



**T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**ERKEN DÖNEM TEFSİR GELENEĞİNDE NAKİL
ANLAYIŞI**

Doktora Tezi

Ömer DİNÇ

Çorum 2019

ERKEN DÖNEM TEFSİR GELENEĞİNDE NAKİL ANLAYIŞI

Ömer DİNÇ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Selim TÜRCAN

ÇORUM-2019

KABUL VE ONAY

Ömer DİNÇ tarafından hazırlanan *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* başlıklı bu çalışma, 13/12/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği / ~~oyçokluğu~~ ile başarılı bulunarak doktora tezi olarak kabul edilmiştir.


İmza

Prof. Dr. Halis ALBAYRAK (Başkan)

İmza

Prof. Dr. Selim TÜRCAN (Danışman)

İmza

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ



İmza

Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR

İmza

Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

İmza

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN
Enstitü Müdürü



T.C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı beyan ederim.

(13/12/2019)

Ömer DİNÇ



ÖZET

DİNÇ, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, (Doktora Tezi), Çorum, 2019.

Tefsir tarihi çalışmalarında genel olarak tefsirin bağımsız ve müstakil bir aktarım şeklinin olmadığı üzerinde durulmaktadır. Özellikle tefsirde oluşan birikimin hadis sahasında aktarıldığı düşünülmekte, hatta tefsirin hadis eserlerinde yer alan bir bölüm olarak yansıtılmaya çalışıldığı görülmektedir. Oysa erken döneme dair elimizdeki veriler ve bize ulaşan ilk tefsir çalışmaları bu durumun böyle olmadığını göstermektedir. Hatta ilk döneme dair tarihî bilgileri dikkatli bir şekilde incelediğimiz zaman, tefsirin diğer alanlar içerisinde ortaya çıkan ilk faaliyet sahası olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda nüzul sürecinden itibaren erken dönemde oluşan tefsire dair birikimin, kendine özgü yollarla aktarıldığı, bazı zamanlarda farklı etkilere maruz kalsa da bu durumun özünde bir değişikliğe yol açmadığı görülmektedir. Biz de görebildiğimiz bu husustan hareketle erken dönem tefsir nakil anlayışının ortaya çıkışını, süreç içerisinde geçirdiği değişim ve dönüşümleri, geç dönemlerdeki yansımalarını araştırma konusu olarak tespit ettik. Bu çerçevede çalışmamızın ilk bölümünde öncelikle bize ulaşan somut tefsir çalışmalarını inceledik. Ardından tefsir nakil anlayışının ortaya çıkış serüvenini, Kur'an'ın nüzul sürecinden itibaren başlayarak, tefsirin bir disiplin haline geliş sürecine kadar ele aldık. Yaptığımız bu süreç okuması neticesinde tefsir nakil tarzının karakterine dair pek çok özgün hususu tespit ettik. Bunun akabinde tefsir nakil anlayışını belirleyen sosyo-kültürel gelişmelere temas ettik ve bu anlayışın nakil tasavvurunu şekillendirmesi hususundaki rolünü ortaya koyduk. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise hadis rivayet formunun, tefsir nakil anlayışına olan etkisi ve onu baskı altına alması hususuna yer verdik. Hicrî III. asırdan sonraki tefsir çalışmalarının rivayet formuna ne kadar uygunluk gösterdiği ve hangi çalışmanın nasıl bir aşamayı temsil ettiği üzerinde durduk. Daha sonra tefsirde rivayet formunun baskın olduğu göstergelerin neler olduğunu çeşitli konular üzerinden incelemeye çalıştık. Son bölümde ise erken dönem tefsir nakil anlayışının geç dönemdeki yansımalarını ortaya koyarak belirli konular çerçevesinde meseleyi netleştirmeye gayret ettik.

Anahtar Sözcükler: Tefsir, Kur'an, Nakil, Rivayet, Erken Dönem

ABSTRACT

DİNÇ, Ömer. *The Concept of Transmission In Early Tafsir Tradition*, (Doktorate Thesis), Çorum, 2019.

In the studies of tafsir history, it is generally emphasized that tafsir does not have an independent and unique mode of transmission. In particular, it is thought that the reports formed in the field of tafsir are transmitted in the field of hadith and it is seen that the exegesis is tried to be reflected as a field which is a section in the works of hadith. However, the data available about early period and the first tafsir studies that achieved us show that this is not the case. Moreover, when we carefully examine the historical information about early period, it is understood that tafsir is the first academic field among the other Islamic sciences. In this context, it is seen that the reports of early tafsir starting from the revelation period were transmitted in its own ways and although it has been subjected to different effects at times, this situation did not lead to a fundamental change. Based on this aspect, we have identified the emergence of the early tafsir transmission concept, the changes and transformations it has gone through the process and its reflections in the late periods as a research subject. In this context, in the first chapter, we initially examined the concrete tafsir works that reached us. Then, we discussed the emergence of the conception of tafsir transmission from the beginning of the revelation of the Qur'an to the tafsir's becoming a discipline. As a result of this process reading, we identified many original aspects of the character of the tafsir transmission style. Subsequently, we touched upon socio-cultural developments which determine the understanding of tafsir transmission. Also, we have demonstrated the role of this understanding in shaping the concept of transmission. In the second chapter, the effect of the hadith narration form on the concept of tafsir transmission and putting it under pressure has been included. We emphasized to what extent the tafsir works after the 3rd century of hijri corresponded to the narrative form and which studies represented whichstage. Afterwards, we tried to examine on various aspects what the indicators in which the narrative form is dominant in the tafsir field are. In the last chapter, we put forward the reflections of the concept of early tafsir transmission to the late period and tried to clarify the issue within the framework of certain issues.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Transmission, Riwayah, Early Period.

TEŞEKKÜR

Doktora süreci boyunca 2211-A Genel Yurt İçi Doktora Burs Programı 2014/1 kapsamında şahsıma verdiği destekten ötürü TÜBİTAK'a teşekkürlerimi sunarım.

Ömer DİNÇ

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
TEŞEKKÜR	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR	vii
ÖN SÖZ	viii
GİRİŞ.....	1
1. ÇALIŞMANIN KONUSU VE ÖNEMİ.....	1
2. ÇALIŞMANIN AMACI VE KAPSAMI.....	6
3. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ.....	8
4. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	9
5. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI	14

BİRİNCİ BÖLÜM

TEFSİR NAKİL DÜŞÜNCSİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

1.1. ERKEN DÖNEM TEFSİR NAKİL TARZINI YANSITAN TARİHİ MALZEME	16
1.2. ERKEN DÖNEM TEFSİR NAKİLLERİNİN TEMEL KARAKTERİNİ GÖSTEREN HUSUSİYETLER.....	33
1.2.1. Tefsir Olgusunun Kur'an Nazmı Merkezinde Oluşması	34
1.2.2. Tefsirin Resm-i Osmânî Dışında Kalmış Harflerde Tezahürü ve Tefsir Faaliyetinin İlk Şekli.....	48
1.2.3. Esnek-Yorumlayıcı Otorite Anlayışı ve Hoca-Talebe İlişkisinin Belirli İsimler Üzerinden Kurumsallaşması	72
1.3. ERKEN DÖNEM TEFSİR NAKİL ANLAYIŞINI BELİRLEYEN KÜLTÜREL GELİŞMELER	93
1.3.1. Yazılı Kültürün Mushaf Merkezli Yapılanması.....	93
1.3.2. İlim-Siyaset İlişkisi ve Mevâlî Etkeni.....	109

1.3.3. Tefsir Bağlamında Dinî Bilginin Otoriteyle İlişkisi	121
--	-----

İKİNCİ BÖLÜM

RİVAYET FORMUNUN ORTAYA ÇIKIŞI ve TEFSİR NAKİL ANLAYIŞINA TESİRİ

2.1. RİVAYET FORMUNA BAĞLI TEFSİR ÇALIŞMALARI VE TEMEL KARAKTERİSTİĞİ..... 131

2.1.1. Yahyâ b. Sellâm'ın Tefsiri ve Rivayet Formuna Geçişin İlk Göstergesi	135
---	-----

2.1.2. Abdürrezzak b. Hemmâm'ın Tefsirinin Rivayet Ekseninde Şekillenmesi	144
---	-----

2.1.3. Taberî, İbnü'l-Münzir ve İbn Ebî Hâtim Tefsirleri ve Rivayet Formunun Tefsirde Belirginleşmesi	150
--	-----

2.2. TEFSİRDE RİVAYET FORMUNA GEÇİŞİN GÖSTERGELERİ..... 163

2.2.1. Dışlanan Müfessirler ve Eserlerinin Mahkûm Edilmesi.....	163
---	-----

2.2.2. Ehl-i Hadisin Rivayet Sıhhat Ölçütlerini Belirlemesi ve Tefsir Alanıyla İlişkisi.....	184
---	-----

2.2.3. Hadis Paradigması Açısından Tefsir Nakillerindeki Sorunlu Yapı	198
---	-----

2.2.4. Tefsir Nakillerinin Çoğalması	212
--	-----

2.2.5. Dilbilimsel Tefsir Çalışmalarının Rivayete Dayandırılması	220
--	-----

2.2.6. “Otorite” Fikrinin Kurumsallaşması	230
---	-----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ERKEN DÖNEM TEFSİR NAKİL ANLAYIŞININ GEÇ DÖNEMDEKİ YANSIMALARI

3.1. RİVAYETLERİN HAZFİ DÜŞÜNCESİ VE ERKEN DÖNEM TEFSİR NAKİL ANLAYIŞINA İŞARETİ..... 241

3.2. DIŞLANAN BİR MÜFESSİR OLARAK SA‘LEBÎ VE ERKEN DÖNEM TEFSİR TELİF TARZINA DÖNÜŞ..... 251

3.3. ERKEN DÖNEM NAKİL ANLAYIŞINA DÂHİL OLAN TE’VİLİN KURUMSALLAŞMASI..... 264

3.4. ERKEN DÖNEM NAKİL ANLAYIŞININ TEFSİR MUKADDİMELERİNDEKİ İZLERİ	278
3.5. ERKEN DÖNEM NAKİL ANLAYIŞININ BİR TEZAHÜRÜ OLARAK TEFSİRDE METİN TENKİDİ.....	287
SONUÇ	299
KAYNAKÇA.....	313



KISALTMALAR

amlf	: Aynı müellif
b.	: Bin, İbn.
bkz.	: Bakınız.
c.	: Cilt.
çev.	: Çeviren.
ed.	: Editör
H.	: Hicrî.
haz.	: Hazırlayan.
Hz.	: Hazreti.
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi.
ö.	: Ölüm tarihi.
sy.	: Sayı.
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden.
t.y.	: Yayın tarihi yok.
vb.	: Ve benzeri.
vd.	: ve dahi, ve devamı ya da ve diğerleri.
y.y.	: Yayın yeri yok.
y.e.y	: Yayın evi yok.

ÖN SÖZ

Erken dönem tefsir tarihine dair tasavvurlarımızın genel bazı kabullere dayalı olduğunu söylemeliyiz. Belirli bir pratiğe dayalı olarak inşa edildiğini düşündüğümüz ilk dönem tefsir tarihine dair okumaların, meselelerin derinlikli ve bütüncül bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamadığı açıktır. İlk dönem tefsir faaliyetlerinin tarih sahnesine çıkışı ve gelişiminin sağlıklı olarak tahlil edilebilmesi için, tefsir alanının kendi dinamikleri içerisinde nasıl ortaya çıktığının ve hangi aşamaları katettiğinin analiz edilmesi gerekir. Böyle bir okumayı gerçekleştirmenin, mevcut durumda tefsir edebiyatı tarihinin daha iyi anlaşılmasına ve tefsire özgü yanların keşfedilmesine ciddi katkı sağlayacağını ifade etmeliyiz.

İslamî ilimlerin gelişim evrelerine dair yapılan çalışmaların çoğunluğunda, genellemelere dayalı olarak yapılan bazı tespitler bulunmaktadır. Özellikle tefsir alanının zuhuru ve oluşan birikimin mahiyeti, müstakil olarak ele alınmamaktadır. Bu çerçevede tefsire ilişkin erken dönemdeki veriler, daha çok hadis sahasındaki anlayış ve yaklaşım biçimi üzerinden değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır. Bilhassa tefsirin ilk evresinden itibaren meydana çıkan bilgilerin, hadis rivayet sahasında aktarıldığı ve tefsirin hadisten bağımsız olmadığı şeklinde bir algılamının yerleştiği görülmektedir. Hâlbuki bize ulaşan ilk tefsir çalışmalarıyla birlikte en erken döneme ilişkin tarihî bulgular, gerçekte durumun böyle olmadığını açığa çıkarmaktadır. Bu bağlamda tefsirin bir olgu olarak ortaya çıkışının ve sonraki aşamalarda izlediği seyrin kendine has bir mecrası olduğunu söylemeliyiz. Hatta elimizdeki bütün bilgileri göz önünde bulundurduğumuz zaman tefsir, İslamî bilimlerin ilk aşamasını temsil etmekte, nüzul süreciyle başlayan ve bizzat vahyin belirlediği bir Kur'an'ı anlama faaliyetidir. Bu bağlamda tefsirin müstakil oluş keyfiyetinin, bu alanda teşekkül eden birikimin nakil süreçlerini de tayin ettiği anlaşılmaktadır. Bize göre tefsirin, diğer alanlardan bağımsız olarak kendine özgü bir nakil telakkisi bulunmaktadır. Yani tefsir birikiminin bu faaliyetin yapıldığı ilk zaman diliminden itibaren, kendi geliştirdiği formlarla sonraki nesillere taşındığı ve süreç içerisinde kendi karakterini oluşturduğu fark edilmektedir. İşte söz konusu durumu dikkate aldığımızda tefsirin bu veçhesinin bütün yönleriyle ele alınması ve tarihsel serencamının ortaya konulmasının önemli bir husus olduğunu açıkça görmekteyiz.

İlk dönem tefsir nakil anlayışını ele aldığımız bu çalışmamızın birinci bölümünde, tefsir nakil düşüncesinin ortaya çıktığı evreyi, nüzul sürecinden itibaren açığa çıkarmaya gayret ettik. Özellikle tefsir nakil tarzının bize ulaşan ilk örneklerinden hareketle, tefsir naklinin temel karakterine ve bunu görünür kılan sosyo-kültürel gelişmelere yer verdik. İkinci bölümde ise hadis rivayet anlayışının tefsir nakil anlayışını nasıl etkilediği hususu üzerinde durduk. Ayrıca rivayet formuna bağlı olan tefsir çalışmalarını aşamalı olarak ele aldık ve bu formun tefsire geçişini tasvir eden bazı hususlara temas ettik. Son bölümde ise, erken dönem tefsir nakil tarzının, geç dönemlerdeki yansımalarını, belirgin olan hususiyetleri dikkate alarak incelemeye çalıştık.

Çalışmanın hazırlanmasında desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen, konunun seçiminde önemli rolü olan danışmanım Prof. Dr. Selim TÜRCAN'a ne kadar teşekkür etsem kifayetsiz kalır. Ayrıca çalışma esnasında yol gösterici olan Prof. Dr. Süleyman GEZER, Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR, Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU'ya, tez jürisinde bulunarak görüş ve düşünceleriyle katkı sağlayan Prof. Dr. Halis ALBAYRAK, Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ'a ve doktora sürecini birlikte göğüslediğimiz kıymetli meslektaşım Arş. Gör. Ersin KABAKCI'ya hususen teşekkür ederim. Tez çalışmamın her safhasında desteklerini benden esirgemeyen değerli eşim Öğr. Gör. Sema DİNÇ'e şükranlarımı sunarım.

Doktora süreci boyunca 2211-A Genel Yurt İçi Doktora Burs Programı 2014/1 kapsamında destek veren TÜBİTAK'a teşekkürü bir borç biliyorum.

Ömer DİNÇ

Çorum-2019

GİRİŞ

1. ÇALIŞMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

İslamî ilimlerin yazıya aktarılma süreci, hicrî ilk asrın sonları ile ikinci asrın ortalarına tekabül etmektedir. Temelde Kur'an ve hadislerin anlaşılması çerçevesinde ortaya çıkan eserler, hicrî üçüncü asırla beraber önemli bir ivme kazanmış ve ilk iki asırda dinî ilimlerdeki yazılı eserlerin tedvin ve tasnifi gerçekleştirilmiştir. Özellikle Kur'an'ın tefsir edilmesi, Hz. Peygamber'in hayatı ve hadisleriyle ilgili bilgiler üzerinde daha ilk dönemlerden itibaren üzerinde önemle durulmuş, hicrî birinci asırdan itibaren kıraat, tefsir, siyer ve meğazî külliyyatı oluşturulmuştur. Sahabe ve tabiûndan pek çok şahıs bahsi geçen İslamî ilimlerin ilk literatürünün oluşmasına öncülük etmişlerdir.¹ Bu çerçevede erken dönemde İslamî ilimlerin kuruluş ve gelişim aşamasının Hz. Peygamber ve sahabeden nakledilen haberler üzerinden teşekkül ettiğini söyleyebiliriz. Söz konusu çerçevede ilk İslam toplumunun kültürel olarak gelişim katetmesi, özellikle nüzul döneminde oluşan birikimin sonraki kuşaklara aktarılmasıyla mümkün olmuştur. Bu bağlamda İslam düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren oluşan dinî ve kültürel birikim sonraki nesillere belirli vasıtalarla nakledilmiştir. Bahsi geçen süreçte kıraat, tefsir, hadis ve tarih alanları kuruculuk görevini üstlenmiş, bu sahalara dair oluşan malzeme sonraki dönemlere kendine mahsus yöntemlerle aktarılmıştır. Öyle ki İslamî ilimlerin yazılı bir şekilde gelişim gösterdiğini vurgulayanlara göre tefsir, yazılı olarak ilk teşekkül eden faaliyettir ve bize ulaşan en erken tefsir çalışmaları, kendi zamanındaki ilmî çalışmaların yazılı olarak yapıldığına işaret etmektedir. Hatta İslâmî ilimler geleneğinin teşekkülü açısından tefsir alanının yazılı bir ilmî geleneği başlattığı ifade edilmektedir.²

Tefsir tarihi incelendiğinde sahabe ve tabiûn neslinin önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu dönemler, tefsir faaliyetinin başlangıç ve gelişim safhalarının olduğu zaman dilimleri olarak nitelendirilebilir. Bu sürecin en önemli özelliği, tefsir faaliyetinin merkezinde yer alması ve sonraki dönemlerdeki tefsir çalışmaları için referans olarak kabul edilmesidir. Bu dönemin tefsir faaliyetlerinin sonraki döneminde

¹ Bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüd (y.y: y.e.y, t.y), 36-37. Ayrıca bu hususta detaylı bir çalışma için de bkz. İsmail E. Erünsal, *Ortaçağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphane*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 118-119.

² Bkz. Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, (America: The University of Chicago Press, 1967), I, 100.

otorite olması ve tefsir faaliyetinde mihver olarak kabul edilmesinin, birtakım sebepleri bulunmaktadır. Bunlar arasında; tefsire ilişkin ilk bilgilerin Kur'an'ın nüzul sürecine tanık olan sahabeden nakledilmesi, bu bilgileri sahabeden alarak sonraki nesillere aktaran tabiûnun, vahyin iniş sürecine ilişkin verilere daha yakın olması ve bundan sonra gelen kuşakların ise bu iki neslin söz konusu özelliklere sahip olmasını esas alarak tefsir alanında onlardan gelen bilgilere bağlayıcılık atfetmesi gibi hususlar yer almaktadır. Bununla birlikte sahabe döneminden sonra tabiûn dönemiyle beraber tefsir faaliyetinin yoğunlaştığı müşahede edilmektedir.

İlk dönem tefsir faaliyetinin kimliğini ve karakterini doğru analiz etmenin yolu, söz konusu zaman diliminde tefsire dair aktarılan ve süreç içerisinde artan tefsir nakillerini irdelemekten geçmektedir. Hicrî III. asırdan önceki tefsir eserlerine dikkatle bakıldığında, onların tefsire dair kendilerinden önce oluşan malzemeyi toplayıp sonraki dönemlere aktarma gayretine sahip oldukları görülmektedir. Tefsire dair bu malzemenin (nakillerin) mahiyeti ise, ayetleri doğrudan izah eden bilgiler olmasıyla birlikte, içerisinde birtakım metin içi ve metin dışı etkenlerin dâhil olduğu Kur'an'ın anlaşılmasını hedefleyen bir bilgi sahası olarak tasvir edilebilir. Bu açıdan tefsir nakillerinin şekil ve muhteva bakımından diğer rivayet türlerinden farklı bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bahsi geçen tefsir birikiminin, müstakil olarak değerlendirmeye tabi tutulmadığı, hadis ve siyere dair malumatın tefsir olarak telakki edildiği, özellikle Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetlerinin neredeyse tamamının tefsir şeklinde algılandığı yaklaşımların bulunduğunu ifade etmeliyiz. Bilhassa tefsirin hadis alanı içerisinde bir bölüm olduğu ve gelişimini bu sahada gerçekleştiği yaygın bir düşünce olarak karşımızda durmaktadır.³

Çalışmamızın temel problemini, tefsire dair oluşan malzemenin, tefsir faaliyetinin başlangıç ve gelişim aşamalarına ilişkin somut bazı göstergeleri yansıtır yansıtmadığı ve bu bağlamda tefsirin diğer İslamî ilimlerin haricinde kendi içerisinde oluşan bir nakil tarzının olup olmadığı meselesi oluşturmaktadır. Bunun yanında tefsir faaliyetlerinin özellikle tabiûn ve sonraki dönemde yaşanan değişimlerle ilerleyerek nasıl devam ettiği, nakil düşüncesinin ortaya çıkış aşamaları ve bu evrelerde geçirdiği

³ Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, (Ankara: Araştırma Yayınları 2014), 211-220.

kırılma ve değişimlerin nasıl olduğu konularını da problem sahasına dâhil ettik. Bu bağlamda araştırmanın diğer alt problemlerini şu sorularla belirginleştirdik:

- Tefsirin nakil keyfiyeti nasıl oluşmuştur?
- Tefsir olgusu ve onun nakli arasında nasıl bir ilişki vardır?
- Tefsir nakline rengini veren “yazılı” olma durumu hangi aşamalarda gerçekleşmiştir?
- Tefsirin hadis rivayet geleneğinden ayrılan yönleri nelerdir?

Çalışmamızın temel önermesi, her ne kadar hadis rivayet geleneğinin tesiri altında kaldığı durumların olduğu görölse de tefsirin kendine özgü bir nakil anlayışının var olmasıdır. Bu iddiamız özellikle Fuad Sezgin’in *Buhârî’nin Kaynakları* adlı eserinde merkeze aldığı “İslamî ilimlerin şifahi olduğu iddia edilen nakil geleneğinin aslında yazılı bir karaktere sahip olduğu”⁴ düşüncesini geliştirip farklılaştırmasına dayanmaktadır. Bize göre tefsirin özgün nakil karakterini, “yazılı olma”, “mana merkezlilik” “esnek otorite” ve “te’villerin nakilleşmesi” hususları şekillendirmektedir. Bu bağlamda tefsir nakil anlayışı, hadis rivayet geleneğinden bahsi geçen konular itibariyle ayrılmaktadır. Örneğin hadisçilerin tefsir nakil tarzından farklı bir tavra sahip olduklarına dair önemli ipuçları bulunmaktadır. Bunlar arasında, hadis eserlerinde tefsire dair nakledilen birikimin sınırlı sayıda olmasıyla tefsir amaçlı varid olmamış haberlerin muhaddisler tarafından ayetlerle ilişkilendirilmesini zikredebiliriz.⁵

Tefsirde müstakil bir naklin mevcudiyeti, kendine mahsus bir karakteriyle birlikte bu nakil anlayışının özgün olduğu tezini haklı kılacak bazı tarihi göstergeler bulunmaktadır. İşte biz de bu husustan yola çıkarak çalışmamızın ilk bölümünde tefsir nakil düşüncesinin ortaya çıkış süreçleri ele aldık. Özellikle bize kadar ulaşan tefsir çalışmalarını irdelemekle birlikte, tefsir nakillerinin temel karakteristiğini ve bunu belirleyen etkenleri açığa çıkarmaya gayret ettik. Tefsir olgusunun Kur’an nazmı merkezinde oluşması hususundan başlamak suretiyle, bilhassa mushaflaşmaya kadar olan evreyi arka plan okuması yaparak detaylı bir şekilde inceledik. Genel olarak tefsirin mushaf merkezli bir faaliyet alanı olarak ortaya çıkışını farklı bir okuma yapmak suretiyle analiz ettik. Ayrıca tefsire dair ilk açıklamaların özellikle sahabenin

⁴ Bkz. Fuad Sezgin *Buhârî’nin Kaynakları*, (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 58-87.

⁵ Bu hususta bkz. Zışan Türcan, “Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir- Sahîhu’l- Buhârî’nin Kitâbu’t- Tefsir’i Örneği”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 29 (2010): 250-252.

kendi mushaflarına not aldığı kısa bilgilerden oluştuğunu ve bunların tefsir faaliyetinin yazılı olarak yapılanmasını nasıl inşa ettiğini, bu süreç içerisinde belirgin olan faktörleri ortaya koyduk. Öyle ki, tefsirin olgusal olarak varlığıyla birlikte başlayan süreci göz önünde bulundurduğumuz zaman, tefsire dair ilk birikimlerin hadislerin yazılmasından önce kayda geçirildiğini ve bu kısa ve küçük çaplı açıklamaların sonraki aşamalara nakledilirken bahsi geçen formda aktarıldığını ifade edebiliriz. Bu hususlarla birlikte Vücûh ve Nezâir, Nâsîh-Mensûh gibi ilk dönemde oluşan *ulûmu'l-Kur'ân* edebiyatının karakteri ve naklediliş biçimi de tefsir nakil düşüncesinin özgünlüğüne dair önemli işaretleri içerisinde barındırmaktadır. Özellikle mushaf merkezli tefsir faaliyetlerinden biri olan Vücûh ve Nezair çalışmaları, erken dönem tefsir faaliyetinin mahiyetine ilişkin oldukça değerli ipuçlarına sahiptir. Zira ilk dönemlerde kaleme alınan bu eserlerin sonraki süreçlere yazılı ve özgün bir şekilde nakledilmesinin, bu alanın başka tesirlere açık olmaması, tefsir anlayışının ilk dönemdeki kimliğine ve tefsir nakil telakkisine dair pek çok hususa işaret ettiğini zikretmek mümkündür. Bunun yanında tefsir nakil anlayışının sözü edilen yapılanmasını geliştirip ileri taşıyan en önemli unsurun birisinin mevâlî olduğunu belirtmeliyiz. Mevâlînin dine ilişkin hususları öğrenmede istekli olmaları ve yazılı bir kültüre daha aşina olmaları tefsir nakil anlayışının belirli bir karakter kazanmasına öncülük etmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ehl-i hadis paradigmasının tefsir nakil anlayışını nasıl baskı altına aldığını incelemeye çalıştık. Bu çerçevede muhaddislerin “tefsir” ve “tefsir birikimine” olan yaklaşımı, tefsir nakil düşüncesinin şekilsel bazı değişimleri yaşamasına sebebiyet vermiştir. Özellikle rivayet formunun ortaya çıkış süreciyle beraber, tefsir çalışmalarına bu formun girdiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda hicrî II. asrın sonuyla III. asrın başında söz konusu duruma örnek olabilecek tefsir çalışmalarını inceledik ve bunların hangi aşamaları temsil ettiğini ayrı ayrı tespit ettik. Sonraki aşamada ise hadis ehlinin takındığı tavır neticesinde rivayet formunun tefsire geçişini gösteren hususlara yer vermeye gayret ettik. Bu bağlamda genel olarak hadisçilerin, ilk dönemlerden itibaren *tefsir* alanına ve özellikle bu alanda oluşan birikime mesafeli olduğu görülmektedir. Muhaddisler, özellikle tefsir nakillerinin önemli bir kısmını kendilerinin belirlediği *rivayet formuna* ve *sıhhat ölçülerine* tam olarak uygun bulmadıklarından dolayı bu rivayetlerin naklinin problemlili olduğunu ileri

sürmektedirler.⁶ Bunun yanında hadis ehlinin, çeşitli gerekçelerle itham ederek kendilerinden rivayetin alınmasını problemlı gördüğü müfessirlerin bulunması, hadisçilerin tefsire ait malzemenin nakledilmesine ilişkin olumsuz bir bakışa sahip olmalarının başka bir sebebi olarak dile getirilmelidir.⁷ Bu tavrın tefsir nakil düşüncesi ve bunun özgünlüğü fikrinin zaman zaman ötelenmesine sebep olduğunu ifade etmek mümkün görünmektedir. Ayrıca hadis ilmine ait kavramsal yapıyla ifade edecek olursak, ehl-i hadisin *merfu -müsned* şeklinde hadis rivayetini önemsemesi ve tefsire dair nakillerin büyük çoğunluğunun *mevkuf* ve *maktû* rivayetlerden oluşması, hadisçilerin tefsire yönelik olumsuz bakışını etkileyen faktörlerden birisi olarak karşımızda durmaktadır.⁸

Çalışmamızın son kısmında ise muhaddisler tarafından baskılanan ve kendine özgün karakterini belirli bir döneme kadar gizlemek zorunda kalan tefsir nakil anlayışının sonraki dönemlerde nasıl görünür hale geldiği hususuna yer verdik. Özellikle tefsir nakillerinin ehl-i hadisin baskı kurduğu bir dönemden sonra, bazı geç dönem müfessirleri sayesinde erken dönemdeki tefsir nakil anlayışına uygun olarak aktarıldığı görülmektedir. Bu durumla birlikte tefsir nakil anlayışının geç dönemdeki yansımaları bağlamında, tefsir telif tarzının erken dönemdeki haline dönmesi, te'vil meselesine dair yaklaşımların belirli bir çerçeveye kavuşması gibi konuları da ele aldık. Söz konusu çerçevede geç dönemdeki tefsir edebiyatının bazı yönleri üzerinden, ilk dönem tefsir nakil tasavvuruna ilişkin bilincin yansımalarını da netleştirmeye çalıştık.

Araştırmamız daha önce yapılan akademik tefsir çalışmalarından, sahip olduğu bazı özgün ve önemli hususiyetleri itibariyle ayrılmaktadır. Bu çalışma tefsir tarihinin ilk döneminde teşekkül eden nakil düşüncesinin varlığına ve gelişimine dair süreci akademik olarak ilk kez bütünlüklü bir perspektifle ele almaktadır. Ayrıca çalışmamızın, tefsirdeki nakil düşüncesinin özgünlüğüne odaklanması ve bu zamana kadar yapılan tefsir tarihi okumalarını aşacak yeni birtakım tespitleri dile getirmesi açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bundan dolayı tezimizin tefsir sahasında yapılan çalışmalardan içerik, kavram, yöntem ve konuya yaklaşım biçimi açısından

⁶ Bu konuda bkz. Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Salim Haşim, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), II, 354.

⁷ Bu hususta bkz. Şemseddin ez-Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), IV, 173.

⁸ Bu konuda bkz. Zişan Türcan, *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2013), 26, 32-33.

farklılık taşıyacağını ve akademik tefsir çalışmalarında özellikle ilk dönem çerçevesinde tefsir tarihi perspektifinin yeniden ele alınması gerektiğine dair önemli bulgu ve önerilere ulaşacağını söylemek mümkün görünmektedir. Bu sebeple yaptığımız çalışmanın tefsir alanında boşluğu doldurmayı amaçladığı ve tefsir tarihine dair yeni konuların tartışılmasına zemin hazırlayacağını ummaktayız. Hatta yapılan bir makale çalışmasında “tefsir edebiyatının başlangıçta kendine mahsus bir nakil biçimine sahip olup olmadığı araştırmaya değer bir konudur” şeklindeki ifadeler⁹, çalışmamızın temel iddiasının ehemmiyetini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Tefsir nakil anlayışına dair incelediğimiz sürecin müstakil bir çalışma konusu olarak ilk defa ele alınması, çalışmamızın önemli bir vasfı olarak değerlendirilmelidir. Zira yaptığımız araştırma ve inceleme neticesinde bu konuya dair detaylı bir çalışmanın olmadığını fark ettik. Hatta akademik tefsir çalışmalarının serencamına dikkatli bir şekilde bakıldığında, ilk dönemi merkeze alan çalışmaların oldukça sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle Türkiye’de yapılan lisansüstü tefsir çalışmalarının konu olarak dağılımlarını inceleyen bir araştırmaya göre, sahabe ve tabiûn dönemi ile bölge/dönem odaklı yapılan çalışmaların yapılan akademik çalışmalar içerisinde %1’lik bir payı olduğu tespit edilmiştir.¹⁰ Bu veriler bize yaptığımız çalışmanın alana katkı sağlaması bakımından önemli bir boşluğu dolduracağını göstermektedir.

2. ÇALIŞMANIN AMACI VE KAPSAMI

Çalışmamızın amacı, erken dönem tefsirde nakil düşüncesinin teşekkül ve gelişim sürecini, nakil düşüncesinin hadis rivayet geleneğine nisbetle özgünlüğünü, tefsir alanı açısından değerini, tarihî süreç içerisinde kazandığı anlam ve algılamaları ortaya çıkarmak ve tefsire ait nakil geleneğinin söz konusu dönem içerisindeki oluşumunun ayrıntılarını netleştirmeye çalışmak olacaktır. İncelediğimiz konuların birkaç makale, kitap ve tez çalışmasında dolaylı olarak ele alındığı ancak ilk dönem tefsir nakil anlayışının bütünlüklü bir çerçevede incelenmediğini belirtmek isteriz. Bu noktada biz tefsir nakil anlayışını erken dönemde ortaya çıkış süreci ve yaşadığı

⁹ Bkz. Selim Türcan, “Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 18 (2010): 121.

¹⁰ Bkz. Abdülcabbar Adıgüzel, “Lisansüstü Tefsir Tezlerinin Tematik Tasnifi ve Değerlendirilmesi” *Kur’an Araştırmalarında Akademik Tezler-İslam Dünyası ve Batı Mukayesesi Sempozyumu*, (İstanbul: Erkem Yayıncılık, 2018), 282-284.

değişimlerin de göz önünde bulundurulmak suretiyle ele alındığını söyleyebiliriz. Ayrıca erken dönemden kastımızın hicrî IV. asır öncesine ait zaman dilimini ifade ettiğini, dolayısıyla çalışmamızın hicrî ilk üç asır özelinde yoğunlaştığını belirtmeliyiz. Bunun yanında tefsir nakil anlayışının geç dönemdeki tezahürlerini işlediğimiz bölümde ise, erken dönemden sonrasına ait literatürü dikkate alarak, ilk dönem tefsir nakil anlayışının yansımalarını belirli hususları esas alarak işlediğimizi zikretmemiz gerekir.

Araştırma konusu yaptığımız hususa yakın sayılabilecek bazı çalışmaların mevcut olduğunu ancak bunların doğrudan ele aldığımız hususlara değinmediğini, bazılarının detaya girmeden konumuza kısmen atıfta bulunduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Mehmet Akif Koç'un *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri-İbn Ebî Hatim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi* adlı çalışmasının, ilk dönemin tefsir anlayışı üzerine önemli tespitleri içerdiği gibi sadece tefsir faaliyetinin başlangıç aşamasına yönelik bazı verileri sunduğu, aynı zamanda hadis ehlinin perspektifini yansıtan, özellikle İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/939) tefsirinin kaynaklarının incelendiği bir çalışma olarak görünmektedir.¹¹ Ali Karataş'ın *Tefsir Geleneğinde Rivayet* adlı eserinde ise, özellikle çağdaş dönemde tefsire dair rivayetlerin tenkit edilmesi hususu esas alınarak, tefsir faaliyeti bağlamında nakledilen rivayetlerin önemine vurgu yapılmakta ve bu rivayetlerin tefsir tarihi açısından değeri üzerinde durulmaktadır.¹² Saliha Türcan'ın *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü- İbn Kesîr (ö. 774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden* isimli çalışmasında da, tefsir amaçlı varit olmuş rivayetlerin yerine tefsir amaçlı varit olmamış rivayetlerin istihdam edildiği, özellikle bu konuda İbn Kesîr'in (ö.774/1373) bir dönüşümü başlattığı, ehl-i hadis kimliğinin tefsir rivayetleri üzerinde ciddi etkisi olduğu ve bunun en önemli örneğinin İbn Kesîr'de görüldüğü tezi irdelenmektedir.¹³ Bununla birlikte bu tez çalışmasının ilk bölümünde tefsir nakil geleneğine dair bir çerçeve çizilmekte ve bunun hadis rivayet geleneğinden farklılığına dair kısa bir açılım verilmektedir.¹⁴ Benzer şekilde Zişan Türcan'ın "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir- Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbu't-Tefsir'i Örneği" isimli makale çalışmasında tefsirin hadis rivayet geleneğinden farklılığı, tefsire mahsus bir

¹¹ Bkz. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri* (Ankara: Kitabiyât, 2003), 11-21.

¹² Bkz. Ali Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, (Diyarbakır: A Grafik, 2015), 9-16.

¹³ Bkz. Saliha Türcan, "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü- İbn Kesîr (ö. 774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011), 1-5.

¹⁴ Saliha Türcan, "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü", 8-19.

nakil düşüncesinin olabileceği fikrine temas edilmekte ve bu husus bir örneklem çerçevesinde irdelenmektedir.¹⁵ Çalışmamız zikrettiğimiz tez ve makale çalışmalardan farklılık arz etmektedir. Biz tefsirde nakil düşüncesinin oluşumunu, süreç içerisinde kazandığı değeri tefsir faaliyetinin ilk karakterini esas alarak inceledik. Ayrıca tefsir birikiminin aktarılması ekseninde, tefsirdeki nakil algısının gelişimi ve özellikle ehl-i hadis düşüncesinin bu husustaki tesirini ortaya koymaya çalıştık. Bunun yanında tefsir nakillerin söz konusu süreçler içerisinde nasıl algılandığı ve tefsire özgü nakil geleneğinin mahiyeti üzerinde yaşanan değişim ve dönüşümlerin tespitine odaklandık. Bu çerçevede çalışmamızın kapsamı, genel olarak hicrî ilk dört asırlık bir zaman dilimini içine almaktadır. Özellikle ilk dönem tefsir ve hadis çalışmalarını merkeze aldığımızı, fıkıh, kelam gibi alanlardaki birikimi doğrudan yansıtmadığımızı söylemeliyiz. Bunun yanında yeri geldikçe İslam tarihi sahasındaki verileri de çalışmaya aldığımızı söyleyebiliriz. Bununla birlikte çalışmamızın üçüncü bölümünde tefsir nakil anlayışının tezahürlerini tespit ettiğimiz hicrî IV. asırdan sonraki bazı tefsir çalışmalarını araştırma alanımıza dâhil ettik. Bu noktada özellikle klasik dönemdeki önemli tefsir eserlerinden bazılarını dikkate aldığımızı ve bunları ilk iki bölümde anlattığımız çerçeveye uygun olarak incelediğimizi söylemeliyiz.

3. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Çalışmamızı hazırlarken sosyal bilimlerdeki bazı yöntemleri esas almaya özen gösterdik. Bu çerçevede yaptığımız çalışmanın çoğunluğunda nesnel ve objektif bir bakış açısını ortaya koymaya gayret ettik ve sosyal bilimlerdeki temel yöntemlerden birisi olan “açıklayıcı” yaklaşımı tercih ettik. Bu yaklaşım biçimine göre bir konunun anlaşılması, “öznel ve öznelci unsurlardan sıyrılmak ve nesneden insana doğru nedensel tarzda işleyen bir süreç bulunduğunu kabul ederek davranışların saiklerini dışarıdan yükleme yapan nedenlerle açıklamaya çalışmakla”¹⁶ mümkün olabilmektedir. Bu çerçevede “açıklayıcı” yaklaşım, “öznelerin zihnine doğrudan girerek değil, onu yansıtan kurumlar, durumlar ve dil gibi *bilincin nesnel belirtileri* aracılığıyla”¹⁷ objektif

¹⁵ Zişan Türkan, “Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir- Sahîhu’l- Buharî’nin Kitâbu’t-Tefsir’i Örneği”, 249-250.

¹⁶ Adil Çiftçi, *Nasıl Bir Sosyal Bilim: Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 98.

¹⁷ Adil Çiftçi, *Nasıl Bir Sosyal Bilim*, 91.

bir anlamayı ön görmektedir. Bu yaklaşım biçiminin çalışmamızda yaygın olduğu ve elimizdeki tarihî somut verilerden hareket ederek “açıklayıcı” bir yöntemi işlettiğimizi belirtmeliyiz. Özellikle bu yöntem çerçevesinde erken dönem tefsir çalışmalarını ciddi bir şekilde tetkik ettiğimizi ve buradaki bilgileri kullanarak bazı somut neticelere *nesnel* bir şekilde ulaştığımızı söylemeliyiz.

Çalışmamızda ele aldığımız konuyu, bahsi geçen yöntem çerçevesinde betimleme, anlama, izah etme, karşılaştırma ve tahlil etme gibi hususlara dayalı olarak işlemeye çalıştık. Ayrıca çalışmamızda süreç analizine de başvurduğumuzu söyleyebiliriz. Özellikle hicrî ilk üç asırdaki tefsir nakil sürecini, tefsirin olgusal olarak başlangıcından sistematik bir yapıya kavuşuncaya kadarki zaman dilimi içerisinde incelemeye tabi tuttuk. Böyle yapmakla erken dönemdeki nakil anlayışının ortaya çıkışı, gelişimi ve yaşadığı dönüşümlerin hangi aşamalarda belirginleştiğini tespit etmeye gayret ettik.

Erken dönem tefsir literatürünü incelemekle birlikte, nakil meselesiyle sıkı bir irtibatı olduğunu müşahede ettiğimiz hadis sahasını tetkik ederek, ilk dönem hadisin gelişim süreci ve fikrî yapılanmasını yeri geldikçe tefsir nakil süreciyle mukayeseli olarak değerlendirmeye gayret ettik. Bununla birlikte çalışmamızın bazı konularını tasvirî bir şekilde ele alarak çalışmamızın temel meselelerini netleştirmeye çalıştık. Özellikle ehl-i hadis tefsir nakillerine dair tesiri ekseninde, onların zihnî tutumlarını incelerken genel olarak elimizdeki verileri betimsel analize başvurmak suretiyle inceledik. Bilhassa bazı muhaddislerin tavır ve davranışlarıyla birlikte onların sarih beyanlarını da dikkate alarak, tefsir nakillerine yönelik tutumlarını açığa çıkarmak suretiyle inceleme alanımıza dâhil ettik.

4. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Çalışmamızda izleyeceğimiz yöntemin yanında, tasvir ederek tanımlamaya gayret ettiğimiz nakil sürecine dair olguları ortaya koymak adına bazı kavramlara sıklıkla yer verdiğimiz söyleyebiliriz. Çalışmanın yöntemi ekseninde, birbirleriyle ilinti olan kavramları belirli düzlemlerde kullanmak suretiyle, tefsir nakil düşüncesini ve bunun oluşum safhalarını netleştirmeyi çalıştık. Bu çalışmanın temel konusu, tefsir nakil sürecinin ortaya çıkışını, gelişimini ve süreç içerisinde geçirdiği değişimi açığa çıkarmaktır. Sözü edilen husus bağlamında, erken dönem ifadesi ile tefsirdeki nakil ve

aktarım sürecinin hicri III. asırdaki serüveninin incelenmesine atıfta bulunmaktadır. Bu dönem, tefsir faaliyetinin başlangıç ve sistemleşme safhasını göstermesi, tefsire etki eden unsurların mevcudiyeti ve tefsir nakil düşüncesinin bahsi geçen evrede daha belirgin olarak görülmesi nedeniyle önem arz etmektedir. Özellikle İslamî ilimlerin neşvünema bulduğu bir süreç olan erken dönemde, faaliyet yapılan her ilmî sahada ortaya çıkan birikimlerin sonraki kuşaklara aktarılma zorunluluğuyla beraber, bunun şekilsel ve formel yönüne dair hususların tayin edilmesi gibi meselelerin yoğun olarak ortaya çıktığı müşahede edilmektedir.

Çalışmanın başlığında yer alan erken dönem tanımlaması, tefsir tarihi bağlamında belli bir süreci ifade etmektedir. Bu çerçevede akademik tefsir araştırmalarında tarihsel süreçlerin üç aşamada ele alındığını söyleyebiliriz. Tefsir faaliyetinin teşekkül dönemi olarak Taberî'nin (ö. 310/923) yaşadığı yüzyıla kadarki *erken dönem*, Taberî sonrası 19. yüzyıla kadar devam eden *klasik dönem* ve bahsi geçen yüzyıldan sonra ise *modern dönem* şeklinde bir ayırımı gidildiği görülmektedir.¹⁸ Sözü edilen tasnif bağlamında çalışmamızda erken dönemi esas alarak tefsir nakil düşüncesi ve keyfiyetini ortaya koymayı amaçladık. Zira “erken dönem” ifadesi, çalışmanın konusu açısından tefsir faaliyetlerinin ortaya çıkışı, gelişimi ve nasıl ilerlediğine dair somut göstergelerin olduğu bir süreci gösterirken, diğer taraftan tefsir birikiminin nakledilişi meselesinin de varlık bulduğu bir zaman dilimine işaret etmektedir. Dolayısıyla “erken dönem” olarak adlandırdığımız süreçte tefsir çalışmaları, söz konusu nakil sürecinin ortaya çıkışı ve bunun mahiyetine dair verileri bünyesinde barındırmakta ve bu dönem çalışmamızın temelini oluşturan tarihsel süreci ifade etmektedir.

Çalışmamızın başlığında geçen ve içeriğinde sıklıkla kullandığımız kavramlardan birisi de *tefsir*dir. Bu kavram üzerine pek çok tanımlama ve tarifin yapıldığı bilinmektedir. Bu çerçevede ise tefsire dair şu tanımın genel olarak kabul gördüğünü söyleyebiliriz: “Tefsir, Kur’an cümlelerini sözlü söylem halinde iken sahip olduğu özelliklerine tekrar ulaşmak üzere kurgulanmış, betimleyici bir disiplindir.”¹⁹ Ancak bu tanımlamanın indirgemeci olduğunu ve yalnızca ilk bağlamın anlaşılmasını merkeze aldığını ifade edebiliriz. Oysa *tefsir* kavramı ilk bağlamı aşan, ayetlerin tekrar

¹⁸ Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 13.

¹⁹ Bkz. Mehmet Paçacı, “Tefsir Üzerine” *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, ed. Ömer Kara, (Bursa: Kurav Yayınları, 2007), 94.

okunup yeni anlamlara ulaşmayı gerekli kılan bir yapıya sahiptir. Çalışmamızın ilk bölümünde geçtiği üzere Hz. Peygamber dâhil olmak üzere sahabîlerin Kur'an'ı tekrar okuyarak ilk bağlamını zaman zaman aşım ancak o bağlamdan kopmaksızın bazı yorumlamalarda bulunduğu görülmektedir. Bu açıdan tefsirin her zaman sözlü bağlamı esas almadığı, geleceğe dair bir perspektif sunduğunu en erken dönemden itibaren müşahede etmekteyiz. Bu sebeple biz *tefsir* kavramını, ilk bağlamı da dikkate alarak Kur'an'ın açıklanması ve izah edilmesi bağlamında yapılan faaliyetlerin bütünü kapsayacak şekilde kullanmayı tercih ettik. Bunun yanında Kur'an'ın nüzulünde, yeri geldikçe vahyin anlaşılmasına yönelik yine vahiy tarafından yapılan açıklama mahiyetindeki müdahaleleri *tefsirin* olgusal durumu olarak açıklamaya çalıştık.

Tefsirle çok yakın bir irtibatı bulunan ve Kur'an'ın anlaşılması faaliyetlerinde müracaat edilen önemli kavramlardan birisi de te'vildir. Biz çalışmamız boyunca te'vili, tefsirle olan ilişkisini de dikkate alarak, Kur'an'ın lafzî boyutunun imkân verdiği ölçüde ortaya çıkan muhtemel anlamlardan birisine yönelmek bağlamındaki tanımını geliştirip şahitlik bilgisi dışında kalan her türlü yorumlama biçimi ve bunun ilk dönemlerde nakilleşip aktarılmasıyla birlikte, nakil muamelesi gören bir yapıyı temsil etmesi anlamında kullandık. Zira tefsir faaliyeti içerisinde Kur'an'ın anlam bütünlüğünün esas alınması suretiyle sahabeden itibaren te'vil ameliyesinin ortaya çıktığını ve bunun aslında tefsir faaliyeti açısından bir üretimi beraberinde getirdiği söylenebilir. Bununla birlikte geç dönemdeki te'vil anlayışının, erken dönemdeki kullanımından dönemsel olarak farklılaştığını ancak tefsir faaliyetinin üretim mekanizması olarak benzer işlevi yerine getirmesi anlamında ele aldığımızı belirtmeliyiz.

Çalışmamızın odak kavramları arasında “rivayet” kavramı da yer almaktadır. Hadis alanında yoğun olarak kullanılan “rivayet” kavramının, ilk dönemdeki tefsir malzemesinin aktarılış biçimi açısından kapsayıcı bulunmadığını söyleyebiliriz. “Rivayet” tabiri genel olarak bir hadisi veya benzeri bir sözü senediyle nakledip onu söyleyene veya yapana isnat etmesi anlamında zikredilmekte ve bu kullanım kavramın içeriğine yönelik çizilen çerçeveden algılanmaktadır. Bir rivayetin kabul edilebilmesinin temel şartları içerisinde sened ve metin yönünden belli hususiyetleri taşıması gerekmektedir. Buna göre, aktarılan bir rivayetin isnadı açısından muttasıl olması,

ravilerinin adalet ve zabt vasıflarının bulunması gerekmektedir.²⁰ Muhaddislerin kavramlara yükledikleri tanımlar üzerinden dinî disiplinleri belirledikleri hususu dikkate alındığında, rivayet kavramının tarifinin de yine hadisçiler tarafından baskın bir şekilde yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda rivayet, genelde İslam düşünce geleneğinde bir konu ya da din hakkında zikredilen bir meselenin Hz. Peygamber'den nakledilen bir haber olarak telakki edilmektedir.²¹ Başka bir açıdan, “rivayet”, bir hadis metninin, ehl-i hadisin kriterlere uygun bir şekilde aktarılması olarak değerlendirilmektedir. Ancak tefsire dair aktarılan birikimin hadis alanındaki belirlenen şekliyle rivayet algısıyla tam anlamıyla örtüşmediğini söyleyebiliriz. Zira erken dönemden aktarılan tefsire dair pek çok bilginin naklediliş biçimi, hadis eda ve tahammül yollarına uygun düşmemektedir. Çalışmamızda vurgulayacağımız üzere, tefsir birikiminin kendine özgü bir nakil tarzı bulunduğunu ve hadis rivayet kriterlerini aşan birtakım hususların mevcut olduğunu, bu sebeple tefsire dair aktarılan malzemenin “rivayet” kavramına denk gelebilecek bir sınırlılığa sahip olmadığını ifade edebiliriz. Bu bağlamda rivayetin, genel olarak hadis rivayeti şeklinde algılandığı ve tefsir birikimine de, rivayet zaviyesinden bakıldığı anlaşılmaktadır. Zira rivayet kavramının, İslamî ilimlerin gelişim aşamasında belirleyici bir rol oynadığı ve yalnızca hadis için değil, bilakis diğer bütün disiplinlerin veri alanlarını gösteren ve bağlayıcı olmasını çağrıştıran bir anlam sahası kazandığı fark edilmektedir. Nitekim tefsir rivayetleri şeklinde bir tamlamanın sıklıkla kullanılması, tefsirde oluşan birikimin bağlayıcı veya tabi olunması gereken bir çerçevede yer alması düşüncesini beraberinde getirmektedir.²² Bu durum aslında tefsir ile hadis alanlarının birbirinden farklı değerlendirilmesi gerektiğine dair bazı itirazları da açığa çıkarmaktadır. Bir yaklaşıma göre, tefsir alanında nakledilen malzemenin bağlayıcılık ve kültürel olarak iki ayrı kategoride ele alınması gerektiği önerilmektedir.²³ Zira tefsirde ilk dönemden itibaren oluşan nakillerin, hadis alanında olduğu şekliyle bağlayıcı olmadığı ve bundan dolayı hadis ile tefsirin eşdeğer görülmesinin mahiyetleri

²⁰ Bkz. Zakir Kadiri Ugan, “Gayr-i Dini Rivayetler”, sad: Musa Ulak, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (2001): 260; Mehmet Efendioğlu, “Rivayet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 135.

²¹ Ali Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 89.

²² Mehmet Akif Koç, “Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 43-57.

²³ Bkz. Selim Türcan “Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı”, 119-120.

açısından mümkün olmadığını ifade etmek gerekir.²⁴ Zira tefsir alanındaki bilgilerin, hadis rivayet algısı açısından değerlendirilmeye çalışılması, tefsir ve hadisin temel farklılıklarını görmeyi engellemektedir. Bundan dolayı çalışmamızda tefsir birikimini ifade etmek için *rivayet* ifadesini telaffuz etmediğimizi belirtmeliyiz.

Çalışmamızda belirli bir çerçevede ve özgün olarak kullandığımız kavramlardan birisi de “nakil” kavramıdır. Başlıkta geçen ve metnin içerisinde sıklıkla atıfta bulunduğumuz “nakil” kavramına, rivayetten farklı bir şekilde anlam yüklediğimizi belirtmeliyiz. Bu meyanda biz çalışma içerisinde “nakil” ibaresini kullandığımız her yerde, tefsir birikiminin aktarılması ve bu alanda oluşan malzemeyi kastetmekteyiz. Yukarıda geçtiği üzere “rivayet” kavramı, daha çok hadis alanıyla özdeşleşmiş ve bu durum genelde İslamî ilimler özelde tefsir için doğru olmayan bir algılamayı beraberinde getirmiştir. Çalışmamızda tefsir ve hadisin birbirinden ayrılan farklı nakil geleneklerine sahip olduğunu ayırt etmek için, “rivayet” kavramı hadis alanındaki bir aktarım şeklini ifade ederken, “nakil” ise tefsir birikiminin aktarılmasına işaret etmektedir. Böyle bir kullanımda “rivayet” hadis eserlerinde bulunan tefsire dair sınırlı bir malzemeyi gösterirken, “nakil” kavramı ise hem tefsir çalışmalarındaki birikimi hem de hadis eserlerinde aktarılan rivayetleri kapsayacak bir derinlikte istihdam edilmektedir. Başka bir açıdan ifade edersek, “nakil” isnadlı olan olmayan bütün tefsir birikimine şamil olarak kullanılırken, “rivayet” yalnızca hadis sahasındaki isnadlı formu simgeleyen bir aktarım aracı olarak değerlendirilmektedir. Çalışmamızın başlığında yer alan “nakil” kavramı yeri geldikçe konumuzun içeriği göz önünde bulundurularak iki yönlü bir anlam ekseninde kullanılmıştır. Bu kullanımların ilkinde nakil ibaresi tefsir malzemesi ve birikiminin başlangıç aşamasının sonraki süreçlere nakledilmesi (aktarılması) bağlamında zikredilmiştir. Özellikle Kur’an’ın nüzul ortamına vakıf olan sahabenin, tefsire ilişkin malumatını talebeleri olan tabiûna, onların ise sahabeden şifahî ve yazılı olarak aldıkları verileri kendilerinden sonra gelen tebe-i tabiûn nesline nakletmiş (aktarmış) olmaları, “nakil” telakkisinin ilk evresini göstermektedir. İkinci aşamadaki nakil anlayışı ise, hicrî II. ve III. asırlarda tefsir eseri telif eden müfessirlerin erken döneme dair derledikleri birikimin, sonraki dönem müfessirlerinin eserlerinde nakledilmesidir. Bu süreç özellikle Taberî ve sonrası dönemdeki müfessirlerin

²⁴ Bu konudaki yaklaşım için bkz. Ali Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 65.

kendilerinden öncekilerinden yararlanması bağlamında ele alınmıştır. Bundan dolayı çalışmamızda yer alan “nakil” ibaresinin, bahsi geçen iki yönlü aşamayı dikkate almak suretiyle konuların işleniş biçimine göre kullanıldığını söyleyebiliriz. Tez çalışmamızda bu ana ıstılahların haricinde, metin içerisinde bazı kavramsal önermelerde de bulunduk. Bunların geçtiği yerlerde, ilgili kavrama/ifadeye yönelik açıklamaların olduğunu söylemeliyiz.

5. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI

Erken dönem tefsir nakil sürecinin oluşumunu incelerken, ilk dönemde bize ulaşan tefsir birikimini temel referans kaynağı olarak gördüğümüzü söyleyebiliriz. Özellikle çalışmanın ilk bölümünde tefsir nakil keyfiyetinin ortaya çıkışı ve bunun sonraki aşamalarda nasıl tezahür ettiğini ilk dönemdeki tefsir çalışmalardan hareketle inceledik. Bu bağlamda Ali b. Ebî Talha yoluyla nakledilen İbn Abbas tefsirini, çoğunluğu bize ulaşmış bulunan Mücahid’in tefsiriyle Süfyan es-Sevrî ve Mukatil b. Süleyman’ın tefsir çalışmalarını temel kaynaklar olarak belirledik. Ayrıca sahabîlerin kişisel mushaflarına aldıkları tefsir izahlarına dair bilgileri İbn Ebî Dâvûd’un (ö. 316/929) *Kitâbu’l-Mesâhif*, Ebû Şâme el-Makdisî’nin (ö. 665/1267) *el-Mürşidu’l-Vecîz* isimli çalışmalarından derlemeye gayret ettik. Bunun yanında özellikle *Kütüb-i Sitte* içerisinde yer alan hadis eserlerinden söz konusu husus bağlamında yararlandık. Ayrıca erken dönem tefsire dair pek çok veriyi görme imkânına sahip olduğumuz Taberî (ö. 310/923) ve İbn Ebî Hâtim’in (ö. 327/938) meşhur olan tefsir çalışmalarına da müracaat ettik. Buna ilave olarak ilk dönemdeki tarihi bilgilere ulaşmak açısından İbn Sa’d’ın (ö. 230/845) *et-Tabakât*’ını esas alıp, erken dönemde telif edilmiş diğer tarih kitaplarına da başvurduk.

Çalışmamızın ikinci bölümünde rivayet formunun tefsir nakil sürecine geçişini gösteren somut örnekleri, erken dönemdeki telif edilen ve elimizde bulunan tefsir çalışmalarını referans almak suretiyle ortaya koyduk. Bu çerçevede Yahyâ b. Sellâm’ın (ö. 200/815) ve Abdürrezzâk b. Hemmâm’ın (ö. 211/826-27) tefsir çalışmalarıyla Taberî, İbnü’l-Münzir (ö. 318/930 [?]) ve İbn Ebî Hâtim’in tefsir eserlerini inceleme alanına dâhil ettik. Bunun yanında hadis ehlinin rivayet formuna geçişteki etkilerini izah ederken, özellikle dışlanan müfessirler bağlamında Mukâtil b. Süleyman’ın (ö. 150/767) *et-Tefsiru’l-Kebîr*’ini diğer tefsir çalışmalarıyla mukayeseli olarak analiz ettik. Ayrıca

erken dönemdeki hadis ehlinin yaklaşım ve tavırlarını gösteren verileri, onların kendi eserlerinden hareketle tasvir etmeye çalıştık. Bununla birlikte özellikle klasik *ulûmu'l-Kur'ân* çalışmaları arasında sayılan Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı ile Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserlerine birçok konuyu aydınlatmak için müracaat ettik. Ayrıca İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *el-Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr* adlı çalışmasına da hadis ehlinin tefsir alanına olan bakışını daha net olarak göstermesi hasebiyle yeri geldikçe atıfta bulunduk. Çalışmamızın son kısmında ise özellikle klasik dönemde tefsir nakil anlayışının izlerini görebildiğimiz müfessirler olan Semerkandî (ö. 373/983), İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1008), Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Begavî'nin (ö. 516/1122) tefsir eserlerini referans aldık. Bu tefsir çalışmalarına ilaveten Mâturîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'ı başta olmak üzere, klasik dönemde ön plana çıkan bazı tefsir eserlerine de erken dönem nakil anlayışının izlerini yakalamak bağlamında yer verdik.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEFSİR NAKİL DÜŞÜNCESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

1.1. ERKEN DÖNEM TEFSİR NAKİL TARZINI YANSITAN TARİHÎ MALZEME

Tefsir ilminde nakil düşüncesinin nasıl ortaya çıktığını tespit sadedinde ihtiyaç duyacağımız temel zemin, bize ulaşan en erken somut tefsir malzemesini dikkate almak olacaktır. Bu bağlamda tefsirin ilk evreden itibaren nasıl aktarıldığını ve mahiyetine dair meseleleri ele alacağız. Bunu yaparken elimizdeki mevcut çalışmaların otantikliğini değerlendirip o döneme dair haber ve bilgi veren en erken tarihî malzemeyle bunların üzerine değerlendirme yapan diğer kaynaklardan yararlanacağız. Bu kısımda inceleyeceğimiz husus, bize doğrudan veya dolaylı olarak ulaşan tefsir malzemesini tasvir ederek bunların tefsir faaliyetlerinin gelişimi noktasında hangi konumda olduklarını açığa çıkarmak olacaktır.

Tefsir faaliyetleri çerçevesinde, hicrî birinci asır ve ikinci asrın başlarında yaşayan sahabe ve tabiûndan olan müfessirlerin yazılı eserler vücuda getirdiklerini görmekteyiz. Bu hususta İbn Nedîm (ö. 385/995) meşhur eseri *el-Fihrist*'inde²⁵ ilk dönemlerde hangi şahısların tefsir eseri kaleme aldıklarını açık bilgilerle bize aktarmaktadır. “*Kur'an Tefsiri Konusunda Tasnif Edilen Kitapların İsmi*” başlığı altında eserlere kronolojik sırayı da gözetmek suretiyle yer veren İbn Nedîm, ilk olarak tefsir eseri sahibi olarak İbn Abbâs'ı (ö. 68/687-88) zikretmektedir. Onun tefsir eseri bulunduğu belirtirken, talebesi olan Mücâhid (ö.103/721) kanalıyla eserinin belirli şahıslar tarafından nakledildiğini dile getirmektedir. İlk olarak Mücâhid'in İbn Abbâs'tan bu eseri naklettiğini, daha sonra Humeyd b. Kays (ö. 130/747-48), Verkâ, İsâ b. Meymun ve Ebî Necih'in bu eseri Mücâhid'den aktardığını belirtmektedir. Akabinde İbn Nedîm, Hz. Ali'nin (ö. 40/661) talebelerinden olan İbn Hamza'nın (ö. ?) da bir tefsir eseri olduğunu belirtmekte ve ardından Übey b. Ka'b'ın (ö. 33/654 [?]) meşhur talebesi olan Zeyd b. Eslem'in (ö. 136/754) de tefsir eseri olduğunu söylemektedir.

²⁵ Bu eser, İslamî ilimlerin bütün dalları hakkında önemli bilgiler verirken, aynı zamanda diğer sanat ve ilimlerle ilgili birtakım hususları zikretmekte ve her alana ilişkin telif edilen eserlerin muhtevaları dahil olmak üzere çeşitli konuları açıklamaktadır. Hatta yapılan tespitlere göre İbn Nedim çalışmasında yer verdiği eserleri ve ilimleri tanıtırken sanki her alanın yetkili bir şahsı gibi esaslı bilgiler nakletmektedir. Bkz. Nasuhi Ünal Karaarslan, “İbn Nedim” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 172.

Bundan sonra meşhur tabiûn âlimlerinden Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Süddî'nin (ö. 127/745) de tefsire dair eseri olduğunu ifade eden İbn Nedîm, hicrî ilk iki asırda tefsir tarihi edebiyatında isimleri sıklıkla geçen Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), İkrime (ö. 105/723), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Katâde (ö. 117/735), Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763) ve Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) tefsir eserlerine de yer vermektedir.²⁶ Burada zikredilen ilk tefsir çalışmalarının listesini benzer bir şekilde Sa'lebî (ö. 427/1035) tefsirinin mukaddimesinde de görmekteyiz. Bahsi geçen eserlerle birlikte Sa'lebî kendi dönemine kadar telif edilen ve tefsirinde yararlandığı yaklaşık 76 tefsirin ismini, hangi isimler aracılığıyla geldiğini zikretmek suretiyle eserinin başında beyan etmektedir.²⁷

İbn Nedîm sadece Kur'an'ın tefsiri konusundaki müstakil çalışmalara değinmekle kalmayıp aynı zamanda ulûmu'l-Kur'ân literatüründe yer alan erken dönem çalışmalarına da atıfta bulunmaktadır. Burada bahsi geçen literatüre temas etmemizin temel gerekçesi, ilk dönem tefsir eserleri ile aynı dönemde telif edilen ulûmu'l-Kur'ân çalışmalarının, birbirlerinden yararlanmak suretiyle ilerleme kaydettiklerinin ortaya konulması ve bu süreç içerisinde bahsi geçen sahalarda yazılı bir kültürün oluştuğuna işaret etmesidir. Bu bağlamda özellikle İbn Nedîm *nesh*, *Fedâilul-Kur'an*, *Garîbu'l-Kur'an*, *Ahkâmul'-Kur'an*, *muhkem-müteşabih*, *vücûh ve nezair*, *kıraat gibi* konularda hicrî ikinci asrın başından itibaren pek çok çalışmanın yapıldığını ayrıntılı olarak bizlerle paylaşmaktadır.²⁸ Nitekim günümüze ulaşan en eski çalışmaların ulûmul-Kur'ân alanında olduğunu gösteren örnekler bulunmaktadır. Bu bağlamda örneğin *nesh* meselesi hakkında Katâde b. Diâme'nin (ö. 117/735) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitâbillâhi Teâla*, İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* isimli çalışmaları bugün elimizde yer alan en eski ulûmul-Kur'ân çalışmaları olarak zikretmemiz mümkündür.²⁹ Örneğin erken döneme ilişkin Kur'an ilimlerine dair pek

²⁶ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 36-37. Ayrıca yukarıda zikredilen tefsir çalışmaları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y), I, 444-460.

²⁷ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk: Seyyid Kûsrevî Hasen, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), I, 5-14.

²⁸ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 37-42. Ayrıca hicrî ilk asırlarda telif edilen Kur'an'ın dil yapısıyla ilgili çalışmaların detaylı bilgisi için bkz. Ali Bulut, "Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meânî'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 12-13 (2001): 399-403.

²⁹ Bkz. Katade b. Diâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitâbillâhi Teâla*, (*Erba'a Kutub fî'n-nâsîh ve'l-Mensûh içinde*) thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub,1989), 33-64; İbn Şihâb ez-Zührî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh (Erba'a Kutub fî'n-nâsîh ve'l-Mensûh içinde)* thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, (Beyrut:

çok eser veren Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, *Meâni'l-Kur'ân*, *Adedü Âyi'l-Kur'ân*, *Garîbu'l-Kur'ân*, *el-Mecâz fi'l-Kur'ân*, *Fedâilu'l-Kur'ân el-Kırâat* gibi bir kısmı elimizde bulunan ulûmu'l-Kur'ân kapsamına dâhil edebilecek çalışmaları bulunmaktadır.³⁰ Her ne kadar Kasım b. Sellâm hicrî üçüncü asra dâhil olabilecek bir şahıs olsa da, kendisinin tefsir ve Kur'an ilimleri konusundaki çalışmalarının, aslında hicrî ilk iki asrın mükteşebatından yararlanarak hazırladığı görülmektedir. Nitekim Kasım b. Sellâm'ın zikredilen çalışmalarından birisi olan *Fedâilu'l-Kur'ân* isimli eserinin, her ne kadar şifahî kaynakları bulunsa da, kendinden önceki pek çok yazılı çalışmaya dayandığına dair bazı tespitler bulunmaktadır. Buna göre Kâsım b. Sellâm'ın bahsi geçen eserini oluşturan yazılı kaynakları arasında, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (ö. 209/824 [?]) *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı, Ferrâ (ö. 207/822) ve Kisâî'nin (ö. 189/805) *Meâni'l-Kur'ân*'ı, Abdullâh b. Mübârek (ö. 181/797) ve Vekî b. el-Cerrâh'ın (ö. 197/812) *Kitâbu't-Tefsîri*'i, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *Ahkâmu'l-Kur'ân*'i bulunmaktadır.³¹ Söz konusu referansların Kâsım b. Sellâm tarafından istihdam edilmiş olması, özellikle tefsir alanı ve bununla ilişki içerisinde olan yan branşlardaki çalışmaların erken dönemlerden itibaren yazılı bir niteliği haiz oldukları hususuna işarette bulunmaktadır. Buna ilave olarak şifahî bir gelenekten ziyade yazı ile şekillenen ve müstakil konular üzerinde oluşturulan bu çalışmalar, tefsir nakil tarzının başlangıç ve gelişim aşamalarını yansıtmaları bakımından dikkate değer görünmektedir. Buradaki veriler, erken dönemlerden itibaren tefsir sahasındaki çalışmaların yalnızca Kur'an'ın açıklanması hususunda olmadığını, aynı zamanda Kur'an ilimlerinin belli başlı konuları hakkında müstakil ve yazılı formda kaleme alınan eserlerin olduğunu bizlere açıkça göstermektedir.

İlk dönemin tefsir kitabiyâtına ilişkin kayda değer tespit ve değerlendirmeleri bulabileceğimiz önemli kaynaklar arasında Fuad Sezgin'in *Geschichte des arabischen*

Âlemu'l-Kutub,1989), 13-39. Burada bazı karşıt düşüncelerin olduğunu da belirtmeliyiz. Örneğin Mustafa Zeyd, zikri geçen nesh meselesine dair bu çalışmaların otantik olmasına şüpheyle bakmaktadır. Bkz. Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (y.y: Dâru'l-Vefâ, 1987), 295-300.

³⁰ Bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, 37-40; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâilu'l-Kur'ân ve Me'âlimuh ve Adâbuh*, thk. Ahmed b. Abdulvâhid el-Hayyâtî (Mağrib: el-Memleketü'l-Mağribiyye, 1995), "Muhakkikin Mukaddimesi", 127.

³¹ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâilu'l-Kur'ân*, "Muhakkikin Mukaddimesi", 199-201. Kasım b. Sellâm'ın bu eseri kendisinden sonra telif edilen hadis eserlerinin de kaynak olarak ve bizzat yararlandıkları bir eser olma hüviyetini haiz görünmektedir. İbn Hâcer'in tespitlerine göre Buhârî, *es-Sâhîh*'in *Fedâilu'l-Kur'ân* bölümünü oluştururken, büyük oranda Ebû Ubeyd'in eserinden yararlanmıştır. Bu da yazılı ilim geleneğinin aktarımının İslamî ilimler içerisinde nasıl gerçekleştiğine dair fikir vermesi açısından değerinin olduğunu söyleyebiliriz. Bkz. Fuad Sezgin *Buhârî'nin Kaynakları*, 115.

Schrifttums isimli eserini zikretmemiz gerekir. Bu eser Carl Brockelmann'ın *Geschichte der arabischen Litteratur* adlı çalışmasına, Fuad Sezgin'in, özellikle İstanbul kütüphanelerindeki yazmalar dâhil edilerek bir ek şeklinde tasarlamasıyla başlamış ancak daha sonra yeni ve müstakil bir eser olma yoluna evrilmiştir. Öyle ki Fuad Sezgin bu çalışmayla bütün dünya kütüphanelerinde bulunan Arapça eserlerin yalnızca bibliyografik dökümünü vermekle kalmamış, aynı zamanda bazı konularda derin tahlillere yer vermiş ve tabiri caizse eserini bir ilimler tarihi çalışmasına dönüştürmüştür. Bu çerçevede Sezgin, İslamî disiplinlerin tarihsel gelişim seyrini ayrıntılı olarak işlemekte ve tefsir, hadis, fıkıh, kelim, dilbilim gibi alanların erken dönemde nasıl gelişim gösterdiklerini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca Sezgin'in bahse konu eseri Fehmî Ebü'l-Fazl ve Mahmûd Fehmî Hicâzî tarafından *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî* ismiyle ilk defa 1977-1978 yıllarında Arapça'ya tercüme edilmiş ve bu tercüme projesi 1980'li yılların sonunda tamamlanmıştır.³²

Sezgin bu çalışmasına *Kur'an İlimleri* başlığını koyarak başlamakta ve öncelikle *kıraat* sahasındaki isimler ile onların Emevî ve Abbâsî döneminde yazdıkları eserlere atıfta bulunmaktadır.³³ İkinci başlıkta Kur'an'ın tefsir edilmesi çalışmalarına değinen Sezgin, tefsir alanındaki çalışmaların başlangıç tarihi olarak hicrî birinci asra işaret etmektedir.³⁴ Bu tespitin ardından Sezgin, erken dönemde kaleme alınan bütün tefsir çalışmalarının elimize kadar ulaşmasının, sonraki dönemlerde kaleme alınan tefsir çalışmalarından hareketle mümkün olabileceğini açıkça ifade etmektedir. Özellikle erken dönemden sonra telif edilen çalışmalarda zikredilen ve tekerrür eden isnadların, aslında her birinin yazılı bir kaynağa atıfta bulunduğunu dile getirmektedir.³⁵ Fuad Sezgin, hicrî ilk asırlardaki tefsir çalışmalarının varlığına dair tespitleri belirtirken, Kur'an'ın tefsiri noktasında Hz. Ebu Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) gibi sahabe ve tabiûndan bazı şahısların ihtiyatlı yaklaşımlarına rağmen, tefsir ameliyesinin hicrî ilk asırlarda yoğun olarak devam ettiğine dikkat çekmektedir. Hatta bu hususta en önemli örneğin İbn Abbâs olduğunu açıkça belirten Sezgin, İbn Abbâs'ın talebelerinden olan Saîd b. Cübeyr'in Kur'an

³² İsmail Balıç, "Geschichte des arabischen Schrifttums" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 14 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 37-38. Çalışmamızda bu eserden atıfta bulunurken Arapça çevirisini esas alacağımız belirtmek isteriz.

³³ Fuad Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, çev. Mahmud Fehmî Hicâzî (Riyâd: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslamiyye, 1991), I, 19-53.

³⁴ Fuad Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, 55.

³⁵ Fuad Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, 56.

tefsirini bilmeyen kimseyi kör bir şahsa benzetmesini örnek olarak vermektedir. Bu çerçevede Sezgin, tefsir sahasında ilk dönemlerden itibaren pek çok çalışmanın yapıldığını ve bunların somut tezahürlerinin bulunduğunu ifade etmektedir.³⁶

Tefsir çalışmalarının ortaya çıktığı en erken süreç olarak hicrî birinci asır ile ikinci asır gösteren Fuad Sezgin, tefsir literatürünün oluşum sürecini, kronolojik olarak şahısları ve bunların birer tefsir eseri sahibi olduğunu ifade ederek netleştirmeye çalışmaktadır. İlk müfessir olarak İbn Abbâs'ı zikreden Sezgin, daha sonra sırasıyla Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, Dahhâk b. Müzâhim, Hasan-ı Basrî, Atiyye b. Sa'd el-Avfi (ö. 111/729-30), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Katâde, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö. 108/726 [?]), Atâ b. Dînâr (ö. 126/744), Süddî, er-Reb'î b. Enes (ö. 139/756), Muhammed b. Sâib el-Kelbî gibi ilk dönem müfessirlerini zikretmekte ve bu şahısların kendilerine ait birer tefsir eseri olduğunu birtakım verilerle izah etmektedir.³⁷ Ayrıca Sezgin, yaptığı tetkikler neticesinde lugavî tefsire dair en eski eserin Ebân b. Tağlib'in (ö.141/758) *Kitabu'l-Garîb* adlı eseri olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte Sezgin, bize kadar ulaşan Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*³⁸ adlı eserinin, isminde her ne kadar "garîb" ifadesi geçse de ilk lugavî tefsir kapsamında değerlendirilemeyeceğini dile getirmektedir.³⁹ Kanaatimizce Sezgin'in tespiti doğru görünmektedir. Zira Zeyd b. Ali'nin çalışması, erken dönemde yapılan ilk tefsir yapma biçimini yansıtmaktadır. O ayetlerde izah edilmesi ve anlamın ortaya konulmasına dair birkaç kelimelik ifadelerle açıklamalarda bulunmaktadır.⁴⁰

Sezgin'in ilk müfessirin kim olduğu görüşüne karşılık farklı bir görüş ileri sürülmektedir. Örneğin tarihçi Corci Zeydân, İslam coğrafyasında yazılan ilk kitapların hicrî ikinci yüzyıl ortasında yazıldığı ve ilk derlenen ilmin hadis olduğu hususundaki görüşlere katılmamaktadır. Kendisinin yaptığı tespitler neticesinde o, Fuad Sezgin'in dile getirdiği gibi Kur'an'dan sonra derlenen ilk ilmin tefsir olduğunu belirtmektedir. Ancak Zeydân, Sezgin'in ilk müfessirin kim olduğu konusundaki görüşüne

³⁶ Fuad Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, 59.

³⁷ Fuad Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, 63-80. Burada listelenen müfessirlerin eserlerine yer veren detaylı bir bibliyografya çalışması için bkz. Nasiruddin el-Esed, *el-Fihris eş-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabî'l-İslâmî li'l-Mahtût, Ulûmu'l-Kur'ân, Mahtûtâtı't-Tefsîr ve Ulûmihi* (Ammân: el-Mecmeu'l-Melikî, 1989), 12-25.

³⁸ Zeyd b. Ali, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî (Beyrut: Dâru'l-Vâ'i'l-İslâmî, t.y), 117 vd.

³⁹ Bkz. Fuad Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, 62.

⁴⁰ Bkz. Zeyd b. Ali, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, 178-200.

katılmamaktadır. Ona göre ilk tefsir eseri kaleme alanın Mücâhid b. Cebr'dir.⁴¹ Bize göre Zeydân'ın görüşü sahip olduğumuz tarihî veriler ve Sezgin'in tespitleri açısından tutarlı görünmemektedir. Kanaatimizce Sezgin'in bahsi geçen konudaki görüşü daha makul gözükmemektedir. Zira Sezgin'in İslamî ilimlerin ortaya çıkışı ve gelişimi üzerine ihtisas sahibi olması, Zeydân'ın yalnızca kültür tarihçiliği yapması ve bize ulaşan nakilleri incelediğimizde İbn Abbas'ın tefsir çalışmasının varlığının belirgin olarak tezahür etmesi, İbn Abbas'ın ilk müfessir olmasını ön plana çıkarmaktadır.

Hicrî ikinci asırdan itibaren İslamî ilimlerin oluşum sürecinin, çeşitli konular etrafındaki müstakil çalışmalarla gelişim gösterdiğine de şahit olmaktayız. Hadis, fıkıh ve tefsir alanındaki ilk yazılı çalışmaların, müstakil konulu kitap tasnif etme usulüne göre kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Örneğin fıkıh alanında Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798), *salat, sıyam, zekat* gibi adlarla 36 kitap tasnif ettiğinden söz edilmektedir. Hatta onun meşhur eseri *Kitâbu'l-Harâc* günümüze kadar ulaşmıştır.⁴² Elimizde Bu durumun o dönemde ilmî bir gelenek olduğunu, tefsir, fıkıh ve hadis sahasında telif edilen eserlerin bu ilmî teâmüle göre meydana geldiğini söyleyebiliriz.⁴³ Sözü edilen yazılı ilim anlayışının teşekkül etmesinin, müstakil tefsir çalışmalarının hicrî ilk asırlarda görünür hale gelmesine vesile olduğu belirtilmelidir. Zâide b. Kudâme (ö. 161/777), Abdullâh b. Mübârek, Muhammed b. Fudayl (ö. 195/810) gibi tabiûn döneminin önemli isimlerinin *Kitâbu't-Tefsîr* çalışmaları, tefsir faaliyetinin kayda alınma ve bu şekliyle nakledilmesi bağlamında dikkate değer çalışmalar olarak nitelendirilebilir.⁴⁴ Bununla birlikte hadis sahasına dair yazılı malzemenin hicrî ilk asırlarda bulunduğuna yönelik birtakım tespitler bulunsa da⁴⁵ tefsir çalışmalarının, küçük çaptaki hadis eserlerinden yoğunluk ve gelişim düzeyi itibariyle ön planda olduğu anlaşılmaktadır.

Erken dönem tefsir faaliyetlerinin bize ulaşan somut örneklerinin ilki olarak İbn Abbâs'ın Ali b. Ebî Talha (ö. 143/760) yoluyla aktarılan tefsir çalışmasını göstermemiz

⁴¹ Corci Zeydân, *İslam Uygarlıkları Tarihi-Cilt 1*, çev. Nejdet Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 633.

⁴² Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-Harâc*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1979).

⁴³ Bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 256-257. Bu husustaki detaylı tespitler için bkz. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 220.

⁴⁴ Bu husustaki ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 213.

⁴⁵ Hemmâm b. Münebbih'in sahifesini neşreden Muhammed Hamidullah, hadislerin sahabe döneminden itibaren yazılı birtakım örneklerini bulunduğuna ilişkin önemli tespitlerde bulunmaktadır. Bkz. Muhammed Hamidullah, *Hemmâm İbn Münebbih'in Sahifesi*, çev. Talat Koçyiğit (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 37-49.

mümkündür. Fuad Sezgin tefsir faaliyetinin yazılı bir form üzerinde başlayıp ilerleme sürecinin en başında İbn Abbâs'ın var olduğu tezini açıkça ortaya koymaktadır. Sezgin İbn Abbâs'ın sadece Kur'an'ın tefsiri hususunda ön planda olmayıp, aynı zamanda fıkıh, şiir, tarih, edebiyat vb. alanlarda önemli bir donanıma sahip olduğunu belirtmektedir.⁴⁶ Hatta bazı kaynaklarda İbn Abbâs'ın talebelerinden olan Kureyb b. Ebî Müslim'in İbn Abbâs'a ait neredeyse bir deve yükü ağırlığında kitaplarını taşıdığını, İbn Abbâs'ın oğlu Ali'nin(ö. 118/736) bazı zamanlarda istinsah etmek için bu kitapları kendisine göndermesini istediği zikredilmektedir.⁴⁷ Öyle ki İbn Abbâs'ın bahsi geçen alanlarda yazdığı birtakım eserlerinin bulunduğunu dile getiren Fuad Sezgin,⁴⁸ onun bizatihi bir tefsir çalışması bulunduğunu açıkça beyan etmektedir. Bu tespitini detaylandıran Sezgin, İbn Abbâs'ın tefsir çalışmasını Ali b. Ebî Talha'nın naklettiğini, özellikle Taberî'nin tefsirindeki nakillerden hareket etmek suretiyle ortaya koymaktadır. Zira Sezgin'e göre, İbn Abbâs'ın tefsirinin Taberî'nin eserinde yer verdiği râvi zincirleri üzerinden açığa çıktığı ve bu şahısların belirli bir usulü takip etmek suretiyle İbn Abbâs'ın tefsirini yazılı bir formda aktardıkları söylenebilir. Aynı şekilde İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) tefsir eserinde en fazla yer verdiği rivayet kanalı, Ali b. Ebî Talha'nın bahsi geçen isnad zinciridir. İbn Ebî Hâtim'in bir kaynak olarak kullandığı Ali b. Ebî Talha sahifesinin o dönemlerde ilim adamları tarafından bilindiği, hatta bu sahifeyi nakleden şahıslar olan Muâviye b. Sâlih (ö. 158/774) ve Abdullâh b. Sâlih (ö. 223/837)'in bu sahifeyi yazılı olarak ellerinde bulundurduklarını söylemek mümkündür.⁴⁹

İbn Abbâs'ın bu tefsir çalışmasının hicrî üçüncü asırdan sonra önemli bir kaynak olarak telakki edilmesine vesile olan Ali b. Ebî Talha'nın biyografisine dair elimizdeki verilerin oldukça sınırlı olduğunu görmekteyiz.⁵⁰ Klasik tabakât ve biyografi

⁴⁶ Bkz. Fuad Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, 59; Abdullâh Ebu's-Suûd Bedir, *Tefsîru's-Sahabe*, (Dâru İbn Hazm: Beyrut, 2000), 115-118. Aktarılan bir rivayete göre İbn Abbâs, ders verdiği yerlere gelen kimselere, şiir, eyyamu'l-Arab, ensab gibi alanlarda bazı nakillerde bulunuyordu. Öyle ki İbn Abbâs, her bir gün, fıkıh, megâzî, şiir vb. konularda ayrı ayrı dersler tertip ediyordu. Bkz. İsmail E. Erünsal, *Ortaçağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphane*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 42.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), V, 293.

⁴⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, V, 293; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, thk. Saîd Abdülğaffar Ali (Kahire: Dâru'l-İstikâme, 2008), 130-132.

⁴⁹ Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri* (Ankara: Kitabiyât, 2003), 63.

⁵⁰ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Ali İbn Ebî Talha'nın Sahifesi" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27, sy. 13 (1969): 57.

kaynaklarında kendisi hakkında genel olarak olumlu bir tavır görülse de, özellikle İbn Abbâs'ın tefsirini nakletme biçiminin eleştirisi konusu olduğu söylenebilir. Bazı muhaddisler Ali b. Ebî Talha'nın İbn Abbâs'ın tefsir sahifesini tek bir rivayet zinciriyle, yani Ali b. Ebî Talha vasıtasıyla aktarmasını dikkate alarak, Ali b. Ebî Talha'nın İbn Abbâs'a ulaşmasının imkân dâhilinde olmadığını belirtmektedirler. Zira bunu zikreden muhaddisler, Ali b. Ebî Talha ile İbn Abbâs arasında tabiûn döneminden bir şahsın olması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bu bağlamda arada zikri geçen râvinin Mücâhid veya İkrime olduğu yönünde bazı tespitler dile getirilmektedir.⁵¹ Bununla birlikte Ali b. Ebî Talha'nın tabiûn döneminden bir râviyi atlayıp *mürsel* olarak tefsiri nakletmesinin hadis ölçütleri bağlamında tenkid edilmesine karşılık, kendisinden nakilde bulunan râvilerin sika olması, bahsi geçen eleştirilerin gölgede kalmasına sebep olmuştur.⁵² Ayrıca Ali b. Ebî Talha'nın bu eleştirilere rağmen hakkındaki imajının olumlu bir yönde olmasının bariz sebeplerinden birisi, bazı önemli şahısların özellikle İbn Abbâs'ın tefsir sahifesini nakletmesi nedeniyle kendisi hakkında dile getirdikleri övgü dolu ifadelerin bulunmasıdır. Örneğin Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in bu tefsir çalışması hakkında "Mısır'da bir tefsir sahifesi bulunmaktadır. Onu Ali b. Ebî Talha nakletmiştir. Bir kimse bu tefsir için Mısır'a gitse, onun bu yolculuğu boşa gitmez" dediğini aktarmaktadır.⁵³ Ahmed b. Hanbel'in zikrettiği bu tespitin, Ali b. Ebî Talha'nın naklettiği tefsir çalışmasının ayrı bir değer kazanmasına katkı sağlamasıyla birlikte, onun hakkında dile getirilen olumsuz yargıların ötelenmesine de vesile olduğu anlaşılmaktadır. Zira ehl-i hadis nazarında en önemli otorite olan Ahmed b. Hanbel'in genelde İslâmî ilimlere özelde tefsire dair bahsettiği hususların, hicrî üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda oldukça tesirli olduğu söyleyebiliriz.⁵⁴ Öyle ki önemli muhaddislerden olan İbn Hibbân (ö. 354/965)'ın güvenilir râviler

⁵¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (y.y: el-Mektebetü'l-Âlemiyye, 1938), 15; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), III, 134.

⁵² Râşid Abdülmunin er-Racâl, *Tefsiru İbn Abbâs el-Müsemma Sahîfetü Ali b. Ebî Talha an İbn Abbâs fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrut: Müessesetü'r-Kütübî's-Sekâfiyye, 1991), 11-23; İsmail Cerrahoğlu, "Ali b. Ebû Talha" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 2 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 386.

⁵³ Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 15.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı dönemde etkili şahıslardan birisi olması ve ilim dünyasının kendisine otorite atfetmesinin detaylı bir analizi için bkz. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem, Hanbelî Mezhebi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 49-51. Nitekim çalışmamızın ikinci bölümünde, tefsir nakil anlayışının hadis paradigmasının etkisi neticesinde rivayet formuna geçiş süreci ele alınırken, Ahmed b. Hanbel'in hem tefsir alanına hem de bazı müfessirlere yönelik olumlu veya olumsuz tavrının belirleyici olduğu hususu üzerinde ayrıntılı olarak durulacaktır.

hakkında telif ettiği *Kitâbu's-Sikât*'ında Ali b. Ebî Talha'ya yer vermesi ancak "İbn Abbâs'ı görmediği halde ondan rivayet etti" kaydını düşmesi,⁵⁵ bir taraftan daha önce zikredilen eleştirileri dikkate aldığını gösterirken, diğer yandan Ahmed b. Hanbel'in bu çalışma hakkında zikrettiği olumlu değerlendirmeleri de göz ardı etmediğini ihsas ettirmektedir. Ayrıca bir taraftan Ali b. Ebî Talha'nın bahsi geçen tefsir çalışmasını hadis kriterlerine uygun olmayan bir yolla aktarılmasının belirtilmesiyle birlikte, bu tefsir sahifesinin İbn Abbâs'a ait olduğu konusunda herhangi bir tereddüdün meydana gelmediğini söylemek mümkündür.⁵⁶

Bazı araştırmacıların Ali b. Ebî Talha'nın İbn Abbâs'tan tefsiri doğrudan almadığı iddialarını eleştiren Fuad Sezgin, bu yaklaşım biçimine sahip olanların özellikle hicrî ikinci ve üçüncü asırda ilim geleneğinin nakil yollarına dair malumat sahibi olmadıklarını dile getirmektedir. Ona göre Ali b. Ebî Talha'nın İbn Abbâs'tan bu tefsiri *semâ* yoluyla almamış olması, bu tefsirin orijinal oluşunu nakz edecek bir durum değildir. Zira bu tefsir kendilerine ya halka açık ilim meclislerinde ya da hususî ilmî ortamlarda rivayet icazeti verilen İbn Abbâs'ın talebelerinin tefsir kitaplarından alınmıştır. Başka bir açıdan Sezgin bu tefsiri bizzat İbn Abbâs'ın yazdığını ve bu çalışmanın doğrudan Ali b. Ebî Talha'ya ulaştığını da dile getirmektedir.⁵⁷ Ayrıca Sezgin tefsir faaliyetinin yapıldığı ders halkalarında zaman zaman İbn Abbâs'ın görüşüne karşı farklı düşüncelerin ortaya çıktığını, bazen öğrencilerinin İbn Abbâs'a muhalefette bulunduğunu ifade etmektedir. Bu süreç içerisinde zikredilen görüş ve düşüncelerin ders esnasında orada bulunan İbn Abbâs'ın talebeleri tarafından kayıt altına alındığını belirtmektedir. Bu çerçevede Sezgin, tefsir faaliyetlerinin hicrî ilk asırlarda hızlı bir gelişim gösterdiğini ifade ederken, bu durumun İbn Abbâs ve onun talebelerinin yaptığı çalışmaların ve faaliyetlerin neticesinde gerçekleştiğinin altını çizmektedir.⁵⁸

Erken dönem tefsir kitâbiyâtı açısından Ali b. Ebî Talha'nın bu sahifesi, İbn Abbâs'tan nakledilen tefsir bilgilerinin ilk ve en güvenilir kaynaklarından birisi olması⁵⁹ münasebetiyle ilk dönem tefsir faaliyetlerinin karakterine dair bazı verilere ulaşmamız

⁵⁵ İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân (Haydârabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973), VII, 211.

⁵⁶ İsmail Cerrahoğlu, "Ali İbn Ebî Talha'nın Sahifesi", 59.

⁵⁷ Fuad Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, 66.

⁵⁸ Fuad Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, 60.

⁵⁹ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 230.

açısından önemli görünmektedir. Tarihî bilgilerden hareketle, bu sahifenin aslını yalnızca bazı müfessirlerin görebildiğini ve Buhârî(ö. 256/870), Taberî (ö. 310/923), İbn Ebî Hâtim gibi kendi alanlarında meşhur şahıslar vesilesiyle bu çalışmaya büyük bir değer atfedildiğini ifade edebiliriz.⁶⁰ Râşid Abdülmun‘im er-Racâl, Ali b. Ebî Talha’nın naklettiği bu tefsir sahifesini kaynaklarda zikredilen bilgilerden hareketle, pek çok tefsir ve hadis kaynağını taramak suretiyle derlemiştir.⁶¹ Özellikle Muaviye b. Sâlih-Abdullah b. Salih tarikinin İbn Abbâs’ın tefsir çalışmasının en güvenilir ve en sahih yolu olduğunu klasik ve çağdaş dönemdeki yapılan analizlerden⁶² hareketle ifade eden er-Racâl, bu tarikle nakledilen tefsir bilgilerini, Mushaf tertibini dikkate alarak bir tefsir çalışması olarak ortaya koymuştur.

İlk dönem tefsir çalışmalarının örnekleri arasında değerlendirebileceğimiz çalışmalardan birisi de İbn Abbâs’ın önemli talebelerinden Mücâhid’in tefsiridir. Bu tefsirin varlığına dair yukarıda verdiğimiz bilgilerle birlikte, çalışmanın önemli tefsir eserlerinde referans olarak kullanıldığını tespit etmek mümkündür. Bazı müfessirler tefsirinin kaynakları arasında Mücâhid’in tefsirine doğrudan atıfta bulunmaktadır.⁶³ Özellikle Taberî’nin tefsir eserindeki, Mücâhid kanalıyla verilen farklı tariklerde aktarılan nakillerin bir araya getirilmesi, tefsir eserinin Mücâhid’e olan nispetini ortaya koymaktadır.⁶⁴ Hatta İbn Ebî Hâtim’in tefsirinde verdiği nakiller arasında Mücâhid kanalıyla gelen tefsir bilgileri, onun belli bir birikime sahip olduğunu ve kendine ait bir tefsir çalışması bulunduğunu açıkça göstermektedir.⁶⁵ Bunun yanında Buhârî’nin, *Kitâbu’t-Tefsir* bahsinde yer alan tefsir nakillerini verirken, İbn Abbâs’tan sonraki önemli bir kısmını Mücâhid’in tefsir çalışmasından yararlanarak zikrettiği anlaşılmaktadır. Bu durumun ise Mücâhid’in tefsirinin varlığı ve sahihliğini teyit ettiğini göstermektedir. Ayrıca İmam Şafi’i gibi birçok muhaddisin de Mücâhid’in

⁶⁰ İsmail Cerrahoğlu, “Ali b. Ebû Talha” 387.

⁶¹ Râşid Abdülmunin er-Racâl, *Tefsiru İbn Abbâs el-Müsemma Sahîfetü Ali b. Ebî Talha an İbn Abbâs fî Tefsiri ‘l-Kur’âni ‘l-Kerîm*, 59-62. Bununla birlikte er-Racâl, İbn Ebî Hâtim’in tefsirine çeşitli sebeplerden dolayı ulaşamadığını zikretmektedir. Bundan dolayı o İbn Ebî Hâtim tefsir eserindeki Ali b. Ebî Talha’nınaktardığı nakillere yer veremediğini ifade etmektedir. Bkz. Râşid Abdülmunin er-Racâl, *Tefsiru İbn Abbâs el-Müsemma Sahîfetü Ali b. Ebî Talha an İbn Abbâs fî Tefsiri ‘l-Kur’âni ‘l-Kerîm*, 62.

⁶² er-Racâl, *Tefsiru İbn Abbâs el-Müsemma Sahîfetü Ali b. Ebî Talha an İbn Abbâs fî Tefsiri ‘l-Kur’âni ‘l-Kerîm*, 42-55.

⁶³ Bkz. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa‘lebî, *el-Keşf ve ‘l-Beyân fî tefsiri ‘l-Kur’ân*, I, 7-8; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd el-Ferrâ el-Begavî, *Tefsîru ‘l-Begavî*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2016), I, 3-4.

⁶⁴ Fuad Sezgin, *Târîhu ‘t-Turâsi ‘l-Arabî*, 57.

⁶⁵ Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 70.

tefsirinden yararlandığına dair ifadelerle sıklıkla karşılaşmaktadır.⁶⁶ Tarihî bilgiler Mücâhid'in İbn Abbâs'la Kur'an'ı başından sonuna kadar mütalaa ettiği, nüzul sürecine ilişkin pek çok malumatı İbn Abbâs'tan aldığı ve İslamî ilimlere dair birikimini İbn Abbâs'la beraber olduğu süreç içerisinde elde ettiğini bize göstermektedir. Hatta bazı rivayetlere göre Mücâhid'in İbn Abbâs'a Kur'an'ı 3 defa arz ettiği dile getirilmektedir.⁶⁷ Bu noktada yapılan bir değerlendirmeye göre, Mücâhid b. Cebr tefsir alanında ilk tefsir yazan kişidir. Zira Saîd b. Cübeyr'in doğumunun Mücâhid'den daha geç olup onun erken vefat etmesi, İkrime'nin İbn Abbâs ile Basra'da tanıştığı yönündeki bilgiler, Mücâhid'in İbn Abbâs'ın talebelerinden tefsir yazan ilk kimse olduğuna dair bir kanaati ortaya koymaktadır.⁶⁸ Bununla birlikte Mücâhid'in İbn Abbâs'ın görüşlerinden bağımsız olarak kendine özgü tefsir izahlarının olduğu da bilinmektedir. Zira Mücâhid'in İbn Abbâs'ın tefsir etmediği ayetleri ve içerisinde izah edilmesi gereken kelime ve terkipleri açıkladığı görülmektedir.⁶⁹ Öyle ki Mücâhid'in erken dönem tefsir faaliyetlerinde te'vil hususunun ilk örneklerini sergilemesi ile mecaz konusunda ön plana çıktığına dair bazı ipuçlarının bulunduğu ifade edilmektedir.⁷⁰ Hatta yapılan bazı tespitlere göre, Mücâhid tabiûn döneminin tefsir çalışmalarında en fazla reyî kullanan şahıslardan birisidir.⁷¹ Bu durum Mücâhid'in müstakil olarak İbn Abbâs'ın nakillerinden ayrı bir tefsir çalışması vücuda getirdiğini de göstermektedir.⁷²

Bugün elimizde bulunan Mücâhid'e ait bir tefsir çalışmasından bahsedilmektedir. 1976 yılında Abdurrahman et-Tâhir b. Muhammed es-Sûretî tarafından tahkik edilen *Tefsiru Mücâhid* isimli eserle birlikte, 2005 yılında Ebû Muhammed el-Esyûtî tarafından yapılan genel olarak Taberî'de geçen Mücâhid nakillerini derleyen bir çalışmanın bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu çalışmayı yapan müellif, sadece belli başlı surelerin girişinde birkaç nakli esas alarak, Taberî

⁶⁶ Fuad Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, 150.

⁶⁷ Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, V, 466; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, thk. Amr b. Gurâme el-Umrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), LVII, 25.

⁶⁸ Tespit için bkz. Corcî Zeydân, *İslam Uygarıkları Tarihi-Cilt 1*, 633. Benzer yaklaşım ve değerlendirmeler için bkz. Nur Ahmet Kurban, *İlk Dönem Tefsir Hareketleri-Mekke Okulu Örneği*, (İstanbul: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013), 142-143.

⁶⁹ İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mücâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, 34.

⁷⁰ Fuad Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, 60.

⁷¹ İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mücâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir", 35.

⁷² Fuad Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, 60; Abdurrahman et-Tâhir b. Muhammed es-Sûretî, "Mukaddime", *Tefsiru Mücâhid*, thk. Abdurrahman et-Tâhir b. Muhammed es-Sûretî (Doha: y.e.y., 1976), 24; Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-Hudayrî, *Tefsiru't-Tabiûn*, (y.y: Dâru'l-Vatan, t.y), I, 133; Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 71.

tefsiri ile bazı hadis eserlerinde geçen yerleri vermekte, diğer nakillerin nerede hangi eserlerde geçtiğine dair hiçbir atıfta bulunmamaktadır. Anlaşıldığı üzere bu eser, 1976 yılında es-Sûretî tarafından yapılan çalışmanın yeniden basımından ibarettir.⁷³ Öte yandan es-Sûretî tarafından ilim dünyasına kazandırılan tefsir çalışmasının Mücâhid'e ait olup olmadığı konusunda bazı tereddütlerin olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki es-Sûretî, bu nüshayı Mısır'da Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de bulunduğunu, sekiz cüzden oluşan bu nüshanın hicrî 544 senesinde istinsah edildiğini zikretmekte ve nüshanın başında yazılan kitabın kimlerden ulaştığına dair isimleri içeren kaydı ifade etmektedir.⁷⁴ Bu tefsir eserini nakleden şahıslar genel olarak Abdurahman b. el-Hasen-İbrahim b. el-Hüseyn el-Kisâî (ö. ?)- Adem b. Ebî İyâs (ö. 220/835)- Verkâ b. Ömer-İbn Ebî Necîh (ö.131/748)- Mücâhid silsiledir. Bu durumda tefsirin büyük çoğunlukla Mücâhid-İbn Ebî Necîh tarikinden geldiği anlaşılmaktadır.⁷⁵ Söz konusu silselede bulunan Mücâhid'in en önemli talebelerinden olan İbn Ebî Necîh'in hem kendisi hakkında olumlu olmayan hem de tefsiri Mücâhid'den almadığına ilişkin birtakım görüşler bulunsa da⁷⁶, elimizdeki verilerden hareketle durumun bahsettiğimiz gibi olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, Buhârî hadis eserinde İbn Necîh-Mücâhid vasıtasıyla gelen tefsire itimat etmektedir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İmam Şâfiî'nin bütün kitaplarında çoğunlukla Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) ile İbn Ebî Necîh-Mücâhid tarikinden yararlandığını ifade etmektedir. Hatta Süfyân b. Uyeyne İbn Ebî Necîh'in tefsirini en sahih tefsir olarak kabul etmektedir.⁷⁷

Tefsiri tahkik eden es-Sureti, Mücâhid'in bulunmayan tefsir izahlarını da Taberî'den yararlanarak bu çalışmaya dâhil etmiştir. Bu çerçevede o hem elindeki nüshayı tahkik etmek hem de Mücâhid'in tefsirinin eksik kalan yönlerini de tamamlamak suretiyle yeniden inşa etmek istemiştir.⁷⁸ Bu tefsir çalışmasını detaylı olarak inceleyen İsmail Cerrahoğlu, yaptığı bazı değerlendirmeler neticesinde tefsirin Mücâhid'e aidiyeti konusunda şüphelerin bulunduğunu ifade etmektedir. Cerrahoğlu, bahsi geçen tefsirde zikredilen bütün tarikleri detaylı olarak irdelemekte ve bazı sonuçlara ulaşmaktadır. Ona göre bu çalışmada aktarılan nakillerin yaklaşık yüzde

⁷³ Bkz. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Ebû Muhammed el-Esyûfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 3-4, 11-14, 36, 45-46, 62, 73, 81, 91, 97, 106, 154, 167.

⁷⁴ Sûretî, "Mukaddime", 53-56.

⁷⁵ Sûretî, "Mukaddime", 58.

⁷⁶ Bkz. Sûretî, "Mukaddime", 59.

⁷⁷ Sûretî, "Mukaddime", 59-60.

⁷⁸ Sûretî, "Mukaddime", 60-61.

75'lik kısmı Mücâhid'e İbn Necih vasıtasıyla isnad edilen haberlere tekabül etmektedir. Geriye kalan yüzde 25'lik kısımdaki nakillerin hiçbiri Mücâhid'e izafe edilmemektedir.⁷⁹ Bahsi geçen son kısımdaki haberlerin kimlerden nakledildiğini tek tek inceleyen Cerrahoğlu, bu tefsirin zikri geçen nakil silsilesi içerisinde Âdem b. Ebî İyâs isminin, aktarılan bütün nakillerde bulunduğunu ve bundan dolayı tefsir çalışmasının ona ait olması gerektiğini ifade etmektedir. Zira tamamıyla Mücâhid'e dayanmayan, başka tariklerle aktarılan bu eserin doğrudan O'na ait olduğunu söylemenin pek mümkün olmayacağını belirtmektedir.⁸⁰ Bununla birlikte görebildiğimiz kadarıyla, bu tefsir çalışması Adem b. İyâs'tan önce zikri bütün nakillerde geçen Abdurahman b. el-Hasen'e ait olmalıdır. Zira o tefsirde geçen bütün nakillerin aktarıcısı olarak karşımızda durmaktadır. Ayrıca kanaatimize göre bu çalışma, ilk dönem tefsir literatürü açısından kıymeti haiz bir çalışma olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu çalışmayı tahkik eden es-Sûretî, Mücâhid'den aktarılan nakilleri Taberî'nin tefsir çalışmasına müracaat etmek suretiyle, Mücâhid'in tefsirinin güvenilir olduğunu ortaya koymuştur.⁸¹ Bunun yanında nakledilen haberlerin büyük çoğunluğunun Mücâhid'den gelmiş olması, bu nakiller ile yüzde 25'lik kısmın Mücâhid'in tefsir nakillerini aktaran silsile içerisinde yer alan Adem b. Ebî İyâs'a kadar ulaşması, hicrî birinci asrın sonu ikinci asrın başında tefsire dair yazılı çalışmaların varlığını teyit etmesi açısından oldukça önemli görünmektedir. Ayrıca Mücâhid'in tefsirini nakleden şahısların birbirlerinden, yazılı olarak bu birikimi nakletmiş olması, erken dönem tefsir nakil formunun keyfiyetine de ışık tutmaktadır. Bu çerçevede Mücâhid'in yaptığı tefsir dersleri ile tefsir dışında elinde bulunan bazı eserleri talebelerine imla ettirildiğine dair pek çok bilginin kaynaklarda zikredilmiş olması⁸² ve Mücâhid'in tefsirinde geçen nakillerin Taberî'nin tefsir çalışmasında büyük oranda bulunması, bu tefsirin Mücâhid'e olan aidiyetini güçlü hale getirmektedir.

İlk dönemin tefsir edebiyatı açısından günümüze ulaşan en önemli tefsir çalışmasının Mukâtil b. Süleymân'a ait olduğunu söyleyebiliriz. Bahsi geçtiği üzere hicrî üçüncü asrından evvel vücuda gelen çalışmalar, tefsir nakil sürecinin gelişim seyrini kendine mahsus yönleriyle ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Mukâtil b.

⁷⁹ İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mücâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir", 39.

⁸⁰ İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mücâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir", 49-50. Bu konuda benzer yaklaşımlar için bkz. Gregor Schoeler, "İslam'ın İlk Döneminde Bilimlerin Sözlü veya Yazılı Rivayeti Sorunu" çev. Nimetullah Akın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48, sy. 2 (2007): 172.

⁸¹ Bkz. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Abdurrahman et-Tâhir b. Muhammed es-Sûretî (Doha: y.e.y., 1976), 60-61.

⁸² Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, 135; Hudayrî, *Tefsîru't-Tâbiîn*, I, 132.

Süleymân'ın tefsir eseri, her ne kadar onun çağdaşları arasında Kur'an'ı tam olarak tefsir etmiş kimselerin bulunma ihtimali olsa bile, günümüze ulaşan ilk tam tefsir eseri olması⁸³, hicrî birinci ve ikinci asrın ilk yarısındaki tefsir bilgilerini nakletmesi açısından oldukça önemli bir kaynak konumundadır. Öyle ki Mukâtil b. Süleymân'ın müfessir kimliğinin tefsir tarihi sürecinde ön planda olduğu açıkça görülmektedir. Bunu gösteren karineler arasında kendisinin, *vücûh* ve *nezâir*⁸⁴, *ahkâmu'l-Kur'ân*⁸⁵, *nâsîh-mensûh* gibi ulûmu'l-Kur'ân sahasında telif ettiği eserlerinin bulunmasını gösterebiliriz. Bunun yanında kendisinden önce İkrime, Saîd b. Cübeyr, Hasan el-Basrî gibi müfessirlerin çalışmalarının kısmî olması ve günümüze ulaşmaması, Mukâtil'in tefsirinin erken dönem tefsir literatürü içerisindeki yerini daha da değerli kılmaktadır.⁸⁶ Ayrıca Mukâtil'in bugün elimizde bulunan tefsirinin, diğer pek çok tefsir çalışmasıyla mukayeseli olarak incelenmesi neticesinde güvenilir olduğunu ispat eden çalışmaların olduğunu da ifade etmeliyiz. Örneğin zikredilen tespitlere göre Mukâtil'den en fazla yararlanan Sa'lebî'nin tefsir eserinde geçen Mukâtil nakilleri, Mukâtil'in elimizdeki tefsir çalışmasıyla büyük oranda uyum arz etmektedir. Bunun dışında kalan kısmî uyumsuzlukların doğal bir farklılaşmanın neticesinde oluştuğu anlaşılmaktadır. Hatta Mukâtil'in tefsirinin tahrif edildiğine ilişkin yaklaşımların sistematik bir temeli olmadığı ve dikkate alınmadığını söylemek mümkündür.⁸⁷ Bu hususlarla birlikte Mukâtil b. Süleymân'ın yaşadığı dönem ile sonrasında ciddi eleştirilere maruz kaldığı ve tefsir tarihindeki öneminin göz ardı edildiği müşahede edilmektedir. Ancak ilk dönem tefsir tarihi incelendiğinde Mukâtil b. Süleymân'ın tefsir faaliyetlerinin nakil sürecinde kilit bir rol oynadığını ifade edebiliriz.⁸⁸

⁸³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, thk. Abdullâh Mahmud Şehhâte, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), I, 26.

⁸⁴ Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-Nazâir*, haz. Ali Özek (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993).

⁸⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Ahkam Ayetleri Tefsiri*, thk. İsaiah Goldfeld, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2005).

⁸⁶ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil İbn Süleymân ve Eserleri" *Ankara Üniveristesi İlahiyat Faültesi Dergisi* 21, 7-8; Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleymân" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 134.

⁸⁷ Bkz. Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi-es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleymân (150/767) Rivayetleri*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005), 101.

⁸⁸ Mukâtil b. Süleymân'ın tefsir çalışmasının erken dönem tefsir literatürü açısından değeri ile bu eserin tefsirin nakil sürecinin kendine özgü hususiyetlerini taşıdığı hususunu çalışmamızın ikinci bölümündeki "Dışlanan Müfessirler ve Üretimlerinin Mahkum Edilmesi" başlığında ayrıntılı olarak ele alacağız.

Hicrî ikinci asır tefsir çalışmalarından, tarihsel sıra itibariyle günümüze ulaşan en son eser sahibinin Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) olduğunu ifade etmeliyiz.⁸⁹ Hadis alanında önemli bir konumu bulunan Süfyân es-Sevrî'nin, pek çok önemli muhaddis tarafından güvenilir kabul edildiği, tefsir, hadis ve fıkıh alanında yetkin bir noktaya ulaştığı zikredilmektedir.⁹⁰ Özellikle Kur'an'ın tefsiri konusunda hatırı sayılır bir şahıs olan Süfyân'ın rey ile tefsir meselesine olumlu yaklaşmadığı,⁹¹ sahabe ve tabiûndan olan şahısların nakillerine önem atfettiği dile getirilmektedir. Nitekim Süfyân es-Sevrî, tefsir bilgilerinin alınmasını istediği kişileri sıralamakta ve bunların Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime ve Dahhâk olduğunun altını çizmektedir. Bununla birlikte o zikri geçen şahıslar arasından Mücâhid'in ismini öne çıkarmakta ve tefsir konusunda Mücâhid'den aktarılan nakillerin oldukça değerli olduğunu açıkça beyan etmektedir.⁹²

Süfyân es-Sevrî'nin tefsir çalışması 1965 yılında İmtiyâz Ali Arşî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Ali Arşî bu tefsirin tek bir nüshasını Hindistan'ın Rampur bölgesindeki Rampur Rıza Kütüphanesi'nde bulduğunu ve bu nüshanın birtakım eksiklikler içerdiğini söylemiştir. Bu çalışmanın Mukâtil b. Süleymân'ın eseri gibi müttekâmil bir tefsir olmadığı görülmektedir.⁹³ Tefsirin muhakkiki, Süfyân es-Sevrî'nin bu eserinin öğrencilerinden Ebû Huzeyfe Musa b. Mes'ûd en-Nehdî'nin (ö. 220/835) nakline dayandığını ve bu nüshanın hicrî üçüncü asra ait olabileceğini ifade etmiştir.⁹⁴ Söz konusu tefsir Bakara suresi ile başlayıp Tûr suresi ile nihayete ermektedir. Zikri geçen bu surelerin arasında Muhammed ve Duhân sureleri bulunmamaktadır.⁹⁵ Bunun yanında Süfyân es-Sevrî'nin, tefsirde geçen surelerdeki bütün ayetleri tefsir etmediği, belli başlı ayetlerdeki bazı kelimelerin dilbilimse izahına yer verdiği gibi, aynı zamanda bu ifadelerin nüzul sürecinde hangi anlamlara tekabül ettiğine dair hususlara değindiği

⁸⁹ Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn*, I, 444. Ayrıca detaylı bilgi için bkz. İmtiyâz Ali Arşî, "Mukaddime", *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, thk. İmtiyâz Ali Arşî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 32-35. Bu tefsir daha önce 1965 yılında basılmış, daha sonra bahsi geçen yılda bir heyet nezaretinde gözden geçirilerek tekrar neşredilmiştir. Bkz. Recep Özdirek, Ali Hakan Çavuşoğlu "Süfyân es-Sevrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 24. Biz de Süfyân'ın tefsirini en son yapılan baskısı üzerinden incelemeye tabi tuttuk.

⁹⁰ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-T'adîl*, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1952), IV, 225; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru 'Alami'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), VII, 238.

⁹¹ İmtiyâz Ali Arşî, "Mukaddime", 14.

⁹² İmtiyâz Ali Arşî, "Mukaddime", 14.

⁹³ İmtiyâz Ali Arşî, "Mukaddime", 33, 34.

⁹⁴ İmtiyâz Ali Arşî, "Mukaddime", 34.

⁹⁵ İmtiyâz Ali Arşî, "Mukaddime", 35.

görülmektedir.⁹⁶ 911 nakil bulunan bu tefsir çalışmasında Süfyân es-Sevrî'nin, sahabenin önde gelen isimlerinden nakilde bulunduğu görülürken çoğunlukla tabiûn döneminin meşhur müfessirlerinden aktarım yaptığı fark edilmektedir. Özellikle İkrime, Saîd b. Cübeyr, Süddî, Hasan el-Basrî, Dahhâk gibi şahıslardan⁹⁷ tefsirinde yeri geldikçe doğrudan nakilde bulunan Süfyân es-Sevrî'nin, hadis alanındaki sened anlayışını yansıtmadığını açıkça söyleyebiliriz. Zira hadis rivayet geleneğinde kullanılan eda ve tahammül yollarını ifade eden lafızların, özellikle “haddesenâ, ahberenâ, enbeenâ”⁹⁸ gibi ibareleri, Süfyân es-Sevrî'nin tefsirini kendisinden nakleden ve pek çok muhaddisin öğrencisi olan Ebû Huzeyfe'nin⁹⁹ ve ondan da bu tefsiri aktaran İshak b. Hasen el-Harbî'nin (ö. 285/899) bazı yerlerde zikrettiklerini söyleyebiliriz.¹⁰⁰ Ancak Süfyân'ın kendisinin bizatihi nakillerini aktardığı şahısları zikrederken söz konusu ifadeleri kullanmadığı görülmektedir. Bu noktada Süfyân'ın sadece bilginin o dönemde aktarım şeklini ifade eden ibareleri zikrettiğini söyleyebiliriz. Zira sözü edilen hadis eda sîğalarının hicrî ikinci asırda ortaya çıktığı ve bunların daha sonraki süreçlerde hadis alanının kavramsal temelini oluşturan unsurlar olduğunu ifade etmemiz mümkündür.¹⁰¹

Süfyân'ın tefsir eserinde yararlandığı ve ismini en çok zikrettiği müfessirlerin başında Mücâhid'in geldiği anlaşılmaktadır. Tefsir çalışmasında dikkatli bir inceleme yapıldığı zaman Süfyân es-Sevrî'nin, pek çok ayetin izahında Mücâhid'in tefsir birikiminden yararlandığına şahit olunmaktadır.¹⁰² Zira Süfyân es-Sevrî'nin Mücâhid'i tefsir alanında otorite olarak kabul ettiğine dair verileri göz önünde bulundurduğumuz zaman, tefsir çalışmasında bunu net bir şekilde yansıttığını söylememiz mümkün görünmektedir. Bu bağlamda Süfyân es-Sevrî'nin, Mücâhid'in tefsir nakillerini yazılı olarak görmüş olabileceğini ve bunu da tefsirinin önemli bir kaynağı olarak takdim ettiğini söyleyebiliriz. Bahsi geçen bu durumu Süfyân es-Sevrî'nin tefsir eseri ile

⁹⁶ Örneğin bkz. Süfyân es-Sevrî, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, thk. İmtiyâz Ali Arşî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 129-139.

⁹⁷ İmtiyâz Ali Arşî, “Mukaddime”, 36.

⁹⁸ Hadis tahammül yollarını ifade eden lafızların kullanımına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Erdinç Ahatlı, “Tahdîs” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 392.

⁹⁹ İmtiyâz Ali Arşî, “Mukaddime”, 36.

¹⁰⁰ Bkz. Süfyân es-Sevrî, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, 85, 90, 99, 108, 111, 117, 127, 128, 131, 141, 146, 150, 157, 161, 162.

¹⁰¹ Ayrıntılı bilgi ve tespitler için bkz. Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi-Hicrî İlk Üç Asır*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 80-98. Zikri geçen bu konuya çalışmamızın ikinci bölümünde daha detaylı olarak değinilecektir.

¹⁰² Süfyân es-Sevrî, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 73, 75, 77, 78, 79, 80, 83, 85, 87, 88, 89, 94, 96, 100, 104, 105, 109, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 123.

Mücâhid'in zikri geçen çalışmasının kısa bir mukayesesini yapmak suretiyle görmek mümkündür. Örneğin Bakara suresi 46, 87, 142, 143, 195, 197, 213, 235. ayetlerin izahında Süfyân'ın Mücâhid'den aktardığı tefsir nakillerinin¹⁰³ Mücâhid'den aktarılan açıklamaların bulunduğu *Tefsîru Mücâhid* adlı eserde, aynı lafızlarla yer aldığı müşahede edilmektedir.¹⁰⁴ Aynı şekilde Süfyân'ın Bakara suresi, 184, 196, 197 (ayetin son kısmı), 222. ayetleri hakkında Mücâhid'den naklettiği tefsir izahlarının,¹⁰⁵ kısmî lafız farklılıkları içermesi ve cümle kurulumlarının farklı olmasıyla birlikte Mücâhid'in tefsir çalışmasında zikredilen açıklamalarla aynı anlama tekabül ettiği de görülmektedir.¹⁰⁶ Yapılan bu mukayese, genel olarak erken dönem tefsir edebiyatındaki bilgilerin nakli sürecinde önemli müfessirlerin birbirlerini kaynak olarak kullandıkları ve kendilerinden önce telif edilen yazılı eserlere dayanarak tefsir birikimlerini paylaştıklarını ifade etmemize imkân tanımaktadır. Nitekim Mukâtil'in tefsir mukaddimesinde, tefsirini pek çok şahıstan aldığına dair bilgiler verilirken, bu isimler arasında da Süfyân es-Sevrî'nin ismi geçmektedir. Bir nakle göre Ebû Muhammed babasının şöyle dediğini aktarmaktadır: Ebû Salih'e sordum: "Mukâtil yaşça büyük olduğu halde nasıl Süfyân'dan yazmıştır? Bana şöyle vecap verdi: "Mukâtil uzun yaşadı. Bu sebeple o, yaşça kendisinden küçüklerden de, büyüklerden de ilim yazdı."¹⁰⁷ Burada zikredilen durum, Süfyân es-Sevrî'nin Mukâtil b. Süleymân'a kaynak olmasına işaret edilmesi, kendisinden yararlandığına atıfta bulunulmasıdır. Bu bağlamda denilebilir ki, Süfyân'ın çalışması aslında Mukâtil'den önce değerlendirilmesi gereken bir tefsir kaynağı hüviyetindedir. Zira Süfyân'dan aktarılan bilgiler, bizlere hicrî ilk iki asırdaki tefsire dair oluşan birikimin mahiyeti ve karakterine dair önemli örnekleri göstermesi açısından dikkate değer görünmektedir.

Söz konusu meseleler ışığında ilk dönem tefsir yapma biçiminin, ayetin bütününden ziyade bazı lafızlara ilişkin kısa açıklamalara dayalı olması, hem dilsel hem de nüzul sürecindeki anlamı yansıtan bir veya birkaç kelime ile izah edilmesi, oluşan birikimin kayıt altına alınması gibi hususların, ilk dönem tefsir birikiminin yaygınlık kazanması ve sonraki kuşaklara aktarılmasını kolaylaştırdığını bir ihtimal olarak dile

¹⁰³ Süfyân es-Sevrî, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, 45, 50, 56, 59, 63, 66, 70.

¹⁰⁴ Bkz. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 74, 90, 96, 99, 102, 104, 110.

¹⁰⁵ Süfyân es-Sevrî, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, 56, 60, 64, 66, 197.

¹⁰⁶ Bkz. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 96, 97, 103, 107.

¹⁰⁷ Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), I, 21.

getirebiliriz. Zikrettiğimiz erken dönem tefsir çalışmalarının, nakil sürecinin oluşumunun temel kaynakları olduğunu, sonraki kısımlarda ele alınacağı üzere, hicrî üçüncü asırdaki tefsir kitabiyâtının referansları olarak görüldüğünü de söylememiz mümkün gözükmemektedir.

1.2. ERKEN DÖNEM TEFSİR NAKİLLERİNİN TEMEL KARAKTERİNİ GÖSTEREN HUSUSİYETLER

İlk dönem tefsir faaliyetlerinin başlangıcı, yaygınlaşması ve sonraki süreçlere intikalinin, bazı süreçlerin ortaya çıkmasıyla yakından irtibatlı olduğu görülmektedir. Hicrî ilk asırla beraber başlayan çalışmaların, yapılış şekli ve biçimini etkileyen, oluşan birikimin nesilden nesile ulaşımını görünür kılan belirgin bazı temel olguların var olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an'ın açıklanması, izah edilmesi ve öğretilmesi ekseninde şekillenen erken dönem tefsir ameliyesinin, Hz. Peygamber sonrası süreçte hızlı bir ilerleme kaydettiğine şahit olunmaktadır. Öyle ki bu zaman dilimi Kur'an'ın bir mushaf olarak otoritesinin belirgin hale geldiği bir döneme tekabül etmektedir. Zira Hz. Peygamber'in hayattaki varlığı Müslümanlar nezdinde dinin referans kaynağı iken, O'ndan sonraki dönemde Kur'an'a bu niteliğin atfedildiği ve bundan dolayı yegâne müracaat özelliğini kazandığı fark edilmektedir.¹⁰⁸ Bu vasfın Kur'an temelinde tebarüz etmesinin en önemli sebeplerinden birisi, O'nun yazılı ve varlığının herkes tarafından somut bir şekilde görünüyor olmasıdır. Bununla bağlantılı olarak Kur'an'ın yazımı konusunda öncü olup, görev alan bazı sahabîlerin, Kur'an'ın insanlara aktarılması, öğretilmesi ve tefsir edilmesi süreçlerinde aktif rol aldıkları ve kendilerinin bu hususta başvuru edilen etkili şahıslar olduğunu belirtebiliriz. Bahsi geçen hususları dikkate aldığımızda, Kur'an'ın açıklanması faaliyetinin nakledilme sürecinin aslında iki yönlü bir zemin üzerinden şekil aldığı görülmektedir. Birinci yönün Kur'an'ın hem yazılı hem de bir bütün olarak somut varlığı ve otoritesini ortaya koyması, ikinci yönün ise Kur'an'ın bu niteliğinin Müslümanlara ulaşmasını temin eden ve bu konuda ciddi bir sorumluluk üstlenen sahabîlerin bulunmasıdır. Söz konusu özelliklerin, tefsir faaliyetinin nakil sürecinin çerçevesini oluşturduğunu ve bu hususların yapılan ilk dönem tefsir çalışmalarının şekillenmesinde önemli bir etken olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada, tefsire dair yapılan ilk etkinliklerin başlangıç süreçleri ve sonraki

¹⁰⁸ Bu sürecin ayrıntılı bir analizi için bkz. Selim Türkan, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 365.

aşamalardaki seyrini belirgin olarak gösteren bazı durumları irdeleyip, tefsirde nakil olgusunun keyfiyetini resmetmeye gayret edeceğiz.

1.2.1. Tefsir Olgusunun Kur'an Nazmı Merkezinde Oluşması

Tefsir nakil sürecine dair bir tasavvurun varlığını çözümlememiz için öncelikle tefsirin olgu olarak ortaya çıkışı ve nasıl bir gelişim kaydettiğini değerlendirmemiz gerekir. Zira tefsire dair birikimin nakledilme keyfiyetinin bizatihi bu faaliyetin kendisiyle alakalı olması dikkate alınır, onun varlık sahnesine çıkış aşamalarının incelenmesinin ne kadar önemli olduğu hemen fark edilecektir. Kanaatimize göre tefsirin varlık kazandığı evreden itibaren gelişen süreç, bu faaliyet sahasında teşekkül eden malzemenin nakledilme formunu belirlemiştir. Bu noktada denilebilir ki, tefsirin olgusal olarak Kur'an vahyi ve metniyle olan ilişkisi, tefsirin bir alan olarak sonraki dönemlerde oluşan yapısına büyük oranda tesir etmiştir. Dolayısıyla bu kısımda tefsirin bidayetine dair incelemeye çalışacağımız hususların tefsir nakil anlayışının mihveri olduğunu söylememize imkân tanımaktadır.

Kur'an'ı ve onun indiği şartları anlamayı esas alan tefsirin, disiplin olmanın ötesinde olgusal olarak ortaya çıkışı, temelde vahyin nüzülü ile başlayan zaman dilimine tekabül etmektedir. Vahyin iniş sürecinde muhatapların nazil olan bölüm ve pasajları genel olarak doğrudan anladığı görülürken, bazı durumlarda ise kendilerine kapalı olan veya o süreçte anlaşılması pek mümkün olmayan hususların bizzat vahyin kendisiyle izah edildiği fark edilmektedir. Bu bağlamda bir taraftan Kur'an vahyi nazım itibarıyla indirilirken, diğer yandan anlaşılmayan yerlere dair izah ve açıklamaların yine vahiy tarafından Kur'an metnine ilave edildiği görülmektedir. Bu noktada Kur'an vahyinin ilk tefsirinin bir olgu olarak aslında yine Kur'an'ın kendisiyle zuhur ettiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar Hz. Peygamber Kur'an'ı ilk tefsir eden ve O'nu etrafında anlamayanlara ilk açıklayan insanî otorite olarak değerlendirile gelse de,¹⁰⁹ tefsirin bir olgu olarak bizzat Kur'an vahyi ile başlatıldığını görebiliyoruz. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in Kur'an'ı izah ve tefsir şeklini Kur'an'ın bizzat kendisinden aldığı, vahiy metnini esas alarak birkaç kelime ve terkiplerle kapalı olan yerleri açıkladığına dair örneklerin mevcut olduğu da bilinmektedir. Ancak yine de tefsirin varlık kazanmasının

¹⁰⁹ Bu hususla ilgili atıflar için bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, t.y.), I, 68.

ilk aşamasının Hz. Peygamber’le olmayıp, vahyin kendisi olduğunu ifade edebiliriz. Burada Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri meselesinden bahsetmediğimizi vurgulamak isteriz. Zira bahsi geçen yönteme dair husus, her ne kadar nakle dayalı olarak uygulansa da, genelde müfessirin kendi dirayetini ön plana çıkarıp ayetleri birbiriyle ilişkilendirmesi bağlamında gerçekleşmektedir.¹¹⁰ Biz ise ilk dönem tefsir ameliyesinin yapılış tarzını yansıtan bir durum olması açısından, peyderpey inmesi özelinde Kur’an vahyinin zaman zaman birkaç kelime veya söz öbeğiyle kendisinin anlaşılmasına sağladığı katkıyı ve bunun tefsiri meydana getiren birincil bir unsur olduğunu ifade etmekteyiz.

Vahyin belirli bir kısmının inip daha sonra mücmel kalan hususların bizzat Cebrail tarafından o vahye ek yeni ifadelerin indirilmesiyle beyan edildiğini gösteren açık bir örnek Nisa 4/95. ayetidir. Bu ayetin iniş sürecine dair Zeyd b. Sâbit’ten (ö.45/665) aktarılan nakle göre, kendisi Hz. Peygamber’in yanında olduğu bir esnada لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ “Mü’minlerden (cihattan geri kalıp) oturanlarla, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler eşit olamazlar” ayeti nazil olmuş ve Hz. Peygamber ayeti bu şekilde Zeyd’e yazdırmak istediği sırada âmâ olan İbn Ümmi Mektûm gelmiştir. Bu ayeti duyan İbn Ümmi Mektûm “Ya Resûlullâh! Allah’a yemin olsun ki, savaşa gücüm yetseydi muhakkak ben de gider, düşmanlarla harb ederdim” deyince Hz. Peygamber’e vahiy inzal olmuştu. O sırada Hz. Peygamber’in uyluğu Zeyd b. Sâbit’in uyluğunun üzerinde idi ve Zeyd b. Sâbit Hz. Peygamber’e vahiy geldiğini anlamıştı. Bu sırada Hz. Peygamber mutlu bir şekilde Zeyd b. Sâbit’e ayetin لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ kısmını okutup عَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ “özür sahibi olmaksızın” ibaresini yazıp ayete eklemesini emretmiştir. Zeyd bu kısmın yaşanan hadisenin sonrasında Allah tarafından nazil olduğunu ve Hz. Peygamber’in emriyle bunu Kur’an metnine dâhil ettiğini açıkça beyan etmiştir.¹¹¹ Benzer şekilde Dahhâk’tan aktarılan bir nakle göre Kehf suresi 18/25. ayetin وَلَيُثَبِّرُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ “Onlar mağaralarında üç yüz yıl kaldılar” kısmı nazil olduktan sonra bu ayeti duyanlar, “Bu 300 nedir? Gün mü, ay mı,

¹¹⁰ Buna benzer bir düşüncüyü zikreden bir yaklaşım için Halis Albayrak, *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şule Yayınları, 1996), 43, 56. Bu konudaki tartışmaları ele alan çalışmalar için bkz. Mustafa Öztürk, “Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri” Bir Mahiyet Soruşturması” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 2 (2008): 1-20; Muhammed Aydın, “‘Rivayet Tefsiri’ Kavramı ve Kur’an’ın Kur’an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 20 (2009): 1-32.

¹¹¹ Bkz. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câm’iu’s-Sahîh*, (Riyâd: Dâru’s-Selâm, 1999), “Tefsir” 91. Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, VII, 366-375; Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris b. Ebî Hâtîm er-Râzî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm müsneiden an Resûlillahi ve’s-Sahabeti ve’t-Tabiîn*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1987), III, 1043; Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân fî tefsiri’l-Kur’ân*, II, 343.

yıl mı?” diye sordular (Resûlullâh'a soruldu). Bunun üzerine âyetin devamındaki “ ثَلَاثَ ”
مَائَةٍ سِنِينَ وَأَزْدَادُوا تَسْعًا “... sene kaldılar ve buna dokuz [sene] daha eklediler” ifadeleri
indi.¹¹² Zikri geçen örneklerin, Kur’an’ın olaylar ve şartlara göre nazil olması durumu da
dikkate alındığında ilk muhataplarının anlamakta zorlandığı veya kendilerine kapalı
olduğunu düşündüğü hususları yeniden vahiy göndermek suretiyle netleştirdiği açıkça
görülmektedir. Bu noktada zikri geçen hususlar, bu aşamanın tefsirin en erken evresi
olduğunu ifade etmemize olanak tanımaktadır. Neticede tefsirin olgusal olarak vahyin
nazmına bağımlı bir şekilde ortaya çıktığını göstermektedir.

Vahyin anlama problemini bizzat giderdiğini gösteren örnekler sebab-i nüzul
rivayeti formunda karşımıza çıkmaktadır. Bakara 2/187. ayetin ortasında yer alan وَكُلُوا
وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ “siyah iplik beyaz iplikten ayrıluncaya kadar
yiyin, için” kısmıyla ilgili gelen nakillerde bahsi geçen yerin bazı sahabîler tarafından
anlaşılmadığı ve bu durumun kendilerine karışık geldiği aktarılmaktadır. Sehl b.
S‘ad’den nakledildiğine göre كُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ kısmı nazil olmuş, fakat
من الفجر “Şafağın aydınlığı” ifadesi inmemişti. Sahabîlerden bazıları bu ilk inen ibareyi
dikkate alarak, oruç tutmak istediklerinde birbirlerinin ayağına beyaz iplik ve siyah
iplik bağlamış ve bunların görülmesi kendilerine belirinceye kadar yemekten
vazgeçmemişlerdi. Bunun üzerine Allah daha sonradan من الفجر kaydını indirdi. Böylece
sahabîler Allah’ın الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ kavliyle burada ancak gece ve gündüzü
kastettiğini daha sonradan inen من الفجر kaydıyla anlamış oldular.¹¹³ Bu ayet bağlamında
daha meşhur başka bir rivayete göre ise sahabî Adiy b. Hâtim, من الفجر ifadesi nazil
olmadan önce bir siyah ve bir de beyaz ip alıp bunları yastığının altına koymuştur. Adiy
b. Hâtim geceleyin bu iplere bakmış ancak birbirinden ayırt edememiştir. Sabah
olduğunda Hz. Peygamber’in yanına giderek durumu kendisine arz etmiştir. Yukarıdaki
rivayeti dikkate aldığımızda bu rivayete من الفجر ekinin nüzülü hususunda bir bilgi
verilmeyip, yorumun Hz. Peygamber’e nispet edildiği fark edilmektedir.¹¹⁴ Bunun
yanında söz konusu örneğin klasik ulûmu’l-Kur’ân eserlerinde mücmel-mübeyyen bahsi
altında yer verildiği görülmektedir. Zira mücmel-mübeyyen konusunda yapılan

¹¹² Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, XV, 230; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, VIII, 2356.

¹¹³ Bkz. Buhârî, *el-Câm’iu’s-Sahîh*, “Oruç”, 16, “Tefsir” 28; Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, III, 251; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 318.

¹¹⁴ Bkz. Buhârî, *el-Câm’iu’s-Sahîh*, “Oruç” 16, “Tefsir” 28; Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, III, 250; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 318.

tanımlamalara bakıldığında bahsi geçen hususa en yakın durum, mücmel olan bir ayetin anlaşılması için hemen devamında gelen bir ibareyle anlaşılmayan kısmın mübeyyen hale getirilmesidir.¹¹⁵ Bu örneğin zikredilme biçimi dikkatle incelendiğinde, meselenin tefsirin olgusal durumundan ziyade, ulûmu'l-Kur'ân bağlamında sistematize edilen bir başlık için aktarıldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda vahyin bizatihi kendisi tarafından yapılan söz konusu tefsir biçiminin ulûmu'l-Kur'ân literatüründe yer almadığı ve buna ilişkin tasavvurların oluşmadığı söylenebilir. Bu çerçevede denilebilir ki, nüzul süreci boyunca Kur'an'ın sahabilerden gelen pek çok soruya cevap verdiği ve onların zihinlerinde kapalı olan hususları izah ettiği bilinmektedir. Bunların hepsini dolaylı olarak tefsirle ilişkilendirmek mümkündür. Ancak bizim bu kısımda kastettiğimiz husus tam olarak böyle değildir. Biz bizatihi Kur'an nazmına ikincil bir hareketle yapılan ziyadelerle doğrudan tefsiri müdahalede bulunduğu bahsetmekteyiz.

Vahiy-tefsir arasında beliren bu organik bağın ve tefsirin bahsi geçtiği şekliyle vücut bulmasının Hz. Peygamber'in Kur'an'ı izah usulünü de doğrudan etkilediği görülmektedir. Öyle ki Kur'an'ın kendisi açıklanması gereken durumlarda vahiyle müdahale etmek suretiyle muhatapların zihinlerdeki soru işaretlerini kaldırırken, aynı tavrın Hz. Peygamber tarafından sürdürüldüğü de anlaşılmaktadır. Erken dönem tefsir faaliyetine dair tarihî bilgi ve bulgular, nüzul süreci içerisinde Hz. Peygamber'in, bazı ayetler hakkında yaptığı izahların vahyin yukarıda örneğini verdiğimiz izah ve açıklama tarzıyla neredeyse aynı olduğunu göstermektedir. Burada ifade etmemiz yerinde olacaktır ki; Hz. Peygamber'in sistematik bir tefsir faaliyeti icra ettiğini söylememiz mümkün değildir. Ancak sahabenin açıklama beklediği noktalarda genelde kısa izahlarla anlama ihtiyacını giderdiği bilinmektedir. Bu müdahale tarzının tabii ve kendiliğinden görüntüsü, aslında vahyin bizatihi kendisi tarafından Kur'an nazmına yapılan ziyadelerle paralellik arz etmektedir. Bu hususlarla birlikte nüzul sürecinde Hz. Peygamber'in Kur'an'ın bazı ayetleri hakkındaki izahın sınırlı sayıda olduğu da zikredilmelidir. Nitekim bu konuda Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tamamını açıkladığı veya bir kısmını tefsir ettiği yönündeki bazı görüşlerin dile getirildiği ancak Hz. Peygamber'in sınırlı düzeyde tefsir yaptığı şeklindeki diğer görüşün öne çıktığı da görülmektedir.¹¹⁶ Özellikle Hz. Âişe'den (ö. 58/678) nakledilen “Hz. Peygamber,

¹¹⁵ Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 136; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 37-39.

¹¹⁶ Abdülhamit Bırışık, “Tefsir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 283.

Cebraîl'in kendisine bildirdiği sayılı ayet haricinde Allah'ın Kitâb'ından herhangi bir şey tefsir etmezdi."¹¹⁷ şeklindeki rivayet ve bu tespit üzerinde oluşan genel kabul, sözü edilen görüşü desteklemektedir. Bu noktada sahabenin Kur'an'ın lafız ve ifade biçimlerini anlama konusunda önemli bir sorunla karşılaşmaması, o dönemi yaşayanların kendi dillerine genel olarak hâkim olması, Hz. Peygamber'in yaptığı tefsir açıklamalarının belirli bir çerçeve içerisinde kaldığını göstermektedir.¹¹⁸ Bu bağlamda ilk dönemin önemli dil uzmanı ve müfessirlerinden olan Ebû Ubeyde, Kur'an'ın vahyi sürecinde, Kur'an dilinin Arap diliyle nazil oluşunu dikkate alarak, sahabenin Kur'an'ı anlamaları konusunda genel manada bir problem yaşamadıklarını belirtmektedir.¹¹⁹ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in, Kur'an'ın ilk muhataplarına anlayamadıkları yerleri gerektiği kadar açıkladığını dile getirebiliriz.¹²⁰ Her hâlükârda tefsir olgusunun en erken örneklerinin Kur'an'dan sonra Hz. Peygamber tarafından ortaya konduğunu ve bu hususun sözünü ettiğimiz vahyin yöntemiyle uyum içerisinde olduğunu tekrar ifade etmeliyiz.

Hz. Peygamber'in az miktardaki tefsir amaçlı olan açıklamalarının ağırlıklı olarak Kur'an'ın dili ekseninde olduğu fark edilmektedir.¹²¹ Bu çerçevede O'nun tefsir beyanları, bir kelimeyi müradifiyle açıklanması, kelimenin daha anlaşılır olması noktasında bazı izahlarda bulunması, hususî olarak gelen bir ifadenin genel bir lafızla ifade edilmesi şeklinde olmuştur. Elbette Hz. Peygamber'in dilsel çerçevedeki açıklamaları detaylı filolojik tahliller içermemektedir.¹²² Bu izah tarzı, daha önce bahsi geçen bizzat vahyin, noktasal anlama problemleriyle nazil olan önceden inmiş Kur'an nazmına ek yapma şeklindeki tefsir biçimiyle birebir benzerlik arz etmektedir. Örneğin *وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا*¹²³ ayetinde geçen *وَسَطًا* kelimesini Hz. Peygamber'in *عدلا* şeklinde tefsir ettiği nakledilmektedir.¹²⁴ Benzer bir örnekte ise, *وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ* ayetinde geçen *حرج* ifadesini Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'e sorduğu, O'nun da bu

¹¹⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, I, 83.

¹¹⁸ Bkz. Mustafa Müslim, *Menâhîcu'l-Müfessirîn: el-Kısmü'l-Evvel-et-Tefsir fî Asri's-Sahabe*, (Riyad: Dâru'l-Müslim, 1415), 31-32.

¹¹⁹ Bkz. Ebû Ubeyde Mamer el-Müsenna, *Mecâzu'l-Kur'an*, thk. Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954), I, 8.

¹²⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 40.

¹²¹ Bu konuda bkz. Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 130.

¹²² Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 130; İsmail Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012), 85.

¹²³ Bakara, 2/143.

¹²⁴ Buhârî, *el-Câm'iu's-Sahîh*, "Tefsir", 13.

kelimenin eş anlamlısı sayılabilecek الضيق (zorluk, sıkıntı) şeklinde izah ettiği görülmektedir.¹²⁵ Al-i İmran 3/14. ayetinde وَالْفَقَاتِيرَ الْمُقْنَطَرَةَ ibaresi hakkında sahabîlerden bir kısmı bunun ne anlama geldiğini sormuşlardır. Hz. Peygamber de الْفُقَطَارُ أَلْفٌ أُوقِيَّةٌ وَمِائَتَا أُوقِيَّةٌ “Kantar 1200 ukiyyedir.” şeklinde bir izaha bulunmuştur.¹²⁶ Bakara 2/237. ayette الْوَسْطَى ifadesinde kimin kastedildiği sorulunca Hz. Peygamber, bu kimsenin صلاة الوسطى ifade etmiştir.¹²⁷ Benzer şekilde Bakara 2/238. ayette geçen صلاة الوسطى ifadesini Hz. Peygamber صلاة العصر şeklinde izah etmiştir.¹²⁸ Aynı surenin 223. ayetinde وَإِذَا نَسَأْتُمْ كُنُوزَكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ فَاتُوا حَرَّتْكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ gerektiğini Hz. Peygamber صماماً واحداً (tek bir yerden) şeklinde bir ibareyle açıklık getirmiştir.¹²⁹ Bunun yanında Hz. Peygamber’in ayette açıkça ifade edilemeyen bazı ölçütleri de izah ettiğine şahit olunmaktadır. Örneğin Fâtır 35/37. ayette zikredilen أَوْلَمُ نُعَمِّرْكُمْ ifadesinde geçen ömrün kaç yıl olduğu belirtilmemişken Hz. Peygamber bu zamanın altmış yıl olduğunu dile getirmiştir.¹³⁰ Bu duruma benzer olarak Nisa 86. ayetindeki وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ kısmında kimlere selam verilmesi hususunda bir tereddüt yaşandığı ve Hz. Peygamber’in bu ayette kastedilenlerin “Müslümanlar” olduğunu zikretmesiyle durumun vuzuha kavuştuğu görülmektedir.¹³¹

Hiz. Peygamber’in bahse konu ayetlere dair yaptığı izahlar, vahiy metni temelinde olgusal bir durum olarak tebarüz eden tefsir yapma şeklinin, Hiz. Peygamber’in şahsında belirgin hale geldiğini göstermektedir. Özellikle vahyin yeri geldiği zaman bir veya birkaç kelime-söz öbeğiyle nazımdaki kapalılığa açıklık getirme biçimi dikkate alınırca, Hiz. Peygamber’in Kur’an metnine modern metinlerde rastladığımız “parantez içi” olabilecek ifadeler zikrettiği ve bunları vahiy metninin nazımını esas alarak dile getirdiği görülmektedir. Öyle ki ayetler hakkında Hiz. Peygamber’in getirdiği açıklamanın kısa ve meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacak bir veya birkaç kelimeyle yapıldığı fark edilmektedir. Zikredilen bu açıklamaların genelinin tam bir cümle şeklinde olmadığı görülmektedir. Bunun yanında vahiy ile

¹²⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, XVI, 641-642.

¹²⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, V, 255.

¹²⁷ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. İbn Ebî Alf (Riyâd: Dâru'l-Hadâre, 2015), “Tefsir”, 3; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, IV, 331.

¹²⁸ Tirmizî, *es-Sünen*, “Tefsir” 3; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, IV, 344; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 448.

¹²⁹ Abdürezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürezzâk*, thk: Mahmud Muhammed Abdeh, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), I, 341; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, III, 757; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 404.

¹³⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, X, 3184.

¹³¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, VII, 276.

başlayan, Hz. Peygamber ile daha somut bir zemine kavuşan tefsir yapma biçiminin erken dönem tefsir yapma tarzını tayin ettiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu tespitler ilerleyen satır ve başlıklarda birtakım verilere değinilecekse de bahsi geçen hususa misal olabilecek bir duruma işaret etmek isteriz. Örneğin ayetlerin anlaşılması hususunda kritik bilgiler içeren sebab-i nüzul verilerinin ilk dönem tefsir izahlarında (istisnaları bir kenara bırakacak olursak) Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in yaptığı açıklama usulüne benzer bir şekilde zikredildiğine şahit olunmaktadır. Özellikle sahabe, tabiûn ve tebe-i tabiûn tarafından bazı ayetlerin iniş sebebine dair uzun açıklamalar verilmeden, o ayetin kimin hakkında indiğine dair kısa bilgi zikredilmiş ve sadece olaya atıfta bulunulması yeterli görülmüştür. Örneğin Asr suresi 2. ayeti olan إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ifadesi hakkında Übey b. Ka'b, İbn Abbâs'tan aktarılan nakillere göre burada kastedilen şahsın Ebû Cehil b. Hişâm olduğunu söylemiştir.¹³² Benzer şekilde Mücâhid Hümeze suresinin ilk ayeti olan وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ kısmında kastedilen şahsın Cemîl b. Âmir el-Cümehî,¹³³ Kelbî' ise el-Ahnes b. Şerîk olduğunu beyan etmiştir.¹³⁴ Kevser suresinin إِنَّ الْأَبْتَرَّ كِيسَانَ كَشَانَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ kısmının kimin hakkında nazil olduğu hususunda İbn Abbâs, Mücâhid, Saîd b. Cübeyr ve Katâde'den nakledilen görüş, bu şahsın Âs b. Vâil olduğu şeklindedir.¹³⁵ Bu örnekler ilk dönem müfessirlerinin ayet hakkında bilinen sebab-i nüzul bilgilerini, Kur'an ve Hz. Peygamber'in bahsi geçen tefsir yapma biçimine benzer şekilde kısa ve metne bağlı şekilde aktardıkları ve bu durumun sonraki aşamalarda ayetlerin izah edilme biçimi olarak yerleştiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında yapılan bazı tespitler ışığında erken dönem dilsel tefsir çalışmalarında, Hz. Peygamber'in bahsi geçen tefsir beyanlarının bulunduğu rast gelinirken, dil alanında mütehasıs olan şahısların ayetler hakkında yaptıkları izahların ve bunu nakletme şeklinin Hz. Peygamber'in tefsir yapma tarzıyla da örtüştüğünü söylemek mümkündür.¹³⁶

Kur'an nazmı ve tefsir arasındaki organik bağı anlamak, kanaatimizce Kur'an vahyinin ne için yazılmaya başlandığını kavramayla yakından ilgilidir. Bu durumun aslında nüzul dönemindeki kitab tasavvurunun gelişim ve değişim süreçleriyle sıkı bir bağının var olduğu görülmektedir. Elimizdeki tarihî veriler Kur'an'ın kıraati, tedrisi ve

¹³² Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, VI, 538.

¹³³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, XXIV, 619.

¹³⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, VI, 539.

¹³⁵ Abdürezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürezzâk*, III, 468; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, XXIV, 698.

¹³⁶ Bu görüş ve tespitler için bkz. İsmail Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, 88.

öncelikli bir durum olmasa da vahiy metninin yazılması konularında, Mekke döneminden itibaren hatırı sayılır bir aşamanın kaydedildiğini haber vermektedir. Özellikle nüzul sürecinin ilk yıllarında bazı Müslümanların evlerinde Kur'an üzerinde yapılan ders faaliyetlerinin bir kısmının yazılı nüshalar üzerinden olduğu ve bu dersin Müslümanlara bir sorumluluk olarak yüklendiği Kur'an'ın en erken pasajlarında ifade edilmektedir. Nitekim erken dönem Mekki diyebileceğimiz bazı ayetlerde Allah'tan gelen *Kitâb'ın* içinde geçen bilgi ve hükümlerin öğrenilmesi hususunda ciddi hassasiyet gösterilmesi gerektiği fikrine atıfta bulunmaktadır.¹³⁷ Hz. Ömer'in Müslüman oluş hikâyesini anlatan rivayette, Kur'an vahyinin bazı parçalarının yazılı olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.¹³⁸ Aynı şekilde yine Hz. Ömer'in Medine'ye hicretin gerçekleştiği zaman diliminde Hişâm b. el-Âsî'ye o süreçte inen Zümer suresinin 53-55. ayetlerini yazarak gönderdiği, onun da anlamak için defaatle okuduğuna dair tarihî bilgiler elimizde mevcuttur.¹³⁹ Buradan hareketle aslında Kur'an'ın bazı bölümlerinin yazılı olduğu ve Müslümanlar arasında bir öğrenim malzemesi olarak kullanıldığı gibi, aynı zamanda kıraat ve tefekkuh hususuna da ayrı bir önem atfedildiği anlaşılmaktadır.

Kur'an nazmını yazı üzerinde korumaya almak, nüzul sürecinin özellikle Mekke döneminde öncelik arz eden bir husus muydu? Her ne kadar bahsi geçen bilgiler ilk evrelerde vahiy metinlerinin yazılması hususunun var olduğunu açıkça bize bildirirse de, bu durumun nazmın doğrudan muhafazasına yönelik bir tavırla alakalı olmadığını belirtmeliyiz. Aslında ilk Müslümanların, nazil olan vahiy metinlerini yazılı olarak ellerinde bulundurmalarının temel sebebi, Kur'an'ın kıraatini öğrenip kendilerine indirilen hükümleri tefekkuh düzeyinde anlamaya ve yaşamaya çalışmalarıydı. Bu çerçevede Kur'an metinlerinin yazılması meselesi, Müslümanların bilincini inşa eden yardımcı bir unsur olarak kullanılmaktaydı. Zira Kur'an'ın tedris edilmesini sürekli ön planda tutan sahabenin, kıraatin ayrılmaz bir parçası olarak gördüğü tefekkuh¹⁴⁰

¹³⁷ İlgili ayet için bkz. Kalem, 68/36-37. Nitekim ilk inen surelerden olan Müzzemmil suresinin 4. ayetindeki “*Kur'an'ı ağır ağır, tane tane oku.*” Emri, bahsi geçen kıraatin sadece okumayla sınırlı olmadığını, bunun içerisinde amelî boyutun dâhil edilmesi gerektiğine atıfta bulunmaktadır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr-Mefâtihu'l-Gayb*, thk. Seyyid İmrân (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2012), XV, 482-483.

¹³⁸ Bkz. Muhammed b. İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Mağrib: Matba'tü Muhammed el-Hâmis, 1976), 160 vd.

¹³⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ (y.y: Tûrâsü'l-İslâm, t.y), I, 475.

¹⁴⁰ Yeni Müslüman olan kimselere Kur'an'ın kıraat edilmesi ve dinî bilgilere dair bir öğretimde bulunulması tefekkuh ibaresiyle zikredilmektedir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr), II, 666. Bunun yanında Hz. Peygamber'in İbn Abbâs'a yaptığı meşhur

meselesi üzerinde hassasiyetle durduğuna şahit olunmaktadır. Öyle ki İbn Mes‘ûd gibi birçok sahabenin on ayet öğrenmeden diğer on ayete geçmemesi şeklindeki yaklaşımları,¹⁴¹ sahabenin çoğunun Kur’an’dan gücünün yettiği az bir bölümü bilmesi gibi tarihi durumlar,¹⁴² Kur’an’ın emrettiği hususların yaşanıp hayata aktarılması ve dinin toplumsal boyutta yayılmasına ilişkin bir çabanın yansımaları olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede nüzulün ilk evrelerinden belirli bir döneme kadar Müslümanlara sorumluluk olarak verilen vahyi uygulama zorunluluğu, nazmın yazılı olarak muhafazasının önüne geçen bir durumdur.

Kur’an nazmının muhafazasının doğrudan hedeflenmediğinin somut göstergelerinden en önemlisi Hz. Peygamber’in hayattaki varlığıdır. Zira Hz. Peygamber’in Kur’an’ın muhafazası hususundaki rolünü, vahyi tebliğ etmesi, onun hükümlerini uygulaması ve nüzul sürecinin her aşamasını yaşaması üzerinden tasvir edebiliriz. Bundan dolayı Hz. Peygamber’in varlığı, nazmın nesnel olarak korunmasını garanti altına alırken, muhafaza düşüncesinin merkeze aldığı husus ise *anlamın* muhafaza edilmesi ve yaşanmasıdır. Ayrıca ehl-i kitabın özellikle Yahudiler’in yazılı olarak ellerinde bulunan kitâbın hükümlerine uymayıp yoldan çıkmalarının Kur’an’da ciddi olarak eleştirilmesi,¹⁴³ nazmın muhafazasının sadece onun yazılı olarak korunmasına indirgeneceğine ilişkin mesafeli bir tavrı ortaya çıkardığı söylenebilir.¹⁴⁴ Bu bağlamda nüzul sürecinin belirli bir dönemi özelinde nazmın muhafazasıyla alakalı olarak Kur’an’ın hükümlerinin açık ve şeffaf bir şekilde uygulanması, kitâbın anlamının gizli kalmadan açıklanıp öğretilmesiyle ilişkilendirilmiştir. Sözü edilen durum yalnızca Hz. Peygamber’in şahsında gerçekleşmeyip aynı zamanda vahye iman edenlerin ve din hususunda aşama kaydedenlerin, nazmı muhafaza etmeleri için vahyin hükümlerini anlama, açıklama ve öğretme süreçlerinin içerisinde olmalarını da zorunlu hale getirmiştir. Bunun yanında o dönemdeki Arap yazısının mükemmel olmayışı¹⁴⁵ ve

duasında onun dinde anlayış ve kavrayış sahibi kılınmasına dair kullandığı ibarenin tefekkuh olması da dikkat çekicidir. Bkz. Buhârî, *el-Câm’iu’s-Sahîh*, “Vudû”, 10.

¹⁴¹ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, I, 83; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), I, 68; Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, II, 102.

¹⁴² Bkz. Buhârî, *el-Câm’iu’s-Sahîh*, “İmân”, 34; Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, (Riyâd: Dâru’s-Selâm, 1999), “İmân”, 8.

¹⁴³ Bkz. Mâide, 5/44.

¹⁴⁴ Bkz. Bkz. Hatib el-Bağdadî, *Takyîdu’l-İlm*, thk. Saîd Abdülgaffâr Ali (Kahire: Dâru’l-İstikâme, 2008), 55; Hudayrî, *Tefsîru’t-Tâbiîn*, I, 498-499.

¹⁴⁵ Bkz. B. Moritz, “Arabistan (Yazı)” *MEB İslam Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 503.

kıraate verilen önemin biraz daha önde olması, vahiy nazımının ilk evrede yazılı olarak muhafazasının öncelikli resmî bir durum olmamasına yol açmıştır. Üstelik yazının tüm harflerin seslerini ifade etmede yetersizliği dikkate alındığında, Kur'an kıraatine yönelik hassasiyetin daha belirgin olduğu anlaşılmakta ve nazil olan bölümlerin tilavetinin ise bizzat Hz. Peygamber'den işitilmesinin gerekliliğine önem verilmektedir. Nitekim Hz. Ömer ve Hişâm b. Hakîm arasında Furkan suresinin okunması noktasında yaşanan tartışma ve konuyu yegane müracaat yeri olarak Hz. Peygamber'e taşımaları gibi hususlar, Müslümanların zihnindeki nazma ilişkin hassasiyetin erken dönemden itibaren yüksek düzeyde olduğunu göstermektedir.¹⁴⁶ Kur'an vahyinin yazılması, özellikle devamlı surette biriken Kur'an bölümlerinin ezberlenmesi ve üzerinden tedris edilmesi gibi hususlar için, müracaat edilecek bir malzemenin olması zorunluluğu nedeniyle gündeme gelmiştir.¹⁴⁷ O dönemde kıraat, anlama ve tefekkuh arasındaki belirgin ve ayrılmaz ilişki "açıklamayı" da zorunlu olarak gündeme getirmiş olmalıdır. Örneğin Bedir Savaşı'ndan sonra Hz. Peygamber'in Umeyr b. Vehb'in Müslüman olduktan sonra ona gereken eğitimin verilmesi için sahabîlerine " فَفَهِّمُوا أَهْلَكُمْ فِي دِينِهِ، وَأَقْرَأُوهُ وَعَلِّمُوهُ " şeklinde emir verdiği zikredilmektedir.¹⁴⁸ Hz. Peygamber'in bu emrinde geçen dinde tefekkuh sahibi olunmasını Kur'an'ın kıraati ve anlaşılmasıyla irtibatlı olarak dile getirmiş olması, sözünü ettiğimiz ilişki şeklini açıkça göstermesi bakımından kayda değerdir.

Medine dönemiyle birlikte Müslümanların Kur'an tasavvurlarında aşamalı bir şekilde bazı değişimlerin yaşandığı anlaşılmaktadır. Süreç içerisinde gelişen ve Müslümanların kurdukları bazı ilişkilerle nedeniyle *kitâbı* muhafaza etme fikrinin, kendi başına bir varlık kazanmadığı görünmektedir. Hicret ve sonrasında Müslümanların ehl-i kitap, hususen Yahudilerle olan ilişkileri kitâb anlayışı ve onun muhafazası noktasında belirli bir aşamanın geçilmesine zemin teşkil etmiştir. Medine'nin ilk dönemlerinde Yahudilere dair Kur'an'da geçen eleştiriler özellikle onların Allah'ın kendilerine gönderdiği hükümleri uygulamaması ve O'na verdikleri sözü yerine getirmemesi üzerinden anlatılmıştır. Bundan dolayı Yahudilerin çeşitli

¹⁴⁶ Bkz. Buhârî, *el-Câm'iu's-Sahîh*, "Fedâilu'l Kur'an", 5, 27; Müslim, *Sahîh*, "Salâtü'l-Müsafirîn", 270. Buradaki rivayet her ne kadar yedi harf ruhsatı hakkında olsa da, sahabenin Kur'an'ın nazmına dair yaklaşımlarının nasıl olduğunu göstermesi açısından dikkat çekmektedir.

¹⁴⁷ Selim Türcan, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, 265, 342.

¹⁴⁸ Bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387h.), II, 474.

şekillerde cezalandırıldıkları ve gazaba uğradıkları Kur'an'da açıkça ifade edilmiştir.¹⁴⁹ Böylelikle Yahudilerin Tevrat'ı yazılı olduğu haliyle bırakıp hükümlerini yerine getirmemeleri Müslümanların nazarında eleştiriye hak etmiştir. Bu bağlamda Kur'an, Yahudiler için Tevrat'ta bulunanları tam olarak yerine getirmediklerinden dolayı, onların esasında kitap ehli niteliğinden uzaklaştıklarını pek çok biçimde dile getirmiştir. Bu zaman diliminde Müslümanlar, ehl-i kitabın yaptıklarıyla kendilerinin Kur'an'ın hükümlerini yerine getirme ve uygulama biçimlerini karşılaştırma imkânına sahip olmuşlardır. Neticede Müslümanlar Yahudilerin söz konusu durumlarını dikkate alarak Kur'an'la birlikte kendilerinin vahiy geleneğinin son temsilcileri olduklarının bilincine varmışlardır.¹⁵⁰ Ayrıca onlar Kur'an'ın her yönüyle korunup uygulanması gereken ilahî kitâb oluşuna ilişkin bir bilinç inşa etmişler ve bununla ilgili yapılması gerekenleri yerine getirmişlerdir.

Kur'an kıraati ve onun tefekkuh edilmesi meselesi yerleşik bir hal alırken, ilginç bir şekilde Medine dönemindeki kitap ehliyle olan karşılaşma ve burada kurulan yeni ilişkilerle birlikte Müslümanların kitâb tasavvurunda bir değişim yaşandığı görülmektedir. Bu süreçte vahyin yaşanması ve uygulanmasıyla birlikte nazımın ilahî kitap geleneğine uygun olarak yazılı bir şekilde kaydedilmesi gerektiği fikri somut bir hal almaya başlamıştır. Özellikle hicret ve sonrasındaki süreçte Müslümanlar vahiy geleneğinin yegâne temsilcileri olmaları fikrini benimsediklerinden dolayı yazı üzerinde durmaya ve bunu geliştirmeye gayret etmişlerdir. Bedir savaşında bazı esirlerin Müslümanların çocuklarına okuma-yazma öğretmesi karşılığında serbest bırakılması,¹⁵¹ yazının Kur'an için insanlar arasında yaygın hale gelmesinin arzulandığını net bir şekilde göstermektedir. Zira Medine'ye gelinceye kadar Müslümanlar için yazı, yalnızca siyasî ve ticarî anlaşmalarda kullanılmakta ve yazının bu hususlar dışında kullanılmasına gerek duyulmamaktaydı.¹⁵² Bunun yanında Yahudilerin Tevrat'ı yazılı olarak ellerinde bulundurmaları ve yeryüzünde seçilmiş olduklarına dair iddialarını, Müslümanların yazı meselesine daha fazla önem vermelerinin yolunu açan bir durum olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir. Zira bu süreçlerde Müslümanların

¹⁴⁹ İlgili ayetler için bkz. Bakara, 2/65, 90; Âl-i İmrân, 3/112, Mâide, 5/14, 26, 60.

¹⁵⁰ Selim Türcan, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, 252-258.

¹⁵¹ Bkz. Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, thk. Ahmed Abdulvehhâb Fetih (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1992), III, 361.

¹⁵² Bkz. Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 1990), 32.

kimlik olarak Yahudiler'den ayrıldığı ve Kur'ân'ın tahrif edilmeyen son ilahî vahiy olmasının bu durumu tersinden daha belirgin hale getirdiği anlaşılmaktadır. Öyle ki bu süreçlerde sahabe arasından Kur'an'ın yazılmasını vazife edinenlerin olduğu ve Hz. Peygamber'in de gelen vahyi bu şahıslara yazdırdığı görülmektedir.¹⁵³ Hatta Hz. Peygamber'in yazılan Kur'an nüshalarının düşman yurduna götürülmemesi¹⁵⁴ ile kendisinden Kur'an dışında bir şeylerin yazılmamasını emretmesi¹⁵⁵ vahyin nazım merkezli ve yazılı bir biçimde muhafaza işinin giderek önem kazanmasına açık bir şekilde işaret etmektedir.

Nazımın muhafazasına yönelik belirginleşen ve uygulamaya konulan tavrın, Kur'an'a muhatap olanlar tarafından vahiy metninin anlaşılmasını kolaylaştıracak bazı notların yazılı olarak kaydedilmesi gereğini açığa çıkardığı anlaşılmaktadır. Medine döneminin ilerleyen yıllarıyla birlikte inen Kur'an bölümlerinin çoğalmaya başlaması, Kur'an nazımının yazılı biçimde korunmasına merkezî bir önem kazandırmasına eşlik edecek biçimde, vahyin hükümleri ve açıklamaları hakkındaki bilgileri yazılı olarak muhafaza etme ihtiyacının da gündeme gelmiş olması pek muhtemeldir. Bu durumu açığa çıkaran başka etkenlerin olduğunu da ifade edebiliriz. Öyle ki, Medine dönemiyle birlikte ilk kuşak sahabîlerin ardından ikinci nesil sahabîlerin sayısının artması, daha önce inen Kur'an pasajlarını öğrenip ancak bunu yaşayarak öğrenme fırsatını bulamayanların olması ve sonradan Müslüman olanların sayısının çoğalması Kur'an nazımının yazılı olarak muhafazasını belirlemiş olmalıdır. Ayrıca Mekke dönemindeki inenleri de dikkate aldığımızda vahiy pasajlarının, Medine döneminde ciddi bir yekûn oluşturması ve dinin hızlı bir şekilde yayılma sahası bulması, muhafaza fikrinin ciddi bir şekilde gündem edilmesini beraberinde getirmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in Kur'an'ın nazım haricinde kendisinin sözlerinin yazılmamasına yönelik talimatları, aslında bahsettiğimiz bu ihtiyacın yansıması olarak değerlendirilmelidir. Her ne kadar bu talimatın sair hadislerle ilgili olduğu düşünülse de Kur'an'la karışma ihtimali olanlar bizzat Kur'an'ı açıklamakla ilgili olan ifadeler olmalıdır. Bununla birlikte Müslümanların Kur'an'a dair Hz. Peygamber'in izahlarını ve açıklamalarını sözünü ettiğimiz zorunlu şartlar çerçevesinde kayıt altına almayı ve bunu da gerektiğinde

¹⁵³ Bkz. Buhârî, *el-Câm'iu's-Sahîh*, "Fedâilu'l Kur'an", 4; bn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, çev. Abdülkadir Karakuş, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 19-22.

¹⁵⁴ Bkz. Buhârî, *el-Câm'iu's-Sahîh*, "Cihad", 129; Müslim *es-Sâhîh*, "İmaret" 92-94.

¹⁵⁵ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 21.

yazıyla yapmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. İşte bu noktada hem Kur'an nazımının muhafazasını sağlama hem de Müslümanların dini öğrenme ve yaşama konusundaki zorluklarını giderme konusunda bir çözümün ortaya çıktığı görülmektedir. Bu ihtiyacın çözümü hususunda tanınan en önemli kolaylıklardan birisinin yedi harf ruhsatı olduğunu söyleyebiliriz.¹⁵⁶ Öyle anlaşılıyor ki, yedi harfe dair verilen kıraat ruhsatı, bahsi geçen ihtiyaçların belirgin bir hale geldiği zaman diliminde gündeme gelmiştir. Çünkü Arapların kitlesel olarak İslam'a girmeleri, onların oluşan yeni kimliği kabul edip içselleştirme aşamasının temel unsuru olan Kur'an kıraati ve onun tefekkuhu konusunda bir an önce eğitilmeleri ve kimliğe uyum sağlama süreçlerini gündeme taşımıştır. Bu noktada insanların farklı lehçelere sahip olması ve doğal olarak telaffuz konusunda birtakım sıkıntılar yaşamaları hesaba katılırsa, Kur'an'ın pek çok kesime anlam merkezli bir şekilde ulaşması ve onları belirli bir kimliğe büründürmesi, bu süreç zarfında önemli bir mesele haline gelmiştir. Yapılan bazı tespitler ışığında yedi harf ruhsatının hicretten sonra Medîne döneminde pek çok kabile ve topluluğun İslamiyet'e girmesi neticesinde verildiği anlaşılmaktadır.¹⁵⁷ Burada zikri geçen hususların ön plana çıkmasıyla Kur'an nazmı ve bununla ilgili verileri sahabîlerin kendileri için oluşturdukları Kur'an nüshalarına yazılı olarak aldıkları görülmektedir. Nitekim Hz. Ömer, Hz. Ali, Übey b. Ka'b, Abdullâh b. Mes'ûd, Abdullâh b. Zübeyr, Abdullâh b. Amr, Hz. Aişe, Hz. Hafsa ve Hz. Ümmü Seleme gibi sahabîlerin Kur'an metnini yazılı olarak kendi mushaflarına kaydettikleri gibi, aynı zamanda çoğunlukla Hz. Peygamber'in bazı ayetler hakkında yaptığı tefsir izahlarını mushaflarının kenarına veya yedi harf ruhsatı bağlamında zikredilen ifade ve ibareleri ayet metnine ilave etmek suretiyle muhafaza ettiklerini söyleyebiliriz.¹⁵⁸ Örneğin Übey b. Ka'b'ın mushafında Nisa 4/24. ayetin son kısmına الى أجل مسمى şeklinde bir ilavede bulunduğu ve bunun

¹⁵⁶ Yedi harfe dair verilen ruhsatın galip bir görüşü yansıttığını söylemekle birlikte, bu husus ilk süreçlerde tartışıldığını da belirtmemiz mümkündür. Bu hususta bkz. Abdurrahman Çetin, *Kur'an'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 90-93.

¹⁵⁷ Bu tespit ve ayrıntılı bilgi için bkz. Hayreddin Öztürk, *Ebedi Mucize Kur'an Yazılması ve Toplanması* (İstanbul: Sidre Yayınları 1999), 251 vd.; Abdurrahman Çetin, *Kur'an'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 166-169.

¹⁵⁸ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 76-109; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 27-31; Ebû Şâme el-Makdîsî *el-Mürşidü'l-Vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986), 36-42. Ayrıca bkz. Muhammed Hamidullah, *Kur'an Tarihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 89; M. M. el-Azami, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi-Eski ve Yeni Ahit İle Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, çev. Ömer Türker, Fatih Serenli, (İstanbul: İz Yayınları, 2006), 106, 107. Burada isimleri zikredilen Hz. Peygamber'in hanımlarının doğrudan kendilerinin bir mushaf oluşturmadıklarını, sahip oldukları mushafları Kur'an'ı ezberleyen ve yazı yazmayı bilen kimselere yazdırdıklarını ifade etmeliyiz. Bkz. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 105-109.

tefsirî bir izah olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁹ Benzer şekilde Übey b. Ka‘b ve İbn Mes‘ûd’un mushafında Maide 5/89. ayetinde geçen *مَتَابَعَاتٍ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ* ifadesinin akabinde *مَتَابَعَاتٍ* ilavesini ekledikleri görülmektedir.¹⁶⁰ Aynı şekilde İbn Mes‘ûd ve İbn Abbâs’ın mushaflarında Bakara 2/198. ayetinin baş tarafı olan *لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ* kısmından sonra “في مواسيم الحج” şeklinde bir izahın bulunduđu¹⁶¹ ve bu ekin bahsi geçen sahabîlerin mushaflarında kıraat olarak geçtiği dikkate alındığında ayetin hemen ardına kaydettikleri fark edilmektedir.¹⁶² Bakara 2/238. ayette geçen *صَلَاةُ الْوَسْطَى* ibaresinin tefsiri sadedinde nakledilen verilere göre Hz. Aişe’nin kendisine bir mushaf oluşturduğu zaman, söz konusu ayette geçen *صَلَاةُ الْوَسْطَى* ifadesinden hemen sonra bunun açıklaması mahiyetinde *صَلَاةُ الْعَصْرِ* ibaresini yazdırdığı zikredilmektedir.¹⁶³ Hz. Aişe’nin dışında bahsi geçen ayete dair izahın benzerini mushaflarına alan sahabiler arasında Hz. Hafsa, Hz. Ümmü Seleme ve İbn Abbâs da bulunmaktadır.¹⁶⁴ Burada dikkat çeken husus, sözü edilen ayetteki ifade hakkında aynı izahın Hz. Peygamber tarafından aktarılıyor olmasıdır.¹⁶⁵ Bu durum aslında sahabenin vahyi sözlü ve yazılı olarak muhafaza etmesiyle birlikte, aynı zamanda “anlamayı” bir başka ifadeyle ayet hakkında zikredilen “tefsiri” de bu koruma alanına dâhil ettiklerine işaret etmektedir. Sahabîlerin bu yönde geliştirdikleri tavrın örneği olarak İbn Mes‘ûd’u zikretmemiz mümkündür. Zira o hangi ayetin nerede, ne zaman ve hangi şartlar altında nazil olduğunu bildiğini açıkça ifade etmektedir.¹⁶⁶ Bu husus bize zikri geçen sahabîlerin Kur’an’ın bütün boyutlarına dair hususları ciddi olarak muhafaza ettiklerini göstermektedir. Burada özellikle bir hususa dikkat çekmek isteriz. Konunun başında müşkil olduğu anlaşılan ayetlere yönelik bizzat vahiy tarafından kelime veya terkip ilave etme biçimi, yedi harf okumaları çerçevesinde verdiğimiz tefsiri kıraat örnekleri ile Hz. Peygamber ve sahabenin yaptığı izah tarzıyla büyük oranda benzerlik arz etmektedir. Ayrıca Kur’an’ın bizzat ayetlerin anlaşılmasına dair yaptığı müdahalenin bir benzerinin yedi harf üzerinden gerçekte olduğünü de söyleyebiliriz. Nitekim Hz. Peygamber’in yedi harf ruhsatını doğrudan Cebrail

¹⁵⁹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 79.

¹⁶⁰ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 79; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, VIII, 652.

¹⁶¹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 80, 98.

¹⁶² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 105.

¹⁶³ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 106.

¹⁶⁴ Bkz. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 101, 107, 109.

¹⁶⁵ Bkz. Tirmizî, *es-Sünen*, “Tefsir” 3; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 126. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, IV, 344; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 448.

¹⁶⁶ Bkz. Buhârî, *el-Câm'iu's-Sahîh*, “Fedâilu'l-Kur'an”, 8.

vasıtasıyla almasına dair nakiller¹⁶⁷ her iki durumun ilahî oluşuna açıkça işaret etmektedir. Bu hususun Kur'an tarihi açısından yedi harften her birisinin nazil olup olmadığı tartışmasını da anlamlı kılan bir tarafı olduğunu zikretmeliyiz.

Netice olarak tefsirin bir ilim veya disiplin olmadan önce, onun Kur'an merkezli bir olgu olarak var olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Öyleyse tefsirin olgusal varlığı onun Kur'an nüzülü ile aynı düzlemde ortaya çıkmıştır. Buna paralel biçimde Kur'an metninin yazılı olarak kaydedilip muhafaza edilmesi ve bu sürecin akabinde vahye ilişkin izahların Kur'an metni esas alınarak kaydedilme çabası ve tefsir olgusuna ait örnekler yazıya geçiş aşaması olarak görülmelidir. Söz konusu tasvir edilen süreçte tefsirin özellikle Kur'an nazmıyla iç içe olup mushafla mündemiç olduğu ve ilk malzemenin bu minval üzere gelişim gösterdiğini belirtebiliriz.¹⁶⁸ Yani tefsir örneklerinin yazıya aktarılışı tefsirin disipline edilmişinden öncesine kadar uzanmaktadır. Burada tasvir edilen sürecin yansımalarını ilerleyen başlıklarda ele alarak tefsirin gelişim aşamalarının mahiyetini analiz etmeye gayret edeceğiz.

1.2.2. Tefsirin Resm-i Osmânî Dışında Kalmış Harflerde Tezahürü ve Tefsir Faaliyetinin İlk Şekli

Tefsirin olgusal varlığı ve bunun ilk evredeki gelişiminin Kur'an vahyinin nüzülü ile paralellik arz ettiğini bir önceki başlıkta ele almıştık. Bu süreç içerisinde Kur'an ile tefsirin aslında iç içe geçmiş bir görünüm verdiğini ve tefsirin Kur'an'ın nazmından ayrı olarak telakki edilmediğini dile getirmiştik. Geldiğimiz aşamada ise oluşan ilk tefsir malzemesinin somut bir zemine geçiş sürecinin nasıl olduğu tasvir edilecektir. Bu noktada nüzul evresi, Kur'an vahyi ile tefsirin bir arada olması durumunu gösterirken, bizim burada işlemeye çalışacağımız husus, nüzul süreci sonrasında Kur'an metninin (nazmının), tefsir veya tefsirî kıraatlerden bilinçli bir

¹⁶⁷ Müslim, *Sahih*, "Salâtü'l-Müsâfirin", 273, 274.

¹⁶⁸ Bu konuyla bağlantılı olarak yapılan bir çalışmada, Hz. Peygamber'in yaşadığı süreçte bir tefsir faaliyetinin başladığını ileri sürmenin mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Hatta Hz. Peygamber dönemi, tefsir için hazırlık dönemi olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Muhammed Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları-Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 331-334. Bize göre bu yaklaşım eksik bir durumu tasvir etmektedir. Kur'an'ın bizatihi müdahaleleriyle ortaya çıkan ve Hz. Peygamber'in de benzer şekilde devam ettirdiği tefsirin bir olgu olarak varlığını göstermesi kanaatimizce görmezden gelinemez. Zira bir hususun olgusal bir zeminde belirginleşmesi, onun meydana geldiği ve somut olarak görünür olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemi tefsire bir hazırlık şeklinde tanımlamak, var olan olguyu yok saymak anlamına gelebilir. Biz de tefsirin ilk halini ve sonraki aşamalara bir nevi şablon olabilecek erken örneklerini nüzul sürecinde gördüğümüzü bu kısımda ifade ettik.

şekilde ayrılması aşamasıdır. Bu evre tefsire dair ilk somut malzemenin *resm-i Osmânî*'den bağımsızlaşmaya başladığı bir duruma tekabül etmektedir. Ayrıca tefsiri kıraatlerden kastımız ise, vahyin indiği süreçte Kur'an'ın öğretilmesi bağlamında kıraat-tefekkuh ilişkisine yardımcı olabilecek yedi harf ruhsatından¹⁶⁹ kalan ve Kur'an'ın izahına yönelik bir yapı arz ettiğini değerlendirebileceğimiz kıraat türleridir. Zira bu süreçte Kur'an'ın nazmı *resm-i osmânî* ile resmî bir hüviyet kazanırken, bunun dışında kalan ve nüzul süreci içerisinde okuma kolaylığı olarak kabul edilen kıraat biçimleri, tefsirin ilk malzemesinin kaynaklığını oluşturmaktadır. İşte konunun başlığında zikredilen “harfler” ifadesi tam olarak bu hususa atıfta bulunmaktadır.

Resm-i Osmânî'nin tefsir olgusu açısından değerinin ne olduğu sorusuna verilebilecek bir cevap için öncelikle Kur'an nazmının muhafazası sürecinin, vahyin nüzulünün son evresi ile birlikte Hz. Peygamber sonrası dönemde nasıl devam ettiği ve bu hususta hangi aşamaları geçirdiğinin üzerinde durulması gerektiğini düşünmekteyiz. Bilindiği gibi Hz. Peygamber vefat etmeden önce, Müslümanların Kur'an'ın muhafazası -özellikle nazmı- konusundaki hassasiyetlerinin arttığı görülmektedir. Bazı nakillerin verdiği bilgilere bakılırsa, az da olsa sahabîlerden Kur'an'ı tamamen cem edenlerin olduğu kaydedilmektedir.¹⁷⁰ Ayrıca nazmı muhafaza etmenin başka bir yönü de bazı sahabîlerin kendileri için özel Kur'an nüshaları oluşturmasıdır.¹⁷¹ Bu durum, muhafaza düşüncesinin yazı üzerinden daha somut bir hal aldığı açıkça belli ederken, önceki başlıkta ifade ettiğimiz üzere Kur'an'ın anlaşılmasına dair bilgilerin de bu forma irca edildiğini göstermektedir. Bunun yanında Kur'an nazmının yazılı olarak korunmasına dair telakkilerin, onun kutsallığına dair biçilen değerle yakından irtibatı da bulunmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in Hendek savaşı sonrasında düşman beldelerine Kur'an nüshalarının götürülmesini yasaklaması, Kur'an nüshalarına temiz olmayanların dokunmamasını emretmesi,¹⁷² Hz. Peygamber'in hayatta olduğu süreç içerisinde Kur'an nüshalarına atfedilen kutsiyetin ulaştığı boyutu bizlere haber

¹⁶⁹ Yedi harften genel olarak kastımız Kur'an'ın tek bir harf üzere okunma zorunluluğunun olmamasıdır. Zira Hz. Osman zamanında yapılacak istinsah faaliyeti ve Kur'an nazmının tek bir lehçeye, bir başka ifadeyle tek bir “harfe” indirgenmesi, yedi harfin sözünü ettiğimiz tanımlamayla doğrudan bir irtibatı bulunmaktadır.

¹⁷⁰ Bkz. Buhârî, *el-Câm'ü's-Sahîh*, “Tefsir”, 20, “Fedâilu'l-Kur'ân” 3, 8, 25.

¹⁷¹ Bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Osmâniyye*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyurt: Dâru'l-Cil, t.y.), 92 vd.

¹⁷² İlgili nakiller için bkz. İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 213, 218-219. Ayrıca bkz. Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, t.y.), 210, 219, 247.

vermektedir. Bu durum Kur'an vahyinin yazılışının ne kadar etkili olduğunu ve nüzul sürecinin sonunda Müslümanların nazmı muhafaza fikrini nasıl algıladıklarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Öyle ki Kur'an nazımının korunmasına ilişkin gelişen bu bilinç, onun resmî olarak standart hale getirilmesi konusunda önemli bir rol oynayacaktır.

Nazımın korunması konusunda ilk dönem İslam toplumunun bir bütün olarak aynı fikre sahip olmasına vesile olan durumlardan ilki ve en önemlisi Hz. Ebubekir döneminde meydana gelen Yemâme savaşıdır. Bu savaşta Kur'an'ı Hz. Peygamber'den almış insanların sayısındaki azalması, Kur'an nüshalarına sahip olan ve onu ezberden okuyan insanların zaman içerisinde kaybedilecek olması, Kur'an'ın muhafazasına ilişkin Hz. Ömer'in fikri ve Hz. Ebubekir'in bu konudaki duyarlılığıyla Kur'an'ın resmî olarak ilk cem' işlemi gerçekleştirilmiştir.¹⁷³ Bu süreçte Kur'an'ın yazılı nüshalar, ezberler ve şahitler suretiyle toplanması, toplumun nazarında muhafaza fikrinin nesnel bir zeminde gerçekleşmesine ön ayak olmuştur. Aynı zamanda Kur'an'ı bütün olarak cem' eden sahabenin azalması, zikri geçen Kur'an'ın en azından kısmen kaybolabileceğine dair endişelerin artmaya başladığını ve bu durumun Kur'an nazımını muhafaza etme konusundaki hassasiyeti daha da arttırdığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında ilk cem' işleminde Tevbe suresindeki son iki ayetin sadece Huzeyme'de bulunması ve onun şahitliğinin Hz. Peygamber tarafından iki kişinin şahitliği olarak değerlendirilmesi, İslam toplumunun bilincinde muhafazanın nesnel olarak teminini sağlayan otoritenin Hz. Peygamber'den sonra sahabeye geçtiğini açıkça gösteren bir işarettir. Nitekim bu hususla bağlantı olarak zikredilen şu tespit dikkat çekicidir:

“İlk Müslüman neslin Kur'an'ın anlamı ve uygulamasını muhafaza eden sosyal tabaka olması bakımından, tam da kutsal kitap olmanın anlamını kazandıran referans olma boyutundan, Kitab'a (Mushaflaştıktan sonra Kitablık vasfının ya da fonksiyonlarının sağlıklı olarak sürmesi konusunda) maddî ve ruhânî bir katkı sağlamış olduğu söylenebilir. Maddî katkı ilk anlamın ve uygulamanın taşınması bakımından olurken, ruhanî katkı bu anlam ve uygulamanın bağlayıcılığı bakımındandır. Dikkat edilirse yukarıda sahabe katkısının, özellikle Hz. Peygamber sonrasında Kitab'ın nazmı bakımından verildiğinden bahsetmiştik. En az aynı önemle anlam ve uygulamayı da nakletmişlerdir. Bunlardan nazma ilişkin katkının daha sonra daraltılmış/standartlaştırılmış resmî Mushaf biçiminde ön plana çıkacak olması, diğerinin sivil bir yön olarak bunun dununda kalması, siyasi

¹⁷³ Bkz. Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsiru Abdürrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abdeh, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), I, 249-251; Buhârî, *el-Câm'iu's-Sahîh*, “Fedâilu'l-Kur'ân” 3, 4; İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 23-28.

gelişmelere bağlı zihinsel dönüşümün eseridir. Sahabe nesli Kitab'ın nüzulüne muhatap olmakla kazandıkları ruhaniyeti, böylece Mushaf'a ve tefsir geleneğine (resmî ve gayrî resmî olarak) nakletmişlerdir.”¹⁷⁴

Kur'an'ın Hz. Ebubekir zamanında toplanması (cem edilmesi) ve muhafazası meselesi konusunda önemli bir aşamanın katedildiğini göstermektedir. Bu aşamadan Hz. Osman'ın Kur'an'ı standart hale getirmesine kadar Kur'an'ın muhafazasını temin konusunda sahabîlerin ciddi bir rolünün olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki sahabenin Kur'an'ı anlama konusundaki yatkınlığı, onların Kur'an'ı Hz. Peygamber'den gördükleri şekliyle referans almaları, Kur'an'ın zihinlerinde belirli bir bütünlüğü haiz olduklarına işaret etmektedir. Bu bakımdan onlar Kur'an'ı tutarlı bir şekilde bir hüküm veya bilgi kaynağı olarak telakki etmişlerdir. Özellikle Kur'an'ı yazıyla kayıt altına almakla birlikte, Kur'an'ın daha çok ezberlerinde bulunması, onların zihninde Kur'an nazımının bir bütün olarak somutlaşmasına ve bu şekilde muhafazasının güçlenmesine ciddi katkılar sunmuştur. Sahabenin bahsi geçen özelliği Kur'an'ın muhafazası noktasında kendilerine atfedilen otoriteyle birleşince, onların Kur'an'ın öğretilmesi hususundaki etki alanlarını daha da artırmıştır. Özellikle kişisel mushafa sahip olan sahabîlerin çeşitli bölgelerde Kur'an'ın tebliğ edilmesi ve açıklanması faaliyetlerinde öncü bir konumda bulunmaları, onların Kur'an öğretimi ve tefsiri konusunda şöhret bulmalarını da beraberinde getirmiştir. Hz. Osman zamanında ise sahabîlerin özellikle Kur'an öğretimi konusunda, Hz. Ömer döneminde anlam ve uygulama üzerinde oluşturduğu birliğin sürdürülemediği anlaşılmaktadır. Zira Hz. Ömer Müslüman olan bölgelere en fazla bir veya iki görevli göndermiş ve bu şahıslar özellikle halka kıraati ve dinin diğer bilgelerini öğretmişti.¹⁷⁵ Nitekim Hz. Ömer tarafından Kufe'ye Abdullâh b. Mes'ûd'un, Basra'ya da Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42/662-63) gönderildiği ve onların bu bölgelerde Kur'an'ın kıraati noktasında ciddi mesafe kaydettiği anlaşılmaktadır.¹⁷⁶ Ancak Hz. Osman döneminde istişarenin önemini kaybetmesi ve sahabe neslinin çevre bölgelere dağılmasıyla birlikte Kur'an'ın kıraati hususunda ihtilaflar zuhur etmiştir. Hatta bu durumun son noktası olarak kaynaklarda zikredilen Müslümanların Ermenistan

¹⁷⁴ Selim Türcan, *Kimlik ve Kitab İlişkisi Bağlamında-İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, 355.

¹⁷⁵ Bkz. Takiyuddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i (enbâ'i) ve'l-ahvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'* thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nemîsî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), I, 381-382.

¹⁷⁶ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), II, 345. Ayrıca bkz. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahabe*, thk. Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), I, 58.

seferinde Kur'an kıraati konusunda yaşadıkları sıkıntıların Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656) tarafından Hz. Osman'a aktarıldığı, ortaya çıkan sorunun çözülmemesi halinde ehl-i kitabın kutsal kitaplarında yaşadıkları sıkıntıların aynısını bu ümmetin yaşayacağı da zikredilmiştir.¹⁷⁷ Bu hususun Müslümanların Kur'an tasavvuruna doğrudan zarar verecek olması, Kur'an'ın resmî olarak mushaflaşmasını ve onun nazımının standart bir hale getirilmek suretiyle resmî bir şekilde muhafazasını beraberinde getirmiştir.

Kur'an'ın *resm-i Osmânî* şekline girmesi süreciyle birlikte tefsir açısından bir kırılmanın meydana geldiğini söyleyebiliriz. Nüzul sürecinden Hz. Osman'ın resmî istinsah faaliyetine kadar Kur'an'ın nazımından ayrı olarak görülmeyen veya onun tamamlayıcısı olduğu düşünülen tefsir olgusu, bu aşamadan sonra Kur'an'ın kendisinden ayrı bir sahaya geçmeye başlamıştır. Hemen belirtmeliyiz ki, bu ayrılma süreci tefsirin Kur'an'ın nazımından tamamen bağımsızlaştığı bir durumu göstermemektedir. Ancak bu süreçle beraber iç içe geçmiş anlamaya dair teşekkül eden birikimin nazımından ayrı olarak değerlendirilmesi durumu gündeme gelmiştir. Bu durumun somut örneklerini Hz. Osman'ın Kur'an'ı resmî olarak standart hale getirme aşamasında aldığı kararlarda açık bir şekilde görmek mümkündür. Bu süreç artık sahabîlerin bireysel olarak aldıkları sorumlulukların terk edilip, merkezî otoritenin –ki Kur'an'ın standart bir metin özelliği kazanması buna işaret etmektedir- belirgin olarak ağırlığının hissedildiği bir dönemdir. Söz konusu zamanda Hz. Osman'ın yaptığı en önemli işler arasında, kişisel mushafların toplatılıp yakılması emrini vermesi gelmektedir. Bu uygulama neticesinde Hz. Ebubekir döneminde derlenen sahifelerin dışında önceki sürece ait olan bütün nüsha ve yazılı metinler ortadan kaldırılıp yakılmıştır.¹⁷⁸ Bazı bilgilere göre kişisel mushafın yakılması durumuna İbn Mes'ûd'un itirazda bulunduğu, belirli bir süre mushafının imha edilmesini istemediği ancak daha sonra onun da bu duruma razı olduğu bildirilmektedir.¹⁷⁹ İbn Mes'ûd'un burada sergilediği tavır, onun Kur'an'ın öğretilmesi ve tefsir edilmesi konusundaki konumunu

¹⁷⁷ Buhârî, *el-Câm'iu's-Sahîh*, "Fedâilu'l-Kur'ân" 9; Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 10.

¹⁷⁸ Bkz. İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 28, 41-42; Ebû Şâme el-Makdîsî *el-Mürşidü'l-Vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986), 57, 64, 70; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım Mine'l-Kavâsım fî Tahkiki Mevâkifi's-Sahabe ba'de Vefâti'n-Nebi*, thk. Muhyiddîn el-Hatîb (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1412h.), 83.

¹⁷⁹ Bkz. Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir" 10; İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 35. İbn Mesud'un burada sergilediği tavır onun Kur'an'ın öğretilmesi ve tefsir edilmesi konusundaki konumunu zora düşürecek bir durumu göstermektedir. Hz. Peygamber'in Kur'an bilgisi hususunda övdüğü şahıslardan birisi olan İbn Mesud'un böyle bir tavır göstermesi, onun bir nevi toplumsal statüsünden vazgeçmesi anlamına geleceği için, hemen kabul etmesinin mümkün olmayacağı düşünülmelidir.

zora düşürecek bir durumu göstermektedir. Hz. Peygamber'in Kur'an bilgisi hususunda övdüğü şahıslardan birisi olan İbn Mes'ûd'un böyle bir tavrı hemen kabul etmesinin mümkün olmayacağı kendisi açısından anlaşılabilir bir durumdur. Bu meyanda özel Kur'an nüshaları ve mushafların ortadan kaldırılması, aslında tefsire dair bilgilerin Kur'an metni dışına çıkarılmasını gündeme getirmiştir. Öyle ki sahabîlerin nüzul sürecinde Kur'an metniyle birlikte aldıkları notların ve izahların bulunduğu nüsha veya mushaflar, bu evrede Kur'an'ın *resm-i Osmanî* kısmına aykırı bir durumda kalmışlardı. Bundan dolayı Kur'an metnine ister kıraat isterse tefsir izahı bağlamında yapılan eklerin Kur'an dışına çıkarılmasına dair bir bilincin oluşmaya başladığını söyleyebiliriz.

Hz. Osman'ın Kur'an'ın metnini tek bir lehçe/harfe indirmesi, o süreçteki kıraat farklılıklarının tamamen ortadan kaldırıldığı anlamına gelmemektedir. Zira o süreçte sahabîlerin hala yedi harf ruhsatından kalan okuyuşlarını devam ettirdikleri bilinmektedir. Hatta aktarılan bir nakle göre Hz. Osman istinsah ettirdiği mushafa yönelik bazı tepkilere cevap vermiştir: “Kur'an Allah tarafından gönderilmiştir. Ben sizin ihtilafa düşeceğinizden korktum ve bundan dolayı (diğer harfleri) okumayı yasakladım. Ama isterseniz dilediğini kıraat/lehçe ile okuyabilirsiniz.”¹⁸⁰ Burada gösterilen tavır bütün harflerin kabulü anlamında olmayıp *resm-i Osmânî*'ye uygun olabilecek okuyuş biçimlerine yönelik bir izindir. Bu durum Hz. Osman'ın sahabeye yönelik otoritesini kısmen kabul ettirdiğine bir işaret olarak değerlendirilebilir. Nitekim Hz. Osman İmam Mushafı'ndan diğer şehirlere gönderilmek üzere istinsah ettirdiği mushafları, bahsi geçen amaca matuf olarak göndermiştir. Şöyle ki Hz. Osman bu çoğalttığı mushafları gönderirken orada bulunanlara *resm-i Osmânî*'ye uygun olan kıraatlerin kabul edilebileceğini, uygun olmayanların ise kabul edilmeyeceğini emretmiştir.¹⁸¹ Hatta Hz. Osman mushafından istinsah edilen farklı nüshalardaki yazım farklılıklarının, özellikle farklı okuyuşlara imkan sağlamaya yönelik olduğu da söylenebilir.¹⁸² Böylece tartışmalı olabilecek birtakım kıraat şekilleri ile bazı sahabîlerin kendi özel nüshalarına aldıkları ilave izahların, *resm-i Osmânî* ile karışması durumuna

¹⁸⁰ Bkz. İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 59.

¹⁸¹ Bkz. Abdulfettah İsmail eş-Şelebî, *Resmu'l-Mushafi'l-Osmânî ve Evhâmi'l-Müsteşrikîn fi Kiraâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Cidde: Dâru's-Şurûk, 1983), 10. Ayrıca bkz. Mesut Okumuş “Kur'an İmlasının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 1 (2010): 12.

¹⁸² Bkz. Makdîsî el-Mürşidü'l-Vecîz, 90.

önlem alındığı söylenebilir.¹⁸³ Söz konusu süreç, aslında kıraatlerin Hz. Osman'ın oluşturduğu aslî mushafıya bağlı olarak tanımlanması, bu mushafa uygun olmayanların şaz olarak kabul edilip Kur'an nazmı dışında sayılmasını haber vermektedir. Ayrıca nüzul sürecinde kıraatin tefekkuh ile olan ilişkisi sıkı bir şekilde işletilirken, bu evreden sonra kıraatin tefekkuhdan ayrı bir alanda değerlendirilmeye başlayacağı görülmektedir. Zira kıraat, *resm-i Osmâni*'nin yerleşmeye başlamasından itibaren aslî mushafın imkanlarıyla sınırlandırılmış bir pozisyona geçmiştir. Bununla birlikte tefekkuh olarak zikrettiğimiz ilim ve uygulama boyutu, kıraat hususunun bu hali almasından sonra ayrı bir alanda mütalaa edilmiştir. Zira bir önceki başlıkta zikrettiğimiz tefekkuhun işletilmesi için Kur'an nüshalarına alınan izahlar, bu aşamadan sonra tefsirin müstakil bir sahaya kaymasına öncülük etmiştir. Bu meyanda çerçevesini çizdiğimiz bu süreç, tefsir olgusunun Kur'an metninden tam olmasa da belirli açılardan bağımsızlaşmasına yol açmıştır.

Kur'an'ın nazmı artık hemen herkesin standart olarak üzerinde ittifak ettiği bir aşamaya geçse de tefsirin kendisi hala ilk evredeki biçimine yani mushafa bağlı bir yapı olarak sürecini devam ettirmiştir. Özellikle Hz. Osman'ın resmî mushaf oluşturmasından sonra ayrı bir birikim olarak kaldığını zikrettiğimiz kıraatlerin mushafa bağlılığının devam etmesi dikkate alınrsa, bu kıraatlerin tefsirin ilk malzemesini oluşturduğunu açıkça ifade edebiliriz. Her ne kadar kıraatlerin bir kısmının *resm-i Osmâni*'ye uyup bir kısmının uymaması durumu görünür olsa da, bu alana dair malzemenin çoğunlukla tefsir için istihdam edildiğini söylememiz mümkündür. Bu noktada Kur'an'ın tefsiriyle ilgili olarak kıraatlerin mahiyeti ve bunun tefsir çalışmalarındaki yeri ekseninde bazı hususların üzerinde durulması gerektiğini düşünmekteyiz. Özellikle Hz. Peygamber'in sahabîlere ruhsat olarak tanımış olduğu yedi harf meselesinin, kıraat alanının teşekkül etmesine zemin hazırlaması ve bunların belirli bir süreçten sonra Kur'an'ın izahı için nasıl değerlendirildiğine değinmemiz gerekmektedir. Yedi harfin kaynağı olarak kabul edilen Hz. Ömer ile Hişam b. Hakîm arasında geçen meşhur rivayette¹⁸⁴ geçen Kur'an'ın yedi harf üzerine indirilmesi meselesinin, çeşitli yönlerden hangi anlama geldiği mevzusunun tartışıldığı müşahede

¹⁸³ Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 28.

¹⁸⁴Bu rivayetin geçtiği yerler için bkz. Buhârî, *el-Câm 'ü's-Sahîh*, "Fedâilu'l-Kur'ân", 5; Müslim, *Sahîhu Müslim*, "Salâtu'l-Müsâfirin", 270.

edilmektedir. Ağırlık kazanan görüşün, yedi harften maksadın kesreti ifade ettiği, burada birden fazla okuyuş şekline atıfta bulunulup Müslümanlar için geniş bir okuma ruhsatının verilmesi yönünde olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸⁵ Bu iznin verilmesinin, Hz. Peygamber'in dini insanlara kolaylaştırma noktasındaki yaklaşımı ile irtibatlı gözüktüğü söylenebilir. Bunun bir yansıması olarak Hz. Peygamber'in, Kur'an'ın farklı lehçelere göre okunmasına müsaade ettiği ve insanların öncelikli olarak vahyin okuyuş tarzına bağlı kalmadan nazil olan hükümleri öğrenmesi ve bunun kendileri tarafından içselleştirilmesine ağırlık verdiği zikredilebilir.¹⁸⁶ Nitekim kıraat sahasının önde gelen isimlerinden olan İbnü'l-Cezerî, Kur'an'ın indiği yer olan Mekke'de Kureyş lehçesi hâkim bir unsur olsa da, o dönemde farklı kabilelerin olması ve her birinin kendilerine ait lehçe ve ağızlarının bulunmasının, Kur'an'ın okuyuşuna dair bu kolaylığın temin edilmesinde önemli bir faktör olduğunun altını çizmektedir.¹⁸⁷ Bununla birlikte yedi harf meselesinde Hz. Peygamber tarafından sağlanan okuma izninin, aslî bir durum olarak değerlendirilmediği, bunun bir ruhsat olarak telakki edildiği görülmektedir. Bize kadar ulaşan konuyla ilgili kıraat vecihlerinde, Kur'an'ın imlası konusunda bahsedilmediği ve bu farklılıkların anlam ve hüküm itibariyle herhangi bir değişikliğe sebep olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁸⁸ Her ne kadar İbn Mes'ûd gibi bazı sahabilerin kıraat tercihleri kısmen bir değişiklik meydana getirirse de¹⁸⁹, genel anlam ve fehva açısından herhangi bir farklılığın olmadığı söylenebilir. Bu hususta Hz. Peygamber'in "azap ayeti ile rahmet ayetini karıştırmayınız"¹⁹⁰ şeklindeki ifadeleri, verilen okuma ruhsatındaki çerçeveyi açıkça belirlemektedir.

Tefsirin mushafa bağlı bir şekilde ilerlemesini temin eden kıraatlerin, aslında tefsirin malzemesi olması bakımından farklı şekillerde olan tezahürleri bulunmaktadır. Bunlar arasında, mushafa yapılan bazı kıraat müdahalelerinin olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir kıraat yapısının tefsirdeki yansımasını sözlü karakterin yazı diline çevrilmesi olarak değerlendirmek de mümkündür. Bu kıraat biçiminin bariz olan örneklerinden birisi Kur'an nazmında bazı ifadelerin özellikle sahabîler tarafından takdim-te'hir yapılmak suretiyle yer değiştirilmesidir. Örneğin Kehf suresi 1. ayetindeki *وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ*

¹⁸⁵ Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 69.

¹⁸⁶ Muhammed Hamidullah, *Kur'an Tarihi*, 88.

¹⁸⁷ Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *en-Neşr fî Kıraâti'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debbâ', (Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.), I, 22.

¹⁸⁸ Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 71.

¹⁸⁹ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, VIII, 652.

¹⁹⁰ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, I, 45.

عَوَجًا kısmının son kelimesiyle, sonraki ayetin başında geçen قَيِّمًا kelimesiyle takdim-te'hir olduğunu görmekteyiz.¹⁹¹ Ayet şöyle zikredilmektedir:

أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ قَيِّمًا وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَوَجًا

Böyle bir okuma ve anlama şeklinin Türkçe'deki devrik cümleyi düz cümleye yapmayla aynı olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Bu okuyuş şeklinin İbn Abbâs'tan aktarıldığını belirten Taberî, bu okuyuş biçiminin ayette ifade edilenin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olduğunu dile getirmektedir.¹⁹² Örneğin Tevbe suresi 9/85. ayet olan اَلَّذِينَ هُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَا تُعْجِبُكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْآخِرَةِ وَلَا تُعْجِبُكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ فِي الدُّنْيَا إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْآخِرَةِ¹⁹³ Bahsi geçen hususa dair Suyûtî, *el-İtkân* adlı eserinde takdim-te'hir başlığı altında bazı ayet örneklerinden hareketle bu konuyu ele almış ve lafzen manası anlamakta zorluk çekilen ve çekilmeyen şeklinde ikili bir tasnif yapmıştır.¹⁹⁴ Anlaşılan o ki, takdim-te'hir meselesi, nakledilen bu yedi harf kıraatinin örneklerini de aşarak müstakil bir tefsir bahsi haline geçmiş ve bu evrilmenin de sahabe ve erken tabiün döneminde gerçekleştiği anlaşılmıştır. Bizim burada verdiğimiz örnekler ise hususen ayetin anlaşılmasında zorluk çekilmesine karşılık olarak bu noktada bir müdahalenin yapıldığını gösteren türdendir. Bunun yanında mushafa ek olmadan yapılan müdahalelerden bir diğeri, bazı ifade ve cümlelerin eksiltilmesidir. Elimizde sınırlı örnek bulunsa da bu durum, tefsir açısından mushafa bağlı olarak yedi harf çerçevesinde okunup tefsir vasfı taşıyan boyutuna işaret etmektedir. Örneğin İbn Mes'ûd Kafirun suresinde tekrar edilen iki ayeti çıkartarak sureyi o şekilde okumuştur.¹⁹⁵ Hatta İbn Mes'ûd'un kendi mushafına Fatiha ve Muavvizeteyn surelerini de almadığı zikredilmektedir. Her ne kadar bu durum doğrudan tefsirle bağlantılı olmasa da, onun Mushaf üzerinde yaptığı müdahalenin boyutunu göstermesi açısından dikkat çekmektedir. Bu hususta İbn Mes'ûd'a Fatiha'yı neden mushafına almadığı hususu sorulmuş o da böyle yapması durumunda her bir surenin başına kaydetmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁹⁶ Benzer şekilde Übey b. Ka'b, Nisa suresi

¹⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, XV, 140.

¹⁹² Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, XV, 141.

¹⁹³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VI, 1858.

¹⁹⁴ Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 24-25.

¹⁹⁵ Bkz. Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005), XVII, 353.

¹⁹⁶ Bu husustaki tartışmalar için bkz. Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı-Mushaf Tarihi ve İmlası*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2004), 137-140.

4/101. ayeti olan “ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنَّ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ ”¹⁹⁷ cümlesinden *وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ* ibaresini çıkarmak suretiyle ayeti okuduğu nakledilmektedir.¹⁹⁷ Bu örnek ile Kafirun suresinde yapılan kısaltma veya eksiltme biçimi bize göre Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'un manayı esas alıp lafzın korunmasına yönelik herhangi bir endişe taşımadığına da işaret etmektedir. Bunun yanında söz konusu okuma ve anlama biçimi *pozitif* bir şekilde dış dünyada gözükerek değil, lafzı yazıdan eksiltmek suretiyle yapılan *negatif (selbî) tefsir* olarak değerlendirilebilir. Bunun *resm-i Osmânî*'deki örneği, Taha suresi 20/15. ayetindeki *إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا* ibaresidir. Nitekim bu ayetin hemen sonuna *من نفسي* şeklinde bir ilave izah olduğu bazı sahabî ve tabiî kimselerden nakledilmektedir.¹⁹⁸ Bu noktada denilebilir ki, aslında her kıraat bir anlama tercihini yansıtmaktadır.

Bahis konusu ettiğimiz hususlar, tefsirin Mushaf ile olan bağının devamlılığını gösterdiği gibi, sahabîlerin hayatta olduğu sürece kendilerinin mushafa dair yaptıkları müdahalenin hangi düzeyde olduğuna dair de fikir vermektedir. Zira mushaflaşma süreci ve bunun geliştiği evrede sahabîlerin otoritesinin belirgin bir şekilde devam ettiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in kendilerine ruhsat olarak tanıdığı yedi harfle birlikte onların Kur'an'ın korunması noktasındaki rolleri bir araya geldiğinde Kur'an'a dair yaklaşımlarının farklı bir boyuta taşındığı görülmektedir. Hz. Osman'ın Kur'an'ı resmî bir alanla sınırlandırma çabasına rağmen, sahabîlerin Kur'an hususundaki etkin ve yetkinliği son bulmamış, nüzul sürecindeki Kur'an'ı okuma ve anlama alışkanlıklarını kendilerine tabiî olarak atfedilen otoritelerini de dikkate alırsak bütünüyle terk edememişlerdir.

Resm-i Osmânî dışında kalan kıraatler içerisinde tefsire belki de en çok kaynaklık eden mushafa ek olarak yapılan kıraat/harf çeşitleridir. Bilindiği üzere kıraat malzemesinin belirli bir tasnife göre bazı kategorilere ayrıldığı ve buna ilişkin birtakım tanımlamaların yapıldığı görülmektedir. Temel olarak kıraatler; *sahih*, *zayıf* ve *mevzu* olarak üç aşamada değerlendirilmekte ve bu tasnifin belirleyicisi olan bazı unsurlar yer almaktadır. Bu unsurların ise *sened*, *Arap dili* ve *resm-i mushaf* olduğu zikredilirken, bunlara uygun olup olmaması, kıraatlerin hangi tür altında ele alınması gerektiğini de belirlemektedir.¹⁹⁹ Bahsi geçen tasniflere göre, mushafa ek olarak ilave bağlamındaki

¹⁹⁷ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, VII, 408.

¹⁹⁸ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, XVI, 34-36.

¹⁹⁹ Bkz. Makdîsî *el-Mürşidü'l-Vecîz*, 172; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî Kıraâti'l-Aşr*, I, 9-16.

kıraat birikiminin, zayıf kıraat kategorisi içerisindeki şâz kıraatlerin içinde yer alan “müdreç” kıraatler olarak değerlendirildiğini ifade edebiliriz.²⁰⁰ Bu tanımlamanın klasik dönemde belirgin bir tanım olarak zikredilmeyip daha üst bir başlık olan şâz kıraatler kategorisi içerisinde ele alındığını söylemek mümkündür.²⁰¹ Bu çerçevede kıraat alanında zikredilen şâz kavramının kullanılmasının, Taberî ile birlikte olduğu belirtilmektedir. Öyle ki kıraat birikiminin tasnifine tesir eden bu kavramın, hadis istilahlara uygun bir şekilde rivayet odaklı tanımladığı ifade edilmektedir. Hatta Taberî'nin bahsi geçen kavramı, dil ve hadis alanındaki mantığını esas alarak kıraate taşıdığı, rivayeti esas almak suretiyle özellikle hadis kriterlerine uygun olan kıraatleri sahih kategorisinde, bunun dışında kalanları ise şâz çerçevesinde değerlendirdiği ifade edilebilir. Taberî'nin kıraat alanına bu kavramı yerleştirmesinin, onun hadis rivayetindeki şâz ve onunla bağlantılı ya da karşıt kavramlardan etkilenmesi sebebiyle gerçekleştiği ve böylece rivayetle belirli bir ilişkisi olan kıraat alanına hadis rivayetindeki bazı istilahları taşıdığı anlaşılmaktadır.²⁰²

Kur'an metninde veya mushaf içerisinde ilave olarak görülen “müdreç” kıraatlerin, resm-i mushafa uymayan ancak tefsir mahiyetli kaydedilen, aynı zamanda Hz. Peygamber'e nispet edilmeyen nakiller olduğu beyan edilmektedir. Bu noktada “müdreç” isimlendirmesinin, nakledilen metinde sahabenin tasarrufu olması, Hz. Peygamber'in bu nakli söylediğine dair bir açıklığın bulunmamasından dolayı “müdreç” hadise benzetilmesi ve bu şekilde bir kıraat türü olarak ifade edilmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca “müdreç” kıraat tabiri, sened açısından Hz. Peygamber'e nispet edilmeyip, sahabeden aktarılması nedeniyle “mevkuf” şeklinde bir isimle de

²⁰⁰ Bkz. Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 62; Abdülhamit Birışık, “Kıraat” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 25 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 430.

²⁰¹ Bkz. Makdîsî *el-Mürşidü'l-Vecîz*, 172.

²⁰² Mehmet Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı-Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamın Tepitine Dair” *Marîfe*, sy. 2 (2007): 72. Taberî her ne kadar bir müfessir olarak bilinse de, kendisinin aynı zamanda önemli bir muhaddis olduğu ifade edilmelidir. Meşhur muhaddislerden olan Nevevî, Taberî'nin önemli bir muhaddis olarak değerlendirirken, onu Tirmizî ve Nesâî'nin mertebesinde görmektedir. Bkz. Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lügât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), I, 78. Bu bağlamda denilebilir ki Taberî'nin, muhaddislerin nezdinde itibara alındığı ve kendisine büyük muhaddislere atfedilen değerin verildiği anlaşılmaktadır. Bu veriler, Taberî'nin tefsir nakil sürecine ehl-i hadis duruşunu yansıtmaya da açıkça işarette bulunmaktadır. Çalışmamızın ikinci bölümünde Taberî'nin tefsirde rivayet formuna geçişine yönelik etkisini bahsi geçen muhaddis olma vasfı üzerinden ayrıntılı olarak irdeleyecek ve onun bu yönünün tefsirle olan ilişkisine değineceğiz.

anılmaktadır.²⁰³ Bu tür okumaların çoğunluğu sahabe kıraatlarında ve daha az bir nispetle tabiûn kıraatinde bulunduğu ifade edilebilir.²⁰⁴ Yapılan bu izahın aslında klasik kıraat kategorisinde yer alan şâz kıraate benzer bir tanım olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İbnü'l-Cezerî, şâz kıraatin ikinci kısmında yer alan kıraat türünü, Arap diline uygun, isnadı sahih ancak resm-i mushafa uygun olmayan kıraatler şeklinde tanımlamaktadır. İbnü'l-Cezerî bu alana giren kıraatleri, Hz. Ömer, İbn Mes'ud, Ebu'd-Derda ve diğer sahabîlerin Kur'an metnine ziyade, noksanlık veya ayette geçen bir kelimenin diğeri ile değişimi şeklinde yaptıkları okumalar olarak değerlendirmekte ve bunların senedi sahih olsa bile, üzerinde ümmetin icma ettiği mushafa şâz kaldıklarını dile getirmektedir.²⁰⁵ Hatta İbnü'l Cezerî, bu türde olan kıraatlerin, namazda tilavet edilip edilmemesi noktasındaki tartışmaların gündeme geldiğini belirtmektedir. Bu noktada İbnü'l-Cezerî, Hanefî ve Şafi'nin talebelerinden olan bazı fakihler ile aktarılan birtakım rivayetlerde İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel'in, bu kıraatlerle okuyuşu caiz gördüklerini zikrederken, bununla birlikte âlimlerin çoğunluğunun tevatürle sabit olmayan, üzerinde icma edilen resm-i mushafa aykırı olması sebebiyle, bu kıraatlerle ibadetin yapılmasını caiz görmediklerini de dile getirmektedir.²⁰⁶ Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki, tarih ilerledikçe bu kıraatlerin Kur'an'dan sayılma vasfını kaybetmiştir. Erken dönem ile geç dönem tefsir ve fıkıh ulemasının tavırları arasındaki fark bunu açıkça göstermektedir.

Kur'an metni içerisinde çeşitli vesilelerle dâhil olan bu kıraat şeklinin, Hz. Osman'ın Kur'an'ı Kureyş lehçesi üzerinde istinsah ettirmesi ve tilavetin tek bir okuyuşa hasredilmesi sürecinden önce, sahabîlerin bu kıraati çeşitli vesilelerle insanlara öğretip naklettikleri anlaşılmaktadır.²⁰⁷ Ancak resm-i mushafa dair yaygın kabul ve telakkilerin artık yerleşik bir hal almasından sonra bu kıraatlerin, tilavet olarak değil de erken dönem tefsir çalışmalarında haricî malzeme şeklinde görüldüğü ve bunların Kur'an'ın anlaşılması hususunda önemli veriler olarak telakki edildiği söylenebilir. Bu çerçevede metne ilave olarak teşekkül eden kıraat bilgilerinin, Kur'an'ın öğretilmesi ve

²⁰³ Mehmet Dağ, "Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi" (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998), 56.

²⁰⁴ Bkz. Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 62.

²⁰⁵ Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü't-Tâlibin*, thk. Muhammed Habibullâh eş-Şenkîti-Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1350H.), 16-17.

²⁰⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî Kıraâti'l-Aşr*, I, 28.

²⁰⁷ Bkz. Ali Temel, *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 97.

tefsir edilmesi konusundaki yetkinlikleri ile bilinen bazı sahabîler tarafından aktarılması ve bu kıraatlerin Arap dili başta olmak üzere diğer alanlarda delil teşkil edebilecek bir noktada kullanılmasının öne çıktığını ifade edebiliriz. Bu hususla alakalı önemli dilcilerden ve *Îrâbu'l-Kur'ân* isimli bir filolojik tefsir eseri bulunan Nehhâs'ın, sözü edilen kıraat çeşidine dair izahlarının dikkate değer olduğunu belirtmeliyiz. Nehhâs'ın sahabeden aktarılan ve mushafa ziyade olarak görülen kıraat çeşidinin tefsir açısından değerlendirmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Nehhâs Bakara 238. ayette geçen “و الصلاة الوسطى” olarak okunan kısmı İbn Mes'ûd'un “و على الصلاة الوسطى” şeklinde bir kıraatinin bulunduğunu, İbn Abbâs'ın “صلاة العصر” ziyadesiyle okuduğuna dair bir naklin geldiğini dile getirmekte ve bunların tefsirî bir açıklama olarak kabul etmektedir.²⁰⁸ Resm-i mushafa ziyade olan veya ondan eksikliği bulunan veyahut kelimeler üzerinde birkaç değişiklik yapılarak nakledilen kıraatlere dair pek çok örneği²⁰⁹ dile getiren Nehhâs, bunların genel olarak tefsir izahı şeklinde anlaşılması ve bu şekilde kabul edilmesi gerektiğinin altını çizmektedir.²¹⁰ Bu hususta somut bir örnek olması itibariyle Nehhâs'ın Furkan suresi 77. ayetin kıraatine dair İbn Mes'ûd'dan aktardığı nakli zikredebiliriz. Bu ayetin ilk kısmı olan “فَقَدْ كَذَّبْتُمْ” tarafını İbn Mes'ûd'un “فقد كذب الكافرون” olarak kıraat ettiğini belirten Nehhâs, bunun resm-i mushafa aykırı bir okuyuş olduğunu beyan ederken, bu kıraat naklinin tefsir izahına hamledilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu çerçevede Nehhâs, İbn Mes'ûd'un resm-i mushafta geçmeyen “kafirler” ifadesini zikretmesini, ayette kastedilen grubun kimler olduğunu beyan eden bir açıklama olarak değerlendirmekte ve bunun anlam açısından doğru olduğunu kabul etmektedir.²¹¹ Nehhâs bu nevi kıraatlere dair yaklaşımını açıkça belli ederken, sahabenin üzerinde icma olunan resm-i mushafa aykırı olarak Kur'an'ı tilavet ettiğini iddia etmenin doğru olmayacağını altını çizmektedir.²¹² Bundan dolayı Nehhâs, bahsi geçen kıraatler noktasındaki tavrını resm-i mushafa göre şekillendirirken, özellikle sahabeden gelen mushaf imlasına aykırı olan nakilleri tilavet açısından kabul etmemekle beraber, bunların tefsir malzemesi olarak istihdam edildiğine yönelik bir anlayışın olduğunu ihsas ettirmektedir. Bu noktada *resm-i Osmânî* üzerinden gelişmiş

²⁰⁸ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *Îrâbu'l-Kur'ân*, thk. Hâlid el-Alî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2008), 100.

²⁰⁹ Bkz. Nehhâs, *Îrâbu'l-Kur'ân*, 196, 340, 570, 585, 692, 814, 846.

²¹⁰ Bkz. Nehhâs, *Îrâbu'l-Kur'ân*, 570.

²¹¹ Bkz. Nehhâs, *Îrâbu'l-Kur'ân*, 673.

²¹² Bkz. Nehhâs, *Îrâbu'l-Kur'ân*, 1098.

bir *mushaf teolojisinin* somutlaştığını görebiliriz. Zira Kitâb'ın mushaflaşması belirli bir dönemden sonra yerleşik bir hal almış ve mushafın her türlü değişimden korunmuş olduğu inancı merkezî bir söylem haline gelmiştir. Bu durum özellikle sonraki nesiller açısından savunulan bir fikre dönüşmüş ve Kitâb'ın hacminde bir artma veya eksilmenin söz konusu olmadığı düşüncesi bir varoluş düzeyinde makes bulmuştur.²¹³ Bu bağlamda Nehhâs da yerleşik Mushafın konumunu savunmak için söz konusu kıraatleri “tefsir” olarak nitelemektedir. Bizim içinse sözünü ettiğimiz kıraat birikimi, kıraat/harf ve tefsir bütünlüğüne işaret eden erken döneme ait bir Kur'an olgusudur.

Resm-i mushaf dışında kaldığı görülen bu kıraat türüne dair birikimin, Kur'an'ın nüzul sürecinde Hz. Peygamber'in izahlarını not alan sahabîlerin kişisel nüshalarının sonraki aşamalara aktarılmasıyla ortaya çıktığını zikreden araştırmacılar bulunmaktadır. Örneğin bu konuya detaylı olarak değinen Muhammed Hamidullah, Kur'an metninin kenarına Hz. Peygamber'in takrirlerini not alan sahabîlere ait nüshaların, daha sonraki müstensihler tarafından yeni bir Kur'an nüshası çıkarmak için kullanıldığını ve burada yer alan sahabenin yazdığı notları ile resm-i mushafın bazen iç içe geçip o şekilde yeni nüshaların oluştuğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Hamidullah, Hz. Ömer'in Kur'an'ın nüshaları üzerine zikri geçen tarzda izah ve açıklamaların yazılmasını, Kur'an'ın asıl metniyle karışması gerekçesiyle yasakladığını ve bu durumun o dönemde istinsah edilen Kur'an nüshalarında yaygın olduğunu dile getirmektedir. Bununla birlikte Hamidullah, Hz. Osman'ın resmî mushaf çalışması sürecine kadar yaygın olan bu tarz nüshalarda bulunan ilave bilgilerin, resmî Kur'an metnindeki ifadelerden anlam açısından herhangi bir farklılık taşımadığını da kendi kanaatine göre belirtme ihtiyacı hissetmiştir.²¹⁴ Bu çerçevede Kur'an metni haricindeki bu ziyade ve değişiklikleri Hamidullah, Kur'an'ın tefsiri ve izahı yönündeki bilgiler olarak değerlendirmekte ve bunların aktarılış şeklinin ise, bazı sahabîlerin Hz. Peygamber'den duyduklarını kendi Kur'an nüshalarına geçirmeleri sebebiyle, bu bilgilerin yazılı olarak nakledildiğini ifade etmiş olmaktadır.²¹⁵ Hamidullah'ın bu izahlarında yarı teolojik ve apolojetik bir renk bulunsa da, Hz. Ömer'in zihninde Kureyş lehçesiyle inmiş Kur'an'ın esas olduğuna, sair kıraatlerin bir ruhsata dayalı okuma anlamı taşıdığına dair izlerin bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak

²¹³ Bu husustaki analiz ve değerlendirmeler için bkz. Selim Türkan, *Neshin Problematik Tarihi*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 161-190.

²¹⁴ Muhammed Hamidullah, *Kur'an Tarihi*, 89.

²¹⁵ Bu hususla ilgili örnek ve değerlendirmeler için bkz. Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *el-Muntekâ Şerhu'l-Muvattâ'* (Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1914), I, 246.

İbn Mes'ûd gibi sahabîlerin bir miktar farklı bir Kur'an tasavvuru ve Kur'an'la iç içe geçen bir tefsir telakkisini taşıdıklarına hükmedebiliriz.

Kur'an metnine ek olması bağlamında söz konusu ettiğimiz kıraatin kapsamına girebilecek olan bilgi ve nakillerin çoğunlukla kişisel mushafı olduğunu bildiğimiz Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'dan aktarıldığını müşahede etmekteyiz. Peki, ilk yazılı tefsir örnekleri olarak değerlendirebileceğimiz yedi harfe göre yapılan bu ziyade ve okuma biçimleri nasıl aktarılmıştır? Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği resm-i mushaftan sonra kişisel nüshaların yakıtırılmasına ilişkin haberleri de dikkate aldığımızda bu durumun keyfiyeti ne olmuştur? Bize göre bahsi geçen sahabîlerin yedi harf çerçevesindeki okuma ve mushafın anlaşılması ekseninde aldıkları notların yazılı olarak talebelerine aktarmış olmalıdırlar. Nitekim sahabîlere ait yedi harf üzerinden ortaya çıkan bu birikimin resmî mushaftan bazı yönlerden farklılaşması sebebiyle, bunların tefsir kabilinden açıklamalar olduğu şeklinde bir görüşün kıraat alanındaki ulema tarafından benimsenmiş ve söz konusu mesele hakkında bu minvalde yerleşik bir kabul oluşmuştur.²¹⁶ Bu noktada kıraatlerin tefsir çalışmalarında haricî veri olarak kullanılması konusunda ön plana çıkan sahabîlerin başında Übey b. Ka'b'ın olduğunu ifade edebiliriz. Zira Kur'an'ın nüzul sürecinde hıfz ve kitabet yoluyla cem edenlerin içerisinde olduğu sıklıkla belirtilen Übey b. Ka'b'ın, bu özelliği hasebiyle diğer sahabîlerden özellikle Kur'an'ın öğretilmesi ve tefsir edilmesi hususunda ayrıcalıklı bir noktada olduğu dile getirilmelidir.²¹⁷ Bu çerçevede Übey b. Ka'b'ın özellikle kişisel mushafının bulunması ve kendisinin tefsire ilişkin notlarının bu mushafında yer almasına dair bilgilerin, ondan nakledilen kıraatlere büyük ölçüde tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Özellikle ilk dönem tefsir çalışmalarında bu tarz bilgilerin yazılı olarak aktarıldığı fark edilirken, hicrî üçüncü asırdan sonraki tefsir çalışmalarında ise bunların yoğun olarak yer bulup sözünü ettiğimiz resm-i mushaf telakkisi çerçevesinde tefsir izahı olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.²¹⁸ Öyle ki bize yazılı olarak ulaşan ilk tam tefsiri eseri Mukâtil b. Süleymân'ın çalışmasında yedi harfe ilişkin verilerin yoğun olarak bulunduğunu görmekteyiz. Nitekim eserinin mukaddimesinde Mukâtil, tefsirini

²¹⁶ Bkz. Makdîsî *el-Mürşidü'l-Vecîz*, 147-149, 172-173; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî Kıraâti'l-Aşr*, I, 28-29.

²¹⁷ Bkz. Buhârî, *el-Câm'ü's-Sahîh*, "Fedâilu'l-Kur'ân", 8, "Menâkıbu'l-Ensâr", 16, 17; Muhammed b. İsbâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. İbn Ebî Alfe (Riyâd: Dâru'l-Hadâre, 2015), "Menakıb", 66; Makdîsî *el-Mürşidü'l-Vecîz*, 37, 83; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Meâni'l-Kıraât*, 93.

²¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Durak Pasmaz, "Übey İbn Ka'b ve Tefsirdeki Yeri", (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1992), 106-148.

yazılı olarak aldığı anlaşılan şahısları zikretmekte ve bu şahısların sahabîlerin öğrencileri olan tabiûn müfessirleri olduğu fark edilmektedir.²¹⁹ Bundan dolayı sahabîlerin kişisel mushaflarında yedi harf çerçevesinde yer alan ziyade ve okumaların yazılı olarak aktarılmış olduğunu ifade etmeliyiz. Örneğin Mukâtil b. Süleymân Nisa suresi 4/79. ayetinin tefsirinde “فمن نفسك” kısmından sonra Übey b. Ka‘b ve İbn Mes‘ûd’un mushafında “فبذنبك ، وأنا كتبتها عليك” şeklinde bir kayıt olduğunu ve bunun ayetin anlamını belirlediğini ifade etmektedir.²²⁰ Benzer şekilde Mukâtil b. Süleymân, En’am suresi 6/12. ayetteki “لمن ما في السماوات والأرض” kısmından sonra Übey b. Ka‘b ve İbn Mes‘ûd’un kıraatinde “قالوا : الله” şeklinde ahireti inkar edenlerin cevabının bulunduğunu dile getirmektedir.²²¹ Bahsi geçen sahabîlere ait kıraatin Rad suresi 13/16. ayetteki “من رب السماوات والأرض” kısmından sonra da bulunduğunu Mukâtil b. Süleymân ifade etmektedir.²²² Ayrıca Mukâtil, Kehf suresi 18/80. ayetini tefsir ederken, Übey b. Ka‘b ’ın kıraatinin bulunduğunu ve bu kıraatin ayetin gerçek anlamını açığa çıkardığını beyan etmektedir. Ayette geçen “فَحْشِينَا” ifadesinin Übey’in kıraatinde olmayıp, “فخاف ربك” şeklinde bir ifadenin bulunduğunu belirten Mukâtil, خاف kelimesinin Nisa 35. ve 128. ayetlerdeki kullanımını da dikkate alarak “علم” anlamına geldiğini ve Allah’a korku şeklinde bir niteliği izafe etmenin doğru olamayacağını zimnen izah etmeye çalışmaktadır.²²³

Übey b. Ka‘b ’ın kıraatine dair bilgilerin, erken dönem tefsir çalışmaları arasında bulunan Yahyâ b. Sellâm’ın (ö. 200/815) tefsirinde de yer aldığını görmekteyiz.²²⁴ Örneğin Yahyâ b. Sellâm, Taha suresi 20/108. ayetinin son kısmı olan “فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا” ifadesinin Übey b. Ka‘b ’ın kıraatinde “لا ينطقون إلا همسا” olarak geldiğini zikretmektedir.²²⁵ Bunun yanında Yahyâ b. Sellâm Übey b. Ka‘b ’ın mushafında yer alan bazı nesh edilen ayetlerin de bulunduğunu dile getirmektedir. Nur suresinin 2.

²¹⁹ Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 21.

²²⁰ Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 243.

²²¹ Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 338.

²²² Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, 172.

²²³ Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, 299.

²²⁴ Çalışmamızın ikinci bölümünde Yahyâ b. Sellâm’ın tefsir nakil sürecindeki bazı kırılmaları yansıttığını işleyeceğiz. Ancak burada Yahyâ b. Sellâm’ın eserinde geçen sahabîlere ait kıraat ve tefsire dair verileri zikretmemiz, ilk dönem tefsir alanına dair oluşan birikimin sözü edilen çalışmalarda yer alması hususunun hangi şekillerde nasıl bir seyir izlediği noktasında bizlere fikir vermektedir. Dolayısıyla çalışmamızın ilk kısmında tefsir nakil süreciyle ilgili yapmaya çalıştığımız bazı dönemsel ayrımların, keskin olmadığını, zaman zaman bunu aşabilecek durumlarla karşılaştığımızı ifade etmemiz gerekir.

²²⁵ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî, (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), I, 280.

ayetin tefsir bahsinde, recm ayeti olarak zikredilen ifadenin²²⁶ Übey b. Ka‘b ‘ın mushafında yer aldığını ifade etmektedir.²²⁷ Hatta bu hususla ilgili gelen haberleri de zikreden Yahyâ b. Sellâm, recm ayetine Maide suresi 5/44. ayette atıfta bulunulduğunu, Hz. Peygamber’in bu ceza şeklini uyguladığını, Hz. Ömer ve Hz. Ali’den bu konuda sarıh haberlerin nakledildiğini ifade ederek, bahsi geçen husustaki kabulünü izhar etmiş olmaktadır.²²⁸ Bu noktada Yahyâ b. Sellâm’ın Übey b. Ka‘b ‘ın mushafına muttali olabileceği veya mushafı ulaştıran kişilerin isimlerini belirtmeden, “Übey b. Ka‘b ‘ın kıraati şöyledir” diyerek bahsi geçen verilere yazılı biçimde ulaştığını yüksek bir ihtimal olarak zikretmek mümkündür.²²⁹ Bunun yanında Yahyâ b. Sellâm’ın Übey b. Ka‘b ‘tan kıraat olarak aktardığı bilgilerin, tefsirin aktarılış sürecine ilişkin bazı hususları açığa çıkarması bakımından dikkat çekici olduğu görülmektedir. Örneğin daha önce geçtiği üzere Taha suresi 20/15. ayette geçen “إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا” kısmının sonuna Übey b. Ka‘b ‘ın kıraatında “من نفسي” şeklinde bir ziyadenin olduğunu zikretmektedir.²³⁰ Bunun yanında Yahyâ b. Sellâm, bahsi geçen ayetle ilgili benzer bir izahı İbn Abbâs’ın da dile getirdiğini ifade etmektedir.²³¹ Bu ayetle ilgili daha önce Süfyân es-Sevrî’nin de benzer bir açıklama getirdiğini zikretmiştik.²³²

Sözünü ettiğimiz ve ilk dönem tefsir çalışmalarında yerini bulan kıraate dair bu verilerin, kendisinden aktarıldığı diğer sahabî de İbn Mes‘ûd’dur. Hz. Peygamber’e ilk inananlar arasında yer alan İbn Mes‘ûd’un, Kur’an’ı öğrenmek, ezberlemek ve onu yaşamak konusunda pek çok övgüye mazhar olduğu²³³, aynı zamanda kendisine ait şahsî mushafının bulunduğu²³⁴ ve tefsire dair zikrettiği açıklamaları, özellikle kıraatiyle

²²⁶ Bu ifade, farklı versiyonları olsa da Yahyâ b. Sellâm’ın tefsir eserinde şu şekilde zikredilmektedir: “إِذَا رَأَى زَيْدَ الشَّيْخِ وَالشَّيْخَةَ فَارْجُمُوهُمَا الْبَيْتَةَ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ” Bkz. Yahyâ b. Sellam, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 424.

²²⁷ Bkz. Yahyâ b. Sellam, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 424.

²²⁸ Bkz. Yahyâ b. Sellam, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 425.

²²⁹ Bu husustaki tespitler için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellam ve Tefsirdeki Metodu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970), 61.

²³⁰ Yahyâ b. Sellam, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 256.

²³¹ Yahyâ b. Sellam, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 255.

²³² Bkz. Süfyân es-Sevrî, *Tefsîru Süfyâne’s-Sevrî*, 193.

²³³ Bu konuda bkz. Buhârî, *el-Câm‘ü’s-Sahîh*, “Fedâilu’l-Kur‘ân”, 8; . Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Fedâilu’s-Sahâbe”, hadis no:116; İbn Sa‘d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, II, 342-344; Makdîsî *el-Mürşidü’l-Vecîz*, 36, 41; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Marifetü’l-Kurrâ*, tahk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İsam Yayınları, 1995), I, 113-118.

²³⁴ Bkz. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu’l-Mesâhif*, 79; Makdîsî *el-Mürşidü’l-Vecîz*, 172.

ilgili bilgilerin mushafında yer alan bilgilere dayandığını ifade etmek mümkündür.²³⁵ İbn Mes‘ûd’dan nakledilen tefsir bilgilerinin, ilk dönem tefsir çalışmalarında daha çok onun kıraati olarak zikredildiği görülmektedir. İbn Mes‘ûd’un kıraat bilgisinin ulaştığı seviyeyi göstermesi bakımından İbn Abbâs’ın önemli talebelerinden olan Mücâhid’den nakledilen bir tespit oldukça dikkat çekicidir. Mücâhid “*İbn Abbâs’a sorular sormadan önce, İbn Mes‘ûd kıraatini okusaydım, ona sorduğum meselelerin çoğunda soru sormaya ihtiyaç duymazdım*” demektedir.²³⁶ Bu konunun her ne kadar kıraatler bağlamında zikredildiği görülse de, Mücâhid’in İbn Mes‘ûd’un mushfâna kaydedip kıraat olarak telakki edilen tefsir bilgilerine ulaşmayı kastettiğini de ifade etmemiz mümkündür.²³⁷ Nitekim Kur’an dışındaki tefsir verilerinin önemli bir ayağını oluşturan kıraat kabilinden olan mushafa kaydedilmiş kısa notların, Mücâhid tarafından görüldüğü ve bunları dikkate alarak İbn Abbâs’ın bazı tefsir izahlarına da itiraz etme durumunun ortaya çıktığını dile getirebiliriz. Her ne kadar onun kıraatinden bağımsız izahlarına dair nakiller bulunsa da²³⁸ özellikle bize ulaşan en erken tefsir çalışmalarında, onun ayetlere ilişkin bilgilerinin kıraati üzerinden zikredildiğine şahit olmaktadır. Örneğin Mukâtil b. Süleymân, pek çok ayetin tefsirinde İbn Mes‘ûd’un kıraatiyle ilgili kendisine ulaşan bilgileri, ayetin izahı bağlamında dile getirmektedir. Mukâtil, Fatiha suresi 6. ayetteki “اهدنا” kelimesinin, İbn Mes‘ûd’un kıraatinde “أرشدنا” olarak geçtiğini²³⁹, Bakara 234. ayetteki “فلا جناح عليكم” ifadesinin onun kıraatinde “لا حرج عليهم” olduğunu,²⁴⁰ Maide suresi 89. ayette geçen “فصيام ثلاثة أيام” ifadesinin hemen akabinde İbn Mes‘ûd’un “متتابعات” şeklinde kıraatinin bulunduğunu dile getirmektedir.²⁴¹ Benzer şekilde Mukâtil, Tevbe suresi 9/81. ayetin son kısmı olan “لو كانوا يفقهون” bölümünün İbn Mes‘ûd’un kıraatinde “لو كانوا يعلمون” şeklinde olduğunu,²⁴² Hud suresi 11/14. ayette olan “بعلم الله” ifadesinin İbn Mes‘ûd’un kıraatinde “بإذن الله” olarak geçtiğini zikretmektedir.²⁴³

²³⁵ Bkz. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 79-97; Makdîsî *el-Mürşidü'l-Vecîz*, 172. Ayrıca detaylı bilgi için bkz. Arthur Jeffery, *Materials For The History of The Text of The Qur'an*, (Leiden: Brill, 1937), 20-113.

²³⁶ Tirmizî, *es-Sünen*, “Tefsiru'l-Kur'ân”, 48; Ayrıca bkz. Takiyyuddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2012), 95; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 33.

²³⁷ Tespit için bkz. Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 235.

²³⁸ Bkz. Yahyâ b. Sellam, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 97, 129; Abdürezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürezzâk*, I, 260-261, 288.

²³⁹ Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 25.

²⁴⁰ Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 124.

²⁴¹ Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 319.

²⁴² Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, 63.

²⁴³ Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, 111.

İbn Mes'ûd'dan aktarılan bahsi geçen kıraat verilerinin, Yahyâ b. Sellâm'da birkaç yerde geçtiğini görmekteyiz. Örneğin Yahyâ, Taha suresi 20/96. ayette geçen “ مِنْ أَثَرِ ” ifadesinin İbn Mes'ûd kıraatinde “ مِنْ أَثَرِ الْفَرَسِ ” şeklinde geçtiğini zikretmektedir.²⁴⁴ İbn Mes'ûd'dan bu minvalde aktarılan kıraate ilişkin verilerin, genel olarak ayetin anlaşılması bağlamında bir izah türü olarak zikredildiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında ilk dönem tefsir çalışmalarında mushafa ek yapılan bilgilerin özellikle İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b gibi tefsir alanında pek çok hususiyete sahip şahıslar tarafından nakledildiğini ve tefsir metinlerine bu şekilde girdiğini ifade edebiliriz.

Yedi harf çerçevesinde nakledilen tefsire dair bahsi geçen verilerin, kimi yerde kıraat olarak geçtiği, kimi yerde ise şahıslara nispet edilerek aktarıldığı anlaşılmaktadır. Sözü ettiğimiz ayetle ilgili bu bilgilerin, bize ulaşan tefsir çalışmalarında nispetleri farklı da olsa aynı şekilde yer almış olmasının, bu nevi izahların yazılı olarak nakledildiğine işaret etmektedir. Bunun yanında Kur'an'ın öğretilmesi ve tefsiri noktasında çeşitli ders halkaları oluşturup, tefsir bilgilerini çeşitli kitlelere ulaştıran müfessir sahabîlerin –ki Übey b. Ka'b, İbn Mes'ûd bu hususta en önemli örneklerdir– mushaflarında yer alan kıraat veya tefsir notlarının talebeleri tarafından yazılı olarak kaydedilip sonraki çalışmalara bu şekilde nakledildiğini belirtmeliyiz. Nitekim İbn Abbas da dâhil olmak üzere Mücâhid'in tefsirinin yazılı olması, Süfyân es-Sevrî, Mukâtil ve Yahya b. Sellâm'ın eserlerinde kişisel Mushaflardaki verilerin zikredilmesi, bunların sahabeden tabîuna yazılı olarak aktardıklarını açıkça göstermektedir. Ayrıca bu durum şu anlama gelmektedir: Mücâhid ve bahsi geçen birikimi yazılı olarak alan İkrime, Saîd b. Cübeyr gibi tabîunun önde gelenlerinin, yedi harf çerçevesindeki söz konusu malzemeyi, *resm-i Osmânî*'den ayrılmış olsa da hemen kendi tefsir nüshalarına kaydettikleri anlaşılmaktadır. Bunun formu da mushafın kenarına, ayetlerin üzerine tutulan notlar şeklinde tezahür etmekteydi.

Mushafa ek yapma biçiminin farklı bir tezahürü olarak da, Kur'an metni içerisinde değil de, mushafın kenarına yazılı olarak bazı bilgilerin kaydedilmesinden bahsedebiliriz. Bununla birlikte elimizdeki verilerin sınırlı olduğunu şimdiden ifade etmeliyiz. Bahsi geçen hususa örnek olarak Hz. Ali'nin kişisel mushafına aldığı metin içi tefsir izahlarının²⁴⁵ haricinde, nâsih-mensûh ayetleri de mushaf metnin kenarına

²⁴⁴ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 256.

²⁴⁵ Bkz. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 79.

kaydettiği bilgisi kaynaklarda geçmektedir.²⁴⁶ Zikredilen bu verinin kaynağı konusunda her ne kadar bazı tereddütlerin var olduğu görülse de, sahabe döneminden itibaren tefsirin bir aşama daha kaydettiğine dair geriye dönük bir projeksiyon yapma imkanı vermektedir. Ayrıca bu hususu teyit etmesi mahiyetinde, tefsir ilminde Hz. Ali'nin öncü olduğuna dair bazı bilgilerin var olduğunu zikretmeliyiz. Zerkeşî, *el-Burhân* adlı eserinin mukaddime kısmında meşhur müfessir İbn Atiyye'den(ö. 541/1147) naklen Hz. Ali'nin müfessirlerin ilki olduğu belirtilmektedir. Hatta İbn Atiyye, İbn Abbâs'ın Hz. Ali'den tefsiri aldığını ve İbn Abbâs'ın bu sayede tefsir alanında mütehassıs bir konuma geldiğini zikretmektedir.²⁴⁷ Verilen bu bilgiler ışığında denilebilir ki, *resm-i Osmânî* ile birlikte tefsirin, vahyin kendisinden ayrılması anlamını taşıdığı görülürken, bu aşamada ise farklı bir bağımsızlaşmanın gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Tefsir bu ikinci merhalede, metnin içinden metnin kenarına Kur'an'a dair alınan teknik bilgiler açısından bir gelişim göstermektedir. Bu noktada bahsi geçen bilgiler, tefsirin yapısını oluşturacak malzemenin yazılı olarak mushafın kenarına derç edildiğini ve tefsir ile Kur'an nazımının iç içeliğinden uzaklaşarak Kur'an nazmı dışında bir alana kaymaya başladığını göstermektedir.

Tefsirin Kur'an'ın nazımından ayrı ve bağımsız bir duruma geçmesinin ilk evreleri olarak tanımlamamıza imkân sağlayan bazı göstergelerin bulunduğunu belirtebiliriz. Bu aşamada özellikle İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd'un tefsir olgusunu, zikrettiğimiz kıraat malzemesinin dışında müstakil bir faaliyet sahası olarak gördüklerini ve bu faaliyeti kendi bölgelerinde oluşturdukları ders halkalarında icra ettiklerini görmekteyiz. Bu bağlamda sahabîlerin tefsir yapma biçimi ve usulüne örneklik teşkil edenin, daha önceki başlıkta zikrettiğimiz üzere Kur'an'ın bizatihi kendisi ile Hz. Peygamber olduğunu söylememiz mümkündür. Bununa birlikte nüzul sürecine tanıklık etmeyen ve kültürel olarak farklılıklar taşıyan insanların çoğalmış olması ve bunların Kur'an'ın dili hakkında bazı bilgilere ihtiyaç duyması,²⁴⁸ sahabenin Kur'an'ın öğretimi ve tefsiri konusundaki usulünü de belirlemiştir. Bu çerçevede

²⁴⁶ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 117. Ayrıca Hz. Ali mushafı hakkındaki tartışmalar için bkz. Mehmet Atalan, "Şii Kaynaklarda Ali B. Ebi Talib ve Fatıma Mushafı" *Dini Araştırmalar* 8, sy. 23 (2005): 103; Doğan Kaplan, "Ehl-i Beyt'in Gizli İlmi: Hz. Ali'ye Nispet Edilen Kitâb-ı Ali (Sahife-Câmia), Cefr ve Mushaf-ı Fâtıma Hakkında Bir İnceleme", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30, (2010): 76.

²⁴⁷ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 22.

²⁴⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 105.

sahabenin Kur'an'ın izahı ekseninde en fazla yönelim gösterdiği alanın dilsel açıklamalar olduğu açıkça görülmektedir.²⁴⁹ İlk tefsir çalışmalarına göz atılırsa, özellikle sahabeden aktarılan tefsire dayalı açıklamaların çoğunlukla dil ile alakalı beyanları içerdiği anlaşılmaktadır. Bize kadar ulaşan en erken tefsir nakillerinin sahibi olan İbn Abbâs'ın, Kur'an'daki kelime ve ifadelere yönelik yaptığı izahlarının oldukça fazla olduğu vâkidir. İbn Abbâs'ın tefsir açıklamalarının bu yönde olmasının, bahsi geçen ihtiyaçlar çerçevesinde ortaya çıktığı gibi aynı zamanda İbn Abbâs'ın Arap diline, şiiire, lehçelere ilişkin ilgisi ve yetkinliğinin, Kur'an'ın dil üzerinde yoğunlaşmasına vesile olduğu belirtilebilir.²⁵⁰

İbn Abbâs'ın Kur'an'ın açıklanması ve tefsir edilmesi üzerine yaptığı tasnifin, kendisinin dildeki verileri, yaptığı faaliyetlerde öncelmesi açısından dikkat çektiği ifade edilebilir. İlk dönemin önemli müfessirlerinden Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826-827)'in Süfyân es-Sevrî ve onun da İbn Abbâs'tan aktardığı bir nakle göre; tefsirin dört kısmı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi âlimlerin bileceği tefsir, ikincisi herkesin kolaylıkla bileceği haram ve helale dair hususlar, üçüncüsü Araplar'ın bileceği tefsir, dördüncüsü ise Allah'tan başka hiç kimsenin te'vilini bilemeyeceği tefsirdir. İbn Abbâs son sırada zikrettiği tefsir hakkında bilgisi olduğunu iddia edenin yalancı olduğunu da ifade etmektedir.²⁵¹ Bu tasnifin her biri hakkında detaylı izahlar yapan Zerkeşî, özellikle tefsir yapmanın temel şartlarından birincisinin dil alanında yetkin olunması ve bu alana dair bütün özelliklerin bilinmesini zorunlu tutmaktadır.²⁵²

Ali b. Ebî Talha'nın tarikiyle nakledilen tefsir izahlarında İbn Abbâs'ın, ayetlerde anlaşılmasında zorluk bulunan kelime ve ifadelerin yanına birkaç kelime ve açıklama ekleyerek beyan ettiği görülmektedir. Bu husustaki açıklamalara bakılırsa İbn Abbâs, ayetteki kelimenin nüzul sürecindeki anlamını yansıtmaya çalıştığı gibi, aynı zamanda manası pek bilinmeyen ibareleri de zikretmeye çalışmaktadır. Örneğin Bakara 2/3. ayette geçen يَصْدُقُونَ ifadesini يَصْدُقُونَ şeklinde izah etmektedir.²⁵³ Bakara 2/10. ayette geçen فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ibaresindeki مرض kelimesi شك olarak açıklamaktadır.²⁵⁴ Aynı

²⁴⁹ Abdullâh Ebu's-Suûd Bedir, *Tefsîru's-Sahâbe*, 93.

²⁵⁰ Mustafa Müslim, *Menâhîcu'l-Müfessirin*, 71.

²⁵¹ Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdurrezzâk*, thk: Mahmud Muhammed Abdeh, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), I, 253. Ayrıca bu nakli Zerkeşî de benzer bir şekilde aynı tarikle nakletmektedir. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 106.

²⁵² Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 109.

²⁵³ Racâl, *Tefsîru İbn Abbâs*, 77.

²⁵⁴ Racâl, *Tefsîru İbn Abbâs*, 78.

şekilde Bakara suresi 2/19. ayette geçen *أَوْ كَصَيِّبٍ الْمَطَرِ* olarak tefsir etmektedir.²⁵⁵ Ayette ifade edilen kelimelerin hem bağlamı hem de gerçekte tam olarak ne ifade ettiklerini belirten İbn Abbâs, bazı izahlarında detaylı bilgiler de paylaşmaktadır. Nitekim Nisa suresi 4/23. ayetinde *مِن نِّسَانِكُمْ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ* ifadesindeki *الدخول* kelimesinden maksadın *النكاح* olduğunu beyan etmektedir.²⁵⁶ Bunun yanında İbn Abbâs'ın ayette zikri geçen kelimenin zahirî anlamını aşarak, nüzul döneminde hangi anlama tekabül ettiğini beyan etmesi hususunda da bazı örneklerin olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Enfal suresi 8/41. ayette *وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً* ifadesinde geçen “fitne” ibaresinden muradın “şirk” anlamına geldiğini ifade etmektedir.²⁵⁷ Bununla birlikte İbn Abbâs'ın ayetlere dair kısa izah ve açıklamalarının haricinde Kur'an'ın iniş sürecine dair bilgileri de aktarmaya gayret ettiğini söyleyebiliriz. Örneğin Hacc suresi 22/25. ayette geçen *الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ* ifadesinin Mekke ehli ve onların dışında olanların Mescid-i Haram'a girmesi hususuyla ilgili olarak nazil olduğunu beyan etmektedir.²⁵⁸

İlk dönem tefsir faaliyetlerinde sahabîler arasında ön plana çıkan şahıslardan birisinin İbn Mes'ûd olduğunu belirtmeliyiz. Özellikle Hz. Ömer zamanında Kufe bölgesine hem vali hem de muallim olarak tayin edilen İbn Mes'ûd'un bahsi geçen coğrafyadaki özellikle yeni Müslüman olmuş kitlelere Kur'an'ın öğretilmesi ve tefsir edilmesi noktasında ciddi mesai harcadığı bilinmektedir.²⁵⁹ İbn Mes'ûd'un tefsir faaliyetindeki icrasına baktığımızda göze çarpan özelliklerin başında, İbn Abbâs'ta gördüğümüz şekliyle ayetlerdeki bilinmeyen, manası kapalı olan kısımları, ya mushafına kaydettiği şekliyle açıkladığı veya kendisinin bazı izahlarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda denilebilir ki, İbn Mes'ûd'un tefsir anlayışı içerisinde kelime ve ifadelerle yönelik izahları önemli bir yekunu oluşturmaktadır.²⁶⁰ Örneğin İsra suresi 15/93. ayetteki *من زخروف من ذهب* ifadesini *من ذهب* şeklinde izah etmektedir.²⁶¹ Bakara 10. ayette *فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ* ayetindeki *مرض* kelimesini İbn Abbâs'ın tefsir izahına benzer bir

²⁵⁵ Racâl, *Tefsîru İbn Abbâs*, 80.

²⁵⁶ Racâl, *Tefsîru İbn Abbâs*, 141.

²⁵⁷ Racâl, *Tefsîru İbn Abbâs*, 253.

²⁵⁸ Racâl, *Tefsîru İbn Abbâs*, 359.

²⁵⁹ Bkz. Hüseyin Küçükcalay, *Abdullâh b. Mesud ve Tefsir İlmindeki Yeri*, yayına haz. Orhan Çeker (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2013), 155-158; Fatih Kesler, *Irak Tefsir Ekolü*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 25-34.

²⁶⁰ Davut Şahin, *Taberî Tefsirindeki İbn Mesud Rivayetlerinin Tahlili*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2017), 102.

²⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, XV, 85.

şekilde شك şeklinde açıklamaktadır.²⁶² Aynı şekilde Fatiha suresinde geçen الصِّرَاطَ ifadesini “İslam” olarak tefsir etmektedir.²⁶³ Bakara 2/35. ayetteki رِغَا kelimesini (afiyetle)²⁶⁴, Mutaffifin suresi 83/25. ayetin son kısmında geçen رَحِيق kelimesini (şarab) olarak izah etmektedir.²⁶⁵ Burada zikri geçen örnekler İbn Mes‘ûd’un da ilk dönem tefsir yapma şeklinin çoğunlukla kısa kelime ve izahlara dayalı olarak gerçekleştirdiğini zikretmemize imkân vermektedir.

Bahsi geçen hususlar muvacehesinde Hz. Peygamber’in nicelik itibariyle oldukça az olan dilsel açıklamalarının, kendisinden sonra tefsir faaliyetini yürütüp belirli bir tefsir yapma şeklini oluşturmaya gayret eden sahabenin yöntemini de büyük ölçüde belirlediği söylenebilir.²⁶⁶ Özellikle İbn Abbâs ve İbn Mes‘ûd’un tefsir yapma biçimi ve tarzının aslında genel bir karakteri yansıttığı ve bunun Hz. Peygamber’den tevarüs edilen Kur’an’ı açıklama, öğretme ve tefsir etme yöntemine pek çok açıdan tekabül ettiğini ifade edebiliriz. Erken dönem tefsir faaliyetinde göze çarpan bu hususiyetin, ilk yazılı tefsir çalışmalarına da bu yönüyle geçtiği anlaşılmaktadır. Nitekim sahabenin tefsir derslerine iştirak eden talebelerinin, ayetler hakkında zikredilen izahları, yazılı olarak tefsir metinlerine bu şekilde kaydettiği görülmektedir. Bu durum aynı zamanda sahabenin tefsirin başlangıç aşamasında uyguladığı açıklama ve izah yönteminin tabiûn nesline de aktarıldığını bizlere göstermektedir. Örneğin İbn Abbâs’ın meşhur öğrencilerinden olan Mücâhid’in tefsire dair izahlarının genelde kısa ve detaylı bilgi içermeyen özellikte olduğu fark edilmektedir. Bu duruma misal olarak Mücâhid, Hac suresi 22/30. ayette “وَاجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ” kısmındaki “الزور” kelimesini “الكذب” olarak tefsir etmektedir.²⁶⁷ Yine Hac suresi 22/34. ayette “وَيَشْتَرِ الْمُخْبِتِينَ” kısmındaki son ifadeyi “المطمئنين” (gönlü sekinete kavuşanlar) şeklinde açıklamaktadır.²⁶⁸ Benzer bir örnek de Müminun suresi 23/17. ayette geçen “سَمِعَ طَرَائِقُ” ifadesini Mücâhid “سَمِعَ سَمَوَاتُ” olarak izah etmektedir.²⁶⁹ Aynı şekilde Mücâhid, Furkan suresi 25/55. ayetteki “ظَهِيرًا” kelimesini “معينا” ifadesiyle açıklamaktadır.²⁷⁰ İlk dönemdeki bahsi geçen tefsir yapma tarzının tabiûn müfessirlerinde görülmesine başka

²⁶² Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, I, 288.

²⁶³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, I, 174.

²⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, I, 550.

²⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, XXIV, 215.

²⁶⁶ Bkz. İsmail Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, 81.

²⁶⁷ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 424.

²⁶⁸ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 425.

²⁶⁹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 430.

²⁷⁰ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 455.

bir örnek olarak Said b. Cübeyr'i vermek mümkündür. Örneğin Bakara 2/221. ayette geçen “المشركات” ifadesini “اهل الأوثان” olarak açıklamaktadır.²⁷¹ Benzer bir izah şeklinde ise Said b. Cübeyr, Nisa suresi 4/5. ayetteki “السُّفَّهَاءَ” kelimesini “اليتامى والنساء” şeklinde izah etmektedir.²⁷² Aynı biçimde Araf suresi 7/31. ayette geçen “زَيِّنَكُمُ” ibaresini ise “الثياب” olarak tefsir etmektedir.²⁷³ Bahsi geçen müfessirlerin yanında tebe-i tabiûn döneminin önemli müfessirlerinden olan ve tefsir çalışması günümüze kadar ulaşan Süfyân es-Sevrî'yi de zikretmek gerekmektedir. Zira Süfyân'ın da tefsire dair izahlarının sözü edilen yöntemine uygun izler taşıdığı görülmektedir. Ayetlerin içinde geçen kelime ve ibarelere dair yaptığı kısa izah ve açıklamaların tefsirinde yaygın olarak görüldüğü söylenebilir. Örneğin Süfyân es-Sevrî Nahl suresi 16/2. ayette geçen “الروح” ifadesini “النبوة” şeklinde izah etmektedir.²⁷⁴ Aynı şekilde İsrâ suresi 15/20. ayetin son kısmında geçen “محظورا” kelimesini “محبوسا و مقصورا” olarak açıklamaktadır.²⁷⁵ Benzer şekilde Taha suresi 20/15. ayetteki “إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا” kısmının sonuna “من نفسي” şeklinde bir kayıt koymak suretiyle tefsir etmektedir.²⁷⁶ Süfyân es-Sevrî benzer bir biçimde yine Taha suresi 20/59. ayetin sonunda geçen “ضحى” kelimesinin karşılığını “شمس” olarak zikretmektedir.²⁷⁷

Sözü edilen sahabe tabiûn ve tebe-i tabiûn müfessirlerinin yaptıkları ayetlere ilişkin açıklama biçimlerinin, zikredilen örnekler çerçevesinde benzer bir tarzı ve üslubu yansıttığını söyleyebiliriz. Her ne kadar kısa ve ağırlıklı olarak dilsel açıklamalar ilk dönem tefsir çalışmalarında belirli bir yekûn tutsa da, bunun dışında sebep-i nüzul, tarihî veriler gibi malzemenin de zaman zaman kullanıldığını belirtmemiz gerekir.²⁷⁸ Bununla birlikte ilk dönemin tefsir ameliyesinin genel karakterini yansıtan unsurun, Kur'an metni dışında olan izahların bu açıklama biçimine dayalı olarak tefsir çalışmalarına kaydedilmesi olduğunu ifade edebiliriz. Bu noktadaki en önemli husus, *resm-i Osmânî* dışında kalan yedi harf ekseninde oluşan birikimin kişisel mushaflardan yazılı olarak tabiûna aktarıldığı ve onların da aynı yolla diğer tefsir çalışmalarına

²⁷¹ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, III, 714. Ayrıca bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 397.

²⁷² Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, VI, 388; Ayrıca bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 863.

²⁷³ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, X, 153.

²⁷⁴ Süfyân es-Sevrî, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, 164.

²⁷⁵ Süfyân es-Sevrî, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, 170.

²⁷⁶ Süfyân es-Sevrî, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, 193.

²⁷⁷ Süfyân es-Sevrî, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, 194.

²⁷⁸ Bu hususla ilgili bilgi ve tespitler için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, 48-51, 62-73.

naklettiği anlaşılmaktadır. İşte bu durumu biz, tefsir nakil anlayışının “yazılı” olma karakterini inşa edip belirginleştiren en önemli aşama olarak değerlendirmekteyiz. Öyle ki bize ulaşan tefsir çalışmaları ve tarihî verilerin bahsi geçen tespitimizi kuvvetli bir şekilde desteklediği açıktır. Ayrıca aktarmaya çalıştığımız ilk tefsir yapma biçiminin, mushafa ziyade bir malzemeyi gerektirmeyeceği, en fazla mushaf kenarında bu ihtiyacın giderilebilecek bir mahiyeti arz ettiğini belirtmeliyiz. Bundan sonraki aşamada ise tefsir faaliyetinin belirli şahıslarla birlikte nasıl bir gelişim gösterdiğini farklı boyutlarıyla irdeleyip ilk tefsir faaliyetlerindeki hoca-talebe ilişkisini çözümlenmeye gayret edeceğiz. Ayrıca tefsirin bundan sonraki evrede, kurumsal bir kimlik kazanmaya yönelik şekli ve bu durumun hangi açılardan tezahür ettiği hususu üzerinde durmaya çalışacağız.

1.2.3. Esnek-Yorumlayıcı Otorite Anlayışı ve Hoca-Talebe İlişkisinin Belirli İsimler Üzerinden Kurumsallaşması

Erken dönem tefsir tarihine ilişkin genel kabullerimize göre, ilk dönem tefsir faaliyetleri, sahabe döneminden başlamak suretiyle tabiûn ve sonraki süreçlerde belirli bir sistematığe kavuşmuştur. Bu çerçevede bakılırsa özellikle çeşitli İslam beldelerindeki ders halkalarının, tefsirde mümeyyiz vasıfları haiz sahabîler tarafından kurulması ve bu şehirlerde sahabîlerin öğrencisi olan tabiûn kuşağının yetişmiş olması çokça zikredilen bir unsurdur. Bu okuma içerisinde sahabîlerin Hz. Peygamber’den aldıkları Kur’an’ı izah etme usulünü tabiûna aktardıkları söylenmektedir. Aynı zamanda ilerleyen süreçte sahabîlerin görüşleri çerçevesinde her bölgenin kendine özgü bir okul/ekol tesis ettikleri de zikredilmektedir. Nitekim İbn Abbâs, İbn Mes‘ûd gibi sahabîlerin rehberliğinde yetişen tabiûn neslinin, bulunduğu coğrafyaya göre anıldığı ve onlar hakkındaki isimlendirmelerin, belli bir topluluğu yansıtan ifadeler olduğu öne çıkarılmaktadır. Ancak zikri geçen bu okuma biçiminin erken dönem tefsir algısı ve anlayışını yansıtması bakımından eksik kaldığını ifade etmek isteriz. Özellikle tefsirde ekol veya okul meselesi, İbn Teymiyye’nin temellerini attığı²⁷⁹ ve modern dönemde özellikle İbn Teymiyye’nin tefsir tarihi perspektifini sürdüren Zehebî ile belirginleşen bir tefsir tarihi okuma biçimi olarak görünmektedir.²⁸⁰ Her ne kadar İbn Teymiyye’den

²⁷⁹ Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli’t-Tefsîr*, 54.

²⁸⁰ Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 76-77. Bu okuma şeklinin değerlendirilmesi ve analiz edilmesine dair yönelik herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Ancak bahsedilen konu haricinde Zehebî’nin

önce ilk olarak *Ehl-i Mekke*, *Ehl-i Kufe*, *Ashâbu İbn Mes‘ûd* gibi kalıpların zikredildiği görülsede²⁸¹ sahabîlerin şahıslarında ortaya çıkan ve onların görüşlerini takip eden ekollerin olduğu hususu İbn Teymiyye ile belirginleşmiştir. Bu okuma içerisinde sahabîler ile onların talebeleri olan tabiûn dönemi müfessirlerinin, başka hocalardan tefsiri almadan yalnızca mensubu olduğu zikredilen ekolden tefsiri aldığı ve bunun üzerine herhangi bir ziyade yapmadığı şeklinde bir tasvir ön plana çıkmaktadır. Ayrıca bu okuma biçimine göre meşhur olan her bir sahabî müfessirin tefsire dair benimsedikleri metodun hemen hemen aynı olduğu şeklinde bir analizin yapıldığı görülmektedir.²⁸² Bu durum sahabe arasındaki ihtilafların “tenevvü” ihtilafı olduğu şeklindeki bir yaklaşımı aklımıza getirmektedir. Nitekim bu hususu sistemleştiren şahıslardan Hanbelî fakih ve müfessirlerden olan Necmeddin et-Tûfî’dir (ö. 716/1316).²⁸³ O sahabenin tefsir konusundaki farklı görüşte olmaları meselesinin onların ihtilaflarının tezat açısından değil tenevvü bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre, sahabenin bazı özellikleri, yaşadıkları süreç, sahip oldukları bilgi birikimi ve bunu sonraki nesillere aktarma meselesi gibi konularda sahabenin tefsir anlayışı noktasında bazı farklılıkların olması son derece doğaldır. Bununla birlikte Tûfî Kur’an’ın tefsiri konusundaki ihtilafların sahabe dönemi ve sonrasında belirginleştiğini zikrederken, tabiûn dönemi ihtilafları ile sahabe dönemindeki farklılıkların aynı türden olmayacağını ifade etmeye çalışmaktadır.²⁸⁴ Bu sebeple sözü edilen tefsir tarihi okumasında sahabîlerin kendilerine özgü hususiyetlerinin ayrı olarak değerlendirilmediği, onların nüzul sürecinden itibaren buldukları konularının mahiyetine dair sağlıklı tariflerin yapılmadığı görülmektedir. Böylelikle tefsirin

tefsir tarihi paradigmasına dair diğer hususları ele alan ve tenkid eden bir çalışma için bkz. Mustafa Öztürk, “Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehabî ve et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn Örneği”, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu Kayseri 23-24 Ekim 2014*, (Ankara: Araştırma Yayınları., 2015), 247-274.

²⁸¹ Bkz. İbn Sa‘d, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, V, 469; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur‘ân*, 376.

²⁸² Bkz. Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 77. Bu husustaki örnekler için bkz. Fatih Kesler, *Mekke Tefsir Ekolü*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 42-51; amlf. *Medine Tefsir Ekolü*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 36-68; amlf. *Irak Tefsir Ekolü*, 28-34.

²⁸³ Tûfî’nin bahsi geçen yönü için bkz. Lejla Demiri “Tûfî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 41 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 324-327.

²⁸⁴ Bkz. Süleymân b. Abdulkavî b. Abdülkerîm et-Tûfî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Muhammed Osman (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 47. Sahabenin tefsir izahlarını iki başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi müşahadelerine dayalı, ikincisi ise kişisel bilgi ve kavrayışlarına dayalı açıklamalarıdır. Bunlar sahabe tefsirini iki ana özelliği olarak karşımızda durmaktadır. Mevlüt Erten, “Tefsirde Sahabe’nin Öznelliği” *Kur’an ve Sahabe Sempozyumu*, ed. Hasan Keskin-Abdullâh Demir (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 176. Bununla birlikte sahabenin Kur’an’ı anlama konusunda son derece objektif olduğu ve şahsî görüşlerini vahyin önüne geçirmediklerine dair bir tespit için bkz. Mehmet Sürmeli *Sahabenin Kur’an Anlayışı*, (İstanbul: Safa Yayın Dağıtım, 2016), 96.

kurumsal olarak hangi zeminde ve hangi şahıslarla birlikte ortaya çıktığı meselesinin tespit edilemediği anlaşılmaktadır.²⁸⁵ Kanaatimizce meşhur sahabîler ile onların talebeleri olan tabiûn müfessirleri arasındaki ilişki biçimi, alışılmış okuma şekliinden bazı yönleri itibariyle sorgulamaya açıktır. Şayet onların yaşadıkları dönemdeki pozisyonları, kimlikleri ve Kur'an'a ilişkin tasavvurları dikkate alınırsa tefsire olan bakış açılarının gelişim ve değişimleri daha net açığa çıkabilir. Önceki başlıklarda Kur'an'ın *resm-i Osmâni*'ye bağlı kıraatten tefsirin ayrılması durumunu, tefsir olgusunun bir faaliyet sahasına yönelmesi hali olarak belirtirken, bu evrede artık mushafın objektif bir zemin olarak algılandığını görmekteyiz. Özellikle sahabîler ile onların talebeleri olan şahısların tefsir faaliyetlerini, Kur'an'ın /mushafın yeni konumuna göre şekillendirip farklı bir aşamayı temsil etmiş olduklarını netleştirmeye çalışacağız. Bu hususları, tefsirin sistemli bir faaliyet sahası olmadan önceki evre ile sistemli bir yapıya kavuştuğu evre olmak üzere iki aşamalı bir şekilde belirli şahısları (sahabî ve tabiî olanları) merkeze alarak incelemeye gayret edeceğiz.

Tefsirde isimleri (tefsir okullarının kurucuları olarak zikredilen) öne çıkan sahabîlerin, kendilerine özgü olan kişisel durumlarının incelenmesi önem arz etmektedir. Zira bu yaklaşım onların tefsire olan yaklaşım ve tasavvurlarının ortaya çıkarılması açısından üzerinde durulması gereken bir husustur. Öyle ki bahis konusu edeceğimiz sahabîlerin, Müslüman oldukları evre, Kur'an'ı anlama ve uygulama biçimlerinin, Hz. Peygamber'le olan ilişkileri ve dini anlama telakkileri gibi faktörlerin onların tefsire olan bakış açılarını belirlediği ve aynı zamanda tefsirin gelişimine tesir ettiği anlaşılmaktadır. Bu meyanda tefsirin belirli bir sistematığe kavuşuncaya dek geçirdiği erken sürecin en az iki aşamalı bir boyutu olduğunu ve bu aşamaları temsil eden sahabîlerin bulunduğunu ifade edebiliriz. Söz konusu aşamalardan ilkinin kıraat-tefsir bütünlüğünü nüzul süreci sonrasında da muhafazakâr bir şekilde devam ettiren sahabîlerin temsil ettiğini dile getirmeliyiz. Bu noktada bahsi geçen sahabîlere örnek olarak akla gelecek kişilerden ilki herhalde Übey b. Ka'b'tır. Onun en önemli özelliği sahabe arasında kıraatiyle şöhret bulmuş olmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber'den rivayet edilen "*Ümmetimin en iyi Kur'an'ı okuyanı Übey b. Ka'b'tır.*"²⁸⁶ "*Kur'an'ın şu dört*

²⁸⁵ Bu konuyla bağlantılı olarak ilk dönem tefsir tarihi okumalarını eleştiren bir çalışma için bkz. İsmail Çalışkan "Tefsir Tarihi Tasavvurunda Kuruluş Dönemine İlişkin Problematik Noktalar" *Tefsir Tarihi Yazımı ve Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 23-31.

²⁸⁶ Tirmizî, *es-Sünen*, "Menâkıb", 33; Zehebî, *Marifetü'l-Kurrâ*, I, 109.

*kişiden okuyunuz: Abdullâh b. Mes'ûd, Sâlim Mevla Ebû Huzeyfe, Übey b. Ka'b , Muaz b. Cebel*²⁸⁷ şeklindeki rivayetleri onun Kur'an'ın kıraati hususundaki yerini açıkça belli etmektedir. Bazı nakillere göre Hz. Peygamber, Cebrail'in kendisine Kur'an'ı Übey b. Ka'b'a arz etmesini emrettiğini dile getirmiştir. Buna oldukça şaşırıldığı anlaşılan Übey b. Ka'b'ın Hz. Peygamber'e "Allah benim ismimi mi zikretti?" diye sormuş, Hz. Peygamber de "evet" cevabını vermiştir.²⁸⁸ Hatta bazı nakillere göre Übey b. Ka'b'ın Kur'an'ı çokça okuduğu ve sekiz gecede hatmettiği kaydedilmektedir. Öyle ki Hz. Ömer'in de onun Kur'an'ın kıraati konusundaki yetkinliğini takdirle karşıladığı aktarılmıştır.²⁸⁹ Bunun yanında Müslüman olmadan önce okuma yazma bilen bir Yahudi iken Medine'de Müslüman olan Übey b. Ka'b, Hz. Peygamber'e vahiy katipliği yapan ilk Medineli Müslümandır.²⁹⁰ Yazma konusunda oldukça donanımlı olan Übey b. Ka'b'ın Hz. Peygamber'in sır kâtibi olduğu için ona gelen mektupları okuduğu ve gönderilmesi gereken mektupları kaleme aldığı da belirtilmektedir.²⁹¹ Burada zikrettiğimiz veriler Übey b. Ka'b'ın Kur'an'ı kıraat olarak sürekli okumasının ve bu yönde meşhur olmasının onun vahiy katibi olmasıyla bağlantılı bir durum olduğunu akla getirmektedir. Zira gelen her vahiy kaydetmeye çalıştığı düşünülürse, Kur'an'ın kıraatiyle sürekli olarak meşgul olması ve onun üzerinde yoğunlaşmasının tabii olarak meydana geldiği söylenebilir. Hatta kendi mushafına kunut dualarını fazladan kaydetmiş olması²⁹² onun kıraat edilen pek çok şeyi kaydetme arzusunda olduğuna bir işarettir. Ayrıca Übey b. Ka'b'ın insanî ve fitrî yapısının Kur'an'ın kıraati ve kaydedilmesi konusunda kendisini bu noktaya odaklamasını da beraberinde getirdiği zikredilebilir. Nakledilen bilgilerden anlaşılıyor ki, Übey b. Ka'b'ın kendisi için en büyük övünç vesilesi Kur'an'ın kıraati konusundaki yetkinliğidir. Böyle bir hassasiyete sahip oluşuna işaret eden örnekler de bulunmaktadır. Örneğin Übey b. Ka'b Hz. Peygamber'in kendisine öğrettiği bir surenin başka bir sahabî tarafından farklı bir okuyuşla tilavet edildiğini görüp bu durumu Hz. Peygamber'e sorması ve onun da

²⁸⁷ Buhârî, *el-Câm'ü's-Sahîh*, "Fedâilu Ashabı'n-Nebî", 27, "Fedâilu'l-Kur'ân", 8; Tirmizî, *es-Sünen*, "Fedâilu'l-Kur'ân", 38.

²⁸⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II, 341.

²⁸⁹ Bkz. Zehebî, *Marifetü'l-Kurrâ*, I, 32-33.

²⁹⁰ Bkz. Bünyamin Erul, "Übey b. Kâ'b" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 273.

²⁹¹ Bkz. Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), I, 383. Bu husustaki detaylı bilgi için bkz. Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, 80-84.

²⁹² Bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, 30.

Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiğini söylemesi,²⁹³ onun kıraat konusundaki hassasiyetini göstermesi bakımından dikkat çekmektedir. Hz. Ömer'in yedi harf konusunda Übey b. Ka'b gibi benzer bir hassasiyeti gösterdiğini²⁹⁴ ama onun Kur'an kâripleri arasında yer almadığını belirirken, Hz. Ömer'in Übey b. Ka'b'a göre duygusal bir tepk verdiğini ve bu yönüyle ondan farklılaştığını ifade edebiliriz. Yedi harf ruhsatından sonra Übey b. Ka'b'ın bu hususa dayalı olarak kıraatini sürdürdüğü, Kur'an metni içine aldığı ilave izahların ise bu aşamadan sonra belirginleştiği anlaşılmaktadır.²⁹⁵ Bundan dolayı Übey b. Ka'b'ın kıraat ve tefsir olgusunu iç içe geçmiş bir halde anladığı ve tefsir anlayışının bu ekseninde şekillendiği ifade edilebilir.

Übey b. Ka'b'ın kıraat ve tefsir ilişkisini -bazı durumları hariç tutarsak- birbirinden ayrı görmediği meselesi hakkında dikkat çekici bilgiler olduğunu söyleyebiliriz. Bu duruma ilişkin en açık örneklerden birisi nesh meselesiyle ilgili olarak Übey b. Ka'b'ın düşünceleridir. Nitekim bu hususla ilgili olarak İbn Abbâs Hz. Ömer'in şöyle dediğini rivayet etmektedir: “Aramızda Kur'an'ın kıraati konusunda en yetkin kişi Übey b. Ka'b'tır. Hüküm verme konusunda ise en yetkili kimse Ali'dir. Ancak biz Übey'in şu görüşünü terk ediyoruz (kabul etmiyoruz): ‘Ben Resulullah'tan duyduğum hiç birşeyi terk etmem’ Halbuki Allah şu ayeti indirmiştir: *‘Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.’*²⁹⁶ Burada Hz. Ömer, Übey b. Ka'b'ın nesh edilen ayetleri terk etmediği ve bunları okumayı sürdürdüğüne ilişkin bir hususa atıfta bulunmaktadır. Nitekim Übey b. Ka'b'ın, metni mensuh hükmü baki olan ayetleri mushafına kaydettiği nakledilmektedir. Bir önceki başlıkta geçtiği üzere Yahyâ b. Sellâm Nur suresinin 24/2. ayetinin tefsir bahsinde, recm ayeti olarak zikredilen ifadenin²⁹⁷ Übey b. Ka'b'ın mushafında yer aldığını ifade etmektedir.²⁹⁸ Bunun yanında Übey b. Ka'b'ın Resûlullâh'tan/Kur'an'dan işittiği hiçbir şeyi terk etmediğini dolaylı olarak gösterecek bir nakil mevcuttur. Bu nakle göre Hz. Ömer, Cuma suresi 62/9. ayette geçen *فَأَسْعُرَا* ifadesinin okunuşu bir şahıstan duymuş ve Hz. Ömer o şahsa “Bunu sana kim okuttu?”

²⁹³ Bkz. Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâi, *Sünenü Nesâi*, thk. Râid Sabrî İbn Ebî Alfe (Riyâd: Dâru'l-Hadâre, 2015), “İftitâh”, 37.

²⁹⁴ Bkz. Buhârî, *el-Câm'iu's-Sahîh*, “Fedâilu'l-Kur'an”, 5; Müslim *es-Sahîh*, “Salâtü'l-Müsâfirin”, 270.

²⁹⁵ Bundan önceki başlıkta bu örnekler ayrıntılı olarak yer verilmiştir.

²⁹⁶ Bakara, 2/106. Bu rivayetin geçtiği yer için bkz. Buhârî, *el-Câm'iu's-Sahîh*, “Tefsir”, 7.

²⁹⁷ Bu ifade, farklı versiyonları olsa da Yahyâ b. Sellâm'ın tefsir eserinde şu şekilde zikredilmektedir: “إِذَا كَرَّمَ زَنِ الشَّيْخِ وَالشَّيْخَةِ فَارْجُوهُمَا الْبَيْتَةَ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ” Bkz. Yahyâ b. Sellam, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 424.

²⁹⁸ Bkz. Yahyâ b. Sellam, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 424.

diye sorunca o da “Übey b. Ka’b” cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer “O, mensûh olan ifadeyi okumaya devam etmiş... Eğer فَاسْعُوا olsaydı ben cübbem sırtımdan düşecek kadar hızla koşardım, sa’yederdim...” demiştir.²⁹⁹ Ayrıca Hz. Ömer’in ise bu ifadenin yerine إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ şeklinde okuduğuna ilişkin pek çok rivayet aktarılmaktadır.³⁰⁰ Benzer bilgilerin İbn Mes’ûd’dan da nakledildiği ve onun ayetin okunuşunu Hz. Ömer’in kıraati üzere icra ettiği görülmektedir.³⁰¹ Bu konu hakkında özellikle Hz. Ömer’in kıraati, ilgili ayetin tefsirinin belirlemede etkili olmuştur. Her ne kadar *resm-i Osmâni*’de فَاسْعُوا olarak okunsa da ilk dönemdeki müfessirlerin çoğunluğu, ayetin anlamını Hz. Ömer’in kıraati üzerinden vermeyi uygun görmüşlerdir. Bu noktada Hz. Ömer’in bu okuyuşundaki kelime esas alınarak ‘sa’y’in ‘koşmak’ anlamında olmayıp ‘yönelmek, kastetmek’ anlamına geldiğini ve fakihlerin de bu hususta ittifak ettiğini açıkça dile getirilmektedir.³⁰² Bu çerçevede verilen bilgilerden hareketle Übey b. Ka’b’ın özellikle Kur’an kıraati meselesine yönelik hassas yaklaşımının açık bir şekilde görüldüğünü söyleyebiliriz. Buraya kadar yer verdiğimiz hususlardan yola çıkarsak konunun başında ifade ettiğimiz tefsirin geçirdiği aşamalardan kıraat-tefsir ilişkisinin tam olarak ayrılmadığı bir ara aşamanın Übey b. Ka’b’ın tefsir anlayışında şekillendiğini söyleyebiliriz. Öyle ki Übey b. Ka’b’ın hocalarına talebe ilişkisini doğrudan açığa çıkaran sistematik bir tefsir faaliyeti yürüttüğünü söyleyemeyiz. Nitekim ilerleyen satırlarda ele alacağımız İbn Abbâs’ın tefsir faaliyeti bağlamında talebeleriyle olan ilişki biçiminin örneklerini, Übey b. Ka’b’da görmek oldukça zordur. Her ne kadar kendisinden tefsir birikimini alan Ebû Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709), Muhammed b. Ka’b el-Kurazî ve Zeyd b. Eslem gibi tabiûn müfessirlerinin ismi zikredilip bunların bir ekol/okulu temsil ettikleri belirtilse de³⁰³ sahip olduğumuz bilgiler Übey b. Ka’b’ın özellikle tabiûn kuşağıyla müstakil bir tefsir faaliyetini icra etmediğini ve doğrudan bu alanda talebe yetiştirmediğini göstermektedir. Nitekim Übey b. Ka’b’tan aktarılan nakillerin pek çok tarikten geldiği ve bu bilgilerin sınırlı bir sayıda olduğunu söyleyebiliriz.³⁰⁴

²⁹⁹ Bkz. Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr-Mefâtihu’l-Gayb*, XV, 335.

³⁰⁰ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, XXII, 638.

³⁰¹ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, XXII, 640.

³⁰² Bu konudaki görüşlerin ayrıntılı bilgisi için bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, XXII, 638-642; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XV, 335.

³⁰³ Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, 86-88.

³⁰⁴ Bkz. Puzmaz, “Übey İbn Ka’b ve Tefsirdeki Yeri”, 193.

Tefsirin kıraatle olan ilişkisinin, yani tefsirin mushafı ile olan irtibatının tam olarak ayrılmadığı ancak bir miktar farklılaşan tarafının olup kurumsal aşamaya henüz evrilmediğinin örneğini İbn Mes'ûd'un tefsire olan yaklaşımında bulmak mümkündür. Zira İbn Mes'ûd'un yukarıda aktardığımız bazı veriler eşliğinde tasvir etmeye çalıştığımız Übey b. Ka'b'ın tefsire olan yaklaşımından bazı yönleriyle ayrıldığı anlaşılmaktadır. Hatta İbn Mes'ûd'un tefsirin disipline olma sürecinde İbn Abbâs'tan önce Übey b. Ka'b'tan sonraki bir aşamayı temsil ettiğini ileri sürebiliriz. Zira İbn Mes'ûd'un, Übey b. Ka'b'tan farklı olarak Kur'an'ın kıraat meselesinden daha ziyade onun uygulamadaki yönünü ön plana çıkardığı anlaşılmaktadır. Übey b. Ka'b gibi kendine özgü bir mushafı olduğu ve bazı ilave izahları derç ettiğine dair bilgiler olsa da, doğrudan vahiy katipliği görevinde bulunmadığı, Kur'an hakkındaki her şeyi kaydetme ihtiyacı hissetmediği görülmektedir. Bize göre kendisinin Mekke'de ilk Müslümanlardan olması, Kur'an'ın tefekkuh boyutunu nüzul sürecinden itibaren önemsemiş olması, yeri geldikçe Hz. Peygamber'in açıklamalarını kaydetse de bunun üzerinde yoğun bir şekilde durmaması onun tefsir algısını belirlemiş olmaktadır. Örneğin İbn Mes'ûd kendi mushafında Fatiha ve Felak-Nas surelerinin yazılı olarak yer almamaktadır.³⁰⁵ Nitekim onun bu surelerin yaygın oluşu ve onların sürekli tilavet edilmesine dayalı olarak böyle bir yaklaşımda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Übey b. Ka'b'ın vahiy katipliğiyle belirginleşip kendisinde bir karakter olarak görülen yazıya yönelik hassasiyetin, İbn Mes'ûd'da belirgin olarak mevcut olmadığını ifade etmeliyiz. Bu noktada İbn Mes'ûd'un aslında tefsiri uygulamaya yönelik bir alan olarak gördüğü bazı bilgilerden hareketle rahatlıkla söyleyebiliriz. Örneğin İbn Mes'ûd'un Kur'an'ın muhkemini, müteşabihini, helal ve haramını en iyi bilenlerden olduğu kaydedilmektedir.³⁰⁶ Benzer şekilde talebesi Mesrûk(ö. 63/683), İbn Mes'ûd'un Kufe'de olduğu dönemlerde, bir sure okuyup onu gün boyunca tefsir ettiğini ifade etmektedir.³⁰⁷ İbn Mes'ûd'un Kur'an'ın anlaşılması ve tefsiri konusundaki bu yaklaşımı,

³⁰⁵ Bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, 29.

³⁰⁶ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), II, 20.

³⁰⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, I, 75. Aynı zamanda İbn Mesud, Kufe bölgesinin fıkıh anlayışının temel referans kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bu noktadaki tespitler için bkz. Mehmet Öztürk, "Abdullâh İbni Mesud'un İslam Hukuku ve Hanefi Mezhebinin Teşekkül Sürecine Etkisi" *Turkish Studies* 11, sy. 5 (2016): 447-460.

onun dinin pratiklerini esas alan bir tefsir yapma biçimi olduğunu da göstermektedir.³⁰⁸ Zira İbn Mes'ûd'dan tefsirle ilgili nakledilen bilgilere bakıldığı zaman, bir hatırasını paylaştığı,³⁰⁹ yeri geldiği zaman nüzul sürecindeki bir olayı aktardığı³¹⁰ görülmektedir. Bu hususlar bize İbn Mes'ûd'un, Kur'an'la hemhal olduğu ve Kur'an'ı bizatihi hayatın içerisinde yaşayarak değerlendirdiği, sadece nüzul dönemi bilgilerini aktarmayıp kendi dönemlerindeki güncel olayları da ayetlerle irtibatlandırıldığına işaret etmektedir. Bundan dolayı özellikle İbn Mes'ûd'un tefsir yapma tarzı, hem anlattığı hem de pratiğe dökerek hayatına aktardığı bir durumu ön plana çıkarmaktadır.³¹¹ Bunun yanında İbn Mes'ûd'un dinin hükümlerinin uygulanmasına dönük olarak benimsediği tavrın en somut göstergesi, kendisinin uzun süre bulunduğu Kufe bölgesinde bir fıkıh mezhebinin kurucusu olarak görülmesidir. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), din ve fıkıh alanındaki bilgilerin İbn Mes'ûd ile onun ashâbı tarafından yayıldığını açık bir şekilde beyan etmektedir.³¹²

İbn Mes'ûd'un dinin pratiğe dönük bir tarafı olarak gördüğü ve belki de Kur'an'ın nazımından ayrı görmediği tefsiri sistematik bir yapı olarak değerlendirmedeğinin bazı somut göstergelerinden bahsedebiliriz. Bize ulaşan bilgilere göre İbn Mes'ûd'un, nüzul sürecinde belirli bir dönem yazı meselesine olan negatif yaklaşımı sürdürdüğü ve bunun bazı yansımalarının bulunduğunu görmekteyiz. Bir rivayette insanların yanında bir kitap olduğu ve onunla fazla bir şekilde ilgilenmesine dair bir haber İbn Mes'ûd'a ulaşınca, o bu kitabı istemiş ve onu imha etmiştir. Daha sonra orada bulunanlara “Sizden önce gelen kitap ehli, âlimlerinin kitabına sarılıp Rablerinin kitabını bıraktılar. Bundan dolayı helak olup gittiler.”³¹³ İbn Mes'ûd'un buradaki tavrı vahiy sürecinde yaşadıklarıyla ilgili kendi penceresinden meselelere yaklaşımını göstermektedir. Özellikle nüzul sürecinde ehl-i kitapla olan ilişkiler ve bu

³⁰⁸ İbn Mesud'un fıkıh yönünün belirgin olarak yansımalarını detaylı bir şekilde konu edinen bir çalışma için bkz. Serkan Başaran, *Sahabe Algısında Sünnet-İctihad İlişkisi-Abdullâh b. Mes'ûd Örneği* (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 162-203.

³⁰⁹ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, XV, 61.

³¹⁰ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, IV, 380.

³¹¹ Bu konudaki detaylı örnekler için bkz. Şahin, *Taberî Tefsirinde İbn Mes'ûd Rivayetlerinin Metni Tahlili*, 111.

³¹² Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmu'l-Muvakkı'in*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen (Riyâd: Dâru İbn Cevzî, 1423H.), II, 38. Ebû'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî, İbnü'l-Medîni, *Kitâbu'l-İlâl*, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 42.

³¹³ Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman b. Fadl b. Behram b. Abdussamed ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, tahk. Hüseyin Selim Esed (Riyâd: Dâru'l-Müğni, 2000), “Mukaddime” 42; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, 59.

durumun Kur'an'daki işaretleri, İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber sonrası dönemde ortaya çıkan bazı meselelere yönelik duruşunu tayin etmiş gözükmektedir. Zira bu süreç mushaflaşma sonrası bir zaman dilimine tekabül etmekte ve bu dönemde tefekkuh eğiliminin İbn Mes'ûd gibi belirli şahıslarla sınırlı bir durumda kaldığını göstermektedir. Zira anlam ve uygulama konusundaki muhafazanın yani tefekkuh konusundaki muhafaza şeklinin Hz. Peygamber döneminden itibaren birincil öncelik olması ile İbn Mes'ûd'un ilk Müslümanlar arasında bulunması dikkate alınır, onun zikri geçen tavrının aslında geçmişe dönük bir tarafının olduğu açıkça fark edilecektir.³¹⁴ Onun bu hassas yaklaşımı kendisinden genelde dinî, özelde ise tefsire dair bilgileri alan talebelerinde de bazı halleriyle görünür olmuştur. Örneğin İbn Mes'ûd'un meşhur öğrencisi Mesrûk'tan nakledilen bir kavle göre "Tefsirden kaçınm, çünkü o Allah'tan rivayet etmek demektir."³¹⁵ ifadesi, İbn Mes'ûd'un yukarıda zikrettiğimiz hassasiyetine dolaylı olarak göndermede bulunmaktadır.³¹⁶ Bunun yanında İbn Mes'ûd'un hoca-talebe ilişkisini, tefsir alanından ziyade ağırlıklı olarak dinin uygulama sahasıyla kurmuş olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumun örneğini ise meşhur iki talebesi olan Alkame b. Kays (ö.62/682) ile Mesrûk b. Ecda'nın aktardığı tefsir birikiminin miktarına göre söylemek mümkün görünmektedir. İbn Ebî Hâtim'in tefsir nakilleri incelendiğinde, Alkame b. Kays ve Mesrûk b. Ecda'dan aktarılan tefsir birikiminin, diğer tabiûn müfessirlerine nazaran sınırlı olduğu görülmektedir. Bu hususu onların tefsir alanını özel bir uğraşı olarak görmediklerini doğrulayan verilerden birisi olarak değerlendirmek mümkündür.³¹⁷ Nitekim bu şahısların biyografilerine bakıldığı zaman, genel olarak onların fıkıh sahasında yetkin oldukları ve sahabîlerin bulunduğu süreçte dahi fetva verdikleri kaynaklarda zikredilmektedir.³¹⁸ Bununla birlikte çağdaş dönemdeki tefsir tarihi çalışmalarında, bahsi geçen iki şahıs Kufe tefsirinin önde gelen isimleri olarak takdim edilmektedir.³¹⁹ Bazı çalışmalarda ise tefsirde ilk olarak Alkame'den önce Mesrûk'un adının geçtiği görülmektedir.³²⁰ Bunun sebebinin ise İbn

³¹⁴ Bu husustaki ayrıntılı tasvir ve analizler için bkz. Selim Türkan, *Kimlik ve Kitab İlişkisi Bağlamında-İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, 355, 359.

³¹⁵ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, 107.

³¹⁶ Ayrıca yukarıda zikredilen tavrın Kur'an'ın anlaşılması ve rey ile tefsiri konusundaki hassasiyete yapılan bir atfı da içerdiği söylenebilir. İbn Teymiyye'nin bu konudaki değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, 107.

³¹⁷ Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 126-127.

³¹⁸ Bu hususta ayrıntılı bilgileri için bkz. Kesler, *Irak Tefsir Ekolü*, 38, 44.

³¹⁹ Bkz. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 89.

³²⁰ Bkz. Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 23.

Teymiyye'nin Alkame'yi zikretmeyip Mesrûk'u tefsir sahasında daha yetkin bulması³²¹ ve bunun tefsir tarihindeki bazı çalışmalarda etkisinin görülmesi olarak değerlendirmek mümkündür.³²² Ayrıca İbn Mes'ûd'un talebelerinin hocalarından aldıkları Kur'an'a dair izahlarını, doğrudan yazılı olarak kaydetmediği, belki şifahî bir tarzla onların öğrencileri tarafından daha sonra yazıldığı söylenebilir. Zira İbn Abbâs'ın talebelerinin tefsir izahlarını bizatihi ondan yazılı olarak kayıt altına aldıklarına dair bilgiler dikkate alındığında, İbn Mes'ûd'un talebelerinin bu yönü hakkında durumun böyle olmadığı ve en azından bize bu hususta herhangi bir verinin ulaşmadığını söyleyebiliriz.³²³ Zikri geçen bu hususlarda İbn Mes'ûd'un kıraat-tefsir ilişkisini tam olarak ayırmadığı, nüzul sürecinin atmosferini üzerinde taşıması ile kendi kişisel vasıflarının belirgin olması onun tefsir anlayışını belirlediği, dinin yaşanılması ve hükümlerinin uygulanması konusundaki hassasiyetinin ise bu minvalde ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı İbn Mes'ûd'un talebeleriyle birlikte tefsire dair kurumsal bir yapıyı inşa edemediğini ifade etmemiz mümkündür. Ancak Übey b. Ka'b'ın kıraat-tefsir ilişkisi çerçevesinde tefsiri mushaftan bağımsız bir durum olarak telakki edemediği düşünülürse, İbn Mes'ûd'u bu durumu biraz daha aşmaya gayret eden, tefsirin bağımsız bir yöne doğru ilerlemesini, dinin toplumsal olarak yaşanabilirliğiyle irtibatlandıran birisi olarak değerlendirebiliriz.

Sahabe arasında Kur'an'ın mushaf bütünlüğünü, anlama ve uygulama açısından bahsi geçen diğer sahabîlerin bireysel yaklaşımlarından farklı şekilde müstakil bir alan olarak tayin eden sahabînin İbn Abbâs olduğunu açık bir şekilde söyleyebiliriz. İbn Abbâs'ın böyle bir hususiyete sahip olması, onun tefsiri mushaf zemininde kıraatten bağımsız ele alan bir yaklaşımı benimsemesiyle irtibatlı görünmektedir. İbn Abbâs'ın tefsirin bu aşamasını temsil etmesi, özellikle bahsettiğimiz sahabîlerden ayrı olarak kendine özgü taraflarının olmasıyla yakından ilgilidir. Zira İbn Abbâs'ın hicrete yakın bir süreçte doğmuş olması dikkate alınırca her iki nesle (sahabe ve tabiûn) zihinsel yakınlığının bulunması kendisini bariz olarak diğer sahabîlerden farklı kılan bir durum olarak gözükmektedir. Bu hususa doğrudan bir örnek olması açısından Hz. Ömer'in İbn Abbâs'ın tefsir konusundaki beceri ve yetkiliğini takdir ettiği şu rivayet dikkat çekicidir:

³²¹ Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, 107.

³²² Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 127.

³²³ Hudayrî, *Tefsîru't-Tabiûn*, I, 497.

“Ömer beni Bedir’de bulunan sahabîlerin bulunduğu meclise dahil ederdi. Bazıları bu durumu hoş karşılamayıp “Bunu bizim meclisimize niçin alıyorsun? Bizim onun kadar çocuklarımız var” dediler. Hz. Ömer: “Bildüğünüz sebepten!” dedi. Yine bir gün beni çağırarak onlarla beraber aynı meclise aldı. Sonradan anladım ki, beni onlara göstermek için çağırmış. Ömer dedi ki: “*Allah'ın yardımı ve feth geldiğinde*” ayeti hakkında ne diyorsunuz?” Bazıları “Bize zafer ve fetih verildiği zaman Allah’a hamd etmemiz ve O’ndan mağfiret dilememiz emrolundu” dediler. Bazıları da susup bir şey söylemedi. Ömer bana, “Sen de böyle mi diyorsun? Ey İbn Abbâs!” dedi. Ben: “Hayır” dedim. “Sen ne diyorsun?” dedi. Ben de dedim ki: “Bu, Resûlullâh’ın (s.a.v) vefat haberidir. Yüce Allah bunu ona bildirmek üzere “*Allah'ın zafer ve fethi geldiği zaman*” işte bu senin ecelinin alâmetidir, “*Artık Rabbine hamd ile teşbih et ve O’ndan mağfiret dile. Şüphesiz, tevbeleri en çok kabul edendir*” buyurdu. Bunun üzerine Ömer: “Vallahi, ben de bu ayet hakkında senin dediğinden başkasını bilmiyorum” dedi.³²⁴

İbn Abbâs’ın bahsi geçen örnekteki yaklaşım biçimini, genel olarak sahabenin Kur’an’a olan bütüncül ve tutarlı bir şekilde bakmaları yönüyle değerlendirmek gerekir. Bu tutum sahabîlerin zihninde Kur’an nazımının muhafazası konusunda bir endişelerinin kalmadığı, aynı zamanda Hz. Peygamber’den gördükleri Kur’an’a müracaat biçimlerini de tayin ettiklerini göstermektedir. Bu süreçte yorumun, muhafaza endişesinden ayrıldığı görülürken bu ameliyenin malzeme üzerine dönmüş bir zihin yapısını açığa çıkarttığı da fark edilmektedir. Zira nüzul sürecinde Hz. Peygamber’in hayatta olması Kur’an’ın muhafazasının temini olarak algılanmaktaydı. Bu bağlamda Kur’an’ın muhafazası konusundaki süreçler belirli bir aşamayı kaydetmesiyle birlikte, oluşan güven ve öncülük Kur’an’a olan müracaat biçiminin çerçevesini de belirlemiştir. Bahsi geçen çerçeve ise uygulama ve yorumlamaya esas alınan ayetlerin, nazil olduğu ilk anlam ve uygulama ile en azından maksatları açısından çelişki arz etmemesidir.³²⁵ Bu durum dikkate alındığında sahabe içerisinde Kur’an’ı anlama ve yorumlama konusundaki sözü edilen tasavvurun en önemli temsilcisinin, zikrettiğimiz örneği de

³²⁴ Buhârî, *el-Câm’ü’s-Sahîh*, “Tefsîr”, 110.

³²⁵ Selim Türcan, *Kimlik ve Kitab İlişkisi Bağlamında-İlk Dönem Kur’an Tasavvuru ve Dönüşümü*, 349. Sahabîlerin bu konudaki tavırlarının belki en uç aşamasını temsil edebilecek noktanın, onların siyasî olaylarda Kur’an’ı kendilerine referans olarak almalarını ifade edebiliriz. Bu husus onların Kur’an’ı bir bütün olarak nasıl algıladıklarını gösterdiği gibi, aynı zamanda Hz. Peygamber’den öğrencikleri Kur’an’a müracaat etme biçiminin farklı bir boyutta yansıması olarak değerlendirilebilir. Bu konudaki detaylı bir çalışma için bkz. Kenan Ayar, *Sahabe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur’an’ın Rolü*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014).

düşünürsek İbn Abbâs olduğunu söylemeliyiz.³²⁶ Bu tespiti destekleyecek verileri, özellikle sahabîlerin ve sonraki nesillerin kendisi hakkında dile getirdikleri övgü dolu ifadelerinde bulmak mümkün görünmektedir. *Tercümânü'l-Kur'an, Hibru'l-Ümme* olarak nitelenen İbn Abbâs'ın, her ne kadar bazı izahları sahabîler tarafından eleştirilse de,³²⁷ sahabîlerin pek çoğunun kendisini tefsir konusunda takdir ettiği net bir şekilde görülmektedir. Hz. Ali'nin kendi hilafeti döneminde İbn Abbâs'ı hac işlerinin başına tayin etmiş, insanlara yaptığı konuşmasını dinleyen Hz. Ali “Şayet İbn Abbâs'ın bu konuşmasını Türkler, Rumlar ve Deylemiler duymuş olsa idi, hepsi Müslüman olurlardı.” demiş olmasını örnek olarak verebiliriz. Bunun akabinde Hz. Ali, İbn Abbâs'ın Nur suresini okuyup, sureyi tefsir ettiğini dile getirmektedir.³²⁸ Bu örneklerin yanında İbn Abbâs'ın tefsir ilmini Hz. Ali'den aldığına ilişkin nakillerin³²⁹ bulunması da manidardır. Ayrıca İbn Ömer'in (ö. 73/693) bazen İbn Abbâs'ın tefsire dair görüşlerini tenkid ettiği ancak yeri geldiği zaman onun tefsir alanındaki yetkinliğini de açıkça dile getirdiği söylenebilir. Bir gün bir kimse, İbn Ömer'e Enbiya suresinin 21/30. ayeti olan “*İnkâr edenler, göklerle yer bitişik bir halde iken bizim, onları birbirinden kopardığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmüyorlar mı? Hala inanmıyorlar mı?*” tefsiri hakkında soru sormuş, İbn Ömer de bu ayetin tefsirini İbn Abbâs'a sormasını ve cevabını kendisine söylemesini istemiştir. İbn Abbâs ise bu ayet hakkında söz konusu kimseye “*Gök bitişikti, yağmur yağdırmıyordu. Bitkiler yapışıkta, bitki bitirmiyordu. Allah yeryüzü için bir topluluk yarattığı zaman, gökleri yağmurla, yeryüzünü bitkilerle yardı*”. şeklinde bir izah da bulununca İbn Ömer İbn Abbâs'ın tefsir alanında yetkin bir kimse olduğunu ifade ederken, onun Kur'an tefsiri konusunda kendisine ilim verilen bir kimse olduğunu anladığını dile getirmiştir.³³⁰ Ayrıca İbn Abbâs'ın hususen tefsir bağlamında sahabîler nezdinde oluşan karizması ve bu alanı temsil eden bir yönünün bulunmasına ilişkin bazı sebeplerin bulunduğunu da

³²⁶ Bu hususa örnek olabilecek bazı tespitler için bkz. Abdullâh Muhammed Selkînî, *Hibru'l-Ümme İbn Abbâs* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1986), 82-84.

³²⁷ Özellikle Hz. Âişe'nin Allah'ın görülmesi, hacda kurban gönderenin ihramlı kimse gibi olması, Arafatta vakfeden önce tavaf edilmesi, Yusuf suresi 100. ayetin okunuşu hususunda İbn Abbâs'a katılmadığını ve görüşlerini tenkid ettiği zikredilmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Bedrüddin ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li İradi ma'stedrekethu'Âişe'alâ's-Sahabe*, thk. Saïd el-Efgânî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1970), 87-102.

³²⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, I, 75; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, 89.

³²⁹ Bkz. İbn Atiyye, *el-Muharru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), I, 41.

³³⁰ Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk: Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), V, 339.

söyleyebiliriz. Bunlar arasında İbn Abbâs'ın fıkıh, dil, şiir, gibi pek çok alanda etkinliğinin bulunması ve bu sahalara dair özel ilgisinin kendisi hakkında oluşan imajın güçlü olmasına tesir etmesi sıralanabilir. Nitekim Nafi' b. el-Ezrâk'ın (ö. 65/685) -her ne kadar bazı şüpheler bulunsa da-günümüze ulaşan *Mesâilu Nafi' b. el-Ezrâk* isimli eserde, İbn Abbas'a Kur'an'ın bazı kelimeleri hakkında sorduğu, İbn Abbas'ın bunları izah ederken Arap şiirini şahit olarak getirdiği görülmektedir.³³¹ Bunun yanında İbn Abbâs'ın bedevilerden kelimeleri topladığı ve şiirden istişhadda bulunduğu dair bilgilerin olduğunu da ifade etmeliyiz.³³² Öyle ki İbn Abbâs'ın “Şiir, Arab'ın divanıdır. Eğer Allah'ın Arap diliyle indirdiği Kur'an'dan herhangi bir harf/kelime gizli kalırsa, o zaman Arab'ın divanına müracaat edin ve o kapalı kalan kelimenin bilgisini orada arayın.”³³³ Nitekim İbn Abbâs'ın talebelerinden olan Atâ b. Ebî Rebah'ın, İbn Abbâs'ın tesis ettiği ders meclislerine dair tasviri bahse konu meseleye dair bize önemli oranda fikir vermektedir. Atâ, İbn Abbâs'ın ders halkalarının bulunduğu meclisinden söz ederken, ondan daha güzel ve bereketlisini görmediğini belirtmektedir. Ayrıca İbn Abbâs'ın yanında –her ne kadar yaşadığı süreçte bu kesimlerin oluştuğu tarihî veriler açısından belirgin olmasa da- *ashâb-ı fıkıh*, *ashâb-ı Kur'an* ve *ashâb-ı şiirin* bulunduğunu zikretmekte ve bu şahısların kendisinden sözü edilen alanlarda ilim aldığını dile getirmektedir.³³⁴ Dolayısıyla onun tefsir dışındaki diğer alanlara dair yaptığı derslerin³³⁵ birçok sahanın disiplin halini almasına zemin teşkil ettiğini ileri sürmemiz mümkündür. Bununla birlikte İbn Abbas'ın şiirle meşgul olup bunu tefsirde bir izah unsuru olarak kullanması, aslında nüzul sürecine dair bilgilerin nakledilmesinin yanında haricî unsurların tefsire dâhil olduğu evrenin oldukça erken bir zamana tekabül ettiğini göstermektedir. Bu sebeple İbn Abbas'ın tefsiri bir disiplin olma yoluna sokarken, kendisi bizatihi Arap dilinin en önemli ayağı olan şiire, Kur'an'ın izahı bağlamında sıklıkla başvurduğu anlaşılmaktadır.³³⁶

³³¹ Bkz. Nafi'i b. el-Ezrâk, *Mesâilu Nafi' b. el-Ezrâk*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî (Limasol: el-Caffân ve'l-Câbî, 1993), 31 vd.

³³² Bkz. Mehmet Reşit Özbalkıç, “Arap Dilinde Şiirle İstişhad”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi*, sy. (1989), 375.

³³³ Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ fi Kitâbillâh*, thk. Muhyiddin Abdurrahmân Ramazân (Dimeşk: Matbûâtu Mecmei'l-Lügati'l-Arabiyye, 1971), 62.

³³⁴ Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmu'l-Muvakkı'in*, thk: Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen (Riyâd: Dâru İbn Cevzî, 1423H.), II, 33. Abdullâh Ebu's-Suûd Bedir, *Tefsiru's-Sahabe*, 118.

³³⁵ Bkz. Belâzuri, *Ensâbu'l-Eşrâf*, IV, 44-45.

³³⁶ Bu hususla ilgili detaylı bir çalışma için bkz. Harun Öğmüç, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II/VIII. Asır Çerçevesinde)*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 142-148.

İbn Abbâs Kur'an'ı bir bütün olarak değerlendirmek ve diğer sahabîlerin nüzul sürecine dair yaşadıklarını derlemek suretiyle tefsiri belirli bir noktada sistemli bir hale getirmiştir.³³⁷ Buna ilişkin en önemli veri alanı, İbn Abbâs'ın tefsire dair ulaştığı izahlarıdır. Nitekim çalışmamızın ilk kısmında İbn Abbâs'ın en güvenilir tariki olan Ali b. Ebî Talha kanalıyla bize ulaşan İbn Abbâs'a ait tefsir nakillerinin bulunduğunu ifade etmiştik. Nicelik açısından bakıldığında zaman tefsire dair malzemenin sahabe içerisinde en fazla nakledildiği şahıs İbn Abbâs'tır.³³⁸ Hatta yapılan bir tespite göre sahabeden nakledilen tefsire dair malumatın %80'i İbn Abbâs'a dayanmaktadır.³³⁹ Bunun yanında İbn Abbâs'ın tefsirin kurumsal bir aşamaya geçişini sağladığı diğer önemli bir durumun ise hoca-talebe ilişkisini kendine özgü bir tarzda sürdürdüğü tefsir talebelerinin bulunmasıdır. Bize ulaşan tefsir çalışmalarında İbn Abbâs'tan tefsiri alan talebelerinin aktardığı nakillerin oldukça fazla olduğunu görmekteyiz.³⁴⁰ Öyle ki sözünü edeceğimiz bu talebelerin, tefsiri İbn Abbâs'tan doğrudan almasıyla birlikte, bu birikimi yazılı olarak kaydettiklerine dair bazı bilgilerle de karşılaşmaktayız. Örneğin İbn Abbâs'ın en meşhur talebelerinden olan Mücâhid'in, İbn Abbâs'a Kur'an'ı üç defa arz ettiği, her ayetin nerede ne zaman indiğini kendisinden yazılı olarak aldığını dile getirmektedir.³⁴¹ Başka bir nakilde ise İbn Ebi Müleyke "Mücâhid'i Kur'an tefsiri konusunda İbn Abbâs'a soru sorarken görmüştüm. Mücâhid'in yanında bazı levhalar bulunuyordu. İbn Abbâs ise Mücâhid'e "yaz" diyordu. Bu durum tefsirin tamamını soruncaya kadar aynı şekilde devam etti." demiştir.³⁴² Nitekim Mücâhid'in yaptığı tefsir dersleri ile tefsir dışındaki bazı eserlerini talebelerine yazdırdığına dair veriler de³⁴³ bahsi geçen hususu destekler mahiyettedir. Hatta bize ulaşan ilk dönem tefsir çalışmaları içerisinde, Mücâhid'den aktarılan bir tefsir eseri bulunduğu dair birtakım verilere dikkat çekmiştik. Aynı şekilde İbn Abbâs'ın önemli talebelerinden olan Saîd b. Cübeyr'in İbn Abbâs'tan pek çok şeyi yazdığı, hatta elindeki sayfalar bitince ayakkabılarının altına

³³⁷ Selim Türcan, *Kimlik ve Kitab İlişkisi Bağlamında-İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, 354.

³³⁸ Abdullâh Muhammed Selkîni, *Abdullâh b. Abbâs ve Medresetuhu fî't-Tefsîr bi Mekketel-Mükerrime*, (y.y: Daru's-Selâm, 1986), 85.

³³⁹ Bkz. Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 117.

³⁴⁰ Bu konudaki yapılan somut tespitler için bkz. Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 75-80.

³⁴¹ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 376-377; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Mustafa Özel, Muammer Erbaş (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005), 6; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), I, 217; Hudayrî, *Tefsîru't-Tâbiîn*, I, 125.

³⁴² Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, I, 84-85.

³⁴³ Bkz. Hatib el-Bağdadî, *Takyîdu'l-İlm*, 135; Hudayrî, *Tefsîru't-Tabiîn*, I, 132.

kadar yazdığı nakledilmektedir.³⁴⁴ Bunun yanında kaynaklarda ilk tefsirin Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) isteği üzerine Saîd b. Cübeyr'e yazdırıldığı ve bu tefsirin bazı şahıslar tarafından yazılı haliyle sonraki aşamalara aktarıldığı zikredilmektedir.³⁴⁵ Hatta İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivayete göre “İlmi kitabetle kayıt altına alınız, kim benden bir ilmi bir dirhem karşılığında satın alabilir?”³⁴⁶ şeklinde ifadesi onun yaptığı faaliyeti yazılı olarak kaydetmeye verdiği öneme işaret etmektedir. Bu hususların yanında İbn Abbâs'ın talebeleriyle tefsiri müstakil bir ders faaliyeti olarak işlediğine dair bilgilere de sahibiz. Bu noktada İbn Abbâs'ın seçkin talebelerinden olduğu zikredilen ve tefsir sahasında kendisine kıymet atfedilen İkrime'den aktarılan nakiller dikkat çekicidir. Bir rivayete göre İkrime, iki levha arasında bulunan her şeyi tefsir ettiğini ve bununla ilgili bilgileri İbn Abbâs'tan aldığını dile getirmektedir.³⁴⁷ Bahse konu olan aktarımda geçen “iki levha” ifadesi, Kur'an'ın mushaf halindeki şekline yönelik bir atfı içerirken, aynı zamanda sistemli ve düzenli bir dersin konusu olarak tefsir faaliyetinin mushaf üzerinde yapıldığına da işarete bulunmaktadır. Bunun yanında İkrime'nin kendisine ait bir mushafı bulunduğunu³⁴⁸ ve yukarıda nakledilen ifadesini de dikkate aldığımızda tefsir izahlarını elindeki mushafına kaydettiğini söylememiz mümkündür. Buraya kadar zikrettiğimiz hususlar tefsirin sistemli bir faaliyet olarak İbn Abbâs ve talebeleriyle gerçekleştiğinin görünür örneklerdir. Ayrıca söz konusu veriler, İbn Abbâs'ın talebeleri olan şahısların tefsiri doğrudan hocalarından aldığını da göstermektedir. Hatta bu tespiti destekleyecek bir diğer bilgiyi de paylaşmak mümkündür. Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerinde İbn Abbâs'ın görüşlerinin büyük bir kısmı öğrenciler tarafından aktarılmıştır.³⁴⁹ Burada aktardığımız veriler somut olarak İbn Abbâs'ın tefsir alanını özel ve müstakil bir saha olarak gördüğünü kanıtlamaktadır. Aynı zamanda kanaatimize göre İbn Abbâs'ın Übey b. Ka'b ile İbn Mes'ûd'un, tefsirin bağımsız bir alan olarak algılanması sürecinde temsil ettikleri ara evreyi aştığını söylemeliyiz. Zira İbn Abbâs diğer sahabilerden farklı ve özgün bir şekilde tefsirin müstakil olma boyutunu inşa etmiştir. Yani İbn Abbâs tefsiri

³⁴⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VI, 257.

³⁴⁵ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-T'adil*, VI, 332.

³⁴⁶ Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, *Kitâbu'l-İlm*, thk. Nâsiruddîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 34.

³⁴⁷ Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 377.

³⁴⁸ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 110.

³⁴⁹ Bkz. Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 119.

mushaftan bağımsız olarak algılamış, yazılı zemin itibariyle mushafa bağlı olup ancak korunmuş kıraati itibariyle ayrı olduğunu telakki etmiştir.

Erken dönemlerden itibaren İslamî ilimler geleneğinin teşekkül etmesinde hocanın yerinin önemli olduğunu ifade etmek gerekir. Hicrî ikinci asırdan itibaren kitap ile hoca ilişkisi bağlamında kitabın hocanın yerini alamayacağı tartışmalarının yapıldığı bilinmektedir. Genel olarak hocanın, bilginin öğretilmesi ve aktarılması konusunda otoritesinin tartışılmaz olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan İslamî ilimler geleneği içerisinde kitaba karşı hocanın merkeze alındığı görülmektedir. Zira insanın bilgiyi bulması ve onu içselleştirmesi konusunda kendisinin yetersiz olacağı belirtilmiş ve bir hocaya tabi olup daha önce meydana gelmiş bir silsilenin bulunması bir zorunluluk halini almıştır. Özellikle hadis ve dil alanıyla ilgili erken dönemlerde, ilim öğrenmek isteyen kimselerin belli hocalardan bilgiyi almak için uzun süreli seyahatler yaptıkları bilinmektedir.³⁵⁰ Örneğin İbn Abbâs'ın talebelerinden olan Ata b. Ebî Rebâh'ın Yemen'den Mekke'ye ilim tahsili için gittiği, İbn Abbâs'ın yanında uzun yıllar kaldığı ve tefsir birikimini ondan aldığı zikredilmektedir.³⁵¹ Aynı şekilde Mücâhid çeşitli bölgelere gidip pek çok sahabîden ders almakla birlikte, özellikle İbn Abbâs'ın tefsir konusundaki meşhur ve önemli talebelerden birisidir.³⁵² Bu örnekler genel olarak İslamî ilimlerde hoca-talebe ilişkisinin nasıl olduğuna dair bir çerçeveyi bizlere sunmaktadır. Zikri geçen misaller, sanki talebelerin bilgiyi alma konusunda hocaları otorite kabul ederek onlardan tevarüs ettikleri birikim üzerine herhangi bir ilave yapmadıklarını anlatmaya çalışmaktadır. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak talebeler, hocaları otorite gördükleri için çeşitli zorluklara katlanmışlar ve onlardan elde ettikleri birikimin üzerine herhangi bir yorumlama süreci başlatmamışlardır. Oysa bu durumun aşılıp hoca-talebe ilişkisini sıkı otorite algılamasına mahkûm etmeden daha esnek bir yapıda işleten İbn Abbâs olmuştur. Her ne kadar verdiğimiz örnekler İbn Abbâs'ın talebeleri hakkında olsa da, onların hocalarıyla gelişen ilişki biçiminin bahsi geçen resmî anlatıdan farklılaşan yönlerinin bulunduğunu ifade etmeliyiz. Bu hususların belki de en önemlisi İbn Abbâs ile talebeleri arasında gözlemlediğimiz yorumlayıcı otorite

³⁵⁰ Bkz. Hourai Touati, *Ortaçağda İslam ve Seyahat-Bir Alim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, çev. Ali Berkay, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 14.

³⁵¹ Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, V, 468; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-T'adil*, VI, 330; Âdil Nuveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, (y.y: Müessesetü Nüveyhiz, 1983), 345.

³⁵² Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, V, 466; Mücâhid b. Cebr, *Tefsiru Mücâhid*, "Muhakkikin Değerlendirmesi", 45.

telakkisidir. Zira İbn Abbâs'ın talebeleri, hocalarını otorite kabul etmek suretiyle bir taraftan tefsire dair izahlarını alırken, diğer yandan onun görüşlerini aşmak veya o görüşe farklı bir ilavede bulunmaktan geri durmamışlardır. İşte bu tavırla talebelerin hocanın otoritesini esas almak birlikte, bu otoriteyi gerektiği zaman yorumlamak suretiyle hocalarıyla kendileri arasındaki ilişki biçimini esnek bir şekilde kurmuşlardır. Bahsi geçen hususun açık emarelerine geçmeden önce bu konuya ön ayak olan temel bir duruma dikkat çekmek isteriz. O da şudur ki, İbn Abbâs talebelerine tefsir birikimini aktarmakla kalmamış, aynı zamanda tefsir yapma usulü ve biçimini de onlara nakletmiştir. Burada tefsir ifadesini aslında te'vili de içine alacak bir genişlikte ele aldığımızı belirtelim.³⁵³ Önceki satırlarda sahabenin Kur'an'ı bir bütün olarak algılamasına ve Kur'an'a olan müracaat biçimlerinin boyutuna temas etmiştik. Bu bağlamda sahabenin ayetleri, nüzul sürecindeki anlamını ve amacını aşmayacak şekilde yorumlaması, mushafın somut ve objektif bir zeminde olduğu bir evrede belirgin hale gelmiştir. Artık yapılan her yorumun meşru olup olmadığının denetlenebildiği temel müracaat kaynağı mushafın bizatihi kendisi olmuştur. İşte bu durum İbn Abbâs'la birlikte tefsir faaliyetinin genişleyip sistemli bir yapıya evrilmesine ciddi bir katkı sağlamıştır. Nitekim İbn Abbâs'ın tefsir faaliyetinde yaptığı izah ve açıklamalarının nicelik itibarıyla fazla olması, aslında onun te'villeri olarak görünmektedir. Öyle ki sadece Ali b. Ebî Talha aracılığıyla İbn Abbâs'ın bize ulaşan tefsir nakillerinin sayısı 1460 civarındadır.³⁵⁴ Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsir eserlerinde ise İbn Abbâs'tan aktarılan nakillerin zikredilen sayıdan daha fazla olması da bu hususu desteklemektedir.³⁵⁵ İbn Abbâs'ın bahsedilen yönü, yaptığı tefsir derslerinin usulünü de belirlerken aynı zamanda talebelerine bu özelliği nakletmekte bir beis görmediğini bizlere kanıtlamaktadır.

İbn Abbâs'ın tefsirin kendine özgü otorite sürecinin esnek ve yorumlayıcı bir şekilde oluşumuna olan katkısının açık emareleri bulunmaktadır. Bunlar arasında ilk sırada yer alan, İbn Abbâs ve talebeleri olan tabiûn müfessirlerinin tefsir faaliyetinde zikrettiğimiz üzere te'vili esas almaları ve bunu ön plana çıkarmış olmalarıdır. Zira te'vilin Kur'an'ın yorumlanmasında devreye girmiş olması, İbn Abbâs'ın talebelerine

³⁵³ Çalışmamızın üçüncü bölümünde te'vil meselesinin geçirdiği aşamaları detaylı olarak irdeleyeceğiz.

³⁵⁴ Bkz. Racâl, *Tefsîru İbn Abbâs*, 77-544.

³⁵⁵ Bkz. Selkîni, *Abdullâh b. Abbâs ve Medresetuhu fi't-Tefsîr* 85; Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 63-67, 82-84.

gösterdiği müsamaha ve esnekliğe kapı araladığını göstermektedir. Çünkü sahabîler de Kur'an'la olan ilişki biçimlerini Hz. Peygamber'in kendilerine tanıdığı çerçeve içerisinde inşa etmişlerdir. Bu durum İbn Abbâs özelinde daha somut bir hale gelmiş ve bu durumun talebelerine intikali hızlı bir şekilde gerçekleşmiştir. Özellikle İbn Abbâs'ın te'vil konusundaki durumunu inceleyen bazı çalışmalarda, onun bu yönü şu unsurlarla açıklanmıştır: İctihad yönünün belirgin olması, Arap diline hakimiyeti, Arap örf ve kültürünü yakından bilmesi, anlayışının güçlü, idrakinin ise geniş olması.³⁵⁶ Burada zikredilen özellikler İbn Abbâs'ın tefsirle ilgili pek çok izahının te'ville doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir. Örneğin Bakara suresi 2/266. ayet hakkında Hz. Ömer, aralarında pek çok sahabînin bulunduğu bir topluluğa “Bu ayet kimin hakkında nazil olmuştur?” diye sorunca orada bulunanlar “Allah ve Resûlü daha iyi bilir” diye cevap vermişlerdir. Hz. Ömer aldığı bu cevap üzerine sinirlenerek “Biliyoruz ya da bilmiyoruz” deyip kesin bir şey söylemelerini istemiştir. Bunun üzerine İbn Abbâs Hz. Ömer'e dönerek “Bu ayet hakkında içimden bir şey geçiyor Ey Müminlerin Emiri!” demiştir. Hz. Ömer bunun üzerine “Ey Kardeşimin oğlu! Kendini küçük görmeden söyle içindekini!” diye cevap vermiştir. Bu isteğe binaen İbn Abbâs “Bu ayet bir iş için mesel olarak zikredilmiştir.” deyince Hz. Ömer “Hangi iş için” diye sormuştur. İbn Abbâs “Zengin bir kişinin durumunu ifade etmek için ki, bu zengin kimse Allah'a kulluk ve itaatini yerine getirmektedir. Sonra Allah ona şeytanı göndermiş. Zengin, şeytanın ayartmasına düşerek günahkâr olmuş ve sonunda bütün iyi amelleri boşa gitmiştir.”³⁵⁷ Buna benzer şekilde talebeleri tarafından yapılan te'vil örnekleri de bulunmaktadır. Misal olarak Mücâhid'in Bakara suresi 2/65. ayette geçen كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ ifadesini izah ederken cumartesi yasağını delen Yahudilerin maymunlara dönüştürülmesini fiziki olarak izah etmemektedir. Ona göre ayette geçen “Aşağılık maymunlar olun!” ifadesi onların Cuma suresi 62/5. ayette geçen مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا الثَّورِيَّةَ “Tevrat'la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu...” şeklindeki durumlarına benzemektedir.³⁵⁸ Said b. Cübeyr'in Ankebut suresi 29/56. ayetindeki يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ ifadesini yorumlarken Allah'ın kullarına

³⁵⁶ Bkz. Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), II, 18; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 52; Selkîni, *Abdullâh b. Abbâs ve Medresetuhu fî't-Tefsîr*, 83-84.

³⁵⁷ Bkz. Buhârî, *el-Câm'ü's-Sahîh*, “Tefsîr”, 47; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 522-523.

³⁵⁸ Bkz. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 77-78. Hatta Taberî Mücâhid'in bu görüşünü zikretmekte ve ayetin zahirine muhalif olması sebebiyle Müachid'i tenkid etmektedir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, II, 65.

“Arzım geniştir, eğer burada günah işlerseniz arzımdan çıkın” demek istediğini dile getirmektedir. Hatta bu ayetle ilgili ihtilafların bulunduğunu belirten Taberî, Said b. Cübeyr’in yaptığı izahı daha doğru bulduğunu ifade etmektedir.³⁵⁹ Bu bilgiler İbn Abbâs ile talebelerinin tefsir izahlarında te’vile başvurduklarına açıkça işaret etmektedir. Bu noktada zikri geçen örneklerden hareketle İbn Abbâs’ın te’vil yapma şeklinin de talebelerine nakledildiğini söyleyebiliriz. Bu duruma işaret etmesi bakımından bazı ayetlerin izahı konusunda İbn Abbâs’ın talebeleri arasında görüş farklılıkları olduğunu gösteren verileri aktarmakta fayda görüyoruz. Örneğin kıraatı konusunda tartışmalı olan ayetlerden Maide 5/6. ayette geçen *أَرْجُلَكُمْ* وَاْمَسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ifadesindeki *أَرْجُلَكُمْ* kelimesinin nasıl okunduğu hakkında İbn Abbâs ile talebeleri arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. İbn Abbâs’ın *أَرْجُلَكُمْ* kelimesini kesra olarak okuduğu hatta “Abdest iki yıkama ve iki mesihtir” dediği nakledilmektedir.³⁶⁰ Ancak Mücâhid ve İkrime’den gelen nakillere bakıldığı zaman ise bahsedilen kelimeyi nasb olarak okudukları zikredilmektedir.³⁶¹ Benzer şekilde Said b. Cübeyr ile İbn Abbâs arasında geçen şu diyalog hoca-talebe ilişkisinin tefsirdeki mahiyetinin İbn Abbâs’la birlikte geldiği aşamayı göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Bir nakle göre Saîd b. Cübeyr İbn Abbâs’a “Bir mü’mini kasten öldüren kişinin tevbesi kabul olur mu?” diye sormuştur. İbn Abbâs ona “Hayır” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Said b. Cübeyr İbn Abbâs’a Furkan suresinin 25/68-70. ayetlerini okumuştur. İbn Abbâs ise ona şöyle cevap vermiştir: “Senin okuduğun ayet Mekke’de nazil olmuştur. Onu Medine’de nâzil olan *“Kim bir mü’mini kasten öldürürse, cezası içinde ebedî kalacağı cehennemdir”*”³⁶² ayeti neshetmiştir.³⁶³ Ancak Saîd b. Cübeyr’in İbn Abbâs’tan aldığı bu cevabı tatminkar bulmadığı ve aynı durumu Mücâhid’e sorduğu da aktarılmaktadır. Mücâhid ise aynı mesele hakkında Saîd b. Cübeyr’e “Pişman olanın durumu başkadır” şeklinde bir izahla bulunarak bu konudaki tavrını belli etmiştir.³⁶⁴ Burada zikredilenler Mücâhid ve Saîd b. Cübeyr’in, İbn Abbâs’ın izahlarını yeri geldikçe kabul etmediklerini ve onun otoritesini

³⁵⁹ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, XVIII, 433-435.

³⁶⁰ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, VIII, 195.

³⁶¹ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, VIII, 193-194. Bu tartışmalı konu hakkında Taberî’nin izahı oldukça dikkat çekicidir. Zira Taberî bütün kıraat farklılıklarını değerlendirerek ayette ifade edilen meshin bir nevi yıkama anlamına geldiğini söylemektedir. Bize göre Taberî bu meselede zikredilen ayet hakkındaki farklı kıraatlerin hepsini dikkate alan bir yorumda bulunmuştur.

³⁶² Nisa, 4/93.

³⁶³ Bkz. Buhârî, *el-Câm’ü’s-Sahîh*, “Tefsir”, 16, “Menâkıbu’l-Ensâr” 29; Müslim *es-Sahîh*, “Tefsir”, 16; Ebû Dâvud es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, t.y.), “Fiten” 6.

³⁶⁴ Ebû Dâvud, *es-Sünen*, “Fiten” 6.

yorumlayarak aştıklarına işaret etmektedir. Zira onların da tefsire dair izahlarını ortaya koyarken te'vil usulünü ciddi bir şekilde işlettikleri ve buna dayalı olarak açıklamalarda buldukları görülmektedir.

İbn Abbâs ve talebeleri arasındaki bahsedilen otorite anlayışının tezahürleri arasında “manevî nakil” anlayışı da bulunmaktadır. Bu nakil, İbn Abbâs’ın bir ayet hakkında zikrettiği izahın, talebeleri tarafından birebir aynı lafızlar nakledilmeyip, benzer ifadelerle mana esas alınarak aktarılması şeklindedir. Örneğin Bakara suresi 2/15. ayette geçen “يَعْمُؤُونَ” ifadesini “يَتِمَادُونَ” olarak izah ederken,³⁶⁵ Mücâhid ise bu ifadeyi “يَتَرَدُونَ” şeklinde açıklamaktadır.³⁶⁶ Bu duruma benzer bir biçimde Taha suresinin başında bulunan hurûf-ı mukattaa hakkında İbn Abbâs ve talebelerinin izahları manevî nakli göstermesi açısından dikkat çekicidir. Örneğin Saîd b. Cübeyr’e göre bu harfler Süryânî dilinde “يا رجل” anlamına gelmektedir. Bu nakle benzer bir bilginin İbn Abbâs kanalıyla geldiği anlaşılmaktadır. İbn Abbâs da bu konuda zikri geçen harflerin Nebatî dilinde “يا رجل” anlamında kullanıldığını söylemektedir. İkrime’den aktarılan nakilde ise bu harfler yine Habeş dilinde “يا إنسان” manasındadır.³⁶⁷ Burada zikrettiklerimiz, aslında tefsirdeki birikimin artarak ilerlediğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Zira sahabe döneminde bir ayet hakkında sınırlı nakiller bulunuyorken, artık geldiğimiz bu aşamada bir ayetin herhangi bir kelimesi veya ifadesi hakkında birden fazla izahın oluşmaya başladığını görmekteyiz. Ayrıca bu birikimin özellikle İbn Abbâs’ın düzenli olarak yaptığı tefsir derslerinin yazılı olarak kaydedilmesi neticesinde yaygınlık kazandığını söyleyebiliriz. Zira sonraki dönemlerde telif edilen tefsir çalışmalarının kaynakları genel olarak İbn Abbâs ve talebelerinin tefsir açıklamaları olacaktır. Bu durum başka bir açıdan tefsirin çok kaynaklı bir yapıya doğru yönelmesi ve İbn Abbâs’la beraber onun talebeleriyle olan ilişki şeklinin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Mücâhid, İkrime, Saîd b. Cübeyr gibi isimler İbn Abbâs’ın haricinde erken dönem tefsirin kaynaklığını sağlayan şahsiyetler olarak karşımızda durmaktadır. Nitekim bu hususiyeti fark ettiği anlaşılan İbn Teymiyye, İbn Abbâs ve onun talebeleri olan Mücâhid, İkrime ve Saîd b. Cübeyr’i tefsir sahasında en yetkin ve bilgili kimseler olarak takdim etmektedir. Bu konuyu zikrederken hiyerarşik bir

³⁶⁵ Racâl, *Tefsîru İbn Abbâs*, 78.

³⁶⁶ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 70.

³⁶⁷ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, XVI, 6; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII, 2415.

sıralama yapan İbn Teymiye, İbn Abbâs'tan sonra İbn Mes'ûd ve talebelerini, onlardan sonra ise Übey b. Ka'b'ın talebelerini zikrederek tefsirdeki yerlerini belirlemiş olmaktadır.³⁶⁸ Zikredilen silsilenin bu şekilde sıralanmasının aslında onların tefsirin sistemli bir yapıya kavuşması bağlamında sundukları katkıya göre olduğu anlaşılmaktadır. Yani bu konuda en fazla katkıyı sağlayan İbn Abbâs, daha sonra İbn Mes'ûd ve daha sonra diğerleri gelmektedir. Aslında tefsirde sistematik olgunluğu değil de bu sistemli yaklaşımın kronolojik gelişimini esas alırsak, sıralamayı izah ettiğimiz üzere tersinden yapmamız, giderek gelişen tefsir anlayışını daha net bir şekilde ortaya çıkaracaktır.³⁶⁹

Netice itibarıyla tefsirin nakil serüveni bağlamında sözü edilen, özellikle İbn Abbâs'ın talebelerine sağladığı serbest yorum imkânı ile yazı merkezli bir yapılanma sürecinin somut, objektif ve bağlayıcı zeminin, mushafın bizatihi kendisi olduğunu görmekteyiz. Zira tefsirin kurumsal ve müstakil bir alana ilerlemesi, aslında mushafın sağladığı yorumlama imkânı ve onun denetleyici bir konumda olmasıyla bağlantılıdır. Bu hususu pek çok sahabînin yaptığı tefsir izahlarında görmek mümkünse de aslında tefsiri sistematik şekilde ders konusu olarak belirginleştiren İbn Abbâs ve onun talebeleridir. Bunun yanında tefsirin bir faaliyet sahası olarak belirmesi, İbn Abbâs'ın hoca-talebe ilişkisini de dikkate aldığımızda onun yazılı olarak gelişmesiyle irtibatlıdır. Zira ders halkasının başında olan İbn Abbas'ın katkısıyla ilerleyip öğrencilerinin tuttuğu notlarla tefsir birikiminin yazılı olarak geliştiği ve ilerlediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Ayrıca İbn Abbâs ile talebeleri arasındaki otorite ilişkisinin sıkı bir şekilde işletilmediğinin, daha esnek bir yapısı olduğu fark edilmektedir. Şayet bu başlığın başında zikrettiğimiz tefsir tarihi okuma biçiminden hareketle otorite algılaması güçlü olsa idi, tefsir birikimi artmaz, özellikle İbn Abbâs'ın zikrettiği tefsir izahları aynen

³⁶⁸ Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, 54.

³⁶⁹ Tefsirin oluşum aşamasına ilişkin yapılan bir değerlendirmede, tefsir nakilleri içerisinde en fazla görünen isimlerin sırasıyla İbn Abbas, İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b olduğu ve bu sahabîlerin söz konusu sıralamaya göre tefsirde bir değerinin bulunduğu belirtilmektedir. Bu hiyerarşi tayin edilirken tefsirdeki birikimin sayısal olarak ele alındığı, en fazla tefsir nakli olanın İbn Abbas, daha sonra İbn Mes'ûd, sonraki aşamada ise Übey b. Ka'b olduğu zikredilmektedir. Bkz. Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları*, 364-377. Halbuki bu tasnif genel olarak doğru olsa da eksik bir yönü bulunmaktadır. Zira yapılan sıralamada ismi geçen sahabîlerin yaşadığı süreçteki konumları, kişisel becerileri, toplumdaki değer ve saygınlıkları, psikolojik ve sosyolojik durumları gibi etkenlerin gözlemlenmediği anlaşılmaktadır. Halbuki sözünü ettiğimiz faktörlerin üzerinde durulmazsa sahabenin tefsire olan katkıları ve pozisyonları sağlıklı bir şekilde anlaşılamaz. Bu bağlamda burada yapmaya çalıştığımız tasvir ve tahlillerin, zikri geçen sıralamanın ötesine geçen ve durumu daha sağlıklı analiz etmeye çalışan bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz.

muhafaza edilir ve üzerine ziyade yapılmamış olurdu. İkinci bölümde daha detaylı ele alacağımız üzere İmam Şafi‘î’nin “İbn Abbas’tan tefsirde yaklaşık 100 civarında rivayet sabit olmuştur.” ifadesi³⁷⁰ tefsirdeki esnek otorite algılamasının, hadisçilerin otorite telakkisiyle olan çatışmasını göstermektedir. Burada ifade etmeye çalıştığımız husus, özellikle İbn Abbâs’ın talebeleri olan tabiûn müfessirlerinin sahabeden aldıkları tefsir birikimini genel olarak korudukları ancak bu durum lafzen koruma mantığını aşarak te’vil olarak nitelendirebileceğimiz malzemenin önceki nesle göre bir artışı gündeme getirmiş olmasıdır. Ayrıca tek bir hocaya bağlı nakil tasavvurunun –hadis rivayet mantığından farklı olarak- mushafın somut bir zemini teşkil etmesinden dolayı aşıldığı, her bir tabiûn müfessirin bahsi geçen otorite anlayışına bağlı olarak tefsirde müracaat edilen şahıslar olması, tefsirin çok kaynaklı bir hale doğru yönelmesine yol vermiştir. Sonuç olarak tefsirin mushafın üstüne bir çalışma olması, aslında ona bağlı ama ondan ziyade bir mahiyette teşekkül etmesi, tefsire ilişkin teşekkül eden esnek otorite anlayışı, birikimin yazılı olarak alınması ve manevî nakil vasıflarını geliştirmiştir.

1.3. ERKEN DÖNEM TEFSİR NAKİL ANLAYIŞINI BELİRLEYEN KÜLTÜREL GELİŞMELER

1.3.1. Yazılı Kültürün Mushaf Merkezli Yapılanması

Tefsir nakil anlayışının nüzul sürecinden itibaren geçirdiği birtakım aşamaların bulunduğu ve tefsirin kurumsal bir yapıyı nasıl kazandığına dair bazı temel hususlara değinmiştik. Özellikle tefsirin bir faaliyet sahası olarak belirmesi ve bunu somut hale getiren faktörlerin neler olduğu üzerinde durmuştuk. Özellikle mushafa bağlı bir şekilde ama ondan ayrı bir alanda tefsirin bir dersin konusu olduğu meselesine de temas etmiştik. Bu aşamada ise nakil anlayışını belirleyen unsurlara ilişkin bazı konuları ele alacağız. Kanaatimizce bu konuda en önemli unsurun mushafın tefsir faaliyetinde temel bir zemin olmasıdır. Bu husus aynı zamanda somut ve nesnel bir mecrayı da temsil etmektedir. Zira tefsirin sistematik bir yapıya kavuşması aslında mushafın merkezde olduğu bir durumda ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede mushafın zemin teşkil ettiği, özellikle tefsire doğrudan veya dolaylı katkı sağlayacak, bize ulaşan somut çalışmaları değerlendirmeye esas kabul edeceğiz. Bu noktada ise söz konusu çalışmalardan ilk

³⁷⁰ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 378.

olarak *ulumû'l-Kur'ân* çalışmalarını inceleyecek ve bunların mushaf zemininde nasıl oluştuğu meselesine odaklanacağız. Bununla birlikte zikri geçen süreci tasvir etmeden önce Kur'an'ın aslında yazılı bir kültürü nasıl başlattığı ve beslediği hususuna da temas etmek istiyoruz. Kur'an'ın kültürel dönüşümü inşa etmesine dair zikredeceğimiz veriler, akabinde ele alacağımız hususların anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır. Zira mushaf zemininde ortaya çıkan özellikle ilk *ulumû'l-Kur'ân* çalışmaları, Kur'an'ın inşa ettiği yazılı kültürün ürünleri olarak karşımızda durmaktadır.

Kur'an'ın indiği Arap toplumu, göçebe yaşamaya alışmış, yazılı kültürden ziyade sözlü kültürün hakim olduğu bir coğrafyada hayatlarını sürdürmekteydiler. Onların yazı ile tanışmaları geç bir döneme tekabül ettiği gibi, bu kültürü benimseyip yaygınlaştırmaları da İslam'ın gelişiyle gerçekleşmiştir. Öyle ki İslam'dan önce cahiliye döneminde³⁷¹ Arap toplumunun okuma ve yazma konusunda geri kaldıklarını anlatan İbn Haldûn (ö. 808/1406), onların göçebe ve ibtidaî bir yaşam tarzına sahip olmalarından dolayı, sanat ve hayattan uzak kaldıklarını dile getirmektedir.³⁷² Bu durum Arapların “ümmî” olma vasfıyla tasvir edilmektedir. Onların yaşam tarzları okuma-yazma konusuna eğilmelerine engel olurken, şifahî olarak aktarılan şiirler dışında toplumda yaygın olan yazılı kaynakların mevcut olmadığı belirtilmektedir.³⁷³ Bunun yanında Araplar arasında yazılı kültürün en önemli göstergelerinden olan Arap yazısının ortaya çıkışı ve gelişim süreçlerinin, Arap toplumunun yaşam şekliyle doğrudan irtibatı olduğu görülmektedir. Yapılan bazı tespitler, Arap yazısının miladî dördüncü asırda belirli bir form kazandığını ifade etmektedir. Ancak cahiliye döneminden kalan yazılı eserlerin oldukça az olması ile birlikte, Arap yazısı hakkında yeteri derecede bilgi edinilememesi gibi hususlar yazının İslam'ın geldiği döneme kadar pek bir aşama kaydetmediğine işaret etmektedir.³⁷⁴ Bu noktada genel olarak Arap yazısını oluşturan özelliklerin, Hicaz bölgesinin dışında ortaya çıktığı zikredilirken, bu yazının Hicaz'a

³⁷¹ Cahiliye ifadesi, İslam'ın gelmesiyle beraber ortaya çıkan sonradan üretilmiş bir kavramdır. Bu ifade genel olarak Araplar'ın İslam öncesi durumlarını İslam'dan sonraki hallerinden ayırt etmek amacıyla kullanılmaktadır. Bkz. Cevâd Ali, *İslam Öncesi Arap Tarihi-1*, çev. Dursun Hazer-Fethullah Zengin (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 41.

³⁷² Bkz. Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullâh Muhammed ed-Dervîşi (Dimeşk: Dâru'l-Belhi, 2004), II, 97-100.

³⁷³ Muhammed Hamidullah, *Hemmâm İbn Munebbih'in Sahifesi*, çev. Talat Koçyiğit (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 15.

³⁷⁴ Abdurrahman Ömer Muhammed İsbîndârî, *Kur'ân-ı Kerîm'in Mekke Döneminde Yazılışı*, çev. Veli Kayhan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 41.

geçiş sürecinin ise Enbârîler vesilesiyle olduğu³⁷⁵ ve onların kullandığı Nebâtî yazının, Arap yazısının kaynağını oluşturduğu ifade edilmektedir.³⁷⁶ Bahsi geçen tarihî verilerin, Kur'an'ın nüzulünden önceki yakın bir zaman dilimine tekabül ettiği görülmekte, bu sebeple Arap yazısının özellikle bahsi geçen dönemde Hicaz coğrafyasında sınırlı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.³⁷⁷ Zira Arap toplumunun İslam'dan önce sözlü kültüre dayalı bir yapıya sahip olduğunu gösteren hususlar arasında, kendi aralarında aktarabilecekleri bol sayıda haberlerin bulunması, şiire önem verilip ezberden aktarılması ve bundan dolayı ezber anlayışının oldukça güçlü olmasını dile getirmemiz mümkündür.³⁷⁸ Bu çerçevede Kur'an'dan önceki evrede Arap toplumu için, sözlü kültürün içselleştirildiği ve bunun neticesinde yazılı kültürel bir altyapının yeterince gelişim zemini bulmadığını ifade edebiliriz.

Yazılı bir kültürün teşekkülündeki önemli enstrümanlardan olan Arap yazısı zaman içerisinde hatırı sayılır bir gelişme kaydetmiştir. Bunun en önemli vesilesinin vahyin nazil olmasından itibaren Kur'an'ın yazılı olarak muhafaza edilmesi olduğunu ifade edebiliriz. Zira Kur'an'la birlikte Hicaz coğrafyasında Arap yazım geleneğinin, bir başka açıdan yazılı bir kültür yapısının canlanmaya ve ilerlemeye başladığı net bir şekilde müşahede edilmektedir. Hatta Arap dilinin ve bu dilin yayılmasının aslı unsuru olan Arap yazısının başka bölgelere intikal etmesi, Kur'an sayesinde mümkün olabilmıştır. Özellikle İslam dininin fethedilen pek çok yere ulaşmış olması, Arap dışındaki başka milletlerin Arap dilini ve yazısını öğrenmeleri ve onu kullanmalarına vesile olmuştur. Belirli bir süreçten sonra Arap yazısı, gelişmişlik düzeyi bakımından kendisinden daha üstün olan diğer yazıların yerini alabilmiştir.³⁷⁹ Bu durumun ortaya çıkmasında etkili olan en önemli unsurun, Kur'an'ın yazılmasıyla beraber, onun imlası, noktalanması ve harekelenmesi ekseninde gerçekleştirilen çalışmalar olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.³⁸⁰

Kur'an'ın geliş ortamında kutsal bir metin yazmanın, o toplum tarafından yaygın olmasa da bilindiği ve Müslümanların Kur'an vahyini yazma konusunda bu geleneği

³⁷⁵ Bkz. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 21-22; Celaleddin es-Suyûtî, *el-Müzehher fî Ulumi'l-Lüğa ve Envâ'ihâ*, thk. Muhammed Câd (Beyrut: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Asriyye, 1986), II, 346.

³⁷⁶ Ğânim Kaddûri, *Resmu'l-Mushaf*, (Bağdad: el-Lecneti'l-Vataniyye, 1982), 63.

³⁷⁷ Bkz. Abdurrahman Ömer, *Kur'an-ı Kerîm'in Mekke Döneminde Yazılışı*, 43.

³⁷⁸ Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 130.

³⁷⁹ B. Moritz, "Arabistan (Yazı)" *MEB İslam Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 503.

³⁸⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Azami, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi*, 175-198.

işletmeye gayret ettikleri söylenebilir. Zira Kur'an kendisini *kitâb* olarak nitelemesiyle yazılı bir kültürün parçası olarak tanıtmakta ve ümmî kültürden kendisini ayırmaktadır. Bununla beraber, *Arapça* olarak indirilmiş olması hasebiyle ehl-i kitap kültüründen kendisini ayrı tutmaktadır. Bu ayırım Kur'an'ın bir metin olarak kültürel değişimde icra etmesi gereken fonksiyonuna işaret ederek, onun kültür içinde şekil alma ve kültüre kendi şeklini verme özelliklerini işlettiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.³⁸¹ Çünkü Kur'an'ın nazil olduğu evrede belirli bir süreçten sonra, kutsal kitapların yerine getirdiği toplumsal kimlik inşa etme ve kültürel değişimi sağlama işlevlerini yerine getirdiği vâkidir. Bu noktada denilebilir ki Kur'an'ın diğer kitaplara benzediği yer tarihen bağımsız bir referans olması, onlardan ayrıldığı nokta ise tarihine bağlı tarafı olmasıdır. Bu iki boyutluluk Kur'an'ın kendi tarihini terk etmeden onu aşabilme özelliğini kazandırmıştır.³⁸²

Kur'an'ın yazılı bir kültürü inşa etmesi, İslamî ilimlerin teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Buna örnek olabilecek alanların arasında Arap dilinin geldiğini ifade etmemiz mümkündür. Zira Arap diline ilişkin ilk filolojik araştırma ve çalışmaların, Kur'an'ın yazıya geçirilip onun bir mushaf haline getirilmesi neticesinde başladığı söylenebilir.³⁸³ Bu durum, bir açıdan dile dair bazı temel meselelerin gündeme getirilmesi, kaide ve usullerinin belirlenmesine imkân tanırken, aynı zamanda Kur'an'ın anlaşılması ve tefsir edilmesi faaliyetleriyle eşgüdümlü olarak devam ettiğini de bizlere göstermektedir. Özellikle hicrî ilk asırlarda telif edilen dilbilimsel tefsir çalışmalarının, gerek tarihsel serencamı, gerekse sebebi, amacı ve kaynakları çerçevesinde Arap dil alanındaki yapılan gramer çalışmalarıyla paralel olarak ilerlediğini söyleyebiliriz.³⁸⁴ Bunun yanında İslamî ilimlerin teşekkül süreci içerisinde yazılı bir yapılanmanın gerçekleştiğine dair detaylı analizleri bulunan Cevâd Ali, özellikle tarih sahasında Kur'an'ın gelmesiyle birlikte kitabî kültürün yaygınlık kazandığını belirtmektedir. Bu çerçevede Cevâd Ali, tefsir faaliyetlerinin kitabete dayalı bir form üzerinden gelişiminin, yazılı tarihî kaynakların kullanılmasıyla irtibatlı olduğunu düşünmektedir. Ona göre İslam öncesi tarihle ilgili bilgilerin tefsir eserlerinde kullanıldığı bilinmekte,

³⁸¹ Ebû Zeyd, *İlahî Hitâbın Tabiatı*, 91.

³⁸² Selim Türcan, *Kimlik ve Kitap İlişkisi Bağlamında-İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, 189-190.

³⁸³ Bkz. Mehmet Yavuz, "Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar (II./VIII. Asrın Sonuna Kadar)", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3, sy. 10 (2003): 121.

³⁸⁴ Ali Temel, *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım*, 48.

müfessirler Kur'an'da zikredilen peygamberler, milletler ve kavimlerle ilgili verilere, yazılı tarihî metinler vesilesiyle ulaşmaktadırlar. Dolayısıyla Cevâd Ali, müfessirlerin tefsir çalışmalarının yazılı kaynaklara dayalı olarak ortaya koyduklarını ve bu durumun tefsir ilminin gelişimine ve kitabî bir şekle girmesine ciddi manada katkı sağladığını ifade etmektedir.³⁸⁵ Bahsi geçen durum dışında, Yahudî kaynaklarının da tefsir alanında istihdam ediliş biçimine dair dikkat çekici tespitleri bulunan Cevâd Ali, müfessirlerin bu yazılı olan kaynaklardan önemli derecede faydalandıklarını ifade etmektedir. Ona göre Kur'an'ın önemli bir kısmını oluşturan kıssalar hakkında ayrıntılı bilgi verilmesi, söz konusu kaynakların doğal olarak istihdam edilmesini de beraberinde getirmektedir.³⁸⁶ Bu noktada Cevad Ali'nin yaklaşımı, Kur'an'ın yazılı bir kültür yapılanmasını nasıl inşa ettiğini, tarih ve tefsir arasındaki ilişki biçimi üzerinden ortaya koymaktadır. Kur'an'ın yazılması ve mushaf halini almasının doğrudan bu kültürün değişimine olan katkısının yanında, diğer haricî yazılı birikimin yine Kur'an sayesinde bu havzanın içerisinde dâhil edilip, yazılı geleneğin hangi açılardan bir biçim kazandığı hususunu ortaya koymaktadır.

İslamî ilimlerin yazılı bir yapılanma sürecine hicrî birinci asırdan itibaren girdiği söylenebilir. Özellikle Kur'an'ın toplanması ve bir Mushaf haline getiriliş aşaması, yazılı olarak Kur'an'ın açıklanmasına yönelik birtakım çalışmalar, İslamî ilimlerin teşekkül sürecinin beraberinde getirmiştir. Bu aşamada İslamî ilimlerin tedvin sürecine dair bilgiler aktarılırken, hicrî 143 yılında İslam ulehasının tefsir, fıkıh ve hadis alanlarını tedvin etmeye başladıkları bilgisi zikredilmektedir. Özellikle Mekke'de İbn Cüreyc (ö. 150/767),³⁸⁷ Medine'de İmam Mâlik, Şam'da Evzâ'î (ö. 157/774), Basra'da İbn Ebî Arûbe (ö. 156/773), Yemen'de Ma'mer (ö. 153/770), Kufe'de Süfyân es-Sevrî'nin hadis, fıkıh ve tefsir sahasında ilk tedvin eden şahıslar olduğu dile getirilmektedir.³⁸⁸ Bu tedvin faaliyetine dair verilen tarihlendirme dikkate alınırca, burada ifade edilen husus ilmin üretilmesi değil, daha önceki süreçlerde teşekkül eden yazılı birikimin toplanması ve sınıflandırılmasıdır.³⁸⁹ Söz konusu durum çerçevesinde

³⁸⁵ Cevâd Alî, "Mevâridü Tarihü't-Taberî" *Mecelletü'l-Mecme'î'l-İlmiyyi'l-İrâkî*, (1950): 146-149.

³⁸⁶ Cevâd Alî, "Mevâridü Tarihü't-Taberî", (1954), 20.

³⁸⁷ Burada İbn Cüreyc'in kitap tedvin veya telif etmesinden maksadın, bir tefsir çalışması olması kuvvetle muhtemeldir.

³⁸⁸ Bkz. Celeleddin es-Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, thk. Muhammed Ğassân, (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2013), 424.

³⁸⁹ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, (İstanbul: Mana Yayınları, İstanbul 2019), 74.

genelde İslamî ilimlerin özelde ise tefsir faaliyetinin hicri ilk asırlardan itibaren, sahabe ve tabiûndan önemli şahısların yazılı çalışmalarına dayalı olarak bir gelişim sürecine tabi oldukları fark edilmektedir. Bu süreçte en önemli alanın tefsir olduğu görülürken, Kur'an'ın öğretilmesi ve izah edilmesi çalışmalarının yazılı bir formatta gerçekleşmesinin, tefsirin yapısına etki ettiğini ve sonraki süreçlerdeki nakil anlayışını belirlediği de zikredilebilir.

Tefsir alanının İslamî ilimler içerisinde en erken teşekkül eden alan olması ve bunun yazılı olarak aşama kaydetmesine dair bazı tespitlerin yapıldığı görülmektedir. Önemli İslam medeniyeti araştırmacılarından birisi olan Barthhold'un *İslam Medeniyeti Tarihi* isimli eserine izahlar ve bazı eklemelerde bulunan Fuad Köprülü, Kur'an'ın ceminden sonra en önce telif edilen eserlerin tefsir sahasına ait olduğunu beyan etmektedir.³⁹⁰ Bu tespite göre tefsirdeki faaliyetlerin hadisten ayrı olarak evvele mirde ortaya çıktığını ve bu çalışmaların yazılı bir formda teşekkül ettiğinin daha ilk asırlardan itibaren olduğu söylenebilir. Öyle ki zikri geçen bu tespit, tefsir alanının hadisten bağımsız bir alanda geliştiğine dair görüşü de önemli oranda desteklemektedir.³⁹¹ Önemli İslam tarihçilerinden Hitti de, tefsir alanının hadise göre daha erken ortaya çıktığını beyan etmektedir. Ayrıca Kur'an'ın tefsir edilip izahının gerekli oluşunun, tefsirin yazılı bir yapılanmanın varlık kazanmasına vesile olduğunu dile getirmektedir. Hatta Hitti'ye göre, İslam'da yazılı bir karakterin belirgin olarak görüldüğü hadis alanının ortaya çıkmasına tefsirdeki faaliyetler ön ayak olmuştur.³⁹²

Tefsir nakil anlayışını inşa eden yazılı gelişim sürecinin aslında geç bir dönemde başladığını ileri süren tespitlere de rastlamaktayız. Özellikle son dönemlerdeki tefsir tarihi araştırmalarında görülen bu hususun, erken dönem tefsir tarihine ilişkin derinliği olmayan bir yaklaşımı içerdiğini belirtmeliyiz. Bahsi geçen tavır ve düşünceye göre, Kur'an'ın açıklanması faaliyetinin sahabe ve tabiûn döneminde sözlü bir vasıta ile gerçekleştiği ve tefsirdeki birikimin tedvin edilmesinin Abbâsîler dönemiyle birlikte başladığı hususunun ileri sürüldüğü görülmektedir.³⁹³ Öyle ki bu görüşü daha açık bir şekilde iddia edenlerden birisi olan Carra De Vaux "Tefsir hadis ilminin bir cüzüydü"

³⁹⁰ W. Barthold-Mehmed Fuad Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1963), 144.

³⁹¹ Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 222.

³⁹² Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 338.

³⁹³ Bkz. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 104.

şeklinde bir düşünceyi dile getirdiği görülmektedir.³⁹⁴ Benzer şekilde Ahmed Emin de tefsirin başlangıçtan günümüze kadar hadis olarak şekillendiğini, onun bir parçası ve bölümü olduğunu ileri sürmektedir.³⁹⁵ Bazı görüş sahibi müellifler, tefsirin ilk merhalesi olarak tavsif edilen sahabe ve tabiûn dönemindeki çalışmaların, yazılı bir eksen üzerinde yürütülmediğini ihsas ettirerek, aslında hadislerin yazılıp kaydedilmesinin neticesinde tefsir alanında gerekli olan malzemenin müstakil çalışmalarla tasnif edildiğini beyan etmektedirler.³⁹⁶ Ancak zikri geçen bu görüşlerin tutarlı olmadığı, konuyla ilgili verdiğimiz somut ve açık bilgilerden anlaşılmaktadır. Bu konuyla ilgili ayrıntılı olarak yapılan bir değerlendirmeye göre, başlangıçta tefsirin hadisin bir bölümü şeklinde bir yargıda bulunmanın isabetli olmadığı, elimizdeki tarihî veri ve bulguların tefsirin aslında hadisten daha önce bir faaliyet sahası olarak belirdiği, bu görüşü ileri süren iddia sahiplerinin bile kendi görüşlerini nakzedecek bazı tespitlere yer verdiği açıkça ifade edilmektedir.³⁹⁷

Neticede Kur'an metninin yazılmasına öncelik verilmesi, onun daha sonraki aşamada mushaf haline geliş süreci ve İslamî ilimlerin ortaya çıkış süreci irdelendiğinde Kur'an merkezli bir yazılı kültür yapılanmasının varlığı açıkça ortaya çıkmaktadır.³⁹⁸ Hatta denilebilir ki Kur'an metni, Kabe'ye asılmış olan *el-muallakatu's-seb'a*'ya dair aktarılan nakilleri hariç tutarsak, Arap kültür tarihindeki ilk yazılı metin olarak nitelendirilmektedir. Zaten *el-muallakatu's-seb'a*'nın yazılı bir kültürün inşasında tesirinin olmadığı açıktır. Bununla birlikte nazil olan vahyi, yazılı olarak koruma altına alma hususunda Hz. Peygamber ve Müslümanların gösterdikleri duyarlılığın, metin olmamasından dolayı sözlü aktarıma dayanan şifahî kültürün yaygın olduğu bir vasatta, orijinal bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir. Bu noktada Kur'an'ı, Arap kültür tarihinde sözlü dönem ile yazılı dönemi ayırt eden önemli bir yazılı metin olarak görmek gerekmektedir.³⁹⁹ Ayrıca Kur'an'ın indiği ilk andan itibaren kendine özgü

³⁹⁴ Bkz. Bernard Carra de Vaux, "Tefsir" *İslam Ansiklopedisi* c. 12 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 117.

³⁹⁵ Bkz. Ahmed Emin *Duha'l-İslâm*, (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 488.

³⁹⁶ Bu minvaldeki görüş için bkz. Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2018), 73.

³⁹⁷ Bu husustaki tartışmaların kaynağı, mahiyeti ve detaylı bir eleştirisi için bkz. Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 227-251. Nitekim çalışmamızın bir sonraki bölümünde tefsirin hadisten ayrı bir alan olması ile bu iki sahanın nakil anlayışının kendine özgü yanlarını ayrıntılı olarak ele alacağız.

³⁹⁸ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 45.

³⁹⁹ Bkz. Nasır Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitâbın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 90.

nazmıyla, muhataplarını etkilediği ve onlarda düşünsel hareketliliğin başlamasında en tesirli rolü icra ettiği söylenebilir.⁴⁰⁰

Kur'an'ın kültürel değişimin en önemli unsuru olması dikkate aldığımızda yazılı kültüre dair ilk ürünlerin Kur'an'la ilgili hususlarda ortaya çıkmasının oldukça doğal bir durum olduğunu ifade etmeliyiz. Çünkü Kur'an'ın yazılı kültürü doğrudan başlatan ve süreç içerisinde onu inşa eden bir yöne sahip olması, haliyle onunla alakalı en yakın konularda yazılı ürünlerin verilmesini de beraberinde getirecektir. Bu hususta özellikle İslamî ilimlerin teşekkül sürecinde ilk yazılı çalışmaların, *ulumûl-Kur'an* sahasında verildiğini görmekteyiz. Bu noktada bize en erken ulaşan somut çalışmaları, tarihî sırasını da gözeterek el almayı düşünüyoruz. Zira bize göre ilk çalışmalardan başlamak, sürecin hangi saiklerle sürdüğünü, ne tür konuların öncelik arz ettiğinin ortaya çıkarılması açısından önemli görünmektedir.

Ulumû'l-Kur'ân'ın ortaya çıkmasının temel faktörlerinden birisi mushafın somut bir zemini teşkil etmesidir. Bu durumu özellikle tefsire dair ilk izahların mushafa kaydedilmesi sürecine kadar götürmek mümkündür. Öyle ki yedi harf ruhsatı bağlamında mushafın içerisinde alınan notların bulunduğunu bir önceki başlıklarda ifade etmiştik. Zira kıraatlerin kaydedilmesinin ilk zemini bizatihi mushafın kendisi olmuştur. *Resm-i Osmânî*'nin yerleşmesiyle birlikte, kıraate dair bu bilgilerin mushaftan ayrıldığı, hatta müstakil ve kısa ölçekteki çalışmaların kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle kaynaklarda zikredilen Ebû Esved ed-Düelî'nin talebesi Yahyâ b. Ya'mer'in (ö. 89/707) *Kitâb fi'l-Kırâa*, Şeyh b. Nisâh el-Medenî'nin (ö. 130/747) *Kitâbu'l-Vukûf* isimli eserleri, kıraatlerin mushafın zemininde yazılı olarak kayıt altına alınıp sonraki aşamada müstakil çalışmalara aktarıldığını açıkça göstermektedir. Hatta bu bağlamda tarihî veriler, ulûmu'l-Kur'ân bağlamında ortaya çıkan ilk sahanın kıraatler olduğunu ve yazılı olarak ilk eserlerin bu alanda vücuda geldiğini göstermektedir.⁴⁰¹

Mushafın somut bir zemini teşkil ettiğine gösteren konulardan birisi de nesh meselesidir. Zira bize ulaşan veriler, sahabîlerin mushafın kenarına/hamişine hangi

⁴⁰⁰ Muhammed Zağlul Selâm, *Eseru'l-Kur'ân fi Tatavvuri'n-Nakdi'l-Arabî*, (Münîre: Mektebetü'ş-Şebâb, t.y.), 29.

⁴⁰¹ Bu hususta detaylı bilgi ve analiz için bkz. Fuad Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, I, 19-55. Nitekim Fuad Sezgin bu durumun farkında olarak, çalışmasının ilk konusunu ulûmu'l-Kur'ân'a ve onun içerisinde ise kıraatlere ayırmıştır. Bize göre Sezgin, İslamî ilimlerin gelişimini ve bu alanda ortaya çıkan eserleri kronolojik bir şekilde vermiştir. Bundan dolayı Sezgin, tarihî bilgileri dikkate alarak kıraatlerin Kur'an ilimleri içerisinde ilk teşekkül eden alan olduğunu ve bu sahadaki eserlerin en erken çalışmalar olarak değerlendirilmesini salık vermektedir.

ayetlerin nâsîh, hangilerinin mensûh olduğuna ilişkin bilgileri kaydettiklerini haber vermektedir. Nitekim bunun somut izlerini bir önceki başlıklarda zikrettiğimiz, Hz. Ali'nin mushafına kaydettiği nasîh-mensuh ayetlerin olduğuna dair nakillerde bulabiliriz. Örneğin Suyûtî İbn Eşte'nin (ö. 360/971) *el-Mesâhif adlı* eserinde İbn Sîrîn'den (ö. 110/729) şunu zikrettiğini aktarmaktadır: “Hz. Ali mushafına nasîh-mensuh ayetleri yazdı. Hz. Ali'nin bu mushafını görmek istedim, bu amaçla Medine'ye haber gönderdim. Ancak bu mushafı elde edemedim.”⁴⁰² Öyle ki bu bilgiyi destekleyecek bir başka husus da ilk dönemlerde kaleme alınan ve bize ulaşan nesh kitaplarında Hz. Ali'den nakledilen meşhur bir naklin bulunmasıdır: Ebu'l-Buhterî'den (ö. 82/701) aktarılan bir rivayete göre Hz. Ali bir gün mescide girer. Bir adamın mescitte insanlara vazettiğini görür ve ona, nâsîh-mensûh ayetleri bilip bilmediğini sorar. Vaiz ise, bilmediğini itirafa mecbur kalır. Bu durum karşısında sinirlenen Hz. Ali, ona, “*Sen hem kendini hem de dinleyenlerini helak edersin. Zinhar seni cemaate vaaz verirken bir daha görmeyeyim.*” der.⁴⁰³ Bu çerçevede Hz. Ali örneğinde olduğu gibi mushaf içerisine yazılı olarak giren nesh meselesinin *ulumû'l-Kur'an'ın* ilk basamağını oluşturduğunu rahatça söyleyebiliriz. Kur'an'la ilgili meselelerin, tefsirin düzenli, sistemli ve yazılı bir faaliyet olarak belirginleştiği evrede de *ulumû'l-Kur'an'a* dair ilk işlenen konunun nesh meselesi olduğunu söyleyebiliriz. Tefsirin bir ders alanı olarak sınırını tayin eden İbn Abbâs'tan aktarılan bir nakle göre, *ulumû'l-Kur'an'ın* ilk konuları arasında nesh meselesinin olduğu görülmektedir. Bakara suresinin 2/269. ayetindeki “*Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir.*” kısmıyla ilgili yeri İbn Abbâs şöyle izah etmektedir: “Buradaki hikmetten maksat Kur'an'ı bilmektir. Kur'an'ı bilmek ise *nâsîhini mensûhunu*, muhkemini müteşabihini, mukaddemini-muahharını, haramını ve helalini ve buna benzer şeyleri bilmektir.”⁴⁰⁴ Bunun yanında Mukâtil b. Süleymân tefsir mukaddimesinde *ulumû'l-Kur'an'a* dair zikrettiği şu tasnif, İbn Abbâs'ın yaptığına oldukça yakındır:

“Kur'an'da kimi özel, kimi genel birtakım hususlar yer almaktadır. Bunlarda bir kısmı Müslümanlara özeldir, diğer kısmı müşriklere özeldir. Diğer kısmı ise bütün insanlar hakkında umumidir. Kur'an ayetlerinin bazıları müteşabih, bazıları muhkemdir; bazıları müfesser, bazıları mübhemdir. Kur'an'da hafzedilmiş ifadeler olduğu gibi, eksiksiz ifadeler de

⁴⁰² Bu konuyla ilgili bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I, 117.

⁴⁰³ Bkz. Zühri, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 13.

⁴⁰⁴ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, V, 9.

vardır. Sözlere arasında birbirine bağlanacaklar olduğu gibi, *nâsîh ve mensûh, takdim ve tehir, eşbah ve vücûh* vardır...⁴⁰⁵

İbn Abbâs ve Mukâtil'den nakledilen bu verilerde dikkat çeken hususlardan birisi onların ilk sıralarda zikrettiği konunun nâsîh mensûh olmasıdır. Ayrıca İbn Abbâs'ın tefsir faaliyetlerinde yaptığı izahları talebelerine yazılı olarak kaydettirdiği hususu göz önünde bulundurulursa, bu durum *ulumû'l-Kur'ân*'a dair bilgilerin de özellikle mushaf içerisinde kaydedildiğini akla getirmektedir. Buradaki ifadeler aynı zamanda *ulumû'l-Kur'an*'a dair tasavvurun tefsirle birlikte ciddi bir mesafe kattığını de göstermektedir. Zira İbn Abbâs ve Mukâtil b. Süleymân'ın zikrettiği hususlar ulûmu'l-Kur'ân bağlamında tasnif sürecinin ilk evrelerde belirginleştiğine işaret etmektedir. Özellikle verdiğimiz örnekler, nesh meselesine dair bilgilerin mushaf zemininde kaydedilip mushafın sistematığına göre aktarıldığını göstermekte ve bu konuya dair bize ulaşan somut ilk çalışmaların bulunduğunu söyleyebiliriz. Sahabe dönemi sonrasına nispet edilen *en-nâsîh ve'l-mensûh* çalışmaları günümüze kadar ulaşmıştır ve bunlar tefsir veya ulûmu'l-Kur'ân'a dair en erken telifler arasındadır.⁴⁰⁶ İbn Nedim erken dönemden itibaren Kâsım b. Sellâm, Mukâtil gibi şahısların bu alanda eser verdiklerini zikretmektedir.⁴⁰⁷ Bize ulaşan eserlerden ilk sırada olan Katâde'nin *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* isimli eseridir.⁴⁰⁸ Bu çalışmada Katâde mensuh olan ayetlerin nasıl ve hangi ayetler tarafından nesh edildiğine ilişkin kısa bilgilere yer vermektedir. Burada dikkat çekici olan husus ise, Katâde'nin neshe dair verdiği bilgilerin mushafın sistematığına göre zikretmiş olmasıdır. Zira o Bakara suresinden başlayarak mushaftaki sure sıralamasını esas almış ve sure içinde hangi ayetlerin mensuh, hangilerinin nasîh olduğunu zikretmiştir.⁴⁰⁹ Katâde ile aynı dönemi paylaşmış olan İbn Şihâb ez-Zührî'nin de *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* isiminde olan bir eseri bulunmaktadır.⁴¹⁰ Zührî, Katâde'den farklı olarak çalışmasının giriş kısmında az önce zikrettiğimiz Hz. Ali'den ve yine benzer şekilde İbn Abbâs'tan aktarılan neshe ilişkin nakillere yer vermektedir.⁴¹¹ Daha sonra Zührî, Katâde'nin yaptığı şekilde mushafı esas alarak surelerin sıralamasına riayet

⁴⁰⁵ Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 22.

⁴⁰⁶ Bkz. Selim Türkan, *Neshin Problematik Tarihi*, 16.

⁴⁰⁷ Bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, 40.

⁴⁰⁸ Bkz. Katade b. Diâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitâbillahi Teâla (Erba'a Kutub fî'n-nâsîh ve'l-Mensûh içinde)* thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub,1989), 35-53.

⁴⁰⁹ Katâde, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 38-53.

⁴¹⁰ Zührî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 13-27.

⁴¹¹ Zührî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 13-15.

etmek suretiyle nâsîh ve mensûhları zikretmektedir.⁴¹² Benzer şekilde bize ulaşan en erken nesh çalışmalarından birisinin İbn Vehb'e (ö. 197/813) ait olduğunu söyleyebiliriz. Onun telif ettiği *el-Câmi'* isimli eserinin *ulûmu'l-Kur'an* bahsinde yer verdiği nâsîh mensûha dair verileri zikrederken, kendisinden önceki nesh kitaplarını esas alarak mushaf sistematîği ekseninde hangi ayetlerin nâsîh ve mensûh olduğunu açıkça zikretmektedir.⁴¹³ Burada yer verdiğimiz ilk nesh çalışmalarının mushaf sistematîğine göre yazıldığı açık bir şekilde görülmektedir. Öyle ki nesh meselesi aslında İslami ilimler içerisinde en başından beri Kur'an ayetlerinin kronolojisini bilmeye en çok ihtiyaç hissettiren mesele olmuştur. Halbuki nesh meselesi tabiatı itibarıyla daha çok konularına göre tasnifi ve kronolojiyi gerektirmektedir. Her ne kadar neshe dair yazılan eserlerin birkaçı konu eksenli⁴¹⁴ olsa da, diğer çalışmalarının çoğunun mushaf tertibine göre olduğu görülmektedir.⁴¹⁵ Zira hangi ayetin nâsîh hangisinin mensûh olduğunun bilinmesi için nüzul sürecinin tarihini bilmek gerekir. Hâlbuki sözünü ettiğimiz nesh çalışmaları kronoloji esas almaktan öte, mushafın kendisini ve onun sure sistemini esas almışlardır. Bu bağlamda nesh meselesinin temel referans ayeti olan Bakara suresi 2/106. ayeti, bahsi geçen nesh kitaplarında esas alınmaktadır. Bu aşamadan sonra mushafın sure sıralaması temel alırken, öncelikle mensûh olanlar zikredilip nâsîh olanlar hemen akabinde zikredilmektedir. Bu durum mushafı okurken müteşabih bir durum olan, hükmün uygulanıp uygulanamayacağını bilememe problemini kaldırmaya yöneliktir. İşte bu durum mushafı doğru anlayarak okuma arzusuna dayanmaktadır. Bundan dolayı nesh meselesi örneğinde açıkça görüldüğü gibi ilk dönemde tefsir faaliyetlerinin etkisiyle birlikte oluşan birikim, tabii bir şekilde yazılı olarak kaydedilmesi gereken yerin mushaf olmasını gerektirmiştir. Böyle bir gereklilik mushafın somut halinin dikkate alınmasıyla beraber onun sistematîğinin de esas alınmasını zorunlu kılmıştır.

⁴¹² Zührî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, 16-37.

⁴¹³ Bkz. Abdullâh b. Vehb *el-Câmi' Ulûmu'l-Kur'an*, thk. Miklos Muranyi (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), III, 64-84.

⁴¹⁴ Bkz. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Azîz vemâ fihi mine'l-Ferâiz ve's-Sünen*, thk. Muhammed b. Sâlih (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, t.y.), 4 vd.

⁴¹⁵ Bkz. Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-Mensuh*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1408H.), 71 vd.; Bkz. Mekî b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li nâsihi'l-Kur'an ve Mensûhihi*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Cidde: Dâru'l-Menâre, 1986), 123 vd.; İbn Hazm el-Endülüsî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdülgaffar Süleymân el-Bindârî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 19 vd.; Ebû'l-Kâsım Şerefüddîn Hibetullâh b. Abdirrahîm b. İbrâhîm İbnü'l-Bârîzî *Nâsihi'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beirut: Müessesü'r-Risâle, 1998), 24 vd.

Yazılı kültürün mushaf merkezinde oluşumunu gösteren bir başka ulûmu'l-Kur'ân alanı ise vücûh ve nezâirdir. Biz ilk dönem vücûh ve nezâir çalışmalarını, mushafı temel zemin alıp onu pratik olarak okuyup anlamının bir prosedürü olarak değerlendirmekteyiz. Bu alan aslında kanaatimizce mushafın doğrudan zemin teşkil etmesini belirgin hale getiren en önemli *ulumû'l-Kur'ân* konusudur. Zira vücûh ve nezâir çalışmalarına dair ilk bilgilerin sahabe dönemine kadar uzandığı, hatta Hz. Peygamber'e kadar götürülmesinin mümkün olduğu belirtilmektedir.⁴¹⁶ Ayrıca doğrudan bazı sahabîlere nispet edilen, Kur'an'ın vücûh oluşuna ilişkin nakillerin bulunduğunu ifade edebiliriz. Örneğin Hz. Ali İbn Abbâs'ı Hâriciler'e gönderirken "Onlara git ve onlarla müzakare et. Onlarla konuşurken Kur'an'dan değil, sünnetten delil getir. Çünkü Kur'an çok anlamlıdır." dediği nakledilmektedir.⁴¹⁷ Aynı şekilde Ebu'd-Derdâ'dan (ö. 32/652 [?]) nakledilen bir nakle göre "Bir kimse Kur'an'ın pek çok vechi ihtiva ettiğini bilmedikçe tam anlamıyla fakih olamaz."⁴¹⁸ Bu veriler özellikle sahabîlerin Kur'an'daki kelimelerin anlam ve yapısına dair üst düzey bir bilince eriştiklerini göstermektedir. Hatta vücûh ve nezâir alanına dair ilk eserlerin nispet edildiği şahısların, özellikle tefsiri kurumsal bir yapıya kavuşturan İbn Abbâs ile talebeleri olduğunu söylemeliyiz. Öyle ki bibliyografik çalışmalarda, İbn Abbâs'ın en önemli talebelerinden olan İkrime ve İbn Abbâs'ın tefsir nakillerini aktaran Ali b. Ebî Talha'ya nispet edilen vücûh ve nezâir çalışmalarının olduğu zikredilmektedir.⁴¹⁹ Ayrıca vücûh ve nezâir edebiyatına katkı sağlayan müfessirlerden olan Hîrî (ö. 430/1039),⁴²⁰ *Vücûhu'l-Kur'ân* isimli eserinde bu sahada ilk eser verenlerin İbn Abbâs, Mukâtil b. Süleymân ve Kelbî olduğunu ifade etmektedir.⁴²¹

Vücûh ve Nezâir alanında bize kadar ulaşan en erken çalışma ise Mukâtil b. Süleymân'ın *Kitâbu'l-Vücûh ve'n-Nezâir* isimli çalışmasıdır.⁴²² Bu eser bize vücûh ve

⁴¹⁶ Bkz. Halil Altuntaş, "el-Vücûh ve'n-Nezâir" *Diyanet İlmî Dergi*, 26 sy. 1 (1990), 27.

⁴¹⁷ Bkz. Celâleddin es-Suyûtî, *Mu'teraku'l-Akrân fi'l-Câzi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed Becavî (Şam: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.), I, 515.

⁴¹⁸ Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 283.

⁴¹⁹ Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, II, 2001.

⁴²⁰ Bu müfessir hakkındaki bilgiler için bkz. İbrahim Görener, "Hîrî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 124-125.

⁴²¹ Ebû Abdîrahmân (Ebû Abdillâh) İsmâil b. Ahmed b. Abdillâh el-Hîrî en-Nisâbüri, *Vücûhu'l-Kur'ân*, thk. Nefes Ureşî (Meşhed: Mecmûu'l-Buhûsi'l-İslamiyye, 1422H.), 53-54. Bu alanda eser verenlerin detaylı bir listesi için bkz. Mehmet Okuyan *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 29-32.

⁴²² Mukâtil b. Süleymân, *Kitâbu'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Ali Özek (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993). Ayrıca bu çalışmanın başka bir tahkiki için bkz. Mukâtil b. Süleymân *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2011).

nezâir çalışmalarının ilk dönemlerden itibaren belirli bir sistematığe kavuştuğunu göstermesi bakımından dikkat çekmektedir. Bu alanda verilen bilgilerin tefsir faaliyetinin en başından itibaren ideolojik ve mezhebî tercihleri aştığını, Mukâtil b. Süleymân'ın bu alanda başından beri etkili bir şahıs olmasından anlamamız mümkündür. Zira Mukâtil b. Süleymân tefsir geleneğinde kendisine yönelik ciddi ithamları olan ve belirli bir döneme kadar tefsirlerde ismi anılmayan bir müfessirdir.⁴²³ Bununla birlikte vücûh ve nezâir edebiyatında Mukâtil'den sonra yapılan çalışmaların mukayeseli bir analizine göre vücûh ve nezâir edebiyatını belirleyen kaynak şahsın Mukâtil b. Süleymân olduğunu ifade etmek gerekir.⁴²⁴ Öyle anlaşılıyor ki, erken dönem vücûh ve nezâir çalışmalarının genel olarak belli bir olayı, hükmü ve hatta belli bir anlam bütününe naklediyor olmaması, taşıdığı bilgiye teşri'î bir değer atfedilmemesini gündeme getirmiştir. Nitekim Mukâtil b. Süleymân'ın vücûh ve nezâir edebiyatına kaynaklık teşkil etmesi, sözünü ettiğimiz durumu açıkça destekleyen bir husustur.⁴²⁵ Kanaatimizce vücûh ve nezâir çalışmalarının temeli, ayette zikredilen kelimelerin anlamını belirlemek suretiyle, mushafın okunduğu esnada karşılaşılan müşkili çözmeye ve okuyup anlamayı pratikleştirme esasına dayanmaktadır. Aynı zamanda bu oluşumun bahsi geçtiği şekliyle böyle olması aslında tefsirin bir ders konusu olduğu süreçte ortaya çıkmasına bağlıdır. Bunun yanında vücûh ve nezâire dair ilk bilgilerin mushafın sistematüğini gözeterek kaydedildiğini Mukâtil'in eserine bakarak söylemek pekâlâ mümkündür. Mukâtil b. Süleymân bahsi geçen eserinde bir kelimenin vecihlerine dair verilen ayetlerin sıralamasında, ilk verilen ayeti Bakara suresinden veya baştan itibaren ilk geçtiği sureden vermektedir.⁴²⁶

Mukâtil b. Süleymân'dan sonra yapılan vücûh ve nezâir çalışmaları, onun eserinin yöntemini büyük oranda aynı şekilde takip ettiği için, aynı yaklaşımı diğer çalışmalarda da görmek mümkündür.⁴²⁷ Bu çerçevede vücûh ve nezâir çalışmalarının mushafı esas alan ve onun sistematüğünü sürdüren çalışmalar olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim İkrime'ye nispet edilen bir vücûh ve nezâir kitabından bahsedilmesi ile

⁴²³ Bir sonraki bölümde "Dışlanan Müfessirler" başlığında bu hususa ayrıntılı olarak yer vereceğiz.

⁴²⁴ Bkz. Süleymân Kaya, *Tahsilü Nezâiri'l-Kur'an'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 70-83.

⁴²⁵ Selim Türcan, "Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı", 102.

⁴²⁶ Ali Özek, "Mukâtil b. Süleymân'ın Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", *Kitâbu'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Ali Özek (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 30-31.

⁴²⁷ Bu durumun bir örneği için bkz. Selim Türcan, "Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı", 106 vd.

ondan nakledilen “İki levha arasında her şeyi tefsir ettim” ifadesi, bize göre bu çalışmaların mushaf içinde notlar olarak kaydedilmiş olduğuna işaret eder. Dolayısıyla vücûh ve nezâire dair erken dönemden aktarılan bilgilerin mushafa kaydedilmesiyle birlikte açığa çıktığını söylemeliyiz. Bu noktada vücûh ve nezâirin mushaf merkezliliğini ortaya koyan bir veri de bizzat bu bilgilerin yapısal özelliğidir. Zikredilen vücûh bilgilerinin kendi başına bir metin ve Kur’an’dan bağımsız sözlük anlamları olmadığını belirtmeliyiz. Dolayısıyla bir Kur’an kelimesi için tayin edilen vecihlerin bizzat Kur’an’ın o özel bağlamlarında ortaya çıktığı görülmektedir. Bu durum o metinde geçen cümlelerin görülmesi ve bağlamın zihinde okunmasıyla ilgili olduğu söylenirse yapısal olarak mushaf merkezliliği açıklamış oluruz. Nitekim Kur’an’da geçen bazı garip kelimelere dair açıklamalar bu zorunluluğu yansıtmaktadır. Vücûh ve nezâirin bahsi geçen çerçevede pratik olarak yazılması, kanaatimizce mushaf üzerindeki mekanın sınırlılığıyla da ilgili olmalıdır. Öyle anlaşılıyor ki ayetlerin manasına dair kısa ve özlü bilgilerin yazılı olarak kaydedileceği ilk zemin bizzat mushafın kendisi olduğu için bunlar kısa formülasyonlar gibi karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Kur’an’da geçen “tâgût” ifadesinin nezâirinin Ka‘b b. el-Eşref olarak zikredilmesi⁴²⁸ bu durumun en bariz yansıması olarak görülmektedir. Zira “tâgût” kelimesinin sözlükte böyle bir anlamının bulunmasının imkansız oluşu göz önünde bulundurulursa, bahsi geçen hususu tarihî bağlam ya da sebep-i nüzule dayalı bir formülleştirmenin tek kelime üzerinden anlatılması olarak değerlendirmek gerekir. Böylelikle tefsir dersi alan öğrenciye, nüzul sürecindeki bir olay tek kelimelik izahla hatırlatılmış ve dar bir mekân olan mushaf üzerinde olayın en belirgin kavramı üzerinden telmihte bulunmuş olur.

Mushafın tefsir için somut bir zemin olarak görüldüğüne dair zikredebileceğimiz hususlardan birisi de takdim-te’hir meselesidir. Bu hususu bir önceki başlıkta kıraat boyutunda ele almışken, burada tefsirde anlamın belirginleştirilmesi ekseninde mushaf içerisinde kaydedilen izahların konusu olması bakımından inceleyeceğiz. Zira Kur’an’ın sözlü kültürün yaygın olduğu bir ortamda nüzülüyle sözlü bir hitap olmasından dolayı ifade ve üslubunda sözlü kültüre dair bazı unsurları taşımasının gayet doğal olduğunu ifade etmeliyiz. Nitekim bu hususun açık örneklerinden olan Kur’an’da mübhemlerin, tekrarların, yeminlerin, hazflerin olması Kur’an’ın sözlü birtakım özellikleri içerisinde barındırdığını göstermektedir. Öyle ki bu hususlar, Kur’an’ın yazıya geçirilmesiyle

⁴²⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tahsilü Nezâiri’l-Kur’ân*, thk. Hüsnî Nasr Zeydân (Kahire: Matba‘atü’s-Sa‘ade, 1970), 110.

birlikte anlamaya ilişkin problemler olarak belirmiş ve buna ilişkin bazı usuller geliştirilmiştir.⁴²⁹ Bu hususlarla bağlantılı olan takdim-te'hir konusunun da Kur'an'ın sözlü bir hitap olmasıyla yakından alakalı olduğunu belirtmeliyiz. Zira Türkçe ve diğer dillerde olduğu gibi sözlü bir hitapta cümlelerin yazıda olduğu gibi sıralı olması beklenmemektedir. Böyle bir cümle yapısının anlam ve üslubun etkileyici olması açısından birtakım özellikleri içinde barındırdığını da ifade etmeliyiz. Bu çerçevede takdim-te'hir hususu da Kur'an'da geçen devrik cümleleri andıran bir üslup özelliği olarak görünmektedir.⁴³⁰ Hal böyle olunca sözlü olarak zikredilen ifadelerin yazılı bir forma geçişle birlikte anlamın tayininde bazı problemleri de beraberinde getirdiği bir gerçektir. Özellikle takdim-te'hir olduğu görülen ayetler nazil olduğu bağlamı bilen muhataplar için bir sorun teşkil etmezken, mushaflaşma süreciyle birlikte yazılı olarak bu ayetleri okuyanlar için anlama problemi gündeme gelmiştir. Nitekim yukarıda zikrettiğimiz İbn Abbâs ve Mukâtil'den gelen nakillerde Kur'an'ın *mukaddemini-muahharını* bilmenin Kur'an'ın anlaşılması için önemli konu olduğunun vurgulanması, sözünü ettiğimiz anlama meselesinin en erken dönemde açığa çıkmasıyla ilgilidir. Bu hususa çalışmasında yer veren Sûyûtî de, *Kur'an'ın ayetlerinde takdim-te'hir* şeklinde bir başlık açarak konuyu iki kategoride değerlendirmektedir. Birincisi takdim-te'hir meselesinin lafzın zahiri sebebiyle manasını anlamada zorluk çekilen ayetlerin bulunması, ikincisinin ise bu konunun Kur'an'ın beyanî icâz yönünü temsil etmesidir.⁴³¹ Suyûtî'nin takdim-te'hire yönelik ilk sırada zikrettiği husus, ayetin anlaşılmasına zorluk çıkaran bir durumu ifade etmektedir. Bu durumun çözüme kavuşturulması da, mushaf üzerinde ayetlerle alakalı bazı bilgilerin kaydedilmesini gündeme getirmiş olmalıdır. Zira takdim-te'hir çerçevesinde birtakım hususların zikredilmesi, mushafın bizatihi içerisine yazılan notlarla ortaya çıkmış olmalıdır. Zira mushafı okuyup anlamak onu somut bir zemin ekseninde görmeye alakalı olmasından dolayı, sözü edilen konu hakkındaki bilgilerin mushafa yazılı bir formda alınmış olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu hususla bağlantılı olarak şu örnekler verilmektedir: Katâde'den aktarılan bir nakle göre Al-i İmran suresi 3/55. ayetindeki *إِنِّي مُتَوَقِّعُكَ وَإِنِّي مُتَوَقِّعُكَ* kısmında takdim-te'hir bulunduğu ayetin mana bakımından dizilişinin *وَإِنِّي مُتَوَقِّعُكَ* şeklinde olduğu

⁴²⁹ Bu husustaki ayrıntılar için bkz. Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, 162-249.

⁴³⁰ Bu hususla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-İcâz fî İlmi'l-Meânî*, thk. Muhammed Reşid Rıza (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 84-112.

⁴³¹ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 24-25.

zikredilmektedir.⁴³² Aynı şekilde İkrime'den nakledilen bir izaha göre Sad suresi 38/26. ayetinin son kısmı olan “لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا الْحِسَابَ” ifadesinde takdim-te'hir bulunmaktadır. Buna göre ayetin manaya uygun olan dizilişi “لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ الْحِسَابِ بِمَا نَسُوا” biçiminde olacaktır.⁴³³ Taha suresi 20/129. ayetindeki وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى” kısmıyla ilgili Suddî'den (ö. 127/745) aktarılan bir nakle göre bu ayette takdim-te'hir bulunmaktadır. Ayet mana itibarıyla şöyle olmalıdır: “لَوْلَا كَلِمَةٌ وَأَجَلٌ مُسَمًّى”⁴³⁴ Bu konuda zikrettiğimiz örneklerden mushaftaki devrik cümle yapısından kaynaklı durumların takdim-te'hir olarak nitelendirildiği ve anlamın açığa çıkması için bu hususların mushafa kaydedildiği anlaşılmaktadır. Böyle bir durumun açığa çıkması mushafı pratik olarak okuma ve anlama prosedürüne dayanmaktadır. Vücûh ve nezâir konusunda geçtiği üzere kısa ve tek kelimelik ifadelerin yazıldığı gibi, zikri geçen ayetlerin hemen kenarına da takdim-te'hir ibaresi eklenmiş olmalıdır. Bu da bashi geçtiği üzere mushafın sınırlı bir mekan olmasıyla doğrudan irtibatlı görünmektedir.

Sonuç olarak aslında mushafın bir zemin olarak görülmesi ile bu zemin esas alınarak Kur'an'a ilişkin farklı konulardaki izahların mushafa kaydedilmesine zemin teşkil eden bazı faktörlerin olduğunu düşünmekteyiz. Zira sahabeden başlamak üzere Kur'an üzerinde tefekkuh etmek ve bu boyutu derinleştirmek için mushafa kaydedilen bilgilerin olduğu, zikrettiğimiz hususlar üzerinden açık bir şekilde görülmektedir. biliyoruz. Bu duruma etki eden faktörlerden biri de, vahyin yazılı olarak muhafaza edilmesi sürecinde Hz. Peygamber'den rivayet edilen “Kur'an dışında bir şey yazmayın” şeklindeki nakillerin⁴³⁵ olmasıdır. Bu emir hadislerin de Kur'an gibi yasaklanması anlamındadır. Buradaki tavır mushafa Kur'an'dan başka bir şey yazılmaması ya da benzeri bir durum değildir. Bahsi geçen konuda zikredilen rivayetler, Müslümanların sürekli sadece Kur'an'la hemhal olmasına bir gönderme yapmaktadır. Öyle ki Kur'an'la sürekli meşgul olmanın farklı tezahürleri arasında, kişisel mushafları olan Übey b. Ka'b, İbn Mes'ûd, Hz. Âişe, Hz. Ali gibi sahabîlerin Kur'an'la ilgili aldıkları ilave izahları mushaflarına kaydetmiş olmaları da bulunmaktadır. Bu sahabîlerin Hz. Peygamber'in bahsi geçen emrini duymamış olmaları düşünülemez.

⁴³² Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 661; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 24.

⁴³³ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 24.

⁴³⁴ Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII, 244; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 24.

⁴³⁵ Bkz. Hatib el-Bağdadî, *Takyîdu'l-İlm*, 17-41; Ebû Amr Yusuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr, *Câm'iu'l-Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zührî, (Riyad: Daru İbni'l-Cevzi 1994), I, 268-298; Ebû Hayseme Zuheyr b. Harb, *Kitâbu'l-İlm*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2001), 14-17.

Dolayısıyla söz konusu emirdeki vurgu, hem de sadece Kur'an'la ilgisiz olan unsurların mushafa kaydedilmemesini hem de Kur'an'la meşgul olunmasını salık vermektedir. Hal böyle olunca Kur'an'ın sahabîlerin uygulamalarından beri özellikle yazılı olarak kaydedilmesi ve mushaflaşmayla birlikte Kur'an'la ilgili bilgilerin somut bir mekan olan mushafa alınması doğal olarak gerçekleşmiştir. Bu durum sahabîlerin talebeleri olan tabiûn dönemi ve sonraki süreçlerde de ilmî bir gelenek olarak devam etmiştir. Zira buradaki telakki aslında mushafın her şekilde Kur'an'ı anlamının somut ve muhafaza edilebilir bir mecrası olmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, bir açıdan mushaftan bağımsız bir şekilde ayrılan tefsir, başka bir yönüyle mushafa bağlı olmak zorundadır. Zira mushafa bağlı bir anlama biçimi yine somut malzeme olarak mushafın kullanılması şeklinde tezahür etmektedir.

1.3.2. İlim-Siyaset İlişkisi ve Mevâlî Etkeni

Erken dönem tefsir nakil anlayışını belirleyen sosyo-kültürel gelişmelerin belki de en önemlilerinden birisinin, Arap olmayan unsurların yani mevâlînin İslam toplumuna girmesi olduğunu söyleyebiliriz. Araplar'ın sahip olduğu haklara tam olarak ulaşamayan, İslâm öncesindeki velâ kurumundan istifadeyle *mevâlî* olarak nitelenen⁴³⁶ kimseler, Hz. Peygamber döneminden sonra ilk on senede İslam coğrafyasının sınırlarının genişlemesiyle⁴³⁷ toplumsal hayatta görünür hale gelmişlerdir. Arap dışındaki diğer kültürlerden gelerek toplumda belirli bir konuma sahip olan mevâlîler, İslam'ı öğrenme konusundaki gösterdikleri gayret neticesinde dinî ilimlerin gelişmesinde önemli bir rol oynamışlardır. Özellikle dinin temel referansı olan Kur'an'ın tefsir edilmesi faaliyetleri ve bunun İslam beldelerinde yaygınlaşmasını temin eden aktörlerin mevâlîden zuhur ettiğini açıkça belirtmeliyiz. Mevâlînin bu rolünün ortaya çıkmasında bazı sebeplerin bulunduğu görülmektedir. Zira onların İslam toplumu içerisinde bazı dönemlerde sosyal statü bakımından değişik durumlara maruz kaldıkları ve bu sebeple konularının zamanla farklı bir şekle büründüğü anlaşılmaktadır. Bu bağlamda mevâlînin toplumsal statüsüne dair aşamaların nüzul sürecinden itibaren nasıl bir değişim ve dönüşüme uğradığı hususuna değinmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz. Bu duruma ilişkin sürecin tasviri, mevâlînin dinî ilimler, özellikle tefsir

⁴³⁶ İsmail Yiğit, "Mevâlî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 29 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 424.

⁴³⁷ Bkz. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 197-238.

alanında elde ettiği konumun netleştirilmesi açısından önem arz ettiğini ifade etmek gerekir.

Mevâlî kavramı, cahiliye döneminde hürler ve esirler arasında bir statüyü ifade ederken,⁴³⁸ İslamiyet’le beraber bu durumun biraz daha değiştiği, Hz. Peygamber’in o dönemde az da olsa bu grubun Araplarla hukuken eşit kabul edildiğini temin ettiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’in, Arap olan Müslümanlarla, daha önce köle olup azat edilen Müslümanlar arasında herhangi bir ayırım gözetmediğini söyleyebiliriz. Hatta Hz. Peygamber ve ashabının kölelerle yakın ilişkilerinin olduğu, azat edilen köle ile onun efendisi arasında bir bağ kurulmak suretiyle toplumsal bir bütünleşmenin hedeflendiği ifade edilebilir. Örneğin Hz. Peygamber’in en yakın dostlarından olan Zeyd b. Harise (ö. 8/629), Bilal-i Habeşî (ö. 20/641), Selman-ı Fârisî (ö. 36/656 [?]), bahsi geçen statüde olan önemli şahıslar arasındadır. Bu kişilerin İslam’a yaptıkları hizmet ölçüsünde itibar kazandıklarını ifade etmek mümkündür.⁴³⁹ Bu noktada tarihî süreç içerisinde çeşitli manalar ifade eden mevâlî kelimesinin, Hz. Peygamber döneminde “dost” “yardımcı” gibi anlamlarıyla ön plana çıktığını belirtebiliriz.⁴⁴⁰ Bunun yanında Emevîler dönemine kadar Dört Halife yönetiminde Mevâlî’ye dair geliştirilen tavrın benzer bir şekilde devam ettirildiği söyleyenebilir.⁴⁴¹ Örneğin Hz. Ömer yaralandığı zaman halife seçilinceye kadar Müslümanlara imamlık etmek üzere Suheyb er-Rumî’yi görevlendirdiği bilinmektedir. Vefat etmeden önce kendisinden bir kimseyi yerine getirmek istedikleri zaman “Ebû Huzeyfe’nin mevlâsı Sâlim yaşasaydı, onu yerime tayin ederdim” demek suretiyle, onun mevâlî ile Arap Müslümanlar arasında herhangi bir ayırım yapmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁴²

Emevîler dönemiyle birlikte mevâlînin sahip olduğu sosyal statünün değişime uğradığı görülmektedir. Özellikle bu süreçte mevâlî kavramının hususî olarak Arap olmayan Müslümanların tamamını içine alan bir anlam sahasına kavuştuğu ortaya

⁴³⁸ Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 26.

⁴³⁹ Bkz. İsmail Yiğit, “Mevâlî”, 424; Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi*, 39. Ali Hatalmış, “İslam’ın İlk Dönemlerinde İdari Hayatta Köle ve Mevali”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, sy. 2 (2013): 152.

⁴⁴⁰ Yunus Emre Gördük, *Abdullâh b. Ömer’in Mevlâsı Nafi ve Tefsir İlmindeki Yeri*, (Diyarbakır: A Grafik, 2015), 31-32.

⁴⁴¹ Bkz. Ali Hatalmış, “İslam’ın İlk Dönemlerinde İdari Hayatta Köle ve Mevali”, 152.

⁴⁴² Bkz. Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi*, 43-44.

çıkmaktadır.⁴⁴³Anlaşılan o ki mevâlî ifadesi, süreç içerisinde aslında siyasî bir mana kazanarak, ilk İslam fetihlerinin akabinde kendi iradeleriyle Müslüman olan, çoğunluğunu doğuda İran ve Türklerin, Kuzey Afrika ve Endülüs'te Berberîlerin, Mısır'da ise Kıbtîler'in oluşturduğu Arap olamayan Müslümanları niteleyen çatı bir kavram olarak istihdam edildiğini ifade etmek mümkündür.⁴⁴⁴ Bu dönem içerisinde kabile anlayışından Arap milliyetçiliğine doğru bir evrilmenin olduğu, Arapların diğer farklı milliyetlere karşı üstün olma fikrini yaygınlaştırdığı görülmektedir.⁴⁴⁵ Bu bağlamda Arap olmayan Müslümanlar mevâlî olarak nitelendirilirken, Arap olanların ise hür olarak anıldıkları zikredilmektedir.⁴⁴⁶

Arap-Mevâlî arasındaki ilişkilerin belirgin olarak bir çatışma süreci içerisinde yaşandığı evre olan Emevîler döneminde, toplumun yapısını Araplar ve kendi varlıklarını hissettirmeye çalışan mevâlînin oluşturduğu görülmektedir. İslam coğrafyasına dahil olan yeni bölgelerde Müslüman olan Arap dışındaki unsurların, hem devlet idaresi hem de Araplar'ın bizatihi kendileri tarafından mevâlî konumunda anıldığını belirtilmelidir. Bu bakış açısı neticesinde mevâlî olanlar sosyal, ekonomik ve siyasî açıdan ikinci sınıf vatandaş olarak kabul edilmişlerdir. Bu noktada Arap olmayan Müslümanlar, Arapların yararlandığı imkanların çoğundan faydalanamamıştır.⁴⁴⁷ Örneğin önemli tabiûn müfessirlerinden Habeş asıllı Saîd b. Cübeyr⁴⁴⁸ Kufe'ye kadı olarak atandığı zaman, bazı Araplar'ın buna karşı çıktığı, kadılık müessesesinin mevâlîye özgü olmayıp Araplara mahsus olduğunu dile getirdikleri görülmektedir.⁴⁴⁹ Araplar'ın özellikle siyasî otoritenin mevâlîye olan yaklaşımı, toplumsal olarak bazı istenmeyen olayların meydana gelmesine sebebiyet vermiştir. Haccac'ın mevâlîye uyguladığı cizye politikası konusunda Saîd b. Cübeyr, Mücâhid gibi önemli müfessirlerin yer aldığı İbnü'l-Eşas'ın (ö. 85/704) isyanı, toplumda Araplar ile mevâlî

⁴⁴³ Mustafa Öztürk, "Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4, sy. 1 (2006): 7.

⁴⁴⁴ İsmail Yiğit, "Mevâlî", 424; Necdet Hammâş, "Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zimmîlerin İdaredeki Rolü" çev. İrfan Aycan *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37, (1997): 175.

⁴⁴⁵ Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, 50.

⁴⁴⁶ Osman Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy.3 (2003): 2.

⁴⁴⁷ Osman Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", 6.

⁴⁴⁸ Bkz. Mehmet Efendioğlu, "Saîd b. Cübeyr" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 552.

⁴⁴⁹ Bkz. Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), II, 73. Ayrıca bkz. Mehmet Efendioğlu, "Saîd b. Cübeyr", 552.

arasında yaşanan çatışmanın önemli örnekleri arasındadır.⁴⁵⁰ Bunun yanında Emevîler döneminde Arapların kendi kavimleri dışındakilere, yani genel olarak mevâlîye karşı tavrının daha keskin olduğu durumlardan söz etmemiz de mümkündür. Örneğin Arapların mevâlîlerin arkasında namaz kılmayı “Biz bunu Allah’a karşı tevazu olsun diye yapıyoruz.” şeklindeki ifadeleri, onları kendilerinden aşağı bir durumda gördüklerini ihsas ettirmektedir. Aynı şekilde meşhur tabî Nâfi‘ b. Cübeyr’in (ö. ?) bir cenaze gördüğü esnada kim olduğunu sorduğu, kendisine “Kureyşlidir” denildiğinde “Vah onun kavmine” diye üzüldüğü, “Araptır” cevabını aldığı anda, “Vah başımıza gelene!” diye yine hüznü olduğu, “Mevlâdır” cevabını duyduğunda ise “O Allah’ın malıydı, istediği gibi aldı, istediği gibi gönderdi” dediği nakledilmektedir. Bunun yanında “Namazı ancak üç husus keser: Eşek, köpek ve mevlâ” diyecek kadar mevâlîye karşıt durumların olduğu aktarılmaktadır.⁴⁵¹

Emevîler döneminde Arapların özellikle mevâlîye karşı sergilediği bu tavrı, özellikle siyaset ve devlet yönetiminin Araplar tarafından yürütülmesi, onların idarecilik dışında diğer alanlarla meşgul olmayı kendilerine aşağı bir durum olarak görmesiyle irtibatlandırmak mümkün görünmektedir. Bu bağlamda İbn Haldûn, Arapların mevâlîye nazaran eğitim, telif ve tedvin faaliyetlerinde oldukça geri bir durumda olduğunu beyan etmektedir. Ona göre Arapları bahsi geçen unsurlara sevk edecek doğrudan bir amil olmadığı gibi, aynı zamanda kendilerinin de bu hususlara ihtiyaç hissetmedikleri anlaşılmaktadır. Özellikle Emevîlerin yönetimde olduğu zaman diliminde, Araplar kendilerinin en üst konumda olduklarını düşünmekteydiler. Bu sebeple kendileri yalnızca yönetici olma vasıflarını ön plana çıkarırlarken, ilimle uğraşmayı hakir görmekteydiler. Örneğin Kureyş’ten bir kimse, Sîbeveyh’in (ö. 180/796) *Kitâb*’ını okutan Attâb b. Esîd’in (ö. 13/634) oğullarından bir gence, “Yazıklar olsun size! İlmi ihtiyaçla tahsil etmek, onunla geçinmek istiyorsunuz” diyerek,⁴⁵² Arapların ilimle meşgul olmalarının yadırgandığı görülmektedir. Bu çerçevede denilebilir ki, hususen Emevîler dönemi boyunca yönetici vasfını önemli ölçüde muhafaza eden Arapların idarî işler ve fetihlerle meşgul oldukları, ilim, sanat gibi alanları da çoğunlukla mevâlî ve

⁴⁵⁰ Bkz. Mustafa Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 140-141.

⁴⁵¹ Bu hususta geniş bilgi için bkz. Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, thk. Abdulmecîd et-Terhîni, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), III, 360-365.

⁴⁵² Bkz. Ebû Osman Amr b. Bhar b. Mahbûb el-Câhîz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998), I, 402-403.

zimmîlere terk ettikleri söylenebilir.⁴⁵³ Dolayısıyla iktidarın mutlak olarak Arapların elinde olduğunu belirtmek gerekir. Bununla beraber mevâlînin ihtiyaç duyulduğu zaman devlet işlerinde görevlendirildiğine dair bazı bilgilerin olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Abdülazîz b. Mervân'ın (ö. 86/705) Ümeyyeoğulları'nın mevlâsı olan Musa b. Nusayr'ı (ö. 98/717) İfrikiye valiliğine ataması, aynı şekilde Endülüs'ün fethi için görevlendirilen Tarık b. Ziyâd'ın (ö. 102/720) mevâlîden olması, devlet yönetiminde de mevâlîlerin görev aldığına ilişkin örnekler olarak zikretmek mümkündür.⁴⁵⁴

Arap olmayan kitlelerin yeni Müslüman olması ve onların İslam'ı öğrenme çabalarının, kendilerinin ilim meclislerini seçmelerine doğal olarak zemin hazırladığı ifade edilebilir. Öyle ki başka bir kültürde yetişen kimsenin, yeni bir kültürel ortama girmesi sürecinde yapacağı en önemli hususlardan birisinin, o kültürün dilini öğrenmek olduğu açıktır. Nitekim mesele din hususuna gelince, yeni Müslüman olmuş kimselerin ise bu noktada uğraştıkları ilk işin, nüzul sürecinden itibaren yazılı bir şekilde aktarılan Kur'an'ı okumak ve onu anlamaya çalışmak olduğu ve bu konuda ciddi bir mesai harcadıkları görülmektedir. Bununla birlikte mevâlînin ilim alanına yönelmesini etkileyen faktörlerden birisi de, Emevîler döneminde kendilerine uygulanan olumsuz tavrın yaygın olmasıdır. Bu bağlamda mevâlînin, yaşadıkları bu kötü tecrübenin etkilerinden kurtulmak için, özellikle dinî ilimleri kendileri için teselli ve savunma kaynağı olarak gördükleri söylenebilir.⁴⁵⁵ Hatta mevâlîden olanların Emevîlerin kendilerine uyguladıkları politikardan dolayı, çoğunlukla ilim aldıkları sahabeye sığındıkları da bilinmektedir.⁴⁵⁶

Mevâlî sınıfının belirli bir toplumsal statüyü yaklaştırmış olması, efendilerinin icra ettikleri mesleklerle doğrudan alakalı görünmektedir. Genel olarak tüccar olan kimselerin mevlâlarının ticaretle, âlim olan kimselerin mevlâlarının ise ilimle meşgul oldukları fark edilmektedir.⁴⁵⁷ Örneğin tabiûn dönemi müfessirlerinden Mücâhid, Benî Mahzum'un⁴⁵⁸, İkrime İbn Abbâs'ın, Nafî İbn Ömer (ö. 117/735) ve Hasan-ı Basrî Zeyd b. Sâbit'in, Muhammed b. Sîrîn ise Enes b. Mâlik'in (ö. 93/712) mevlâsı olup, bu

⁴⁵³ İsmail Yiğit, "Mevâlî", 426.

⁴⁵⁴ Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, 67-88.

⁴⁵⁵ Mahmud Mikdâd, *el-Mevâlî ve Nizâmu'l-Velâ mine'l-Câhiliyye ilâ Evâhiri'l-Asri'l-Ümevî*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr: 1988), 222.

⁴⁵⁶ Bkz. Hudayrî, *Tefsîru't-Tâbiîn*, I, 550.

⁴⁵⁷ Mahmud Mikdâd, *el-Mevâlî ve Nizâmu'l-Velâ mine'l-Câhiliyye ilâ Evâhiri'l-Asri'l-Ümevî*, 221.

⁴⁵⁸ Nur Ahmet Kurban, *İlk Dönem Tefsir Hareketleri-Mekke Okulu Örneği*, 141.

şahısların hepsinin ilimle meşgul olduğu görülmektedir.⁴⁵⁹ Aynı şekilde Atâ b. Ebî Rebah'ın ve Kufe tefsir ekolüne mensup tabiîlerin çoğunun mevâliden olduğu belirtilmektedir. Hatta tabiûn dönemi âlimlerinden Mesrûk b. Ecda⁴⁶⁰ ve Saîd b. el-Müseyyeb⁴⁶¹ (ö.94/713) gibi bazı isimlerin dışında diğerlerinin tamamının mevâliden olduğu dile getirilmektedir.⁴⁶²

Sahabe döneminin tefsir, fıkıh alanında kendilerine referansta bulunulan İbn Abbâs, İbn Ömer, İbn Amr (ö. 65/684-85), İbn Zübeyr'in (ö. 73/692)⁴⁶³ vefatlarından sonra fıkıhın İslam coğrafyasındaki bütün şehirlerde mevâlî'ye geçtiği hususu bir tespit olarak dile getirilmektedir.⁴⁶⁴ Fıkıh alanında mevâlî'den olan şahıslar, Mekke'de Atâ b. Ebî Rebâh, Yemen'de Tâvûs (ö. 106/725), Basra'da Hasan-ı Basrî, Kufe'de İbrahim en-Neha'î (ö. 96/714) olarak belirtilmektedir.⁴⁶⁵ Zikredilen bu şahısların fıkıh alanında isimleri öne çıksa da tefsir sahasında isimleri sıkça geçen ve tabiûn döneminin tefsir anlayışının önemli şahısları olarak anılmaktadırlar.⁴⁶⁶ Kezâ tabiûnun önde gelen isimleri hakkında Katâde'ye nispet edilerek aktarılan bir rivayette şöyle denilmektedir: “Atâ b. Ebî Rebâh hacc menâsikini, Saîd b. Cübeyr tefsiri, İkrime siyeri, Hasan-ı Basrî ise helal ve haramı en iyi bilenlerdir.”⁴⁶⁷ Zikredilen bu isimlerin tamamının mevâlîden olması, onların İslamî ilimler sahasında yetkin olduklarına atıfta bulunmaktadır.

Mevâlînin dinî ilimlerin ortaya çıkışı bağlamındaki rolünün açıkça görüldüğü mecranın tefsir olduğunu söylememiz gerekir. Zira tabiûn kuşağı ve bunun içerisinde yer alan mevâlîler ile birlikte tefsir alanındaki faaliyetlerin somut göstergelerinin ortaya çıktığı ve sistemli bir yapının teşekkül etmeye başladığını söyleyebiliriz. Bununla

⁴⁵⁹ Mahmud Mikdâd, *el-Mevâlî ve Nizâmu'l-Velâ mine'l-Câhiliyye ilâ Evâhiri'l-Asri'l-Ümevî*, 222.

⁴⁶⁰ Bkz. Zehebî, *Siyeru 'Alami'n-Nübelâ*, IV, 64-66.

⁴⁶¹ Bkz. Zehebî, *Siyeru 'Alami'n-Nübelâ*, IV, 217.

⁴⁶² Mevâlî'nin bu yönü hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), “Mevâlî”, 163.

⁴⁶³ Bu dört şahıs klasik literatürde isimleri Abdullâh olması hasebiyle “abâdile” olarak anılmaktadırlar. Bkz. Raşit Küçük “Abâdile” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 7.

⁴⁶⁴ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), II, 354. Detaylı bilgi için bkz. Arif Ulu “Tâbiîn” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 328-330.

⁴⁶⁵ Ebû İshak eş-Şirâzî eş-Şâfi'î, *Tabâkâtü'l-Fukahâ*, thk: İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Râidi'l-Arabî, 1970; Harald Motzki, “The Role Of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law, *Islamic Law and Society*, 6:3 (1999), 293. Hatta Şirâzî, bahsi geçen bu şehirlerden yalnızca Medine'de yetkili olan bir ismin Araplar'dan olan Saîd b. el-Müseyyeb olduğunu ve bunun Allah'ın Kureyş'e has kıldığı bir lütuf olduğundan söz etmektedir. Bkz. Şirâzî, *Tabâkâtü'l-Fukahâ*, 58.

⁴⁶⁶ Bkz. Muhammed Selman Çalışkan, *Kur'an Yorumunda Mevâlî'nin Yeri -Hicri İlk İki Asır-*, (İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2017), 78-183.

⁴⁶⁷ Ebu'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, tahk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1972), II, 372.

birlikte İbn Abbâs'ın talebelerinden olmayıp, pek çok sahabîden ders almış olan tabiûn âlimleri ile sonraki kuşaklarda ön plana çıkan ve kendilerinden önceki tefsir birikimini aktaran tebe-i tabiûn olan mevâlî müfessirlerinin bulunduğunu ifade etmeliyiz. Bu mevâlîlerin tefsir alanında dikkat çeken en önemli vasfının tefsirin yazılı karakterini geliştirip inşa etmiş olmalarıdır. Çünkü mevâlîlerin yazılı kültür konusunda Araplardan oldukça ileri bir seviyede olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki mevâlîlerin sahip olduğu bu ayırıcı vasfı, Arapların kayıt altına alma ihtiyacı hissetmediği pek çok hususun, mevâlînin kaydetmesi konusunda fırsata dönüştüğü anlaşılmaktadır. Buna bariz bir örnek olması açısından Mücâhid'in yazma konusundaki isteği ve her şeyi kaydetme arzusuna dair şu bilgiyle karşılaşmaktayız: Mücâhid “*Yeryüzünde dolaşın...*”⁴⁶⁸ ayeti gereğince bolca seyahat etmiş ve Kur'an'da anlatılan yerleri görmek istemiştir. Berehût kuyusunu görmek için Hadramevt'e, Harut-Marut kıssasını incelemek için Babil'e ve hatta Konstantiniye'ye kadar seyahat etmiştir.⁴⁶⁹ Bununla birlikte İbn Abbâs'tan ayetlerin ne için ne zaman nazil olduğuna dair bilgileri alması ve bunları yanında mevcut olan malzemeye yazılı olarak kaydetmesi, mevâlînin pek çok hususu kaydetme ihtiyacında olduğunu göstermektedir. Hatta Mücâhid'in aldığı birikimi kendi talebelerine aktarırken, hocasının kendisine yaptırdığı gibi, talebelerine pek çok hususu yazdırırdığı da bilinmektedir.⁴⁷⁰ İbn Abbâs'ın meşhur talabelerinden Saîd b. Cübeyr yazı konusundaki bilgisiyle kaynaklarda ön plana çıkmaktadır. Zira o yazıyı öğrendiği andan itibaren kâtiplik görevine alınmış ve Abdullâh b. Utbe'nin (ö. 74/693) kâtibi olmuştur.⁴⁷¹ Tâvûs “İbn Abbâs'la beraberdik. Biz yazamadığımız halde Saîd b. Cübeyr (İbn Abbâs'ın söylediklerini) yazıyordu”⁴⁷² şeklinde bir nakilde bulunmakta ve Saîd b. Cübeyr'in yazı konusundaki yetkinliğinden övgüyle bahsetmektedir. Benzer şekilde tabiûnun önemli müfessirlerinden ve mevâlîden olan İbn Cüreyc'in de yazmaya meraklı olduğuna dair bazı bilgilere rastlamaktayız. O “ilmi benim gibi tasnif eden kimse olmadı” diyerek kendi döneminde pek çok alanla ilgili bilgileri yazılı olarak derleyip toparlamıştır. Özellikle nesep sahasıyla ilgili olan İbn Cüreyc, bu hususta yazılı olarak bazı bilgileri derlediği zikredilmektedir. İbn Cüreyc'in bu özelliği sebebiyle ilk kitap

⁴⁶⁸ Ankebût, 29/20.

⁴⁶⁹ Şemseddin ed-Dâvudî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, (Beyrut. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983),II, 308; Âdil Nuveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, II, 462.

⁴⁷⁰ Bkz. Hatib el-Bağdadî, *Takyîdu'l-İlm*, 135; Hudayrî, *Tefsîru't-Tabî'in*, I, 132.

⁴⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifetü'l-Ricâl*, thk. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987), I, 88.

⁴⁷² Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifetü'l-Ricâl*, I, 405.

tefîs eden şahıs olduğuna dair bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.⁴⁷³ Ayrıca İbn Cüreyc'in kaynaklarda müstakîl bir tefsîr çalışmasından bahsedilmesi ve bunun belirli şahıslar tarafından nakledilmesi,⁴⁷⁴ onun yazılı kültüre yaptığı katkıyı göstermesi bakımından dikkate değerdir. Bu hususların mevâlînin ilme duyduğu iştîyakı ve bunu yazılı olarak kaydetme arzunu açıkça göstermektedir.

Mevâlî'nin tefsîr faaliyetlerindeki etkinliği ve bu alanda oluşan birikimi nakletme konusundaki rolünü belirginleştiren sebeplerden belki de en önemlisi onların İslam'ı öğrenme noktasındaki üstün gayretleridir. Özellikle tefsîr sahasına ilgisi fazla olan mevâlî müfessirlerin, dinin bütün ayrıntılarını öğrenmek maksadıyla pek çok sahabîyle görüşüp onlardan ders aldıkları belirtilmektedir. Örneğin önemli mevâlî müfessirlerden olan Tâvûs b. Keysân'ın yaklaşık elli sahabîyle görüştüğü, Hz. Âişe, Ebû Hureyre (ö. 58/678), İbn Ömer, İbn Zübeyr, İbn Amr gibi sahabîlerden nakilde bulunduğu belirtilmektedir. Ayrıca Tavûs b. Keysân'ın uzun bir müddet Yemen'de yaşamasına rağmen Mekke'de İbn Abbâs, Medine'de ise Zeyd b. Sâbit'le mülâki olduğu ve onların derslerine iştirak ettiği zikredilmektedir.⁴⁷⁵ Aynı şekilde tefsîr faaliyetlerinde ön plana çıkan mevâlî müfessirlerden Hz. Ömer'in mevlâsı olan Zeyd b. Eslem de dinin bütün hususlarına yönelik bir arzu içerisinde olduğu görülmektedir. O da Tâvus gibi pek çok sahabeyle görüşüp kendilerinden ders almıştır. Bu sahabîler içerisinde Hz. Ömer, Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik, İbn Ömer gibi önemli isimler bulunmaktadır.⁴⁷⁶ Bu bilgiler mevâlîlerin din konusundaki bilgilerini tek bir sahabîden almadıklarına işaret ettiği gibi, aynı zamanda pek çok sahabîye başvurmaları onların İslam'la ilgili her süreci öğrenmeye istekli olduklarını göstermektedir. Bunun yanında onların bahsi geçen hususta iştîyak sahibi olmaları, nüzul sürecine doğrudan tanık olan nesille bir arada yaşamalarından ileri gelmektedir. Zira sahabenin vahye muhatap olması ve bizatihi bu süreci tecrübe etmesi, onları görenler ile ders alanların ilgi ve alakalarını da uyandırmış olmalıdır. Nitekim yukarıda geçtiği üzere Mücâhid'in Kur'an'ın bahsettiği yerleri gidip görmesi ve bu konular ilişkin notlarını alması söz konusu ifade ettiğimiz merakın açıktan bir tezahürüdür. Ayrıca mevâlî olan

⁴⁷³ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-T'adîl*, V, 357.

⁴⁷⁴ Bkz. Cemâleddîn el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), XVIII, 347; Zehebî, *Siyeru 'Alami'n-Nübelâ*, VI, 327; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I, 359.

⁴⁷⁵ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, XIII, 358; Edirnevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 12.

⁴⁷⁶ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-T'adîl*, I, 554; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, X, 17-18.

müfessirlerin, Kur'an'ı başından sonuna kadar birkaç kez okuyup tefsir ettiğine ilişkin bilgiler de, onların genelde din özelde ise Kur'an konusundaki hassasiyetlerini göstermektedir. Örneğin Ebü'l-Âliye er-Riyâhî 10 yıl boyunca Kur'an'la meşgul olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷⁷ Mücâhid'in de İbn Abbâs'a Kur'an'ı defalarca okuyup arz etmesi ve ondan tefsir bilgilerine aldığına dair veriler,⁴⁷⁸ mevâlîlerin İslam'ı öğrenmeye yönelik gayretlerini gözler önüne sermektedir.

Mevâlî müfessirlerin din konusundaki öğrenme ihtiyaç ve arzuları ile çoğunluğunun yazıyı biliyor olması onların tefsir alanında ilk eserleri veren şahıslar olmasını beraberinde getirmektedir. Öyle ki zikri geçen mevâlî müfessirlerinin büyük bir kısmının, günümüze kadar ulaşan veya ulaşmayan, kendilerine nispet edilen tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân çalışmalarının bulunması, onların tefsir faaliyetleri konusunda belirleyici bir rol üstlenmelerini beraberinde getirmiştir.⁴⁷⁹ Bu bağlamda mevâlî müfessirlerden tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân çalışması olanlar şunlardır: Mücâhid b. Cebr *et-Tefsîr*, İkrime, *et-Tefsîr*, Saîd b. Cübeyr, *et-Tefsîr*, Abdullâh b. Mübârek, *Kitâbu't-Tefsîr*, Âta b. Ebî Rebâh (v. 114/732), *Kitâbu't-Tefsîr*, Âta b. Ebî Müslim el-Horasânî, (v. 135/752) *et-Tefsîr*, Zeyd b. Eslem, *et-Tefsîr*, Dahhâk b. Muzâhim, *et-Tefsîr*, Hasan-ı Basrî, *et-Tefsîr*, İbn Cüreyc, *Kitâbu't-Tefsîr*, Muhammed b. Ka'b el-Kurezî *et-Tefsîr*, Muhammed b. Sâib el-Kelbî *Tefsîr'l-Kelbî*, Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, *el-Vücûh ve'n-Nezâir* ve *Tefsîru Hamsi Mie Âye*, Abdullâh b. Vehb b. Müslim *Tefsîru'l-Kur'ân*,⁴⁸⁰ Süfyân b. Uyeyne, *et-Tefsîr*,⁴⁸¹ Nâfi' b. Abdirrahmân (ö.169/698), *Müteşâbihü'l-Kur'ân*,⁴⁸² Abdurrahmân b. Zeyd (ö.182/798) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*.⁴⁸³ Zikri geçen bu isimlerin neredeyse tamamına yakınının, İbn Ebî Hâtim'in tefsir eserinde en çok zikredilen müfessirler olduğu ve kendilerinden nakledilen tefsir birikiminin en fazla bu şahıslardan yapıldığı sayısal verilerle ifade edilmektedir. Öyle ki İbn Ebî Hâtim'in eserinde yer alan 16823 isnad içerisinde yaklaşık 11829'u bahsi geçen tabiûn

⁴⁷⁷ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzîb*, (y.y.: Matbatu Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizamiye, 1326 h.), III, 284.

⁴⁷⁸ Bkz. Hudayrî, *Tefsîru't-Tabiûn*, I, 132.

⁴⁷⁹ Buna benzer bir tespit için bkz. Nur Ahmet Kurban, "Mevâlî Müfessirlerin Kur'an Tefsirinin Oluşumuna Katkıları", 264.

⁴⁸⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, 36-37; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, I, 5-14; . Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, I, 446, 452, 453, 457; Fuad Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, I, 19-53.

⁴⁸¹ Bkz. Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), I, 772.

⁴⁸² İbn Nedim *el-Fihrist*, 39.

⁴⁸³ İbn Nedim *el-Fihrist*, 340.

ve sonrasına ait nakilleri içermektedir.⁴⁸⁴ Ayrıca Taberî tefsirinde yüzde 60'a tekabül eden nakillerin tabiûn dönemi müfessirlerinden aktarıldığı, yaklaşık 11488 tefsir naklinin ise Mücâhid ve Katâde'ye atfedildiği bir tespit olarak belirtilmektedir.⁴⁸⁵ Bunun yanında hadis eserlerinde yer alan *Kitâbu't-Tefsîr* bölümleri irdelendiğinde, burada geçen rivayetlerin büyük çoğunluğunun yine mevâlî olan müfessirlerden aktarıldığı görülmektedir. Örneğin Buhârî'nin *Kitâbu't-Tefsîr* kısmında yer alan ve tefsire dair yer verilen 450 muallak rivayetten 187'si İbn Abbâs'tan aktarılırken, 144'ü Mücâhid, diğer kalan rivayetler ise İkrime, Saîd b. Cübeyr, Ebu'l-Âliye, Hasan-ı Basrî gibi mevâlî müfessirlerden nakledilmektedir.⁴⁸⁶ Bu noktada Mücâhid'in tabiûn nesli içindeki yerine de dikkat çekmek isteriz.

Kur'an'ın hattı ve imlası, başka bir açıdan ifade edersek irabı ve harekelenmesine ilişkin süreçlerin ortaya çıkmasında mevâlînin önemli bir rolü vardır. Zira Arap olmayan unsurlardan olan mevâlînin –sözünü ettiğimiz mevâlî müfessirler hariç- kendi dilleri olmayan Arap dilini sonradan öğrenmiş olmaları ve Araplar gibi bu dilin inceliklerine vakıf olamamaları sebebiyle dile ilişkin bazı problemlerin gündeme geldiği anlaşılmaktadır. İslam coğrafyasında sınırların genişlemesiyle, Arap dilinde “lahn” olarak nitelendirilen bir bozulma yaşanmıştır. Özellikle Arap yazısı bağlamında hareke ile birbirine benzer harfleri diğerinden ayırmak için gerekli noktaları içermeyen mushafların okunmasıyla hataların çok sık bir şekilde ortaya çıktığı görülmüştür. Bu durum Kur'an'ın kolay ve pratik bir şekilde kıraatinin doğru okunmasını sağlayacak nokta ve hareketler gibi bazı tedbirlerin alınmasına zemin teşkil etmiştir.⁴⁸⁷ Sözü edilen “lahn” meselesinin çoğalması, olumsuz bir şekilde Kur'an'ın yanlış okunmasına yol açmış iken olumlu olarak da dil araştırmalarının başlaması ve bu vesileyle Arap gramerinin (nahiv) teşekkül sürecini başlatmıştır. Zira yapılan bazı tespitlere göre Arapların nahiv kaidelerini tedvin etmede gösterdikleri acelenin, fetih ve dinî tebliğ etmedeki süratleriyle paralellik arz ettiği görülmüştür. Çünkü yapılan fetihler neticesinde Arap olmayan unsurların topluma karışması nedeniyle dilde bozulmalar kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Nitekim bu süreç neticesinde yeni unsurlar dili kullanırken özellikle irab hususunu ihmal etmeye başlamışlardı. Bu çerçevede Arapları

⁴⁸⁴ Bkz. Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 102-103, 107, 127.

⁴⁸⁵ Bkz. Hudayrî, *Tefsîru't-Tâbiîn*, I, 21-24.

⁴⁸⁶ Bu konudaki detaylı tespitler için bkz. Fuad Sezgin *Buhârî'nin Kaynakları*, 148.

⁴⁸⁷ Bkz. Okumuş “Kur'an İmlasının Gelişim Süreci Üzerine”, 18.

daha hızlı bir biçimde dile dair kuralları koymaya zorlayan sebebin Kur'an'ın manalarını muhafaza etmeye verdikleri önemden kaynaklandığını ifade etmeliyiz.⁴⁸⁸ Bu hususun en açık örneğinin Kur'an'ın harekelenmesi meselesi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bu harekeleme işini kaynaklar Hz. Ali'nin talebelerinden olan Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin (ö.69/688) gerçekleştirdiğini zikrederler. Hatta nahiv ilminin ilk kurucusu ve kaidelerini tespit eden kişinin Ebu'l-Esved ed-Düelî olduğu belirtilmektedir.⁴⁸⁹ Bazı görüşlere göre de nahiv ilminin kurucusu Hz. Ali olarak takdim edilmektedir. Öyle ki Hz. Ali, Kur'an'ı okuyan bir kimsenin okuyuşunun hatalı olduğunu fark etmiş ve bundan dolayı nahiv ilmini kurmuştur.⁴⁹⁰ Hatta bir tespite göre dildeki bozulma Müslümanları Kur'an'ı özenle korumaya sevk etmiştir.⁴⁹¹ İşte buraya kadar zikrettiğimiz hususlar Kur'an kıraatinde ve konuşma dilinde görülen hataların yaygınlık kazanması tehlikesi karşısında özellikle sahabenin duyduğu endişeye işaret etmekte olup bunlar Arap grameri olan nahiv ilmiyle birlikte Arap dilinin gelişimine ciddi katkı sağlamıştır. Bu bağlamda mevâlînin sosyo-kültürel değişimi beraberinde getirmesi ve bahsi geçen hususlardaki etkisi dikkat alındığında özellikle Kur'an'ın kıraatine ilişkin hassasiyetleri Arap dili açısından doğrudan katkıya dönüşmüştür. Bu vesileyle dil çalışmaları ciddi bir ivme kazanırken, özellikle Kur'an'ın anlaşılması ve doğru okunması konusunda *irâbu'l-Kur'ân*, *müşkilü'l-Kur'ân*, *meâni'l-Kur'ân* gibi filolojik tefsir çalışmalarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁴⁹² Bahsi geçen bu hususlar mevâlînin özellikle Kur'an ve tefsir çalışmaları bağlamında yazılı-kültürel birikime tesir etmesindeki konumunu açık bir şekilde göstermektedir.

Netice itibariyle mevâlî âlimleri her ne kadar Arap toplumunda yaşayıp onların dilini öğrenerek hayata başlasalar da, geldikleri yerin kültürü onların toplum içinde farklılaşmasına ön ayak olmuştur. Bu bağlamda mevâlînin yazılı kültürün inşasında Araplara nazaran oldukça etkin olmasına birkaç açıdan değerlendirmemiz mümkündür. İlk olarak Araplara göre yazılı kültüre aşinalığı oldukça fazla olan mevâlînin, din konusunda pek çok şeyi yazıyla kayıt altına alma ihtiyacı belirgin şekilde kendini göstermiştir. Öyle ki Arapların sıradan, üzerinde konuşulmasına ve dolayısıyla

⁴⁸⁸ Bkz. İsmail Aydın, Kur'an'ın Filolojik Yorumu, 67.

⁴⁸⁹ Bkz. İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu'l-Îzâh ve'l-İbtidâ fî Kitâbillâh*, 39; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*, thk. İbrahim es-Sâmîrâî (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1985), I, 17-18.

⁴⁹⁰ Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*, 19.

⁴⁹¹ İbrahim Rüfeyde, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, (y.y: ed-Dâru'l-Cemâhiriyye, t.y.), I, 34, 38, 43, 48.

⁴⁹² Bkz. İsmail Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, 68.

yazılmasına gerek duymadıkları hususları mevâlî yazıya geçirmiştir. Zira Araplar günlük hayatta olağan gördükleri ve dili bilmesi sebebiyle anlaşıldığını düşündüğü hususları açıklamaya ya da yazmaya gerek duymamaktadır. Mevâlî ise bahsi geçen durumlardan uzak olduğu için, herşeyi tek tek yazıda ifade etmektedir. Bununla birlikte nüzul sürecinden sonra Arap toplumunda, nesillerin değişmesi ve toplumun başka milletlerle karışması sebebiyle onlar da yazılı kültüre ihtiyaç duymaya başladıklarını da söylemeliyiz.

Mevâlînin kültürel değişim konusunda belirleyici bir rol oynamasının diğer etkenlerinden birisi de onların geldiği kültür hasebiyle yazıya bağlı ve bağımlı olmalarıdır. Arapların gerektiği zaman yazıya başvurdukları dikkate alınırsa mevâlînin bu yönünün baskın bir şekilde görünür olduğunu zikretmeliyiz. Ayrıca sosyal statü elde etme açısından Araplar siyaset alanını kapattıkları için mevâlîye toplumsal konum elde etmeleri için sadece “ilim” sahası kalmıştır. Bu alanı oldukça iyi değerlendiren mevâlînin iktidar nezdinde de itibar gördüğünü belirtmeliyiz. Örneğin Saîd b. Cübeyr’in Abdülmelik b. Mervân’ın sarayında itibar görmesi, kendisinden tefsir yazmasını istemesi⁴⁹³ ve Kufe kadılığına atanması⁴⁹⁴ mevâlînin yakaladığı statüye net bir örnektir. Bunun yanında sahabe neslinden iktidara karşı muhalefette kalan İbn Abbas ve Übey b. Ka’b gibi şahısların siyasî bir konumda bulunmamaları ve etrafında mevâlînin toplanması, siyasetten uzak olarak ilim alanında yoğunlaştığını göstermektedir.

Belirli bir döneme kadar sözlü kültürün daha yaygın olduğu Arap toplumunda dile ilişkin temel esasları çöldeki Bedevîler muhafaza ederken, sözünü ettiğimiz toplumsal etkileşim ve farklılaşma Arap diline dair kaidelerin yazıya geçirilmesine vesile olmuştur. Bu husus mevâlînin daha ileriki aşamada tefsir faaliyetleri neticesinde oluşan birikimin kaydedilip nakledilmesindeki rolünde açığa çıkmış olacaktır. Zira ilk dönem tefsir edebiyatının oluşumuna yön veren kimselerin özellikle tabiûn dönemindeki mevâlî müfessirler olduğunu belirtmeliyiz. Her ne kadar tabakâtü’l-müfessirîn türü eserlerde hicrî ilk iki yüzyıl içerisinde yaşadığı zikredilen müfessirler içerisinde Arap olanlar bulunsa da ilk dönem tefsir eserlerinde geçen tefsir nakillerinin büyük çoğunluğunu mevâlî müfessirlerden aktarılmaktadır. Bu durumun sebeplerini, bahsi geçen mevâlîlerin ilmî istidatları ve tefsir alanında meşhur olmuş sahabîlerin yanında yetişip, onların şöhretlerine ortak olmaları şeklinde zikretmek mümkün

⁴⁹³ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-T'adil*, VI, 332.

⁴⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifetü'l-Ricâl*, I, 56.

görülmektedir.⁴⁹⁵ Bu noktada mevâlî müfessirlerin erken dönem tefsir çalışmalarını şekillendirmesi ve bunların nakledilmesi konusunda etkin olduğu açıkça fark edilmektedir. Zira mevâlî müfessirlerin yazıya ilişkin kültürel birikimleri ve dinî ilimleri yönelik istekli tavırları tefsirin disipline olmasıyla birlikte yazılı olarak gelişim göstermesine ciddi oranda katkı sağlamıştır. Ayrıca mevâlî müfessirlerin yaptıkları çalışmaların, tefsirin yapısal olarak değişimini de beraberinde getirdiği, özellikle tabiûn dönemindeki tefsir faaliyetleri dikkate alınacak olursa, Kur'an'ın anlaşılması ve açıklanması hususunun sistematik olarak sözü edilen süreçlerle belirli bir aşamaya geldiğini söyleyebiliriz.

1.3.3. Tefsir Bağlamında Dinî Bilginin Otoriteyle İlişkisi

Nüzul sürecinde Kur'an'ın kendisiyle ayrı görülmediği Hz. Peygamber'in, tek başına referans olma niteliğinin, vefatından sonra genel olarak Kur'an'a, özelde ise sahabeye ve belirli şartlar çerçevesinde sonraki nesillere atfedildiği görülmektedir. Zira Kur'an'ın somut olarak bir mushaf halini alması, onun yegâne başvuru kaynağı ve tartışılmaz bir otorite olmasını belirlerken, Kur'an'a dair izah ve açıklamaların insanlara ulaştırılması bağlamında ise sahabenin, vahye tanıklık etmesi ve dinî bilgiye en yakın bir konumda bulunmasıyla dine dair hususları hayatlarında pratiğe dökmüş olmaları gibi özellikleri, onların otorite olarak görülmesini doğal bir şekilde beraberinde getirmektedir. Bu noktada bahsi geçen hususiyete ilişkin somut zeminin görüldüğü alanın, öncelikli olarak tefsir faaliyetlerinde zuhur ettiğini ifade edebiliriz. Zira Kur'an'ın açıklanması, izah edilmesi ve öğretilmesi çalışmalarının, İslam dininin insanlara her açıdan yaşanmasını temin eden bir fonksiyon icra ettiğini söylemeliyiz. Nitekim tefsir alanında tebarüz etmiş sahabîlerin Kur'an'ın hem anlamını kavramayı hem de amelî olarak hayatlarına tatbik etmeyi kendilerine vazife addettikleri bilinmektedir. Hz. Osman, İbn Mes'ûd ve pek çok sahabîden nakledilen bir rivayette "Biz Kur'an'ı Peygamberden onar ayet şeklinde öğrenirdik. Allah'ın indirmiş olduğu on ayette geçen hususların anlamını kavramadan ve onlarla amel etmeden daha sonra gelen on ayete geçmezdik."⁴⁹⁶ şeklindeki ifadeler sahabenin Kur'an'ın sadece açıklanmasıyla

⁴⁹⁵ Selman Çalışkan, *Kur'an Yorumunda Mevâlî'nin Yeri*, 290.

⁴⁹⁶ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I, 83; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), I, 68; Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 102.

yetinmeyip, onun İslam dini ekseninde hangi boyutta ve nasıl yaşanması gerektiği hususunu dikkate aldıklarını göstermektedir.⁴⁹⁷ Sahabenin Hz. Peygamber'den görmek suretiyle almış oldukları bu yöntemle, bir süre üzerinde uzunca durma, ezberleme, öğrenme ve onun üzerinde tefekkür etme konusundaki teamülleri,⁴⁹⁸ onların İslam ve Kur'an noktasında taşıdıkları kaynaklık değerinin ne kadar önemli olduğuna açıkça işaret etmektedir.

Genel olarak dinî bilginin tartışılmaz kaynakları arasında Kur'an ve Hz. Peygamber ilk sırada zikredilirken, sahabenin de, kendilerinden sonraki nesillere sahip oldukları bilgi ve tecrübeleri aktarmaları bağlamında, nüzul süreci ile sonraki dönem arasında mühim bir köprü vazifesi gördüğünü belirtmeliyiz. Bu bağlamda İlk dönem tefsir faaliyetlerinde bilginin kaynağını belirleyen temel referans unsurlarının Hz. Peygamber ve sahabe olduğu görülmektedir.⁴⁹⁹ Hatta Hz. Peygamber'in tefsire dair izahlarının sınırlı olduğu hususu dikkate alınır, ⁵⁰⁰ bir disiplin olarak tefsir çalışmalarında sahabenin özellikle din hususunda aktardığı bilgilere müracaat edilmesi ve bu noktada kendilerine atfedilen otoritenin hangi düzlemde olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir. Nitekim sahabenin Kur'an'ın nüzul sürecine tarihsel ve toplumsal olarak şahitlik etmesi, kendilerinin Kur'an'ın anlaşılması ve bunun aktarılması konusundaki üstünlükleriyle doğrudan bağlantılı görünmektedir. Bu hususta Hz. Ömer ile İbn Abbâs'ın arasında geçen diyalog, değinilen hususa tekabül eden önemli bir örnek olarak zikredilmelidir. Halife olduğu dönemde Hz. Ömer "Peygamber'i tek olduğu halde, bu ümmet nasıl ihtilaf edebiliyor?" diye kendi kendine soru sorarken, ardından İbn Abbâs'a "Bu ümmet Peygamber'i ve kıblesi bir olduğu halde nasıl ihtilaf etmektedir?" diye haber göndermektedir. İbn Abbâs da Hz. Ömer'in bu sorusuna şöyle cevap vermektedir: "Ey Müminlerin Emiri! Kur'an bizim içinde olduğumuz bir durumda nazil oldu. Biz de inen ayetleri okuyor ve anlıyorduk. Ancak bizden sonra gelecek olanlar, ne hakkında nazil olduklarını bilmedikleri halde Kur'an'ı okuyacaklar. Bunların kendine göre görüşleri olacak ve bundan dolayı ihtilafa düşecekler."⁵⁰¹ Burada sergilenen tavır, sahabenin dinî bilgiye yönelik hangi konumda bulduklarını net bir

⁴⁹⁷ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, 19.

⁴⁹⁸ Bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 68; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, 20.

⁴⁹⁹ Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 101-102; Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 15-16.

⁵⁰⁰ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I, 83.

⁵⁰¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtûbî, *el-İ'tisâm*, thk. Selîm b. İd el-Hilâlî (Kahire: Dâru İbn Affân, 1992), II, 691.

şekilde ortaya koymaktadır. Zira kendilerinden sonra gelen tabiûn kuşağı, sahabenin sahip olduğu bilgi ve tecrübeden yoksun olduklarından dolayı, onları kendilerine referans almak suretiyle, hem Kur'an'ın izahına hem de Hz. Peygamber'in sünnetine sahabe sayesinde somut bir şekilde ulaşabilmişlerdir.

Sahabenin dinin yaşanılan boyutu çerçevesinde, doğrudan kaynak olarak görüldüğü, kendilerinin yaptıkları uygulamalarının Hz. Peygamber'in sünnetiyle eşdeğer olarak telakki edildiğini söyleyebiliriz.⁵⁰² Böyle bir hususiyetin ortaya çıkmasının Kur'an'dan referanslarını bulmak da mümkün gözükmemektedir. Nitekim pek çok ayette Kur'an, kurucu nesil olmaları itibariyle sahabe hakkında övücü ifadeler serdetmektedir.⁵⁰³ Bu durum sahabenin dinî bilginin kaynaklığına sahip olma ve bunları yaygın hale getirme konusundaki otoritesinin temel dayanak noktalarını oluşturmaktadır. Genel olarak İslamî ilimler'in özelde ise tefsir alanında sahabe kavillerinin bağlayıcılığı noktasında öne çıkan yaklaşım biçimi, bu alanda otoritenin nasıl algılandığı hususunu göstermesi açısından önemli görünmektedir. Bu noktada sahabe kavlinin kuvvetli bir bağlayıcılığı olması meselesi hakkında, Hanefî fakihlerinden Serahsî'nin değerlendirmeleri de oldukça önemli görünmektedir. Serahsî'ye göre sahabenin verdiği fetvalar onların Hz. Peygamber'den naklettikleri bir rivayet olma ihtimaline mebnidir. Sahabe dinî bir konuyla alakalı bildiği hususları nakleder ya da onu uygulayarak gösterir. Bundan dolayı Serahsî, vahye kaynaklık teşkil eden Hz. Peygamber'den işitilmiş olma ihtimali taşıyan bir bilginin, salt reye tercih edilmesini savunmaktadır. Buna ilave olarak Serahsî, sahabe kavlinin dinî deliller arasında yer alan kıyasa tercih edildiğini ifade etmektedir. Ona göre, sahabe kavli sadece reye dayalı olsa dahi, onların reyi başkalarının reyinden daha kuvvetlidir. Çünkü sahabe Hz. Peygamber'in zuhur eden yeni meseleler karşısındaki hükümlerini açıklama yöntemine, nüzul şartlarına ve hükümlerin değişimine ilişkin ahvâle şahit olmuşlardır.⁵⁰⁴ Bahsi geçen yaklaşım biçimi, sahabenin görüşlerinin İslamî ilimlerdeki bağlayıcılığını açıkça ifade etmesi bakımından dikkat çekmektedir. Özellikle tefsir faaliyetleri ekseninde sahabenin kişisel görüşlerine dayalı olarak ayetleri izah etmesi ve bunun

⁵⁰² Bkz. Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-Azâmî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1983), XI, 151-152.

⁵⁰³ Bkz. Al-i İmran, 3/10, 195; Tevbe, 9/100, 117. Ayrıca bu husustaki detaylı bir analiz için bkz. Sadık Kılıç, "Kur'an'da Sahâbe'nin Sunuluşu ve Günümüze Yansımalar", *Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 40-54.

⁵⁰⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûl's-Serahsî*, thk: Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, (Haydarabad, Lecenneti İhyâi'l-Meârifî'l-Osmâniyye 1993), II, 108.

meşruiyet zemini kazanmasının da yukarıda sözü edilen teorik çerçeveye denk düştüğü anlaşılmaktadır.⁵⁰⁵

Otorite algılamasının tefsirdeki yansımalarına dair Zerkeşî'nin zikrettikleri kayda değer görünmektedir. Ona göre, Kur'an'ın tefsiri iki kısımdır: Birincisi tefsirde kendilerine itibar edilenlerden nakledilen tefsir rivayetleri, diğeri de bunun dışında kalanlar. Birinci kısım da Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûndan nakledilen tefsir nakilleri olarak üç gruba ayrılmaktadır. Zerkeşî, Hz. Peygamber'den nakledilen tefsirin sahih bir isnada dayanması gerektiğini söylemekte, sahabeden gelen tefsirin şayet Arap diliyle alakalı bir açıklama olursa, şüphe etmeden kabul edilebileceğini, zira Kur'an'ın kendi dillerinde nazil olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanında sahabeden, ayetin tefsiriyle ilgili müşahedeye dayalı bir izah gelirse aynı şekilde kabul edileceğini, sahabe arasında bir ayet hakkında nakledilen görüşlerin farklı olması durumunda bu görüşlerin telif edilebileceğini, şayet bu seçenek de mümkün değilse İbn Abbâs'ın görüşünün tercih edilmesi gerektiğini, bunun da olmadığı zamanlarda herhangi bir sahabenin görüşünün tercih edilmesinin caiz olduğunu söylemektedir.⁵⁰⁶

Kur'an'ın indirilmesi sürecinin akabinde nüzul dönemi dair verilerinin aktarılmasının, daha önce değinildiği üzere özellikle Kur'an'ın açıklanması ve yorumlanması faaliyetleri neticesinde gerçekleştiği bilinmektedir. Zira dinî bilginin oluşum sürecinin temel referans kaynaklarından birisi olan Kur'an'ın izahı meselesi, dinle ilgili oluşan bir birikim alanını ifade ederken, aynı zamanda bu meselenin bilgilerin nakli sürecinin keyfiyetinin belirlenmesinde etkili olduğu söylenebilir. Özellikle tefsir faaliyetlerinin yapılaş ve aktarılış biçimi incelenirse, dinle ilgili verilerin tefsir üzerinden nakledilmeye başlanması ve bunun zorunlu bir durumu ifade ettiği hususu gözden kaçmamaktadır. Bu bağlamda Zerkeşî'nin aktardığına göre, Kadı Şemseddin Huveyyî (ö. ?), tefsir ilminin bir açıdan zor başka bir açıdan ise kolay olduğunu ifade ederken, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olmasından dolayı manalarının veyahut mesajının anlaşılabilmesinin zor olduğunu ve bunun için sema/işitme yolunun Kur'an'ın anlamına ulaşılabilmesi açısından gerekli olduğunun altını çizmektedir. Zira insan mütekellimin kastını ya bizatihi ondan işiterek ya da ondan işiteni işitme yoluyla öğrenebilir. Bu husus Kur'an için düşünülürse, onun farklı anlamlara muhtemel

⁵⁰⁵ Sahabenin tefsir konusundaki konumu için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, I, 74-78.

⁵⁰⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 111.

olmayan kısımları ancak Hz. Peygamber'den nakille bilinebilir.⁵⁰⁷ Bu naklin gerçekleşmesine vesile teşkil eden kuşağın ise sahabe olduğunu söylemek gerekir. Şehristânî (ö. 548/1153) de, tefsir faaliyeti ve bunun nakline ilişkin bazı hususlara temas ederken, Kur'an'ın açıklanması konusunda sahabeden ve tabiûndan aktarılan bilgilerin tefsir açısından önemine dikkat çekmektedir. O, sahih olmak kaydıyla ilk nesillerden aktarılan tefsir birikiminin Kur'an'ın anlaşılması noktasındaki zorunluluğuna işaret ederken, Kur'an'daki mübhem ve mücmel kabilinden olan ayetler ile namaz, zekat gibi dilin sınırları içerisinde bilinemeyecek ifadelerin tefsirinin ancak nakil yoluyla anlaşılabilmesine dikkat çekmektedir.⁵⁰⁸

Dinî bilgi açısından tefsirdeki otoritenin başka bir ayağını ise tabiûn nesli oluşturmaktadır. Tabiûnun genelde din konusuna dair aktardıklarıyla hususen tefsire dair birikimlerinin değeri, onların icra ettikleri işlev ve ortaya koydukları üretimlerle yakından irtibatlıdır. Bir önceki başlıkta tabiûn döneminin önemli bir grubunu temsil eden mevâlînin, İslamî ilimlerin teşekkül etmesi ve bunun nakledilmesi çerçevesinde ciddi bir rol üstlendiğini ifade etmiştik. Hatta tefsir faaliyetinin sistemli ve disiplinli bir tarza doğru evrilmesine yön veren şahısların tabiûn müfessirleri olduğunun da altını çizmiştik. Bu minvalde tabiûndan aktarılan tefsir nakillerinin, dinî bilgi alanına dahil olması nedeniyle bağlayıcılığı olduğu kabul gören genel bir teâmül olarak karşımıza çıkmaktadır. Zerkeşî, tabiûnun önde gelenlerinin tefsirinin kabulü noktasında Hz. Peygamber'e ve sahabeye dayandırmadan naklettiği görüşlerin, sahabe tabakasında olduğu gibi kabul edilebileceğini belirtmektedir.⁵⁰⁹ Çünkü ona göre tabiûn müfessirleri genel olarak Hz. Peygamber ve sahabeden doğrudan aktarmış oldukları görüşleri olduğu gibi kabul etmişler, özellikle Hz. Peygamber'den aktardıkları tefsirin üzerine herhangi bir ilavede bulunmamışlardır.⁵¹⁰ Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel ve İbn Akîl (ö. 769) gibi bazı kimseler tabiûn tefsirinin tefsirde müracaat edilmemesini ileri sürmeleri, tabiûndan nakledilen sorunlu nakillerle bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Hâlbuki müfessirlerin çoğunluğu, tabiûnun görüşlerini tefsirde müracaat edilmesi gerektiğini dile getirmişler ve onlar bu görüşleri tefsir çalışmalarında aktarmışlardır. Zira tabiûnun

⁵⁰⁷ Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 111.

⁵⁰⁸ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2008), I, 63.

⁵⁰⁹ Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 111.

⁵¹⁰ Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 31.

önde gelen müfessirlerinin tefsire ilişkin kavilleri büyük oranda sahabeden alınmıştır.⁵¹¹ Nitekim Suyûtî bu hususu biraz daha açarak tabiûn tefsirine dair bir sınıflandırma yapmaktadır. Kendisi tabiûn tefsirinin bağlayıcılığını ve tefsirin tamamını sahabeden aldıklarını kabul etmekle birlikte, esnek otorite ilişkisine dayandırabileceğimiz tabiûn arasındaki ihtilafların tezâd ihtilafı değil tenevvü ihtilafı olduğunu ifade etmektedir. Bu hususu değerlendiren Suyûtî, tabiûnun ayetten anladığı mananın, hocasından farklı olarak ifade etmesini tenevvü ihtilafı kapsamına almaktadır. Zira burada tabiî müfessir, hocasından farklı bir mana vermekten ziyade, ifadeleri değişik şekilde açıklamaya gayret etmektedir. Örneğin الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ayetini bazıları Kur'an'a ittiba etme, bazıları da İslam'a uyma şeklinde tefsir etmişlerdir. Suyûtî'ye göre netice itibarıyla her iki tefsir de aynıdır.⁵¹²

Tabiûn kuşağının otoritesini belirginleştiren bazı hususların olduğunu ifade etmeliyiz. Kanaatimizce bunun en açık göstergelerinden birisi hocalarının sahabî olması ve onlardan tefsir birikimini almış olmalarıdır. Örneğin İbn Abbâs'ın talebelerinden İkrime "Ben tefsir olarak ne söylediysem hepsini İbn Abbâs'tan aldım. Kırk yıl boyunca ilim tahsil ettim."⁵¹³, "İbn Abbâs ayağıma pranga vurup, Kur'an ve sünneti bana öğretmiştir."⁵¹⁴ Benzer şekilde Katâde "Kur'an'daki her ayet hakkında mutlaka sahabeden işittiğim bir bilgiye sahibim"⁵¹⁵ dediği nakledilmektedir. Buradaki bilgiler tabiûn tefsirinin bağlayıcılığının aslında onların sahabeye olan sıkı ilişkisiyle irtibatlı olduğunu göstermektedir. Bu durumu biraz daha sistemli hale getiren İbn Teymiyye tabiî müfessirlerin bahsi geçen yönünü de dikkate alarak, özellikle Saîd b. Cübeyr, İkrime, Atâ b. Ebî Rebâh, Hasan-ı Basrî gibi şahısların tefsirde önemli bir konumda olduklarını dile getirmektedir.⁵¹⁶ Tabiûn müfessirlerine yönelik verilen bu değer, onların ilk dönemden tam olarak uzaklaşmamaları, dine ve vahyin nazil olduğu dile yakınlıkları onların konumlarını daha da güçlü hale getirmiştir. Bunun yanında İslamî ilimler konusunda ön plana çıkan, özellikle tefsirde meşhur olan tabiûnun, doğrudan sahabeyi atlayarak Hz. Peygamber'den nakilde bulunması ki, buna hadis terminolojisinde *mürsel* hadis denilmektedir, –bazı istisnalar hariç- genel olarak kabul görmüştür. Bilhassa

⁵¹¹ Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 102.

⁵¹² Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* II, 353.

⁵¹³ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Kayserânî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, thk. Humeydî Abdulmecid es-Selefi (Riyâd: Dâru's-Semiî, 1994).

⁵¹⁴ Dâvudî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, I, 386.

⁵¹⁵ Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, XXIII, 511.

⁵¹⁶ Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, 95.

Saïd b. Cübeyr, Mücâhid b. Cebr, Şa‘bî (ö. 104/722), Tâvûs b. Keysân, Hasan-ı Basrî, Mâlik b. Enes gibi tabiûnun önemli simalarının naklettiği *mürsel* rivayetler makbul addedilmiştir.⁵¹⁷ Bu konudaki yaklaşım biçimi yukarıda sözünü ettiğimiz tabiûnun hem sahabe ile olan ilişkisi, hem de dine ilişkin meseleleri ilk kaynaktan almış olmalarının neticesinde ortaya çıkmıştır. Tabiûn nesline atfedilen bu değer sosyal ve kültürel gerekçeleri, başka bir açıdan dinî bir gerekçeye de dönüşmüştür. Bunun açık delillerinden birisi Hz. Peygamber’den rivayet edilen “Ümmetimin en hayırlı nesli benim asrımdakiler, sonra bunu takip edenler, sonra da onu takip edenlerdir.” hadisidir. Bu rivayet özellikle sahabeden sonraki tabiûn neslinin konumunu ciddi bir referansla teyit etmiştir. Bu durum onların dinî bilgi bağlamında özellikle tefsir konusundaki otoritelerini de belirginleştirmiştir.

Dinî meselelere dair oluşan birikimin nakledilmesi ve muhafazası konusunda tabiûn tabakasının ciddi bir güvence oluşturduğunu ifade etmeliyiz. Zira tabiûndan pek çok şahsın İslamî ilimleri öğrenmenin yanında, aldıkları bilgileri güvenilir bir yolla temin etmiş olmaları ve bu konuda hassasiyet göstermeleri oldukça dikkat çekicidir. Özellikle tefsir faaliyetlerinin icrası ve bunun nakli konusunda gördüğümüz bariz hususlardan birisi belki de en önemlisi, tabiûn müfessirlerinin “yazılı” olarak herşeyi kaydedip aynı şekilde aktarma çabasıdır. Hatta denilebilir ki, tabiûn yazma konusunda oldukça ısrarlı ve büyük bir çaba içerisindeydi. Kaynaklarda, ilk dönem yazılı kültürün bir neticesi olarak belirli şahıslara ait kitap çalışmaları olduğu açıkça zikredilmektedir. Bu çalışmaları ortaya çıkaranların ise çoğunlukla tabiûn kuşağından olduğu anlaşılmaktadır.⁵¹⁸ Örneğin Mücâhid’le aynı dönemde yaşamış bir tabiî “Ben bazılarının Mücâhid’in yanında tefsir istinsah ettiklerini gördüm” demektedir.⁵¹⁹ Bunun yanında *sahifeleriyle* meşhur olan sahabîler, bunları kendisini dinleyen talebelerine okur ve bu aktardıklarını onlar yazılı olarak kaydederdiler. Bu kaydetme işi için gerekli kağıt bulunmadığı zamanlarda, bazen aktarılan nakiller ya nalınlara ya da *elvâh* adı verilen çeşitli yassı maddeler üzerine yazılırdı.⁵²⁰ Nitekim Saïd b. Cübeyr’in İbn Abbâs’ın

⁵¹⁷ Bu hususta bkz. Selahattin Polat, “Mürsel” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 53.

⁵¹⁸ Fuad Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, 57.

⁵¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu’l-İlel ve Ma’rifetü’l-Ricâl*, I, 77.

⁵²⁰ Fuad Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, 56.

sahifesinden aldıkları bu şekilde gerçekleşmiştir.⁵²¹ Benzer şekilde tabiûndan genç bir kimse, yaşlı bir tabiûnin Berâ b. Âzib'in (ö. 71/690) yanında kalemle ellerinin üzerine yazdıklarını anlatmaktadır.⁵²² Tabiûndan Şa'bi'nin sadakât ve ferâize dair üç tomar yazı malzemesini öğrencilerine imla ettirdiği aktarılmaktadır.⁵²³ Ya'kûb b. Atâ (ö. 155/771) babası Atâ b. Ebî Rebâh'ın sahifesini "Babam buradakilerin hepsini sahabeden işitmiştir"⁵²⁴ diyerek babasının onlardan aldığı bilgileri yazılı olarak kaydettiğini ifade etmiş olmaktadır. Saîd b. Cübeyr, bir mesele hakkında ihtilaf edildiği zaman bunları İbn Ömer'e sormak için yazılı olarak kaydettiği nakledilmektedir.⁵²⁵ Necdet b. Âmir (ö. 72/691 [?]) İbn Abbas'a yazmış ve farklı fikhî meseleleri sormuştur.⁵²⁶ Nafi' b. el-Ezrâk'ın daha önce geçtiği üzere, İbn Abbas'a Kur'an'ın bazı kelimeleri hakkında sorduğu ve bunları yazılı olarak kaydettiği anlaşılmaktadır.⁵²⁷ Bu ve benzeri örneklerin oldukça fazla olması, tabiûnun dinî bilginin nakledilmesi ve onun koruma altına alınması noktasında belirleyici bir noktada durduğunu açıkça göstermektedir. Tabiûnun yazı konusundaki tavrı ve dinî bilgiyi de sürekli olarak kaydetmeleri, onları din konusunda yetkin bir noktaya getirmiştir. Zira sahabeden doğrudan aldıkları bilgileri yazılı bir şekilde muhafaza ederek onları içselleştirmeleri, tabiûna önemli katkılar sağlamıştır. Bu durum özellikle hem sosyal hem de psikolojik olarak dinî sahaya yönelik yaklaşımlarında tabiûna bir özgüven duygusu aşlamıştır. Öyle ki bu halin en açık göstergesi ise, dinî birikimin yaygınlaşması ve sonraki dönemlerde İslâmî ilimlerin sistematik olarak kurulmasına öncülük eden şahısların tabiûn neslinden olmasıdır. Nitekim bu kimseler İbn Abbas, İbn Mes'ûd gibi sahabîlere talebelik yapmış ve kültürel olarak mümeyyiz vasıflara sahip olan seçkin şahsiyetlerdir.⁵²⁸

Bahsi geçen açıklamaların, ilk dönemlerdeki dinî bilginin mahiyeti, bilinebilirliği ve nakli vb. hususları ele alan meseleler olduğunu ifade etmek gerekir. Zira nüzul sürecinde oluşan birikim ve bunun sonraki nesillere taşınmasını gerekli kılan unsurlar dikkate alındığında, Kur'an'ın tefsir edilmesi ve nazil olduğu evrede oluşan

⁵²¹ Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VI, 257. Detaylı analiz için bkz. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 56.

⁵²² Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifetü'l-Ricâl*, I, 75.

⁵²³ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifetü'l-Ricâl*, I, 355.

⁵²⁴ Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-T'adil*, I, 39.

⁵²⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VI, 258.

⁵²⁶ Bkz. Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, II, 170.

⁵²⁷ Bkz. Nafi' b. el-Ezrâk, *Mesâilu Nafi' b. el-Ezrâk*, 31 vd.

⁵²⁸ Bu konudaki detaylı tasvir ve değerlendirmeler için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmu'l-Muvakki'in*, II, 38 vd.

birikime ulaşma gayesinin, aslında nakil sürecinin oluşmasına doğal olarak zemin hazırladığını belirtmeliyiz. Bu durum aynı zamanda tefsir nakil sürecinin başlangıç aşamasını gösterdiği gibi, aynı zamanda bilginin aktarımı sürecinin başından itibaren hiyerarşik bir düzlemde yapılanmasına ön ayak olduğu da ifade edilmelidir. Dinî bilginin kendine özgü yapısı ve süreç içerisindeki gelişiminin, tefsir nakil sürecinin ortaya çıkması ve ilerlemesi hususuyla yakından irtibatlı olmasıyla birlikte, sahabe ve ondan sonraki kuşağın dinî bilginin temsilcileri ve taşıyıcıları konumunda olmasını da beraberinde getirdiği ortadadır. Bu bağlamda sahabe, şahitliği, yaşantısı ve nüzul süreci bağlamındaki kültürel birikimi vb. hususlar üzerinden genel olarak bir otoriteyi temsil etmektedir. Bu durum doğrudan sahabenin vahyin nüzûlüne şahitlik etmesi nedeniyle katı bir bağlılığı beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte kişisel hususiyetleri ve yaşama tecrübeleriyle ilişkilendirilebilecek anlama tercihleri, bahsi geçen otoritelerini nispeten sınırlayabilir. Özellikle sahabenin kendi arasındaki ihtilaflarında, bu bağlayıcılık ölçüsünde biri öne çıkarken, diğerinin geride kalma durumu olabilir.⁵²⁹ Bununla birlikte hangi sahabenin görüşünün tercih edileceği hususu ise, müfessirin zihniyetinin ne olduğuyla da ilgili bir durumu yansıtmaktadır. Bir sonraki bölümde ele alacağımız üzere ehl-i hadis perpektifi sahabe kavillerinin hiçbirini zayıf etmeden değerlendirmiş ve bağımsız hakikatten daha ziyade onu taşıdığına inanılan kaynağın kendisine odaklanmış ve otoriteyi keskin bir bağlılık oluşturan bir güce dönüşmüştür. Buna karşılık te'vilin mahiyetini esas alan yaklaşımlara göre, nakledilen her şeyin mutlak anlamda bir esas olarak benimsenmediği, gerçekliğe daha yakın bir şekilde ittifak edilen haberlerle ihtilafın olduğu nakillerin ayrı olarak değerlendirildiği ve yeri geldikçe otoritenin esnek bir şekilde algılandığı görülmektedir. Nitekim bir önceki kısımda sahabe ve tabiûn arasındaki ilişki biçimine bu şekilde atıfta bulunup tefsir açısından bağlayıcılıklarının nasıl geliştiğine dair bazı ipuçlarını zikretmiştik. Bu ayrımlar da göz önünde bulundurulduğunda genelde İslamî ilimler özelde ise tefsir alanındaki faaliyetler için başvurulan ilk mercilerin sahabe ve tabiûn nesli olmasının doğal bir durum olduğunu ifade edebiliriz. Bununla birlikte sözünü ettiğimiz faktörler, sahabe ve tabiûnun otoritesinin bilhassa tefsirdeki nakilleri açısından nasıl ve hangi düzlemde ele alınması gerektiğini de bizlere göstermektedir. Özellikle sahabeyle başlayan tabiûnla devam eden “yazı” üzerinden faaliyetlerin gerçekleştirilmesi, nakil

⁵²⁹ Bu hususa ilişkin bkz. Sürmeli, *Sahabenin Kur'ân Anlayışı*, 169-181.

anlayışının karakterini ve çerçevesini belirlemiştir. Zira genelde dinî bilgi özelde ise tefsir alanına dair oluşan verilerin aktarılması ve bunun neşredilmesi, özellikle tabiûna bu bağlamda otorite atfedilmesi, Kur'an'ın tefsiri konusunda yapılan çalışmaların yazı üzerinden şekillenmesiyle irtibatlı olduğunu görmekteyiz. Bu vasıf, teşekkül eden otorite anlayışını önemli derecede beslemiş ve toplumsal yapı içerisinde bazı kimselerin konumuna değer katmıştır. Dolayısıyla tefsir naklinin özgün yapısını netleştiren ve buna şekil veren en önemli unsurun “yazı” olduğunu açık bir şekilde söylemeliyiz.

Bahis konusu edilen hususlar, hicrî ikinci asrın sonuna kadarki süreçte, tefsir faaliyetinin yapılış ve aktarılışına ilişkin aşamaların tasvir ve tahlilini içermektedir. Bundan sonraki bölümde ise, tefsir nakil anlayışının şekilsel ve paradigmatik olarak bazı değişimleri yaşamasına dair meseleler üzerine odaklanılacaktır. Özellikle tefsir faaliyetinin yapılış ve aktarılması hususunun, özellikle hicrî ikinci asrın sonu ile başlayan ve sonraki aşamalarda devam eden farklı bir evreye geçmesini, bunun sebeplerini ayrıntılı olarak ele almayı düşünüyoruz.

İKİNCİ BÖLÜM

RİVAYET FORMUNUN ORTAYA ÇIKIŞI VE TEFSİR NAKİL ANLAYIŞINA TESİRİ

2.1. RİVAYET FORMUNA BAĞLI TEFSİR ÇALIŞMALARI VE TEMEL KARAKTERİSTİĞİ

Hicrî ikinci asrın sonu ile üçüncü asrı, İslamî disiplinlerin şekillendiği ve bu alanlara dair literatürün yoğun bir şekilde teşekkül ettiği bir zaman dilimi olarak değerlendirmek mümkündür. Tefsir, hadis, fıkıh ve kelim sahasındaki pek çok çalışmanın bahsi geçen dönemde ortaya çıktığı bilinmektedir. Özellikle bu dönem, hadis alanının altın çağı olarak bilinirken, aynı zamanda meşhur hadis eserlerinin tasnif edildiği ve bunların yaygın hale geldiği bir süreci de içerisinde barındırmaktadır. Ayrıca bu zaman diliminde bir yandan fıkıh ve kelim ekolleri oluşumunu tamamlarken, diğer yandan siyasî ve fikrî olayların yaşandığını da belirtmek gerekir. Bu çerçevede hususen muhaddislerin bizatihi içinde bulunduğu mihnenin, Halku'l-Kur'an ve birtakım kelim tartışmaların, bazı grupların oluşmasına ve ideolojik bir hadis anlayışını benimseyen ehl-i hadis zümresinin teşekkülüne sebebiyet verdiğini söyleyebiliriz.⁵³⁰

Bahis konusu dönemde ortaya çıkan ehl-i hadisin bilgi anlayışını, onların düşünce yapılarını gösteren önemli bir unsur olarak değerlendirmek gerekir. Onlara göre bilginin kaynağı rivayettir ve ilim dediğimiz kavram hadis rivayetiyle eşdeğerdir. Nitekim hadis eserlerinde yer alan “Kitâbu'l-İlm” başlığı altında nakledilen rivayetlerin bu hususu açıkça gösterdiğini belirtebiliriz.⁵³¹ Zira ehl-i hadisin bütün mesâisini rivayet üzerinde yoğunlaştırdığı ve üzerinde çalıştıkları rivayetlerin farklı tariklerini aramaya koyuldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca muhaddislerin bir rivayetin isnad ile nakledilmesi konusuna önem verdikleri, hatta rivayetin isnadlı olması gerektiğini düşündüklerinden dolayı isnadı, dinin bir rüknü ve hasâisinden kabul ettikleri görülmektedir.⁵³² Bu

⁵³⁰ Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 199.

⁵³¹ Örneğin İbn Cüreyc, Atâ b. Ebî Rebâh'a bir konu hakkına bir şey sorar ve Atâ bir görüş beyan eder. Bunun üzerine İbn Cüreyc ona “Bu senin görüşün rey mi yoksa ‘ilime’ (hadise) mi dayanıyor?” diye sorar. Bunun üzerine Atâ “Görüşüm, ilme (hadise) dayanmaktadır. Bkz. İbn. Abdilberr, *Câm'iu'l-Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, I, 773. Bu husustaki ayrıntılı bilgi ve tespitler için bkz. Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 169.

⁵³² Bkz. Salih er-Rufâi, *Inâyetü'l-Ulemâi bi'l-İsnâd ve İlmü'l-Cerh ve't-Ta'dil*, (Medine: by., ty.) 6-7.

çerçeve de onların hadisler hakkında düşünme, anlama ve fihketmeye yeterince çaba sarf etmedikleri görülmektedir. Dolayısıyla ehl-i hadisin düşünce sistemi ve ilim anlayışını, rey, kıyas ve bunları bir yöntem olarak benimseyenlere yönelik bir eleştiri üzerine kurduğu da söylenebilir. Hatta hicrî üçüncü asırda ortaya çıkan başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere birçok hadis eserinin, ehl-i hadisin bir taraftan kendi ilim anlayışlarını belirginleştirmek ve savunmak, diğer yandan ise rey ve kıyası benimseyen gruplara karşı reddiye de bulunmak olduğu fark edilmektedir.⁵³³

Söz konusu edilen zaman diliminde ehl-i hadisin bilgi anlayışında değinilen yaklaşım ve yöntemlerinin diğer İslamî disiplinlere tesir ettiğini ifade edebiliriz. Özellikle hicrî ikinci asırla birlikte, hadislerin tedvin sürecinde muhaddislerin geliştirdikleri isnad hususunun önemli bir unsur olarak dikkate alındığını belirtebiliriz. İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ile uygulanmaya başlanan isnadın, hadis rivayet formunu oluşturduğunu ve hicrî ikinci asrın yarısından itibaren hicrî üçüncü asır da dahil olmak üzere hadis eserlerinde mütakamil ve sistematik bir şekilde uygulandığı görülmektedir.⁵³⁴ İsnad yönteminin sadece hadis alanındaki rivayet ve nakillerin aktarımında kullanılmadığı, bilakis diğer dinî ilimler alanında telif edilen veya bu sahalarda oluşan birikimin aktarılması bağlamında da uygulandığı fark edilmektedir. Zira hadis nakil geleneğinde kullanılan eda ve tahammül yollarını ifade eden “haddesenâ, ahberenâ, enbeena” gibi lafızların, aktarılan rivayetin isnadını oluşturduğu dikkate alındığında,⁵³⁵ bu formun belirgin olarak emarelerini hicrî ikinci asrın ortasında itibaren hadis dışındaki diğer alanlarda da görüldüğünü söyleyebiliriz. Örneğin İbn Şihâb ez-Zührî'nin *el-Megâzî* isimli eserinde yoğun olmasa da pek çok naklin aktarıldığı yerde sözünü ettiğimiz isnadlı rivayet formunun bulunduğu görülmektedir.⁵³⁶ Aynı şekilde siyer alanında günümüze kadar ulaşan ilk eserlerden olan İbn İshak'ın (ö.151/768) *Siyer* isimli eserinde, rivayet formunun izlerini bulduğumuzu söyleyebiliriz. Bu eserde aktarılan yaklaşık 500 civarındaki siyere dair nakillerin baş kısmında

⁵³³ Bkz. Ömer Özpinar, “Hadis İlminin Gelişim Dönemi”, *Hadis El Kitabı*, ed. Zişan Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 106-107. Bu husus ve ilişki konulara dair ayrıntılı tespit ve değerlendirmeler ilereyen başlıklarda işlenecektir.

⁵³⁴ Bkz. Raşit Küçük “İsnad” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 155.

⁵³⁵ Raşit Küçük “İsnad”, 154.

⁵³⁶ Bkz. İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Megâzî*, thk. Süheyl Zekkâr (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1981), 37, 43, 49, 50, 51, 58, 62, 65.

değınmiş olduğumuz isnad-rivayet formunun açıkça uygunlandığı görölmektedir.⁵³⁷ Aynı zamanda, ilk *Ulumû'l-Kur'ân* çalışmaları arasında zikredeceğimiz Katâde b. Diâme ile İbn Şihâb ez-Zührî'nin *en-Nâsıh ve'l-Mensûh* isimli eserlerini de isnad formunun ilk izlerinin görüldüğü çalışmalar olarak değerlendirmenin mümkün olduğunu belirtmek durumundayız.⁵³⁸ Ancak isnad formunun bu çalışmalara çok sınırlı yansıdığını söylemeliyiz. Söz konusu bu çalışmalar hadis alanından farklı bir sahada, müstakil olarak telif edilip isnadın ilk tezahürlerinin görüldüğü örnekler olması bakımından önem arz etmektedir.

Hicrî ikinci asırdan itibaren dinî ilimler sahasında uygulandığı görölen isnadlı rivayet şeklinin, hicrî üçüncü asırla beraber yoğunluk kazandığını söyleyebiliriz. Hadis alanında belirgin olarak işletilen isnad yönteminin özellikle siyer ve İslam tarihi alanlarında yapılan çalışmalarda yaygınlaşmaya başladığı görölmektedir. Örneğin meşhur tarihçilerden İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-Nebeviyye* çalışmasında nakledilen bazı bilgilerin sened zikredilerek aktarıldığı görölmektedir.⁵³⁹ Benzer şekilde Ezrakî'nin (ö. 250/864[?]) *Ahbâru Mekke* isimli eserinde yer verdiği nakillerin isnadlı olması dikkat çekmektedir.⁵⁴⁰ Özellikle Ezrakî ilk dönem siyere dair bilgileri verirken aynı konu hakkındaki farklı nakilleri de, farklı isnadları zikretmek suretiyle peş peşe

⁵³⁷ Bkz. İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 1-300. Ayrıca İbn İshâk'ın isnad sistemini kullanmasına dair bir çalışma için bkz. James Robson, "Ibn Ishaq's Use of Isnad" *Bulletin of the John Rylands Library* 38, sy. 2 (1956) : 449-465. İbn İshak'ın eserini yayına hazırlayan Muhammed Hamidullah, İbn İshak'ın hadis rivayet yöntemine dair getirilen eleştirileri mukaddime kısmında zikretmektedir. Pek çok muhaddis'in İbn İshak'ı haber-i vahid rivayetinde bulunması veya hadiste tedlis yapmasını eleştirdiklerini dile getiren Hamidullah, hadis rivayet şekli ile tarih alanında yapılan nakiller arasındaki farka işaret etmektedir. Ona göre hadis ve tarih sahası birbirinden farklı alanlar olarak değerlendirilmelidir. Zira hadiste bütün öğeleri birbirine bağlı bir kıssanın anlatılması beklenmez. Bilakis hadiste her tanığın o olaya şahit olması talep edilir. Tarih sahasında yapılmak istenen ise, olayların tam olarak birbirine bağlanması suretiyle, rivayet senetlerini ve tekrarları zikretmeden nakletmektir. Hamidullah bu tespitleri zikrederken İbn İshak'ın bu şekilde bir yöntem belirlemesinin yeni bir şey olmadığını, başka şahısların da benzer bir Usûlü tercih ettiklerini açıklamaktadır. Nitekim Hamidullah Taberî'nin tarihinde Zührî'nin "Her bir ravi bana bu hadisin bir kısmını rivayet etti. Bazısı bazısından anlayışlı idi. Ben herkesin bana anlattıklarını bir araya getirip topladım." dediğini zikrederek, hadis rivayeti ile tarih nakillerini aktarma konusunda bir farklılığın olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu farklılık da özellikle tarih çalışmalarının özellikle nakledilen verileri tek bir metin oluşturmak amacıyla topladıkları anlamına gelmektedir. Bkz. Muhammed Hamidullah, "Mukaddime" *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Mağrib: Matba'tu Muhammed el-Hâmis, 1976), 37-38.

⁵³⁸ Bkz. Katade b. Diâme, *en-Nâsıh ve'l-Mensûh*, 33-64; İbn Şihâb ez-Zührî, *en-Nâsıh ve'l-Mensûh*, 13-39.

⁵³⁹ Bahsi geçen konu bağlamındaki örnekler için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 58, 71, 76, 82, 135; II, 119, 169, 206, 208, 214 219.

⁵⁴⁰ Bkz. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Abdulmelik b. Abdullâh b. Duheş, (y.y: Mektebetü'l-Esedî, 2003), I, 66-250.

vermektedir.⁵⁴¹ Anlaşılan o ki İbn İshâk'tan sonra siyerci tavrın yavaş yavaş terk edildiği, Ezrakî ile ehl-i hadis bakışının belirginleştiği anlaşılmaktadır. Bu noktada Ezrakî'nin eserindeki bu yaklaşım, İbn Hişâm'dan sonra hadis ehlinin bakışının gittikçe yerleştiğini göstermesi bakımından dikakt çekicidir. Bunun yanında isnada dayalı rivayet şeklinin üçüncü asırla beraber uygulandığı en önemli alanın tefsir olduğunu ifade etmeliyiz. Öyle ki hicrî ikinci asırda yapılan ve bize kadar ulaşan tefsir çalışmaları incelendiğinde isnada dayalı rivayet formunun kullanıldığını söylememiz mümkün değildir. Örneğin bize ulaşan ilk tam tefsir olma özelliği taşıyan ve hicrî ikinci asırda yaşamış Mukâtil b. Süleymân'ın tefsir çalışmasının bu noktada önemli bir örnek olduğunu belirtmek gerekir. Zira onun eserinde isnadın neredeyse yer almadığı görüldüğü gibi, aynı zamanda isnada tefsirde yer vermemesinin onun cerh edilmesinde büyük bir payının olduğu bilinmektedir.⁵⁴² Ayrıca Süfyân es-Sevrî'nin tefsir çalışmasında da isnadın formel biçiminin yer almadığı, naklettiği tefsir izahlarının yaşadığı dönemde bilginin aktarım şeklini gösteren genel ifadelerle zikredildiğini söyleyebiliriz.⁵⁴³ Bununla birlikte günümüze kadar ulaşan ve bazı tefsir nakillerini isnadlı olarak derleyen Abdullâh b. Vehb'in çalışmasına değinmemiz gerekir. İbn Vehb'in *el-Câmi' Tefsîru'l-Kur'ân* isimli çalışması Kur'an'ı başından sonuna kadar mushaf tertibine göre tefsir etmiş bir eser değildir. Zira İbn Vehb dağınık bir vaziyette bazı ayetler hakkında sahabe ve tabiûndan nakledilen bilgileri râvisi olduğu hocalarını sıraya koymak suretiyle aktarmaya çalışmaktadır.⁵⁴⁴ Ayrıca İbn Vehb'in ilmî kişiliği bağlamında ön plana çıkan hususlardan birisi hadisçiliğidir. Ders aldığı yaklaşık 400'e yakın hadis hocası olduğu gibi, onun muhaddis kimliğinin oluşmasında etkili olan meşhur muhaddisler İmam Mâlik ve Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791) özel bir yeri bulunmaktadır.⁵⁴⁵ Kanaatimizce muhaddis kimliğinin baskın olduğu İbn Vehb'in derlediği isnadlı tefsir nakillerinin her ne kadar Taberî başta olmak üzere pek çok müfessirin eserinde geçse de,⁵⁴⁶ onun yaptığı derlemenin tefsir yapma mantığından uzak olduğunu açıkça söylemeliyiz. Hatta yapılan bir tespite göre İbn Vehb, muhaddisler

⁵⁴¹ Bkz. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 456 vd.

⁵⁴² Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil İbn Süleymân ve Eserleri," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1976, cilt: XXI, 20.

⁵⁴³ Bkz. Süfyân es-Sevrî, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, 45 vd.

⁵⁴⁴ Bkz. Abdullâh b. Vehb, *el-Câmi' Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Miklos Muranyi (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), I, 34-38, II, 14-20.

⁵⁴⁵ Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-T'adîl*, V, 189-190.

⁵⁴⁶ Bkz. İbn Vehb, *el-Câmi' Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 5-20 (ilgili sayfaların dipnotları).

nazarında sika bir ravi ve âlim olmakla birlikte, bize göre elimizdeki çalışmasından hareketle onu müfessir olarak görmek mümkün değildir.⁵⁴⁷ Zaten biyografi çalışmalarında onun bu yönüne herhangi bir atıf bulunmamaktadır.⁵⁴⁸ Bu bağlamda İbn Vehb'in bu derleme çalışmasını doğrudan bir tefsir çalışması olarak görmek yerine tefsir nakillerinin yaygınlaşmasına ve anonimleşmesine katkı sağlayan bir eser şeklinde değerlendirmek mümkündür. Buna karşılık hicrî ikinci asrın sonuyla üçüncü asrın başında bir tefsir eseri kaleme alan müfessirlerin bize ulaşan eserlerinde sözü edilen durumun değiştiğini ve hadis rivayet formunun tefsir sahasında belirgin bir şekilde işletildiğini görmekteyiz. Bu bağlamda elimizde eseri bulunan müfessirlerin tefsirde rivayet formunu, özellikle hadis tahammül ve eda sigalarını içeren isnadlı rivayet şeklini nasıl kullandıklarını göstermeye çalışacağız. Ayrıca bahsi geçen zaman diliminde ortaya çıkan tefsir çalışmalarının, tefsir nakil süreci bağlamındaki hususiyetlerine değinip nakil geleneğinin geldiği noktayı tasvir etmeye gayret edeceğiz.

2.1.1. Yahyâ b. Sellâm'ın Tefsiri ve Rivayet Formuna Geçişin İlk Göstergesi

Tefsir nakil sürecinin tarihsel serencamına dair çizilecek bir çerçeve içerisinde, Yahyâ b. Sellâm'ın bu alandaki rolünün üzerinde durulması gerektiğini söylemeliyiz. Her ne kadar şu an elimizde tefsirinin önemli bir kısmı bulunmasa da Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirini,⁵⁴⁹ kendi dönemi ve öncesindeki tefsir faaliyetlerinin mahiyeti hakkında önemli verileri bulabildiğimiz erken dönem eserlerinden birisi olarak nitelendirmek mümkündür. Özellikle Yahyâ b. Sellâm'ın eserinde sahabe ve tabiûn dönemi tefsir birikiminin aktarılış biçimi ve tefsir nakil anlayışının ilk dönemden itibaren oluşan biçimine dair bazı somut hususları görebildiğimiz gibi, aynı zamanda Yahyâ b. Sellâm'la birlikte hadis rivayet formunun tefsir sahasına girişinin örneklerini bulma imkanına da sahip olduğumuzu da dile getirebiliriz.

Yahyâ b. Sellâm'ın tefsir nakil geleneğinin ön plana çıkan özelliklerinden birisi olan “yazılı bir forma” dayandığı tezini ispatlayacak bazı karinelere eserinde yer

⁵⁴⁷ Bkz. İsmal Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 134.

⁵⁴⁸ Bkz. Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, II, 520-521.

⁵⁴⁹ Yahyâ b. Sellâm'ın elimizde mevcut bulunan tefsiri Nahl suresinden başlayıp Saffat suresinde sona ermektedir. Tefsirini tahkik eden Hind Şiblî de, Tunus'taki kütüphanelerde bulunan nüshalardan hareketle bu tefsirin bahsi geçen kısmının bulunduğuna dikkat çekmektedir. Bkz. Hind Şiblî “Mukaddime” *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şiblî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), I, 21-25.

verdiğini gözlemlemekteyiz. Bu durumu tespit eden İsmail Cerrahoğlu, Yahyâ b. Sellâm'ın tefsiri konusunda yaptığı çalışmasında, Yahyâ'nın tefsirdeki kaynaklarını zikrederken, onun şifahî yolla gelen tefsir nakillerine eserinde yer verdiğini belirtmekle beraber, erken dönem tefsirde meşhur olmuş bazı şahısların yazılı olan eserlerinden yararlandığını da bir tespit olarak ifade etmektedir. Buna örnek olarak, Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Mücâhid (ö. 103/721), Katâde (ö. 117/735), es-Süddî (ö. 127/744), el-Kelbî (ö. 146/763) gibi müfessirlerin yazılı olan tefsir birikimlerinin Yahyâ b. Sellâm'ın elinde bulunduğu, tefsirindeki bazı ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bu konuyla bağlantılı olarak, bahsi geçen müfessirlerin yazılı bir tefsir eseri olduğu noktasındaki tezi destekleyecek bazı verilerin olduğunu açıkça ifade etmek mümkündür.⁵⁵⁰ Örneğin Yahyâ b. Sellâm Mü'minun suresi 23/11. ayette zikredilen “firdevs” ifadesinin cennet isimlerinden bir isim olduğunu, Hasan-ı Basrî'nin tefsir eserinde geçtiğini zikretmektedir.⁵⁵¹ Benzer bir örnek de Meryem suresi 19/47. ayetin tefsirinde Hz. İbrahim'in babasına hitaben zikrettiği “سلام عليك” ifadesini izah ederken “في تفسير الكلبي” şeklinde bir alıntıda bulunmakta ve Kelbî'nin Hz. İbrahim'in babasına söylediği bu sözün ona olan merhametini ifade ettiğini belirtmektedir.⁵⁵² Aynı ayetin ilgili kısmında “في تفسير السدي” ifadesini zikrederek es-Süddî'nin Kelbî gibi benzer bir tefsiri benimsediğini belirten Yahyâ b. Sellâm'ın⁵⁵³ bahsi geçen bu tarz ifadeleri kullanarak tefsir eserinde yer verdiği nakillerin önemli bir kısmını yazılı tefsir malzemesinden aktardığını açıkça göstermiş olmaktadır. Zira bahsi geçen bu ifadeler yazılı bir eseri bulunmayan bir müfessirin ayet hakkındaki düşüncesini beyan etmek kabilinden düşünülürse de, söz konusu bu müfessirlerin ayetlerle ilgili izahları belirli isnadlar üzerinden zikredilmektedir. Bunun yanında “şu şahsın tefsirinde şöyledir” biçiminde ifadelerin yer almış olması Yahyâ b. Sellâm'ın bu yazılı eserlere sahip olma ihtimalini kuvvetli hale getirmektedir.⁵⁵⁴ Bunun yanında Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinde yer verdiği müfessirlerin kıraat alanında meşhur olan şahıslar olduğu görülmekte ve bunlarla ilgili bazı kıraat farklılıklarına da değinmektedir. Tefsirinde في قراءة عبد الله بن مسعود, في قراءة أبي

⁵⁵⁰ bkz. İbn Nedim *el-Fihrist*, 36-37; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, I, 7, 9; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 446, 448.

⁵⁵¹ Metinde geçen ibare şu şekildedir: الحسن في تفسير الحسن من أسماء الجنة في تفسير الحسن bkz. Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 394.

⁵⁵² Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 228.

⁵⁵³ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 27.

⁵⁵⁴ Bu yöndeki benzer bir tespit için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Yahyâ b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 61.

بن كعب gibi ifadeler⁵⁵⁵ zikreden Yahyâ b. Sellâm'ın, mushaf sahibi olan bu sahabîlerin tefsire dair notlarını yazılı olarak aldığı ihlas ettirmekte ve söz konusu kıraat farklılıklarını belirtirken isnadlarını zikretmeyip bu şahısların kıraati böyle idi şeklinde göstermiş olması da ihtimaller arasında bulunmaktadır.

İlk dönem tefsir tarihinin önemli simaları arasında bulunan Yahyâ b. Sellâm'ın, tefsirinde yer verdiği yazılı eser sahibi müelliflerin çoğunluğunun Kufe ve Basra bölgesinden olması da dikkat çeken hususlardandır.⁵⁵⁶ Zira kaynakların verdiği bilgiye göre Yahyâ b. Sellâm'ın Kayrevan'a gitmeden önce, İslamî ilimler sahasındaki eğitimini önce Kufe daha sonra Basra'da aldığı bilinmektedir. Özellikle kıraat ilmi alanındaki bilgilerini Hasan el-Basrî'nin talebelerinden aldığı ve sonraki zamanlarda ise hadis ilmi ve rivayeti üzerinde çalıştığı zikredilmektedir. Bunun yanında o dönemin önemli ilim merkezlerini dolaşarak pek çok kimseyle görüşme imkânına kavuşan Yahyâ b. Sellâm'ın⁵⁵⁷ Kayrevan'a gitmeden önce bahsi geçen bölgelerde hem hadis hem de tefsir sahasıyla ilgili malzemeyi topladığı veya daha önce söz konusu müfessirlerin eserlerini elde etme olanağını bulduğunu söylemek mümkündür. Zira tefsir nakil geleneğinin oluşum aşamalarına dair bu bahislerden önce yapılan tespitler bağlamında denilebilir ki, özellikle tefsir faaliyetinin sahabeyle başlayıp tabiûn dönemiyle beraber yoğunlaştığı bölgelerde bu faaliyetlerin yazılı olarak kaydedilip aktarıldığı anlaşılmaktadır. Bu durumun belirgin bir şekilde görüldüğü tefsir eserlerinden birisinin de Yahyâ b. Sellâm olduğunu ifade etmek mümkündür. Tefsirindeki ayetlerle ilgili açıklamaların büyük çoğunluğunu Katâde, Süddî, Mücâhid ve Hasan el-Basrî'den aktardığı nakiller oluşturmaktadır. Yahyâ b. Sellâm'ın bunları aktardığı bazı yerlerde yazılı bir kaynağa başvurduğunu gösterecek karinelere olduğu ifade edebiliriz. Örneğin Yahyâ b.

⁵⁵⁵ Bkz. Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 53, 215, 256, 275, 280.

⁵⁵⁶ Örneğin Süddî, Kelbî, Katade ve Hasan el-Basrî'nin Kufe ve Basra'da yaşadıkları, tefsir faaliyetlerinin büyük çoğunluğunu bu bölgelerde yaptığı bilinmektedir. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Süddî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 17; amlf, "Kelbî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 25 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 205; Abdülhamit Birişik "Katade b. Diâme" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 25 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25; amlf, "Hasan-ı Basrî-Tefsir İlmindeki Yeri" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 16 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 301.

⁵⁵⁷ İsmail Cerrahoğlu, "Yahyâ b. Sellâm" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 43 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 263. Hatta Hamadi Sammoud, Yahyâ b. Sellâm'ın ravilerden ziyade hadis alanına ilgi duyan bir müfessir olduğu ifade etmekte onun 24 tabi'î ve 363 hadis âlimi ile karşılaştığını belirtmektedir. Buna ilaveten Sammoud, Yahyâ b. Sellâm'ın hemen her ayetin tefsirinde Hasan Basrî ve Katade'nin açıklamalarını zikrettiğini kaydetmektedir. Bkz. Hamadi Sammoud "Kuzey Afrika'da Şarklı Bir Müfessir: Yahyâ İbn Sellâm (742-815)", çev. Salih Akdemir, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32, (1992): 24-26.

Sellâm, Nahl suresi 16/41. ayetinde geçen “لَتُبَوَّئَتْهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً” “onları dünyada güzel bir şekilde yerleştiririz” ifadesini “المدينة منزلا في تفسير قتادة” “Katâde’nin tefsirinde “yerleşim yeri olarak Medine” olduğunu belirtmektedir. Bu ayetle alakalı Yahyâ b. Sellâm Hasan- Basrî’nin tefsirinde “وتفسير الحسن : لتعطينهم في الدنيا النصر” “bu dünyada zafer vereceğiz” açıklamasının olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵⁸ Buna benzer ifadelerin Yahyâ b. Sellâm’da yoğun bir şekilde geçtiğini ve tefsirinde sözü edilen müfessirlerin yazılı olan çalışmalarından yararlandığını belirtmeliyiz.⁵⁵⁹

Basra bölgesinin tefsir alanındaki önemli şahsiyetlerinin tefsir birikimlerini nakleden Yahyâ b. Sellam’ın, eserinde ayetlerle ilgili paylaştığı izahların çoğunlukla Mukâtil b. Süleymân’ın eserinde yer verdiği bilgilerle benzerlik arz ettiği de görülmektedir. Bu husus Mukâtil b. Süleymân’ın icra ettiği tefsir faaliyetlerinin önemli bir bölümünün Basra’da sürdürmesi durumuyla irtibatlı olduğunu söyleyebiliriz. Zira Mukâtil b. Süleymân, İslam coğrafyasının pek çok bölgesine gitmiş, Abbâsiler zamanında Bağdat’tan Basra’ya geçmiş ve tefsir, hadis gibi İslamî ilimler alanındaki çalışmalarını burada sürdürerek hayatının geri kalan kısmını burada tamamlamış bir müfessirdir.⁵⁶⁰ Hatta aktarılan bazı bilgile göre Mukâtil b. Süleymân, Dahhâk, Hasan el-Basrî ve Süddî gibi dönemin önde gelen müfessirlerden nakilde bulunmuştur.⁵⁶¹ Bunun yanında Mücâhid, Atâ b. Ebî Rebâh gibi önde gelen tabiûn müfessirlerinden rivayette bulunmakla beraber, bunun dışında kendinden önceki müfessirlerin görüşlerini – onlardan şifahen duymaksızın- topladığı zikredilmektedir.⁵⁶² Bu bağlamda Yahyâ b. Sellam ile Mukâtil b. Süleymân’ın tefsire dair birikimlerinin neredeyse birebir benzerlik göstermesinin, ilmî olarak yetiştikleri ve faaliyetlerini sürdürdükleri aynı şehirlerde olmaları ve o bölgede öne çıkan müfessirlerin izahlarını kaydedip eserlerine almalarının etkisi olduğu düşünülmektedir. Mukâtil b. Süleymân ile Yahyâ b. Sellam’ın eserlerinde verdiği tefsir nakillerinin benzerlik arz etmesine ilişkin birtakım örnekleri vermemiz mümkündür. Örneğin Mukâtil Nahl suresi 2. ayetinde geçen “ruh” ifadesini “vahy”

⁵⁵⁸ Bkz. Yahyâ b. Sellam, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 65.

⁵⁵⁹ Bu husustaki örnekler için bkz. Yahyâ b. Sellam, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 71, 78, 87, 114, 118, 133, 135, 140, 145, 146, 158, 163, 167, 173.

⁵⁶⁰ Bkz. Fevzi Hamurcu, *Mukâtil b. Süleymân ve İlk Fıkhî Tefsir*, (Ankara: Feer Yayınları, 2009), 30; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 153.

⁵⁶¹ Ömer Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu-Mukâtil b. Süleymân’dan Hareketle Bir İnceleme*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 31.

⁵⁶² Mukâtil b. Süleymân, *Kur’an Terimleri Sözlüğü*, çev. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004), (çevirenin notu), 62.

olarak zikrederken⁵⁶³ Yahyâ b. Sellâm bu kelimeyle ilgili birden fazla görüşe yer vermekte ve Süddî'nin "ruh" ifadesini "vahy" olarak izah ettiğini belirtmektedir.⁵⁶⁴ Benzer şekilde Mukâtil b. Süleymân Nahl 10. ayetinde ترعون انعامكم تُسِيمُونَ ifadesini انعامكم şeklinde tefsir ederken,⁵⁶⁵ Yahyâ b. Sellâm da aynı ifade kalıblarıyla açıklamaktadır.⁵⁶⁶ Mukâtil b. Süleymân aynı surenin 15. ayetinde geçen رواسي ifadesini الجبال şeklinde açıklarken,⁵⁶⁷ Yahyâ b. Sellâm da Mukâtil'in yaptığı izahı aynı ifadelerle dile getirdiği görülmektedir.⁵⁶⁸ Bu çerçevede zikri geçen örnekler üzerinden Mukâtil b. Süleymân ile Yahyâ b. Sellâm'ın aktardıkları tefsir izahları, kendilerinin beslenmiş oldukları kaynakların ortak olduğuna ilişkin önemli ipuçlarını yakalamımıza imkân tanımaktadır. Ayrıca tefsir faaliyetlerinin yapılış ve aktarılış biçiminin erken dönemlerden itibaren belirli bir sistem içerisinde gerçekleştiğini bu iki müfessirin örnekliğinde görmekteyiz. Bununla birlikte Yahyâ b. Sellâm'ın kendisinden önce yaşayan Mukâtil b. Süleymân'ın adını, tefsirinde zikretmemesi bize göre oldukça garipsenecek bir durumdur. Zira Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinde naklettiği izah ve açıklamaların büyük ölçüde Mukâtil b. Süleymân'ın tefsirinde olmasının yanında, Yahya b. Sellâm'ın *et-Tasârif* adlı eserini Mukâtil b. Süleymân'ın *el-Vücûh ve'n-Nezâir* çalışmasından büyük oranda yararlanarak oluşturması,⁵⁶⁹ Yahyâ b. Sellâm'ın Mukâtil b. Süleymân'ın eserlerini gördüğünü ya da Mukâtil ile bir şekilde mülaki olduğuna kuvvetli bir şekilde işaret etmektedir. Ancak Yahyâ b. Sellâm'ın her iki eserinde de Mukâtil'in adını hiçbir şekilde anmaması ehl-i hadisin tesiri altına girdiğine önemli bir karinedir. Böyle bir tutumda bulunmasını Yahyâ b. Sellâm'ın kastî olarak yapma ihtimali oldukça yüksek gözükmektedir. Çünkü o dönemde Mukâtil b. Süleymân hakkında zikredilen olumsuz pek çok husus, Yahyâ b. Sellâm'ın onun ismini anmasına engel teşkil etmiştir. Bu bağlamda Yahyâ b. Sellâm'ın böyle bir tavırda bulunması, tefsirinde hadis paradigmasının tesiri altında kaldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Zira Yahyâ b. Sellâm'ın hem aktardığı bir kısım nakillerin rivayet formunda olması hem de muhaddislerin ciddi bir şekilde tenkid ettiği Mukâtil'i zikretmemesi, ehl-i hadisin yaşadığı dönemdeki etkisini göstermektedir.

⁵⁶³ Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, 213.

⁵⁶⁴ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 50.

⁵⁶⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, 215.

⁵⁶⁶ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 53.

⁵⁶⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, 216.

⁵⁶⁸ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 55.

⁵⁶⁹ Bkz. Selim Türcan, "Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı", 122.

Yahyâ b. Sellâm bir taraftan Mukâtil'den yararlanıp onun ismini anmazken diğer yandan özellikle hadis ehli tarafından cerh edilerek ötekileştirilen bazı müfessirlerden nakilde bulunmakta ve onları isimleriyle tefsir metni içinde zikretmektedir. Bu durum diğer tenkid edilen müfessirlere nazaran Mukâtil'e yönelik yaklaşımın o dönemde oldukça sert bir biçimde oluştuğunu akla getirmektedir. Bu minvâlde Yahyâ b. Sellâm'ın cerh edilen birkaç müfessirden doğrudan nakilde bulunmuş olması, dönemdeki müfessirlere olan yaklaşımlarla ilgili gözükmektedir. Bununla birlikte tefsir nakil sürecinin kendi çizgisini oluşturması ve muhaddislerin bilgiye yaklaşım biçiminden ayrılmasının en somut göstergeleri arasında cerh edilen müfessirlerin tefsir çalışmalarını zikredebiliriz. Bu müfessirler her ne kadar bazı kimseler tarafından itibar görmemiş olsalar bile, erken dönem tefsir nakil geleneğinin kendine özgü karakterini yansıtan şahsiyetler olarak değerlendirmek mümkündür.⁵⁷⁰ Bu bağlamda Yahyâ b. Sellâm, Kelbî⁵⁷¹ ve Süddî⁵⁷² gibi cerh edilerek rivayetlerinin sakıncalı olduğu zikredilen bu müfessirlerin, ayetlerle ilgili izahlarını eserinde açık bir şekilde aktarmaktan çekinmemektedir.⁵⁷³ Öyle ki, Yahyâ b. Sellâm daha önce geçtiği üzere söz konusu müfessirlerden-Yahyâ'nın eserinden anlaşıldığı kadarıyla- tefsir malzemesini yazılı şekilde doğrudan nakletmek suretiyle, bu alandaki birikimin aktarılma şekline dair bazı hususları yansıtmıştır. Zira bahsettiğimiz isimlerin tefsir alanındaki ilk dönem yapılan çalışmaları ve oluşan birikimi sonraki kuşaklara ulaştırma noktasında önemli rollerinin olduğunu belirtemiz gerekir.

Yahyâ b. Sellâm'ın tefsir çalışması özellikle Kuzey Afrika'da hatırı sayılır bir şöhrete kavuşmuş ve kendisinden sonra gelen müfessirlerin yararlandığı temel tefsirler arasına dahil edilmiştir.⁵⁷⁴ Kendisi pek çok coğrafyayı dolaşmış, çeşitli ilim merkezlerinde bulunarak pek hocadan ders almıştır. Basra'dan Kuzey Afrika'ya ticaret maksadıyla geçtiği şehir olan Kayrevan'da, tefsir faaliyetlerini sürdürmüş ve kendisinden pek çok kimse yararlanmıştır.⁵⁷⁵ Hatta Yahyâ b. Sellâm'dan alıntılarla tefsir

⁵⁷⁰ Çalışmamızın bu bölümünde "Dışlanan Müfessirler ve Üretimlerinin Mahkum Edilmesi" başlığı altında bu hususa detaylı yer vereceğiz.

⁵⁷¹ Kelbî hakkında zikredilen cerh ifadeleri için bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, XV, 246-253.

⁵⁷² Süddî hakkında dile getirilen tenkidler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-T'adîl*, II, 184.

⁵⁷³ Bkz. Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 49, 58, 65, 67, 90, 97, 119, 120.

⁵⁷⁴ Bkz. Hind Şelebî, "Mukaddime", *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), I, 15-20.

⁵⁷⁵ Bkz. Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, (tahkik edenin mukaddimesi), 17-20.

eserlerinin yazılmış olmasının, özellikle Mağrib ve Endülüs'te Taberî gibi bir koleksiyoner olarak öncekilerin tefsirlerini toplamış olmasından ya da öyle algılanmasından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirini esas alarak onu ihtisar edip tefsir etmediği ayetleri izah eden müfessirler arasında İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1008) bulunmaktadır. Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirini esas almış, onun naklettiği bilgilere yer vermiş ve eksik bıraktığı yerleri tamamlamaya çalışmıştır.⁵⁷⁶ Benzer şekilde Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî (ö. 280/893 civarı) de Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirini ihtisar etmiş ve *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz* olarak eserini telif etmiştir. Tefsirini tahkik ederek yayına hazırlayan Saîd Şerîfî, yapmış olduğu inceleme sonucunda bu çalışmanın tefsiri Kuzey Afrika'ya taşıyan Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinin muhtasarı olduğunu belirtmiştir. Bundan dolayı Şerîfî, Hevvârî'nin bu çalışmasını Yahyâ b. Sellâm'ın eserini kendi kelâmî kabullerine göre yeniden oluşturduğunu ve bundan dolayı Yahyâ b. Sellâm'ın eksik olan tefsirinin bütününe bu vesileyle görme imkânı bulduğunu dile getirmiştir.⁵⁷⁷ Bu hususlar Yahyâ b. Sellâm'ın tefsir çalışmasının günümüze kadar ulaşmasının güvenilirliğini temin ettiği gibi, aynı zamanda erken dönem tefsir çalışmalarının yazılı olarak bir müfessirden başka bir müfessire nasıl ve hangi formlarla geçtiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Anlaşılan o ki, Yahyâ b. Sellâm'ın Kufe, Basra gibi belirli merkezlerden derlediği tefsire ilişkin müktesebâtın kendisi aracılığıyla Kuzey Afrika ve Endülüs'e taşınmasında mühim bir işlev görmüştür.

Tefsir nakil geleneğinin süreç içerisinde geçirdiği değişim bağlamında Yahyâ b. Sellâm'ın tefsir çalışmasının tarihsel açıdan bir kırılma noktası olduğunu söyleyebiliriz. Kendisinden önce kaleme alınan ve ilk tam tefsir eseri olma niteliği haiz bulunan Mukâtil b. Süleymân'ın eseri, tefsir nakil geleneğinin bir halkası ve özellikle hadis paradigmasının etkisinin görülmediği bir çalışma olması açısından dikkate değerdir. Zira henüz isnad mantığının kalıcı ve öncelikli bir kriter olmadığı bir süreçte telif edilen Mukâtil b. Süleymân'ın söz konusu eseri, tefsir faaliyetinin hususiyetlerine ve oluşan birikimin nakledilme keyfiyetinin nasıl olduğuna ilişkin önemli ipuçlarını ihtiva

⁵⁷⁶ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Zemenîn, *Tefsîrul-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), I, 111. Nitekim çalışmamızın üçüncü bölümünde "Rivayetlerin Hazfî" başlığında İbn Ebî Zemenîn'e yer vereceğiz.

⁵⁷⁷ Bkz. Saîd Şerîfî, "Mukaddime", *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, thk. Saîd Şerîfî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), I, 23-38.

etmektedir. Buna karşın Yahyâ b. Sellâm'ın eserinin, tefsir nakil geleneğinde isnadın belirgin yansımalarının görülmeye başlandığı ilk tefsir eseri niteliğine sahip olduğunu dile getirebiliriz. Ancak tefsirinin her yerinde senedi zikrettiği ve her ayetin tefsiri bağlamında söz konusu unsuru öncelediğini söyleyebilmemiz pek mümkün değildir. Bununla birlikte Yahyâ b. Sellâm'ın erken dönem tefsire dair oluşan birikimi, özellikle Kufe ve Basra bölgesinden elde ettiği yazılı veya şifahi nakilleri, yaşadığı dönemde isnadın bir vasıta olarak yaygın hale geldiği bir aşamada kullandığı görülmektedir. Nitekim Cerrahoğlu, Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirini tanımlarken, bu eserin Taberî tefsirinin ondan önceki ilk versiyonu olduğunu ifade etmektedir. Burada tefsir çalışmalarında, isnadın veya hadis rivayet formunun çıkışının Taberî ile gerçekleşmediği bilakis Yahyâ b. Sellâm'ın bu hususta öncü olduğu ifade edilmektedir.⁵⁷⁸ Rivayet formuna tefsirde geçişin ilk örneklerini bulduğumuz Yahyâ b. Sellâm'ın eserinde, hadis rivayetinde kullanılan kalıpların yer yer zikredildiği görülmektedir. Örneğin Fâtır suresinin ilk ayetinin tefsiri bağlamında pek çok isnad-rivayet formuna şu şekillerde yer vermektedir⁵⁷⁹:

وأخبرني عن عطية العوفي عن أبي سعيد الخدري قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم)

وأخبرني رجل من أهل الكوفة عن إبان بن أبي عياش عن الحسن

وأخبرني عن ليث بن أبي سليم عن مجاهد

وحدثني أبو أمية عن حميد بن هلال عن أبي الضيف عن كعب قال

وحدثني إبراهيم بن محمد عن محمد بن المنكدر قال

Yukarıda zikrettiğimiz bu isnad kalıplarının hadis rivayet kalıplarında kullanılan eda ve tahammül sigaları olduğu açıkça görülmektedir. Bu noktada Yahyâ b. Sellâm'ın isnad formuyla aktardığı nakillerinin içeriğinin büyük oranda Mukâtil'in ilgili ayet çerçevesinde zikrettiği tefsir izahlarıyla -kısmî lafız farklılıkları, takdim-te'hir vb.

⁵⁷⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Yahyâ b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 163. Ayrıca buna benzer bir tespit için bkz. . İbn Âşûr, *Ana Hatlarıyla Tefsir Tarihi*, çev. Bahattin Dartma, Ömer Pakiç, (İstanbul:Rağbet Yayınları, 2007), 26.

⁵⁷⁹ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, II, 774-776.

hususlar bulunsa da- büyük oranda benzerlik arz ettiği görülmektedir.⁵⁸⁰ Dolayısıyla şu hususu açık bir şekilde ifade edebiliriz ki, isnad formunun Yahyâ b. Sellâm örneğinde görüldüğü üzere özgün tefsir geleneğinden değil, dışarıdan dâhil edildiği anlaşılmaktadır. Bu durum tefsir nakil sürecine isnadlı rivayet formunun sonradan girdiğini gösteren önemli bir delildir. Söz konusu çerçevede Yahyâ b. Sellâm'ın Mukâtil'den, özellikle senedli rivayetleri Mukâtil'e göre çok vermesi ve Mukâtil'de senedin bulunmayışı açılarından ayrıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Yahyâ b. Sellâm'ı tefsirde rivayet formuna geçişin belirgin ilk temsilcisi olarak nitelememiz yanlış olmayacaktır. Ayrıca Yahyâ b. Sellâm'ın aktardığı nakillerin önemli bir kısmının isnada dayalı hadis çeşitlerinden maktû hadis⁵⁸¹ formunda aktarıldığını açıkça ifade edebiliriz. Bunun yanında isandı Hz. Peygamber ve sahabeye dayanan merfû ve mevkuf hadis türüne dâhil olabilecek rivayetlerin olduğu görülmektedir.⁵⁸² Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinin genelinde bahsi geçen hadis türlerini yansıtan isnad-rivayet formunun⁵⁸³ tefsir nakil sürecinin hadis rivayeti ekseninde belirli açılardan şekil aldığını göstermektedir. Ancak bu durumun Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinde isnada dayalı rivayet formunu doğrudan benimsediği anlamına da gelmemelidir. Tefsir faaliyetinin başlangıç aşamasından kendi dönemine kadar olan süreçte belirli bir şekil kazanan tefsir nakil anlayışını, Yahyâ b. Sellâm'ın devam ettirdiği açıkça fark edilmektedir. Özellikle pek çok müfessirin yazılı eserlerinden yararlanarak onların ayetler hakkındaki görüşlerini sened vermeden zikrettiği görülmektedir. Dolayısıyla zikri geçen hususlar çerçevesinde tefsir nakil tarzının hadis rivayet anlayışına tam anlamıyla evrildiğini söylemek de mümkün değildir. Bununla birlikte ehl-i hadis paradigmasının dinî ilimlere yönelik tesirinin arttığı bir evre olan hicrî üçüncü asırda tefsir çalışmalarının-Yahyâ b. Sellâm örneğinde olduğu gibi- hadis rivayet tekniklerinin tesiri altına girdiğini ifade etmeliyiz.

⁵⁸⁰ Bkz. Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, III, 71.

⁵⁸¹ Maktû hadis, tâbiun veya tebe-i tabiûndan bir kimsenin söz veya fiili ya da isnadı onlara kadar ulaşan hadis anlamına gelmektedir. Böylece muhaddisler nazarında sahabeden sonra gelen nesilerin söz ve fiillerinin de bir hadis türü olarak benimsediği anlaşılmaktadır. Bkz. Mehmed Efendioğlu "Maktû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 457.

⁵⁸² Bkz. Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 61, 111, 147, 153, 155, 181, 246, 251, 255.

⁵⁸³ Örnekler için bkz. Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 154, 210, 211, 220, 230, 238, 241, 245, 246, 248, 252, 261, 275, 286, 292, 293, 304, 310, 311, 319, 323, 329, 331, 332, 334, 338, 346; II, 514, 515, 535, 539, 541, 553, 626, 632, 645, 646, 649, 651, 656, 661, 663, 674, 686, 688, 691, 703, 711, 712, 713, 717, 721, 725, 729, 733, 775.

2.1.2. Abdürrezzak b. Hemmâm'ın Tefsirinin Rivayet Ekseninde Şekillenmesi

Ehl-i hadis alimleri arasında yer alan Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın⁵⁸⁴ tefsir eserini, erken dönem tefsir çalışmaları içerisinde hadis rivayet formunun Yahyâ b. Sellâm'ın tefsir çalışmasından sonra net bir şekilde görüldüğü bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Abdürrezzâk'ın eserinde yer verdiği nakiller incelendiğinde, bunların rivayet formuna bağlı olarak aktarıldığı ve bu durumun muhaddislerin genel olarak tefsir faaliyetlerine özeldir ise tefsir nakil anlayışına tesir ettiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebileceği ifade edilmelidir. Tefsirde aktardığı nakillerinin çoğunluğunu hocası Mamer b. Râşid (ö. 153/770) ve onun hocası Katâde'den maktû rivayet olarak şu isnad silsilesi içerisinde aktarmaktadır:⁵⁸⁵

حدثنا عبد الرزاق قال : أخبرنا معمر عن قتادة

Bununla beraber Abdürrezzâk'ın zikri geçen isnad tarikinindeki isimler haricinde, nakilde bulunduğu meşhur müfessirlerin de eserinde yer aldığını söylemeliyiz. Sahabeden İbn Abbâs⁵⁸⁶ ve İbn Mes'ûd'un⁵⁸⁷ tefsir izahlarını zikreden Abdürrezzâk, tabiûn döneminin en önde gelen isimlerinden Mücâhid, İkrime, Saîd b. Cübeyr, Atâ b. Ebî Rebâh, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî, İbn Cüreyc, Süfyân es-Sevrî'den bazı ayetlerin tefsiri hakkında nakledilen görüşlerini isnadlı bir şekilde aktarmaktadır.⁵⁸⁸ Bu noktada Abdürrezzâk'ın tefsir çalışmasını her ne kadar Mamer b. Râşid ve Katâde'ye dayalı olarak şekillendirmiş olsa da, sözü edilen ilk dönem müfessirlerinden açıkça yararlandığı görülmektedir. Ayrıca Abdürrezzâk'ın naklettiği görüşlerin neredeyse tamamı isnadlı rivayet formunda zikredilmektedir. Bunun yanında Abdürrezzâk'ın tefsirinde her ayet için bir izah bulunmamakta ve kendisinin ayetler bağlamında ifade ettiği müstakil bir görüşü yer almamaktadır. Tefsirindeki bu tablo bizlere

⁵⁸⁴ Abdürrezzâk'ın hayatı, eserleri ve hadişçi kimliği hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, V, 548; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-T'adil*, VI, 38-39; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VI, 310-316; İsmail Cerrahoğlu, "Abdürrezzak b. Hemmâm ve Tefsiri" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, (1967), 99-105; Ali Akyüz, "Abdürrezzâk es-San'ânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 298-299; Mirza Tokpınar, "Abdürrezzâk b. Hemmâm ve Musannafı" (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1998), 23-60.

⁵⁸⁵ Bkz. Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, I, 260-280.

⁵⁸⁶ Mesela bkz. Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, I, 303, 325, 328.

⁵⁸⁷ Bkz. Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, I, 302, 337.

⁵⁸⁸ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, I, 265,267, 276, 278, 280, 285, 291, 292, 299, 309, 310, 311, 312, 316,319, 328, 343.

Abdürerzzâk'ın ya öncelikli olarak hocaları Mamer b. Râşid ile Katâde'nin tefsir izahlarını aktarmayı düşünmüş olduğunu ya da onların yazılı olarak kaydettikleri tefsir birkimini doğrudan nakletmeyi hedeflediğini ihsas ettirmektedir. Nitekim Abdürerzzâk'ın bu çalışmasında muhaddislerin rivayet anlayışını esas alması dikkate alındığında ayetlerin izahıyla ilgili rey, şiirle istişhad, lügavî açıklamalar gibi unsurlara yer vermemesi⁵⁸⁹ sözü edilen tavrın bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bununla Abdürerzzâk'ın tefsirinde aktardığı rivayetlere tabi olmak suretiyle, kendi görüşünü zikretmediği ve bu hususun muhaddis kimliğiyle yakından irtibatlı olduğu da söylenebilir. Zira ehl-i hadis nazarında reye karşı alınan tavırla birlikte, isnad formunda nakledilen bilgiye uyulması konusunda bir hassasiyetin olduğunu bilinmektedir. Dolayısıyla Abdürerzzâk'ın tefsirde ayetler hakkında kendisinin izahlarının yer almamasını, söz konusu hususiyetle ilişkilendirmenin mümkün olduğu söylenebilir. Hatta Abdürerzzâk'ın bu yönünü bildiğini varsaydığımız İbn Ebî Hâtim'in, tefsir eserinde Abdürerzzâk'ın çalışmasına da yer verdiği bir tespit olarak dile getirilmektedir.⁵⁹⁰

Abdürerzzâk b. Hemmâm'ın bahsi geçen eseri, erken dönem tefsir çalışmaları içerisinde rivayet formunun belirgin olarak yer alması itibariyle dikkat çekicidir. Zira hadisçi kimliğinin ön plana çıktığı görülen Abdürerzzâk'ın, yaşadığı dönemde meşhur muhaddislerden ilim tahsil ederek hadis rivayetinde bulunduğu bilinmektedir. Buhârî'nin ravileri arasında yer alan Abdürerzzâk'ın, Mamer b. Raşid, İbn Cüreyc Süfyân es-Sevrî, Malik b. Enes gibi önemli hadisçilerin öğrenciliğini yapması, hadis alanında yetkin bir zat olduğunu gösterdiği gibi, aynı zamanda bahsi geçen bu muhaddislerin hadis tedvini ve tasnifi konusunda belirleyici olmaları, Abdürerzzâk'ın derlediği rivayet ve nakilleri sonraki nesillere aktarmada oldukça mühim bir rol üstlendiğini de göstermesi bakımından dikkat çekmektedir.⁵⁹¹ Ancak burada Abdürerzzâk'ın tefsire dair rivayet formunda aktardığı tefsir verileri göz önünde bulundurularak, kendisi gibi muhaddis olan Şube b. Haccac (ö. 160/776), Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197/812), Adem b. Ebi İyas (ö. 220/835) gibi önemli isimlerin hadisleri tedvin ederken tefsir nakillerini de topladıkları ve bundan dolayı tefsirin hadis faaliyeti

⁵⁸⁹ İsmail Cerrahoğlu, "Abdürerzzâk b. Hemmâm ve Tefsiri", 106.

⁵⁹⁰ Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 57.

⁵⁹¹ Bkz. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1974), I, 267.

içerisinde tedvin edildiğine dair bazı görüşler ortaya çıkmıştır.⁵⁹² Zikri geçen bu öngörüye dair bazı itirazların olduğunu ifade etmek gerekir. Öncelikle bahse konu olan muhaddislerin, ilk tam tefsir eseri kalem alan Mukâtil b. Süleymân'dan daha sonra yaşadıkları bilinmektedir. Bunun yanında kendi eserlerinin çoğunun günümüze ulaşmaması nedeniyle naklettiği tefsire ilişkin verilerin hem sayısal hem de nitelik yönü itibariyle tespitini yapabilmek pek mümkün görünmemektedir. Söz konusu hadisçilerin tefsire dair yaptıkları tedvinin bütün bir şekilde yapıldığını söylemek zor görünmekte ve bundan dolayı tefsire ilişkin faaliyetinin tamamını kapsadığının ileri sürülmesi tarihî açıdan uygun düşmemektedir. Bu musanniflerin oluşturdukları hadis eserlerinde, kendi kriterlerine uyan tefsir rivayetlerini toplamaları sebebiyle, tefsir faaliyetinin ilk dönemlerden itibaren oluşan birikiminin tamamını yansıttıklarını söylemek mümkün değildir.⁵⁹³

Abdürrezzâk'ın tefsirinin mukaddimesinde yer verdiği rivayetlerin onun tefsir sahasına, hadisçilerin anlayışı üzerinden bir yaklaşım sergilediğini göstermesi bakımından dikkate değer görünmektedir. Eserinin giriş kısmında Abdürrezzâk, Hz. Ebubekir'in hilafetinde Yemame savaşının hemen sonrasında hafızların şehit düşmesi neticesinde Hz. Ömer'in Kur'an'ın toplanmasını talep ederek, bu hususta Zeyd b. Sâbit'in görevlendirildiğini ve Kur'an'ın ilk kez bu süreçte cem edildiğine dair meşhur olmuş rivayeti zikretmektedir.⁵⁹⁴ Bu rivayetin akabinde Abdürrezzâk, "Kur'an'ın Rey İle Tefsir Edilmesi" başlığı altında Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûndan nakledilen rivayetleri aktarmaktadır. İlk rivayeti İbn Abbâs'tan nakleden Abdürrezzâk, Hz. Peygamber'in "*Kim Kur'an hakkında rey ile konuşursa cehennemdeki yerini hazırlasın*" dediğini rivayet etmektedir.⁵⁹⁵ Abdürrezzâk ikinci rivayette ise Süfyân es-Sevrî'nin Şa'bî'den naklettiği Kur'an'ın kişisel görüşlerle tefsiri konusundaki şu görüşünü kaydetmektedir: "Benim Hz. Muhammed'e yüz yalan isnad etmem, Kur'an'a bir yalan isnad etmemden bana daha sevimli gelmektedir. Zira Kur'an hakkında yalan (yanlış) bir şey söyleyen kimse Allah'a yalan isnad etmiş olur."⁵⁹⁶ Bunun yanında son olarak İbn Abbâs'ın Kur'an'ın rey ile tefsiri hususunda kendisinden aktarılan rivayete yer veren

⁵⁹² Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 104; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 137.

⁵⁹³ Bkz. Saliha Türcan, "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü", 12.

⁵⁹⁴ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, I, 249-251.

⁵⁹⁵ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, I, 252.

⁵⁹⁶ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, I, 253.

Abdürrezzâk, İbn Abbâs'ın "Kur'an'ın tefsiri dört vecihtir: Birincisi âlimlerin, ikincisi Arapların bildiği, üçüncüsü herkesin bilmesi gereken haram ve helale dair hususlar, dördüncüsü ise Allah'tan başka hiçbir kimsenin te'vilini bilemeyeceği konular. Her kim yalnızca Allah'ın bileceği konular hakkında bilgi sahibi olduğunu iddia ederse, o yalancı birisidir." dediğini nakletmektedir.⁵⁹⁷

Kur'an'ın rey ile tefsir meselesine dair özellikle ehl-i hadisin ehl-i rey'e karşı bir cevap olarak gösterdiği rivayetleri⁵⁹⁸ tefsirinin giriş kısmında vermesi, Abdürrezzâk'ın tefsirdeki faaliyetlere bir yönüyle ehl-i hadis nazarından baktığına dair bir fikir vermektedir. Öyle ki Abdürrezzâk rey ile tefsir meselesine karşı çıktığını, bu rivayetleri nakletmek suretiyle bu husustaki tavrını açıkça beyan etmekte ve tefsire dair izahların muhaddislerin öncelediği gibi rivayete dayanması gerektiğine işaret etmektedir.⁵⁹⁹ Zira Kur'an'ın rey ile tefsirine karşı çıkanlar, meselenin arka planında tefsirin hadis rivayet alanında olmasının lüzumuna dikkat çekmeye gayret etmektedirler. Abdürrezzâk'ın da bahse konu amaca matuf olması bakımından mukaddime kısmında, bu rivayetlere yer vererek tefsirin rivayet formuna geçişini öncelemesine önemli oranda değer verdiği söylenebilir. Her ne kadar İbn Abbâs'tan aktardığı rivayette te'vile ilişkin bir hususa yer verilse de, Abdürrezzâk'ın te'vile bir sınır çizmiş olduğunu anlamaktayız.

Abdürrezzâk'ın tefsirde rivayet formunun yerleşmesine ciddi bir katkı sağladığı görülmekle birlikte tefsir ve hadis alanının mahiyeti itibarıyla ayrı sahalar olarak görülmesine yönelik bir düşüncüyü benimsediğini ifade edebiliriz. Bu bağlamda onun en *el-Musannef* isimli meşhur hadis eserinde yer verdiği rivayetler ile tefsirinde aktardığı nakillerinin genel olarak bir mukayesesi yapıldığında, hadis ve tefsir sahalarının Abdürrezzâk tarafından farklı bir şekilde algılandığına işaret eden bazı karinelere bulunduğu görülmektedir. *el-Musannef* eseri otuz yakın bölümden oluşmakta ve bu

⁵⁹⁷ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, I, 253.

⁵⁹⁸ Bu husus "Hadis Paradigması Açısından Tefsir Nakillerindeki Sorunlu Yapı" başlığı altında incelenecektir.

⁵⁹⁹ Buna benzer bir örnek olarak Taberî'nin tefsir mukkaddimesini zikretmek mümkündür. Taberî, "Kur'an'ın Rey İle Tefsiri (Te'vili) Hususunu Nehyeden Rivayetler" başlığı altında Hz. Peygamber ve sahabeden aktarılan rivayetlere yer vermektedir. Aktardığı bu veriler çerçevesinde Taberî, Kur'an'da özellikle anlamının bilinmesi ancak Hz. Peygamber'den nakledilen bir bilgiye ya da ayetin delaletine bağlı olan hususlarda, rey ile tefsirin caiz olmadığı kanaatindedir. Ona göre bir kimse bilgisi olmadığı konularda doğruya isabet etse bile, yaptığı iş uygun değildir. Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri Âyi'l-Kur'ân*, I, 71-74. Benzer bir tespit için bkz. Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 79.

bölümler içerisinde Kur'an'la ilgili *Kitâbu Fedâili'l-Kur'ân* kısmı yer almaktadır.⁶⁰⁰ Bu bölümde zikredilen rivayetlerin muhteva olarak, Kur'an'daki secde ayetlerinin sayısı, secdenin nasıl yapıldığı ve buna ilişkin hususlar, Kur'an'ın öğretilmesi ve bunun önemi, son kısımda ise Muavvizeteyn surelerinin fazileti hakkında olduğu görülmektedir. Bu rivayetlerin biçimsel bir tetkiki yapılırsa, her bir hadisin isnadıyla birlikte zikredildiği ve çoğu isnadın muttasıl bir şekilde yer aldığını söylemek mümkündür. Bunun yanında bahse konu bölümde zikredilen rivayet sayısının yaklaşık 450 civarında olduğu görülürken, herhangi bir ayetin tefsirine dair rivayetlere yer verilmemesi de gözden kaçmamaktadır.⁶⁰¹ Buna karşılık Abdürrezzâk'ın tefsirinde aktardığı rivayetlerin genel olarak sahabe ve tabiûndan gelen nakillerden oluştuğu ve bunların isnadlarını zikrettiği görülürken⁶⁰² tefsire dair yaklaşık 3755 rivayet aktarmaktadır. Bu hususla birlikte *el-Musannef* eserinde zikri geçen Kur'an bağlamında 450'ye yakın rivayete yer vermesi de, kanaatimizce Abdürrezzâk'ın hadis ve tefsir alanlarını, nakil telakkileri açısından birbirinden ayırdığını göstermektedir. Nitekim tefsirin yazılı nakil özelliğinin farkında olduğu görülen Abdürrezzâk'ın tefsirde aktardığı nakillerin önemli bir bölümünü yazılı olarak hocası Ma'mer b. Raşid'ten aldığını ifade etmek mümkündür. Nitekim Abdürrezzâk'ın tefsire dair zikrettiği bu malzemeyi tek bir hocasından aktarmış olması, onun bu nakilleri hocasından yazılı bir şekilde alma ihtimalini oldukça güçlendirmektedir. Öyle ki Abdürrezzâk'ın biyografisiyle alakalı kaynaklarda yer alan bilgilere göre onun hadisçi kimliği hakkında "el-hâfizu'l-kebîr", "allâme" şeyhü'l-İslâm" ve "muhaddisu'l-vakt" gibi unvanlarla zikredilmekte, hepsini "arz" ve "sema" yoluyla aldığını söylediği on yedi bin hadisi ezbere bildiği dile getirilmektedir. Bununla birlikte hadis sahasındaki yetkinliğinin üst düzeyde olması çerçevesinde Abdürrezzâk'ın hadisleri yazılı kaynaklardan rivayet etmeye özen gösterdiği hususu da açıkça dile getirilmektedir.⁶⁰³ Bu duruma ilave olarak İsmail Cerrahoğlu, Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi İsmail Saib Sencer koleksiyonunda bulunan Abdürrezzâk'a ait tefsir nüshanın başında şu kaydın olduğunu belirtmektedir:⁶⁰⁴

تفسير عبد الرزاق رضي الله عنه بروايته عن معمر رضي الله عنه

⁶⁰⁰ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habibû'r-Rahmân el-Âzamî, (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), III, 335-385.

⁶⁰¹ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, III, 335-385.

⁶⁰² Bkz. Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, I, 260-280.

⁶⁰³ Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, II, 610-612.

⁶⁰⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 203.

Bahse konu hususlar çerçevesinde Abdürrezzâk'ın hadis sahasında rivayetlerin yazılı olarak aktarılması konusunda gösterdiği hassasiyetin, benzer bir şekilde tefsirinde de görüldüğü anlaşılırken, aynı zamanda ağırlıklı olarak hocası Mamer b. Râşid'den tefsir nakillerini yazılı olarak aldığını söylememize imkân vermektedir.

Tefsir ve hadis nakil telakkisinin farklılığı konusunda Abdürrezzâk'ın yaklaşımlarını görebileceğimiz hususlardan birisi, tefsir çalışmasında muhaddislerin cerh ettiği müfessirlerden açık bir şekilde nakilde bulunuyor olmasıdır. Bu bağlamda Abdürrezzâk'ın raviliği konusunda ehl-i hadisin büyük çoğunluğu tarafından kendisine ciddi ithamların yöneltildiği Kelbî'den⁶⁰⁵ aktardığı pek çok nakli herhangi bir tenkide tabi tutmadan tefsirin izahı sadedinde zikretmektedir.⁶⁰⁶ Abdürrezzâk, tefsire dair Kelbî'den aktardığı bu nakilleri, bazı sureler hariç tutulursa hemen hemen her surede aktarmaya gayret etmektedir. Ayrıca Abdürrezzâk bazı yerlerde senede yer vermeden قال الكلبى diyerek doğrudan ayetin tefsirinde Kelbî'nin açıklamalarını paylaşmaktadır. Bu durum dikkate alındığında, Abdürrezzâk'ın muhaddisler açısından neredeyse hakkında olumlu bir kanaat bulunmayan müfessir Kelbî'den nakilde bulunması, tefsir nakil anlayışının hadis sahasından farklı bir yapıda olduğu hususunda bilinçli davrandığını göstermektedir. Zira muhaddis kimliği üzerinden tefsir malzemesi ile hadis malzemesini aynı şartlar içerisinde değerlendirseydi, Kelbî'den aktarılan bu bilgilere tefsir eserinde yer vermemesi gerekirdi. Bundan dolayı Abdürrezzâk kendisinin muhaddis olması göz önüne alınırsa, bir taraftan hadisçilerin epistemolojik yaklaşımlarını dikkate alması, diğer taraftan tefsir alanının mahiyeti, faaliyet biçimi ve süreç içerisinde oluşan kendine özgü nakil varlığının farkında olması sebebiyle, tefsire dair kendisine kadar ulaşan birikimi, isnad anlayışını da uygulamak kaydıyla eserinde nakletme çabası içerisinde olduğu görülmektedir. Ayrıca Abdürrezzâk'ın, Yahyâ b. Sellâm'da geçtiği üzere Kelbî'yi açık bir şekilde zikredip onun tefsir birikiminden yararlanması ancak Mukâtil'e

⁶⁰⁵ Hadis otoritelerinin Kelbî hakkındaki olumsuz görüşleri için bkz. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-T'adil*, VII, 270-271; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Mâbed, *Kitâbu'l-Mecruhîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyid (Haleb: Dâru'l-Va'î, 1396 h.), II, 253-256.

⁶⁰⁶ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, c. I, s.262, 263, 264, 269, 273, 280, 282, 284, 285, 298, 301, 356, 364, 368, 396, 397, 400, 402, 409, 421, 438, 450, 452, 462, 464, 466, 467, 480, 482, 484; c. II, s. 11, 12, 15, 28, 35, 36, 48, 51, 61, 65, 74, 75, 80, 81, 86, 94, 98, 99, 100, 102, 103, 106, 107, 111, 116, 119, 120, 122, 124, 125, 128, 133, 158, 185, 188, 189, 219, 248, 253, 267, 269, 272, 300, 330, 333, 344, 350, 373, 375, 382, 385, 388, 391, 395, 415, 420, 424, 432, 436, 439, 442, 446, 448, 451, 456, 464, 465, 478, 491, 492, 493, 494, 495, 496; c. III, s. 7, 23, 33, 48, 63, 64, 77, 84, 85, 87, 95, 111, 116, 120, 141, 153, 192, 198, 205, 212, 244, 245, 258, 265, 282, 294, 295, 306, 326, 331, 337, 341, 358, 364, 375, 380, 390, 396, 402, 406, 440, 441, 451, 462, 468.

hiçbir şekilde atıf yapmaması, Mukâtil'e gösterilen olumsuz tavrın boyutunu açıkça gözler önüne sermektedir. Bunun yanında Abdürezzâk'ın tefsirde rivayet formunu daha belirgin bir hale getirmesinin, tefsirin hadis ile eş değer bir konumda algılanmasına imkan vermediğini, ancak tefsir birikimini nakletme keyfiyetinin hadis rivayet şekline dahil edilmeye çalışıldığını açık bir surette göstermektedir.

2.1.3. Taberî, İbnü'l-Münzir ve İbn Ebî Hâtim Tefsirleri ve Rivayet Formunun Tefsirde Belirginleşmesi

Muhaddislerin İslamî ilimlerin yapısal karakterine ilişkin çerçevesini belirlediği nakil anlayışlarının, tefsir alanında somut tezahürlerinin hicrî III. asrın sonundan IV. asrın başına kadar olan süreçte görüldüğünü söyleyebiliriz. Rivayet ve isnad algısının yerleşmesi, ehl-i hadisin bilgiye olan bakışının ilimler alanında gerçekleştirdiği değişim ve dönüşümünün, tefsir nakil geleneği üzerinde ciddi oranda etkili olduğu fark edilmektedir. Özellikle muhaddis kimliğinin ön plana çıktığı şahısların, hadis rivayet algısına uygun olarak tefsir alanında merfu-muttasıl rivayetleri derleme ve isnadlarını zikretme gayesini belirledikleri anlaşılmaktadır. Örneğin *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden Nesâî'nin (ö.303/915), müstakil olarak oluşturduğu tefsir eserinde hadisçilerin belirlediği kriterleri esas alarak tefsire dair kendinden önce nakledilen merfu rivayetleri toplama yoluna gidip isnadları açıkça belirttiği ve bu hususta hadis ölçütlerini titiz bir şekilde işletmeye çalıştığı görülmektedir. Bu bağlamda tefsirine aldığı tefsir nakillerinin sayısı yaklaşık 735 civarındadır.⁶⁰⁷ Bu çalışmayı tahkik edenler, Nesâî'nin tefsir çalışmasının münferid bir çalışma olup olmadığı konusunda dile getirilen görüşleri zikrederek bir kanaate varmışlardır. Buna göre Nesâî'nin tefsiri olarak zikredilen bu eser, aslında onun *Sünenü'l-Kübrâ* isimli hadis kitabında bulunan *Kitâbü't-Tefsîr* bölümünden telif edilmiştir. Yaptığımız mukayeseler neticesinde Nesâî'nin *Sünen*'indeki tefsir kitabı ile onun tefsir çalışması rivayetler itibariyle birebir aynı olduğu gözükmemektedir.⁶⁰⁸ Yani bahsi geçen tefsir çalışması, Nesâî'nin *Sünen* adlı eseriden çıkarılıp müstakil olarak *Tefsîru Nesâî* muamelesi yapıldığını belirtmeliyiz.

⁶⁰⁷ Bkz. Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Tefsîru'n-Nesâî*, thk: Sabrî Abdülhâlik-Seyyid b. Abbâs, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1990). Bkz. Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ*, thk: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 2001), X, 5-353.

⁶⁰⁸ Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ*, X, 5-353.

Nesâî'nin hadisçi kimliği dikkate alınırca tefsir alanına dair bakışının, muhaddislerin hicrî III. asırla birlikte sistemleştirip yerleştirdikleri çerçeve üzerinden geliştiğini açıkça ifade edebiliriz.

Nesâî'nin zikri geçen tefsir nakillerine yaklaşımında muhaddis kimliğinin açık bir şekilde baskın olduğu görülmektedir. Ancak müfessir vasfı bilinen ve isnadlı rivayet formunu tefsirde tam olarak uygulayan bazı önemli şahısların olduğunu belirtmeliyiz. Bu çerçevede tefsir faaliyetlerinde rivayetin isnad formunun yerleşmesini temin eden müfessirler arasında İbnü'l-Münzir'i (ö. 318/930 [?]) anmamız gerekmektedir. Yaşadığı dönemin önemli müçtehidlerinden olan İbnü'l-Münzir, pek çok alanda eser telif etmiş ve yazdığı tefsir çalışmasının kıymeti herkes tarafından takdir edilmiştir.⁶⁰⁹ İbnü'l-Münzir'in tefsir çalışması Bakara 272-Nisa 92. ayetler arasını içeren kısmî yazma ve İbn Ebî Hâtim tefsirinin kenarında bulunan tefsire ait alıntılarla toplam 2109 rivayet bir araya getirilerek oluşturulmuştur.⁶¹⁰ Bundan dolayı eserin tamamı günümüze ulaşmamıştır. Elimizdeki tefsir çalışmasında İbnü'l-Münzir, isnadı tam olarak uygulamakta ve kendi tercihlerine neredeyse hiç yer vermemektedir. Bundan dolayı İbnü'l-Münzir'in tefsir çalışmasını, hadisçi tavrın net olarak yansıdığı bir eser olarak değerlendirmek gerekir. Tefsirde isnadlı rivayet formunun açık bir şekilde kullanıldığı ve yaşadığı dönemde ehl-i hadis paradigmasının tefsire olan baskın durumunu İbnü'l-Münzir örneğinde görmekteyiz. Rivayet formunun belirginleşmesinin hicrî IV. asırdaki bariz örnekleri arasında olmasıyla birlikte, aktardığı nakillerin çoğunluğunun Mücâhid, Ferrâ, Ebû Ubeyde ve Abdürrezzâk b. Hemmâm olduğu anlaşılmaktadır.⁶¹¹ Bununla beraber İbnü'l-Münzir'in yer verdiği nakillerin büyük bir kısmı Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerinde yer aldığı gibi, aynı zamanda pek çok hadis eserinde geçtiği de fark edilmektedir.⁶¹² Bu bağlamda İbnü'l-Münzir'in bize ulaşan tefsir nakilleri sınırlı gözükse de onun aktardıklarının diğer pek çok tefsir çalışmasında yer alması, tefsir kaynaklarının ortak olduğunu göstermektedir. Anlaşılan o ki, İbnü'l-Münzir de diğer müfessirlerin yaptığı gibi tefsir nakillerini yazılı olarak kendinden önceki çalışmalardan almıştır. Özellikle Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in naklettikleri ile İbnü'l-Münzir'in

⁶⁰⁹ Bkz. Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 45-46; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, 465.

⁶¹⁰ Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir, *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd (Medine: Dâru'l-Meâsir, 2002), 40 vd.

⁶¹¹ Bkz. İbnü'l-Münzir, *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân*, 44, 49, 50, 87, 88, 101, 104, 112, 113, 127.

⁶¹² Bkz. İbnü'l-Münzir, *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân*, 130-200.

aktardıklarının aynı olması söz konusu vasfı açıkça desteklemektedir. Bu durumun erken dönem tefsir nakil anlayışının belirgin bir tezahürü olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Tefsirde rivayet formuna geçişin açık örneklerini gördüğümüz ve nakil anlayışının geldiği noktayı daha net olarak tasvir edebileceğimiz müfessirlerin Taberî ve İbn Ebî Hâtim olduğunu dile getirmeliyiz. Bu müfessirlerin ehl-i hadis ilim anlayışını baskın bir biçimde tefsirde hissettirdikleri görülürken aynı zamanda tefsir tarihi açısından kilit bir rol üstlendikleri fark edilmektedir. Zira Taberî ve İbn Ebî Hâtim kendilerinden önce nakledilen tefsir birikiminin neredeyse tamamını toplayıp aktarmış ve erken dönem tefsir edebiyatının hem muhtevası hem de karakterinin sonraki kuşaklara taşınmasına öncülük etmişlerdir.⁶¹³ Bu durumu somut olarak gösteren bir nakle göre Taberî, etrafındaki talebelerine “Kur’an’ın tefsirini yazmak ister misiniz?” diye sordu. Talebeleri ise “Hacmi ne kadar olacak” diye yanıt verdiler. Taberî ise elindeki malzemeyi dikkate alarak, yazılacak olan tefsirin yaklaşık otuz bin sayfa tutacağını söyledi. Bunun üzerine talebeleri, bunun çok uzun bir iş olduğunu ve insan ömrünün bunu tamamlamasının zorluğunu ifade ettiler. Bu duruma binaen Taberî, tefsir çalışmasını üçbin sayfada özetlemek durumunda kalmıştır.⁶¹⁴ Sözü edilen rivayetler her ne kadar abartılı gözükse de Taberî’nin tefsirle ilgili şu an elimizde bulunan eserindeki nakillerden daha fazlasını derlediği ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede tefsir nakillerinin oldukça önemli bir kısmının Taberî dönemi öncesinde yazılı bir şekilde kayıt altında bulunduğunu açıkça göstermektedir.

Taberî ve İbn Ebî Hâtim’den önceki tefsir çalışmalarının yazılı bir form üzerinden ilerleyip gelişim kaydettiği hususuna daha önce değinilmişti. Bu bağlamda hicrî ilk asırdan üçüncü asrın sonuna kadar olan zaman diliminde tefsir çalışmalarının arttığı açıkça fark edilmektedir. Ancak bu çalışmaların Kur’an’ın bütünü kapsayacak bir boyutta olmadığı ve belirli ayetler dışında her ayet hakkında bir izahın yer almadığı görülmektedir. Örneğin erken dönem tefsir birikimini yansıtan Mukâtil b. Süleymân, Yahyâ b. Sellâm gibi müfessirlerin eserleri, erken dönemdeki tefsire ait malzemenin belirli bir miktarını bizlere ulaştırmaktadır. Her ne kadar Yahyâ b. Sellâm’ın eserinin

⁶¹³ Bkz. Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 91.

⁶¹⁴ Bkz. Şihâbüddin Ebû Abdullâh Yakût Abdullâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslamî, 1993), VI, 2442.

yalnızca bir kısmı elimizde bulunsa da, kayıp olan kısmını hesaba kattığımızda Mukâtil b. Süleymân'ın tefsirinden hacim itibariyle fazla olabileceğini söyleyebiliriz. Ayrıca Süfyân es-Sevrî'nin tefsir çalışması ise Mukâtil ve Yahyâ'nın eserlerine göre miktar olarak daha az görünmektedir. Bu noktada diyebiliriz ki, Taberî ve İbn Ebî Hâtim genel olarak bahsi geçen eserlerdeki nakiller de dâhil olmak üzere kendilerinden önceki tefsir verilerinin neredeyse tamamına yakını derlemişlerdir. Taberî'ye kadar Mukâtil, Yahyâ ve Süfyân'ın eserlerindeki nakillerin sınırlı miktarda olması, onların ilk döneme daha yakın olması ve bu çerçevede oluşan birikimin sayıca az olmasıyla alakalı gözükmektedir. Zira bu müfessirlerden sonra yaklaşık iki asırlık bir periyod içerisinde tefsir faaliyetleri geniş bir coğrafyaya yayılarak artmış ve hadis paradigmasının baskın tesiriyle birlikte her tefsir izahının bir senedinin olması gerektiği düşüncesi vücut bulmuştur. Bu çerçevede tefsir nakillerinin bahsi geçen zaman diliminde çoğalması ve her birinin isnadını tamamlama çabası, nakillerin biçim değiştirip daha da artmasına ön ayak olmuştur. Bunun yanında ilerleyen satırlarda değineceğimiz üzere, tefsir için zikredilmemiş ve çoğunlukla hadis rivayeti olan malzemenin tefsire dâhil edildiğini müşahede etmekteyiz. Bu unsurun da tefsir eserlerinde nakillerin çoğalmasına sebep olduğunu belirtmeliyiz. Bu çerçevede özellikle Taberî'nin eseri, naklettiği tefsir nakillerinin sayısı itibariyle, bahsi geçen hususları dikkate aldığımızda önemli bir noktada durduğunu görmekteyiz. Zira o tefsir malzemesinin neredeyse tamamını derleyen, tevarüs ettiği her tefsir naklini ve yeri geldikçe hadis rivayetini isnadıyla vermek suretiyle tefsirde rivayet formunun belirli bir döneme kadar yerleştiren önemli bir müfessiridir.⁶¹⁵

Tabiûn dönemi ve sonrası tefsir faaliyetlerinin yoğun bir artış gösterdiği hicrî dördüncü asra kadarki zaman diliminde tefsir birikiminin bir araya getirilmesi ihtiyacının gündeme geldiğini belirtmek gerekir. Bunun yanında ehl-i hadis paradigmasının hem epistemolojik hem de sosyolojik olarak İslam toplumuna etkisi göz önünde tutulduğunda tefsir alanının ve bu sahada oluşan malzemenin kabul edilebilirliği veya meşru bir dairede olmasının gerekliliğinin belirginleştiği zikredilebilir. Bu minvalde tefsire dair nakillerin özellikle senedleriyle birlikte aktarılmasının elzem

⁶¹⁵ Burada “belirli bir dönem” ifadesinden kastımızın, çalışmamızın üçüncü bölümünde işleyeceğimiz üzere tefsirde rivayet formunun hicrî IV. asrın yarısından itibaren yavaş yavaş terk edilmeye başlandığını göstermek olduğunu ifade etmeliyiz.

olduğu fikrinin yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır. Söz konusu bu ihtiyaç neticesinde Taberî ve İbn Ebî Hâtîm'in, muhaddis kimliklerinin de etkisiyle, tefsir birikimini hadis rivayet alanındaki uygulamalarla aktarmaya çalıştıkları görülmektedir. Aynı zamanda her ikisinin de bir ayet hakkında benzer veya aynı metne sahip nakillerin sadece farklı senedlerini aktarma yoluna gitmeleri, hadis rivayet geleneğindeki bazı yaklaşımları tefsir alanında işletmeye gayret ettiklerini göstermektedir. Hususen İbn Ebî Hâtîm'in baskın hadisçi kimliği hesaba katılırsa, tefsir nakillerini eserine alırken hadis rivayet kriterlerini uygulama arzusu içinde olduğu, dolayısıyla onun tefsiri tedvin ve tasnif etme ameliyesinin bir yönüyle hadisteki tedvin ve tasnif anlayışına yaklaştığını göstermektedir.⁶¹⁶ Bu bağlamda İbn Ebî Hâtîm'in tefsir mukaddimesinde geçen şu ifadeleri onun tefsirdeki yaklaşımının hadis alanındaki tavrıyla yakından irtibatlı olduğunu göstermektedir:

“Bir grup arkadaşım tefsir eseri kaleme almamı, hususen muhtasar bir tefsir telif etmemi talep ettiler. Bu arkadaşlarım isnadı sahih ancak benzer rivayetlerin, kelime ve sözlük bilgileri ile farklı kıraatlerin ve ayetler hakkında kısaca detaylarının hazfedildiği bir tefsir olmalı. Onlar ellerine aldıklarında doğrudan tefsiri görebilsinler, detaylardan uzak, yalnızca ayetlerin tefsirini takip edecekleri bir tefsir rica ettiler. Böylece benim içerisinde tefsir edilmemiş bir kelime bırakmadığım bir çalışma ortaya çıkmış oldu. Onların ricasını kabul ettim. Bu çalışmamı en sahih rivayetler ve en zengin muhteva ile donatmaya gayret ettim. Hz. Peygamber'den bir tefsir nakline rastladığım zaman aynı tefsiri aktaran sahabeye yer vermedim. Eğer sahabeden nakledilen bir tefsir bulduğumda ve bu nakilde sahabe arasında bir ihtilaf olmamışsa, en meşhur ve önde olanlarından en sağlam isnad ve diğerlerinin de isimlerine yer vermek suretiyle (tam isnad ile değil) rivayet ettim. Şayet aralarında ihtilaf vuku bulmuşsa, farklı olan yorumları isnadlarıyla beraber zikrettim. Eğer benzer fikri paylaşıyorlarsa isnadları hafız etmek suretiyle onlara da yer verdim. Eğer sahabilerden aktarılan bir tefsir nakli bulamayıp tabiûnda denk geldiysem, az önce sahabe kısmında belirttiğim tutumun aynısını tabiûndan nakledilen tefsire de yapmaya çalıştım. Aynı yöntemi sonradan gelen nesiller ile onların takipçilerine de uyguladım.”⁶¹⁷

Söz konusu bu mukaddimesinde İbn Ebî Hâtîm, tefsire dair nakillerin isnad bakımından en sağlam tariklerini bulmak üzere gayret edip eserinde bunları topladığını açıkça ifade etmektedir. Tefsirinde söz konusu bu anlayışı yansıtmaya çalışan İbn Ebî Hâtîm'in naklettiği bilgiler içerisinde birkaç yer haricinde neredeyse kendi görüşüne yer

⁶¹⁶ Saliha Türcan, “Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü”, 61.

⁶¹⁷ İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 14.

vermemesi, sadece isnadları vermek suretiyle tefsire dair tarikleri zikretmiş olması, tefsir nakil anlayışına muhaddisler tarafından şekilsel açıdan tesir etmesinin en mühim örneği olarak değerlendirilmelidir.⁶¹⁸

İbn Ebî Hâtim'in tefsir alanına hadis rivayet geleneği açısından yaklaşımının, ehl-i hadis anlayışını bilinçli olarak yansıtma çabası olarak görmek mümkündür. Zira İbn Ebî Hâtim muhaddis kimliğinin bilincinde olarak hareket etmekte ve böyle davranarak tefsir sahasını kendi düşünce yapısı açısından şekillendirmeye çalışmaktadır. Öyle ki kaleme aldığı tefsir eseri irdelenecek olursa İbn Ebî Hâtim tefsirin otoritesini ve meşruiyetini Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûn paradigması üzerinden yeniden inşa etmek istemektedir. Buradaki tavrın altında yatan saiklerden birisinin bu üç nesil esas alınarak bu dönemlerin kutsal hale getirilmeye çalışılmasıdır. Buna karşın klasik dönem tefsir anlayışı sözü edilen üç nesil ile tefsirin sınırlandırılmayacağını ifade ederken, müfessirin bağımsız bir şekilde daha önceki görüşler üzerinden tefsir yapabileme olanağı bulunduğunu da gözardı etmemektedir. Bu husus özellikle çalışmanın üçüncü bölümünde "Te'vîl'in Meşruiyeti ve Kurumsallaşması" başlığı altında ayrıntılı olarak incelenecektir.

Söz konusu hususların yanında erken dönem tefsir anlayışının evirildiği nokta açısından, İbn Ebî Hâtim'in tefsir alanını belirli bir sahaya indirgeme arzusu olduğu göze çarpmaktadır. Çünkü İbn Ebî Hâtim tefsiri hadis olarak telakki etmekte ve tefsir ameliyesini ona göre şekillendirmektedir. İbn Ebî Hâtim'in tefsirinde naklettiği ravilerin görüşleri ve hadis kriterleri bağlamında raviler hakkında dile getirdiği bazı düşüncelerin ilk bakışta Taberî'yle benzerlik arz ettiği düşünülebilir. Ancak Taberî, kaleme aldığı tefsir eserinde İbn Ebî Hâtim'den farklı olarak tefsirin mahiyetinin bilincinde hareket etmekte, yeri geldiği zaman tarafsız bir tutum sergilemeye çalışmakta ve Ebû Ubeyde, Ferra gibi isimlerden nakillerde bulunup dilsel analizlere yer vermektedir. Bundan dolayı İbn Ebî Hâtim'in tefsir sahasını ehl-i hadis düşüncesi çerçevesinde ele aldığı ve tefsiri hadisle özdeşleştirme çabası içerisinde olduğu görülürken, Taberî'nin ise tefsirin bütün dinamiklerini (kıraatler, dilsel açıklamalar vb.) dikkate almak suretiyle, tefsir faaliyetini en üst seviyede icra etmeye gayret ettiğini söylemek mümkündür.⁶¹⁹

⁶¹⁸ Bkz. Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 85.

⁶¹⁹ Tespitler için bkz. Walid A. Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsîr in Arabic: A History of the Book Approach" *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010): 28-29. Bu noktada bir hususa

Tefsire hadis zaviyesinden bakma anlayışını belirgin olarak ortaya koymaya çalışan İbn Ebî Hâtîm'in, bazı zamanlarda söz konusu anlayışına aykırı hareket ettiği de fark edilmektedir. İbn Ebî Hatim'in muhaddis kimliğinin baskın olması dikkate alınırca, o bir taraftan tefsir eserinde hadis rivayet biçiminin etkinliğini artırmaya gayret etmekte, diğer taraftan cerh ettiği pek çok ravinin rivayetine yer vermektedir.⁶²⁰ Her ne kadar muhaddisler tefsirde isnadın olması ve zikredilmesini zorunlu bir durum olarak telakki etseler de genel temayül açısından tefsirde öncelenen hususun isnattan öte bilgi olduğu anlaşılmaktadır. Zira tefsir faaliyetinin başlangıcından itibaren bilgi anlayışının özellikle itikad ve ahkâm sahasına nazaran müsamahaya daha açık bir özelliğe sahip olduğu görülmektedir. Özellikle İbn Ebî Hâtîm'in doğrudan tefsiri zikretmeyip ahkam ile terğib ve terhib alanına dâhil olabilecek hususlarda bir ayrıma gittiğine, bu alanlarda zayıf râvilerden haber aktarılabileceğini salık veren ifadelerine rastlamaktayız.⁶²¹ Bu noktada özellikle muhaddisler terğib ve terhib konuları arasında belki doğrudan dile getirmese de tefsiri tam anlamıyla hadis sahasıyla eş değer görmedikleri de fark edilmektedir. Hatta bazı muhaddislerin ahkâm ve itikad konusunda, rivayetlerine mesafeli olunan kimselerden fıkıh ve tefsire dair nakillerin aktarılmasına daha ılımlı yaklaştıkları görülmektedir. Örneğin İmam Mâlik ve onun takipçileri, fıkihta reyin kullanılmasına karşı çıkmazlarken, itikadî konularda izin vermemişlerdir.⁶²² Aynı şekilde meşhur Buhârî şarihlerinden Aynî, Buhârî'nin haber-i vahidin amelî hususlar üzerinde geçerli olduğunu, akaid konularında kabul edilemeyeceğini ifade etmek istediğini zikretmektedir.⁶²³ Bu örneklerin yanında ehl-i hadisten bazılarının özellikle tefsir

değinmek yerinde olacaktır. Taberî ve İbn Ebî Hâtîm'in neredeyse aynı dönemde yaşamış olmaları ve büyük bir ihtimalle benzer coğrafyaları dolaşmak suretiyle tefsire dair nakilleri toplamalarına karşılık birbirlerini eserlerinde zikretmemişlerdir. Bazı değerlendirmelere göre bu iki müfessir yaşadıkları süreçte karşılaşmamış olabilirler. Bununla birlikte Taberî ve İbn Ebî Hâtîm'in birbirlerinden habersiz olduğunu düşünmek pek makul değildir. Zira bu eserlerin oluşturulduğu dönemde, yazılı veya sözlü olarak malzemenin derlenip bir bütün olarak te'lif edilmesi uzun yılların neticesinde ortaya çıkmaktadır. Değerlendirme için bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 27; Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 84.

⁶²⁰ Bu noktada ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 147-148. Muhaddislerin bidat ehlinden haber alması bir başka açıdan rey karşısında haberin/rivayetin sınırını en son noktaya ulaştırmak şeklinde değerlendirilmektedir. Bu bağlamda hadis ehli bir taraftan rey ve te'vile başvurmayı bidat kategorisinde ele alıp ravilerin adalet vasfını zedeleyen bir durum olarak görürken, diğer taraftan yine rey ve te'vile alan açmamak için bidat ehli olanlardan hadis rivayetine kapı araladıklarını söylemek mümkündür. Bkz. Zişan Türcan, *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi*, 162.

⁶²¹ Bkz. İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbu'l-Cerh ve't-T'adil*, II, 27-32.

⁶²² Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2002), 170.

⁶²³ Zişan Türcan, *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi*, 47.

nakilleri konusundaki yaklaşımlarının fıkıh alanına olan tavırlarıyla benzerlik arz etmektedir. Öyle ki meşhur muhaddis ve rical âlimi Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın (ö. 198/813) şu ifadeleri bahsi geçen durumu açık bir biçimde özetlemektedir:

“Hadis alanında kendilerine güvenilmeyecek olan bazı kimselerden tefsiri almanızda müsamahakar bir tavır içinde olunuz. Daha sonra Yahyâ, Leys b. Ebî Süleym (ö. 148/76), Cüveybir b. Saîd, Dahhâk, ve Muhammed b. Saîb'i⁶²⁴ zikrederek şöyle söyledi: Bunlar hadis rivayeti konusunda övülen şahıslar değillerdir. Ancak onlardan tefsir yazılır.”⁶²⁵

Söz konusu edilen bu bilgiler yanında Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) tefsir alanını hadis alanından farklı hatta daha önemsiz olarak gösterdiğine ilişkin yorumları da dikkat çekmektedir. Zira ona göre hadis rivayeti konusunda kendisiyle ihticac edilmeyen bazı kimselerden, hadis rivayeti konusunda zayıf ve tefsirle meşgul olmaları sebebiyle kendilerinden hadis alınmamıştır. Bununla birlikte Bağdâdî, söz konusu niteliğe sahip kimselerin, kıraat gibi Kur'an ilimleri sahasında uğraşanlar olması sebebiyle, kendilerinden tefsirin alınabileceğini belirtmekte ve bu konuda rahat davranılabileceğini göstermektedir.⁶²⁶ Nitekim Taberî de İbn Ebî Hâtîm'e benzer bir tarzda rivayet formunu önemsemesiyle birlikte isnadlı olarak pek çok nakil aktarmakta ancak yapılan inceleme neticesinde bu nakillerin isnadında bazı problemlerin bulunduğu görülmektedir. Bu hususiyetler göstermektedir ki, tefsir nakil sürecinde isnadın –Taberî ve İbn Ebî Hâtîm'de yaygın bir kullanımı bulunsa da- öncelik arz eden bir mesele olmadığı, aktarılan bilginin geliş biçiminden öte içerdiği muhtevanın dikkate alındığını ifade etmemiz mümkündür.⁶²⁷

Taberî'nin tefsiri üzerinde önemli bir çalışma yapan Heribert Horst,⁶²⁸ Taberî'nin tefsirindeki nakilleri (rivayetleri) sistematik olarak ele alarak erken dönem tefsir anlayışına yönelik bazı tespit ve değerlendirmelere çalışmasında yer vermektedir. Horst'a göre, onun eserinde Hz. Peygamber'e dayandırılan isnadların az olması hatta

⁶²⁴ Burada kastedilen şahıs muhaddislerin cerh ettiği meşhur müfessirlerden Muhammed b. Saîb el-Kelbî'dir.

⁶²⁵ Bkz. Hatib el-Bağdâdî, *el-Câmi li Ahlâki'r-Râvî ve âdâbi's-Sâmî*, thk: Mahmud Tahhân, (Riyad: Mektebetu'l-Maarif, 1983), II, 194; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, I, 427.

⁶²⁶ Bağdâdî, *el-Câmi li Ahlâki'r-Râvî ve âdâbi's-Sâmî*, II, 194.

⁶²⁷ Saliha Türcan, “Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü”, 25.

⁶²⁸ Heribert Horst, Taberî'nin tefsiriyle ilgili 1951 yılında 73 sayfalık teknik ama özgün denilebilecek bir doktora tezi hazırlamıştır. Horst'un bu çalışmasını değerli kılan husus ise, Taberî'nin naklettiği tefsir nakillerini detaylı olarak irdeleyip erken dönem tefsirde adı en çok geçen müfessirleri tespit etmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda o Taberî'nin tefsirinin kaynaklarını eserindeki nakilleri aktaran şahıslar üzerinden tespit etmeye çalışmaktadır. Bkz. Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 18-19.

sahabeden dahi nakledilen rivayetlerin sayıca fazla olmaması ve rivayetlerin önemli bir çoğunluğunun tabiûn ve sonraki dönemlere ait olmasının, Şafi'î'nin ortaya koymaya çalıştığı *merfu hadis* algısıyla uyuşmadığı anlamına gelmektedir.⁶²⁹ Horst'un bu yaklaşımı çerçevesinde Taberî'nin her ne kadar tefsirde rivayet formunu isnada dayalı olarak kullanmış olsa da, muhaddislerin bilgi anlayışını tefsirine tam olarak yansıtılabildiği söylenemez. Ayrıca Horst'un tespiti dikkate alınrsa, erken dönem tefsir faaliyetinin hadis alanı ve faaliyetinden bağımsız olarak gelişme kaydettiği söylenebilir. Ayrıca tefsir çalışmalarının başlangıç formuna ışık tutacak bazı görüşlere de yer veren Horst, Taberî tefsirinden hareketle tefsirin yazılı kaynaklarına ilişkin önemli verileri zikretmektedir. Ona göre Taberî'nin tefsirde naklettiği rivayetler, yazılı kaynakların varlığına ilişkin somut verilerin bulunduğu göstermektedir. Özellikle bu tespitiyle alakalı Taberî'nin eserinde yer verdiği isnadlardan hareket eden Horst, Taberî'nin yararlanmış olduğu muhtemel kaynaklar arasında, Ali b. Ebi Talha, Mücâhid ve Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in tefsir eserleriyle birlikte İbn İshak'ın *Kitâbu'l-Meğazî* isimli çalışmasını zikretmektedir.⁶³⁰

Taberî tefsirinin bazı özellikleri üzerinde durulurken onu dirayet kategorisi kapsamında değerlendiren bazı yaklaşımların bulunduğunu görmekteyiz. Öyle ki Taberî'nin naklettiği tefsir nakilleri içerisinde tercihte bulunması veya bunun yanında görüşünü ifade etmesi tefsirinin rivayet kapsamından öte dirayet kapsamında da değerlendirilmesi şeklinde bir yaklaşımı ortaya çıkarmıştır.⁶³¹ Taberî'nin tefsiri konusunda yapılan bir çalışmada yaklaşık olarak 1000 dolayında Taberî'ye göre ihtilafı te'vil mevzusunun olduğu ve bu konularda Taberî'nin belli ölçütler kullanarak tercihlerde bulunduğu ifade edilmektedir. Bu tercih sürecinde Taberî'nin dilsel ve usulî birtakım kriterleri önemseydiği belirtilirken, yeri geldikçe Hz. Peygamber'den ve sahabeden gelen sahih rivayetleri de belirleyici bir husus olarak kullandığı zikredilmektedir.⁶³² Her ne kadar Taberî'de görülen bu yaklaşım bahsi geçen çerçevede değerlendirilse de dirayet yöntemini kullanması yalnızca birkaç özellikle sınırlı kalmaktadır. Çoğunlukla Taberî'nin tefsirde uygulamaya çalıştığı temel yaklaşım

⁶²⁹ Heribert Horst, "Zur Überlieferung im Korankommentar at-Tabaris", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)* 103, (1953): 305.

⁶³⁰ Horst, "Zur Überlieferung im Korankommentar at-Tabaris" 307.

⁶³¹ Bu konudaki ayrıntılı değerlendirme için bkz. Aydın *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 167. Ayrıca bkz. Halis Albayrak, *Tefsir Usulü*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2014), 91.

⁶³² Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 30.

biçimi, rivayetler ekseninde ortaya çıkan bir tarz olarak görülmelidir. Bazı hususlarda tefsir nakilleri açısından birtakım değerlendirmelerde bulunsa da, nakledilen bilgi Hz. Peygamber'e dayalı olarak geliyorsa, Taberî için kesin olarak bağlayıcılık arz etmektedir. Bu bağlamda Taberî tefsirinin en önemli hususiyetinin, onun erken döneme ait tefsir nakillerini toparlayıp aktarması olduğunu ifade edebiliriz.⁶³³

Taberî'nin tefsir eserinin belli açılardan hadis paradigmasının tesiri altında telif edildiğini söylememiz gerekir. Her ne kadar Taberî tefsir nakil tarzına dair hususiyetleri eserine dâhil etse de onun selefin görüşlerine dair yaklaşımı muhaddislerin tutumlarıyla benzerlik arz etmektedir. Zira Taberî sahabe ve tabiûn neslinden nakledilen tefsir birikiminin tefsir açısından bağlayıcı oluşunu satır aralarında yansıtmaya çalışmaktadır. Ona göre istisnaları olsa da ehl-i müfessir, Kur'an'ın tefsir konusunda doğruya ulaşmak istiyorsa, öncelikle Hz. Peygamber'den nakledilen sahih haberlere, eğer o bulunmuyorsa sahabe'nin önde gelenlerinden nakledilenlere, o da olmadığı zaman tabiûnun seçkim kimselerinden aktarılanlara müracaat etmelidir.⁶³⁴ Bu bağlamda Taberî'nin selef olarak tanımladığı sahabe ve tabiûn neslinin tefsir sahasında otorite oluşuna dair yaptığı vurgunun hadisçilerin ilk üç nesil bağlamında kurdukları hiyerarşiye tekabül ettiğini ifade edebiliriz. Hatta Taberî, tercihlerinde kendinden önceki dönemlerde tefsir sahasında ön plana çıkmış olan te'vil ehlinin görüşlerini dikkate almamaktadır. Bu çerçevede ilk üç neslin tefsir alanında meşhur olmuş kimselerin tefsire dair zikrettiklerini Arap dilcilerin görüşlerinden üstün tutmakta ve ayetin tefsiri bağlamındaki tercihlerini bu zümrenin yaklaşımını esas alarak ortaya koymaktadır.⁶³⁵ Taberî'nin bu yaklaşımını dikkate aldığı fark edilen İbn Teymiyye, onun tefsiri hakkında şu ifadeleri dile getirmektedir: "İnsanların ellerindeki tefsirlere gelince, Taberî'nin tefsiri mevcut tefsir çalışmaları içerisinde en sahih olanıdır. Zira Taberî selefin görüşlerini sabit senedlerle birlikte vermektedir. O tefsirinde Mukâtil b. Bukeyr ve Kelbî gibi ithamlara maruz kalmış şahıslardan nakilde bulunmaz."⁶³⁶ İbn Teymiyye'nin Taberî tefsiri konusundaki bu yaklaşımını, Taberî'nin eserinde hadis

⁶³³ Taberî tefsirinin özellikleri için bkz. Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, VI, 2452-2454.

⁶³⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, I, 88-89.

⁶³⁵ Ancak şu husus da bilinmelidir ki, Taberî selefin tefsirdeki görüşlerini her zaman kabul etmemektedir. Zira bazı durumlarda Taberî seleften nakledilen görüşlere katılmamakta ve tercihini kendi ölçütleri üzerinden yapmaktadır. Bkz. Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 81.

⁶³⁶ Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, 110.

rivayet geleneğine tabi olarak senedi esas kabul etmesi ve cerh edilen müfessirlerden çoğunlukla nakilde bulunmamasının etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Hicrî II. asırdan sonra nakledilen tefsir malzemesinin içeriğinde bazı değişimlerin olduğu fark edilmektedir. Buna göre sadece Hz. Peygamber'in Kur'an'ın ayetleriyle ilgili yaptığı izahların yanında, kendisinden nakledilen bütün rivayetlerin Kur'an'ın anlaşılması doğrultusunda kullanıldığı görülmektedir. Öyle ki ilk dönemlerde oluşan tefsir nakilleri Kur'an'ı izah eden bir birikim olarak değerlendirilirken sonraki süreçte, Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili her naklin tefsir yapmak adına zikredildiği anlaşılmaktadır. Bu durumun oluşumunda etkili olan hususlardan birisinin Şafi'î'nin sünneti Kur'an'ın beyanı olarak telakki etmesi ve bunun yaygınlık kazanması olduğunu ifade edebiliriz. Söz konusu bu etki neticesinde özellikle hicrî III. asırdan sonra Kur'an'ı tefsir amaçlı nakledilen malzemenin yanında, Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerin belirgin bir şekilde tefsir çalışmalarında görülmeye başladığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede Taberî'nin tefsir eserinde naklettiği malzemenin genel olarak tefsir için zikredilen veriler olduğu görülürken, aynı zamanda “tefsir haricinde varid olmuş” haberlere de yer verdiğinden bahsetmemiz mümkün görünmektedir.⁶³⁷ Ayrıca Taberî Hz. Peygamber'den tefsir için varit olmayan haberleri naklettiği gibi, aynı zamanda sahabeden gelen bahsi geçen tarzdaki nakillere tefsir eserinde yer vermektedir. Örneğin Taberî'nin aktardığı İbn Mes'ûd'un nakillerine bakılacak olursa, bunların bir kısmının doğrudan ayeti tefsir ettiği, diğer kısmının ise ayetin tefsir edilmesinde dolaylı olarak zikredilmiş nakiller olarak değerlendirilmesi mümkündür.⁶³⁸ Anlaşılan şudur ki, Taberî tefsirinde yer verdiği bütün nakilleri ayetleri doğrudan tefsir eden malzeme olarak kullanmamış, yeri geldikçe aklında yer alan ayetle ilgili durumlara çözüm getirmek için dolaylı nakilleri de zikretmiştir. Ancak ilk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleymân, Süfyân es-Sevrî ve Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın tefsir eserlerinde yer verdikleri tefsir nakillerinin tamamının, Kur'an'ı doğrudan veya dolaylı şekilde izah eden nakillerden oluştuğunu belirtmeliyiz.

⁶³⁷ Zikri geçen kavramsallaştırma ve tespit için bkz. Saliha Türcan, “Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü”, 52-55. Nitekim İbn Teymiyye, en güzel tefsir yapma yöntemine dair ikinci sırada zikrettiği Kur'an'ın sünnetle tefsiri meselesi bu duruma tekabül etmektedir. Zira İbn Teymiyye, Kur'an'ın sünnetle tefsirinden kastedilenin sünnetin Kur'an'ın tamamını açıklayıp şerh eden bir alan olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, 84-86. Bundan dolayı özellikle tefsir için varid olmayan Hz. Peygamber'den aktarılan rivayetler aslında tefsirin malzemesi olmaktadır. Bkz. İbn Teymiyye *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*.

⁶³⁸ Ayrıntılı bir analiz için bkz. Şahin, *Taberî Tefsirindeki İbn Mesud Rivayetlerinin Tahlili*, 39.

Taberî'nin tefsir alanını hadis kriterleri açısından belirleme çabası içerisinde olduğuna dair bazı ipuçları bulunmaktadır. Onun tefsirde nakli/rivayeti muhaddislerin hassasiyeti bağlamında ele almasının bir neticesi olarak zaman zaman tefsirindeki nakillerin sıhhat durumuna dair değerlendirmeler yaptığı söylenebilir. Her ne kadar Mukâtil b. Süleymân, Kelbî gibi onun döneminde itham edilen şahıslardan nadiren rivayette bulunsa da,⁶³⁹ tercih ettiği görüşü ifade etmesine rağmen senedini problemlili bulduğu için nakletmek istememesi, Mücâhid, Katâde, Hasan-ı Basrî gibi ilk dönem müfessirlerin görüşlerini verip birtakım gerekçelerle bunu reddetmesi, bazen kendilerinden nakillerin aktarıldığı şahıslarla ilgili onların rivayet konusunda problemlili olduğunu belirtmesi onun eserinde sıhhat kriterini önemseydiğini göstermektedir. Örneğin Taberî Kehf suresi 18/94. ayetinde geçen السد/sed kelimesinin kıraat ihtilafına yer verirken س/sin harfinin fethalı mı yoksa dammeli mi okunacağı hususunda kıraat imamlarının görüşlerini aktarmaktadır. Bu konuda İkrime'den aktardığı bir nakle göre insanoglunun yaptığı engellere سد, Allah'ın yaptığı engellere ise سد denilmektedir. Taberî İkrime kanalıyla aktardığı söz konusu rivayetin senedini değerlendirirken şunları kaydetmektedir: “Bu konuda İkrime'den rivayet eden Eyyûb, ondan da rivayet eden ise Hârûn'dur. İşte Harûn'un rivayetinde sorun bulunmaktadır. Biz Eyyûb'ün bu rivayeti sika olan ravilerden aktardığını bilmiyoruz.”⁶⁴⁰ Bu çerçevede Taberî'nin tefsirinin temel malzemesi olan nakillerin senedlerine dair tenkid ve tahlillere az da olsa yer verdiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Taberî'nin hadis usulü çerçevesinde yaptığı değerlendirmelerin genel olarak tefsir amaçlı olmayıp bir ayetin izahında zikrettiği hadis rivayetleri çerçevesinde olmasıdır. Bu noktada kendisi tefsir için nakledilen bilgilerden ziyade, Hz. Peygamber ve sahabeden hadis olarak rivayet edilmiş olan verilere ilişkin ehl-i hadisin belirlediği kriterler ekseninde bazı hususları gündeme getirmektedir.⁶⁴¹ Örneğin müfessir Mücâhid'in Yahudilerin “maymuna dönüştürülmesi” konusundaki görüşünü Taberî, sened açısından tenkid etmeyip başka açılardan eleştirerek kabul etmemesi, onun tefsir eserindeki nakillere dair hadis kriterleri dışında farklı bir yaklaşım içerisinde olabileceğini göstermektedir.⁶⁴² Öte taraftan Taberî, bahsi

⁶³⁹ Bkz. Naif Yaşar, *İlk Üç Asır Kalam Tartışmaları ve Taberî*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 49.

⁶⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, XV, 385-386.

⁶⁴¹ Saliha Türcan, “Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü”, 62-64.

⁶⁴² Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 31.

geçtiği üzere cerh edilen müfessirlerden bazen nakilde bulunması, onun tamamen hadisçi bakış açısını tefsirine yansıttığını göstermemektedir. Bu durum, aslında Taberî'nin baskılanan tefsir nakil anlayışını zaman zaman eserinde yansıttığını söyleyebiliriz.

Netice itibariyle ileriki aşamada ele alacağımız üzere hicrî üçüncü asır, ehl-i hadisin düşünce yapısının genel olarak İslamî ilimleri tesiri altına aldığı ve ilim/bilgi anlayışındaki bazı değişimleri beraberinde getirdiği bir zaman dilimidir. Bu süreç içerisinde yaşayan çağdaş müfessirler olan Taberî, İbnü'l-Münzir ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirleri de sözü konusu etkinin görüldüğü çalışmalar olarak değerlendirilmelidir. Zira bu iki müfessirin telif ettikleri tefsir çalışmaları, özellikle hadis rivayet formunun açık bir şekilde uygulandığı eserler olarak görülmektedir. Öyle ki son dönem muhaddislerinden Leknevî (ö. 1441/1886) Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsir çalışmalarında nakilleri isnadlı olarak vermesi nedeniyle onların hiçbir mevzû haberi olmadığını ifade etmiştir.⁶⁴³ Bununla birlikte Leknevî'nin bu görüşüne bir itiraz kaydı getiren Abdulfettâh Ebû Gudde, bahsi geçen müfessirlerin sorunlu nakilleri isnadlarıyla beraber verdikleri için rical ilmini bilen muhaddisler için işin tehlikesini hafiflettiğini belirtmiştir.⁶⁴⁴ Bu bağlamda zikri geçen tespitler de Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirde isnadlı rivayet formuna sıkı bir şekilde bağlı olduklarını net olarak göstermektedir. Ancak İbn Ebî Hâtim'in Taberî'ye nazaran ehl-i hadis tavrını bir adım daha ileriye taşıdığını ve muhaddis kimliğinin Taberî'ye göre keskin olduğunu belirtmek durumundayız. Ayrıca bu müfessirler bazı durumlarda hadis ölçütleri çerçevesinde aktardıkları nakillere ilişkin tenkidlerini eserlerinde dile getirmektedirler. Bununla birlikte Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in muhaddislerin kriterlerine uygun düşmeyen ve tefsir alanına özgü hususları devam ettirdikleri bir yaklaşım tarzını benimsedikleri anlaşılmaktadır. Bazı hususlarda tefsirin hadis rivayetinden ayrılan yönlerini çalışmalarına yansıttıkları görülen Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in bir yönüyle tefsir faaliyetinin ilk dönemlerden süregelen anlayışını benimsedikleri de ifade edilmelidir. Ancak bu durumun sınırlı bir çerçevede kaldığını, ağırlıklı olarak ehl-i hadis düşüncesinin Taberî ve İbn Ebî Hâtim'de oldukça etkili olduğunu söyleyebiliriz.

⁶⁴³ Muhammed Abdülhayy el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdila li Esileti'l-Aşereti'l-Kâmile*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Kahire: Mektebu Matbûâti'l-İslamiyye, 1984), 103-104.

⁶⁴⁴ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdila li Esileti'l-Aşereti'l-Kâmile*, 104 (dipnot: 1).

Tefsirin rivayet formuna aktarılışın tefsir eserleri açısından örneklerini verdiğimiz bu kısımdan sonra, bu durumun hangi sebepler üzerinden görünür hale geldiğini irdelemeye gayret edeceğiz. Özellikle ehl-i hadisin genelde İslâmî ilimler özelde ise tefsirin yapılış ve aktarılış tarzına olan etkisinin keyfiyetini belirli hususları merkeze alarak değerlendireceğiz.

2.2. TEFSİRDE RİVAYET FORMUNA GEÇİŞİN GÖSTERGELERİ

2.2.1. Dışlanan Müfessirler ve Eserlerinin Mahkûm Edilmesi

İlk dönem tefsir nakillerinin aktarılış sürecinde bu nakillerin rivayet formunda ifade edilmesi, ehl-i hadisin yaklaşımlarıyla doğrudan irtibatlı görünmektedir. Muhaddisler bazı müfessirleri tefsir sahasındaki faaliyetlerini dikkate alarak, rivayet veya isnada ilişkin tutumları sebebiyle eleştirmektedirler. Şöyle ki hadis ehlinin belirlediği rivayet ve nakil kriterlerinin, ilk dönemdeki bir kısım müfessirler nezdinde önemli bir unsur olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca muhaddisler, bu müfessirler hakkında zikredilen olumsuz yargıları hesaba katarak, tefsir faaliyetlerinin bu şahıslar tarafından yapılmasına tepki göstermektedirler. Bu bağlamda hicrî II. ve III. asırlarda hâkim olan ehl-i hadis paradigmasının, tefsir alanında yapılan çalışmalara ve bunları sürdüren müfessirlere yönelik dışlayıcı bir tavır içerisinde olduğunu elimizdeki verilerden hareketle söylemek mümkün görünmektedir. Zira muhaddislerin, kendi faaliyet sahaları için belirledikleri ölçütlerini, genelde İslâmî ilimlere özelde ise tefsire uygulamayı arzu ettikleri ve bu alanda oluşan birikimi kendi perspektifleri açısından değerlendirmeye tabi tuttıkları ifade edilmelidir.⁶⁴⁵ Bu çerçevede hadis ehline müntesip şahıslar, ilk dönemlerde tefsir faaliyetini icra eden bazı müfessirlerin, hadis rivayetine uygun olmayan bir tarzı benimsediğini savunmaktadırlar. Zira onlar isnadı ve rivayet formunu, İslâmî ilimlerin zorunlu bir şartı olarak telakki etmektedirler. Bunun yanında hadisçiler, haklarında birtakım menfî görüşlerin bulunduğu ve kendi düşünce yapılarına uygun görmedikleri bazı müfessirleri de itibara almayıp, yaptıkları çalışmalara kıymet atfetmemektedirler.

⁶⁴⁵ Ehl-i hadis açısından din alanındaki bilgilerin değerli ve makbul addedilmesi hadis rivayet kriterlerine uygun olup olmamasıyla doğrudan irtibatlıdır. Bkz. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 84. Bu konuyla ilgili bazı hususlar bu bölümün sonraki başlıkları altında etraflıca irdelencektir.

İlk dönem tefsir faaliyetlerini sürdüren müfessirlere dair yaklaşımların farklılaşması, bahsi geçen süreçlerde yaşanan dinî ve siyasî birtakım hâdiselerle de ilintilendirilebilir. Özellikle hicrî I. asırdan sonra Kur'an ve sünnetin belli bir çerçeveden anlaşılması gerektiği hususunun yaygınlık kazanmaya başladığı bilinmektedir. Kalamî tartışmalar ekseninde söz konusu durum incelendiğinde, siyasî ve itikadî bazı meselelerde şekillenen bir din anlayışının ortaya çıktığı fark edilmektedir. İlk dört halifenin sırası, iyilik ve kötülüğün Allah'tan gelmesi, büyük günah işleyenin mümin sayılması gibi konular sünnet kapsamında değerlendirilirken, bunlara karşıt her düşünce ve fikir "rey" olarak telakki edilerek "bidat" şeklinde algılanıyordu.⁶⁴⁶ Bunun yanında ehl-i hadis tarafından bazı müfessirlere yönelik takınılan tavrın sebepleri arasında ilk dönemlerde ehl-i hadis ile Mürcie arasında geçen "iman" konusundaki tartışmaların olduğu da söylenebilir. Bu tartışmaların ortaya çıkmasında özellikle ehl-i hadisin Mürcie'yi ehl-i rey olarak tanımlaması ve onların düşüncelerinin benimsenmemesinin etkili olduğu düşünülebilir.⁶⁴⁷ Bundan dolayı "iman" meselesi bağlamındaki tartışmalar, ehl-i hadisin kendisi dışındaki kimselerden nakledilen bilgilere itibar etmemesi durumunu öne çıkarmakta, özellikle tefsir alanında rey ehli olarak nitelenen müfessirlere bu açıdan itibar edilmediğini göstermektedir.

Bazı müfessirlerin muhaddisler tarafından eleştirildiği durumlar olsa da, bunlara yönelik olumlu sayılabilecek birtakım tespitlerin olduğunu ifade etmek gerekir. Zerkeşî, tabiûn müfessirlerinin tefsir görüşlerine müracaat edilmesi bahsinde, Ahmed b. Hanbel'den bu hususta iki farklı görüşün geldiğini, İbn Akîl gibi bazı kimselerin tabiûn kavlinin tefsirde kaynaklık değeri taşımadığını benimsediklerini dile getirmektedir. Bununla birlikte Zerkeşî, müfessirlerin tabiûn kavlini, yeri geldiği zaman da tebe-i tabiûn görüşlerini tefsirde kullandıklarını ve tefsir eserlerinde onların görüşlerine yer verdiklerini beyan ederken, bu şahısların Dahhâk b. Müzahim, Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, Katâde, Ebu'l-Âliye er-Riyâhî, Hasan el-Basrî, Mukâtil b. Süleymân, Ali b. Ebi Talha el-Vâbilî, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî, Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816), İsmail b. Abdurrahman es-Suddî, İkrime, Atiyye el-Avfî (ö. 111/729-30), Atâ b. Ebî

⁶⁴⁶ Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmî'r-Rivâye*, (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1357 h.), 115, 120, 125-126.

⁶⁴⁷ Bu husustaki tartışmaların ayrıntılı bir tasviri ve analizi için bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 73-152; Yusuf Suiçmez, *Sahabe ve Tabiûn Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 166.

Rebâh, Abdullâh b. Zeyd b. Eslem (ö. ?) olduğunu zikretmektedir. Zerkeşî, bahsi geçen bu müfessirlerin tefsire dair serdettikleri görüşlerin büyük çoğunluğunu sahabeden aldığı ifade ederken, onun saydığı isimler arasında özellikle hadis ehli tarafından cerh edilen müfessirleri de bu kategoriye dâhil etmiş olmaktadır. Bu tespitin ardından Zerkeşî, Mukâtil ve Kelbî hakkında ayrı bir bahis açmakta, bir taraftan tefsir alanındaki birikimlerinin önemine işaret ederken, diğer yandan kendileri hakkında dile getirilen eleştirilere de kısaca değinmektedir.⁶⁴⁸ Zerkeşî, tabiûn dönemi müfessirleri arasında zikrettiği ve muhaddisler tarafından cerh edildiğini bildiği isimleri tefsir faaliyetindeki yerlerini dikkate alarak değerlendirmeye çalışmaktadır. Ancak Zerkeşî'nin dile getirdiği hususların tefsir tarihi bakımından yeterince değerlendirilmediğini ifade etmeliyiz. Zira kanaatimizce Zerkeşî'nin bu tavrının, tefsir faaliyet sahasının kendine özgü yapısını tasvir etmek ve bunu yaparken tefsir birikiminin sonraki dönemlere nasıl ulaştığını açığa çıkarmak olduğu söyleyebiliriz. Anlaşılan o ki Zerkeşî, zikrettiği müfessirlerin ilk dönem tefsir faaliyetleri açısından üstlendikleri rolün farkındadır ve bundan dolayı tefsire dair görüşlerinin kişisel olmadığını, kaynağının sahabeye dayandığını belirtirken, tefsir nakil sürecinin gelişimine sundukları katkıyı da teslim etmiş olmaktadır.

Ehl-i hadisın bazı müfessirlere yönelik yaklaşımları hususunda aynı kanaati taşımadıkları, birbirlerinden farklı görüşleri dile getirdikleri söylenebilir. Örneğin tefsir ve hadis sahasında dikkat çeken şahıslardan birisi olan İbn Cüreyc'e ilişkin muhaddisler tarafından yapılan değerlendirmelerin, birbirinden farklılık arz ettiği görülmektedir. Bazı görüşlere göre İbn Cüreyc, hicrî II. asra gelindiğinde İslamî ilimlerin tedvin süreciyle beraber tefsir ve hadisle ilgili ilk derlemeyi yapmıştır. Ancak İbn Cüreyc'in tefsire dair kendi dönemine kadar gelen bu birikimi, kimlerden aldığı araştırmadan, ravilerin güvenilir olup olmadığını dikkate almadan olduğu gibi derlediği ifade edilmektedir.⁶⁴⁹ Bazı hadisçilerin İbn Cüreyc özelindeki bu yaklaşım tarzı, tefsirin hadis nakli ile eş değer olmasını ön görmekte ve tefsire ilişkin malzemeyi kendi ölçütleri bağlamında ele almaktadırlar.⁶⁵⁰ Bunun yanında İbn Cüreyc'in hadis rivayeti konusunda

⁶⁴⁸ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 102, 103.

⁶⁴⁹ İbn Âşûr, *Ana Hatlarıyla Tefsir Tarihi*, , 21-23.

⁶⁵⁰ Bu bağlamda tefsirin hadis sahası içerisinde gelişim kaydettiğine dair yaklaşımların tahlili için bkz. Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 211-251.

tedlis yapmasıyla meşhur olduğu zikredilmektedir.⁶⁵¹ Ayrıca bazı muhaddisler kendisinin aslı olmayan birtakım hadisleri nakletmesi sebebiyle İbn Cüreyc'i tenkide tabi tutmaktadırlar.⁶⁵² Öte yandan İbn Cüreyc hakkında tüm bu görüşlere karşılık, muhaddislerin önemli bir kısmının görüşleri oldukça olumlu görünmektedir. Hadis tedvinini gerçekleştirmiş ilk şahıs olarak zikredilen İbn Cüreyc'e⁶⁵³ pek çok hadis otoritesi tarafından övgü dolu ifadeler dile getirilmektedir.⁶⁵⁴ Ayrıca İbn Cüreyc'in, hadis alanının gelişimini de dikkate almak suretiyle, itham edilen pek çok müfessirin tefsire dair birikimlerine itibar etmediği dile getirilmektedir. Öyle ki, İbn Abbâs, Mücâhid ve Atâ b. Ebî Rebâh'ı kendisine tefsirde referans olarak kabul eden İbn Cüreyc'in, muhaddisler tarafından itham edilen ve kendisiyle aynı dönemi paylaşmış olan Dahhâk b. Müzahim, İkrime, İbn İshak, Muhammed b. Saib el-Kelbî, Mukâtil b. Süleymân gibi şahısların tefsir çalışmalarına değer atfetmediği ifade edilmektedir.⁶⁵⁵ Aslında bu karmaşayı bir miktar çözebilecek bir veri de Ahmed b. Hanbel'in İbn Cüreyc'i ilim (hadis) alanında en bilgili kimselerden göstermiş olmasıdır.⁶⁵⁶ İbn Hanbel'in onun için zikrettiği bu hususun, İbn Cüreyc'in tefsir alanında dışlanan müfessirlere nazaran, muhaddislerin nezdinde kendisine itibar edilmesine vesile olduğu söylenebilir. Bu durum özellikle Ahmed b. Hanbel gibi karizmatik ehl-i hadis liderlerinin⁶⁵⁷ bazı şahıslar hakkında verdikleri kararların etkili olduğunu göstermektedir. Bu durum muhaddislerin tefsir alanındaki şahıslara dair oluşturdukları imajın etkisini göstermesi açısından kayda değer görünmektedir. Öyle ki muhaddislerin herhangi bir müfessir hakkında olumlu veya olumsuz bir kanaat zikretmiş olmasının, tarihsel süreç içerisinde onlara verilen değer belirlenmesine katkı sağladığını göstermektedir.

⁶⁵¹ Ebû Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Tabakâtü'l-Müdekkisîn*, thk. Asım b. Abdullâh el- Karyûtî (Ammân: Mektebetü'l-Menar, 1983), 41.

⁶⁵² İbn Hibbân *Kitâbu'l-Mecruhîn*, II, 164.

⁶⁵³ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-'Ayân*, III, 164.

⁶⁵⁴ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilü Muhtelifü'l-Hadis*, (y.y: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 133. Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 128. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "İbn Cüreyc" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 19 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 404, 405; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 108.

⁶⁵⁵ Nabia Abbott verdiği bu bilgileri, Taberî tefsiri üzerinde çalışma yapmış olan Heribert Horst'un tespitlerine dayandırmaktadır. Bkz. Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, (America: The University of Chicago Press, 1967), II, 112. Her ne kadar zikri geçen müfessirler itibara alınmasa da, Taberî tefsirinde bu müfessirlerden aktarılan birikimi, nakletmekten geri durmamıştır. Bkz. Abbott, "Tefsirin Erken Dönem Gelişimi", 457.

⁶⁵⁶ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 128.

⁶⁵⁷ İlgili tespitler için bkz. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem, Hanbelî Mezhebi*, 49.

Bahsi geçen tavrın çeşitli açılardan birtakım haklı gerekçeleri bulunduğu bir tarafa bırakılacak olursa, ideolojik yapılanmanın kimi zaman objektiflikten uzak bir yaklaşımın benimsenmesine sebebiyet verdiğini de ifade etmek gerekecektir. Özellikle hicrî II. asırdan itibaren tefsir tarihinin gelişimine bakıldığında, tefsir birikimi açısından önemli kimselerin bahsi geçen anlayışın dışında kalmaları nedeniyle itham edilerek dışlandığı görülmektedir. Bu duruma verilebilecek en isabetli örneğin Mukâtil b. Süleymân olduğunu söyleyebiliriz. Zira biyografi kaynaklarının verdiği bilgilere göre Mukâtil, sahip olduğu bazı düşünceler sebebiyle eleştirilmiş, hususen tefsir eserinde benimsediği yöntemin bazı çevreler tarafından farklı görülmesinin etkisiyle kendisine itibar edilmeyen bir şahıs olarak takdim edilmiştir. Bu husus özelinde, yaşadığı dönemin atmosferinin belirlediği şekilde değişim ve dönüşüm göstermesi, kendisi hakkında belirginleşen negatif imajın en önemli sebebi olarak değerlendirilebilir.⁶⁵⁸

Mukâtil b. Süleymân hakkında zikredilen cerh ifadelerinin oldukça yoğun olduğunu belirtmeliyiz. Örneğin Vekî' b. el-Cerrâh Mukâtil'i yalancı olmakla itham ederken, bazı şahıslar Cehm b. Safvan ile aynı kategoride değerlendirip onu fasık olarak nitelendirmektedirler. Hadis ehlinin etkili şahıslarından olan Yahyâ b. Mâîn onun sika olmadığını dile getirmektedir. Zehebî, Mukâtil'in isnad hususuna gereken önemi vermediğine dair bazı görüşler nakletmektedir. Nesâî onun yalancı olduğunu belirtirken, İbn Hibbân, Kur'an'a dair bilgileri Yahudi ve Hristiyanlardan aldığı ve Allah hakkında tescime benzer ifadeleri kullandığı için Mukâtil'i eleştirmektedir.⁶⁵⁹ Mukâtil hakkında bahsi geçen bu ve benzeri tenkitler, tefsirinin itibarsızlaşmasına ve eserinde yer verdiği bilgilere özellikle belli bir döneme kadar atıf yapılmamasına neden olmuştur. Ancak Mukâtil b. Süleymân hakkında dile getirilen eleştirilerin yaşadığı dönemdeki fikrî ve siyasî ayrılıkların baş gösterdiği bir dönemde ortaya çıktığı görülmektedir. Bu çerçevede Mukâtil için söylenen söz konusu ithamların özellikle Müşebbihe ya da

⁶⁵⁸ Mukâtil hakkındaki olumsuz değerlendirmelerin bir kısmı için bkz. Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, IV, 173.

⁶⁵⁹ Bkz. Abdurrahmân b. Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1953), VIII, 354; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn* thk. Hamdî Abdulcubeyr es-Selefi, (Riyâd: Dâru's-Sami'î, 2000), II, 354; Ahmed b. Ali Ebû Bekir, Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Medîneti's-Selâm, (Târîhu Bağdâd)*, thk: Beşşâr Avvâr Marûf, (Beyrut:Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), XV, 209-219. Ayrıca Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil İbn Süleymân ve Eserleri," 20. Ömer Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu-Mukâtil b. Süleymân'dan Hareketle Bir İnceleme*, 32.

Mürchie gibi mezheplere bağılı olduğuna dair savunuların, elimizdeki Mukâtil'in eserlerinden hareketle doğrulamamız pek uygun görünmemektedir.⁶⁶⁰

Mukâtil'in isnad meselesi üzerinden tenkide tabi tutulması, tefsir nakil düşüncesinin gelişim sürecinin farkına varılamaması ya da tefsirdeki nakil tarzının dikkatte alınmayıp ilk dönem tefsir çalışmalarının hadis ölçütleri bağlamında değerlendirilmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki isnad meselesinin tefsirdeki kullanımı hususuna eğilecek olursak, bu alanda isnada hicrî III. asır öncesinde hadiste olduğu şekliyle bilginin kabulü, sahihliği vb. noktasında bir işlevsellik atfedilmemiştir. Bunun yanında tarihî süreç içerisinde tefsir nakil geleneğinin, tamamen isnaddan bağımsız olduğunu söyleyebilmek de mümkün değildir. Nitekim Yahyâ b. Sellam, Abdürrezzâk b. Hemmâm, Taberî, İbn Ebî Hâtim gibi müfessirlerin eserlerinde isnad bir yöntem olarak açıkça kullanılmaktadır. Bununla birlikte isnadın kullanılmış olması, özellikle tefsir nakillerinin içeriğinin hadis kriterleri açısından sahih olup olmamasıyla ilişkili bir durum değildir. Zira muhaddislerin nazarında isnadlı bir rivayet aynı zamanda muhteva olarak sahih bir bilgi şeklinde telakki edilmektedir. Ancak tefsir eserlerinde zikredilen isnadın belli bir dönemden sonra İslamî ilimlerde bilgi aktarım vasıtalarından birisi olan rivayet formunun belirginleşmesi neticesinde ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda Mukâtil b. Süleymân'ın eserinde yer verdiği bilgileri aktarma yöntemini, tefsir nakil anlayışını yansıtan bir boyut olarak değerlendirmek gerekir. Her ne kadar onun isnad olmadan verdiği bilgiler bir eleştiri konusu olsa bile, aslında naklettiği pek çok bilginin sonraki dönemdeki müfessirlerin eserlerinde açıkça yer aldığı görülmektedir.

Mukâtil'in bazı ayetlerle ilgili naklettiği malumatın pek çok müfessir tarafından aktarıldığına dair somut örneklerin bulunduğunu belirtmeliyiz. Örneğin Mukâtil, Tahrim 66/13. ayetinde Hz. Nuh ve Hz. Lut'un eşlerinin isimlerini ayetin tefsiri sadedinde Hz. Aişe'den naklettiği bir rivayete dayanarak zikretmektedir. Rivayete göre, Hz. Aişe "Allah bu iki kadının (Hz. Nuh ve Hz. Lut'un eşlerinin) ismini neden anmadı?" diye sordu. Hz. Peygamber de cevaben "Onlara kızdığından dolayı" şeklinde ifade etti. Bunun üzerine Hz. Aişe "Onların isimleri nedir?" diye sorunca, Cebrail Hz. Peygamber'e gelerek "Aişe'ye söyle, Hz. Nuh'un hanımının adı Vâliğa, Hz. Lut'un

⁶⁶⁰ Bu husustaki detaylı bilgiler için bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil İbn Süleymân ve Eserleri", 35.

hanımının adı Vâliha” diye söyledi.⁶⁶¹ Mukâtil’in söz konusu ayet bağlamında verdiği bu bilgilerin, kendisinden sonra gelen önemli müfessirler tarafından eserlerine alındığı görülmektedir. İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), Kurtubî (ö. 671/1273), Ebû Hayyân el-Endülüsî (ö. 745/1344) gibi müfessirler Hz. Nuh’un ve Hz. Lut’un eşleriyle alakalı bu bilgiyi Mukâtil’den açıkça onun ismini vermek suretiyle nakletmektedirler.⁶⁶²

Ehl-i hadis paradigmasının etkisi neticesinde eleştirilen ve itibar edilmeyen müfessirlerin, aslında tefsir nakil düşüncesi bağlamında kaynaklık konumunda bulunma özelliğini, herhangi bir ayetle ilgili yaptığı veya aktardığı izahın kendisinden sonraki müfessirler tarafından dikkate alınmasıyla test edebilmek mümkündür. Bu minvalde Mukâtil’in aktardığı bir ayetle ilgili açıklamanın, neredeyse benzer bir lafız ve içerikle diğer müfessirler tarafından rahat bir şekilde nakledildiğini yukarıda zikri geçen örneklerden hareketle söyleyebiliriz. Mukâtil’den sonra gelen Abdürrezzâk, Taberî, İbn Ebî Hâtim, Begavî (ö. 516/1122) gibi müfessirlerin pek çok ayetle ilgili Mukâtil’in aktardığı birikimi esas alma konusunda çekingen davranmadıklarını görmekteyiz.⁶⁶³ Bundan dolayı tefsirdeki nakil düşüncesinin varlığına dair eksik kalan bu bakış açısının somut olarak belirgin hale getirilmesi için, kendisine itibar edilmeyen müfessirlerin naklettiği tefsir bilgilerinin diğer eserler üzerinden mukayesesinin yürütülmesi gerekmektedir. Zira tefsirin kendi mecrasına dayalı bir nakil tasavvurunun, muhaddisler tarafından belirlenmiş rivayet alanından farklılaştığını, bahsi geçen yöntemle daha net olarak görmek mümkündür.

Mukâtil’in kendisinden sonraki pek çok müfessir için kaynaklık teşkil etmesinin yanı sıra, onların eserlerinde yer verdikleri tefsir izahlarının Mukâtil üzerinden olduğunu da ifade etmek gerekir. Vâhidî (ö. 468/1076), Begâvî, Zemahşerî(ö. 538/1144), Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273), Nesefî (ö.710/1310), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Ebu’s-Su‘ûd (ö. 982/1574) gibi müfessirlerin yeri geldikçe Mukâtil’in de

⁶⁶¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, III, 380.

⁶⁶² Bkz. Ebu’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr fî ilmi’t-Tefsîr*, (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1984), VIII, 315; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XXI, 103; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru’l-Bahri’l-Muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), VIII, 289.

⁶⁶³ Saliha Türcan, “Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü”, 54, 55. Burada Taberî ve İbn Ebî Hâtim’in Mukâtil’den doğrudan alıntı yaptığı şeklinde bir durumunun anlaşılmasını belirtmemiz gerekmektedir. Zikredilmek istenen, Mukâtil’in naklettiği tefsir birikiminin aynı şekilde Taberî veya İbn Ebî Hâtim gibi kendilerinden önceki bütün nakilleri derlemeye çalışan müfessirlerin de eserlerinde yer vermeye gayret ettikleridir.

adını zikrederek, tefsir eserlerinde kendisinden nakilde bulunma hususunda herhangi bir sakınca görmedikleri ifade edilebilir.⁶⁶⁴ Bu bağlamda sayısal bazı verileri de zikretmek mümkün görünmektedir. Mukâtil b. Süleymân'dan kendi tefsir eserlerinde yararlanan müfessirler ve ondan aktardıkları nakil sayıları şunlardır: Ebu'l-Leys es-Semerkândî (ö. 373/983) 475, Mâverdî (ö. 450/1058) 260, Tûsî(ö. 460/1067) 7, Vâhidî 764, Begâvî 425, Zemahşerî 13, İbn Atiyye 47, Tabersî(ö. 548/1154) 215, İbnü'l-Cevzî 1300, Râzî 220.⁶⁶⁵ Bu durum bizlere Mukâtil b. Süleymân'ın tefsir literatüründe önemli bir kaynak olduğunu gösterir niteliktedir. Buna ilave olarak Mukâtil'den pek çok müfessirin yararlanması sürecinin, Mâturîdî'nin (ö. 333/944) tefsir eserinde Mukâtil'in görüşlerine yer vermesi ile başladığı belirtilmektedir.⁶⁶⁶ Ancak bu tespitin Mâturîdî'nin tefsiri tarihinde ne kadar etkin olduğu meselesiyle yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Zira Mâturîdî'nin eseri tefsir tarihinde ancak çok sonraları yerini alabilmiştir. Nitekim tabakâtu'l-müfessîrin tarzından yazılan eserler başta olmak üzere klasik dönem tefsir tarihi çalışmalarından adından neredeyse hiç bahsedilmediği görülmektedir.⁶⁶⁷ Belki Mâturîdî'nin Mukâtil'e meşruiyet sağlamasını, Ebu'l-Leys es-Semerkândî ve Sa'lebî'yi etkileyip bu müfessilerin Mukâtil'den doğrudan yararlanması bağlamında düşünebiliriz. Belki de bize ulaşmamış Mâturîdî öncesi ve onun çağdaşı başka müfessirlerin, Mukâtil'e atıfta bulunmuş olabileceğini dikkate alabiliriz. Bununla birlikte biz ehl-i hadis tesiri altındaki tefsirler ve tefsir tarihindeki verilerden hareketle Mukâtil'in belirli bir süre görmezden gelindiğini düşünmekteyiz. Bu noktada Mukâtil b. Süleymân'ın tefsir tarihi bağlamında birçok müfessirin erken dönemin verilerine ulaşması açısından önemli bir rolünün bulunduğu belirtmeliyiz. Zira Mukâtil, tefsir nakil süreci içerisinde ilk dönem tefsire dair bilgilere en yakın kimselerden biri olmasının yanında, tefsirde nakletme biçimi ve bunun gelişim aşamasına ciddi oranda tesir eden bir müfessir olarak karşımızda durmaktadır. Dolayısıyla muhaddisler nezdinde itibara alınmayan Mukâtil'in tefsir alanında –her ne kadar Taberî gibi bazı müfessirler onun ismini zikretmese de- kilit bir konumda olduğu görülmektedir.

⁶⁶⁴ İbrahim Çelik, *Mukâtil b. Süleymân ve Tefsirdeki Metodu*, (Bursa: y.y., 2000), 22; Mehmet Altıntaş, "Mukâtil B. Suleymanın Tefsirinde İsrailiyyat ve Huruf-u Mukattaa", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, (2018), 139. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 89-90, 95.

⁶⁶⁵ İlgili tespitler için bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 71, 89-90.

⁶⁶⁶ Tespit ve değerlendirmeler için bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 95.

⁶⁶⁷ İlgili tespit ve değerlendirme için bkz. Talip Özdeş, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 54.

Tefsir faaliyeti bağlamında pek çok veriyi derleyen Mukâtil'in tefsirinde ayetlere ilişkin aktardığı bilgilerin önemli hadis eserlerinde aynı şekilde nakledildiğini gösteren örneklerin olduğunu dile getirebiliriz. Örneğin Şu'arâ 26/82. ayetin tefsirinde Hz. İbrahim'in "hataları" hakkında verdiği bilgiler Mukâtil'in tefsirinde beslendiği kaynaklara işaret etmesi bakımından dikkate değerdir. Söz konusu ayetin tefsiri bağlamında Mukâtil, Hz. İbrahim'in söylediği "uç yalanı" olduğunu zikretmekte ve bunları kısa bir şekilde açıklamaktadır. Bu ayet bağlamında Buhari ve Müslim'in *es-Sahîh* adlı eserlerinde Mukâtil'in aktardığı bu bilginin ayrıntıları benzer lafız ve anlamlarla hadis rivayeti olarak nakledilmektedir.⁶⁶⁸ Bu durum da Mukâtil'in tefsir eserinde verdiği bazı bilgilerin özellikle *kütüb-i sitte* gibi hadis külliyyatında bulunan eserlerde geçmiş olmasıyla birlikte, onun tefsirine aldığı verilerin kaynak açısından güvenilirliğine işaret etmektedir.

Mukâtil b. Süleymân'ın tefsirinde yer verdiği bilgilerin en erken tefsir birikimine atıfta bulunduğunu söyleyebiliriz. Onun, özellikle ilk dönem tefsire dair sahabe ve tabiûndan nakledilen bilgileri yansıtmaması, nüzul vasatına ilişkin verilere ulaşılması açısından oldukça önemli görünmektedir. Çünkü Mukâtil'in tefsirinin "bağlam" esasını üzerine kurulmasından dolayı, bu bağlam içerisinde nüzul zamanının neredeyse tamamı dâhil edilmektedir. Zira Mukâtil için, nüzule muhatap olanların kimlikleri, söyledikleri, davranışları bu bağlam içerisinde mütalaa edilmektedir.⁶⁶⁹ Bu noktada nüzul dönemi ve sonraki süreçlerde aktarılan tefsir bilgileri, özellikle İbn Abbâs'tan aktarılan nakillerle mukayese edildiğinde, Mukâtil'in ilk döneme dair oluşan tefsir birikimini bizlere ulaştırdığı anlaşılmaktadır. Öyle ki İbn Abbâs'ın tefsire dair görüşlerinin güvenilir olarak nakledildiği Ali b. Ebi Talha sahifesi⁶⁷⁰ ile Mukâtil'in tefsir çalışması karşılaştırılınca, nakledilen bilgilerin önemli oranda benzerlik arz ettiği görülmektedir. Örneğin Araf 7/58. ayetinde geçen "bereketli/güzel yer" ile "kötü olan yer" ifadesinin darb-ı mesel olarak zikredildiği, bu örneklerle mümin ve kâfirlerin anlatılmak istendiği

⁶⁶⁸ Bkz. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, c. II, s. 455; Buhârî, *el-Câm'ü's-Sahîh*, "Enbiyâ", 8; Müslim, *Sahîhu Müslim*, "Fedâil", 154; Ayrıca bu rivayetin tefsir değerine dair bazı tespit ve değerlendirmeler için bkz. Hüseyin Akgün, "Sahabe Tefsirinin Hz. Peygamber'e İsnadı Meselesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, sayı: 8, 25.

⁶⁶⁹ Halis Albayrak, "Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsirinde Söz-Muhatap-Anlam İlişkisi", *Kur'an ve İslamî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 82-85. Benzer tespit ve değerlendirmeler için bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 44.

⁶⁷⁰ Bu sahife hakkında birinci bölümde bilgi vermiştik. Bununla birlikte sahifenin tefsir literatürü açısından değerine dair nakledilen bazı görüşler için bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 354.

hem Ali b. Ebî Talha'nın İbn Abbas'tan aktardığı nakilden hem de Mukâtil b. Süleymân tarafından açıkça belirtilmektedir.⁶⁷¹ Mukâtil b. Süleymân'ın tefsire dair naklettiği bilgilerin İbn Abbâs'ın tefsirde en güvenilir tarikinden aktarılanlarla hem lafız hem de mana yönüyle örtüşüyor olmasının, Mukâtil'in tefsir nakil sürecinde ilk döneme dair oluşan birikimi aktarması açısından önem arz ettiğini bir tespit olarak belirtmek gerekir. Bunun yanında çok sayıda sahabe ve tabiûn tarafından bir ayetin izahıyla nakledilen bilgilerin aynı şekilde Mukâtil'in aktardığı da görülmektedir. Örneğin En'am 6/160. ayetindeki "hasene" ve "seyyie" kelimelerini Mukâtil "tevhid" ve "şirk" olarak açıklarken, bu izahların aynı ifadelerle İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, İkrime, Katâde, Hasan el-Basrî ve Saîd b. Cübeyr gibi sahabe ve tabiûn döneminin önemli simalarından da nakledilmektedir.⁶⁷² Ayrıca Mukâtil'in naklettiği tefsire dair izahların, kişisel Mushaf sahibi sahabîlere dayanılarak nakledilmesi, tefsir nakil tarzının keyfiyeti bakımından değerlendirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Örneğin Übey b. Ka'b, Fetih suresi 48/26. ayetinde zikredilen "takva" kelimesini "tevhid" şeklinde izah etmektedir.⁶⁷³ Mukâtil de söz konusu ifadeyi "kelimetu'l-ihlas" yani "La ilahe illallah" olarak tefsir etmekte⁶⁷⁴ ve Übey b. Ka'b'tan nakledilen izahın aynısını zikretmiş olmaktadır. Bu ayetin tefsiri bağlamında Hz. Ali'nin de bahsi geçen ayetteki "takva" ifadesini "Allah'tan başka ilah yoktur" şeklinde izah ettiği nakledilmektedir. Hatta Mücâhid de ayetteki "takva" ifadesini "kelimetü'l-ihlas" olarak tefsir etmektedir.⁶⁷⁵ Buna benzer bir örnek olarak, Übey b. Ka'b ve Mukâtil'in Secde suresi 32/21. ayette müşriklerin maruz kaldığı azabın ne olduğuna ilişkin açıklamalarını zikretmek mümkündür. Übey b. Ka'b ve Mukâtil'e göre, burada müşrikler için zikredilen "en büyük azab" Bedir savaşında öldürülmeleridir.⁶⁷⁶ Ayrıca Mukâtil, Übey b. Ka'b'ın tefsir talebelerinden olan Zeyd b. Eslem'in En'am suresi 6/122. ayetinde bahsedilen karanlıklarda kalmış kişinin "Ebû Cehil" olduğuna dair tefsir izahını aynı şekilde tefsir eserinde paylaşmaktadır.⁶⁷⁷ Bu

⁶⁷¹ Racâl, *Tefsîru İbn Abbâs*, 228; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 396.

⁶⁷² Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, V, 1431.

⁶⁷³ Bkz. Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 49.

⁶⁷⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, III, 253.

⁶⁷⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, XXI, 311-313.

⁶⁷⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, III, 30; et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, XVIII, 631. Ayrıca bkz. Fatih Kesler, *Medine Tefsir Ekolü*, 65.

⁶⁷⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 368; Fatih Kesler, *Medine Tefsir Ekolü*, 154. Mukâtil b. Süleymân'ın tefsir açıklamalarının referansları sahabe ve tabiûna dayansa da, yeri geldiğinden onların bazı izahlarına karşı başka bir açıklama getirdiğini de söylememiz gerekir. Örneğin En'am 6/122. ayetin tefsiriyle ilgili Übey b. Ka'b'ın talebelerinden olan Zeyd b. Eslem'in izahlarını bir kısmını

örnekler, Mukâtil b. Süleymân'ın tefsir eserindeki aktardığı bilgilerin, pek çok referansının olduğu, bu birikimi sadece şifahî olarak almadığı bilakis yazılı bir kaynağa dayandığını açıkça izhar etmektedir. Ayrıca Mukâtil'in naklettiği bilgilerin pek çok önemli kaynakta bulunması, onun tefsirinde yer verdiği tefsir birikiminin güvenilir olduğunu da önemli ölçüde ortaya koymaktadır.

Mukâtil b. Süleymân hakkında bazı oryantalistlerin de ilginç değerlendirmeleri bulunmaktadır. Örneğin Louis Massignon, Mukâtil'in tefsirde otorite olduğuna dikkat çekerken, Mücâhid ve Dahhâk b. Müzahim'e talebelik yapmak suretiyle İbn Abbâs'ın tefsir birikimini taşıdığını ve ehl-i kitaptan naklettiği bilgileri sahih bir ölçüde dayalı olarak aktardığını ifade etmektedir.⁶⁷⁸ Burada zikredilen Mücâhid'in Mukâtil'e talebelik yaptığı bilgisi, kaynaklarda doğrudan geçen bir husus değildir. Özellikle Mukâtil'in tefsir mukaddimesinde Dahhâk'ın ismi açıkça zikredilmesine rağmen Mücâhid'in ismi geçmemektedir. Ancak Mücâhid'in talebesi olan İbn Ebî Necih'in ismi zikredilmekte ve Mukâtil'in tefsiri bundan aldığı belirtilmektedir.⁶⁷⁹ Bunun yanında Blachere, Mukâtil'in tefsir eserinden hareketle, onun İbn Abbâs'ın tefsir ekolünü takip ettiğini beyan etmektedir.⁶⁸⁰ Buna ek olarak Kees Versteegh, Mukâtil b. Süleymân'ın ilk dönem Arap dilinin gelişim aşamalarının izlenebileceği erken kaynaklardan birisi olduğunu ifade etmekte, sözlü ve yazılı nakil biçimlerini uhdesinde barındırması sebebiyle yaptığı tefsir çalışmasının sahihliği konusunda şüphe edilmemesi gerektiğini dile getirmektedir.⁶⁸¹ Bu hususu destekleyecek bir tespiti zikreden İbn Âşûr, Mukâtil'in tefsirinde naklettiği

paylaşan Mukâtil, bahse konu ayetin başka bir kısmıyla alakalı ise farklı düşünmektedir. Söz konusu ayette zikredilen “karanlıklar içerisinde kalmış” kişinin Ebû Cehil olduğu hususunda Zeyd b. Eslem ve Mukâtil aynı fikri taşıırken, “kendisine nur/aydınlık verilen” şahısla ilgili ise Mukâtil burada kastedilenin Hz. Peygamber olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 368. Buna karşılık Zeyd b. Eslem'e dayanan rivayette ise, bu kimsenin Hz. Ömer olduğunu beyan etmektedir. Bkz. Abdulfettah el-Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl-Sahabe ve Muhaddislere Göre*, çev.: Salih Akdemir, (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 165. Taberî'de bu ayet bağlamında zikredilen görüşleri nakletmekte, ayetin bir kısmında ifade edilen şahsın Ebû Cehil olduğu konusunda bir ittifak olduğunu belirtirken, diğer taraftan Zeyd b. Eslem ile Mukâtil'in farklı düşündüğü kısımla ilgili iki ihtimalden bahsetmektedir. Taberî, bu noktada “Kendisine nur/aydınlık verilen” şahsın ya Hz. Ömer olduğu ya da Ammar b. Yasir olduğunu belirten nakillere yer vermek suretiyle, bu hususun ihtilafı oluşuna dikkat çekmektedir. Bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, IX, 532-534.

⁶⁷⁸ Bkz. Louis Massignon, *Recueil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'İslâm* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929), 194.

⁶⁷⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 21.

⁶⁸⁰ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 156.

⁶⁸¹ Kees Versteegh, “Grammar and Exegesis. The origins of Kufan Grammar and the Tafsîr Muqâtil”, *Der Islam* 67 (1990): 210.

bilgilerin İbn Abbâs'a dayandığını ifade etmektedir.⁶⁸² Bahsi geçen bu tespitler bağlamında Mukâtil b. Süleymân'ın kendi döneminden önceki nakil birikimine önem atfettiği, ayetlerin bağlamını esas alan bir yöntem belirlemesinden dolayı, yaptığı açıklamaların tarihî verilere dayandığını söylemek mümkündür. Zira Mukâtil tefsir eserinde nakillere oldukça sık bir şekilde yer vermekte, ayetlerin inişine sebep olan olaylara dair tafsilatlı bilgiler vermek suretiyle, ayetin anlam sahasını belirginleştirmektedir.⁶⁸³

Tefsir nakil sürecine ilişkin bahsi geçen hususiyetlere karşılık Mukâtil b. Süleymân'a yönelik yapılan tenkidlerden birisi olarak onun tefsirinde yaptığı reye dayalı görüşlerinin etkisinden söz edebiliriz. Ancak bu durumun Mukâtil b. Süleymân'ın tefsir nakillerinin, hicrî IV. asırdan sonra da pek çok müfessir tarafından tefsir eserlerinde yer bulmasına engel teşkil etmediğini belirtmek gerekir.⁶⁸⁴ Bunun yanında Mukâtil b. Süleymân'ın tefsir birikiminin daha sonraki süreçlerde kabul görmesinin sebepleri arasında, onun hakkındaki olumsuz imajın değişmeye başlaması olduğunu da ifade etmek mümkün görünmektedir. Mukâtil b. Süleymân'ın tefsire dair birikiminin sonraki dönemlerde istihdam edilmesinin somut göstergelerinin tespit edildiği bir çalışmada, özellikle Mukâtil'in nakillerinin ilk dönemlerde dikkate alınmayıp, sonraki dönemlerde isminin zikredilerek kendisinden nakledilen bilgilere yer verilmesinin, zaman içerisinde onunla ilgili olumsuz algının değişmesiyle bağlantılı olduğu dile getirilmektedir. Zira ilk üç asır süresince, genelde muhaddisler özeldense bazı müfessirlerin Mukâtil'e ilişkin pozitif olmayan tavırları bulunmaktaydı. Bununla birlikte erken dönem tefsir literatüründe isimleri cerh edilmek suretiyle öne çıkan Mukâtil b. Süleymân, Kelbî vb. müfessirlerin yaptıkları tefsir çalışmalarının, tenkid edilerek bir kenara bırakılma sürecinin, hicrî IV. asırla birlikte değişime uğradığı görülmektedir. Özellikle erken dönem tefsir nakil tasavvurunun izlerinin yeniden görünür hale geldiği bu zaman diliminde, hadis ehli tarafından ağır cerh ifadelerine muhatap olan Mukâtil b. Süleymân ve Kelbî'nin tefsirde kaynak olarak zikredildiği ve kendilerine doğrudan atıfta bulunulduğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda hicrî IV. asırdan sonraki müfessirlerin Mukâtil b. Süleymân gibi ilk dönemlerde cerh ve tenkid

⁶⁸² İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru'l-Tunusiyye li'n-Neşr, 1884), I, 15.

⁶⁸³ Ömer Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu*, 67.

⁶⁸⁴ Saliha Türcan, "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü", 59.

edilen şahıslardan yararlanmalarının daha rahat hale geldiğini söylemek mümkündür. Bu durum için yapılan bir tespite göre cerh ve tadil alanındaki muhaddislerin bir müfessire dair ifade ettikleri tenkidlerinin, ondan nakledilen bilgilerin zikredilmeyeceği anlamına gelmediği, yalnızca o müfessirden aktarılan tefsir açıklamalarının ihtiyatla karşılanması gerektiğine işaret etmektedir.⁶⁸⁵ Halbuki Mukâtil b. Süleymân'ın hadis paradigmasının güçlü olduğu süreçte muhaddislerin ve onların etkisinde kalan müfessirlerin tabiri caizse doğrudan kota koydukları anlaşılmaktadır. Bundan önceki satırlarda Yahyâ b. Sellâm'ın, tefsirinde naklettiği bilgilerin çoğunlukla aynı olması ve vücûh-nezâire dair çalışmasından büyük oranda yararlanıp Mukâtil'i hiçbir şekilde zikretmemesi örneği dikkate alındığında sözünü ettiğimiz yaklaşımın haklılığı ortaya çıkmaktadır. Kanaatimizce Mukâtil'e atıfta bulunup onu referans olarak gösterenlerin, hadisçilerin tesiri altına girmemiş ancak tefsirleri bize ulaşmamış müfessirler olabileceği akla gelmektedir. Öyle ki bu ihtimal, Mukâtil'in tefsir birikiminin sözü geçen vasıftaki müfessirler tarafından sonraki dönem meşhur müfessirlere taşınmış olabileceğini akla getirmektedir.

Mukâtil b. Süleymân'ın tefsir eserinin, pek çok hususiyeti haiz olmasına karşılık, Taberî gibi bazı müfessirler tarafından dikkate alınmadığını, bunun nedenleri arasında Mukâtil'in tefsirde isnad sistemini işletmemesi, teşbih düşüncesine sahip olduğuna ilişkin iddiaları dile getirmiştik.⁶⁸⁶ Bu hususların yanında Mukâtil'in tefsirinde yalan ve uydurma bilgileri aldığına dair farklı ithamların olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir ifadeye göre, kendisi Kelbî'nin tefsirinin baştan sona yalan olduğunu belirtirken, Mukâtil b. Süleymân'ın tefsirinin de Kelbî'ye yakın bir şekilde yalanlarla dolu olduğunu beyan etmektedir.⁶⁸⁷ Bu hususlar dikkate alındığında denilebilir ki, Mukâtil'in özellikle ehl-i hadis tarafından dışlanması temel sebebi, özellikle isnad meselesinin henüz yaygın olmadığı bir zaman diliminde, muhaddislerin sonraki dönemlerde sistemleştirdiği rivayet formu üzerinden nakletmemesidir. Zira

⁶⁸⁵ Bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 20, 95.

⁶⁸⁶ Bu ve benzeri ithamlar için ayrıntılı olarak bkz. Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, IV, 173 vd. Ayrıntılı bilgi için bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 95.

⁶⁸⁷ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, (Kahire: Mektebetü'l-Kudûsî, 1351 h.), II, 402.

tefsire dair kendinden önce oluşan birikimi isnad vermeden aktarmış olması, tefsir eserinin güvenilirliği noktasında bazı iddiaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁶⁸⁸

Hadis rivayetindeki isnad anlayışının tefsirinde görülmemesi, Mukâtil b. Süleymân'ın cerh ve tenkid edilen yönlerinden birisi olması, aslında yaşadığı dönemin nakil algısının çözümlenmediğini göstermektedir. Zira Mukâtil'in tefsir nakillerini senedsiz olarak nakletmesinin aslında ilk dönem müfessirleri tarafından uygulanagelen bir durum olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Örneğin Süfyân es-Sevrî'nin tefsir eseri incelendiğinde genel olarak maktû tefsir nakillerine yer verdiği görülürken, bazen rivayetlerin senedlerini zikretmediği de göze çarpmaktadır.⁶⁸⁹ Mukâtil b. Süleymân'ın naklettiği tefsir birikiminin hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerdeki müfessirler tarafından aktarıldığı gibi, Süfyân es-Sevrî'nin senedsiz kendi görüşü gibi aktardığı tefsir bilgilerinin de kendinden önceki sahabe ve tabiûna ait olan görüşler olduğu dikkat çekmektedir. Örneğin Bakara suresi 54. ayetle ilgili Süfyân'ın izahının aynı ifadelerle İbn Abbâs, Said b. Cübeyr gibi önemli şahsiyetlerin tefsir görüşü olduğunu diğer eserlerden tespit edebildiğini söyleyebiliriz.⁶⁹⁰ Bu bağlamda tefsir nakil geleneğinin isnad hususunu doğal bir yol olarak kabul ettiği, kimi zaman sened zikredilerek kimi zaman sened belirtilmeden nakillerin aktarıldığı⁶⁹¹ görülürken, aynı zamanda tefsir nakillerinin pek çok müfessir tarafından sahabeden itibaren bir sonraki nesle yazılı bir şekilde birebir aynı ifadelerle taşınmasının, tefsir nakil anlayışının kendi çizgisini tefsir faaliyetinin bidayetinden itibaren oluşturduğu tezini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Mukâtil b. Süleymân gibi ilk asırlarda İslamî ilimler sahasından ayrı görülmüş ve tenkid edilmiş müfessirlerin tefsir birikimi incelendiğinde tefsir nakil anlayışının çerçevesine ilişkin bir gelişimin var olduğu açıkça görülmektedir.

İlk dönem müfessirler arasında olan Süfyân es-Sevrî'nin muhaddisler nazarında hatırı sayılır bir yeri olduğu fark edilmektedir. Zira bahsi geçtiği üzere tefsire dair verdiği bilgilerin isnad noktasında hadis ehlinin kriterlerine uymadığı görülse de, hadisçi kimliğinin ön plana çıkması sebebiyle, kendisine itibar edilen bir şahıs olarak

⁶⁸⁸ Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil İbn Süleymân ve Eserleri", 35; Mustafa Öztürk, "Mahiyet Açısından Tefsir ve İşlevi" *Temel İslam Bilimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, ed. İlyas Çelebi, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 136.

⁶⁸⁹ Süfyân es-Sevrî, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, 43-45.

⁶⁹⁰ Süfyân es-Sevrî, *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*, 45.

⁶⁹¹ Saliha Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü-İbn Kesir Tefsiri Örneği Üzerinden*, 60.

takdim edilmektedir.⁶⁹² Örneğin hadis tedvin sürecinin etkili şahıslarından olan Zührî, İslamî ilimlerin her alanında insanlar içerisinde ilmi geniş olan kimseleri zikretmekte ve bunlar arasında Süfyân es-Sevrî'ye de yer vermektedir.⁶⁹³ Buna karşılık Mukâtil b. Süleymân'ın, kendisine Süfyân kadar değer verilmediğinden dolayı tefsir çalışmasına ihtiyatlı yaklaşmıştır. Özellikle Mukâtil tefsir çalışmasının mukaddime kısmında, tefsir nakillerini dayandırdığı referansları zikrederken Süfyân es-Sevrî'nin ismini zikretmekte ve onu tefsirini aldığı şahıslardan birisi olarak takdim etmektedir.⁶⁹⁴ Ancak Mukâtil'in bunu zikretmesine rağmen, muhaddisler tarafından kendisi tenkid edilen şahıslar arasında kaydedilirken, Süfyân es-Sevrî'nin hususen hadis ehli nazarında yüceltilmesi üzerinde yoğunlaşılması gereken bir durumu yansıtmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, ehl-i hadisin İslamî ilimler tarihinin yönünün belirlenmesinde etkin bir rol oynadığı, bazı şahıslar hakkında zikredilen hükümlerin, şahsın çalışmasının önüne geçtiği ve bundan dolayı tayin edilen ölçütlere uygun olmayanların dışlanmaya çalışıldığı ifade edilebilir.

Mukâtil b. Süleymân'ın kendi yaşadığı dönemdeki imajının olumsuz oluşuna etki eden unsurların arasında onun teşbih veya teccim akidesini benimsediğine ilişkin iddia ve ithamların gözden geçirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.⁶⁹⁵ Özellikle kelamî hususlara ilişkin Mukâtil hakkında zikredilen bu düşüncelerin, kendisinin tefsir çalışmasını gölgelemesine sebebiyet verdiğini dile getirmek mümkün gözükmemektedir. Ancak Mukâtil'in genelde eserleri özelde ise tefsir çalışması hakkında yapılan akademik araştırmalar Mukâtil'in klasik dönemde kendisine dair iddia ve ithamların doğrulayacak bir görüşe sahip olmadığına açıkça işaret etmektedir.⁶⁹⁶

⁶⁹² Süfyân es-Sevrî hakkında dile getirilen görüşler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-T'adil*, IV, 225; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2002), X, 219; Zehebî, *Siyeru 'Alami'n-Nübelâ*, VII, 238.

⁶⁹³ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifu'l-Hadîs*, 133.

⁶⁹⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 21.

⁶⁹⁵ Bahsi geçen ithamlar için bkz. Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, IV, 173 vd. Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 153-155; Fevzi Hamurcu, *Mukâtil b. Süleymân ve İlk Fikhî Tefsir*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 34-36.

⁶⁹⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu-Mukâtil b. Süleymân'dan Hareketle Bir İnceleme*, 83-92. Nasr Hamid Ebû Zeyd, Mukâtil b. Süleymân hakkında dile getirilen teşbih ve teccim fikrinin tarihsel kökenlerine işaret ederken, Mukâtil'in özellikle *el-Eşbah ve'n-Nezâir* adlı çalışması ekseninde, onun Kur'an'daki lafızların tek bir anlama delalet etmediğini savunduğunu, bunu da eserindeki pek çok örnekle açıklamaya gayret ettiğini belirtmektedir. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-Arabî, 1996), 97. Mukâtil b. Süleymân hakkında dile getirilen görüşlerin tartışmalı olduğu hususundaki tespit için bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 37.

Çağdaş dönem tefsir tarihi araştırmalarında Mukâtil'e yönelik olumsuz imajı ortaya koymaya gayret eden bazı tespitlerin yapıldığı ancak bunların pek tutarlı olmadığı ifade edilmelidir. Son dönemlerde tefsir tarihi araştırmalarında ön plana çıkan isimlerden biri olan Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Mukâtil b. Süleymân'la ilgili olumlu ve olumsuz görüşleri dile getirdikten sonra, onu tefsirinde İsrailiyyat, hurafeler ve Müşebbihe-Mücessime gibi firkaların görüşlerine yer verdiğinden dolayı tenkit etmektedir. Zehebî İmam Şafi'nin "İnsanlar tefsirde Mukâtil'in yanında çömezdirler"⁶⁹⁷ şeklindeki ifadesini anlamakta zorlandığını ifade ederken, bu sözü kendi açısından değerlendirmek suretiyle Şafi'î'nin aslında Mukâtil'in diğer İsrailiyyat, geçmiş ümmetlere dair haberler vb. hususları nakletme konusunda diğer müfessirlere göre düşkünlüğü olarak anlaşılması gerektiğini savunmaktadır.⁶⁹⁸ Halbuki İmam Şafi'î'nin bu ifadesi, Mukâtil'in tefsir eserine dair somut gözlemlerini yansıttığına işaret etmektedir. Anlaşılan o ki, İmam Şafi'î'nin Mukâtil b. Süleymân'ın tefsirinin özellikle yararlandığı kaynaklarını gördüğü ve bunların ilk döneme ait güvenilir merciler olduğunu teyid ettiği söylenebilir. Hadis rivayet anlayışını ve isnadı dinin en temel hususiyetlerinden birisi olarak kabul eden İmam Şafi'î'nin,⁶⁹⁹ Mukâtil hakkında kıymeti yüksek ifadeler dile getirmesi bu hususlarla bağlantılı olmasını gerektirmektedir.

Mukâtil'in tefsirini İsrailiyyat konusunda ileri olan bir tefsir eseri⁷⁰⁰ olarak aktarmaya çalışan Zehebî hurafe, kıssalar, İslam'a sokuşturulmuş batıl şeyleri rivayet etmesi, faydasız şeylerin peşine düşmesi, Hz. Peygamber'e yalan isnad etmesi başlıkları altında bazı örneklerle Mukâtil'in tefsirinin itibar edilmemesi gereken bir eser olduğunu lanse etmektedir.⁷⁰¹ Ancak Zehebî'nin verdiği örnekler irdelendiğinde Mukâtil b.

⁶⁹⁷ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, IV, 173.

⁶⁹⁸ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs* (Kahire: Mektebetü Vüheybe 1990), 89-92.

⁶⁹⁹ Bkz. Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *el-Umm*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990), V, 181.

⁷⁰⁰ Bu konuda Akif Koç'a göre, Mukâtil'in İsrailiyyât kabilinden bilgilere yer vermesi, bu malzemeyi tefsirin doğal kaynakları arasında telakki ettiği ve bunları Kur'an kıssalarına dair makul veriler olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 52.

⁷⁰¹ Bkz. Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, 115-123. Burada İsrailiyyat'la ilgili bir tespiti yer vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Bu konuyla ilgili yapılan bir çalışmada, İsrailiyyat'ın sadece Yahudiler veya Hristiyanlar'da olmadığı, Hz. Peygamber dönemi öncesinde Arapların toplumsal hafızlarında yer alan hikayelerin de israiliyyat kabilinden olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle bu duruma ilişkin ilk tespiti yapan İzzet Derveze'dir. Bunun yanı sıra cahiliyye döneminde İsrailiyyat türünden olan kıssalara dair yazılı kaynakların bulunduğu, insanlar arasında bu hikayelerin nakledildiği ilk dönem tarih kaynaklarında zikredilmektedir. Bkz. Enes Büyük "Tefsirde İsrailiyyat'ın Arap Kültürü İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2014, c. XIV, sy. 2 (2014), 97. Benzer bir yaklaşım için de bkz. Selim Türcan, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem*

Süleymân'ın naklettiği bilgilerin pek çok tefsir kitabında yer aldığı, hatta yeri geldikçe kabul edildiği görülmektedir. Örneğin Zehebî Ahzab 33/37. ayeti hakkında Mukâtil'in Hz. Peygamber ile Hz. Zeynep ile evlilikleri sürecine dair naklettiği rivayetlerin, Hz. Peygamber'e atılmış bir iftira olduğunu beyan etmektedir.⁷⁰² Halbuki Mukâtil'in bahsi geçen ayet bağlamında naklettiği verilerin, Yahyâ b. Sellâm, Abdurrezzak b. Hemmâm, Taberî gibi müfessirlerin eserlerinde yer aldığı ve buna ilişkin birtakım hususların zikredildiği⁷⁰³ görülmektedir. Başka bir örnek daha veren Zehebî, Hac suresi 22/52-53. ayetler hakkında Mukâtil'in Hz. Peygamber'in sözüne şeytan'ın ilka etmesi hadisesini kabul ettiğini, pek çok müfessirin bunu benimsediğini söylerken, böyle bir şeyin kendi açısından kabul edilemez olduğunu, bundan dolayı Mukâtil'in tefsirinde bu türden haberlerin olmasının eseri açısından bir zafiyet unsuru olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁰⁴ Halbuki Zehebî'nin verdiği bu son örnek, Taberî'de bütün vecheleriyle nakledilmekte ve buna ilişkin hangi müfessirlerin bu olayı kabul ettiğine dair bilgiler de yer almaktadır.⁷⁰⁵ Görüldüğü kadarıyla Zehebî, Mukâtil'in bahsi geçen ayetlerle ilgili tavrına müspet bir tavır sergilemediğinden dolayı onu eleştirmektedir. Ancak Zehebî'nin Taberî gibi bu olayı nakleden müfessirleri eleştirmemesi dikkate alındığında Mukâtil'in tefsir birikimini objektif ve nesnel olmayan kriterlere dayalı bir şekilde tenkit ettiği anlaşılmaktadır. Zira Zehebî Mukâtil'in aktardığı bilgilerin diğer tefsir eserlerindeki karşılığını ortaya koyamamaktadır. Mukâtil'in bahsi geçen hususlarla ilgili tefsir kabiliden açıklamaları ve aktardıkları, aslında ilk dönem tefsir birikiminin bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Zira sonraki zaman dilimindeki müfessirlerin, Mukâtil'in tefsir nakillerini benzer bir şekilde rivayet etmiş olmasını, tefsir alanındaki nakil anlayışının önemli tezahürleri şeklinde görmek mümkündür.

Ehl-i hadis düşüncesini yansıtan ve bunun etkisinde hareket eden kimseler tarafından pek fazla itibara alınmadığı görülen Mukâtil b. Süleymân'ın, tefsir eserinde

Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü, 85. Zahid el-Kevserî de müfessirlerin eserlerinde İsrailiyat kabilinde yer verdikleri bilgilerin, Kur'an'da kapalı olan yerlerin izahı maksadıyla aldıklarını, yoksa bu müfessirlerin naklettiği söz konusu haberleri sahih kabul ettikleri anlamına gelmeyeceği belirtmektedir. Bkz. Zahid el-Kevserî, "Ka'bu'l-Ahbâr ve İsrâiliyyât", çev. Osman Güner, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. IV, sy. 1 (2004), 225.

⁷⁰² Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, 118-119.

⁷⁰³ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, II, 721-723; Abdurrezzâk b. Hemmâm *Tefsîru Abdurrezzâk*, III, 41; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, XIX, 114-119.

⁷⁰⁴ Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, 165.

⁷⁰⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, XVI, 602-611.

gaybî konulara ilişkin naklettiği izah ve yorumların istidlalî bir yapıya sahip olmadığı, aslında kendinden önceki birikimi esas alan bir yaklaşımla, bahsi geçen hususları açıklamaya gayret ettiğini belirtmeliyiz. Bununla birlikte gaybî konular dışındaki şahadet âlemiyle ilgili konularda, dile dayalı olarak bazı ayetleri açıklamaya çalıştığını da ifade edebiliriz.⁷⁰⁶ Örneğin Mukâtil, *el-Vucûh ve'n-Nazâir* isimli eserinde Fetih 48/10. ayetinde geçen şekliyle “Allah’ın eli onların üzerindedir” ifadesini “*Allah’ın onlara yaptığı hayır, onların Hudeybiye beyatında yaptıklarından daha üstündür*” şeklinde izah ederken⁷⁰⁷ Sad 38/75. ayette ifade edilen “*Kendi elimle yarattığıma hürmetle eğilmeni engelleyen şey nedir?*” ibaresindeki “yed (el)” ifadesinin bizzat el anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁷⁰⁸ Zira Mukâtil’e göre Allah Hz. Âdem’i kendi eliyle yaratmıştır. Bundan dolayı ayette geçen elin bizatihi kendisidir. Muhtemelen Mukâtil’in böyle izah ve yorumlamalarının kendisinin teşbih akidesini savunuyor olduğu suçlamasına sebep olmuş gözükmektedir. Halbuki bahsi geçen bu rivayet Ka’bu’l-Ahbâr’dan (ö. 32/652-653) benzer içerikle nakledilmiş⁷⁰⁹ ancak Ka’b’in her ne kadar eleştirilse de Mukâtil kadar tenkide tabi tutulmadığını ve nakillerinin pek çok müfessir tarafından aktarıldığını söyleyebiliriz.⁷¹⁰ Bu durum da aslında Mukâtil’e yönelik tavrın, onun hakkında oluşan olumsuz algının sorgulanmadan sonrakilere aktarıldığını gösterir niteliktedir.

Mukâtil b. Süleymân’ın tefsirinin mukaddimesi incelendiğinde, tefsir nakil süreci ve ilk dönem tefsir faaliyetleri hakkında bazı ipuçlarının bulunduğu görülmektedir. Söz konusu mukaddimenin başında, bu tefsiri Mukâtil’in kendisinden nakleden el-Hüzeyl b. Habib Ebû Salih ez-Zeydânî, Mukâtil’in tefsirini oluştururken, tefsire dair kendisinden önceki birikimi 30 kişiden aldığını, bunların 12’sinin Ata b. Ebî Rebâh, Dahhâk b. Müzâhim, Nafi‘ Mevla İbn Ömer, İbn Şihâb ez-Zührî, Muhammed b. Sîrîn, İbn Ebî Müleyke (ö. 117/735), İkrime, Atiyye el-Kûfî, Ebû İshak eş-Şa’bî, Katâde gibi tabiûn döneminin önemli şahısları olduğunu ifade etmektedir.⁷¹¹ Mukâtil’in tefsirini oluştururken kendilerinden yararlandığı bu isimlerin tabiûn neslinden olması ve

⁷⁰⁶ Ömer Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu* 57.

⁷⁰⁷ Mukâtil b. Süleymân, *el-Vucûh ve'n-Nazâir*, 110.

⁷⁰⁸ Mukâtil b. Süleymân, *el-Vucûh ve'n-Nazâir*, 175.

⁷⁰⁹ Bkz. Abdürezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *Tefsîru Abdürezzâk*, II, 412.

⁷¹⁰ Bu hususta detaylı bilgi için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 103-105.

⁷¹¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 21. Benzer bir tespit için bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2014), 106.

tefsirini tek bir kaynağa dayandırmaması, tefsir faaliyetlerinin tabiûn dönemiyle birlikte yoğunluk kazandığına işaret edebileceği gibi, aynı zamanda Mukâtil'in tefsirde kendisinden önce oluşmaya başlayan bir nakil sürecini devam ettirdiğini göstermektedir. Bunun yanında Mukâtil'in tefsirini yaklaşık 30 kişiden rivayet ettiğinin dile getirilmesi, bir hadisin rivayeti olarak görülecek bir durum değildir. Zira buradaki rivayet, tefsirin kendine mahsus bir nakil geleneğinin olduğuna ilişkin bir durumu ifade etmektedir. Mukâtil'in tefsirini aldığı kişilere dair verilen bu bilgiler, başka bir açıdan tefsir faaliyetinin tevil alanına geçişini göstermesi bakımından dikkat çekmektedir. Bu mukaddime Mukâtil'in tefsirini aldığı kimselerden olan 12 tabiûn âlimi arasında tefsirine bir şeyler ilave eden veya başka bir ifadeyle yeni bir tefsir ortaya koyan veyahut bir ayetin bilinen bir tefsiri dışında başka bir tefsir (tevil) zikreden kimselerin olduğunu da haber vermektedir. Mukâtil'in tefsiri incelenirse, bazı ayetlerle alakalı birden fazla görüşe yer vermesi söz konusu durumu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Üstelik mukaddimede zikredilen ifadelerin, Mukâtil'in tefsirine dâhil ettiği bu şahısların nakillerini, bir kısmını takrir yoluyla şifahî bir şekilde aldığını, bir kısmını da yazılı olan tefsir çalışmalarından yararlandığını göstermesi bakımından dikkat çekmektedir. Nitekim Mukâtil b. Süleymân'ın tefsir çalışmasının tefsir nakil anlayışı çerçevesinde yazılı kaynaklara dayandığı hususuna dair kendisinden aktarılan bazı anekdotlar bulunmaktadır. Zemahşerî bu hususa dair İsrâ 17/58. ayetin tefsiri bağlamında Mukâtil'in şu ifadelerini aktarmaktadır: “*ed-Dahhâk b. Müzâhim'in kitaplarında şu ayetin tefsiri hakkında şunu buldum...*”⁷¹² Mukâtil'den nakledilen bu bilgi, onun tefsir kaynaklarına dair bize bazı ipuçlarını yaklamamıza da imkân vermektedir. Zira Mukâtil'in hem pek çok müfessirin tefsire dair görüşlerine eserinde yer verdiğini, hem de bu verileri kendisinden önceki müfessirlerin yazılı olarak derledikleri çalışmalardan elde ettiğini, kendisinin mukaddimesinde aktardığı bilgiler ve burada zikri geçen ifadeyle teyit etmek mümkün görünmektedir.

Zikri geçen olumsuz eleştiri ve tenkidlere karşılık özellikle hadis ehlinde bazı şahısların Mukâtil b. Süleymân'la ilgili olumlu sayılabilecek düşünceleri de bulunmaktadır. Muhadislerin önde gelen isimlerinden ve Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767)

⁷¹² Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk: Muhammed Abdusselâm Şâhîn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), II, 647. Bu hususu tespit eden başka bir görüş için bkz. Muhammed Eroğlu, “Dahhâk b. Müzâhim” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), VIII, 410.

talebesi olduğundan genel olarak Hanefiler'den sayılan Abdullâh b. Mübârek'in Mukâtil b. Süleymân'ın tefsiri hakkında dile getirdiği ifadeler oldukça önemli görünmektedir. İbn Mübârek, Mukâtil b. Süleymân'ın tefsir eserinde isnad bulunsaydı, başka bir tefsire ihtiyaç duyulmayacağını dile getirmektedir.⁷¹³ Onun Mukâtil b. Süleymân'ın tefsirine dair zikrettiği bu izahı birkaç açıdan değerlendirmek mümkün gözükmektedir. İbn Mübârek söz konusu tefsirin kaynakları konusunda bir problem olmadığını söylerken, öte taraftan eserde bir eksiklik olarak gördüğü teknik bir meseleye işaret etmekten kendini alıkoyamamaktadır. Bununla birlikte İbn Mübârek tefsir faaliyetinin kendine ait bir nakil sürecinin olduğunu da zimnen ifade etmek istemektedir.⁷¹⁴ Bunun yanında İbn Mübârek'in Mukâtil'in tefsirinde isnad bulunmamasını zikretmiş olması, onun bu çalışmayı gördüğünü ve incelediğini ihsas ettirmektedir. Zira kendisinin böyle bir değerlendirme yapabilmesi, bu esere doğrudan muhatap olmasıyla izah edilebilir. Bu çerçevede İbn Mübârek'in Mukâtil ve çalışması hakkında zikrettiği hususlar, Mukâtil'in tefsirine aldığı kaynakların kendisi tarafından onaylandığını dolaylı olarak göstermektedir. Zira İbn Mübârek'in sonraki dönemlerde Mukâtil hakkında dile getirilen tenkidleri zikretmemesi ve hadisçi kimliğine rağmen yalnızca isnad meselesindeki eksikliğe atıfta bulunması,⁷¹⁵ Mukâtil'in tefsirde yararlandığı şahıs ve eserleri güvenilir bulduğuna işaret etmektedir. Öyle ki Mukâtil'in pek çok kaynaktan yararlanması, bunların birbirleri arasındaki alışverişin sağlam bir şekilde gerçekleşmiş olması, İbn Mübârek'in dikkatini çekmiş olmalıdır. Bundan dolayı Mukâtil'in çalışması, tarihsel veriler dikkate alındığında Ahmed b. Hanbel'in⁷¹⁶ yaşadığı döneme kadar, İmam Şafî'î'nin değerlendirmeleri de hatırlanırsa bazı muhaddisler tarafından değer verilen bir eser olarak görünmektedir. Hatta hicrî III. asrın muhaddislerinden olan İbrahim el-Harbî'den (ö. 285/899) aktarılan bir nakle göre, kendisi Mukâtil'in kitaplarını alıp sürekli inceliyordu. Bir gün kendisine “Neden Mukâtil'i sürekli bir şeylerle itham edip cerh ediyorlar?” diye bir soru gelince İbrahim

⁷¹³ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzib*, X, 279.

⁷¹⁴ Saliha Türcan, “Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü”, 23.

⁷¹⁵ Örneğin İbnü'l-Mübârek'e göre, isnad dinin bir parçası olarak görülmektedir. Bkz. Müslim, *Sahihu Müslim*, “Mukaddime” 26.

⁷¹⁶ Ehl-i hadis paradigmasının belirleyici şahsiyetlerinden olan Ahmed b. Hanbel'in tefsir ve bazı müfessirlere ilişkin olumsuz tavrının kendi dönemi ve sonrası için belirleyici bir rol üstlendiğini söyleyebiliriz. Nitekim Ahmed b. Hanbel'den önceki dönemde, tefsire ve müfessirlere dair muhaddisler tarafından olumsuz yaklaşımların pek fazla görülmediğini ifade edebiliriz.

el-Harbî “İnsanlar Mukâtil’e hased ettikleri için böyle davranıyorlar” diye cevap vermiştir.⁷¹⁷

İlk dönemlerdeki tefsir faaliyetinin mahiyeti ve bunun sonraki nesillere taşınması sürecinin merkezinde yer aldığını düşündüğümüz Mukâtil b. Süleymân’ın tefsir nakil anlayışının somut tezahürlerini yansıtmaya bakımından bahsi geçen hususlar çerçevesinde önemli bir konumda bulunduğunu ifade etmeliyiz. Onun tefsir nakil sürecine dair pek çok hususiyeti kendinde barındırdığı ve nüzul sürecine ilişkin verileri aktarmaya çalıştığını söylemek gerekir. Mukâtil b. Süleymân özelinde tefsir nakil geleneğinin temsilcileri olarak değerlendirebileceğimiz müfessirlere karşı ortaya konulan bahsi geçen olumsuz tavırları, tefsir sahasının hadis alanından farklılaşmasına ilişkin bir ayrımın yapılamamasına bağlı olarak da açıklayabiliriz. Zira tefsir alanında belli bir yekun tutan nakillerin aktarımı ve paylaşılmasının, hadis nakil sürecinden farklılık arz ettiği, tefsir faaliyetlerinin kendi mecrası ve dinamikleri çerçevesinde şekillendiğini söyleyebiliriz.

Tefsir alanında cerh edilerek ötekileştirilen ve dikkate alınmayan müfessirlerin en meşhurlarından birisi olan Mukâtil b. Süleymân’ın, tefsir nakil anlayışının gelişmesi ve sonraki aşamalara taşınması konusunda önemli bir rol oynadığını belirtmek gerekir. Özellikle erken dönem tefsir faaliyetlerini günümüze ulaştıran en önemli kaynaklardan olması, kendinden önce oluşan malzemeyi yalın bir şekilde aktarmaya gayret etmesi tefsir nakil sürecine ilişkin ipuçlarını yakalamamız bağlamında dikkate değer görünmektedir. Öyle ki Mukâtil b. Süleymân’ın tefsir eserini oluşturan malzeme, kendisine yönelik eleştirilerin aksine, sahabe ve tabiûn âlimleri hatta kendi neslinin de birikimlerini yansıtmaktadır. Bu bağlamda Mukâtil, muhtemeldir ki, sahabe ve tabiûn kuşağının, Kur’an’ı tefsir sadedinde dile getirdikleri görüşlerinin kendi kişisel fikirlerinden beri olmadığını bildiği için, isnadı zikretme ihtiyacı duymamıştır. Bu durum, tefsiri sadece seneden ibaret gören ehl-i hadis, Mukâtil’in tefsirinde yer verdiği malzemeyi rey kapsamında değerlendirmesine dayanak teşkil etmiştir. Bu noktada Mukâtil b. Süleymân’ın tefsir yapma şekli irdelenirse, kendisinin sahabe ve tabiûndan nakledilen tefsire dair izahları, kısa ve özlü bir şekilde aktrama çabası

⁷¹⁷ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, XXVIII, 438.

içerisine girdiğini söyleyebiliriz.⁷¹⁸ Hatta Mukâtil'in tefsirinde yapmaya çalıştığı en önemli hususun, Kur'an'ın nüzul dönemindeki verilerini yansıtmaya gayret etmesidir. Bu bağlamda Mukâtil'in, ayetlerin dilsel açıklamasından öte, ayetlerin ifade etmek istediği nüzul sürecine dair ortamı yansıtan açıklamalara yer verdiği görülmektedir. Nitekim eserinde Arap dilinden hareketle yaptığı değerlendirmelerin, oldukça sınırlı olduğu söylenebilir. Buradan hareketle Mukâtil'in, ayetlerin tefsiri sadedinde zikrettiği pek çok hususun, ayette ifade edilen kelime, terkip veya cümle açıklamalarından ziyade, ifade veya delalet ettiği asıl anlamı ortaya koyma çabası olduğu dile getirilebilir.⁷¹⁹ İşte bu, tefsirin özgün nakil yolunun da varlık sebebi olan, Kur'an'ı anlama çabasıdır. Öyle ki bu tutum tefsir nakil anlayışını belirleyen temel saik olmalıdır. Bunun yanında Mukâtil'i eleştirmek, yermek ve bunun sembolik bir hal aldığını görmemiz, bize hadis ehli adına ortaya çıkan ilmî söylemin, siyasî bir boyut kazandığını göstermektedir. Mukâtil'e karşı bahsi geçen söylem ve tutumunu, ehl-i hadisin paradigmatik hâkimiyetini kurma sürecinin önemli bir işareti olduğunu müşahede etmekteyiz.

2.2.2. Ehl-i Hadisin Rivayet Sıhhat Ölçütlerini Belirlemesi ve Tefsir Alanıyla İlişkisi

İlk dönemde oluşan tefsir birikiminin nakledilmesi, önceki başlıklarda değindiğimiz üzere, hicrî III. asırdan itibaren belirgin olarak hadis rivayet formu üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu zaman diliminde tefsirdeki faaliyetlerin aktarılması, hadis rivayet geleneği üzerinden yapılmaya çalışılmıştır. Özellikle hadis ehlinin düşünce biçimi, hadis dışındaki diğer alanları belirlemeye başlamıştır. Zira onlar genelde İslamî ilimlerin özelde ise tefsir sahasında oluşan birikimin sonraki kuşaklara aktarılış şekline dair birtakım ölçütler getirmişler ve buna uygun düşmeyen anlayışa karşıt bir duruş sergilemişlerdir. Bu çerçevede tefsir sahasına dair nakledilen birikimin bazı noktalarda problemlili olduğunu gündeme getiren muhaddisler, tayin ettikleri rivayet ve nakil kriterlerine uymayan tefsir çalışmalarına mesafeli yaklaşmışlardır. Söz konusu tavrı, muhaddislerin tefsir alanındaki yapılan çalışmaları hadis zaviyesinden okumaya gayret etmesi şeklinde değerlendirmek mümkündür. Bu çerçevede hadisçilerin bilgi tasavvurları ve buna yönelik yaklaşımlarının ortaya konulması, tefsire olan tavırlarının

⁷¹⁸ Mesela bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 55, 124, 127, 147, 252, 319, 333, 406, 414.

⁷¹⁹ Ömer Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu-*, 45 ve 74. dipnot.

daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Biz de bu kısımda ehl-i hadisin geliştirdiği rivayet kriterleri, bilginin aktarılmasına olan bakış açılarıyla birlikte tefsire olan yaklaşımlarının nasıl şekillendiğini, belirli meseleler üzerinden ele alacağız.

Ehl-i hadis⁷²⁰ bakış açısı tefsir nakil keyfiyetini hadis rivayetiyle eşdeğer görmek suretiyle, bu alanın nakil tasavvurundaki kendine özgü hususiyetleri göz ardı etmiştir. Oysa tefsir çalışmalarının tarihsel serencamı dikkatlice tetkik edilirse görülür ki tefsirdeki nakil telakkisinin hadis sahasının oluşum ve gelişim aşamasından önce ortaya çıkmıştır.⁷²¹ Tefsir alanının hadisin tedvin ve tasnif sürecinin öncesinde yazılı bir şekilde yapılanması, hususen Hz. Peygamber'e isnad edilen haberler başta olmak üzere, tefsir nakillerinin hadis koleksiyonları içerisinde kayda alınmasına engel olmadığı ifade edilmelidir. İlk süreçlerden itibaren tefsir çalışmaları neticesinde oluşan malzemenin, bazı hadis kitaplarında⁷²² *kitâbu't-tefsîr* başlığı altında derlendiği görülmektedir. Bununla birlikte hadis eserlerinde yer alan tefsire dair nakillerin, müstakil tefsir çalışmalarında aktarılanlara nazaran nicelik açısından daha sınırlı olduğu fark edilmektedir.⁷²³ Bu durum daha çok hadis ehline mensup kimseleri hadislerin tedvin sürecinin başından itibaren, ahkâm hadislerini toplamaya ve onları fıkıh bablarına göre tasnif etmeye özel gayret göstermeleri ve amelî bilgi ihtiva etmeyen rivayetlerle meşgul olmamaları sebebiyle ortaya çıkmıştır.⁷²⁴

Ehl-i hadisin tefsir alanına ilişkin bakışını belirleyen temel unsurların başında bilgi (ilim) konusuna yaklaşımları ve buna dair tasavvurları yer almaktadır. Hicrî II. asırla birlikte hadislerin derlenmesi ve tedvin edilmesi sürecinin başlaması, muhaddislerin İslamî ilimlerin gelişim evresinde etkin bir rol oynamalarına ön ayak

⁷²⁰ Ehl-i hadise dair yapılan şu tanımın bahsi geçen zümreyi açıkça tasvir etmesi bakımından dikkate değer görünmektedir: “Ehl-i hadis, Ashab-ı hadis: Hadislerde anlatılan Müslümanlık anlayışını fazlasız ve eksiksiz olarak aynen kabul edenler, kendi fikirlerine ve ilmi kanaatlerine dayanarak bu nevi İslamîlik anlayışına hiçbir şey ilave etmeyenler. Buradaki hadis sözü, sahabe ve tabiün sözlerini, fikirlerini, hal ve hareketlerini (mevkuf hadis ve maktu hadis) de içine alan çok geniş bir manada kullanılmaktadır” Süleymân Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı-Selef, Kelam, Tasavvuf ve Felsefe*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 29.

⁷²¹ Bu tespiti Fuad Sezgin'in *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî* isimli eserinde, erken dönem İslamî ilimlerin gelişim sürecine dair verdiği bilgiler açıkça desteklemektedir. Özellikle Kur'an tefsiri sahasında telif edilen eserlere dair ayrıntılı verileri paylaşan Sezgin, tefsir faaliyetlerinin diğer alanlara nazaran ortaya çıkışı ve gelişim süreci itibarıyla öncelik sahibi olduğunu bildirmektedir. Bkz. Fuad Sezgin, *Târihu't-Turâsi'l-Arabî*, I, 55-62.

⁷²² *Kitâbu't-Tefsîr* şeklindeki başlık, *Kütüb-i Tis'a* içerisinde yalnızca şu hadis müelliflerinin eserlerinde yer almaktadır: Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî.

⁷²³ Saliha Türcan, “Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü”, 15, 16.

⁷²⁴ M.Zübeyr Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, 100.

olmuştur. Bu bağlamda kendilerinin hadis dışındaki diğer alanlara yönelik tavır ve yaklaşımlarının, ciddi bir şekilde yaygınlık kazanmaya başladığını, hadislerin tedvini ve tasnifine verdikleri önemi diğer sahalarda da işletmeye gayret ettikleri zikredilmelidir. Öyle ki dinî bilgi ve verilerin aktarılması hususunda ehl-i hadisin ilim anlayışının, diğer disiplinlerle mukayese edildiğinde açık bir şekilde farklılık arz ettiği görülmektedir. Örneğin bu zaman dilimi içerisinde fıkıh sahasında gerçekleştirilen etkinlikler, sünneti doğrudan esas almayıp kıyasın öncelenmesi neticesinde aklın tatbik edilmesi olarak algılanırken, hadisçilerin ise kendi çalışma alanları çerçevesinde ravi zinciriyle gelen hadisleri toplamaya çaba harcadıkları görülmektedir. Bu minvalde aklî bir çıkarım “fıkıh” şeklinde tanımlanırken, bir rivayet silsilesi içerisinde gelen bilgi de “ilim” olarak değerlendirilmektedir. Bahsi geçen süreç dâhilinde hadislerin toplanması esnasında “ilim” ifadesinin, hadis ve eser anlamında kullanımının yaygın hale geldiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında ilk dönemlerde “ilim” ifadesinin Hz. Peygamber ve sahabeden ahkâm konularında –Kur’an ve tefsir dışında-gelen bilgilere verilen bir isim olduğu zikredilmekte; Emeviler döneminde de Kur’an, sünen ve âsar için kullanıldığı ifade edilmektedir. Bundan dolayı çoğunlukla hicrî I. asırdan sonra nakledilen bütün âsar için “ilim” tabirinin istihdam edildiği fark edilmektedir.⁷²⁵ Anlaşılan o ki hadis sahasında zikredilen ilim kavramının aslında bütün İslamî bilimleri içine aldığına dair hadis ehlinin ciddi bir yaklaşımı bulunmaktadır. Örneğin Hatîb el-Bağdâdî *Takyîdu'l-İlm* isimli eserinde, İslamî ilimler arasında en değerli ve ilk teşekkül eden ilmin hadis olduğu meselesi üzerinde durmaktadır. Bunun yanında bilginin aktarılma vasıtası olan rivayetle hadisin aynı hususlar olarak değerlendirilmesi, hadis-ilim-rivayet arasında sıkı bir ilişkinin olduğu na atıfta bulunmaktadır. Ehl-i hadisin oluşturduğu bu algılaşma başlangıçta sadece hadis ilmi ortaya çıkmıştır veya tüm ilimler ondan ayrılmıştır gibi bir hükme raci olsa da bunu tarihî olarak doğrulamak mümkün gözükmemektedir.⁷²⁶

İlk dönem tefsir çalışmalarının ehl-i hadis nazarında pek fazla itibara alınmaması meselesini, onların sahip oldukları düşünce yapılarının dikkate alınarak incelenmesi gerekir. Onlar bütün mesailerini öncelikle hadisleri ve âsarını dinleme, rivayet etme ya da konularına göre tasnif etme hususuna hasretmişlerdir. Hatta yapılan bir tanımlamaya göre ehl-i hadis;

⁷²⁵ Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 161-162.

⁷²⁶ Bkz. Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 231.

“Abbâsî iktidarının ilk dönemlerinden itibaren, Müslümanları içerisinde buldukları parçalanmışlıktan kurtarmak, birlik ve bütünlük içerisinde yaşatmak için, çözümün Kitab’ın yanı sıra Hz. Peygamber’in hadisleri, sahabe ve tabiûn sözlerinde olduğuna inanan, bunları bir araya toplayıp konularına göre tasnif eden, kitap ve hadisten bağımsız rey kullanmaktan sakındıran ve onu kullananları eleşirenlerin ortak adıdır”⁷²⁷

Bu alana yönelik ehl-i hadisin söz konusu gayretleri, sahip oldukları zihniyetin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Hadis ehlinin uğraş sahası dikkate alınarak denilebilir ki, muhaddisler hadis rivayetini veya isnadla birlikte bir bilginin aktarılmasını dinin korunması olarak görmektedirler. Onlar dinin temel konularını bu yönetime riayet etmek suretiyle anlamaya ve bir sonraki nesle ulaştırmaya gayret göstermişlerdir. Ayrıca hadisçiler, kendilerinin çok önemli bir misyona sahip oldukları inancını benimsemişlerdir. Onlara göre, Allah dini ve şeriatı korumak için onları görevlendirmiştir. Bu duruma ilişkin Ahmed b. Hanbel’den aktarılan bir rivayet, muhaddislerin sözü edilen hususa dair bakış açısını net olarak yansıtmaktadır. Ona göre, Allah’ın bu din için ektiği filizler *Ashabu’l- Hadis*’tir.⁷²⁸ Buna ilaveten muhaddisler, genel olarak –bazı istisnalar hariç- akla dayalı çıkarımlara ve kişisel bazı görüşlerin din alanında istihdam edilmesine de olumsuz bir tavır geliştirmişlerdir.⁷²⁹

Ehl-i hadisin bilgi/ilim anlayışının keyfiyetini yansıtan ve rivayet formunun ayrılmaz bir unsuru olan isnad olduğunu belirtmeliyiz. Muhaddisler nazarında rivayetin temel esaslarından olarak görülen isnadın, özellikle hadis rivayet alanında ortaya çıktığı ve daha sonraki süreçlerde belirli bir gelişim gösterdiği bilinmektedir. Özellikle Hz. Peygamber’den aktarılan rivayetin güvenilirliği meselesiyle doğrudan alakalı olan isnad konusu, hadisin tedvin ve tasnif süreciyle dinin bir rüknü olarak telakki edilmiştir.⁷³⁰ Örneğin Hatîb el-Bağdadî, muhaddislerin isnad sistemine verdikleri önemi çeşitli örnekler üzerinden açıklamaktadır. Özellikle Bağdadî, *Şeref-i Ashabi’l-Hadis* adlı eserinde “İsnadın Fazileti ve Bunun Allah tarafından bu ümmete farz kılınması” başlığı altında, Kur’an’da geçen bazı ifadelerin isnad meselesine işaret ettiğini ve bunun

⁷²⁷ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 50; Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 107.

⁷²⁸ Bkz. Ebû Amr Yusuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr, *Câm’iu’l-Beyâni’l-’İlm ve Fadlihi*, thk. Ebu’l-Eşbâl ez-Zührî, (Riyad: Daru İbni’l-Cevzî, 1994), II, 34.

⁷²⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te’vilü Muhtelifü’l-Hadis*, (y.y: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1999), 103.

⁷³⁰ M. Mustafa el-A‘zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulusi Yavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 191.

ehemmiyetine vurgu yaptığını açıklamaktadır. Örneğin Ahkaf 46/4. ayetinde zikredilen “*bir bilgi kalıntısı*” ifadesinin, “hadisin isnadı” anlamına geldiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde Zuhuf 43/44. ayetinde “*Doğrusu Kur’an sana ve kavmine öğüttür*” ibaresini, “bunu babamdan duydum, o da babasından o da babasından duymuş” şeklinde bir anlama geldiğini belirterek, muhaddisler tarafından kullanılan isnad sistemine bir gönderme yaptığını dile getirmektedir.⁷³¹ İsnadın ehemmiyetini vurgulayan şahıslardan Aliyyu’l-Kârî (ö. 1014/1605) de, isnadın uygulanmasını farz-ı kifaye olarak değerlendirmektedir.⁷³² Benzer şekilde İbn Teymiyye de isnadın ve rivayet bilgisinin önemini vurgulamakta ve isnadı bilmeyi sünnet ve dalâletin ayırıcı bir vasfı olarak görmektedir. Ona göre isnad ilmi Hz. Muhammed’in (sav) ümmetine Allah tarafından verilmiş özel bir ayrıcalıktır. Bunun yanında İbn Teymiyye ehl-i kitabın ve bidat ehlinin aktardığı haberlerin isnadı bulunmadığını, onun ancak Allah’ın büyük nimette bulunduğu İslam ve sünnet ehline ait olduğunun altını çizmektedir.⁷³³

Ehl-i hadisin isnada dair yaklaşım ve anlayışı dikkate alındığında, onların hadislerin sened kısmına oldukça fazla ağırlık verdikleri ve metin tenkidini genel olarak ikinci plana aldıklarını söylememiz mümkün görünmektedir.⁷³⁴ Bu bağlamda ehl-i rey ile ehl-i hadis arasında özellikle fıkıh sahasındaki anlayışlarının farklı olmasının isnad hususuyla doğrudan alakalı olduğu gözükmektedir. Zira fakihler, fıkıhın kaynağı olarak gördükleri hadisleri isnaddan ziyade metni esas alarak değerlendirmiş ve bu minval üzere kullanmışlardır. Buna karşın muhaddisler ise hadisin metninden ziyade onun isnadına yönelik bir tavrı benimsedikleri için fakihlerin metin odaklı yaklaşımından farklı davranmışlardır.⁷³⁵ Aslında fakihlerin daha çok uygulamaya dayanak kabul ettikleri veya kendi fıkıh geleneklerinden gelen sünneti önceledikleri ve hadislerin metinlerini de buna vesile edindikleri söylenebilir. Bu bağlamda özellikle hadis ehlinin isnadı rivayet ve naklin ilk sırasında görmeleri ve bu düşüncelerini baskın bir paradigma

⁷³¹ Hafız Ahmed b. Ali b. Sâbit, Hatib el-Bağdâdî *Şerefi Ashabi’l-Hadis ve Nasîhatu Ehli’l-Hadis*, thk: Ömer Abdulmunim Selim, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1996), 83-84. Muhaddislerin genelde hadise özelde ise isnad meselesine yönelik tavırlarının gelişim sürecine dair bir analiz için Bkz. Hourai Touati, *Ortaçağda İslam ve Seyahat*, 34-41.

⁷³² Ebûl Hasen Ali b. Muhammed Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu Nuhbeti’l-Fiker fi Mustalahati Ehli’l-Eser*, thk. Muhammed Nezzâr Temîm (Beirut: Dâru’l-Erkâm, t.y.), 617.

⁷³³ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ Şeyhi’l-İslâm Ahmed b. Teymiyye* thk: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asîmi en-Necdi (Medine: y.e.y., 1995), I, 9.

⁷³⁴ Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 246.

⁷³⁵ Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü-Din, Yorum, Dindarlık*, çev.: Ali Hakan Çavuşoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 52.

haline getirmeleri neticesinde tefsir fıkıh, tarih, rical, ensab, lügat, nahiv, edebiyat ve şiir gibi diğer ilimlerde de haberin kabulünde isnadın şart koşulmaya başlandığı görülmektedir.⁷³⁶ Böyle bir yaklaşımın ortaya çıkmasında ise özellikle hadis ehli ile rey ehli arasında meydana gelen yoğun tartışmaların olduğunu söyleyebiliriz. Yapılan tartışmaların temelinde aklın ve reyin fikhî ve itikadî konularda nasıl ve ne ölçüde kullanılacağı, Kur'an'ın yorumunda ve hadislerin karşısında reyin konumunun ne olacağı hususları yer almaktadır. Bu mücadelede ehl-i hadis, fıkıh konularında kendisinden farklı düşünen kimselere ehl-i rey nitelmesi yaparken, itikadî konularda ayrı düşükleri kimseleri de Mürcie olarak isimlendirmektedir.⁷³⁷

İsnad sisteminin gelişim seyrine bakılırsa, İbn Sîrîn'in bu hususta meşhur olan sözünün irdelenmesi gerekmektedir. İbn Sîrîn "İlk zamanlar isnadı sormuyorlardı. Fitne ortaya çıktığı zaman "Bize hadisi aldığınız kişileri söyleyin" dediler ve ehl-i sünnetten olanların rivayetlerini alarak ehl-i bidat'ın rivayetlerini terk ettiler."⁷³⁸ Bu rivayet dikkate alınır, ilk etapta rivayetlerin nakli sürecinde ittisal şartının aranmadığı, nakilleri aktaranların belirlenmesinde onların itikadî ve siyasî düşüncelerinin en önemli kriter olduğu görülmektedir.⁷³⁹ Bunun yanında bazı sahabîlerin bir tedbir olarak Hz. Peygamber'den rivayet etmeyip, onların bazı merfu rivayetlerini kendi görüşleri olarak naklettikleri de zikredilmektedir.⁷⁴⁰ Bununla birlikte tabiûn döneminde muttasıl isnad düşüncesi ortaya çıkmış ancak yaygınlığını bir sonraki nesilde kazanmıştır. Bu duruma karşılık tabiûn döneminde, isnadda ittisal ve ravilerde sika olma şartını ön plana çıkaran isimlerin olduğu da kaynaklarda zikredilmektedir. İsnad düşüncesinin ortaya çıkması ile muttasıl isnad fikrinin oluşmasının birbirine karıştırılmaması gerekmektedir. İsnad fikri, sahabe döneminde açığa çıkan ve tabiûn dönemiyle İslam toplumunda yaygınlık kazanan bir durumdur. Ancak isnad düşüncesinin sahabe döneminde istihdam edilmemesi ve ihtiyaç duyulmamasına karşılık, sonraki nesiller için haberlerde problem algılamasının yükselmesi sistemli bir isnad anlayışının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Sistemli bir isnad düşüncesinin yerleşmesi ve yaygınlık kazanması, hicrî II.

⁷³⁶ Bkz. Abdülfettâh Ebû Gudde, *Lemehât min Târîhi's-Sünne ve Ulûmi'l-Hadîs*, (Beyrut: Mektebetü't-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1984), 76; Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 253.

⁷³⁷ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 173.

⁷³⁸ Müslim, *Sahîhu Müslim*, "Mukaddime" 25.

⁷³⁹ Suiçmez, *Sahabe ve Tabiûn Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, 98.

⁷⁴⁰ Ali Toksarı, "Hadis İlmi Açısından Sahabî Kavli ve Değeri" *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 2 (1985): 345. Bu durum muhaddislerin sahabe kavline otorite kazandırmak isteyenlerin bir savunusu olmasını akla getirmektedir.

asrın başlarına yani tabiûn döneminin sonuna rast gelmektedir.⁷⁴¹ Bu noktada isnad sisteminin hadis alanındaki önemi ve bunun diğer alanlardaki kullanımına dair oryantalistlerin bazı tespitlerinin bulunduğunu ifade edebiliriz. Müsteşriklerin bir kısmı özellikle siyer ve megâzî ile alakalı eserler üzerinden isnad sistemini ele alırlarken siyer, İslam hukuku, veya tefsir kaynaklarının, isnad incelemesine uygun düşmeyen malzemeler olduğunu dile getirmişlerdir. Bunun yanında ünlü hadis araştırmacılarından Horowitz, bahsi geçen alanların isnad sistemi kullandıkları düşünülse bile, bunların isnadı tam olarak kullanmadıkları, bundan dolayı isnad sisteminin incelenmesine dâhil edilmeyeceğini ifade etmiştir.⁷⁴²

Muhaddislerin dinî bilgiye yönelik tayin ettikleri anlayış biçiminin en önemli özelliği, hadislerin din sahasındaki hususlara tekabül etmesidir. Öyle ki hadislerin tasnifi süreciyle birlikte yapılan faaliyetler neticesinde, ehl-i hadisin nazarında din ile ilgili meselelere dair her türlü malumat hadis zaviyesinden değerlendirilmiştir.⁷⁴³ Muhaddisler yeni bir bilgi sahasını bu şekilde ön plana çıkarırken, ilim olarak dinin ve din ilimi olarak da sadece hadislerin bulunduğu bir bilgi kuramını geliştirdiler. Kur'an'ın tefsiri özelinde sünneti esas alan bir bilgi sahası olarak görülen hadis ilminin temel konusu, Hz. Peygamber'e isnad edilen sözleri araştırma ve bununla ilgili ölçütleri belirleme amacını taşımaktaydı. Bu ilmin gerçek anlamda İslamî geleneği oluşturan sünnet'in muhaddislerin kazandırdığı otorite sebebiyle, kimi zaman Allah kelamıyla aynı statüde değerlendirildiği, kimi zaman da şer'î hususları kaldırma yetkisi verildiği görülmektedir. Bunun yanında, "Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından fazladır"⁷⁴⁴ kuralı hadislerin özellikle hicrî II. asırda sahip olduğu otorite ve kutsallığı göstermesi açısından oldukça önemlidir.⁷⁴⁵ Hal böyle olunca erken uğraş alanlarından biri olan hadis rivayeti, hadis ehli nazarında hadisin bir ilim haline gelme sürecinde merkezî bir konum elde etmiştir. Bu noktada hadis faaliyetinin karakterini

⁷⁴¹ Suiçmez, *Sahabe ve Tabiûn Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, 143-144. Bu bağlamda İbn Sirîn'in bu ifadelerinin sistemli bir isnad sorma faaliyeti anlamına gelmediği, yalnızca böyle bir bilincin açığa çıktığını ortaya koyması bakımından ele alınması gerektiği söylenebilir. Bkz. Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep, Sünnet-Hanefti Fıkıh Teorisinde Hz. Peygamber'in Otoritesi*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 126.

⁷⁴² Bu husustaki tespit ve değerlendirmeler için bkz. Josef Horowitz, "Alter und Ursprung des Isnād", *Der Islam* 8, sy. 1-2 (1918): 39-47.

⁷⁴³ Abdullâh Aydınlı "Ehl-i Hadis" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 507.

⁷⁴⁴ Bkz. Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, "Mukaddime" 49.

⁷⁴⁵ Hourai Touati, *Ortaçağda İslam ve Seyahat-Bir Alim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, 23-24.

belirleyen unsur rivayettir. Hadis rivayeti en başından beri, kelimî bir tutumu içerisinde barındırmaktadır. Sahabe döneminde itikadî birtakım gerekçelerle azaltılan hadis rivayeti, tabiûn döneminde yine birtakım itikadî gerekçelerle yoğunlaştırılmış ve sistemleştirilmiştir. Hadisçiler açısından bakıldığında dinî anlamda bilgi haberdır. Onlara göre dinî bilgiye ulaşmanın yolu, haberi nakletmek ve muhafaza etmekten geçmektedir.⁷⁴⁶

Hadisin din alanındaki her hususu kapsadığına ilişkin anlayışa göre Hz. Peygamber'in sünneti ile hadis aynı durumu ifade etmektedir. Bu husustaki tavrı tayin eden ilk ve en önemli şahsın İmam Şâfiî olduğunu söyleyebiliriz. Zira o hadis ve sünnet kavramları arasında herhangi bir fark görmemektedir. Hadisin rivayetinin önemi ve bununla ilgili teknik durumlar üzerinde hassasiyetle duran Şâfi'î'ye göre sünnet, Hz. Peygamber'e isnad edilen haberlerdir. Bu bağlamda Şâfi'î belli bir fiilin Hz. Peygamber'e dayandırılması halinde, isnadın zarurî olduğunu bir ölçüt olarak ifade ederken, Müslümanların Hz. Peygamber'in sünnetini Allah'ın kitabını kabul ettikleri gibi kabul etmelerinin gerekli olduğunu açıkça benimsemiştir.⁷⁴⁷ Özellikle hadislerin tedvin sürecinde ortaya çıkan ihtilafların, hadis veya rivayetin Hz. Peygamber'e dayandırılması gerektiği fikrinin belirginleştiği anlaşılmaktadır. Örneğin Zührî ve Salih b. Keysan arasında hadislerin yazımı konusundaki tartışmada, Zührî hem Hz. Peygamber'in hem de sahabenin sözlerinin kaydedilmesini arzu etmiş, Salih b. Keysan ise sadece Hz. Peygamber'in sözlerinin kayıt altına alınmasını talep etmiş, ama sahabe sözlerini almadığından dolayı pişmanlık yaşamıştır. Bu durumun zaman içerisinde daha da açık hale geldiğini, *merfû*, *mevkûf* ve *maktû* hadislerin de hadis ve sünnet mefhumu içerisinde değerlendirilmeye başlandığını görmekteyiz. Zira bu dönemde rey ve te'vile dair keskin bir duruşun yaşanması, *mevkuf* ve *maktû* rivayetlerin hadis yani sünnet kapsamında değerlendirilmesine imkân tanımıştır. Ancak Şâfi'î Hz. Peygamber dışındaki diğer söz ve nakilleri rey kapsamında değerlendirmiştir. Böyle bir durumun da *merfû* hadise olan eğilimi daha fazla artırdığını ve hadisin Hz. Peygamber'e dayanması gerektiğinin ehl-i hadis nazarında yerleşik bir hal aldığını ifade edebiliriz.⁷⁴⁸

⁷⁴⁶ Bkz. Zişan Türcan, *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi*, 26, 32-33.

⁷⁴⁷ Tespit için bkz. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev: Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara: Sakaç Yayınları, 2010), 359.

⁷⁴⁸ Zişan Türcan, *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi*, 77-79.

Dinin genelde doğrudan rivayete irca edilmesi şeklinde bir anlayışın pek çok muhaddis tarafından açıkça benimsediği fark edilmektedir. Ehl-i hadisin önemli şahıslarından İmam Evzâ'î'nin hocalarından biri olan Hasan b. Atiyye'den naklettiği şu ifade muhaddislerin hadislerin (sünnetin) vahiyle olan ilişkisini nasıl anladığını net bir şekilde göstermektedir. “Cebraîl Kur'an'ı Hz. Peygamber'e indirdiği gibi, aynı şekilde sünnetleri de ona indirdi”.⁷⁴⁹ Ehl-i hadis epistemolojisinin kurucu şahsiyetlerinden olan İmam Şâfi'î'nin “*İlim hadise, geldiği şekliyle ittiba etmek demektir.*” ifadesi muhaddislerin dinî bilgiye yaklaşımlarını belirlemesi yönüyle dikkat çekmektedir.⁷⁵⁰ Nitekim İbn Sîrîn, hadislerin dinle olan ilişkisini şöyle tasvir etmektedir: “*Bu ilim (hadis) dindir. Dininizi kimden aldığınıza bakınız.*”⁷⁵¹ İmam Mâlik'in bahsi geçen ifadelerle benzer bir şekilde şöyle dediği rivayet edilir: “*Bizim için gerekli olan şey, Hz. Peygamber'den nakledilen hadislere ittiba edip, reyî terk etmemizdir.*”⁷⁵² Bu rivayetler, ehl-i hadisin dinî epistemolojisini bariz olarak ortaya koyan önemli verilerdir. Zira muhaddislerin nakil ile bilgi ilişkisini biraz daha ileri taşımak suretiyle, özellikle isnadlı olarak rivayet edilen haberlerin din ile özdeş olması fikrini benimsedikleri ve bu konuya özel bir değer atfettikleri anlaşılmaktadır. Böyle bir tavrın ortaya çıkmasına sebep olabilecek bazı verilere rastlamak mümkündür. Örneğin İbn Abbâs şöyle demiştir: “Biz Hz. Peygamber'den insanlar O'na yalan isnad etmeden önce rivayette bulunurduk. Ne zaman ki, insanlar hırçın ve uysal deveye binmeye başladı, o zaman hadis rivayet etmeyi terk ettik.”⁷⁵³ Burada İbn Abbâs'ın hadis rivayet döneminde ortaya çıkan olumsuz gelişmelerle beraber özellikle dinden olmayan bazı fikirlerin Hz. Peygamber'e nispet edilmesi gibi hususları dile getirmesi, o dönemlerde aktarılan bilgilerin güvenilir olmasının ehemmiyetini artırmıştır. Nitekim hadislerin özellikle fitne sürecinde birtakım grupların kendi haklılıklarını ispat çabası olarak kullandıkları fark edilmiş ve buna dair bahsi geçen tarzda önemler alınmıştır. Bu çerçevede muhaddislerin yaşanan olaylara bağlı olarak rivayetin güvenilir olması meselesine oldukça hassasiyet gösterdiği ve İslamî ilimlerin bu tasavvur çerçevesinde şekil almasına yönelik tavırlarının keskinleştiği fark edilmektedir. Bu durumun bir neticesi olarak hadis rivayetinin farklı

⁷⁴⁹ Bkz. Dârimî, *Sünenü 'd-Dârimî*, “Mukaddime” 49.

⁷⁵⁰ Bkz. Şâfi'î, *el-Umm*, V, 181.

⁷⁵¹ Müslim, *Sahîh Müslim*, Mukaddime 10; Dârimî, *Sünenü 'd-Dârimî*, I, 398; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, 121.

⁷⁵² İbn Abdilberr, *Câm 'iu'l-Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, II, 36.

⁷⁵³ Müslim, *Sahîh*, Mukaddime, 19.

boyutlara taşınması neticesinde katı hadisçiler olarak nitelendirebileceğimiz bir zümrenin ortaya çıkmasına ve bunların hadis nakli dışında hiçbirşeyle meşgul olmamasına zemin hazırladığı anlaşılmaktadır.⁷⁵⁴ Bu bağlamda hadis ehlini, ahkâm ve itikad alanını rivayete indirgeyen, Hz. Peygamber’den aktarılan herşeyi “sünnet”, onun dışındakileri ise “bidat” olarak değerlendiren nassçı ve literalist bir tutumu ön plana çıkaran bir grub olarak tanımlamak mümkündür. Bahsi geçen tarif, hadis ve rivayet ehlinin genel olarak karakterini yansıttığı gibi, özelde ise hadis alanı dışındaki diğer sahalara yönelik tavırlarının zikri geçen bir yöntemle oluştuğunu söylememize de imkân tanımaktadır. Zira muhaddisler, temel İslamî disiplinlerin kendilerinin ortaya koydukları bazı şartlar çerçevesinde yapılanmasını arzu etmişlerdir. Onlar kendileri haricindeki grupların dini tahrif edecekleri endişesinden hareket ederek, hadisleri ve rivayetleri otorite haline getirmeyi amaçladıkları ve neticede dini hadise indirgedikleri anlaşılmıştır.⁷⁵⁵ Sözü edilen bu düşünce yapısının özellikle belirli bir süreçten itibaren etkinliğini artırmasının, muhaddislerin ilk dönemlerdeki tefsir faaliyetinin nakli hususu üzerinde bazı değerlendirmeleri yapmalarını da beraberinde getirmiştir. Bu yaklaşım biçimi çerçevesinde özellikle tefsir nakillerinin belli bir isnad sistemine sahip olmaması, ya da isnadın hiç kullanılmaması bir problem olarak telakki edilmiştir. Ayrıca bilhassa İsrailiyyat kabilinden olan tarih içerikli bilgilerin tefsir faaliyetinde istihdam edilmesi, ehl-i hadis tarafından bu alana olan bakışın olumsuz bir yöne evrilmesine neden olan faktörler arasındadır.

Ehl-i hadisin genelde tefsir faaliyetlerini icra edenlere özelde ise bu sahada oluşan birikimin mahiyetine yönelik olumsuz yaklaşımlarının başlıca sebeplerinden birisinin, ehl-i hadis ile ehl-i rey⁷⁵⁶ arasında cereyan tartışmaların etkisi de hesaba katılırsa, Hz. Peygamber, sahabe ve tabiünden bazı şahısların Kur’an’ın “rey” ile tefsiri konusundaki

⁷⁵⁴ Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 190.

⁷⁵⁵ Kadir Gürler, “Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadisin Dini Anlam(landırım)a Yöntemi”, *Dini Araştırmalar* 8, sy. 24 (2006): 29-33.

⁷⁵⁶ Ehl-i hadis ve ehl-i rey ekolünün bölgesel olarak ortaya çıktığı yerler : Hicaz ve Irak Bölgeleridir. Bu iki bölge bahsi geçen ekollerin hakim olduğu alanları gösterse de, bölgelerde bulunan hakim ekole aykırı kimselerin olduğu, bazı dönüşümlerin yaşandığını söylemek mümkündür. Bu iki ekol arasındaki farklılaşma, kökenleri daha gerilere dayanmakla beraber aralarındaki fikhî konulardaki farklılaşma, açık bir biçimde ancak ikinci yüzyılda ortaya çıkmıştır. Tabiün döneminden sonra ehl-i rey ve ehl-i hadis mücadelesinin, muhaddislerle fakihler arasındaki bir mücadeleye dönüştüğü görülmektedir. Bu tartışmalarda adeta fıkıhla hadis karşıt bir duruma getirilmiştir. Her ne kadar fakihler ve kelamcılar arasında birtakım tartışmalar olsa da, kelamcıların hadisçilere yönelik sert eleştirileri olmuş, bu iki grup arasında yaşanan tartışmalar en şiddetli tartışmalar olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 112-115, 119-120.

tavırlarına ilişkin nakiller olduğunu ifade etmetliyiz. Söz konusu husus bağlamında Hz. Peygamber'den nakledilen “*Kim Kur'an'ı kendi rey'i ile tefsir ederse cehennemdeki yerini hazırlasın*”⁷⁵⁷ mealindeki meşhur rivayet ile beraber, sahabe ve tabiûnun ileri gelenlerinden bu hususa dair farklı versiyonlarda benzer rivayetlerin aktarıldığı görülmektedir. Hz. Peygamber'den, ümmetinin geleceği hakkında üç gruptan korktuğu ve bunların içerisinde Kur'an'ı, tevilinin haricinde başka bir şekilde tevil eden kimselerin olduğu rivayet edilmektedir.⁷⁵⁸ Benzer şekilde Hz. Ömer'in Sabiğ b. Isl'in Kur'an'daki müteşabih ayetler hakkındaki soruları ve konuşması sebebiyle kendisine ceza verdiğine dair kaynaklarda zikri geçen nakiller de bulunmaktadır.⁷⁵⁹ Tabiûn neslinden olan Said b. el-Müseyyeb'e Kur'an'dan bir ayetin tefsiri hakkında soru sorulmuş, o da Kur'an hakkında herhangi bir şey söylemeyeceğini ifade etmiştir.⁷⁶⁰ İmam Evzâ'î, Zührî gibi muhaddis kimseler, naslar üzerinde te'vil yapılmaması gerektiğini, onların geldiği şekliyle kabul edilmesinin zorunlu olduğunu beyan ederek rey meselesindeki tavırlarını açıkça ortaya koymuşlardır.⁷⁶¹ Söz konusu örnekler tetkik edilirse, Kur'an tefsirine ilişkin bu yaklaşım biçiminin, özellikle ehl-i hadis ve ehl-i rey çatışmasının bir neticesi olduğu, zikri geçen örneklerin özellikle bidat grupların Kur'an anlayışına bir cevap niteliği taşıdığı söylenebilir. Özellikle bahsedilen bu olayların nakledildiği eserlerin ilgili kısımları, “bidat” ve buna ilişkin konu başlıkları altında ele alınmıştır.⁷⁶² Bundan dolayı, Kur'an'ın tefsiri ya da “rey” ile tefsir meselesinin arkasında, kelimî polemik ve tartışmaların tesiri bulunduğu gibi, aynı zamanda hadisçilerin söz konusu zaman dilimindeki konularının güçlenmesi de etkili olmuştur.⁷⁶³ Bu durumun hicrî II. asırdan itibaren ehl-i hadis paradigmasının hâkim bir güç olmaya başladığı süreçte daha fazla açığa çıktığı, bundan dolayı muhaddislerin

⁷⁵⁷ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Yusuf el-Hâc Ahmed, (Dimeşk: Mektebetü İbn Hcaer, 2004), İlm 5; Tirmizî, *es-Sünen*, “Tefsir”, 1. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm *Fedâilu'l-Kur'an* eserinde Kur'an'ın rey ile tefsiri meselesine olumsuz yaklaşımların olduğunu bildiren nakillere yer vermiştir. Bkz. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâilu'l-Kur'an*, II, 211-215. Bahsi geçen meşhur rivayetin pek çok hadis ve tefsir eserinde geçtiği bilinmektedir. Bu hadisin, tarihsel serencamı ve ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Kadir Gürler, “Kur'an'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım” *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy. 5 (2004): 31.

⁷⁵⁸ Ebû Dâvûd Suleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Merâsil*, thk: Şuayb el-Arnâvut, (Beyrut: y.e.y, 1988), 358.

⁷⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, V, 23-24.

⁷⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 79.

⁷⁶¹ İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, thk. Selîm b. İd el-Hilâlî, (Arabistan: Dâru İbn Affân), II, 850.

⁷⁶² Buna ilişkin örnekler için bkz. Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, 115, 120, 125-126.

⁷⁶³ Kadir Gürler, “Kur'an'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, 32-33.

ölçütlerine uygun olmayan tefsir nakillerinin, hem şekli hem de içerik itibariyle tenkide tabi tutulduğu anlaşılmaktadır.

Kur'an'ın rey ile tefsiri konusu, tefsir birikimine dair alınan karşıt tavrın belirlenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Rey ile tefsir konusunda gündeme getirilen İsrailiyat kaynaklı haberlerin oldukça fazla olması ve bunların tefsir alanında ön plana çıkmış kimselerce aktarılması, Kur'an'ın rey ile tefsirine olumsuz bakışı keskin hale getirmiştir. Tefsir alanının gelişim biçimi ve şeklinin, hadis alanından farklı bir boyutta olması, ehl-i rey ile ehl-i hadis arasında yaşanan fikrî ihtilafların artması⁷⁶⁴ Kur'an'ın rey ile tefsir edilmesine ilişkin ehl-i hadis tarafından sergilenen yaklaşımın sebepleri olarak değerlendirilebilir. Örneğin, pek çok kişi nezdinde itibarı bulunmayan Mukâtil'in İsrailiyat kabilinden bazı bilgileri nakletmesi, İbn Abbâs'ın tefsir halkalarında yer alan Mücâhid'in Yahudi ve Hristiyanlarla olan diyalogunun tefsir nakillerine yansımaları, Kur'an'ın rey ile tefsir edilmesi konusunda olumsuz bir tavrın ortaya çıkmasında etkili olan sebepler arasında gösterilebilir. Bu bağlamda rey ile Kur'an'ın tefsiri meselesine dair aleyhte yaklaşımların, insanların tefsirden ya da Kur'an'ı yorumlamaktan yasaklandığı ya da ehl-i hadis açısından benimsenen tavrın egemen olduğu bir süreçte var olduğunu zikretmek mümkündür.⁷⁶⁵ Bunun yanında ehl-i hadisin söz konusu meseledeki tavrı bağlamında denilebilir ki, tefsir yalnızca Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûndan nakledilenlerle sınırlı olup, rey tefsiri ise bunların karşısında yer almaktadır.⁷⁶⁶

Kur'an'ın rey ile tefsir edilmesi meselesine olumsuz bakış açısına sahip olanların yanında, bu konuya olumlu yaklaşım sergileyenlerin bulunduğunu da ifade etmek gerekir. Bu görüşü savunanlara göre, sahabe Kur'an'ı Hz. Peygamber'den öğrendikleri gibi, aynı zamanda tefsiri konusunda farklı görüşleri de benimsiyorlardı. Zira sahabenin Kur'an hakkında yaptığı tefsire dair izahlarının tamamını Hz. Peygamber'den duyduklarını söylemek mümkün değildir. Ayrıca Hz. Peygamber'in İbn Abbâs'a “Allahım! O'nu dinde fıkıh sahibi yap ve O'na te'vili öğret” duası dikkate alınır, te'vil sadece nakil ile sınırlı kalsaydı, Hz. Peygamber'in böyle bir duayı İbn Abbâs'a tahsis

⁷⁶⁴ Muhaddisler ve rey ekolü arasında yaşanan gerilimlerin belirli bir süreçte artış göstermek suretiyle, bazı muhaddislerin rey ehline karşı sert bir tavır aldığı görülmektedir. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vili Muhtelifü'l-Hadis*, 109-110. Bu iki ekol arasında cereyan eden tartışmaların neticesinde denilebilir ki, ehl-i hadis nassın alanını kitap, sünnet ve geçmiş ulemanın naklini de içerecek şekilde genişletirken, ehl-i rey nassın alanını daraltmakta, içtihadı genişletmektedir. Bkz. Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 215.

⁷⁶⁵ Gürler, “Kur'an'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, 37.

⁷⁶⁶ Zişan Türcan, “Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir - Sahihu'l- Buhari'nin Kitabu't-Tefsir'i Örneği-”, 250.

etmesinin ne faydası olurdu? Bu durumda Şu denilebilir ki, İbn Abbâs için zikredilen te'vilden kasıt rivayet olmayıp, rey ve içtihadla alakalı bir hususu yansıtmaktadır.⁷⁶⁷ Bahsi geçen bilgiler ışığında denilebilir ki, sahabenin Kur'an tefsirine, kendi fikir ve d Őuncelerini dâhil ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim bazı ayetler hakkında nakledilen rivayetler incelenirse, birbirine aykırı görüşlerin ya da farklı algılamaların olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, sahabenin ve kendisinden sonra gelen tabi n kuşağının Kur'an tefsirine dair izah ve açıklamaları bir yönüyle te'vile bakarken, başka bir yönü itibariyle tefsir olarak değerlendirilmektedir. Hicrî II. asırdan sonra, bir önceki kuşaklara otorite atfedilmesi, özellikle tefsire dair nakillerin böyle bir algılamaya neticesinde değerlendirilmesi, sahabe ve tabi n döneminin Kur'an tefsiri konusundaki referans olma niteliğini daha fazla artırmaktadır.

Bahsi geçen hususlar bağlamında Kâfiyeci'nin ( . 879/1474) sahabe tefsirine ilişkin yaklaşımlarını da dikkate almak gerekmektedir. Kâfiyeci, te'vil faslında bu kavramın anlam sahasına dair bazı izahlarda bulunurken, te'vil'in Kur'an'ı açıklama ameliyesi Şeklinde sahabenin yaptĐı bir faaliyet olarak görmektedir. Hatta bu duruma tabi n neslini de ilave eden Kâfiyeci, sahabe ve onlar dışındaki selef âlimlerinin Kur'an'ın anlamını (bazı zamanlarda) rey ile izah etme yoluna gittiklerinden bahsetmektedir. Ona göre, sahabe ve onun dışındaki ilk dönem âlimleri, zikretmiş oldukları bir görüş hususunda, muhkem bir ayet, mütevatir bir hadis, ve ümmetin icmains bulamadıkları için böyle bir istinbat yöntemi benimsemişlerdir. Kur'an'ı bu Şekilde açıklama ya da ayetlerin manasını istinbat etme biçimini, Kur'an'ı rey ile tefsir kapsamına dahil etmek mümkündür. Kâfiyeci bu husustaki yaklaşımın sıhhati konusunda ümmetin icmada bulduklarından söz etmekte ve asıl yasaklanan reyin delil ve kesinlik olmadan yapılan rey olduğunu vurgulamaktadır. Bunu da söz konusu durumla ilgili varid olan hadise atıfla izah eden Kâfiyeci, övülen ve yerilen rey olmak üzere iki reyin bulunduğunu, sahabenin yaptĐı bazı yorumlarında “eğer bu hata ise bendendir, eğer doğru ise Allah'tandır” demeleri, makbul olunan reye örnek olarak zikretmektedir.⁷⁶⁸ Anlaşılan o ki Kâfiyeci'nin mütevatir bir haber ve icmadan bahsetmesi ancak ahad haberlere atıfta bulunmaması oldukça ilginç bir durumdur. Zira

⁷⁶⁷ Bu yaklaşım için bkz. Mecduddîn Mubârek b. Muhammed b. el-Esîr, *Câmiu'l-Usûl min Ehâdisi'r-Rasûl*, thk. Abdulkadir Arnavut, (y.y: Mektebetü'l-Helv n , 1979), II, 4.

⁷⁶⁸ Eb  Abdilllah Muhammed el-Kâfiyeci, *et-Tays r fi Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, yayına hazırlayan: İsmail Cerrahoğlu, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), (Arapça metin kısmı) 6, 7.

Kâfiyeci yaptığı rey tasnifinde aslında ahad haberler üzerinden rey alanına dair bir saha açmaya ve bunu tefsir için bir yöntem olarak belirginleştirmeye gayret etmektedir.

Kur'an'ın rey ile tefsir edilmesi tartışmaları bağlamında sözü edilen hususlar ekseninde dile getirilecek tespitlerden birisi, sahabenin de rey ile tefsir yapmasıdır. Zira onlar bir ayeti tefsir ederken nüzul sebepleri gibi bir temele dayanıyor olsalar bile, kendilerinin ayetle alakalı izahlarının olaylarla ilintilendirmeleri yine kendi görüşleri muvacehesinde gerçekleşmiştir. Hatta sahabe arasında ayetlerin nüzul sebepleri hususunda ittifak bulunmadığı durumların az olmadığı söylenebilir. Bunun yanında tabiûn dönemindeki şahısların rey ile tefsirlerinde belirledikleri yöntemin, sadece kendi fikirleriyle şekillenmeyip, toplumun düşünce dünyasını da yansıttığı görülmektedir.⁷⁶⁹ Sahabenin Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması noktasındaki yerinin belirlenmesi meselesi, kendilerine sonraki dönemlerde çizilen otoriteyle izah edilebilir. Öyle ki sahabenin yaptığı tefsirin bazı açılardan te'vile bakan bir yönü bulunmaktadır. Bahsi geçen tespitlerle alakalı birçok örneğe rastlamak mümkündür. Özellikle herhangi bir sahabî bir ayet hakkında bir görüş zikrederken, başka bir sahabî aynı ayetle ilgili farklı bir şey belirtmektedir. Bu durum sahabenin tefsir keyfiyetinin bazı noktalarda rey veya te'vil ile bağlantılı olduğunu göstermektedir.⁷⁷⁰ Bununla birlikte dinin Hz. Peygamber'in örneğinde canlı temsilcileri olan sahabenin, Kur'an'ın nüzul vasatında bulunmuş olmaları, inen vahyin arka planındaki derinliğine vukufiyet kesb etmeleri, dinî bilginin sonraki nesillere ulaşması açısından bağlayıcı konumda bulunmaları, Maturîdî'nin ifade ettiği gibi "Tefsir sahabeye, tevil fukahaya aittir" ibaresinin ne anlama geldiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Mâturîdî tefsirin sahabeye ait olduğunu zikrederken doğrudan onların şahitliğini dikkate almaktadır.⁷⁷¹ Aslında özünde "tevil" olarak tanımlanabilecek pek çok yorumun, sonrakiler nezdinde tefsir olarak telakki edilmesi, sahabenin kimliğine dair çizilen çerçeveye irtibatlı gözükmektedir. Ayrıca sahabenin reye başvurması ya da İbn Abbâs'ın pek çok ayetin tefsiri hakkında reye dayalı açıklamalarda bulunması, rivayet tefsiri olarak zikredilen alanın gerçekte sahabenin dirayetiyle ilişkili olduğunun söylenmesine imkan tanımaktadır. Zira sahabenin reyini kullanarak yaptığı tefsir izahları, bir sonraki nesillere nakledilmek suretiyle hükmen

⁷⁶⁹ Kadir Gürler, "Kur'ân'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", 35.

⁷⁷⁰ Zerkeşî, *el-İcâbe li İradi ma'stedrekethu 'Aişe 'alâ's-Sahabe*, 87-102.

⁷⁷¹ Bu hususa çalışmamızın üçüncü bölümünde "Te'vilin Meşruiyeti ve Kurumsallaşması" başlığında yer vereceğiz.

merfu kapsamında değerlendirilmiştir. Çünkü ehl-i hadisin düşünce paradigmasında sahabenin hepsi adil ve güvenilir kimselerdir. Bu sebeple, tefsire ilişkin kendilerinden nakledilenler, her ne kadar içerisinde rey veya dirayeti barındırsa bile bu nakillere bağlayıcılık atfedilmiş ve özellikle sebab-i nüzule dair aktarılanlar merfu hadis nezdinde kabul görmüştür.⁷⁷²

2.2.3. Hadis Paradigması Açısından Tefsir Nakillerindeki Sorunlu Yapı

Ehl-i hadisin tefsir faaliyetleri ile bu sahada oluşan birikime yönelik bakışın arkasındaki fikrî yapıyı bir önceki başlıkta izah etmiştik. Burada ise tefsir nakillerinin sorunlu olmasına dair yaklaşımın somut örneğine ve çözümlemesine odaklanacağız. Bize göre muhaddislerin belirledikleri kıstaslar açısından tefsir nakillerinin problemlili olduğunu anlatan en önemli veriler arasında Ahmed b. Hanbel tarafından zikredilen meşhur bir rivayet bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel “*Üç şeyin aslı yoktur: Megâzî, Melahim ve Tefsir*”⁷⁷³ şeklinde bir görüş ileri sürmüş ve bu ifadesi muhaddislerin tefsir alanı hakkındaki yaklaşımlarını belirlemiştir. Zira bahsedilen ifadede yer alan tefsirin aslının olmaması, tefsir nakillerinin çoğunlukla *sahih-muttasıl bir senede* sahip olmadığı anlamında değerlendirilmektedir.⁷⁷⁴ Ahmed b. Hanbel’in bahsi geçen ifadesindeki alanlarda, isnadının olmaması ya da munkatı olmasıyla ilgili olduğu dikkate alındığında, hadis ehli tarafından geliştirilen olumsuz tavrın nasıl ortaya çıktığı daha net olarak anlaşılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu alanlarla ilgili nakiller, dinin ihtiyaç duyduğu haberler olması itibariyle göz ardı edilememektedir. Öyle ki hadis, muhaddislerin nokta-i nazarında “*dinî hükümlerin kaynağı olmasından öte, dinî hükmün bizatihi kendisini*” ifade etmektedir.⁷⁷⁵ Bu bağlamda isnad sistemine yüklenen

⁷⁷² Bkz. Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim en-Neysâbüri, *Marifetu Ulumi'l-Hadis ve Kemmiyeti Ecânisihî*, thk: Ahmed b. Fâris es-Selûm (Beyrut: Daru Ibn Hazm, 2003), 14932.

⁷⁷³ Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 354.

⁷⁷⁴ Zerkeşî, bahsi geçen değerlendirmeyi yaparken, bütün tefsir nakillerinin isnadsız olmadığını belirtme ihtiyacı hissetmiştir. Öyle ki Zerkeşî muhaddislerin çerçevesini belirledikleri *sahih-muttasıl* tefsir nakillerinin bulunduğunu örnekler vererek açıklamaktadır. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 101. Ahmed b. Hanbel’in bu ifadesi bazı araştırmacılar tarafından farklı bir şekilde yorumlanmaktadır. Söz edilen ifade, Kur’an’ın rey ile tefsir edilmesi hakkında Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadisin bir izahı olarak görülmektedir. Bkz. Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı-Selefi, Kelam, Tasavvuf ve Felsefe*, 57. Kanaatimize göre her ne kadar Ahmed b. Hanbel’in bu sözü, rey ile tefsir konusuna atıfta bulunuyorsa da asıl zikredilmek istenen konunun tefsir nakillerinin isnad noktasında problemlili oluşudur.

⁷⁷⁵ Zişan Türcan, *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi*, 115. İsnad sisteminin teknik boyutundan öte bazı yönlerden değerinin olduğunu belirtmek gerekir. İsnadın kelamî bir tavırla ehl-i hadis tarafından önemsenmesi ve bu sistemin sadece hadis alanıyla sınırlı kalmayıp diğer disiplinlere

anlamın sadece hadislerle sınırlı olmaması, benzer bir tavrın tefsirde görülmek istenmesi, tefsir nakillerinin o dönemdeki mevcut durumunun bir açıdan farklı ve yanlış algılanmasına da neden olmuştur.

Ehl-i hadisin tefsir nakillerine dair bakışına işaret eden Ahmed b. Hanbel'in bu sözünü detaylı olarak inceleyen önemli muhaddislerden birisi Hatîb el-Bağdâdî'dir. Bağdâdî, Ahmed b. Hanbel'in zikrettiği bu ifadenin sözü edilen alanlardaki bütün eserlere şamil olmadığını, onun yalnızca belirli kitaplar hakkında söylediği bu sözü izah etmektedir. Ona göre bu alanlarda güvenilir olmayan şahısların yazdığı ve aktardığı bazı eserler bulunmaktadır. Özellikle tefsir alanında sika olmayan ve yazdığı eserinde isnadı Hz. Peygamber'e ulaşmayan nakilleri aktaran müfessirlerin var olduğu belirtilmelidir. Bağdâdî bu noktada Kelbî ve Mukâtil b. Süleymân'ı örnek olarak göstermekte ve yaptıkları tefsir çalışmalarının içerisinde hadis kriterlerine mutabık olmayan, uydurulmuş pek çok naklin olduğunu ileri sürmektedir. Hatta Bağdâdî, Ahmed b. Hanbel'e Kelbî'nin tefsiri hakkında soru sorduklarını, onun bu tefsirinin başından sonuna kadar yalanlarla dolu olduğunu ve bunun okunmasının caiz olmadığını ifade ettiğini zikretmektedir.⁷⁷⁶ Onun bu konudaki izah ve açıklamalarının, kendisinden sonra gelen pek çok müellifi etkilediği ve onların da Bağdâdî'nin bu açıklamasını değiştirmeden aynı şekilde verdiği görülmektedir.⁷⁷⁷ Söz konusu bu yorumların, muhaddisler nazarında tefsir nakillerine dair teşekkür eden olumsuz durumu yansıtması açısından dikkat çekmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in tefsirle alakalı zikrettiği ifadeyle ilgili olarak İbn Teymiyye'nin izahı, ehl-i hadis paradigmasının konuya yaklaşımını açık bir şekilde göstermesi yönüyle üzerinde durulmasını gerektirmektedir. İbn Teymiyye'ye göre, Ahmed b. Hanbel'in “*tefsirin aslı yoktur*” sözü, tefsir nakillerinin önemli bir kısmının

kazandırılması yönündeki çabanın görmezden gelmek de pek mümkün değildir. Çünkü isnad, Müslümanları ehl-i kitap, ehl-i sünneti ise ehl-i bid'atten ayıran önemli bir vasıta. Bu durum pek çok hadis ehli tarafından isnadın din olarak telakki edilmesi ve dinin bir aslı olarak algılanmasına da kapı aralamıştır. Zişan Türcan, *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi*, 118-119.

⁷⁷⁶ Hatib el-Bağdâdî, *el-Câmi li Ahlâki'r-Râvî ve âdâbi's-Sâmî*, II, 162.

⁷⁷⁷ Bkz. Celaleddin es-Suyûtî, *ed-Düreru'l-Mensûretü fi Ehâdisi'l-Müştehiretü*, thk. Muhammed b. Lütfi es-Sibağ, (Riyâd: Câmi'iatü'l-Melik es-Su'ûd, t.y.), 225; Ali el-Kârî, *Kitâbu'l-Mesn'u fi M'arifeti'l-Hadisi'l-Mevzû'* thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398h.), 221-225; İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, (Kahire: Mektebetü'l-Kudusî, 1351 h.), 402.

mürsel rivayetlerden teşekkül ettiğini beyan etmektedir.⁷⁷⁸ İbn Teymiyye'nin buradaki vurgusunun hadis alanındaki teknik bir meseleye işaret ettiği görülmektedir. *Mürsel* rivayetlerin ehl-i hadis nazarında *müsned-merfu* kategorisi dışında değerlendirildiği dikkate alınır, tefsir nakillerine dair muhaddislerin bakışının nasıl şekillendiği açık bir şekilde görülecektir. Ehl-i hadisin kurucu şahsiyetlerinden olan İmam Şafî, mürsel hadisin belli şartlar haricinde delil olarak kullanılmasını caiz görmemektedir.⁷⁷⁹ Öyleyse muhaddislerin zikrettikleri hadis tanımlarının hicrî II. asırdan sonra belirginleşmeye başladığı bir dönemde, tefsir nakillerinin mahiyeti itibariyle tartışma konusu yapıldığı görülmektedir. Ahmed b. Hanbel'in bahsi geçen ifadesindeki anlamı izah etmeye çalışan İbn Teymiyye, rivayet kriterleri bağlamında ehl-i hadis'in çizdiği çerçevenin meşruluğu ve otoritesini ciddi bir şekilde savunarak, ilk dönemlerdeki tefsir faaliyetinin nasıl olması gerektiğine dair genel kabulünü ortaya koymaktadır.

Tefsir nakillerini *mürsel* rivayetler olarak izah etmeye çalışan İbn Teymiyye'nin yaklaşımına benzer bir durumun, fûrû-i fıkıh alanında aktarılan malzeme için de yapıldığı müşehede edilmektedir. Özellikle ilk dönem Hanefi fakihlerinin isnada yükledikleri anlamın tefsirdeki nakil anlayışına yakın olduğu söylenebilir. Örneğin Hanefiliğin kurucu kişilerinden biri olan İsa b. Eban'ın mürsel hadisi isnaddan güçlü görmesi, sahabe, tabiûn ve tebe-i tabiûn nesliyle irsali sınırlandırması, furu fıkıh alanında nakledilen birikimin hadis alanında işletilen kriterlerden farklı bir şekilde aktarıldığını açıkça göstermektedir. Örneğin İbn Abbâs'ın yaşının küçük olması sebebiyle Hz. Peygamber'den duyduğu hadis sayısının az olduğu bilinmektedir. Bu duruma rağmen İbn Abbâs Hz. Peygamber'den o kadar çok hadis rivayet etmiş ve müksirundan sayılmıştır. İbn Abbâs'ın naklettiği hadislerin aslında irsalle yaptığı anlaşılmaktadır.⁷⁸⁰ Bu konuyla bağlantılı olarak Fransız şarkiyatçı Touati, ehl-i hadisin oldukça değer atfettiği *isnad* sisteminin hicrî I. asırda *doğrudan* uygulanmadığını, genel olarak ilk dönemdeki rivayetlerin eksik senet silsilesi içerisinde aktarmak anlamına gelen *irsal* yöntemiyle aktarıldığını ifade etmektedir. Ona göre sonraki dönemlerdeki

⁷⁷⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, XIII, 345; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, 53; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 354; Cemaleddin el-Kâsimî, *Kur'an'ı Anlamak-Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, çev. Sezai Özel, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 21.

⁷⁷⁹ Bkz. Celâleddin es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*, thk: Ebû Kuteybe Muhammed Nazar Fâriyâbî, (y.y.: Dâru Taybe, t.y.) I, 226.

⁷⁸⁰ Bkz. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1985), 73.

hadis ehli, isnad konusundaki tavır ve yaklaşımları belirginleştiren, ilk dönemlerde *irsal* yapmanın normal olmasını hoş karşılamayıp, bu hususu hadis rivayet kusurları arasında telakki etmişlerdir. Nitekim bu sürecin tabiûn dönemiyle belirgin hale geldiği görülürken, söz konusu dönem içerisinde, mevkûf rivayetlerin çoğalması, mürsel rivayetlerin artması ve bunları zayıf ravilerin nakletmesi, merfu olmadığı halde pek çok rivayeti merfu nakleden ravilerin çoğalması, muhaddisler nazarından problemler olarak değerlendirilmiştir. Örneğin muhaddis Şa'bî kendilerinden önceki nesillerin hadis rivayetinde aşırıya gitmediklerini, kendi dönemleriyle birlikte bu hususta ciddi bir artışın meydana geldiğini ve zikri geçen hususların hadis naklinde bir sorun olarak ortaya çıktığını dile getirmektedir. Ayrıca Zührî'nin, hadislerin sayısal olarak artmasının sözü edilen problemleri açığa çıkardığı belirtilmektedir. Özellikle Zührî'nin isnadın önemli bir araç olması hatta bunun zorunluluk arz etmesi ve *muttsail bir sened* telakkisinin ortaya çıkması ile her alanda rivayet ve sened formunun olması gerektiğine dair bir düşünceyi gündeme taşıdığını bir tespit olarak ifade etmek mümkündür.⁷⁸¹ Bu hususlarla birlikte Touatı, hicrî II. ve III. asırda muhaddislerin, hadisleri bazı durumlardan dolayı mürsel ve mevkûf olarak aktarmak durumunda kaldıklarını ifade ederken sonradan gelen bazı muhaddislerin bu tavır da eleştirdiğini belirtmektedir. Bu çerçevede Touatı özellikle *el-Merasil* türü eserlerin⁷⁸² hicrî III. asırdan sonra yaygınlaşması ve isnad sisteminde kopukluk olan hadislerin Hz. Peygamber'e nasıl ulaştığını tespit etmek için kaleme alındığını zikretmektedir.⁷⁸³ Başka bir açıdan ifade edersek muhaddisler, erken dönemdeki bu kopuk rivayetleri eleştirmelerini yaptıkları bu çalışmalarla tersine çevirmiş olmaktadır.

İlk nesillerin isnada verdikleri anlamın keyfiyetine ilişkin bir değerlendirmeye göre, erken dönemde Hz. Peygamber'e ait bir bilginin naklinde esas alınan husus isnad değil *irsald*i. Açıkça belirtmek gerekirse, ilk Müslümanların Hz. Peygamber'in bir emrini ya da hükmünü izah ederken, kendilerinden daha sonra geliştirilen bir sistem üzerinden bunları nakletmelerini beklemek akla ters düşmektedir.⁷⁸⁴ Zira hicrî II. asrın sonlarından itibaren sistematik hale gelen bir yapının, kendinden önce var olan geleneği

⁷⁸¹ Suiçmez, *Sahabe ve Tabiûn Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, 127-128.

⁷⁸² Bu alandaki en meşhur eserlerden birisi Ebû Dâvud'un *el-Merâsil* adlı çalışmasıdır. Bkz. Selahattin Polat "Merâsil" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 29 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 168-169.

⁷⁸³ Touatı, *Ortaçağda İslam ve Seyahat-Bir Alim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, 35.

⁷⁸⁴ Bedir, *Fıkıh, Mezhep, Sünnet-Hanefî Fıkıh Teorisinde Hz. Peygamber'in Otoritesi*, 94.

tenkid etmesi ya da kabul etmemesi anakronik bir durumu ifade etmektedir. Belli bir süreçten sonra hadisin Hz. Peygamber'e dayanan bir söz olarak algılanması, ilk dönemlerde nakledilen mevkuf ve mürsel rivayetlerin kabulü hususunda bazı problemleri gündeme getirmiştir. Bununla birlikte sahabe ve tabiün dönemi dâhil olmak üzere bilginin aktarılması sürecinin, ehl-i hadisin sonraki dönemlerde belirlediği kriterler üzerinden gerçekleşmediğini ifade edebiliriz. Öyle ki hicrî ilk asırlarda yaşanan ortamda herkes tarafından malum olan hususların bir kuşak atlamak suretiyle nakledilmesi oldukça tabiî olduğu ve bu husustan rahatsız olunmadığı anlaşılmaktadır. İlk asırda genel olarak şifahî geleneğin hâkim olduğu bilinirken, özellikle âlimlerin ders halkalarında hocaları tarafından aktarılan bilgileri, meşhur olması sebebiyle herhangi bir kaynağa dayandırma ihtiyacı hissetmedikleri de görülmektedir.⁷⁸⁵ Hadis alanının sistemli bir yapıya kavuşmasıyla birlikte şekil ve biçim bakımından bazı değişiklikler olsa da, tefsire ait birikimin İslam toplumunda yayılması, kendi faaliyet sahası içerisinde gerçekleşmiştir. Muhaddisler belli bir dönemden sonra İslamî ilimlerin hadis çatısı altında olduğu düşüncesini yerleştirmeye çalışıp bu hususta bazı açılardan başarılı olsalar da, tefsir, fıkıh gibi faaliyet sahası farklı olan disiplinler kendi mecralarında hareket sahasını devam ettirebilmişlerdir. Özellikle Hanefî fakihlerinin çoğunluğunun *mürsel* rivayeti delil olarak kabul etmeleri⁷⁸⁶ tefsirdeki özgün nakil anlayışıyla benzerlik arz etmektedir. Nitekim Hanefilerde mürsel naklin *merfu-muttasıl* rivayetten kıymetli olması,⁷⁸⁷ ilim geleneğine daha fazla değer verilmesiyle ilgili olmalıdır. Öyle anlaşılıyor ki, fıkıhın uygulama boyutu Hanefî fakihlerinde ön planda bulunmaktadır. Bununla birlikte tefsir nakillerinde görüldüğü gibi Hanefîlerin de uygulamaya dayalı olarak aktarılan bilgileri, hadis terminolojisiyle anlatmak zorunda kalması hadis ehlinin paradigmayı nasıl belirlediğinin bir göstergesidir.

Goldziher de Ahmed b. Hanbel'in tefsirin aslı meselesine dair izahını ele alırken bahsi geçen ifadeden maksadın, içeriğini de hesaba katarak, onu tarih ve ahiretle alakalı konularla ilgilenen özel bir tefsir çeşidi olarak değerlendirmektedir. Bundan dolayı, Goldziher Ahmed b. Hanbel'in bütün tefsir faaliyetine yönelik bir tavrının olmadığını, belli bir alana dair bir eleştiri içerisinde bulunduğunu ifade etmekte ve ilk dönemde

⁷⁸⁵ Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 84-85.

⁷⁸⁶ Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 118 vd.

⁷⁸⁷ Bkz. Yusuf Suiçmez, "Hanefî Fıkıh Usûlü ve Hadis Usûlüne Göre Manevî İnkâtâ' ve İttisâl" *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14, sy. 2 (2016): 88.

özellikle “müteşabihat” kapsamına dahil edilen konularda sahabenin olumsuz tavrıyla ilişkilendirmektedir. Birkeland ise bahsi geçen ifadeden anlaşılması gerekenin, tefsire dair kitapların içeriği hakkında bir eleştiri olmayıp, tefsir nakillerinin isnadlarının zayıflığına ya da bu isnadların zikredilmemesine yönelik bir tavrın söz konusu olduğunu dile getirmektedir.⁷⁸⁸ Nabia Abbott ise Ahmed b. Hanbel’in tefsir sahasına ilişkin yaklaşımından hareket ederek, hadis alanındaki isnada yüklenen değer, daha fazla bir şekilde tefsir sahasına geçtiğine değinmektedir. Bunun yanında Abbott, tefsirin kabul görmesinin şartları arasında, isnad ve muhteva bulunduğunu da dile getirmektedir. Ona göre, ilk dönemlerden itibaren tefsir faaliyeti bağlamında yorumlanan *müteşâbihu’l-Kur’ân* konusunda hadis alanında yetkin kimselere, isnadı araştırmalarına rağmen onlara bahsi geçen konu üzerinde yorum yapma imkânı verilmemiştir. Bu bağlamda Abbott, hicrî II. asırdan itibaren, Şafi’î’nin ortaya koyduğu şekliyle, tefsire dair çalışmaların rivayet esasına göre olması gerektiği düşüncesinin belirgin hale geldiğini, bundan dolayı “rey” ile Kur’an’ın tefsirine muhalefetin güçlenerek arttığını bir tespit olarak dile getirmektedir.⁷⁸⁹ Zikredilen bu hususlar Abbott’un tefsir faaliyetinin isnad üzerinden yapılması fikrini belirginleştirmeye çalışmaktadır. Halbuki tefsir alanının meşru ve makbul olarak kabul edilmesi meselesinin hadis kriterleriyle doğrudan irtibatlandırılması, tefsir nakil sürecinin kendine özgü yanının keşfedilememesiyle alakalı bir durumdur. Öyle ki muhaddislerin büyük bir kısmı tefsirdeki birikime karşı bir cephe almış olmalarına karşılık, hadis ehlinden olan bazı şahısların ise tefsirin hadisten ayrı olarak düşünülmesini salık veren izahları da bulunmaktadır. Örneğin cerh ve tadil konusunda meşhur muhaddislerden birisi olan Yahyâ b. Saîd el-Kattân tefsiri, hadis alanında sika olmadıkları bilinen bir topluluktan alınmasında herhangi bir sakınca görmediğini ifade etmektedir.⁷⁹⁰ Bu izah tefsir alanındaki bilginin mahiyeti ve aktarılış biçimine nadir de olsa, hadis ehlinden bazı kimselerin farkında olduğuna işaret etmesi bakımından değerli görünmektedir. Nitekim tefsir nakil süreci açısından, tefsire dair nakillerin isnad kriterlerine uymaması, genel olarak müfessirlerin özelde ise bazı muhaddislerin bu nakillerin istihdam edilip aktarılmasında herhangi bir sakınca görmedikleri anlaşılmaktadır. İlk dönem tefsir

⁷⁸⁸ Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, II, 107.

⁷⁸⁹ Nabia Abbott, Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, 112.

⁷⁹⁰ Hatib el-Bağdâdî, *el-Câmi li Ahlâki’r-Râvî ve âdâbi’s-Sâmî*, II, 194.

eserlerinin karakterine yönelik genel bir inceleme neticesinde fark edilecektir ki, tefsir haberlerinin yeri geldiğinde isnadsız olarak nakledildiği, kimi haberlerde isnadın eksik ya da tam olduğu söylenebilir. Bundan dolayı tefsir birikimin hadis kriterlerine sıkı sıkıya bağlı olarak aktarımının gerçekleştiğini söyleyebilmenin mümkün olmadığı ve tefsir nakil anlayışının kendine mahsus bazı özelliklere sahip olduğu ifade edilebilir.

Ahmed b. Hanbel'in tefsir ve megâzî alanları hakkında dile getirdiği bahsi geçen meşhur ifadesinin isnada yönelik bir vurguyu içerdiğini gösteren somut birtakım karineler mevcuttur. Tefsir alanında isnadın temel bir ölçüt kabul edilmediği, hicrî III. asra kadar açıkça görülürken, siyer ve megâzî sahasında da isnadın üzerinde fazla durulmadığı eldeki mevcut verilerden anlaşılmaktadır. İslam tarihinin erken dönemine ilişkin en önemli isimlerinden olan İbn Sa'd'dan (ö. 230/845) sonraki dönemde Hz. Peygamber'den nakledilen bilgiler ve o süreçte yaşanan bazı olaylar senetlerinden, yeri geldikçe râvilerlerden soyutlanarak aktarılmaktadır. Öyle ki hadis ve siyer her ne kadar birbirini besleyen alanlar olsa da, uyguladıkları yöntemler itibariyle farklılık göstermektedirler. Hadiste isnad merkeze alınmak suretiyle cerh ve tadil ilminden yararlanmak oldukça önemli iken, siyer nakillerinin aktarılması ve bazı eserlere taşınması konusunda hadis ilmindeki hassasiyetin siyerde gösterilmediği fark edilmektedir.⁷⁹¹ Bu hususlara ek olarak hadis ve siyer alanı, nakilleri aktarma ile tasnif biçimi açısından birbirinden farklılık arz etmektedir. Konu ve râvilerine göre tasnif edilen hadis eserlerinin, nüzul sürecindeki olayları bir bütün olarak aktarma amacı taşımadıkları, kendi kıstasları doğrultusundaki rivayetleri toplayıp, çalışmalarındaki ilgili yerlere dâhil ettikleri ifade edilebilir.⁷⁹² Bundan dolayı tefsir ile siyer alanın hadise göre hem metodolojik hem de eser tasnif ve telif etme şekli açısından birbirinden ayrıldıklarını söylemek gerekir. Bu bağlamda genel olarak Ahmed b. Hanbel'in tefsir ve tarihe dair bahis konusu olan yaklaşımının, söz konusu alanlardaki nakil telakkisinin, hadis rivayet geleneğinden farklılık arz etmesinden kaynakladığı hususunu dile getirmek mümkündür. Bu noktada Fuad Sezgin'in zikrettiği şu tespitler bahis konusu ettiğimiz hususun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır:

⁷⁹¹ Fatih Özaktan, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyer'in Rolü* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017), 33, 57.

⁷⁹² İsmail Yiğit, "Kur'an ve Sîretü'n-Nebi" *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-II* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2001), 95.

“Buhârî'nin *Sahîh'inden* evvelki *Sunen* kitaplarının babları arasında tefsir diye ayrılmış bir kısım bulunduğunu bilmiyoruz. Telif bakımından Buhârî'nin kitabından biraz mukaddem sayılan Dârimî'nin (ö. 225) *Sunen'inde* dahi böyle bir fasıl bulunmamaktadır. Buna mukabil Buhârî'yi takip eden Müslim (ö. 261) ve Tirmîzî'de (ö. 279) bunun mevcut olduğu görülmektedir. Fakat Buhârî *Sahîh'inin* mezkur faslındaki malzemesiyle kendinden evvel meydana getirilen müstakil tefsir kitaplarından ve muakkiplerinden tamamıyla ayrılmaktadır. Onun mevzubahis ayrılışı, bablarının malzemesinin kemiyetinde değil, tamamıyla bir hadis hüviyetini kaybederek geniş ölçüde filolojik malumat ihtiva etmiş olmasındandır.”⁷⁹³

Sezgin'in bahsi geçen tespitlerini somut olarak görebileceğimiz örneklerin bulunduğunu söyleyebiliriz. Buhârî eserinde *Kitâbu't-Tefsîr* kısmında verdiği bazı ayetlere dair bilgilerin, çoğunlukla İbn Abbâs'a ait nakiller olduğu görülmektedir. Bakara suresi 158. ayette geçen “الصفاء” ifadesiyle alakalı İbn Abbâs'tan nakledilen bir görüşü senedi hazfederek ve “قال ابن عباس” lafzıyla zikretmektedir.⁷⁹⁴ Aynı şekilde Buhârî, En'am suresinde geçen bazı kelimelerin anlamına dair bilgileri قال ابن عباس diyerek herhangi bir isnad silsilesi vermeden İbn Abbâs'a dayandırarak zikretmektedir.⁷⁹⁵ Burada bahsi geçen örnekler dikkate alındığında Buhârî'nin özellikle *Kitâbu't-Tefsîr* bölümünün bab başlıklarında senedsiz olarak yer verdiği bahsi geçen rivayetleri, tefsir ve hadis nakil tarzının farklılığı bağlamında okumak mümkün görünmektedir. Zira erken dönem tefsir geleneğinde ve sonraki süreçlerde tefsir nakillerinin kabulü ve aktarımı konusunda hadis usulünün vaz ettiği kriterlerden *sahihlik* şartı kesin bir şekilde uygulanmamıştır. Bu sebeple Buhârî'nin *es-Sahîh* adlı eserinin metin kısmında söz konusu rivayetlere yer vermeyip bab başlıklarında zikretmiş olması ve buna bağlı olarak tefsir nakillerini senedsiz bir şekilde nakletmesi, bu tür haberlerin diğer hadis rivayetlerinden farklı bir yöntem ve nakil süreci içerisinde aktarıldığına ilişkin zihnî bir kabulü bulunduğu işaret etmektedir. Bu bağlamda tefsir nakil geleneği ile hadis rivayet geleneği arasındaki farklılığın her iki faaliyetin ortaya çıkışı ve gelişimindeki farklı tarihî süreçlerin yaşanması şeklinde değerlendirilmesi mümkün görünmektedir.⁷⁹⁶ Buhârî'nin rivayet ettiği tefsir nakilleri üzerinden bir değerlendirme yapacak olursak, Buhârî'nin tefsire ilişkin nakil sürecinin farkında olduğu izlenimi uyanırken, Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in

⁷⁹³ Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 145.

⁷⁹⁴ Buhârî, *el-Câm'ü's-Sahîh*, “Tefsir”, 21.

⁷⁹⁵ Buhârî, *el-Câm'ü's-Sahîh*, “Tefsir”, 6.

⁷⁹⁶ Bkz. Zişan Türcan, “Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir - Sahîhu'l- Buhârî'nin Kitâbu't-Tefsîr'i Örneği”, 249, 259-262.

ehl-i hadis paradigmasını tefsir nakil geleneğinde daha fazla işlettiği görülmektedir. Zira hicrî üçüncü asırda hadisler aktarılırken isnad sistemine dikkat ediliyor ancak tefsir nakilleri sened olmadan sonraki dönemlere taşınıyordu. Ancak Taberî ve İbn Ebi Hâtim'in döneminde sened olmadan nakledilen tefsir nakilleri kıymetten düşünce, bu iki zatın isnadı tefsir nakillerinde öncelemek suretiyle tefsir malzemesine değer katmayı amaçladıklarını söylemek mümkün gözükmemektedir.⁷⁹⁷

Tefsir alanına dair hadis ehlinin Ahmed b. Hanbel özelinde ortaya çıkan bu tavrının, hicrî III. asır ve sonrasındaki müfessirlere olan etkisini bazı ipuçlarından hareket ederek çözümleyebiliriz. Özellikle muteber hadis külliyatındaki bazı eserlerde yer alan *Kitâbu't-Tefsir* bölümleri, tefsirin hadis ile anılmasını beraberinde getirmiştir. Bu duruma Taberî ve Mâturîdî gibi müfessirlerin kaleme aldıkları eserlere “te’vil” ismini vermelerini,⁷⁹⁸ tefsir ifadesini ise hadis kapsamında rivayetlere tekabül eden bir alan şeklinde kullanmalarını örnek olarak verebiliriz. Zira Mâturîdî “*tefsir sahabeye, te’vil fukahaya aittir*”⁷⁹⁹ demek suretiyle, dolaylı olarak tefsirin ehl-i hadis anlayışı ekseninde algılandığını ortaya koymuş olmaktadır. Çünkü muhaddisler nakle dayalı olmayan tefsiri makbul addetmedikleri için, özellikle ehl-i hadis paradigmasının yaygın ve baskın olduğu dönemlerde müfessirler tefsir alanında daha ihtiyatlı olmaya gayret etmişlerdir.⁸⁰⁰

Tefsir tarihinin önemli isimlerden ve aynı zamanda muhaddis kimliği ön planda olan İbn Kesîr'in, tefsir nakillerine dair bakışını da zikretmek gerekir. Ehl-i hadisin çizdiği çerçeve açısından tefsir eserini oluşturmaya gayret eden İbn Kesîr⁸⁰¹ tefsirin kaynağı bakımından oluşturulan rivayet algısını işletmeye gayret eden müfessirlerden birisidir. Bu hususta tefsir nakilleriyle ilgili karşılaşılan problemleri, kendi zihni yapılanması doğrultusunda çözmeye gayret etmektedir. Örneğin ona göre, sahabeden nakledilen tefsire dair kaviller, sahih (merfu) hadisler ile çelişiyorsa sahih hadis tercih

⁷⁹⁷ Bkz. Saliha Türkan, “Rivayet Tefsir Geleneğinin Dönüşümü”, 179-180. İlgili tespit ve değerlendirme için ayrıca bkz. Ali Karataş, “Tefsir İlminde Rivayet Algısı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 18 (2018), 46.

⁷⁹⁸ Taberî'nin her ne kadar te’vil ifadesini tefsir yerine kullanmış olsa da, dönemin algısında sözü edilen anlayışın yerleşik bir hal aldığını belirtmeliyiz.

⁷⁹⁹ Mâturîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, I, 3.

⁸⁰⁰ Murat Sülün, *Tefsir ve Otoriteleri*, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 126.

⁸⁰¹ İbn Kesîr'in tefsir ve aktardığı nakillere dair yaklaşımı için bkz. Saliha Türkan, “Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü”.

edilir.⁸⁰² Burada sahih hadisten kastedilenin ne olduğu hususuna işaret edilmesi gerekir. Öyle anlaşılıyor ki, İbn Kesîr sahih hadisi, tefsir amaçlı varid olmamış rivayetler kapsamında değerlendirmektedir. Tefsir eserinde, tefsir dışındaki pek çok hadisi istihdam etmeye gayret eden İbn Kesîr, erken dönem tefsir birikimine ehl-i hadis nazarından bakmayı yeğlemekte ve bu bakış açısını eserinde sıkı bir şekilde işletmeye gayret etmektedir.⁸⁰³

Muhaddislerin tefsir alanına olan bakışını net bir şekilde tasvir eden İbn Âşûr, erken dönem tefsir nakillerini aktaran müfessirlerin rivayet sıhhat ölçütlerinden uzaklaşmaya başladıklarını dile getirmektedir. Bu durumun ilk dönemlerden itibaren hadis ehli tarafından hoş karşılanmadığını ve müfessirlere yönelik olumsuz tavırın ortaya çıkmasına sebep olduğunu beyan etmektedir. İbn Âşûr belirli bir süreçten sonra muhaddisler ile müfessirler arasında da nakillerin sıhhati konusunda bazı tartışmaların gündeme geldiğini ifade etmektedir. Ona göre, ehl-i hadis düşüncesine sahip olan kimseler, tefsirin temellerini sağlamlaştırmak için zayıf, mevzu vb. nakillerin tefsirlerden arındırılması gerektiğini düşünmektedirler. Zira tefsire dair nakillerin tedvin edilmeye başladığı bir dönemde, aktarılan bilgiler içerisinde uydurma, yalan olan bir sözü başka birisine isnad etme ve her zikredilen hususun tefsir olarak rivayet edildiği görülmektedir. Bu hususları dikkate alan İbn Âşûr, tefsirin bahse konu bağlamında hadisçiler tarafından küçümsenmesine sebep olduğunu zikrederken, tefsir eserlerini zayıf ve uydurma bilgilerden arındırmak isteyenlerin, hadis alanındaki kriterleri işletmeye gayret ettiklerini ve müfessirlerin eserlerinde yer verdikleri nakilleri hadis disipliniyle ayıklamaya gayret ettiklerini söylemektedir.⁸⁰⁴ Her ne kadar hadislerin aktarılması konusunda uygulanan yöntemler, tefsir nakillerinde uygulanmış olsa da, genel olarak muhaddislerin bir kısmını istisna edersek, hadis ehlinin büyük bir kısmının hadise gösterdikleri ihtimam kadar tefsir malzemesine göstermediği anlaşılmaktadır. Zira bu durumun sebepleri arasında, tefsir nakillerinin büyük bir bölümünün Hz. Peygamber'e dayanmamasını zikretmek mümkün görünmektedir. Zira hadis alanındaki en önemli ameliye, Hz. Peygamber'in sözünü sahih olarak tespit etme çabasıdır. Bundan dolayı tefsire dair aktarılanların yalnızca az bir kısmı Hz. Peygamber'den

⁸⁰² Harun Savut, *Rivayet Sorunlarına Çözüm Arayışı-İbn Kesir Tefsiri Bağlamında*, (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 109.

⁸⁰³ Bkz. Saliha Türçan, "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü", 141-174.

⁸⁰⁴ İbn Âşûr, *Ana Hatlarıyla Tefsir Tarihi*, 35.

nakledildiği, diğer birikimin sahabe, özellikle tabiûn neslinden olduğu göz önünde tutulursa, tefsir ve hadis alanlarının arka planda olan farklılıkların ne olduğu hususu daha net bir şekilde ortaya çıkmış olacaktır.⁸⁰⁵

Tefsirde nakillerin sonrakilere aktarılışı bilgi amacına matuf gözükmetedir. Bu anlayışla rivayet edilen tefsir nakilleri hakkında Ahmed b. Hanbel'in zikri geçen sözü, bir yönüyle Şafi'î'nin rivayet düşüncesinin tefsir nakillerine olan bakışın bir yansıması olarak görülebilir. Özellikle tefsir nakillerini rivayet formuna bağlı kalarak nakleden Taberî'nin tefsirinde pek çok zayıf nakle yer vermesi, İbn Ebî Hâtim'in sıkı bir muhaddis olmasına rağmen, cerh ettiği pek çok kişiden tefsirinde nakilde bulunması, tefsir nakil geleneğini farklı kılan en bariz örnekler olarak değerlendirmek mümkün gözükmetedir. Bununla birlikte tefsirde nakillerin bilgi amaçlı aktarılmasının önemine karşın, özellikle İbn Ebî Hâtim'in merfu rivayetleri tefsirinde öncelediğini söyleyebiliriz. Ayrıca İbn Ebî Hâtim'in haricindeki müfessirlerde Şafi'î'nin rivayet algısının çok fazla etkili olduğu görülme de, bazı açılardan söz konusu etkinin birtakım tezahürleri bulunduğunu ifade edebiliriz. Örneğin Taberî, Sa'lebî, Begavî, gibi müfessirlerin İbn Ebî Hâtim'in yaptığı merfû rivayet varsa mevkûf veya maktû rivayete yer vermeme şeklinde bir uygulama yapmasalar bile, tefsir nakillerini aktarırken öncelikle merfû rivayetlere yer verip daha sonra mevkûf ya da maktû rivayetleri zikretmeleri, hadis rivayet paradigmasının bahsi geçen müfessirlere yansıması şeklinde görmek mümkündür.⁸⁰⁶

Hadis ehlinin tefsir nakilleri konusunda gösterdiği bu hassasiyetin yansımalarını bazı şahısların tefsire karşı yaklaşımlarında da bulmak mümkün görünmektedir. Örneğin Suyûtî'nin tefsir faaliyetinin başlangıç ve gelişim aşamalarına dair bazı tespitlerini ehl-i hadisin paradigması üzerine bina ettiğini söylemek mümkündür. Ona göre tefsir, ilk asırda rivayete dayanan bir yapıya sahip olduğu gibi, tefsirle alakalı aktarılanlar hafızalarda tutuluyor, sonrasında nakle dayalı olarak rivayet ediliyordu. Kitapların tedvin ve tasnif dönemine geldiği vakit -ki bu zaman dilimi yaklaşık olarak hicrî II. asrın ortalarına tekabül ediyordu- tefsirle ilgili nakledilen rivayetler hadis kitaplarında aktarılmaya başlandı. Bu süreçte tefsirle ilgili nakilleri ilk derleyenler İmam Mâlik, Vekî, Süfyân es-Sevrî ile daha sonra bu isimlere tabi olan, Abdürrezzâk,

⁸⁰⁵ Ali Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 41.

⁸⁰⁶ Saliha Türcan, "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü-İbn Kesir Tefsiri Örneği Üzerinden", 51-52.

Saîd b. Mansûr(ö. 227/842), Adem b. Ebî İyâs, İbn Ebî Şeybe(ö. 239/853), İshâk b. Râhûye (ö. 238/853), Abd b. Humeyd(ö. 249/863-64) gibi bu alanda öne plana çıkmış önemli şahıslardır.⁸⁰⁷ Suyûtî'nin bu yaklaşımını ehl-i hadisin tefsir alanını kendi fikrî yapıları açısından inşa etme çabalarını ortaya koymalarına bir örnek olarak zikretmek mümkündür. Özellikle tefsirin ortaya çıkışı, aktarılışı ve gelişim süreçlerini hadis alanının içerisine dâhil eden Suyûtî, tefsirin hadisten ayrı bir nakil tarzı olduğu fikrine karşı duran bir tavır içindedir.

Bahsi geçen süreçle ilgili tasvirlerle bakıldığında, özellikle modern dönemde ortaya çıkan “tefsir hadisin bir cüzüdü” tespitinin kökeninin nereye dayandığı sorusuna cevap bulunabilmektedir.⁸⁰⁸ Bu noktada Suyûtî'nin yaklaşımını açık bir şekilde benimseyen Zehebî de, tefsirin hadisler tedvin edilmeden önce müstakil olarak kaleme alınmadığını, ayet ayet veya sure sure bir tefsir çalışmasının var olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre tefsir, hadis derleme sürecinde muhaddislerin çeşitli beldelerden tefsirle ilgili rivayetleri senedleriyle birlikte toplaması neticesinde, hadis eserlerinde oluşturulan bablardan birisi olarak tedvin edilmiştir. Ayrıca Zehebî, hadis alanında ön plana çıkan muhaddislerin toparladıkları tefsir rivayetleri dışında, o dönemden günümüze ulaşan tefsire dair birikimin bulunmadığını iddia etmektedir.⁸⁰⁹ Zehebî'nin hadis tedvin sürecinde hadis eserlerindeki tefsir rivayetleri dışında başka herhangi bir naklin olmadığına dair savunusunun tutarlı olmadığını söylemek gerekir. Özellikle Taberî ve İbn Ebî Hatim gibi müfessirlerin on binlerce aktardığı tefsir nakilleri, hadislerin tedvini döneminde, hadis eserleri dışında yazılı olarak yapılan tefsir çalışmalarına dayanmaktadır.⁸¹⁰ Bu çalışmaları yapanlar, yazılı olarak kaydettikleri tefsir notlarını tek bir kişi üzerinden aktardıkları için, hadislerde bulunan rivayet silsilesi gibi bir sened bulunmuyordu. İlk dönemlerde yazılı olarak kaydedilen tefsir nakillerine ilişkin bu durum, Ebû Hureyre'nin ravilerinden olan ve Ebû Hureyre'den sadece kendisinin yazılı olarak nakilde bulunduğu Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) sahifesine benzemektedir. Zira bu sahifeyi, sadece Hemmâm b. Münebbih'in bizzat kendisinden yazılı olarak aktardığı bir eser olarak değerlendirmek mümkün

⁸⁰⁷ Celaleddin es-Suyûtî, *Nevâhidü'l-Ebkâr ve Şevâridü'l-Efkâr*, thk: Ahmed Hâc Muhammed Osman, (Mekke: Ümmülkura Üniversitesi, h. 1424), 100- 101.

⁸⁰⁸ Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 211-252; Hikmet Koçyiğit, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 29-30.

⁸⁰⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 104.

⁸¹⁰ Türcan, “Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü”, 13.

gözükmektedir. Aynı şekilde tedvin sürecinde hadis eserleri dışında kalan tefsire dair yazılı çalışmalar - bunlar arasında Ali b. Ebî Talha'nın sahifesi ve Mücâhid'in tefsirini zikredebiliriz- Hemmâm b. Münebbih'in sahifesine benzer bir şekilde sonraki nesillere tek bir kişi üzerinden aktarılmış, Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi tefsir nakillerinin tamamını derleyen müfessirlerin eserlerinde yerlerini almışlardır.⁸¹¹

Tefsire ait malzemenin ve birikimin hadis alanında nakledilmesi, tefsirin meşruiyet kazanmasına da önemli derecede tesir etmektedir. Zira tefsirde nakledilen yorumlar hangi açıdan ve kim tarafından söylenilmiş olursa olsun, eğer hadis formatında ve vasatında aktarıldıysa, ehl-i hadis nazarında bu görüşlerin bir problem taşımadığı ifade edilebilir. Çünkü söz konusu paradigma ve ilk nesillere yapılan *otorite* atfı da göz önünde bulundurulursa, tefsirin tarzından öte "lokasyonunun" daha fazla önem arz ettiği görülmektedir. Zira ehl-i hadis ve bunun daha uç temsilcileri, tefsirin yapılması gereken yerin, hadis sahası içerisinde olması gerektiğini dile getirmektedirler. Örneğin Ebû Ubeyde'nin bu alana dâhil edilmesi, (Buhârî'nin *Kitâbu't-Tefsîr* bölümünde ondan iktibasta bulunması dikkate alınır) onun kendine ait bağımsız görüşlerinin ortadan kaldırılması demektir. Bununla birlikte tefsir faaliyetinin yalnızca isnad üzerinden nakledilmiş olmasının yeterli görülmediği gibi, aynı zamanda hadisin (sünnetin) bir parçası haline gelmiş olması, doğrudan veya dolaylı olarak sünnetten neş'et etmesi gerektiği üzerinde durulduğunu göstermektedir.⁸¹² Ayrıca tefsire dair Buhârî özelinde olduğu gibi nakillerin/rivayetlerin hadis alanına dâhil edilmesi, belki de rivayetlerin tutarlılığından ziyade, onların daha önemli olduğunu gösterebilir.

Netice itibariyle ilk dönem tefsir birikiminin yapısal durumunu hadis terminolojisiyle söylersek, mevkuף veya mürsel nakillerin oldukça fazla olduğu ve bundan dolayı ehl-i hadis nazarında bir problem teşkil ettiği görülmektedir. Öyle ki hadis kavramları açısından zikrettiğimiz bu hususlar pek tabii ehl-i hadisin tefsir nakillerine olan değerlendirmesini de içine almaktadır. Zira hadisçiler nazarında bir rivayetin değerli ve kabul edilebilir olmasının en önemli şartları arasında merfu-muttasıl ölçütünün bulunması gereklidir. Halbuki tefsir nakilleri başlangıcı itibariyle hoca-talebe

⁸¹¹ Bkz. Muhammed b. Abdullâh b. Ali elHudayrî, *et-Tefsîr bi'l-Eser beyne'l-İmameyn İbn Cerîr et-Taberî ve İbn Ebî Hâtim*, (İstanbul: Daru'l-Lübâb, 2016), 25-27. Hadis tedvin süreci ve tefsirin ilk yazılı kaynaklarına ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 51-62, 148.

⁸¹² Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsîr in Arabic: A History of the Book Approach", 26.

ilişkinine dayalı ve belli isimler üzerinden yapılan bir faaliyet alanına sahipti. Bundan dolayı erken dönemde teşekkül eden tefsir birikiminin aktarılması, kendi nakil süreci içerisinde bilhassa yazılı olarak ve doğrudan nakledilmesiyle gerçekleşmiştir. Özellikle meşhur hadisçiler tarafından hadislerin tedvin edilme süreciyle birlikte aktarılan rivayetlerin çoğalmas ve bunların belirlenen kriterlere uymaması, bir yönüyle tefsir nakil anlayışının kendine ait doğasını açığa çıkarmaktadır. İlk dönem müfessirlerin hem yöntem hem de faaliyetin seyri açısından sahip oldukları bu nakillerin karakteri, hadis ehli tarafından bahsi geçen kriterler sebebiyle dikkate alınmamış ve bu sebeple muhaddisler tefsiri, hadis sahasına dahil etme çabası içerisinde girmişlerdir. Bazı hadis kitapları içerisinde yer bulan *Kitâbu't-Tefsîr* bahislerini, ehl-i hadis tefsire olan yaklaşımını göstermesi ve onların söz konusu alanı sonradan ortaya konulan kriterler çerçevesinde dizayn etme çabasının bir örneği olarak değerlendirmek mümkündür. Ayrıca rivayet-sened mantığının İslamî bilimlerin her alanı için zorunlu tutan bir anlayışın gelişimi, tefsir nakillerinin aktarılması konusunda şekilsel değişimlerin yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Muhaddislerin tefsir nakillerini kendi kriterleri muvacehesinde belirleme çabaları bir yana bırakılacak olursa, tefsir nakillerinin hadis rivayet sistemine uygun olup olmamasının üzerinde fazla durulmadığı söylenebilir. Zira tefsir nakil anlayışı içerisinde isnadın doğal bir araç olarak telakki edilmesine karşın, haberin aktarımı konusunda isnad değil, bilginin naklinin önceliği gündeme gelmektedir. Aslında hadis ehli nazarında “tefsir bilgileri itikada taalluk etmediği için mevkûf, mürsel, zayıf vs. demeden nakletmek durumunda kaldıkları” bir gerekçe olarak ileri sürülse de, geleneksel olarak güven duyulan bu birikimi, hadis sıhhat ölçütleriyle tamamlayıp kategorize etmenin imkân dışında kaldığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı hadisçiler tarafından tefsir nakillerine dair yapılan değerlendirmedeki bu eksiklik, hadis ölçütleri idealize edildiği için ortaya çıkmıştır. Buna benzer durumların da fıkhıta özellikle Hanefî mezhebinin sünnet telakkisinde görüldüğünü ifade etmeliyiz. Zira tefsir nakil sürecinde yazı ile nakil arasındaki doğal gelişimin benzerini, fıkhıta amelin/uygulamanın pratik olarak hadis ölçütlerine bağlı kalmadan nakledilmesinde görmekteyiz.

2.2.4. Tefsir Nakillerinin Çoğalması

Tabiûn dönemi ve sonraki süreçlerde tefsir faaliyetlerinin yaygınlık kazandığı ve bahsi geçen zaman diliminde tefsire dair çalışmaların somut bir şekilde vücut bulduğu konusunu önceki bölümde detaylı olarak incelemiştik. Zira ilk üç asırdaki tefsir çalışmalarına bakıldığında zaman, tabiûn dönemiyle birlikte tefsirin sistematik bir yapıya kavuştuğu ve faaliyet sahasının genişlediğini belirtmiştik. Bu kısımda ise tabiûn kuşağıyla birlikte sonraki dönemlerde tefsir birikiminin artması ve bu durumun ortaya çıkmasına zemin teşkil eden bazı konular üzerinde duracağız. Bu bağlamda tefsir alanındaki birikimin çoğalmasını iki açıdan ele almak mümkün gözükmektedir. Birinci husus pek çok alanda (siyer ve hadis) oluşan birikimin tefsire taşınıp hadis rivayet formunda nakledilmesidir. Bu mesele, erken dönemdeki tefsir birikiminin üzerine ilave edilmiş malzemeyi temsil etmektedir. Bu minvalde tarihsel verilerle hadislerin tefsir sahasında istihdam edilmesinin yoğun olarak gerçekleştiği bir sürecin var olduğunu söyleyebiliriz. İkinci olarak muhaddisler, belirledikleri ölçütler çerçevesinde tefsirde oluşan birikimin içerisinden, kendi eserlerine uygun gördüklerini almışlardır. Bu durumun farkında olan ve hadis paradigmasının tesiri altında kalan bazı müfessirler, hadisçilerin pek kıymet atfetmediği tefsir birikiminin meşruiyetini sağlamak için, rivayet formunu tefsir malzemesinin tamamına şamil kılmışlardır. Başka bir açıdan ifade edersek bir ayet hakkında zikredilen her izahı, rivayet formunda nakletmeye gayret etmişlerdir. Bu husus da kanaatimizce tefsir nakillerinin çoğalmasına ciddi oranda tesir etmiştir.

Tefsir nakillerinin artmaya başladığı ilk aşamanın aslında sahabe dönemine kadar uzanan bir yönü olduğunu söyleyebiliriz. İslam coğrafyasının değişik bölgelerine giden sahabîler tarafından tefsir faaliyetinin yaygınlık kazandığı ve oluşan nakillerin bu süreçle beraber artmaya başladığını ifade etmek mümkündür. Tefsir faaliyeti bağlamında oluşan birikimin sahabeye dayanan en önemli kaynağı İbn Abbâs'tır. İlk bölümde değindiğimiz üzere tefsiri disipline etme sürecinin başında yer alan İbn Abbas'ın, tefsir yapma biçimi ve bunu öğrencilerine aktarması, tefsirdeki birikimin çoğalmasına ciddi oranda tesir etmiştir. Zira pek çok tarikten İbn Abbas'a isnad edilerek tefsire ilişkin görüşleri aktarılmakta ve bunun sayısal olarak diğer sahabîlere nazaran fazla olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Ali b. Ebî Talha tarihiyle nakledilen birikime göz atılacak olursa, İbn Abbas'ın tefsir nakillerinin çoğalmasındaki rolü ve buna

kaynalık etmesi daha net olarak görülmektedir. Bununla birlikte İbn Abbâs'ın tefsirde ön plana çıkmasının neticesinde, kendisine ait olmadığı halde ona dayandırılarak uydurma nakillerin olduğu gündeme getirilmiştir. Örneğin İbn Âşûr bu durumu dikkate alıp İmam Şafi'î'nin "tefsir konusunda İbn Abbâs'tan sadece yüz kadar sağlam rivayet gelmiştir" sözünü bu hususla bağlatılı olarak ele almaktadır. Ancak buradaki yaklaşım tarzının ehl-i hadis ekseninde ortaya çıktığını söylememiz mümkündür. Öyle ki İbn Âşûr, İbn Abbâs'ın tefsirdeki kaynaklığının güvenilirliğini ortaya koymak bağlamında, muhaddislerin sahih olarak kabul ettikleri şahısların isimlerini zikretmekte ve Süddî, Kelbî gibi cerh edilen ravilerin ismini vererek, bu kimselerin tefsirdeki yerini ehl-i hadis üzerinden tanımlamaya çalışmaktadır.⁸¹³ Yani İbn Âşûr cerh edilen bu müfessirlerin, İbn Abbas'tan aktardıkları nakillerin problemliliğine dikkat çekmek istemektedir. Ancak daha önceki bölümlerde ifade ettiğimiz gibi, tenkide maruz kalan bazı müfessirlerin naklettiği bilgilerin, çoğunlukla bir kaynağa dayandığı anlaşılmaktadır. Özellikle Mukâtil'in tefsirinde aktardığı pek çok yorum ve izahın, aslında İbn Abbas'tan geldiği ve bunun güvenilir şahıslar aracılığıyla naklediliğini örneklerle ortaya koymuştuk. Burada İbn Abbas'a nispet edilen görüşlerin, hadis ehlinin belirlediği şahıslardan olduğu zaman kabul edilmesi gerektiği şeklinde bir anlayışın yansımaları bulunmaktadır. Kanaatimizce bu durum, rivayet formunda aktarılan ve aktarılmayan tefsir nakillerine ilişkin ayrımın farklı bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir.

İbn Abbas'ın tefsir birikimine yön vermesi ve bu alandaki artışın ilk örneği olmasının, sonraki kuşağın bu süreci devam ettirmesine önemli derecede yön verdiğini görmekteyiz. Bu çerçevede tabiûn dönemini, tefsirin içerik ve biçim yönüyle farklılaşmaya başladığı, İslam coğrafyasının geniş alanlara yayılmasının bir sonucu olarak pek çok yerde tefsire ilişkin birikimin somut olarak artış gösterdiği bir zaman dilimi şeklinde tanımlamak mümkündür.⁸¹⁴ Özellikle bazı müfessir sahabîlerin Mekke, Medine, Kufe, Basra gibi önemli merkezlerde oluşturdukları ders meclisleri tabiûn dönemiyle birlikte yaygınlık kazanmıştı. Önemli pek çok tabiûn dönemi müfessiri, bahsi geçen ilmî muhitlerde İslamî ilimlere dair ilk bilgileri sahabeden öğrenmiştir. Bunun yanında tefsir çalışmaları, bu süreçte hız kazanmış ve pek çok bilgi alanıyla birlikte tefsire dair birikimin bir önceki kuşağa nazaran arttığı görülmüştür. Nitekim söz

⁸¹³ İbn Âşûr, *Ana Hatlarıyla Tefsir Tarihi*, 21-22.

⁸¹⁴ Bkz. Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 133.

konusu ders halkalarında yetişen tabiûn kuşağı ve sonraki nesiller, tefsir konusunda sahabeden tevarüs ettikleri bilgilere ilave olarak tarihsel verileri, yeri geldikçe te'vil diyebileceğimiz yorumları da eklemiştirler. Tabiûn nesli bilhassa esnek otorite algılamasının bir yansıması olarak, sahabîlerden aldıkları izahları doğrudan terk etmeyip üzerine ziyadede bulunmuşlardır. Bu husus tabiûn neslinin sahabeden gördükleri şekliyle te'vil mekanizmasını geliştirip ileri taşıdıklarını ve bu suretle tefsir birikimini çoğaltarak yaygınlaştırdıklarını göstermektedir. Ayrıca coğrafyanın genişlemesiyle birlikte İslamî ilimlerle uğraşanların sayısal olarak artmış olması ve bu durumun özellikle tefsirde belirgin olarak görülmesi de önemli bir faktördür. Hususen sahabîlerden tefsirle ilgilenen birkaç isim bulunurken, tefsirin müstakil bir alana evrilmesiyle tabiûn ve sonraki kuşaklarda tefsirle meşgul olan şahısların sayısında önemli oranda artış görülmüştür. Bu çerçevede başta Hz. Peygamber, sahabe, tabiûn olmak üzere, yeri geldikçe tebe-i tabiûndan nakledilenler, sonraki nesiller tarafından ilim olarak kabul edilmiştir.⁸¹⁵ Söz konusu süreç içerisinde oluşan tefsir nakillerinin ise, hatırı sayılır bir miktarda artmaya başladığını ve her bir ayet bağlamında pek çok kimse tarafından zikredilen tefsir izahlarının ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu bağlamda Nabia Abbott, tefsir faaliyetinin ilk dönemlerindeki gelişimi hakkında bazı tespitlerde bulunurken, hicrî I. asrın sonu ile II. asrın başından itibaren tefsir faaliyetinin ilerleme kaydettiğini ifade etmiştir. Özellikle tabiûn dönemi incelenirse, bu neslin tefsirle alakalı görüşleri Hz. Peygamber ve sahabenin tefsirle alakalı birikiminin önüne geçmiştir. Bunun yanında Abbott, tefsir nakillerine ait isnadların ise daha geç bir dönemde ortaya çıktığını beyan etmiştir.⁸¹⁶

Hz. Peygamber döneminde sınırlı olan tefsir faaliyetleri, ilerleyen dönemlerde Müslüman toplumun farklı unsurlarla birlikte yapısının değişmeye başlaması neticesinde ciddi bir yayılma sahası bulmuştur. Özellikle yeni Müslüman olanlar ile Hicaz bölgesi dışında kalanların dil konusundaki farklılıkları, tefsir faaliyet sahasını daha da genişletmiş, *Ğaribu'l-Kur'an*, *Me'ani'l-Kur'an* alanında filolojiye dayalı dilsel tefsir çalışmaları vücuda gelmiştir. Zira sahabe döneminde Kur'an'ın nüzul sürecine dair malumatlar sahabe arasında bir etkileşim neticesinde ortak bir farkındalığın oluşmasına fırsat vermektedir. Ancak tabiûn dönemi ve sonrasında bahsi geçen

⁸¹⁵ Saliha Türkan, "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü", 36-37.

⁸¹⁶ Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, II, 107.

farkıdalıktan uzak olarak yeni nesillerin gelmesi, mushafın ortaya çıkmasıyla birlikte onun tarihinden kopuk bir şekilde okunması gibi bazı durumların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle nüzul koşullarına dair verilerin, Müslüman toplumunun tamamı tarafından paylaşılması mümkün olmayınca, tefsir faaliyet sahası çaba gerektiren bir duruma evrilmeye başlamış ve bundan dolayı tefsir çalışmaları yaygın hale gelmiştir.⁸¹⁷ Tabiûn neslinde daha belirgin olarak tezahür eden Kur'an vahyinin bir kitap olarak algılanması ve bu minval üzere bir yorum alanının zuhur etmesi, tefsirin gelişim ve aktarım sürecine de tesir etmiştir. Zira tabiûn dönemi ekseninde bakılırsa, onların sahabeden aldıkları tefsir malzemesi üzerine birtakım ilavelerde bulunduğu görülmektedir.⁸¹⁸ Özellikle dinî ilimler sahasının gelişiminde aktif rol oynayan mevâlînin, sözü edilen duruma karşılık ciddi bir çaba içerisinde olduğu ve tefsir alanındaki çalışmaların artmasına öncülük ettiklerini söylemeliyiz. Nitekim mevâlî müfessirlerin yukarıda ifade ettiğimiz ihtiyacı karşılamaya çalıştığını, özellikle hocaları olan sahabeden devraldıkları yöntem ve bilgilerle, süreci sistematik olarak yürüttükleri görülmektedir.

Tefsir birikiminin bahsi geçen dönemde çoğalıp artmasındaki unsurlar içerisinde tarihî verilerin olduğunu belirtmeliyiz. Bu tarihî veri sahasının ilk kısmını, nüzul dönemini aydınlatan siyer malzemesi oluşturmaktadır. Kur'an'ın nüzul sürecinin daha iyi anlaşılması açısından, o dönemin tarihine dair bilgilerin tefsir alanında istihdam edilişi, tefsirde oluşan nakillerin artmasına sebep olmuştur. Zira bir önceki aşamada ifade ettiğimiz üzere, Kur'an'ın daha iyi anlaşılması bağlamında nüzul sürecinin bilinmesinin gerekliliği, erken dönemlerden itibaren ciddi bir siyer literatürünün oluşmasına ön ayak olmuştur. Zira tefsir faaliyetlerinde, vahyin nazil olduğu zaman dilimiyle devamlı bir surette irtibat halinde olunması, vahyin nüzul şartlarının nakledilmesine yönelik bir ihtiyacı da beraberinde getirmiştir. Tefsir ve siyer alanlarındaki birikimin geçişkenliği dikkate alınırca, tefsir alanında özellikle tarihe dönük malzemenin daha rahat bir yolla ve hadis rivayet kriterlerine bağlı kalınmadan aktarıldığı söylenebilir. Bu bağlamda tefsirde oluşan nakillerin önemli bir kısmının siyer alanına dair bilgilerden oluştuğu görülürken, aynı zamanda bu veriler neticesinde siyer

⁸¹⁷ Bkz. Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 131.

⁸¹⁸ Mustafa Öztürk, "Tefsir Nedir? Ne Değildir?" *İslam ve Yorum*, yayına haz. Fikret Karaman, (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 42.

alanına da ciddi katkı sağlandığı ifade edilebilir.⁸¹⁹ Örneğin Taberî'nin, tefsir çalışmasında yeri geldikçe hem İbn İshâk'ın (ö. 151/768) siyer çalışmasından, hem de kendi tarih eserinden yararlandığı görülmektedir. Örneğin Taberî, Hz. Âişe'nin yaşadığı İfk hadisesine ilişkin Nur suresindeki ilgili ayetlerin izahında, öncelikle Benî Mustalik gazvesine ilişkin nakillere, daha sonra Hz. Âişe'nin psikolojik durumuna dair hususlara yer vermektedir.⁸²⁰ Taberî'nin tefsirinde yer verdiği bu hususların hem İbn İshâk'ın eserinde hem de kendi tarih çalışmasında aynı rivayet silsesi içerisinde aktarıldığı görülmektedir.⁸²¹

Tefsir alanında oluşan birikimin çoğalmasında sürecinde göze çarpan tarihî verilerin ikinci kısmını ise özellikle İsrailiyyat kabilinden olan bilgiler oluşturmaktadır.⁸²² Öyle ki, erken dönem tefsir çalışmalarında sadece nüzul dönemine dair bilgiler değil, aynı zamanda insanlık tarihine dair malzemenin de kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kur'an'ın geçmiş millet ve kavimlere dair anlatılara yer vermesi, genel olarak İsrailiyyat kapsamına giren ehl-i kitap referanslı olduğu anlaşılan verilerin, müfessirler tarafından kullanmasına vesile olmuştur. Bu durumun ilk örneklerini sahabede görmek mümkündür. Bu bağlamda sahabîlerden bazı şahıslar, Kur'an'daki kıssaların Tevrat ve İncil'de ayrıntılı olarak anlatıldığını biliyorlardı. Bundan dolayı bazıları bunları öğrenmeye merak sarmıştı.⁸²³ Özellikle İbn Abbas'ın ehl-i kitapla ilişki içerisinde olduğu ve onlara çeşitli hususlarda sorular sorduğu görülmektedir. Örneğin İbn Abbas Ka'bu'l-Ahbâr'a "Hz. İdris'in yüksek bir yere yükseltilmesi"ni,⁸²⁴ "sidreetü'l-münteha"yı⁸²⁵ sorduğuna dair bilgiler, israiliyat tarzındaki bilgilerin ilk dönemlerde tefsire dâhil edilmesini göstermektedir. Bununla birlikte tabiûn dönemi ve sonraki evrelerde İsrailiyat'ın tefsir kültürüne girişinde hızlı bir süreç yaşanmıştır. Nitekim İbn Teymiyye de sahabenin ehl-i kitaptan tabiûna göre daha az nakilde bulunduğunu açıkça

⁸¹⁹ Ali Karataş, "Tefsir İliminde Rivayet Algısı", 41.

⁸²⁰ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, XVII, 189-221.

⁸²¹ Bkz. Muhammed b. İshâk, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), II, 444 vd.; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1960), II, 610-619.

⁸²² Nur Ahmet Kurban, "Mevâlî Müfessirlerin Kur'ân Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yöneltilen Eleştiriler" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research* 7, sy. 16 (2011), 271.

⁸²³ Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, 22.

⁸²⁴ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, XV, 562-563.

⁸²⁵ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, XXII, 33.

ifade etmektedir.⁸²⁶ Bu durumun ortaya çıkmasında ehl-i kitapla olan ilişkilerin artması ve onlardan Müslüman olanların sayısının çoğalmasını belirtmek gerekir.⁸²⁷

Tabiûn ve sonrası dönemde bazı müfessirlerin İsrailiyat'ı tefsir çalışmalarında belirgin olarak aktardıklarını görmekteyiz. Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Kelbî, Süddî, İbn Cüreyc, Mukâtil b. Süleyman gibi müfessirlerin İsratiliyat'a dair verileri tefsir izahlarında yoğun olarak kullandıkları fark edilmektedir. Ancak burada zikredilen müfessirlerin çoğunluğu ehl-i hadisin tenkidlerine maruz kalmıştır. Özellikle zikrettiğimiz müfessirlerin, İslam dışında başka kültürlerden dâhil ettikleri nakilleri paylaşımları ve bunları senedsiz bir şekilde aktarmaları ciddi bir tenkit konusu olmuştur.⁸²⁸ Bu noktada denilebilir ki, tefsir birikiminin artmasında ciddi bir tesiri olan İsrailiyat'a hem muhteva itibarıyla hem de çoğu zaman bahsi geçen müfessirlerden isnadsız bir şekilde naklediliği için mesafeli yaklaşıldığını söylemeliyiz. Hatta ilk dönemde İsrailiyat'ın kullanımına dair bazı tespitler yapan İbn Âşûr, İsrailiyyat niteliği taşıyan tarihi bilgilerin tefsire girmesini, ilk dönemlerden itibaren sıkıntı arz ettiğini belirtmektedir. Ona göre İbn Abbâs'ın kullandığı İsrailiyat kabilinden olan tarihsel verilerin haricinde, diğer müfessirlerin tefsire dâhil ettiği söz konusu bilgilerin, Kur'an'ın anlaşılması konusunda problem arz ettiğini ifade etmektedir.⁸²⁹ Bu noktada tefsirdeki İsrailiyat'a dair getirilen eleştirileri aşmaya çalıştığını fark ettiğimiz müfessirin Taberî olduğunu söyleyebiliriz. Zira Taberî, *Tarih* isimli eserinin giriş kısmında tarihsel verileri –ki bunlar çoğunlukla İsrailiyat türünden olan bilgilerdir– aktarırken aklî delillere ve sebeplere dayanmayıp senetleriyle aktarılan haber ve rivayetlere dayandığını açıkça belirtmektedir.⁸³⁰ Böyle yaparak tefsirde kullanılan tarihî malzemeyi, ehl-i hadisin bilgi tasavvurunu dikkate alarak meşru bir zemine çekmeye çalışmaktadır. Nitekim Taberî hem tarih hem de tefsir çalışmasında tarihsel verileri sıkça kullanmıştır. Öyle ki Taberî tefsirle tarih arasında bir paralellik görmekte⁸³¹ ve tarihsel verilerle hem tarihî olayları hem de Kur'an'ı izah etmektedir. Örneğin Taberî

⁸²⁶ İbn Teymiyye, *Mukeddime fi Usûli't-Tefsîr*, 51.

⁸²⁷ Mesut Kaya *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 156.

⁸²⁸ Bu hususta ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, 74-93.

⁸²⁹ İbn Âşûr, *Ana Hatlarıyla Tefsir Tarihi*, 20.

⁸³⁰ Bkz. Taberî, *Târihu't-Taberî*, I, 7, 8.

⁸³¹ Bu husustaki tespit ve değerlendirmeler için bkz. Mustafa Fayda, "Taberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 315.

Târih'inde peygamberlikle ilgili olayları anlatırken Kur'an ayetlerine atıfta bulunmaktadır. Hud kavminin tarihini anlatırken Şuarâ suresinin 26/124-138 hem de Hud suresi 11/53. ayetlerine atıfta bulunmuştur.⁸³² Taberî burada zikrettiği bilgilerin benzerini tefsir eserine de almıştır.⁸³³ Bu bağlamda denilebilir ki Taberî, hem tarihe ilişkin verileri hem de tefsire dair bilgileri isnadlarını açık bir şekilde zikrederek İsrailiyat bağlamındaki olumsuz imajı değiştirmeye gayret etmiştir.

Tefsire dair ilk dönemlerde oluşan birikimin mahiyetine dair bazı göstergelerin bulunduğunu söyleyebiliriz. Özellikle tabiûn dönemi ve sonrasında tefsir çalışmalarının yaygınlaşması ve artış göstermesine paralel olarak, tefsire dair açıklamaların farklı yönlerden çoğaldığını görmekteyiz. Bunların başında Hz. Peygamber'den tefsir maksadıyla zikredilmeyen rivayetlerin, belli ayetlerin izahı olarak zikredilmesi gelmektedir. Örneğin İbn Ebî Hâtim tefsir eserinde, Hz. Peygamber'in farklı zamanlarda, değişik durumlar hakkında söylediği sözleri bazı ayetlerin tefsiri olarak zikretmiştir.⁸³⁴ Buna benzer bir durumun tefsirde ön plana çıkmış bazı sahabîler için de söz konusu olduğuna dair birtakım tespitler bulunmaktadır. Örneğin İbn Mes'ûd'un herhangi bir bağlamda sarf ettiği sözlerin, sonrakiler tarafından bazı ayetlerle ilişkilendirilerek, o ayetlerin tefsiri olarak zikredildiği görülmektedir. Özellikle Taberî tefsirinde İbn Mes'ûd'a atfedilen ancak bahsi geçen ayetle ilgili bir açıklama olmadığı anlaşılan nakillerin bulunduğu dile getirilmektedir. Bu durumda İbn Mes'ûd'un ayet için söylemediği bazı sözlerin, yani rivayetlerin asıl ilgili oldukları ayetler dışındaki yerlerle ilişkilendirilmesi neticesinde tefsir nakline büründürülmüş olmaktadır. Söz konusu bu tavırdan hareketle, tabiûn dönemi ve sonrasında gelen kimselerin, nüzul dönemindeki her malzemeyi tefsir faaliyeti bağlamında değerlendirmek istediği sonucuna varılabilir.⁸³⁵ Bahsi geçen hususlar ekseninde, tefsir faaliyetine kaynaklık eden tefsir nakillerinin, önemli bir kısmının tefsir amaçlı zikredilen nakiller olmadığı söylenebilir. Bu noktada kanaatimizce denilebilir ki, tefsir faaliyeti sadece nüzul dönemini açığa çıkarmakla ilgililenmeyip aynı zamanda nüzul döneminde nasıl anlaşıldığını aşan bir mahiyet arz etmektedir. Zira Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması, nüzul dönemi sonrasındaki süreç içerisinde farklı boyutlar kazanarak

⁸³² Bkz. Taberî, *Târihu't-Taberî*, I, 216-217.

⁸³³ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, XII, 445 vd.

⁸³⁴ Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 110.

⁸³⁵ Şahin, *Taberî Tefsirindeki İbn Mesud Rivayetlerinin Tahlili*, 53.

ilerlemiştir. Özellikle nüzul vasatını bilen sahabenin kendi aralarında yaptıkları açıklamaları, ayetlerle ilgili yaşadıkları olayları, ayetleri hayata aktarmaya yönelik izahları zaman içerisinde tefsir nakli olarak algılanmaya başlamıştır.⁸³⁶

Tefsir nakillerinin süreç içerisinde artarak bir sonraki kuşaklara taşınması ve faaliyet sahasının genişlemesi neticesinde söz konusu malzemenin somut bir şekilde çoğaldığını görebilmekteyiz. Bu bağlamda tefsir birikiminin kendine özgü bir faaliyet sahası olması itibarıyla çoğalmasını, hadis eserlerinde bulunan tefsir bölümlerindeki rivayetlerin nicelik olarak mukayese edilmesi sayesinde tasvir edebilmek mümkündür. *Kütüb-i Sitte* olarak bilinen hadis eserleri içerisinde sadece dördünde *Kitâbu't-Tefsîr* bölümü yer alırken, bunlardan yalnızca ikisinde *Fedâilu'l-Kur'ân* kısmı bulunmaktadır. Bu eserlerden Buhârî'nin *es-Sahîh*'indeki tefsir kısmında 503, Tirmîzî'nin *es-Sünen*'inde 419, Nesâî'nin *es-Sünen*'inde 735, Müslim'in *es-Sahîh*'inde ise 34 rivayete yer verilmektedir. Bunun yanında Buhârî'nin *Fedâilu'l-Kur'ân* bahsinde 84, Tirmîzî'de ise 51 hadis zikredilmektedir.⁸³⁷ Bu verilerden hareketle, Kur'an tefsiri bağlamında ortaya çıkan nakillerle, hadis alanında bahsi geçen tefsir rivayetlerinin sayısal anlamda ciddi bir fark olduğunu ifade edebiliriz. Zira tefsire dair varid olan nakillerin, hadis eserlerinde yer alan rivayetlerden mukayese edilemeyecek kadar çok olduğunu söylememiz gerekir. Bu hususta ortaya çıkan temel farklılığın hadis rivayeti ile tefsir nakli arasındaki farktan meydana geldiğini söyleyebiliriz. Öyle ki hadis rivayeti, Hz. Peygamber'den sadır olan söz, fiil ve takrirleri sahih kriterler bağlamında aktarılmasını ifade etmektedir. Buradaki aktarma, Hz. Peygamber'in söyleyip ve yaptıkları çerçevesinde olan sınırlı bir alanı ifade etmektedir. Bunun yanında muhaddisler tefsir alanında oluşan birikimden kendi ölçütlerine uygun olanları seçerek hadis eserlerine almışlardır. Hatta bu konuyla bağlantı olarak İbn Âşûr'un tefsire hadis açısından baktığına ilişkin görüşlerini örnek olması açısından zikredebiliriz. İbn Âşûr tefsirle ilgili ortaya çıkan ilk birikimin, Hz. Peygamber'in "burada bulunan bulunmayanlara aktarsın" şeklindeki hadislerini dikkat alan sahabenin, kendi arasında Kur'an'ın izahı konusundaki bilgilerini paylaşması neticesinde ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bundan sonraki dönemde hicrî ikinci asır itibarıyla, tefsirle alakalı nakillerin çoğalmaya başladığını dile

⁸³⁶ Şahin, *Taberî Tefsirindeki İbn Mesud Rivayetlerinin Tahlili*, 55.

⁸³⁷ Bünyamin Erul "İlk Dönem Kur'an Okumaları (Sahabenin Kur'an'ı Anlama Çabaları Üzerine)," *VII. Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Müslümanlar*, 14-15 Mayıs 2004 / Kayseri (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 38.

getiren İbn Âşûr, bunların içerisinde sahih olmayıp uydurulan pek çok naklin, hadis kriterleri ekseninde ayıklanarak tefsir alanının malzemesini oluşturduğunu belirtmektedir.⁸³⁸

Hadis ehlinin tefsir nakillerini belirli ölçütlere bağlı olarak sınırlı bir şekilde alması, diğer birikimin değersiz olduğu anlamına gelmemelidir. Hatta zikri geçen bu yaklaşım biçiminin vakiyla uyumlu olduğunu söylemek güç görünmektedir. Zira tefsir alanında hadis kriterlerinin doğrudan uygulanmadığını müşahede etmekteyiz. Ayrıca tefsirde oluşan birikimin yazılı olarak doğal bir seyirde nakledildiği ve bunun hadis tahammül yollarıyla olmadığını ifade etmiştik. Bunun yanında tabiûn ve sonrası dönemde Kur'an'ı izah faaliyetinin yoğunlaşması neticesinde, nakillerin hızlı bir şekilde artış gösterdiğini ve bu durumun tefsir faaliyetinin başlangıcıyla birlikte tezahür eden bir nakil anlayışını gösterdiğini dile getirebiliriz. Öyle ki ilk dönem bağlamında müfessirlerin tavırları irdelenirse, onların hadis ölçütlerini bir kenara bırakarak, kendilerinden önce meydana gelmiş birikimi rahat bir yol izlemek suretiyle aktarmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte tefsir nakillerinin çoğalması ve bu artışı meydana getiren unsurları incelediğimiz zaman, bunların meşruiyet zemini kazanabilmesi muhaddislerin belirlediği kriterlerden geçmektedir. Nitekim ehli hadisin tavrını genel olarak benimseyen özellikle Taberî ve İbn Ebî Hâtim, eserlerindeki tefsir birikimini naklederken her birinin isnadlarını bulup bunları ayrı ayrı zikretmişlerdir. Bu yaklaşım, hadis ehlinin çoğunlukla değer atfemediği tefsir nakillerinin, meşruiyet kazanmasına önemli bir zemin oluşturmuştur.⁸³⁹ Bunun yanında tarih, siyer ve hadis eserlerindeki malzemenin –ki bunlar çoğunlukla isnadlı olarak aktarılmaktadır–rivayet formunda tefsir çalışmalarına nakledilmesi, bu çoğalmanın başka bir boyutunu temsil etmektedir. Bu çoğalma sürecinin rivayet formuna geçişin bir göstergesi olmasının bu hususlar olduğunu belirtmemiz mümkündür.

2.2.5. Dilbilimsel Tefsir Çalışmalarının Rivayete Dayandırılması

Kur'an'ın filolojik olarak izah edilmesi çabalarının, ilk dönemdeki tefsir faaliyetlerinin temelini oluşturduğu bilinmektedir. Ancak belirli bir dönemden sonra

⁸³⁸ İbn Âşûr, *Ana Hatlarıyla Tefsir Tarihi*, 17.

⁸³⁹ İlgili tespit ve değerlendirme için bkz. Saliha Türcan, "Rivayet Tefsir Geleneğinin Dönüşümü", 179-180. Ayrıca bkz. Karataş, "Tefsir İlminde Rivayet Algısı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 46.

özellikle hadis ehlinin yaklaşımlarıyla birlikte, dilbilimsel tefsir çalışmalarına yönelik bakışa dair bir değişim olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki dile dayalı tefsir izahlarının kabulü noktasında öne çıkan zihni duruşun, ehl-i hadisın düşünce yapısı üzerinden şekillendiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda örneğin İbn Teymiyye'nin dilbilimsel tefsirin meşruiyetine dair ileri sürdüğü fikirlerinden hareketle, bu tavrın hangi boyutta olduğu hususunu tasvir etmemiz mümkündür. Kur'an'ın dile dayalı izahları genel olarak Hz. Peygamber'e, sahabe ve tabiün dönemlerine dayanmıyorsa, muhaddisler açısından tefsirde bu alanın yer bulması pek mümkün değildir. İbn Teymiyye'ye göre, Kur'an'ı rey, akıl ve dil çerçevesinde tefsir edenler ehl-i bidatten olan kimselerdir. Zira onlar Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûndan nakledilen rivayetlere dayanmadan, yalnızca aklın ve dilin verilerini kullanmaya gayret etmektedirler. İbn Teymiyye bu kimselerin Mutezile, Mürcie ve Rafizîler'den olduklarını zikrederek Kur'an'ın dilsel tefsir konusunda söz konusu mezheplerin etkin olduğunu ve bundan dolayı ilk nesillerin rivayeti veya nakline dayanmayan açıklama ve yorumların reddedilmesini söylemekte ve Kur'an tefsiri konusunda temel teşkil eden çalışmaların hadis eserleri olduğunu beyan etmektedir.⁸⁴⁰ İlk dönemdeki dilbilimsel çalışmalarda, İbn Teymiyye'nin dile dayalı veriler ekseninde ayeti anlama çabalarına ilişkin olumsuz tavrını yansıtabak bazı örneklerin bulunduğunu söylebilmemiz mümkündür. Örneğin ilk dilbilimsel tefsir eserlerinden birisi olan Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserinde Bakara suresinin 2/29. ayetinde geçen "istivâ" kelimesinin anlamını öncelikle Arap dili açısından izah etmekte ve ardından İbn Abbâs'ın bu konudaki görüşünü nakletmektedir. Ancak ayetin izahında Ferrâ, bahse konu ifadeyle ilgili İbn Abbâs'ın görüşünü benimsemeyip, dile dayalı olan yorumu tercih etmektedir.⁸⁴¹ Bu hususa destekleyecek bir yaklaşıma göre Ferrâ'nın kıraat meselesinde önemseddiği husus Arap dili ve gramerinin kıraat tercihlerinde belirleyici bir rol oynamasıdır. Ayrıca onun Kufe'li olması ve reyini bashi geçen husus çerçevesinde işletmesi, özellikle kıraat ve dile dair meselelerde nakli öncelemediğine işaret etmektedir.⁸⁴² Burada görülmektedir ki, Ferrâ seleften gelen tefsir nakillerine ilişkin izahları bazı durumlarda dilbilimsel tefsir

⁸⁴⁰ Takiyyuddin İbn Teymiyye, *el-İmân*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1996), 99. Bu konudaki benzer tespit ve değerlendirmeler için bkz. Mehmet Emin Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları" *Bilimname* 15, sy. 2 (2008): 142.

⁸⁴¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1983), I, 25.

⁸⁴² Saliha Türcan, "Ferrâ'nın Kıraatlere Yaklaşım Tarzi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 29 (2010): 290.

alanında işletmemekte ve İbn Teymiyye'nin sözünü ettiği Kur'an'ı sadece Arap dili üzerinden izah etmeye çabalayanlar kategorisine söz konusu birtakım örnekler sebebiyle dâhil edilmiş olmaktadır.

Muhaddislerin bilgi anlayışındaki temel tasavvurları ve bu durumun İslamî ilimler açısından konumu dikkate alınırca filolojik tefsir gayretlerinin, muhaddislerin zihinsel yönelimlerine pek çok açıdan uygunluk arz etmediği söylenebilir. Bu bağlamda yukarıda verdiğimiz yaklaşımına ilave olarak İbn Teymiyye, dilcilerin Kur'an ve hadislerle ilgili lafzî açıklama ve izahlarının, Hz. Peygamber'den gelen bir rivayet olması durumunda, delil olarak istihdam edilmesi fikrini benimsemektedirler. İbn Teymiyye'ye göre, salat, zekat, sıyam, hacc, iman, küfr, nifak gibi kavram ve ifadelerin tamamı, Kur'an bağlamında Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır. Bu izahlar dışında bir kimsenin bahsi geçen ifade ve ibarelerle ilgili, kelimenin etimolojisine, işaret ettiği anlama dair vecihlere ilişkin yaptığı değerlendirmeler dışında, Hz. Peygamber'in beyan ettiği şeklin dışında başka açıklama ve izahı dile getirmesi kabul edilemez.⁸⁴³ Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin, genelde nassların özelde ise Kur'an'ın anlaşılması konusunda dilbilimsel çalışmalara mesafeli yaklaştığı hususunu söylemek mümkündür. İbn Teymiyye'nin söz konusu bu yaklaşımının ehl-i hadisin temellendirdiği rivayet algısı üzerinden ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Zira nakle ve rivayete dayalı olmayan izah ve açıklamaların muteber kabul edilmediği bir bilgi anlayışına sahip olan muhaddisler açısından rivayete dayanmayan hatta yeri geldikçe rey olarak kabul ettikleri dilsel izahların, Kur'an'ın açıklanması noktasında istihdam edilmesi öncelikli bir yere sahip değildir.

Filolojik tefsir çalışmalarına yönelik olumsuz tavırlara dair hadisçiler cephesinden aktarılan ilginç veriler bulunmaktadır. Tefsir faaliyetinin tabiûn dönemi ve sonrası süreçte dilsel analiz ve izahlar bağlamında tefsir edilmesine karşı çıkışın, bu alanda ön plana çıkan müelliflerin ehl-i hadis nazarında rey ehli veya itikadî problemleri olan kimseler şeklinde tavsif edilmesine bağlı olduğu söylenebilir. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam'a *Meâni'l-Kurân*'la ilgili bir eser yazması konusunda Ebû Ubeyde ve Ferra'yı takip etmemesine yönelik bir mektup yazdığı

⁸⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VII, 286-288.

rivayet edilmektedir.⁸⁴⁴ Bu durum da Ahmed b. Hanbel'in dilbilimsel tefsire mesafeli bir yaklaşım benimsediğinin gösterir niteliktedir.⁸⁴⁵ Ayrıca Taberî'nin bu noktadaki tavrı özellikle Kur'an'ın rey ile tefsir edilmesi meselesiyle de ilintili görünmektedir. Zira bu tartışmalarda genel olarak ehl-i hadisin tavrında, tefsirde selefte ait açıklamalarının esas alınması ve bunun rivayet formuna girmesi ön planda yer almaktadır. Taberî'nin Kur'an'ın dilbilimsel tefsiri noktasındaki tavrını ele alan Catlavî, onun Kur'an'ı tefsir ederken dilsel açıklama ve şerhleri rivayetlerin teyid edici bir unsur olarak değerlendirdiğini ifade etmektedir. Catlavî'nin tespitine göre, Taberî seleften nakledilen rivayet ve nakiller ile dilsel izah ve açıklamalar çelişki arz ediyorsa, selefın görüşünü tercih etmekten geri durmaz.⁸⁴⁶ Hatta bu durumun Taberî'nin bazı ayetleri tefsirinde yaptığı açıklamalardan çıkarmak da mümkündür. Örneğin Hac suresi 22/13. ayetinin tefsiri kabilinden dilsel izah içeren bazı nakillere yer veren Taberî, verdiği açıklamalarının akabinde;

هذا القول الآخر على مذهب العربية أصح، والأول إلى مذهب أهل التأويل أقرب

“Bu görüş Arap dilinin kuralları açısından daha doğru, ancak ilk görüş tevil ehlinin görüşüne en yakın olandır.” diyerek dile dayalı tahliller ile nakleden rivayetler arasında tercihini rivayete dayalı olarak yaptığı görülmektedir.⁸⁴⁷ Taberî'nin özellikle mukaddimesinde ortaya koymaya çalıştığı te'vil teorisindeki hiyerarşisi de buradaki ifadeleriyle uyum arz etmektedir.⁸⁴⁸

Hicrî I. ve II. asırdan itibaren dilbilimsel bazı tartışmaların ortaya çıktığına ilişkin birtakım verilerin olduğunu söyleyebiliriz. Bu tartışmaların arasında Kur'an'da mecazın olup olmadığı hususu yer almaktadır. Bu konunun gündeme gelmesi, Kur'an'ın reye dayalı tefsirinden korunması, ayetin kişisel olarak yorumlanmasının önüne geçilmesidir. Bahsi geçen bu tartışmaların farklı boyutlara vardığı, Kur'an'da mecazın olmayıp, dilde de mecazın bulunmadığı vb. görüşlerin zikredildiğini ifade edebiliriz. Bunun yanında ehl-i hadise mensup kimselerin bu tavrı sergilemelerinde herhangi bir

⁸⁴⁴ Bkz. Ebu'l-Fazl İyâz b. Musa es-Sebtî, *Tertîbû'l-Medârik ve Takribu'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tabhî, (Mağrib: Matbaatü Fedale, 1983), IV, 292.

⁸⁴⁵ Bkz. İsmail Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, 35.

⁸⁴⁶ el-Hârî el-Catlavî, *Kadâye'l-Luğa fî Kütübi't-Tefsîr*, (Tunus: Dâru Muhammed Alî el-Hâmî, 1998), 82.

⁸⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, XVI, 477.

⁸⁴⁸ Tefsirde ilk nesilerin belirleyici ve önemli bir konumda olmaları konusundaki yaklaşımları için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, I, 74-89.

beis görmemeleri de oldukça dikkat çekmektedir.⁸⁴⁹ Erken dönemdeki mecaz tartışmaları meselesi bağlamında İbn Teymiyye'nin konuya yaklaşımını inceleyen Nasr Hamid Ebû Zeyd'e göre İbn Teymiyye'nin tefsirdeki hiyerarşik yapılanmayı belirlerken⁸⁵⁰ mecaz konusuna hiçbir şekilde yer ayırmamıştır. Zira mecâz –Ebû Zeyd'in tespitine göre- dilde bir tür yalana işaret etmektedir. Bundan dolayı Ebû Zeyd, bahsi geçen tefsir yapılanmasına atıfta bulunarak İbn Teymiyye'nin Kur'an'da mecazın bulunmadığını benimsediğini dile getirmektedir.⁸⁵¹ Bahsi geçen bu tartışmaların kelimî ön kabullere dayalı olduğu görüldüğü gibi, aynı zamanda tefsire dair yapılan dilbilimsel izahların hadisçiler nazarında nasıl algılandığına ilişkin önemli fikirler vermektedir. Bu noktada mecaza dair yaklaşımları dikkate aldığımızda Kur'an'ın dilbilimsel olarak tefsir edilmesi, bunun meşruiyeti ve oluşan birikimin aktarılması hadis ehli açısından sorun olarak algılanmış gözükmektedir.

Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik ilk dönemlerde yapılan tefsir faaliyetinin esasında önemli bir kısmı ayetlere dair yapılan dilsel izah ve açıklamalar olarak karşımızda durmaktadır. Tefsirin olgusal olarak belirlediği ve gelişim seyrettiği süreçler irdelendiğinde bu durumun daha açık olduğu fark edilmektedir. Hz. Peygamber ve sahabenin ayetlerin tefsirlerine ilişkin izahların ağırlıklı olduğu tefsir izahlarıyla birlikte, İslam'a yeni katılmış ve nüzul sürecine vakıf olamayan kimseler için Kur'an'ın dilbilimsel açıdan tefsir edilmesi de bir ihtiyacın neticesinde hasıl olmuştu. Bu bağlamda hicrî II. asırda Arap dilinin gelişmesinden çok Arap diline ilişkin çalışmaların gelişmesinden bahsedebiliriz. Söz konusu çalışmaların kendilerinden önce aktarılan nakil malzemesinden bağımsız olduğunu söyleyebilmek pek mümkün değildir. Bu noktada hicrî II. asırdan sonraki zaman diliminde bize ulaşan dilbilimsel tefsir çalışmalarının ilk üç neslinden aktarılan nakillerle oluşturulmaya gayret edildiği söylenebilir. Bu husus hadis ehlinin belirlediği bilginin aktarılma ve bağlayıcılık hiyerarşisininin tefsir nakline olan etkisini göstermektedir. Ayrıca dilbilimsel tefsire dair hicrî II. ve III. asırda yapılan çalışmalar, rivayet formunun belirgin tezahürlerinin

⁸⁴⁹ Bkz. Galip Türcan, *Kelam İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*, (İstanbul: İz. Yayıncılık, 2015), 148-149.

⁸⁵⁰ İbn Teymiyye'ye göre tefsirdeki yapı şöyledir: 1. Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri, 2. Kur'an'ın Hz. Peygamber'in sözüyle Tefsiri, 3. Kur'an'ın Sahabe kavliyle tefsiri 4. Kur'an'ın tabiün kavliyle tefsiri. Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, 84-109.

⁸⁵¹ Nasr Hamid Ebû Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar* 9, sy. 1-2-3-4 (1996): 30.

görüldüğü eserler olarak değerlendirilebilir. Örneğin ilk dönemlerden kaleme alınan Ferra'nın *Meâni'l-Kur'ân* isimli çalışması, Kur'an'daki ayetlerin dil ve irab yönüyle inceleyen yeri geldikçe kıraate ilişkin açıklamalarda bulunulan, Hz. Peygamber, sahabe veya tabiûndan gelen dilsel izahlara da yer veren önemli eserlerden birisidir. Her ne kadar yukarıda Ferrâ'nın bazı durumlarda dilbilimsel verileri, sahabenin o konu hakkındaki görüşünün önüne geçirdiğine şahit olunsa da, genel olarak kendinden önceki nesillerin dilsel izahlarına yer vermeyi öncelendiğini söylememiz mümkündür. Bunun yanında bir ayetle ilgili yer verdiği, lügat, irab ve kıraat gibi vecihlere dair nakillerin bir kısmını sened eşliğinde verirken, bir kısmını sened zikretmeden paylaşmaktadır. Örneğin Ferrâ Bakara suresi 2/106. ayetinde geçen “unutturursak” ifadesini izah sadedinde, Kays-Hişam b.Urve-Hz. Peygamber senediyle nakledilen bir rivayete yer vermektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber bir sahabînin Kur'an okuduğu işitir ve şöyle der: “Allah bunu okuyan kimsenin iyiliğini versin! Bana unutturulan ayetlerin olduğunu hatırlattı.”⁸⁵² Ferra söz konusu ayetle ilgili kendine kadar ulaşan bir bilgiyi sened zikrederek aktarmaktadır. Bununla birlikte sened zikretmeden sahabenin uygulamasına dair bazı bilgileri de aktarmaktadır. Örneğin Bakara 119. ayetteki kıraat farklılığı bağlamında Übey b. Ka'b 'tan ما سُئِلَ , İbn Mes'ûd'dan ise لَنْ سُئِلَ biçimden kıraat bilgisini sened veya aldığı şahsı zikretmeksizin nakletmektedir.⁸⁵³

Dilbilimsel tefsir çalışmalarının hadis rivayet formunun –bütünüyle uygulanmasa da- etkisi altında olduğunu gösteren bazı bilgilerin olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın bize ulaşmayan *Meâni'l-Kur'ân* isimli çalışması hakkında aktarılan nakiller, onun eserinde Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûn kavline yer verdiği ve bunları isnadlı olarak çalışmasına taşıdığını zikretmektedir. Hatib el- Bağdâdî bu eser hakkında şu bilgiyi bizlere nakletmektedir:

“Ebû Ubeyd'in bir de *Meanil-Kur'an*'ı vardır. Bu alanda eser veren ilk dilci Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musenna 'dır. Sonra Kutrub b. el-Müstenir sonra da el-Ahfeş'tir. Kufeli dilciler içerisinde ise önce Kisâî, sonra da Ferrâ'dır. Ebû Ubeyd bunların eserlerini bir araya getirerek, bilgilere senedleriyle birlikte hadisleri, sahabe, tabiûn ve fakihlerin tefsirlerini de toplamıştır.”⁸⁵⁴

⁸⁵² Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 65.

⁸⁵³ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 75. Ferrâ'nın ilk üç nesilden naklettiği bilgiler için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 76, 78, 80, 87, 95.

⁸⁵⁴ Bağdâdî, *Tarihu Medîneti's-Selâm*, (Târîhu Bağdâd), XIV, 394.

Burada zikri geçen hususiyetlere göre Ebû Ubeyd'in ilk üç neslin dilbilimsel tefsir izahlarını özellikle senedleriyle birlikte derlediği ve bu hususta hadisçilerin yaklaşımını takip eden bir usul benimsediği açıkça fark edilmektedir. Anlaşılan o ki, ehl-i hadisin tesiri altındaki müfessirler, özgün tefsir nakillerini senedlerini bularak yani geriye doğru sened inşa etmek suretiyle –bu onların senedleri kendilerinin uydurduğu anlamına gelmemelidir- rivayet formuna dahil etmişlerdir. Zira Ahmed b. Hanbel'in Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a Ferrâ ve Ebû Ubeyde'den nakilde bulunmamasını salık verdiğini - daha önce geçtiği üzere- biliyoruz. Ayrıca dilcilerin kendi aralarında da nakle dikkat etmek ve kıyasî davranma tartışmaları yaptıklarını, dilde kıyasa önem vermesinden dolayı özellikle Ebû Ubeyde'nin başta Taberî olmak üzere pek çok kişi tarafından suçlandığına ilişkin bilgilere de sahibiz.⁸⁵⁵ Bundan dolayı Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın bahsi geçen dilcilerden nakilde bulunmaması ve aktarılan bilgilere göre dilbilimsel tefsir çalışmasında rivayet formuna önem vermesi, ehli hadisin yaptığı bir baskılamamanın neticesi olarak görünmektedir.

Dilbilimsel tefsir çalışmaları içerisinde hadis rivayet paradigmasının tesirinin görüldüğü erken döneme göre farklılaşması bağlamında Zeccâc'ın (ö. 311/923) önemli bir rolünün olduğu dile getirilmelidir. Nitekim Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân* isimli eseriyle Kur'an'ın dil yapısına dair yaptığı izahları ve eserinde takip ettiği metod bakımından Ferra, Ahfeş ve Ebû Ubeyde'den ayrıldığı görülmektedir. Özellikle Zeccâc'ın eseri, kendisinden önce kaleme alınan çalışmalardan özellikle Kur'an'ın bütün ayetlerini ele alması ve içerik yönünden oldukça zengin olması çalışmasını ayrıcalıklı kılan sebepler arasında gösterilebilir. Bunun yanında Zeccâc'ın eserinin hususen son kısımlarında filolojik açıklamalarının yanı sıra Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûnun dilbilimsel tefsir izahlarına diğer çalışmalara nazaran yoğun bir biçimde yer verdiği zikredilmektedir.⁸⁵⁶ Hatta bu husustaki hassasiyetini açıkça ifade eden Zeccâc, dilbilimsel tefsirde esas alınması gereken ölçütü şu şekilde beyan etmektedir: “Biz i'rabla beraber manayı ve tefsiri de zikrediyoruz ... Kur'ân tefsir etmek isteyen herkes için lügat ilmini ve buna

⁸⁵⁵ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, XIX, 91. Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bkz. Adem Yerinde “Mecâzü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 28 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 226.

⁸⁵⁶ Bkz. Ali Bulut, “Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'an'ı” *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, ed.: Bilal Gökkır, vd., (İstanbul: y.e.y., 2009), 319-320.

muvafık olan ilim ehlinin nakillerinin⁸⁵⁷ bilinmesi zorunludur.”⁸⁵⁸ Bu durum dikkate alınırca, Zeccac’ın dilbilimsel tefsir çalışmalarını rivayet çerçevesinde nakletme gayretinin olduğunu söyleyebileceğimiz gibi, onun özellikle Ahmed b. Hanbel’den yaptığı bazı nakillerin aktardığı dilsel açıklamaları rivayete dayandırma konusunda hassas davranmaya çalıştığını da belirtmek mümkündür.⁸⁵⁹ Hatta Ömer Nasuhi Bilmen, Zeccâc’ın Ahmed b. Hanbel’e bağlı olduğunu ve ölüm esnasında Allah’a Ahmed b. Hanbel’in mezhebi üzerine kıyamet günü haşr eylemesi şeklinde dua ettiğini zikretmektedir.⁸⁶⁰ Buradan hareket ettiğimizde hicrî IV. asra varıldığında hadis ehlinin rey ehline karşı her faaliyet alanında olduğu gibi dilbilimsel tefsirde de alanın hadis rivayet formuna evrilmesinde bilinçli bir faaliyet yürüttüklerine hükmedebiliriz.

Kur’an’ın dil ekseninde tefsir edilmesi meselesini tefsir faaliyetinin bir kolu olarak değerlendiren İbn Haldûn, tefsiri naklî ve dile dayalı tefsir şeklinde iki kısımda irdelemektedir. Ona göre, naklî tefsir seleften aktarılan nakillere dayanmakta ve bu rivayet edilenlerin içerisinde nâsih-mensûh, sebab-i nüzul gibi yalnızca sahabe ve tabiûnun vakıf olduğu hususlar yer almaktadır. Lügate dayalı tefsir tanımlamasında ise İbn Haldûn, bu sahanın Kur’an’daki ayetlerin anlam ve maksatlarını dikkate almak suretiyle yapılan tefsir çalışmalarını ihtiva ettiğini ifade ederken, bu tarz kaleme alınan eserlerin nakil ve rivayetleri esas aldığını, bundan dolayı naklî ve dile dayalı tefsir anlayışının aslında birbirinden ayrı ve bağımsız alanlar olmadıklarını bir tespit olarak dile getirmektedir.⁸⁶¹

Kur’an’ın dilbilimsel bakımından tefsir edilmesinin uygun olup olmadığı meselesi, erken dönemden hemen sonra tartışılmaya başlanmıştır. Özellikle de hadis rivayet geleneğinin baskın olması neticesinde nakle dayanmayan dilsel izah ve açıklamaların genel olarak meşru olmadığı tezi ileri sürülmektedir. Zira filolojik yaklaşımının aslında nakle dayalı bir yöne sahip olmaması veya dil ile ilgili erken dönemlerde çalışma yapan kimselerin mezhebi tasavvurlarının ehl-i hadisin karşısında konumlanması vb. hususların Kur’an’a dair yapılan dil eksenli tefsir çabalarının pek de hüsnü kabul görmediği anlaşılmaktadır. Bu durumun yansımalarını son dönemde

⁸⁵⁷ Bize göre burada kastedilenin ilk üç nesil olması kuvvetle muhtemeldir.

⁸⁵⁸ Bkz. Ebû İshak İbrahim b. es-Serî, *ez-Zeccâc, Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, thk: Abdülcélil Abduh Şiblî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), I, 185.

⁸⁵⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, IV, 166.

⁸⁶⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 369.

⁸⁶¹ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, II, 176.

yapılan çalışmalar üzerinden gözlemlemek de mümkün gözükmektedir. Öyle ki modern dönemde kaleme alınan tefsir tarihi eserlerinin bazılarında dilbilimsel tefsir çalışmalarına başlık açılmadığı ve bu alanla ilgili bilgilere yer verilmediği de söylenebilir. Örneğin Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn* adlı eserinde dilbilimsel tefsir çalışmalarına değinmemektedir. Bu tavrın altında yatan muhtemel sebeplerden birisi de, Zehebî'nin tefsire olan bakış açısıyla irtibatlı olmasıdır. Onun tefsir alanına genel olarak bakış açısı, İbn Teymiye'nin *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr* adlı eserinde geçtiği şekliyle, ilk üç neslin tefsire dair otoritesinin esas alınması noktasında ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşım tarzı ise, hicrî III. asırdan itibaren özellikle ehl-i hadis tarafından savunulan ve tefsir alanında işletilmeye gayret edilen bir tarzın yansıması olarak değerlendirmek mümkündür.⁸⁶² Söz konusu yaklaşımın sebeplerinden birisi de ilk dönemlerde kaleme alınan dilbilimsel tefsir çalışmalarının Mutezilî kimseler tarafından kaleme alınmış olmasıdır. Bu konuda örnek teşkil edebilecek şahıslardan birisinin Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) olduğunu söyleyebiliriz. Mutezile'nin kurucusu olarak bilinen Vâsıl'ın bize ulaşmayan çalışmalarından birisi de *Meâni'l-Kur'ân* isimli filolojik tefsir çalışmasıdır.⁸⁶³ Özellikle Mutezilî olan şahıslar dil konusundaki yaklaşımları ve çalışmaları⁸⁶⁴ dikkate alınırca, ehli hadisin dilbilimsel tefsir çalışmalarına karşı oluşundaki teolojik tutum da belirginleşmiş olur.

Çağdaş dönem tefsir hareketleri içinde dilbilimsel tefsire dair başka bir açıdan olumsuz bir tavra sahip olan şahıslardan birisi de Muhammed Abduh'tur. Ona göre Kur'an'ın maksad ve amaçlarının ötelenmesine neden olan sarf, nahiv ve iraba dair açıklama ve izahların tefsir eserlerinde bulunması son derece olumsuz bir durumdur. Ona göre her ne kadar bu unsurlar Kur'an'ın anlaşılmasına yardımcı olsa da, geçmiş dönemde yapılan tefsir çalışmaları bunlarla dolu olduğu için Kur'an'ın asıl mesajının önüne geçmiştir.⁸⁶⁵ Abduh'un bu konudaki yaklaşımı hadisçilerin tavrından biraz daha farklı bir noktada durmaktadır. Ona göre dilbilimsel tefsir çalışmalarına dalıp gitme, Kur'an'ın hidayet mesajının ortaya çıkarılmasına engel olmaktadır. Bu çerçevede ilk dönemlerden itibaren bazı ilim adamlarının (ekseriyetle muhaddislerin) söz konusu

⁸⁶² Mustafa Öztürk, "Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve Et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn Örneği", 272-274.

⁸⁶³ Bahsi geçen eser ve kendisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-'Ayân*, VI, 7-11.

⁸⁶⁴ Bu konuda bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fî't-Tefsîr*, 111-139.

⁸⁶⁵ Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm-Tefsîru'l-Menâr* (Kahire: y.e.y., 1947), I, 7.

alanı olumsuz bir bakışla değerlendirmeleri, dilbilimsel tefsir anlayışının tarihsel süreç içerisindeki yerinin değersiz kılınmasına sebep olduğu düşünülebilir.⁸⁶⁶

Tefsir tarihinin ilk dönemini tahlil etmeye çalışan İbn Âşûr, Kur'an'ın dilsel izahlar çerçevesinde yapılan çalışmalarına atıfta bulunmakta ve söz konusu çalışmaların tefsir birikimi açısından bazı tespitlerini dile getirmektedir. Ona göre hicrî II. asırda müfessirler kendilerinden önceki malzemeyi derledikleri gibi, özellikle nahiv açısından Kur'an'ın tefsirine dair ortaya çıkan bilgileri de toparlamışlardır. Bunun yanında Kur'an'ın tefsiri bağlamında nakle dayalı olan bilgilere, Kur'an'ın irabı hususunu da dâhil etmişlerdir. Söz konusu bu iki alanla ilgili verilerin derlenip toparlanmış olması İbn Âşûr'un yorumuna göre, tefsirde o zamana kadar kendisine yer bulan zayıf ve uydurma nakillerin, tefsir malzemesinden ayırt edilmesi konusunda önemli bir rol üstlenmektedir.⁸⁶⁷ İbn Âşûr yaptığı bu tespitlerle tefsir için kullanılan dilbilimsel verilerin rivayete dayalı olarak derlendiğine işaret ederek muhaddislerin bu konuda belirleyici olduğunu açıkça ifade etmektedir.

Netice olarak hicrî II. asrın sonu ile III. asrın başıyla birlikte genel tefsir çalışmalarının rivayet formunun tesiri altında kaldığını bölümün başında ifade etmiştik. Bu bağlamda zikri geçen örneklerden hareketle, dilbilimsel tefsirlerin özellikle hicrî III. asırdan sonra kaleme alınan çalışmaların rivayet formunda şekillendiğini de görmekteyiz. Öyle ki bahsi geçen çalışmalarda Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûn nesillerinden aktarılan dilsel izahların aktarılması hususunda önceliğin bulunduğu ve bu durumun hadis ehlinin yaklaşımlarının bir tesiri olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda dilbilimsel tefsirin muhaddislerin belirlediği rivayet anlayışına dayalı olmaması, kendi düşüncesine muhalif şahısların bu alanda eser vermeleri, hadisçilerin bakışını belirlemiştir. Her ne kadar bu hususu ihlal eden örneklerle karşılaşsak da genel olarak dilbilimsel tefsir çalışmalarının yaygınlaştığı bir dönemde, hakim paradigmanın tesiri altına girdiği ifade edilmelidir. Hatta bu durumun yansımalarını son dönemlerdeki tefsir tarihi araştırmalarında açık bir şekilde gördüğümüzü söyleyebiliriz. Bu tavrın belirgin bir hal alması da aslında ehl-i hadisin düşünce yapısının başka bir açıdan galebe çalması olarak değerlendirmek gerekir. Öyle ki, dille ilgili verilerin te'vil içerikli olup tefsir kavramıyla anlatılan bağlayıcı bilgiler içinde sayılmaya başlanması yani nakle dahil

⁸⁶⁶ İsmail Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, 24.

⁸⁶⁷ İbn Âşûr, *Ana Hatlarıyla Tefsir Tarihi*, 26.

zannedilmesi,⁸⁶⁸ kanaatimizce söz konusu hadis ehlinin baskın paradigmatik tesirinin neticesi olarak gözükmetedir.

2.2.6. “Otorite” Fikrinin Kurumsallaşması

Ehl-i hadisin kendi paradigmasını inşa sürecinde etkili olduğu konuların başında, İslamî ilimlerde otorite olacak dönemleri belli bir hiyerarşiye göre teşekkül ettirmesi gelmektedir. Bu çerçevede muhaddisler Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûn nesilerinin otorite oluşunu özellikle bilginin kabulü ve onun uygulanabilirliği açısından çeşitli ölçütler üzerinden şekillendirmişlerdir. Bu durumun özellikle hicrî III. asrın başlarından itibaren İslamî bilimlerin pek çok alanına tesir ettiği ve bazı sahaların bu yapılanma neticesinde belirli bir şekil aldığı görülmektedir. Hatta hadis ehlinin ilk nesiller hakkındaki tavırları bazı karşıt durumların oluşmasına da yön vermiştir. Örneğin ilk dönem fakihleri, fıkıh alanında kendi görüşlerine cephe alan ehl-i hadise karşı bazı yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Bu bağlamda rey ehli olarak tanımlanan şahısların, fıkıh alanındaki içtihadlarını muhaddislere karşı savunmak için, Ebû Hanîfe ya da Mâlik gibi bir müçtehidin otoritesinden yararlanma yoluna gittiklerini ifade etmek mümkündür. Bahsi geçen bu tavır zaman içerisinde yaygınlık kazanmış ve fikhini bir bölgeye veya ekole nispet edilen kimse kalmamıştır. Bu bağlamda örneğin Hicaz fikhî yerine “Malik’in fikhî” Irak fikhî yerine “Ebû Hanîfe’nin fikhî” şeklinde adlandırmalar ön plana çıkmaya başlamıştır.⁸⁶⁹ Bunun yanında ehl-i reye tepki olarak ortaya çıkan ehl-i hadis, Şâfi’înin devrinden itibaren önemli bir aşama kaydetmiştir. Şâfi’î sonrası süreçte rey hareketinin gerilemeye başladığı, hukukî meselelerle alakalı fakihlerin düşünce ve prensipleri yerine, muhaddisler tarafından nakledilen hadislerin bu alana hızlı bir şekilde dâhil edildiği söylenebilir.⁸⁷⁰ Öyle ki erken dönemde hadislerin fıkıh alanında istihdam edilmesine dair önemli adımların İmam Şâfi’îyle birlikte atıldığını söyleyebiliriz. Zira fıkıh sahasında Hz. Peygamber’den nakledilen merfu haberlerin esas alınması süreci hicrî II. asrın sonu III. asrın başından itibaren etkili bir tavır olarak benimsemiş gözükmetedir. Ancak muhaddis olup da fıkıh alanında yetkinliği ulaşmış

⁸⁶⁸ Bu konuda yaklaşım ve tespitler için bkz. Selim Türcan, “Kur’ân’ı Anlamada Yöntem Tartışmalarının Tefsir Tarihçiliği Açısından Değeri Üzerine”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 2 (2009): 33-34.

⁸⁶⁹ Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü-Din, Yorum, Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 53.

⁸⁷⁰ Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 102.

önemli isimlerin, sadece Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerle yetinmediği, sahabe ve tabiûndan aktarılan rivayetleri dikkate aldıkları görülmektedir. Bu bağlamda yapılan bir değerlendirmeye göre, Abdürrezzâk'ın *el-Musannef* adlı eserinde bulunan rivayetlerin beşte biri, İbn Ebî Şeybe'nin(ö. 235/849) *el-Musannefi*'inde ise yer alan hadislerin dörtte biri Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Hatta Ahmed b. Hanbel'in fetvalarını derleyen çalışmalar da, özellikle sahabeden nakledilen hadislerin, verilen bazı hükümlerde rahatlıkla istihdam edildiği söylenebilir. Ayrıca muhaddis-fakih olarak nitelendirilebilecek pek çok şahsın, Kur'an'da ve Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerde bulunmayan konularda sahabe veya tabiûn dönemine ait rivayetleri esas aldıkları bilinmektedir.⁸⁷¹ Dolayısıyla hadisçilerin otorite algılamaları fıkıh alanında başka bir açıdan tezahür etmiş ve fakihler ile hadis ehli arasındaki ilişkilerin boyutu farklılaşmıştır.

Ehl-i hadisin fikrî yapısının daha da kuvvetli hale geldiği, İslamî bilimlerin yönünü belirme noktasında etkin olduğu olayların başında “Mihne” hadisesi bulunmaktadır.⁸⁷² Hicrî II. asırla birlikte başlayıp III. asırda devam eden ve birtakım kırılmalara sebep olan “mihne” sürecinin “halku'l-Kur'an tartışmaları”⁸⁷³ ekseninde ortaya çıktığı, özellikle Abbâsî halifesi Me'mun döneminde ehl-i adise yönelik hususen Ahmed b. Hanbel'e yönelik baskı aracı olarak kullanıldığı bilinmektedir.⁸⁷⁴ Bu sürecin akabinde ehl-i hadisin İslamî İlimler konusundaki etkinliği ve yetkinliğinin toplum nazarında ciddi oranda değer kazandığını belirtmek gerekir. Zira Me'mun döneminde başlayan ve belli bir süre devam eden bu hadise neticesinde, muhaddislerin suçlu olarak gösterilmesi, onların toplum adına üstlendikleri rolü daha güçlü bir biçimde müdafaa etmelerine sebep olmuştur. Bundan dolayı Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesi ön plana çıkarılarak Kur'an ve sünnete karşı getirilmek istenen inanç sistemiyle mücadele etmek ehl-i hadis mensuplarına kalmıştır. Bu bağlamda, ehl-i hadisin süreç içerisinde kazandığı bu etki alanıyla birlikte, daha önce hadisçiler tarafından dikkate alınmayan pek çok

⁸⁷¹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 164.

⁸⁷² Ayrıntılı bilgi için bkz. Hayrettin Yücesoy “Mihne” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 30 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 26-27.

⁸⁷³ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 371-375.

⁸⁷⁴ Siddikî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, 145.

husus değerlendirilmeye tabi tutulmuş, sünnet ve selevin nakilleriyle izah edilmek istenmiş ve bu alanlarla ilgili hadisçiler tarafından müstakil eserler telif edilmiştir.⁸⁷⁵

Ehl-i hadisin belli bir dönemden sonra İslamî ilimlerin gelişimine olan etkisi ve kendinden önceki nesillerin otorite olarak telakki etmesi, özellikle Abbâsiler dönemindeki ilim-siyaset ilişkisi bağlamında değerlendirmek mümkün görünmektedir. Hadis taraftarlarının Abbâsiler döneminin ilk yıllarında siyasî anlamda belirledikleri bir duruşları bulunmuyordu. Zira kendilerinin karşıtı olarak değerlendirdikleri ehl-i reye mensup pek çok kişi onara göre devletle yakın bir işbirliği içerisindeydi. Mürcie, Zeydiyye, Mutezile gibi ehl-i hadis nazarında itibar edilmeyen birtakım grupların devlet adamlarıyla olan ilişkileri, muhaddislerin sünnet ve hadis meselesine daha fazla eğilmelerine sebebiyet vermiş ve bunun neticesinde karşı durdukları söz konusu mezheplere karşı kendi yöntemleri üzerinden cevap vermişlerdir. Bu cevap verme yaklaşımı nakledilen rivayetlere dayanması sebebiyle, özellikle söz konusu zaman diliminde hadis rivayetlerinin çoğaldığını ve her konuyla ilgili rivayet bulma mantığının muhaddisler tarafından geliştirildiğini söyleyebiliriz. Bu noktada her ne kadar hadislerin bazı kişisel çıkarımları içerdiği bilinmekle beraber, rivayetleri kendilerine dayanak kılan muhaddisler, bunların Hz. Peygamber, sahabe veya tabiûndan nakledilmesini önceleyerek, bu nesillerden sonra gelen kimselerin din hakkındaki düşünce ve yorumlarının değer itibarıyla onlardan sonra geldiğini baskın bir şekilde ortaya koymaya çalışmışlardır.⁸⁷⁶ Muhaddisler özellikle “hadis” kavramının tanımı içerisinde Hz. Peygamber’in sözlerini değil, sahabe ve tabiûndan nakledilen bilgilerin tamamını “hadis” olarak değerlendirmektedirler. Zira ilk dönem telif edilen eserler incelendiğinde “hadis” ifadesinin rivayet, eser ve haber anlamıyla eşdeğer şekilde “nakledilen bilgi” olarak istihdam edildiği görülmektedir.⁸⁷⁷ Bu hususun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla muhaddislerin “iman” konusuna dair yaklaşımlarına temas etmek yerinde olacaktır. “İman” konusuyla ilgili görüşlerini öncelikle kitap ve sünnete dayandırdıkları gibi, aynı zamanda sahabe ve tabiûn sözlerini de dikkate alıyorlardı. Özellikle bahsi geçen konu bağlamında bir hadis bulunmadığı takdirde görüşlerini ilk olarak sahabeye, o da olmazsa tabiûna başvuruyorlardı. Bu metodolojik yaklaşım,

⁸⁷⁵ Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 158-160.

⁸⁷⁶ Bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 58-61.

⁸⁷⁷ Mansur Koçinkağ, “Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re’y ve Ehl-i Hadis Ayrımı” *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10 (2017): 55.

muhaddisler tarafından hicrî III. asrın başlarından itibaren kabul görmeye ve uygulanmaya başlamıştı. Hatta bu duruma somut bir örnek olması bakımından Ahmed b. Hanbel'i zikretmemiz mümkündür. Ahmed b. Hanbel *Kitâbu'l-İman* isimli eserinde *İslam-İman Farklılığı* konusunda ilk olarak *Allah'ın Kitabı, Peygamber'in Sünneti, Sahabe Tabiûn Sözülerindeki Deliller* şeklinde alt başlıklar açarak, dinî alandaki otorite algısının şeklini açıkça ortaya koymaktadır.⁸⁷⁸ Ayrıca Ahmed b. Hanbel, bahsi geçen eserde, Kur'an'ın sünnet ve sahabe sözü dışında başka bir şekilde tefsir edilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre, bu hiyerarşiye göre yapılmayan Kuran'ın tefsiri, kişisel olarak değerlendirilir ve bidatçilerin yorumlarından farklı değildir.⁸⁷⁹ Burada muhaddislerin böyle bir tavır almasını belirginleştiren en önemli hususlar arasında, tedvin ve tasnif dönemiyle beraber onların Hz. Peygamber'in hadislerini toplamış olmakla kendilerine bir özgüvenin gelmiş olmasıdır. Öyle anlaşılıyor ki muhaddisler özellikle dinî bilgiyi beşerî formlarla ifade eden ve fıkıhla uğraşanlara karşı rahat bir biçimde hadisten aldıkları gücü kullanıyorlardı. Ehl-i hadise göre ilim sadece nakledilen ve rivayet formunda olan bilgiler olmalıdır. Ayrıca muhaddislerin aklî sorgulamalara ve yorumlara kapalı olmalarından dolayı, ehl-i rey olarak takdim ettikleri kimselerin metodolojilerine veya onların görüşlerine yönelik katı bir tutum sergilemek durumunda kaldıkları da ifade edilebilir.⁸⁸⁰

Muhaddislerin bahsi geçen süreçlerde kazandığı yetkinlikle birlikte sistemli olarak inşa ettikleri otorite algılamasının temel referanslarının bulunduğunu ifade etmeliyiz. Özellikle ilk üç nesle dair atfedilen otoritenin fikrini tesis edecek dayanakları Hz. Peygamber'den nakledilen bazı hadislerde bulunmak mümkündür. Tabiûn kuşağının İslamî ilimlerin gelişim sürecine dair katkıları da dikkate alınırca, Hz. Peygamber'in onlar hakkında övgü dolu ifadeleri, onların sahabeden sonraki ulaştığı yüksek dereceye işaret etmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayete göre, ümmetinin

⁸⁷⁸ Sahabe ve tabiûn neslinin pek çok hususta kendilerine yetkinlik verilmesinin bazı sebepleri bulunmaktadır. Kelamî konularda ortaya çıkan birtakım sorunlar karşısında aldıkları tavırlar sahabe ve tabiûn neslinin İslamî bilimler alanındaki yerini belli bir noktada güçlendirdiğini söyleyebiliriz. Her ne kadar Kelam'ın doğuşuna dair süreçler tabiûn ve sonrası döneme atfediliyorsa da, özellikle bu tartışmaların (kelamî konular bağlamında ör. İman) sahabe döneminde de var olduğuna ilişkin bazı veriler bulunmaktadır. Hz. Ali, İbn Abbâs, Hz. Hasan, İbn Mesud gibi önde gelen sahabilerin kelamî meselelerde pek çok hususu tartışıp, belli noktalarda tavır aldıkları görülmektedir. Bkz. Galip Türcan, *Kelam İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*, 19.

⁸⁷⁹ Bu hususun ayrıntılı bilgisi için bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 167-170.

⁸⁸⁰ Bedir, *Fıkıh, Mezhep, Sünnet-Hanefî Fıkıh Teorisinde Hz. Peygamber'in Otoritesi*, 80.

beş tabakaya ayrıldığı ve ikinci tabakaya tekabül eden tabiûn neslinin hayırlı ve takva sahibi kimseler olduğu belirtilmektedir.⁸⁸¹ Başka bir rivayette Hz. Peygamber'e insanların en hayırlısı sorulunca kendisi “*Benim içinde bulunduğum asrın insanlarıdır. Sonra ikinci, sonra üçüncü asrın insanlarıdır*”⁸⁸² diyerek üç nesli içine alan bir övgüyü ortaya koymuş olmaktadır. Temel alınan bu referansların yanında ilk nesillerin din alanındaki yetkinliği ile kendilerine tabi olunması hususuna dair zikredilen görüş ve düşünceler, otorite fikrinin inşa sürecinin kimler tarafından hangi açılardan nasıl şekillendiği sorusuna cevap verir niteliktedir. Sahabeden İbn Mes‘ûd, tabiûndan Hasan-ı Basrî gibi şahıslardan ilk nesillerin otoritesi hakkında zikri geçen ifadeler benzer bazı nakillerin rivayet edildiğini söylemek mümkündür. Bu nakillere göre din konusunda örneklik teşkil eden ve kendilerine tabi olunması gereken kimseler Hz. Peygamber’in sahabîleridir. Zira onlar ilim ve ahlak bakımından İslam ümmetinin en seçkin zümresi olarak bilinmektedirler. Aynı zamanda onlar Allah’ın peygamberi için seçtiği en hayırlı kimselerdir. Bundan dolayı Müslümanlar bu neslin izlerini takip etmek ve kendilerine örnek almak zorundadırlar. Zira onların benimsediği yolu terk edenlerin, delalet içerisine düşmesi kaçınılmaz olur.⁸⁸³

Ehl-i hadisin otorite fikrinin diğer alanlarda olduğu gibi tefsir alanında da görünür hale geldiğini söylememiz mümkündür. İlk dönem tefsir nakillerinin otorite kazanma sürecine bakılırsa, rivayet tefsiri kategorisinde ele alınan Hz. Peygamber-Sahabe –Tabiûn yapılanmasının etkili olduğunu görmek mümkündür. Bu bağlamda ilk üç nesle ait bilgilerin aktarılması sürecinde, özellikle sahabe ve tabiûnun neslinin kendi kişisel tercihini kullanmak suretiyle yaptıkları izahların nakledilerek, değer kazandıkları görülmektedir. Hatta sahabeden nakledilen sebab-i nüzula dair veriler irdelenirse, bir kısmının doğrudan ayetin iniş süreciyle alakalı olmadığı görülecektir. Her ne kadar sahabenin nüzul sürecine yakın ve bu yönüyle önemli bir pozisyonda olsa da, kendileriden nakledilen bazı bilgilerin onların kişisel görüşlerini de içerdiği söylenebilir. Zira onların döneminde rey/dirayet olarak bilinen hususlar, sonraki dönem açısından bağlayıcılığı haiz olan unsurlar haline gelmiştir. Bu bağlayıcılık ise hadis alanının tefsirdeki doğrudan etkisiyle izah edilebilir görünmektedir. Zira hadis alanında

⁸⁸¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 2008), “Fiten”, 4058.

⁸⁸² Buhârî, *el-Câm'iu's-Sahîh*, “Fezâilü's-Sahabe”, 62.

⁸⁸³ Bkz. Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, II, 852.

rivayetlere dair yapılan, *merfû*, *mevkûf* ve *maktû* kavramlarının tefsir sahasına uygulanması neticesinde, tefsir nakillerinin bu nesillere has kılınmasına zemin hazırladığı söylenebilir. Bu bağlamda “rivayet” kavramı denildiği zaman, hadis alanını çağrıştırmakta ve Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûndan gelen rivayetlerle mukayese edilmektedir.⁸⁸⁴

Tefsir faaliyetinin ilk dönemlerinden itibaren aktarılan nakillerin kabul edilebilirliği meselesi hadis ehlinin belirlediği ölçütler çerçevesinde şekillenmiştir. Bu bağlamda özellikle Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûndan tefsire dair nakledilen bilgilerle ilgili bazı tanımlamaların yapıldığı ve somut birtakım kriterlerin oluşturulduğu görülmektedir. Bu hususun en bariz örnekleri arasında Hz. Peygamber ve sahabeden tefsir konusunda aktarılan bilgilerin, rivayet formu bağlamında hükmen merfu olduğu konusu yer almaktadır. Hz. Peygamber’den rivayet edilenler merfu olduğu gibi özellikle sahabenin sebab-i nüzule dair aktardığı hususlar da hükmen merfu kategorisinde değerlendirilmiştir. Hatta denilebilir ki, ayetlerin nüzul sebepleriyle ilgili sahabeden aktarılan nakillerin hükmen merfu olduğu konusunda bütün muhaddislerin ittifak ettiği zikredilmektedir.⁸⁸⁵ Ayrıca fakihler hükmen merfu olarak nitelendirilen sahabe sözlerinin amel konusunda bağlayıcı olduğunu ifade etmektedirler.⁸⁸⁶ İbn Hacer sahabenin naklettiği rivayetlerin hükmen merfu olması meselesini izah ederken, sahabîlerin pek çok konuda Hz. Peygamber’e soru sormalarından dolayı, Hz. Peygamber’in sahabenin yaptığı fiillerden haberdar olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca İbn Hacer, sahabenin vahyin nüzul ettiği dönemde yaşamış olmaları itibariyle, sahabenin o süreçte her neyi yapmışsa, yapılmasının yasak olmadığı fiillerden olduğunu belirtmektedir. Buna örnek olarak “azl” meselesini zikreden İbn Hacer, Cabir ve Ebû Saîd’in bu konu hakkında caiz görüşünü savunduklarını, şayet bunun yasaklanması gerekseydi, Kur’an’ın nazil olduğu evrede bunun da nehy edilmesinin gerektiğini ancak böyle bir durumun olmadığını ifade ederek, sahabeden nakledilen bilgilerin hükmen merfu olmasını böylece izah etmektedir.⁸⁸⁷ Bununla birlikte sahabenin tefsirinin

⁸⁸⁴ Ali Karataş, “Tefsir İlminde Rivayet Algısı”, 30-32.

⁸⁸⁵ Hâkim en-Neysâbü’rî, *Marifetu Ulumi’l-Hadis*, 149.

⁸⁸⁶ Toksarı, “Hadis İlmi Açısından Sahabî Kavli ve Değeri”, 353.

⁸⁸⁷ Bkz. İbn Hacer Askalanî, *Hadis Istihlaları Hakkında-Nühbetü’l-Fiker Şerhi*, çev. Talat Koçyiğit, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları., 1971), 73. Ayrıca bkz. Muhammet Yılmaz, “Mevkuf Hadisler ve Hükmen Merfu Kavramı” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 sy.1 (2001): 170-177. Sahabe kavilerinin fikhî açıdan bağlayıcı olup olmadığı tartışmalarına dair bir çalışma

bağlayıcı olması noktasında gündeme gelen iki görüş bulunmaktadır. Birinci görüş göre, sahabe nüzul sürecine tanıklık etmeleri ve dönemin olaylarına yalnızca kendilerinin vakıf olmaları sebebiyle, kendilerinden nakledilen tefsir birikimi merfu hadis hükmünde kabul edilmiştir.⁸⁸⁸ İkinci görüş ise sahabenin doğrudan Hz. Peygamber'den aktarmadığı mevkûf içerikli nakillerin durumuyla ilgilidir. Bu konuyla ilgili iki farklı yön bulunmaktadır. Birinci yaklaşım bunların bağlayıcı olmaması, diğeri görüş ise bağlayıcı olmasıdır.⁸⁸⁹ Ama bu konuda genel kanaatin sahabe tefsirinin bağlayıcı olduğu yönündedir. Bunun yanında tabiûn tefsirinin ise sahabe tefsiri kadar olmasa da, pek çok açıdan bağlayıcı olduğu söylenebilir. Zira tabiûn kuşağı, sahabeyle görüşüp onlardan ders almaları neticesinde, sahabeden sonra tefsir alanında bir otorite kazandığını ifade etmeliyiz. Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûn ekseninde oluşan bu otorite algılamasının, kaleme alınan ilk tefsir eserlerinde görmek mümkündür. Özellikle erken dönem tefsir birikimini derleyen Taberî'nin eserindeki rivayetler incelendiğinde, ilk döneme ait sened olmadan yer verilen tefsir izahlarının aslında Hz. Peygamber, sahabe veya tabiûna ait olduğu net olarak görülmektedir.⁸⁹⁰

Tefsir nakillerinin meşruiyet ve otorite kazanması sürecinin daha iyi anlaşılması için İbn Teymiye'nin tefsir rivayetlerine bakışını incelemek yerinde olacaktır. Suyûtî'nin kendisinden yaptığı nakle göre İbn Teymiyye tefsirin geçerliliği bağlamında hiyerarşik bir yapılanmayı ön görmekte⁸⁹¹ ve ilk üç asırlık zaman dilimindeki tefsir birikimini buna göre tanımlamaya çalışmaktadır. Örneğin ehl-i kitaptan tefsir bağlamında yapılan nakilleri değerlendirirken İbn Teymiyye, otorite algısının aşamaları hakkında önemli ipuçları vermektedir. Ona göre, tabiûn müfessirlerinin naklettiği bilgiler, ehl-i kitaptan aldıklarını zikretmeseler bile, onların nakilleri gibi kıymet görürler. Bununla birlikte sahabeden aynı konuda sahih bir rivayet bulunursa tabiûndan nakledilen rivayete nazaran sahabe kavli tercih edilir. Zira sahabenin bunu bizzat Hz. Peygamber'den ya da Hz. Peygamber'den duyan birinden alması ihtimali oldukça kuvvetlidir. Ayrıca sahabenin tabiûna nazaran ehl-i kitaptan az nakilde bulunduğu

için bkz. Yunus Apaydın, "Sahabi Sözü'nün Hüccet Değeri" *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, sy. 4 (1990), 323-353.

⁸⁸⁸ Bkz. Zürcânî, *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 16.

⁸⁸⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 72; Savut, *Rivayet Sorunlarına Çözüm Arayışı*, 106.

⁸⁹⁰ Saliha Türcan, "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü", 29-30.

⁸⁹¹ İbn Teymiyye göre Kur'an'ın tefsiri hususunda otorite olan unsurlar şunlardır: Kur'an'ın kendisi (burada Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri meselesi kastedilmektedir, nebevî açıklamalar, sahabe ve tabiûndan aktarılan nakiller. Bkz. Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", 124.

öne süren İbn Teymiyye, bu hususta sahabenin tefsirdeki yerini daha da kuvvetli hale getirmektedir. Bunun yanında İbn Teymiyye, sahabe ve tabiûnun tefsir birikimini dikkate almayıp başka bir arayış içerisine girenlerin hatalı davrandıklarını dile getirmekte ve bu nesillerin Kur'an'ın tefsirini ve manalarını en iyi bilen kimseler olarak nitelendirmektedir.⁸⁹² İbn Teymiyye'nin tefsir alanına dair çizdiği bu meşruiyet çerçevesi, tefsir alanındaki otorite algısının nasıl olması gerektiğini kesin sınırlarla çizme çabası olarak görmek mümkündür. Zira ona göre tefsirde benimsenen en güzel yöntemin bahsi geçenler hususlarda ortaya çıktığı görülmektedir. Öyle ki İbn Teymiyye, tefsirde müfessirin yorum alanını son noktasına kadar daraltılmasını savunurken, genel olarak nass ve selefe dayalı bir din anlayışını benimsemesi nedeniyle, bu anlayışını da tefsir sahasına işletme gayreti içerisinde olmaktadır. Bu çerçevede görülen o ki, İbn Teymiyye nassların anlaşılması konusunda reye karşı bir tavır alması münasebetiyle ehl-i hadis çizgisini sıkı bir şekilde takip etmektedir.⁸⁹³

Erken dönem tefsir tarihinin tasvir edilmesi konusunda "otorite" telakkisinin boyutlarına ilişkin ortaya çıkan zihni durumun izah edilmesi gerekmektedir. Tefsir nakillerinin kazandığı meşru zeminin ilk üç nesille sınırlandırılması ve bunlara atfedilen otoritenin değeri, tefsir faaliyetine olan bakışı doğrudan belirlemiştir. Bu bağlamda İbn Teymiyye ekseninde esas alınan tefsir tarihi algısının, ilk dönem tefsir malzemesinin kaynaklığına ilişkin önemli bir yaklaşımı belirgin hale getirmektedir. Söz konusu anlayışa göre, tefsir kitabiyatının kökeni sünnete dayanmaktadır ve burada sünnetten kastedilen husus ise ilk üç nesilden tefsir hakkında nakledilen bilgilerdir.⁸⁹⁴ Bundan dolayı tefsir nakillerinin sünnet ve ilk üç nesil (Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûn) üzerinden tanımlanmaya çalışılması, hadis paradigmasının erken dönem tefsir kitabiyatını şekillendirme çabasının bir neticesidir. Özellikle İbn Teymiyye'nin vurgulamak istediği husus, "sünnet" kavramı merkeze alınarak, tefsir edebiyatının hadis alanında var olduğunu ortaya çıkarmaktır.

⁸⁹² İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, III, 345-347. Ayrıca bkz. Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 354-355.

⁸⁹³ Öztürk, "Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin Ez-Zehbî ve Et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn Örneği," 257.

⁸⁹⁴ Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsîr in Arabic: A History of the Book Approach", 10. İbn Teymiyye'nin özellikle sahabenin tefsir alanındaki otoritesine yaptığı vurgu hakkında dile getirilen bazı tespitler için bkz. İsmail Çalışkan, "Sahabenin Tefsir İhtilafları" *Kur'an ve Sahabe Sempozyumu*, ed. Hasan Keskin-Abdullâh Demir (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 238.

Erken dönem hadis eserlerinin bir kısmında yer alan *Kitâbu't-Tefsir* bölümleri, ilk üç neslin tefsir anlayışı bağlamında düşünülecek olursa, *et-tefsir bi'l-me'sur* yaklaşımının en dikkat çeken örnekleri arasında bulunmaktadır. Örneğin Buhârî'nin hadis eserindeki *Kitâbu't-Tefsir* bölümünü, hadis eserleri içerisinde en geniş kısım olarak değerlendirmek mümkündür. Buhârî'nin buradaki tavrı ve tutumu ise, tefsiri red veya sınırlandırma durumundan öte bir olguya işaret etmektedir. Buhârî ve geleneksel sünnî anlayışı benimseyenler için, yorum rivayetten ibarettir ve tefsir ise Hz. Peygamber'in görüşleri ve öncelikle de Hz. Peygamber'in sünnetini gerçek anlamda muhafaza eden takipçilerinin görüşü anlamına gelmektedir.⁸⁹⁵

Kur'an'ın tefsiriyle alakalı nakillerin *Kur'an'ın dil yapısına ve Kur'an'ın nüzul sürecine dair tarihî veriler* olarak iki kısımda değerlendirilebilir. Erken dönem tefsir nakillerinin bu iki alanda görülmesi, söz konusu bu bilgi sahalarının tefsir nakil biçiminin keyfiyetine ve bu malzemenin hangi açılardan kıymet ifade ettiğine dair bazı ipuçlarını içerdiğini söyleyebiliriz. Zira bahsi geçen bu veri sahasına dair bilgilerin, özellikle kimler tarafından nakledildiği ve bunlara atfedilen *otoritenin* değeri önem arz etmektedir. Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki dile dair bilgiler ile nüzul vasatıyla ilişkili olayları en çok bilenler derece olarak, *sahabe, tabiûn ve tebe-i tabiûn* olarak zikredilmekte ve tefsir nakillerinin büyük çoğunluğu bu nesillerden aktarılanlara dayanmaktadır. Bu derecelendirmenin ortaya çıkmasında temel faktörlerden birisi ve belki de en önemlisinin, Kur'an'ın anlamına ve nüzul vasatına yakınlık olarak ortaya çıkmasıdır.⁸⁹⁶ Bunun yanında ilk üç neslin tefsir faaliyeti bağlamındaki sahip olduğu otorite meselesinin bir başka açıdan değerlendirildiği de görülmektedir. Buna göre, özellikle tabiûn döneminden nakledilen tefsir birikiminden, tabiî âlimlerin Kur'an vahyinin nüzul bağlamını açığa çıkarmak ve ilk anlama ulaşmayı amaç edindiği anlaşılmaktadır. Bundan dolayı bazı araştırmacılara göre ehl-i hadis ilk nesillere atfettiği otoritenin aslında teolojik saiklere değil, hermenötik bir temele dayandığını da ifade etmek mümkündür.⁸⁹⁷ Ancak kanaatimizce buradaki yaklaşımın hermenötik bir tavrı içerdiğini söylememiz pek mümkün değildir. Zira ehl-i hadis müntesipleri

⁸⁹⁵ Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsîr in Arabic: A History of the Book Approach", 26-27.

⁸⁹⁶ Selim Türçan, "Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı", 119-120.

⁸⁹⁷ Mustafa Öztürk, "Kur'an Vahyinin Anlaşılması ve Yorumlanması" *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum, Nüzul-Siret İlişkisi*, ed.Mustafa Öztürk, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 18.

hermenötik bir tavrı benimseyebilecek zihin yapısına sahip olduğunu söyleyemeyiz. Öyle ki hermenötik süreç bir araştırma faaliyeti olup nihâi olarak reye dayanacağı için hadis ehlinin itibar edeceği bir durum olarak görülemez. Ehl-i hadisin ilk dönemlere dair özellikle tabiûn kuşağı hakkındaki yaklaşımının sebebi, bilhassa tabiî müfessirlerinin naklettiği birikimin bir şekilde vahiyle irtibatlı olmasıdır. Buna mukabil muhaddisler tabiûn neslinin özellikle içtihadla zikrettiği meseleleri doğrudan yüceltmemektedirler. Hadisçiler nazarında tabiûnun aktardığı bilgilerin, onların sahabeyle olan irtibatıyla yakından alakalıdır. Bu bağlamda muhaddisler tefsir nakil sürecinin otorite yapılanmasını kendi zihni duruşları ve belirledikleri ölçütler üzerinden kurgulamaya çalışmışlardır. İlk iki neslin muhaddisler açısından önde oluşu, nüzul sürecine olan yakınlığın verdiği bir güveni temsil etmektedir.

Otorite fikrinin özellikle ilk iki nesil üzerinden somutlaşıp kurumsallaşması nasıl olmuş da ehl-i hadisin, tefsirde rivayet formunun paradigmatik üstünlüğünü kurduğunun bir emaresi olmuştur? Bu noktada her ne kadar Ebû Hanîfe tabiûn kavli için “Onlar adam ise biz de adamız” demesi,⁸⁹⁸ Mâtürîdî’nin sahabe kavlini şahitlikleri dışında tartışmalı kılması, Taberî’nin teorisinde sahabenin ve tabiûnun ihtilafından bahsedilmesi gibi meseleler olsa da galip anlayış, onların kavli bulunuyor iken üzerinde konuşulmamasıdır. Zira sahabe ihtilafı tenevvü kapsamında değerlendirilirken, bu durum yeri geldiği zaman tabiûn için de geçerli olmuştur. Buna karşılık dil verilerinden hareketle yapılan tefsir ise rey kapsamında sayılmıştır. Ancak dile ilişkin bilgilerin rivayetin otoritesine dâhil edilmek suretiyle, tefsir alanı içerisinde sayılması gerektiği düşüncesi belirginleşmiştir. İşte bu durum bize göre otoritenin kurumsallaşmasının emare olma yönüne açıkça işaret etmektedir.

⁸⁹⁸ Bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX, 310.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ERKEN DÖNEM TEFSİR NAKİL ANLAYIŞININ GEÇ DÖNEMDEKİ YANSIMALARI

Çalışmamızın ilk iki bölümünde erken dönem tefsir faaliyetlerinin naklediliş biçimi ve bu hususla alakalı süreçlerin mahiyetine ilişkin çerçeveyi netleştirmeye gayret ettik. Bu bölümde ise hicrî üçüncü ve dördüncü asra kadarki zaman diliminde hadisçi paradigmanın baskısı altında kalan tefsir nakil karakterinin, kendisini yeniden bazı tezahürleriyle göstermesine temas edeceğiz. Zira hatırlanacağı üzere hadis rivayet formu Taberî, İbnü'l-Münzir ve İbn Ebî Hâtim'in tefsir çalışmalarında etkin olarak istihdam edilmiş ve bu özgün tefsir nakil tarzının baskılanmasına sebebiyet vermişti. Her ne kadar bahsi geçen müfessirler bazı noktalarda hadis rivayet ölçütleri konusunda esnek davranmış olsalar da, ağırlıklı olarak rivayet formunu sıkı bir şekilde uygulamaya ve bu süreci olgunlaştırmaya gayret etmişlerdir. Ancak bu baskılamanın doğrudan bir netice vermediği, tefsir nakil tarzının kendi aslına dönüşünü ortaya çıkarmaya çalıştığını ve bu noktada bazı karinelerin bulunduğunu dile getirmeliyiz. Zira bir hususun aslını değiştirmeden, farklı müdahalelerle yapılmaya çalışılan değişikliklerin ömrünün kısa olacağı bir gerçektir. İşte tefsir nakil anlayışına yönelik olarak muhaddislerin yapmaya çalıştığı baskı ve müdahalenin, hicrî IV. asrın ortalarından itibaren azaldığını söyleyebiliriz. Özellikle Taberî, İbnü'l-Münzir ve İbn Ebî Hâtim'den kısa bir süre sonra ortaya çıkan tefsir edebiyatına baktığımız zaman, tefsir nakil anlayışının erken dönemdeki hususiyet ve karakterini yansıtacak bazı somut hususların varlığından bahsedebiliriz. Bu bölümde biz erken dönem tefsir nakil tarzının, kendi çizgisini yeniden nasıl ortaya koymaya çalıştığını, ilk dönemdeki bu anlayışa referansların hangi açılardan gerçekleştiğini çeşitli açılardan ele almayı düşünüyoruz. Burada yer vereceğimiz hususlar çalışmamızın ortaya çıkarmayı düşündüğü tefsirin özgün nakil karakterinin geç dönemdeki yansımaları üzerine yoğunlaşacaktır. Yani özgün nakil anlayışına işaret eden bazı karakteristik görüntülerin ara ara baş göstermesinden bahsedeceğiz. Dolayısıyla bu bölümde inceleyeceğimiz hususların, çalışmanın ilk iki bölümündeki konulara göre daha sınırlı bir düzeyde olduğunu ifade edebiliriz.

3.1. RİVAYETLERİN HAZFİ DÜŞÜNCESİ VE ERKEN DÖNEM TEFSİR NAKİL ANLAYIŞINA İŞARETİ

Hicrî V. ve VI. asırdaki tefsir çalışmalarının panoramasını veren Suyûtî, bu sürece dair bazı tespitlerde bulunmaktadır. Bu dönemin karakterini ele alan Suyûtî, hicrî IV. asırdaki Taberî, İbn Ebî Hâtim, İbn Mace, Hâkim gibi tefsir nakillerini hadis rivayet formunda aktaran müfessirlerin bulunduğunu zikretmiştir. Söz konusu müfessirlerin ardından Suyûtî, tefsir alanında Taberî sonrası eser veren bazı müfessirleri –isim vermeden- isnadları ihtisar ederek pek çok görüşü herhangi bir kaynağa dayandırmadan aktardıklarını dile getirmiştir. Suyûtî isimlerini zikretmeden söz konusu özelliği taşıyan müfessirlerin, sahih olan ile olmayan hususları birbirine karıştırıp akıllarına gelen her hususu naklettiklerini, selefin görüşlerini ve nakillerini araştırmadan aslı olmayan pek çok konuyu tefsir alanına dahil ettiklerini bir eleştiri olarak kaydetmiştir. Hatta Suyûtî ilk dönem tefsirde nakledilen birikimin tefsirde esas olması gerektiğine işaret etmesi bakımından Fatiha suresinin son ayetiyle ilgili İbn Ebî Hâtim’in görüşüne de yer vermiştir. İbn Ebî Hâtim’e göre Fatiha’nın son kısmıyla alakalı nakledilen tefsir izahları Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûndan aynı şekilde aktarılmış ve nakledilen bilgiler arasında hiçbir müfessir ihtilaf etmemiştir.⁸⁹⁹ Bahse konu açıklamalarıyla Suyûtî, aslında tefsirin hadis rivayet alanında olması gerektiğine atıfta bulunmuş olmaktadır. Hatta o tefsirin hadis rivayet kriterlerine uygun olarak icra edilmesi gerektiği fikrine işaret etmektedir. Aynı zamanda bu tavrı bizlere Sa‘lebî ve Begâvî gibi tefsir çalışmalarında hadis ölçütlerini kendisi gibi dikkat almayan müfessirlerin birikimlerine oldukça mesafeli olduğunu göstermektedir. Bunun yanında Suyûtî ehl-i hadis düşüncesini referans olarak tefsir tarihini bu minvalde inşa etmeye gayret etmektedir. Söz konusu izahlarıyla kendisinin tefsir nakil anlayışı ile hadis rivayet mantığının aynı düzlemde olması gerektiğini veyahut hadisin tefsire bir rol biçtiğini satır aralarında dile getirdiğini söylemek mümkündür. Nitekim Suyûtî *ed-Dürrü’l-Mensûr* adlı eserinde tefsir nakillerini senedlerinin hepsini metin içerisinde tek tek zikretmek suretiyle vermiştir. Ayrıca tefsir metninde yer verdiği rivayetlere/nakillere ilişkin Taberî’nin yaptığının aksine herhangi bir tasarrufta veya tercihte bulunmamıştır.⁹⁰⁰ Bu yönüyle Suyûtî tefsirde

⁸⁹⁹ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, II, 378.

⁹⁰⁰ Bkz. Celaleddin es-Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr fî t-tefsîr bi’l-Me’sûr*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezu Hicr, 2003), V, 156 vd.

bahsi geçen sebeplerden dolayı tenkid ettiği müfessirlere -ki bize göre ismi geçmese de bunlar arasında Sa'lebî, Begavî gibi tefsirde isnada doğrudan yer vermeyen müfessirler kastededilmektedir- kendi tefsir eseriyle bir yönüyle cevap vermektedir.

Suyûtî'nin zikrettiği vasıflara sahip tefsir çalışmalarının aslında erken dönemdeki tefsir nakil anlayışı ve şekline işaret etmesine ilişkin bazı emarelerin olduğunu ifade etmeliyiz. Bu emarelerden belki de en dikkat çekici olanı Taberî, İbnü'l-Münzir ve İbn Ebî Hâtim'in tefsir çalışmalarının akabinde hicrî IV. asrın ortalarından itibaren tefsir eserlerindeki rivayetlerin isnadlarının çıkarılmasıdır. Nitekim bahsi geçen dönemdeki bazı müfessirlerin tefsir eserlerini oluştururken, hadis alanında telif edilen çalışmalardan eserlerini farklı kılmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bu çerçevede özellikle hicrî III. asra kadar olan zaman dilimiyle Taberî ve İbn Ebî Hâtim'e kadar olan dönemde tefsirde rivayet formunun, hadis rivayetinden farklılığı üzerinde bir önceki bölümde detaylı olarak durmuştuk. Her ne kadar hadis rivayet anlayışının tefsir çalışmalarındaki tesirlerini bahsedilen zaman dilimi içerisinde görsek de tefsir nakil anlayışının hadis rivayetinden farklılaştığı noktaların bulunduğunu da dile getirmiştik. Bu hususları dikkate aldığımızda tefsirde rivayet formunun doğrudan metin içine alınmadığı sürecin aşamalı bir seyri takip ettiği görülmektedir. Bu aşamanın ilk şekli tefsir nakillerine dair verilen rivayet formunun metin içerisinde çoğunlukla olmayıp, belirli bir sınırdan yer almasıdır. Söz konusu durumun görüldüğü ilk müfessirin Ebu'l-Leys es-Semerkândî olduğunu belirtmeliyiz.⁹⁰¹ *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* veya *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî* adında⁹⁰² tefsiri bulunan Semerkandî'nin, Taberî ve İbn Ebî Hâtim'den sonra rivayet-isnad formunu tefsir metninden çıkarmayı belirgin bir usul olarak benimseyen ilk müfessir olarak değerlendirebiliriz. Bu durum Semerkândî'nin rivayet zincirini tamamen çıkardığı anlamına gelmemelidir. Burada kastımız Semerkândî'nin isnadı Taberî gibi tefsirde bir yöntem esası olarak belirlememiş

⁹⁰¹ Burada bir hususa değinmek istiyoruz. Taberî'den sonra vefat etmiş olan Mâturidî'yi dikkate almadığımızı belirtmeliyiz. Zira tefsir nakillerindeki rivayet formunu metin içerisinde vermeyen müfessirler genel olarak rivayet ağırlıklı tefsir kategorisine dâhil olan tefsir çalışmalarıdır. Mâturidî ise tefsirin genel yapısına bakıldığında dirayetin daha belirgin olduğu ve tefsir nakillerine atfın sınırlı olduğu bir tefsir çalışmasıdır. Bundan dolayı rivayetleri hafız etme durumunu rivayet ağırlıklı olarak değerlendirilen tefsir çalışmalarını esas alarak inceleyeceğiz.

⁹⁰² Bu eser günümüzdeki bazı baskılarda *el-Bahru'l-Ulûm* olarak Semerkandî'ye nispet edilmiştir. Halbuki yapılan bir tespite göre söz konusu eser Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'ye' (ö. 860/1456) aittir. Bkz. İshak Yazıcı "Semerkandî, Ebü'l-Leys" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 475.

olmasıdır. Tefsirine genel olarak baktığımız zaman isnad-rivayet formunun örneklerinin sınırlı sayıda olduğunu söylemeliyiz. Örneğin tefsir metninde hadis rivayet formunda yer verdiği birkaç isnadı zikredebiliriz:⁹⁰³

حدثنا أبي قال : حدثنا أبو عبد الله ، محمد بن حامد الخزعوني قال : حدثنا علي بن إسحاق قال : حدثنا : محمد بن مروان ، عن محمد بن السائب الكلبي ، عن أبي صالح ، مولى أم هانئ ، عن ابن عباس رضي الله عنهما

حدثني أبي رحمه الله قال : حدثني محمد بن حامد قال : حدثنا علي بن إسحاق قال : حدثنا محمد بن مروان ، عن عطاء بن السائب ، عن أبي الضحى ، عن ابن عباس في قوله تعالى

حدثنا محمد بن الفضل قال : حدثنا محمد بن جعفر قال : حدثنا إبراهيم بن يوسف قال : حدثنا أبو معاوية ، عن الأعمش ، عن أبي ظبيان ، عن ابن عباس رضي الله عنهما

أخبرنا القاضي الخليل بن أحمد قال : حدثنا ابن أبي حاتم الرازي قال : أخبرنا الحجاج بن يوسف ، عن سهل بن حماد ، عن ابن غياث ، عن هشام الدستوائي ، عن المغيرة وهو ختن مالك بن دينار ، عن مالك بن دينار عن ثمامة عن أنس قال : حدثنا عن الشعبي الخليل بن أحمد . قال : حدثنا الديلمي . قال : حدثنا أبو عبيد الله وحدثنا سفيان عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

Bu isnad örneklerinin tefsirine nadir olarak aldığı fark edilen Semerkândî'nin, isnadı tefsirden tam olarak çıkartmadığını, hatta bunun izlerini bir miktar taşımış olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Semerkandî, tefsirinde hangi kaynaktan yararlandığını gösterirken, zikrettiği bilgiyi aldığı kişiye doğrudan nispet etmekte veya o kişiden kimin aktardığını belirterek isnad zincirini vermeden ifade etmektedir. Böyle bir yöntemi tefsirin genelinde benimsediğini rahatlıkla ifade etmeliyiz. Bu konuda şu ifade kalıpları bunu açıkça göstermektedir:⁹⁰⁴

قال ابن عباس رضي الله عنهما في رواية الكلبي
روى الضحاك وعطاء ، عن ابن عباس

⁹⁰³ Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkândî*, thk. Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), I, 79, 85, 104, 115, 590.

⁹⁰⁴ Bkz. Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkândî*, I, 102, 105, 106, 109, 111, 115, 122, 127, 132, 147.

قال ابن عباس وقال الفراء
وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال
روي عن ابن عباس رضي الله عنهما
وروي السدي ، عن حدثه ، عن ابن عباس أنه قال
وروي عن علي رضي الله عنه مثله
وروي عن قتادة أنه قال
وقال ابن عباس في رواية أبي صالح
قال الكلبي وقال مقاتل
وروي أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
وروي سعيد بن جببر ، عن ابن عباس أنه قال
قال في رواية الكلبي
روي عن الضحاك أنه قال
روي عن مجاهد أنه قال

Burada örnek olarak verilen nakil ifade biçimleri, Semerkandî ile birlikte tefsirin hadis rivayet formundan Taberî, İbnü'l-Münzir ve İbn Ebî Hâtim'den sonra yeniden kendine özgü nakil anlayışına yöneldiğini göstermektedir. Öyle anlaşılıyor ki Semerkandî ilk dönem tefsir çalışmalarının nakilleri aktarma biçimini kendine bir model olarak belirlemiştir. Özellikle tefsirinde kendisinden en çok yaralandığı kimse olan Mukâtil b. Süleymân'ın tefsir yapma tarzını eserinde uygulamaya çalıştığı anlaşılmaktadır.⁹⁰⁵ Ayrıca Semerkandî söz konusu ifadelerde isimleri geçen sahabî ve tabiûn müfessirlerini kaynak olarak eserinde kullanmıştır.⁹⁰⁶ Bunun yanında Semerkandî zikri geçen müfessirlerin tefsir birikimine büyük ihtimalle yazılı olarak ulaşmış görünmektedir. Çünkü tefsir metni içinde zikredilen nakil kalıpları Semerkandî'nin bu bilgilere doğrudan muttali olduğunu ve bunları yazılı bir şekilde bulmuş olduğuna açıkça işaret etmektedir. Nitekim bu durumu desteklemesi mahiyetinde Semerkandî'nin tefsirinde sıklıkla yer verdiği ve diğer müfessirlere nazaran ön plana çıkardığı Mukâtil b. Süleymân'ın tefsirini yüksek ihtimalle görmüş olduğu eserinde yer verdiği nakillerden

⁹⁰⁵ Tespitler için bkz. İshak Yazıcı "Ebu'l-Leys es-Semerkandî Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu" (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1982), 149 vd. Ayrıca Semerkandî'nin Sa'lebî'den önce Mukâtil'den oldukça fazla yararlandığına dair bir tespit için bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 69.

⁹⁰⁶ Bu hususaki detaylı bilgi için bkz. Yazıcı, "Ebu'l-Leys es-Semerkandî Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", 124-151.

anlaşılmaktadır.⁹⁰⁷ Bundan dolayı Semerkandî'nin tefsir nakil düşüncesinin ilk dönemdeki şeklini temsil eden hicrî IV. asırdaki müfessirlerden birisi olarak kabul edebiliriz. Çünkü Semerkandî tefsirdeki nakil anlayış ve tasavvurunun hadis rivayet geleneğinden farklı olduğunun bilincinde hareket etmektedir. Nitekim isnadlı olarak naklettiği bir rivayetin aslında kütüb-i sitte gibi hadis kaynaklarında yer aldığı⁹⁰⁸ ve bundan dolayı hadis rivayetini aktarırken özellikle isnada dikkat etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Bize göre bu durum Semerkandî'nin tefsir ve hadis nakil geleneklerinin farklı karakterde olduğunun bilincinde hareket ettiğini açıkça göstermektedir.

Rivayetlerin hazfi konusunda Semerkandî'den sonraki diğer bir örnek Endülüslü müfessir İbn Ebî Zemenî'nin'dir. Tefsir tarihi çalışmalarında kendisine çok sık atıfta bulunulmayan⁹⁰⁹ İbn Ebî Zemenî'nin tefsir çalışması, çalışmamızın ikinci bölümünde geçtiği üzere, Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinin muhtasarı olup onun tefsir etmediği ayetleri de içermektedir. Nitekim İbn Ebî Zemenî'nin tefsir mukaddimesinde Yahyâ b. Sellâm'ın tefsir çalışmasını görüp okuduğunu, içerisinde pek çok tekrar olduğunu ve kendi zamanındaki ilim talebelerinin daha kolay bir şekilde bu tefsirden yararlanması gerektiğini söylemiştir. Bu hususu dikkate aldığı belirten İbn Ebî Zemenî, Yahyâ b. Sellâm'ın tefsir metni içinde yer verdiği tekrarları ve bazı hadisleri ihtisar ettiğini, onun tefsirinde yer vermediği bazı ayetler hakkında gerektiğinde dilbilimsel ve fikhî izahlar da eklendiğini dile getirmektedir.⁹¹⁰ İbn Ebî Zemenî'nin konumuz açısından önemi ise Semerkandî gibi tefsir metni içerisindeki nakillerde isnad formuna yer vermemesidir. Hatta bu durumun Semerkandî'ye nazaran daha fazla olduğunu ifade edebiliriz. Zira tefsir metni içerisinde nadiren hadis rivayet kalıplarını kullanmıştır.⁹¹¹ Öyle ki kullandığı bu rivayet kalıplarının hadis eserlerinde geçen rivayetler olduğu fark edilmektedir.⁹¹² İbn Ebî Zemenî'nin tefsirinde yer verdiği bilgileri kimden aldığı doğrudan onların kendisine

⁹⁰⁷ Bkz. Yazıcı, "Ebu'l-Leys es-Semerkandî Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu" 151.

⁹⁰⁸ Hadis rivayet kalıplarından hareketle Semerkandî'nin isnad-rivayet formunda verdiği rivayetlerin kaynağına dair detaylı tespit için bkz. Yazıcı, "Ebu'l-Leys es-Semerkandî Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu" 272 vd.

⁹⁰⁹ Bu husustaki tespit için bkz. Ali Karataş "Endülüs Tefsir Geleneği ve Müfessir İbn Ebî Zemenî" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 40 (2013): 302-303. Nitekim bazı tabakat türü eserlerde İbn Ebî Zemenî'ye yer verilmediği görülmektedir. Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 398. Ancak İbn Ebî Zemenî hakkında bilgi veren bazı müellifler için bkz. Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, tahk. Mustafa Özel, Muammer Erbaş, (İzmir: yy., 2005), 46.

⁹¹⁰ Bkz. İbn Ebî Zemenî, *Tefsîrul-Kur'âni'l-Azîz*, I, 111.

⁹¹¹ Bkz. İbn Ebî Zemenî, *Tefsîrul-Kur'âni'l-Azîz*, I, 134, 143, 408.

⁹¹² Bkz. Hannan İbrahim Abdullâh, "İbn Ebî Zemenî ve Menhecuhu fî't-Tefsîr" (Yüksek Lisans Tezi, Hartûm Üniversitesi, 2009), 96-98.

nispet ederek aktarmaya çalışmaktadır. Semerkadî'nin tefsir eserinde yaptığı gibi İbn Abbâs, Mücâhid, Hasan Basrî, Katâde, Kelbî gibi şahısların izahlarını herhangi bir silsile vermeden onların sadece isimlerini zikrederek yer vermektedir.⁹¹³ Bize göre İbn Ebî Zemenîn tefsirde yer verdiği bu şahıslar ile onların tefsir izahlarını aktarma şekli birlikte düşünülürse eserinde bu müfessirlerin yazılı olan tefsir çalışmalarına ulaştığı anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Ebî Zemenîn'in tefsirinde temel kaynak olarak yararlandığı çalışmanın Taberî'nin tefsiri olduğu dile getirilmiştir.⁹¹⁴ Burada bir ihtimali dile getirebiliriz. İbn Ebî Zemenîn'in Taberî'yi temel alması, yukarıda ismini zikrettiğimiz müfessirlerin görüşlerini doğrudan Taberî'den almış olmasını da akla getirmektedir. Böyle bir durum olmasına karşılık İbn Ebî Zemenîn'in, Taberî'nin eserinde uyguladığı rivayet formuna yer vermemesi oldukça dikkat çekicidir. Bu noktada İbn Ebî Zemenîn'in özellikle erken dönem tefsir yapma tarzıyla birlikte nakil anlayışının farkında olarak hareket ettiğini söylememiz mümkündür.

Tefsir nakillerinin tefsir metni içerisinde sened zikredilmeden aktarılmasını daha sistemli bir hale getiren müfessir ise Sa'lebî'dir. Kendisinin Mukâtil'den sonra tefsir geleneğinde eleştirilen ve aktardığı tefsir birikimine bazı açılardan mesafeli yaklaşılan önemli bir müfessir olduğunu söyleyebiliriz. Hatta Sa'lebî'nin eleştirilmesinin başlıca sebeplerinden birisi isnada tefsir metni içerisinde yer vermemesidir.⁹¹⁵ Zira Sa'lebî tefsirinde kullandığı kaynaklara nasıl ulaştığını isnadlarını zikretmek suretiyle mukaddimesinde ayrıntılı olarak yer vermiştir. Böyle bir yöntem tercihindeki amacı belirten Sa'lebî, metin içerisinde aldığı kaynağın isnadını tekrarlamamak olduğunun altını çizmektedir.⁹¹⁶ Öyle ki Sa'lebî herhangi bir ayetin izahında bir nakilde bulunuyorsa, bu durumu mukaddimede kullandığı meşhur şahsın ismini vermekle yetinmektedir. Bu çerçevede onun mukaddimesinde yer verilen tefsirlerin adlandırılmasının bir mantığı olduğu söylenebilir. O dönemde bir tefsir çalışması tarihsel ortamında meşhur olduğu isimle anılıyordu ve bu isimlendirme konusunda herhangi bir prensip uygulanmıyordu. Bununla beraber genel yaklaşım tefsir çalışmalarının onları

⁹¹³ Bkz. İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîrul-Kur'âni'l-Azîz*, I, 117, 119, 120, 122, 124, 131, 133, 137, 143, 145, 217, 228, 232, 236.

⁹¹⁴ Bkz. Hannan İbrahim Abdullâh, "İbn Ebî Zemenîn ve Menhecuhu fi't-Tefsîr", 20.

⁹¹⁵ Bir sonraki başlıkta Sa'lebî'ye dair bu hususlar ayrıntılı olarak değerlendirilecektir.

⁹¹⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, I, 5.

derleyen ya da telif edenlere isnad edilmesi suretiyle adlandırılmalarıydı.⁹¹⁷ Bu durumun Sa'lebî'nin tefsirinde belirgin olduğunu gösteren bir örnek olması açısından Bakara suresi 2/62 ve 63. ayetleri zikretmeliyiz. Bu ayetlerin izahı sadedinde Sa'lebî, mukaddimesinde belirttiği ve birkaç tarikile gelen İbn Abbâs'ın tefsir izahlarının hangisinden yararlandığını belirtmek için أبو صالح عن ابن عباس şeklinde bir kayıt koyma ihtiyacı hissetmiştir.⁹¹⁸ Böylece Sa'lebî, İbn Abbâs'ın kendisine ulaşan tefsir izahlarından hangisini kullandıysa, kendisinden nakilde bulunan meşhur şahsı zikretmiş ve bu hususta gerekli hassasiyeti göstermiştir. Ayrıca sözü geçen ayetlerin izahında, tefsirinden doğrudan nakilde bulunan meşhur müfessirlerin isimlerini قال السدي, قال مجاهد, قال السدي, قال مجاهد şeklinde tefsir metni içerisinde belirtmiştir.⁹¹⁹ Bu hususiyetin Sa'lebî'nin tefsirinin genel karakteri olarak görüldüğünü ifade etmeliyiz. Ayrıca Sa'lebî'nin tefsir mukaddimesi, tefsirin hadisten tabiatı itibariyle farklı oluşunu açıkça ortaya koymaktadır. Zira bu mukaddime tefsirin hadis alanında görülen mevkuf veya mürsel rivayetlerin kusursuz hale getirilmesi amacıyla başına Hz. Peygamber'in isminin ilave edilmesi sorunu olan *ref* meselesi gibi herhangi bir sorun yaşamadığını göstermektedir. Bir başka ifadeyle Sa'lebî, hadiste olduğu şekliyle tefsirinde kullandığı kaynakları daha güçlü gösterme çabası içerisine girme ihtiyacı hissetmemiştir. Onun tefsirinde yer verdiği tefsir kaynaklarından mahiyeti ve değerini bilerek yararlandığını ifade etmemiz mümkündür.⁹²⁰

Sa'lebî'nin öğrencisi olan müfessir Begavî, hocasının tefsir eserindeki yöntemini aynı şekilde sürdürmüştür. O da *Meâlimu't-Tenzil* isimli tefsirinde kullandığı tefsir kaynaklarını mukaddimedede zikredip metin içerisinde yer vermemiştir.⁹²¹ Hatta Begavî mukaddimesinde naklettiği tefsir kaynaklarının pek çok tarikinin bulunduğunu, bunlar içerisinde sahabe ve tabiûndan aktarılan nakillerin olduğunu, sözü konusu bilgilerin farklı tariklerini bildiğini ifade ederek metni daha fazla uzatmamak adına söz konusu tariklere yer vermediğini zikretmektedir.⁹²² Buna işaret etmesi bakımından hicrî III. asra kadar olan tefsir birikimini Taberî, İbn Ebî Hâtim ve Sa'lebî gibi müfessirlerden aktaran Begavî, özellikle aynı dönemi paylaştığı ve hocası olan Sa'lebî'den tefsirini vücuda

⁹¹⁷ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 28.

⁹¹⁸ Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, I, 131.

⁹¹⁹ Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, I, 123-130.

⁹²⁰ Bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 29-30.

⁹²¹ Bkz. Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, I, 3-6.

⁹²² Bkz. Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, I, 5.

getirirken oldukça faydalandığı görülmektedir. Hatta dile getirilen bir tespite göre Begavî, tefsir çalışmasında ilk döneme ilişkin nakilleri büyük çoğunlukla Sa‘lebî’den aktarmıştır.⁹²³ Öyle ki Begavî, tefsirinin mukaddimesinde hocası Sa‘lebî’den hangi kaynakları aldığını açıkça beyan etmekte ve hususî olarak kendisine atıfta bulunmaktadır.⁹²⁴ Bunun yanında Begavî mukaddimesinde tefsir geleneğinde cerh edilen müfessirlerden olan Kelbî ve Mukâtil b. Süleymân’ın tefsir birikimini hangi vasıta ile aktardığını açıkça beyan etmektedir. Örneğin Begavî, Ebû Abdillâh yazılı olan Kelbî’nin tefsirini, Ramazan ayında hicrî 464 senesinde Muhammed b. Hasen el-Mervezî’ye okumak suretiyle ondan nakletme konusunda icazet aldığını açık bir şekilde zikretmektedir.⁹²⁵ Bu örnek Begavî’nin de tefsirine almış olduğu nakilleri yazılı kaynaklara dayandırması açısından önem arz etmektedir. Bununla birlikte Begavî, tefsirinde muhaddisler tarafından eleştirilen Mukâtil b. Süleymân’dan oldukça fazla yararlanmışır.⁹²⁶ Tefsirinin büyük bir bölümünde doğrudan Mukâtil b. Süleymân’ın ismini vererek ayet hakkındaki izahlarını dile getirmektedir.⁹²⁷ Muhaddis kimliği ön planda olan Begavî’nin⁹²⁸ tefsirinde özellikle ehl-i hadis tarafından cerh edilen bu müfessirlere yer vermesi, hadis ve tefsiri nakil süreçleri itibariyle birbirinden farklı gördüğüne işaret etmektedir.

Begavî’nin tefsir eserinde isnadları hafz etmeyi bilinçli bir şekilde uyguladığını gösteren bazı karineler olduğunu ifade etmeliyiz. Zira bir hadis rivayeti ile tefsir naklini ayırdığını gösteren örneklerden birisi, onun nadiren de olsa isnadlı olarak yer verdiği rivayetlerin aslında bir hadis rivayeti olmasıdır. Bu bağlamda Begavî, mukaddimesinde Kur’an’ın faziletleri ve onun öğretilmesi, Kur’an’ı tilavet etmenin faziletleri ve Kur’an’ı rey ile tefsir kısmında yer verdiği rivayetlerin çoğu *kütüb-i sittede* yer alan hadis eserlerinde geçen rivayetler olarak karşımızda durmaktadır. Örneğin Begavî’nin naklettiği⁹²⁹ “Sizin en hayırlınız Kur’an’ı öğreten ve öğrenenizdir.”⁹³⁰, “Kur’ân’ı

⁹²³ İbrâhim eş-Şerîf, *el-Begavî el-Ferrâ Tefsîruhû li’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (Kahire: y.e.y. 1986), 249.

⁹²⁴ Bkz. Begavî, *Tefsîru’l-Begavî*, I, 5.

⁹²⁵ Bkz. Begavî, *Tefsîru’l-Begavî*, I, 5.

⁹²⁶ Bkz. İbrahim Çelik, *Mukâtil b. Süleymân ve Tefsirdeki Metodu*, 23; Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 89.

⁹²⁷ Mukâtil b. Süleymân’dan aktardığı nakillerin bir kısmı için bkz. Begavî, *Tefsîru’l-Begavî*, I, 14, 15, 32, 34, 36, 39, 44, 46, 61, 69, 70, 71, 72, 78, 92, 124, 131, 134, 135.

⁹²⁸ Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Eroğlu “Müfessir Bagavî, Hayatı ve Tefsirdeki Metodu” (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1987), 75-77.

⁹²⁹ Bkz. Begavî, *Tefsîru’l-Begavî*, I, 6.

⁹³⁰ Bu hadisi geçtiği yer için bkz. Tirmizî, *es-Sünen*, “Fedâilu’l-Kur’ân”, 15.

ezberleyerek okuyan kişinin misali es-Seferetu'l-Kirâm olan meleklerle beraberdir."⁹³¹
"Kim Kur'ân hakkında reyî ile konuşursa, cehennemdeki yerini hazırlasın"⁹³² rivayetleri ile Fatîha suresinin faziletine dair naklettiği hadisleri⁹³³ isnadlı olarak vermesi, onun tefsir ve hadisin nakil süreçleri ve kaynaklarını ayırt ettiğini açıkça göstermektedir. Bunun yanında Begavî'nin hadis alanında meşhur olan bazı eserlerinde isnadı hafzederek rivayetleri aktardığı görülmektedir. En önemli eseri olduğu bilinen *Şerhu's-Sünne*'de meşhur muhaddislerin eserlerinden derlediği hadisleri konularına göre sıralamış, nadir olarak kullanılan kelimeleri açıklamış ve ihtilaf edilen meseleleri, hadislere dayanarak izah etmeye çalışmıştır.⁹³⁴ Burada rivayetleri isnadlarıyla veren Begavî, diğer eseri olan *Mesâbîhu's-Sünne* eserinde ise güvenilir hadis eserlerinden isnadlarını hafzederek seçtiği hadisleri önce konularına göre sıralamış, sonra da her babı kendi içerisinde sahih ve hasen olmak üzere ikiye ayırmıştır.⁹³⁵ Bu noktada Begavî, tefsirinde yalnızca isnatlara yer vermemiş, hadisler üzerinde daha fazla durulmasını sağlamak için isnadsız hadis rivayet geleneğini başlatmıştır. Nitekim Begavî'den sonra özellikle halk için oluşturulan edilen hadis kitaplarında senedler alınmamış, sahâbeden olan râvî zikredilmekle yetinilmiştir.⁹³⁶ Burada akla şöyle bir ihtimal gelebilir: Begavî'nin senedleri hafzetmesi o dönemde hadis rivayet geleneğinde yaşanan bir dönüşümden kaynaklandığı ve Begavî'nin de bu durumu dikkate alarak tefsir çalışmasında senedleri hafzetme yolunu tercih ettiği ileri sürülebilir. Hâlbuki böyle bir ihtimalin gündeme gelmesi, Begavî'nin tefsirinde yaptığı biliçli tercihler açısından makul olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıda zikri geçtiği üzere Begavî tefsir eserinde isnadlı rivayetlere yer vermektedir. Bu rivayetlerin hadis eserlerinde yer alan rivayetler olduğunu bilen Begavî, bunları zikrederken senediyle verme zorunluluğu hissetmiştir. Çünkü bu rivayetler hadis olarak aktarılmış, geliş ve naklediliş biçimi hadis

⁹³¹ Bkz. Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, I, 8. Ayrıca bkz. Buhârî, *el-Câm'ü's-Sahîh*, "Tefsir", 80.

⁹³² Bkz. Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, I, 9. Ayrıca bkz. Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 1; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "İlim", 5.

⁹³³ Bkz. Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, I, 16. Bu rivayetin geçtiği yer için bkz. Tirmizî, *es-Sünen*, "Fedâilu'l-Kur'ân", 1.

⁹³⁴ Bkz. Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd el-Ferrâ el-Begavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), I, 224-230.

⁹³⁵ Bkz. Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd el-Ferrâ el-Begavî, *Mesâbîhu's-Sünne*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru'l-M'arife, 1987), I, 127-133.

⁹³⁶ Mevlüt Güngör "Begavî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.5 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 340.

rivayet mantığına göre teşekkül etmiştir. Eğer kendi döneminde hadis rivayetlerinin akarılması konusunda ortaya çıkan usulü tefsirinde de esas alsaydı, bahsi geçen rivayetleri isnadlı bir şekilde vermezdi. Ayrıca Begavî'nin isnadsız hadis rivayet geleneğini başlatması, özellikle halkın hadisle alakalı teknik meselelerle uğraşmadan, doğrudan hadis metnine yönelmesini salık veren bir anlayışın neticesinde ortaya çıkmıştır.

Anlaşılan şu ki Taberî, İbnü'l-Münzir ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirde isnad rivayet formunu belirginleştirmelerinden sonraki süreçte, tefsir nakillerini aktarma biçiminin değiştiği fark edilmektedir. Bu değişimin en önemli özelliği ise erken dönem tefsir nakil anlayışının kendine özgü yönleriyle yeniden uç vermesidir. Bu bağlamda Taberî, İbnü'l-Münzir ve İbn Ebî Hâtim'den sonraki müfessirlerin, tefsirin yazılı kaynaklarına doğrudan ulaştıkları anlaşılmaktadır. Hal böyle olunca söz konusu müfessirler, tefsirde isnadın erken dönemlerden itibaren zorunlu bir form olmadığını ve tefsir birikiminin zaten doğrudan yazılı kaynaklarından alındığını, bu vesileyle yaygın ve bilinir olduğunun farkındalığıyla hareket etmişlerdir. Bununla birlikte rivayet formuna yönelik hassas tavrı benimseyenler ise muhaddislerdir. Onlar öncelikle sened ve metinle bir bütün olarak en doğru şekliyle hadisi nakletmekle uğraşmaktadırlar. Buna karşın diğer alanlarda ise –özellikle tefsirde- bir hadisin senedi ve metniyle ilgili hususiyetlere az yer verilmiş, bahsi geçtiği üzere isnadlar hafzedilerek nakledilmiştir. Çünkü hadis dışındaki başta tefsir olmak üzere diğer alanlarda amaç muhtevanın aktarılmasıdır. Bu bağlamda denilebilir ki, bilhassa sened noktasında gösterilen titizlik hadisçilere has bir durumdur.⁹³⁷ Bundan dolayı sözü edilen zaman diliminde eserlerini telif eden müfessirler, tefsir metinlerine aldıkları nakil ve bilgilerin isnadlarını hafzetmişler ve tefsir kaynaklarını ya müfessire nispet ederek ya da mukaddimede hangi yolla aldıklarını belirterek göstermişlerdir. Bize göre Semerkandî ile başlayan tefsir nakillerinin isnadlarına metin içerisinde yer verilmemesi, tefsirin yapma biçimi ile onun nakli konusundaki bir bilincin neticesi olarak görülmelidir. Her ne kadar hadis alanındaki temel kaynakların belirginleşmesi ve belirli bir aşamadan sonra tasnif tarzının değişmiş olması belki bir miktar tefsirdeki nakillerin senedsiz olarak

⁹³⁷ Bu konudaki değerlendirme ve tespitler için bkz. Hüseyin Kahraman, “Hadisin Mâturîdî Kültüründeki Yeri ve İmâm Mâturîdî'nin Hadis Yorumu”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7, sy. 2 (2010): 144.

verilmesine tesir etse de, müfessirlerin bilinçli olarak aktardıkları bazı nakiller durumun böyle olmadığını göstermektedir. Öyle ki Semerkandî ile başlayan, İbn Ebî Zemenîn, Sa‘lebî ve Begavî ile devam eden bu süreçte, tefsir metninde şayet isnadlı rivayet formuna yer veriliyorsa, bu bir hadis rivayeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple bahsi geçen müfessirler hadis rivayeti ile tefsir nakli arasında bir ayrıma gitmiş olmaktadırlar. Her ne kadar Taberî, İbnü’l-Münzir ve İbn Ebî Hâtim’in tefsir nakillerinin tamamını isnadlı olarak yer vermelerinin etkisi neticesinde, sözü edilen müfessirler tarafından bazı tefsir nakilleri isnadlı rivayet formunda aktarılmış olsa da, genel anlayışın tefsir nakillerinin isnadsız olarak verilmesi, hadis rivayetinin ise senedle zikredilmesidir. İşte bu durum bize tefsirin erken dönem nakil anlayışına işaret eden açık hususlardan olduğunu göstermektedir.

3.2. DIŞLANAN BİR MÜFESSİR OLARAK SA‘LEBÎ VE ERKEN DÖNEM TEFSİR TELİF TARZINA DÖNÜŞ

Hicrî V. asrın dikkat çeken müfessirlerinden birisi Ebû İshak es-Sa‘lebî (ö. 427/1035)’dir. Telif etmiş olduğu *el-Keşf ve’l-Beyân* isimli tefsir eseri, hayatta olduğu süreç içerisinde pek çok kişi tarafından başvurulmuş önemli bir kaynak olmuştur. Bu eserin en bariz özelliği kendisinden önceki tefsir kitabiyatını derleyip toparlamış olmasıdır.⁹³⁸ Bahsi geçen hususiyet dikkate alındığında Sa‘lebî’nin tefsir tarihi açısından önemli bir evreyi temsil ettiği anlaşılmaktadır. Bu husus Sa‘lebî’nin eserinin ilk dönem tefsir nakil anlayışını ne kadar yansıttığı konusunu incelememizi gerekli kılmaktadır. Sa‘lebî’nin ilk dönem tefsir malzemesinin aktarılması noktasındaki pozisyonunu tayin etmeden önce, kendisi ve eserleri hakkında dile getirilen birtakım meseleleri ele almamızın uygun olduğunu düşünmekteyiz. Zira bahis mevzusu edeceğimiz hususların, Sa‘lebî’nin erken dönem tefsir nakil anlayışının izlerini ne kadar taşıdığı sorusunun cevaplanmasına ciddi katkı sağlayacağını söylemeliyiz.

Sa‘lebî’nin kendi yaşadığı dönemin önemli müfessir, Arap dili ve kelam alimleri arasında yer aldığı kaynaklarda açıkça zikredilmektedir. Hayatta olduğu süreçte yazdığı tefsir eseriyle meşhur bir konuma kavuştuğu görülen Sa‘lebî’nin, tefsir ilminde tek otorite olduğu ve *el-Keşf* adlı eserinin diğer tefsir eserlerinden oldukça üst bir konumda olduğu belirtilmektedir. Ayrıca kendisi müfessir olmasının yanında, mükrî,

⁹³⁸ Walid Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition*, (Leiden: Brill 2004), 15, 224.

hafız, vâiz, edip ve müttedeeyin bir kişiliğe de sahiptir.⁹³⁹ Sa‘lebî’nin tefsir eseri Batılı araştırmacılar tarafından dikkate alınmış ve tefsir tarihi açısından önemli bir konumda olduğu hususuna vurgu yapılmıştır. Meşhur Batılı araştırmacılarından Schwally, Sa‘lebî’nin tefsir eserinin değerine atıfta bulunurken, yararlandığı kaynağın sadece Taberî olmadığını, yaklaşık yüz kişiden bu tefsir eserini derlediğini, bundan dolayı tefsir alanındaki değerli çalışmalardan birisi olduğunun altını çizmektedir.⁹⁴⁰ Ayrıca Sa‘lebî üzerinde Batı’da görebildiğimiz kadarıyla üzerinde tek doktora çalışması yapan Walid Saleh, Sa‘lebî tefsir çalışmasının tefsir tarihi bağlamında oldukça önemli bir kaynak olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Sa‘lebî’nin yaşadığı ve kendisinin kurucusu olduğu Nişabur tefsir ekolünün, Sa‘lebî’den sonraki yüzyıllarda gelen müfessirleri etkilediği ve Sa‘lebî’nin sonraki dönemlerde yazılan tefsir çalışmalarına kaynaklık teşkil ettiği açıkça görülmektedir.⁹⁴¹

Müfessir Sa‘lebî hakkında dile getirilen olumlu düşünceler olduğu gibi, aynı zamanda olumsuz birtakım değerlendirmelerin bulunduğunu ifade etmeliyiz. Öyle ki Sa‘lebî için zikredilen eleştiri ve ithamlar, onun ilmî şahsiyetine dair oluşan imajı neredeyse belirlemiştir. Özellikle İbn Teymiyye ve İbnü’l-Cevzî tarafından Sa‘lebî’ye yöneltilecek tenkidler, bahsi geçen durumun pekişmesine önemli oranda tesir etmiştir. Zira İbn Teymiyye’nin müfessirler hakkındaki görüş ve düşünceleri, tefsir tarihi açısından belirleyici bir rol oynamaktadır. Çünkü İbn Teymiyye selef akidesini kendisine esas almak suretiyle ehl-i hadisin belirlediği paradigmayı sıkı bir şekilde savunmuş ve bu anlayışı geliştirici pek çok açılım gerçekleştirmiştir.⁹⁴² İbn Teymiyye’nin bu yönü göz önünde bulundurulduğunda, onun Sa‘lebî hakkında zikrettiği eleştirilerin yerleşik bir kabulü beraberinde getirdiği anlaşılmaktadır. Hatta Sa‘lebî’nin tefsir eseri kendisinden sonraki çalışmalara kaynaklık teşkil etmesine rağmen,

⁹³⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, I, 79; Yakût el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, II, 507; Edirnevî, *Tabakâtü’l-Müfessirin*, 52; Âdil Nüveyhiz, *Mu‘cemu’l-Müfessirin*, 62; Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân fi tefsiri’l-Kur‘ân*, (tahkik edenin önsözü) I, 19-20; Carl Brockelmann, “Salebî” *Millî Eğitimi Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1966), 125; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü’l-Müfessirin* I, 406.; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 558. Ayrıntılı bilgi için de bkz. Walid Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition*, 25-53.

⁹⁴⁰ Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qurans* (Friedrich Schwally tarafından genişletilmiş baskısı), (Leipzig: y.e.y., 1919), 174.

⁹⁴¹ Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition*, 4.

⁹⁴² İbn Teymiyye’nin bu yaklaşım biçimi tefsirin nasıl olması gerektiğine dair oluşturmaya çalıştığı bir yöntem projesinde açıkça belli olmaktadır. Bu husus için bkz. Maşalı, “İbn Teymiyye’ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”, 125.

İslam coğrafyasında gerekli ilgi ve alakayı bulamamış olması, kendisi hakkındaki olumsuz yargıların bir neticesi olarak değerlendirilmek mümkündür.⁹⁴³

İbn Teymiyye'nin tenkid ettiği tefsir eserlerinin başında Sa'lebî'nin tefsiri gelmektedir. Öyle ki İbn Teymiyye Sa'lebî'den önce yaşamış olan müfessirlere dair olumlu ifadeler kullanırken, tefsir tarihi içerisinde tenkide tabi tuttuğu ilk şahsın Sa'lebî olduğu görülmektedir.⁹⁴⁴ İbn Teymiyye'nin Sa'lebî eleştirisinin temelinde hadis rivayet geleneğine aykırı olan durumlar yer almaktadır. Zira İbn Teymiyye, Sa'lebî'yi dindar ve salih bir kimse olarak tanımlanmasına rağmen, onun geceleri odun toplayan bir kimse gibi doğru ve yanlış ne varsa herşeyi tefsir eserine dahil etmesini eleştirmektedir. Ona göre Sa'lebî'nin talebesi Vâhidî, her ne kadar Arap dilini hocasından daha iyi bilse de, naklettiği bilgilerin sağlamlık ve selefte ittiba bakımından Sa'lebî'den daha kötü bir durumdadır. Bunun yanında İbn Teymiyye Sa'lebî'nin tefsirini özetleyen Begavî'yi ayrı bir konumda değerlendirmektedir. Zira İbn Teymiyye nazarında Begavî tefsirini mevzu haberler ve bidat ehlinin görüşlerden eserini muhafaza etmiştir.⁹⁴⁵ İbn Teymiyye'nin bu değerlendirmelerini *Minhâcü's-Sünne* adlı eserinde de yapmış ve Sa'lebî ile Begavî'yi mukayese ederek eleştirilerini şu şekilde sıralamıştır:

“Muhaddisler şu konuda ittifak etmiştir ki; Sa'lebî tefsirinde pek çok uydurma haber nakletmiştir. Özellikle Ebû Umâme gibi kimselerden aktardığı rivayetler bu şekildedir. Hadis alanında âlim olan Begavî ise, Sa'lebî ve Vâhidî'den daha iyi hadis bilmektedir. Tefsir eserinde Sa'lebî'nin aktardığı mevzu haberlere ve bidat ehlinin tefsirlerine yer vermez. Bununla birlikte Sa'lebî hayırlı ve dindar biridir. Ancak hadislerin sıhhatleri ve illetleri hakkında derin bilgisi yoktur. Pek çok görüşte sünnet ile bidatin arasını ayırt edemeyecek durumda bulunmaktadır.”⁹⁴⁶

İbn Teymiyye'nin Sa'lebî ve Begavî hakkında yaptığı ayrıma dikkat çekmek isteriz. Zira Begavî'nin ön plana çıkarılmasının bazı sebepleri olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Begavî'nin muhaddis yönünün ilmî şahsiyetinde daha görünür olması,⁹⁴⁷ İbn Teymiyye tarafından Begavî'nin değerli bir müfessir olarak dikkate alınmasında

⁹⁴³ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 17. Hatta Sa'lebî'nin tefsiri dünyanın pek çok kütüphanesinde yer alıyor olmasına karşılık, ancak 2004 yılında baskıya girebilmiştir. Bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 17.

⁹⁴⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, 110-111.

⁹⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, 111.

⁹⁴⁶ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, thk. Muhammed Râşid Sâlim (y.y.: Câmîatü İmâm Muhammed b. Suûd, 1986), VII, 12.

⁹⁴⁷ Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, II, 136-137.

önemli bir payı bulunmaktadır. Öyle ki İbn Teymiyye'nin zikri geçen ifadelerinden Begavî'nin hadis sahasındaki yetkinliği ve bu alanda verdiği eserlerin İbn Teymiyye'nin düşünce yapısına uygun bir görünüm arz ettiği açıktır. Bir önceki başlıkta ele aldığımız üzere Sa'lebî ve talebesi olan Begavî tefsir çalışmalarında, kendi dönemlerinden önce yapılamamış olan bir uygulama başlatmışlar ve bunun da öncüsü olmuşlardır. Buna göre her iki müfessir de tefsir kaynaklarını giriş kısmında isnadlı bir şekilde zikretmiş, ancak metin içerisinde sadece kaynağa aldıkları şahsa atıf yapmakla yetinmişlerdir.⁹⁴⁸ Bununla birlikte özellikle Sa'lebî, tefsir mukaddimesinde isnadın dinin rüknü ve direği olduğunu belirtirken, bazı müfessirlerin isnada gerekli önemi vermediklerini ifade etmektedir. Ona göre böyle davranan kimseler ilim ehlinde değildirlere. Çünkü ilim, küçüklerin büyüklerinden almasını gerektirmektedir. Şayet bu noktada sened olmazsa, herkesin istediğini söylemesine sebep olur.⁹⁴⁹ Bu durumu dikkate aldığımızda İbn Teymiyye'nin, her iki müfessirin tefsirde isnad hususuna dair gösterdikleri yaklaşımın aynı olmasına rağmen Begavî'nin hadisçi kimliğini esas alarak Sa'lebî'yi dışladığı anlaşılmaktadır. Ancak Begavî'nin tefsir eseri incelendiğinde onun da Sa'lebî gibi hadis rivayet koşullarına uymayan, hatta İsrâiliyât niteliği olup uydurulduğu zikredilen pek çok nakle tefsirinde yer verdiği görülmektedir.⁹⁵⁰ Bu duruma göre İbn Teymiyye'nin bu iki müfessire yaklaşım biçiminin aslında ideolojik bir zemine dayalı olduğunu söylememiz mümkündür.

Sa'lebî hakkında İbn Teymiyye'nin zikrettiği bu eleştirileri değerlendiren Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, Sa'lebî'nin tefsirindeki yer verdiği rivayetlerin belirli alanlardada olduğunu dile getirmektedir. Buna göre Sa'lebî'nin zayıf ve mevzu haber aktardığı hususlar arasında, surelerin faziletleri, İsrailî haberler ve Şîi kaynaklı nakiller yer almaktadır.⁹⁵¹ Örneğin İbnü'l-Cevzî, Sa'lebî'nin sure faziletleri hakkında Übeyy b. Ka'b'tan naklettiği rivayet üzerinden onun için şu tenkid ifadelerini zikretmiştir:

“Ebû İshâk es-Sa'lebî bu hadise tefsirinde yer vermiştir. Her bir sure geçtiğinde hususen o sure ile alakalı olan rivayeti zikretmiştir. Vâhidî de hocası Sa'lebî'nin yöntemini takip etmiştir. Onlarım bu haline şaşırıyorum. Çünkü her ikisi de ehl-i hadisten değillerdir. Surelerin fazileti hususunda bu hadisin uydurma olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Öyle ki

⁹⁴⁸ Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, I, 3-18; Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, I, 3-6.

⁹⁴⁹ Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, I, 4.

⁹⁵⁰ Bu husustaki tespitler için bkz. Ali Eroğlu, “Müfessir Bagavî, Hayatı ve Tefsirdeki Metodu”, 203-218.

⁹⁵¹ Bkz. Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, *Şerhu Mukaddimeti fî Usûli't-Tefsîr*, (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422 H.), 175-179.

hadisin bizatihi kendisi mevzu olduğuna işaret etmektedir. Zira o surelere nüfuz etmekte, her surede Resulullâh'ın sözüne uygun düşmeyecek bir tarzda, zayıf, selikadan yoksun bir üslupla ona uygun bir sevap zikretmektedir.⁹⁵²

Bunun yanında İbn Teymiyye de İsrâiliyât kabilinden nakiller aktarması hususunda Sa'lebî'yi eleştirmektedir.⁹⁵³ Örneğin Kasas 28/23. ayetinde Sa'lebî, Hz. Musa'nın kayınpederi hakkındaki bazı İsrâili rivayetlere yer vermekte ve bu şahsın Hz. Şuayb olduğunu dile getirmektedir.⁹⁵⁴ İbn Teymiyye ise bu görüşün doğru olmadığını savunarak Sa'lebî'nin naklettiği bu türden bilgiler hakkında şunları dile getirmektedir: "Her ne kadar Sa'lebî onun Şuayb olduğunu söylüyorsa da, buna itibar edilmez. Çünkü Sa'lebî ne bulduysa hepsini tefsirine almıştır."⁹⁵⁵ Ayrıca İbn Teymiyye, Sa'lebî'nin Şîî kaynaklı tefsir nakillerini aktardığını ifade edip bu yönüyle de onu ciddi bir şekilde eleştirmektedir. Buna örnek olarak Sa'lebî'nin Maide 5/55-56. ayetler hakkında Ebû Zer'den naklettiği rivayeti gösterebiliriz. Buna göre bir dilenci mescide gelerek birşeyler isteyip de kimse vermeyince o esnada namaz kılan Hz. Ali dilenciye yüzüğü çıkarıp vermiştir. Bu olayı gören Hz. Peygamber gözlerini semaya kaldırıp şöyle dua etmiştir: "Allah'ım kardeşim Musa sana, 'Rabbim göğsüme genişlik ver, ailemden bana bir yardımcı kıl. Onunla gücümü artır' diye dua etmiş. Allah'ım işte ben peygamberin ve safiyyin, göğsüme genişlik ver. Ailemden Ali'yi bana yardımcı kıl, onunla gücümü artır!" Hz. Peygamber duayı bitirmeden Cebrail gelmiş, Hz. Peygamber'e 'Oku' demiş. O da 'Ne okuyayım?' diye sormuş Cebrail şu ayeti zikretmiştir: "*Sizin dostunuz ancak Allah, O'nun Peygamberi ve namaz kılan, zekat veren ve rüku eden müminlerdir.*"⁹⁵⁶ İbn Teymiyye bu naklin Şîî kaynaklı olmasını tenkid ederek, sahih olmadığını ifade

⁹⁵² Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. el-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzûât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), I, 240.

⁹⁵³ İsrailiyât alanına giren nakillere yönelik tenkid sürecinin İbn Atiyye (ö. 541/1147) ve İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ile başladığı bir tespit olarak zikredilebilir. Bu süreç İbn Teymiyye ile beraber ivme kazanmış ve söz konusu sahadaki nakillerin nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair bazı öneriler geliştirmiştir. Bu konudaki tespit ve değerlendirmeler için bkz. Kaya *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 201-241.

⁹⁵⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'an*, IV, 532.

⁹⁵⁵ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Câmiu'r-Resâil*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyâd:Dâru'l-'Atâ, 2001), I, 63.

⁹⁵⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, II, 468. Bu ayetle alakalı nüzul süreci hakkında bilgi veren Taberî, ayetin Ubade b. Sâmî (ö. 34/654), Hz. Ali ve bütün müminler hakkında indiğine dair üç farklı görüşün bulunduğu işaret etmektedir. Bunun yanında ayetin Hz. Ali hakkında indiği görüşünü benimseyenlerin nakillerine yere veren Taberî, sadece Hz. Ali'nin kendisinden bir şey isteyen dilenciye yüzüğünü verdiğini zikretmektedir. Yukarıda zikredilen Hz. Peygamber'in duası Taberî'nin metninde yer almamaktadır. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, VIII, 529-533.

etmektedir.⁹⁵⁷ Walid Saleh bahsi geçen bu eleştiriler bağlamında Sa‘lebî’nin eserinin Sünnîler ile Şîîler arasındaki tartışmalarda Şîîlerin görüşlerini destekleyen bir özelliği olması sebebiyle, yalnızca İbn Teymiyye tarafından değil başka şahıslar tarafından tenkide maruz bırakıldığını da dile getirmektedir.⁹⁵⁸

Sa‘lebî’nin *el-Keşf ve ‘l-Beyân* isimli tefsirinin tarihî süreç içerisinde ihmale uğradığını ifade etmiştik. Bu durumun sadece kendisi hakkında yapılan zayıf rivayetlere yer vermesi, İsrailiyyat nevinden haberleri dikkate alması vb. tenkidler neticesinde ortaya çıktığı söylenemez. Bunun yanında Sa‘lebî ve tefsir çalışmasının dikkate alınmamasının altında yatan temel faktörlerden birisi de tefsir eserinde özellikle cerh edilip dışlanan müfessirleri kaynak olarak kullanmasıdır. Bu tespiti dile getiren ve tefsir mukaddimesini tahkik eden Goldfeld, özellikle Sa‘lebî’nin Mukâtil b. Süleymân, Muhammed b. Saib el-Kelbî gibi erken dönemde haklarında olumsuz kanaatin olduğu müfessirlere yer vermesinin, *el-Keşf* adlı eserinin değer kaybetmesine neden olduğunu belirtmektedir.⁹⁵⁹ Bu tespit Mukâtil b. Süleymân ve Kelbî gibi muhaddisler tarafından tenkid edilen müfessirlerin, Sa‘lebî’nin yaşadığı dönemde dahi kendilerine yönelik olumsuz bakışın devam ettiğini göstermektedir. Zira hicrî IV. ve V. asırlarda tefsir literatüründe “Mukâtil” şeklinde atıf yapılması Mukâtil b. Süleymân’ı gösterirken, Mukâtil b. Hayyan babasının ismiyle anılmaktaydı. Bu isimlendirmenin öncüleri olan Taberî ve İbn Ebî Hâtim, Mukâtil b. Süleymân’dan yararlanmadıklarını ima yoluyla da olsa gösterme ihtiyacı hissetmişlerdir. Zira bahsi geçen dönemlerde Mukâtil b. Süleymân’dan yapılacak her nakil, o tefsirin değerini düşürmekteydi. Bundan dolayı Taberî ve İbn Ebî Hâtim, tefsir eserlerinde söz konusu duruma sebep olmamak amacıyla Mukâtil b. Hayyân’ı zikrettikleri her yerde tam isim olarak zikretmişlerdir.⁹⁶⁰ Bu çerçevede Sa‘lebî’nin de Mukâtil b. Süleymân’dan en fazla yararlanan müfessirlerden olduğunu açıkça ifade edebiliriz. Hatta Salebî’den önce Ebu’l-Leys es-Semerkanî

⁹⁵⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcû’s-Sünne*, 5-7.

⁹⁵⁸ Walid Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition*, 40.

⁹⁵⁹ Bkz. I. Goldfeld, *Müfessiru Şarkı’l-Alemi’l-İslamî fi’l-Erbeati’l-Kurûni’l-Hicriyyetü’l-Ülâ: Neşru mahtûtati mukaddimeti’s-Sa‘lebî li kitâbi’l-keşf ve ‘l-beyân an tefsiri’l-Kur’ân*, (Akka: Tîbâ’atu Mektebeti ve matba’ati’s-serrûcî, 1984), 10.

⁹⁶⁰ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 12. Bahsi geçen Mukâtil b. Hayyân, Mukâtil b. Süleymân’ın doğduğu coğrafya olan Belh’te yaşamış önemli hadis âlimlerinden birisidir. Muhaddisler tarafından sika olarak kabul edilen Mukâtil b. Hayyân, aynı zamandan Mukâtil b. Süleymân’ın çağdaşı konumundadır. Bkz. Şemseddin ez-Zehabî, *Siyerü A’lâmi’n-Nübelâ*, thk: Şuayb Arnavut, (by: Müessesetü’r-Risâle, 1985), VI, 340-341.

Mukâtil'den yaklaşık 450 yerde ismini tasrih ederek ondan yararlanmışken, Sa'lebî ise yaklaşık 630 yerde Mukâtil'den atıf yaparak bu hususta Semerkandî'nin önüne geçmiştir.⁹⁶¹ Bahsi geçen gerekçeler nedeniyle kendisine yönelik eleştiri ve ithamların daha fazla artmış olmasına sebep olduğu ifade edilmelidir.

Sa'lebî'nin tefsir çalışması haricinde onun *Arâisu'l-Mecâlis* isiminde meşhur bir eseri bulunmaktadır. Bu eserde Sa'lebî özellikle peygamberler tarihi hakkında geniş bilgi verirken, aynı zamanda tefsir eserinde yer verdiği kıssalardan daha fazla ayrıntı aktarmak suretiyle söz konusu çalışmasını müstakil bir eser olarak hazırladığı müşahede edilmektedir.⁹⁶² Özellikle bu eseri bağlamında da Sa'lebî'nin ciddi bir şekilde eleştirildiği ve kendisi hakkında mevcut olan olumsuz imajın pekişmesine sebep olduğu ifade edilebilir. Öyle ki bu eserde peygamberler tarihi hakkında detaylı bilgiler veren Sa'lebî'nin, İsrailiyyat türünden nakillere sıkça başvurması ve bunlara dair herhangi bir değerlendirme de bulunmaması sözünü ettiğimiz duruma ciddi anlamda tesir etmiştir.⁹⁶³

Sa'lebî hakkında zikri geçen eleştirilerin, onun tefsir tarihindeki yerinin gerisinde kalmasına sebep teşkil etmiştir. Zira Sa'lebî de Mukâtil b. Süleymân gibi kendisinden önceki erken dönem tefsir malzemesini derleyip toplarlamasına ve pek çok müfessirden yararlanıp kendisinden sonraki diğer müfessirlere kaynak olmasına rağmen, ehl-i hadisin menfi tavrından dolayı gerekli değeri alamamıştır. Aslında Sa'lebî hicrî II. ve III. asırda hadis paradigmasının etkisiyle İslamî ilimler geleneği içerisinde yer bulamayıp dışlanan müfessirlerin hicrî V. asırdaki temsilcisi olmuştur. Öyle ki eleştiri bağlamında zikrettiğimiz hususlar ilk dönemdeki bazı müfessirlere yöneltilen konularla neredeyse benzerlik arz etmektedir. Bunun yanında Sa'lebî hakkında sözünü ettiğimiz eleştiri ve yaklaşımların, özellikle İbn Teymiyye tarafından sonraki yüzyıllarda yaşamış müfessirler için de bazı açılardan ortaya çıktığını belirtmeliyiz. Vâhidî, Zemahşerî gibi tefsir tarihinde belirli konumları bulunan birçok müfessir İbn Teymiyye'nin hedef aldığı şahıslar olmuştur.⁹⁶⁴ Bunun bir sonucu olarak hususen ehl-i

⁹⁶¹ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 71.

⁹⁶² Bkz. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *Kıyasu'l-Enbiyâ el-müsemmâ Arâisu'l-Mecâlis*, tahk. Abdullatîf Hasan Abdurrahmân, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009); Brockelmann, "Salebî", 125.

⁹⁶³ Yusuf b. Tağrîberdî b. Abdullâh ez-Zâhirî el-Hanefî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî mulûki Mısır ve'l-Kâhira*, (Kahire: Dâru'l-Kutub, t.y) IV, 234; Brockelmann, "Salebî", 125; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 559; Mehmet Suat Mertoğlu, "Sa'lebî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 29.

⁹⁶⁴ Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, 111-113.

hadis düşüncesinin belirli dönemlerde özellikle bazı müfessirlere yönelik bakış ve yaklaşımlarının tefsir tarihi bağlamında belirleyici olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Zira hicrî III. asırdan başlayarak IV. asırda somut örneklerini Taberî ve İbn Ebî Hâtim'de gördüğümüz tefsirin hadis rivayet geleneği içerisinde mütalaa edilmesinin, belirli dönemlerde sürekli olarak vurgulandığı ve bu anlayışı doğrudan benimsemeyen müfessirlere karşıt bir tavrın geliştirildiğini söylemeliyiz.

Söz konusu tenkidleri bir tarafa bırakacak olursak, tefsir tarihindeki aşamaları şeffaf ve açık bir şekilde değerlendirdiğimiz zaman tefsir faaliyetlerinin aktarılması ve sürekliliğinin sağlanması konusunda Sa'lebî'nin önemli bir simâ olduğunu belirtmek durumundayız. Zira Sa'lebî, belki kendi dönemine kadar tefsir literatüründe görülmeyen bir yaklaşım göstererek daha önce değindimiz üzere eserinin mukaddimesinde yararlandığı kaynakları açıkça belirtmiştir.⁹⁶⁵ Sa'lebî'den önceki müfessirler olan Taberî ve İbn Ebî Hâtim, telif ettikleri tefsir eserlerinde muhaddislerin bilgi algısı ve anlayışını esas almalarından dolayı, yararlandıkları kaynakları doğrudan metin içerisinde isnad zincirlerini açıkça zikrederek gösterme yolunu tercih etmişlerdir. Sa'lebî'den önce bu yöntemin bir benzerini Mukâtil b. Süleyman'ın tefsir mukaddimesinde görmekteyiz. O da tefsiri aldığı zikrettiği 30 şahsın isimlerini zikretmekte ve tefsirinin muhtemel yazılı kaynaklarını mukaddimesinde göstermiş olmaktadır.⁹⁶⁶ Bununla birlikte Sa'lebî'nin ise bu yöntemi tefsir tarihi bağlamında sistematik olarak ilk kez uygulayan bir müfessir olarak değerlendirmek mümkündür. Onun bu yaklaşım biçimi, tefsir nakil sürecinin erken dönemlerdeki tezahürlerine dair somut verileri ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ilk göze çarpan hususlardan birisi, Sa'lebî'nin mukaddimesinde yer verdiği tariklerin önemli bir kısmının yazılı bir kaynağa işaret ediyor olmasıdır. Hatta Kâtib Çelebi, erken dönem tefsir literatürünü zikrederken Sa'lebî'ye atıfta bulunmakta ve onun yararlanmış oldukları eserleri zikretmek suretiyle tefsir Kitâbıyatını tanıtmaya çalışmaktadır. Burada sergilenen tavidan anlaşılmaktadır ki, Kâtib Çelebi ilk dönem tefsir eserlerinin yazılı olduğuna dair düşüncesini Sa'lebî'nin mukaddimesinde yer verdiği eserler üzerinden temellendirmektedir.⁹⁶⁷ Öyle ki Sa'lebî tefsir mukaddimesinin başında, tefsir eserini oluştururken 100'e yakın tefsir eserinden faydalandığını ve 300'e

⁹⁶⁵ Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, I, 3-18.

⁹⁶⁶ Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 22.

⁹⁶⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, I, 427 vd. Bu tespit için de bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 25.

yakın şeyhten rivayet aldığını belirtmektedir.⁹⁶⁸ Burada yararlandığı yazılı kaynaklar irdelenirse, verdiği rakamla zikrettiği tefsir tarikleri arasında farklılığın olduğu tespit edilmektedir. Walid Saleh'e göre, Sa'lebî'nin zikrettiği bazı eserlerin farklı tariklerini vermesi ve bunları ayrı bir tefsir gibi değerlendirmesi, sayının 100 civarında olmasına sebebiyet vermiştir. Bu durumda benzer tefsir tarikleri çıkarıldığı vakit, Sa'lebî'nin eserinde istifa ettiğı yazılı tefsir kaynaklarının sayısının 77 olduğu fark edilmektedir.⁹⁶⁹ Hatta Saleh, Sa'lebî'nin zikrettiğı bu eserlerin onun yazılı kaynaklarını açıkça gösterdiğini belirtirken, 300 civarında şeyhten aldığı rivayetlerin de semaî olduğu hususuna temas etmektedir.⁹⁷⁰ Bahsi geçen husus ekseninde Sa'lebî'nin yer verdiği yazılı tefsir kaynakları, tefsir nakil formunun yazılı bir kimliğe sahip olduğunu ve bu sürecin ilk dönemlerden itibaren açıkça devam ettiğini gösterir niteliktedir. Mukaddimesinde zikrettiğı tefsir eserlerine dair nakil tarikleri irdelendiğinde, Sa'lebî'nin hicrî I. ve II. asırlarda yaşayan müfessirlerin yazılı olan eserlerine ulaştığını ve bunları referans alarak eserini kaleme aldığını söylememiz mümkündür. Örneğin Sa'lebî'nin zikrettiğı yazılı tefsir eserleri arasında İbn Abbâs, İkrime, Mücâhid, Ata b. Ebî Rebâh, Muhammed b. Ka'b el-Kurâzî, Kelbî, İbn Cüreyc, Süfyân es-Sevrî, Mukâtil b. Süleymân gibi sahabe, tabiûn ve sonraki dönemlerde yaşamış ait müfessirler bulunmaktadır. Her ne kadar bu müfessirlerden bir kısmının eserleri bugün elimizde bulunsa da bize ulaşmayan pek çok eserin yazılı olarak var olduğuna Sa'lebî'nin verdiği bu bilgilerden ulaşmanın imkân dâhilinde olduğunu görmekteyiz.

Sa'lebî'nin tefsir eserinin en önemli özelliğı tefsirinin mukaddimesidir. Zira bu mukaddime Sa'lebî, eserinde kaynak olarak kullandığı tefsir çalışmalarını isnadlarını detaylı bir şekilde zikretmek suretiyle beyan etmektedir. Bu bağlamda mukaddime yer verdiği tefsir isimleri bizlere tefsir çalışmalarının nasıl adlandırıldığına ve müfessirlerin kaynak tasavvurlarına dair fikir vermesi açısından dikkate değer görünmektedir. Ayrıca Sa'lebî'nin tefsirinde zayıf ve uydurma nakillere yer verdiği eleştirilerine karşılık, özellikle mukaddimesinde verdiği kaynakların, hadis ehli tarafından muteber addedilen müfessirlerden Taberî ve İbn Ebî Hâtim'de en çok

⁹⁶⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, I, 5.

⁹⁶⁹ Walid Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition*, 69.

⁹⁷⁰ Walid Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition*, 70-75.

zikredilen tefsir çalışmaları olduğu fark edilmektedir.⁹⁷¹ Zaten Sa'lebî, tefsirinin mukaddimesine başlarken tefsir çalışmasını sahih ve güvenilir kaynaklarla telif ettiğini açık bir şekilde zikretmektedir. Öyle ki Sa'lebî, tefsirini bidat ehlinin görüşlerinden uzak, senedlere ve sahih nakilere dayalı yazdığını beyan ederken, aynı zamanda kendisinden önceki müfessirleri bu hususlara gerekli hassasiyeti göstermediği için tenkid etmiştir.⁹⁷² Hatta Sa'lebî, tefsirinin giriş kısmında kaynaklarını zikretmeye başlarken İbn Abbâs'ın en sahih tefsir tariki olarak bilinen Ali b. Ebî Talha'nın tefsirini zikrederek başlamaktadır.⁹⁷³ Bu minvalde hicrî VII. asırda tefsirinde İbn Abbâs'a atıf yapan bir müfessir ile Sa'lebî'nin yaptığı iktibas arasında ciddi bir fark ortaya çıkmaktadır. Zira Salebî'nin İbn Abbâs'tan (yani onun tefsirinden) doğrudan faydalandığı görülürken, diğer müfessir ise İbn Abbâs'a aracılıkla bağlanmak durumunda kalmaktadır. Netice itibariyle Salebî, tefsirin gövdesini teşekkül ettiren İbn Abbâs'a, eserinde yer vermek suretiyle tefsir tarihinde merkeze bağlılığını ortaya koymuş olmaktadır.⁹⁷⁴ Bu durum aslında Sa'lebî'nin tefsir nakillerinin kaynaklığına dair güvenilir olanları tercih ederek eserini oluşturduğuna ilişkin bir izlenimi bizlere sunmaktadır. Bunu destekleyen bir tespiti tefsirini tahkik eden Seyyid Kûsrevî Hasan da dile getirmektedir. Ona göre, her ne kadar tefsirinde İsrâiliyat'ı yoğun bir şekilde istihdam etse de, Sa'lebî tefsir eserinde kullandığı kaynakların isnadına büyük bir önem vermiştir.⁹⁷⁵

Sa'lebî'nin tefsir mukaddimesindeki yer verdiği kaynakların tefsir nakil birikiminin yazılı kaynaklara dayandığına dair erken dönemden sonra en önemli örneklerden birisi olduğunu belirtmeliyiz. Sa'lebî tefsir eserini oluşturduğu kaynaklarını, büyük çoğunlukla *ta'lik* yoluyla⁹⁷⁶ nakletmektedir. Sa'lebî böyle bir yöntemle başvurmasını, sürekli olarak isnad zincirinin tekrar edilmemesine ihtiyacın bulunmadığını belirterek tefsirinin mukaddime kısmında açıkça ifade etmektedir.⁹⁷⁷ Bu

⁹⁷¹ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 26-27.

⁹⁷² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 4-5.

⁹⁷³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 5-6.

⁹⁷⁴ Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsîr in Arabic: A History of the Book Approach", 19.

⁹⁷⁵ Seyyid Kûsrevî Hasen, "Mukaddime", *el-Keşf ve'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 17.

⁹⁷⁶ Bir rivayette râvî isimlerinin tümendenhazfedilerek rivayetin kendisine ait olduğu şahsı zikretme Usûlüne *ta'lik* denilmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 46.

⁹⁷⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 5.

çerçeve de Sa‘lebî’nin söz konusu eseri, Fuad Sezgin ve Cevâd Ali’nin yaklaşımlarını büyük oranda doğrulamaktadır. Zira Sa‘lebî’nin *el-Keşf* adlı eseri kitaplardan *ta’lik* türü nakilde bulunmanın açık örneklerini sunduğu için, Sezgin’in teorisinin asıl odak noktasına “kitabî ilmî gelenek anlayışına” ciddi derecede destek vermektedir.⁹⁷⁸

Sa‘lebî’ye ilişkin birtakım eleştiri ve ithamlar zikredilse de kendisinin klasik dönem tefsir edebiyatı bağlamında kaynaklık değeri taşıdığını ifade etmemiz mümkündür. Öyle ki Sa‘lebî’nin tefsir çalışması, Kurtubî gibi tefsir alanında önemli yeri bulunan müfessirlerin atıf yaptığı⁹⁷⁹ eserler arasına girmiş, İslam coğrafyasının pek çok bölgesinde özellikle Kuzey Afrika ve Endülüs âlimleri nezdinde itibar edilmiştir. Nitekim Endülüs âlimlerinden et-Turtûşî, Sa‘lebî’nin tefsirinin kıymetli bir çalışma olduğunu göstermek maksadıyla eserini muhtasar bir tarzda özetlemiş ve tefsir literatüründe yaygınlık kazanmasına katkı sağlamıştır.⁹⁸⁰ Bu hususların yanında Sa‘lebî’nin kendinden önceki tefsir birikimini nakletmesi bağlamında önemli örneklerden birisinin onun İbn Ebî Hâtim’in tefsirini aktarmış olmasıdır. Tefsir mukaddimesinde Sa‘lebî, İbn Ebî Hâtim’in tefsir eserini hicrî 388-389 yıllarında Merv şehrinde Ebû Ahmed Muhammed b. Ahmed b. Şâzân er-Râzî’ye okumak suretiyle ondan yazılı olarak aldığını açıkça beyan etmektedir.⁹⁸¹ Sa‘lebî’nin bu bilgileri tarih vermek suretiyle sarahaten ifade etmesi aldığı kaynakların güvenilirliğine işaret etmesi bakımından oldukça önem arz etmektedir. Bununla birlikte özellikle önemli muhaddis-müfessirlerden olan İbn Ebî Hâtim’den tefsir eserinde yararlandığını göstermiş olması, Sa‘lebî hakkında dile getirilen eleştirilerin farklı saiklerle yapıldığını göstermesi bakımından dikkat çekmektedir.

Tefsir birikiminin yüzyıllar geçse de nesilden nesile müfessirlerin birbiriyle olan irtibatı neticesinde belirlir bir sistematik içerisinde akatıldığını Sa‘lebî üzerinden görebilmekteyiz. Bu bağlamda Sa‘lebî için erken dönem tefsir telif tarzına dönüşün sistematik olarak gerçekleştiren geç dönemdeki ilk müfessirlerden birisi olduğunu ifade etmemiz mümkün görünmektedir. Zira bize göre Sa‘lebî, tefsirini oluştururken Mukâtil

⁹⁷⁸ Bu tespit ve konuyla ilgili örnekler için bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 26-30.

⁹⁷⁹ Araştırma yaptığımızı tefsir programında Kurtubî, müfessir Sa‘lebî’nin ismini zikretmek suretiyle ondan yaklaşık 270 yerde yararlanmıştı. Kurtubî’nin Sa‘lebî’den yararlandığı yerlerin bir kısmı için bkz. Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 150, 186, 187; IV, 165; V, 12, 205.

⁹⁸⁰ Bkz. Muhammed b. Hayr el-İşbilî, *Fihristü İbn Hayr el-İşbilî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf (Tunus: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2009), 92.

⁹⁸¹ Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân fî tefsiri’l-Kur’ân*, 5. Ayrıca Sa‘lebî’nin burada kullandığı ifade kalıplarının onun yazılı olarak bu eseri aldığına delalet etmesine ilişkin bkz. Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, 38, 44.

b. Süleymân'ı merkeze almış ve eserini şekillendirirken onun tarzını yansıtmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Sa'lebî, Mukâtil b. Süleymân'ın tefsir nakillerine ilk defa en fazla yer veren müfessir olarak karşımızda dururken, aynı zamandan Mukâtil'in tefsir yapma mantığı ve sistemini de almış gözükmektedir. Nitekim Sa'lebî, tefsir metni içerisinde doğrudan isnadlara yer vermeyeceği hususunu açıkça dilledirmiş ve bunu tefsirinde uygulamayı başarmıştır. Aynı şekilde Mukâtil de –her ne kadar kendisi bu husustan dolayı cerh edilse de- tefsir metni içerisinde aktardığı nakillerin senedlerine yer vermemiştir. Bu noktada Sa'lebî mukaddime kısmında tefsirde kimden yararlandığını açıkça zikretmiştir. Mukâtil de tefsir mukaddimesinde tefsirini hangi şahıslardan aldığını isimlerini zikretmek suretiyle ifade etmiştir. Ancak Sa'lebî tefsirdeki kaynaklarını isnadlı olarak tabiri caizse tam künye şeklinde vermekte ve tefsir metni içerisinde kimden yararlandı ise onun ismini zikretmektedir. Buna karşılık Mukâtil ise tefsir metni içerisinde ayetin izahını doğrudan vermekte, nadiren de olsa gelen bir bilginin kime ait olduğunu bazı şahısları zikretmek suretiyle belirtmektedir.⁹⁸² Hatta Sa'lebî ve Mukâtil'in tefsir nakil süreci açısından muhaddisler tarafından benzer eleştirilere maruz kaldığını ifade etmeliyiz. Nitekim Sa'lebî, yukarıda zikredildiği üzere özellikle İbn Teymiyye tarafından, tefsirindeki naklettiği uydurma nakiller ve İsrâiliyyât açısından tenkid edilmiştir. Aynı şekilde çalışmamızın bir önceki bölümünde geçtiği üzere Mukâtil'in Ahmed b. Hanbel gibi pek çok muhaddis tarafından tefsirde “rivayet formunu” kullanmaması, naklettiği İsrâiliyyât kabilinden haberleri zikretmesi vb. hususlar üzerinden tenkid edildiği bilinmektedir. Bu hususları dikkate aldığımızda Sa'lebî, erken dönem tefsir nakil sürecinin kilit isimlerden olan Mukâtil'in ilk dönemdeki tefsir anlayış ve tarzını açıkça benimsemiş görünmektedir. Hatta Mukâtil'i temel alarak ilk dönem tefsir yapma tarzını belir açılardan devam ettiren Salebî ile birlikte Begâvî, Vahidî gibi müfessirlerin de Mukâtil'in tefsirdeki yöntemini yeni bir biçimde ortaya koydukları ve Mukâtil'in ilk döneme ait bilhassa nakillerini aktardıkları müşahede edilmektedir. Zira bu isimlerin, Mukâtil'in tefsirindeki özellikleri yansıttığı, örneğin eserlerinde isrâiliyyat kabilinden nakillere atıfta buldukları, zikrettikleri nakilleri metin içerisinde senetsiz olarak verdikleri bilinmektedir. Ayrıca Begâvî'nin hocası Sa'lebî'nin tefsir eserini özetlemesi, Hâzin'in ise Begâvî tefsirinin bir muhtasarı

⁹⁸² Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, 246-249.

olması,⁹⁸³ söz konusu müfessirler arasında ortaya çıkan etkileşimin bir neticesi olarak değerlendirilmelidir. Bunun yanında tefsir nakillerinin erken dönemde nakledilme biçimine dair bahsi geçen müfessirlerin birbirine benzediği görülmektedir. Örneğin sistematik olarak Salebî'den itibaren tefsire ait birikimin özellikle metin içerisinde senede yer verilmeden nakledildiği, Begavî ile bu durumun daha da belirgin bir hal aldığı söylememiz gerekmektedir.⁹⁸⁴ Burada zikrettiğimiz bütün hususların erken dönem tefsir nakil anlayışının, tefsir yapma biçimi üzerinden izlerini açık bir şekilde göstermektedir. Zira ilk dönemlerde tefsir yapma biçimi ve bunun aktarılması aslında müfessirlerin, kitabî bir ilim anlayışı ile hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde sürdürdükleri bir faaliyet alanı olarak karşımızda durmaktadır. Bu çerçevede Sa'lebî'nin de hem kendisinden önceki tefsir birikimini aktarma konusunda önemli bir konumda olması, hem de kendisinden özellikle öğrencilerinin yararlanarak tefsir nakillerini aktarmış olması, ilk dönem tefsir nakil sürecinin belirgin olarak işletildiğini gözler önüne sermektedir.

Netice olarak Sa'lebî'nin tefsir tarihindeki konumu bağlamında onun tefsir nakil geleneğinin önemli bir temsilcisi olduğunu ancak bu durumun hadis paradigmasının tefsir tarihine belirli açılardan yön vermesi nedeniyle Sa'lebî'nin ihmal edilen müfessirler arasına girdiğini söyleyebiliriz. Özellikle çalışmamızın ikinci bölümde ele alındığı üzere Mukâtil b. Süleymân'ın ehl-i hadis zihniyeti tarafından dışlanarak tenkid edilmesi süreci onu itibarsızlaştırırken, benzer saikerle böyle bir durumu Sa'lebî'de de gördüğümüzü ifade etmeliyiz. Zira Sa'lebî'nin eserine yöneltilen söz konusu tenkid ve eleştiriler Sa'lebî'nin ilk dönemlerden itibaren oluşan ve yazılı bir geleneğe tabi olduğunu gösteren tefsir birikiminin dikkate alınmamasına yol açmıştır. Özellikle Ahmed b. Hanbel'in genel olarak tefsir kitabiyatına olan bakışını gösteren meşhur ifadesi dikkate alınırca, Sa'lebî ve onun gibi müfessirlere yönelik hadis ehlinin yaklaşımının olumsuz olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede tefsirin bazı hususiyetlerine yönelik negatif tavır, muhaddislerin özellikle nakle ve rivayete olan yaklaşım tarzı nedeniyle müfessirlere yönelttiği eleştirilerden açığa çıkmaktadır. Zira hadisçiler kendi literatürü çerçevesinde tefsire dair malzemenin isnad ve rivayet

⁹⁸³ Bkz. Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil fi Me'âni't-Tenzîl* thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), I, 5.

⁹⁸⁴ Bir sonraki başlık olan "Rivayetlerin Hazfi Düşüncesi ve Erken Dönem Tefsir Nakil Anlayışına İşareti" kısmında bu hususu inceleyeceğiz.

merkezli bir yapıda olması gerektiği konusunda ısrarcı tavırlarını sürdürmekte ve tefsir eserlerinin içeriğinde buna ilişkin bazı göstergeleri bulamadıkları zaman, söz konusu durumu eleştiri konusu yapmaktadırlar. Bu durumun hicrî dördüncü asırdan sonra dahi açıkça devam ettiğini ve bunun en somut örneğinin Sa‘lebî hakkında dile getirilen tenkidler olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Bu hususların yanında Sa‘lebî’nin Mukâtil’i kendisine örnek alarak tefsir telifini gerçekleştirmesi, onun erken dönem nakil anlayışını tefsirine yansıtmaya çalıştığına açıkça işaret etmektedir. Zira Sa‘lebî, Mukâtil’den doğrudan yararlanmakla kalmamış, aynı zamanda onun erken dönemdeki tefsir yapma mantığı ve anlayışını esas almış, böylelikle ilk dönem tefsir nakil anlayışının geç dönemdeki bir temsilcisi olma vasfını kazanmıştır.

3.3. ERKEN DÖNEM NAKİL ANLAYIŞINA DÂHİL OLAN TE’VİLİN KURUMSALLAŞMASI

Çalışmamızın ilk kısmında hoca-talebe ilişkisinin tefsir nakil anlayışının karakterini oluşturmasındaki başat unsurlardan birisinin İbn Abbâs’ın te’vil yöntemini uygulaması ve bunun talebeleri tarafından sürdürülmesi olduğunu ifade etmiştik. Hatta bize göre te’vil ameliyesi, tefsir faaliyetinin en başından itibaren varlığını göstermekte ve bu husus özgün tefsir nakil geleneğinin bir parçası olarak görünmektedir. Özellikle İbn Abbâs ile talebelerinin tefsiri düzenli ve sistemli bir yapıya ulaştırmasını, tefsire dair izahların artarak ilerlemesi te’vil ameliyesinin bir neticesi olarak açığa çıktığını dile getirmiştik. Buna karşılık tabiûn ve sonrası süreçte bilhassa hadis ehlinin yaklaşımlarının te’vil konusunun farklı algılanmasına sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır. Öyle ki te’vil, ehl-i hadis perspektifinin baskın karakteri haline gelmesiyle ötelenmiş ve belirli bir dönem meşruiyeti tartışma konusu olmuştur. Özellikle kalamî ve ideolojik bazı gerekçelerle bir tartışma konusu olan ve bazı gruplar arasında belirleyici bir rol oynayan te’vil meselesi süreç içerisinde kavramsal olarak bazı değişimler geçirmiş ve kendisine meşru bir zemini hicrî IV. asırdan sonra bulabilmiştir. İşte biz de te’vile dair ilk dönemlerde zikredilen hususları genel hatlarıyla ele alıp ilk dönem tefsir nakil anlayışının önemli bir enstrümanı olmasını da dikkate alarak geç dönemde nasıl meşruiyet kazanıp kurumsal bir yapı kazandığını inceleyeceğiz.

Erken dönemde tevil kavramının nasıl algılandığına dair somut bazı örneklerin bulunduğunu ifade etmeliyiz. Örneğin Mukâtil’in tefsirinin mukaddimesinde İbn Abbâs’a nispetle nakledilen bir rivayete göre, Kur’an’ın anlaşılması noktasında 4 yön

bulunmaktadır: Bunlardan birincisi âlimlerin bileceği tefsir, ikincisi Arapların kendi dilleri sayesinde bildikleri, üçüncüsü her insanın bilmesi gereken helal ve harama ilişkin hususlar, dördüncüsü ise Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği *tevil*'dir. Bu naklin sonunda Ebû Sâlih İbn Abbâs'a "Te'vil nedir?" diye sormuş, İbn Abbâs da "Gelecekte olacaklardır." şeklinde cevap vermiştir.⁹⁸⁵ Bu naklin *teville* dair ilk tartışmaların nasıl şekillendiğine işaret etmesi bakımından üzerinde durulması gerektirmektedir. Söz konusu naklin verdiği ilk mesajın, Kur'an'ın anlamını bilmeyen kimseler tarafından tefsir edilmesine yönelik bir itirazı içerdiği söylenebilir. Ayrıca bu nakilde *tefsir* ve *teville* dair bir ayırımın ilk dönemlerde olduğuna ilişkin ipuçlarını yakalamak mümkündür. Bilhassa *tefsir* yerine *tevil* veya *tevil* için *tefsir* kullanımının uygun görülmediğini söylebiliriz. Nitekim *tefsirin* vahyin nüzul vasatına ilişkin hususlara taalluk eden bir durumu ifade ettiği, *tevilin* ise tefsiri aşan, Allah'ın muradının şu olduğu hususunu zikretmeksizin, ayetin muhtemel anlamlarını dikkate alarak belirli bir çerçevede yorum yapabilme imkânı sağlayan bir alan olarak tanımlanmaktadır. Bu hususa benzer şekilde İbn Mes'ûd'un te'vil ifadesine dair zikrettikleri oldukça dikkat çekicidir. Taberî, tefsir eserinde Maide 5/105. ayetinin tefsiri bağlamında bazı nakilleri aktarırken, bu ayet bağlamında İbn Mes'ûd'un olduğu bir mecliste yaşanan bir olaya da yer vermektedir. Bu nakle göre tabiûn döneminin önemli müfessirlerinden olan Ebu'l-Âliye, bir gün İbn Mes'ûd'un meclisinde iki şahıs arasında bir tartışma olduğundan bahseder. Birisi bu esnada ayağa kalkar, tartışmayı yapan iki şahsa şunu söyler: "Bu ikisine marufu emredebim mi? Onları münkerden nehyedeyim mi?" Başka biri "Sen kendine bak. Allah Teâlâ "*Siz kendinize bakın*"⁹⁸⁶ buyurmaktadır, dedi. Ebu'l-Âliye devamında diyor ki: İbn Mes'ûd durumu görünce şöyle dedi:

"Bırakın tartışmayı! Bu ayetin te'vili henüz gelmedi. Kur'an nazil olduğu yere indirildi. Bazı ayetler vardır ki, onların te'vili indirilmeden önce geçmişti. Diğer başka ayetlerin te'vili de Hz. Peygamber döneminde vuku bulmuştur. Bazı ayetlerin te'vili ise, Hz. Peygamber'den kısa bir süre sonra meydana geldi. Bazı ayetlerin te'vili ise henüz vaki olmamıştır. Bazı ayetlerin te'vili de, hesap günüyle ilgili olduğu için kıyamet günü gelecektir. Cennet, cehennem ve hesap günüyle alakalı olan ayetlerin te'vili ise, kıyametle bağlantılı olduğu için o gün gelecektir. Şayet kalpleriniz ve arzularınız bir olur, gruplara ayrılmaz ve birbirinizin acısını görmediğiniz sürece, Allah'ın emir ve yasakları konusunda birbirinizi uyarınız. Kalbler ve

⁹⁸⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 22.

⁹⁸⁶ Maide, 5/105.

istekler farklı olup, fırkalara bölünüp birbirinize acınızı yaşattığınız zaman, herkes kendi nefsiyle baş başa kalacaktır. İşte o vakit bu ayetin te'vili gelmiş olacaktır.”⁹⁸⁷

Bu konudaki İbn Mes'ûd'un tavrıyla İbn Abbâs'ın yaklaşımı benzerlik arz etmektedir. Nitekim İbn Mes'ûd, Kur'an'ın sadece nüzul sürecindeki bağlamıyla anlaşılmasının, aslında tefsir faaliyetini bir bütün olarak yansıtmadığı görüşündedir. Özellikle Kur'an'ın tefsiri meselesi onun te'viliyle irtibatlı görünürken, bu sürecin kıyamete kadar devam edecek bir yönü olduğunu dile getirmektedir. Bir başka ifadeyle sahabe döneminden itibaren tefsir faaliyetleri aslında te'vili de içine alan, belli sınırlar içerisinde olmak üzere Müslümanların Kur'an'la kurdukları ilişkiyi canlı tutan bir anlama ve yorumlama çabası olarak görülmektedir.

İlk dönemlerde sahabenin Kur'an'ın tefsiri dışında te'vil edilmesine yönelik bakışının menfî olduğuna dair bazı haberler de aktarılmaktadır. Örneğin Hz. Ebubekir, Hz. Ali ve İbn Abbâs gibi sahabîlerden nakledilen Kur'an'ın rey ile tefsir edilmesine karşı durduklarına ilişkin görüşler bulunmaktadır. Bu haberlerde aktarılan “rey” hususu zamanla te'vil kavramıyla özdeşleştirilmiş ve bu husus te'vile dair olumsuz bir tavrın doğmasına sebebiyet vermiştir.⁹⁸⁸ Ancak bu konuda aktarılan veriler değerlendirildiğinde te'vile dair bahsi geçen olumsuz yaklaşım, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan kelamî ve fikhî tartışmaların bir ürünü olarak görülmektedir. Zira sahabenin doğrudan te'vil ifadesine yönelik olmasa da, Kur'an'ın farklı şekillerde yorumlanmasına dair tavrı, çatışmaya ve çelişkiye zemin hazırlayacak bir yorum faaliyetiyle alakalı bir durumdur. Hatta Hz. Ali'nin savaş esnasında Kur'an sayfalarının mızraklara takılması sürecindeki duruşunu da dikkate aldığımızda⁹⁸⁹ onun tevilden kaçınmanın mümkün olmadığı ancak Kur'an'ın siyasî istismlara alet edilmemesi gerektiğine dair bir tavrı benimsediği açıktır. İbn Abbâs'ın geleceğe ilişkin bir yorumunda Kur'an'ın te'vili konusunda kendilerinden sonra gelecek olan insanların ihtilafa düşmelerine dair endişesi,⁹⁹⁰ Kur'an'ın nüzul bilgilerine sahip olunmadan yapılan yorumlarla bağlantılı bir husustur. Buradan hareketle, sahabenin te'vil ile ilgili yaklaşımının, Kur'an'ın başka hususlarla ilintilendirilerek farklı boyutlarda

⁹⁸⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, VI, 47.

⁹⁸⁸ Nasr Hamid Ebû Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı”, 26.

⁹⁸⁹ Bkz. Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 103, 105-107.

⁹⁹⁰ Bkz. Şâtibî, *el-İ'tisâm*, II, 691.

anlaşılmasına yönelik olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca sahabe döneminde tefsir ve te'vil kavramları arasında herhangi bir zıtlık söz konusu olmadığı gibi, onların Kur'an'ı anlama biçimlerinin, onun yaşanması ve hayata aktarılması süreciyle yakından bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz.⁹⁹¹

Tefsir ve te'vil ifadelerinin ilk dönemdeki kullanımlarına denk düşebilecek bazı tariflerin yapıldığı görülmektedir. Örneğin tefsir tanımı bağlamında Ebû İshak es-Sa'lebî'ye göre, Kur'an'da geçen sırat kelimesine “yol” manası verilmesi örneğinde olduğu gibi, bir lafza ister hakikat ister mecaz anlamı verilsin, bu lafzın hangi anlama geldiğini beyan etmek tefsir kapsamına girmektedir.⁹⁹² Sa'lebî'nin tefsir kavramını izah tarzı, Kur'an ayetlerinin nüzul sürecinde hangi anlama tekabül ettiğinin ortaya çıkarılması bağlamındadır. Söz konusu bu tanımlamada tefsirin aslında nüzul dönemini bilen kimselerin yani sahabenin açıklamalarına dayandığı sonucu çıkarılabilir. Bu açıdan bakılacak olursa, tefsir aslında Kur'an vahyinin manası ile bu vahyin indiği süreçlerin tamamıyla ilgilenirken, te'vil ise yalnızca ayetin lafzının ihtimali dâhilinde bulunan manaları açığa çıkarmakla alakadar olduğu söylenebilir. Hatta ehl-i hadis düşüncesinin önemli şahsiyetlerden biri olan İbn Kayyim el-Cevziyye, te'vil ibaresinin tefsir ve beyan anlamına geldiği üzerinde ısrarla durmaktadır. Ona göre sahih te'vil, Kur'an'ın tefsiri ve manasının açıklanması anlamına gelmektedir.⁹⁹³ Bununla birlikte bu kullanımın tefsir literatürü bağlamında yaygınlık kazanmadığı ve süreç içerisinde kendine özgü tanımlarının yapıldığı da bilinmektedir.⁹⁹⁴

Te'vil ifadesinin ilk dönemlerde ehl-i hadis ile ehl-i rey arasında geçen tartışmalar bağlamında ele alındığını ifade etmeliyiz. Hadis taraftarları aklî istidlal yöntemleri arasında görülen *te'vile* karşıt bir duruş sergilemişlerdir. Örneğin Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam, *te'vil* kavramını ayet ve hadislerin yorumlanması, bir kelimeye zahiri anlamın dışında başka bir anlam yüklemek olarak algılamaktadır. Burada *te'vile* olan karşı çıkışın sebepleri arasında, özellikle hadisçilerin, rey ekolü mensuplarının imanı amelsiz olarak tanımlamaları gelmektedir. Hadisçiler rey ehlinin iman konusunda *te'vile* gittikleri düşüncesinden hareket ederek, *te'vilin* olumsuz bir yöntem olduğunu ifade

⁹⁹¹ Nasr Hamid Ebû Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı”, 26.

⁹⁹² Bkz. Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 493.

⁹⁹³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, (Riyad: Dâru'l-Âsime, ty.), I, 181.

⁹⁹⁴ Bkz. Mavil, *Mâtürîdi Kelamında Te'vil*, 60-63.

etmişlerdir.⁹⁹⁵ *Te'vil* kavramına yüklenen bu olumsuz değer, ehl-i hadisin takındığı tavırdan oluştuğunu söyleyebilmek mümkündür. Bu hususta hadisçilerin pek çok disiplinde olduğu gibi tefsir alanında da kavramların olumlu ya da olumsuz olarak algılanmasına ciddi oranda tesir ettiğini belirtmek gerekir. Bunun yanında *te'vil* ifadesi ilk dört halife döneminde Kur'an'da geçen *müteşabihlerin* nasıl anlaşılacağı tartışmalarında gündeme gelmiş⁹⁹⁶ ve bu kavram söz konusu hususlarda negatif bir anlam boyutu kazandığı için özellikle ehl-i hadis nazarında itibar görmemiştir.

Ehl-i sünnet nazarında naslar arasında görünen çelişki ve ihtilafların giderilmesi hususunda ciddi bir fonksiyonu bulunan *te'vil* ifadesinin, ilk dönemlerde yaşanan bazı siyasî ve sosyal olaylar neticesinde ideolojik bir kullanıma evrilmesi, zihinlerde olumsuz bir anlam kazanmasına sebebiyet vermiştir. Özellikle *te'vil* ibaresine yönelik bu olumsuz bakış açısında, kendi kitaplarını *te'vil* ve tahrif eden Yahudilerin örnek verilmesi de etkili olmuştur. Zira bazı ayetlerde⁹⁹⁷ Yahudilerin kendi inandıkları kutsal kitapları değiştirdikleri, farklı yorumladıkları vurgulanırken, *te'vil* ile ilgili nakillerde de Yahudilerin yaptığı benzer bir durumun ortaya çıkmasına atıfta bulunulmuştur.⁹⁹⁸ Zira ilk dönem Müslümanların Kur'an'ın anlaşılması noktasındaki çabalarında, Yahudilerin *te'vil* yöntemiyle tanışıp onlardan bazı hususları tevarüs ettikleri söylenebilir. Özellikle Medine döneminde Müslümanlar ve Yahudiler arasında sıkı bir ilişkinin olduğu Medine dönemindeki inen ayet ve surelerin içeriğinde görülmektedir.⁹⁹⁹ Öyle ki İbn Abbâs'ın naklettiği bir rivayete göre, Medine ehlinin büyük bir çoğunluğu Yahudilerin ehl-i kitaptan olmaları sebebiyle, ilim yönünden onları üstün görüyorlar ve uygulamalarını takip ediyorlardı.¹⁰⁰⁰ Bu hususların yanında *te'ville* ilgili Hz. Peygamber'den “*İçinizde biri Kur'an'ın tenzili nasıl savaştı ise te'vili için de savaştacaktır.*”¹⁰⁰¹ şeklinde nakledilen hadis çerçevesinde, özellikle ilk dönemlerde İslam coğrafyasında yaşanan siyasî ve ideolojik hususların, *te'vil* kavramına olumsuz bir

⁹⁹⁵ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 171.

⁹⁹⁶ Bu hususta Hz. Ömer'in tavrı için bkz. Gökhan Atmaca, *Hiz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 223-227.

⁹⁹⁷ Bkz. Nisa, 4/46.

⁹⁹⁸ Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, (Samsun: Etüt Yayınları, 2001), 204; Nasr Hâmid Ebû Zeyd *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, 142.

⁹⁹⁹ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum, Tefsirdeki Bâtınlık ve Bâtınî Te'vil Gelenegi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 167.

¹⁰⁰⁰ Bkz. Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, I, 153.

¹⁰⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayp Arnavut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 2001), XVIII, 360.

anlam yükledikleri söylenebilir.¹⁰⁰² Bu konuyla bağlantılı olarak zikredilen şu tespitler te'vil meselesinin olumsuz algılanmasını net bir şekilde ifade etmektedir: “Te'vil, (zaman içerisinde) her çeşit fikir sahibinin her türlü sapık tasavvuf ekolünün, aşırı Şiiilerin ve bâtil fikirlerinin İslam'a uyarlamak isteyen düşünürlerin İslam dinine diledikleri acaip fikirleri ithal etmede kullandıkları bir araç haline gelmiştir.”¹⁰⁰³ Bu yönüyle te'vil ifadesi, her ne kadar ilk dönemlerde menfi olarak algılansa da İmam Mâtürîdî'ye kadar te'vil ve tefsir ifadeleri arasında ciddi bir ayrıma gidilmemiştir.¹⁰⁰⁴ Her ne kadar erken dönemde tefsir ve te'vile ilişkin bir ayrımın yansımaları görülse bile bunun belirgin bir durum olmadığı söylenebilir.¹⁰⁰⁵ Bu noktada İslamî ilimlerin teşekkül süreci içerisinde âlimler te'vil ifadesinin, sözü edilen tek bir boyutu olmadığını ön görmüşler ve bu kelime üzerinden yapılan uygulamalara dair bazı kayıtlar düşmüşlerdir. Buna göre lafzın zahirinden muhtemel olan anlamlardan birini tercih etmek, te'vil yapmanın temel zeminini oluşturmuştur.¹⁰⁰⁶

Erken dönem tefsir nakil sürecinin hicrî IV. asırdan sonraki zaman dilimindeki göstergelerinden birisinin te'vil kavramında gerçekleşen değişim ve dönüşüm olduğunu zikretmiştik. Bunu sağlayan müfessirin ise İmâm Mâtürîdî olduğunu ifade etmeliyiz. Zira onun yaptığı tefsir ve te'vil arasında yaptığı ayrımın,¹⁰⁰⁷ te'vil kavramının belli bir zeminde konumlanmasına ve sonraki süreçlerde kurumsal bir yapı kazanmasına ön ayak olduğunu ifade edebiliriz.¹⁰⁰⁸ Zira Mâtürîdî ile birlikte te'vil kavramı sınırı çizilen bir alana evrilmiş, te'vil'in tefsir gibi kesinlik ifade etmeyen ve Allah'ın muradına denk tutulamayacak anlamının Mâtürîdî ile birlikte yerleşik bir hal alması belirginleşmiştir.¹⁰⁰⁹ Bununla beraber Ebû Ubeyde ve Taberî gibi müelliflerin eserlerinde

¹⁰⁰² et-Tâhir Âmir, *et-Te'vil inde'l-Müfessirîne mine's-Selef*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 129, 130; Nasr Hamid Ebû Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı” 24.

¹⁰⁰³ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 144.

¹⁰⁰⁴ Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelamında Te'vil*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 22.

¹⁰⁰⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Fatma Demirtaş “Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Öncesinde Pratik Boyut İle Dilsel Kullanımın İzleri” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 45-82.

¹⁰⁰⁶ et-Tâhir Âmir, *et-Te'vil inde'l-Müfessirîne mine's-Selef*, 148-152.

¹⁰⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 3.

¹⁰⁰⁸ Benzer düşünce ve tespitler için bkz. Celal Kırcı, “Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vil Anlayışı ve Metodu”, *Ebû Mansur Semerkandî Matürîdî (862-944) Kongresi Tebliğleri*- yayınlayan: Ahmet Hulusi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986), 55; İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 63.

¹⁰⁰⁹ Benzer bir tespit için bkz. Harun Bekiroğlu, *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân*, (Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2013), 37; Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 121.

te'vil kavramını yeri geldikçe tefsirle aynı manada kullandıklarını ifade etmeliyiz.¹⁰¹⁰ Hatta bir tespite göre te'vil kelimesinin ilk dönemlerde “tefsir etmek” bağlamında sıklıkla kullanıldığına ilişkin işaretler de bulunmaktadır.¹⁰¹¹ Ancak bu duruma karşılık denilebilir ki, tefsir ifadesinin genel olarak te'vil ifadesinden ayrı tutulduğu, aralarında birtakım farklılıklar bulunduğu yapılan tanımlara göz atıldığında fark edilmektedir.¹⁰¹² Ayrıca tefsir ve te'vil ifadeleri, üzerinde anlam değişikliklerinin çok olduğu iki kavramdır. Özellikle te'vil ifadesi, tefsire nazaran semantik özelliği ile mana çeşitliliğinden dolayı hakkında pek çok tanımın zikredildiği bir kavramdır. Zira bu kavram hakkında, yalnızca tefsir alanında değil fıkıh, kelam ve tasavvuf sahalarında da birtakım tariflerin yapılıp, belirli şartların öne sürüldüğü bilinmektedir.¹⁰¹³

Mâturîdî'nin tefsir ve te'vile dair yaptığı ayrımın temel bazı gerekçelerinin olması muhtemel gözükmemektedir. Zira Mâturîdî tefsir faaliyetlerinde kendinden önce oluşan birikime dair bir analiz yapmakta ve buna dair bir çerçeve belirlemeye çalışmaktadır. Kur'an'ı izah etme ve açıklama üst başlığına tefsir alanını yerleştiren Mâturîdî, erken dönemdeki nakil malzemesini bir yönüyle tasnife tabi tutmaktadır. “Tefsir” ifadesini kavramsal düzeyde istihdam ederek sahabeden aktarılan bilgilerle hasreden Mâturîdî, tefsirin aslında Kur'an'ın nüzul sürecindeki ortamına dair hususların bilinmesiyle bağlantı kurmaktadır.¹⁰¹⁴ Bununla birlikte yapılan bir tespite göre, Mâturîdî'nin tefsiri sahabeye has kılması meselesinde, ayetin inişine şahit ve aynı zamanda kendisinden gelen nakillerin tevâtür derecesinde olduğu sahabîler kastedilmektedir.¹⁰¹⁵ Mâturîdî'nin tefsiri şahitlikle eş değer görmesi, doğrudan nüzule şahit olmayan sahabîlerin izahlarını bir yönüyle te'vil olarak değerlendirmesi ve bunun meşru olmasına yönelik bir tavırla irtibatlıdır. Mâturîdî'nin bu tanımı ve ayrımı

¹⁰¹⁰ Bkz. Ebû Ubeyde Mamer el-Müsenna *Mecâzu'l-Kur'an*, I, 86; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, V, 222; Şihâbüddin Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî tefsiri'l-Kur'an ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk: Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), I, 5. Bu hususa dair detaylı bilgi için Bkz. Ali Bulut “Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi” (Doktora Tezi, Süleymân Demirel Üniversitesi, 2009), 137-140.

¹⁰¹¹ Bkz. Bekiroğlu, *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân*, 35.

¹⁰¹² Ömer Pakiç, “Zerkeşi'ye Göre Mana, Tefsir ve Te'vil” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 2 (2006): 317.

¹⁰¹³ Bu alanlardaki te'vil tanımlarına ilişkin bilgiler için bkz. Faruk Çaykara, “Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 28.

¹⁰¹⁴ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 3.

¹⁰¹⁵ Tespit için bkz. Veysel Gengil “Tefsir Te'vil Ayrımı Bağlamında Mâturîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018), 336; Enes Büyük “Mâturîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bununun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, sy. 1 (2019): 216.

özellikle muhaddisler tarafından sahabe özelinde bahsi geçen otorite algılamasına da bir atıf içermektedir. Zira Mâturîdî'den önceki süreçte ehl-i hadis mensupları, nüzule şahit olması veya olmaması durumunu aşarak, küllî bir yaklaşımla sahabenin tefsirinin bağlayıcılığı konusundaki tavırlarını belirginleştirmişler ve tefsirdeki otorite yapılanmasını tayin etmişlerdir.¹⁰¹⁶ Bize göre Mâturîdî tefsir alanında ilk merci kaynağı arasında gösterdiği sahabeyi, Kur'an'ın nüzul ortamını bilmeleri ve ayette kastedilen muradı açıkça öğrendikleri için onlardan nakledilen tefsir izahlarının kesinlik arz ettiğini belirtmektedir.¹⁰¹⁷ Mâturîdî'nin bu tavrının Hanefî usul geleneğinde teorik olarak derinleştirildiği, sahabenin bir mesele hakkında kendi fikirlerini söylemiş olsalar bile, onların bu hususa dair izahlarının Hz. Peygamber'den duymuş olma ihtimalinin kuvvetle muhtemel olduğu beyan edilmektedir.¹⁰¹⁸

Te'vil'e dair Mâturîdî'nin yaptığı tarifi ve sınırlandırmanın da erken döneme raci olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre te'vil, tefsir gibi kesinlik arz etmemekte ve Allah'ın muradına dair bir haberi dile getirmemektedir. Ayrıca te'vil yapan bir kimse "Bu ilahî kelimeler şu ve şu anlamlara yönelik ihtimalleri muhtevîdir" şeklinde bir ifade serdetmektedir.¹⁰¹⁹ Bu duruma örnek olarak Mâturîdî, Fatıha suresinin ilk ayeti olan "elhamdülillah" ifadesiyle ilgili kastedilen muradın tefsir kavramıyla ilinti olduğunu, ayetin ihtimali olan manaları dile getirmenin de te'vil olduğunu beyan etmektedir.¹⁰²⁰ Mâturîdî'nin te'vil işini fakihlere has kılması durumunun, erken dönemdeki sahabe sonrası müfessirlerden gelen nakillere göndermede bulunmasıyla yakından irtibatlı olduğunu söyleyebiliriz. Zira fakihler olarak ifade ettiği güruhun tabiûn ve sonraki nesillerde yetişen, müfessir, fakih ve muhaddis kimliği taşıyan şahısları içine aldığı söylenebilir. Şöyle ki, tefsir faaliyetinin ve buna dair birikimin çoğalma evresini genel olarak tabiûn dönemiyle başladığını bir önceki bölümde ifade etmiştik.¹⁰²¹ Bu noktada tefsire dair oluşan birikimin aslında bir yönüyle te'vil ile bağlantılı olduğu, bir ayet veya ayetin herhangi bir ifadesi özelinde birden fazla görüşün ifade edildiği, tabiûn dönemi ve sonrasındaki tefsir faaliyetlerinde müşahade edilen bir husustur. Mâturîdî ilk dönemlerdeki tefsire dair kendisine kadar gelen malzemeyi belli açılardan tasvir

¹⁰¹⁶ Hâkim en-Neysâbü'rî, *Marifetu Ulûmi'l-Hadîs*, 149.

¹⁰¹⁷ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, I, 3.

¹⁰¹⁸ Bkz. Serahsî, *Usûl's-Serahsî*, II, 108.

¹⁰¹⁹ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, I, 3.

¹⁰²⁰ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, I, 3.

¹⁰²¹ Bkz. Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 160.

ederken, bu birikimin mahiyetine dair bir farkındalığa da sahip olduğu fark edilmektedir. Özellikle hadis ehlinin ilk dönemlerdeki te'vil karşı çıkışını dikkate almak suretiyle, te'vil hususunu meşru bir zemine çekmeye gayret etmektedir. Ayrıca Mâturîdî Hz. Peygamber'den nakledilen “*Kim Kur'an'ı rey ile tefsir ederse*” rivayetini te'vil ifadesiyle ilişkilendiren müteşeddid hadisçilere¹⁰²² rağmen, bu rivayetin Allah'ın muradına şahitlik etmek anlamına geldiğini ifade etmiş ve te'vilde ise böyle bir durumun söz konusu olmadığını ve ayetin muhtemel anlamlarına atıfta bulunulduğunu belirtmiştir.¹⁰²³ Nitekim Tehânevî, tefsir ve te'vili ifadelerine dair tanımlamalara yer verirken, tefsirin kesinlik te'vilin ise zannîlik anlamına geldiğini açıkça beyan etmektedir.¹⁰²⁴ Dolayısıyla Mâturîdî'nin tefsir alanındaki birikim ve üretimlere dair ortaya çıkan olumsuz bakışı değiştirmeye çalıştığı, tefsirin kendi dinamiklerinden birisi olan te'vilin erken dönemdeki yansımalarını dikkate aldığı ve bu yorum biçimini belirli bir çerçevede değerlendirdiği söylenmelidir. İmam Mâturîdî'nin yaptığı tefsir ve te'vil ayrımında tefsir, aslında Kur'an'ın yorumlanması sürecine değil, ilk muhatapların Kur'an'ın anlatmak istediği muradının ne olduğuna ilişkin bir anlama arzusunu ifade etmektedir. Bundan dolayı Mâturîdî'nin tefsir tanımından hareketle denilebilir ki, tefsir Kur'an'ın insanlığa ulaştırmak istediği ve özgün anlamı aramaya çalışan bir faaliyet hareketini temsil etmektedir. Bu bağlamdaki bir görüşe göre te'vil çalışması ise, özgün anlamı ve nüzul dönemindeki mesajın sonraki süreçlere aktarılıp yeniden yorumlanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Mâturîdî'nin tefsir ile te'vil arasında bir ayrıma gitmesi, sahabenin nüzul ortamını bilmeleri sebebiyle sonraki Müslümanlardan Kur'an'ın nazil olduğu süreçteki anlamına vakıf olma imkânlarının daha fazla olmasıyla alakalı olduğu ifade edilmektedir.¹⁰²⁵ Halbuki Mâturîdî, tefsiri sahabenin şahitliğine tahsis etmesinden dolayı özgün anlama ulaşılmadığı durumlarda te'vil yani başka bir açıdan içtihadla arama yönteminin devreye sokulmasını önermektedir.

Tefsir ve te'vil ayrımına ilişkin bazı izahlarda bulunan Kâfiyeci, tefsirin bir ilim olarak insanın gücü nispetinde murad olunan manayı araştırmak olduğundan

¹⁰²² Bu hususa dair tartışmalara yer veren çalışmalar için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 72; Nasr Hamid Ebû Zeyd, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, çev. Muhammed Coşkun, (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 22.

¹⁰²³ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 3.

¹⁰²⁴ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk: Refik el-Acem, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), I, 376.

¹⁰²⁵ Bkz. Öztürk, “Kur'an Vahyinin Anlaşılması ve Yorumlanması”, 17, 28.

bahsetmektedir. Bunun yanında Kâfiyeci, tefsir kavramını nakle dayanmak ve nüzul süreçlerine şahit olmakla eş değer görmekte ve Mâturîdî'nin işaret ettiği üzere tefsirin sahabeye ait olduğunu dile getirmektedir. Burada Kâfiyeci'nin tefsiri sahabeye has kılınmasını, nüzule şahit olan ve bu şahitliği tevatürle nakledilen sahabîler anlamında zikretmesi olarak değerlendirmek mümkündür. Bunun yanında te'vil ifadesini ise Arap dilinin bilinmesiyle Kur'an'ın tefsir edilmesi olarak gören Kâfiyeci, bahse konu ilişkiden hareketle te'vilin fukahaya ait olduğunu ifade etmektedir.¹⁰²⁶ Ayrıca Kâfiyeci'nin yaptığı tanıma benzer şekilde Zerkeşî'nin de te'vil ve tefsir kavramını tanımladığı, hatta Mâturîdî'yi biraz daha aşarak bu ayrımı derinleştirdiği görülmektedir. Ona göre “*Müfessir nakilcidir, müevvil istinbatçıdır.*”¹⁰²⁷ Bunun yanında Suyûtî de *tefsir* ve *te'vil* kavramlarını izah ederken, tefsirin rivayetle te'vilin ise dirayetle ilintili olduğuna ilişkin bir görüş nakletmektedir.¹⁰²⁸ Buraya kadar zikrettiğimiz tanımlamaların Mâturîdî'nin yaptığı ayrımın kendisinden sonraki açık tezahürleri olarak görülmektedir. Sözü edilen tefsir te'vil ayrımıyla beraber, te'vil kavramının dirayet boyutunun yanında rivayetle bir irtibatı bulunduğunu da ifade etmek mümkündür. Ayetin ihtimal dahilinde bulunan manalardan birisine hamledilmesi olarak tanımlanan te'vilin, bu anlamlardan hangisine dahil edilmesi gerektiği, nakle dayanan bir bilgiyle ortaya konulmalıdır. Bu sebeple te'vil yapacak bir kimsenin, kabul edilebilir bir yorum zikredebilmesi için, tefsire dair malumatı bulunması gerekmektedir. Nitekim Taberî tefsirinde bir ayetle alakalı Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûna ait nakilleri zikretmeden önce, “*bu ayetin te'vili hakkında... bu ayetin te'vili hakkında... te'vil ehli ihtilaf etti*” vb. ifadeleri kullanması ve akabinde nakillere yer vermesi, te'vilin rivayet ile var olan irtibatını göstermesi bakımından kayda değer görünmektedir.¹⁰²⁹

Tefsir ve te'vil ayrımı ekseninde Tûfî'nin yaptığı bazı izahların zikredilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Tûfî, tefsir ve te'vil kavramlarının ortaya çıkışı üzerine ilk dönemden başlamak üzere bazı tespitlerini dile getirmektedir. Sahabe döneminden başlamak suretiyle tefsir alanında görünür hale gelen farklı izahların olduğu hususuna temas eden Tûfî, her ne kadar sahabenin Kur'an'ın anlamını Hz. Peygamber'den

¹⁰²⁶ Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, çev. İsmail Cerrahoğlu, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), (çevirilen metinde), 54.

¹⁰²⁷ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 108.

¹⁰²⁸ Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 347.

¹⁰²⁹ Saliha Türcan, “Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü”, 38.

öğrendiği bilinse de, ümmet içerisinde dolaşan ve Hz. Peygamber'in söylemediği hatta kendisine sunulsa kabul etmeyeceği tefsire ilişkin nakillerin bulunduğunu dile getirmektedir.¹⁰³⁰ Tufi tefsir alanına dair değerlendirmelerde bulunmaya devam ederken, sahabeden sonra zuhur eden farklılıklara dair dikkati celb edecek görüşlerini serdetmektedir. Tufi'ye göre, bazı sahabîler Hz. Peygamber'den aldığı Kur'an'ın tefsirini birbirine nakletmeyi başarabilmişken, bazıları ise sahip olduğu tefsir bilgilerini başkalarına aktarmadan vefat ettiler. Bunun yanında Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra sahabenin büyük bir çoğunluğu, çeşitli beldelere gitmişlerdir. Bununla birlikte belli şahıslar dışında, her sahabînin Kur'an'ın tefsirinin tamamını bildiğini söylemek pek mümkün değildir. Bahsi geçen sahabîler, yalnızca anlamına vakıf oldukları tefsir bilgilerini tabiûn kuşağına naklediyorlar ve bu kimseler Kur'an'daki herhangi bir ayetle ilgili sahabeden öğrenemedikleri yahut bilmedikleri hususları dil, sünnet ve Kur'an'ın başka bir ayetini esas alarak izah etmeye çalışıyorlardı. Buna ilave olarak tarihî bilgiler, israiliyyat vb. malzemelere başvurmak suretiyle tefsir alanını genişletmeye başlamışlardı. Söz konusu durum yaygın hale gelince, tefsirin içerisine pek çok nakil girdi ve her kuşak kendinden öncekine göre birtakım hususlar ilave etmek suretiyle tefsirin ilk halinden başka bir konuma evrilmesine sebebiyet verdi. Netice itibarıyla zikredilen bu sürecin getirisi olarak tefsirde ihtilaflar çoğaldı ve ortaya çıkan mezhepler kendilerinden önce dile getirilen birtakım görüş ve düşünceleri bağlı oldukları ideolojiye nispet ettiler.¹⁰³¹ Tefsirin oluşum ve gelişim seyrine ilişkin sözü edilen tasvirleri yapan Tufi, tefsire dair meydana gelen ihtilafların varlığının inkar edilmesinin mümkün olmadığını, Kur'an'ın izahı noktasında nakledilen bilgilerin tamamının Hz. Peygamber'e nispetinin bulunmadığını beyan etmektedir. Bu tespitlere göre tefsirde ihtilafların bulunmasını doğal karşılayan Tufi, sahabe ve tabiûn dönemi başta olmak üzere, tefsire dair nakledilenlerin bütünü Hz. Peygamber'e ait olmadığına göre, yeni bir yöntem ortaya koymanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamında Tufi'ye göre, her ayet için bir naklin olmayacağı düşünülürse tefsirde içtihadın belirli esaslar çerçevesinde yapılmasının önemine dikkat çekmektedir.¹⁰³² Tufi'nin erken dönem tefsir

¹⁰³⁰ Tufi, *el-İksîr fi İlmi't-Tefsîr*, 46.

¹⁰³¹ Tufi, *el-İksîr fi İlmi't-Tefsîr*, 47.

¹⁰³² Tufi, *el-İksîr fi İlmi't-Tefsîr*, 50-52. Bu konuya dair tespitler için bkz. Mustafa Karagöz, "el-İksîr fi Kavâidi't-Tefsîr Örneğinde 'Tefsîr Usulü' Yazımına Bir Katkı" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 17 (2010): 181-182.

faaliyetleri bağlamında zikrettiği bu düşünceler irdelenirse, tefsir ameliyesinin te'vile bakan bir yönünün ilk zamanlardan itibaren var olduğuna ilişkin bir projeksiyon sunulmaktadır. Zira kendisi Hz. Peygamber'e ait tefsir nakillerinin oldukça sınırlı olması üzerinde durmakta, sahabe dönemiyle beraber başlayan ve tabiûn kuşağıyla devam eden Kur'an tefsiri noktasında kişisel görüşlerin yaygınlık kazanması durumunu üstü kapalı olarak tenkide tabi tutmaktadır. Buna karşın sahabe döneminin tefsir sahasındaki otorite oluşunu göz ardı etmeyen Tufi, ihtilafların sahabe döneminden sonra gerçekleştiğini, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı onlara öğrettiğini ifade etmektedir. Bundan dolayı Tufi, sahabîlerin tefsir konusundaki yetkin oluşunu bu vesileyle izah ederken, sonraki dönemlerde oluşan ihtilafların çözümü konusunda bazı prensiplerin teşekkül ettirilmesini talep etmektedir. Burada önemli olan husus, tefsir alanındaki sahabenin otoritesine dair tasavvurun Tufi tarafından başka bir versiyonda dile getirilmesidir. Bu bağlamda ilk dönemlerdeki tefsir-te'vil ayrımının, Tufi açısından tabiûn döneminde hissedilir bir şekilde gündeme geldiğini söylemek mümkün iken, aynı zamanda tefsirde otorite fikrinin bahsi geçen süreç esnasında temel kabul olarak işletildiği de zikredilebilir. Tûfi'nin sahabenin tefsirdeki yerine ilişkin yaptığı izahlar bağlamında, bazı sahabîlerin eksik bilgilerini diğer sahabîlerden tamamlamaya çalıştıkları, yeri geldikçe rey ve içtihadı başvurdukları görülmektedir. Ancak süreç içerisindeki tavırları dikkate alınır, herhangi bir sahabînin kendi reyini veya içtihadını hüccet kabul ederek, insanlara bu içtihadı uymalarını emrettiğini söylemek mümkün değildir. Tûfi'nin bu görüşlerine karşılık Serahsî'ye göre, sahabe kavlinin tefsirde hüccet oluş biçimi, bir ayetin tefsirine dair kesin bir bilgi taşıyorsa o zaman bu konuda söz konusu görüş, salt reye öncelenmektedir. Zira Serahsî, sahabenin tefsire dair görüşlerinin reye tercihi konusunu, ahad haberin kıyasa önceliğine benzetmektedir. Bunun yanında Serahsî'ye göre, sahabenin tefsirdeki görüşü rey eksenli olsa da bu durum, diğer bütün Müslüman alimlerin reyinden daha kuvvetlidir. Çünkü sahabîler Kur'an'ın nüzul ortamında bulunmaları, Hz. Peygamber'in dinin uygulanmasındaki rolüne ve yaptıklarına şahitlik etmelerinden dolayı, sahabenin reyini bir başka rey ile çatıştırdığında sahabenin reyini tercih edilmektedir.¹⁰³³

¹⁰³³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 108.

Çağdaş dönemde tefsir ve te'vil ayrımının Mâturîdî'nin yaptığı tanım üzerinden şekillendirilmeye çalışıldığı fark edilmektedir. Buna örnek olarak Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin tefsir ve te'vil kavramlarını tanımlarken yaptığı izahları vermek mümkündür. Ona göre tefsir rivayete dayalı olarak yapılan izahları içerirken, te'vil ise dirayet yönü bulunarak yapılan yorumlamalardır. Nitekim tefsirin lügat anlamı itibarıyla, keşfetmek ve açıklamak manası bulunması, Allah'ın ayetten neyi murad ettiğini ortaya koymayı da beraberinde getirmektedir. Bu sebeple, Hz. Peygamber'den veya Kur'an nüzulüne şahit olan, Kur'an'ın ayetleriyle ilgili olayları bilen, Hz. Peygamber'e bilmediklerini sorup öğrenen sahabenin birinden gelen bilgilerle tefsir yapılması gerekmektedir. Buna karşılık te'vil ise, ayetin muhtemelen bulunduğu manalardan birisini, bir delil ve işarete göre tercih etmektir. Dolayısıyla te'vilin içtihadı yönelik bir özelliği içermesi dikkate alınır, ayetin sahip olduğu anlam sahalarından birisine irca etmek için, Arap dilinin özelliklerinin iyi bilinmesinin zorunlu olduğu ifade edilebilir.¹⁰³⁴ Bu çerçevede Zehebî'nin de Mâturîdî'nin ortaya koyduğu tanımı esas almış ve tefsirle te'vil arasındaki farkı buna göre belirlemiştir.¹⁰³⁵

Tefsire dair yapılan bazı tanımlamalarının Mâturîdî'nin yaptığı ayrıma denk düşüğünü görmekteyiz. İlk dönem tefsir eserlerinde yer alan ayeti tefsir etmeye yardımcı olan verilerin¹⁰³⁶ tefsirin bazıları tarafından geniş kapsamda tanımlanmasına ön ayak olduğu görülmektedir. Buna göre tefsir; ayetlerin nüzul süreci, kıssalar, Mekkî-Medenî, nasih-mensuh, muhkem-müteşabih, umum-husus, mutlak-mukayyed, mücmel-müfesser, helal-haram-emir-nehî konularında bilgi sahibi olmaktır.¹⁰³⁷ Bu tanım irdelenirse, bahsi geçen hususların bir kısmının –Mekkî-Medenî, nüzul sebebi, nasih-mensuh- ayeti doğrudan tefsir etmeyen, ancak tefsir etmeye katkı sağlayan unsurlar olduğu görülür. Tefsire dair zikri geçen tanıma göre, ayetlerin doğrudan tefsir edilmesine yardımcı olacak olan verilerin tefsir faaliyetinde önemli bir işlevi olduğunun belirtilmesi gerekir. Zira tefsir faaliyeti bir bütün olarak değerlendirildiğinde, oluşan birikimin ayetlerin sadece nüzul dönemindeki ilk anlamına değil, sonradan yeni okumalara tabi tutularak farklı boyutlarda anlaşılmasına yardımcı olduğunu söylemek

¹⁰³⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l-Müfessirûn*, 18.

¹⁰³⁵ Benzer bir tespit için Melikşah Sezen, *İmam Mâturîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri*, (İstanbul: Kökler Yayınları, 2018), 46.

¹⁰³⁶ Bu konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Şahin, *Taberî Tefsirinde İbn Mes'ûd Rivayetlerinin Metin Tahlili*, 58.

¹⁰³⁷ Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi 'l-Kur'ân*, II, 347.

mümkündür. Bahsi geçen tefsire dair bu tanımın, İmam Mâturîdî'nin tefsir-te'vil ayırımına tekabül ettiğini belirtmeliyiz. Zira tefsir ameliyesinde ilk dönemlerden itibaren sadece ayetlerin anlamını açığa çıkarmayı değil, aynı zamanda nüzul sürecinde oluşan verilerin de aktarılması öncelenmiştir.¹⁰³⁸ Tanımda zikredilen sebab-i nüzul, Mekkî-Medenî, nâsih-mensuh gibi hususlar nüzul döneminde meydana gelen, ayetin vahyedildiği haricî durumların da çözülmesine katkı sağlayan unsurlar arasında yer almaktadır. Buna ilişkin olarak Zerkeşî de tefsir ilmini nakle dayalı olan ve olmayan iki yönünün olduğunu vurgularken, nakle dayalı olan kısmının sebab-i nüzul, nasih-mensuh, mübhemin tayini, mücmelin tebyini gibi hususlarla bağlantılı olduğunu ifade etmektedir.¹⁰³⁹ Buraya kadar zikrettiğimiz hususların, erken dönemde var olan ve tefsir nakil anlayışının devinimini sağlayan te'vilin, yeni dönemde dirayet tefsiri şeklinde nasıl kurumsallaştığını göstermesi bakımından dikkat çekici olduğunu dile getirmeliyiz.

Neticede erken dönemden itibaren Kur'an'ın yorumlanması faaliyetinde aslında te'vil ameliyesinin görüldüğünü belirtmeliyiz. Her ne kadar dirayet tefsiri şeklinde genel olarak formüle edilen tefsir yönteminde te'vilin daha sık görülmesi ve buna yönelik özellikle rivayet ehlinin eleştirel bir tutumu olduğu fark edilse de, aslında bu yöntemin sahabeden itibaren açıkça uygulandığına şahit olmaktayız. Bir başka ifadeyle rivayet ve rey ehli arasında teorik düzeyde zikredilen açık ve keskin bir fark olsa da pratikte durumun böyle olmadığını söylemek gerekir. Bu bağlamda ilk dönemlerde tefsir nakilleri irdelendiğinde te'vilden bağımsız bir birikimin olmadığı, İbn Abbâs gibi hayatlarının erken dönemlerinde Kur'an'ın nüzulüne şahit olmuş sahabî müfessirlerde te'vil pratiğini görmenin imkân dâhilinde olduğu ifade edilebilir.¹⁰⁴⁰ Hz. Peygamber'den sonra sahabîlerin özel olarak bilgisinin bulunmadığı bazı hususlarda ayetleri izah ederken dilsel açıklamaları dikkate almaları, Arap şiirinden yararlanmaları neticesinde kendi içtihadlarına yani te'villerine başvurdukları bilinmektedir. Buna ilaveten sahabenin tamamının aynı yöntem ve kavrayışa sahip olmadığı, özellikle Kur'an'ın tefsiri sahasında belli isimlerin ön plana çıktığı görülmektedir.¹⁰⁴¹ Bahsi geçen hususlar tefsir faaliyetlerinin başlangıcından beri aslında nüzul dönemine dair verilerin dışında,

¹⁰³⁸ Karataş, "Tefsir İlminde Rivayet Algısı", 41.

¹⁰³⁹ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 29.

¹⁰⁴⁰ Nasr Hamid Ebû Zeyd, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, çev. Muhammed Coşkun, (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 22.

¹⁰⁴¹ Bekiroğlu, *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân*, 42.

ayetlerin nakledilen bilgilere ters düşmeyecek bir şekilde yorumlandığını gösterir niteliktedir. Ancak ortaya çıkan birtakım gelişmeler te'vil meselesindeki yaklaşımların seyrini değiştirmiş ve bu kavrama olumsuz bazı manalar yüklenmiştir. Bu süreç hicrî IV. asırda Mâturîdî ile birlikte değişmiş, te'vil ilk dönem tefsir yapma ve nakletme anlayışına paralel olarak meşru bir çerçeve içerisinde tanımlanmıştır. Tefsirin sahabe, te'vilin fukaha ile belirtilmiş olması aslında, İbn Abbâs ve talebeleri arasındaki ilişkinin farklı bir açıdan formüle edilmiş halini yansıtmaktadır. Bize göre bu tanımda sahabeyi yansıtan İbn Abbâs olduğu, fukahayı temsil edenin ise onun talebeleri olduğu ifade edilebilir. Zira sahabîlerin nüzul sürecindeki anlam boyutunu esas alıp te'vil yaptıkları bilinirken aynı şekilde tabiûndan olan müfessirlerin bu usulü devam ettirdikleri anlaşılmaktadır. Bu bakımından Mâturîdî'nin yaptığı bu ayırım, kısmî farklılıklar olsa da erken dönem tefsir geleneğinde oluşan te'vile ilişkin birikimin meşru bir zeminde nasıl algılanması gerektiğini açıkça ortaya koymuştur. Bu durum da erken dönem tefsir nakil anlayışının hicrî IV. asırdan sonraki yansımalarından birisi olarak değerlendirmek mümkündür.

3.4. ERKEN DÖNEM NAKİL ANLAYIŞININ TEFSİR MUKADDİMELERİNDEKİ İZLERİ

Tefsir nakil geleneğinde te'vilin meşru bir zeminde ele alınması ve kurumsallaşması sürecinin belirgin tezahürlerinin görüldüğü yerler arasında tefsir mukaddimleri gelmektedir. Özellikle hicrî IV. asırdan sonra kaleme alınan tefsir çalışmalarının özellikle mukaddime kısımlarında te'vil konusu incelenmiş ve bu husus bir yöntem arayışı içerisinde ele alınmıştır. Bu zaman diliminde müfessirlerin genel temayülünün kendilerinden önce nakledilen tefsir birikimini muhafaza edip nakledilmesiyle birlikte aynı zamanda tefsirin dinamik yapısını sürdürme çabası içerisinde oldukları görülmektedir. Bu bağlamda tefsire ilişkin üretimlerin devamlılığını sağlayacak en önemli mekanizmanın te'vil ameliyesi olduğunu ifade etmeliyiz. Öyle ki yapılan bazı tespitlere göre Mâturîdî'nin te'vile ilişkin çizdiği çerçeve ve bunu tefsirinde kullanması usûlî bir ölçü olarak ilk olma vasfını taşımaktadır. Zira Mâturîdî adından da anlaşılacağı üzere *Te'vilâtu'l-Kur'ân* çalışmasında en çok müracaat ettiği yorumlama yöntemi te'vildir. Bundan dolayı Mâturîdî, kendisinden önceki birikimi de

esas olarak bu birikimin üzerine te'vil ameliyesini kullanarak eserinde ciddi bir üretim gerçekleştirmiştir.¹⁰⁴²

Mâturîdî'nin tefsir ve te'vil hususundaki yaklaşımının sözünü ettiğimiz açıdan somut izlerini tefsir eserlerinin mukaddime kısımlarında görmekteyiz. Bu hususa dair verebileceğimiz ilk örneklerden birisi Begâvî'nin tefsir mukaddimesindeki te'vile ilişkin yaklaşımdır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere muhaddis kimliğinin ön planda olduğu Begâvî'nin te'vil konusunu, Kur'an'ın rey ile tefsiri meselesinden tefrik ederek ayrı bir bahis mevzusu yapması oldukça dikkat çekicidir. Bu husus Begâvî'nin te'vil meselesinde bilinçli hareket ettiğini ve te'vile bakışının Mâturîdî'nin yaptığı tanımla paralellik arz ettiğini ifade etmeliyiz. Begavî'ye göre tefsir ayetin nüzul sebepleri, diğer durumları ve kıssalarını açıklamak anlamına gelmektedir. Te'vil ise ayetin öncesi ve sonrasına dikkat etmek suretiyle, ihtimali olan anlamlardan birine Kur'an ve sünnete aykırı olmadan hamletmektir.¹⁰⁴³ Bu tanımı Begavî'nin tefsirini doğrudan kaynak olarak kullanıp özetleyen müfessir Hâzin (ö. 741/1341), *Lübâbu't-Te'vil fi Me'âni't-Tenzil* adlı tefsirinin mukaddimesinde Begavî'nin te'vil tanımı değiştirmeden zikretmektedir.¹⁰⁴⁴ Begavî'nin yaptığı bu ayrıma benzer bir şekilde İbnü'l-Cevzî'de tefsirin mukaddimesinde yer vermektedir. O da tefsir ve te'vil kavramlarına dair bir başlık açarak bunların sınırlarına dair bazı hususları dile getirmektedir. İbnü'l-Cevzî, tefsir ve te'vilin aynı manaya geldiğini ifade etmekte ve ilk dönem müfessirlerinin hepsinin bu soruya olumlu cevap verdiklerini zikretmektedir. Ancak sonraki dönemde bir grup müfessirin tefsiri, gizli olan şeyi açığa çıkarmak olarak tanımladıklarını, te'vili ise lafzın zahiri manasını terk etmeden, bir delile dayalı olarak başka bir mana verilmesi şeklinde izah ettiklerini belirtmektedir.¹⁰⁴⁵ Begavî ve İbnü'l-Cevzî'nin te'vile dair tanımlamaları içerisinde başka unsurların yer almadığı, te'vilin yalnızca tefsirden ayrılan yönüne işaret ettikleri anlaşılmaktadır. Başka bir açıdan zikredilen ifadeler te'vilin meşru olarak kabulünün dayandığı çerçeveyi bizlere sunmaktadır.

Te'vilin lafzın zahirinin farklı anlamlara ihtimali olması ve bu anlamlardan birini tercih etmesi olarak zikredilirken, belirli bir dönemden sonra özellikle tefsir

¹⁰⁴² Bkz. Melikşah Sezen, *İmam Mâturîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri*, 39.

¹⁰⁴³ Begâvî, *Meâlimu't-Tenzil*, I, 9-10. Bu yaklaşım hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 5.

¹⁰⁴⁴ Bkz. Hâzin, *Lübâbu't-Te'vil fi Me'âni't-Tenzil*, I, 6.

¹⁰⁴⁵ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, I, 4.

tanımı çerçevesinde te'vile ilişkin bazı hususların ilave edilmeye başlandığı görülmektedir. Te'vilin meşruiyetini kazandığı süreçle beraber tefsir yapma biçimi artık Arap dilinin kaidelerini dikkate alarak yapılması gereken ve dolayısıyla te'vilin dile indirildiği bir dönemin başlangıç aşamasını göstermektedir. Özellikle klasik dönem müfessirlerinin tefsir tanımlamaları doğrudan te'vili yansıtacak unsurlarla zikredilmektedir. Bu bağlamda müteahhirun dönemde tefsirin nakil boyutu esas alınmakla birlikte, genel olarak tefsir çalışmaları özellikle dil kaideleri ve diğer ilimlerin verileri üzere tev'il ameliyesiyle kaleme alınmıştır. Söz konusu dönemde yapılan tefsire ilişkin tanımlamalarda, doğrudan ilk döneme atıfta bulunulmadığı, te'vili yansıtacak unsurların belirgin olarak dâhil edildiği anlaşılmaktadır. Özellikle bu tanımlamalarda diğer yorumsal bilgiler yanında dile ilişkin verilerin istihdam edilmesi ön plana çıkmaktadır.¹⁰⁴⁶ Nitekim bu hususun ilk yansımalarını Beydâvî'nin (ö. 685/1286) tefsire ilişkin bazı izahlarında görmekteyiz. Beydâvî tefsir ilmini tanımlarken onun bütün dinî ilimlerin esası olduğu ve şeriatin kurullarının temeli olduğunu ifade etmektedir. Hemen akabinde tefsir yapmak isteyen bir kimsenin İslamî ilimlerin tamamında yetkin olmasını, Arap dilinin gramer ve edebî sanatlarında üstün özellikleri haiz olması gerektiğinin altını çizmektedir.¹⁰⁴⁷ Dikkat edilirse Beydâvî, tefsirin özellikle Arap dili eksenindeki boyutuna dikkat çekmekte ve tefsirle ilgili yapılacak te'vil alanına râci olabilecek unsurlar olması gerektiğini ifade etmektedir. Buna dair benzer bir açılımı Ebû Hayyân'da da görmek mümkündür. Öyle ki Ebû Hayyân'a göre tefsir Kur'an'daki lafızların telaffuz keyfiyeti, bu lafızların delaletlerinin kelime ve terkip olduğu durumdaki yönlerini bilmeyi gerekli kılmaktadır.¹⁰⁴⁸ Bu tanımlama onun tefsiri dilsel veriler üzerinden tanımlamaya çalıştığını ve te'vil perspektifini belirgin kıldığını göstermektedir. Nitekim bu hususu detaylandıran Ebû Hayyân tefsirin doğrudan nakle dayanması gerektiğini ileri sürenlerin görüşlerin tamamen doğru olmayıp eksik kalan yönleri olduğunu ifade etmektedir. Ebû Hayyân'a göre bu iddiayı öne süren kimse tefsirin Mücâhid, Tâvus, İkrime gibi tefsirde meşhur olan tabiûn müfessirlerine dayalı olarak belirli bir isnad sistemi içerisinde geldiğini ve yalnızca onlardan aktarılan tefsir

¹⁰⁴⁶ Bkz. Enes Büyük "Tefsirin Mahiyeti Sorunu (Tanımı, İşlevi ve İlişkili Olduğu İlimler)" (Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2018), 49.

¹⁰⁴⁷ Nâsirüddîn el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 2004), I, 9.

¹⁰⁴⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), I, 104.

nakillerini bilmenin Kur'an ayetlerini anlamada yeterli olacağını iddia etmektedir. Ebû Hayyân bu görüşe itiraz ederek tefsire dair nakillerin içerisinde ihtilafların bulunduğu ve bazı görüşlerin birbiriyle çeliştiğini açıkça dile getirmektedir. Hatta kendi yaşadığı dönemde bazı kimselerin her ayet hakkında halefin seleften sahabeye kadar ulaşan bir isnad zinciri içerisinde her ayet hakkında bir tefsir izahının nakledildiğini iddia ettiğini belirtmektedir. Bu iddiaya Ebû Hayyân Hz. Ali'den rivayet edilen bir nakille cevap vermektedir. Hz. Ali'ye "Allah'ın Resûlü size herhangi bir şeyi tahsis etti mi?" diye sorulduğunda o "Bu sahifede olanların haricinde elimizde hiçbirşey yoktur" şeklinde cevap vermiştir. Ebû Hayyân buradan hareket ederek söz konusu iddia sahibinin görüşünün, Hz. Ali'nin kavline aykırı olduğunu düşünmektedir. Bunun yanında Ebû Hayyân'a göre bu görüş sahibi, tabiûn döneminden sonra tefsir ilimleri sahasında özellikle Kur'an'ın dil açısından edebî özelliklerini ortaya koyan çalışmaları da tefsir olarak kabul etmeyip tefsirin Mücâhid gibi meşhur tabiûn müfessirlerine dayanması gerektiğini ifade etmektedir. Ancak bu durumu Ebû Hayyân "هذا كلام ساقط" "bu geçersiz bir görüştür" diyerek bahsi geçen görüş sahibinin argümanlarına katılmamaktadır.¹⁰⁴⁹ Bu ifadelerinin ardından Ebû Hayyân tefsir için gerekli olan bilgi alanlarını sıralamaktadır. Onun bahsi geçen görüşüne uygun olarak, tefsir için gerekli olan ilk husus sarf ilminin bilinmesidir.¹⁰⁵⁰ Bunun ardından ikinci sırada nahiv ilmi,¹⁰⁵¹ üçüncü sırada belağat¹⁰⁵² ilminin öğrenilmesinin zorunlu olduğunu belirtmektedir. Ebû Hayyân te'vil kapsamına veya başka bir ifadeyle dirayetin içine dâhil olan hususları ilk sıralarda zikretmektedir. Bu hususlardan sonra Ebû Hayyân, mübhemini tayini, mücmelin tebyini, sebab-i nüzul, nesh konularının bilinmesi için Hz. Peygamber'den nakledilen sahih haberlere başvurulması gerektiğini vurgulamaktadır. Zikri geçen bu hususların *kütüb-i sitteden* nakledilmesini söylerken hangi eserlere müracaat edilmesi gerektiğini de açık bir şekilde beyan etmektedir.¹⁰⁵³ Ebû Hayyân'ın mukaddimesinde bir yöntem bağlamında tefsir için belirlediği çerçevenin te'vili ön plana alan bir yaklaşımı olduğu net bir şekilde görülmektedir.

¹⁰⁴⁹ Bu konu için bkz. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 104.

¹⁰⁵⁰ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 105.

¹⁰⁵¹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 106.

¹⁰⁵² Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 107.

¹⁰⁵³ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 107.

Tefsir ve te’vile ilişkin ayrımı net bir şekilde belirginleştirerek bu hususu çeşitli açılardan değerlendiren ve te’vili başka bir zemine taşıyan şahıslardan birisi de Molla Fenârî’dir. dir. *‘Aynü’l-‘Ayân Kitâbu Tefsîri’l-Fâtiha* isimli tefsir çalışmasının mukaddime kısmını uzun bir şekilde tefsir ve te’vil meselesine ayırmıştır. Molla Fenârî tefsiri bir ilim olarak görmekte ve tanımlamasını şu şekilde yapmaktadır:

“Tefsir ilmi, Kur’an olmasının ve ayetlerden Allah’ın muradının kulun takati nisbetinde kesin veya zann-ı gâlib delaletiyle bilinmesi açısından Allah’ın kelamının hallerini bilmektir (marifet).”¹⁰⁵⁴

Bu tanımda Molla Fenârî tefsirin Kur’an ve Allah’ın kelamının halleri şeklinde iki kaydı düşmesi dikkate alındığında yalnızca lafızlarla değil mananın da inceleme alanına girdiğini ifade etmektedir. Fenârî’nin tefsir ilmini çatı bir kavram olarak tanımlaması, tefsir ve te’vili içine alan bir durumu göstermektedir. Nitekim bu tanımlamayı yaptıktan sonra tefsir ve te’vilin, Kur’an’ın yorumlanması bağlamında hangi alanlara tekabül ettiğini sorgulamaktadır. Bunu yaparken bazı isimlerin tefsiri ve te’vili nasıl konumlandıklarına dair yaptıkları izahlara yer vermekte ve onların yaklaşımlarını çeşitli açılardan tenkid etmektedir. Fenârî tefsir ve te’ville ilgili ayrım yapan fıkıh usulcülerine yer verirken, onların tefsiri lafzın zahirine; te’vili ise lafzın batınına hasrettiklerini dile getirmektedir. Bu bağlamda Fenârî usulcülerin te’vili zahir olan ifadelerin ihtimal dahilinde olan mecruha (tercih edilen) hamledilmesi olarak tanımladıklarını belirtmektedir.¹⁰⁵⁵ Zikrettiği bu hususun ardından bazı müfessirlerin tefsir ve te’vil arasındaki farka dair söylediklerine yer vermektedir. Örneğin Kutbuddîn er-Râzî’ye (ö. 766/1365) göre tefsir Hz. Peygamber ve sahabeden nakille, te’vil ise Arapça kaidelerle ilgilidir.¹⁰⁵⁶ Bu görüşü eksik bulan Fenârî, özellikle te’vilin yalnızca Arap diline hasredilmemesini, bunun yanında bazı aklı karinelerin de buna dahil edilmesi gerektiğini söyler. Fenârî “*Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa...*”¹⁰⁵⁷ ayetinde kastedilen Evs ve Hazreç olduğunun nakille bilindiğini ifade ederek buna tefsir denilebileceğini zikretmektedir. Ancak “*Hafif ve ağırlıklı olarak savaşa çıkın...*”¹⁰⁵⁸ ayetindeki hafif ve ağırlıkla ilgili olarak genç/yaşlı veya

¹⁰⁵⁴ Şemseddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *Aynü’l-‘Ayân Kitâbu Tefsîri’l-Fâtiha*, (İstanbul: Rıfat Bey Matbaası, 1325H.), 5.

¹⁰⁵⁵ Molla Fenârî, *Aynü’l-‘Ayân*, 7.

¹⁰⁵⁶ Molla Fenârî, *Aynü’l-‘Ayân*, 5.

¹⁰⁵⁷ Hucurât, 49/9.

¹⁰⁵⁸ Tevbe, 9/41.

fakir/zengin şeklinde yapılan izahların Arapça kaideleri aştığını ve bunların aklı birtakım karinelerle yapılmış olduğunu dile getirmektedir.¹⁰⁵⁹ Bu bağlamda Molla Fenârî, mutlakın takyidi, ammin tahsisi, müşretek iki manadan birinin bilinmesi gibi hususların Arapça kaidelerle ilgili olup bunların anlaşılmasını aklî karinelere bağlamaktadır.¹⁰⁶⁰ Bu duruma göre Fenârî, te’vil meselesini yalnızca Arapça’nın kurallarıyla sınırlı tutulamayacağını, bunun yanında aklî bazı hususiyetlerin gerekli olduğunun altını çizmektedir. bu hususun ardından Molla Fenârî, Begavî’nin yaptığı tefsir-te’vil ayırımına yer vermekte ve onu da bazı yönlerden eksik bulmaktadır. Begavî’ye göre tefsir ayetin nüzul sebebi, muhatabın kim olduğu ve kıssalar hakkında ancak sema (nakil) yoluyla caiz, te’vilin ise Kur’an ve sünnete aykırı olmayan, öncesi ve sonrasına uygun olan anlama hamledilmesidir.¹⁰⁶¹ Fenârî bu görüşü maksadı, konusu ve tek bir anlama delaleti aynı olup hakkında herhangi bir nakil olmayan ayetleri hariç bıraktığı için tenkid etmektedir. Örneğin Fenârî “لا ريب فيه”¹⁰⁶² ayeti hakkında nakil olmamasına rağmen “لا شك” manasında olmasına tefsir, Kur’an’ın hak oluşunun delillerini tefekkür eden kimsenin ‘*Onda şüphe yoktur*’ demesini ise te’vil olarak açıklamaktadır.¹⁰⁶³ Bunun yanında Fenârî, tefsir ve te’vile dair yapılan ayırımın sadece beyana muhtaç olan anlamın açığa çıkarılmasında olabileceğini belirtmektedir.¹⁰⁶⁴ Son olarak Fenârî, tefsirin rivayet, te’vilin ise dirayetle ilgili olduğunu zikreden müfessir Kevâşî’nin (ö. 680/1281) görüşünün meşhur olduğunu zikrederken, burada rivayetin tefsirle özdeşleştirilmesini kabul etmemektedir. Zira rivayetin içerisinde yalnızca mütevatir haber değil, aynı zamanda zan ifade eden haber-i vahidlerde bulunmaktadır. Dolayısıyla bu durum tefsirin te’vilden daha düşük bir konumda olmasına sebebiyet vermektedir. Te’vil bu durumda, aklî delille muhkem olan Kitâb’a ve mütevatir olan sünnete çevrilir ki, bu husus oluşan icmanın aksini ifade etmektedir. Fenârî, zikri geçen “tefsir rivayet, te’vil dirayet” görüşünü, Mâturîdî’nin tefsirin nakle şahit olan kimse için- ki bunlar sahabiler olmaktadır- ilim ifade edeceğini,¹⁰⁶⁵ bunun dışındakiler için ise bir rey olduğu şeklinde bir kayıt düşülmesi halinde meşru olabileceğinin altını

¹⁰⁵⁹ Molla Fenârî, *Aynü’l-‘Ayân*, 6.

¹⁰⁶⁰ Molla Fenârî, *Aynü’l-‘Ayân*, 6.

¹⁰⁶¹ Molla Fenârî, *Aynü’l-‘Ayân*, 5.

¹⁰⁶² Bakara, 2/2.

¹⁰⁶³ Molla Fenârî, *Aynü’l-‘Ayân*, 6.

¹⁰⁶⁴ Molla Fenârî, *Aynü’l-‘Ayân*, 6.

¹⁰⁶⁵ Bu görüşle ilgili yapılan tespit ve değerlendirme için bkz. Selim Türcan “Kur’an’ı Anlamada Yöntem Tartışmalarının Tefsir Tarihçiliği Perspektifinden Değeri Üzerine”, 40.

çizmektedir. Zira Molla Fenârî naklin müşahedin (şahit olunanların) açıklanması olduğunda tefsir diye nitelenebileceğini zikretmektedir.¹⁰⁶⁶ Bu meyanda Fenârî, tefsirin nakle dayalı ve mütevatir bir haberle olması halinde gerçekleşeceğini, maksadı ve konusu açık olup hakkında herhangi bir naklin gelmediği ayetlerin izahının da tefsir olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca Fenârî, te'vilin yalnızca Arapça kaidelerle sınırlandırılmamasını, aklî karinelerin de bu hususa dahil edilmesi gerektiğini vurgulamakta ve te'vili dilsel unsurlara mahkum etmemektedir.

Te'vil hususunun meşru bir dairede ele alınmasını dolaylı gösteren bahisler arasında tefsirde özellikle müfessirin bilmesi gereken ilimlerin ne olduğu meselesi ön plana çıkmaktadır. Hicrî V. asra kadar tefsirde bilinmesi gerekenler daha çok nüzul sürecine dair bilgileri verebilecek *ulûmu'l-Kur'an* kapsamındaki bazı konular iken, daha sonraki zaman diliminde özellikle te'vile dair belirli bir çerçeve belirlendikten sonra, tefsirde ihtiyaç duyulan bilgi alanlarının da öncelik ve sonralık esasına göre değiştiği anlaşılmaktadır. Nitekim erken dönemde özellikle İbn Abbâs'tan aktarılan bazı nakillerde tefsirin icra edilebilmesi için gerekli hususların bilinmesini şart koşturmuştur. Bakara 2/269. ayetin izahında İbn Abbâs'ın "Kur'an'ı bilmek ise *nâsihini mensûhunu*, muhkemini müteşabihini, mukaddemini-muahharını, haramını ve helalini ve buna benzer şeyleri bilmektir"¹⁰⁶⁷ şeklindeki ifadeleri ilk dönemdeki tefsir için gerekli olan meseleleri göstermektedir. Mukâtil b. Süleymân da tefsir için gerekli olan unsurlar arasına *nasih ve mensuh, takdim ve tehir, eşbah ve vücûh* gibi konuları da ilave etmektedir.¹⁰⁶⁸ Bu duruma benzer şekilde İbn Ebî Zemenîn, Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirde gerekli olan hususlar hakkında şunları dediğini aktarmaktadır: "Şu on iki özelliği bilmeyen Kur'an tefsirinden anlamaz. Bunlar: Mekkî-medenî, nâsih-mensûh, takdim-tehir, maktû'-mevsûl, âmm-hâss, izmar (hazf) ve Arapça'dır"¹⁰⁶⁹ İbn Abbâs, Mukâtil ve Yahyâ b. Sellâm'ın zikrettiği bu veri alanları ilk dönem tefsir anlayışında, tefsirin aslında nüzul sürecine ilişkin durumları bilmeye doğrudan irtibatı olduğunu göstermektedir. Yani teknik açıdan ifade edersek, özellikle hicrî V. asra kadar tefsir için bilinmesi gerekenler nakille ilgili konulardır. Ancak Mâturîdî'nin tefsir ve te'vil tanımından sonra müfessirler için tefsirde gerekli olan bilgi alanlarının önceliği değişim

¹⁰⁶⁶ Molla Fenârî, *Aynü'l-'Ayân*, 6.

¹⁰⁶⁷ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, V, 9.

¹⁰⁶⁸ Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 22.

¹⁰⁶⁹ Bkz. İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîrul-Kur'âni'l-Azîz*, I, 114.

göstermiştir. Öyle ki bunu bariz bir şekilde gösteren şahıslardan birisi Rağıb el-İsfahânî'dir (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği). İsfahânî *Câmi'u't-Tefsîr*'inin mukaddimesinde müfessirin ihtiyaç duyduğu alet İlimleri başlığı altında, erken dönemden farklı olarak öncelikle dille alakalı olanları zikreder. Ona göre müfessirin bilmesi gereken Lugat, İştikak, Nahiv (Sarf ve İ'râb da dahil), Kıraat, Âsâr ve Ahbâr, Hadis, Usul, Ahkâm (Fıkıh ve Zühd), Kelâm ve Mevhibe ilimleridir.¹⁰⁷⁰ Benzer şekilde Tûfî de müfessirin bilmesi gereken ilimlere dair ilk dönemin verilerinden önce dil alanına ilişkin bilgileri önelemektedir. Tûfî'ye göre garîb (kelimeler) ilmi olarak nitelenebilecek, Sarf, İ'râb ve Kıraat ilminin bilinmesi, ardından manevî ilimler olan Mevcûdât ilmi yani kainatla ilgili bütün ilimlerin öğrenilmiş olması gerekir. Bu ilimlerin akabinde ise Kelâm, Tarih (geçmiş ümmetler), Vaaz, Nâsih-Mensûh, Usûl, Fıkıh, Beyân ve Meânî gibi ilimlerin bilinmesi zorunludur.¹⁰⁷¹ Te'vile ilişkin alanları yansıtabilecek şekilde İbn Cüzey'in de tefsirde bilinmesi gereken ilimlere dair yaklaşımı, zikrettiğimiz müfessirlerle paralellik arz etmektedir. İbn Cüzey'e göre tefsir ilmi asıl olup diğerleri ona yardımcı ilimler olmaktadır. Buna göre Kıraat, Ahkâm, Nesh, Hadis, Kıssalar, Tasavvuf, Usûlu'd-Dîn, Usûlu'l-Fıkıh, Lügat, Nahiv ve Beyân ilimleri tefsiri besleyecek bilgi sahalarıdır.¹⁰⁷² Tefsirde gerekli olan hususları te'vil zaviyesini öne çıkartarak zikreden başka bir müfessir de Ebû Hayyân'dır. Daha önce zikrettiğimiz üzere o da dil ilimlerini ilk sıralarda olması gerektiğini belirtmiş ve tefsirin ilk dönem nüzul sürecindeki bilgilerini ikinci plana atmıştır.¹⁰⁷³ Kâfiyecî de tefsir için gerekli olan ilimleri sıralarken Lügat, Sarf, Nahiv, Meânî, Beyân, Bedîî, ilimlerini ilk sırada zikretmekte, ardından Kıraat, Sebeb-i Nüzûl, Hadis, Nâsih-Mensûh, Fıkıh ve Ahlak, Nazar ve Kelâm ve Mevhibe ilimleri dile getirmektedir.¹⁰⁷⁴ Bu hususta klasik dönem tefsirin son temsilcisi olarak nitelendirebileceğimiz Âlûsî'nin tefsir için gerekli olan ilimlere dair tasnifini zikretmeliyiz. *Rûhu'l-Meânî* isimli tefsir çalışmasının mukaddime kısmında tefsirin ihtiyaç duyduğu ilimleri sırasıyla zikretmektedir. Ona göre ilk sırada Lügat ilmi bulunmaktadır ve bunun kapsamına sarf bilgisi de dahil edilmektedir. İkinci

¹⁰⁷⁰ Ebû'l-Kasım Râğıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-Tefâsir ma'a Tefsiri'l-Fâtîha ve Metali'i'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1984), 94-96.

¹⁰⁷¹ Bkz. Tûfî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, 57-64.

¹⁰⁷² Bkz. Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), I, 9-12.

¹⁰⁷³ Bkz. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, I, 104-106.

¹⁰⁷⁴ Kâfiyecî, *et-Taysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, (Arapça Kısmı), 10-11.

sırada nahiv, üçüncü sırada ise belğat ilimleri olan meânî, beyân ve bedî’î ilimleri gelmektedir. Bunun yanında Âlûsî, bu ilimleri zikrettikten sonra mübhemîn tayini, mücmelin tebyini, sebab-i nüzul, nâsîh-mensûh gibi hususların zikrettiği ilimlerden sonra olması gerektiğinin altını çizmektedir.¹⁰⁷⁵

Netice itibariyle Mâtûrîdî’nin tefsir ve te’vile ilişkin ayırımından sonra özellikle hicrî V. asırdan sonraki tefsir çalışmaları ile tefsirin yöntemine ilişkin müstakil çalışmalarda te’vil hususun merkeze alındığı bir anlayış ortaya çıkmıştır. Özellikle ilk dönem tefsir faaliyetlerindeki sahabe ve sonraki nesillerin te’vil ameliyesi meşru bir zemine yerleşmiş, böylece klasik dönem müfessirleri bunun üzerine tefsire dair bazı esasları belirleme yoluna gitmişlerdir. Zira böyle bir yöntemi izlemiş olmaları tefsir birikiminin çoğaltılma mekanizmasının da gelişmesine vesile olmuştur. Öyle ki müfessirler tefsir yöntemlerini belirginleştirirken önceki birikimlerin nakledilmesinden vazgeçmeyip, bunun üzerine koyarak üretim ve çoğaltmayı da gerçekleştirmişlerdir. Bu bağlamda özellikle tefsir mukaddimelerinde te’vili bir yöntem esası olarak daha fazla belirginleştirip bunun teorilerini geliştirmeye başlamışlardır. Özellikle Molla Fenârî ile birlikte tefsir ve te’vil ayırımına ilişkin meseleler felsefî bir okumaya tabi tutulmuştur. Buna ilave olarak müfessirlerin tefsir için yöntem aramaları meselesinin somut izlerini onların tefsir için gerekli ilimler başlığı altında zikrettikleri hususlarda aramak mümkündür. Zira bu bahis klasik dönemde tefsirin hangi yöntem üzere nasıl yapılması gerektiğine dair bir çerçeveyi de belirlemiştir. Özellikle Kutbuddîn er-Râzî’nin dile getirdiği “te’vil Arapça kaidelerle ilgilidir.” ifadesini de dikkate aldığımızda pek çok müfessirin tefsir için gerekli gördükleri bilgi alanlarının ilk sırasında dile ilişkin unsurlar gelmektedir. Erken dönemde ise tefsir için ilk alanlar nüzul süreciyle doğrudan irtibatlı olan Mekkî-Medenî, sebab-i nüzul, nâsîh-mensûh gibi konulardan oluşsa da, bunun haricinde te’vil kapsamında yapılan izahlar da nakilleşerek sonraki aşamalara aktarılmaktaydı. Bundan dolayı ilk dönemde te’vile dair izah ve açıklamalar genelde nakil, yeri geldikçe de rivayet formuna girdikleri için, bağlayıcı bir tarafı olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte te’vile bakışın sonraki asırlardaki dönüşüm sürecine bakılırsa, doğrudan naklin konusu olacak alanların ikinci planda kalmaya başladığını söylemeliyiz. Bu bağlamda klasik dönemdeki tefsir çalışmalarının

¹⁰⁷⁵ Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Âzîm ve Sebi'l-Mesânî*, I, 6-7.

nakle dayalı çizgisini korumaya devam etse de bu süreç içerisinde te'vil mekanizması güçlenmeye devam etmiş ve tefsir birikimi aslında bu sayede üretim boyutunun artmasıyla giderek yaygınlaşmıştır. Yani erken dönemde tefsir+te'vil biçiminde dinamik olarak genişleyen nakil süreci, sonraki dönemlerde bir aşama daha kaydederek tefsir+te'vil+te'vil şeklinde bir formülasyona kavuşmuştur. Başka bir açıdan ifade edilirse, tefsire dair üretilen görüş ve yorumların bahsi geçen çerçevede çoğalmasının, erken dönemki tefsir faaliyetlerinin kurumsal bir yapıya kavuşması ve özellikle tabiûn dönemiyle te'vil ameliyesinin belirli bir düzlemde işletilmesi sürecine muvafık ve onu bir adım daha ileriye götüren bir yönü bulunmaktadır.

3.5. ERKEN DÖNEM NAKİL ANLAYIŞININ BİR TEZAHÜRÜ OLARAK TEFSİRDE METİN TENKİDİ

Hicrî V. asırdan itibaren ortaya çıkan tefsir çalışmalarında, erken dönemden aktarılan tefsir birikiminin bir kısmına ilişkin farklı bir yaklaşım benimsendiği görülmektedir. Özellikle klasik dönem tefsir edebiyatında ilk dönemde bazı hususlara dair nakledilen bilgilerin eleştiri konusu yapıldığı ve bu duruma dair somut bazı göstergelerin bulunduğunu ifade etmeliyiz. Bahsi geçen hususa dair örnekleri belirli bazı konular üzerinden incelemeye gayret edeceğiz. Zira tercih edeceğimiz örneklerin tefsir metin tenkidi düşüncesinin somut izlerini göstereceğini düşünmekteyiz. Ayrıca tefsirdeki tenkid meselesinin geç dönemde belirginleşmesinin, erken dönem tefsir anlayışının bir yansıması olarak değerlendireceğimiz için meselenin farklı yönlerine yoğunlaşamayacağımızı da ifade etmek isteriz. Bu hususları zikretmeden önce böyle bir yaklaşım şeklinin zuhur etmesinin arka planına dair bazı sebepleri belirtmemiz gerekir. Öncelikle klasik dönem tefsirde erken dönem nakillerin bir kısmına yönelik tenkid girişimi, aslında yine ilk dönemdeki tenkid etme biçimi ve tasavvuruyla alakalıdır. Özellikle sahabîler arasında başladığını gördüğümüz bazı ayet ve hadislerin anlaşılması konusunda belirginleşen tenkid tavrını, sonraki dönemlerde bilhassa te'vil yönteminin güçlü olduğu tefsir edebiyatına tevarüs etmiştir. Bilhassa Kur'an'a dair birtakım hususlarda sahabîler arasındaki görüş farklılıklarının oluşu ve birbirlerine yönelik eleştirilerin meydana çıkması geç dönem tefsir metinlerde bazı hususların yeniden değerlendirilmesine dayanak oluşturmuştur. Örneğin Hz. Aişe ile İbn Abbâs arasında bazı konularda yaşanan fikir ayrılıklarının ilk dönem tenkid düşüncesinin temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbn Abbâs Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğü

görüşünü dile getirirken,¹⁰⁷⁶ Hz. Âişe de “Her kim Muhammed’in Rabbini gördüğünü iddia ederse, büyük bir laf etmiş demektir. Ama o Cebrail’i (a.s) kendi sureti ve yaratılışında ufuğu kaplamış olarak görmüştür.”¹⁰⁷⁷ söyleyerek İbn Abbâs’ın görüşüne katılmamış olmaktadır. Hatta bazı rivayetlerde Hz. Âişe’nin Kur’an’dan bazı ayetleri delil getirmek suretiyle görüşünü beyan ettiği görülmektedir.¹⁰⁷⁸ Burada dikkat edilirse Hz. Âişe’nin görüşlerini temellendirmede esas aldığı kaynağın doğrudan Kur’an’ın kendisi olduğunu ifade etmeliyiz.¹⁰⁷⁹ Bunun yanında pek çok mesele hakkında Hz. Âişe’nin yalnızca İbn Abbâs’a değil, Hz. Ömer, Ebû Hureyre, İbn Ömer, İbn Mes‘ûd gibi sahabîlere ya ayetle ilgili ya da Hz. Peygamber’den aktardıkları rivayetlerle ilgili kabul etmediği, eleştirdiği ve yeri geldikçe kendi zaviyesinden tashih ettiği hususların olduğunu da belirtmeliyiz.¹⁰⁸⁰

Sahabîlerin birbirlerine yönelik tenkidleri haricinde tabiûndan olan şahısların hocaları olan sahabîlerin bazı görüşlerine itiraz ettikleri ya da onların söyledikleri hususları başka sorular sormak suretiyle kabul etmedikleri anlaşılmaktadır. Yukarıda ru’yetullah meselesiyle ilgili zikredilen İbn Abbâs’ın görüşüne ilişkin onun meşhur talebesi İkrime’nin tavrı dikkat çekicidir. Öyle ki İkrime hocasının bu görüşünü duyunca kendisine En’am suresi 6/103. ayeti olan “*Gözler O’nu görmez, O gözleri görür*” ayetini itiraz olarak zikredince İbn Abbâs da “Yazıklar olsun! Senin dediğin bu husus Allah’ın kendi nuruyla tecelli ettiği zaman ortaya çıkmaktadır. Oysa Muhammed Rabbini iki defa görmüştür.”¹⁰⁸¹ Burada İbn Abbâs’ın talebesi İkrime’nin itiraz etmesi hoca-talebe ilişkisinin ilk bölümde sözünü ettiğimiz esnek otorite ilişkisine bir örnek teşkil etmektedir. Özellikle İbn Abbâs’tan tefsiri alan tabiûn müfessirlerinin bazı konularda İbn Abbâs’ın görüşünü yeri geldikçe kabul etmemiş ve kendileri farklı görüşler ileri sürebilmişlerdir.¹⁰⁸² Bu durum tefsire ilişkin birikimin özellikle tabiûn dönemiyle birlikte artış göstermesine ve bu ilişki biçiminin sonraki dönemlere taşınmasına ciddi bir şekilde etki etmiştir. Daha önce geçtiği üzere ilk dönem tefsir

¹⁰⁷⁶ Tirmizî, *Sünen*, “Tefsir”, 54.

¹⁰⁷⁷ Bkz. Buhârî, *el-Câm’iu’s-Sahîh*, “Bedu’l-Halk”, 7.

¹⁰⁷⁸ Bkz. Buhârî, *el-Câm’iu’s-Sahîh*, “Tefsir”, 53.

¹⁰⁷⁹ Bkz. Zerkeşî, *el-İcâbe li İradi ma’stedrekethu’Âişe’alâ’s-Sahabe*, 94-99.

¹⁰⁸⁰ Bu husustaki ayrıntılı bilgi için bkz. Zerkeşî, *el-İcâbe li İradi ma’stedrekethu’Âişe’alâ’s-Sahabe*, 76-87, 102-143.

¹⁰⁸¹ Tirmizî, *Sünen*, “Tefsir”, 54.

¹⁰⁸² Bu konuya dair ilk bölümdeki “Esnek-Yorumlayıcı Otorite Anlayışı ve Hoca-Talebe İlişkisinin Belirli İsimler Üzerinden Kurumsallaşması” başlığı altında bazı örneklerle temas etmiştik.

faaliyetindeki önemli müfessirlerden olan ve tefsiri pek çok kişi tarafından dikkate alınan Mücâhid'in, Bakara suresi 2/65. ayetinde geçen Yahudilerin maymuna dönüştürülmesi hakkındaki görüşünü Taberî'nin tenkid edip doğrudan reddetmesini örnek olarak zikredebiliriz.¹⁰⁸³ Bu husus tabiûn dönemiyle birlikte belirgin hale gelen tenkid yapma biçiminin erken dönem itibariyle geldiği aşamayı göstermesi açısından dikkate değer gözükmektedir.

Tefsir ve te'vil arasında yapılan ayırımın belirgin hale gelmesiyle birlikte te'vil mekanizmasının sıkı bir şekilde işletildiği ve ilk dönem tefsir birikiminin belirli bir kısmıyla alakalı tenkid faaliyetinin daha serbest bir şekilde yapıldığını ifade edebiliriz. Özellikle bu durumun ortaya çıkmasının temel dinamiklerinden birisinin dine ilişkin teolojik yapılanmanın yerleşik bir hal almasıdır. Öyle ki dinin esaslarını oluşturan bazı meseleler hakkında oluşan prensiplere aykırı durumlar tenkidin doğrudan konusu olmuştur. Bu bağlamda bilhassa Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair inşa edilen teorileri zayıflatan veya ona muhalif olabilecek nakillerin eleştirildiği ya da farklı açılardan değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim erken dönemdeki tefsir nakilleri içerisinde eleştiriye açık olan hususların başında Hz. Peygamber'le ilgili hususların geldiğini söyleyebiliriz. Yukarıda sahabiler arasında farklı görüşlere yol açan ru'yetullah meselesinin Hz. Peygamber'le ilgili olduğu açıktır. Bu durumu açıkça yansıtan örneklerden birisi Duhâ suresi 93/7. ayetinde geçen ضالاً ibaresi üzerinde erken dönemde aktarılan nakillerin belirli bir dönemden sonra doğrudan veya dolaylı eleştiri konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda erken dönemden aktarılan nakillere göre, bahsi geçen ifade Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önce müşriklerin dini üzere olduğu, peygamberlik verilmesiyle birlikte Allah'ın O'nu hidayete erdirdiği zikredilmektedir.¹⁰⁸⁴ Mücâhid, Süddî, Kelbî gibi müfessiller bu görüşü dile getirdikleri gibi, aynı zamanda Kur'an'daki bazı ayetleri buna dayanak kılmışlardır. Örneğin “*Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin.*”¹⁰⁸⁵ “*Hâlbuki daha önce sen bunlardan habersiz idin.*”¹⁰⁸⁶ “*Eğer Allah'a ortak koşarsan elbette amelin boşa çıkar*”¹⁰⁸⁷ şeklindeki ayetleri kendi izahlarına

¹⁰⁸³ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, II, 65.

¹⁰⁸⁴ Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, III, 495; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, XXIV, 489.

¹⁰⁸⁵ Şûra, 42/52.

¹⁰⁸⁶ Yusuf, 12/3.

¹⁰⁸⁷ Zümer, 39/65.

delil olarak getirmişlerdir.¹⁰⁸⁸ Ancak zikredilen bu verilerin nübüvvet teorisindeki “ismet” fikrine uygun olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁸⁹ Bu konudaki nakilleri kabul etmeyip farklı bir görüşü zikreden ve “ismet” fikrini kelamî duruşu bağlamında ortaya koyan ilk müfessirlerden birisinin Mâtürîdî olduğunu söylemeliyiz. Zira Mâtürîdî ismet fikrinin temellerini teolojik bir perspektifle netleştirmiş, özellikle nebî ve resullerin peygamberlikten önce ve sonra hiçbir şekilde küfre ve şirke düşmediğini temellendirmiştir.¹⁰⁹⁰ Bu bağlamda Duhâ suresinde geçen ضالًّا ifadesi hakkında Mâtürîdî, Hz. Peygamber’in dalalette olan bir kavmin arasında bulunduğunu, O’nu Allah’a yönlendirecek ve davet edecek hiçbir kimsenin bulunmadığı bir toplumda büyüdüğünü, Allah’ın kendisine nübüvveti ihsan ederek hidayete erdirdiğini belirtmektedir.¹⁰⁹¹ Zikrettiği bu açıklamalarda Mâtürîdî, Hz. Peygamber’in nübüvvetten önce hiçbir şekilde küfre ve şirke buluşmadığını, ayette geçen ifadenin sapkınlıkta olan bir toplum içerisinde bulunması anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu yaklaşımı benimseyen Ebu’l-Leys es-Semerkândî, ayette geçen ضالًّا ibaresini Hz. Peygamber’in nübüvveti, hikmeti ve imana davet konusunda bilgi sahibi olmadığını, bundan dolayı Allah’ın Peygamber’ine verdiği hidayetin nübüvvetle alakalı olduğunu ve onun peygamberlikten önce küfre düşmediğini izah etmektedir.¹⁰⁹² Ayrıca bu hususu tefsirinde detaylı bir şekilde ele alan Râzî, ilk olarak erken dönemde Hz. Peygamber’in aslında inanmadığını, yaşadığı toplumun dini üzere olduğunu salık veren görüşleri izah etmektedir. Râzî bu düşünceleri aklî olarak ihtimal dâhilinde olabileceğini, Allah’ın inkâr eden pek çok kişiyi hidayete erdirdiğini ve bu sebeple Hz. Peygamber’in nübüvvet öncesindeki dinî konumu hakkında zikredilenlerin muhal olmadığını ifade etmektedir. Ancak Râzî bu nakillerin vakıya mutabık olmadığını, ayette kastedilen ضالًّا ifadesinin Hz. Peygamber’in nübüvvetten habersiz olduğu, şeriatin hükümlerini bilmediği anlamında zikredildiğini söylemektedir. Bu görüşü İbn Abbâs, Hasan Basrî ve Dahhâk’tan gelen nakillere dayandıran Râzî, yaklaşık yirmi açıdan savunduğu bu

¹⁰⁸⁸ Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVI, 220.

¹⁰⁸⁹ İsmet fikriyle alakalı detaylı bilgi için bkz. Fahreddin er-Râzî *el-‘İsmetü'l-Enbiyâ* thk. Muhamemd Hicâzî (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 1986), 37-41.

¹⁰⁹⁰ Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtu'l-Kur’ân*, II, 347. Ayrıca Mâtürîdî kelamındaki ismet fikrinin detaylı bir analizi için bkz. Fatma Günaydın “Mâtürîdî’nin Kelâm Sisteminde Peygamberlerin İsmeti”, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 61-153.

¹⁰⁹¹ Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtu'l-Kur’ân*, XVII, 247.

¹⁰⁹² Bkz. Semerkândî, *Tefsîru’s-Semerkândî*, III, 487.

görüşü temellendirmeye çalışmaktadır.¹⁰⁹³ Ebû Hayyân da ضالاً ifadesinin ilk dönemden aktarılan nakillerle değerlendirilmesinin mümkün olmadığını, peygamberlere böyle hususların nispet edilemeyeceğini, onların Allah tarafından masiyetten korunmuş olduklarını dile getirmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'e hitaben zikri geçen ifade İbn Abbâs'tan nakledilen, küçükken Mekke sokaklarında kaybolmasıyla alakalı olduğunu beyan etmektedir.¹⁰⁹⁴ Ebû Hayyân'ın zikrettiği bu yaklaşımı aynı şekilde dile getiren Âlûsî, erken dönemlerden Hz. Peygamber'in dini konumu hakkında nakledilen bilgilerin doğru olmadığını, O'nun nübüvvet konusunda bilgisinin olmadığı veya küçükken Mekke sokaklarında kaybolduğuyla ilgili nakillerin ayette geçen ifadeyi izah ettiğini düşünmektedir.¹⁰⁹⁵ Buraya kadar zikrettiğimiz hususlar özellikle ilk dönemdeki tefsir nakillerinin kelimî düşüncenin belirginleşmesiyle sıkı bir tenkid sürecinden geçirildiğini bizlere göstermektedir.. Zikri geçen tenkid sürecine bakılırsa nakillerin güvenilirliği üzerinden değil de metinlerin içerikleri açısından bir tavrın ortaya çıktığı ve bunların zayıf ya da uydurulduğu şeklinde herhangi bir kanaatin belirtilmediği açıkça görülmektedir.

İlk dönemde aktarılıp daha sonra yukarıda ifade ettiğimiz gerekçelerle te'vil edilmeye çalışılan meselelerden birisi de Hz. Peygamber'in Abese suresinin ilk ayetlerindeki tavrının ne anlam ifade ettiğidir. Erken dönem tefsir nakillerine göre Abese suresinin ilk ayetlerinin muhatabının Hz. Peygamber olduğu, müşrikleri dine davet ettiği bir esnada âma olan İbn Ümmü Mektûm'un gelerek Kur'an'dan kendisine bazı şeyleri öğretmesini talep ettiği, ancak Hz. Peygamber'in ondan yüz çevirerek yüzünü ekşittiği, onunla konuşmak istemediği, akabinde Abese suresinin ilk ayetleri nazil olunca Hz. Peygamber'in İbn Ümmi Mektûm'u bularak kendisine ihtiyacının olup olmadığını sorduğu ve bu husustan dolayı üzüntü içerisinde olduğu zikredilmektedir.¹⁰⁹⁶ İlk dönem müfessirlerin çoğunluğu bu ayetlerde Allah tarafından Hz. Peygamber'e itâbın bulunduğu ve O'na yönelik bir uyarının yapıldığını dile getirmektedirler. Bu görüşün bazı müfessiler tarafından zikrettiğimiz nübüvvet anlayışı sebebiyle daha esnek bir boyutta izah edildiğini ve Hz. Peygamber'in tavrının olumsuz olmadığını isbata

¹⁰⁹³ Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVI, 220-222.

¹⁰⁹⁴ Bkz. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, VIII, 481.

¹⁰⁹⁵ Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Âzîm ve Sebi'l-Mesânî*, XV, 381.

¹⁰⁹⁶ Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, III, 451; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, XXIV, 103-105.

çalıştıkları anlaşılmaktadır. Nitekim bu hususu bahsi geçen çerçevede ele alan Mâturîdî, söz konusu ayetler hakkında aktarılan malumatı ilk dönemdeki şeklinde farklı okuyarak değerlendirmektedir. Ona göre Hz. Peygamber, İbn Ümmü Mektum'a karşı suratını asmak ve ona sırtını dönmek gibi bir tavır asla kastetmemiştir. Ne var ki araya girip de sözünü kesince -ki konuşmasında ileri gelenlerin müslüman olmalarının beklentisini taşıyordu- bu kendisine ağır geldi ve kendisini şiddetli bir hüznü bürüdü, bunun etkisi de yüzünde belirdi ve suratı düştü. Yoksa onun surat asması bir kasta mahsus tavır değildi.¹⁰⁹⁷ Hatta Mâturîdî'nin te'vil vecihlerinden birine göre başka bir açıdan Hz. Peygamber'in yüzünü asmasını, Kureyş'in ileri gelenlerinin Allah'tan yüz çevirmeleriyle alakalı olduğunu belirtmektedir. Zira Mekkelilerin böyle davranması, Hz. Peygamber'e çok ağır gelmiş, bu durumdan etkilendiği için suratının rengi değişmiş ve istemeden yüzü düşmüştür.¹⁰⁹⁸ Mâturîdî'nin bu konudaki tavrının erken dönemdeki meseleye bakış açısından oldukça farklıdır. Her ne kadar Mâturîdî kendinden önce nakledilen bu birikimin farkında olsa da, Hz. Peygamber'in böyle bir tavırda bulunmasını doğal karşılamayıp yaşanan hadiseyi farklı bir şekilde yorumlamaya gayret etmektedir. Râzî ise Mâturîdî'den biraz daha ileri giderek Hz. Peygamber ve İbn Ümmü Mektûm arasındaki hadiseyi farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Erken dönemde bu hadisenin nasıl olduğuna ilişkin olaya yer veren Râzî, İbn Ümmü Mektum'un te'dib edilmesi gerektiği halde Allah'ın Peygamberini azarlamasının muhal olduğunu dile getirmektedir. Zira Râzî'ye göre İbn Ümmî Mektum, her ne kadar gözlerini kaybetmiş olmasından dolayı oradakileri görmese bile, duyu organlarının sağlam olması hasebiyle, Hz. Peygamber'in kafirlere konuştuğunu ve onların seslerini duyuyordu. Orada konuşulanları işittiğinden dolayı, Hz. Peygamber'in bu işe ne denli ehemmiyet verdiğini anlamış olmalıydı. Bundan dolayı İbn Ümmü Mektûm'un Hz. Peygamber'in sözünü kesmeye kalkışması ve Hz. Peygamber'in maksadı yerine gelmeden önce, kendi istek ve arzunu işin içerisine dâhil etmesi Hz. Peygamber için bir eziyet olarak görülmektedir. Râzî bahsi geçen yorumunu pek çok gerekçe sunarak temellendirmekte ve İbn Ümmi Mektûm'un yaptığını büyük bir günah olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁹⁹ Anlaşılan o ki Râzî, Mâturîdî'nin ilgili ayet hakkındaki yorumunu aşarak her ne kadar ayette

¹⁰⁹⁷ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII, 47.

¹⁰⁹⁸ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII, 48.

¹⁰⁹⁹ Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVI, 59-61.

kastedilen şahsın Hz. Peygamber olduğu anlaşılrsa da, bu duruma sebep olanın ve Hz. Peygamber'i zorlayanın İbn Ümmü Mektûm olduğunu açıkça dile getirmektedir. Burada Mâturîdî bahsi geçen ayetle ilgili nakilleri doğrudan kabul etmese de, metin açısından farklı bir söylem geliştirmek suretiyle kendi görüşünü izhar etmiş olmaktadır. Râzî ise aktarılan nakillerin yansıttığı anlamı kabul etmeyip Hz. Peygamber'in nübüvvetini de dikkate alarak, onun davranış şeklini makulleştirme ve buna sebep olanın ise nakillerde geçtiğinin aksine bizzat İbn Ümmü Mektûm olmasına dikkat çekmektedir. Söz konusu meseleyle alakalı her iki müfessir de nakillerin güvenilir olmasıyla ilgili doğrudan bir izahta bulunmayıp aktarılan meselenin ilk dönemlerde anlaşıldığından farklı bir boyutta düşünülmesi gerektiğinin altını çizmektedirler.

Tefsir edebiyatında aktarılan nakillerin muhtevasına ilişkin tenkidlerin belirgin olarak görüldüğü bir başka husus ise garanik konusudur. Bu meseleye dair ilk dönemlerde nakledilen verilere göre, Hz. Peygamber'in Necm suresini okuduğu zaman şeytanın müdahalesine maruz kalmasını ve bunun üzerine Hac suresi 22/52. ayetin indirilmesiyle Allah'ın şeytanın yaptığı bu hareketi ortadan kaldırdığı beyan edilmiştir.¹¹⁰⁰ Genel hatlarıyla zikri geçen bu hadiseye dair nakiller, ilk dönem tefsir geleneğinde özellikle Taberî de dâhil olmak üzere pek çok müfessir tarafından içerikle ilgili kısmî farklılıklar olsa da benzer şekilde aktarılmıştır. Bu bağlamda erken dönem tefsir literatüründe garânîk meselesinin aktarılmasıyla birlikte, bu hadisenin yaşandığını kabul etmekte müfessirlerin bir sakınca görmediği anlaşılmaktadır.¹¹⁰¹ Ayrıca bu hadise sadece ilk dönem tefsir edebiyatında değil, erken dönem siyer literatürüne de girmiş ve bahsi geçen olay hakkında bazı nakillere yer verilmiştir.¹¹⁰² Bu bağlamda ilk dönem tefsir çalışmaları arasında bu hususa yer veren Mukâtil b. Süleymân, Hz. Peygamber'in namaz kılariken bir uyku hali yaşadığını ve Necm suresinin 53/19-20. ayetlerini okuduktan sonra “تلك الغرائيق العلى عندها الشفاعة ترجى” ifadesini işiten Mekkeli müşriklerin sevindiğini ve Hz. Peygamber'in putları şefaathçi olarak kabul ettiğini zannettiklerini zikretmiştir. Bunun akabinde ise Hz. Peygamber bahsi geçen surenin ayetlerini doğru bir şekilde okumuştur. Mukâtil'e göre Hac 22/52. ayette ifade edilen şeytanın ilkasının

¹¹⁰⁰ Bu konu hakkındaki bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, “Garanik Meselesinin İstismarcıları” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24, (1981): 69-71.

¹¹⁰¹ Bkz. Yunus Emre Gördük “Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz: Garânîk Olayı Örneği” *Mardin Artuklu Akademi* 5, sy. 1 (2018): 1.

¹¹⁰² Bkz. İbn İshâk, *Siretü İbn İshâk*, 157-158; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 205.

nesh edilmesi/ortadan kaldırılması ve muhkem kılınmasının manasına budur.¹¹⁰³ Burada verdiği bilgiler Mukâtil b. Süleymân'ın bu hadiseyi kabul edip naklettiğini açıkça göstermektedir. Benzer şekilde Yahyâ b. Sellâm, tefsirinde Mukâtil'in yer verdiği bu nakli açıkça zikrederken aynı zamanda Hz. Peygamber'in bu durumdan dolayı üzüntü duyduğunu ve Allah'ın Hac suresindeki ilgili ayetleri indirdiğini dile getirmektedir.¹¹⁰⁴ Abdürrezzâk b. Hemmâm da bu konuyla ilgili olarak Katâde'den bir nakilde bulunarak Mukâtil b. Süleymân ve Yahyâ b. Sellâm'ın aktardığı şekliyle hadiseye yer vermekte ve Hac suresinin ilgili ayetinin şeytanın bu müdahalesini yok ettiğini ve Allah'ın ayetlerini muhkem kıldığını dile getirmektedir.¹¹⁰⁵ Taberî de bahsi geçen konu bağlamında zikrettiğimiz müfessirlerin garanik hadisesiyle ilgili aktardıkları nakillere yer vermektedir. Bu olayla ilgili verileri naklederken İbn Abbâs, Saîd b. Cübeyr, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî, Ebu'l-Âliye er-Riyâhî, Dahhâk gibi ilk dönem sahabe ve tabiûn müfessirlerinden gelen bilgileri paylaşmaktadır.¹¹⁰⁶ Aktardığı bu nakilleri dikkate alan Taberî, olayın gerçekleştigiine dair kanaatini belirtirken, Allah'ın ilgili ayette geçtiği üzere şeytanın bu müdahalesini ortadan kaldırmıştır.¹¹⁰⁷

İlk döneme dair garanik olayı hakkında zikredilen bütün nakillere bakıldığında müfessirler, vakıanın gerçekleştiği ve bunun Allah'ın müdahalesiyle berteraf edildiği görüşündedir. Bununla beraber sonraki dönemlerde bu hadiseye dair yaklaşım biçiminin değiştiğini söyleyebiliriz. Her ne kadar İbn Ebî Zemenîn, Maverdî, Begavî gibi bazı müfessirler aktarılan nakilleri kabul etse de¹¹⁰⁸ özellikle te'vil mekanizasını işletemeye gayret eden müfessirler bu hadiseyi kabul etmeyip farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Kanaatimizce böyle bir tavrın ortaya çıkmasının, Kur'an vahyinin muhafazası ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine ilişkin tasavvurla doğrudan bağlantılı görünmektedir. Bu hususta daha önceki örneklerde geçtiği üzere ilk anacağımız müfessirin Mâturîdî olduğunu ifade edebiliriz. Mâturîdî öncelikle te'vil ehlinin garanik hadisesine ilişkin yaklaşımını nakletmekte ve onların bu olayı kabule ettiklerini dile getirmektedir.¹¹⁰⁹ Bununla birlikte Mâturîdî, Katâde'den bir nakil zikretmekte ve Hz. Peygamber'in Necm

¹¹⁰³ Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, 387.

¹¹⁰⁴ Bkz. Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 384.

¹¹⁰⁵ Bkz. Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, II, 410.

¹¹⁰⁶ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, XVI, 602-611.

¹¹⁰⁷ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, XVI, 611.

¹¹⁰⁸ Bkz. Gördük "Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz", 11-14.

¹¹⁰⁹ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, IX, 393-394.

suresindeki konuyla ilgili ayetleri okuyunca ayette geçen putların müşrikler nezdinde şefaathçi olduklarına dair bir ifadeyi zikrettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Katâde'nin nakline göre Hz. Peygamber, تلك الغرائيق العلى عندها الشفاعة ترتجى ifadesiyle aslında müşrikler için putların ne anlama geldiğini izah etmektedir.¹¹¹⁰ Yani burada şeytanın Hz. Peygamber'e ve vahye olan müdahalesinden bahsedilmesi mümkün değildir. Mâturîdî, her ne kadar bu izahın kendisinin görüşüne aykırılık teşkil etmese de kabul etmeyip olayı farklı bir şekilde değerlendirmektedir. Ona göre şeytanın ilgası Kur'an okunduğu sırada bir yandan müşriklerin kalplerine Hz. Peygamber'le tartışıp mücadele edecekleri, diğer taraftan mü'minlerin tabi oldukları ayetler hakkında onların kafalarını karıştırmaya yönelik düşünceleri yayması manasına gelmektedir. Bu hususa örnek olarak Mâturîdî "*Hiç şüphesiz siz ve Allah'tan başka kulluk ettikleriniz cehennem odunusunuz. Siz oraya varacaksınız.*"¹¹¹¹ ayeti karşısında müşriklerin "O vakit İsa, Üzeyir ve melekler de cehennem odunu olarak kalacaktır. Çünkü onlara da mabud diye ibadet edilmektedir." şeklinde bazı ifadeleri zikretmişlerdir. Bunun akabindeki ayette ise "*Şüphesiz kendileri için tarafımızdan en güzel mükâfat hazırlanmış olanlar var ya; işte bunlar cehennemden uzaklaştırılmışlardır.*"¹¹¹² beyan edilmiştir. Mâturîdî bu ayetleri örnek göstermek suretiyle Allah'ın kafirlerin aradıkları mücadele ve tartışma ortamını ortadan kaldırdığını ifade etmekte ve "*Bir de şeytanlar kendi dostlarına sizinle mücadele etmeleri için mutlaka fısıldarlar.*"¹¹¹³ ayetini belirterek Allah'ın Hac 22/52. ayetinde geçtiği üzere, kafirlerin bu tarz düşünceleri iptal edip ortadan kaldırmak suretiyle ayelerini muhkem kıldığını söylemektedir.¹¹¹⁴ Bunun yanında Necm suresindeki ilgi ayetlerin izahında da Mâturîdî, Hz. Peygamber'in ağzından böyle şeyler çıkmasının ihtimal dahilinde olmadığını, zira Allah'ın "*Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı, mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik. Hiçbiriniz buna mâni de olamazdınız.*"¹¹¹⁵ şeklindeki beyanının da bunu gösterdiğini dile getirmektedir.¹¹¹⁶ Mâturîdî'nin çağdaşı sayılabilecek Ebu'l-Leys es-Semerkindî de bu konuyla ilgili olarak erken dönemden

¹¹¹⁰ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, IX, 394.

¹¹¹¹ Enbiyâ, 21/98.

¹¹¹² Enbiyâ, 21/101.

¹¹¹³ En'am, 6/121.

¹¹¹⁴ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, IX, 395-396.

¹¹¹⁵ Hâkka, 69/44-47.

¹¹¹⁶ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, XIV, 202.

aktarılan nakillere yer vermekle birlikte, kendi görüşünü ihsas ettirecek bir şekilde Hz. Peygamber'in bahsi geçen kelimeleri zahiren değil içinden geçirdiği, zira böyle ifadeleri söylemesinin küfür olacağını belirtmektedir.¹¹¹⁷ Bu hadiseyle ilgili bahsi geçen yorumlar dikkate alındığında müteşeddid bir tavır benimseyen müfessirin Râzî olduğunu ifade etmeliyiz. Öyle ki Râzî, Hac suresi22/52. ayetin sebab-i nüzülüyle alakalı ilk dönemden nakledilen bazı bilgileri genel hatlarıyla zikrettikten sonra, bu olayın bâtil ve uydurma olduğunu belirtmektedir. Zira Kur'an, sünnet ve aklî dellillerden hareketle böyle bir olayın vuku bulduğuna inanmak mümkün değildir. Râzî'ye göre Kur'an'da pek çok ayette Hz. Peygamber'e vahyin indirilmesi konusunda nasıl hassasiyet gösterildiğini açıkça ifade eden ayetler bulunmaktadır. Ayrıca hadis açısından bu olayı aktaran râvîlerin problemlili olduğu ve söz konusu hadiseyle ilgili anlatılanların muteber hadis eserlerinde yer almadığı görülmektedir. Bunun yanında Râzî, aklî açıdan olayı değerlendirirken herhangi bir kimsenin Hz. Peygamber'in putları övmesini caiz görmesi durumunda küfre gireceğini dile getirmektedir. Hatta Râzî, Allah'ın ayetlerini muhkem kılması ifadesini dikkate alarak önce şeytana izin verilip daha sonra onun sözlerini ayetlerin arasından izale edilmesini mantıklı bulmamaktadır. Zira ayetin fehvasınca Allah zaten şeytanın böyle bir müdahalede bulunmasına hiçbir durumda fırsat vermez. Râzî bu izahlarının neticesinde erken dönemi kastetmek suretiyle müfessirlerin çoğunun bu hadiseyi aktarsa da bu kıssanın uydurulduğundile getirmekte, rivayet açısından sıkıntılı olması ve Kur'anî ve aklî dellillere uygun düşmemesi açısından garanik olayını kabul etmemektedir.¹¹¹⁸ Benzer görüş ve düşünceleri Kurtubî de ilgili ayetin tefsirinde beyan ederken Râzî gibi pek çok açıdan meselenin vaki olmadığını ifade etmiş, özellikle Kâdî İyâz'ın yorumunun en güzel izah olduğunu zikretmiştir. Buna göre şayet nakledilen bilgiler sahih olsa bile şeytanın yaptığı ilka, Hz. Peygamber'in dilinden sadır olmuş değildir. Hz. Peygamber ayetleri tilavet ederken, putlardan söz eden ayetin sonunda durduğu zaman şeytan tarafından sesi taklit edilmiş ve kâfirler de bu sözü Hz. Peygamber'in söylediğini düşünmüşlerdir.¹¹¹⁹ Beydâvî ve Nesefî de bu hadiseye kısaca değinmekle birlikte her iki müfessir de yukarıda zikredilenlere benzer izahlarla meselenin kabul edilemeyeceğine, şayet nakledilen bilgiler sahih ve güvenilir yolla

¹¹¹⁷ Bkz. Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkândî*, 401-402.

¹¹¹⁸ Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII, 49-56.

¹¹¹⁹ Bkz. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi Hukûki'l-Mustafâ*, thk. Abduh Ali (Dubai: Câizetü Dubai'd-Düveliyye, 2013), 652. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XIV, 426-428.

gelse dahi, metnin içeriği Kur'an ve hadislere aykırı olduğundan dolayı reddedilmesi gerektiğinin altını çizmektedirler.¹¹²⁰ Buraya kadar zikrettiğimiz izahlar özellikle garanik hadisesinin, te'vili tefsirlerinde sıkıca işleyen müfessiler tarafından teolojik birtakım gerekçelere istinaden kabul edilmemiştir. Öyle ki pek çok müfessir bu hadise hakkında aktarılan nakillerin sıhhatinin güvenilir olduğunu düşünseler bile özellikle metin içerisindeki muhtevanın birçok açıdan dinin temel dinamiklerine aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir.

Sonuç olarak bazı örnekler üzerinden tasvir etmeye çalıştığımız tefsirde görünür ve belirgin hale gelen metin tenkidi meselesinin raci olduğu bir dönem ve anlayış bulunmaktadır. Bize göre erken dönem tefsir faaliyetinde tezahürlerini gördüğümüz nakil anlayışıyla beraber te'vil eksenli gelişen tenkid tavrı, geç dönemlerde yazılan tefsir çalışmalarında belli başlı bazı konularda müfessirlerin yaklaşımı çerçevesinde kendisini göstermektedir. Öyle ki teolojik bakışın yerleştiği bir vasatta dine dair bazı sorgulamalara yol açabilecek ilk dönemlerden nakledilen veriler, klasik dönemde te'vil mekanizmasının güçlenmesiyle birlikte bunu tefsir için bir yöntem esası haline getiren müfessirler tarafından tenkid edilmiştir. Ayrıca hicrî III. asırda tefsir nakil anlayışı üzerinde etkili olan hadis paradigmasının, hicrî V. asırdan sonra etkisini yavaş yavaş kaybettiği anlaşılmaktadır. Bu süreçte özellikle “dirayet” olarak tavsif edilecek tefsir çalışmalarının arttığı ve “te'vil ehlinin” güçlendiğini ifade etmeliyiz. Zaten te'vili belirli bir çerçevede meşru bir daireye dâhil eden Mâturîdî'nin, tefsir çalışmasıyla te'vil sürecini etkili bir şekilde işleyen ilk müfessir olduğunu söyleyebiliriz.¹¹²¹ Bu çerçevede kanaatimizce geç dönem tefsir edebiyatının söz konusu tenkid yapma tavrının raci olduğu aşamanın, ilk dönem tefsir faaliyetlerinde öncelikle sahabîler arasında, daha sonra hoca-talebe ilişkisinde teşekkül eden esnek bir otorite sürecinin başlamasıyla irtibatlı olduğunu düşünmekteyiz. Burada somut bir örnek olarak Hz. Ali'nin Hz. Dâvud'a zina iftirasında bulunanlara yüz altmış değenek vurulmasını emretmesini örnek olarak verebiliriz.¹¹²² Bu durumu, gelen haberler karşısında etkin kabul kadar, etkin biçimde karşılama mantığıyla hareket eden, metni tenkid eden dirayetçi mantığın erken

¹¹²⁰ Bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, II, 690; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî-Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Mervân Muhammed (Beyrut: Dârun'-Nefâis, 2006), III, 160-161.

¹¹²¹ Bkz. Sezen, *İmam Mâturîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri*, 39.

¹¹²² Bkz. Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, VIII, 178.

dönemdeki açık tezahürlerinden biri olarak değerlendirebiliriz. Belki tersinden ifade edersek bu te'vil ruhu, dirayeti bir yöntem olarak benimseyen müfessirler üzerinden sözünü ettiğimiz konular çerçevesinde bu minvalde ortaya çıkmıştır.



SONUÇ

Erken dönem tefsir faaliyetleri denildiği zaman, hicrî ilk üç asrı içine alan bir zaman dilimini kastetmekteyiz. Öyle ki bu üç yüzyıllık süreç, tefsirin oluşum ve gelişim aşamalarıyla birlikte, sistematik bir yapıya kavuştuğu özel bir dönemdir. Bu zaman zarfında tefsirin belirli bir çizgiyi takip ettiği ve kendine özgü hususiyetleri meydana getirdiği görülmektedir. Tefsirin müstakil bir hüviyet kazanması da aslında ilk dönemdeki tefsir faaliyetlerinin teşekkülü ve gelişimiyle olmuştur. Kanaatimizce bu duruma ilişkin en somut husus ise tefsirin özgün bir nakil çerçevesini bizatihi kendisinin tayin etmiş olmasıdır.

Tefsir nakil anlayışının belirgin olarak izlerini görebileceğimiz somut örneklerin, en erken tefsir çalışmaları olduğunu söylemeliyiz. Özellikle tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân bağlamında pek çok eserin daha hicrî ilk asırda telif edilmiş ve bir kısmı bize kadar ulaşmıştır. Örneğin nesh, Fedâilul-Kur'an, Garîbu'l-Kur'an, Ahkâmul'-Kur'an, muhkem-müteşabih, vücûh ve nezair, kıraat gibi konularda hicrî birinci asırdan itibaren pek çok çalışmanın yapıldığını söylemeliyiz. Bahsi geçen alanlardaki çalışmaların, bir kısmının bize ulaştığını ve bunların tefsir nakil anlayışını nasıl şekillendirdiğine dair somut verileri içerdiğini açıkça belirtmeliyiz.

Bize ulaşan en erken tefsir çalışmasının Ali b. Ebî talha sahifesi olduğu görülmektedir. Bu sahifenin en önemli hususiyeti, tefsir tarihçileri tarafından İbn Abbâs'ın tefsire dair izahlarının nakledildiği en güvenilir çalışma olarak tespit edilebilir. Bundan dolayı tefsire dair ilk ve en erken birikimin İbn Abbâs'a ait olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Bu eserin akabinde Mücâhid, Süfyân es-Sevrî ve Mukâtil b. Süleyman'ın tefsir çalışmaları da bize kadar ulaşmış olup bunlar erken dönem tefsir nakil karakterinin ortaya çıkmasında önemli bilgi ve delilleri ihtiva etmektedir.

İlk dönem tefsir nakil anlayışına dair somut birikimlerin farkında olsak da, bu nakil tasavvurunu çözümlenmek açısından daha önemli olduğunu düşündüğümüz bazı hususiyetlere dikkat çekmek isteriz. Tefsir naklinin aslında bidayetine yön veren ilk aşama, tefsirin tabîî bir olgu olarak ortaya çıkmış olmasıdır. Bu durum özellikle vahyin nüzulüyle başlayan bir sürece tekabül etmektedir. Öyle ki Kur'an vahyi, bizzat kendi yaptığı "açıklama" müdahaleleriyle tefsirin olgusal bir şekilde zuhur etmesine kapı aralamıştır. Bu müdahale biçimine göre, vahyin iniş sürecinde muhatapların nazil olan bölüm ve pasajları genel olarak doğrudan anladığı görülürken, bazı durumlarda ise

kendilerine kapalı olan veya o süreçte anlaşılması pek mümkün olmayan hususların bizzat yine vahiy tarafından izah edildiği fark edilmektedir. Biz bu noktada ilk dönem tefsir ameliyesinin yapılış tarzını yansıtan bir durum olması açısından, peyderpey inmesi özelinde Kur'an vahyinin zaman zaman birkaç kelime veya söz öbeğiyle kendisinin anlaşılmasına sağladığı katkıyı ortaya koymaya çalıştık. Bunun yanında Kur'an vahyinin belirli bir dönemden sonra yazılı olarak muhafazasının belirginleşmesi, vahye ilişkin izahların da mushafın içerisinde kaydedilmesini gündeme getirmiştir. Bundan dolayı tefsire ilişkin ilk ve en erken birikimler bu şekilde teşekkül etmiş ve “vahyin nazmı” ile “onun izahına dair notlar” iç içe bir görünüm arz etmiştir. Bu durum, tefsirin bir olgu olarak belirginleşip nüzul dönemindeki ilk aşamasını temsil etmektedir.

Kur'an'ın cem edilmesi ve sonraki aşamada istinsah süreci ise “vahiy ile tefsirin bilinçli bir şekilde ayrılması” evresini ortaya çıkarmıştır. Başka bir ifadeyle bu ikinci evre nüzul süreci sonrasında Kur'an metninin (nazmının), tefsir veya tefsirî kıraatlerden bilinçli bir şekilde ayrılması aşamasını göstermiştir. Bu süreç tefsire dair ilk somut malzemenin *resm-i Osmâni*'den bağımsızlaşmaya başladığı bir durumu bizlere takdim etmiştir. Özellikle vahyin indiği süreçte Kur'an'ın öğrenilmesi ve öğretilmesi bağlamında kıraat-tefekkuh ilişkisine yardımcı olabilecek yedi harf ruhsatından kalan ve Kur'an'ın izahına yönelik bir yapı arz ettiğini değerlendirebileceğimiz kıraatlerin/izahların aslında Kur'an'ın nazmindan ayrılmaya başladığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede *resm-i Osmâni* dışında kalan yedi harf ekseninde oluşan birikimin sahabîlerin kişisel mushaflarından yazılı olarak bir sonraki kuşağa aktarıldığı ve onların da aynı yolla diğer tefsir çalışmalarına naklettiği anlaşılmaktadır. İşte bu durumu biz, tefsir nakil anlayışının “yazılı” olma karakterini inşa edip belirginleştiren en önemli aşama olarak değerlendirmekteyiz. Ancak bu ayrışma tefsirin mushaftan tamamen bağımsızlaşması anlamında olmayıp, nüzûl sürecinde vahyi anlama ihtiyacı çerçevesinde alınan notların, *resm-i Osmâni*'den ayrı olarak telakki edilmesine yönelik bir duruma işaret etmektedir. Zira tefsir faaliyeti mushaftan bir yönüyle ayrılırken, diğer taraftan mushafa bağlı olan yapısını devam ettirmiştir. Öyle ki tefsirin ilk yapılaşma biçimine işaret ve ima eden Kur'an'ın bizatihi kendisi olurken, özellikle ayetlerde anlaşılmayan veya kapalı kalan yerlerin modern dönemdeki açıklama biçimlerinden olan “parantez içi” denilebilecek bir kelime, ifade veya kısa terkiplerle izah edildiği görülmüştür. Bu hususiyet Hz. Peygamber'in tefsir kabilinden açıklamalarıyla kendini

gösterdiği gibi, aynı zamanda sahabenin Kur'an'ı ilk tefsir etme biçimini de belirlemiştir. Bu sebeple tefsirin ilk şekline dair görünüm, Kur'an'ın yaptığı müdahaleye benzer bir şekilde açığa çıkmış ve bu yine ayetlerin yanına alınan kısa izahlarla gerçekleştirilmiştir. Bundan dolayı *resm-i Osmâni*'nin yerleşik bir hal alması, mushafın hamışine/kenarına alınan notlarla, Kur'an nazımının birbirinden ayrışmasını belirlemiştir. Buna karşılık tefsir ameliyesi ise yine mushaf içerisinde ve mushafa bağlı bir faaliyet olarak devam etmiştir. İşte bu şekilde tefsir faaliyetindeki oluşan ilk birikimlerin yazılı bir şekilde nakledilme süreci de böylelikle gerçekleşmiştir.

Tefsirin ilk faaliyet şeklini aşarak kurumsallaşmaya başladığını gösteren bazı hususların bulunduğunu ifade etmeliyiz. Bu bağlamda genel olarak tefsir tarihi anlatılarında yer verilen “tefsirde ekolleşme” meselesinin, tefsirin sistemli ve disiplinli bir yapıya kavuştuğunu doğru bir şekilde bize tasvir edememektedir. Nitekim tefsirin bir ilmî disiplin olma sürecinde *Mekke, Medine* ve *Irak* tefsir ekollerinin önemli bir rol oynadığı, bu ekolleri tesis eden sahabîlerin ve onların talebelerinin tefsirdeki etkinliğinin herhangi bir ayrıma tabi tutulmadan neredeyse eşit derecede ön plana çıkarıldığı görülmüştür. Oysa bahsi geçen okullarla ilişkilendirilen Übey b. Ka'b , İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'ın aslında birbirlerinden farklı aşamaları temsil ettiği meselesi göz ardı edilmiştir. Bahsi geçen sahabîlerin her birisi nüzul sürecine tanıklıkları, Kur'an ve tefsire bakışları, ilgi duydukları alanların farklılaşması, ilk dönem tefsir tarihi okumalarında eksik bırakılmıştır.

Tefsirde genel olarak ismi zikredilen bu üç sahabînin tefsire olan katkıları kanaatimizce eşit değildir. Öyle ki Übey b. Ka'b'ın Kur'an'ın kıraati ve onun kaydedilmesine yönelik ilgisi ağır basarken, İbn Mes'ûd'un Kur'an'ı anlatma ve yaşama tecrübesinin ön planda olduğu fark edilmiştir. Übey b. Ka'b hakkında hem Hz. Peygamber hem sahabîlerden aktarılan bilgiler, onun daha çok Kur'an'ın kıraati ve yazılması meselesine yoğunlaşmış olduğunu açıkça göstermektedir. İbn Mes'ûd'un Kur'an'ın kıraatiyle birlikte onun hükümlerinin uygulanması noktasına hassasiyet gösterdiğini söylemeliyiz. Nitekim İbn Mes'ûd'un yedi harf ruhsatı bağlamındaki kıraatlerine bakılırsa, daha çok fikhî mülâhazaların öne çıktığı anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Mes'ûd'un tefsirde isimleri zikredilen talebelerinin, daha çok fıkıh sahasında kendilerini gösterdikleri ve yaşadıkları dönemde özellikle Hanefî mezhebinin kurucuları arasında buldukları görülmektedir. Bundan dolayı Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'un

tefsire olan katkılarını bahsi geçen hususiyetler üzerinden değerlendirilmesinin daha sağlıklı olacağını düşünmekteyiz. Bu çerçevede İbn Abbas'ın, Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'dan tefsire yaptığı katkı açısından farklılaştığını belirtmeliyiz.

Tefsiri bir disiplin olma yoluna dâhil eden şahıs İbn Abbâs olmuştur. Zira bize ulaşan tefsir birikimine dair veriler incelendiğinde İbn Abbâs'ın bu vasfı hak ettiğinin teslim edilmesi gerekmektedir. Bilhassa tefsirin kurucusu olarak görülen İbn Abbâs'ın hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde oluşturduğu tefsir halklarında, kendisinden ders gören talebelerinin daha sonraki dönemlerde kendilerine refrenasta bulunulan müfessirler olacaktır. Ayrıca İbn Abbâs ile talebeleri arasındaki otorite ilişkisi, insiyatif bırakan bir yapı içerisinde şekillenmiştir. Biz bu yapıyı “esnek otorite” telakkisi olarak tanımladık. Öyle ki, klasik kabullere göre yapılan tefsir tarihi okuma biçiminden hareketle otorite algılaması güçlü olsa idi, tefsir birikimi artmaz, özellikle İbn Abbâs'ın zikrettiği tefsir izahları aynen muhafaza edilir ve üzerine ziyade yapılmamış olurdu. Bu noktada denilebilir ki, İbn Abbâs'ın talebeleri olan tabiûn müfessirlerinin ondan aldıkları tefsir birikimini genel olarak muhafaza ettikleri bellidir. Bununla birlikte bu muhafazanın “lafzî bir koruma” mantığını aştığı ve tefsir malzemesindeki asıl artışı sağlayan te'villere kapı aralayacak bir müsamaha sahası açtığı ortadadır. Ayrıca tek bir hocaya bağlı nakil tasavvurunun –hadis rivayet mantığından farklı olarak- mushafın somut bir zemini teşkil etmesinden dolayı da aşıldığı fark edilmiştir. Öyle ki, her bir tabiûn müfessirinin bahsi geçen otorite anlayışına bağlı olarak tefsirde müracaat edilen şahıslar olması, tefsirin çok kaynaklı bir hale doğru yönelmesine imkân sağlamıştır.

İlk dönem tefsir nakil anlayışını belirleyen temel özelliklerin yanında, bunu besleyip somut hale getiren sosyo-kültürel gelişme ve algılamaların olduğunu söylemeliyiz. Bu bağlamda dikkat çeken en önemli hususiyetlerden birisi, mushaf merkezli yazılı kültür yapılanmasıdır. Bu noktada genelde bütün alanları özelde ise İslamî ilimlerin yazılı bir formda gelişimini sağlayan temel kaynağın Kur'an olduğu açıkça görülmektedir. Ayrıca Kur'an'ın, Arap kültür tarihinde sözlü dönem ile yazılı dönemi ayırt eden önemli bir yazılı metin olarak telakki edilmesi gerekir. Kur'an'ın ön plana çıkan bu hususiyetinin en belirgin tezahürü ise, tefsirin İslamî ilimlerde ilk teşekkül eden saha olarak ortaya çıkmasıdır. Bize ulaşan tarihî veri ve bilgiler, yazılı olarak ilk çalışmaların ve bunların tezahürlerinin tefsir sahasında yapılan faaliyetler neticesinde oluştuğunu göstermektedir.

Kur'an'ın kültürel değişimin en önemli unsuru olması dikkate alındığında yazılı kültüre dair ilk ürünlerin Kur'an'la ve tefsirle ilgili hususlarda ortaya çıkmasının oldukça doğal bir durum olduğunu ifade etmeliyiz. Bu durumun bahsi geçtiği şekliyle gelişmesini temin eden temel faktörün mushafın yazılı kültür için somut bir zemini teşkil ediyor olmasıdır. Özellikle ulûmu'l-Kur'ân kapsamına girebilecek bazı konuların mushaf merkezli olarak en erken dönemden itibaren somut bir alan olarak belirlendiği görülmektedir. Nitekim sahabîlerin Kur'an'la ilgili pek çok hususu mushafa yazılı olarak almış olmaları, sözü edilen duruma örneklik teşkil etmektedir. Öyle ki, ulûmu'l-Kur'ân alanında ilk çalışmaların kıraat alanında olması, Hz. Ali'nin mushafına nasih-mensuha dair bilgileri yazması, İbn Abbas'ın vücûh-nezâir alanında kendisine bir eser nispet edilmesi, ulûmu'l-Kur'ân bağlamında ilk ayrımların İbn Abbas tarafından yapılması vb. örnekler yazılı kültürün mushaf merkezinde yapılanmasını beraberinde getirmiştir. İlâveten bahsi geçen alanlarda telif edilen ilk çalışmaların sistematığı mushaf tertibi esas alınarak yapılmıştır. Zira mushafa alınan ve kaydedilen bilgiler, tabii olarak mushafın tertibinin esas alınmasını gerektirecektir.

İlk dönem tefsir faaliyetlerinin belirli bir düzene ve yapıya kavuşmasında etkin olan hususlar arasında mevâlî unsurunun gündeme geldiğini söylemeliyiz. İslam coğrafyasının genişlemesi neticesinde toplumun yapısına dâhil olup sosyal ve kültürel değişime bir ivme kazandıran mevâlînin, yazılı bir kültürü inşa etmesindeki rolü açıktır. Özellikle Araplara göre yazılı kültüre aşinalığı oldukça fazla olan mevâlînin, din konusunda pek çok şeyi yazıyla kayıt altına alma ihtiyacı belirgin şekilde kendini göstermiştir. Öyle ki Araplar dine ilişkin pek çok hususun kendi dillerinde olduğunu bildikleri için mevâlî unsuru kadar bu duruma ihtiyaç hissetmemişlerdi. Mevâlî ise bu ihtiyaçlarını gidermekle kalmayıp özellikle tefsir çalışmalarında sahabeden aldıkları birikimi ve kendi kültürel unsurlarını da dâhil etmek suretiyle tefsiri başka bir aşamaya taşımışlardır. Zira ilk dönem tefsir edebiyatının oluşumuna yön veren kimselerin özellikle tabiûn dönemindeki mevâlî müfessirler olduğunu belirtmeliyiz. Hatta ilk dönem tefsir eserlerinde geçen tefsir birikiminin büyük çoğunluğunun mevâlî müfessirlerden aktarıldığı görülmektedir. Mevâlî unsurunun dinî bilgi ve tefsir birikimini doğrudan sahabîlerden alması, ilmî alana yönelik istekli tavırların ve temayüllerinin bulunması, onların tefsirdeki konumlarını belirlemiştir. Ayrıca geldikleri kültürün kaynaklarını yazılı olarak getirmeleri ve dinî ilimlerin kuruluşunda öncü

olmaları gibi unsurlar, mevâlî müfessirlerin tefsiri bir disiplin haline getirmelerinde etkili olmuştur. Aynı zamanda tefsirin müstakil bir alan vasfını kazanması ve bu sahadaki faaliyetlerin yazılı olarak kaydedilip nakledilmesine de ciddi oranda katkı sağlamışlardır. Bu hususların yanında ilk dönemlerde tefsir nakillerinin oluşması ve aktarılması bağlamında dinî bilginin kaynağına yönelik olarak toplumsal-dinî bir hiyerarşinin tabî bir şekilde oluşmaya başladığı da gözlemlenmiştir. Bu noktada erken dönemde Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûn nesillerinin özellikle tefsir faaliyetleri bağlamında kendilerinden aktarılan bilgilerin bağlayıcılığı olduğu kabul edilmiştir. Ancak bu bağlayıcılığın özellikle sahabe ve tabiûn nesilleri arasında esnek bir şekilde gelişim gösterdiği ve bu durumun tefsir çalışmalarında görünür olduğu fark edilmiştir. İlk dönemde oluşan bu esnek otorite yapısı, sonraki dönemlerde yöntemsel olarak “bağlayıcı bilginin” hangisi olduğu konusundaki tartışmalarda karşımıza çıkacaktır. Müfessirlerin erken dönemdeki toplumsal-dinî yapıyı bilmeleri ve bahsi geçen nesillerden nakledilen birikimi ona göre değerlendirdiği bilinmektedir. Ancak sonraki zaman diliminde söz konusu toplumsal durumu görenler, bu yapıdan normatif çıkarımlarda bulunmuşlardır. Özellikle sahabe arasındaki ihtilafların tenevvü çerçevesinde değerlendirilmesi, tabiûn kavillerinin hangi açıdan bağlayıcı olup olmayacağı meselesi gibi hususlar, erken dönemde doğal bir seyirde oluşan sosyolojik durumun, yönetime ilişkin bir alana taşındığını göstermektedir. Bu husus sonraki dönemlerde özellikle ehl-i hadis tarafından bahsi geçen nesillere dair otoritenin nasıl olması gerektiğine ilişkin yaklaşımları bağlamında teorik bir mesele haline gelmiştir.

Erken dönem tefsir nakil anlayışı, belirli bir dönemden sonra ehl-i hadis paradigmasının tesiri altına girip baskılandığı bir sürece girmiştir. Özellikle hicrî II. asrın sonu III. asrın başıyla birlikte bu durumun belirgin olarak açığa çıktığı anlaşılmaktadır. Bunun en somut göstergeleri ise bahsi geçen zaman dilimindeki tefsir çalışmalarının hadis rivayet formuna dayalı olarak telif edilmesidir. Bu durumun bize göre ilk örneği Yahyâ b. Sellâm’ın tefsir çalışmasıdır. Zira Yahyâ b. Sellâm’ın tefsiri incelendiğinde hadis rivayet formuna yönelişin ilk izlerini taşıdığını ifade edebiliriz. Ayrıca Yahyâ b. Sellâm’ın eserinde aktardığı nakillerin önemli bir kısmını Mukâtil b. Süleymân’dan aldığı anlaşılmaktadır. Ancak Yahyâ b. Sellâm’ın cerh edilen bazı müfessilerden yararlanıp onların ismine açık bir şekilde yer verirken, Mukâtil’den yararlanıp onun ismini zikretmemesi, özellikle muhaddislerin Mukâtil hakkındaki

olumsuz yargıları Yahyâ b. Sellâm'ın dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Yahyâ'nın Mukâtil'e yönelik bu tavrı ehl-i hadisın tefsir nakil anlayışına olan tesirine girdiğine dair bir başka gösterge sayılabilir. Bunun yanında tefsirde rivayet formunu eserinde daha açık bir şekilde gösteren müfessir ise Abdürrezzâk b. Hemmâm'dır. Ayetler hakkında naklettiği izahların büyük çoğunluğunu hocası Mamer b. Râşid ve onun da hocası olan Katâde yoluyla, hadis rivayet ıstılahlarını kullanmak suretiyle aktarmaktadır. Öyle ki Abdürrezzâk bu nakilleri, herhangi bir hadis eserindeki aktarma usulünü esas alarak vermektedir. Nitekim aynı konudaki nakillerle birlikte, birbiriyle çelişen nakilleri de bir arada zikretmektedir. Hatta Abdürrezzâk, bu nakilleri sadece vermekle yetinmiş, kendisine ait neredeyse hiçbir cümle kurmamıştır. Öte taraftan Abdürrezzâk'ın da Mukâtil'e tefsirinde yer vermemesine rağmen, cerh edilen diğer meşhur müfessir Kelbî'den açık bir şekilde yararlandığını görmekteyiz. Bu çerçevede hem Yahyâ b. Sellâm hem de Abdürrezzâk'ın Mukâtil'in ismini anmayıp, en az onun kadar ehl-i hadis tarafından itham edilen Kelbî'den nakilde bulunmaları, Mukâtil'e uygulanan sansürün ne kadar ileri düzeyde olduğuna net bir şekilde işaret etmektedir. Bununla birlikte Yahyâ b. Sellâm ve Abdürrezzâk'ın söz konusu husus çerçevesinde ehl-i hadisın baskın anlayışından etkilenseler de, bazı noktalarda tefsir nakil anlayışına bağlı olarak hareket ettiklerini belirtmeliyiz.

Tefsirde rivayet formunu daha açık bir şekilde kullanan ve hadis paradigmasını eserlerinde doğrudan yansıtmaya çalışan müfessirlerin Taberî, İbnü'l-Münzir ve İbn Ebî Hâtim olduğunu ifade etmeliyiz. Bu müfessirler kendilerinden önceki tefsir nakillerini derlemişler ve bu nakilleri rivayet formunu esas almak suretiyle eserlerinde yer vermişlerdir. Özellikle kendi dönemlerinde önceki müfessirlerden farklı olarak, daha fazla tefsir nakliyle karşılaşmışlar ve bunları bir araya getirip toplamışlardır. Söz konusu müfessirler, Yahyâ b. Sellâm ve Abdürrezzâk'tan bir adım daha öteye giderek, tefsire dair bütün nakilleri isnad formunda aktarmışlardır. Ayrıca aktardıkları nakillere dair yeri geldikçe hadis rivayet ölçütleri üzerinden tenkidlerini belirtmişlerdir. Hatta bu müfessirler tefsir amaçlı varid olmayıp pek çok hadis rivayetini ayetlerin izahı sadedinde zikretmişlerdir. Bu hususlar dikkate alındığında hadisçi tavrın baskın bir şekilde onların tefsir çalışmalarına etki ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte söz konusu müfessirler bazı durumlarda tefsir nakillerini aktarırken, ehl-i hadis anlayışının dışına çıkabilmişlerdir. Özellikle Taberî ve İbn Ebî Hâtim, muhaddisler tarafından cerh

edildiği gibi kendileri tarafından rivayeti kusurlu bulunan müfessirlerden de nakilde bulunabilmişlerdir. Bu bağlamda bahsi geçen müfessirlerin, hadis ehlinin baskın karakterini esas alsalar bile, erken dönemde oluşan tefsir nakil anlayışını da ara ara yansıttıkları fark edilmektedir. Ancak bu durumun onların tefsir eserlerinin karakterini doğrudan belirlemediği, ehl-i hadis düşüncesinin etkili olduğunu ifade etmeliyiz.

Rivayet formuna geçişin tefsir eserlerinde görülen bazı hususları açık hale getirdiğini söyleyebiliriz. Bunlar arasında dikkat çeken hususlardan cerh edilip dışlanan müfessirlerin olmasıdır. Özellikle hadisçilerin rivayet kriterlerine uygun olmayan bir şekilde tefsire dair birikimleri aktaran müfessirlere yönelik olumsuz bir tavır sergilenmektedir. Söz konusu durumda olan müfessirler içinde en dikkat çekici olanı Mukâtil b. Süleyman'dır. Hadis alanının en meşhur isimleri Mukâtil hakkında olumsuz görüş ve kanaat belirtmişler, kendisinin dinî kimliğine yönelik birtakım ithamları da dile getirmişlerdir. Halbuki Mukâtil b. Süleyman erken dönem tefsir birikimin aktarılması konusunda öncü bir vazife görmüştür. Öyle ki yaptığımız bazı mukayeseler neticesinde kendisi İbn Abbâs'ın Ali b. Ebî Talha tarikiyle gelen tefsir nakillerini bazı durumlarda lafzî olmak üzere çoğunlukla aynı anlamda aktarmaktadır. Ayrıca Yahyâ b. Sellâm'ın kendisinden yararlandığını gösterecek pek çok benzerliğin bulunması, Mukâtil'in daha sonraki zaman dilimlerinde birçok müfessir tarafından kaynak olarak telakki etmesi, onun erken dönem tefsir malzemesinin taşınması bakımından vazgeçilmez oluşuna işaret etmektedir. Hatta İbnü'l-Mübârek, İmam Şafi'î gibi bazı önemli muhaddisler Mukâtil'in ilk dönem tefsir birikimini aktarmasındaki rolünün farkında olarak kendisi hakkında olumlu kanaatlerini dile getirmişlerdir.

Hadis ehlinin rivayet sıhhat kriterlerini belirlemeye ve bunu özellikle tefsir sahasında uygulamaya çalışması tefsirde rivayet formuna geçişin bir başka göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Muhaddisler genelde İslamî ilimlerin özelde ise tefsir sahasında oluşan birikimin sonraki kuşaklara aktarılış şekline dair birtakım ölçütler getirmişler ve buna uygun düşmeyen anlayışa sert bir duruş sergilemişlerdir. Söz konusu tavırlarını dikkate alırsak, muhaddislerin tefsir alanındaki yapılan çalışmaları, hadis zaviyesinden okumaya gayret etmesi şeklinde değerlendirebiliriz. Bunun yanında ehl-i hadis bakış açısı tefsir nakil keyfiyetini hadis rivayetiyle eşdeğer görmek suretiyle, bu alanın nakil tasavvurundaki kendine özgü hususiyetlerini göz ardı etmiştir. Oysa tefsir çalışmalarının tarihsel serencamı dikkatlice tetkik edilirse, tefsirdeki nakil

telakkisinin hadis sahasının oluşum ve gelişim aşamasından önce çıktığı görülmektedir. Buna rağmen muhaddislerin bilgi tasavvuru, dine dair nakledilen herşeyin hadis kriterlerine dayalı olarak aktarılmasını öngörmekte, hatta isnadı dinin bir parçası olduğunu varsaymaktadırlar.

Tefsirin rivayet formuna geçmesine ön ayak olan bir başka husus ise, hadis ehlinin tefsir nakillerine büyük bir kısmını sorunlu görmeleridir. Tefsir faaliyetleri ile bu sahada oluşan birikimin muhaddislerin belirledikleri kıstaslar açısından sorunlu olduğunu gösteren en açık örnek Ahmed b. Hanbel'in şu sözünde görülmektedir: “*Üç şeyin aslı yoktur: Megâzî, Melahim ve Tefsir.*” Bu ifadede yer alan tefsirin aslının olmaması, tefsir nakillerinin çoğunlukla *sahih-muttasıl bir senede* sahip olmadığı anlamında değerlendirilmektedir. İsnad sistemine yüklenilen anlamın sadece hadis alanıyla sınırlandırılmaması, aynı zamanda tefsir gibi diğer sahalarda bunun görülmek istenmesi, tefsir nakillerinin o dönemdeki mevcut durumunun farklı ve yanlı bir şekilde algılanmasına neden olmuştur. Ulaştığımız kanaate göre bu durum hadisçiler tarafından tefsirin kendine özgü nakil tarzının tam olarak anlaşılabilmesi ve kavranamamasıyla yakından irtibatlı gözükmektedir. Zira onlar kendi geliştirdikleri ölçütleri her alana uygulamaya çalışmalarından dolayı hadis dışındaki diğer alanların gelişim seyrinin nasıl olduğuna dair bir bakışın kendilerinde oluşmamasına zemin hazırladığını ileri sürebiliriz.

Tefsirde rivayet formuna geçişin bir başka göstergesi ise, belirli bir dönemden sonra tefsir nakillerinin çoğalmasındır. Hicrî III. ve IV. asra gelindiği zaman tefsir nakillerinin ciddi oranda arttığı ve tefsir faaliyetlerinin daha fazla yaygınlık kazandığı fark edilmiştir. Özellikle hadis eserlerinde aktarılan tefsire dair rivayetlerle tefsir eserlerindeki nakilleri karşılaştırdığımız vakit, tefsir nakillerinin hadistekilere göre nicelik açısından mukayese edilemeyecek kadar fazla olduğunu görmekteyiz. Hadis eserlerindeki tefsir rivayetleriyle tefsir çalışmalarındaki nakillerin sayısal açıdan farklılaşması, muhaddislerin tavrıyla yakından irtibatlıdır. Zira muhaddisler kendi ölçütleri çerçevesinde tefsirde oluşan büyük birikimden, yalnızca sınırlı bir miktarda hadis eserlerine almışlardır. Bundan dolayı tefsir nakillerinin büyük bir kısmı hadise dahil edilmemiş ve bu bilgilerin değersizleşmesi gibi bir durum ortaya çıkmıştır. Bu noktada Taberî, İbnü'l-Münzir ve İbn Ebî Hâtim, ehl-i hadis'in özellikle üzerinde ısrarla durduğu rivayet formunu, bütün tefsir nakillerine uygulamışlar ve geriye dönük olarak

her bir naklin isnadını tamamlama çabasına girişmişleridir. Bize göre bahsi geçen müfessirlerin böyle bir tavrı benimsemeleri, muhaddislerin kıymet atfetmediği tefsir nakillerine gerçek değerini kazandırma çabasına matuftur. Çünkü hadis paradigmasının etkili olduğu bir süreçte oluşan birikimin değerli hale gelebilmesi, hadis rivayet ölçütlerinin sıkı bir şekilde uygulanmasına bağlıydı. Bu çerçevede söz konusu müfessirlerin tefsir çalışmalarına bakıldığında, tefsir nakillerinin hepsini rivayet formunda naklettikleri ve bu vesileyle tefsir nakillerine meşruiyet kazandırmaya çalıştıklarını ifade etmeliyiz. Burada tefsir nakillerinin değerinin hadis ehli tarafından tayin edilmiş olacağını hatırlatmak isteriz.

Rivayet formuna geçişi bizlere göstren bir başka husus ise, dilbilimsel tefsirlere muhaddislerin olumsuz yaklaşımlarını belirtebiliriz. Bu bağlamda hicrî II. asırdan itibaren başlayan bu alandaki çalışmaların, özellikle rivayet kriterlerine uygun bulunmaması ve bu alanda eser telif edenlerin, muhaddislerin dinî düşüncesine muhalif olmaları dilbilimsel tefsire yönelik farklı bir tavrın benimsenmesine neden olmuştur. Bununla birlikte sonraki zaman diliminde dilbilimsel tefsire dair nakillerin hadis rivayet formunda aktarılması ve bu tavrın belirgin bir hal alması da aslında ehl-i hadisin düşünce yapısının başka bir açıdan galebe çalması olarak değerlendirmek gerekir. Öyle ki hicrî III. ve IV. asırdaki dilbilimsel tefsir eserlerinde rivayet formunun izleri görülürken, aynı zamanda Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûn nesillerinden aktarılan dilsel izahların aktarılması hususunda önceliğin bulunduğu da fark edilmektedir. Zira hadis ehlinin ilk üç nesilden aktarılan bilgileri öncelemesi ve bu hiyerarşiyi belirleyerek değer atfetmesi dilbilimsel tefsir çalışmalarına da açık bir şekilde yansımıştır.

Tefsire rivayet formunun biçimsel olarak taşınmasını besleyen bir zihnî tutumun da var olduğunu belirtmeliyiz. Bu minvalde özellikle ehl-i hadisin kendi paradigmasını inşa sürecinde etkili olduğu hususların başında, İslamî ilimlerde otorite olacak dönemleri belli bir hiyerarşiye göre teşekkül ettirmesini söyleyebiliriz. Özellikle ilk üç neslin otorite olması ve onlardan aktarılan bilgilerin belirli bir sıralılığı takip ederek değerinin belirlenmesi, ehl-i hadisin yerleştiği otorite fikriyle yakından irtibatlıdır. Zira hadislerin merfû, mevkûf ve maktû olarak bahsi geçen nesillere göre bir sırayı takip ettiği düşünülürse, aynı durumun tefsir nakilleri açısından da yapıldığı anlaşılmaktadır. Özellikle rivayet tefsiri kategorisinde ele alınan Hz. Peygamber-Sahabe –Tabiûn yapılanmasının bu noktada etkili olduğunu görmek mümkündür. Bu

bağlamda ilk üç nesle ait bilgilerin aktarılması sürecinde, özellikle sahabe ve tabiûn neslinin kendi kişisel tercihini kullanmak suretiyle yaptıkları izahların aslında süreç içerisinde bu otorite fikriyle birlikte bir değer kazandığını dile getirebiliriz. Örneğin sahabeden nakledilen sebab-i nüzule dair bilgilerin merfû hükmünde sayılması meselesi, rivayet alanının ve gücünün genişletilmesinin açık bir göstergesidir. Netice itibarıyla ehl-i hadis düşüncesindeki otorite algılamasının, tefsir alanına taşınarak aktarılan birikimin, bu hiyerarşiyi “şematik” olarak takip etmeyi zorunlu kıldığını belirtmeliyiz.

Erken dönem tefsir nakil anlayışının, geç dönemde ortaya çıkan yansımaları/dışa vurumları bulunmaktadır. Hicrî IV. asra kadar hadis ehlinin baskısı altında kalan tefsir nakil anlayışı kendine özgü karakterini, her ne kadar tam olmasa da üzerindeki ağır baskıya rağmen yeniden yer yer gösterebilmiştir. Bu durumun somut göstergeleri arasında, Taberî, İbnü'l-Münzir ve İbn Ebî Hâtim'den hemen sonraki tefsir eserlerinde metin içerisinde yer alan rivayetlerin isnadlarının hafzedilmesini zikretmeliyiz. Bu aşama görebildiğimiz kadarıyla Semerkandî, İbn Ebî Zemenîn gibi müfessirler tarafından başlatılmış, özellikle Sa'lebî ve Begavî ile birlikte sistematik bir hal almıştır. Öyle ki tefsire dair nakillerin her birisi için isnad zikredilmeyip tefsirde kullanılan kaynaklar mukaddimedede ayrıntılı olarak verilmiştir. Bu bağlamda erken dönem tefsirde senedin zorunlu bir unsur olmadığı hususu dikkate alındığında, tefsir metni içerisinde senedin hafzedilmesi bilinçli bir duruma işaret etmektedir. Bu hal ise zikri geçen müfessirlerin erken dönem tefsir nakil anlayışının farkında olarak hareket ettiklerini göstermektedir. Nitekim bu husus nakillerde muhafaza probleminin aşılıp muhtevaya odaklanıldığını göstermekte ve ilk dönem tefsir nakil karakterini yansıtmaktadır. Zira erken dönemde muhafaza endişesi mushaflaşmayla birlikte giderilmiş ve mushaf merkezli bir yapılanma neticesinde Kur'an'a dair bilgiler kaydedilmiştir. Bundan dolayı geç dönemde isnadın tefsir çalışmalarında hafzedilmesi, erken dönemdeki nakil anlayışının doğrudan bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Bunun yanında geç dönemdeki tefsir çalışmalarında metin içinde verilen hadis rivayetleri isnadlı olarak zikredilirken, tefsire ilişkin birikimin aktarıldığı isnad silsilesi mukaddime kısmında yer almıştır. Söz konusu yaklaşımın, kanatimizce tefsir nakilleriyle hadis rivayetleri arasında bir ayırım yapıldığı ve bunun bilinçli olarak uygulandığı anlamına gelmektedir.

Dolayısıyla bu durumda tefsir ve hadis alanının bidayetteki farklılığı yeniden hatırlanmış olmaktadır.

İlk dönem tefsir yapma biçiminin geç dönemdeki temsilcileri arasında ön plana çıkan müfessirlerden birisi de Sa'lebî'dir. Zira o, yaptığı tefsir çalışmasıyla birlikte kendisine yönelik ehl-i hadis tarafından zikredilen olumsuz yargılar sebebiyle erken dönem tefsirin kilit isimlerinden Mukâtil b. Süleymân'a benzemektedir. Öyle ki Sa'lebî kendi zamanında Mukâtil'den en fazla yararlanan ve tefsirinde onun görüşlerine yer veren bir müfessirdir. Ayrıca Sa'lebî'nin Mukâtil'e doğrudan atıf yapmakla birlikte, onun tefsire ilişkin te'lif tarzını da benimsemiş gözükmektedir. Özellikle Mukâtil'in yaptığı gibi mukaddimesinde tefsirinin kaynakları açık bir şekilde ifade eden Sa'lebî, aynı zamanda tefsir metni içerisinde sened zikretmeyip Mukâtil'in eserinde uyguladığı yöntemi benzer saiklerle yerine getirmiştir. Ayrıca ilk dönem muhaddisler tarafından tefsir nakil anlayışını devam ettirmesi sebebiyle ciddi eleştirilere maruz kalan Mukâtil gibi Sa'lebî de ehl-i hadisin tenkidlerine uğramıştır. Özellikle İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye gibi şahısların Sa'lebî hakkında dile getirdikleri eleştiri ve ithamların büyük ölçüde Mukâtil'e yapılan eleştirilerle benzerlik arz etmesi dikkat çekicidir. Bundan dolayı tefsir nakil telakkisinin kadim karakteri nasıl Mukâtil b. Süleymân'da tezahür ettiyse, Sa'lebî'yle birlikte bahsi geçen açılardan dışa vurmuştur.

Erken dönem tefsir nakil anlayışının geç dönemde görülen yansımalarından biri de te'vil meselesinin meşru bir zemine taşınması ve tefsir çalışmalarında kurumsallaşmasıdır. Öyle ki erken dönemden itibaren tefsir faaliyetlerinde te'vil ameliyesinin görüldüğünü ilk bölümde zikretmiştik. Özellikle sahabeden itibaren görülen tabiûn döneminde yaygınlık kazandığı anlaşılan te'vilin ilk dönem tefsir birikimini artmasının temel sebeplerinden birisi olmuştur. Ancak belirli bir dönem hadis paradigmasının çeşitli gerekçelerle karşı çıktığı te'vil kavramı, Mâturîdî ile birlikte çerçevesi belirlenmiştir. Bu çerçevede ise te'vil ilk dönem tefsir yapma ve nakletme anlayışına uygun olarak tanımlanmıştır. Özellikle Mâturîdî'nin tefsir ve te'vil bağlamında yaptığı ayırımın, kısmî farklılıklar olsa da erken dönem tefsir geleneğinde oluşan te'vile ilişkin birikimin meşru bir zeminde nasıl algılanması gerektiğini açıkça ortaya koymuştur. Bundan dolayı te'vilin meşruiyet zemini kazanması ve geç dönem tefsir literatüründe Mâturîdî'nin yaptığı tanımlamanın esas alınması, ilk dönem tefsir

faaliyeti ve bunun aktarılması sürecinde te'vilin meşruiyetiyle doğrudan irtibatlı gözükmetedir.

Geç dönemdeki tefsir çalışmalarında müfessirlerin yöntem arayışlarında te'vil mekanizmasını ön plana çıkarmak suretiyle tefsirdeki üretimlerini artırdıkları ve bunun ilk dönem tefsir faaliyetinde görülen çoğalma süreciyle yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle ilk dönem tefsir faaliyetlerindeki sahabe ve sonraki nesillerin te'vil ameliyesi, genel olarak Mâturîdî ile birlikte belirli bir çerçeveye yerleşince, klasik dönem müfessirleri bu durum üzerine tefsire dair bazı esasları belirleme yoluna gitmişlerdir. Böyle bir yöntemi izlemiş olmaları, tefsirdeki birikimin çoğaltılma mekanizmasının da gelişmesine vesile olmuş ve müfessirler tefsir çalışmalarında bir yönüyle erken dönem tefsir faaliyetinin şablonunu esas almışlardır. Erken dönemde yapılan te'viller sonraki aşamalara nakilleşip belirli bir formda taşınmış ve meşruiyetini ilk dönemden alarak ilerlemiştir. Buna karşılık te'vil mekanizmasının geç dönemde belirlenen teorik çerçevesi, te'vilin meşruiyetini sahih bir delile dayanmaya bağlamıştır. Bu durum erken dönemdeki te'vil ameliyesiyle geç dönemdeki meşru olma zeminlerinin, ihtiyaçların değişmesine bağlı olarak farklılaşması neticesinde meydana gelmiştir. Ancak erken dönemdeki te'vilin, tefsir faaliyetini yaygınlaştırıp geliştiren bir unsur olması dikkate alındığında, geç dönemdeki te'vilin ilk dönemdekine benzer bir şekilde tefsirin gelişim ve ilerlemesinde önemli bir işlevi yerine getirmiş olduğunu ifade etmeliyiz.

Erken dönem nakil anlayışının geç dönem tefsir edebiyatındaki izlerini görebileceğimiz hususlardan birisi de tefsir nakillerinin/rivayetlerinin tenkid edilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki ilk dönem tefsir faaliyetlerinde sahabîlerle başlayıp tabiûn döneminde görülen tenkid fikri, esnek otorite algılaması neticesinde varlığı göstermiştir. Özellikle sahabîlerin birbirlerini tefsire dair yaptıkları izahlar bağlamında eleştirip tenkid etmesi, hatta tabiûnun yeri geldikçe hocası olan sahabîlerin bazı ayetler hakkındaki izahlarını kabul etmeyip tenkid etmesi ilk dönemde tefsir faaliyetlerinde görülen tenkid sürecinin boyutlarını göstermektedir. Bu husus geç dönem tefsir edebiyatında çoğu müfessirin, bazı tefsir nakillerini bilhassa muhteva bakımından eleştirmesi sürecinde kendini göstermiştir. Özellikle teolojik bakışın belirginleştiği bir zaman diliminde, ilk dönemde nakledilip kabul edilen bazı ayetlerle ilgili nakiller, farklı bakış açıları sebebiyle tenkide tabi tutulmuştur. Bu tenkid biçimi nakledilen bilginin

hangi yollarla gelmesinden öte, daha çok içeriğinin eleştirilmesi ve kabul edilmemesi şeklinde gerçekleşmiştir. Kanaatimizce geç dönem tefsir çalışmalarında görülen tenkid yapma tavrının racî olduğu evrenin, ilk dönem tefsir faaliyetlerinde öncelikle sahabîler daha sonra diğer nesiller arasında, hoca-talebe ilişkisine bağlı olarak teşekkül eden esnek otorite anlayışıyla irtibatlı olduğunu düşünmekteyiz.

Çalışmamızın üzerinde durulması gereken muhtemel bazı konuların açığa çıkmasına da katkı sağladığımızı belirtmeliyiz. Bu bağlamda tefsir nakil geleneğine yansımaları bakımından bazı süreçlerin belirli şahıslar açısından izinin sürülmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu noktada Mukâtil b. Süleymân gibi dışlanan müfessir Kelbî'nin tefsir edebiyatının başından klasik dönemde dahil olmak üzere pek çok müfessirin doğrudan kaynak olarak referans vermesi oldukça manidardır. Nitekim Yahyâ b. Sellâm, Abdürezzâk b. Hemmâm, Taberî gibi müfessirlerin Mukâtil'in ismini dahi zikretmeyip onun kadar ve belki de daha fazla itham edilen Kelbî'den ismini vererek açıkça yararlanmaları oldukça dikkat çekicidir. Bize göre Kelbî gibi adı tefsir metin içinde sıklıkla geçen ancak üzerinde durulmayan erken dönem müfessirler hakkında müstakil çalışmalar yapılması gerektiğini düşünmekteyiz. Bununla birlikte yalnızca Kelbî'nin değil, aynı zamanda tefsire dair nakilleri sıklıkla geçen ancak bugün bize eserleri ulaşmayan müfessirlerin birikimlerini elimizdeki mevcut çalışmalardan hareketle ortaya çıkarmak mümkündür. Bu hususun da tefsir nakil anlayışının somut göstergelerinin artması ve bu duruma ciddi katkı sağlaması konusunda önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Netice itibariyle, yaptığımız bu çalışma, yerleşik telakkilerimizin sorgulanmasına ne kadar ihtiyaç duyduğumuzu açıkça göstermiştir. Bihassa tefsirin temel konularından birisi olan “nakil” meselesinde bile, genel kabulleri aşan bir boyutun olduğu net bir şekilde görülmüştür. Buradan hareketle diyebiliriz ki, ilk dönem tefsir tarihine dair yapılan genel, sıg ve yüzeysel tasniflerin bizi sağlıklı sonuçlara ulaştırmamaktadır. Tefsir tarihi özelinde doğru ve güvenilir tespitlerin yapılabilmesi için, tarihsel süreç içerisinde yaşanan paradigmatik değişim ve dönüşümlerin detaylı bir şekilde tetkik edilmesi gerekmektedir. Bu çalışma bizlere, tarihî verileri nasıl okumamız ve yerleşik kabullere doğrudan yaslanmamamız gerektiğini “nakil” konusu üzerinden göstermeye çalışmıştır.

KAYNAKÇA

- A'zamî, M. Mustafa. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*. çev. Hulusi Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri I-II*. America: The University of Chicago Press, 1967.
- Abduh, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm-Tefsîru'l-Menâr*. Kahire: y.e.y., 1947.
- Abdullâh, Hannan İbrahim. "İbn Ebî Zemenîn ve Menhecuhu fi't-Tefsîr". Yüksek Lisans Tezi, Hartûm Üniversitesi, 2009.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ*. Kahire: Mektebetü'l-Kudûsî, h.1351.
- Adıgüzel, Abdulcabbar. "Lisanüstü Tefsir Tezlerinin Tematik Tasnifi ve Değerlendirilmesi" *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler-İslam Dünyası ve Batı Mukayesesi Sempozyumu*, İstanbul: Erkam Yayıncılık, (2018), 267-289.
- Ahatlı, Erdiñç. "Tahdîs" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 391-392. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Akgün, Hüseyin. "Sahabe Tefsirinin Hz. Peygamber'e İsnadı Meselesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 8 (2017): 21-54.
- Akyüz, Ali. "Abdürrezzak es-San'ânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1: 298-299. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şule Yayınları, 1996.
- _____. "Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsirinde Söz-Muhatap-Anlam İlişkisi", *Kur'an ve İslamî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. Mahfuz Söylemez, 81-105. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- _____. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Şule Yayınları, 2014.
- Alî, Cevâd. "Mevâridü Tarihu't-Taberî". *Mecelletu'l-Mecme'i'l-İlmiyyi'l-İrâkî*. y.y: y.e.y., 1950.
- _____. *İslam Öncesi Arap Tarihi-I*. çev. Dursun Hazer-Fethullah Zengin. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Altuntaş, Halil. "el-Vücûh ve'n-Nezâir". *Diyanet İlmi Dergi* 26, sy. 1 (1990):13-29.
- Altuntaş, Mehmet. "Mukâtil b. Süleymanın Tefsirinde İsrailiyyat ve Huruf-u Mukattaa". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 13 (2018): 129-158.
- Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud. *Rûhu'l-Meânî fî tefsîri'l-Kur'ân ve's-Seb'i'l-Mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

- Âmir, et-Tâhir. *et-Te'vîl inde'l-Müfessirîne mine's-Selef*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Apaydın, Yunus. "Sahabi Sözü'nün Hüccet Değeri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, sy. 4 (1990): 323-353.
- Arşî, İmtiyâz Ali. "Mukaddime". *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*. thk. İmtiyâz Ali Arşî, 3-40. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Atalan, Mehmet. "Şîi Kaynaklarda Ali B. Ebi Talib ve Fatıma Mushafı". *Dini Araştırmalar* 8, sy. 23 (2005):93-110.
- Atmaca, Gökhan. *H. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlimine Katkıları*. İstanbul. Rağbet Yayınları, 2011.
- Ayar, Kenan. *Sahabe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'an'ın Rolü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Aybakan, Bilal. *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Aydın, Atik. *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Aydın, İsmail. *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012.
- Aydın, Muhammed. "Rivayet Tefsiri' Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20 (2009): 1-32.
- Aydınlı, Abdullâh. "Ehl-i Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 507-508. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Aydınlı, Osman. "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2. sy.3 (2003): 1-26.
- Azami, M. Mustafa. *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi-Eski ve Yeni Ahit İle Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. çev. Ömer Türker, Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef. *el-Muntekâ Şerhu'l-Muvattâ'*. Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1914.
- Bağcı, Musa. *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Bağdâdî, Hatîb. *el-Câmi li Ahlâki'r-Râvî ve âdâbi's-Sâmî*. thk. Mahmud Tahhân. Riyad: Mektebetu'l-Maarif, 1983.
- _____. *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, h.1357.

- _____. *Takyîdu'l-İlm.* thk. Saîd Abdülgaîfâr Ali. Kahire: Dâru'l-İstikâme, 2008.
- _____. *Târîhu Bağdâd.* thk. Beşşâr Avvâd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- _____. *Târîhu Medîneti's-Selâm (Târîhu Bağdâd).* thk. Beşşâr Avvâr Marûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Balıç, İsmail. "Geschichte des arabischen Schrifttums". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 14: 37-38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Barthold, W. ve Köprülü, Mehmed Fuad. *İslam Medeniyeti Tarihi.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1963.
- Başaran, Serkan. *Sahabe Algısında Sünnet-İçtihad İlişkisi-Abdullâh b. Mes'ûd Örneği* Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Bedir, Abdullâh Ebu's-Suûd. *Tefsîru's-Sahâbe.* Dâru İbn Hazm: Beyrut, 2000.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep, Sünnet-Hanefî Fıkıh Teorisinde Hz. Peygamber'in Otoritesi.* İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd el-Ferrâ. *Mesâbihu's-Sünne.* thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru'l-M'arife, 1987.
- _____. *Şerhu's-Sünne.* thk. Şuayb Arnavût Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- _____. *Tefsîru'l-Begavî.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Bekiroğlu, Harun. *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Belazûrî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbu'l-Eşrâf.* thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1996.
- Beydâvî, Nâsırüddîn. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl.* Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi.* İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Birişik, Abdülhamit. "Hasan-ı Basrî-Tefsir İlmindeki Yeri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 16: 301-303. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- _____. "Katâde b. Diâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 25: 22-23. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- _____. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 25: 426-433. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- _____. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 40: 281-290. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

- Brockelmann, Carl. "Salebî". *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*. 10: 125. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-Sahîh*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1999.
- Bulut, Ali. "Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi". Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009.
- _____. "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meânî'l-Kur'an'ı". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. ed. Bilal Gökçır, vd., 313-332. İstanbul: y.e.y., 2009.
- _____. "Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meânî'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 12-13 (2001): 391-408.
- Büyük, Enes. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, sy. 1 (2019): 213-232.
- _____. "Tefsirde İsrailiyyat'ın Arap Kültürü İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XIV, sy. 2 (2014): 91-107.
- _____. "Tefsirin Mahiyeti Sorunu (Tanımı, İşlevi ve İlişkili Olduğu İlimler)". Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2018.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklinin Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Mana Yayınları, İstanbul 2019.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- _____. *el-Osmâniyye*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyurt: Dâru'l-Cîl, t.y..
- Catlâvî, el-Hârî. *Kadâye'l-Luğa fî Kütübi't-Tefsîr*. Tunus: Dâru Muhammed Alî el-Hâmî, 1998.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdurrezzak b. Hemmâm ve Tefsiri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 25 (1967): 99-111.
- _____. "Ali b. Ebû Talha". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 386-387. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- _____. "Ali İbn Ebî Talha'nın Sahifesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27, sy. 13 (1969): 55-82.

- _____. “Garanik Meselesinin İstismarcıları” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24, (1981): 69-91.
- _____. “İbn Cüreyc”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 404-406. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- _____. “Kelbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 205-206. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- _____. “Süddî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 17-18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- _____. “Tefsirde Mukatil İbn Süleyman ve Eserleri”. *Ankara Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 21 (1976): 1-35.
- _____. “Tefsirde Mukâtil İbn Süleymân ve Eserleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 21 (1976): 1-35.
- _____. “Tefsirde Mücâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 23 (1978): 31-50.
- _____. “Yahyâ b. Sellâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 263-264. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- _____. *Yahya İbn Sellam ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- Coşkun, Muhammed *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- _____. *Tefsirin İlk Çağları-Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-İcâz fi İlmi'l-Meânî*. thk. Muhammed Reşid Rıza. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Çalışkan, İsmail. “Sahabenin Tefsir İhtilafları”. *Kur'an ve Sahabe Sempozyumu*, ed. Hasan Keskin-Abdullâh Demir, 217-242. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- _____. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- _____. “Tefsir Tarihi Tasavvurunda Kuruluş Dönemine İlişkin Problematik Noktalar”. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015. 11-35.
- _____. *Tefsir Tarih..* Ankara: Bilay Yayınları, 2019.

- Çalışkan, Muhammed Selman. *Kur'an Yorumunda Mevâlî'nin Yeri -Hicrî İlk İki Asır-*. İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2017.
- Çaykara, Faruk. "Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Çelik, İbrahim. *Mukâtil b. Süleymân ve Tefsirdeki Metodu*. Bursa: y.e.y., 2000.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Çiftçi, Adil. *Nasıl Bir Sosyal Bilim: Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Dağ, Mehmet. "Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi". Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998.
- _____. "Kırâat İlminde Şâzz Kavramı-Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamın Tepitine Dair" *Marife*, sy. 2 (2007): 57-110.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman b. Fadl b. Behram b. Abdussamed. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed. Riyâd: Dâru'l-Müğni, 2000.
- Dâvudî, Şemseddin. *Tabakâtu'l-Müfessirîn*. Beyrut. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- De Vaux, Bernard Carra. "Tefsir". *İslam Ansiklopedisi*. 12:117-118. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Demircan, Adnan. *İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2014.
- _____. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Demiri, Lejla. "Tûfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 324-327. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Demirtaş, Fatma. "Mâturîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Öncesinde Pratik Boyut İle Dilsel Kullanımın İzleri". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.
- Ebû Dâvud, Suleyman b. el-Eş'as Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y..
- _____. *es-Sünen*. thk. Yusuf el-Hâc Ahmed. Dîmeşk: Mektebetü İbn Hacer, 2004.
- _____. *Kitâbu'l-Merâsîl*. Thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: y.y., 1988.

- Ebû Gudde, Abdülfettâh. *Lemehât min Târihi's-Sünne ve Ulûmi'l-Hadîs*. Beyrut: Mektebetü't-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1984.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Fedâilu'l-Kur'ân ve Me'âlimuh ve Adâbuh*. thk. Ahmed b. Abdulvâhid el-Hayyâtî. Mağrib: el-Memleketü'l-Mağribiyye, 1995.
- _____. *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Azîz vemâ fîhi mine'l-Ferâiz ve's-Sünen*, thk. Muhammed b. Sâlih. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, t.y.
- Ebû Ubeyde, Mamer el-Müsennâ. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *Kitâbu'l-Harâc*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1979.
- Ebû Zeyd, Nasır Hâmid. *İlahî Hitâbın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- _____. “Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı”. çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar* 9, sy. 1-2-3-4 (1996): 24-44.
- _____. *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. thk. Mustafa Özel, Muammer Erbaş. İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005.
- Efendioğlu, Mehmed. ”Maktû”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 27: 457-458. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- _____. “Rivayet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 135-137. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- _____. “Saîd b. Cübeyr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 552-554. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Enbâri, Kemâleddin. *Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*. thk. İbrahim es-Sâmirâî. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Eroğlu, Ali. “Müfessir Bagavî, Hayatı ve Tefsirdeki Metodu”. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1987.
- Eroğlu, Muhammed. “Dahhâk b. Müzâhim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8: 410-411. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

- Erten, Mevlüt. “Tefsirde Sahabe’nin Öznelliği”. *Kur’an ve Sahabe Sempozyumu*. ed. Hasan Keskin-Abdullâh Demir, 171-196. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- _____. *Nass-Yorum İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Erul, Bünyamin. “İlk Dönem Kur’an Okumaları (Sahabenin Kur’an’ı Anlama Çabaları Üzerine),” *VII. Kur’an Sempozyumu: Kur’an ve Müslümanlar, 14-15 Mayıs 2004 / Kayseri*, 23-40. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- _____. “Übey b. Kâ‘b”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 272-274. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Erünsal, İsmail E. *Ortaçağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphane*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Esed, Nasiruddin. *el-Fihrist eş-Şâmil li’t-Turâsi’l-Arabi’l-İslâmî li’l-Mahtût, Ulûmu’l-Kur’ân, Mahtûtâtı’t-Tefsîr ve Ulûmihi*. Ammân: el-Mecmeu’l-Melikî, 1989.
- Ezrakî, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ahbâru Mekke*. thk. Abdulmelik b. Abdullâh b. Duheys. y.y: Mektebetü’l-Esedî, 2003.
- Fayda, Mustafa. “Taberî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 314-318. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni’l-Kur’ân*. Beyrut: Âlemü’l-Kutub, 1983.
- Gengil, Veysel. “Tefsir Te’vîl Ayrımı Bağlamında Mâturîdî’de Tefsirin İmkânı Meselesi”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur’an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Goldfeld, I. *Müfessiru Şarkı’l-Alemi’l-İslâmî fi’l-Erbeati’l-Kurûni’l-Hicriyyetü’l-Ûlâ: Neşru mahtûtati mukaddimeti’s-Sa’lebî li kitâbi’l-keşf ve’l-beyân an tefsiri’l-Kur’ân*. Akka: Tıbâ‘atu Mektebeti ve matba‘ati’s-serrûcî, 1984.
- Gördük, Yunus Emre. “Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz: Garânîk Olayı Örneği” *Mardin Artuklu Akademi* 5, sy. 1 (2018): 1-38.
- _____. *Abdullâh b. Ömer’in Mevlası Nafi ve Tefsir İlmindeki Yeri*. Diyarbakır: A Grafik, 2015.
- Görener, İbrahim. “Hîrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 124-125. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

- Günaydın, Fatma. “Mâtürîdî’nin Kelâm Sisteminde Peygamberlerin İsmeti”, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Güngör, Mevlüt. “Begavî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 5:340-341. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Gürler, Kadir. “Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadisin Dini Anlam(landırma) Yöntemi”. *Dinî Araştırmalar* 8, sy. 24 (2006): 27-58.
- _____. “Kur’ân’ın Re’y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy. 5 (2004): 17-46.
- _____. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu‘cemü’l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- _____. *Mu‘cemu’l-Udebâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslamî, 1993.
- Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâiku’s-Siyâsiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, t.y..
- _____. *Hemmâm İbn Munebbih’in Sahifesi*. çev. Talat Koçyiğit. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- _____. *Hz. Peygamber’in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 1990.
- _____. *Kur’an Tarihi*. trc. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000.
- _____. “Mukaddime”. *Sîretü İbn İshâk*. Thk. Muhammed Hamidullah Mağrib: Matba’tü Muhammed el-Hâmis, 1976.
- Hammâş, Necdet. “Emevîler Döneminde Mevâli ve Zimmîlerin İdaredeki Rolü”. çev. İrfan Aycan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 37 (1997): 175-190.
- Hamurcu, Fevzi. *Mukâtil b. Süleymân ve İlk Fikhî Tefsir*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Hasen, Seyyid Kûsrevî. “Mukaddime”. *el-Keşf ve’l-Beyân fî tefsiri’l-Kur’ân*. Thk. Seyyid Kûsrevî Hasen, 5-21. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.
- Hatalmış, Ali. “İslam’ın İlk Dönemlerinde İdari Hayatta Köle ve Mevali”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13. sy. 2 (2013): 151-171.

- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*. thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*. thk. Saîd Şerîfî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1190.
- Hîrî, Ebû Abdirrahmân (Ebû Abdillâh) İsmâîl b. Ahmed b. Abdillâh en-Nişâbûrî. *Vücûhu'l-Kur'ân*. thk. Necef Ureşî. Meşhed: Mecmûu'l-Buhûsi'l-İslamiyye, h.1422.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Horovitz, Josef. "Alter und Ursprung des Isnâd", *Der Islam* 8, sy. 1-2 (1918): 39-47.
- Horst, Heribert. "Zur Überlieferung im Korankommentar at-Tabaris", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)* 103, (1953): 290-307.
- Hudayrî, Muhammed b. Abdillâh b. Ali. *Tefsîru't-Tâbiîn*. y.y: Dâru'l-Vatan, t.y..
_____. *et-Tefsîr bi'l-Eser beyne'l-İmameyn İbn Cerîr et-Taberî ve İbn Ebî Hâtim*. İstanbul: Daru'l-Lübâb, 2016.
- İbn Abdilberr, Ebû Amr Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed. *Câm'iu'l-Beyâni'l-İlm ve Fadlihî*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zührî. Riyad: Daru İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Abdirabbih Ahmed b. Muhammed. *el-İkdu'l-Ferîd*. thk. Abdulmecîd et-Terhînî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Asâkir. *Târîhu Dimeşk*. thk. Amr b. Gurâme el-Umrevî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Âşûr. *Ana Hatlarıyla Tefsir Tarihi*. çev. Bahattin Dartma ve Ömer Pakiş. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
_____. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru'l-Tunusiyye li'n-Neşr, 1884.
- İbn Atiyye. *el-Muharru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî. *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Ebî Dâvûd. *Kitâbu'l-Mesâhif*. çev. Abdülkadir Karakuş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953.

- _____. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm müsneden 'an Rasûlillahi ve's-Sahabeti ve't-Tabi'in*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- _____. *Kitâbu'l-Cerh ve't-T'adîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Tefsîrul-Kur'âni'l-Azîz*. thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
- İbn Esîr, Mecduddîn Mubârek b. Muhammed. *Câmiu'l-Usûl min Ehâdîsi'r-Rasûl*. thk. Abdulkadir Arnavut. y.y: Mektebetü'l-Helvânî, 1979.
- İbn Hacer, Askalanî, *Hadis Istihlaları Hakkında-Nühbetü'l-Fiker Şerhi*. çev. Talat Koçyiğit, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- _____. *Tabakâtü'l-Müdekkisîn*. thk. Asım b. Abdullâh el-Karyûtî. Ammân: Mektebetü'l-Menar, 1983.
- _____. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahabe*. thk. Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- _____. *Tehzibu't-Tehzîb*. y.y.: Matbatu Dâiretü'l-Meârifi'n-Nizamiye, h.1326.
- İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. thk. Abdullâh Muhammed ed-Dervîşi. Dimeşk: Dâru'l-Belhî, 2004.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifetü'l-Ricâl*. thk. Talat Koçyiğit, İsmail Cerrahoğlu. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987.
- _____. *Müsned*. thk. Şuayp Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 2001.
- İbn Harb, Ebû Hayseme Zuheyr. *Kitâbu'l-İlm*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2001.
- _____. *Kitâbu'l-İlm*. thk. Nâsiruddîn el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- İbn Hazm, el-Endelusî. *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdülgaffar Süleyman el-Bindârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Hibbân. *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn*. thk. Hamdî Abdulcubeyr es-Selefi. Riyâd: Dâru's-Sami'î, 2000.
- _____. *Kitâbu's-Sikât*. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân. Haydârâbad: Dâiretü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ. y.y: Türâsü'l-İslâm, t.y.
- _____. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.

- İbn İshak, Muhammed. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Muhammed Hamidullah. Mağrib: Matba'tü Muhammed el-Hâmis, 1976.
- _____. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İlâmu'l-Muvakkî'in*. Thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen. Riyâd: Dâru İbn Cevzî, h.1423.
- _____. *es-Savâ'iku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*. (Riyad: Dâru'l-Âsime, t.y.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. Riyad: Dâru Taybe, 1999.
- _____. *el-Bidaye ve'n-Nihâye*. thk. Ahmed Abdulvehhâb Fetih. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim Dineverî. *Te'vîlü Muhtelifu'l-Hadîs*. y.y: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Ma'bed, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz. *Kitâbu'l-Mecrûhîn*. thk. Mahmud İbrahim Zâyid. Haleb: Dâru'l-Va'î, h. 1396.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 2008.
- İbn Nedim. *el-Fihrist*. thk. Rızâ Teceddüd. y.y: y.e.y, t.y..
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Sâbit, Hafız Ahmed b. Ali ve Hatîb el-Bağdâdî. *Şerefi Ashâbi'l-Hadîs ve Nasîhatu Ehli'l-Hadîs*. thk. Ömer Abdulmunim Selim. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1996.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddin. *el-İmân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1996.
- _____. *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- _____. *Câmiu'r-Resâil*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyâd: Dâru'l-'Atâ, 2001.
- _____. *Mecmûu Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asîmi en-Necdi. Medine: y.e.y., 1995.
- _____. *Minhâcü's-Sünne*, thk. Muhammed Râşid Sâlim. y.y.: Câmiatü İmâm Muhammed b. Suûd, 1986.

- İbn Vehb, Abdullâh. *el-Câmi‘ Tefsîru’l-Kur’ân*. thk. Miklos Muranyi. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2003.
- _____. *el-Câmi‘-Ulûmu’l-Kur’ân*. thk. Miklos Muranyi. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2003.
- İbnü’l-Arabî, Ebû Bekir. *el-Avâsım Mine’l-Kavâsım fî Tahkîki Mevâkıfî’s-Sahabe ba’de Vefâti’n-Nebî*. thk. Muhyiddîn el-Hatîb. Kahire: Mektebetü’s-Sünne, h.1412.
- İbnü’l-Bârizî, Ebü’l-Kâsım Şerefüddîn Hibetullâh b. Abdirrahîm b. İbrâhîm. *Nâsihi’l-Kur’âni’l-Azîz ve Mensûhihi*. thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessetü’r-Risâle, 1998.
- İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *Kitâbu’l-Mevzûât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1966.
- _____. *Zâdü’l-Mesîr fî ilmi’t-Tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1984.
- İbnü’l-Cezerî, Ebu’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî Kıraâti’l-Aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Debbâ’. Mısır: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, t.y.
- _____. *Müncidü’l-Mukriîn ve Mürşidü’t-Tâlibin*. thk. Muhammed Habibullâh eş-Şenkıtî-Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, h.1350.
- İbnü’l-Enbârî, Ebû Bekir. *Kitâbu İzâhi’l-Vakf ve’l-İbtidâ fî Kitâbillâh*. thk. Muhyiddin Abdurrahmân Ramazân. Dımeşk: Matbûâtu Mecmei’l-Lügati’l-Arabiyye, 1971.
- İbnü’l-Medîni, Ebü’l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca’fer b. Necîh es-Sa’dî. *Kitâbu’l-İlel*. thk. Muhammed Mustafa el-Azamî. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1980.
- İbnü’l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *Kitâbu Tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Sa’d b. Muhammed es-Sa’d. Medine: Dâru’l-Meâsir, 2002.
- İsbîndârî, Abdurrahman Ömer Muhammed. *Kur’ân-ı Kerîm’in Mekke Döneminde Yazılışı*. çev. Veli Kayhan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- İsfehânî, Ebü’l-Kasım Râgıb. *Mukaddimetü Câmi’i’t-Tefâsir ma’a Tefsiri’l-Fâtîha ve Metali’i’l-Bakara*. thk. Ahmed Hasan Ferhat. Kuveyt: Dâru’d-Da’ve, 1984.
- İşbilî, Muhammed b. Hayr. *Fihristü İbn Hayr el-İşbilî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. Tunus: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2009.
- Jeffery, Arthur. *Materials For The History of The Text of The Qur’an*. Leiden: Brill, 1937.
- Kaddûrî, Ğânim. *Resmu’l-Mushaf*. Bağdad: el-Lecneti’l-Vataniyye, 1982.

- Kâdî, Abdulfettah. *Esbâb-ı Nüzûl-Sahabe ve Muhaddislere Göre*. Çev. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- Kâfiyecî, Muhammed b. Süleymân. *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*. çev. İsmail Cerrahoğlu, Ankara: Ankara Ünivesitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Kahraman, Hüseyin. "Hadisin Mâturîdî Kültüründeki Yeri ve İmâm Mâturîdî'nin Hadis Yorumu". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7, sy. 2 (2010): 141-171.
- Kaplan, Doğan. "Ehl-i Beyt'in Gizli İlmi: Hz. Ali'ye Nispet Edilen Kitâb-ı Ali (Sahife-Câmia), Cefr ve Mushaf-ı Fâtıma Hakkında Bir İnceleme". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy.30 (2010): 75-92.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "İbn Nedim" . *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 171-173. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Karagöz, Mustafa. "el-İksir fî Kavâidi't-Tefsir Örneğinde 'Tefsir Usulü' Yazımına Bir Katkı" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 17 (2010): 171-200.
- _____. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- _____. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları 2014.
- Karataş, Ali. "Endülüs Tefsir Geleneği ve Müfessir İbn Ebî Zemenîn". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 40 (2013): 295-318.
- _____. *Tefsir Geleneğinde Rivayet*. Diyarbakır: A Grafik, 2015.
- _____. "Tefsir İlminde Rivayet Algısı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 18 (2018): 21-57.
- Kârî, Ali Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahati Ehli'l-Eser*. thk. Muhammed Nezzâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, t.y.
- _____. *Kitabu'l-Mesn'u fî M'arifeti'l-Hadîsi'l-Mevzû'*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, h.1398.
- Kâsimî, Cemaleddin. *Kur'an'ı Anlamak-Tefsir İlminin Temel Meseleleri*. çev. Sezai Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Katâde b. Diâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitâbillahi Teâla (Erba'a Kutub fî'n-nâsîh ve'l-Mensûh içinde)*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Âlemu'l-Kutub,1989.
- Kâtib Çelebi. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.

- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Kaya, Süleyman. *Tahsilü Nezâiri'l-Kur'an'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Kayserânî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir. *Tezkiretu'l-Huffâz*. thk. Humeydî Abdulmecid es-Selefi. Riyâd: Dâru's-Semiî, 1994.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-Müellifîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Kesler, Fatih. *Irak Tefsir Ekolü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- _____. *Medine Tefsir Ekolü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- _____. *Mekke Tefsir Ekolü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Kevserî, Zahid. "Ka'bu'l-Ahbâr ve İsrâiliyât". çev. Osman Güner. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4, sy. 1 (2004): 221-225.
- Kılıç, Sadık. "Kur'an'da Sahâbe'nin Sunuluşu ve Günümüze Yansımalar". *Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Kırca, Celal. "Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vil Anlayışı ve Metodu". *Ebû Mansur Semerkandî Matürîdî (862-944) Kongresi Tebliğleri*- yayınlayan: Ahmet Hulusi Köker, 51-70. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem, Hanbelî Mezhebi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Koç, Mehmet Akif. "Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Akif Koç ve İsmail Albayrak, 43-57. Ankara: Otto Yayınları, 2013. 43-57.
- _____. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*. Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2003.
- _____. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi-es-Sa'lebi (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleymân (150/767) Rivayetleri*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005.
- Koçinkağ, Mansur. "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs Ayrımı". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10 (2017): 53-78.
- Koçyiğit, Hikmet. *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.

- Kurban, Nur Ahmet. “Mevâlî Müfessirlerin Kur’an Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yönetilen Eleştiriler”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4, sy. 16 (2011): 259-273.
- _____. *İlk Dönem Tefsir Hareketleri-Mekke Okulu Örneği*. İstanbul: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr. *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Rıdvân İrkasûsî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2002.
- Küçük, Raşit. “Abâdile” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 7. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- _____. “İsnad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 23: 154-159. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Küçükkalay, Hüseyin. *Abdullâh b. Mes’ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*. haz. Orhan Çeker. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2013.
- Leknevî, Muhammed Abdülhayy. *el-Ecvibetü’l-Fâdila li Esileti’l-Aşereti’l-Kâmile*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Kahire: Mektebu Matbûâti’l-İslamiyye, 1984.
- Makdîsî, Ebû Şâme. *el-Mürşidü’l-Vecîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986.
- Makrîzî, Takiyyuddîn Ahmed b. Ali. *İmtâ’u’l-esmâ’ bimâ li’r-resûl mine’l-ebnâ’i (enbâ’i) ve’l-aḥvâl ve’l-ḥafede ve’l-metâ’*. thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nemîsî. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999.
- Massignon, Louis. *Recueil de Textes Inédits Concernant l’Historire de la Mystique en Pays d’İslâm*. Paris: Libraire Orientaliste Paul Geuthner, 1929.
- Maşalı, Mehmet Emin, “İbn Teymiyye’ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”. *Bilimname* 15, sy. 2 (2008): 123-146.
- _____. *Kur’an’ın Metin Yapısı-Mushaf Tarihi ve İmlası*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2004.
- Mâturidî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te’vilâtu’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu. İstanbul: Dâru’l-Mîzân, 2005.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelamında Te’vil*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.

- McAuliffe, Jane Dammen, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Îzâh li nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhihi*. thk. Ahmed Hasan Ferhat. Cidde: Dâru'l-Menâre, 1986.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü-Din, Yorum, Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Sa'lebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36: 28-29. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Mikdâd, Mahmud. *el-Mevâlî ve Nizâmu'l-Velâ mine'l-Câhiliyye ilâ Evâhiri'l-Asri'l-Ümevî*. Dimaşk: Dâru'l-Fikri, 1988.
- Mizzî, Cemâleddîn. *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Molla Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Aynü'l-'Ayân Kitâbu Tefsiri'l-Fâtiha*. İstanbul: Rıfat Bey Matbaası, h. 1325.
- Moritz, Brian. "Arabistan (Yazı)". *MEB İslam Ansiklopedisi*. 1: 496-512. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Motzki, Harald. "The Role Of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law". *Islamic Law and Society*, sy. 6 (1999): 293-317.
- Mukâtil b. Süleymân. *Kur'an Terimleri Sözlüğü*. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.
- _____. *Ahkam Ayetleri Tefsiri*. thk. İsaiah Goldfeld. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2005.
- _____. *el-Vücûh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2011.
- _____. *Tefsîr-i Kebîr*. thk. Abdullâh Mahmud Şehhâte. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- _____. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- _____. *el-Vucûh ve'n-Nazâir*. haz. Ali Özek. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fî'l-Luğa ve'l-Edeb*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.

- Mücâhid, İbn Cebr. *Tefsiru Mücâhid*. thk. Abdurrahman e-Tâhir b. Muhammed es-Suretî. Doha: y.e.y, 1976.
- _____. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Ebû Muhammed el-Esyûtî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim, Mustafa. *Menâhîcu'l-Müfessirîn: el-Kısmü'l-Evvel-et-Tefsir fî Asri's-Sahâbe*. Riyad: Dâru'l-Müslim, 1415.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000.
- Nafî'î b. el-Ezrâk. *Mesâilu Nafî' b. el-Ezrâk*. thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî Limasol: el-Caffân ve'l-Câbî, 1993.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. y.y: el-Mektebetü'l-Âlemiyye, 1938.
- _____. *en-Nâsîh ve'l-Mensuh*. thk. Muhammed Abdüsselâm. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, h. 1408.
- _____. *İ'râbu'l-Kur'ân*. thk. Hâlid el-Alî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2008.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünenü Nesâî*. thk. Râid Sabrî İbn Ebî Alfe. Riyâd: Dâru'l-Hadâre, 2015.
- _____. *Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- _____. *Tefsîru'n-Nesâî*. thk. Sabrî Abdülhâlik-Seyyid b. Abbâs. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1990.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Tefsîru'n-Nesefî-Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Mervân Muhammed. Beyrut: Dârun'-Nefâis, 2006.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref. *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lügât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Neysâbü'rî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim. *M'arifetü Ulûmi'l-Hadîs ve Kemmiyeti Ecânisihi*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003.
- Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qurans* (Friedrich Schwally tarafından genişletilmiş baskısı). Leipzig: y.e.y., 1919.
- Nuveyhiz, Âdil. *Mu'cemu'l-Müfessirîn*. y.y: Müessesetü Nüveyhiz, 1983.

- Okumuş, Mesut. “Kur’an İmlasının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 1 (2010): 5-37.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur’an Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Öğmüş, Harun. *Kur’an Yorumunda Şiirin Yeri (II/VIII. Asır Çerçevesinde)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Özaktan, Fatih. *Kur’an’ın Anlaşılmasında Siyer’in Rolü*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. “Arap Dilinde Şiirle İstişad”. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.5 (1989): 369-383.
- Özdeş, Talip. *Mâturîdî’nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Özdirek, Recep ve Ali Hakan Çavuşoğlu. “Süfyân es-Sevrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 23-28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Özek, Ali. “Mukâtil b. Süleymân’ın Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri”. *Kitâbu’l-Vücûh ve’n-Nezâir*. thk. Ali Özek, 9-35. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- Özkan, Mustafa. *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Özpınar, Ömer. “Hadis İlminin Gelişim Dönemi”. *Hadis El Kitabı*. ed. Zişan Türcan, 86-133. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- _____. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Öztürk, Hayreddin. *Ebedi Mucize Kur’an Yazılması ve Toplanması*. İstanbul: Sidre Yayınları, 1999.
- Öztürk, Mehmet. “Abdullâh İbni Mes‘ûd’un İslam Hukuku ve Hanefî Mezhebinin Teşekkül Sürecine Etkisi”. *Turkish Studies* 11, sy. 5 (2016): 447-460.
- Öztürk, Mustafa, “Tefsir Nedir? Ne Değildir?”. *İslam ve Yorum III*. yayına haz. Fikret Karaman, 33-53. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- _____. *Kur’an ve Aşırı Yorum, Tefsirdeki Bâtûnîlik ve Bâtûnî Te’vil Geleneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- _____. “Kur’an Vahyinin Anlaşılması ve Yorumlanması”. *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum, Nüzul-Siret İlişkisi*, ed. Mustafa Öztürk, 13-43. Ankara: Ankara Okulu Yayınlar, 2017.

- _____. “Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 2 (2008): 1-20.
- _____. “Mahiyet Açısından Tefsir ve İşlevi”. *Temel İslam Bilimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*. Ed. İlyas Çelebi, 111-147. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- _____. “Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve Et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn Örneği”. *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu Kayseri 23-24 Ekim 2014*. Ed. Mustafa Karagöz, 247-274. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- _____. *Kur’an ve Tefsir Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa. “Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4, sy. 1 (2006): 7-37.
- Paçacı, Mehmet. “Tefsir Üzerine” *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*. Ed. Ömer Kara, 91-98. Bursa: Kurav Yayınları, 2007.
- Pakiş, Ömer. “Zerkeşi’ye Göre Mana, Tefsir ve Te’vil”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 2 (2006): 315-335.
- Polat, Selahattin. “Merasil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29: 168-169. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- _____. “Mürsel” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 52-54. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- _____. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1985.
- Pusmaz, Durak. “Übey İbn Ka’b ve Tefsirdeki Yeri”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1992.
- Racâl, Râşid Abdülmunin. *Tefsîru İbn Abbâs el-Müsemma Sahîfetü Ali b. Ebî Talha an İbn Abbâs fî Tefsiri'l-Kur’âni'l-Kerîm*. Beyrut: Müessesetü'r-Kütübi's-Sekâfiyye, 1991.
- Râzî, Fahreddin. *İsmetü'l-Enbiyâ*. thk. Muhamemd Hicâzî. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1986.
- _____. *et-Tefsîru'l-Kebîr-Mefâtihu'l-Gayb*. thk. Seyyid İmrân. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012.

- Robson, James. "Ibn Ishaq's Use of Isnad". *Bulletin of the John Rylands Library* 38, sy. 2 (1956): 449-465.
- Rufâî, Salih. *Înâyetü'l-Ulemâi bi'l-İsnâd ve İlmü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*. Medine: y.e.y., t.y.
- Rüfeyde, İbrahim. *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*. y.y.: ed-Dâru'l-Cemâhiriyye, t.y.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. thk: Seyyid Kûsrevî Hasen. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- _____. *Kıyasu'l-Enbiyâ el-müsemmâ Arâisu'l-Mecâlis*, tahk. Abdullatîf Hasan Abdurrahmân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Saleh, Walid A. "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsîr in Arabic: A History of the Book Approach". *Journal of Qur'anic Studies*. sy.12 (2010): 6-40.
- _____. *The Formation of the Classical Tafsir Tradition*. Leiden: Brill 2004.
- Sammoud, Hamadi. "Kuzey Afrika'da Şarklı Bir Müfessir: Yahyâ İbn Sellâm (742-815)". Çev. Salih Akdemir. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.32 (1992): 23-36.
- San'ânî, Abdürrezzak b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habibû'r-Rahmân el-Âzamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1983.
- _____. *Tefsîru Abdürrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed Abdeh. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Savut, Harun. *Rivayet Sorunlarına Çözüm Arayışı-İbn Kesir Tefsiri Bağlamında*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Schoeler, Gregor. "İslam'ın İlk Döneminde Bilimlerin Sözlü veya Yazılı Rivayeti Sorunu". Çev. Nimetullah Akın. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48, sy. 2 (2007): 171-196.
- Sebtî, Ebu'l-Fazl İyâz b. Musa. *Tertîbü'l-Medârik ve Takribu'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed b. Tâvî et-Tabhî. Mağrib: Matbaatü Fedale, 1983.
- Selâm, Muhammed Zağlûl. *Eseru'l-Kur'ân fî Tatavvuri'n-Nakdi'l-Arabî*. Münîre: Mektebetü's-Şebâb, t.y.
- Selkînî, Abdullâh Muhammed. *Abdullâh b. Abbâs ve Medresetuhu fî't-Tefsîr bi Mekkete'l-Mükerreme*. y.y: Daru's-Selâm, 1986.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim. *Tefsîru's-Semerkândî*. thk. Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûl's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî. Haydarabad: Lecenneti İhyâi'l-Meârifi'l-Osmâniyye 1993.
- Sevrî, Süfyân. *Tefsîru Süfyâne's-Sevrî*. thk. İmtiyâz Ali Arşî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Sezen, Melikşah. *İmam Mâturîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri*. İstanbul: Kökler Yayınları, 2018.
- Sezgin, Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- _____. *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*. çev. Mahmud Fehmî Hicâzî. Riyâd: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslamiyye, 1991.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Suiçmez, Yusuf. *Sahabe ve Tabiûn Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- _____. "Hanefî Fıkıh Usûlü ve Hadis Usûlüne Göre Manevî İnkıtâ' ve İttisâl". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14, sy. 2 (2016): 77-94.
- Sûretî, Abdurrahman et-Tâhir b. Muhammed. "Mukaddime". *Tefsiru Mücâhid*. thk. Abdurrahman et-Tâhir b. Muhammed es-Sûretî, 5-65. Doha: y.e.y., 1976.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Salim Haşim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- _____. *Nevâhidü'l-Ebkâr ve Şevâridü'l-Efkâr*. thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman, Mekke: Ümmülkura Üniversitesi, h. 1424.
- _____. *ed-Düreru'l-Mensûretü fî Ehâdisi'l-Müştehiretü*. thk. Muhammed b. Lütfi es-Sibağ. Riyâd: Câm'iatü'l-Melik es-Su'ûd, t.y.
- _____. *ed-Dürri'l-Mensûr fî't-tefsîr bi'l-Me'sûr*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezu Hicr, 2003.
- _____. *el-Müzehher fî Ulumi'l-Lüğa ve Envâ'ihâ*. thk. Muhammed Câd. Beyrut: Menşûrâti'l-Mektebeti'l-Asriyye, 1986.
- _____. *Mu'teraku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed Becavî. Şam: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.
- _____. *Târîhu'l-Hulefâ*. thk. Muhammed Ğassân. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2013.
- _____. *Tedrîbu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Muhammed Nazar Fâriyâbî. y.y.: Dâru Taybe, t.y.

- Sülün, Murat. *Tefsir ve Otoriteleri*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Sürmeli, Mehmet. *Sahâbenin Kur'ân Anlayışı*. İstanbul: Safa Yayıncılık, 2016.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdris. *el-Umm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.
- Şahin, Davut. *Taberî Tefsirinde İbn Mes'ûd Rivayetlerinin Metni Tahlili*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2017.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-İ'tisâm*. thk. Selîm b. İd el-Hilâlî. Kahire: Dâru İbn Affân, 1992.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*. nşr. Muhammed Âzerşeb. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2008.
- Şelebî, Abdulfettah İsmail. *Resmu'l-Mushafî'l-Osmânî ve Evhâmi'l-Müsteşrikîn fî Kiraâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Cidde: Dâru'ş-Şurûk, 1983.
- Şelebî, Hind. "Mukaddime". *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî 7-46. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Şerîf, İbrâhîm. *el-Begavî el-Ferrâ Tefsîruhû li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: y.e.y, 1986.
- Şerîfî, Saîd. "Mukaddime". *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*. thk. Saîd Şerîfî, 5-59. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1990.
- Şiblî, Hind. "Mukaddime". *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şiblî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Şîrâzî, Ebû İshak. *Tabâkâtü'l-Fukahâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Râidi'l-Arabî, 1970.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kâhire: Dâru Hicr, t.y.
- _____. *Târihu't-Taberî*. Beyrut: Dâru't-Türâs, h.1387.
- _____. *Tarihu't-Taberî*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1960.
- Tayyâr, Mûsâid b. Süleymân. *Şerhu Mukaddimeti fî Usûli't-Tefsîr*. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, h. 1422.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. thk. Refik el-Acem, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Temel, Ali. *Dilbilimsel Tefsirlerde Kiraatlere Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. İbn Ebî Alfe. Riyâd: Dâru'l-Hadâre, 2015.
- Tirmizî, Hakîm. *Tahsilu Nezâiri'l-Kur'ân*. thk. Hüsni Nasr Zeydân (Kahire: Matba'atü's-Sa'ade, 1970.
- Tokpınar, Mirza. "Abdürrezzak b. Hemmâm ve Musannıfı". Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1998.
- Toksarı, Ali. "Hadis İlmi Açısından Sahabî Kavli ve Değeri". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 2 (1985): 339-358.
- Touatı, Hourai. *Ortaçağda İslam ve Seyahat-Bir Alim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*. Çev. Ali Berkay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Tûfi, Süleyman b. Abdulkavî b. Abdulkerîm. *el-İksîr fi İlmi't-Tefsîr*. thk. Muhammed Osman. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Türcan, Galip. *Kelam İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*. İstanbul: İz. Yayıncılık, 2015.
- Türcan, Saliha. "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü- İbn Kesîr (ö. 774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- _____. "Ferrâ'nın Kıraatlere Yaklaşım Tarzı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 29 (2010): 269-292.
- Türcan, Selim. "Kur'an'ı Anlamada Yöntem Tartışmalarının Tefsir Tarihçiliği Perspektifinden Değeri Üzerine" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 16 (2009): 29-49.
- _____. "Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 18 (2010): 99-124.
- _____. *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- _____. *Neshin Problematik Tarihi*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Türcan, Zişan "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir - Sahîhu'l- Buharî'nin Kitâbu't-Tefsir'i Örneği". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 29 (2010): 249-282.
- _____. *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları 2013.
- Türker, Ömer. "Mukâtil b. Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 134-136. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

- _____. *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu-Mukâtil b. Süleymân'dan Hareketle Bir İnceleme*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Ugan, Zakir Kadiri. "Gayr-i Dini Rivayetler", sad: Musa Ulak, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (2001): 259-289.
- Ulu, Arif. "Tâbiîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 328-330. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleymân. *İslam Düşüncesinin Yapısı-Selef, Kelam, Tasavvuf ve Felsefe*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. Samsun: Etüt Yayınları, 2001.
- Versteegh, Kees. "Grammar and Exegesis. The origins of Kufan Grammar and the Tafsîr Muqâtil". *Der Islam* 67 (1990): 206-242.
- Watt, Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Yahya b. Sellâm. *Tefsirü Yahya b. Sellâm*. thk. Hind Şiblî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Yaşar, Naif. *İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Yavuz, Mehmet. "Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar (II./VIII. Asrın Sonuna Kadar)". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3, sy. 10 (2003): 119-129.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 371-375. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Yazıcı, İshak. "Ebu'l-Leys es-Semerkindî Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1982.
- _____. "Semerkandî, Ebü'l-Leys" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36: 473-475. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Yılmaz, Muhammet. "Mevkuf Hadisler ve Hükmen Merfu Kvaramı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy.1 (2001): 161-179.

- Yiğit, İsmail. “Kur’an ve Sîretü’n-Nebî”. *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları*. sy. II, 91-100. İstanbul: Ensar Yayınları, 2001.
- _____. “Mevâli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 424-426. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi-Hicrî İlk Üç Asır*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Yücesoy, Hayrettin. “Mihne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 26-28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Zâhirî, Yusuf b. Tağrîberdî b. Abdullâh el-Hanefî. *en-Nucûmu’z-Zâhire fî mulûki Mısır ve’l-Kâhira*. Kahire: Dâru’l-Kutub, t.y.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî. *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbuhu*. thk. Abdülcelil Abduh Şiblî Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâiliyyât fî’t-Tefsîr ve’l-Hadîs*. Kahire: Mektebetü Vüheybe, 1990.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyerü A’lâmi’n-Nübelâ*. thk. Şuayb Arnavut. y.y: Müessesetü’r-Risâle, 1985.
- _____. *Târîhu’l-İslâm*. Thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1993.
- _____. *Tezkiretü’l-Huffâz*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1974.
- _____. *Marifetü’l-Kurrâ*. thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: İsam Yayınları, 1995.
- _____. *Mizânü’l-İ’tidâl fî Nakdi’r-Ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1963.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2015.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillah. *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*. Thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2011.
- _____. *el-İcâbe li İradi ma’stedrekethu’Âişe’alâ’s-Sahabe*. thk. Saîd el-Efgânî. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1970.
- Zeyd, Mustafa. *en-Nesh fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*. y.y: Dâru’l-Vefâ, 1987.
- Zeydân, Corcî. *İslam Uygarlıkları Tarihi-Cilt 1*. Çev. Nejdet Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

- Zeyd b. Ali. *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî. Beyrut: Dâru'l-Vâ'i'l-İslâmî, t.y.
- Zührî, İbn Şihâb, *el-Megâzî*. Thk. Süheyl Zekkâr. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1981.
- _____. *en-Nâsîh ve'l-Mensûh. Erba'a Kutub fî'n-nâsîh ve'l-Mensûh içinde*. thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Âlemu'l-Kutub,1989.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.



