



The Journal of Academic Social Science Studies

JASSSS

International Journal of Social Science

Doi number:<http://dx.doi.org/10.9761/JASSS3480>

Number: 48 , p. 95-113, Summer II 2016

Yayın Süreci

Yayın Geliş Tarihi / Article Arrival Date - Yayınlanma Tarihi / The Published Date

31.03.2016

15.08.2016

ENDÜLÜS TEFSİR KÜLTÜRÜNÜN YORUMDA YÖNTEM VE YAKLAŞIMLAR AÇISINDAN ANALİZİ: KURTUBÎ TEFSİRİ ÖRNEĞİ

ANALYSIS OF THE ANDALUSIAN TAFSEER CULTURE IN TERMS OF INTERPRETATION METHODS AND APPROACHES: QURTUBI'S COMMENTARY AS A SAMPLE

Yrd. Doç. Dr. Abdullah BAYRAM

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü

Öz

Kurtubî (ö. 671/1273), tefsir, hadis ve fıkıh âlimi olup Endülüs'ün başkenti Kurtuba'da doğmuştur. Kurtuba'da ilim tahsil edip buranın işgali (633/1236) sürecinde Mısır'a hicret etmiştir. Müfessirin yaşadığı çağda İslâm dünyası hem Doğu hem de Batı'dan kısıpca alınıp istilâ ve işgal edilmiştir. Bu gelişmeler sonucunda Mısır, Doğu'nun Moğollar; Batı'nın ise İspanyol Haçlı orduları tarafından işgal edildiği süreçlerde, ilim insanların sığındıkları bir ilim yuvası haline gelmiştir ki Bağdat ve Endülüs ilim merkezleri yerlerini Kahire ve Dimaşk'a bırakmıştır. Bu zaman dilimlerinde birçok ilmî, ictimai, siyasî ve iktisadî olgu ve olaylara tanık olan Kurtubî ise Batı'yı Endülüs; Doğu'yu ise Mısır coğrafyasında özümseyip özgün birikimini *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı meşhur tefsirinde ortaya koymuştur ki bu husus yorumda yöntem ve yaklaşımlar açısından bizlere model oluşturabilir. Kur'an tefsirinde selef-i sâlihîn çizgisini izleyen müfessir yorum eyleminde rivayet ve dirayet metotlarını birlikte kullanıp akıl ve nakil olgularını kaynaştırmıştır. Kur'an'ı Kur'an'la tefsir edip ardı sıra sünnet, sahâbe ve tabiûn görüşlerini kaynak almıştır. Tefsirinin en belirgin niteliklerinden biri de ahkâm ağırlıklı olup o tüm ahkâm ayetlerinin tefsir ve te'vil edildiği biricik örneği temsil etmektedir. Kurtubî, Ahkâm tefsirinde mukayeseli hukuk anlayışına sahip olup mezhep taassubu gütmemiş ve makâsüdüş-şerîa prensibine dikkat çekip onun anlam ve önemini vurgulamıştır. Bu husus gerek onun ilmî ve ahlâkî şahsiyeti gerekse yaşadığı dönemin Endülüs hukuk tarihinin uzlaşmacı süreci içinde yer alması ile açıklanabilir. Kurtubî, İslâm hukukunun aslî ve fer'î delillerini kaynak almış ve ahkâm âyetlerinin yorumunda istinbat ve ictehad mekanizmalarını işletmiştir. Kur'an tefsirinde amaçsal perspektif sergileyip Kur'an'ın maksatlarına ve şeriatın umumi maksat ve gayelerine özel bir önem atfetmiştir ki bu yaklaşım İslâm hukuk felsefesi açısından bizlere katkı sağlayıp yeni ufuklar açabilir. Söz konusu içeriğiyle *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Endülüs tefsir kültürünün temel özellikleri-

ni taşıyan eşsiz bir eserdir.

el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân örneğinde incelediğimiz gibi Endülüs müfessirleri de genellikle Kur'an'ın Arapça indirilişini önceleyip onu dil ve Kur'an'ın maksatları temelinde yorumlamışlar; mevzu rivayetleri ve Kur'an ve sünnetle uyuşmayan her türlü yanlış ve aşırı yorumları eleştirmişlerdir. Yorum eyleminin bu özelliklerle Batı'da ve Endülüs müfessirlerince gerçekleştirilmesi ise Endülüs tefsir kültürünün özgünlüğünü tabii olarak ortaya koyup bizlere yorumda yöntem ve yaklaşımlar açısından örnek teşkil etmektedir.

Kurtubî, 9 Şevval 671'de (29 Nisan 1273) Münyetü Benî Hasîb'de vefat edip burada defnedilmiştir. Daha sonraları Kabri, 1971 yılında onun adına inşa edilen camideki türbesine nakledilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Endülüs Tefsir Kültürü, Yorumda Yöntem ve Yaklaşımlar, Kurtubî, el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân

Abstract

Al-Qurtubi was born in Qurtuba of Andalusia. His life of learning starts in Qurtuba and continues in Egypt where he immigrates to it, following the invasion of Qurtuba in 633/1236. Firstly our article deals with a very important figure of Andalusian exegetical school during the VII. İslamic century, al-Qurtubi and his most important work is *al-Jâmi li-Ahkâm al-Qur'an*. He used the book as complementary methodology of al-tafseer bi'l-riwayah and al-tafseer bi'l-dirayah together. And examples are given from the book about how the Quran was interpreted with the aid of the Quran itself, of hadith the sayings of the Prophet's Companions, and the sayings of tabiun. He also did not neglect to note the political, social and historical events of his time. Although al-Qurtubi belonged to the Maliki school of thought he never limited himself with Maliki law. He gave importance to the principle of *maqâsid al-Sharîa* and *maslahah* especially in ayât-al-ahkâm. al-Qurtubi's philosophy of slâmîc law is an analytical study of Qurtubi's concept of maslahah (business matter, important matter) in relation to his doctrine of maqâsid al-sharî'a with particular reference to the problem of adaptability / immutability of İslâmîc Legal theory to social change.

The Andalusian Tafseer Culture appeared during the third century, developed in the fifth century, reached the peak by the commentaries of Ibn Atiyyah and al-Qurtubi. They showed general features Andalusian exegesis markedly. he makes use of weak (zayıf) hadiths as well as apocryphal (mevzû) traditions, we think that number of them is few. His approach to accepting traditions as authentic is not very critical but lenient. He is more interested in the content than the process of transmission. He assembles hadiths for solvation of question raised by the verse which he interprets. All these data may provide us important contributions in terms of interpretation methods and approaches.

Al-Qurtubi travelled east and settled in Munya Abi al-Khusayb in upper Egypt, where he died in 671/1273.

Keywords: The Andalusian Tafseer Culture, İnterpretation Methods and Approaches, Al-Qurtubi, al-Jâmi li-Ahkâm al-Qur'an

GİRİŞ

Kur'an, iki cihan saadetinin yolunu açıklayıp insanlara tüm çağlarda temel rehber olması için indirilmiştir. Yorumun öznesi olan müfessirler bu istikamette Kur'an'ı zaman ve mekân bağlamında yorumlayıp onu "asrın

idrakine" sunmuşlardır. Bir Batı ve Doğu müfessiri olarak tefsir, hadis ve fıkıh âlimi Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî de (ö. 671/1273) *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı meşhur tefsirini bu amaçla yazmıştır. Müfessir, selef-i sâlihîn çizgisini izleyip rivayet ve dira-

yet metotlarını birlikte kullandığı bu eserinde âyetleri tefsir ve te'vil ederken tefsir, kıraat, hadis, fıkıh ve dil başta olmak üzere kelâm, akaid, tasavvuf ve ahlâk gibi pek çok ilimden istifade etmiştir. Mâlikî ve Eş'arî olan müfessirin mezhep taassubu gütmemesi, üstün ilmî ve ahlâkî şahsiyeti yanında onun döneminin Endülüs hukuk tarihinin uzlaşmacı sürecine denk gelmesiyle de açıklanabilir. Müfessir bu perspektifle tüm ahkâm ayetlerini biricik örnek olarak tefsirinde yorumlamıştır. Biz de Endülüs tefsir kültürünün simgelerinden olan müfessir ve eserini yorumda yöntem ve yaklaşımlar açısından inceleyip yorum eylemine dair katkılarını somut olarak değerlendireceğiz. Kurtubî örneğindeki gibi genel olarak Kur'an'ın Arapça indiriliş olgusunu önemseyen Endülüs müfessirleri, dil ve kıraat ilimlerini temel alıp Kur'an'ın zâhirî anlamını öncelmiş ve onun mâna ve maksatlarına dikkat çekmişlerdir. (el-Kurtubî, 2001: 167 ; Bayram, 2013: 75-95.) Bu hususlarla çelişen gereksiz teferruatları ve yanlış ve aşırı yorumları eleştirmişlerdir ki bunların başında isrâiliyat, bâtnîlik ve Kur'an ve sünnete ters düşen işârî yorumlar gelmektedir.

1. ENDÜLÜS TEFSİR KÜLTÜRÜNÜN KURTUBÎ ve el-CÂMÎ' li-AHKÂMÎ'L-KUR'ÂN ÖRNEKLİ-GİNDE ANALİZİ

İslâmî ilimler, Endülüs'ün fethi ve İslâmlaşması sürecinde buraya girmiş ve tefsir ise takriben hicrî III. asrın ilk yarısında müstakil bir disiplin halini almıştır (el-Arîni, 1995: 224 ; Atik 1985: 275-288). Endülüs âlimleri, tahsil amacıyla Kahire, Bağdat, Dimeşk, Mekte, Medine gibi şehirlere yapılan seyahatler sayesinde Doğu'daki tefsirle ilgili çalışma ve gelişmeleri yakından takip etmişlerdir. Başlangıçta öğretim faaliyetlerinde Doğulu müfessirlerin eserleri esas alınmıştır. IX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise tefsir alanında Endülüs'te de önemli âlimler yetişmeye başlamıştır (Özdemir, 1995: 221). *el-Müsnedü'l-*

kebîr'iyle meşhur Endülüslü muhaddis Ebû Abdirrahmân Bakî b. Mahled b. Yezîd el-Kurtubî (ö. 276/889), mevcut verilere göre Endülüs'te *et-Tefsîrû'l-kebîr* adlı ilk tefsir eserini telif eden bir müfessir (ed-Dâvûdî, 1972: 118 ; el-Müşnî, 1986: 81-82), güvenilir bir muhaddis, kimseyi taklit etmeyen, orijinal fikirleri bulunan bir fakih ve müctehid idi. İbn Hazm'ın Taberî'ninki de dahil olmak üzere İslâm âleminde bir benzerinin yazılmadığını söylediği, Zehebî'nin de aynı kanaatte olduğunu belirttiği *et-Tefsîrû'l-kebîr*'in kütüphanelerde herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. Bakî b. Mahled'in hadisteki yeri ve *et-Tefsîrû'l-kebîr*'inin Taberî'nin tefsiriyle mukayese edilmiş olması dikkate alınınca eserin bir rivayet tefsiri olduğu kolaylıkla tahmin edilebilir (Kandemir, 1991: 541). Bakî b. Mahled'den (ö. 276/889) sonra sırasıyla tefsir ve kıraat âlimi Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî (ö. 437/1045),¹ *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fi ilmi meânî'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni ulûmih* adlı rivayet tefsiriyle (Altıkulaç, 2008: 575-576); müfessir ve kadı Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî (ö. 541/1147),² *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* adlı tefsir, kıraat, hadis, kelâm, fıkıh, Arap dili ve tarih sahaharındaki yetişmişliğini gösterdiği eseriyle (Bırışık, 1999: 338-340); Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148),³ ahkâm âyetlerinin yorumuna dair *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ıyla (Eskicioğlu, 1988: 554); tefsir, hadis ve fıkıh âlimi Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî (ö. 671/1273),⁴ *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* adlı ahkâma ağırlık veren meşhur eseriyle (Altıkulaç, 2002: 455-457); Mâlikî fakih ve müfessir, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Mu-

¹ ed-Dâvûdî, 1972, 2, 331-332.

² İbn Ferhûn, 1972, 2, 57-59; es-Süyûtî, 1976, s. 60-61.

³ Kâtip Çelebi, 1941-1943, 1, 20; ez-Zehabî, 1987, 3, 114-122.

⁴ es-Safedî, 1962, 2, 122-123; İbn Ferhûn, 1972, 2, 308-309.

hammed el-Kelbî el-Gırnâtî (ö. 741/1340),⁵ *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl* adlı İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz'i* ile Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını temel aldığı tefsiriyle (Özel, 1999: 406-407) ve Endülüslü dil âlimi ve müfessir Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344)⁶ ise *el-Bahrü'l-muhît* adlı nahvî-edebî eseriyle (Kafes, 1994: 152-153) tefsir ilminin önemli yapıtaşları olmuş (el-Müşnî, 1986: 81-82 ; 102-103) ve Endülüs'te hicrî III. asırda teşekkül eden bu ilim, V. asırda en parlak dönemini yaşamış; VI. asırda İbn Atıyye zemininde zirveye taşınmış ve VII. ve VIII. asırlarda ise gelişiminin olgunluk devrine ulaşmıştır (Mûsâ & Dahrûc, 1992: 250). Endülüs coğrafyasında bilhassa XII ve XIII. yüzyıllarda ise ansiklopedik tarzda âdetâ bütün Kur'an ilimlerini içinde barındıran tefsirler kaleme alınmıştır. Bu hususa *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* güzel bir örnektir ve İslâm dünyasında yazıldığından beri takdir gören bu tefsir günümüzde de en çok okunan eserlerden biridir (Özdemir, 2014: 252).

Endülüs tefsir ve kıraat kaynaklarının, *Doğu ve diğer kaynaklar* ya da *doğulu ve batılı kaynaklar* biçiminde (el-Vâfi, 1996: 13-14 ; el-Müşnî, 1986: 115-124) tasnif edilmesi mümkün olup bunların başlıcalarını; Taberî'nin (ö. 310) *el-Câmi'u'l-beyân'ı*, Nehhâs'ın (ö. 338) *İ'râbu'l-Kur'ân* ve *Meânî'l-Kur'ân'ı*, Nakkâş'ın (ö. 351) *Şifâu's-Sudûr'u*, Mâverdî'nin (ö. 450) *en-Nüket ve'l-Uyûn'u*, Tûsî'nin (ö. 460) *et-Tibyân'ı*, Kuşeyrî'nin (ö. 465) *Letâifü'l-İşârât'ı*, İlkiyâ el-Harrâsî'nin (ö. 504) *Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, Zemahşerî'nin (ö. 538) *el-Keşşâf'ı*, Râzî'nin (ö. 606) *Mefâtilu'l-Gayb'ı*, İbnü'n-Nakîb'in (ö. 698) *et-Tahrîr ve't-Tehcîr'i*, Mehdevî'nin (ö. 430) *et-Tahsîl'i*, Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437) *el-Hidâye'si*, Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377) *Kitâbü'l-Hucce'si*, İbn Cinnî'nin (ö. 392) *Kitâbü'l-Muhteseb'i* ve Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444) *Kitâbü't-Teyşîr'i* ile *Câmi'u'l-beyân fi'l-Kırâati's-Seb'a'sı* teşkil et-

mektedir (Müşnî, 1986: 115-124).⁷ Endülüs'te telif edilen ilk tefsir olarak bilinen Bakî b. Mahled el-Kurtubî'nin (ö. 276/889) *et-Tefsîrü'l-kebir* adlı rivayet tefsiri⁸ ile onun çağdaşı Taberî'nin (ö. 310) *el-Câmi'u'l-beyân'ın* Endülüs tefsir kültüründe ilk iki kaynak olarak öne çıkarılıp (el-Vâfi, 1996: 15 ; Özdemir, 1995: 221 ; Koç, 2004: 47) hangisinin daha üstün olduğu cihetinden karşılaştırılmaları (Kandemir, 1991: 541 ; Ekin, 2001: 264), Endülüs müfessirlerinin önceliklerini ve Kur'an anlayışlarını ortaya koyabilir ki onlar selef-i sâlihîn yolunu takip edip Kur'an tefsirini rivayetinin yanında dil eksenindeki dirayet metoduyla gerçekleştirmişlerdir (Koç, 2004, 43-58 ; Ekin, 2001: 247-266 ; Şentürk, 2012: 53-72). Kurtubî de diğer Endülüs müfessirleri gibi *el-Câmi'u'l-beyân* başta olmak üzere bu eserleri aynı önem sırasıyla değerlendirmiştir (Ekin, 2001: 264).

Müfessirler, Kur'an'ı indirildiğinden beri tefsir ve te'vil edip yaşadıkları ortamlara taşımışlardır. Kurtubî de bu amaçla tefsirini telif etmiş; ayrıca Endülüs ve Mısır'da gerek bizzat yaşadığı gerekse şahit olduğu birtakım olgu ve olayları da Kur'an perspektifinden değerlendirmiştir. Müfessirin çağı Doğu ve Batı değerlerinin birbirleriyle olumlu ya da olumsuz şekillerde yoğun olarak etkileştiği bir dönemi içermektedir ki müfessir ve tefsiri Endülüs'ün fethinden yıkılışına kadar süren bu gelişmelerin önemli tanıklarındır. Bu husus ise yorum eylemi açısından önemli olup bizlere model oluşturabilir; zira Kur'an, yorumun öznesi olan bir müfessir tarafından Endülüs ve Mısır toplumlarıyla buluşturulmaktadır ki bu husus da pek çok örnek olay ve veriyi barındırmaktadır.

Mukaddimede, tefsirdeki usulünü

⁷ Krş. Koç, 2004, (7), 3, 47.

⁸ İbn Hazm'ın Taberî'ninki de dahil olmak üzere İslâm âleminde bir benzerinin yazılmadığını söylediği, Zehebî'nin de aynı kanaatte olduğunu belirttiği bu eserin kütüphanelerde herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. Bakî b. Mahled'in hadisteki yeri ve *et-Tefsîrü'l-kebir*'inin Taberî'nin tefsiriyle mukayese edilmiş olması dikkate alınca eserin bir rivayet tefsiri olduğu kolaylıkla tahmin edilebilir (Kandemir, 1991, 6, 541).

⁵ el-Makkârî, 1968, 5, 514-540.

⁶ ed-Dâvûdî, 1972, 2, 286-291; el-Makkârî, 1968, 2, 535-584, 655-656.

açıklarken âyetlerin tefsir ve te'vilini lugat, i'râb ve kıraat ilimleri aracılığıyla gerçekleştireceğini vurgulayan Kurtubî (el-Kurtubî, 2001: 16), "Kur'ân Okuyanın ve Kur'ân Hamilinin Ona Karşı Göstermesi Gereken Tazim ve Saygı" başlığında Kur'an araştırmacısının bilmesi gereken Kur'an ilimlerinden birisinin de onun garîb kelimelerini (Cerrahoğlu, 1996: 379) araştırması olduğunu belirtip bunun nedenini Kur'an'ın doğru anlaşılıp yorumlanması açısından; "İ'râb ve Kur'ân-ı Kerîm'deki garîb lafızların bilinmesi onu anlamaya çalışan kimse için bir kemal sebebidir. Çünkü bunları bilmesi, okuduğunu iyice anlamasına ve kavramasına kolaylık sağlar, okuduğu buyruklar ile ilgili şüphelerini ortadan kaldırır" (el-Kurtubî, 2001: 31-34 ; 38-39) şeklinde ortaya koyup *garîbu'l-Kur'ân* ve *i'râbu'l-Kur'ân* ilimlerini öne çıkarmaktadır (Efe, 2012: 109-130).

Yine dil alanında özellikle câhiliye devri şiirine (Durmuş, 2010: 145-147) geniş yer veren Kurtubî, onu yorum faaliyetinde şevâhid olarak kullanmıştır ki (Bayram, 2008: 306-310) bu selef-i sâlihînin metodudur. Zira sahâbenin şiire yaklaşımı genellikle müsbet olmuştur. Araplar'ın en önemli bilgi kaynağını şiirin teşkil ettiğini söyleyen Hz. Ömer, Züheyr b. Ebû Sülmâ'nın şiirlerinin garip kelimelerden arınmış, yalın bir üslup ve övülen kişide bulunan niteliklerle gerçekçi bir çizgide söylendiğini ifade ederek onu en büyük Arap şairi saymıştır. İbn Abbas, "Kur'ân-ı Kerîm'den bilmediklerinizi Arap'ın şiirlerinde araştırın, çünkü şiir Araplar'ın ilim hazinesidir" demiştir (Durmuş, 2010: 148). Bu bakımdan Kur'an'ı doğru ve sağlam şekilde anlayıp yorumlama hedefi, Arap dili ve belâgatına dair çalışmalara temel teşkil etmiş ve bunlar "bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek" (Teftâzânî, 1286: 10) anlamındaki *istişhâd* terimini ortaya çıkarmıştır. Sahâbe döneminden beri kullanılan bu is-

tişhâd tekniği, bilhassa hicrî II. asır dilbilim eser ve tefsirlerinde lugat, sarf, nahiv ve belâgat başta olmak üzere birçok alanda kullanılmıştır ki Kurtubî de daha çok bu dönemin şevâhidini esas alıp şiirle istişhâd etmiş ve onları kendi özneliği ve zaman ve mekânı zemininde değerlendirmek suretiyle de yorum eylemine katkı sağlamıştır (Arpa, 2013: 91-119).

Endülüs müfessirlerinin eserlerinde kıraat ilmi önemli bir yere sahip olup mütevâtir kıraatleri ve bunların anlam ve mahiyetini açıklarlar ki (el-Müşnî, 1986: 892 ; Özdemir, 1995: 221) Kurtubî de tefsirinde izleyeceği metodu beyan ederken âyetlerin ince ve zengin mânalarına ulaştıran ilimlerin içinde kıraat ilmini öne çıkartmaktadır (el-Kurtubî, 2001: 16). Bu eser kıraat kitaplarından sonra kıraati konu edinen, onu işleyen ve önemle yer veren tefsir kaynaklarının en başında gelenlerden sayılmaktadır. Müfessir, kıraat konularını (Birişik, 2002: 426-433) işlerken selefî olan Endülüs menşeli müfessirlerin metodunu takip ederek sadece ittifak edilen kıraatları değil; ihtilaf edilen ve şaz olan kıraatlere de yer vermiştir. Ele aldığı kıraatları değişik metod ve yöntemlerle incelemiş, anlam, ahkâm, lugat, nahiv, belâgat, Mushaf hattı gibi boyutları ile de değerlendirmeye tâbi tutmuştur (İlhan, 2009: 106 ; Bel'am, 1998: 176).

Mağrip menşeli müfessirlerin doğudakilere göre Kur'an'ın belâgat özelliğine daha az eğilim gösterdikleri bilinmektedir ki bunun en önemli sebebinin "ifadede asıl olanın hakikat olduğu" prensibini benimsemeleri olduğu ileri sürülmüştür (el-Müşnî, 1986: 418 ; el-Kasbî, 1979: 293 ; Yıldırım, 1993: 101). Tefsirinde Endülüs âlimlerinin hâkim tutumunu takip eden Kurtubî de muhtemelen bu yüzden belâgat nüktelerine geniş yer vermemele birlikte gerekli gördükçe belâgat konularından teşbih, istiâre, mecâz-ı aklî, mâzi fiilden muzâri fiiliyle sözetmek ve bunun tersi, i'câz, tekrîr gibi bu ilme yönelik hususları da ele almayı ihmal etmeyip (el-Kurtubî,

2001: 209 ; 144 ; 24 ; 172 ; 21). Kur'an'ın beliğ oluşunu ve i'câz özelliğini vurgulu şekilde işlemektedir (el-Kurtubî, 2001: 59-64). Öyle ki dil ve kıraat ilimlerine vurgu yapan araştırmacılar Endülüs tefsir kültürünü bu yönüne şöyle dikkat çekmektedir: Kıraatlerin, isnad, nakil ve hıfz yönlerinden incelenip onlardan faydalanmak suretiyle Kur'an metninin belgelenmesi; Kur'an'ın, i'râb, nesh ve i'câz ilimleriyle anlaşılıp tefsir edilmesi ve Kur'an mânalarının düşünülüp doğru hükümlerin elde edilmesi olmak üzere üç madde altında özetlenebilir (el-Kenûnî, 1981: 294).

Endülüs'te ilk yerleşip neşv ü nemâ bulan ilimlerden biri de fıkhıdır (Özdemir, 2014: 254). Gerek fetih esnasında gerekse fetihten hemen sonra Endülüs'e gelen Araplar çoğunlukla Sûriye asıllı olduklarından ve o dönemde Abdurrahman b. Amr el-Evzâî (ö. 157/774) bu bölgenin fıkıh imamı kabul edildiğinden başlangıçta Endülüs'te de bu imâmın fikhî görüşleri (Evezâlik) benimsenmiştir (Öğüt, 1995: 546-548 ; el-Cebûrî, 1977: 54-67). Ancak Endülüs Emevî Devleti'nin kuruluşundan sonra Doğu'ya gönderilen İsa b. Dinâr, Yahya b. Yahya el-Leysî ve el-Utbî gibi talebelerin Medine'deki İmâm Mâlik'i tercih etmeleri ve onun görüşlerinin yayılması için sarfettikleri çabalar sonunda ise Mâlikilik, I. Hişâm döneminden itibaren Evzâliğin yerine alarak, Endülüs'ün resmi mezhebi haline gelmiştir ki Mâlikiliğin Endülüs'te yedi asrı aşan hâkimiyeti boyunca bu mezhebe mensup yüzlerce fakih yetişmiştir (Özdemir, 2014: 254). Endülüs müfessirleri ise aynı zamanda kadılık görevi de yapıp eserlerinde ahkâm tefsirine önem vermişlerdir ki İbn Arabî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı ve Kurtubî'nin *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*'ı meşhurdur (el-Müşnî, 1986: 473-527 ; Baltacı, 1999: 488-491). Endülüs hukuk tarihinin bu niteliklerinden dolayı ahkâm âyetleri daha çok Mâlikî mezhebi ekseninde yorumlanmıştır. Meselâ İbn Atıyye genelde Maliki mezhebinin görüşünü vermekle yetinirken Ebu Hayyan, mezheplerin görüşlerini vererek müdellel izahlarını kütüb-i fikhiyeye havale etmiştir. İbn Arabî, Maliki mezhebi'nin

kaynakları arasında bulunan fikhî tefsirinde, mezheplerin görüşlerini serdettikten sonra tercih ve kabullerini dile getirir, zaman zaman da sert eleştirilerine ve mezhep taassubuna rastlanır. Kurtubî ise Kur'an'ın bütün âyetlerini tefsir eden yegâne ahkâm tefsirinin müellifi olarak mezhep taassubuna düşmemiş israilî rivayet ve kıssaların yerine fikhî yorumlara yönelmiş örnek bir müfessirdir (Ekin, 2001: 265 ; Birışık, 2001: 200-201). Ahkâm tefsirinde izleyeceği yöntemi belirten Kurtubî, hüküm ihtiva eden âyetleri kendi bütünlüğü içinde yorumlayıp âyetler birden fazla hukuk normu içeriyorsa onları mesele başlıkları altında sınıflandıracağını ve bunların anlaşılmasında kilit rol oynayan sebab-i nüzûl ve dil araçlarını kullanacağını serdetmektedir. Daha sonra da Kur'an tefsirinde akıl ve nass ilişkisine yaklaşımını *tefsir* ve *te'vil* kavramları bağlamında vurgulayıp şu açıklamayı yapmaktadır: “Âyetler, ahkâm içermediği durumda, onların sadece tefsir ve te'vilini gerçekleştirdim. Bu, eserimin başından sonuna kadar izlediğim bir yöntemdir (el-Kurtubî, 2001: 16).” Kurtubî'nin bu açıklamasına yorum faaliyeti açısından baktığımızda, Kur'an tefsirini *tefsir* ve *te'vil* kavramlarına karşılık gelecek şekilde hem rivayet hem de dirayet açısından nakil ve akıl dengesi platformunda gerçekleştireceğini vurguladığını gözlemleyebiliriz.⁹ Nitekim müfessir bu hususu bir adım daha öteye götürüp amaçsal perspektifle şöyle izah etmektedir:

“Allah Resûlü'nden sonra gelen ulema Kur'an'ın dikkat çektiği anlamları ondan istinbat edip gösterdiği yöntemleri tesbit ettiler. Onlar, Kur'an üzerinde ictihad mekanizmasını işletip onun muradının/amaç ve maksatlarının ilmüne ulaşmayı hedeflediler. Onlar bu özellikleriye başkalarından ayrılıp seçkin bir konum kazanırlar ve ictihadlarından dolayı özel bir ecir alırlar (el-Kurtubî, 2001, 1, 15-16).”

Bir Batı ve Doğu müfessiri olarak Kurtubî (ö. 671/1273), tefsir, hadis ve fıkhı

⁹ Bu hususun yorum ve yöntemler açısından önemi için bk. Öğüt, 1994, 10, 508-512.

âlimidir. Ahkâm ağırlıklı meşhur tefsiri el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ise tüm ahkâm ayetlerinin tefsir ve te'vil edildiği yegâne Kur'an tefsiridir. Kurtubî, meşhur tefsirinde ahkâm âyetlerini mukayeseli fıkıh disiplini / metodu konseptinde yorumlayıp karşılaştırmalı yöntemin özelliklerini genellikle tefsir faaliyetine yansıtmıştır ki bu özelliklerin başında tüm fıkıh birikiminin eleştirel düşünce zemininde yorumlanmasını temin eden bir sistem ve objektiflik gelmektedir. Söz konusu temel niteliklere hâiz olan mukayeseli hukuk metodolojisi, ahkâm tefsirinin amaç ve gayeleri istikametinde doğru ve sağlam enstrümanlarla uygulandığı takdirde, Kur'an'ın ahkâm boyutu tüm çağlara hitap edip birey ve toplumların ihtiyaç ve problemlerine çözüm üretebilir. İmam Kurtubî de ahkâm tefsirini umumiyetle belirttiğimiz çerçevede işlemiştir. Biz müfessirin bu ilmî tutum ve davranışını hem ilmî ve ahlâkî şahsiyeti hem de onun Endülüs İslâm hukuk tarihinin etkileşim ve uzlaşmaya açık olduğu dönemlerinde yaşamasıyla açıklayabiliriz ki bu dönemler Mâlikî mezhebinin Endülüs'teki diğer hukuk ve düşünce ekolleriyle etkileşime girdiği zaman dilimleridir. Nitekim Kurtubî, mukayeseli metotla ahkâm âyetlerini değerlendirmiş ve hukuk normları oluşturup sonuca gitmiştir. Bu ise ahkâm tefsirinin konu ve gayeleriyle özdeşleşen çözüm merhalesidir ki bu merhale yorum eyleminin en önemli ve zor aşamasıdır. Mukayeseli hukuk disiplininin anlam ve önemi de bu hedefte yatmaktadır. İşte bunlar müfessir ve tefsirinin ahkâm âyetleri yorumundaki seçkin yerini açıkça ortaya koymaktadır; zira el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân, bir fıkıh kültürü yığını değil; bilakis çözüm ve sonuç odaklı bir sistemle kurgulanıp zaman ve mekânının problemlerini karşılaştırmalı metotla yorumlayan bir hukuk şaheseridir. Müfessir, tefsiri ile birlikte hayatın içinde olup zaman ve mekâna dair ihtiyaç ve meseleler meseleci metotla analiz edilmiştir. Ayrıca bu istikamette değişim ve gelişimlerin takibini

temin için Kurtubî, mukayeseli fıkıh sistematığı zemininde İslâm hukukunun aslı ve fer'î delillerini kaynak alıp istinbat ve ictihad mekanizmalarını ve makâsîdü's-şerîa prensibini işletmiştir. Bu husus yorumda yöntem ve yaklaşımlar açısından çok önemli olup müfessirin Kur'an tefsirinde amaçsal perspektife sahip olduğunu göstermektedir. Bu veriler ışığında ileri sürebiliriz ki el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân, hukuk disiplinlerine ve gerek İslâm hukuk gerekse pozitif hukuk felsefelerine katkı sağlayıp onlara ufuk ve açılım kazandıracak fıkıh mîrasını ve örnek olayları bünyesinde barındırmaktadır (Geniş bilgi için bk. Bayram, 2008: 368-505 ; a.mlf., 2013: 75-95).

Olumsuz örneklerinden dolayı Endülüs'te tasavvuf ilmi pek kabul görmemiş ve Kitap ve Sünnet'e ters düşen işârî tefsir şiddetle tenkit edilip işârî yorumlar birer hezeyan olarak nitelenmiştir (Fierro, 2009: 327-359 ; el-Müşnî, 1988: 639-650 ; Bardakçı, 2009: 325-355). Meselâ İbn Atıyye işârî ve bâtnî te'villerin sapkın yorumlar olduğunu belirtip bunlardan uzak durduğunu ve âyetleri, hüküm, nahiv, lugat, mâna ve kıraatlar yönünden tefsir ettiğini serdetmektedir (İbn Atıyye, 1993: 34). Yine Ebû Hayyân da mutasavvıfların görüşlerine de yer verdiğini; fakat lafızlara yükledikleri olumsuz mânalara itibar etmeyip Allah ve Hz. Ali adına bir takım saçmalıkları uyduran sapkın bâtnî görüşleri terk ettiğini ifade eder (Ebû Hayyân, 1992: 104). Bu hususun Endülüs'teki durumunu ve müfessirlerin yaklaşımını doğru ve sağlam şekilde değerlendirebilmek için konuyu Kurtubî özelinde de değerlendirmek istiyoruz. Tasavvuf ve ahlâk eserlerinin niteliklerine hâiz *Menhecü'l-ubbâd ve mahaccetü's-sâlikîne ve'z-zühhâd* (el-Kurtubî, 2001: 140), *Kam'u'l-hurs bi'zühdi ve'l-kanâ'a ve reddü züllî's-suâli bi'l-kesb ve's-smâ'a* (el-Kurtubî, 2001: 118), *et-Tezkire fi ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire* (el-Kurtubî, 2001: 203), *el-Esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ ve sıfâtihi'l-ulyâ* (el-Kurtubî, 2001: 165) ve *et-Tezkâr fi efdâli'l-ezkâr* adlı eserleri kaleme almanın yanı sıra

tasavvuf ve işârî tefsire dair eserleri de kaynak alıp onlardan Kur'an ve sünnete muvâfık nakillerde bulunan Kurtubî, pek çok tasavvuf eserini ve işârî tefsirleri de kaynak almaktadır. Biz bunlardan işârî tefsir gurubundaki et-Tüsterî (ö. 283/896)'nin, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (el-Kurtubî, 2001: 130-131 ; 238 ; 114-115) es-Sülemî (ö. 412/1021)'nin, *Hakâiku't-tefsîr* (el-Kurtubî, 2001: 109 ; 63) ve Kuşeyrî'nin, (ö. 465/1072) *et-Tefsîrü'l-kebîr (et-Teyşîr fi ilmi't-tefsîr)* adlı eserlerini belirtebiliriz (el-Kurtubî, 2001: 129-130 ; 124-126 ; 226). Tasavvuf ve işârî tefsire genel yaklaşımı bu şekilde olmakla birlikte (Ekin, 2001: 265). Kurtubî de diğer Endülüs müfessirleri gibi tefsirinin pek çok yerinde yanlış tasavvuf anlayışını ve sapkın yorumları şiddetle eleştirmektedir (el-Kurtubî, 2001: 68 ; 283-285 ; 130-131). Kurtubî'nin bu tutumu bizatihi tasavvuf ilmine ve işârî tefsirlere değil Kitap ve Sünnet'e uymayan kişi, yorum ve yaklaşımlarla sınırlıdır (Bayram, 2008: 185-192 ; 326-339).

Genel yaklaşım olarak Endülüs müfessirleri eserlerinde isrâiliyata yer vermeyip onları sırf tenkit amacıyla zikretmiştir (el-Müşnî, 1986: 529-586 ; İbn Atıyye, 1993: 85, 266, 287, 323, 340 ; 29, 330, 360, 380, 383 ; 76 ; 364). Benzer şekilde Ebû Hayyân da sahih olmayan sebab-i nüzûl bilgisini, fedâil hadislerini, doğru olmayan kıssa ve isrâiliyatı nakleden müfessirleri eleştirip bunların tefsir ilminde gereksiz olduğunu ifade etmiştir (Ebû Hayyân, 1992: 104).¹⁰ Endülüs tefsir kültürünün bu tutumunu Kurtubî de benimseyip (Birişik, 2001: 200-201) mukaddimede bu hususa karşı uyarıda bulunmuştur. Kurtubî, isrâiliyyâta bakışını belirtirken müfessir ve tarihçilerin anlattıkları pek çok kıssa ve haberi, lüzumlu olanlar ve açıklama hususunda bağımsız kalmamayanlar dışında nakletmeyeceğini zikredip genel tutumunu ortaya koymakla birlikte (el-Kurtubî, 2001: 16); bazen bu taahhüdünün dışına çıkıp herhangi bir

tenkide tâbi tutmaksızın sahih olmayan isrâiliyata ve mevzû hadislere eserinde yer vermektedir (el-Kurtubî, 2001: 5-6).¹¹ Bu nitelikleri taşımayan isrâilî haberlere ise o da İbn Atıyye gibi tefsir malzemesi olarak az da olsa yer vermektedir (Bayram, 2008: 339-349).

Eş'ariyye mezhebi ile Endülüs coğrafyasında hemen neredeyse yedi asrı aşan tek hakim mezhep olan Mâlikilik arasında yakın bir ilişki ve paylaşım söz konusudur. Eş'ariyye mezhebi, İslâm dünyasında Mâtürîdiyyeden sonra en çok müslüman nüfusunu bünyesinde toplayabilmiştir. XX. yüzyılın sonlarında Mâlikîlerin hemen tamamı ile Şâfîîlerin büyük ekseriyetini, ayrıca Hanefî ve Hanbelîlerin bir kısmını teşkil eden sünnî müslümanlar Eş'ariyye'ye mensuptur. Çeşitli eski kaynaklarda mutlak mânada Ehl-i sünnet denilince Eş'arîlerin kastedildiği kabul edilmektedir (Yavuz, 1995: 454). Endülüs'te en az gelişme gösteren İslâmî ilim kelâm olmuştur. Bunun sebebi Doğu'da ortaya çıkan kelâmî meseleler ve bu meseleler etrafında gelişen tartışmaları asla müsamaha ile karşılamayan Mâlikî mezhebinin Endülüs'te sağladığı mutlak hâkimiyettir. Bununla beraber tahsillerini Doğu'da yapan bazı talebeler vasıtasıyla bir kısım mutezilî fikirlerin, bu arada Bakıllânî, İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî ve Gazzâlî'nin kelâma dair eserlerinin Endülüs'e girmesi mümkün olabilmıştır. Öte yandan meşhur âlim İbn Hazm da *el-Fasl* adlı eserinde Allah, irade hürriyeti, kazâ-kader, iman, âhîret hayatı, imâmet vb. kelâmî konuları ele almış ve bunlarla ilgili görüşlerinden dolayı mu'tezile, mürchie ve şîayî şiddetli bir tenkide tâbi tutmuştur (Özdemir, 1995: 221).

Endülüs'te Mâlikî mezhebi en yaygın ekol olup onun etkisiyle kelâm ve felsefe pek rağbet görmemiş; bu yüzden Ehl-i sünnet'in hâkim olduğu bu coğrafyada mu'tezile¹² ve

¹⁰ Krş. Bununla birlikte Endülüs tefsirinin önemli simalarından Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437), isrâiliyatı herhangi bir tenkide tâbi tutmaksızın eserinde nakletmektedir (Ferhat, 1997, s. 274).

¹¹ Tenkidi için bk. İbn Kesîr, 1971, 7, 372-373; Ebû Şehbe, 1987, s. 302-305; Aydemir, 1979, s. 311-312.

¹² Ehl-i sünnet ve Mu'tezile düşünce sistemlerinin Kur'an'a yaklaşımlarındaki temel farklılıkların en iyi yansıtan konulardan biri de muhkem-müteşâbih meselesidir. Bu ekollerin muhkem ve müteşâbih âyetlerin

benzer yaklaşımlar (Dalkılıç, 2004: 75-118) yer bulamamıştır (Özdemir, 1995: 221 ; Özdemir, 1998: 195-224 ; el-Müşnî, 1986: 670). Bunun temel sebebi İmam Mâlik'in fikhî görüşlerinin yanında itikadî konulardaki Selefi yaklaşımının da ülkeye hâkim olmasıydı. Bu âlim, Selefi anlayışın ilk temsilcilerindendi. Ona ve onun rahle-i tedrisinden geçmiş olan öğrencilerine göre, kelâm ilmiyle uğraşanlar bidat ve hevâ ehli kimselerdi. Bu anlayışın egemenliği ve ağırlığı altında Endülüslüler, Doğu'da had safhaya ulaşan kelâmî tartışmalara pek ilgi göstermemişlerdir (Özdemir, 2014: 257 ; Ekin, 2001: 265). Bu yönüyle Eş'arî düşünce sistemini benimseyen Endülüs tefsir mektebi, Doğu'dan farklı bir eğilim göstermiştir. Bu hususu bir özgünlük olarak niteleyen Müşnî, Endülüs müfessirlerinin sapkın itikadî fırkaların görüşlerinden uzak olup Ehl-i sünnet ve selef yolunu izlediklerken; Doğu İslâm Dünyasının felsefî zemine kaydığını ve çeşitli itikadî fırkaların yaygınlık kazanıp itizâlî ve işârî/bâtınî tefsir hareketlerinin ortaya çıktığını belirtmektedir (el-Müşnî, 1986: 716-718).

Kurtubî, itikadi esasların ortaya konulması ve yorumlanması, ayrıca takip edilecek metod açısından kurucusu Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebi Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî'den (ö. 324/935-36)¹³ çok müntesiplerine ait bir mezhep olarak değerlendirilebilen ve kurucusu adına geliştirilip sistemleştirilen Eş'ariyye'nin usulüne paralel açıklamalarda bulunup ilgili ayetleri bu yaklaşımla tefsir ve te'vil etmektedir (el-Kurtubî, 2001: 210 ; 179-180 ; 186-187 ; el-Kasbî, 1979: 51-54). Ayrıca sapkın görüş ve yorumların dine zarar verdiği meyanında kelâm ilminin çok önemli bir misyon üstlendiğini dile getiren Kurtubî, tasavvuf ve işârî tefsir konularında olduğu gibi bu hususta da dengeli bir tutum izleyip kelâma toptancı bir yaklaşımla karşı çıkmamış ve onu olumlu ve olumsuz kelâmcılar zemininde

objektif şekilde değerlendirip kelâm metodunun Kur'an ve sünnetle uygunluk gösterdiğini belirtmiştir (el-Kurtubî, 2001: 142-143).

Tefsir mukaddimleri geleneğini (Karslı, 2003: 225-260) sürdüren Kurtubî, mukaddimede eserini telif gayesini belirtip (el-Kurtubî, 2001: 15-16), tefsirdeki usulünü ortaya koymuştur (el-Kurtubî, 2001: 16 ; es-Sabbağ, 1988: 24-49). Kur'an tefsirini selef-i sâlihîn çizgisinde gerçekleştiren Kurtubî'nin,¹⁴ bu izahlarını yorumda yöntem ve yaklaşımlar cihetinden değerlendirdiğimizde Kur'an ilimlerinin yorum eylemindeki fonksiyonlarını, Kur'an tefsirinin onun bütünlüğü içinde yapılması gerektiğini ve tefsir faaliyetinde hadisin yerini veciz cümlelerle vurgulayıp sahih ve sağlam bir Kur'an tefsiri için selef-i sâlihîn yolunun takip edilmesinin önemine dikkat çektiğini görebiliriz. Müfessir, yine bu izahlarında selef ve halef çizgisinden ayrılıp Kur'an ve sünnetle çelişen cereyanlarla doğru ve sağlam yorumu ortaya koymak için ilmi mücadele vereceğini belirtmiştir ki sırf bu husus bile onun Kur'an tefsirinde rivayetin yanı sıra dirayet yöntemini de işlevselleştireceğini zımnen göstermektedir; zira bu mücadele yöntemi re'y/dirayet yöntemini gerektirmektedir. Müfessirin veciz şekilde belirttiği tefsir usulünü satır aralarıyla birlikte okuduğumuzda ise sûre ve âyetlerin faziletini işleyip ilgili rivayetleri sıhhat açısından incelediğini (el-Kasbî, 1979: 395-409 ; es-Sabbağ, 1988: 25-27), rivayet ve dirayet yöntemlerini birbirini tamamlayacak şekilde kullanıp tefsir faaliyetini Kur'an'ın Kur'an'la ve Kur'an'ın sünnetle prensipleri ile Kur'an'ın bütünlüğünü gözetecek gerçekleştirdiğini (el-Kasbî, 1979: 185-211 ; el-Müşnî, 1986: 194-212), dirayet yöntemini bilhassa dil zemininde uygulayıp yeri geldiğinde Arap şiiri ile istişhâd ettiğini (el-Kasbî, 1979: 236-292 ; 293-304 ; el-Müşnî, 1986: 194-218 ; 393-425), ahkâm âyetleri öncelikli olmak

yorumunda sergiledikleri farklı ve benzer yaklaşımların geniş şekilde analizi için bk. Öz, 2011, s. 62-252.

¹³ Abdülhamid, 1995, 11, 444.

¹⁴ İbn Ferhûn, 1972, 2, 309; ed-Davûdî, 1972, 2, 65-66; el-Makkarî, 1968, 2, 210-212; el-Kasbî, 1979, s. 185-426 ; el-Müşnî, 1986, s. 98-101; ez-Zehebî, 1987, 3, 123-130.

üzere istinbata açık tüm âyetleri inceleyip hüküm çıkarttığını (el-Kasbî, 1979: 358-394), Mâlikî mezhebine mensup olup Eş'arî akidesini benimsemekle birlikte; taassup gütmeyip (el-Kasbî, 1979: 344-357 ; el-Müşnî, 1986: 502-519), meseleleri mukayeseli hukuk anlayışı ile değerlendirdiğini (el-Kasbî, 1979: 318-343), Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanmasında kıraat ilminin önemine dikkat çektiğini (el-Kasbî, 1979: 213-235 ; el-Müşnî, 1986: 284-300), Kur'an ve sünnetle uyuşmayan yorum (el-Kasbî, 1979: 305-318) ve fırkaları eleştirdiğini (el-Kasbî, 1979: 51-64) ve mevzû hadisler başta olmak üzere isrâiliyata karşı hassas bir tutum sergilediğini¹⁵ gözlemleyebiliriz (el-Kasbî, 1979: 410-417 ; es-Sabbağ, 1988: 27 ; el-Müşnî, 1986: 560-578). Ayrıca Kurtubî, burada ahkâm âyetlerine ilişkin hususları "mesele" başlıkları altında işleyeceğini ve bunların içinde esbâb-ı nüzûlün, tefsirin, garib ve müşkil kelimelerin ve hükümlerin yer alacağını; âyetin herhangi bir hüküm içermemesi durumunda ise onunla ilgili tefsir ve te'vile dair konuları işleyeceğini ve bu hususlara haiz tefsir usulünü eserinin başından sonuna kadar izleyeceğini taahhüt etmektedir (el-Kurtubî, 2001: 16). Kurtubî'nin yorumunda yöntem ve yaklaşımlar bağlamındaki bu perspektifi onun ilmî ve ahlâkî şahsiyetinin seçkinliğini serdetmesinin yanı sıra Endülüs tefsir kültürünün karakteristik yapısını da sergilemektedir.

2. ENDÜLÜS TEFSİR KÜLTÜRÜNÜN YORUMDA YÖNTEM VE YAKLAŞIMLAR AÇISINDAN ANALİZİ

Selef-i sâlihîn çizgisini benimseyen Endülüs müfessirleri, Kur'an'ın Arapça indirilişini esas alıp tefsir faaliyetinde dil ve kıraat ilimlerine ağırlık vermişler ve yorum eylemi-

nin Kur'an'ın maksatları istikametinde gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Nitekim Taberî, sahâbe, tabiûn ve sonraki âlimlerden nakledilen tefsir birikimini nakletmiştir ki bilhassa bu bağlamda *Câmi'u'l-beyân*'ın dilbilimsel izahları kaynak teşkil etmektedir (Aydın, 2005: 9-31); hatta onda Basra ve Kûfe dil ekollerinin dile dair izlerinin yanında fikhî hükümlerin ve kelâmî tartışmaların etkisi de gözlemlenmektedir (Ahmed Emîn, 1933: 148-150). Kur'an'ın yorumu açık tek sahasının Arap dili eksenindeki akıl ve dirayet yönü olduğunu belirten Taberî (et-Taberî, 1373-1376: 56-57), Kur'an tefsirini ilk yorum teorileri olarak öne çıkan tefsir ve te'vil mekanizmalarıyla selef çizgisinde gerçekleştirip bunu *te'vil yolu/sebilu't-te'vil* (et-Taberî, 1373-1376, 1, 201) olarak yöntemleştirmiştir (et-Taberî, 1373-1376: 215). Taberî, Hz. Peygamber'in; "Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık..." (el-Bakara, 2/143) âyetindeki *vasatan* kelimesini *adlen/mutedil* (et-Taberî, 1373-1376: 627-628 ; es-Süyûtî, 1987: 1239); "Bunlar, tövbe edenler, ibadet edenler, hamededenler, oruç tutanlar..." (Tevbe, 9/112) âyetindeki *es-sâihûn* kelimesini *es-sâimûn/oruç tutanlar* (et-Taberî, 1373-1376: 11 ; ez-Zeccâc, 1988: 151); "...O sizi seçti ve dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi..." (Hacc, 22/78) âyetindeki *harac* kelimesini *ed-dayyik/darlık* (et-Taberî, 1373-1376: 641-642) ve Kur'an'daki bütün *kunûd* kelimelerini *et-taât/itaat* (et-Taberî, 1373-1376: 378-379) olarak eşanlamlı lafızlarla tefsir ettiğini belirtip âyetleri bunun üzerinden yorumlamaktadır.¹⁶ Te'vili, Arap dili merkezinde dirayete dayalı bir çalışma sahası olarak değerlendiren Taberî (ö. 310/923), aklımızı kullanmaya teşvik edip Kur'an'dan öğüt almaya çağıran âyetleri (Sad, 38/29; Zümer, 39/27-28); "Bu âyetler Allah'ın, kullarının Kur'an'ı anlamalarını ve onu te'vil etmelerini istediğini göstermektedir" perspektifinden nazara vermektedir. O bu çağrılar,

¹⁵ Bu istikamette El-Kurtubî, müfessirlerin ve tarihçilerin naklettikleri pek çok kıssa ve haberi, lüzumlu olanlar ve açıklama hususunda müstağni kalınamayanlar dışındakilere yer vermeyeceğini ve bu konuda sadece ahkâm âyetlerinin gereken şekilde izah edilmeleri için anlamlarına açıklık kazandıracak ve hükümlerini öğrenmek isteyen kimseyi âyetlerin muktezâsına iletcek kadar açıklamalarda bulunacağını vurgulamaktadır (el-Kurtubî, 2001, 1, 16).

¹⁶ Konunun genişçe değerlendirilmesi için şu eserlere bk. Yıldırım, 2007; Karagöz, 2010.

insanların Kur'an'ın te'vilini bilmesi gerektiği ve bununla da yükümlü oldukları şeklinde yorumlamaktadır. Çünkü ona göre, kendisine söylenilen şeyi anlamayan kişilere; "Düşün ve ibret al!" denilmesi mümkün değildir (et-Taberî, 1373-1376: 56-57, 61).

Kur'an'ın indirildiği zaman ve mekân platformunda dil enstrümanı ile Kur'an'ın tefsir ve te'vili genellikle kolayca gerçekleştirilmekle birlikte; vahiy zamanından uzaklaşılması ve İslâm'ın yeni coğrafyalara yayılması neticesinde tefsir ilmi kendini farklı zeminlerde ve daha kozmopolit ortamlarda bulmuştur. Bu yüzden Kur'an tefsirinin doğru ve sağlam bir temele bina edilip tüm çağlarda sürdürülmesi için Arap dili başta olmak üzere yazılı usul ve kaidelere ihtiyaç duyulmuş ve bu süreç hicrî IV. veya V. asırda *ulûmu'l-Kur'ân/Kur'an ilimleri* kavramıyla ete kemiğe bürünmüştür (ez-Zürkânî, 1996: 34-35 ; Subhî es-Sâlih, 1974: 124). Endülüs müfessirleri de Kur'an lafızlarının mâna ve delâletlerini idrâk etmek, maksad ve muradını anlamak için Arapçayı tefsir ilminin en önemli referansı kabul edip dilbilgisini müfessirin sahip olması gereken ilimlerden biri kabul etmişlerdir (Îsâ, 1982: 235 ; el-Müşnî, 1986: 469, 604). Meselâ Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344),¹⁷ "Tefsir, Kur'an lafızlarının telaffuz şeklini, delâlet ettikleri anlamları, yalnız başına / müfred ve terkip halinde kullanıldıklarında kelimelerden çıkan hükümleri, terkip halinde kullanıldıklarında oluşan mânaları ve bunları tamamlayıcı nitelikte olan diğer hususları inceleyen ilimdir" (Ebû Hayyân, 1992: 121) biçimindeki tanımı tefsirin hem dil ilimleriyle ilişkisine dikkat çekmekte hem de maksadının lafız ve cümlelerdeki anlamı ortaya çıkarmak olduğunu belirtmektedir (Birişik, 2011: 281-290). Aynı şekilde İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecz'*i dilbilimsel tefsir sahasında başlıca eserlerden biri olarak kabul edilmekte (Uzunoglu, 2006: 320 ; ez-Zehebî, 1987: 318),

kendisi de tefsirinin bu niteliğine dikkat çekmektedir (İbn Atıyye, 1993: 34-35).

İ'cazül-Kur'an konusunda, mucizeyi tarif ederek söze başlayan Kurtubî ise mucizenin şartları ve çeşitleri gibi konuları işledikten sonra *i'câzül-Kur'ân*'ı on farklı yönüyle anlatmıştır. Bu çerçevede Kurtubî, Kur'an'ın, gerek Arap lisanında gerekse diğer dillerde bilinen nazım türlerine muhalif bir bedîî nazma ve üslûba sahip olması, hiçbir mahlûkun ortaya kayamayacağı cezâlete sahip olması, zahiren ve batnen içerdiği her hususta birbirine mütenasip olması, "Hâlâ Kur'an'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı" (Nisâ, 4/82) âyetine istinaden Kur'an'da çelişki bulunmaması gibi özelliklerini zikretmiştir. Kurtubî'nin burada sıraladığı i'câz yönlerinin yarıdan fazlası Kur'an'ın dilbilimsel özelliklerini içermektedir (Bulut, 2013: 12). İşlediğimiz gibi Endülüs tefsir kültürünün bu yaklaşımları ilk dönem tefsir anlayışı ile örtüşmektedir.

Endülüs tefsir geleneğinde tefsir ve tefsir usulünün amaç ve işlevlerinin daha kuvvetli vurgulanıp Kur'an'ın maksat ve amaçlarının öncelendiğini açıkça gözlemleyebiliriz ki lüzumsuz teferruatların ve aşırı yorumların eleştirilmesi de bu yaklaşımın birer neticesidir. Bu noktada mevzu hadisler, isrâiliyat, işârî tefsir ve bâtnî yorumlar öne çıkan başlıklar olmuştur ki Endülüs müfessirleri eserlerinde bunları ya da bunlara benzer pek çok konuyu şiddetli eleştirmişlerdir. Bununla birlikte bu eleştirilerin mahiyeti irdele-nip sonuca öyle gidilmelidir ki Endülüs müfessirlerinin bunlarla ilgili yaklaşımı doğru şekilde belirlenebilsin. Meselâ "Endülüs müfessirleri isrâiliyata karşıdır" önermesi onların bu hususa bakışını yanlış ya da eksik yansıtabilir; zira her şeyden önce müfessirler isrâiliyat konusunda homojen olmayabilir (Birişik, 2001: 199-202); meselâ isrâiliyatın kısımlarını farklı değerlendirebilirler (Hatiboğlu, 2001:

¹⁷ Yıldırım, 1991, 4, 516-517.

195-199). İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* adlı eserinde isrâiliyyattan uzak durmakla birlikte; başka bilgilerin bulunmadığı durumlarda bazı İsrâilî rivayetleri de kullanmış, işârî ve bâtnî tefsire ise şiddetle karşı çıkmıştır (Birişik, 1999: 339). İşârî tefsir ve tasavvuf ilmindeki durum da böyledir. Meselâ Kurtubî, bu hususlarda Kur'an ve sünnete ters düşen tutum ve davranışları ağır şekilde eleştirmekle birlikte; bizatihi bu ilimleri hedef almamış; bilâkis bunlara dair kaynaklardan istifade etmiştir (Bayram, 2008: 185-192 ; 326-339). Bu hususun tefrik edilip Endülüs tefsir kültürünün modern dönem bazı tefsir akımları gibi¹⁸ isrâiliyata yaklaşmadıklarının göz önünde tutulması yorum eylemi açısından önemlidir. Bunların yanı sıra Endülüs tefsir kültürü tefsir faaliyetlerinin "öze dönüş" mantalitesiyle gerçekleştirilip daha sistemli ve eleştirel bir içerik taşıdığı ileri sürülebilir ki bizce bu yaklaşım çağımız paradigmasıyla da daha uyumludur; zira modern dönemde Kur'an mesajlarının insanlığa iletilmesi ve tebliğ olgularının Kur'an tefsirinde daha çok vurgulanma ihtiyacı hissedilmiştir (Cerrahoğlu, 1996: 467-496 ; Birişik, 2011: 289). Bu da aslında Endülüs tefsir kültürünün öze dönüş perspektifi ile örtüşmektedir. Nitekim tefsirin konusu Allah'ın insanlar için gönderdiği son ilâhî tebliği incelemek, amacı ise bu tebliği her seviyeden insana anlatıp tanıtmak, bununla insanların yolunu aydınlatmaktır. Râgıb el-İsfahânî'ye göre (1984: 91 ; es-Süyûtî, 1987: 1195-1196) tefsir ilmi, gerek konusu gerek maksadı gerekse insanların ona olan ihtiyacı sebebiyle ilimlerin en şerefliisidir (Birişik, 2011: 283).

Endülüs müfessirleri, selevin tefsir usulünü benimseyip (Ebû Hayyan, 1992: 103)

eserlerinde rivayet ve dirayet metoduyla birlikte (er-Rûmî, 1996: 190 ; el-Müşnî, 1986: 114-115 ; 147-148 ; 591-593) dilbilime yöntemine de önem verip (Cornell, 1986: 64) genellikle bu nitelikteki kitapları kaynak almışlardır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiûn döneminde âyetler daha ziyade lugavî izahlarla tefsir edilmiştir (ez-Zerkeşî, 1994: 172). Onları Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi müfessirler bu minval üzere takip etmiştir (es-Süyûtî, 1987: 1127-1235). Böylece erken dönemde Kur'an tefsiri genellikle dilbilim zemininde gerçekleştirilmiştir.¹⁹ Endülüs tefsir geleneği içerisinde önemli bir yere sahip olan *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz, el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân, et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl ve el-Bahrü'l-muhît* adlı kaynaklar ve onların mukaddimeleri Kur'an ilimlerini işleyip tanıtmakta ve dilbilime dair geniş izahlar içermektedir (Bulut, 2013: 7-23). Meselâ Mekkî b. Ebî Tâlib eserinde rivayet ve dirayet âlimlerinin görüşlerine yer verdiğini belirtmektedir (Mekkî b. Ebî Tâlib, 2008: 72). Endülüs'te rivayetten dirayete geçiş noktasında bulunan İbn Atıyye de (Şentürk, 2012: 63-64) rivayet ve dirayet usulünü birlikte uygulamıştır.²⁰ Kıraat farklılıklarına ve cümle tahlillerine geniş yer veren İbn Atıyye, ahkâm âyetlerinin yorumunu Mâlikî mezhebinin esaslarına göre yapmakla birlikte; gerekli gördükçe fikhî meseleleri mukayeseli hukuk zemininde de değerlendirmiştir. Tefsirinde isrâiliyyattan uzak durmakla birlikte başka bilgilerin bulunmadığı durumlarda bazı İsrâilî rivayetleri de kullanmış, işârî ve bâtnî tefsire ise şiddetle karşı çıkmıştır (Birişik, 1999: 339). Tefsirinin mukaddimesinde haber ve kıssalara sadece âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlayacak kadar yer vereceğini ve âlimlerin Kur'an tefsirine dair görüşlerini selev çizgisi ve dil kriteri çerçevesinde inceleyeceğini belirten İbn Atıyye, işârî, bâtnî ve benzeri sapkın görüşlerden kaçındığını ve âyetlerin lafızlarını esas alıp

¹⁸ XIX ve XX. yüzyıl tefsir âlimlerinin büyük çoğunluğu isrâiliyata karşı tavrı almış ve kapalı âyetlerin yorumunda bu rivayetleri kullanmamıştır. Bu hareketin önde gelen temsilcileri arasında Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ, Hintli müfessirlerden Seyyid Ahmed Han, Ebû'l-Kelâm Âzâd, Şiblî Nu'mânî, Hamîdüddin Ferâhî, Seyyid Süleyman Nedvî, Mevdûdî ve Emîn Ahsen Islâhî ile Türk müfessiri Elmalılı Muhammed Hamdî'nin adı zikredilebilir (Birişik, 1999, 23, 201).

¹⁹ Örnek olarak bk. et-Taberî, 2, 627-628; es-Süyûtî, 1987, 2, 1237-1288; ez-Zehabî, 1987, 1, 33, 39-40.

²⁰ Konunun değerlendirilmesi için genişçe bk. Çavuşoğlu, 2004, s. 72-73.

onları ahkâm, nahiv, lugat, mâna ve kıraat yönlerinden tahlil ettiğini ve sağlam görüşler istikametinde lafızların delâlet ettiği bütün muhtemel manaları araştırdığını ifade etmiştir (İbn Atıyye, 1993: 34-35 ; Şentürk, 2010: 193-196). Bu özelliklerinden dolayı Endülüs tefsir kültürünün söz konusu yöntem ve yaklaşımlarını metodoloji ve eser telifi bakımından özgün olarak niteleyen Müşnî, bölge müfessirlerinin nakille aklı birleştirip yeni fikir ve sentezlere ulaştıklarını ve ilmî meselelerin analizini gerçekleştirip tercihlerde bulduklarını ifade etmektedir (el-Müşnî, 1986: 716-718).

Tefsir ilmi gerek Doğu gerekse Batı'da aynı temellere sahipse de; Endülüs tefsir kültürü Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanmasında temellerini Doğu'dan alıp tefsir faaliyetlerini ise Endülüs müfessirleri ile Batı coğrafyasında gerçekleştirmiştir. Bu yorum eylemi ise ister istemez hem yorumun öznesi olan müfessirden hem de zaman ve mekân faktörlerinden etkilenmiştir ki bu açıdan özgün bir tefsir kültürünün tabii olarak teşekkül ettiği gözlemlenebilir. Bu husus ise zaman ve mekân tesirindeki öznel bir müfessirin nesnel tefsir usulü ile Kur'an'ı kendi çağına nasıl taşıdığı ve bunun yorum faaliyetine ne gibi katkılar sağlayabileceği istikametinde değerlendirilebilir. Çalışmamızın önemli kaynakları arasında yer alan *Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endülüs* (Endülüs'te Tefsîr Okulu/Ekolü) adlı eserinde Müşnî de Endülüs tefsir literatürünün bu yönüyle özgün olduğunu ileri sürmektedir. Bizim de ortaya koyduğumuz gibi bu yaklaşım kabul edilebilir olmakla birlikte; Endülüs tefsir kültürünün her bakımdan müstakil ve özgün bir tefsir ekolü niteliği taşıyor imajıyla "Endülüs'te Tefsîr Okulu/Ekolü" şeklinde sunulmasının izaha muhtaç olduğu kanaatindeyiz; zira söz konusu özgünlüğün "Mekke Tefsir Okulu/Ekolü" veya "Medine Tefsir

Okulu/Ekolü" (Birişik, 2011: 284-285)²¹ perspektifi ile "Endülüs Tefsir Okulu/Ekolü" konsept ve statüsünde²² takdimi mümkün görünmemektedir (el-Müşnî, 1986: 716-718).²³ Bu husus "Endülüs Dil Kültürü" için de geçerli olup Endülüs'te herhangi bir bağımsız dil merkezinden söz edilemez; zira buradaki dil okulları Doğu İslâm dünyasındaki dil ekollerini takip edip model almıştır ki Müşnî de bunu birçok kez eserinde ifade etmektedir. Müşnî, aslında tefsir usulü ve kitap telifinde mutlak özgünlüğün mümkün olmadığını belirtip müfessirlerin tefsir usulünün apaçık kural ve kaideleri çerçevesinde ve zaman ve mekânın tabii olarak tekevvün eden şartları içinde yorum eylemini gerçekleştirdiklerini tasrih etmektedir ki o bu hususu Endülüs müfessirlerinin Taberî başta olmak üzere Doğu İslâm Dünyasındaki tefsir birikimini kaynak almaları ile örneklendirmektedir (el-Müşnî, 1986: 718). İlk bakışta müellifin bu ifadelerinin savunduğu Endülüs tefsirinin özgün oluşu teziyle çeliştiği düşünülebilir. Fakat onun burada Endülüs müfessirleri ile Doğudakileri yöntem ve içerik bakımlarından karşılaştırdıktan sonra Endülüs tefsir geleneğinin Doğu'dan farklı olarak yaşanan ortam bağlamında kendine has özellikler ürettiği tezini vurguladığı da ileri sürülebilir; zira Endülüs tefsirinin hem müfessirin öznelliği hem de zaman ve mekân yönünden özgün karakter taşıdığı tezi ile onun müstakil bir tefsir okulu/ekolü olduğu tezi farklı savlardır. Bu yüzden netlik kazanması gereken hususun öncelikle bu nokta olduğu kanaatini taşıyo-

²¹ Endülüs Tefsir Mektebi/Okulu/Mezhebi şeklindeki nitelermeler için ayrıca bk. el-Cidî, 1987, 86; Mes'ûd, 2009, s. 418.

²² Mezhep/Medrese/Ekol/Okul; Dinin inanç esaslarını veya amelî hükümlerini anlama ve yorumlama konusunda kendine özgü yaklaşımlara sahip düşünce sistemi; bu yaklaşımlar etrafında meydana gelen ekolleşmenin ürünü olan ilmî ve fikrî birikimdir (Üzüm, 2004, 29, 526-532; Koca, 2004, 29, 537-542).

²³ Krş. Ekin, 2001, s. 263-266; Koç, 2004, s. 58; Şentürk, 2012, s. 68-71.

ruz. Çünkü bizzat Müşnî, Doğulu ve Batılı müfessirlerin tefsirde selef-i sâlihîn yolunu benimsediklerini belirtip bu yolun parametrelerini ise rivayet ve dirayet yöntemleri, kıraatler, dilbilimsel tefsir ve isrâiliyat başlıkları altında karşılaştırmakta ve Endülüs tefsirinin farklı yönlerine dikkat çekmektedir (el-Müşnî, 1986: 746). Yine Müşnî, tefsir usulü ve tarihinin belirgin bir çerçeveye sahip olduğunu zikredip Endülüs müfessirlerinin bu sınırlar içerisinde kendi yöntem ve önceliklerini özenle açıklarken; Doğulu müfessirlerin genellikle bunu yapmadıklarını da vurgulamaktadır ki (el-Müşnî, 1986: 719-826) meselâ bu husus onların tefsir mukaddimelerinde açıkça görülebilir. Bilindiği gibi tefsir mukaddimleri Kur'an ilimlerinin yanı sıra Kur'an tefsirinin hangi nedenlere bağlı olarak gerçekleştirildiği ve onda nasıl bir yöntem izleneceğine dair bilgileri içermektedir (Koç, 2003: 83-86 ; el-Hanefî, 1993: 48 ; Paçacı, 2007: 12). Yani bu anlamda tefsir mukaddimleri, zaman ve mekân faktörleri altında Kur'an'ı çağıyla buluşturmak isteyen öznel bir müfessirin ürettiği bir yöntem ve yaklaşım olup özgündür. Öyleyse Batı coğrafyasında doğup gelişen Endülüs tefsir geleneğinin yorum eylemi başta olmak üzere daha pek hususta özgünlükler barındırıp yeni açılımlara sahip olması tabiidir. İşte bu orijinallik ve farklılıklar, tefsir faaliyeti için örnek olay ve veriler olup bizlere yorum eyleminde model oluşturabilir; zira insana özgü olup doğası gereği yenilik ve açılımlara açık olan yorum eyleminin nesnel ve objektif kıstaslarla yapıldığı oranda doğruya ulaşılabilirliği tezi istikametinde Kur'an tefsirinin yorum yöntem ve mekanizmalarını konu edinen Kur'an ilimlerini ya da tefsir usulünü ortaya çıkarmıştır (Çelik, 2002: 52 ; es-Sabbağ, 1988: 10-11).²⁴ Böylece öznellik ile nesnellik kombinasyonu nesnel temel üzerinde sistematize edilip yorum eylemi doğru ve sağlam bir zeminde gerçekleştirilmiştir (İbn Manzûr, "İlim" md., 417 ; el-Cürçânî, 1405: 161 ; ez-Zürkânî, 1996: 32 ; Nureddin

Itr, 1993: 7-8).

3. SONUÇ

Endülüs tefsir kültürü bünyesinde pek çok müfessir yetişmiş ve onlar ilim ve kültür hayatımızı aydınlatan kıymetli eserler telif etmişlerdir. Endülüs'ün başkenti Kurtuba'da doğup Batı'yı Endülüs; Doğu'yu ise Mısır coğrafyasında özümseyen ve özellikle tefsir ve fıkıh birikimini *el-Câmi' li-âhkâmi'l-Kur'ân* adlı ansiklopedik eserinde ortaya koyan İmam Kurtubî de bunların başında gelen müfessirlerdendir. Bu bakımdan biz de makalemizde Endülüs tefsir kültürünü yorumda yöntem ve yaklaşımlar açısından hem müfessir hem de tefsirinin örnekliğinde inceleyip elde ettiğimiz verileri ve bunların yorum eylemine sağladığı katkı ve açılımları çalışmamızın ilgili alanlarında değerlendirdik ki burada söz konusu tespitlerimizi şöylece sıralayabiliriz:

a) Kur'an tefsirinin ve tefsire dair tüm faaliyetlerin, yorumun öznesi olan Endülüslü müfessirlerce Kur'an'ın maksatları istikametinde ve dil temelinde gerçekleştirilip genellikle mevzu rivayet ve haberlere yer verilmesi, gereksiz bilgi ve aşırı yorumlardan kaçınılması, yorum eyleminin daha sistemli ve eleştirel perspektifle yapılması ve tüm bunların ise Batı'da üretilip işlenmesi Endülüs tefsir kültürünü tabii olarak özgün kılmaktadır.

b) Endülüs müfessirleri, Endülüs tefsir kültürünün genel karakteristiğini eserlerinde yansıtmakla birlikte; onlar da doğal olarak diğer müfessirler gibi homojen değildirler; meselâ bu geleneğe ait temel özelliklerin gerek öne çıkarılması gerekse ağırlık verilmesi bağlamında onların eserlerinde farklılık göstermektedir ki bu husus dil, kıraat, ahkâm ve isrâiliyat gibi muhtelif alanlarda söz konusudur.

c) Endülüs müfessirleri aynı zamanda hukukî uyuşmazlıkları ve davaları karara bağlamak üzere devletçe tayin edilen kadılık görevini de üstlendikleri ve Endülüs hukuk tarihine Mâlikî mezhebi hâkim olduğu için ahkâm âyetleri genellikle Mâlikî/Eş'arî para-

²⁴ Krş. Paçacı, 2005, s. 89.

digmasıyla ele alınıp yorumlanmıştır ki biz buradan Kur'an anlayışının ve yorum eyleminin daha ziyade fakih algısı ve Eş'arî düşünce sistemi çerçevesinde teşekkül ettiği neticesini çıkarabiliriz.

d) Endülüs hukuk tarihinin geçirdiği dönemlere göre ahkâm tefsirinde bazen mezhep taassubu mutedil veya şiddetli biçimlerde güdülmüş bazen ise ahkâm âyetleri taassuba düşülmeksizin mukayeseli ve objektif şekilde değerlendirilmiştir. Meselâ İbn Arabî, ahkâm ayetlerini mezhepler çerçevesinde işleyip tercih ve görüşlerini belirtmekle birlikte; eserinde aşırı ve sert eleştirilere yer vermekte ve mezhep taassubu sergilemektedir. Kurtubî ise tüm ahkâm ayetlerini tefsir eden tek müfessir olup mukayeseli hukuk anlayışını benimseyip objektif bir tutum sergilemiş ve isrâiliyat ve kıssalar yerine ahkâm tefsirine ağırlık vermiştir. Bu istikamette Kurtubî, tefsirinde şeriatın genel maksat ve amaçlarını gözetip dinamik hayatın mesele ve problemlerini makâsîd / maslahat ekseninde değerlendirmiş ve ahkâmın zaman ve mekâna göre değişebilirliği prensibini fonksiyonel kılmıştır ki küreselleşen dünyamızın hemen tüm parametrelerinde hızlı bir değişim söz konusudur. Bu açıdan *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, müfessirinin amaçsal perspektife sahip olduğu ve tüm ahkâm âyetlerinin mukayeseli hukuk metoduyla yorumlanıp "hüküm" ile sonuçlandırıldığı bir hukuk şaheseridir ve belirttiğimiz özellikleri ile "dünya hukuk bilimine" katkı sağlayıp açılım getirebilecek metodolojiye ve hukuk birikimine sahiptir.

e) Endülüs müfessirlerinin işârî tefsir, tasavvuf ve isrâiliyata dair yaklaşımları, "Endülüs müfessirleri işârî tefsire/tasavvufa/isrâiliyata karşıdır" ya da "Onlardan uzak durmaktadır" şeklinde genelleyici yargılarla sunulması eksiklikten kaynaklanan bazı yanlışlar içerebilir. Meselâ Kurtubî örneğinde belirttiğimiz gibi müfessir tüm bu bilgi kaynaklarından doğru ve sağlam şekilde istifa edip onları yorum eyleminde

kullanmaktadır.

Son olarak daha genel bir hususu da belirtmek gerekirse, tefsir disiplini tarihsel süreci boyunca kendini konusu ve gayesi istikametinde sürekli geliştirip yenilemiştir ki bu hem kendi içinde hem de zaman ve mekân faktörleri konseptinde gerçekleşmiştir. O, böylece varlığını hayatla birlikte sürdürüp birey ve toplumların ihtiyaç ve meselelerini Kur'an perspektifinden değerlendirmiş ve çözümler üretmiştir. Kurtubî de, Endülüs tefsir kültürünün en gözde örneklerinden biri olan *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*'ı söz konusu misyonun gerçekleştirilmesi için telif etmiştir. O, tefsirinde zengin tefsir birikimini verimli şekilde değerlendirip etkin ve çözüm odaklı yöntem ve yaklaşımlar ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İ. (1995). Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (11, 444-447). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ahmed Emîn. (1933). *Duha'l-İslâm*. Beyrut: Dârül-Kitâbi'l-Arabî.
- Altıkulaç, T. (2002). Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (26, 455-457). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (2003). Mekkî b. Ebû Tâlib. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (27, 575-576). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Arîni, Y. (1995). *el-Hayâtü'l-İlmiyye fi'l-Endülüs fi Asri'l-Muvahhidîn*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülazîz el-Amme.
- Arpa, A. (July 2013). Şiirle İstişhâd Yöntemi Açısından Kurtubî'nin el-câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an Tefsiri. *International Journal of Social Science (JASSS)*, Volume 6 Issue 7, p. 91-119.
- Atik, M. K. (1985). Endülüs ve Kur'an İlimlerindeki Yeri. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (4), 275-288.
- Aydemir, A. (1979). *Tefsirde İsrâiliyat*. Ankara:

- Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, A. (2005). *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Aydın, İ. (2012). *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*. İzmir: Tibyan Yayıncılık.
- Baltacı, A. (1999). İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (20, 488-491). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bardakçı, N. (2009). İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. İbnü'l-Arabî özel sayısı-II. 9 (23), 325-355.
- Bayram, A. (2008). *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- (2013). Ahkâm Âyetlerini Yorumlamada Kurtubî Tefsiri'nin Makâsîd Açısından Analizi. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (4), 75-95.
- Bel'am, M. (1998). *el-Kurtubî: Hayâtühû ve âsâruhü'l-ilmîyye ve menhecühû fi't-tefsîr*. Bingazi: Câmî'âtü Kâryûnus.
- Birışık, A. (1999). İbn Atıyye el-Endelüsî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (19, 338-340). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (2000). İ'râbü'l-Kur'ân. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (22, 376-379). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (2001). İsrâiliyat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (23, 199-202). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (2002). Kıraat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (27, 426-433). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (2011). Tefsir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (40, 281-290). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Boynukalın, E. Makâsîdü'ş-Şerîa. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (27, 423-427). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bulut, A. (2009). *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- (2013). Kur'an'ın İcâzı ve Dilbilimsel Tefsiri Bağlamında Endülüs Gelenegine Mensup Bazı Tefsir Mukaddimelerinin Mukayeseli Bir Tahlili. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası*. (19), 7-23.
- el-Catlâvî, H. (1998) *Kadâye'l-luga fi kütübî't-tefsîr*. Tunus: Dârü Muhammed Alî el-Hâmî.
- el-Cebûrî, A. (1977). *Fıkh ale'l-İmami'l-Evzâî*, Bağdat: Vizaretü'l-Evkaf.
- Cerrahoğlu, İ. (1996). Garîbü'l-Kur'ân. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (13, 379-380). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (1996). *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınevi.
- el-Cîdî, Ö. (1987). *Muhâdarât fi târihi'l-mezhebi'l-Mâlikî fi'l-garbi'l-İslâmî*. Ukâz.
- Cornell, V. J. (1986). İlm Al-Qur'an in Al-Andalus: The Tafsir Muharrar in the Works of Three Authors. *JUSUR*, II, Los Angeles. (2), 63-81.
- el-Cündî, F. (1994). *Câmi'u'l-ahkâmî'l-fikhîyye li'l-İmâm el-Kurtubî min tefsîrihi*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye.
- Çavuşoğlu, A. (2004). Endülüs'te Re'y-Hadis Mücadelesi. *İslâmiyât* 7, 7 (3), 72-73.
- Çaykara, F. (2007). *Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çobanoğlu, R. (1964). *Hukukta Gaye Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Dalkılıç, M. (2004). İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mu'tezile. *İstanbul Üni-*

- versitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (10), 75-118.
- ed-Dâvûdî. (1972). *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Kahire.
- Durmuş, İ. (2001). İstişhâd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (23, 396-397). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (2010). Şiir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (39, 144-154). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ebû Hayyan. (1992). *el-Bahrü'l-muhît*. Beyrut.
- Ebû Şehbe. (1987). *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzû'ât fi kütübî't-tefsir*, Kahire.
- Efe, N. (2012). *Kurtubî'nin Kur'an İlimlerine Yaklaşımı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ekin, Y. (2001). Endülüs Tefsir Geleneği. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3), 247-266.
- Eskicioğlu, O. (1988). *Ahkâmü'l-Kur'ân*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (1, 54). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Fayda, M. Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (39, 314-318). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ferhât, A. (1983). *Mekkî b. Ebî Tâlib ve tefsîrû'l-Kur'ân*, Amman.
- Fierro, M. (2009). Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet. (S. Ceyhan, Çev.). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 327-359.
- Firt, Y. (1982). *el-Kurtubî el-müfessir: Sîre ve menhec*. Kuveyt.
- Gökmen, R. (2008). *Kurtubî Tefsiri Mukaddimesinin Tefsir Usulündeki Yeri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gülşen, E. (2002). *Kurtubî Tefsirin'de Esbâb-ı Nüzûl*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güneş, K. (2003). *İslâmi Düşüncenin Şekillenmesinde Akıl ve Nass*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hanefî, H. (1993). Günümüzde Kur'an'ın Çağdaş Bir Tefsir Teorisi Var mı? (A. Şahin, Çev.). *Tezkire Dergisi*. (5), 47-52.
- Hatiboğlu, İ. (2001). *İsrâiliyat*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (23, 195-199). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- el-Heytî. 1996. *Ebû Abdillâh el-Kurtubî ve cühûdühû fi'n-nahv ve'l-luğa fi kitâbihi'l-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Amman: Dârü'l-Beşîr.
- İbn Akîle, (2006). *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Şarika: Câmiatü's-Şâkika.
- İbn Atıyye. (1993). *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Ferhûn. (1972). *ed-Dîbâcû'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*. Kahire: Dârü't-Türâs.
- İbn Kuteybe. (1981). *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü't-Türâs.
- İbn Kesîr. (1971). *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*. Kahire.
- İbn Manzûr. (1994). *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Darü's-Sadr.
- İlhan, İ. (2009). *Kurtubî Tefsiri'nde Kıraat Olgusu*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Îsâ, M. (1982). *Târîhu't-ta'lîm fi'l-Endelüs*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî.
- Kafes, M. (1994). Ebû Hayyân el-Endelûsî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (10, 152-153). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kandemir, M. Y. (1991). Bakı b. Mahled. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (6, 541-542). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Karacelil, S. (2014). *Tefsir Usulünün Yapısı ve İşlevi*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Karagöz, M. (2010). *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Karşlı, İ. H. (2003). Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (20), 225-260.
- Kâtip Çelebi. (1941-1943). *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Ankara: Maârif Vekaleti Yayınları.
- el-Kasbî, M. Z. (1979). *el-Kurtubî ve menhecühû fi't-tefsîr*, Kahire: Dârü'l-Ensâr.
- el-Kenûnî, A. A. (1981). *el-Medresetü'l-Kur'âniyye fi'l-Mağrib*, Rabat: Mektebetü'l-Maârif.
- Kılıçer, M. E. (1994). Ehl-i Rey. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (10, 520-524). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (1975). *İslâm Fıkhdında Re'y Taraftarları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Koca, F. (2004). Mezhep. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (29, 537-542). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Koç, M. A. (2004). Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi. *İslâmiyât*. 7(3), 43-58.
- el-Kurtubî. (2001). *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- (1408). *et-Tezkâr fi efdali'l-ekâr*. Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî.
- el-Makkârî. (1968). *Nefhü't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb* Beyrut: Dârü Sâdır.
- Mekkî b. Ebî Tâlib (2008). *el-Hidâye ilâ Bülûği'n-Nihâye*. Câmiatü's-Şârika: Mecmû'atü Buhûsi'l-Kitâbi ve's-Sünne.
- Mes'ûd, M. H. (2009). Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış. (M. T. Kılıç, Çev.). *İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*. 7 (14), 403-434.
- (1997). *İslam Hukuk Teorisi* (M. Kılıç, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Mûsâ, K. ve D. Ali, (1992). *Keyfe nefhemü'l-Kur'ân: Dirâse li'l-mezâhibi't-tefsîriyye ve't-ticâtilâ*. Beyrut.
- el-Müşnî, M. İ. (1986). *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Öğüt, S. (1994). Ehl-i Hadîs. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (10, 508-512). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (1995). Evzâi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (11, 546-548). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öz, S. (2011). Kâdî Abdülcebbar ve Kâdî Beyzâvî'nin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımının Mukayesesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özbalıkcı, M. R. (1985). *Arap Grame-rinde Kur'an ve Hadisle İstîşâd*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özbay, A. (2003). *Kurtubî Tefsirin'de Müşkilü'l-Kur'ân*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, M. (1995). Endülüs. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (11, 211-225). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (2014). *Endülüs*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- (1998). IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (38), 195-224.
- Özel, A. (1999). İbn Cüzey, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (19, 406-407). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öztürk, M. (2011). *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vîl Geleneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Paçacı, M. (2005). Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Kur'an Yorumu Üzerine. VII. *Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Müs-*

- lûmanlar. Ankara: Fecr Yayınları.
- (2007). Klasik Tefsir Neydi? Kur'an Özel Sayısı: 2. *İslami İlimler Dergisi*. 2 (1), 7-20.
- Peker, T. (2010). *Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmü'l-Kur'ân (Kurtubî ve İbn Cüzeyy Örneği)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Râğıb el-İsfahânî. (1984). *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*. Kuveyt: Dârü'd-Da've.
- Rûmî, F. (1996). Menhecü'l-medreseti'l-Endelûsiyye fi't-tefâsîr: Sıfâtüh ve hasâisuh. *es-Sicillü'l-İlmiyyü li-Nedveti'l-Endelüs*. Riyad.
- es-Sabbağ, M. (1988). *Buhûs fi usûli't-tefsir*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî.
- es-Safedî. (1962). *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*. Wiesbaden.
- Selmân, M. H. M. ve Desûkî, C. A. (1988). *Keşşâfün tahlîli li'l-mesâilî'l-fikhîyye fi Tefsîri'l-Kurtubî*, Tâif: Mektebetü's-Sıddîk.
- Subhî es-Sâlih. (1974). *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Darü'l-ilm li'l-Melâyîn.
- es-Süyûtî. (1987). *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut.
- (1976). *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Kahire.
- Şentürk, M. (2012). Endülüs Tefsir Kültürü. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11 (21), 53-72.
- (2010). *Kur'an'ın Sünnî ve Şîî Yorumu: İbn Atıyye ve Tabresî Örneği*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- et-Taberî. (1373-1376). *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye.
- Tatar, A. S. (2013). *Kurtubî'nin Tasavvuf ve İşarî Yorumuna Bakış*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- et-Teftâzânî, Muhammed Ali (1286). *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, İstanbul.
- Uzunoglu, M. V. (2006). *el-Bahrü'l-Muhî't'in Filolojik Açısından İncelenmesi*. Yayınlanmamış Doktora Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- el-Vâfi. (1996). *et-Tefsîr ve Ulûmu'l-Kur'âni bi'l-Garbi'l-İslâmiyyi mine'l-Karnî's-Sânî ile'l-Karnî's-Sâmîni'l-Hicrî. es-Sicillü'l-İlmiyyü li Nedveti'l-Endelüs*.
- Yavuz, Y. Ş. (1994). Ehl-i Sünnet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (10, 525-530). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (1995). Eş'ariyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (11, 447-455). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (2003). "Mâtüridiyye", *DİA*, XXVIII, 165-175.
- Yıldırım, S. (1991). el-Bahrü'l-muhî't. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (4, 516-517). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (1993). el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (7, 100-101). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (2007). *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları.
- ez-Zeccâc. (1988). *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- ez-Zerkeşî. (1994). *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- ez-Zehebî, M. H. (1987). *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Beyrut.
- ez-Zürkânî, M. A. (1996). *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut.

