ARAŞTIRMA VE İNCELEME RESEARCH

Nazzâm'ın İlk Dönem Müfessirlerine Dilsel Eleştirileri

Criticisms of al-Nazzām Against First Period Exegetes

Haşim ÖZDAŞ[a]

[a]Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Tefsir ABD,
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
Van, TÜRKİYE

Received: 30.12.2019
Received in revised form: 17.03.2020
Accepted: 20.03.2020
Available online: 07.05.2020

Correspondence:
Haşim ÖZDAŞ
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Tefsir ABD, Van,
TÜRKİYE/TURKEY
hasimozdas@gmail.com

ÖZ İlk muhatapların Arap olmasından dolayı son İlâhî vahiy olan Kur'ân-ı Kerim, Arap diliyle nazil olmuştur. Bu nedenle Kur'ân'ı anlamada bu dilin imkânlarından yararlanıp zorlama te'villerden kaçınılması gerektiği ifade edilmektedir. Bu hususla bağlantılı olarak Ebû İshak İbrahim en-Nazzâm, bazı müfessirleri eleştirerek Kur'ân'a dair açıklamalarına güvenilmemesi gerektiğini belirtmiştir. İkrime, Dahhâk, Süddî, Kelbî, Mukātil b. Süleymân ve Ebû Bekir el-Esamm'ı bu kategoride değerlendiren Nazzâm, adlarını zikrettiği bu tefsir âlimlerinin bazı âyetleri dile aykırı şekilde tefsir ettiklerini belirterek buna dair bazı örnekler vermiştir. Bu çalışmada, Nazzâm'ın söz konusu müfessirlere yönelttiği eleştirilere değinilecek, daha sonra âyetlere dair sözü edilen manalar mevcut kaynaklarla karşılaştırılması yapılarak bunun doğru olup olmadığı hususu üzerinde durulacaktır. Mukātil b. Süleymân hariç, diğer müfessirlerin görüşleri -tam tefsir çalışmaları günümüze ulaşmadığından- erken dönem kaynaklardan günümüze doğru mevcut tefsir kaynaklarından tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir; İbrahim en-Nazzâm; müfessir; eleştiri; filoloji

ABSTRACT As the first interlocutors were Arabs, the last divine revelation, Holy Qur'ān was revealed in Arabic language. Therefore, it is stated that it is obligatory to avoid compulsory commentaries by making use of this language in understanding Qur'ān. In connection with this issue, Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Naẓẓām criticized some of the exegetes; alleged that it is necessary not to rely on their explanations about Qur'ān. Naẓẓām, who evaluated some of the exegetes in this category such as 'Ikrimah, Daḥḥāk, Suddī, Kalbī, Muqātil b. Sulaymān and Abū Bakr al-Aṣamm, stated that some of the above-mentioned exegetes commented some of the verses of Qur'ān against the language; and he gave some examples. In this study, the criticisms that al-Naẓẓām mentioned will be referred to, and then making the comparison of the available sources with the meanings mentioned about verses, it will be emphasised if they the assertion is accurate or not. Except for Muqātil b. Sulaymān, since complete exegesis studies have not reached to our time, from sources of early period to the present, the views of the other exegetes have been tried to be established available exegesis sources.

Keywords: Tafsīr; Ibrāhīm al-Naẓẓām; exegete; criticism; philology

EXTENDED ABSTRACT

Abū Uthman 'Amr b. Baḥr al-Jāhiẓ stated in his work called *Kitāb al-Ḥayawān* that his teacher, Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Naẓẓām criticized some exegetes because they did not rely on narrations containing explanation of verses, but they made statements contrary to Arabic language. Al-Naẓẓām stated that such exegetes should not be relied on; however, they made large masses of people accept their interpretations, so al-Nazzâm evaluated these exegetes in this category such as 'Ikrimah, Daḥḥāk, Suddī al-Kabīr, al-Kalbī, Muqātil b. Sulaymān and a member of Basra Mu'tazila Abū Bakr al-Aṣamm.

Copyright © 2020 by İslâmî Araştırmalar

In this study, the criticisms of al-Naẓẓām directed to the exegetes will be investigated, and by making comparison of available sources with the meanings mentioned about verses, it will be emphasised if their assertions are correct.

Al-Naẓẓām did not find the explanation made about the 183rd verse of surah al-Baqarah accurate: *Ramaḍān fasting was ordered to be obligatory for all earlier nations*; however, *they changed this*. Likewise, al-Naẓẓām criticized those giving wrong meaning to the word *al-masājid,* mentioned in 18th verse of surah al-Jin, as *hands, feet, nose and knees with which a person performs sajda,* and also he found explanation for word *al-ibil,* mentioned in the 17th verse of surah al Ghashiyah as *cloud to be* contradictory to language. On the other hand, al-Naẓẓām found wrong that the word *talḥ,* mentioned in the 29th verse of surah al-Waqi'ah with the meaning of big tree with spines, was given the meaning as *banana. Al*-Naẓẓām opposed to the explanation, made for the word *āmā,* mentioned in the 125th verse of surah Ṭāhā, as *a person's resurrection without any proofs,* and he also strongly opposed the interpretation of the word *weyl*, which was mentioned in the first verse of surah al-Muṭaffifīn, and which is wrongly interpreted as *a valley in hell*, which is in reality used for those who face torture and extinction in the daily language. Al-Naẓẓām, found the written form of *salsabīl*a wrong, mentioned in the 18th verse of surah al-Insān, since it was written in combined form; and also found the explanation wrong asserted for real meaning as "O Muhammed! find a way for him." Similar to this, according to al-Naẓẓām, he did not found it accurate that they explained the word *julūd*, which is plural form of skin, and is mentioned in the 21st verse of surah al-Fuṣṣilat, as to have allusion with the sexual organs of men and women. He also did not accept the explanation made for the 75th verse of surah al-Māidah, mentioning about Prophet Christ and his mother St. Mary, to be inaccurate with the allusion of *the need for toilet* without setting any evidences. Finally, al-Naẓẓām criticized the interpretation of the word *ṣiyāb,* mentioned in the 4th verse of surah al-Muddaṣṣir, as *heart*.

Except for Muqātil b. Sulaymān, complete exegesis studies of other exegetes have not reached to our time. For this reason, the views of the other above-mentioned exegetes will be tried to be established from the early period sources to the presently available exegesis sources.

However, some information which have been criticized by al-Naẓẓām are not early period exegeses, but they are sources that have reached today, and can be stated to be late period ones. This shows that the exegeses that are attributed to the related scholars in the sources have been investigated by al-Naẓẓām. Also, it is possible to say that al-Naẓẓām is right in some of his objections that he directed to the explanations of above-mentioned exegetes; yet he is not right in some others.

As the last word, the fact that al-Naẓẓām mentioned Abū Bakr al-Aṣamm among criticized scholars shows that he does not act with sectarian motives in his criticisms. Therefore, it is possible to say that he criticizes the methods of exegesis rather than exegetes whose names he has given. As a result, it is comprehended that al-Naẓẓām has adopted the approach that Holy Qur'ān should be understood with open meaning; in other words, with the first meaning that the word conveys within the framework of language rules, and that he warns to avoid explanations which has no linguistic base and which are forcing and improbable comments in interpretation of Qur'anic verses.

Basra Mu'tezilesinin önde gelen kelamcılarından olup birçok ilmî toplantı ve tartışmaya katılan Ebû İshak İbrahim ez-Nazzâm (ö. 231/845), Mu'tezilenin altıncı tabakasında zikredilir.[1] Halife Me'mûn'un (ö. 218/833) daveti üzerine Bağdat'a giden (202/818) Nazzâm, burada hem yöneticiler hem de Bağdat Mu'tezilesi üzerinde etkili olmuştur. Birçok ilimde zengin bir birikime sahip olan Nazzâm, mezhebin ve hocalarının görüşleriyle uyum içinde bulunup bulunmadığına bakmadan kanaatlerini ifade ettiği için hem kendi mezhep mensuplarının hem diğerlerinin eleştirilerine maruz kalmıştır.[2]

Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhiz'in (ö. 255/869), *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserinde kaydettiğine göre, hocası Nazzâm, bazı tefsir âlimlerini, âyetlerin açıklamasını içeren rivayetlere dayanmadıkları ve Arapçaya aykırı beyanlarda bulundukları gerekçesiyle eleştirmiştir. Kendilerini geniş halk kitlelerine kabul ettirmiş olmalarına rağmen, bu tür müfessirlere güvenilmemesi gerektiğini ifade eden Nazzâm; İkrime (ö. 105/723), Dahhâk (ö. 105/723), Süddî (ö. 128/745), Kelbî (ö. 146/763), Mukātil b. Süleymân (ö. 150/767) ve Ebû Bekir el-Esamm'ı (ö. 200/816) bu grupta değerlendirmiştir.[3] Bu çalışmada Nazzâm'ın bu müfessirlere yönelttiği eleştirilere değinilecek, daha sonra mevcut kaynaklarla karşılaştırılması yapılarak bu eleştirilerin doğru olup olmadığı hususu tetkik edilecektir.

[1] Bk. Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtazâ, *Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile*, (thk. Susanna Diwald Wilzer), Dârü'l-Müntazar, 2. bsk., Beyrut 1409/1988, s. 49-51; Muhammed Abdulhadî Ebû Ride, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Arâuhü'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye* Matbaatu Lecnetü't-Te'lîf ve'n-Neşr, Kahire 1365/1946, s. 2-6.
[2] İlyas Çelebi, "Nazzâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, 32/466-469.
[3] Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn), 2. bsk., Mustafa el-Babî el-Halebî, Kahire 1966, 1/343.

1. NAZZÂM'IN ELEŞTİRDİĞİ ÖRNEKLER

Bazı müfessirlerin âyetlere dildeki yaygın kullanıma aykırı anlam verdikleriyle ilgili örneklere geçmeden önce Nazzâm'ın ismen eleştirdiği müfessirlerin çalışmalarından kısaca bahsetmek faydalı olacaktır.

Kaynaklarda belirtildiğine göre, İkrime el-Berberî (ö. 105/723), Kur'ân-ı Kerim'i baştan sona tefsir etmiştir.[4] Fakat ilgili çalışma günümüze ulaşmamıştır. Ayrıca mevcut tefsirler üzerinden İkrime'nin tefsire dair rivayetleri, üç lisansüstü çalışmada derlenmiştir. Ancak ilgili çalışmalar da henüz neşredilmemiştir.[5]

Dahhâk b. Müzâhim'in (ö. 105/723) de bir tefsiri olduğu[6] ve Taberî'nin (ö. 310/923), bazen tefsirin kendisinden bazen de başka kaynaklar vasıtasıyla bu tefsirden yararlandığı kaydedilmektedir.[7] Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/826-27) ile İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) gibi erken dönem tefsir âlimlerinin yanı sıra Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi geç dönem müfessirlerin de bu tefsir çalışmasından istifade ettikleri belirtilmektedir.[8] Günümüze ulaşmayan bu tefsir, Muhammed Şükrî Ahmed ez-Zâvîtî tarafından mevcut tefsir kaynaklarından derlenerek 1997'de *Tefsîrü'd-Daḥḥâk* adıyla Kahire'de Dârü's-Selâm Yayınevi tarafından neşredilmiştir. İlgili çalışmada, Dahhâk'ın sahabe ve tabiûndan naklettiği rivayetlerin dışında kendisine ait 3000 haberin varlığından söz edilmektedir.[9]

Ebû Muhammed İsmail b. Abdurrahman Süddî el-Kebîr'in de Kur'ân-ı Kerim'i baştan sona tefsir ettiği bildirilmiştir.[10] Daha sonraki tefsir âlimleri, bu tefsirden çokça yararlanmışlardır. Fakat rivayetleri münavele yoluyla şeyhlerinden aldığı için eleştirilmiştir.[11] Ayrıca onun, bazı rivayetleri şeyhinden duymadan veya ona okumadan şeyhinin eserlerinden nakilde bulunduğu veya istinsah ettiği de belirtilmiştir.[12] Günümüze ulaşmayan bu tefsir, Muhammed 'Atâ Yusuf tarafından mevcut tefsirlerden derlenerek 1993'de *Tefsîrü's-Süddî el-Kebîr* adıyla Mısır'ın Mansûre şehrinde Dârü'l-Vefâ Yayınevi tarafından neşredilmiştir.

Tarih, nesep ve coğrafya ilimlerinin yanı sıra tefsir alanında da şöhret sahibi olan Muhammed b. Sâib el-Kelbî'nin de geniş çaplı bir tefsir yazdığı ifade edilmektedir.[13] Ancak günümüze ulaşmayan bu çalışmadaki rivayetler, ağırlıklı olarak zayıf kabul edilmiştir.[14]

Rivayetlerin senetlerine yer vermemesi ve diğer bazı nedenlerden dolayı eleştirilen Mukātil b. Süleymân'ın tefsiri ise günümüze ulaşmıştır.[15] Abdullah Mahmûd Şehhâte tarafından tahkik edilen bu tefsir, *Tefsîru Muḳātil b. Süleymân* adıyla Beyrut'ta Müessesetü't-Tarihi'l-'Arabî yayınları tarafından 5 cilt halinde basılmıştır.

Basra Mu'tezilesine mensup olan Ebû Bekir Abdurrahman b. Keysân el-Esamm'ın tefsiri ise günümüze ulaşmamıştır. Onun tefsiri, Hıdır Muhammed Nebhâ tarafından tek cilt halinde Ebû Ca'fer et-Tûsî

---

[4] Bk. Muhammed b. Abdullah b. Ali el-Hudayrî, *Tefsîrü't-Tâbiîn*, Dârü'l-Vatan, Riyad 1990, 1/157.
[5] "تفسير عكرمة مولى ابن عباس", erişim: 22 Temmuz 2019, https://vb.tafsir.net/tafsir5275/#.XTWKX-gzY2w.
[6] Bk. Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Ṭabaḳātü'l-Müfessirîn*, (thk. Süleyman B. Salih), Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1997, s. 10.
[7] Fuat Sezgin, *Tarîḫü't-Türâsi'l-'Arabî*, (çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî), Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991, 1/71-72.
[8] Bk. Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsîrü'd-Daḥḥâk*, (thk. Muhammed Şürkî Ahmed ez-Zâvîtî), Darü's-Selâm, Kahire 1997, s. 12, 132-134.
[9] Dahhâk, *a.g.e.,* s. 6.
[10] Bk. Ahmed b. Ca'fer b. Ebû Dâvûd el-Münâdî, *Müteşâbihü'l-Ḳur'âni'l-'Aẓîm*, (thk. Abdullah b. Muhammed el-Ganîman), Mektebetu Lîne, Damnahur 1993, s. 60.
[11] Bk. Ali b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehẕîbü't-Tehẕîb*, (thk. İbrahim ez-Zeybak - Âdil Mürşid Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1416/1995, 1/159.
[12] Fuat Sezgin, *a.g.e.,* 1/ 77.
[13] Edirnevî, *a.g.e.,* s. 17-18; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *el-İsrâliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1990, s. 85-86; Sezgin, *a.g.e.,* 1/80.
[14] İbn Hacer el-Askalânî, *a.g.e.,* 3/569-570.
[15] Zehebî, *a.g.e.,* s. 89-92; Sezgin, *a.g.e.,*1/85.

(ö. 460/1067), Tabersî (ö. 548/1154) ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) tefsirlerinden derlenerek neşredilmiştir.[16]

Kaynaklara dair bu kısa bilgilerden sonra Nazzâm'ın eleştiri konusu yaptığı yorumlara geçmek istiyoruz. Hem burada hem de ilgili âyetlere dair açıklamalarda Mushaf tertibi, nüzul sırası veya içerik yakınlığı değil, Nazzâm'ın takip ettiği sıralama esas alınacaktır.

Nazzâm, "*Ey iman edenler! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı şekliyle size de farz kılındı…*" anlamındaki Bakara 183'üncü âyetle ilgili yapılan şu açıklamayı eleştirmiştir: "Ramazan orucu, daha önceki bütün ümmetlere farz kılınmıştı, ancak onlar, bunu değiştirdiler."[17]

Nazzâm, Cin sûresi 18'inci âyette geçen *el-mesâcid* (اَلْمَساجِد) kelimesine bazı müfessirlerin bu sözcüğün yaygın anlamı olan *içlerinde namaz kılınan mescitler* anlamını değil, *kendileri ile secdeye varılan el, ayak, burun ve diz* şeklinde anlam vermelerini eleştirmiştir. Bunun yanı sıra Gâşiye sûresi 17'nci âyette geçen ve sözlükte ilk anlamı *deve* olan *el-ibil* (اَلْإِبِلْ) sözcüğünün *bulut* şeklinde açıklanmasını isabetli bulmayan Nazzâm, Vâkıa sûresi 29'uncu âyette zikredilen ve Arapçada dikenli büyük ağaç anlamında olduğu ifade edilen *talḥ* (طَلْح) sözcüğünün *muz* şeklinde tefsir edilmesini yanlış bulmuştur.[18]

Bunun gibi Nazzâm, "*Der ki: "Ey Rabbim! Beni neden kör olarak haşrettin, hâlbuki benim gözlerim görüyordu?*" anlamındaki Tâhâ sûresi 125'inci âyette (قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي اَعْمٰى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا)[19] geçen âmâ (أَعْمى) sözcüğünün, *kişinin delilsiz haşredilmesi* şeklindeki açıklamaya da karşı çıkmıştır. Ayrıca o, Mutaffifîn sûresinin ilk âyetinde zikredilen ve Arapçada azap ve yok olmayla karşı karşıya olanlar için kullanıldığı ifade edilen *veyl* (وَيْل) sözcüğünün *cehennemde bir vadi* şeklinde tefsir edilmesini ve onu çok detaylı bir şekilde niteleyen açıklamalara yer verilmesini de şiddetle eleştirmiştir. Bu sözcüğün Câhiliye Arapları nca kullanılan meşhur sözcüklerden biri olduğunu ve anlamının bilindiğini belirten Nazzâm'a göre, bunu, cehennemde bir vadi şeklinde açıklamak, Arap diline uygun düşmemektedir. Aynı şekilde Nazzâm, Felak sûresi 1'inci âyette geçen ve sözlükte yarılma anlamına gelen *el-felaḳ* (اَلْفَلَقْ) sözcüğünün *cehennemde bir vadi* veya Yemen lehçesinde *pranga* olduğu şeklindeki açıklamaları da dile aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir.[20]

Nazzâm, İnsan sûresi 18'inci âyette geçen *selsebîlen* (سَلْسَبِيلًا) ifadesinin birleşik yazılmasının hatalı olduğunu ve asıl anlamının سَلْ سَبِيلا إِلَيْها يا مُحَمَّد yani "Ey Muhammed, ona bir yol ara!" olduğu şeklindeki iddiaya da şu gerekçeyle karşı çıkmıştır: "Belirtilen anlamın doğru olduğu kabul edilecek olursa, bu durumda "adlandırılır" anlamındaki تُسَمّى fiili, anlamsız kalacağı gibi, "Ne diye adlandırılır? Adlandırılan nedir?" şeklindeki sorular da cevapsız kalacaktır."[21]

Fussilet sûresi 21'inci âyette zikredilen ve sözlükte deri anlamındaki *cild*'in çoğulu olan *cülûd* (جُلُود) kelimesi için, kadın ve erkeğin cinsel organından kinaye olduğu şeklindeki anlamlandırmayı isabetli bulmayan Nazzâm, şu açıklamada bulunmaktadır: "Bu anlayışta olanlara göre, acaba cildin konuşması olağanüstü bir olay değil mi!" Aynı şekilde Hz. İsa ile annesi Hz. Meryem'den söz eden "ikisi de yemek

[16] Ebû Bekir Abdurrahman b. Keysân Ebû Bekir el-Esamm, *Tefsîru Ebû Bekir el-Eşamm*, (thk. Hıdır Muhammed Nebhâ), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, s. 9; ayrıca bk. Ali Karataş, "Ehl-i Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mutezile Etkisi Ebu Bekir el-Esamm Örneği", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2006, c. 2, sayı: 2, ss. 178-187.
[17] Câhiz, *a.g.e.*, 1/343.
[18] Câhiz, *a.g.e.*, 1/343.
[19] Tâhâ, 20/125.
[20] Câhiz, *a.g.e.,* 1/344.
[21] Câhiz, *a.g.e.*, 1/344.

yerdi" anlamındaki Mâide sûresi 75'inci âyette geçen (كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ) ibaresi, tuvalete gitme ihtiyacından kinaye olduğu belirtilmiştir. Nazzâm verilen bu anlama şu gerekçeyle karşı çıkmıştır: "Kişinin açken hissettiği acizlik ve perişanlık zaten mahlûk olduğunu göstermektedir. Bu nedenle ilgili ifadeyi kinaye şeklinde anlamak için bir gerekçe söz konusu değildir."[22]

Son olarak, Müddessir sûresi 4'üncü âyette zikredilen ve birinci anlamı elbise olan *siyâb* (ثِياب) kelimesinin kalp şeklinde tefsir edilmesi de Nazzâm tarafından eleştirilmiştir.[23]

2. ÖRNEKLERİN MEVCUT KAYNAKLAR İLE KARŞILAŞTIRILMASI

Bilindiği üzere Mukātil b. Süleymân'ın tefsiri hariç, İkrime, Dahhâk, Süddî, Kelbî ve Ebû Bekir el-Esamm'ın tam tefsir çalışmaları günümüze ulaşmamıştır. Bu nedenle Nazzâm'ın eleştiri konusu yaptığı yorumlar, erken dönem kaynaklardan günümüze doğru mevcut tefsirler yoluyla tespit etmeye çalışılacaktır.

Bakara sûresi 183'üncü âyetin *"Sizden öncekilere farz kılındığı şekliyle*" anlamındaki (كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) bölümü, farklı şekillerde tefsir edilmiştir. Bazı âlimler, *sizden öncekiler* ifadesini, Hıristiyanlar; Mücâhid (ö. 103/721), Ehl-i Kitap;[24] Katâde (ö. 117/735) ise bütün insanlar şeklinde tefsir etmiştir.[25] Taberî'ye göre, sözü edilen ifadeden maksat, Ehl-i Kitap'tır. Âyetteki teşbih ise vakit yönündendir. Buna göre, bize nasıl Ramazan ayı orucu farz kılınmışsa, öncekilere de aynı şekilde farz kılınmıştır.[26]

İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), İbn Abbas (ö. 68/687-88), 'Atâ (ö. 114/732),[27] Katâde[28] ve Dahhâk[29] gibi bazı tefsir âlimlerine göre, bizden önceki toplulukların her aydan üç gün oruç tutmakla sorumluydular. Diğer bazılarına göre ise ramazan ayı orucu Müslümanlara farz kılındığı gibi önceki ümmetlere de farz kılınmıştı.[30] Süddî gibi diğer bazı âlimler ise âyette bizden öncekiler şeklinde ifadesini bulan orucun, Hıristiyanların tuttukları oruç olduğunu beyan etmekle birlikte şöyle bir ayrımdan söz etmişlerdir: Bizden öncekilerin orucu, yatsı vaktinden bir sonraki yatsı vaktine kadardı. Ramazan orucu, Müslümanlara ilk defa bu şekilde farz kılınmıştı.[31] Bizden öncekilerden maksat, Hıristiyanlar olduğunu belirten Mukātil b. Süleymân ise "*Kendinizi koruyasınız diye*" anlamındaki (لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) ibaresini, *"Böylece kendinizi yeme-içme ve cinsel ilişkiden koruyasınız"* şeklinde açıklamıştır. Bu davranışlar, oruç tutanlara haram olduğu gibi yatsı namazı kılındıktan sonra veya yatsıdan önce uyuyanlara da haramdı. Çünkü bizden öncekilere farz kılınan buydu.[32]

İkrime, Kelbî ve Ebû Bekir el-Esamm'ın konuya dair görüşlerini müracaat ettiğimiz kaynaklarda bulmadığımızı belirtmek isteriz.

---

[22] Câhiz, *a.g.e.,* 1/344.
[23] Câhiz, *a.g.e.*, 1/345.
[24] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Ḳur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî), Dâru Hicr, Kahire 2001, 3/153-154.
[25] Abdürrezzâk b. Hemmâm San'ânî, *Tefsîrü'l-Ḳur'ân*, (thk. Mustafa Müslim Muhammed), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1410/1989, 1/69.
[26] Taberî, *a.g.e.*, 3/155-156.
[27] Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm Müsneden an Rasûlillah ve's-Sahâbe ve't-Tâbiîn,* (thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, Mekke 1417/1997, 1/304.
[28] San'ânî, *a.g.e.,* 1/69.
[29] İbn Ebû Hâtim, *a.g.e.,* 1/304.
[30] İbn Ebû Hâtim, *a.g.e.,* 1/304.
[31] Taberî, *a.g.e.*, 3/154.
[32] Mukātil b. Süleyman, *Tefsîru Muḳātil b. Süleymân*, (thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte), Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, Beyrut 2002, 1/160.

Öte yandan Müslümanların tuttukları oruç ile Hıristiyanların tuttukları oruç hem zaman hem de gün sayısı bakımından aynı olmadığı bilinmektedir. Çelişki gibi görünen bu durum Şa'bî (ö. 104/722) tarafından yapılan şu açıklamayla giderilmeye çalışılmıştır: Hıristiyanlara farz kılınan oruç, otuz gündü. Fakat onlar zamanını değiştirdiler. Daha sonradan gelenler ise bunun başına ve sonuna birer gün ilave ettiler. Bu şekilde daha sonrakiler de bu uygulamaya uydular ve böylece tutulan gün sayısı, 50'ye ulaştı.[33]

Öyle görünüyor ki, Nazzâm, dile aykırı olduğundan değil, Hıristiyanların tuttukları orucun zaman ve gün sayısı bakımından Müslümanların mevcut haliyle tuttukları oruçtan farklılık arz etmesinden dolayı Bakara sûresi 183'üncü âyetin, yukarıda ifade edilen şekilde tefsir edilmesine itiraz etmiştir. Fakat onun bu itirazının isabetli olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü aynı sûrenin 187'nci âyetinde oruç gecelerinde yeme-içme ve cinsel birlikteliğin helal kılındığı "*Sizin için helal kılındı*" (أُحِلَّ لَكُمْ) ifadesiyle bildirilmiştir. Bu da Bakara sûresi 183'üncü âyette bizden öncekilere farz kılınan oruçta bu davranışların haram olduğunu göstermektedir.[34] Dolayısıyla bazı hafifletmeler yapılarak önceki şerî'atı misliyle nesheden Bakara sûresi 183'üncü âyetin hükmü aynı sûrenin 187'nci âyetiyle daha hayırlısı ile nesh edilmiştir. Âyetin sebeb-i nüzulü bağlamında zikredilen rivayetler de bu yaklaşımı destekler mahiyettedir.[35]

Cin sûresi 18'inci âyette zikredilen *el-mesâcid* (ٱلْمَساجِد) kelimesi, müfessirlerin kahir ekseriyeti tarafından namaz kılmak için bina edilen yapılar şeklinde tefsir edilmiştir.[36] Ayrıca kelimenin şu şekillerde de açıklandığı ifade edilmiştir: Namazlar, kendileriyle secde edilen azalar, namaz kılınan her yer.[37]

İkrime, bu kelimeyi mescitler şeklinde tefsir etmiştir.[38] Katâde de ilgili kelimeyi, Müslümanların ibadet yeri anlamındaki *mescid* şeklinde açıklamıştır.[39] Mukātil b. Süleymân ise bunun, bütün semavi dinlerin mabetleri anlamında olduğunu belirtmiştir.[40] Hasan, bunu bütün yeryüzü olarak açıklamıştır.[41]

Buna mukabil Nazzâm'ın çağdaşı olan Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'âni'l-Ḳur'ân* adlı tefsirinde, bu kelimenin secde edilen azalar şeklinde de açıklandığı ifade edilmiştir.[42] Bu bilgi, Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuh* adlı tefsirinde de kaydedilmiştir.[43] Daha sonraki dönemlerde yazılan tefsir eserlerinde ise İbn 'Atâ,[44] Sa'îd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Kelbî, İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940),[45] Sa'îd b. Müseyyeb (ö. 94/713) Talk b. Habîb[46] ve Rebî'ın da kelimeyi bu şekilde tefsir ettikleri belirtilmiştir.[47]

Müracaat ettiğimiz kaynaklarda Nazzâm'ın adlarını zikrettiği diğer müfessirlerin bu kelime ile ilgili ne tür bir açıklamada bulunduklarına dair bir veriyle karşılaşmadığımızı ifade etmek isteriz.

---

[33] Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, 3. bsk., Beyrut 1983, 1/111; Taberî, *a.g.e.,* 3/153.
[34] Zeccâc Ebû İshak İbrâhim es-Serî *Me'âni'l-Ḳur'ân ve İ'râbuh*, (thk. Abdülcelîl Abduh Şelebi), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988, 1/255-256.
[35] Bk. Taberî, *a.g.e.,* 3/ 229-243; İbn Ebû Hâtim, *a.g.e.,* 1/316-319.
[36] Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Besît*, Silsiletür-Resâil el-Câmi'iyye, Riyad 1430/2009, 22/315.
[37] Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn Tefsîrü'l-Mâverdî*, (thk. es-Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahim), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, 6/119.
[38] Taberî, *a.g.e.,* 23/341-342.
[39] San'ânî, *a.g.e.,* 2/323.
[40] Mukātil b. Süleyman, *a.g.e.*, 4/464.
[41] Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Besît*, 22/317; Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *el-Vesît fî Tefsîri'l-Ḳur'âni'l-Mecîd*, (thk. Âdil Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avved), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995), 4/367.
[42] Ferrâ, *a.g.e.,* 3/194.
[43] Zeccâc, *a.g.e.,* 5/236.
[44] Ebû Muhammed Abdülhak b. Gālib b. Atıyye, *el-Muḥarrarü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, (thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, 5/383.
[45] Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Besît*, 22/316-317; Vâhidî, *el-Vesît*, 4/367.
[46] Muhammed Emin b. Abdullah Üremî el-Herevî, *Tefsîru Hadâiki'r-Ravh ve'r-Reyhân fî Ravâye Ulûmi'l-Kur'ân,* (thk. Haşim Muhammed Ali), Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut 1421/2001, 30/309.
[47] Mâverdî, *a.g.e.,* 6/119.

Kaynaklarda ifade edildiğine göre, Gâşiye sûresi 17'nci âyette zikredilen ve sözlükte ilk anlamı *deve* olan *el-ibil* (اَلْإِبِلْ) kelimesi, yedi kırâat imamı tarafından *el-ibili* (اَلْإِبِلِ) şeklinde okunmuştur. [48] Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Abbas, Kisâî (ö. 189/805),[49] Ebû 'Amr (ö. 154/771)[50] ve İsa tarafından *el-ibilli* (اَلْإِبِلِّ) şeklinde okunmuştur.[51] Ayrıca Übeyy b. Ka'b (ö. 33/654 [?]), Hz. Âişe (ö. 58/678) ve diğer bazılarının da sözü edilen kelimeyi bu şekilde okudukları belirtilmiştir.[52] Son olarak bu kelimenin Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48) ile Asma'î'den (ö. 216/831) nakledildiğine göre hocası Ebû 'Amr tarafından *el-ibli* (اَلْإِبْلِ) şeklinde okunduğu ifade edilmiştir.[53]

Mukātil b. Süleymân'ın[54] da içinde bulunduğu müfessirlerin kahir ekseriyetine göre, *el-ibil* (الإبل) kelimesi, *deve* anlamındadır.[55] Buna karşın diğer bazıları bunun, *bulut*[56] veya *büyük bulut parçası* anlamında olduğunu söylemişlerdir.[57] Nitekim yedi kırâat imamından biri ve aynı zamanda Arap dili ve edebiyatı âlimi olan Ebû 'Amr'dan nakledildiğine göre, *el-ibilli* (اَلْإِبِلِّ) şeddeli okuyuşa göre, *bulut*;[58] *el-ibili* (اَلْإِبِلِ) şeklindeki şeddesiz okuyuşa göre ise *deve* anlamındadır.[59] Arapların *ibil* kelimesini bulut için de kullandıklarını belirten Müberred'e (ö. 286/900) göre, ilgili kelime sözü edilen âyette bulut anlamındadır.[60] Müfessir Sa'lebî (ö. 427/1035), verilen bu anlama katılmamakla birlikte verilen bu mânâya işaret etmiştir.[61] Âyetler arasındaki münasebeti bulma gayretinden dolayı kelimeye *bulut* anlamının verildiğini belirten Zemahşerî (ö. 538/1144), isim olmamasına karşın birçok şiirde bulutların develere benzetilmesinden dolayı mecaz ve teşbih yoluyla ilgili sûrede *bulut* anlamının da düşünülebileceğini ifade etmiştir.[62] Aynı yaklaşımı, Râgıb el-İsfahânî'de de görmek mümkündür.[63]

Kısaca *ibil* kelimesinin farklı şekillerde okunmuş olması ve kelimenin Araplar tarafından deve anlamında kullandığıyla ilgili nakil, yukarıda ifade edilen anlama kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla dilde yaygın olarak *deve* anlamında kullanılan *el-ibil* (الإبل) kelimesinin, Gâşiye sûresi 17'nci âyette bulut şeklinde tefsir etmenin zayıf da olsa dilsel bir temeli olduğunu söylemek mümkündür.

Vâkıa sûresi 29'uncu âyette geçen *talḥ* (طلح) kelimesi, sahabe ve tabiûn tefsir bilginleri tarafından *muz* şeklinde açıklandığı belirtilmiştir.[64] Mukātil b. Süleymân, bu sözcüğe dair bir açıklama yapmadan

[48] İbn Hâleveyh Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, *İ'râbu'l-Kırâatı's-Seb'i ve İleluha,* (thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1413/1992, 2/370.

[49] Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf, *el-Baḥrü'l-Müḥît*, (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, 8/459.

[50] İbn Hâleveyh Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, *Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî',* Mektebetü'l-Mütenebbî, Kahire t.y., s. 172.

[51] İbn Atıyye, *a.g.e.,* 5/475.

[52] İbnü'l-Cevzî Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, 3. bsk., Beyrut 1404/1984, 9/99.

[53] İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân,* s. 173; İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-Kırâatı's-Seb'i ve İleluha,* 2/370; Ebü'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin el-'Ukberî, *İ'râbu'l-Kırââti'ş-Şevâz*, (thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed 'Azzûz), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1417/1996, 2/702-703.

[54] Mukātil b. Süleyman, *a.g.e.*, 4/679.

[55] İbn 'Atıyye, *a.g.e.,* 5/474.

[56] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Ḳur'ân*, (thk. eş-Şeyh Halid el-Ali), Dârü'l-Ma'rife, 2. bsk., Beyrut 1429/2008, 1314; Mâverdî, *a.g.e.,* 6/262.

[57] Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmü'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî), Müessestü'r-Risâle, Beyrut 2006, 22/251.

[58] İbn Hâleveyh Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, *Kitâbu İ'râbu Selâsîne Sûre Mine'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1985, s. 70; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân*, s. 172-173; İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-Kırâatı's-Seb'i ve İleluha,* 2/371; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* 9/99.

[59] Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân*, s. 172-173; Kurtubî, *a.g.e.,* 22/251; ayrıca bk. İbn Atıyye, *a.g.e.*, 5/475.

[60] İbn Atıyye, *a.g.e.*, 5/474.

[61] Ebû İshak Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, (thk. Ebû Muhammed b. Âşûr - Nezir es-Sa'îdî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002, 10/190.

[62] Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hâkâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, (thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1998, 6/365.

[63] Râgıb el-İsfahânî, "ابل", *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, (thk. Safvân Adnan Dâvûdî), Dârü'l-kalem, 3. bsk., Dımaşk 1423/2002, s. 60.

[64] San'ânî, *a.g.e.,* 2/270; Taberî, *a.g.e.,* 22/310.

menḍûd (مَنْضُود) kelimesinin üst üste gelen şeklindeki açıklamayla iktifa etmiştir.[65] Müracaat ettiğimiz kaynaklarda âyete dair Nazzâm'ın adlarını zikrettiği diğer müfessirlerden yapılan bir nakille karşılaşmadığımızı ifade etmek isteriz.

Nazzâm'ın çağdaşı olan Ebû 'Ubeyde (ö. 209/824 [?]), Arapların *talḥ* (طلح) kelimesini, *muz* değil; dikenli büyük ağaç anlamında kullandıklarını beyan ederek yukarıda ifade edilen anlamı, müfessirlerin bir iddiası olarak nitelemiştir.[66] Yemen ve Hicaz bölgesinde çokça yetişen ve şiirlere konu olan bu ağaca "Talḥa" denildiği ifade edilmiştir.[67] Ayrıca Zeccâc, güzel bir kokuya sahip olan bu ağacın Ümmü Ġaylân (أُمُّ غَيْلان) adıyla da isimlendirildiğini belirtmiştir.[68]

Bazı müfessirler, Tâhâ sûresi 125'inci âyette zikredilen *a'mâ* (أَعْمَى) kelimesini *delilden yoksun* yani kişinin haklı hiçbir gerekçesi olmayacağı;[69] diğer bazıları ise mahşer alanına kör bir şekilde getirilme şeklinde açıklamışlardır. [70]

Süddî âyeti, *âmâ olarak haşredilir* şekilde tefsir etmiştir.[71] Mukātil b. Süleymân ise bu hususta şöyle demiştir: Fussilet sûresinde ifade edildiği üzere azalar, kişinin kendi aleyhinde şahitlik edince elindeki bütün gerekçeler ortadan kalkmaktadır.[72] Dolayısıyla Tâhâ sûresi 125'inci âyette belirtilen *a'mâ* (أَعْمى) olarak haşredilir ifadesi, bu hususta söz etmektedir.[73] Taberî'ye göre, âyetin ifadesi, 'âmm olduğundan iki anlamı da içinde barındırmaktadır.[74]

Diğer yandan göz ve görme yetisi için *baṣar* (بصر); kalbin idrak gücü için hem *baṣar* (بصر) hem de *baṣîre* (بصيرة) kelimelerinin kullanıldığı belirtilmektedir. Fakat *baṣîre* (بصيرة) kelimesinin göz için kullanılması çok nadirdir. Ayrıca doğuştan körler için *baṣîr* (بصير) sözcüğü kullanılmaktadır.[75] Buna karşın 'amâ (عمى), *basar* ve *basiret* yetisinin olmaması anlamlarında kullanılmaktadır. İsrâ sûresi 97'nci ile Tâhâ sûresi 124'üncü âyetlerde zikredilen bu kelimenin her iki anlama da hamledilebileceği belirtilmektedir.[76]

Tâhâ sûresi 125'inci âyet ile ilgili Nazzâm'ın bazı müfessirlere yönelttiği eleştiride isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki, Kâf sûresi 22'nci âyette kıyamet gününde herkesin gözlerinin keskin olacağı, İbrahim sûresi 42'nci âyette ise suçluların gözlerinin yerinden fırlayacağı ifade edilmektedir. Bunların yanı sıra kâfirlerin kör, dilsiz ve sağır bir şekilde mahşere sevk edileceklerini ifade eden diğer bazı âyetler vardır.[77] Kıyametin bazı sahnelerini anlatan bu âyetler bir arada değerlendirildiğinde bazı kişilerin âmâ olarak haşredileceğini bildiren Tâhâ sûresi 124'üncü ve 125'inci âyetlerde belirtilen durumun kabirden çıktıktan sonra mahşer meydanına kadar olan yolculuk esnasında olacağını söylemek mümkündür.

[65] Mukātil b. Süleyman, *a.g.e.*, 4/218-219.
[66] Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Müsenna et-Teymî, *Mecâzü'l-Ḳur'ân*, (thk. Fuat Sezgin), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1954, 2/250.
[67] Mâverdî, *a.g.e.,* 5/454.
[68] Zeccâc, *a.g.e.,* 5/112.
[69] Zeccâc, *a.g.e.,* 3/579.
[70] Taberî, *a.g.e.*, 17/200-202.
[71] Ebû Muhammed İsmail b. Abdurrahman Süddî el-Kebîr, *Tefsîrü's-Süddî el-Kebîr*, (thk. Muhammed Atâ Yûsuf), Dârü'l-Vefâ, Mansûre 1993, s. 349.
[72] Fussilet, 41/20-21.
[73] Mukātil b. Süleyman, *a.g.e.*, 3/45.
[74] Taberî, *a.g.e.*, 17/200-202.
[75] Râgıb el-İsfahânî, "بصر", *Müfredât*, s. 127.
[76] Râgıb el-İsfahânî, "عمى", *Müfredât*, s. 588-589.
[77] Bk. Tâhâ, 20/102, 108, 124; İsrâ, 17/72, 97; İbrahim 14/49; Âl-i İmrân, 3/106; Yâsin, 36/51, Me'âric, 70/43.

Nazzâm'ın *veyl* (ويل) kelimesi ile ilgili olarak sözünü ettiği uzun nitelemeleri Mukātil b. Süleymân'ın Mutaffifîn sûresinin 1'inci âyetin tefsiri bağlamında görmek mümkündür.[78] Müracaat ettiğimiz kaynaklarda bu kelimeye dair İkrime, Dahhâk, Süddî, Kelbî ve Ebû Bekir el-Esamm'den nakledilen bir açıklama ile karşılaşmadığımızı ifade etmeliyiz.

Diğer yandan Ferrâ, *veyl* (ويل) kelimesinin dilde bilinen anlamının dışında *cehennemde bir vadi* şeklinde açıklandığını bildirmiştir.[79] Hicri 4. yüzyılda vefat eden Zeccâc (ö. 311/923) ise bu kelimenin, azap ve yok olmayla karşı karşıya olanlar için kullanıldığını belirtmiştir.[80] Dolayısıyla Nazzâm, bu kelimeye cehennemde bir vadi şeklindeki mânâya yönelttiği itirazda haklı görünmektedir. Zira dilde bu anlamı teyit edecek bir kullanım olmadığı gibi, Hz. Peygamber'den bu anlamı destekleyecek herhangi bir rivayette de bulunulmamıştır.

Tefsir kaynaklarında ifade edildiğine göre, *felaḳ* (فَلَق) kelimesi, şu şekillerde açıklanmıştır: Cehennem;[81] cehennemde bir kuyu, kapı, zorbaların alıkonulduğu bir zindan veya bir ev; cehennemde bir ağaç; bütün yaratılmışlar; sabah aydınlığı; içinden su fışkıran dağ ve kayalar; dane ve çekirdek gibi yarılan şeyler.[82]

İbn Abbas, Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Sa'îd b. Cübeyr, Mücâhid, Katâde, İbn Zeyd (ö. 182/798),[83] Ferrâ[84] ve Ebû 'Ubeyde gibi erken dönem bazı tefsir âlimleri bunu, *sabah* şeklinde açıklamışlardır.[85] En'âm sûresi 96'ncı âyette zikredilen "*Karanlığı, günün ilk ışıklarıyla bölen*" anlamındaki (فَالِقُ الْإِصْبَاحِ) terkibinin bu anlamı teyit ettiği ifade edilmiştir.[86] Hasan-ı Basrî ve diğer bazıları ise bunu, yarılma sonucu ortaya çıkan bütün varlıklar şeklinde tefsir etmişlerdir. En'âm sûresi 95'inci ve 96'ncı âyetlerde geçen "*Daneleri ve çekirdekleri bölen*" anlamındaki (فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ) ile (فَالِقُ الْإِصْبَاحِ) ibarelerinin verilen bu anlamı desteklediği ifade edilmiştir.[87] Dahhâk ile Mukātil b. Süleymân ise bu kelimeyi, yaratılmışlar (خلق) şeklinde tefsir etmişlerdir.[88]

Buna karşın Ka'bü'l-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?]), *felaḳ* (فلق) kelimesini ateşte bir kuyu;[89] Kelbî, cehennemde bir vadi;[90] Süddî, cehennemin dibinde üstü kapalı bir kuyu şeklinde açıklamıştır.[91] Taberî, cehennemde *felaḳ* ismiyle bir zindanın olabilme ihtimalinden hareketle bu anlamın göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.[92]

Bir sözcüğün anlamına dair ihtilafı sonlandırmak için Kur'ân-ı Kerim'in nazil olduğu dile yani Arapçaya müracaat edilmesi gerektiğini ifade eden Nehhâs'a (ö. 338/950) göre, *felaḳ* kelimesi sabah an-

[78] Mukātil b. Süleyman, *a.g.e.,* 4/621.
[79] Ferrâ, *a.g.e.,* 3/245.
[80] Zeccâc, *a.g.e.*, 5/297.
[81] Nehhâs, *a.g.e.,* s. 1380; Sa'lebî, *a.g.e.,* 10/339.
[82] Mâverdî, *a.g.e.,* 6/374; Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr,* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Merkezu Hicr li'l-Bühûs ve'd-Dırasâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire 2003, 15/796-797.
[83] Sa'lebî, *a.g.e.,*10/339; Kurtubî, *a.g.e.,* 22/571.
[84] Ferrâ, *a.g.e.,* 3/301.
[85] Ebû 'Ubeyde, *a.g.e.,* 2/317.
[86] Sa'lebî, *a.g.e.,* 10/339; Kurtubî, *a.g.e.,* 22/571.
[87] Zeccâc, *a.g.e.*, 5/379; Sa'lebî, *a.g.e.,* 10/339; Kurtubî, *a.g.e.,* 22/572-573.
[88] Dahhâk, *a.g.e.*, s. 995; Mukātil b. Süleyman, *a.g.e.*, 4/924; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî (Me'âlimü't-Tenzîl),* (thk. Muhammed Abdullah en-Nemr), Dâru Taybe, Riyad 1989, 8/595.
[89] Taberî, *a.g.e.,* 24/742-743; Ebü'l-Lays Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tefsîrü's-Semerkandî el-Müsemma Bahrü'l-Ulûm,* (thk. Ali Muhammed Mü'avved ve dğr.), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, 3/526.
[90] Sa'lebî, *a.g.e.,* 10/339; Begavî, *a.g.e.*, 8/595.
[91] Taberî, *a.g.e.*, 24/742; Süddî el-Kebîr, *a.g.e.*, s. 481.
[92] Taberî, *a.g.e.*, 24/745.

lamındadır. Çünkü şu örnekte olduğu gibi "O, sabah aydınlığından daha açıktır" (هُوَ أَبْيَنُ مِنْ فَلَقِ الصُّبْحِ), Araplar *felaḳ* kelimesini, *fecr* anlamında kullanırlar.[93] Geç dönem tefsir âlimlerinden Mâverdî (ö. 450/1058) ise şu açıklamada bulunmuştur: *Felaḳ,* sözlükte büyük yarık anlamındadır. Sabah vaktinde karanlık dağılmakta ve güneş ışınları ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle sözü edilen vakte hem *felaḳ* hem de *fecr* denilmiştir.[94]

Felaḳ, bölme veya bölünen şey anlamındadır. Tefsir âlimlerinden Zeccâc'ın da belirttiği gibi, En'âm sûresi 95'inci ve 96'ncı âyetleri bütün varlıkların bu kurala göre yaratıldığını göstermektedir. Sabah aydınlığı da bu kurala göre oluşmaktadır. Dolayısıyla bu kelimenin bütün yaratılmışları kapsamaktadır.[95]

İbn Abbas, İnsan sûresi 18'inci âyette zikredilen *selsebîlen* (سَلْسَبِيلًا) kelimesini, boğazdan rahat bir şekilde geçen;[96] Mücâhid ise hızlı akan su şeklinde tefsir etmiştir.[97] İstenilen yere yönlendirilir anlamında olduğunu belirten İkrime'ye göre,[98] âyette zikredilen *selsebîlen* kelimesi, kaynağın adıdır.[99] Katâde'nin de kelimeyi bu şekilde açıkladığı belirtilmiştir.[100] Mukātil b. Süleymân ise ilgili kelimeyi, Adn cennetinden akan bir kaynak olduğunu söylemiştir.[101]

Buna mukabil Kurtubî'nin (ö. 671/1273) tefsirinde kaydedildiğine göre, Kaffâl (ö. 365/976), *selsebîlen* (سَلْسَبِيلًا) ifadesini şöyle açıklamıştır: "O, değerli bir kaynaktır. Ona ulaştıracak bir yol ara!"[102] Hz. Ali'nin de âyeti bu şekilde tefsir ettiği ileri sürülmüştür.[103] *Selsebîlen* ifadesinin, Hz. Peygamber ile ümmetine -âyette zikredilen kaynağa bir yol bulmaları için- bir emir olduğu şeklindeki anlamın zahir itibariyle doğru olmadığını belirten Zemahşerî, mürekkeb isim olan (تَأَبَّطَ شَرًّا) ile (ذَرَى حَبًّا) örneklerinde olduğu gibi, (سَلْسَبِيلًا) kelimesinin kaynak için mürekkeb bir isim olabilme ihtimalinden söz etmektedir. Böyle bir anlamın Arapçaya uygun olmakla birlikte zorlama olduğunu belirten Zemahşerî, bu sözün Hz. Ali'ye nispet edilemeyeceğini ifade etmektedir.[104] Bu yorumu, daha sonraki dönemlerde yazılan tefsir kitaplarında da görmek mümkündür.[105] Ayrıca geç dönem tefsir kaynaklarında İbn Mübarek'in (ö. 181/797) de âyeti, bu şekilde tefsir ettiği belirtilmiştir.[106] Bu yorumun çok zayıf olduğunu belirten İbn 'Atıyye'ye (ö. 541/1147) göre, bunu kabul etmek Kur'ân-ı Kerim'in fesahatine halel getirmektedir.[107] Bu bilginin tefsir kitaplarına alınmaması gerektiğini ifade eden Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ise Zemahşerî'nin yukarıdaki değerlendirmesini garipsemektedir.[108]

*Selsebîlen*in dilde çok akıcı olan şeyleri nitelediğini belirten Zeccâc'a göre, aslında suyun sıfatı olan bu kelime, kaynağın adı olmuştur.[109] Ferrâ'ya göre ise bu kelime, kaynağın ismi değil, ondan çıkan akıcı

[93] Nehhâs, *a.g.e.,* s. 1380.
[94] Mâverdî, *a.g.e.,* 6/374.
[95] Zeccâc, *a.g.e.,* 5/379.
[96] Mâverdî, *a.g.e.*, 6/171.
[97] Taberî, *a.g.e.,* 23/561-562.
[98] Kurtubî, *a.g.e.,* 21/478.
[99] Mâverdî, *a.g.e.,* 6/171.
[100] San'ânî, *a.g.e.,* 2/338.
[101] Mukātil b. Süleyman, *a.g.e.*, 4/528.
[102] Kurtubî, *a.g.e.,* 21/478.
[103] Ahmed b. Muhammed es-Semerkandî el-Haddâdî, *el-Medhal li İlmi Tefsîrî Kitâbillahi Teâlâ*,(thk. Safvân Adnân Dâvûdî), Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1408/1998, s. 106-107; Mâverdî, *a.g.e.,* 6/171.
[104] Zemahşerî, *a.g.e.*, 6/281; ayrıca bk. Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi'l-Kur'ani'l-Azim ve Seb'i'l-Mesanî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut t.y., 29/161.
[105] Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1401/1981, 30/250-251; Semerkandî, *a.g.e.,* 3/432.
[106] Üremî el-Herevî, *a.g.e.,* 30/497-498.
[107] İbn Atıyye, *a.g.e.,* 5/413.
[108] Ebû Hayyân, *a.g.e.*, 8/390.
[109] Zeccâc, *a.g.e.,* 5/261.

ve tatlı suyun sıfatıdır.[110] Bu durumda âyette geçen (تسمى) fiili, nitelenir ve bilinir anlamındadır.[111] *Selsebîlen* kelimesinin munsarif yani tenvin almış olması, bunun isim değil, sıfat olduğunu göstermektedir.[112] Kısaca *selsebîlen* kelimesine dair Nazzâm'ın haklı olarak eleştirdiği mana, erken tarihli kaynaklarda değil, ondan sonra kaleme alınan tefsir kitaplarında yer almıştır. Nazzâm'ın itirazı, bu mânânın Hicrî 3. yüzyılda da bazıları tarafından dillendirildiğini göstermektedir.

Tefsir kaynaklarında kaydedildiğine göre, Fussilet sûresi 21'inci âyette geçen deri anlamındaki cildin çoğulu olan cülûd (جُلُود) kelimesi, şu şekillerde açıklanmıştır: Fercler, eller ve ayaklar, cilt.[113] Hicri 5. yüzyılda vefat eden Vâhidî (ö. 468/1076); Kelbî ile Süddî'nin[114] kelimeye *ferc*deri anlamını verdiklerini beyan etmiştir.[115] Tabiûn neslinden Hicrî 125'te veya 126'da vefat eden 'Ubeydullah b. Ebî Ca'fer'in[116] de *cülûd* kelimesine cinsel organ anlamını verdiği belirtilmiştir.[117] "*Ama onlara gizlice söz vermeyin!*" (وَلَكِنْ لا تُوَاعِدُهُنَّ سِرًّا)[118] ibaresinin nikâhtan "*yahut sizden biri helâdan gelmişse*" (أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ)[119] ifadesinin ise tuvalet ihtiyacının giderilmesinden kinaye olduğunu belirten Ferrâ'ya göre de, ilgili âyette geçen (جُلُود) kelimesi, cinsel organdan kinayedir[120] Zeccâc da kelimenin bu anlamda *ferc*den kinaye olduğunu belirtmiştir.[121]

Buna karşın Mukātil b. Süleymân, Fussilet sûresi 21'inci âyette geçen (جُلُود) kelimesini, kişinin azaları şeklinde açıklamıştır.[122] Taberî'nin de belirttiği gibi kelimenin kinaye anlamında kullanılabilmesi için bir delilin bulunması gerekir. Bu nedenle sözü edilen sözcüğe cinsel organ anlamının verilmesi isabetli görünmemektedir.[123] Dolayısıyla Nazzâm'ın böyle bir yoruma yaptığı itiraz haklı ve yerindedir.

Hz. İsa ile annesi Hz. Meryem'den bahseden Mâide sûresi 75'inci âyette geçen "*İkisi de yemek yerdi*" anlamındaki (كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ) cümlesi, Mukātil b. Süleymân tarafından *yeme-içme* şeklinde tefsir edilmiştir.[124] Yaptığımız incelemede ilgili ifadenin tuvalet ihtiyacı anlamından kinaye olduğu şeklindeki yorum, 338/950 tarihinde vefat eden Nehhâs'ın *Me'âni'l-Ḳur'âni'l-Kerîm* adlı eserinde kaydedilmiştir.[125] Aynı açıklamayı, 860/1456 tarihinde vefat eden Semerkandî'nin *Baḥrü'l-'Ulûm* adlı tefsirinde de ikinci yorum olarak görmek mümkündür.[126]

Sözü edilen açıklamanın Nehhâs'ın tefsirinde yer almış olması, bunun Nazzâm'dan önce veya çağdaşı olan bazı âlimler tarafından ifade edildiğini akla getirmektedir. Aksi takdirde böyle bir itiraz, anlamsız olacaktır. Aslında her iki anlam da sonuç itibariyle birbiriyle bağlantılıdır. Fakat kinayeli anlatımı gerek-

[110] Ferrâ, *a.g.e.,* 3/217.
[111] Taberî, *a.g.e.,* 23/564.
[112] İbn Atıyye, *a.g.e.,* 5/413.
[113] Mâverdî, *a.g.e.,* 5/176; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.,* 7/250.
[114] Ayrıca bk. Kurtubî, *a.g.e.,* 18/405; Süddî el-Kebîr, *a.g.e.*, s. 427.
[115] Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Besît*, 19/447; Vâhidî, *el-Vesît*, 4/30.
[116] Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Zikru Esmâi't-Tâbiîn*, (thk. Bûrân ed-Danâvî - Kemal Yûsuf el-Hût), Müessestü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1406/1985, 1/223.
[117] Taberî, *a.g.e.,* 20/406.
[118] Bakara, 2/235.
[119] Mâide, 5/6.
[120] Ferrâ, *a.g.e.*, 3/16.
[121] Zeccâc, *a.g.e.*, 4/384.
[122] Mukātil b. Süleyman, *a.g.e.*, 3/729.
[123] Taberî, *a.g.e.*, 20/406.
[124] Mukātil b. Süleyman, *a.g.e.*, 1/495.
[125] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (thk. Muhammed Ali Sabûnî), Merkezu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Mekke 1988, 2/344.
[126] Semerkandî, *a.g.e.*, 2/452.

tirecek bir durum söz konusu olmadığından kelamın zahiri anlamda anlaşılmasının daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

Tefsir kaynaklarında ifade edildiğine göre, Müddessir sûresi 4'üncü âyette zikredilen ve asıl anlamı elbise olan ***siyâb*** (ثياب) ifadesinin, şu anlamlarda kullanıldığı belirtilmiştir: Amel, kalp/nefis, eşler, giyilen elbiseler, beden, ahlak, din.[127]

Mücâhid'e göre, (وثيابك فطهر) cümlesi, amelini düzelt, anlamındadır. İyi davranış gösterenler için "Falancanın elbisesi temizdir" (فلان طاهر الثياب); kötü davranış gösterenler için ise "Falancanın elbisesi kirlidir" (فلان خبيث الثياب) tabirinin kullanıldığını ifade eden Ebû Zerîn'e göre de bu âyet, davranışlarını düzelt anlamındadır.[128] Süddî[129] ile İbn Zeyd'in de âyeti bu şekilde tefsir ettikleri belirtilmiştir.[130]

Buna mukabil İbn Abbas, Katâde, İkrime ve Dahhâk gibi tefsir âlimlerine göre, ilgili cümle, kişinin nefsini günahlardan temizlemesi anlamındadır. Çünkü Araplar, sözünü yerine getirmeyenler için "Falancanın elbisesi kirlidir" (إِنَّ فُلانًا لَدَنِسُ الثِّيابِ) tabirini; sözünü yerine getirip iyi işler yapan için ise "Falancanın elbisesi temizdir" (إِنَّ فُلانًا لَطاهِرُ الثِّيابِ) tabirini kullanırlar.[131] Buna göre, (ثياب) kelimesi, nefisten kinaye[132] veya istiaredir.[133]

Mukātil b. Süleymân'a göre ise tövbe etmekle günahlardan temizlen, demektir. Zira Araplar, kişinin günah işlemesi için (دَنِسُ الثِّيابِ) tabirini; buna karşın kişi kendini günahlara karşı koruduğunda (طَاهِرُ الثِّيابِ) tabirini kullanırlar.[134]

Diğer yandan ilgili ifadenin elbise anlamında olduğunu belirtenler, bunu şu şekillerde açıklamışlardır: Elbiseni temiz tut; elbiseni kısa tut; elbiseni su ile necasetten temizle; helal yollardan elde edilen elbiseler giy.[135] Taberî, "Su ile necasetten temizlen!" anlamının, âyetin zahirine daha yakın olduğunu belirtmektedir.[136] İbn 'Arabî ise kelimenin hem hakiki hem de mecazî anlamı bir arada kastedilmiş olabileceğinden hareketle âyetin "Zahiri elbiseler ile nefsini günahlardan temizle" anlamlarının bir arada düşünülebileceğini ifade etmiştir.[137]

Kısaca Nazzâm, Müddessir sûresi 4'üncü âyette zikredilen (ثيابك) ifadesinin, kalp veya nefis şeklinde açıklanmasını dile aykırı gördüğü için eleştirmiştir. Fakat Nazzâm'ın bu eleştirisinde hatalı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü tefsir kaynaklarında ifade edildiğine göre, Câhiliye devrinin tanınmış Arap şairlerinden biri olan İmruü'l Kays'ın (ö. 540 civarı) bir şiirinde (ثياب) kelimesi, nefis anlamında kullanılmıştır.[138] Ayrıca İbn Abbas ile İkrime, şair sahâbî Gaylân b. Seleme es-Sekafî'nin (ö. 23/644) bir şiiriyle istişhadda bulunarak[139] kelimeye kalp anlamını verdikleri belirtilmiştir.[140] Dolayısıyla ilgili âyette

[127] Bk. Mâverdî, *a.g.e.,* 6/135-136; Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Besît*, 22/396-404; İbn 'Arabî Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. bsk., Beyrut 1424/2003, 4/340-341; Kurtubî, *a.g.e.,* 21/359.
[128] Taberî, *a.g.e.,* 23/408-409.
[129] Vâhidî, *el-Vesît*, 4/380; Kurtubî, *a.g.e.,* 21/359.
[130] Kurtubî, *a.g.e.,* 21/359.
[131] Taberî, *a.g.e.,* 23/405-407; Suyûtî, *a.g.e.*, 15/63.
[132] Mâverdî, *a.g.e.*, 6/136; Kurtubî, *a.g.e.,* 21/360.
[133] Haddâdî, *a.g.e.,* s. 220.
[134] Mukātil b. Süleyman, *a.g.e.,* 4/490.
[135] Mâverdî, *a.g.e.,* 6/137; ayrıca bk. İbn 'Arabî, *a.g.e.,* 4/341; Kurtubî, *a.g.e.,* 21/363.
[136] Bk. Taberî, *a.g.e.*, 23/409.
[137] İbn 'Arabî, *a.g.e.*, 4/341.
[138] İbn 'Arabî, *a.g.e.,* 4/340; Kurtubî, *a.g.e.,* 21/360.
[139] Taberî, *a.g.e.,* 23/405-406.
[140] Bk. Mâverdî, *a.g.e.,* 6/137; Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-Besît*, 22/396-400; İbn 'Arabî, *a.g.e.,* 4/340; Kurtubî, *a.g.e.,* 21/360.

(ثياب) kelimesinin, kalp-nefisten kinaye veya istiare olarak kullanıldığını söylemek dile aykırı olmasa gerektir.

SONUÇ

Basra Mu'tezile ekolünün kelamcılarından olan Nazzâm, kendinden önce yaşayan veya çağdaşı olan bazı müfessirleri, bazı âyetleri dildeki yaygın anlama aykırı şekilde tefsir ettikleri gerekçesiyle eleştirmiş ve tefsir faaliyetlerine şüpheyle yaklaşılması gerektiğini belirtmiştir. Mevcut tefsirlerde yaptığımız incelemede Nazzâm'ın eleştirdiği yorumların bazılarının, tefsirleri günümüze ulaşmayan İkrime, Dahhâk, Süddî ve Kelbî'den nakledilen rivayetlerde yer aldıkları görülmektedir. Günümüze ulaşan Mukātil b. Süleymân'ın tefsiri için de aynı şeylerin geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Ebû Bekir el-Esamm'ın tefsirinden günümüze ulaşan bölümlerinde ise Nazzâm'ın işaret ettiği yorumlarla karşılaşmadığımızı belirtmek isteriz.

Öte yandan Nazzâm tarafından eleştiri konusu yapılan bazı yorumlar, erken dönem tefsirlerde değil, geç dönem olarak ifade edebileceğimiz kaynaklar yoluyla günümüze ulaşmıştır. Bu da kaynaklarda ilgili şahıslara nispet edilen tefsirlerin Nazzâm tarafından görüldüğünü ve incelendiğini göstermektedir. Ayrıca Nazzâm'ın eleştirilerinin, farklı dönemlere ait eserler vasıtasıyla yok olmaktan kurtulan rivayetlerde kaydedilmiş olması, onun kaynak olarak kullandığı tefsirlerin sözlü değil, yazılı birer metin oldukları, ancak birtakım nedenlerle günümüze ulaşmadıkları düşüncesini akla getirmektedir.

Nazzâm'ın, Basra Mu'tezilesine bağlı olan Ebû Bekir el-Esamm'ı da eleştirdiği âlimler arasında zikretmiş olması, onun eleştirilerinde mezhebî saiklerle hareket etmediğini göstermektedir. Dolayısıyla onun, isimlerini verdiği müfessirlerden ziyade onların tefsir yöntemlerini eleştirdiğini söylemek mümkündür. Son olarak Nâzzam'ın âyetlerin tefsirinde dilsel dayanağı olmayan veya kimi zorlama açıklamalardan ve uzak te'villerden kaçınılması gerektiği şeklindeki uyarıları, onun Kur'ân-ı Kerim'in zahir, yani lafzın dil kuralları çerçevesinde delalet ettiği ilk anlamda anlaşılması gerektiği yaklaşımını benimsediğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

Âlûsî, Mahmûd b. Abdullah, *Rûhu'l-Meânî fî'l-Kur'ani'l-Azim ve Seb'i'l-Mesanî,* c. 1-30, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut t.y.

Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Begavî (Me'âlimu't-Tenzîl),* (thk. Muhammed Abdullah en-Nemr), c. 1-8, Dâru Taybe, Riyad 1989.

Câhiz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *Kitâbü'l-Hayevân*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn), c. 1-8, 2. baskı, Mustafa el-Babî el-Halebî, Kahire 1966.

Çelebi, İlyas, "Nazzâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul 2006, c. 32, ss. 466-469

Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsîrü'd-Dahhâk*, (thk. Muhammed Şürkî Ahmed ez-Zâvîtî), Dârü's-Selâm, Kahire 1997.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *Zikru Esmâi't-Tâbiîn*, (thk. Bûrân ed-Danâvî - Kemal Yûsuf el-Hût), c. 1-2, Müessestü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1406/1985.

Ebû Bekir el-Esam, Abdurrahman b. Keysân, *Tefsîru Ebû Bekir el-Esam*, (thk. Hıdır Muhammed Nebhâ), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahrü'l-Mühît*, (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd), c.1-8, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Ebû Ride, Muhammed Abdulhadî, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzam ve Arâuhü'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*, Matbaatü Lecnetü't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, Kahire 1946

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsenna et-Teymî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, (thk. Fuat Sezgin), c. 1-2, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1954.

Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakatü'l-Müfessirîn*, (thk. Süleymân b. Salih), Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1997.

Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 1-3, 3. bsk., Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1403/1983.

Haddâdî, Ahmed b. Muhammed es-Semerkandî, *el-Medhal li İlmi Tefsîrî Kitâbillahi Teâlâ,* (thk. Safvân Adnân Dâvûdî), Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1408/1998.

Hudayrî, Muhammed b. Abdullah b. Ali, *Tefsîrü't-Tâbiîn*, c. 1-2, Dârü'l-Vatan, Riyad 1990.

İbn 'Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ), c. 1-4, 3. bsk., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib, *el-Muharrarü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), c. 1-6, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

İbn Ebû Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm Müsneden an Rasûlillah ve's-Sahâbe ve't-Tâbiîn*, (thk. Esad Muhammed et-Tayyib), c. 1-10, Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, Mekke 1417/1997.

İbn Ebû Dâvûd el-Münâdî, Ahmed b. Cafer, *Müteşâbihü'l-Kur'âni'l-Azîm*, (thk. Abdullah b. Muhammed el-Ganîman), Mektebetu Lîne, Damnahur 1993.

İbn Hacer el-Askalânî, Ali b. Ahmed, *Tehzîbü't-Tehzîb,* (thk. İbrahim ez-Zeybak - Âdil Mürşid Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1416/1995.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, *Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*, Mektebetü'l-Mütenebbî, Kahire ts.

----------, *Kitâbu İ'râbu Selâsîne Sûre Mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1985.

----------, *İ'râbu'l-Kırâatı's-Seb'i ve İleluha*, (thk. Abdurrahman b. Süleymân el-Useymîn), c. 1-2, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1413/1992.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, c. 1-9, 3.bsk., el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1404/1984.

İbnü'l-Mürtazâ, Ahmed b. Yahya, *Tabakatü'l-Mutezile*, (thk. S. Diwald Wilzer), 2. bsk., Beyrut 1409/1988.

Karataş, Ali, "Ehl-i Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mutezile Etkisi Ebû Bekir el-Esamm Örneği", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2006, c. 2, sayı: 2, ss. 178-187.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* (thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî), c. 1-24, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *en-Nüket ve'l-'Uyûn Tefsîrü'l-Mâverdî*, (thk. es-Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahim), c. 1-6, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

Mukatil b. Süleymân. *Tefsîru Mukatil b. Süleymân*, (thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte), c.1-5, Müessesetü't-Tarihi'l-'Arabî, Beyrut 2002.

Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (thk. Muhammed Ali Sabûnî), c. 1-6, Merkezu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Mekke 1988.

----------, *İ'râbü'l-Kur'ân*, (thk. eş-Şeyh Halid el-Ali), 2. bsk., Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1429/2008.

Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *Müfredâtu el-Fâzi'l-Kur'ân*, (thk. Safvân Adnân Dâvûdî), 3. bsk., Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1423/2002.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Tefsîrü'l-Kebîr*, c.1-32, Darü'l-Fikr, Beyrut 1401/1981.

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'an*, (thk. Ebû Muhammed b. Âşûr - Nezir es-Saîdî), c. 1-10, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002.

San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîrü'l-Ḳur'ân*, (thk. Mustafa Müslim Muhammed), c. 1-3, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1410/1989.

Semerkandî, Ebü'l-Lays Nasr b. Muhammed, *Tefsîrü's-Semerkandî el-Müsemma Bahrü'l-Ulûm*, (thk. Ali Muhammed Muavvıd-Adil Ahmed Abdulmevcûd-Zekeriyyâ Abdülmecîd), c. 1-3, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Sezgin, Fuat, *Tarihü't-Türâsi'l-'Arabî*, (çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî), Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad 1411/1991.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, (thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî), c. 1-17, Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dırâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire 2003.

Süddî el-Kebîr, Ebû Muhammed İsmail b. Abdurrahman, *Tefsîrü's-Süddî el-Kebîr*, (thk. Muhammed Atâ Yûsuf), Dârü'l-Vefâ, Mansûre 1993.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî), c. 1-26, Dâru Hicr, Kahire 2001.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin, *İ'râbu'l-Kırââti'ş-Şevâz,* (thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz), c. 1-2, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1417/1996.

Üremî el-Herevî, Muhammed Emin b. Abdullah, *Tefsîru Hadâiki'r-Ravh* ve'*r-Reyhân fî Ravâye Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Haşim Muhammed Ali), c. 1-32, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut 1421/2001.

Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vesît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, (thk. Adil Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavved), c. 1-4, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995.

----------, *et-Tefsîrü'l-Besît*, c. 1-25, Silsiletür-Resâil el-Câmi'iyye, Riyad 1430/2009.

Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim es-Serî, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, (thk. Abdülcelîl Abduh Şelebi), c. 1-5, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, 4. bsk., Mektebetu Vehbe, Kahire 1990.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hâkâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, (thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcûd), c. 1-6, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1998.

"تفسير عكرمة مولى ابن عباس". Erişim: 22 Temmuz 2019. https://vb.tafsir.net/tafsir5275/#.XTWKXgzY2w.