270.

<sup>51</sup> Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19: 213.

<sup>52</sup> Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19: 213-214.

ikinci namazıdır. Zeyt b. Sâbit, Ebû Sa'îd el-Hudrî, İbn Ömer'e göre ise öğlen namazıdır. İbn Abbas'dan ayrıca sabah namazı ve İbn Ömer'den de beş vakit namaz olduğu nakledilmiştir.<sup>53</sup>

İbn Ömer'den nakledilen “beş vakit namaz” rivayeti esas alındığında, esasen sahâbenin zikrettiği diğer görüşlerin birer örnekleme olduğu söylenebilir. Lafızdaki lâm-ı tarifin ise istiğrâk anlamında olduğu düşünülecek olursa, lafzın cins olduğu, beş vakit namazın tamamını kapsadığı ileri sürülebilir. Buradaki “orta” olma vasfı ise esas alınan kriterlere göre beş vakit namazın tamamı için geçerlidir. Örneğin sabah ve öğleyi gündüzün ilk namazları, akşam ve yatsıyı da gece namazları kabul ettiğimizde orta namaz ikindi olmaktadır. Buna karşın gündüzün ilk namazının öğlen olduğu da söylenmiştir. Bu durumda gündüz namazlarının öğlen ve ikindi, gece namazlarının da yatsı ve sabah olduğunu kabul ettiğimizde, orta namaz akşam olmaktadır.<sup>54</sup> “Orta” olmayı esas aldığımız kriterlere göre belirlediğimizde birçok namazın buraya dahil olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim sahâbe sonrasında, bu namazların akşam, yatsı, kuşluk, korku, vitir, Cuma, Ramazan ve Kurban Bayramı namazları olduğu da ileri sürülmüştür.<sup>55</sup> Lafzın ve “orta” olma vasfının cins olduğunu esas alırsak her bir namazın kastedilmesi muhtemeldir. Buna göre farklı görüşlerin tamamı zahiri (tenevvu') ihtilâf olarak okunabilir. Ancak önceden de vurguladığımız gibi, bu yargıların temelinde lafzın/metnin çok anlamlılığı esas alınarak lafızdan/metinden hareket etme durumu söz konusudur. Tüm görüşlerin kastedildiği söylendiğinde, muhatapların zihninde oluşan belirsizlik göz ardı edilmiş olur. Kanaatimizce belirsizliğe sebep olan en önemli gerekçelerden biri, âyetin ilk kısmında zaten umumi olarak namazların korunması emredilmişken, ikinci aşamada daha hususi bir namaza dikkat çekilmiş olmasıdır. Eğer hususi bir namaz kastediliyorsa, bunun farz, vacip veya nafîle olsun tüm namazlar olması mümkün değildir. Böylece lafzı bu namazlardan tümüne veya birine hamleden her rivayet birbiriyale taâruz etmiş olmaktadır.<sup>56</sup>

IV) “وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ” (en-Nisâ 4/24) âyetinin tefsiri de ihtilâfıdır. Bu bağlamda dört görüş nakledilmektedir:

a) Hz. Ali ve İbn Abbas'ın görüşüne göre bunlar, esir yoluyla alınan cariyeler hariç kocası olan kadınlardır. b) İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b, Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik ve İbn Abbas'a göre de bunlar, satış yoluyla alınan cariyeler hariç kocası olan kadınlardır. c) Hz. Ömer'e göre, meşru yollarla dörde kadar nikahlananlar hariç tüm iffetli kadınlardır. d) Ebû Sa'îd el-Hudrî'ye göre ise âyet kocası olup da Medine'ye hicret eden kadınlar hakkında nâzil olmuştur. Bu kadınlar Medine'ye geldiklerinde müslümanlar onlarla evleniyorlardı. Ancak daha sonra

<sup>53</sup> Bk. Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 2: 659-679.

<sup>54</sup> Bu yaklaşım için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 1: 201-202.

<sup>55</sup> Bk. İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 2: 403.

<sup>56</sup> Bazı âlimler görüşlerin taâruzundan açıkça bahsetmiştir. Bk. İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 2: 403.



kadınların Mekke'deki kocaları da Medine'ye hicret ettiler. Bunun üzerine onlarla evlenilmesi yasaklandı. Buna göre âyetin manası, evlendikleriniz hariç hicret eden (evli) kadınlarla evlenmeyin, şeklinde olmaktadır.<sup>57</sup>

Bu görüşlerin her biri farklı uygulamalar doğurmaktadır. İkinci görüş esas alınırsa, esir yoluyla alınan cariyeler istisnaya dahil olmayacaktır. İlk görüş esas alınırsa, bu sefer satış yoluyla alınan cariyeler istisnanın dışında kalacaktır. Nitekim Vâhidî'nin bildirdiğine göre, Hz. Ali, Hz. Ömer ve Abdurrahman b. Avf'a göre evli cariyelerin nikahı satış yoluyla fesholunmaz.<sup>58</sup> Üçüncü görüşte ise satış ya da esaret yoluyla elde edilen cariyeler yerine dörde kadar evlilikten bahsedilmektedir. Buna göre âyette, dörde kadar evlenme hakkı hariç tüm iffetli kadınlarla da evlenemezsiniz, denmiş olmaktadır. Son görüşte de ne cariyelerden ne de dörde kadar evlenmekten bahsedilmekte, âyet mühâcir kadınlarla ilgili olmaktadır. Anlaşılabileceği üzere her bir görüş pratikte farklı sonuçlar ortaya çıkardığından, belli bir muhatap kitlenin aynı zaman ve mekanda bunların her birini, karmaşa çıkmadan tutarlı bir şekilde uygulamalarını beklemek mümkün değildir.

v) Son bir önek olarak “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ” (el-Bakara 2/184) âyetindeki ihtilâfa dikkat çekebiliriz. Bu kapsamdaki rivayetlere bakıldığında, sahâbe arasında temelde üç farklı görüş olduğu anlaşılmaktadır. a) Muaz b. Cebel, İbn Ömer, İbn Abbas ve Seleme b. el-Evka'dan nakledilenlere göre bu âyet orucun farz kılındığı ilk yıllarda geçerli olup, isteyenin oruç tutacağını istemeyenin de tutmayacağını, tutmayanların da bu günler kadar miskinleri doyuracağını ifade eden umumî bir anlama sahipti. Siyâkındaki diğer âyet (el-Bakara 2/185) hasta ve yolcular hariç herkesin bu ayda oruç tutmasını emrettiğinden nesh edilmiştir. b) İbn Abbas'tan nakledilen ikinci görüşe göre bu âyet oruca güç yetirebilen yaşlı ve aciz kimselere mahsustur. Onlara oruç tutmama ve tutmadıkları gün yerine miskin doyurma ruhsatı verilmiştir. Ancak siyâkındaki diğer âyet bunu nesh etmiş, genç kimselerin sorumlu olduğu gibi bu ayda oruç tutmakla onlar da sorumlu tutulmuştur. Ancak oruç tutamayacak durumda olduklarında âyetin nesh edilmeden önceki hali, yani ruhsat durumu geçerli olacaktır. c) İbn Ömer ve değişik tariklerle İbn Abbas'tan gelen rivayetlere göre de bu âyet nesh olmamış ve hükmü kıyamete kadar geçerli kalmaktadır. Buna göre âyetteki kasıt, açlık sebebiyle sağlığından endişe eden hamile kadınlar, bebek emziren anneler, oruca güç yetiremeyen yaşlı kimseler ve iyileşmesi ümit edilmeyen hasta kimselerdir.<sup>59</sup> Dikkat edilirse özellikle birinci görüşte hükmün ortadan kalktığı ifade edilirken, ikinci ve üçüncü görüşte hükmün muhkem olduğu ve bazı kimselere tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Buna göre her iki açıklamanın da taâruz oluşturduğu anlaşılmaktadır.

<sup>57</sup> Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 1: 469-470.

<sup>58</sup> Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîf*, 6: 436.

<sup>59</sup> Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2: 97-106.

## 2.2. Sahâbe Tefsirinde Hakikî İhtilâfın Gerekçeleri

Önceki başlıkta sunulan örnekler sahâbe tefsirinde hakikî ihtilâf bulunduğunu göstermektedir. Bu ihtilâfların Hz. Peygamber hayattayken yaşanması veya yaşansa bile devam ettirilmesi mümkün değildir. Zira meselenin arz edilip halledilebileceği ve herkes için bağlayıcı olan bir otorite, yani Hz. Peygamber hala hayattadır. O halde sahâbenin tefsir ihtilâflarının nüzûl sonrası dönemde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu ihtilâflar, Hz. Peygamber vefat ettikten sonra ortaya çıkmış olsa bile, sahâbe nüzûl olaylarına bizzat şahit olmuşken ve vahyin dilini de tabii olarak biliyorken nasıl olur da ihtilâf edebilir? Bunun bazı gerekçelerinden maddeler halinde kısaca bahsedebiliriz:

1) Sahâbe nüzûl olaylarına her zaman şahit olamadığı gibi Hz. Peygamber'in dine ilişkin her açıklamasına vakıf olamıyorlardı. Çünkü, sahâbiler günlük meşgalelerinden dolayı her zaman Rasûlullah'ın yanında bulunamıyorlardı. Kimi zaman Hz. Peygamber onların bazılarını çeşitli görevler dolayısıyla uzaklara gönderebiliyor veya her zaman onlar Hz. Peygamber'e eşlik edemeyebiliyorlardı. Fakat her an ya da herhangi bir yerde sorular sorulabiliyor veya birtakım olaylar yaşanabiliyor ve bunların akabinde de âyetler inebiliyordu.<sup>60</sup> Onların bilgilerinin farklılaşmasına neden olan bu durum tefsirlerde bir tercih kriteri olarak da dikkate alınmaktadır.<sup>61</sup> Dikkat çekilen bu gerekçeye, her sahâbe için geçerli olmayacağı ileri sürülerek itiraz edilebilir. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'e çok yakın olan, neredeyse onun yanından ayrılmayan bazı önde gelen sahâbilerin bu kapsamda değerlendirilemeyeceği düşünülebilir. Ancak İbn Teymiyye Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi sahâbilerin dahi bilmedikleri ve diğer sahâbilerin ise onları uyardıkları örneklerle yer verir.<sup>62</sup>

ii) Sahâbiler bilgileri bazen karıştırabiliyor veya unutabiliyorlardı. Örneğin İbn Ömer ölünün ardından ağlamanın ona azap ettireceğini söylemesi üzerine Hz. Âişe, el-En'âm 6/164. âyete atıfla onun burada hata ettiğini veya unuttuğunu ifade eder.<sup>63</sup> Süyûtî de bazı sahâbilerin nüzûl olaylarına dair bilgi aktarırken tam emin olmadıklarını söyler. Örnek olarak da en-Nisâ 4/65. âyetin sebep-i nüzûlüyle ilgili olarak, Abdullah b. ez-Zübeyr'in "Onun şu konuda nâzil olduğunu zannediyorum" ifadesine yer verir.<sup>64</sup>

iii) Sahâbiler bazen âyetlerle ilgili eksik bilgilere sahip olabiliyorlardı. Örneğin ilk inen vahyin hangi âyet olduğu hususunda farklı rivayetler nakledilmektedir.

<sup>60</sup> Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû' u fetâvâ*, 20: 233; Duman, "Kur'an'ın Tefsirinde Sahabenin İhtilâfları", 306.

<sup>61</sup> Örneğin bk. Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1: 211-212.

<sup>62</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû' u fetâvâ*, 20: 233-238.

<sup>63</sup> Bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 6: 308; a.mlf., *el-İcâbe li irâdi me's-tedraketh Âişe 'ale's-şahâbe*, thk. Saïd el-Afkânî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1939), 77, 102.

<sup>64</sup> Bk. Celâleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevvâz Ahmet Zemerli (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 2011), 89. "ربما لم يجزم بعضهم فقال احسب هذه الآية نزلت في كذا..." Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Mecmû' u fetâvâ*, 20: 243-244.

Hız. Aışe'den gelen haberlere göre ilk inenler Alak sûresinin ilk âyetleriyken, Câbir b. Abdullah'tan gelenlere göre de Müddessir sûresidir. Vâhidî, Câbir b. Abdullah'tan gelen haberin Hız. Aışe'nin bildirdiği hususa muhalefet etmediğini söyler. Onun tespitlerine göre rivayetlerin diğer varyasyonları dikkate alındığında Câbir b. Abdullah'ın esasen ilk vahiy tecrübesinin nasıl başladığını Hız. Peygamber'den dinlerken hikâyenin ancak son kısmına denk gelebildiğini, haliyle bunu esas alarak ilk inen vahyin Müddessir sûresi olduğunu zannettiğini ifade eder.<sup>65</sup>

iv) Sahâbiler bazen görüş de değiştirebiliyorlardı. Ancak önceki görüşü de talebeleri vasıtasıyla sonrakilere nakledildiğinde, her iki görüş arasında bir farklılık oluşabilmekteydi. şâtübî İbn Abbas'ın bu minvaldeki bazı görüş ve açıklamalarından bahsetmektedir.<sup>66</sup>

v) Tüm sahâbiler her âyetin tefsirini bilmiyordu. Tûfi şöyle der: "Her bir sahâbi, Kur'an'ın bütünü'nün tefsir bilgisine sahip değildi, ancak bir kısmını biliyordu. Çünkü Rasûlullah zamanında Kur'an'ın tamamını bilenler küçük bir topluluk veya sayılı bir guruptu."<sup>67</sup> Tûfi'nin, bu tespitleriyle önde gelen müfessir sahâbileri kastetmediği açıktır. Diğer sahâbilerin ise çeşitli bölgelere veya beldelelere dağıldıkları ve buralarda yeni müslüman olanların onlara âyetlerle ilgili soru sordukları dikkate alındığında, onların da kendi bilgi ve tecrübelerinden hareketle âyetlere veya lafızlara dair açıklamalar yaptıkları düşünülebilir. Bu durum da onlardan farklı görüşlerin ortaya çıkmasına imkan sağlamış olur. Ancak tefsir tarihine bakıldığında tefsir rivayetlerinin büyük oranda Hız. Ali, İbn Abbas, İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b gibi sahâbilerden geldiği görülür. Mezkûr sahâbilerin Hız. Peygamber'e daha yakın olmalarına ve nüzûl olaylarına diğer sahâbilere nazaran daha çok vukufiyetlerine rağmen ihtilâf ettikleri de bilinmektedir. Önde gelen sahâbilerin de niçin ihtilâf edebildiklerini, dikkat çekilen diğer hususlara ilaveten İbn Aşûr'un bazı gereçeleri açıklıyor görünmektedir.

O, el-Bakara 2/238. âyette zikri geçen "orta namaz" ile ne kastedildiğine dair sahâbenin ihtilâf etmesine neden olan iki gereçeden bahseder. Birincisi şudur: Âyet vahyedildiğinde onu işitenler Hız. Peygamber hayattayken hangi namazın kastedildiğini biliyorlardı. Ancak onun vefatından sonra onların zihinlerinde bazı ihtimaller belirdi ve ihtilâf ettiler. İkinci olarak onların dine ilişkin daha önemli meselelerle ilgilenmeleri, onları bunun hangi namaz olduğunu Hız. Peygamber'e sormaktan alı koymuştur. Çünkü onlar "bütünü" muhafaza etmeye gayret ediyorlardı. Hız. Peygamber'in vefatından sonra daha hususi veya tali derecedeki hususları müzakere etmeye başladıklarında ise ciddi ihtilâflara düştüler.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmet el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'an*, thk. Kemâl Besyünî Zağlül (Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1991), 12-13, 15.

<sup>66</sup> Bk. şâtübî, *el-Muvâfakât*, 5: 213-214.

<sup>67</sup> Tûfi, *el-İksir fi' ilmi't-tefsir*, 36.

<sup>68</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Aşûr, *Tefsiru't-tahrir ve't-tenvir* (Tunus: Dâru Sahnün, ts.), 2: 467. Başka nedenler olarak bazı sahâbilerin nasları yanlış anlaması, daha kuvvetli muhalif delile sahip olması gibi nedenlerden de

İbn Âşûr'un burada dikkat çektiği iki husus önemlidir. Bunlardan biri, nüzûl döneminde sahâbenin her âyetin veya lafzın tefsiriyle meşgul olmadığı, ancak nüzûl sonrasında tefsir etmeye başladıklarıdır. Fakat İbn Âşûr, dinin temel ve önemli hususlarını kavramalarına rağmen onların nüzûl sonrasında neden diğer âyetler veya lafızlar hakkında da tefsir yapmaya başladığını açıklamaz. İkinci önemli husus da Hz. Peygamber'in vefatıyla aradan belli bir zaman geçtikten sonra onların zihninde çeşitli ihtimallerin belirmesidir. İbn Aşûr yine bunun gerekçesini izah etmez. Onlar muradı nüzûl esnasında anlamış olmalarına rağmen, belli bir zaman geçtikten sonra onlar için neden çeşitli ihtimaller söz konusu olmuştur? Bize göre bunların nedeni bağlamın değişmesidir.

Nüzûl esnasında sıcağı sıcağına âyetleri anlamak ve buna göre tavır alıp eylemde bulunmak ile nüzûl sonrası değişen ve gelişen yeni bir bağlamdan âyetlere dönerek onları tekrar anlamak, onları yeni soru ve sorunlarla birlikte düşünmek arasında bir ayırımı gitmek gerekmektedir. Başka bir ifadeyle belli bir tarihsel zemin üzerine inen âyetleri aynı tarihsel zemindeyken anlamak ile buradan farklılaşan ve değişen yeni bir tarihsel zemindeyken, vahyedilenleri anlamak aynı kategoride değildir. Çünkü değişen dış dünya insan zihnini, algılayışını, düşünce ve tasavvurlarını da etkileyip yönlendirmektedir. Muhatapların içinde buldukları dış bağlamın canlı olmasına paralel olarak algılarının ve ilgilerinin gelişmesi, anlama sorunlarını da beraberinde getirmektedir. Zamanın ilerlemesi, fetihler vasıtasıyla yeni kültürlerle karşılaşılması ve farklı kültürlere mensup çok sayıda insanların müslüman olması, haliyle siyasal, sosyal ve kültürel yeni sorunların tecrübe edilmesi, âyetleri farklı perspektiflerle algılanır hale getirecektir. Âyetler yeni sorunlarla ilişkilendirilecek, onların nüzûl dönemindeyken fark edilemeyen ya da detaylıca bakılmayan yönleri üzerinde durulacak, şifahî dilin bir özelliği olan müphem ifade ve kullanımlar, belirgin hale getirilmek için zihinleri daha fazla meşgul edecektir.

Bu durumun doğal bir uzantısı olarak metin/mushaf haline getirilen âyetler, diğer bir ifadeyle ilâhî "sözler", üzerine indiği bağlamdan soyutlanmış bir halde muhatapların anlayışlarına konu olacaktır. Bağlamından soyutlanarak metinleşen âyetler, şifahî dilin veya "sözün/kelamın" temel özelliği olan yoğun bir şekilde zamirlere, işaret isimlerine, ism-i mevsullere, âm, hâs veya mücmel ifade biçimlerine sahip olmasıyla artık muhataplara farklı anlamlara muhtemel olacak şekilde görünmeye başlayacaktır. Bu durum da ihtilâf olgusunda, bir diğer temel sebep olarak metinden kaynaklanan nedenleri gündeme getirecektir.

---

bahsedilmektedir. [Bk. İbn Teymiyye, *Muqaddime*, 55.] Yanı sıra kimi sahâbilerin lügat bilgisinin farklı olması [Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 7: 185-186; 11: 389-390; Süyütî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 9: 489], kıssalardaki müphem ifadeler hakkında geçmiş milletlere, olaylara veya âyetlerde zikredilen *ümmü'l-kitâb*, *illiyîn*, *siccîn*, *sidere-yi müntehâ* gibi hususlara dair bilgi düzeylerinin de farklılaşması ihtilâf nedenleri olarak görülebilir. Örnekler için bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 7: 660; 8: 245, 423-424, 664; 9: 386; 10: 317, 454; 11: 436, 444.

## SONUÇ

Klasik dönemde özellikle İbn Teymiyye gibi âlimler sahâbe ihtilâflarına dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda metnin veya lafzın çok anlamlılığını esas alarak tenevvu‘/zahirî veya tezat/hakikî ihtilâf kavramlarını kullanmışlardır. Özellikle tenevvu‘ ve tezat ihtilâfî günümüz araştırmalarında da dikkate alınarak kullanılmaktadır. Ancak kavramlar çok anlamlılık veya çelişiklik perspektifinden hareketle tanımlandıklarından hangi ihtilâfın hakikî/tezat, hangisinin de tenevvu‘/zahirî olduğu konusunda benzer tavırlar ortaya konamamıştır. Ayrıca ihtilâfların lafzın çok anlamlılığına dayalı olarak incelenmesi, lafız bağlamında ileri sürülen tüm görüşlerin doğru görülüp görülemeyeceği hususunda da belirsizliklere neden olmuştur. Bu sebeple biz, ihtilâflarda Allah’ın muradı, bağlam, muhatabın algılayışı, zaman ve mekan birliği gibi şartların dikkate alınması gerektiğini belirttik.

Mezkûr durumlar dikkate alındığında sahâbenin bazı ihtilâflarının hakikî olarak görülmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bize göre durum bu olmakla birlikte, İbn Teymiyye de sahâbede tezat ihtilâfının bulunduğunu ifade etmiştir. İbn Teymiyye’nin böyle bir açıklama yapmadığını iddia eden çalışmalar ile tezat ihtilâfını sahâbe sonrası kuşaklara hasreden yaklaşımların revize edilmesi gerekmektedir.

İhtilâf nedenleri bağlamında dikkat çekilen durumlar sahâbenin gerek nüzûl olaylarına gerek Hz. Peygamber’in dine ilişkin açıklamalarına aynı derecede vakıf olmadıklarını ifade eder. Âyetlerin anlaşılmasında temel işlev görecektir nüzûl bilgisi ve nebevî açıklamalar konusunda onların bilgi ve tecrübelerinin farklılık oluşturması, âyetlerin tefsirinde farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Diğer bir açıdan, zamanın ilerlemesiyle içinde buldukları bağlamın değişmesi ve buna göre bakış açılarının yönlendirilmesi âyetleri farklı şekillerde algılamalarına sebebiyet vermiştir. Onların ihtilâf etmesinde bu temel nedenlere bağlı olarak âyetlerin mushaf haline dönüşmesi ve metinleşen şifahî kelamın çok anlamlı veya müphem ifade biçimleri de sahâbenin farklı görüşler ileri sürmelerine neden olmuştur. Haliyle sahâbe tefsirini ve ihtilâflarını nüzûl sonrası döneme hasretmek gerekmektedir. Bu durum ayrıca hakikî ihtilâfların sadece ikinci veya üçüncü kuşakta değil, nüzûl sonrası dönemde ilk kuşaktan itibaren görülmeye başlanmasını da anlaşılır hale getirmektedir.

Bize göre ihtilâf olgusunun temel nedeni, bağlamın değişmesi ve âyetlerin indiği aslı bağlamdan uzaklaşılmasıdır. Bu durum şu sonuca götürür: İhtilâf olgusunu, ilk olarak veya sadece, çok anlamlı ya da müphem lafızlar bulunması gibi metinden kaynaklanan nedenlere hasretmek yerine, kastın anlaşılmasında daha önemli bir role sahip olan dış bağlam karinelerinden (rivayetler) kaynaklanan sorunlara dayandırmayı öncelemek gerekmektedir. Buna göre sahâbe ihtilâflarını, âyetlerin/lafızların müphemliği ya da çok anlamlılığı gibi nedenlere dayandıran

çalışmalar tekrar gözden geçirilmelidir. Zira sözün söylendiği bağlam, kime veya neye atf yaptığı muhatap tarafından yakinen bilindiğinde, mücmel, âm, müphem, müşterek vb. lafızların sözde kullanılması muhatap için çoğu zaman anlam belirsizliğine neden olmaz. Ancak bağlam bilgisinde sorun olduğunda metnin çok anlamlılığı farklı anlaşılmayı tetikler.

### KAYNAKÇA

- Bahrānī, es-Seyyid Hāşim. *el-Burhān fī tefsiri'l-Ḳur'ān*. Thk. Heyet. 8 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-'alemī, 2006.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Cevdet Bey. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. Haz. Mustafa Özel. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Sahâbe İhtilafları". *Kur'ân ve Sahâbe*. Ed. Hasan Keskin-Abdullah Demir. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Gazzālī, Ebü Hāmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü 'ulūmi'd-dīn*. Beyrut: Dāru İbn Hazm, 2005.
- Humeynī, es-Seyyid Mustafâ. *Tefsiru'l-Ḳur'āni'l-Kerīm*. Thk. Müessesetü tanzīm ve neşr āsāri'l-İmāmi'l-Humeynī. 5 cilt. Kūm: Matbaatü müesseseti'l-'urūc, 1418.
- İbn Aşūr, Muhammed et-Tāhir. *Tefsiru't-tahrīr ve't-tenvīr*. 30 cüz. Tunus: Dāru Sahnūn, ts.
- İbn Ayyāş, Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mesūd. *Tefsīr*. Thk. es-Seyyin Hāşim er-Rasūli el-Mahallāti. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-'alemī, 1991.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidā İsmail. *Tefsiru'l-Ḳur'āni'l-'Azīm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. 15 cilt. Gīza: Müessesetü Kurtuba, ts.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-Ḳur'ān*. Nşr. es-Seyyid Ahmet Sakr. 2. Baskı. Kahire: Dāru't-türās, 1973.
- İbn Teymiyye, Takiyyüdīn Ahmet b. Abdülhalīm b. Abdüsselām. *İktidāu's-sırādi'l-müstakīm li muhālefeti 'aşhābi'l-cahīm*. Thk. Abdülkerīm b. Nāsır el-'Akl. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyyüdīn Ahmet b. Abdülhalīm b. Abdüsselām. *Mecmū'u fetāvā*. 37 cilt. Medīne: Mucemma'u'l-Melik Fahd li'd-dibā'ati'l-Mushafiş-Şerīf, 2003.
- İbn Teymiyye, Takiyyüdīn Ahmet b. Abdülhalīm b. Abdüsselām. *Muḳaddime fī usūli't-efsīr*. Thk. Adnān Zarzūr. Dımaşq, y.y., 1972.
- Kāfiyecī, Muhyiddīn Ebü Abdullah b. Süleyman. *Kitābü't-teysīr fī kavā'idi 'ilmi't-efsīr*. Thk. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Kahraman, Ferruh. "Tefsirde Tenevvu ve Tezād İhtilâfi Ayırımının Yetersizliği". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013): 85-107.

- Kahraman, Ferruh. *Tefsîrde İhtilâflar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. Thk. Fatma Yusuf el-Haymî. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Mâverîdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûdb. Abdurrahîm. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1992.
- Muhammed Süleyman, Muhammed Salih. *İhtilâfu's-selef fi't-tefsîr*. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1420.
- Öztürk, Mustafa. "Sahâbe ve Kur'an". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Güz 2015): 7-36.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu't-te'vilât*, Şehit Ali Paşa. 283: 1a-421a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Süyûtî, Abdurrahman Celâleddîn. *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 cilt. Gîza: Merkezü hicr, 2003.
- Süyûtî, Abdurrahman Celâleddîn. *el-İcâbe li irâdi me's-tedraketh Aîşe 'ale's-şahâbe*. Thk. Saîd el-Afkânî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1939.
- Süyûtî, Abdurrahman Celâleddîn. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-lüga ve envâ'ihâ*. Thk. Muhammed Ahmet Câdelmevlâ Bek v.dğr. 3. Baskı. 2 cilt. Kâhire: Dâdrü'd-türâs, ts.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Fevzâh Ahmet Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 2011.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfaqât*. Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân. 6 cilt. Suûd: Dâru İbn Affân, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Ḳur'ân*. Thk. İslam Mansûr Abdulhumeyd, v.dğr. 12 cilt. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2010.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan. *Mecma'u'l-beyân fi't-tefsîri'l-Ḳur'ân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-ulûm, 2005.
- Tayyâr, Müsâit b. Süleyman b. Nâsır. *Şerhu muḳadime fi usûli't-tefsîr*. 2. Baskı. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1438.
- Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerîm es-Sarsarî el-Bağdâdî. *el-İksîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdülkadir Hüseyin. Kâhire: Mektebetü'l-âdâb, 1977.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmet b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basîf*. Thk. Muhammed b. Salih b. Abdullah el-Fevzân. 25 cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ud el-İslâmiyye, 1430.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmet. *Esbâbü nüzûli'l-Ḳur'ân*. Thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1991.