İSNAD VERİLERİ ÇERÇEVESİNDE

ERKEN DÖNEM TEFSİR FAALİYETLERİ

İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde
Bir Literatür İncelemesi

MEHMET AKİF KOÇ

Taberî (310/922) ve İbn Ebî Hâtim'in (327/939) tefsirleri hicri ilk üç asrın tefsir rivayetlerini günümüze ulaştıran iki kaynaktır. İbn Ebî Hatim'in tefsirindeki yaklaşık 16000 rivayetin büyük çoğunluğu ancak tabiine kadar ulaşmaktadır. Taberî'nin tefsirindeki yaklaşık 38000 rivayet ile ilgili yapılan çalışmalar da aynı sonucu vermektedir. Daha da önemlisi, Taberî'nin tefsirinde 100'den fazla tekerrür eden toplam 23 isnad içinde ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirinde 50'den fazla tekerrür eden toplam 35 isnad içinde ne Hz. Peygamber'e ulaşan, ne de İbn 'Abbâs dışında herhangi bir sahabiye ulaşan isnad vardır. Bu veri, tabiin döneminden önceki tefsir faaliyetlerinin düzenli ders halkalarında icra edildiğini göstermektedir.

Elinizdeki çalışma, günümüze ulaşan tefsir rivayetlerinden hareketle 'tefsir'in menşei ile ilgili belirsizliklere işaret etmekte ve erken dönem tefsir tarihinin yeniden yazılmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır.

9.50
6-31-5

9 789756 666319

kitâbiyât

ERKEN DÖNEM TEFSİR FAALİYETLERİ ■ MEHMET AKİF KOÇ kitâbiyât

İSNAD VERİLERİ ÇERÇEVESİNDE

ERKEN DÖNEM TEFSİR FAALİYETLERİ

İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde
Bir Literatür İncelemesi

MEHMET AKİF KOÇ

kitâbiyât

kitâbiyât
25

MEHMET AKİF KOÇ

İSNAD VERİLERİ ÇERÇEVESİNDE ERKEN DÖNEM TEFSİR FAALİYETLERİ

İbn Ebî Ḥâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi

MEHMET AKİF KOÇ, Konya'da doğdu (1969). Samsun-Ladik nüfusuna kayıtlıdır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olduktan sonra, (1992) aynı fakülteye araştırma görevlisi olarak atandı (1993). Mısır'da araştırmalarda bulundu (1994-1995). *Âişe Abdurrahmân ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri* (Şule Yayınları, İstanbul 1998) isimli yüksek lisans tezini hazırladı (1996). *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri –İbn Ebī Ḥātim* (ö. 327/939) *Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi–* isimli doktora tezini tamamladı (2001). Hâlen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde çalışmalarına devam etmektedir.

kitâbiyât
Araştırma-İnceleme / Tefsir 1

Mehmet Akif Koç
İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri
–İbn Ebī Ḥātim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi–

ISBN 975-6666-31-5

1. Baskı: Mayıs 2003

© AVRASYA Yay. Rek. Mat. Eğt. ve Tur. Tic. Ltd. Şti.

Editör: Mehmed Said Hatiboğlu
Yayın Yönetmeni: Mehmet Görmez

Redaksiyon: Veli Aknar
Dizgi: islâmiyât
Sayfa Düzeni: islâmiyât
Kapak: Nurullah Özbay
Baskı: Özkan Matbaacılık 0 (312) 229 59 74

kitâbiyât
Dr. Mediha Eldem Sokak 41/12 06420 Kızılay ANKARA
tel.: 0 (312) 433 24 65 tel. ve faks: 0 (312) 433 66 68
e-posta: kitabiyat@hotmail.com

İSNAD VERİLERİ ÇERÇEVESİNDE ERKEN DÖNEM TEFSİR FAALİYETLERİ

İbn Ebî Ḥâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi

MEHMET AKİF KOÇ

ANKARA 2003

Merhume validem Emine Koç Hanımefendiye
ve babam Ayhan Koç Beyefendiye
ithaf ediyorum.

İÇİNDEKİLER

RUMUZLAR 7
KISALTMALAR 7
TRANSKRİPSİYON 8
ÖNSÖZ ..... [9-10]

GİRİŞ ..... [11-30]
A. Araştırmanın Konusu ve Önemi 11
B. Araştırmanın Metodu 18
C. İbn Ebî Ḥâtim ve Eserleri 21
a. İbn Ebî Ḥâtim'in İlmî Kişiliği 21
b. İbn Ebî Ḥâtim'in Eserleri 27

BİRİNCİ BÖLÜM
İBN EBÎ ḤÂTİM'İN TEFSİRİNİN İSNADLARI ..... [31-84]
I. Kısım: İsnadların İstatistikî Dağılımı 31
II. Kısım: İbn Ebî Ḥâtim'in Tefsirinde Elliden Fazla Tekerrür Eden İsnadlar 33
A. İsnadların Tanıtımı 33
B. İsnadların Açılımı 52
a. Birden Fazla İsnad Kalıbına Kaynaklık Eden Şahıslar ve İlgili İsnadlar 53
1. Ḳatâde b. Di'âme ve İsnad Grubu 53
2. Muḥammed b. İsḥâḳ ve İsnad Grubu 60
3. 'Abdullâh b. 'Abbâs ve İsnad Grubu 63
4. İsmâ'îl b. 'Abdirraḥmân es-Suddî ve İsnad Gurubu 67
5. Mucâhid b. Cebr ve İsnad Gurubu 70
6. el-Ḥasen b. Yesâr el-Baṣrî ve İsnad Gurubu 73
b. Bir İsnad Kalıbına Kaynaklık Eden Şahıslar ve İlgili İsnadlar .. 75
1. Sa'îd b. Cubeyr 75
2. Muḳâtil b. Ḥayyân 76
3. 'Abdurraḥmân b. Zeyd b. Eslem 77
4. Ebû'l-'Âliye Rufey' b. Mihrân 77
5. er-Rabî' b. Enes 78
6. 'İkrime 78
7. 'Aṭâ' b. Ebî Muslim el-Ḫurâsânî 79
8. eḍ-Ḍaḥḥâk b. Muzâḥim 80

9. Vehb b. Munebbih 80
10. 'Abdulmelik b. 'Abdil'azîz b. Cureyc 81
III. Kısım: İbn Ebî Ḥâtim'in Tefsirindeki İsnadlar ile Ṭaberî'nin Tefsirindeki İsnadların Karşılaştırılması 82
A. İstatistikî Karşılaştırma 82
B. Ortak İsnadlar 83

İKİNCİ BÖLÜM
TEFSİR TARİHİ ÇERÇEVESİNDE İBN EBÎ ḤÂTİM'İN TEFSİRİ .... [85-133]
I. Kısım: İbn Ebî Ḥâtim'in Tefsirinin Önemi ve Etkisi 85
II. Kısım: İbn Ebî Ḥâtim'in Tefsirindeki Gayesi 96
III. Kısım: İbn Ebî Ḥâtim'in Tefsirindeki Rivayetlerin Kaynakları 102
A. Hz. Peygamber 107
a. Hz. Peygamber'in Tefsir Amaçlı Beyanları 110
b. Hz. Peygamber'in Tefsir Amacı Gözetmeyen Beyanları 114
B. Sahabe 116
a. İbn 'Abbâs 117
b. Diğer Sahabiler 122
C. Tabiin 126

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
CERH ve TA'DİL İLMİ ÇERÇEVESİNDE İBN EBÎ ḤÂTİM'İN TEFSİRİ ..... [135-156]
I. Kısım: Cerh ve Ta'dil'de Öznellik Sorunu 136
II. Kısım: Ravilerden Kaynaklanan Sorunlar 143
A. Ahlaki Zaaflar 143
B. Bedenî ve Ruhi Arızalar 145
III. Kısım: İbn Ebî Ḥâtim'den Kaynaklanan Sorunlar 147
A. Cerh Ettiği Ravilere Tefsirinde Yer Vermesi 147
B. Değerlendirmediği Ravilere Tefsirinde Yer Vermesi 154
C. Meçhul Ravilere Tefsirinde Yer Vermesi 155

SONUÇ/DEĞERLENDİRME ..... [157-164]

EK
İBN EBÎ ḤÂTİM'İN TEFSİRİNDEKİ ŞEYHLERİ ..... [165-168]

KAYNAKÇA ..... [169-176]

ŞAHIS ADLARI DİZİNİ ..... [177-182]

İNGİLİZCE ÖZET (*ABSTRACT*) 183

RUMUZLAR

C : 'Abdurraḥmân b. Ebî Ḥâtim el-Ḥanẓalî, er-Râzî, *Kitâbu'l-cerḥ ve't-ta'dîl*, Meclisu dâ'irati'l-ma'ârifi'l-'uṯmâniyye, Haydarâbât (Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut) 1952.

L : İbn Ḥacer, Aḥmed b. 'Alî el-'Asḳalânî, *Lisânu'l-mîzân*, Muessesetu'l-'âlemî li'l-maṭbû'ât, Beyrut 1971.

M : eẕ-Ẕehebî, Muḥammed b. Aḥmed b. 'Uṯmân, *Mîzânu'l-i'tidâl fî naḳdi'r-ricâl*, tah. 'Alî Muḥammed el-Becâvî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1963.

N : eẕ-Ẕehebî, Muḥammed b. Aḥmed b. 'Uṯmân, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, tah. Şu'ayb el-Arnavuṭ, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1985.

S : es-Subkî, 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. 'Abdi'l-kâfî, *Kitâbu'ṭ-ṭabaḳâti'ş-şâfi'iyyeti'l-kebîr*, Maṭba'atu 'îsâ el-bâbî el-ḥalebî, 1964.

T : 'Abdurraḥmân b. Ebî Ḥâtim, el-Ḥanẓalî, er-Râzî, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm musneden 'an rasûlillâhi ve'ṣ-ṣaḥâbeti ve't-tâbi'în*, tah. Es'ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib, Mektebetu nizâr muṣṭafâ el-bâz, Mekke 1987.

Tk : İbn Ḥacer, Aḥmed b. 'Alî el-'Asḳalânî, *Taḳrîbu't-tehẕîb*, tah. 'Abdulvehhâb 'Abdullaṭîf, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1975.

Tz : İbn Ḥacer, Aḥmed b. 'Alî el-'Asḳalânî, *Tehẕîbu't-tehẕîb*, Dâru ṣâdir, Beyrut trs.

KISALTMALAR

age. : adı geçen eser.
bkz. : bakınız.
çev. : çeviren
haz. : hazırlayan
tah. : tahkik eden.
ty. : basım tarihi yok.

TRANSKRİPSİYON HARFLERİ

ء : ’
ا : A-a
ب : B-b
ت : T-t
ث : S̲-s̲
ج : C-c
ح : Ḥ-ḥ
خ : H̲-h̲
د : D-d
ذ : Ż-ż
ر : R-r
ز : Z-z
س : S-s
ش : Ş-ş
ص : Ṣ-ṣ
ض : Ḍ-ḍ
ط : Ṭ-ṭ
ظ : Ẓ-ẓ
ع : ‘
غ : Ğ-ğ
ف : F-f
ق : K̲-k̲
ك : K-k
ل : L-l
م : M-m
ن : N-n
و : V-v
ه : H-h
ى : Y-y
ـا... : Â-â – *Ā-ā*
ـو... : Û-û – *Ū-ū*
ـي... : Î-î – *Ī-ī*

ÖNSÖZ

Tefsir alanında yapılan bilimsel çalışmalar iki yönlü beklentiye cevap verebilmelidir: Bunlardan birincisi, tefsiri ilgilendiren herhangi bir sorunun çözümü için gayret sarf edilmesi, diğeri de sağlıklı Kur'an anlayışının oluşumunu gözeten bir çaba harcanmasıdır. Şüphesiz ki, bu beklentilerin karşılanması çok yönlü araştırmaları gerektirmektedir. Bu noktada, Kur'an metninin tarihî süreç içinde algılanış biçimi ve özellikle de erken dönem tefsiri, büyük bir önem arz etmektedir. Vahiy ortamına tanıklık edenlerin ya da onların haleflerinin ayet yorumları hakkında yüzeysel bir inceleme yapmak bu konulardaki ihtiyacı karşılamaya yetmez. Bunun yanında, erken dönemdeki farklı tefsir yaklaşımları ve bu faklılaşmanın arka planı, bütün bunları kuşatan 'ortam' göz önünde bulundurularak tetkik edilmelidir. Ayrıca, Kur'an metni ile ilgili yorumların bir nesilden diğerine nakledilişi biçimi ve bu nakil işleminde kullanılan terminoloji, tefsir tarihi açısından önemsenmelidir. Bütün bunların yeterince araştırılmadığını gördüğüm için, erken dönem tefsir tarihini konu edinen bir çalışma yapmayı düşündüm.

Çalışmaya elverişli ortamların, araştırmacılara sağladığı yararlar herkesin malumudur. Özellikle farklı ihtisas alanlarındaki uzmanlarla görüş alışverişinde bulunulmasını gerektiren ve teknik yönü ağır basan araştırmaların yapılmasında akademik ortamlar elzemdir. Bu bakımdan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin canlı ve coşku veren ilmî atmosferinde çalışma fırsatını yakalayabildiğim için kendimi bahtiyar addediyorum. Öncelikle bizleri sürekli bir şekilde tefsir tarihi çalışmalarına yönlendiren ve tefsir anabilim dalı elemanları olarak kendisine çok şey borçlu olduğumuz muhterem büyüğümüz Prof.Dr. İsmail Cerrahoğlu'ya saygılarımı sunuyorum. Yine araştırmama danışmanlık yapma lütfunda bulunan ve engin tecrübelerinden yararlandığım Prof.Dr. Salih Akdemir'e şükran duygularımı arz ediyorum. İhtiyaç duyduğumda görüşme taleplerimi geri çevirmeyen tefsir ve hadis anabilim dallarındaki bütün hocalarımın yanı sıra, özellikle tezimin tamamını

okuma nezaketini gösteren ve pek çok açıdan araştırmama katkı sunan Prof.Dr. Hayri Kırbaşoğlu, Doç.Dr. Ömer Özsoy ve Doç.Dr. Ali Dere'ye müteşekkirim. Ayrıca, aydınlatıcı açıklamalarıyla bana yol gösteren Prof.Dr. Halis Albayrak ve Prof.Dr. Harald Motzki'ye; kaynak teminindeki katkıları sebebiyle Dr. Necati Öztürk, Prof.Dr. Mehmet Akkuş, Doç.Dr. Şamil Dağcı, Doç.Dr. İbrahim Özdemir ve araştırmamın İngilizce özetinin hazırlanmasını sağlayan Doç.Dr. Osman Taştan'a teşekkür ediyorum. Bütün bu katkıların yanında araştırmamın bir kitap hâlinde ilgililere arz edilmesine imkân veren kitâbiyât ailesine ve Veli Aknar'a da teşekkür borçluyum. Son olarak, çalışmamla ilgili Almanca metinleri tercüme eden ve tez konumun belirlenmesinden itibaren araştırmam sona erene kadar desteğini sürekli hissettiğim Doç.Dr. Ömer Özsoy'un ismini en içten vefa duygularımla tekrar anmak istiyorum.

Mehmet Akif KOÇ
Ankara 2003

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Kur'an-ı Kerim tefsirinin tabiin döneminden itibaren müstakil çalışmalara konu edildiği bilinmektedir. Sa'îd b. Cubeyr (95/714), Mucâhid (103/721), Katâde (117/735) ve Suddî (127/745) gibi önde gelen tabiin âlimleri tefsir ilmiyle özel olarak ilgilenmişlerdi. Bu özel ilgi, onların ve aynı dönemde yaşayan diğer pek çok âlimin tefsir kapsamına giren telif girişimlerinden anlaşılmaktadır.[1]

Tefsir ilminde tabiin nesliyle başlayan telif geleneği daha sonraki nesiller tarafından da devam ettirilegelmiştir. Öyle ki, hicri üçüncü asrın sonlarına yaklaşıldığında, Kur'an tefsirine ait hatırı sayılır oranda bir rivayet birikimi bulunuyordu. Günümüz açısından bakıldığında, bu rivayetlere ve onların geldiği rivayet kalıplarına Taberî'nin (310/922) ve İbn Ebî Hâtim'in ansiklopedik eserleri sayesinde ulaşılabilmektedir.[2] Çok yönlü çalışmalarıyla ün kaza-

[1] Bkz. Fuat Sezgin, *Târîḫu't-turâsi'l-'arabî*, İdâratu's-seḳâfeti ve'n-neşr, 1983, I. 63-82.

[2] Hemen hemen aynı dönemde yaşayan İbnu'l-Munzir'in (318/930) tefsirinin ve İbn Hıbbân'a (354/965) isnad edilen tefsirin büyük bölümü kayıptır (Bkz. *age.*, I. 383). İbn Hıbbân'a isnad edilen tefsir üzerinde duran İsmail Cerrahoğlu, bu eserin 39. Zumer suresinin tefsirinden itibaren ki kısmının günümüze kadar ulaştığını tespit etmiştir (Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988, II. 174). Yani tefsirin yaklaşık olarak 1/4'lük bölümü elimizdedir. Ancak Cerrahoğlu, bu tefsirde isnadların büyük oranda hazfedildiğini belirtmektedir (*age.*, II. 174-178). Bu ise, Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerinde bulunan çok önemli bir özelliğin, bu tefsirde bulunmadığını göstermektedir. Çünkü erken döneme ait tefsir rivayetleri kadar bu rivayetlerin isnadları da önem taşımaktadır. Her şeyden önce bu isnadlar, erken dönem tefsir tarihinin en önemli verileri arasındadır. Ayrıca onlar sayesinde, rivayetlerin güvenilirlik derecelerinin belirlenmesi kolaylaşmaktadır. Diğer taraftan Cerrahoğlu'nun değerlendirdiği bu tefsirin İbn Hıbbân'a aidiyeti son derecede kuşkuludur. Cerrahoğlu da, kaynaklarla ilgili birtakım değerlendirmeler yaparak, bu tefsirin, Ebû'l-Leys es-Semerḳândî'nin (375/985) tefsiri olabileceğini; bunun araştırılması gerektiğini belirtmektedir (*age.*, II.173-174). Gerçekten de, Cerrahoğlu'nun söz konusu tefsirden yaptığı yirmiden fazla alıntının (*age.*, II. 173-178) bile Semerḳandî'nin tefsiriyle karşılaştırılması, onun, elimizde matbu bulu-

nan bu iki âlim, kendilerinden önceki tefsir rivayetlerini, bu rivayetlerin referanslarıyla birlikte derlemeyi amaç edinmişler, bunda da başarılı olmuşlardır. Ṭaberî'nin tefsirinin tamamı elimizde olmasına rağmen, ne yazık ki, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin yaklaşık olarak yarısı günümüze kadar ulaşabilmiştir. Tefsir tarihi alanındaki önemli çalışmalarıyla tanınan İsmail Cerrahoğlu, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin günümüz için önemini şu şekilde dile getirmektedir:

> Kısaca ifade etmek gerekirse, İbn Ebî Ḥâtim'in bu tefsiri, kendisinden evvelki görüşleri toplayan bir ansiklopedi mahiyetindedir. Bugün, müstakil olarak elimizde bulunmayan eski tefsirlerin muhafaza edildiği bir hazine olması bakımından bu tefsir, tefsir ve tefsir tarihi ile meşgul olacaklar için, müracaat edecekleri en mühim bir kaynak olacaktır.[3]

İbn Ebî Ḥâtim'in gerek bu tefsiri, gerekse diğer eserleri, araştırmacıların yoğun ilgisini çekmiştir. Onun tefsirinin günümüze ulaşan el yazmaları,[4] Mekke'de bulunan Ummu'l-Ḳurâ Üniversitesi'ndeki araştırmacılar tarafından doktora ve yüksek lisans düzeyindeki araştırmalara konu edilerek tahkik (edisyon kritik) edilmiştir. Bu çalışmaların bir kısmından yararlanma imkanına kavuşmuş bulunuyoruz: Görebildiğimiz kadarıyla söz konusu çalışmalardan en başarılı olanını Ḥikmet Beşîr yapmıştır. O, tefsirin 3. Âlu 'İmrân ve 4. Nisâ' surelerine tekabul eden bölümlerini tahkik ederek 4 ciltlik bir doktora tezi hazırlamıştır.[5] Bizce, Ḥikmet Beşîr'in esas başarısı, araştırmasının büyük bir bölümünü oluşturan

nan ve Semerḳandî'ye isnad edilen tefsirin (bkz. Ebû'l-Leyṯ Naṣr b. Muḥammed es-Semerḳandî, *Baḥru'l-'ulûm*, tah. 'Alî Muḥammed-'Âdil Aḥmed-Zekeriyyâ 'Abdulmecîd, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1993) bir parçası olduğu yönünde veriler sunmaktadır. Araştırmamızı yaptığımız sırada İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Bölümü kapalı olduğu için, bu kütüphanede kayıtlı bulunan (no: 1910) ve İbn Ḥıbbân'a isnad edilen tefsiri doğrudan inceleme imkanımız olmadı. İbnu'l-Munẕir'in tefsirinin ise çok daha küçük bir kısmı günümüze kadar ulaşabilmiştir. Brockelmann, bu eserin, 2. Baḳara suresinin 27. ayetinden 4. Nisâ' suresinin 94. ayetinin tefsirine kadar olan kısmının mevcut olduğunu kaydetmektedir (Bkz. C. Brockelmann, *Gal*, Leiden, 1944-1949, I. 191).

[3] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 170.

[4] Bu el yazmaları Medine, el-Mektebetu'l-maḥmûdiyye; Ḳâhire, Dâru'l-kutubi'l-mışrıyye; İstanbul, Ayasofya Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (bkz. T, (Muḳaddime), I. 13).

[5] Ḥikmet Beşîr, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm musneden 'an rasûlillâhi ve'ṣ-ṣaḥâbeti ve't-tâbi'în –âlu 'imrân ve'n-nisâ'–*, basılmamış doktora tezi, Câmi'atu ummi'l-ḳurâ, Mekke 1404-1405. Bu araştırma 186 sayfalık bir "*Dirâse*" ve 1937 sayfalık tahkik bölümüyle birlikte toplam 2123 sayfadır.

tahkik bölümünde değil, "*Dirāse* (inceleme)" kısmında görülmektedir.[6] Ḥikmet Beşîr, araştırmasının bu kısmında başlıca; İbn Ebî Ḥâtim'in biyografisi,[7] ilmî yönü,[8] tefsirini topladığı zaman dilimi,[9] tefsirdeki metodu,[10] tefsirindeki şeyhleri,[11] ve tefsirinin etkisi[12] üzerinde durmuştur. Ḥikmet Beşîr'in araştırmasının tahkik bölümüne gelince; bu bölümün en büyük özelliği raviler hakkındaki rical bilgilerini ihtiva etmesidir. O, burada, rical âlimlerinin çoğunlukla birkaç kelimeyi geçmeyen ravi değerlendirmelerini vermektedir. Bunun dışında Ḥikmet Beşîr, rivayetlerin tahricini[13] yapmakta ve genel olarak bu rivayetlerin güvenilirlikleriyle ilgili yargılarda bulunmaktadır.[14]

Ḥikmet Beşîr, dışındaki diğer muhakkikler de hemen hemen onun metodunu takip etmişlerdir. Muhakkiklerden bazıları araştırmalarının hemen başına, Ḥikmet Beşîr'in çalışmasının başındaki "*Dirāse* (inceleme)" kısmının özeti sayılabilecek bir bölüm de ilave etmişlerdir:

6. En'âm suresini 'Abdurraḥmân Muḥammed el-Ḥâmid;[15] 8. Enfâl, 9. Tevbe ve 10. Yûnus surelerini 'Iyâde Eyyûb;[16] 11. Hûd

6 *Age., Dirāse*, 1-187.
7 *Age., Dirāse*, 16-34.
8 *Age., Dirāse*, 34-39.
9 *Age., Dirāse*, 73-92.
10 *Age., Dirāse*, 93-105.
11 *Age., Dirāse*, 119-129.
12 *Age., Dirāse*, 133-146.
13 'Taḫrîc', bir hadisi isnadıyla birlikte kaydetmek anlamına gelebildiği gibi, aynı hadisin diğer isnadlarıyla birlikte zikredilerek, sağlamlık derecelerini ve zikredildiği kaynakları göstermek mânâsına da gelir (bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 419-420).
14 Ḥikmet Beşîr'in bu çalışmasının 3. Âlu 'Imrân suresinin 168. ayetinin tefsirine kadar olan kısmı basılmıştır (bkz. Ḥikmet Beşîr, *Tefsīru sūrati āli 'imrān min tefsīri'l-ḳur'āni'l-'aẓīm musneden 'an rasūlillāhi ve'ṣ-ṣaḥābeti ve't-tābi'īn*, Mektebetu'd-dâr, Medine 1408).
15 *Tefsīru sūrati'l-en'ām min tefsīri'l-ḳur'āni'l-'aẓīm musneden 'an rasūlillāhi ve's-ṣaḥābeti ve't-tābi'īn*, basılmamış yüksek lisans tezi, Câmi'atu ummi'l-ḳurâ, Mekke 1405. Bu çalışma toplam 1016 sayfa ve muhtemelen iki ciltttir. Biz, yalnızca ikinci cildini temin edebildik.
16 *Tefsīru sūrateyi'l-enfāli ve't-tevbe min tefsīri'l-ḳur'āni'l-'aẓīm musneden 'an rasūlillāhi ve'ṣ-ṣaḥābeti ve't-tābi'īn*, basılmamış doktora tezi, Câmi'atu ummi'l-ḳurâ, Mekke 1406-1407. Bu araştırma toplam üç cilt ve 1560 sayfadır. Ayrıca 'Iyâde Eyyûb doktora sonrası aynı tefsirin 10. Yûnus suresini de tahkik etmiştir (bkz. *Tefsīru sūrati yūnus min tefsīri'l-ḳur'āni'l-'aẓīm musneden 'an rasūlillāhi ve'ṣ-ṣaḥābeti ve't-tābi'īn*, ty. Bu çalışma da 391 sayfadır).

suresini Velîd Ḥasen Ẓâhir;[17] 26. Şu'arâ' suresini 'Abdullâh Ḥâmid[18] tahkik etmişlerdir. Ayrıca bu tefsirin 2. Bakara suresinin tahkikini gerçekleştiren Aḥmed 'Abdullâh ez-Zehrânî'nin çalışmasının bir kısmı basılmıştır.[19]

Sözü geçen bu çalışmalar, aynı üniversitede yapılmalarına rağmen, birbirlerinden oldukça bağımsız bir görüntü vermektedir. Araştırmacıların aynı şahıslar hakkındaki benzer değerlendirmeleri, gereksiz yere ciltler dolusu tekrarların oluşmasına sebep olmuştur. Çünkü birçok isnad ve ravi ismi İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki çoğu surede tekerrür etmektedir. Yani bu çalışmalar, makul bir plan ve program çerçevesinde yapılmış sistematik çalışmalar değildir. Diğer taraftan muhakkikler, büyük emek harcayarak gerçekleştirdikleri çalışmalarını gerektiği gibi yorumlayamamışlardır. Oysa ki onlar, ellerindeki verilerle tefsir tarihini ilgilendiren önemli sorunların çözümüne katkıda bulunabilirlerdi. Sözgelimi onlar, hicri ilk asırlarda tefsirin ne anlama geldiği, tefsir rivayetlerinin menşe sorunları, erken dönemdeki tefsir literatürünün oluşum süreci ve günümüz açısından tefsir rivayetlerinin bilgisel değerleri üzerinde durabilirlerdi. Onlar, İbn Ebî Ḥâtim'in cerh ve ta'dil alanındaki eseriyle,[20] tamamı isnadlardan ve isnadlarla gelen rivayetlerden müteşekkil olan tefsirinin bir mukayesesini bile yapmamışlardır.

Bu araştırmalar, geniş ölçüde yorumdan yoksun karakterleriyle, işlenmemiş bilgileri içermektedirler. Bu bakımdan, özellikle araştırmamızın üçüncü bölümünde "Cerh ve Ta'dil İlmi Çerçevesinde İbn Ebî Ḥâtim'in Tefsiri" konusunu ele alırken onlardan yararlanacağız. Ayrıca bu çalışmaların, bize, İbn Ebî Ḥâtim'in biyografisini, eserlerini ve tefsir tarihindeki yerini incelerken çok faydalı olacağı kanaatindeyiz.

[17] *Tefsîru sûrati'lletî yuẕkeru fîhâ hûd min tefsîri'l-ḳur'âni'l-'aẓîm musneden 'an rasûlillâhi ve'ṣ-ṣaḥâbeti ve't-tâbi'în,* basılmamış yüksek lisans tezi, Câmi'atu ummi'l-ḳurâ, Mekke 1404. Bu çalışma 103 sayfalık bir "*Dirâse*" ve 514 sayfalık bir tahkik bölümü olmak üzere toplam 617 sayfadır.

[18] *Tefsîru sûrati'l-letî yuẕkeru fîhâ şu'arâ' min tefsîri'l-ḳur'âni'l-'aẓîm musneden 'an rasûlillâhi ve'ṣ-ṣaḥâbeti ve't-tâbi'în,* basılmamış yüksek lisans tezi, Câmi'atu ummi'l-ḳurâ, Mekke 1407. Bu çalışma 123 sayfalık bir "*Dirâse*" ve 462 sayfalık bir tahkik bölümü olmak üzere toplam 585 sayfadır.

[19] *Tefsîru sûrati'l-baḳara min tefsîri'l-ḳur'âni'l-'aẓîm musneden 'an rasûlillâhi ve'ṣ-ṣaḥâbeti ve't-tâbi'în,* Mektebetu'd-dâr, Medine 1408. Bu kitap, 2. Bakara suresinin 141. ayetinin tefsirine kadar olan kısmını ihtiva etmektedir.

[20] C.

Bu çalışmaların dışında İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirini konu edinen yüksek lisans ya da doktora düzeyinde başka bir çalışma tespit edemedik.

Ülkemizde tefsir tarihine yönelik en kapsamlı eserin müellifi İsmail Cerrahoğlu, eserinde İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirine de yer vermiştir.[21] Cerrahoğlu, rivayet tefsirlerinin Ṭaberî'nin tefsirinden sonraki örneği olarak, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirini göstermiştir. O, İbn Ebî Ḥâtim'in biyografisine ve ilmî yönüne kısaca temas ettikten sonra,[22] tefsirini, bazı bölümlerini zikrederek tanıtmaya çalışmıştır.[23] İbn Ebî Ḥâtim'in tefsiri hakkında Ḳays Âli Ḳays ve 'Iyâde Eyyûb'un da birer makaleleri bulunmaktadır.[24] Onlar, genel olarak şu âna kadar tanıttığımız çalışmalardan farklı bir bilgi getirmemişlerdir. Yalnızca 'Iyâde Eyyûb makalesinde, tefsirin, tahkik ettiği kısımlarında bulunan ve başka herhangi bir kaynakta bulunmayan rivayetlerini sayısal olarak vermiştir.[25]

Bu araştırmalardan başka İbn Ebî Ḥâtim'in hadis alanındaki uzmanlığını konu edinen bazı çalışmalar bulunmaktadır. Mesela Rif'at Fevzî 'Abdulmuṭṭalib, Kâhire Üniversitesi'nde İbn Ebî Ḥâtim ve onun hadis anlayışı ile ilgili bir doktora çalışması yapmıştır.[26] Rif'at Fevzî, İbn Ebî Ḥâtim'in özellikle cerh ve ta'dille ilgili eserini[27] incelemiştir. O, çalışmasının sonunda İbn Ebî Ḥâtim'in bu kitapta zikrettiği şeyhlerinin bir listesini vermeyi de ihmal etmemiştir.[28]

Aynı şekilde Eerik Nael Dickinson, İbn Ebî Ḥâtim'in hadis alanındaki uzmanlığını gözler önüne seren, *Taḳdimetu'l-cerḥ ve't-ta'dîl* isimli eseri hakkında bir doktora çalışması yapmıştır.[29] Batıda İbn Ebî Ḥâtim'i konu edinen başka bir araştırma bulunma-

[21] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 160-170.

[22] *Age.*, II. 160-163.

[23] *Age.*, II. 163-170.

[24] Ḳays Âli Ḳays, İbn Ebî Ḥâtim er-Rāzî, *el-Îrāniyyūn ve'l-edebu'l-'arabî-ricālu 'ulūmi'l-ḳur'ān*, Muessesetu'l-buḥûṯ ve't-taḥḳîḳâti's-seḳâfiyye, ty., I. 150-155; 'Iyâde Eyyûb, *İbn ebî ḥâtim ve tefsīruhu'l-musned*, ed-Dirâsâtu'l-islâmiyye, ty., s. 37-65 (bkz. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Dökümantasyon Servisi İbn Ebî Ḥâtim Dosyası, no: 90296).

[25] 'Iyâde Eyyûb, *İbn ebî ḥâtim ve tefsīruhu'l-musned*, s. 60-61.

[26] Rif'at Fevzî 'Abdilmuṭṭalib, *İbn ebî ḥâtim er-rāzî ve eṣeruh fî 'ulūmi'l-ḥadīṣ*, Mektebetu'l-ḫancî, Kâhire 1994. Bu çalışma 369 sayfadır.

[27] C.

[28] Rif'at Fevzî 'Abdulmuṭṭalib, s. 349-369.

[29] Eerik Nael Dickinson, *The development of early Muslim ḥadith criticism: The "Taqdima" of Ibn Ebî Ḥâtim er-Razî*, basılmamış doktora tezi, Yale Üniversitesi 1992. Bu çalışma 200 sayfadır.

maktadır. Dickinson, Goldziher'in İbn Ebî Ḥâtim ile ilgili çarpıcı açıklamalarına rağmen, kendisine gelinceye kadar Batı'da onu konu edinen bir çalışma yapılmamasını da yadırgamaktadır.[30] Gerçekten de Goldziher (1337/1921), cerh ve ta'dil ilminin, İbn Ebî Ḥâtim ile zirveye ulaştığını açıkça dile getirmiştir.[31]

Ülkemizde İbn Ebî Ḥâtim'i konu edinen lisans üstü düzeydeki yegane çalışma, Halit Boz tarafından yapılmıştır.[32] Boz bu araştırmasında, İbn Ebî Ḥâtim'in *'Ilelu'l-ḥadīṣ* isimli eserini[33] inceleyerek onun hadis alanındaki uzmanlığını ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

Açıkça görülmektedir ki, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirini gerektiği gibi ele alan bir çalışma mevcut değildir. Bu durum bizi, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirini incelemeye sevk etmiştir. Ayrıca, ülkemizde bu tefsirle doğrudan ilgili bir tez çalışmasının bulunmaması ve tefsir ilmiyle ilgilenen akademik çevrelerde dahi onun yeterince tanınmıyor olması, bu konudaki çalışma iştiyakımızı bir kat daha artırmaktadır. Daha önce tanıtmaya çalıştığımız Ummu'l-Ḳurâ Üniversitesinde yapılan akademik çalışmalarda her ne kadar bu tefsir konu edilmişse de, onların esas amacı tahlil ve yorum yönleri ağır basan bir inceleme değil; eserin el yazmalarının tahkik (edisyon kritik) edilmesidir. Bizim araştırmamız ise, temelde, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinden hareket ederek hicri ilk asırlardaki tefsir faaliyetlerini anlamayı ve yorumlamayı hedeflemektedir: Öncelikle isnadların istatistikî yöntemle değerlendirilmesi sağlanacak; böylece bir taraftan isnad kalıplarını gösteren sayısal sonuçlara ulaşılabilecek, diğer taraftan da tefsire Hz. Peygamber'in, sahabenin ve tabiinin katkılarını somut olarak ortaya koyan oranlar sunulabilecektir. Bütün bu değerlendirmelerde mümkün olduğunca İbn Ebî Ḥâtim'in tefsiriyle Ṭaberî'nin tefsirinin mukayesesine önem verilecektir. Ayrıca İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki rivayet kalıplarının güvenilirlikleri, rical âlimlerince geliştirilen ilkelere dayanılarak ele alınacaktır. Cerh ve ta'dil ilminin önde gelen teorisyenlerinden sayılan İbn Ebî Ḥâtim'in bu alandaki uzmanlığı, söz konusu incelemeyi daha anlamlı hâle getirmektedir.

Günümüzde, tefsir alanında yapılan bilimsel çalışmalarda, 'tefsir tarihi'nin genelde ihmal edildiği dikkatlerden kaçmamaktadır.

[30] *Age.*, s. 1.

[31] Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle 1890, II. 144.

[32] Halit Boz, *İbn Ebî Ḥâtim ve İlelu'l-Hadis Adlı Eseri*, basılmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1997.

[33] İbn Ebî Ḥâtim, *'Ilelu'l-ḥadīṣ*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1985.

Oysa, tefsir ilmi bakımından tefsir literatürünü ve Kur'an metnine yaklaşımları ortaya koyan tarihî arka plan, çok büyük bir önem taşımaktadır. İlk hicri asırlarda tefsirin ne anlama geldiği, hangi neslin bu ilme ne kadar ihtiyaç duyduğu, Kur'an vahyine tanıklık edenlerin yani onun doğrudan muhataplarının ve hemen sonrakilerin Kur'an anlayışları, yaptıkları ayet yorumları ancak tarihî yönü ağır basan çalışmalar sayesinde gün yüzüne çıkarılabilir. Bütün bunların tarihî-sosyolojik boyutlarıyla birlikte doğru bir zemine oturtulması, elimize ulaşan tefsir malzemesinin daha sağlıklı değerlendirilmesini sağlayacaktır. Yine ilk hicri asırlarda 'bilgi'nin muhafazası ve nakli için geliştirilen yöntemlerin tefsir rivayetleri bakımından ne anlama geldiğini ve sonuçta bize ulaşan bu rivayetlerin sıhhatini tarihî çalışmalar ışığında değerlendirebiliriz.

Günümüzde, bu konuları doğrudan mercek altına alan çalışmalara ağırlık vermek yerine, tefsir usûlü yazarlarının değerlendirmelerine dayanılmaktadır. Üstelik onlar arasındaki görüş ayrılıklarına ve bu görüş ayrılıklarının sebeplerine de dikkat edilmemektedir. İşin doğrusu, günümüze ulaşan tefsir rivayetlerinden hareketle bir 'tefsir tarihi' analizi yapma gereği vardır. Bu, çok zahmetli, zahmetli olduğu kadar da kapsamlı girişim, şüphesiz ki, belli bir süreci ve çok sayıda müstakil araştırmayı gerektirmektedir. Ancak önemine inanıldığı taktirde ve birbirini tamamlayan gerekli çalışmalar yapıldığında önemli bir noktaya gelmek mümkün olabilir. Böylece şimdikinden çok daha sağlıklı bir 'tefsir tarihi' tasavvuru geliştirilerek, tefsir rivayetlerinin bize sunulan tefsir usûlü ve tarihini ne kadar doğruladığı test edilebilir.

Yaygın biçimde tercih edilen ve biyografik yönü ağır basan çalışmalar, tefsir tarihiyle ilgili sorunların çözümüne yüzeysel bir katkı sağlamaktadır. Bu, onların temelde, sadece bir şahıs üzerinde yoğunlaşmalarından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple biyografik yönü öne çıkan bir çalışma yapmayı düşünmedik.

Ṭaberî'nin ve İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirleriyle karşılaşan okur, binlerce ismi ve isnadı içeren bu eserler karşısında hayretini gizleyememektedir. Acaba bu eserlerdeki isnadların tekerrür oranları nedir? Bu eserler aslında kaç çeşit isnad kalıbını ihtiva etmektedir? En çok tekerrür eden önemli isnad kalıpları hangileridir? Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin, Kur'an'ın ne kadarını tefsir etmişlerdir? Buradan hareketle tefsir, hangi dönemde bir uzmanlık alanı hâline gelmiştir? Bu ve benzeri pek çok soru cevaplandırılmayı

beklemektedir. İşte biz, çalışmamızda, bütün bu soruları sistemli bir biçimde ele almaya çalışacağız. Ayrıca, tespit edebildiğimiz kadarıyla, çalışmamızda ismi geçen şahısların ölüm tarihlerini, isimlerini zikrettikten hemen sonra, önce hicri, sonra da miladi takvime göre vereceğiz.

İbn Ebî Ḥâtim, esas itibarıyla hadis alanındaki ve rical ilmindeki uzmanlığıyla ün kazanmıştı. Belki de bu, onun diğer pek çok müfessirden ayrılan en önemli yönüdür. Bu sebeple onun, bu iki sahada ortaya koyduğu teorileri pratikte nereye kadar uygulayabildiğini kontrol etmek önemlidir. Bu teşebbüs sadece İbn Ebî Ḥâtim'in metoduna yönelik bir fikir vermekle kalmayacak, bunun da ötesinde cerh ve ta'dil ilmi cephesinden tefsir rivayetlerinin nasıl göründüğüne ilişkin önemli bir açılım da sağlayacaktır. Esas olarak bu çalışmada, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki Kur'an yorumlarının klasik usûllerle değerlendirilmesi değil; ağırlıklı bir biçimde bu yorumların nakledildiği isnad kalıplarının değerlendirilmesi hedeflenmiştir.

B. Araştırmanın Metodu

Bu araştırma, genel olarak, kaynak taramasına dayanmaktadır. İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin matbu nüshası başta olmak üzere rivayet yönü güçlü olan tefsirler, rical kitapları ile gerek hadis gerekse tefsir alanlarına dair usûl kitapları irdelenmeye çalışılacaktır.

Araştırma konumuzun seçiminde, bir ölçüde de metodumuzun belirlenmesinde Fuat Sezgin'in, Buḫârî'nin kaynaklarını ele aldığı çalışması yol gösterici olmuştur.[34] Bu çalışma, İslami ilimlerin doğuşu ve gelişmesi sırasında geçirdiği evrelerin ortaya çıkarılmasını hedeflediği için önemlidir. Bu amacın, mevcut birinci el kaynaklar kullanılarak ve ilgili rivayetler taranarak gerçekleştirilmeye çalışılması ise çalışmanın önemini daha da artırmaktadır. Fuat Sezgin'in bu yolla; somut veriler sunarak, İslami ilimlerin bidayetine ilişkin meşruiyet sorununu öne çıkaranlara cevap vermesi gerçekten çok etkileyicidir.

Burada, araştırmamızı teknik yönden etkileyen Heribert Horst'un, Ṭaberî'nin tefsiriyle ilgili Almanya'da yaptığı 73 sayfalık özgün doktora çalışmasını unutmamak gerekir.[35] 1951 yılında tamamlanan bu çalışmadan, bugüne kadar gerektiği şekilde yararla-

[34] Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, İstanbul 1956.

[35] Horst, Heribert, *Die Gewährsmänner im Korankommentar des Ṭabarî. Ein Beitrag zur Kenntnis der exegetischen Überlieferung im Islam*, basılmamış doktora

nılamadığı kanaatindeyiz. Onun çalışması, özellikle çok sayıda isnad içeren klasik eserlerimizin tahlil edilmesi bakımından ufuk açıcıdır. Horst'un çalışmasının en önemli yönü, Ṭaberî'nin tefsirinde yer alan isnadları, bir kere tekerrür edenden başlayarak en fazla tekerrür edene kadar, rakamlara dayalı bir tablo hâlinde vermeyi başarmış olmasıdır.[36] Daha sonra Horst, en fazla tekerrür eden isnadları gündeme getirerek, erken dönem tefsir tarihinde adı en çok geçen ravi isimleri üzerinde durmaya çalışmaktadır.[37]

Araştırmamız, Türkiye'deki mevcut "ilimler tasnifi" çerçevesinde, hadis alanını ilgilendiren bir çalışma görüntüsü verebilir. Bunun makul bir izahı vardır. Her şeyden önce incelenen erken dönem tefsir tarihi, hadis tarihinin önemli bir parçasıdır. Bilindiği gibi klasik İslami ilimler terminolojisinde Hz. Peygamber'in sözüne 'merfu hadis', sahabi sözüne 'mevkuf hadis', tabiî sözüne de 'maktu hadis' denmekte ve tefsir rivayetleri de çok büyük çoğunluğu itibarıyla bu üç gruptan birine girmektedirler. Bu durumda tefsir rivayetleri, içerikleri bakımından diğer rivayetlerden ayrılsa bile menşeleri itibarıyla aslında birer hadis rivayetidir. Çünkü onlar sonuçta rivayettirler ve unutulmamalıdır ki, ilk hicri asırlarda 'rivayet' ile 'hadis' kelimeleri eş anlamlı olarak da kullanılmıştır.

Tabiin döneminden beri Kur'an tefsirinin müstakil çalışmalara konu edildiğinin bilinmesi de bu yargıyı değiştirmez. Çünkü tefsir alanı için müstakil bir terminoloji geliştirilmemiştir. Herhâlde genel olarak bütün rivayet geleneğini değerlendirmek üzere üretilen hadis terminolojisinin, tefsir rivayetleri için de yeterli olacağı düşünülmüştür.

Bütün bunlar Türkiye'deki İslami ilimlere ait 'ilimler tasnifi'nin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. En azından biyografik yönü ağır basmayan tefsir tarihi çalışmalarının alan sorunu olduğu aşikardır. Eğer bir tefsir tarihi çalışması, haklı gerekçelere dayanarak hadis tarihini konu edinen bir çalışma intibaını uyandırıyorsa, dinî ilimler için çizilen mevcut sınırların sorgulanması yerinde olur. Bunun da ötesinde ihtiyaçları gözeten yeni bir ilimler tasnifinin geliştirilmesi için gayret gösterilmelidir.

tezi, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1951. Horst, doktora tezini daha sonra bir makalede özetlemiştir (bkz. "Zur Überlieferung im Korankommentar aṭ-Ṭabarīs", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 103 (1953): 290-307).

[36] *Age.*, 6-8.

[37] *Age.*, 9-53.

Araştırmamızı istatistikî bir temel üzerine bina etmemize rağmen, özellikle isnadların tekerrür oranlarını gösteren tabloyu çıkarırken bilgisayar ortamından yararlanmayı düşünmüyoruz. Bunun en önemli sebebi, klasik kitaplarımızdaki isnadların zikrediliş biçimidir. Aynı kitaptaki aynı ravi bazen kendi ismiyle, bazen künyesiyle, bazen ailesinden herhangi birine atıfta bulunularak, bazen icra ettiği görevleriyle, bazen meşhur olduğu ilim sahasıyla bazen de bir zamirle zikredilebilmektedir. Hatta zaman zaman bu tanımlamaların çoğu ya da birkaçı yan yana getirilerek verilmektedir. Oysa bilgisayar ortamındaki çalışmalar için bir harf değişikliği bile büyük önem arz etmektedir. Matbu nüshadaki sayısız harf ve kelime hatasını[38] da hesaba kattığımızda klasik usûllerle çalışmanın daha doğru olacağı kanaatine vardık. En azından bu şartlarda çalışmaya elverişli bir bilgisayar programına ulaşamadığımızı söyleyebiliriz.

Araştırmayı üç ana bölümde gerçekleştireceğiz. Birinci bölümde, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki isnadların istatistiği ve elliden fazla tekerrür eden isnadların tespiti önemli bir yer tutacaktır. Daha sonra tefsirde, en fazla zikri geçen bu isnadlardaki ravileri, taşıdıkları birtakım ortak özelliklere göre sınıflandırarak inceleyeceğiz. Yine bu bölümde, İbn Ebî Ḥâtim'in ve Ṭaberî'nin tefsirlerindeki isnadların bir mukayesesini ve her iki tefsirde en fazla yer alan isnadların ortaya çıkarılmasını hedefliyoruz. Böylece tefsir tarihinin en önemli rivayet kalıplarını tanıma fırsatı doğabilecektir.

İkinci bölümde, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsir tarihindeki yeri ve kendisinden sonraki İslam âlimlerine etkisini araştırmak istiyoruz. Ayrıca bu bölümde Hz. Peygamber'in, sahabenin ve tabiin âlimlerinin Kur'an yorumlarını hem sayısal olarak belirlemeye, hem de teknik özellikleri bakımından değerlendirmeye çalışacağız.

Üçüncü bölümde ise, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki rivayet kalıplarının güvenilirliklerini, âlimlerin cerh ve ta'dil kapsamına giren açıklamaları ışığında sorgulamayı amaçlıyoruz. Burada cerh ve ta'dildeki öznelliğin tefsir rivayetleri bakımından anlamı üzerinde duracağız. Daha da önemlisi bizatihi İbn Ebî Ḥâtim'in bu alandaki değerlendirmelerinin tefsirine yansımalarını kontrol edebileceğiz. Bütün bu araştırmaların, hicri ilk asırlardaki tefsir tasavvurunun ortaya çıkarılması yolunda önemli veriler sunacağı kanaatindeyiz.

[38] Bkz. İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin tanıtıldığı giriş kısmındaki "İbn Ebî Ḥâtim'in Eserleri" konusu.

C. İbn Ebî Ḥâtim ve Eserleri

a. İbn Ebî Ḥâtim'in İlmî Kişiliği

240/854 yılında Rey'de[39] doğan[40] Ebû Muḥammed 'Abdurraḥmân b. Ebî Ḥâtim Muḥammed b. İdrîs el-Ḥanẓalî er-Râzî, yine aynı şehirde 327/939 yılında vefat etmiştir.[41]

O doğduğu sıralarda merkezî otoritesi iyice zayıflayan Abbasi iktidarı, Türkler tarafından yönlendirilmeye başlamıştı.[42] Hilafete bağlı diğer bütün şehirler gibi Rey şehri de siyasi bir karmaşa içindeydi.[43] Ayrıca Rey, sahip olduğu doğal zenginlikler ve jeopolitik önemi sebebiyle,[44] irili-ufaklı birçok hanedanın iktidar kavgasına tanıklık etmekteydi.[45]

İbn Ebî Ḥâtim'in yaşadığı dönemde Rey, ilmî ve fikrî birçok tartışmanın da yapıldığı şehirler arasındaydı. Çeşitli mezhep mensupları birbirleriyle mücadele hâlindeydiler.[46] Bu mücadelenin tarafları arasında İbn Ebî Ḥâtim'in babası Ebû Ḥâtim (277/890) ve akrabası[47] Ebû Zur'a (264/878), *ehlu'l-ḥadîs*'in önde gelen imamları arasındaydılar. Onlar bir taraftan hanefi ekolünde temsil edilen

[39] Rey'in merkezi, Tahran'ın 8 km. güney-batı istikametinde yer almaktaydı (bkz. V. Minorsky, "Rey" maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1965, IX. 721).

[40] İbn Ebî Ḥâtim'in 241/855 yılında doğduğuna dair bir rivayet varsa da yaygın kanaat bu değildir (bkz. Ḫalîlî, *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâ'i'l-ḥadîs*, Dâru'l-fikr, Lübnan 1993, s. 229; N, XIII. 263; Ẕehebî, *Teẕkiratu'l-ḥuffâẓ*, Daru iḥyâ'i't-turâsi'l-'arâbî, Beyrut, ty., III. 829).

[41] İbn Ebî Ya'lâ, *Ṭabaḳâtu'l-ḥanâbile*, Maṭba'atu's-sunneti'l-muḥammediyye, Kâhire 1952, II. 55; N, XIII.269; Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât* Daru ṣâdir, Beyrut, ty., II. 288; III. 326.

[42] Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit ve Sadrettin Gümüş, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1985, III. 333; Hakkı Dursun Yıldız, *İslâm Devleti Hizmetinde Türkler, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul, ty., III. 16, 353.

[43] Bu karmaşanın bir göstergesi olarak siyasi iktidarın çok sık el değiştirmesi dikkat çekmektedir. Öyle ki, İbn Ebî Ḥâtim'in hayatı boyunca on bir Abbasi halifesi yönetime gelmiş bunlardan üçü dışındakiler öldürülmüştür (bkz. İbn Keşîr, *el- Bidâye ve'n-nihâye fi't-târîḫ*, Maṭba'atu's-sa'âde, Kâhire 1932, X. 349, 353, XI.11, 16, 22, 64, 86, 104, 169, 178, 197; İbnu'l-'İmâd, *Şeẕerâtu'z-ẕeheb fî aḫbâri men ẕeheb*, Daru ibn keşîr, Beyrut 1986, III. 218, 224-225, 236, 246, 250, 326, 371,401, IV. 98, 111, 157; Ḥikmet Beşîr, I. (*Dirâse*) 19-20).

[44] Maḳdisî, *Aḥsenu't-teḳâsîm fî ma'rifeti'l-eḳâlîm*, Brill 1906, s. 396-397; Yâḳût, *Kitâbu mu'cemi'l-buldân*, Maṭba'atu's-sa'âde, Mısır 1906, IV. 355-356, 358.

[45] Ṭaberî, *Târîḫu'l-umem ve'l-mulûk*, Dâru suveydân, Beyrut, ty., IX. 275, 276, 372, 549, 599, X. 31, 37, 89.

[46] Maḳdisî, s. 395; Yâḳût, IV. 356.

[47] İbn 'Asâkir, *Târîḫu medîneti dımeşḳ*, Daru'l-fikr, Beyrut 1995, LII. 10.

rey taraftarlarına,[48] diğer taraftan da sapıklıkla suçladıkları mezhep mensuplarına karşı mücadele veriyorlardı. Ayrıca onlar, toplumda görülen dinî karmaşayı Kur'an ve Sünnet'ten uzaklaşmaya bağlıyor, çözüm olarak nasların zahirine dayalı din anlayışını telkin ediyorlardı.[49] İbn Ebî Ḥâtim'in din anlayışı da babası ve Ebû Zur'a'nınkinden farklı değildi. Nitekim İbn Ebî Ḥâtim de onlar gibi Lâlekâ'î'nin (418/1027) *–ehlu'l-ḥadīs*'in önde gelenlerini tespit etmek amacıyla oluşturduğu– meşhur listesinde yer almaktadır.[50]

Dickinson, İbn Ebî Ḥâtim'i konu edindiği doktora çalışmasında, onun hayatıyla ilgili doğrudan bilgi veren en eski iki kaynağın günümüze kadar ulaşmadığını ifade etmektedir.[51] Bunlardan ilki 'Alî b. İbrâhîm er-Râzî tarafından kaleme alınan ve İbn Ebî Ḥâtim'in biyografisini anlatan *Muṣannaf* isimli eserdir.[52] Diğeri ise Ebû Ya'lâ el-Ḫalîlî'nin (446/1054) *el-İrşād fī 'ulemā'i'l-bilād* isimli eseridir. Ancak Dickinson, Ḫalîlî'nin eserinin bize kadar ulaşmadığı konusunda yanılmaktadır. Çünkü bu eserin baskısı bile yapılmıştır.[53]

[48] Kevserî, *Takdimetu naṣbi'r-rāye*, Zeyla'î, *Naṣbu'r-rāye li eḥādīṣi'l-hidāye*, el-Mektebetu'l-islâmiyye, Beyrut 1973, I. 21-22; Ḥikmet Beşîr, I. (dirase) 33; "rey" tabirinin tarihçesi hakkında daha fazla bilgi için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994, s. 31-37,47.

[49] Lâlekâ'î, *Şerḥu uṣûli i'tiḳādi ehli's-sunne ve'l-cemā'a mine'l-kitābi ve's-sunneti ve icmā'i'ṣ-ṣaḥābeti ve't-tābi'īne min ba'dihim*, Dâru ṭayyibe, Riyad, ty., I. 176-182; Ayrıca bkz. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyat, Ankara 2000, s. 67-72

[50] Lâlekâ'î, I. 48-49; Hadis taraftarlarının geniş bir listesi için bkz. Sönmez Kutlu, s. 193-196

[51] Eerik Nael Dickinson, s. 17-18

[52] S, III. 325; İbn 'Asâkir (571/1175), İbn Ebî Ḥâtim'in hayatını anlatırken 'Alî b. İbrâhîm kanalıyla çok bilgi aktarmaktadır.Böylece İbn 'Asâkir'in –büyük bir ihtimalle– bu eserden yararlandığı ortaya çıkmaktadır (bkz. İbn 'Asâkir, XXXV. 357-366).

[53] Ḫalîlî, *el-İrşād fī ma'rifeti 'ulemā'i'l-ḥadīṣ*, haz. 'Âmir Aḥmed Ḥaydâr, Dâru'l-fikr, Lübnan 1993. Dickinson'un çalışması 1992 yılında tamamlanmıştır. Bu sebeple tarihen söz konusu eserin basıldığından haberdar olamayacağı düşünülebilir. Ancak, 'Âmir Aḥmed, eserin 1993'ten önceki baskısı ile ilgili de ayrıntılı açıklamalarda bulunmaktadır (bkz. 'Âmir Aḥmed, *Muḳaddime*, Ḫalîlî, *age.*, s. 5-16). Ayrıca Dickinson, eserin el yazmasının bulunduğunu tespit ederek yanlış bir yargıya varmaktan kurtulabilirdi. Kaynaklarımızda Ḫalîlî'nin eserinin değişik isimlerle zikredilmesi de Dickinson'un bu yanılgısının sebebi değildir. Çünkü Dickinson bu durumun farkındadır (bkz. Eerik Nael Dickinson, s. 18 (4 ve 5 numaralı dipnot); Ḫalîlî'nin eserinin farklı isimleri için bkz. N, XVII. 666; Kettânî, *er-Risāletu'l-mustaṭrafe li beyāni meşhūri kutubi's-sunneti'l-muṣarrafe*", Beyrut 1332, s. 97-98).

İbn Ebî Ḥâtim çok küçük bir yaşta,[54] Kur'an ve kıraat eğitimi için babası tarafından el-Faḍl b. Şâẕân'a (290/903) teslim edilmişti.[55] İbn Şâẕân yaşadığı yörenin en meşhur kıraat âlimlerinden biriydi.[56] Ebû Ḥâtim, oğlunun ilk eğitimi için İbn Şâẕân'ın bu özelliğini öncelikle dikkate almış olmalıdır.

Dickinson ısrarla İbn Ebî Ḥâtim'in ilk hocası el-Faḍl b. Şâẕân er-Râzî ile şii öğretinin önde gelen temsilcisi el-Faḍl b. Şâẕân el-Ezdî en-Neysâbûrî'nin (260/874) aslında aynı şahıs olduğunu belirtmektedir.[57] Oysa kaynaklardan hareketle bu yargıya varma imkanı yoktur.[58] Üstelik Dickinson'un kullandığı kaynaklar arasında yer alan Ṭûsî'nin (460/1068) eserinde yeterli açıklama mevcuttur. Ṭûsî, bu iki şahsın birbiriyle karıştırılabileceği ihtimalini gündeme getirerek konuyu aydınlatmaktadır.[59] Buna rağmen Dickinson'un bilimsel olmayan bu ısrarının sebebini anlamak zordur.

İbn Ebî Ḥâtim, tefsirinde, el-Faḍl b. Şâẕân er-Râzî'den haber aktarmaktadır.[60] O, zikrettiği isnadların bazılarında belki de Faḍl'ın kimliğine açıklık getirmek için onun *ḳārī* olduğunu özellikle belirtmektedir.[61] Ayrıca bu isnadlarda Faḍl'ın şeyhi durumundaki raviler, onunla ilgili kanaatimizi doğrulamaktadır.[62]

İbn Ebî Ḥâtim Ḥanẕala oymağı mevalisinden[63] büyük ve saygın bir ailedendir. İlmî bir ortamda ve böyle seçkin bir ailede ye-

[54] Ḥikmet Beşîr (*Dirāse*), I. 29.

[55] İbn 'Asâkir, XXXV. 360.

[56] İbnu'l-Cezerî, *Ğayetu'n-nihāye fî ṭabaḳāti'l-ḳurrā'*, Mektebetu'l-ḫânci, Mısır 1932, II. 10.

[57] Eerik Nael Dickinson, s. 23-24. el-Faḍl b. Şâẕân en-Neysâbûrî'nin telif ettiği *el-Îḍāḥ* adlı eser, şii öğretinin, sünni öğretiye açık bir reddiyesidir. Bu durum onun şii olduğunu doğrulamaktadır (bkz. el-Faḍl b. Şâẕân el Ezdî en-Nevsâbûri, *el-Îḍāḥ*, Muessesetu'l-'âlemî li'l-maṭbû'ât, Beyrut 1982).

[58] C, VII. 63.

[59] Ṭûsî, *el-Fihrist*, Menşûrâtu maṭba'ati'l-ḥaydariyye, Necef 1960, s. 150-151. Diğer bir şii tabakat yazarı Necâşî'nin eserinde de el-Faḍl b. Şâẕân en-Neysâbûri'nin ilgilendiği ilim dalları özellikle belirtilmiştir. Bunlar arasında kıraat ilminin zikredilmemesi Dickinson'un iddiasının yanlış olduğunu ortaya koymaktadır (bkz. Necâşî, *Ricālu'n-Necāşī*, Muessesetu'n-neşri'l-islâmî, İran 1418, s. 306-307). Dickinson'un yanılmasında belki de İbnu'n-Nedîm'in (385/995) içine düştüğü hata etkili olmuştur. İbnu'n-Nedîm, Ṭûsî'nin de tespit ettiği gibi (Ṭûsî, s. 150-151) biri kıraat âlimi diğeri de Şia'nın önde gelen bir temsilcisi olan bu iki şahsı birbirine karıştırmıştır (bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Mektebetu ḥayyât, Beyrut 1964, s. 231).

[60] T, I. 140, 188, 217; III. 749; V. 1406; VIII. 2586, 2715.

[61] T, I. 140, 188; VIII. 2586.

[62] C, VII. 63; İbnu'l-Cezerî, II. 10.

[63] Sem'ânî, *el-Ensāb*, Maṭba'atu meclisi dâ'irati'l-islâmiyye, Haydarâbât 1962, IV. 287.

tişmesi, şüphesiz onu ayrıcalıklı kılıyordu.[64] Nitekim o, Kur'an eğitimini tamamladıktan sonra henüz on beş yaşında iken babasıyla birlikte ilim seyahatlerine (*rihle*) başlama imkanını elde etti. İbn 'Asâkir, İbn Ebî Ḥâtim'in toplam üç 'rihle'sini kaydetmektedir:[65]

1. 255/869 veya 256/870 yılında babasıyla birlikte hacca gitmiştir. Bu şekilde Hicaz, Suriye ve Irak bölgesindeki rivayetlere ve rivayet kalıplarına ulaşmıştı. O, daha sonra 260/874 yılında Rey şehrinin ileri gelenleri ile birlikte bir hac daha yapmıştır.

2. 262/876 yılında tek başına Mısır ve Suriye bölgesine gitmiştir.

3. 264/878 yılında Isfahan bölgesine gitmiş ve o bölgenin âlimleriyle görüşmüştür.

Böylece İbn Ebî Ḥâtim yirmiden fazla şehirde bulunmuş, bu sayede bilgi ve malzeme toplamıştır.[66] Şeyhlerinin, yaşadıkları bölgeler itibarıyla çok geniş bir yelpazeye dağılması,[67] onun son derece verimli geçen bu seyahatleriyle izah edilebilir. O, bu rihlelerinden sonra eser telif etmek ve ders vermek amacıyla Rey'e yerleşmişti.[68]

Büyük meşakkatlerle geçen bu 'rihle'lerde görüştüğü kimseler arasında Şâfi'î'nin (204/819) öğrencisi er-Rabî' b. Suleymân (270/883) ve Aḥmed b. Ḥanbel'in (241/855) oğlu Ṣâliḥ (265/879) de vardı. İbn Ebî Ḥâtim'in Şâfi'î'ye ve Aḥmed b. Ḥanbel'e duyduğu hayranlığın da bir göstergesi olarak kaleme aldığı iki menakıb kitabının kaynakları, muhtemelen bu iki şahıstır.[69] Yine onun Mısır'da bulunduğu sıralarda Şâfi'î'nin kitaplarını yazdığı rivayet edilmektedir.[70] Özellikle Aḥmed b. Ḥanbel'in onun üzerinde derin bir etkisi vardı. O, aklın alanını alabildiğince daraltan, Kur'an'ı ve hadisleri tevil etmeksizin onlardan hüküm çıkarmaya dayanan bir öğretiyi benimsiyor[71] ve bütün sorunları çözeceğine inandığı, nasların sıhhatinin tespitine öncelik veriyordu. Ona göre, bu konuda yapılması gereken, rivayetlerin geldiği isnadların, 'ricâl' ilminin gerektirdiği usûllerle değerlendirilmesiydi. İbn Ebî Ḥâtim'in esas şöhreti işte bu alandaki çabasına dayanmaktadır.[72] Goldziher (1337/

[64] İbn 'Asâkir, XXXV. 357, 361-364; Ḥikmet Beşîr (*Dirāse*), I. 34-38.
[65] İbn 'Asâkir, XXXV. 362.
[66] Rif'at Fevzî, s. 66-67; Ḥikmet Beşîr, (*Dirase*) 25, 90.
[67] 'Iyâde Eyyûb, I. 20.
[68] Eerik Nael Dickinson, s. 16.
[69] *Age.*, s. 25, 32, 34. Bu iki kitap, İbn Ebî Ḥâtim'in eserleri tanıtılırken zikredilecektir.
[70] İbn 'Asâkir, XXXV. 362.
[71] Rif'at Fevzî, s. 122-126.
[72] Ḫalîlî, s. 229.

1921) de "cerh ve ta'dil" ilminin, İbn Ebî Ḥâtim ile olgunluğa eriştiğini belirtmektedir.[73]

İbn Ebî Ḥâtim'in rey taraftarlarına ve Ebû Ḥanîfe'ye (150/767) karşı hem övgü dolu, hem de sert eleştiri içeren rivayetlere yer verdiği görülmektedir.[74] Gerçekte onlarla fikir birliği içinde olma ihtimali ise son derece zayıftır.[75] Dickinson, İbn Ebî Ḥâtim'in çelişkili görülen bu tavrını açıklamaya çalışarak kendince bir sonuca varmıştır. Ona göre, İbn Ebî Ḥâtim, Ebû Ḥanîfe ile hadis taraftarlarının iyi ilişkiler içinde olduğunu gösteren rivayetleri zikrederek Kûfe'deki rey okuluna da, hadis taraftarlarının öğretisini onaylatmış oluyordu.[76]

İbn Ebî Ḥâtim'in hadis taraftarlarının saflarında yer alması, bütün hadis imamlarıyla arasının iyi olduğunu göstermez. Nitekim İbn Ebî Ḥâtim'e göre Buḫârî (256/870) makbul bir ravi değildir. Buḫârî'nin Kur'an lafzının mahluk olduğuna inandığı yolundaki söylentiler[77] Rey'e ulaşınca, Ebû Ḥâtim ve Ebû Zur'a ona karşı tavır almışlardı. İbn Ebî Ḥâtim de Buḫârî'yi değerlendirirken onların bu olumsuz tavırlarını esas almıştı.[78] Burada İbn Ebî Ḥâtim'in eleştiriye maruz kaldığı bir konuya temas etmek istiyoruz. Şöyle ki, Ebû'l-Faḍl b. Suleymânî (404/1013), onun Hz. 'Alî'yi Hz. 'Us̱mân'a tafdil eden hadisçilerden birisi olduğunu belirtmektedir.[79] Bu durumda onun şii olduğu iddiası gündeme gelmektedir. Mesela Massignon (1382/1962) onun yarı-şii olduğu görüşündedir.[80]

[73] Ignaz Goldziher, II. 144.

[74] C, I. 3; II. 17; İbn Ebî Ḥâtim, *Âdâbu'ş-şâfi'î,* Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, ty., s. 174, 201-202, 208-214.

[75] *Ehlu'l-ḥadîs̱*'in Ebû Ḥanîfe hakkındaki sert eleştirileri ve olumsuz kanaatleri için bkz. 'Abdullâh b. Aḥmed b. Ḥanbel, *Kitâbu's-sunne,* Dâru ibni'l-ḳayyim, el-Memleketu'l-'arabiyyetu's-su'ûdiyye 1986, I. 180-229. İsmail Hakkı Ünal da çalışmasının son bölümünü bu konuya tahsis etmiştir (bkz. İsmail Hakkı Ünal, s. 219-265).

[76] Eerik Nael Dickinson, s. 81, 84-85.

[77] Bkz. Bağdâdî, *Târîḫu Bağdâd,* Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, ty. II. 33; N, XII. 453-463.

[78] C, VII. 191. Kevs̱erî (1372/1952), İbn Ebî Ḥâtim'in Buḫârî'ye yönelttiği eleştiriye karşı çıkmaktadır. Ona göre İbn Ebî Ḥâtim, bilmediğini açıkça itiraf ettiği kelam ilminin bir konusunu öne sürerek Buḫârî'ye ideolojik yönü ağır basan bir eleştiri yöneltmiştir. Beyhaḳî (458/1066), İbn Ebî Ḥâtim'in bize kadar ulaşmayan *er-Radd 'ale'l-cehmiyye* adlı eserinden naklederek onun bu itirafını zikretmektedir (bkz. Beyhaḳî, *Kitâbu'l-esmâ' ve's̱-s̱ıfât,* Dâru ihyâ'i't-turâs̱i'l-'arabî, Beyrut, ty., s. 269). Kevs̱erî, *Muḳaddime, İbn Ebî Ḥâtim, Âdâbu'ş-şâfi'î,* s. 8; Beyhaḳi, *Kitâbu'l-esmâ' ve's̱-s̱ıfât,* s. 269 (I numaralı dipnot).

[79] M, II. 588; L, III. 432-433.

[80] Louis Massignon; *La Passion de Hallaj,* Gallimart, Paris 1975, I. 463.

Ancak biz bu görüşe katılmıyoruz. Hilafet sırası ile ilgili farklı bir düşünce taşıması yanında *Faḍā'ilu ehli'l-beyt* isimli bir eser telif etmesi bile[81] onun Şia'ya mensubiyetinin bir göstergesi değildir. Çünkü, eğer o şii olsaydı, elimizde bulunan çok sayıdaki eserinin muhtevası bu durumu açıkça ortaya koyardı. Sözgelimi Şia'nın imamet konusundaki bilinen yaklaşımlarını onun eserlerinde göremiyoruz. Şii ulemanın rical değerlendirmeleri de onun değerlendirmeleriyle örtüşmemektedir.[82] Mesela Şia'nın 'ricâl' geleneğinde en güvenilir tabakadaki ravilerden sayılan Aṣbağ b. Nubâte[83] (100/718) ona göre sika değildir.[84]

İbn Ebî Ḥâtim'in, tefsirinde şii yaklaşımları ihsas eden bazı rivayetlere yer vermesi de bu kanaati doğrulamaya yetmez.[85] Çünkü onun eserinde pek çok eğilimi destekleyen rivayetlere rastlamak mümkündür. Neticede o, isnadların sıhhatini esas almış; isnad bakımından zikretmeyi uygun bulduğu bütün rivayetleri kaydetmiştir.

İbn Ebî Ḥâtim'in ulaştığı yüksek ilmî seviye yanında, içtenlikle ve titizlikle sürdürdüğü dinî yaşantısı da ona saygınlık kazandırmış olmalıdır. Kaynaklarda, onun hayatında ağırlığı bariz bir biçimde hissedilen bu deruni dinî yaşantının (zuhd ve vera') birçok örneği zikredilmektedir.[86] Bu özellikleri sebebiyle birçok ilim talibi ona koşmuş, ondan istifade etmeye çalışmıştır. İbn Ebî Ḥâtim'den rivayet nakleden önde gelen âlimler şunlardır:

1. Muḥammed b. Ḥıbbân Ebû Ḥâtim el-Bustî (354/965)[87]
2. 'Abdullâh b. 'Adiyy Ebû Ḥâtim el-Curcânî (365/976)[88]
3. 'Abdullâh b. Muḥammed b. Ebî Muḥammed (Ebû'ş-Şeyḫ) (369/979)[89]

[81] Yâḳût, IV. 362; Yâḳût'a göre o bu eseri dönemin şii eğilimli siyasi otoritesine yaklaşmak amacıyla kaleme almıştır. Bunun mesnetsiz bir iddiadan öte geçmediğini düşünüyoruz. Çünkü onun hayatı boyunca siyasi iktidardan görev ya da nüfuz talebinde bulunduğuna dair bir bilgimiz yoktur.

[82] Bkz. Cemal Sofuoğlu, *Şia'nın Hadis Anlayışı*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1977, s. 152-155.

[83] Necâşî, s. 8; Ṭûsî, s. 62.

[84] C, II. 319-320.

[85] T, I. 196; III. 718; VI. 1747.

[86] İbn 'Asâkir, XXXV. 360, 361, 362; N, XIII. 264-267; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI. 191.

[87] İbn Ḥıbbân, *Kitabu's-siḳāt*, Muessesetu'l-kutubi's-seḳâfiyye, Haydarâbât 1973, IX. 292.

[88] N, XIII. 264.

[89] N, XIII. 264.

4. Muḥammed b. Muḥammed b. Aḥmed b. İshâḳ en-Neysâbûrî (el-Ḥâkim el-Kebîr) (378/988).[90]

İbn Ebî Ḥâtim'in en önemli iki hocası, daha önce de üzerinde durduğumuz gibi, babası Ebû Ḥâtim ve Ebû Zur'a'dır. Tefsirindeki şeyhlerine gelince, onların isimlerini çalışmamızın sonunda liste hâlinde vereceğiz.[91] Burada 'hoca' ve 'şeyḫ' ayırımına özellikle dikkat etmek gerekir. Kişinin eğitimini birçok yönden etkileyen, yönlendiren, hatta belirleyen hocalarıyla, sadece rivayet naklettiği insanları (şeyḫ) birbirine karıştırmak doğru değildir.

b. İbn Ebî Ḥâtim'in Eserleri

İslami kaynakların önemli bir bölümü, İbn Ebî Ḥâtim'in yaşadığı dönemde kaleme alınmıştır. Bunlar arasında *el-Kutubu's-sitte*'yi ve Ṭaberî'nin tefsirini hatırlamak herhâlde yeterlidir. Bu durum, ulema sınıfının kayda değer bir başarısını gözler önüne sermektedir. Çünkü ileri derecedeki siyasi ve mezhebî çekişmeler, onları atıl hâle getirememiştir.

Bildiğimiz kadarıyla İbn Ebî Ḥâtim 22 eser kaleme almıştır.[92] Büyük bir kısmı kayıp olan bu eserlerden yalnızca bir kısmı basılmıştır. Birkaç tanesi hâlen el yazması hâlindedir ve muhakkikleri beklemektedir. İbn Ebî Ḥâtim'in kayıp olan eserlerini çeşitli kaynaklardaki atıflarla tespit edebiliyoruz. Eserlerin zikrine geçmeden önce[93] söz konusu atıflarla ilgili bir konuya işaret etmek gerekir. Şöyle ki, İbn Ebî Ḥâtim'in kayıp bir eseri, aslında diğer bir eserinin parçası ya da aynısı olabilir. Aynı eserin değişik kaynaklarda farklı isimlerle anılması bu karışıklığa sebebiyet verebilmektedir. Bu sorunun kültür tarihimizdeki birçok kayıp eser için de geçerliliğini koruduğunu düşünüyoruz. İbn Ebî Ḥâtim'in eserleri şunlardır:

İbn Ebî Ḥâtim'in basılı eserleri

1. *Tefsīru'l-ḳur'āni'l-'aẓīm musneden 'an rasūlillāhi ve'ṣ-ṣaḥābeti ve't-tābi'īn*[94]

Bu tefsirin yaklaşık yarısı kayıptır. Mevcut el yazmaları, tefsirin, 1. Fâtiḥa suresinden 13. Ra'd suresinin sonuna kadar ve 23.

[90] N, XIII. 264.

[91] Bkz. "Ek", s. 165-168.

[92] Rif'at Fevzî, s. 129-162; 'Iyâde Eyyûb, s. 31-33; Eerik Nael Dickinson, 46-64.

[93] Çalışmamızı doğrudan ilgilendirdiği için sâdece İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirini ayrıntılı bir şekilde tanıtacağız. Yine, basılı eserleri tanıtırken onların ilk baskılarını zikretmeye çalışacağımızı özellikle belirtmek istiyoruz.

[94] Tah. Es'ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib, Mektebetu nizâr muṣṭafâ el-bâz, Mekke, I. baskı 1997, II. baskı 1999.

Mu'minûn suresinden 29. Ankebût suresinin sonuna kadar olan kısımlarını içermektedir.[95] Bu nüshalar üç ayrı kütüphanede bulunmaktadır.[96] Bu el yazmaları, Mekke'de bulunan Ummu'l-kurâ Üniversitesi'nde yüksek lisans ve doktora düzeyindeki akademik çalışmalara konu edilerek tahkik edilmiştir.[97] Kanaatimizce eser bu çalışmalara dayanılarak yayımlanmıştır.

1997 yılında on cilt hâlinde birinci baskısı yapılan bu tefsirde yer alan isnadlar numaralandırılmıştır. Ancak Muhakkik Es'ad Muhammed, çok yanlış bir yol seçmiştir. O, bir taraftan tefsirin el yazmalarına dayanan isnadlarına rakam verirken, diğer taraftan da aynı tefsirin kaybolan kısımlarını daha sonra telif edilen tefsirlerden yararlanarak tamamlamaya çalışmış ve sıralamaya dahil etmiştir. Böylece konuya vakıf olmayan okuyucunun, tefsirin orijinal bölümleriyle derleme bölümlerini birbirinden ayırması zorlaşmıştır.

Bu nüshanın son isnadına tekabül eden rakam 19541'dir. Ancak toplam isnad sayısını da göstermesi gereken bu rakam tespit edilirken büyük bir yanlışlık daha yapılmış ve 9061. isnaddan sonra rakamlar gelişigüzel verilmeye başlamıştır. Sözgelimi 9061. isnaddan sonra gelen isnadın numarası 8328'dir. Bundan sonra da 8329, 8330... şeklinde devam etmektedir. Üstelik daha sonra bu sıralama da sık sık bozulmaktadır. İsnad rakamlarındaki hatalar sebebiyle, çalışmamızın dipnotlarında isnad rakamlarını değil, sayfa numaralarını vereceğiz. Bu yanlışlara ek olarak, kitaptaki pek çok isim ve kelime hatası da bu baskının yetersizliğini gözler önüne sermektedir.[98] Bütün bunlara rağmen, bu nüshanın, 1999 yılında, hiçbir değişikliğe gidilmeksizin ikinci baskısı yapılmıştır.

[95] 5. Mâ'ide suresinin ilk 39 ayetinin tefsiri de hâlen kayıptır.

[96] Bunlar: Medine, el-Mektebetu'l-mahmûdiyye; Kâhire, Dâru'l-kutubi'l-mısrıyye; İstanbul, Ayasofya Kütüphanesi'dir (bkz. T, (Mukaddime), I. 13).

[97] Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Dökümantasyon Servisi İbn Ebî Hâtim Dosyası, no: 90296.

[98] Es'ad Muhammed et-Tayyib'in tahkikini yaptığı bu baskı, gerçekten sayısız hata ile doludur. Örnek olarak şunları verebiliriz: "*Ebû Zur'a (264/878) senâ Safvân b. Sâlih (237/851) senâ el-Velîd b. Muslim (195/811)*" şeklindeki ravi zinciri, "*Ebû Zur'a – Safvân b. el-Velîd*" şeklinde verilmiş; böylece üç ravinin bulunduğu isnad, tek ravi varmış gibi gösterilmiştir (T, I. 69). Muhammed b. Mukâtil (226/841), yanlış olarak, Mukâtil b. Muhammed şeklinde verilmiştir (T, I. 118, V. 1595). Sürekli tekerrür eden bir isnaddaki Muhammed b. 'Amr (240/854) ve Seleme b. el-Fadl (191/807) unutulmuştur (T, III. 769). Metinde geçen Cureyc kelimesi Cerîr olarak yazılmıştır (T, II. 652). Bu örneklerin sayısı çoğaltılabilir. Ancak bunun, çalışmamızın hacmini gereksiz bir şekilde artıracağını düşünüyoruz. Son olarak İbn Ebî Hâtim'in tefsirinin basılı nüshasında yer alan hatalarla ilgili geniş bir makale yazabilecek kadar bilgi toplayabildiğimizi belirtmek istiyoruz.

Sadece, bu ikinci baskıya dört ciltlik bir fihrist ilave edilmiştir. Biz de, alternatifi olmadığı için bu nüshayı kullandık. Eserin ciddiyetle hazırlanacak yeni bir baskısına şiddetle ihtiyaç vardır.

2. *Takdimetu'l-ma'rife li kitābi'l-cerḥ ve't-ta'dīl*[99]
3. *el-Cerḥ ve't-ta'dīl*[100]
4. *Beyānu ḫaṭa'i ebī 'abdillāh muḥammed b. ismā'īl el-buḫārī fī tārīḫihi*[101]
5. *Ādābu'ş-şāfi'ī ve menāḳıbuh*[102]
6. *'İlelu'l-ḥadīṯ*[103]
7. *Kitābu'l-merāsīl*[104]
8. *Zuhdu'ṯ-ṯemāniye mine't-tābi'īn*[105]

İbn Ebî Ḥâtim'in el yazması eserleri

9. *Aṣlu's-sunne ve'tiḳādi'd-dīn*[106]
10. *Ḥadīṯ*[107]

İbn Ebî Ḥâtim'in kayıp eserleri

11. *er-Radd 'alā'l-Cehmiyye*[108]
12. *Faḍā'ilu Aḥmed*[109]
13. *Fevā'idu'r-rāziyyīn*[110]
14. *el-Fevā'idu'l-kebīr*[111]
15. *el-Musned*[112]

[99] Tah. 'Abdurraḥmân el-Mu'allimî, Maṭba'atu dâ'irati'l-ma'âlimi'l-'uṯmâniyye, Hindistan 1952.

[100] Tah. 'Abdurraḥmân el-Mu'allimî, Maṭba'atu dâ'irati'l-ma'âlimi'l-'uṯmâniyye, Hindistan 1941-1953. Sekiz cilt hâlinde basılan bu esere, daha sonra *Takdimetu'l-ma'rife li kitābi'l-cerḥ ve't-ta'dīl* isimli eser de eklenmiş ve dokuz cilt hâline getirilmiştir.

[101] Tah. 'Abdurraḥmân el-Mu'allimî, Maṭba'atu dâ'irati'l-ma'âlimi'l-'uṯmâniyye, Haydarâbât 1961.

[102] Tah. 'Abdulğanî 'Abdulḫâliḳ, Kâhire 1953.

[103] Tah. Muḥibbuddîn el-Ḫatib, Kâhire 1343.

[104] Haydarâbât 1341.

[105] Tah. 'Abdurraḥmân 'Abdulcebbâr, Maṭba'atu'l-muḫtâri'l-islâmî, 1404.

[106] Dâru'l-kutubi'ẓ-ẓâhiriyye, Dımeşk. Bkz. Fuat Sezgin, *Tārīḫu't-turāṯi'l-'arabī*, I. 449.

[107] Mektebetu'ẓ-ẓâhiriyye, Dımeşk. Bkz. Fuat Sezgin, I. 449.

[108] N, XIII. 264; Kutubî, II. 288; S, III. 325; Dâvûdî, *Tabaḳātu'l-mufessirīn*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, ty., I. 286.

[109] İbn Ebî Ya'lâ, II. 55; Dâvûdî, I. 286.

[110] N, XIII. 265 (Ẕehebî, *Fevā'idu ehli'r-rey* ismiyle zikrediyor); Kutubî, II. 288; S, III. 325.

[111] N, XIII. 265; Kutubî, II. 288; S, III. 325.

[112] N, XIII. 264; Kutubî, II. 287; S, III. 325.

16. *Ṣevābu'l-a'māl*[113]
17. *Fevā'idu ehli'l-beyt*[114]
18. *Kitābu Mekke*[115]
19. *Faḍā'ilu Ḳazvīn*[116]
20. *Kitābu'l-kunā*[117]
21. *Kitābu'z-zuhd*[118]
22. *es-Sunne*[119]

[113] Sem'ânî, IV. 286.
[114] Yâḳût, IV. 362.
[115] Saḫâvî, *el-İ'lān bi't-tevbīḫ li men ẕemme't-tārīḫ*, Beyrut, ty., s. 280.
[116] Suyûṭî, *Kitābu'l-feṭḥi'l-kebīr*, Dâru'l-kutubi'l-'arabiyyeti'l-kubrâ, Mısır, ty., II. 131.
[117] N, XIII. 265; Kutubî, II. 288; s. III. 325; Dâvûdî, I. 286.
[118] N, XIII. 265; Kutûbî, II. 286.
[119] İbn Ebî Ya'lâ, II. 55. Bu eser 9 numaralı eserin aynısı olabilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN EBÎ ḤÂTİM'İN TEFSİRİNİN İSNADLARI

I. Kısım: İsnadların İstatistikî Dağılımı

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin bize ulaşan bölümü, yaklaşık olarak 16283 isnadı içermektedir. 'Yaklaşık' kelimesini kullanmamız bu sayıya yüzeysel bir araştırma sonucu ulaştığımız izlenimi vermemelidir. Bazen bir bilginin, gerçekten isnad kapsamına girebilecek bir kanalla mı geldiği, yoksa salt 'ta'lîḳ' özelliği taşıyan bir kanalla mı zikredildiği, subjektif bir mahiyet taşır.[1] Bu sebeple de ta'likin pek çok çeşidini içeren klasik kitaplarımızdaki isnadların sayısal tespiti, araştırmacıların tercihlerine göre değişebilmektedir. Nitekim İbn Ebî Ḥâtim'e ait tefsirin 2. Bakara suresine ait olan bölümünü tahkik eden Zehrânî, ta'liklere rakam vermezken, aynı tefsirin 3. Âlu 'İmrân suresini tahkik eden Ḥikmet Beşîr, ta'likleri de aynen diğer isnadlar gibi numaralandırmıştır.[2]

16283 isnad içinde 5169 isnad kalıbı bulunmaktadır.[3] Dolayısıyla, tefsirin isnad bakımından yaklaşık olarak 2/3'ü tekrardır. 5169 isnad kalıbı içinde 4053 isnad bir kez geçmekte, diğerleri ise

[1] Haberin, isnadda yer alan ravilerden bir ya da birkaçının hazfedilerek nakledilmesine 'ta'lîḳ' denmektedir (bkz. İbnu'ṣ-Ṣalâh, *el-Muḳaddime fî 'ulûmi'l-ḥadîṣ*, Dâru'l-ma'ârif, Kâhire 1989, s. 167).

[2] Biz de çalışmamızda ta'lik türü rivayetleri, verdiğimiz rakamlara dahil etmemeye çalıştık. İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin tahkikini konu edinen akademik çalışmalar – ki "Giriş"te onun eserlerini tanıtırken bunlardan bahsetmiştik–, bu tefsirin isnad sayısını ve her isnad kalıbının kaç kere tekerrür ettiğini tespit ederken bize yardımcı olmamıştır. Çünkü bu çalışmalar, şaşılacak bir biçimde, birbirlerinden bağımsız olarak yapılmıştır.

[3] Burada bir konuya dikkat çekmek istiyoruz. Şöyle ki, iki isnad tam anlamıyla aynı olmadığı sürece farklı isnadlar olarak değerlendirilmiştir (bkz. Mustafa Karataş, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı*, basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1988, s. 33-37). Çalışmamızda bu durumu sürekli göz önünde bulundurduk.

2'den 807'ye kadar değişen miktarlarda tekerrür etmektedir. İsnad kalıplarının sayısal dağılımını ve bunların tekerrür miktarlarını aşağıdaki tabloda[4] görmek mümkündür:

İsnad Kalıbı Sayısı	Tekerrür Sayısı	Toplam İsnad Sayısı	İsnad Kalıbı Sayısı	Tekerrür Sayısı	Toplam İsnad Sayısı
4053	1	4053	1	50	50
601	2	1202	2	54	108
186	3	558	1	55	55
106	4	424	1	62	62
57	5	285	1	63	63
31	6	186	1	64	64
25	7	175	1	66	66
11	8	88	1	71	71
7	9	63	1	82	82
9	10	90	1	84	84
3	11	33	1	98	98
7	12	84	1	101	101
3	13	39	1	105	105
2	14	28	1	113	113
4	15	60	1	126	126
4	16	64	1	128	128
1	17	17	1	131	131
1	18	18	1	135	135
3	20	60	1	140	140
2	21	42	1	165	165
2	22	44	1	209	209
1	23	23	2	258	516
1	24	24	1	291	291
2	25	50	1	357	357
2	26	52	1	373	373
2	27	54	1	377	377
1	28	28	1	382	382
1	29	29	1	392	392
2	30	60	1	505	505
1	41	41	1	528	528
1	44	44	1	681	681
1	45	45	1	806	806
1	49	49	1	807	807
			toplam 5169		toplam 16283

[4] Bu tabloyu ve I. bölümdeki isnad analizlerini teknik olarak Heribert Horst'un çalışmasını esas alarak hazırladık (Bkz. Heribert Horst, s. 6-7). Bu tablodaki

II. Kısım
İbn Ebî Ḥâtim'in Tefsirinde Elliden Fazla Tekerrür Eden İsnadlar

5169 isnad kalıbının incelenmesi oldukça güç bir iştir. Bu sebeple bir sınırlandırmaya gidilmesi gerekmektedir. Aynı nazarla Ṭaberî'nin (310/922) tefsirindeki kaynak ravilerini inceleyen Horst da bu güçlüğü dile getirmiş ve yüzden fazla tekerrür eden isnadlar üzerinde durmuştur.[5] Biz ise elliden fazla tekerrür eden isnadları incelemeye çalışacağız.[6] Konunun aydınlatılmasının böyle bir sınırlandırmayla kolaylaşacağını düşünüyoruz. Böylece ilk üç asırda yapılan Kur'an yorumlarının nakledilmesinde çok etkili olan isnad kalıpları kendiliğinden ortaya çıkabilecektir. Ayrıca, tekerrür oranı düşük olduğu hâlde önemli görülen ya da, temel isnad kalıplarının anlaşılmasına katkı sağlayan tali derecedeki isnadların incelenmesini ihmal etmemeyi, onların katkısından da yararlanmayı düşünüyoruz.

A. İsnadların Tanıtımı

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde elliden fazla tekerrür eden isnadlar, en çok tekerrür edenden, en az tekerrür edene doğru şunlardır:[7]

I.

1. 'Abdullâh b. 'Abbâs (68/687)
2. 'Alî b. Ebî Ṭalḥa (143/760)
3. Mu'âviye b. Ṣâliḥ (172/788)
4. Ebû Ṣâliḥ (Kâtibu'l-Leyṯ) (222/837)
5. Ebû Ḥâtim (277/890)

Bu isnad, tefsirde 807 kere geçmektedir. 12. Yûsuf ve 13. Ra'd surelerinin tefsirinde tekerrür oranı azalmakta, diğer surelerin tefsirinde ise belli bir yoğunlukta yer almaktadır. Beş kişiden oluşan isnad, sadece bir yerde farklı bir şekilde zikredilmektedir.[8] Bura-

verileri bilgisayar ortamında tespit etmedik. Bunun sebebini "Giriş"te, "Araştırmanın Metodu" başlığı altında açıklamıştık.

5 Heribert Horst, s. 4.

6 İsnadları tanıtırken ve onların tekerrür sayılarını verirken referans göstermenin teknik açıdan çok güç olacağı ortadadır. Ayrıca çalışmamızın hacmini gereksiz yere artıracak bu işlemi, anlamlı bulmadığımızı da özellikle belirtmek istiyoruz. Bu sebeple sadece ana isnadlara ait versiyonların tefsirde ilk kez geçtikleri yerleri göstermekle yetineceğiz.

7 İsnadları kodlarken zikrettiğimiz romen rakamlarını, çalışmamızın tamamında –dipnotlar ve İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin cilt numaraları hariç olmak üzere– aynı isnadlara işaret etmek için kullanacağız.

8 T, IV. 1156.

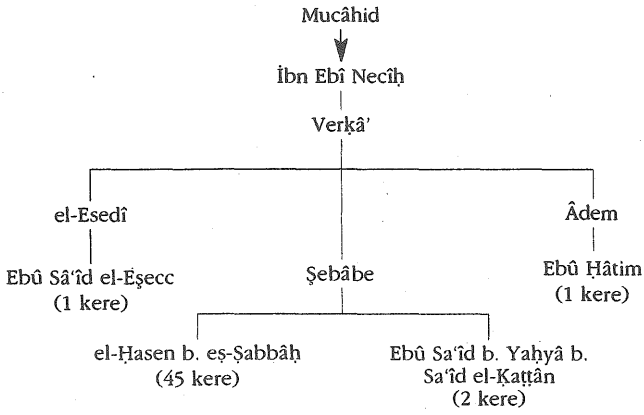
da ilk ravi olan 'Abdullâh b. 'Abbâs yer almamakta, haber doğrudan 'Alî b. Ebî Ṭalḥa'ya isnad edilmektedir.

II.
1. Sa'îd b. Cubeyr (95/714)
2. 'Aṭâ' b. Dînâr (126/744)
3. 'Abdullâh b. Lehî'a (174/790)
4. Yaḥyâ b. 'Abdillâh b. Bukeyr (231/846)
5. Ebû Zur'a (264/878)

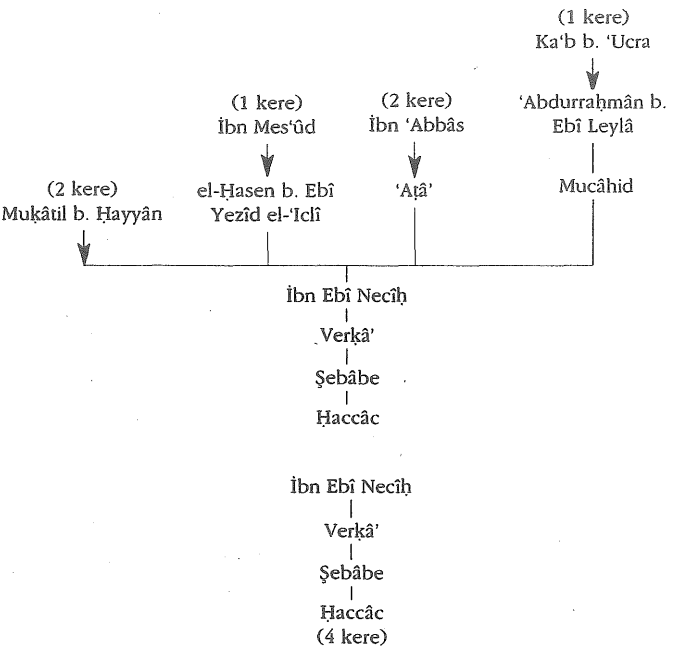
Bu isnad, tefsirde 806 kere tekerrür etmektedir. En fazla 3. Âlu 'İmrân ve 24. Nûr surelerinin tefsirinde, en az ise 12. Yûsuf suresinin tefsirinde geçmektedir.

III.
1. Mucâhid b. Cebr (103/721)
2. İbn Ebî Necîḥ (101/719)
3. Verḳâ'
4. Şebâbe b. Sevvâr (204/819)
5. Ḥaccâc b. Ḥamze

Bu isnadın 681 kere tekerrür eden asıl biçimi dışında dokuz versiyonu daha vardır.[9] Bu versiyonları şu şemalarda görmek mümkündür:



[9] T, I. 47, 231, 339; II. 452; III. 737, 999; IV. 1281; VIII. 2745; IX. 2868.



Bu isnad en fazla 11. Hûd ve 12. Yûsuf surelerinin tefsirinde yer almıştır.

IV.

1. Ḳatâde b. Di'âme (117/735)
2. Sa'îd b. Ebî 'Arûbe (156/773)
3. Yezîd b. Zurey' (182/798)
4. el-'Abbâs b. el-Velîd (238/852)
5. Muḥammed b. Yaḥyâ

Bu isnad 528 kere geçmektedir. En fazla 26. Şu'arâ', 27. Neml ve 28. Ḳaṣaṣ surelerinin, en az da 11. Hûd ve 12. Yûsuf surelerinin tefsirinde yer almıştır.

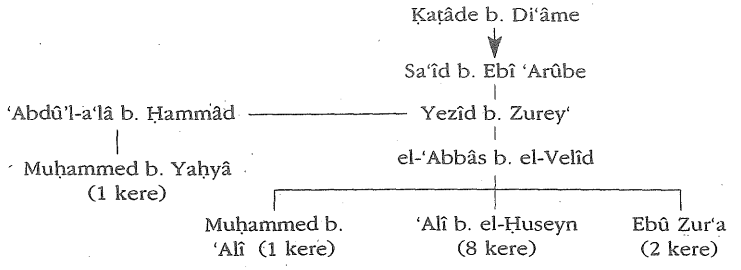
Bu ana isnadın 4 tanesi aşağı doğru, 2 tanesi de yukarı doğru farklılaşan[10] 6 tali versiyonu daha vardır.[11] Ayrıca bunlar dışında bir tane de ana isnadın içinde mündemiç olan anonim isnad vardır.[12] Söz konusu tali dereceli isnadları şöyle gösterebiliriz:

[10] İsnadın yukarısından Hz. Peygamber'e yakın olan, aşağısından ise uzak olan kısmını kastediyoruz.

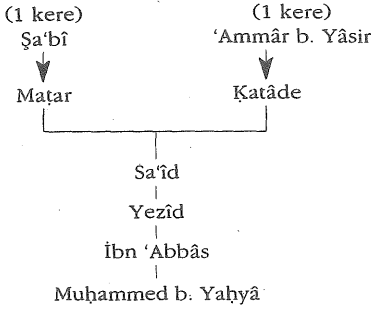
[11] T, I. 63; II. 442; III. 784; IV. 1252; IX. 2928, 3031.

[12] İbn Ebî Ḥâtim'in şeyhinin belli olmadığı ve edilgen sigalarla başlayan isnad türleri için "anonim isnad" tabirini kullanıyoruz.

a. Aşağı doğru farklılaşanlar:



b. Yukarı doğru farklılaşanlar:



V.

1. İsmâ'îl b. 'Abdirraḥmân es-Suddî (127/745)
2. Esbâṭ b. Naṣr
3. Aḥmed b. el-Mufaḍḍal (215/830)
4. Aḥmed b. 'Uṣmân b. Ḥakîm (261/875)

Bu isnad 505 kere tekerrür etmektedir. En az tekerrür ettiği sureler 2. Bakara suresi başta olmak üzere 11. Hûd ve Hûd suresinden sonraki diğer surelerin tefsir edildiği bölümlerdir.

Bu ana isnadın yukarı doğru farklılaşan iki versiyonu vardır. Bunlardan birincisinde Esbâṭ, tebe-i tabiinden olmasına rağmen Hz. Peygamber'den rivayette bulunmuştur.[13] Diğeri ise Suddî'nin bir muhadram olan 'Abdu'l-ḫayr b. Yezîd aracılığıyla 'Abdullâh b. Mes'ûd (32/652) ve Hz. Peygamber'e ulaşan isnadıdır.[14]

[13] T, IV. 1219. İsnadında arka arkaya iki ravinin düştüğü bu çeşit sorunlu isnadlara 'mu'ḍal' isnadlar denmektedir (bkz. İbnu'ṣ-Ṣalâḥ, 216-217).

[14] T, III. 788. Muḫaḍram: Hz. Peygamber zamanında müslüman olarak yaşayan, ancak onunla karşılaşmayanlara verilen addır (bkz. İbnu'ṣ-Ṣalâḥ, s. 512).

VI.
1. Muḳâtil b. Ḥayyân (150/767'den önce)
2. Bukeyr b. Ma'rûf (163/780)
3. Muḥammed b. Muzâḥim (209/824)
4. Muḥammed b. 'Alî b. el-Ḥasen b. Şaḳîḳ (250/864)
5. Muḥammed b. el-Faḍl b. Mûsâ

Bu isnad 392 kere tekerrür etmekte ve 26. Şu'arâ', 27. Neml ve 28. Ḳaṣaṣ surelerinin tefsirinde çok az miktarda yer almaktadır. Bu üç surede söz konusu isnad kanalıyla aktarılan rivayetler incelendiğinde, daha önceki surelerde yer alan bazı rivayetlerin tekrarlandığını görmekteyiz. Yani bu üç surede VI. isnad, hem isnad hem de bu isnadların getirdiği haberler itibarıyla tekrarlanmaktadır. Bunun anlamı ise şudur: Aslında İbn Ebî Ḥâtim'in elinde, bu üç sureyle ilgili Muḳâtil b. Ḥayyân'a ait ne yazılı ne de sözlü bir rivayet bulunmaktadır. Bu surelerde Muḳâtil'e atfedilen bütün haberler, daha önceki surelerde zikredilenlerin tekerrüründen ibarettir.

VII.
1. İsmâ'îl b. 'Abdirraḥmân es-Suddî (127/745)
2. Esbâṭ b. Naṣr
3. 'Amr b. Ḥammâd (222/837)
4. Ebû Zur'a (264/878)

Bu isnad 382 kere tekerrür etmektedir. Bunun dışında isnadın sadece 1 versiyonu bulunmaktadır.[15] 6 kez geçen bu tali isnad kalıbının, ana isnad kalıbından tek farkı Suddî'den önce İbn 'Abbâs'ın yer almasıdır.

VII. isnad çok yoğun olarak 2. Bakara ve 3. Âlu 'İmrân surelerinin tefsirinde tekerrür etmektedir. Daha sonra ise bariz bir şekilde azalmaktadır. Ayrıca bu iki surede VII. isnad ile gelen haberler incelendiğinde, bunların daha sonraki surelerde isnad ve metin olarak tekrar edildiği müşahede edilmektedir.

VIII.
1. 'Abdurraḥmân b. Zeyd b. Eslem (182/798)
2. Aṣbaġ b. el-Ferac (225/840)
3. Yûsuf b. Yezîd el-Ḳarâṭîsî (287/900)

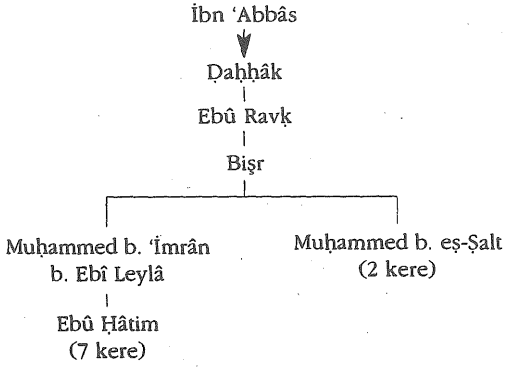
Bu isnad 377 kere geçmektedir. 2. Bakara ve 3. Âlu 'İmrân surelerinin tefsirinde nadiren yer almaktadır.

İsnadın tek versiyonunda birinci şahıs olan 'Abdurraḥmân'ın, yerinde Sufyân b. 'Uyeyne (198/814) yer almıştır.[16] Tefsirde bu tali isnad iki kere tekerrür etmiştir.

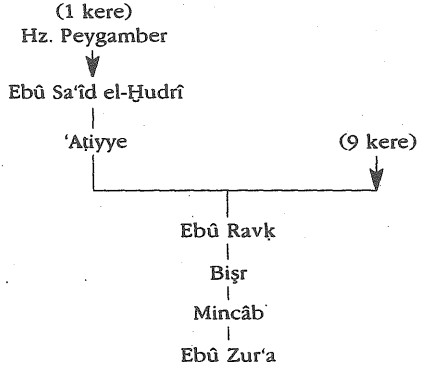
[15] T, IV. 1329.
[16] T, VI. 1884.

IX.
1. 'Abdullâh b. 'Abbâs (68/687)
2. eḍ-Ḍaḥḥâk b. Muzâḥim (105/723)
3. Ebû Ravḳ
4. Bişr b. 'Umâra
5. Mincâb b. el-Ḥâriṯ (231/846)
6. Ebû Zur'a (264/878)

373 kere tekerrür eden bu isnadın 4 versiyonu bulunmaktadır.[17] Bunlardan ikisi ana isnaddan yukarı doğru; ikisi de aşağı doğru farklılaşmaktadır. Aşağı doğru farklılaşanlar şunlardır:



Yukarı doğru farklılaşanlar ise şunlardır:



Bu isnadın en sık tekrarlandığı yerler, 9. Tevbe, 11. Hûd ve 12. Yûsuf surelerinin tefsir edildiği bölümlerdir.

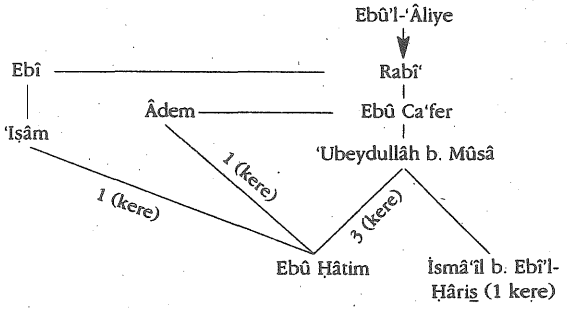
[17] T, I. 245; III. 785; IV. 1363; V. 1542.

X.
1. İbn 'Abbâs (68/687)
2. 'Aṭıyye b. Sa'd (111/729)
3. el-Ḥasen b. 'Aṭıyye b. Sa'd
4. el-Ḥuseyn b. el-Ḥasen b. 'Aṭıyye (201/816)
5. Sa'd b. Muḥammed
6. Muḥammed b. Sa'd b. Muḥammed b. el-Ḥasen (276/889)

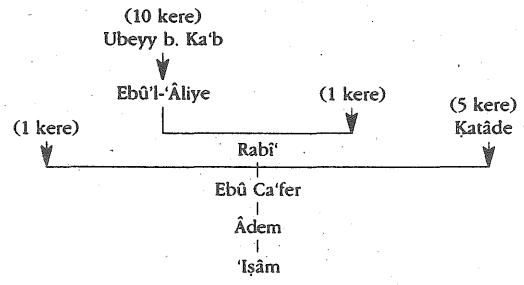
357 kere tekerrür eden bu isnadın tek versiyonu vardır.[18] Bu tali dereceli isnadda ana isnadın en aşağı kısmına İbn Sa'd'dan sonra Ebû Bekr b. İshâḳ eṣ-Ṣâğânî (270/883) ve Mu'âviye b. 'Amr gelmiştir.

XI.
1. Ebû'l-'Âliye (90/709)
2. er-Rabî' b. Enes (140/757)
3. Ebû Ca'fer er-Râzî (160/777)
4. Âdem b. Ebî İyâs (220/835)
5. 'İṣâm b. Ravvâd

İbn Ebî Ḥâtim'in 291 kere tekrar ettiği bu ana isnadın 4'ü yukarı, 4'ü de aşağı doğru farklılaşan toplam 8 versiyonu bulunmaktadır.[19] Aşağı doğru farklılaşanlar şunlardır:



Yukarı doğru farklılaşanlar ise şunlardır:



[18] T, II. 385.
[19] T, I. 27, 88, 123, 128, 376; IV. 1309; V. 1563; VIII. 2581.

XI. isnad çok yoğun biçimde 2. Bakara suresinin tefsirinde yer almıştır. Diğer surelerde ise hem bu isnad hem de onun getirdiği bütün haberler aynen tekrarlanmıştır.

XII.

1. İsmâ'îl b. 'Abdirrahmân es-Suddî (127/745)
2. Esbâṭ b. Naṣr
3. 'Âmir b. el-Furât
4. el-Ḥuseyn b. 'Alî
5. 'Abdullâh b. Suleymân b. el-Eş'as (316/928)

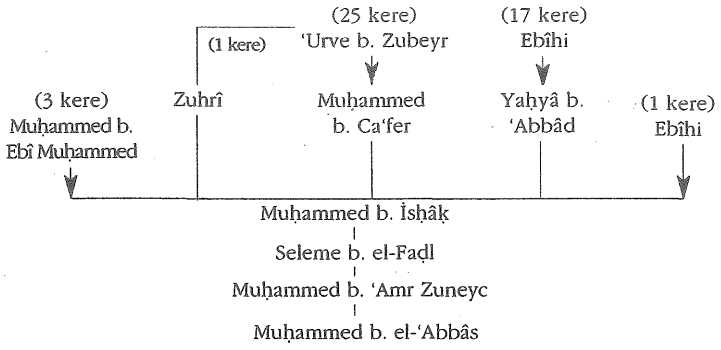
Bu isnad 258 kere geçmektedir. Versiyonu bulunmayan isnadın tefsirdeki dağılımı ise çok dikkat çekicidir. Çünkü bu isnad, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde en yoğun bir şekilde yer alan isnadlar arasında bulunmasına rağmen 9. Tevbe suresinin tefsirinden önce yalnızca iki kere geçmektedir. Bunlar da sadece yer aldıkları 2. Bakara suresinin tefsirine ait izahlar sunmamakta; Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayetinin tefsirinde kullanılabilecek yorumlar içermektedirler. Buradan hareketle varılan sonuç şudur: İbn Ebî Ḥâtim, bu isnad zinciriyle, şeyhi Ebû Dâvûd'un (275/888) oğlu 'Abdullâh b. Suleymân'dan Suddî'ye ait olan ve Kur'an'ın ilk on cüzü dışındaki surelerini tefsir eden haberleri almış olmalıdır. O, daha önce zikri geçen V. ve VII. isnadlar kanalıyla Suddî'nin ilk on cüze ait görüşlerine zaten ulaşmıştı. İbn Ebî Ḥâtim'in Suddî kanalıyla gelen haberleri kullanış biçimi, onun kendi içinde sistematik bir metodu olduğunu göstermektedir.

XIII.

1. Muḥammed b. İsḥâḳ (150/767)
2. Seleme b. el-Faḍl (191/807)
3. Muḥammed b. 'Amr Zuneyc (240/854)
4. Muḥammed b. el-'Abbâs (290/903)

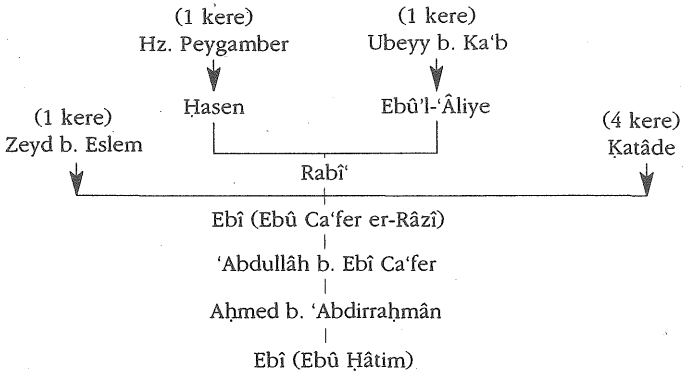
Bu isnad 258 kere tekerrür etmektedir; geçtiği yerler incelendiğinde çok yoğun biçimde 3. Âlu 'İmrân suresinin tefsirinde yer aldığı gözlenmektedir. Bu isnadın 5 tali dereceli versiyonu daha vardır.[20] Bunları şema ile şöyle gösterebiliriz:

[20] T, II. 677; V. 1661, 1699, 1701; VIII. 2546.



XIV.
1. er-Rabî' b. Enes (140/757)
2. Ebû Ca'fer er-Râzî (160/777)
3. 'Abdullâh b. Ebî Ca'fer
4. Aḥmed b. 'Abdirraḥmân
5. Ebû Ḥâtim (277/890)

Bu isnad İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde 209 kere tekerrür etmektedir. İsnad çok yoğun olarak 2. Baḳara ve 3. Âlu 'İmrân surelerinin tefsirinde yer almıştır; versiyonları[21] şema ile şöyle gösterilebilir:



XV.
1. Ḳatâde b. Di'âme (117/735)
2. Ma'mer b. Râşid (154/771)
3. 'Abdurrazzâḳ b. Hemmâm (211/826)
4. el-Ḥasen b. Ebî'r-Rabî' (263/877)

[21] T, II. 621; III. 733; IV. 1057, 1110.

Bu isnad 165 kere tekerrür etmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu isnad, en fazla versiyona sahip olan isnadlar arasındadır. Yaklaşık olarak 60 tane tali dereceli versiyonu vardır. Bu isnadların büyük çoğunluğu yukarı doğru farklılaşmaktadır. Bu ise Ḥasen–'Abdurrazzâḳ–Ma'mer kalıbıyla gelen isnad zincirinin çok dağınık bir çevreden bilgi getirdiğini gösterir.

Ḥasen–'Abdurrazzâḳ–Ma'mer üçlüsünden önce gelen gruplar içinde önemli gördüklerimiz şunlardır:[22]

- İbn Ebî Necîḥ (101/719) – Mucâhid (103/721) (1 kere);
- el-Ḥasen b. Yesâr el-Başrî (110/728) (10 kere);
- Cuveybir (150/767) – Ḍaḥḥâk (105/723) (1 kere);
- el-A'meş Suleymân b. Mihrân (147/764) – Ebû Ṣâliḥ – Ebû Hurayra (1 kere);
- Zeyd b. Eslem (136/753) (1 kere);
- 'Abdulkerîm el-Cezerî (127/745) – 'İkrime (105/723) – İbn 'Abbâs (1 kere).

Bu isnad, en yoğun 2. Baḳara ve 3. Âlu 'İmrân surelerinde tekerrür etmiş; 12. Yûsuf suresinden sonra ise hiç yer almamıştır.

XVI.

1. el-Ḥasen b. Yesâr el-Başrî (110/728)
2. 'Abbâd b. Manṣûr (152/769)
3. 'Abdulkebîr b. 'Abdilmecîd Ebû Bekr el-Ḥanefî (204/819)
4. Mûsâ b. M–ḥ–k–m[23]
5. el-Ḥasen b. Aḥmed, Ebû Fâṭıma

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde 140 kere tekerrür eden bu isnadın versiyonu yoktur. 2. Baḳara ve 3. Âlu 'İmrân surelerinin dışında da hemen hemen hiç yer almamıştır.

XVII.

1. Ebû Mâlik el-Ġıfârî (Ġazvân)
2. İsmâ'îl b. 'Abdirraḥmân es-Suddî (127/745)
3. Esbâṭ b. Naṣr
4. 'Abdurraḥmân b. Ebî Ḥammâd
5. Hârûn b. Ḥâtim
6. Ebû Bekr b. Ebî Mûsâ el-Enṣârî

Bu isnad 135 kere tekerrür etmektedir. Bunlardan 46 tanesinde 6. ravi, Mûsâ b. Ebî Mûsâ el-Enṣârî ismiyle anılmaktadır. İki ayrı ismin aynı şahsa delaleti araştırmacıların gayretiyle ortaya çıkarılmıştır.[24]

[22] T, I. 74, 125, 289; II. 377, 499, 668.

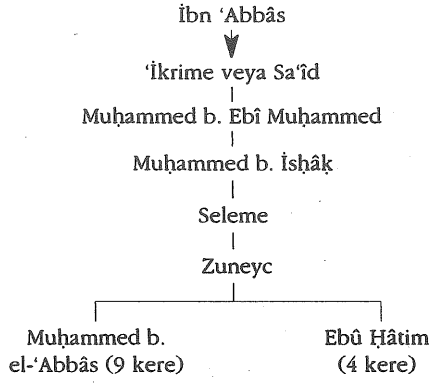
[23] Okuyamadığımız isimleri bu şekilde sadece sessiz harflerini zikrederek vereceğiz.

[24] Zehrânî, s. 581; Ḥikmet Beşîr, s. 131. Bu özel durum, isnad yoğunluklu çalışmaların rical kitaplarındaki verilere ulaşmanın ötesinde bir gayret gerektirdiğini

Zikredilen isnadın 6. ravisinin değişmesiyle farklılaşan 2 versiyonu daha vardır.[25] İbn Ebî Mûsâ'nın yerine geçen bu şahıslar Sehl b. Yaḥyâ ve Mûsâ İbnu'l-Kûfî'dir. Diğer bir versiyonda da 6. ravi olan İbn Ebî Mûsâ'dan sonra Ebû Zur'a gelmiş, böylece ravi sayısı yediye yükselmiştir.[26]

XVIII.
1. 'Abdullâh b. 'Abbâs (68/687)
2. 'İkrime ya da Sa'îd b. Cubeyr (105/723) (95/714)
3. Muḥammed b. Ebî Muḥammed (Mevlâ Zeyd b. Sâbit)
4. Muḥammed b. İsḥâḳ (150/767)
5. Seleme b. el-Faḍl (191/807)
6. Muḥammed b. 'Amr Zuneyc (240/854)
7. Muḥammed b. Yaḥyâ

Bu isnad, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde 131 kere tekerrür etmektedir. Üçü yukarı, ikisi aşağı doğru farklılaşan toplam 5 tane tali dereceli versiyonu vardır.[27] Bunlar şema ile şöyle gösterilebilir:

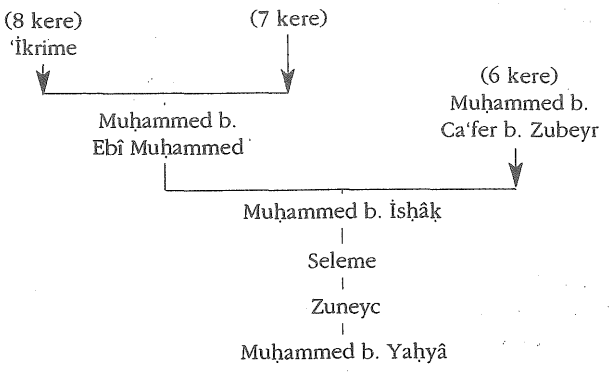


göstermektedir. İbn Ebî Ḥâtim bu şahsı Mûsâ b. İsḥâḳ b. Mûsâ el-Enṣârî olarak tanıtmaktadır (bkz. C, VIII. 135).

[25] T, IV. 1365; VI. 2063.

[26] T, IV. 1137.

[27] T, I, 82, 247; II. 363, 629; III. 838.



XVIII. isnad, çok yoğun olarak 2. Bakara suresinin tefsirinde yer almıştır.

XIX.
1. Ḳatâde b. Di'âme (117/735)
2. Sa'îd b. Ebî 'Arûbe (156/773)
3. Şu'ayb b. İsḥâḳ (189/805)
4. Hişâm b. Ḫâlid (249/863)
5. Ebû Ḥâtim (277/890)

128 kere tekerrür eden bu isnadın 2 versiyonu vardır.[28] İlkinde 3. ravi olan Şu'ayb b. İsḥâḳ yerine el-Velîd b. Muslim (195/811) geçmiştir. Diğerinde ise isnadın en sonunda 'Abduṣṣamed b. 'Abdilvâriṯ (207/822) ve Useyd yer almıştır.

Burada XIX. isnad ile IV. isnadın tefsire dağılımı bakımından mukayesesini yapmak, İbn Ebî Ḥâtim'in kendi kaynaklarını kullanma tarzına ilişkin önemli bir sonuca götürmektedir. Zira her ikisi de Ḳatâde–Sa'îd b. Ebî 'Arûbe ikilisiyle başlamakta ve tefsirdeki dağılımları bakımından birbirlerini tamamlamaktadırlar. Şöyle ki; IV. isnadın en az tekerrür ettiği 10. Yûnus, 11. Hûd ve 12. Yûsuf sureleri, XIX. isnadın en fazla geçtiği surelerdir.

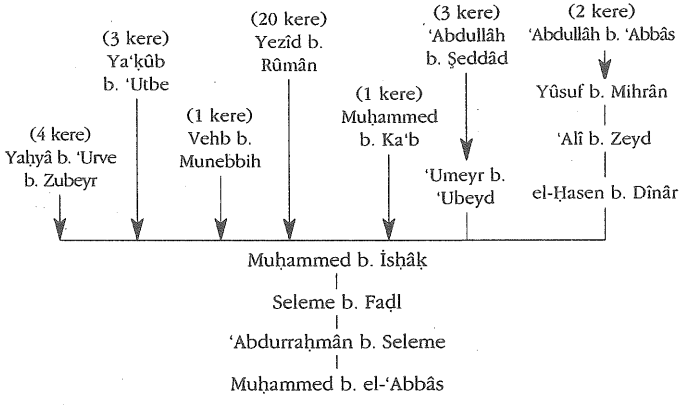
Ḳatâde–Ma'mer ikilisiyle başlayan XV. isnadın ise XIX. ve IV. isnadların hemen hemen hiç yer almadığı 2. Bakara ve 3. Âlu 'İmrân surelerinde yoğunlaşması bu mukayeseyi daha anlamlı hâle getirmektedir. Buradan hareketle İbn Ebî Ḥâtim'in Ḳatâde'den gelen bilgileri dağınık ve kuralsız olarak toplamadığı, kendi eksikliklerini ve ihtiyaçlarını göz önünde bulunduran bir yöntem takip ettiği sonucunu çıkarabiliriz.

[28] T, VI. 2032, 2071.

XX.

1. Muḥammed b. İsḥâḳ (150/767)
2. Seleme b. el-Faḍl (191/807)
3. 'Abdurraḥmân b. Seleme
4. Muḥammed b. el-'Abbâs (290/903)

Bu isnad 126 kere tekerrür etmiştir. İsnadın yukarı doğru farklılaşan toplam yedi tane tali dereceli versiyonu vardır.[29] Bunları şema ile şöyle gösterebiliriz:



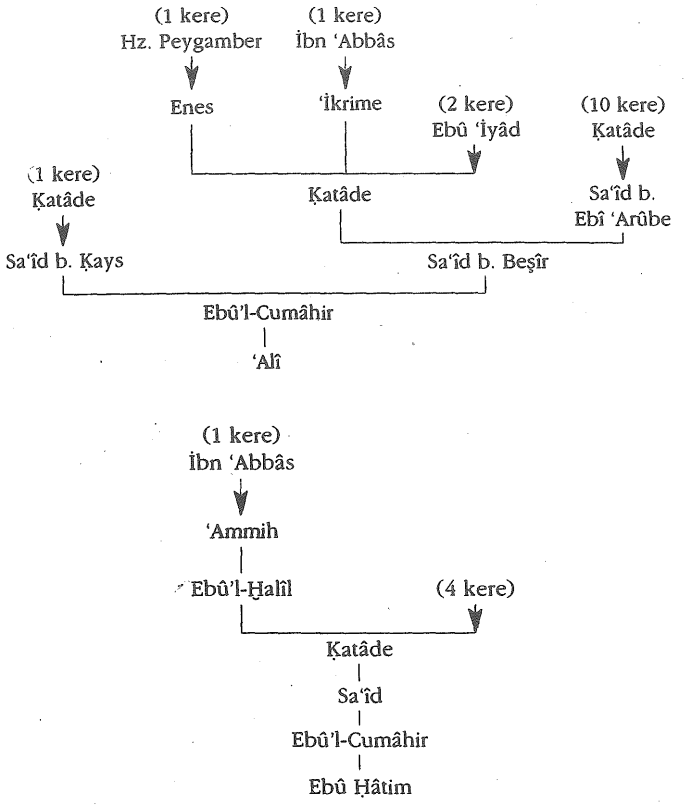
XX. isnad, en çok 12. Yûsuf, 27. Neml ve 28. Ḳaṣaṣ surelerinde geçmektedir.

XXI.

1. Ḳatâde b. Di'âme (117/735)
2. Sa'îd b. Beşîr (169/785)
3. Ebû'l-Cumâhir
4. 'Alî b. el-Ḥasen

Bu isnad 113 kere tekerrür etmiştir. 5'i yukarı, 2'si aşağı doğru farklılaşan toplam 7 tane tali dereceli versiyonu vardır.[30] Bunları şema ile şöyle gösterebiliriz:

[29] T, II. 661; V. 1512; VI. 1970, 2022; VIII. 2768, 2769; IX. 2864.
[30] T, II. 448; VI. 1834, 1956, 2029, 2069; VII. 2220; VIII. 2673.



XXI. isnad 12. Yûsuf suresi başta olmak üzere 9. Tevbe, 10. Yûnus ve 11. Hûd surelerinde yer almıştır.

XXII.

1. 'İkrime (105/723)
2. el-Ḥakem b. Ebân
3. Ḥafṣ b. 'Umar el-'Adenî
4. Muḥammed b. Ḥammâd Ebû 'Abdillâh eṭ-Ṭıhrânî (271/884)

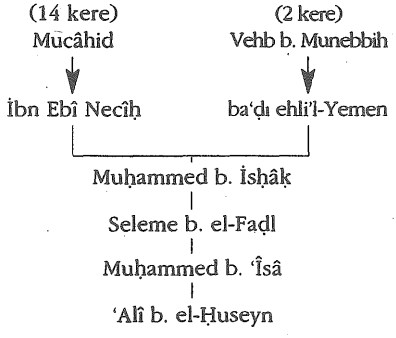
Bu isnad 105 kere tekerrür etmiştir. Tefsirdeki dağılımı bakımından dikkat çekici bir farklılaşma gözlenmemektedir. İki kere tekerrür eden bir versiyonu vardır.[31] Bu versiyonda 4. ravi değişmiş, onun yerine Ebû Ḥâtim–Naṣr b. 'Alî (250/864) ikilisi geçmiştir.

[31] T, II. 655.

XXIII.

1. Muḥammed b. İsḥâḳ (150/767)
2. Seleme b. el-Faḍl (191/807)
3. Muḥammed b. 'Îsâ
4. 'Alî b. el-Ḥuseyn b. el-Cuneyd er-Râzî

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde 101 kere tekerrür eden bu isnad, çok belirgin bir biçimde 12. Yûsuf suresinin tefsirinde yoğunlaşmıştır. İsnadın yukarı doğru farklılaşan iki versiyonu vardır.[32] Bunlar şema ile şöyle gösterilebilir:



XXIV.

1. Ḳatâde b. Di'âme (117/735)
2. Şeybân b. 'Abdirraḥmân (164/781)
3. el-Ḥuseyn b. Muḥammed el-Mervezî (213/828)
4. Mûsâ b. Hârûn eṭ-Ṭûsî (281/894)

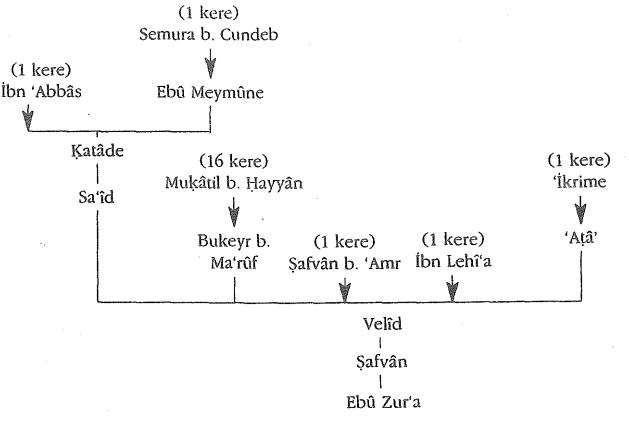
Bu isnad, 98 kere geçmektedir.

XXV.

1. Ḳatâde b. Di'âme (117/735)
2. Sa'îd b. Beşîr (169/785)
3. el-Velîd b. Muslim (195/811)
4. Ṣafvân b. Ṣâliḥ (238/852)
5. Ebû Zur'a (264/878)

Bu isnad 84 kere tekerrür etmektedir. 6 tane tali dereceli versiyonu vardır.[33] Bunları şema ile şöyle gösterebiliriz:

[32] T, I. 86; VII. 2142.
[33] T, I. 71, 84; V. 1469, 1588; IX. 2971, 3020.

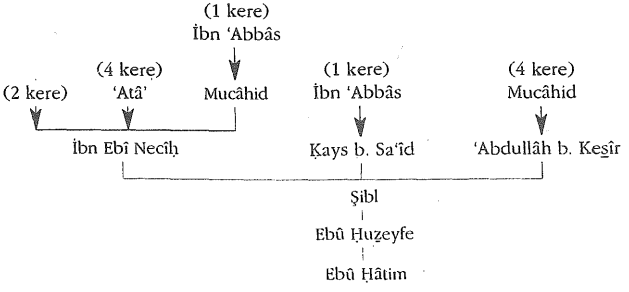


XXVI.
1. Muḥammed b. İsḥâḳ (150/767)
2. Seleme b. el-Faḍl (191/807)
3. Ebû Ğassân Zuneyc (240/854)
4. Muḥammed b. Yaḥyâ

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde 82 kere tekerrür eden bu isnad, 3. Âlu 'İmrân suresinin tefsirinde yoğunlaşmaktadır.

XXVII.
1. Mucâhid b. Cebr (103/721)
2. İbn Ebî Necîḥ (101/719)
3. Şibl b. 'Abbâd (148/765)
4. Ebû Ḥuẕeyfe Mûsâ b. Mes'ûd (220/835)
5. Ebû Ḥâtim (277/890)

71 kere tekerrür eden bu isnadın, beşi yukarı biri de aşağı doğru farklılaşan toplam 6 tane tali dereceli versiyonu vardır.[34] Yukarı doğru farklılaşanlar şema ile şöyle gösterilebilir:



[34] T, I. 91, 195, 240; IV. 1204, 1290; V. 1678.

Aşağı doğru farklılaşan tali dereceli versiyon ise şudur:

Mucâhid
|
İbn Ebî Necîḥ
|
Şibl
|
Ebû Usâme
|
Ebû Sa'îd el-Eşecc
(10 kere)

XXVIII.
1. 'Aṭâ' b. Ebî Muslim (135/752)
2. 'Uṣmân b. 'Aṭâ' (155/771)
3. Muḥammed b. Şu'ayb b. Şâbûr (200/816)
4. el-'Abbâs b. el-Velîd b. Mezyed (270/883)

Bu isnad tefsirde 66 kere tekerrür etmiştir.

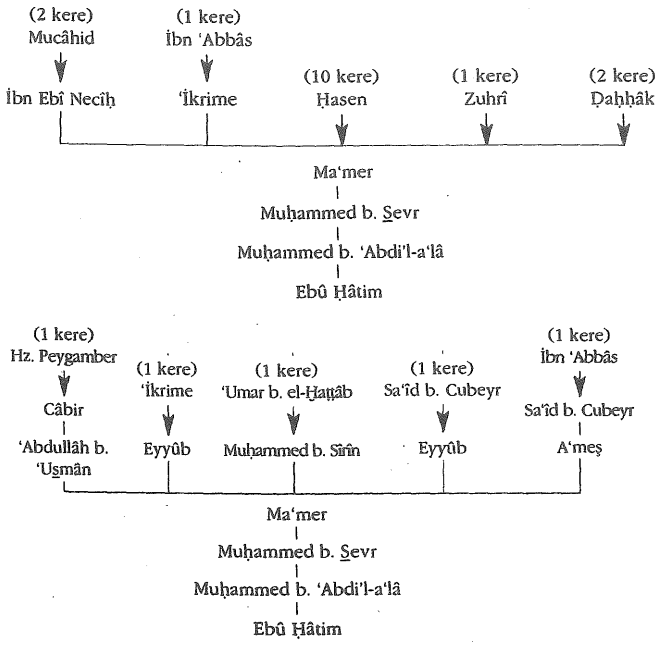
XXIX.
1. el-Ḥasen b. Yesâr el-Baṣrî (110/728)
2. 'Abbâd b. Manṣûr (152/769)
3. Surûr b. el-Muğîra
4. İbrâhîm b. 'Abdillâh
5. el-Ḥasen b. Aḥmed, Ebû Fâṭıma

Bu isnad tefsirde 64 kere tekerrür etmektedir.

XXX.
1. Ḳatâde b. Di'âme (117/735)
2. Ma'mer b. Râşid (154/771)
3. Muḥammed b. Ṣevr (190/806)
4. Muḥammed b. 'Abdi'l-a'lâ
5. Ebû Ḥâtim (277/890)

Tefsirde 63 kere tekerrür eden bu isnad, yalnızca 7. A'râf, 8. Enfâl, 9. Tevbe, 10. Yûnus ve 11. Hûd surelerinin tefsirlerinde yer almıştır. İsnadın yukarı doğru farklılaşan 10 versiyonu vardır.[35] Bunlar şema ile şöyle gösterilebilir:

[35] T, IV. 1353; V. 1516, 1674, 1709; VI. 1747, 1820, 1879, 1999, 2087, 2096.



XXXI.

1. eḍ-Ḍaḥḥâk b. Muzâḥim (105/723)
2. 'Ubeyd b. Suleymân
3. Ebû Mu'âẕ el-Faḍl b. Ḫâlid
4. 'Abdul'azîz b. Munîb
5. Ebû Ḥâtim (277/890)

Bu isnad tefsirde 62 kere tekerrür etmiştir.

XXXII.

1. Vehb b. Munebbih (113/731)
2. 'Abduṣṣamed b. Ma'ḳîl (173/789)
3. İsmâ'îl b. 'Abdilkerîm (210/825)
4. Muḥammed b. Ḥammâd Ebû 'Abdillâh eṭ-Ṭıhrânî (271/884)

Tefsirde 55 kere tekerrür eden bu isnad, Ehl-i Kitaba ait bilgilerin İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirine geçişindeki en önemli rivayet kalıplarındandır.

XXXIII.

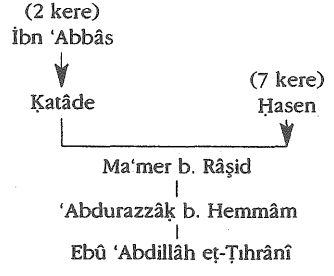
1. İbn 'Abbâs (68/687)
2. Sa'îd b. Cubeyr (95/714)
3. Ḳâsım b. Ebî Eyyûb

4. Aṣbağ b. Zeyd (157/774)
5. Muḥammed b. el-Ḥasen (187/802) ve Yezîd b. Hârûn (206/821)
6. 'Ammâr b. Ḫâlid (260/874)

54 kere tekerrür eden bu isnadın tefsirdeki dağılımı çok dikkat çekicidir. Bu isnad, yalnızca Kur'an'daki pek çok surede yer alan ve Hz. Mûsâ ile Fir'avn arasındaki mücadeleyi konu edinen ayetlerin tefsirine ait bilgi getirmektedir.

XXXIV.
1. Ḳatâde b. Di'âme (117/735)
2. Ma'mer b. Râşid (154/771)
3. 'Abdurrazzâḳ b. Hemmâm (211/826)
4. Ebû 'Abdillâh eṭ-Ṭıhrânî (271/884)

54 kere tekerrür eden bu isnadın iki versiyonu vardır.[36] Bunlar şöyle gösterilebilir:

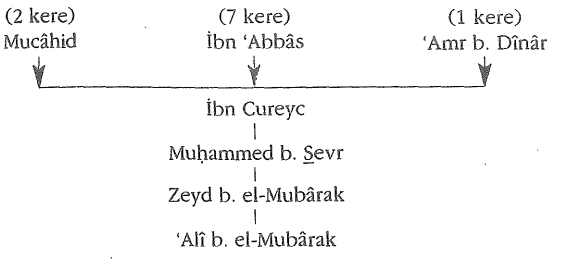


XXXIV. isnad 7. A'râf suresinden önce sadece bir kez geçmiş, bundan başka daha sonraki surelerde yer almıştır. Ḳatâde kaynaklı XV. ve XXXIV. isnadların tefsirdeki dağılımına dikkat edildiğinde bu iki isnad ile gelen haberlerin birbirini tamamladığı gözlenmektedir. Bu durum –daha önce de üzerinde durulduğu gibi[37]– İbn Ebî Ḥâtim'in sistemli olarak bilgi topladığını gösteren bir veri olarak değerlendirilmelidir.

XXXV.
1. 'Abdulmelik b. 'Abdil'azîz b. Cureyc (150/767)
2. Muḥammed b. Sevr (190/806)
3. Zeyd b. el-Mubârak
4. 'Alî b. el-Mubârak

50 kere tekerrür eden bu isnadın 3 tane tali dereceli versiyonu vardır.[38] Bunlar şema ile şöyle gösterilebilir:

[36] T, V. 1488; IX. 2925.
[37] XIX. isnad ile ilgili açıklamalara bkz.
[38] T, I. 57, 65, 87.



XXXV. isnad, 2. Bakara ve 11. Hûd sureleri arasında kalan surelerde yer almaktadır.

B. İsnadların Açılımı

Bu başlık altında, daha önce tanıtımı yapılan isnadlardaki ravilerin biyografileri üzerinde durulabilir ve onlara ait klasik rical bilgileri verilebilirdi. Nitekim, Horst, Ṭaberî'nin tefsiri ile ilgili yaptığı çalışmada ağırlıklı bir biçimde bu yolu seçmiştir. Onun seçtiği bu tarz, 50'li yıllarda Batı'da yapılan böyle bir çalışma için anlamlı bulunabilir. Çünkü sadece bazı tabakat kitaplarına ulaşılabildiği ve benzeri isnad çalışmalarına sık rastlanılamadığı bir dönemde tahlilden çok tanıtım amaçlanmaktaydı.

Günümüzde yapılan çalışmalar, teknik yönleri baskın olsa bile, başarıları, tahlilî bir içeriğe sahip olma bakımından değerlendirilmektedir. Tahlilî yönü zayıf kalan pek çok çalışmanın, işlenmemiş bilgi yığını gibi görünmeleri, nadir rastlanan durumlardan değildir. Bu sebeple biz isnadlardaki ravileri incelerken, tahlilî bir metod takip etmeyi düşünüyoruz. Bunun için her şeyden önce ele alınacak isnad kalıplarının ortak noktalarını esas alan bir sınıflandırmaya gitmek gerekmektedir.

İslam âlimlerini tanıtmak gayesiyle telif edilen tabakat kitapları sayesinde ayrıntılı bilgiler bile korunabilmiştir. Bu kitapların temelde iki noktayı öne çıkardıkları müşahede edilmektedir. Bunlardan ilki, ravilerin güvenilirlikleri, diğeri de isnad zincirlerindeki ravilerin ittisalleridir. Bu başlık altında yapacağımız değerlendirmelerde, başvurmamız gereken tabakat kitaplarından, bu iki noktayı göz önünde bulundurarak yararlanmayı düşünüyoruz.

İbn Ebî Ḥâtim'in ilmî kimliğinde, cerh ve ta'dil sahasındaki uzmanlığı, çok bariz bir şekilde ön plana çıkmaktadır. Onun bu ihtisası, tefsirinde çok sık tekerrür eden isnadlarda kendini göstermektedir. Onun tefsirinde herbiri elliden fazla tekerrür eden is-

nadlarda yer alan ravilerin çoğunluğu tabakat kitaplarına göre 'güvenilir' bulunmuştur. Bu nokta, değerlendirmelerimizde takip edeceğimiz yöntem konusunda bize yardımcı olmaktadır: Bu isnadlarda güvenilirliği tartışılan ve azınlıkta kalan âlimler üzerinde özellikle durulacaktır. Bunun dışında kalan 'sika' ravilerden bahsetmenin gerekli olmadığını düşünüyoruz. Çünkü azınlıkta kalan ve güvenilirliği sorun edilen şahıslar ele alınınca, aslında geri kalan kısım hakkında da bir fikir verilmiş olmaktadır.

Önem arz eden diğer bir konu, isnadlarda yer alan ravilerin birbirlerine kaynaklık etme keyfiyetleridir. Kitap sahibi olan ya da yazılı bir metin aracılığıyla haber nakleden raviler, şüphesiz ki, hacimli eserlerin telif edilmesinde önemli rol oynamışlardır. İbn Ebî Ḥâtim'in yazılı kaynaklarının tespit edilebilmesi, eserinde yer verdiği ravilerden hangilerinin yazılı kaynağı bulunduğuna ilişkin bir araştırma yapılarak sağlanabilir.

Raviler hakkında bilgi verirken, mümkün olduğunca, onların bağlı bulundukları isnad gruplarındaki kronolojik sıralamalarını esas aldık. Böylece yaklaşık olarak aynı tarihlerde yaşamış olan âlimleri, birlikte ele alabilme imkanını elde etmeye çalıştık.

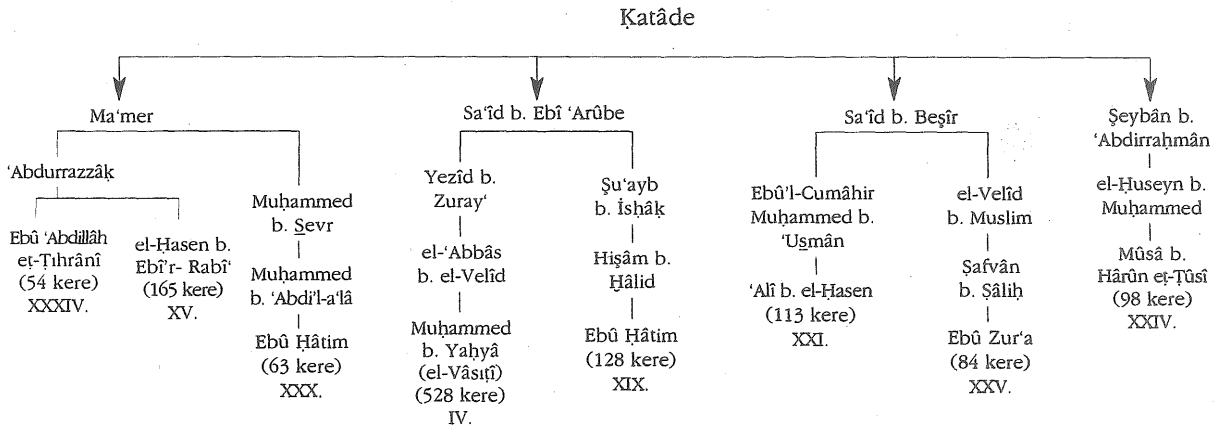
Ravilerle ilgili açıklamalarımızın rahat takip edilebilmesini temin etmek için, her konunun başına ilgili isnad grubunun şemasını koymayı gerekli gördük. Böylece, karışık ve birbirinden bağımsızmış gibi görünen tahlillerimizin, aslında bir bütünün parçaları olduğu ve birbirlerini tamamladıkları görülecektir. İsnad gruplarıyla ilgili tahlil yaparken, şemalarda yer almayan isimleri kullanmaktan kaçınmaya çalıştık. Böylece yaptığımız tahlillerin şemalardan takip edilebileceğini umuyoruz.

Metin içinde kullanılan Romen rakamları, bundan önce kodlaması yapılan isnadlara delalet etmektedir. Yalnızca ilgili rakamları zikrederek, o rakamların tekabül ettiği isnad kalıplarını tekrarlamaktan müstağni kalmayı düşünüyoruz.

a. Birden Fazla İsnad Kalıbına Kaynaklık Eden Şahıslar ve İlgili İsnadlar

1. Ḳatâde b. Di'âme ve İsnad Grubu

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde herbiri elliden fazla tekerrür eden 35 isnadı dikkate aldığımızda 8 isnadın, Ḳatâde kaynaklı olduğunu müşahede ederiz. Bu isnad gurubunu şu şema ile göstermek mümkündür:


Ḳatâde
Maʿmer
ʿAbdurrazzâḳ
Ebû ʿAbdillâh eṭ-Ṭıhrânî (54 kere) XXXIV.
el-Ḥasen b. Ebîʾr- Rabîʿ (165 kere) XV.
Muḥammed b. Ṣevr
Muḥammed b. ʿAbdiʾl-aʿlâ
Ebû Ḥâtim (63 kere) XXX.
Saʿîd b. Ebî ʿArûbe
Yezîd b. Zurayʿ
el-ʿAbbâs b. el-Velîd
Muḥammed b. Yaḥyâ (el-Vâsıṭî) (528 kere) IV.
Şuʿayb b. İsḥâḳ
Hişâm b. Ḫâlid
Ebû Ḥâtim (128 kere) XIX.
Saʿîd b. Beşîr
Ebûʾl-Cumâhir Muḥammed b. ʿUṣmân
ʿAlî b. el-Ḥasen (113 kere) XXI.
el-Velîd b. Muslim
Ṣafvân b. Ṣâliḥ
Ebû Zurʿa (84 kere) XXV.
Şeybân b. ʿAbdirraḥmân
el-Ḥuseyn b. Muḥammed
Mûsâ b. Hârûn eṭ-Ṭûsî (98 kere) XXIV.

Basra'nın önde gelen tabiî uleması içinde Ḳatâde (117/735) fıkıh, hadis ve tefsir ilimlerinde söz sahibi olmuştur.[39] Kaynaklık ettiği isnadlar ve bu isnadların dikkate alınması gereken düzeydeki tekerrür oranlarından hareketle, onun aktif bir ilmî hayat geçirdiğini anlayabiliriz.

Ḳatâde ilmin yazılması gerektiğini belirtmekle kalmamış, aynı zamanda kendi görüşlerinin yazılmasını açıkça talep etmiştir.[40] Fuat Sezgin, onun büyük bir tefsire sahip olduğunu söyledikten sonra, Ḳatâde'nin bu tefsir dışında üç eserinin daha bulunduğunu belirtmektedir.[41] Bu üç eseri içinde bugün Ḳatâde'nin *Kitâbu'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ* isimli eseri matbu olarak elimizdedir.[42] Ayrıca İbnu'n-Nedîm (385/995) ve Dâvûdî (945/1538) de Ḳatâde'nin bir tefsiri olduğuna işaret etmektedirler.[43]

Ḳatâde, hem dinî eğilimi hem de ilmî metodu bakımından eleştirilmiştir. Kaderî[44] olmakla suçlanan[45] Ḳatâde'nin bu ithama neden maruz kaldığını anlamak gerçekten zordur. Aḥmed Taşköprüzâde (969/1561), Ḳatâde'nin, mutezilenin bazı ileri gelenleriyle iyi ilişki içinde olduğunu ifade eden bir haber kaydetmiştir. Bu habere göre Ḳatâde, mutezili düşüncedeki bazı âlimlerle onları tanıyamadığı için yakınlık kurmuş, daha sonra onlardan ayrılmış ve onları 'mutezile' olarak isimlendirmiştir.[46] Taşköprüzâde'nin kaynak

[39] N. V. 278.

[40] Bağdâdî, *Ṭaḳyîdu'l-'ilm*, el-Ma'hedu'l-fransî, Dımeşk 1949, s. 103

[41] Sezgin, *Târîḫu't-turâṯi'l-'arabî*, I. 103. Sezgin, Ḳatâde'nin büyük bir tefsire sahip olduğu sonucuna varırken Horst'un çalışmasından yararlanmıştır. Sezgin'e göre Ḳatâde'nin tefsiri, Ṭaberî'nin tefsirinde 3000'den fazla yerde bilgi getirmektedir. Sezgin'in bu kanaati Ṭaberî'nin tefsirinde Ḳatâde ile başlayan ve en fazla tekerrür eden tek bir isnada dayanmaktadır. Oysa Horst'un tespitine göre, Ṭaberî'nin tefsirinde 100'den fazla tekerrür eden isnadlar arasında bile –Sezgin'in görüşüne temel teşkil eden isnaddan başka– 2 isnad Ḳatâde ile başlamaktadır. Yani Ṭaberî'nin tefsirinde Ḳatâde'nin tefsiri 3000'den çok daha fazla yer almaktadır (bkz. Heribert Horst, s. 9, 11, 16).

[42] Ḳatâde b. Di'âme, *Kitâbu'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ*, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1988.

[43] İbnu'n-Nedîm, s. 34; Dâvûdî, II. 43.

[44] Zaman zaman 'Ḳaderiyye' ile 'Mu'tezile' birbirine karıştırılmaktadır. Bunun sebebi iki ekolün kader konusundaki yaklaşımlarının örtüşmesidir. Kaderiyye daha ziyade siyasi bir muhalefet gayesiyle ortaya çıkmış; idarecileri sorgulamayı göz ardı eden ve insan hürriyetini görmezden gelen anlayışa tepki göstermiştir. Mutezile ise kader konusunda Kaderiyye ile benzer düşünmekle birlikte daha ziyade entelektüel saiklerle vücud bulmuş ve farklı birçok doktrin etrafında yoğunlaşmıştır. Kaderiyye mezhebi mensuplarını mutezilenin öncüleri olarak da görebiliriz. Ayrıca erken dönemde insan hürriyetini ortadan kaldıranlara işaret etmek için de 'kaderî' tabirinin kullanıldığını unutmamak gerekir (bkz. 'Alî Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-islâm*, Dâru'l-ma'ârif, Mısır, ty., s. 313-314, 316-317, 373).

[45] Ẕehebî, *el-Muġnî fi'ḍ-ḍu'afâ'*, Dâru'l-ma'ârif, Suriye 1971, II. 522; N. V. 271.

[46] Aḥmed Taşköprüzâde, *Mevḍû'âtu'l-'ulûm*, Dersa'âdet, İstanbul 1313, I. 608.

göstermeksizin aktardığı bu bilgiler, belki de Ḳatâde'nin kaderî olmakla itham edilme sebebine ilişkin bir ipucu mahiyetindedir.[47]

Ẕehebî'nin (748/1347) tabakat kitaplarındaki bazı ithamları eleştirmesi ve ileri gelen ulemanın da ciddi eleştirilere maruz kaldığını belirtmesi ilginçtir.[48] Onun bu savunmacı yaklaşımını, Ḳatâde'yi anlatırken sergilemesi ise çok anlamlıdır. Bize göre Ẕehebî'nin bu yaklaşımı, sünni ulemanın bütün eleştirilere rağmen, Ḳatâde'den gelen rivayetleri makbul saydığının bir göstergesidir.

Ḳatâde çok tedlis yapan ve mürsel haber[49] nakleden bir kimse olarak da eleştirilmiştir.[50] Ḳatâde'nin isnad zikretmeyi sevmemesi[51] belki de çok fazla rivayet nakletmesine sebep olmuştur.[52] Zira, isnada ehemmiyet vermenin, kişiyi, kendisine ulaşan her türlü haberi nakletmekten alıkoyacağı açıktır.

Kaynaklarda âmâ olduğu bildirilen Ḳatâde'nin,[53] sahabeden yalnızca Enes b. Mâlik (93/711) ve 'Abdullâh b. Sercis'ten yaptığı nakiller sorunsuzdur. Çünkü onun bu iki sahabiden başka bir sahabiyle görüşmediği ifade edilmektedir.[54]

İbn Ebî Ḥâtim, Ḳatâde'den rivayette bulunan şahısları zikrederken Ma'mer b. Râşid (154/771), Sa'îd b. Beşîr (169/785) ve Şeybân b. 'Abdirraḥmân'ın (164/781) ismini hiç zikretmemiştir.[55] İlk bakışta bu durum, onun sözü geçen şahıslardan gelen rivayetleri önemli görmediği gibi bir varsayımla açıklanabilir. Ancak bu makul bir izah değildir. Çünkü onun tefsirine baktığımızda bu şahıslar vasıtasıyla gelen rivayetlerin (XV, XXI, XXIV, XXV, XXX, XXXIV) en fazla tekerrür eden rivayetler arasında olduğu ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi cerh ve ta'dil kitaplarının en önemli özelliklerinden biri, ele aldıkları ravilerin ilim alış-verişinde bulunduğu kimseleri tespit etmeleridir. Bu tespit, isnadlardaki ittisa-

[47] 'Abdullâh Ebû's-Su'ûd, *Tefsîru ḳatâde,* Âlemu'l-kutub, Kâhire 1979, s. 125.

[48] Ẕehebî, *el-Muġnî fi'ḍ-ḍu'afâ',* II. 522-523.

[49] Tedlîs: Ravinin bilgi almadığı bir şahıstan bilgi almış gibi görünmesi veya bilgi aldığı şahsı herkesçe bilinmeyen bir sıfatla zikretmesi anlamına gelmektedir. Mürsel Haber: Tabiinin sahabeyi atlayarak Hz. Peygamber'den rivayette bulunmasıdır (bkz. İbnu'ṣ-Ṣalâh, 202-203, 230-232).

[50] N, V. 271; Tz, VIII. 356; Ayrıca bkz. İbn Ebî Ḥâtim, *Kitâbu'l-merâsîl,* Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1983, s. 139-143.

[51] N, V. 273.

[52] 'Abdullâh Ebû's-Su'ûd, s. 21.

[53] C, VII. 134; Mizzî, *Tehẕîbu'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl,* Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1985, XXIII. 48.

[54] C, VII. 133.

[55] C, VII. 133.

lin kontrol edilmesini sağlamaktadır. Konunun en önemli teorisyenlerinden olan İbn Ebî Ḥâtim'in *Kitâbu'l-cerḥ ve't-ta'dîl* isimli kitabında verdiği bilgilerle tefsiri arasındaki bu uyuşmazlık gerçekten dikkat çekicidir.

Mâlik b. Enes (179/795), Ma'mer'i tefsir rivayetlerinde isminin çok geçmesi sebebiyle eleştirmiştir. Mâlik'in, Ma'mer'e yönelik bu eleştirisi, temelde tefsir rivayetlerinin çok sorunlu olmasına dayanmaktaydı.[56]

Ma'mer b. Râşid'in, Kur'an tefsirine dair bir eserinin olduğu bilinmektedir.[57] Bu tefsir Ḳatâde'ye de ait olabilir; hatta muhtemelen 'Abdurrazzâḳ'ın tefsirinin daha basit versiyonudur. Kaynaklar bu konuda net bir bilgi vermemektedir.[58] Bizde oluşan kanaate göre Ḳatâde–Ma'mer–'Abdurrazzâḳ üçlüsünün arasındaki ilim alış-verişi, yazılı olarak başlamış ve öyle devam etmiştir. Bu tefsir, muhtemelen şeyhleri aracılığıyla da İbn Ebî Ḥâtim'e kadar ulaşmıştır. İbn Ebî Ḥâtim'in elindeki en önemli kaynaklardan birinin bu tefsir olduğunu düşünüyoruz.

Hocası Ḳatâde gibi Sa'îd b. Ebî 'Arûbe de kaderî olmakla ve tedlis yapmakla itham edilmişti.[59]

O, Hz. Peygamber'in sünnetini ilk defa tasnif edenler arasında sayılmakla kalmamış[60] aynı zamanda çok fazla eser telif etmekle de ün kazanmıştı.[61]

İbn Ebî 'Arûbe'nin hafızasında ömrünün sonuna doğru bir karışıklık meydana gelmişti.[62] Onun bu tarihten sonraki rivayetleri makbul karşılanmamıştır. Bu bağlamda Şu'ayb b. İsḥâḳ'ın (189/805) İbn Ebî 'Arûbe'den ilim aldığı tarih tartışma konusu olmuştur.[63]

Ḳatâde'nin talebeleri içinde en fazla eleştirilenlerden biri de Sa'îd b. Beşîr (169/785) idi. O kimilerine göre 'ḍabṭ' yönünden kusurlu görülürken,[64] kimilerince de 'adâle'[65] bakımından makbul

[56] N, VII. 9.

[57] A'ẓamî, *Dirâsât fi'l-ḥadîsi'n-nebevî ve târîḫi tedvînih*, el-Mektebetu'l-islâmî, Beyrut 1985, I. 312.

[58] İbnu'n-Nedîm, s. 94; A'ẓamî, I. 312.

[59] N, VI. 414.

[60] N, VI. 414.

[61] İbn 'Adiyy, II. 1233; M, II.151; Tz, IV. 65-66.

[62] N, VI. 415-416.

[63] N, VI. 414; Tz, IV. 65; C, IV. 65.

[64] İbn Ḥıbbân, *Kitâbu'l-mecrûḥîn mine'l-muḥaddiṯîn ve'ḍ-ḍu'afâ' ve'l-metrûkîn*, Daru'l-va'y, Haleb 1396, I. 318; M, II. 128; Tk, I. 292.

[65] 'Adâle', ravinin farzları yerine getiren, haramlardan kaçınan; yalandan, samimiyetsizlikten ve fısktan uzak bir hâl üzere olmasıdır (bkz. Bağdâdî, *Kitâbu'l-kifâ-*

birisi olarak görülmemiştir.[66] O, hocası Ḳatâde gibi mutezili eğilimli olmakla da suçlanmıştır.[67]

İbn Beşîr'i zayıf bir ravi olarak görenler bile, onun tefsir sahasındaki otoritesini teslim etmektedirler.[68] İbn Ebî Ḥâtim'in onunla ilgili değerlendirmeleri incelendiğinde ise onu 'sika' bir ravi olarak gördüğü açıkça anlaşılır.[69]

Sa'îd b. Beşîr'in tefsire dair bir eseri vardı. İbn 'Adiyy (365/976), el-Velîd b. Muslim'in (195/811) rivayet ettiği bu eseri gördüğünden ve onun Dımeşk bölgesindeki insanlar arasında mütedavil olduğundan bahsetmektedir.[70] Ele aldığımız isnad grubu içinde Ḳatâde'nin doğrudan talebesi olan ve güvenilirliği kaynaklarca tescil edilen Şeybân b. 'Abdirraḥmân'ın (164/781) da tefsir konusunda bir kitabı vardı.[71]

Bu isnad grubunun en önemli simalarından 'Abdurrazzâḳ b. Hemmâm (211/826), en çok Şia'ya eğilimli olmakla suçlanmıştı.[72] Ẕehebî konuyla ilgili şu haberi nakletmiştir:

'Abdurrazzâḳ'ın hocası Ma'mer'in aşırı şii temayüllü bir yeğeni vardı. Bu şahıs Ma'mer'in kitaplarıyla ilgili birtakım işlerden sorumluydu. Ma'mer'in kitapları, onun aracılığıyla 'Abdurrazzâḳ'a ulaştığı için 'Abdurrazzâḳ, şii olmakla itham edilmişti. Haberi nakleden Ẕehebî, bu habere güvenmediğini belirtmektedir.[73] Tabakat kitaplarındaki bilgiler gözden geçirilince, onun şii eğilimli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak o, bu yöndeki eleştirilere rağmen 'sika' kabul edilmiştir.[74]

'Abdurrazzâḳ, ömrünün sonuna doğru âmâ olmuştu. Bu tarihten sonra 'Abdurrazzâḳ'tan alınan bilgilerin sorunlu görülmesi dikkat çekicidir. Bununla, onun musannafat sahibi bir kimse olması arasında doğrudan bir ilgi vardı. Çünkü onun, kitabında olmayan bilgiler vermesi de, bu bilgilerin itibar görmesi de eleştirilmiştir.[75]

ye fî 'ilmi'r-rivâye, s. 139). 'Ḍabṭ' ise ravinin kendisine ulaşan haberleri oldukları gibi koruyabilme ve o şekilde rivayet edebilme gereklerini haiz olma durumudur (bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 466).

[66] Ẕehebî, *el-Muğnî fi'ḍ-ḍu'afâ'*, I. 256.

[67] *Age.*, I. 256.

[68] 'Uḳaylî, *Kitâbu'ḍ-ḍu'afâ'i'l-kebîr*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1984, II. 100.

[69] C, IV. 6-7.

[70] İbn 'Adiyy, III. 1212; M, II. 128.

[71] C, IV: 356; N, VII. 407; Dâvûdî, II. 43.

[72] İbn 'Adiyy, V. 1952; 'Uḳaylî, III. 108-110; M, II. 608-614.

[73] N, IX. 576.

[74] N, IX. 564.

[75] Buḫârî, *Kitâbu't-târîḫi'l-kebîr*, VI. 130; İbn 'Adiyy, V. 1952; 'Uḳaylî, III. 109; Ẕehebî, *Teẕkiratu'l-ḥuffâẓ*, I. 364; M, II. 608.

Yapılan çalışmalar sonucunda 'Abdurrazzâḳ'ın tefsirinin 2/3 oranında Ṭaberî'nin tefsirinde yer aldığı ve onun Ṭaberî'ye Muḥammed b. Ḥammâd eṭ-Ṭıhrânî (271/884) tarafından rivayet edildiği ortaya çıkmıştır.[76] Bu bilgi bizim için önemlidir. Çünkü konunun başında verdiğimiz şemada da görüleceği üzere (XXXIV) Ṭıhrânî, İbn Ebî Ḥâtim'in de şeyhidir. Böylece 'Abdurrazzâḳ'ın tefsirinin İbn Ebî Ḥâtim'e nasıl ulaştığı daha açık hâle gelmektedir.

'Abdurrazzâḳ'ın muasırı Yezîd b. Zuray' (182/798) 'Usmân taraftarı, Şu'ayb b. İsḥâḳ (189/805) ise mürcii olmakla itham edilmişlerdi. Ancak buna rağmen güvenilir bulundukları da özellikle belirtilmişti.[77] Zengin bir musannafatın sahibi olan el-Velîd b. Muslim[78] (195/811) tedlis yaptığından ötürü eleştirilere maruz kalmıştır.[79]

Mûsâ b. Hârûn eṭ-Ṭûsî (281/894), İbn Ebî Ḥâtim'in şeyhidir. O, İbn Ebî Ḥâtim'e yazılı olarak rivayet verenler arasındadır. İlginç olan İbn Ebî Ḥâtim'in onun güvenilirliğiyle ilgili bir yargıda bulunmamasıdır.[80] Ancak Bağdâdî onun güvenilir olduğunu tescil etmiştir.[81]

Ebû Ḥâtim ile Ebû Zur'a'yı birlikte değerlendirmenin daha doğru olacağını düşünüyoruz. Hemen hemen aynı dinî eğilimleri taşıyan bu iki âlim, İbn Ebî Ḥâtim'in de önde gelen şeyhlerindendir. İbn Ebî Ḥâtim'in eserinde bu ikisine ayırdığı bölümler incelendiğinde onlara ne kadar hayran olduğu görülür.[82]

Ebû Ḥâtim'in Şia'dan etkilendiği yolunda zayıf bir haber nakledilse de İbn Ḥacer (852/1448) bu haberi şiddetle eleştirmektedir.[83]

Burada tabakat kitaplarının insanları ele alış biçimiyle ilgili bir değerlendirmede bulunmak istiyoruz. Bu kitaplarda değerlendirmeler genel olarak sahanın uzmanları tarafından lehte ya da aleyhte yargılar bildirilmek suretiyle yapılmaktadır. Ancak Ebû Ḥâtim ve Ebû Zur'a'yı anlatan bölümler incelendiğinde onları bu şekilde değerlendirme gereğinin zoraki kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bu bölümlerde daha çok, onların faziletleri, menkıbeleri hatta ravileri değerlendirme yöntemleri üzerinde durulmuştur. Yani açıkça onlar "cerh ve ta'dil" işleminin merkezine yerleştiril-

[76] 'Abdu'l-mu'tî, Emin, *Muḳaddimetu'l-muḥaḳḳiḳ, 'Abdurrazzāḳ b. Hemmām, Tefsīru'l-ḳur'āni'l-'azīz,* Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1991, I. 9, 31.

[77] İbn Sa'd, VII. 289; C, IX. 264, IV. 341; Tk, I. 351.

[78] N, IX. 212.

[79] Ẕehebî, *el-Muğnî fi'ḍ-ḍu'afā',* II. 725; Tz, XI. 154-155.

[80] C, VIII. 167.

[81] Bağdâdî, *Tārīḫu Bağdād,* XIII. 48.

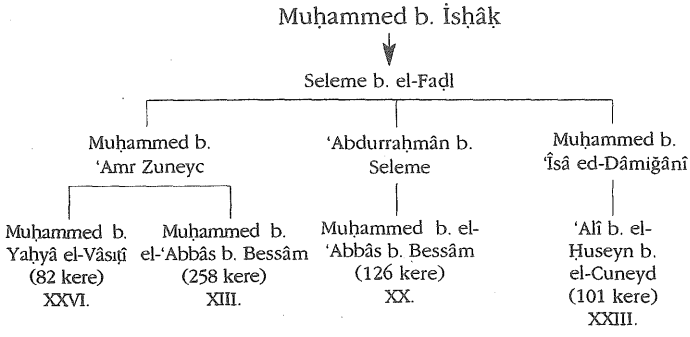
[82] C, I. 328, 349.

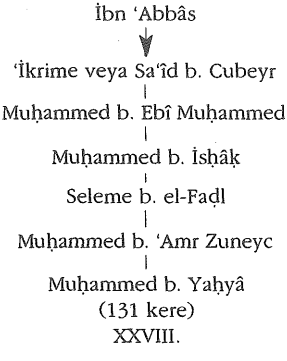
[83] Tz, IX. 34.

mişlerdir. Bunun altında herhâlde "cerh ve ta'dil" ilminde Şâfi'î-Ḥanbelî çizgisinin zamanla hakimiyet sağlaması yatmaktadır.

2. Muḥammed b. İsḥâḳ ve İsnad Grubu

İlk mağazi musannıflarından Muḥammed b. İsḥâḳ (150/767), tefsir alanındaki bazı isnad kalıplarının kaynağı durumundadır. İncelememiz gereken isnadlardan dört tanesi İbn İsḥâḳ ile başlamaktadır. Ayrıca XVIII. isnad, İbn 'Abbâs ile başlamasına rağmen, İbn İsḥâḳ'ın burada oynadığı rolü dikkate alarak onun da bu isnad grubu içinde ele alınmasının daha uygun olacağını düşünüyoruz. Bu isnad gurubunu şema ile şöyle gösterebiliriz:





İbn İsḥâk, hakkında çok olumsuz görüş beyan edilenler arasındadır. Hişâm b. 'Urve (145/762) ve Mâlik b. Enes (179/795) onu çok ağır dille eleştirenlerden ikisidir.[84] Hişâm'ın onu eleştirme sebebi, İbn İsḥâḳ'ın Hişâm'ın hanımı Fâṭımâ Bintu'l-Munẕir'-

[84] İbn Ḥıbbân, *Kitābu'ṣ-ṣiḳāt*, VII. 381.

den rivayetlerde bulunmasıdır. Anlatıldığına göre, Hişâm'ın, eşinden nakledilen bu rivayetlerden haberdar olmaması, herhâlde Hişâm'a karşı toplumsal bir baskının oluşmasına sebep olmuş; Hişâm da açıkça İbn İsḥâḳ'a karşı tavır almak zorunda kalmıştır.[85] Konuyla ilgili olarak Ebû Ḥâtim'in İbn İsḥâḳ'ı savunması ve savunurken kullandığı argümanlar dikkat çekicidir. Ebû Ḥâtim'e göre İbn İsḥâḳ'ın bir kadından rivayette bulunması sebebiyle eleştirilmesi insafsızlıktır. Önemli olan bu ilim alış-verişinin gerçekleştiği ortamın mahremiyete uygun biçimde düzenlenmesidir.[86] Ebû Ḥâtim, Bintu'l-Munẕir'in sesinin İbn İsḥâḳ tarafından duyulmasını, var olması gereken bu nezih ortama aykırı da görmemiştir. Ayrıca o, bu ilim alış-verişinin gerçekleştiği sırada, Hişâm'ın orada bulunmasını şart koşmamıştır. Ebû Ḥâtim, bütün bunları, tabiinin ileri gelenlerinin Hz. 'Â'işe'den (58/678) rivayette bulunmalarını misal göstererek savunmaktadır.[87]

İbn İsḥâḳ'ın, Fâṭımâ'dan, karşılıklı görüşmeksizin yazılı olarak rivayet almış olabileceği ihtimalinin –hem de Ẕehebî tarafından– gündeme getirilmesi çok anlamlıdır.[88] Çünkü bildiğimiz kadarıyla, genellikle, bir rivayet eğer yazılı olarak alınırsa bu durum, o rivayeti alan ravi tarafından zaten senedde belirtilir. Dolayısıyla Ẕehebî'nin bu ihtimali gündeme getirmesinden önemli bir sonuç çıkmaktadır: Bir senedde yer alan raviler arasındaki ilim alış-verişi, sözlü iletişime delalet ettiği söylenen kelimeler kullanılsa dahi yazılı olarak gerçekleşmiş olabilir. Ẕehebî de bunu zımnen kabullenmiş görünmektedir.

Mâlik b. Enes'in eleştirilerine gelince; anlaşıldığı kadarıyla Mâlik ile İbn İsḥâḳ arasında bir rekabet yaşanmıştı. Bu rekabetin sonucu olarak karşılıklı atışmalar cereyan etmişse de, İbn İsḥâḳ Medine'den ayrılırken barışmışlardı. Mâlik'in eleştirilerini, İbn İsḥâḳ'ın, müslüman olmayanlardan rivayette bulunması ve genel olarak senedlere ihtimam göstermemesi şeklinde özetleyebiliriz.[89]

Diğer pek çokları gibi İbn İsḥâḳ da şii olmakla ve mutezili görüşlere meyletmekle suçlanmıştır.[90] Ancak bütün bu yoğun eleştirilere rağmen güvenilir bir ravi olarak kabul edilmiştir.[91] İbn Ebî

[85] Daha fazla bilgi için bkz. N, VII. 39-40.
[86] İbn Ḥıbbân, *Kitābu's-siḳāt*, VIII. 381.
[87] *Age.*, VII. 381.
[88] N, VII. 40.
[89] İbn Ḥıbbân, *Kitābu's-siḳāt*, VII. 382.
[90] İbn 'Adiyy, VI. 2125; N, VII. 39; M, III. 469.
[91] İbn Sa'd, VII. 321-322; Buḫârî, *Kitābu't-târîḫi'l-kebîr*, I. 40.

Ḥâtim'in onun güvenilirliğiyle ilgili bir yargıda bulunmaması ve ondan rivayette bulunanlar arasında Seleme b. el-Faḍl'ı (191/807) zikretmemesi gariptir.[92] Çünkü İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde İbn İsḥâḳ çok önemli bir bilgi kaynağıdır. Ayrıca konunun başında verdiğimiz şemada da görüldüğü gibi İbn İsḥâḳ'ın yer aldığı en önemli beş isnaddaki tek ravisi Seleme b. el-Faḍl'dır. Dolayısıyla İbn Ebî Ḥâtim tarafından kaleme alınan bir tabakat kitabında Seleme b. el-Faḍl, İbn İsḥâḳ'tan rivayette bulunanlar arasında öncelikli olarak zikredilmeliydi.

Bütün eleştirilere rağmen Ebû Zur'a'nın, İbn İsḥâḳ'ın güvenilirliği konusunda 'icma'ın varlığından bahsetmesini de, İbn İsḥâḳ'ı Şu'be b. el-Ḥaccâc'ın (160/777) savunmasını da anlamakta güçlük çekiyoruz.[93] İbn İsḥâḳ'ın güvenilirliğiyle ilgili olarak bir 'icma'ın varlığından bahsedilmesi imkansızdır. Konunun başından beri aktardığımız bilgiler bunu yeterince izah edebilecek durumdadır. Şu'be b. el-Ḥaccâc ise cerh ve ta'dil işleminde çok hassas davranan bir âlimdi. Öyle ki, bu hassasiyeti bazıları tarafından aşırı bulunmuştu. Şu'be'nin, eleştiri konusu edilmeyecek ayrıntıları bile 'cerh' unsuru olarak değerlendirmesi, onun için özel bir statü belirlenmesine yol açmıştı. Bu statü onun 'ta'dil' konusunda otorite sayılması; 'cerh' konusundaki değerlendirmelerine itibar edilmemesi esasına dayanmaktaydı.[94] Bu derece hassas bir uzmanın, İbn İsḥâḳ gibi oldukça eleştiri alan bir kimseye "hadis âlimlerinin imamı" sıfatını lâyık görmesi, dikkat çekicidir. Bu, aynı zamanda da cerh ve ta'dil ilminin ne kadar subjektif bir zemine dayandığını göstermektedir.

İbn İsḥâḳ'ın kitabete çok düşkün olduğu verilen bilgiler arasındadır.[95] Bilindiği gibi ona ait siyer kitabı matbu olarak elimizdedir. Onun tefsire dair bir kitabının da olması kuvvetle muhtemeldir. Kaynaklarda mağazi dışında birtakım kitaplara sahip olduğu belirtiliyorsa da,[96] bunlar içinde tefsiri ilgilendiren bir kitabının varlığına dair bir bilgiye rastlayamadık. Bununla birlikte onun mağazi konusundaki kitabının çok fazla tefsir rivayeti içerdiği müşahede edilmektedir.[97]

[92] C, VII. 191.
[93] Tz, IX. 44.
[94] İbnu'ṣ-Ṣalâḥ, s. 291-292.
[95] N, VII. 46.
[96] Tz, IX. 41.
[97] Fuat Sezgin, *Tārīḫu't-turāsi'l-'arabī*, I. 58.

Şiilikle itham edilen[98] Seleme b. el-Faḍl, İbn İsḥâḳ'ın önde gelen talebelerindendi. Bütün eleştirilere rağmen 'sika' olduğu ifade edilmiştir.[99]

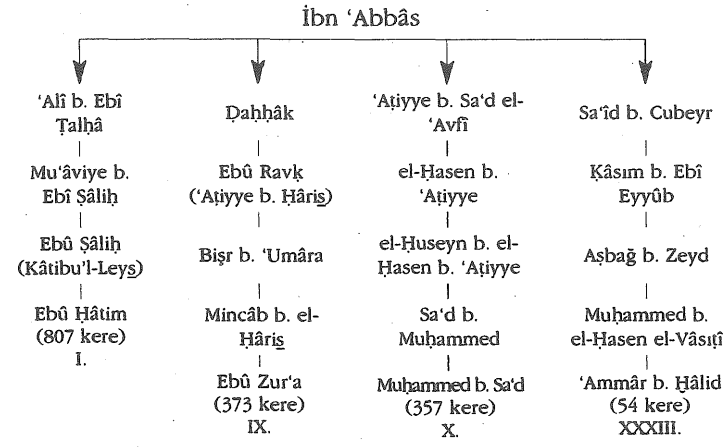
Seleme, ilmin yazıya geçirilmesine taraftardı ve mağazi konusunda kitabı vardı.[100] Katiplik yapmış ve insanlara yazı yazmayı öğretmişti. Yardımcısı olan ve kendisinden tefsir nakleden Abdurraḥmân b. Seleme[101] (240/854), belki de bu insanlar arasından yetişmişti.

Seleme b. el-Faḍl'ın diğer bir talebesi Muḥammed b. 'Îsâ, aynı zamanda İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî'nin (310/922) de şeyhidir.[102]

İncelenen isnad gurubundaki isnad kalıplarının İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki dağılımına dikkat edildiğinde önemli bir sonuca ulaşılabilir. Buna göre Muḥammed b. İsḥâḳ, XVIII. isnadın tefsirdeki dağılımından da anlaşılacağı gibi, yalnızca 2. Bakara suresi'nin tefsirini İbn 'Abbâs'a isnad etmiş, diğer sureleri ise kendisi tefsir etmiştir.

3. 'Abdullâh b. 'Abbâs ve İsnad Grubu

İbn 'Abbâs'ın çalışmamız açısından çok önemli bir yeri vardır. O, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde, herbiri elliden fazla tekerrür eden isnadlarda yer alan şahıslar içindeki yegane sahabidir. Onun kaynak olduğu isnad grubu şema ile şöyle gösterilebilir:



[98] 'Uḳaylî, II. 150.
[99] İbn Sa'd, VII. 381.
[100] C, IV. 168; M, II. 192; Tz, IV. 153.
[101] Tz, IV. 153.
[102] Tz, IX. 387.

Tefsir geleneğinde yer bulan dağınık pek çok isnad kalıbı, İbn 'Abbâs'tan (68/687) Kur'an yorumu getirmiştir. Bunların en önemlilerinden bir tanesi 'Alî b. Ebî Ṭalḥa'nın (143/760) İbn 'Abbâs'tan naklettiği tefsire ait olanıdır.[103] Bu tefsir bizzat Aḥmed b. Ḥanbel'in övgüsüne bile nail olmuştur.[104]

'Alî b. Ebî Ṭalḥa, en çok, İbn 'Abbâs'ı görmediği hâlde ondan rivayette bulunması sebebiyle eleştirilmiştir. Yaygın kanaate göre İbn Ebî Ṭalḥa bu rivayetleri Mucâhid aracılığıyla almış, ancak onu hiç zikretmemiştir.[105] 'Alî b. Ebî Ṭalḥa'nın İbn 'Abbâs'tan sema yoluyla bilgi almadığı yolundaki yaygın kanaat, bir ihtimali daha akla getirmektedir: O da, bizzat İbn 'Abbâs'ın bir tefsir yazmış olabileceği ve bu tefsirin İbn Ebî Ṭalḥa'ya ulaşabileceğidir.[106] Gerçekten de kaynaklarımızda İbn 'Abbâs'a ait kitaplardan bahsedilmektedir.[107]

İbn Ebî Ḥâtim'in, birtakım garip haberler naklettiği gerekçesiyle de eleştirilen İbn Ebî Ṭalḥa[108] ile ilgili tutumu, çok gariptir. Çünkü İbn Ebî Ḥâtim, tefsirinde en fazla ismi geçen şahıslardan birisi olmasına rağmen onun güvenilirliğiyle ilgili hiçbir yargıda bulunmamış, sadece cüzi bir biyografik bilgi sunmuştur.[109] 'Alî b. Ebî Ṭalḥa, her şeye rağmen İbn Ḥıbbân'ın (354/965) güvenini kazanabilmiştir.[110]

I. isnadda yer alan diğer iki şahıs Mu'âviye b. Ṣâliḥ (158/774) ve 'Abdullâh b. Ṣâliḥ (222/837) güvenilirlikleri konusunda ittifak edilen şahıslar değildirler. Ancak genel yargı her ikisinin de güvenilir raviler arasında yer almaları yolunda tezahür etmiştir.[111]

'Alî b. Ebî Ṭalḥa'ya ait tefsir nüshasının, I. isnadda, aşağı doğru yer alan bütün ravilerin elinde yazılı olarak mevcut olması muhtemeldir.[112] Bu varsayımdan hareket edildiğinde, söz konusu tefsirin

[103] Naḥḥâs, *Kitâbu'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ*, Maṭba'atu's-sa'âde, Mısır 1323, s. 14; İbn 'Aṭıyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1993, I. 42; Suyûṭî, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, I. 355-356.

[104] Naḥḥâs, s. 14.

[105] M, III. 134.

[106] Fuat Sezgin, *Târîḫu't-turâṯi'l-'arabî*, I. 66; Râşid 'Abdulmun'im er-Racâl, *Ṣâḥîfetu 'alî b. ebî ṭalḥa 'an ibn 'abbâs fî tefsîri'l-ḳur'âni'l-kerîm*, Mektebetu's-sunne, Kâhire 1991, s. 26.

[107] Bağdâdî, *Taḳyîdu'l-'ilm*, s. 91-92, 136.

[108] 'Uḳaylî, III. 234.

[109] C, VI. 191.

[110] İbn Ḥıbbân, *Kitâbu's-siḳât*, VII. 211.

[111] C, V. 86-87, VIII. 382-383; N, VII. 158; Tz, V. 256-261; X. 210; Nubâhî, *Târîḫu ḳuḍâti'l-endelus*, Dâru'l-kâtibi'l-mışrî, Kâhire 1948, s. 43.

[112] Bkz. N, VII. 158.

bir nüshasının İbn Ebî Ḥâtim'e ulaştığını kabul etmek zor değildir. İbn Ḥacer'in (852/1448), bu tefsirin Buḫârî (256/870), Ṭaberî (310/922), İbn Ebî Ḥâtim ve İbnu'l-Munẕir'in (318/930) elinde bulunduğuna dair verdiği bilgi bu varsayımı güçlendirmektedir.[113]

Buraya kadar takdim edilen deliller, İbn Ebî Ṭalḥa'ya ait tefsirin, âlimler arasında mütedavil olduğunu göstermektedir. Ancak bunların tamamı, çalışmamız bakımından harici delilerdir. Şimdi de dahilî bir delille, yani bizzat İbn Ebî Ḥâtim'e ait tefsirden bir argümanla bu yargıyı desteklemek istiyoruz:

I. isnad, tefsirin tamamında hiçbir değişime uğramaksızın 807 kere tekerrür etmektedir. Yalnızca bir yerde isnadın birinci ravisi olan İbn 'Abbâs yer almamış, 2. ravi ile 3. ravi arasında *'an* harfinin yerine *fî ğayri kitâbin* ibaresi gelmiştir:[114]

I. isnad: *Ḥaddeṯenā Ebī – ḥaddeṯenā Ebū Ṣāliḥ – ḥaddeṯenī Mu'āviye b. Ṣāliḥ – 'an 'Alī b. Ebī Ṭalḥa – 'an İbn 'Abbās...*

Diğer isnad: *Ḥaddeṯenā Ebī – Ḥaddeṯenā Ebū Ṣāliḥ – 'an Mu'āviye b. Ṣāliḥ – fî ğayri kitābin enne 'Alī b. Ebī Ṭalḥa ḳāle...* şeklindedir.

I. isnaddan farklı olarak diğer isnadda ifade edilmek istenen şey aslında açıktır: Mu'âviye b. Ṣâliḥ, bu isnad ile yazılı olarak elinde bulunan ve 'Alî b. Ebî Ṭalḥa kanalıyla İbn 'Abbâs'a ulaşan *Ṣaḥîfe*'den bir haber nakletmemiş; şifahi olarak 'Alî b. Ebî Ṭalḥa'dan aldığı bir görüşü zikretmiştir.

Üzerinde durduğumuz bu münferit senedden hareket ettiğimizde ulaşacağımız sonuç çok daha önemlidir. O da, Mu'âviye b. Ṣâliḥ'in söz konusu sened dışındaki, I. senede ait diğer haberleri kitabından naklettiği olgusudur. Diğer isnaddaki *fî ğayri kitâbin* ibaresi, bu mânâyı ifade etmektedir.

Tefsir sahasında adı sık geçen tabiin âlimlerinden olan eḍ-Ḍaḥḥâk b. Muzâḥim (105/723), kaynakların bildirdiğine göre tefsir telif eden âlimlerimiz arasındadır.[115]

Onun, İbn 'Abbâs'tan rivayette bulunması güvenilirliğini zedelemiştir. Çünkü kaynaklar, Ḍaḥḥâk'ın sahabeden yaptığı rivayetlerin sorunlu olduğuna işaret etmekle kalmamış,[116] onun İbn 'Abbâs ile hiç karşılaşmadığını da özellikle belirtmişlerdir. Tabakat kitaplarına göre Ḍaḥḥâk, İbn 'Abbâs'a dayandırdığı tefsirini

[113] İbn Ḥacer, *Feṯḥu'l-bārī bi şerḥi ṣaḥîḥi'l-buḫārī*, IX. 367-368.
[114] T, IV. 1156.
[115] İbn 'Adiyy, IV. 1415; Fuat Sezgin, *Tārīḫu't-turāṯi'l-'arābī*, I. 72.
[116] İbn 'Adiyy, IV. 1415; Tz, IV. 453.

Sa'îd b. Cubeyr aracılığıyla almasına rağmen onu hiç zikretmemiştir.[117] İbn Ebî Ḥâtim de Ḍaḥḥâk'ın İbn 'Abbâs ile hiç karşılaşmadığını kabul etmektedir.[118]

İbn Ebî Ḥâtim, tefsirinde, Ḍaḥḥâk'ın İbn 'Abbâs'tan doğrudan doğruya bilgi aktardığını gösteren IX. isnadı 373 kere tekrar etmektedir. Bize göre İbn Ebî Ḥâtim'in bu tutumu anlaşılmaz değildir. Çünkü tefsirinde yer verdiği çok sayıdaki isnad kalıbının sorunsuz olmasını beklemek hatalıdır. Anlaşılmaz olan telif ettiği eserler arasındaki bu uyumsuzlukla ilgili bir açıklama yapmamasıdır.

Suyûṭî, İbn 'Abbâs'tan gelen rivayetlerle ilgili değerlendirmelerde bulunurken bu konuda sağlam veya zayıf bulduğu rivayet kalıplarından bahsetmektedir.[119] Bu kanallar içinde Ḍaḥḥâk'ın İbn 'Abbâs'tan rivayette bulunmasını bir nakisa olarak görmüş; Ṭaberî'nin ve İbn Ebî Ḥâtim'in bu zayıf isnad aracılığıyla pek çok haber naklettiklerini bildirmiştir.[120] Suyûṭî değerlendirmelerine devam ederek daha zayıf isnadlardan bahsetmektedir. O da İbn 'Abbâs – Ḍaḥḥâk – Cuveybir (140-150/757-767) üçlüsüyle başlayan isnadlardır. Suyûṭî bu isnadların daha zayıf olduğu kanaatini dile getirdikten sonra Ṭaberî'nin ve İbn Ebî Ḥâtim'in eserlerinde onlara hiç yer vermediklerini beyan etmektedir.[121] Ancak Suyûṭî bu konuda yanılmaktadır. Çünkü İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde bu şekilde başlayan iki ayrı isnad kalıbıyla karşılaşmaktayız.[122]

X. isnadda yer alan ravilerin güvenilirlikleriyle ilgili açık bir çekince konulmuştur.[123] İsnadın İbn 'Abbâs'a en yakın ravisi 'Aṭıyye b. Sa'd'ın (111/729) açıkça Şia saflarında yer alması, diğer ravilerin de cerh edilme sebeblerinden olabilir.[124] Çünkü 'Aṭıyye'den sonraki raviler, onun, oğlu ve torunudurlar.[125]

[117] İbn Sa'd, VI. 301; 'Uḳaylî, II. 218; N, IV. 599.

[118] C, IV. 458-459; İbn Ebî Ḥâtim, *Kitâbu'l-merâsîl*, s. 85-87.

[119] Suyûṭî, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, II. 1232.

[120] *Age.*, II. 1233.

[121] Suyûṭî, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, II. 1233.

[122] T, III. 863; V. 1532.

[123] Maḥmûd Muḥammed Şâkir, *Taḥḳîḳu tefsîri'ṭ-ṭaberî*, Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-ḳur'ân*, Dâru'l-ma'ârif, Mısır 1969, I. 263 (I numaralı dipnot).

[124] C, VI. 383; İbn Ḥıbbân, *Kitâbu'l-mecrûḥîn mine'l-muḥaddiṯîn ve'ḍ-ḍu'afâ' ve'l-metrûkîn*, II. 176; İbn 'Adiyy, V. 2007; N, V.325; Tz, VII. 226. Bu konuda İbn Sa'd farklı düşünmektedir. Ona göre 'Aṭıyye güvenilir bir ravidir (bkz. İbn Sa'd, VI. 304).

[125] Bu isnad zincirindeki ravilerin güvenilirlikleri için bkz. Buḫârî, *Kitâbu't-târîḫi'l-kebîr*, II. 301, 385; C, III. 26,48; İbn Ḥıbbân, *Kitâbu'l-mecrûḥîn mine'l-muḥaddiṯîn ve'ḍ-ḍu'afâ' ve'l-metrûkîn*, I. 246; 'Uḳaylî, I. 250; M, III. 560; L, III. 18-19.

'Aṭıyye'nin eleştirilme sebeplerinden birisini de, mecruh olan Muḥammed b. es-Sâ'ib el-Kelbî (146/763) ile olan yakın arkadaşlığında aramak gerekir.[126] 'Aṭıyye, rivayetlerinde el-Kelbî'ye yer verirken bazen ondan künyesini kullanarak 'Ebû Sa'îd' diye bahsetmektedir. Bu durumda da Ebû Sa'îd el-Ḫudrî (74/693) ile karışmaktadır. Çünkü 'Aṭıyye, Ebû Sa'îd el-Ḫudrî'den de rivayette bulunmaktadır.[127]

IX. isnadda bulunan Mincâb b. el-Ḥâriṯ'in (231/846) de güvenilir olmadığı ifade edilmiştir.[128]

İncelediğimiz isnad gurubunda yer alan Sa'îd b. Cubeyr'in (95/714), Ebû Ravḳ'ın ve 'Aṭıyye b. Sa'd'ın tefsir sahibi oldukları belirtilmektedir.[129]

İbn Ebî Ḥâtim telif ettiği tabakat kitabında Mincâb b. el-Ḥâriṯ'e ve Muḥammed b. Sa'd'a hiç yer vermemiştir. Üstelik X. isnadda da görüleceği üzere Muḥammed b. Sa'd, İbn Ebî Ḥâtim'in şeyhidir.[130] İbn Ebî Ḥâtim'in XXXIII. isnaddaki şeyhi 'Ammâr b. Ḫâlid (260/874) ise Ṭaberî'nin de şeyhi olarak karşımıza çıkmaktadır.[131]

4. *İsmâ'îl b. 'Abdirraḥmân es-Suddî ve İsnad Gurubu*

Tefsir sahasında ismi çok zikredilen tabiin dönemi âlimlerinden Suddî, incelememize esas teşkil eden üç isnad kalıbının kaynağı durumundadır. Bu üç isnadın dışında kaldığı hâlde bu başlık altında ele almayı uygun gördüğümüz bir isnad daha bulunmaktadır. Bütün bunları şema ile şöyle gösterebiliriz:

[126] Muḥammed b. es-Sâ'ib el-Kelbî, tefsir rivayetleri bakımından sorunlu kimseler gündeme geldiğinde en önce zikri geçen birkaç kişiden biridir. Diğer ikisi de Muḳâtil b. Suleymân (150/767) ve Muḥammed b. Mervân es-Suddî es-Sağîr'dir (bkz. Suyûṭî, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, II. 1232). Araştırmacı 'Abdullâh Ḥâmid de Ebû Ṣâliḥ Mevlâ Ummu Hânî'nin güvenilirlik bakımından sorgulanmasını Kelbî ile olan arkadaşlığına bağlamaktadır (bkz. 'Abdullâh Ḥâmid, s. 201). Bütün bunlara rağmen Tirmizî'nin (279/892), metruk olduğunu belirterek de olsa Kelbî'den rivayette bulunması dikkat çekmektedir (bkz. Tirmizî, *es-Sunen*, Tefsîr, bab 6, hadis no 3059, V. 259).

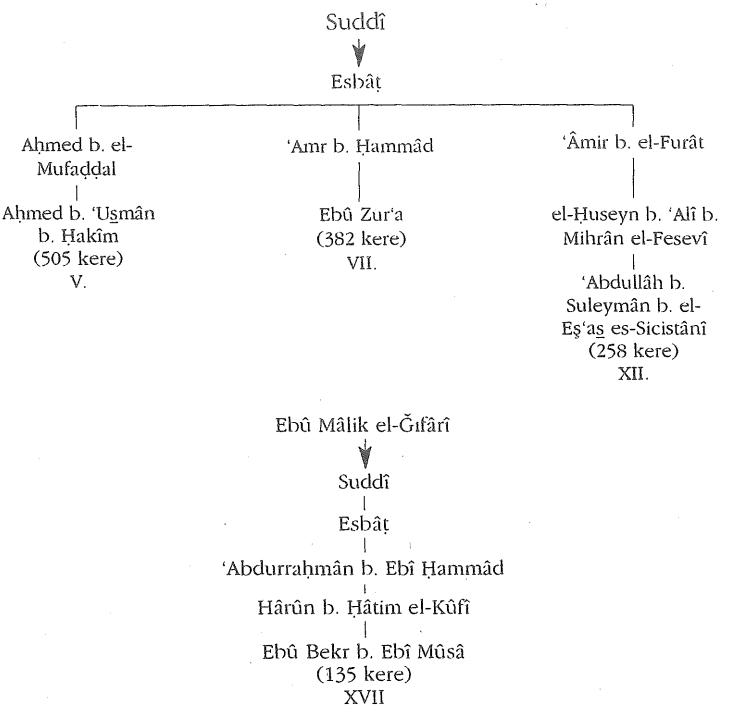
[127] İbn Ḥıbbân, *Kitâbu'l-mecrûḥîn mine'l-muḥaddiṯîn ve'ḍ-ḍu'afâ' ve'l-metrûkîn*, II. 176; Tz, VII. 226

[128] Buḫârî, *Kitâbu't-târîḫi'l-kebîr*, II. 80; C, II. 362; İbn 'Adiyy, II. 442.

[129] İbn Sa'd, VI. 369; N, VI. 266; Fuat Sezgin, *Târîḫu't-turâṯi'l-'arabî*, I. 69-70.

[130] Zehrânî, İbn Ebî Ḥâtim ile İbn Sa'd arasındaki bilgi akışının yazılı olarak gerçekleştiği düşüncesindedir (bkz. Zehrânî, *Terâcumu ricâl fî tefsîri sureti'l-fâtiḥa ve'l-baḳara*, Mektebetu'd-dâr, Medine 1408, s. 555). Zehrânî bu kanaate herhâlde İbn Ebî Ḥâtim'in İbn Sa'd'dan haber naklederken kullandığı kelimeden hareket ederek varmıştır. Gerçekten de *aḫbara* kelimesi, bilgi alış-verişinin yazılı olduğuna delâlet edebilmektedir (bkz. Bağdâdî, *el-Câmi' li aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* Mektebetu'l-ma'ârif, Riyad 1983, II. 50).

[131] Tz, VII. 400.



Ebû Ya'lâ el-Ḫalîlî (446/1054), ilk döneme ait birçok tefsir eseri hakkında bilgi verdikten sonra bir tercih yapmaktadır. Ona göre, bu tefsirler içinde Suddî'ye (127/745) ait olanın ayrı bir yeri vardır. Hemen akabinde ise Ṭaberî'nin tefsirini zayıf rivayetleri de içerdiği gerekçesiyle eleştirmektedir.[132] Onun konuyu ele alış tarzından önemli bir sonuç çıkarmak mümkündür: Herhâlde onun elinde Ṭaberî'nin tefsiri olduğu gibi Suddî'nin tefsiri de vardı. Onun, sözü geçen bu iki tefsiri değerlendirme şeklinden böyle bir sonuç çıkarabiliriz.[133] İbn Sa'd ve İbn Ebî Ḥâtim de Suddî'nin bir tefsiri olduğunu bildirmişlerdir.[134]

Suddî, şii olmakla itham edilmişse de, bu itham onun rivayetlerinin sorunlu görülmesine sebep olmamıştır.[135]

[132] Ḫalîlî, s. 98.

[133] Maḥmûd Şâkir ve Fuat Sezgin de Suddî'nin bir tefsir telif ettiğini belirtmektedirler (bkz. Maḥmûd Muḥammed Şâkir, *Taḥḳîḳ*, Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-ḳur'ân*, Dâru'l-ma'ârif, Mısır 1969, I. 168. Fuat Sezgin, *Târîḫu't-turâṯi'l-'arabî*, I. 77-78).

[134] İbn Sa'd, VI. 323; C. II. 184.

[135] M, I. 236-237.

Suddî'nin en önemli ravilerinden Esbâṭ, güvenilirliği tartışılan âlimlerimizdendir.[136] Horst'a göre Esbâṭ, Suddî'ye dayanan bir tefsir telif etmiştir.[137] Aḥmed b. el-Mufaḍḍal (215/830) ve 'Amr b. Ḥammâd'ın (222/837) şii ulema arasında yer almaları, onlara karşı bir güvensizliğin doğmasına sebep olmamıştır.[138] Bu örneklerden hareket ederek mezhep taassubunun 'ricâl' ilmini etkilemediğini söylemek istemiyoruz. Söylemek istediğimiz, kişilerin dinî eğilimlerinin ve makbul bulunmayan görüşlerinin, çoğu zaman onlardan gelen tefsir rivayetlerinin terk edilmesi sonucunu doğurmadığıdır. Nitekim Ebû Ḥâtim, Aḥmed b. el-Mufaḍḍal'ı "Saduktu ve Şia'nın ileri gelenlerindendi." şeklindeki ifadeleriyle tanıtmıştır.[139]

İbn Ebî Ḥâtim, telif ettiği tabakat kitabında 'Âmir b. el-Furât'a, 'Abdurraḥmân b. Ebî Ḥammâd'a ve 'Abdullâh b. Suleymân b. el-Eş'aṣ'a (316/928) hiç yer vermemiştir. Benzeri duruma ve durumun anlaşılmazlığına bundan önceki konuyu işlerken de temas etmiştik. Zira bu üç şahıs, onun tefsirinde en fazla tekerrür eden isnad kalıplarında yer almışlardır. Dolayısıyla onlar, İbn Ebî Ḥâtim tarafından önemsenmeli ve onun 'ricâl' kitabında öncelikli olarak yer almalıydı. Ayrıca 'Âmir ve 'Abdurraḥmân ile ilgili hiçbir kaynakta bilgi bulunmadığını özellikle belirtmek istiyoruz. Bütün bu konuları ayrıntılı bir şekilde çalışmamızın son bölümünde ele alacağız.

Meşhur sünen müellifi Ebû Dâvûd'un (275/888) oğlu 'Abdullâh b. Suleymân b. el-Eş'aṣ es-Sicistânî, XII. isnadda da görüleceği gibi, İbn Ebî Ḥâtim'in şeyhidir. Onun güvenilirliğiyle ilgili yaklaşımlar içinde en dikkat çekeni babasınınkidir. Ebû Dâvûd'a göre oğlu 'Abdullâh yalancıdır.[140] İbn 'Adiyy, bu ağır itham karşısındaki şaşkınlığını gizleyememiştir.[141]

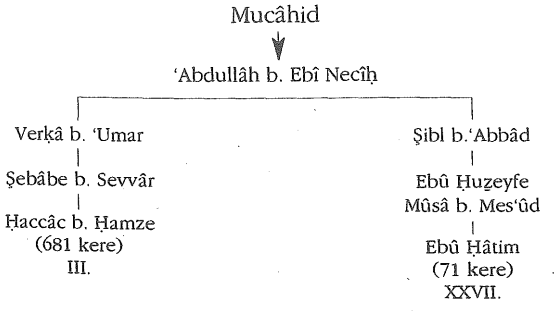
'Abdullâh'ın telif ettiği *Kitâbu'l-maṣâḥif* isimli eser bu ağır ithamın sebebi olabilir. Müsteşriklerin de önemle üzerinde durdukları bu kitap, tedirginlik verici birtakım rivayetleri içermekteydi.[142] Zira bu rivayetler, Kur'an metninin o kadar da sağlam bir yolla nakledilmediği kanaatini uyandırabilecek örnekleri içermektedir. Bütün bunlardan rahatsız olan Ebû Dâvûd'un, Kur'an metninin sağlamlığı ile oğlunun güvenilirliği arasında bir tercih yapmak zorun-

[136] M, I. 175-176. Ẕehebî, *el-Muğnî fi'ḍ-ḍu'afâ'*, I. 66
[137] Heribert Horst, s. 14
[138] C, II. 77, 228; Mizzî, I. 487; M, III. 225; Tz, I. 80.
[139] C, II. 77.
[140] İbn 'Adiyy, IV. 1578; L, III. 293.
[141] İbn 'Adiyy, IV. 1578.
[142] Bu kitap ilk defa Arthur Jeffery tarafından yayımlanmıştır (Leiden 1937).

da kalmış olması uzak bir ihtimal değildir.[143] Bunun dışında Ebû Dâvûd'un, oğlunu tekzib etme sebebini izah etmek için öne sürülen bir rivayete rastlanmaktadır. Hz. Peygamber'in aile mahremiyetini ayaklar altına alan bu saçma rivayete göre guya Hz. 'Alî (40/660), Hz. Peygamber'in hanımlarına sarkıntılık etmiştir.[144] Bu rivayete işaret eden Ẕehebî'nin (748/1374) ifadelerinden, onun bu rivayeti Ebû Dâvûd'un oğlunun naklettiğine inanmadığı sonucu çıkarılabilir.[145] Biz de İbn Ebî Dâvûd'un bu rivayeti nakletmiş olabileceğine ihtimal vermiyoruz. Bütün bunlar yanında, İbn Ebî Dâvûd'un çok sayıda kitap telif ettiği haberi de bize ulaşmaktadır.[146]

5. Mucâhid b. Cebr ve İsnad Gurubu.

İbn 'Abbâs'ın en önde gelen talebeleri arasında sayılan Mucâhid (103/721), incelememize konu olan iki isnad kalıbının kaynağı durumundadır. Bunları şema ile şöyle gösterebiliriz:



Mucâhid'in İbn 'Abbâs'a, defalarca Kur'an'ı arz etmesi, ona tefsir konusunda haklı bir imtiyaz kazandırmış olmalıdır.[147] Nüzul ortamının şahidi ve İslami ilimlerde söz sahibi bir sahabiden bu yoğunlukta bilgilenmesinin, Mucâhid'e, ayrıcalıklı bir statü kazandıracağı açıktır.[148]

[143] Arthur Jeffery de bu ihtimalden bahsetmektedir (bkz. Arthur Jeffery, *Intruduction, Materials for the History of the Text of the Quran*, Leiden 1937, s. 12).

[144] N, XIII. 229. Ayrıca bkz. Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 124-125.

[145] N, XIII. 229.

[146] Bağdâdî, *Târîḫu Bağdâd*, IX. 464; N, XIII. 223; M, II. 433.

[147] İbn Sa'd, V. 466.

[148] Hasan Güç, Buḫârî'nin *Ṣaḥîḥ*'inde Mucâhid kaynaklı çok sayıda tefsir rivayeti bulunduğunu zikretmektedir (bkz. Hasan Güç, *el-Kütüb's-Sitte'de Bulunan Tefsir Bölümleri, Mahiyetleri ve Karşılaştırılmaları*, basılmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1990, s. 14).

Mucâhid, İbn 'Abbâs'ın görüşlerinin daha sonraki nesillere aktarılmasında önemli bir görev üstlenmiştir. Ancak bu önemli misyonu, onun, tefsire ilişkin yegane katkısı değildir. Çünkü onun kendine mahsus bir tefsiri de bulunmaktaydı. Pek çok ayetin tefsirinde, İbn 'Abbâs'ın Mucâhid kanalıyla ulaşan görüşlerine rastlayabiliriz. Dikkat çekici olan ise daha sonra Mucâhid'in aynı konuda farklı bir görüşünün yer almasıdır. Mucâhid sade bir nakilci olsaydı, hem de İbn 'Abbâs'ın tefsiri ortadayken görüş beyan etmezdi.[149]

Mucâhid'in İbn 'Abbâs'ın tefsirine rağmen, görüş beyan edebilmesinin gözden kaçırılmaması gereken farklı bir boyutu daha vardır. Bu durum, hicri I. asrın sonlarına doğru sahabe ve tabiin düzeyinde gerçekleşen ilmî faaliyetlerin karakterine ışık tutmaktadır. Mucâhid'in, hocasına rağmen, fikrini beyan edebilme cesareti, hocasının hazırladığı özgür ilmî ortamdan kaynaklanmış olmalıdır. Mucâhid'in kendini çok özgür hissettiği anlaşılmaktadır. Öyle ki o, güzel bir görüş (rey) serdetmeyi, ibadetlerin en makbulü sayabilecek kadar fikir hürriyetinden yanadır.[150] Şüphesiz ki bu konu ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir. Çalışmamızda İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin metin kısmına yönelik bir incelemeyi doğrudan hedeflemediğimiz için bu konu üzerinde daha fazla durmak istemiyoruz.

Kaynaklarımızda Mucâhid'e aidiyeti tespit edilen birtakım yazılı malzemeden bahsedilmektedir.[151] Ancak bugün elimizde bulunan *Tefsîru Mucâhid* adlı kitabın[152] onun tefsiri olamayacağı ortaya çıkmıştır. Bu konuyla ilgili özel bir araştırma yapan İsmail Cerrahoğlu, söz konusu kitapta yer alan isnadların dörtte birine yakın kısmının Mucâhid'e dayanmadığı sonucuna varmıştır.[153] Cerrahoğlu, kitapta bulunan isnadların ayrıntılı bir dökümünü çıkarmıştır. Ona göre sözü geçen bu kitabın Âdem b. Ebî İyâs'ın (220/835) tefsiri olarak kabul edilmesi çok daha doğru olacaktır. Çünkü İbn Ebî İyâs, üç isnad dışındaki bütün isnadlarda yer almıştır.[154]

[149] Aḥmed İsmâ'îl Nevfel, *Mucâhid el-mufessir ve't-tefsîr*, Dâru's-şafve, Kâhire 1990, s. 287-294. Nevfel, Ṭaberî'nin tefsirini esas alarak İbn 'Abbâs ve Mucâhid'in farklı tefsir ettikleri birtakım ayetler üzerinde özellikle durmaktadır.

[150] İbn Ḳuteybe, *Te'vîlu muḫtelifi'l-ḥadîs*, Dâru'l-cîl, 1972, s. 57.

[151] Dârimî, *es-Sunen*, Dâru ihyâ'i's-sunneti'n-nebeviyye, ty., I.128; Bağdâdî, *Takyîdu'l-'ilm*, s. 105. Sezgin de Horst'un çalışmasından hareketle Mucâhid'in tefsir sahibi olduğunu belirtmektedir (bkz. Fuat Sezgin, *Târîḫu't-turâsi'l-'arabî*, I. 70-71).

[152] Mucâhid, *Tefsîru mucâhid*, tah. Muḥammed 'Abdusselâm, Dâru'l-fikri'l-islâmî el-ḥadîse, Kâhire 1989.

[153] İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mücâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII (1978), s. 38.

[154] *Age.*, XXIII. s. 50.

Kaderî bir eğilim taşıdığı anlaşılan 'Abdullâh b. Ebî Necîḥ,[155] Mucâhid'in önde gelen ravileri arasındadır. Bununla birlikte Buḫârî (256/870), İbn Ebî Necîḥ'in Mucâhid'e ait olan tefsiri, el-Ḳâsım b. Ebî Bezze'den (115/733) aldığı hâlde onun ismini hiç zikretmediğini ima etmektedir.[156] İbn Ḥacer'e göre İbn Ḥıbbân (354/965), konuyu daha açık hâle getirmektedir. Buna göre Mucâhid'in tefsir konusundaki görüşlerinin tamamı, İbn Ebî Bezze'nin kitabından nakledilmiştir.[157]

Mucâhid gibi ünlü bir müfessirin çok sayıda öğrencisi ve geniş bir çevresi olmalıdır. Böylesine merkezî konumdaki bir şahsın tüm kanaatlerinin yalnızca bir kitaptan nakledildiğini kabullenmek, makul görünmeyebilir.[158] Ancak İbn Ḥıbbân'ın bu ifadeleri, İbn Ebî Bezze'nin niçin zikredilmediğine açıklık getirebilir. İbn Ebî Necîḥ, Mucâhid'in Kur'an konusundaki görüşlerini Ḳâsım'ın kitabından yazdığı hâlde, o dönemde referans geleneği henüz oturmadığından Ḳâsım'ı zikretme gereği duymamış olabilir.

İbn Ebî Necîḥ'in ravilerinden Verḳâ' mürcii,[159] Şibl (148/765) ise İbn Ebî Necîḥ gibi kaderî eğilim taşıyordu.[160] Eğer verilen bilgiler doğru ise kaderî bir hocanın, mürcii eğilimleri olan bir kimseyle bu derece yakın ilişkiye girebilmesi ilginçtir. Onların aralarında bir anlaşmazlığa düştükleri bilinmemektedir. Bu durum, bilinen bazı kelam ekollerinin, erken dönemde farklı yapısal özellikler taşıdıklarını ihsas etmektedir.[161]

Tabakat yazarlarına göre, İbn Ebî Necîḥ, Verḳâ' ve Şibl'in her şeye rağmen güvenilir bulunmaları da önemlidir.[162] Daha önemlisi Verḳâ'ın öğrencisi Şebâbe b. Sevvâr'ın (204/819) durumudur. Onun Mürcie'nin önde gelen bir propagandacısı (dâ'î) olması bile güvenilirliğine halel getirmemiştir.[163] İbn Ebî Necîḥ ve isnad guru-

[155] C, V. 203.

[156] Buḫârî, *Kitābu't-tārīḫi'l-kebīr*, V. 233.

[157] Tz, VIII. 310. İbn Ḥıbbân'ın elimizdeki *Kitābu's-siḳāt* isimli eserinde bu görüşünün yer almaması ise gerçekten dikkat çekicidir. Bu durumda sözkonusu kitabın İbn Ḥacer'in elindeki nushasıyla, bugün elimizde olan nushasının farklı olabileceği ihtimali gündeme gelmektedir (bkz. İbn Ḥıbbân, *Kitābu's-siḳāt*, V. 419).

[158] Aḥmed İsmâ'îl Nevfel, s. 211-212, 213-252.

[159] Bağdâdî, *Tārīḫu bağdād*, XIII. 516-517.

[160] Tz, IV. 305-306.

[161] Bilindiği gibi Kaderiyye, insan hürriyetini öne çıkararak, insanı bütün davranışlarından sorumlu tutarken; Mürcie, temelde iman ve amel arasını çok keskin biçimde ayırmaktaydı. Çoğu Kur'an ayetinin tefsirinde, bu iki gurubun farklı yaklaşımlar içinde bulunacağını tahmin etmek zor değildir.

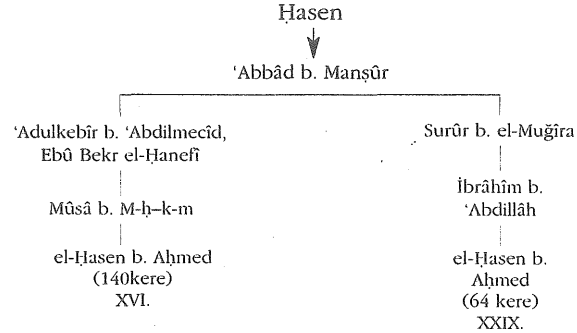
[162] C, V. 203; Tz, IV. 305-306, XI. 115.

[163] İbn 'Adiyy, IV. 1365.

bunda ondan sonra gelen Verḳâ' ve Şibl'in, tefsire dair birtakım kitaplarının bulunduğu da ifade edilmektedir.[164]

6. el-Ḥasen b. Yesâr el-Baṣrî ve İsnad Gurubu.

Yaşadığı toplumun sorunlarına karşı kayıtsız kalmayan; vaaz ve nasihatleriyle meşhur olan İbn Yesâr'ın (110/728), kaynaklık ettiği iki isnad şöyle gösterilebilir:



Müminlerin annesi Ummu Seleme'nin (59/679) evinde doğan Ḥasen, sahabe ortamını yakından tanıma fırsatını yakaladı.[165] Belli bir yaştan sonra da Emevi iktidarı ile tanıştı. Onun, sahabe ortamıyla Emevi iktidarının uygulamaları arasında birçok çelişkiler bulduğu açıktır. Birincilerin dünyaya bakışları ve dinî yaşantılarıyla diğerlerinin hayat tarzları İbn Yesâr tarafından da herhâlde telif edilememiştir. Arka arkaya gelen iki dönem arasındaki bu uyumsuzluk, onun safi ve deruni bir dinî hayatı tercih etmesinde etkili olmuş olabilir. Nitekim onun, tasavvuf erbabı tarafından da çok fazla övüldüğünü müşahede etmekteyiz.[166] Hatta onun bu belirgin hayat tarzı 'ricâl' müelliflerini bile etkilemiştir. Öyle ki, Ḥasen'in anlatıldığı bölümler bir değerlendirmeden çok, onun menkıbelerinin sergilendiği, vaazlarının zikredildiği sayfalar olarak karşımıza çıkmaktadır.[167]

Ḥasen, hayatının belli bir döneminde kaderî fikirlere sempati ile yaklaşmış olabilir.[168] Ẕehebî'nin (748/1347), Ḥasen'i bu konu-

[164] Bağdâdî, *Târîḫu Bağdâd,* XIII. 516-517; Tz. XI. 114.

[165] Ebû Nu'aym, *Ḥilyetu'l-evliyâ' ve ṭabaḳâtu'l-aṣfiyâ',* Daru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, ty., II. 133.

[166] *Age.*, II. 135-140.

[167] İbn Sa'd, VII. 156-177; N, IV. 572-578.

[168] Bkz. İbn Ḳuteybe, *el-Ma'ârif,* Maṭba'atu dâri'l-kutub, 1960, s. 441; Bağdâdî, *Kitâbu'l-kifâye fî 'ilmi'r-rivâye,* Maṭba'atu's-sa'âde, Kâhire, ty., s. 199.

da tezkiye etmeye çalışması,[169] İbn Ḥacer'in (852/1448) ısrarla Ḥasen'e atfedilen ve kaderin varlığını vurgulayan rivayetleri öne çıkarması[170] şüphe uyandırmaktadır. Ancak bu meseleye ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Çünkü kanaatimizce, konu ile ilgili rivayetleri zorlamaksızın kesin bir yargıya varma imkanı yoktur. Kesin olan Ḥasen'in kaderî fikirlere mensup bazı kimselerle yakın temas hâlinde olmasıdır. Nitekim, incelediğimiz iki isnadda Ḥasen'den sonra yer alan 'Abbâd b. Manṣûr (152/769) katı bir kaderî idi. 'Abbâd açıkça mezhebinin propagandasını (*di'āye*) yapıyordu. Onun güvenilirliği ciddi biçimde sorgulanmış ve mecruh olduğuna karar verilmiştir.[171]

Ḥasen'in toplum önündeki aktif kimliği de itham edilmesine sebep olmuş olabilir. Çünkü nakledildiğine göre, vaaz ve nasihatleriyle topluma yön vermeye çalışan Ḥasen, hemen her kesimden insanla birlikte oluyordu. Onun, kaderî düşünceyi benimseyenler tarafından da cebri düşünceyi benimsemekle itham edilmesi dikkat çekicidir.[172]

Ḥasen'in, Emevi halifesi 'Abdulmelik b. Mervân'a (86/705) yazdığı mektup bu konuya ışık tutması bakımından gözden kaçırılmamalıdır. Ḥasen, mektubunda 'kader' konusunu özellikle dinî ve siyasi bağlamda tartışmaktadır. O, açıkça, kader meselesinin, olumsuzlukları kamufle etmek için istismar edildiğinden yakınmaktadır.[173] Kaderiyye taraftarlarının da aynı kaygılarla yola çıktıkları düşünülürse, el-Ḥasen el-Baṣrî ile kaderiyye mezhebi arasında kurulan ilişkinin sebebi daha iyi anlaşılabilir.

[169] N, IV. 580-583.

[170] Tz, II. 270.

[171] İbn Sa'd, VII. 270; C, VI. 86; İbn Ḥıbbân, *Kitābu'l-mecrūḥīn mine'l-muḥaddiṣīn ve'ḍ-ḍu'afā' ve'l-metrūkīn*, II. 165; İbn 'Adiyy, IV. 1644. Burada, önemli bir konuya temas etmek istiyoruz: Rical kitaplarından hareketle bir kimsenin güvenilir olup olmadığına karar vermek zaman zaman çok subjektif olabilmektedir. Bu subjektivite geçmişte olduğu gibi bugünkü araştırmacılar için de geçerliliğini korumaktadır. İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin 2. Bakara suresini tahkik eden Zehrânî ve 3. Âlu 'İmrân suresini tahkik eden Ḥikmet Beşîr, hemen hemen aynı kaynakları kullandıkları hâlde 'Abbâd b. Manṣûr'un güvenilirliği konusunda birbirinden ters yargılara varmışlardır (bkz. Zehrânî, s. 481; Ḥikmet Beşîr I. 31-32). Araştırmacıların farklı yargılara varmaları, rical kitaplarında 'Abbâd b. Manṣûr ile ilgili verilen bilgileri farklı algılamalarından kaynaklanmıştır. Araştırmamızın son bölümünde cerh ve ta'dildeki öznellik sorununu, geniş bir biçimde ele alacağız.

[172] N, IV. 582.

[173] Bkz. el-Ḥasen b. Yesâr el-Baṣrî, "Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdulmelik b. Mervân'a Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, III (1954), sayı 3-4, s. 75-84.

Birçok kitap bıraktığı bilinen Ḥasen'in bir tefsiri olduğu da belirtilmektedir.[174] Ḫalîlî (446/1054) bu tefsirin iki bakımdan eleştirilere maruz kaldığını kaydetmektedir: Ḥasen, tefsirinde klasik bir usûl takip etmiyor, çoğu zaman hangi ayeti tefsir ettiğini açıkça söylemiyordu. Diğer eleştiriye gelince; o, tefsirinde rivayetlerin kaynaklarını, yani referanslarını zikretmiyordu.[175] İkinci eleştirinin sebebi onun çok fazla mürsel haber nakletmesiyle ilgili olabilir.[176]

Aynı isnad gurubunda yer alan Surûr b. el-Muğîra'nın rical kitaplarına göre makbul bir kimse olmadığı anlaşılmaktadır.[177] Mûsâ b. M–ḥ–k–m veya M–ḥ–l–m hakkında ise hiçbir yerde bilgi bulamadık.

b. Bir İsnad Kalıbına Kaynaklık Eden Şahıslar ve İlgili İsnadlar

1. Sa'îd b. Cubeyr

> Sa'îd b. Cubeyr (95/714) – 'Aṭâ' b. Dînâr (126/744) – 'Abdullâh b. Lehî'a (174/790) – Yaḥyâ b. 'Abdillâh b. Bukeyr (231/846) – Ebû Zur'a (264/878) (II. isnad).

Tabiin'in ileri gelenlerinden ve İbn 'Abbâs'ın önde gelen öğrencilerinden Sa'îd b. Cubeyr, tefsir alanında söz sahibiydi. Bundan dolayı Emevi Halifesi 'Abdulmelik b. Mervân (86/705), ondan bir tefsir yazmasını istemiş, o da bu talebi yerine getirmişti. Kaynaklar, bu tefsirin, devletin resmî arşivinde (*devāvīn*) muhafaza edildiğini, daha sonra da 'Aṭâ' b. Dînâr tarafından bulunup rivayet edildiğini kaydetmiştir.[178] Yani 'Aṭâ', Sa'îd b. Cubeyr'in tefsirini kendisinden işitmemiş, yazılı olarak bulmuş ve rivayet etmiştir. Ancak II. isnaddan hareketle Sa'îd ile 'Aṭâ' arasında gerçekleşen bilgi alış-verişinin yazılı olarak gerçekleştiği yolunda bir kanaate ulaşmak güçtür.

Sa'îd b. Cubeyr'in kaynaklık ettiği isnadın, Ṭaberî'nin tefsirindeki tekerrür oranını dikkate alarak, İbn Cubeyr'in yazdığı tefsirin küçük bir tefsir olduğu söylenebilir.[179] Gerçekten de Horst'un tespitine göre, Ṭaberî'nin tefsirinde herbiri yüzden fazla tekerrür eden isnadlar içinde, Sa'îd b. Cubeyr'in kaynaklık ettiği hiçbir is-

[174] Fuat Sezgin, *Tārīḫu't-turāṯi'l-'arabī*, I. 72.
[175] Ḫalîlî, s. 96.
[176] İbn Ebî Ḥâtim, İbn Yesâr'ın mürsel haber nakletmesi konusunu ayrıntılı bir şekilde işlemiştir (bkz. İbn Ebî Ḥâtim, *Kitābu'l-merāsîl*, s. 36-43).
[177] M, II.116; L, III. 11.
[178] C, VI. 332; M, III. 70.
[179] Fuat Sezgin, *Tārīḫu't-turāṯi'l-'arabī*, I. 77.

nad yer almamıştır. Ancak İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki isnad verileri, bu konuda Ṭaberî'nin tefsirindekilerden ayrılmaktadır. Çünkü bu tefsirde en fazla tekerrür eden ikinci isnad –ki, 806 kere tekerrür etmiştir– Sa'îd b. Cubeyr'e ulaşmaktadır.

'Abdullâh b. Lehî'a'nın yazmaya ve yazılı malzemeye düşkün bir insan olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarımızda belirtildiğine göre yaklaşık hicri 170 yıllarında evi yanmış ve çok sayıda kitabı telef olmuştur.[180]

Rical kitaplarından İbn Lehî'a ile ilgili bölümleri tetkik etmemize rağmen onun güvenilirliği ile ilgili bir kanaate sahip olamadık. Onunla ilgili değerlendirmeler, okuyucunun belli bir kanaate ulaşmasına mani olmaktadır.[181] Bazıları ise onun kitaplarının yanmasını bir dönüm noktası gibi düşünerek, yangından önceki rivayetlerini makbul, diğerlerini zayıf kabul etmişlerdir.[182]

2. Muḳâtil b. Ḥayyân

> Muḳâtil b. Ḥayyân (150/767) – Bukeyr b. Ma'rûf (163/780) – Muḥammed b. Muzâḥim (209/824) – Muḥammed b. 'Alî b. el-Ḥasen b. Şaḳîḳ (250/864) – Muḥammed b. el-Faḍl b. Mûsâ (VI. isnad)

Siyasi baskılar sebebiyle Kâbil'e kaçan ve orada vefât eden Muḳâtil b. Ḥayyân'ın bir tefsiri olması muhtemeldir.[183] Sa'lebî'nin (427/1036) tefsirinin mukaddimesinde verdiği bilgilerden, İbn Ḥayyan'ın tefsire dair bir kitabı olduğu sonucunu çıkarabiliriz.[184]

Muḳâtil'den rivayette bulunan Bukeyr b. Ma'rûf'un da bir tefsir telif ettiği bilinmektedir.[185]

İbn Ebî Ḥâtim, Muḥammed b. Muzâḥim'in güvenilirliği ile ilgili hiç bir yargıda bulunmamıştır.

[180] N, VIII. 13. Yaḥyâ b. Ma'în (233/848) kanalıyla bize, onun kitaplarının yanmadığına dair bir haber de ulaşmaktadır (bkz. İbn 'Adiyy, IV. 1463).

[181] İbn Sa'd, VII. 516; C. V. 148; İbn Ḥıbbân, *Kitâbu'l-mecrûḥîn mine'l-muḥaddiṯîn ve'ḍ-ḍu'afâ' ve'l-metrûkîn*, II. 11-14; İbn 'Adiyy, IV. 1462-1472; M, II. 476-480; Żehebî, *el-Muġnî, fi'ḍ-ḍu'afâ'*, I. 352; İbnu'ṣ-Ṣalâḥ, s. 390.

[182] N, VIII. 15-16. el-Ḥâkim en-Neysâbûrî'ye (405/1014) göre İbn Lehî'a, kitaplarının yanmasından sonra da rivayet etmeye devam ettiği için rivayetlerine hatalar karışmıştır (bkz. Tz, V.378).

[183] Tz, X. 278-279.

[184] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-ḳur'ân*, 1186 tarihli el yazması (Beyazıt Kütüphanesi 130 numaralı el yazması, İstanbul), I. 3b; Ayrıca bkz. Fuat Sezgin, *Târîḫu't-turâṯi'l-'arabî*, I. 84.

[185] Tz, I. 495-496.

3. 'Abdurraḥmân b. Zeyd b. Eslem

'Abdurraḥmân b. Zeyd b. Eslem (182/798) – Aṣbağ b. el-Ferac (225/839) – Yûsuf b. Yezîd el-Ḳarâṭîsî (287/900) (VIII. isnad)

Rical kitapları dikkate alındığında 'Abdurraḥmân ittifakla mecruḥ,[186] Aṣbağ ve Yûsuf ise sikadırlar.[187] Bu değerlendirmede hiç konu edinilmeyen bir soru akla gelmektedir. Çok makbul iki ravi Aṣbağ ve Yûsuf, 'Abdurraḥmân'dan neden haber nakletmişlerdir? 'Abdurraḥmân, hem de görüş birliğiyle cerh edilebilecek kadar zayıfsa, ondan rivayette bulunmak bir nakisa değil midir? Rical kitaplarında bu soruların cevaplarını aramak hakkımızdır. Çünkü söz konusu olan münferit bir isnad değil, sadece İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde 377 kere tekerrür eden bir isnaddır. 'Abdurraḥmân'ın zayıf olduğunu belirten İbn Ebî Ḥâtim'in,[188] tefsirinde, ondan gelen rivayetlere bu yoğunlukta yer vermesi ise üzerinde durulması gereken bir diğer konudur.[189]

Ẕehebî (748/1347), 'Abdurraḥmân'ın bir ciltlik bir tefsir telif ettiğini kaydetmektedir. Bu tefsir Aṣbağ ve Yûsuf aracılığıyla İbn Ebî Ḥâtim'e ulaşmış olabilir. Ẕehebî, bunun dışında 'Abdurraḥmân'ın "nâsiḫ ve mensûḫ"a dair bir risalesinden bahsetmektedir.[190]

4. Ebû'l-'Âliye Rufey' b. Mihrân

Ebû'l-'Âliye (90/709) – er-Rabî' b. Enes (140/757) – Ebû Ca'fer er-Râzî (160/777) – Âdem b. Ebî İyâs (220/835) – 'Işâm b. Ravvâd (XI. isnad)

Kıraat ilminde şöhret sahibi olan Ebû'l-'Âliye, Hz. Peygamber dönemine erişmesine rağmen Hz. Ebû Bekr döneminde müslüman olmuştur.[191]

İbn Ḥıbbân (354/965), Rabî'–Ebû Ca'fer ikilisine ilişkin eleştirel bir yaklaşım içindedir. Ona göre güvenilirliği çok şüpheli olan Ebû

[186] Buḫârî, *Kitâbu't-târîḫi'l-kebîr*, V. 284; C, V. 233-234; İbn Ḥıbbân, *Kitâbu'l-mecrûḥîn mine'l-muḥaddiṯîn ve'ḍ-ḍu'afâ' ve'l-metrûkîn*, II. 57-58; İbn 'Adiyy, IV. 1581; 'Uḳaylî, II. 331-332; M, II. 565; Tz, VI. 178-179.

[187] N, I. 225-226; Tz, I. 362, XI. 429.

[188] C, V. 233-234.

[189] İbn Ebî Ḥâtim'in cerh ve ta'dil alanındaki uzmanlığının tefsirine yansımasını –ki, bunun gibi sorunları doğrudan ilgilendirmektedir– araştırmamızın son bölümünde ele alacağız.

[190] N, VIII. 349.

[191] N, IV. 207-208.

Ca'fer, Rabî'den birtakım yanlış haberler nakletmiştir.[192] Bu tespitin çalışmamızı ilgilendiren önemli bir yönü bulunmaktadır. Çünkü hem XI. isnadda hem de XIV. isnadda Rabî'den sonraki ravi Ebû Ca'fer'dir. Kaynaklarımızın çoğunu dikkate aldığımızda, Ebû Ca'fer ile ilgili kesin bir yargıya varma imkanımız yoktur. Her şey bir tarafa, o, hafızasının zayıflığı sebebiyle çok eleştiri almıştır.[193]

Bütün bunlara rağmen araştırmalar, Ebû Ca'fer'in Rabî'den naklettiği tefsire dair rivayetlerin güvenilirliğinden endişe etmememiz gerektiğini ortaya çıkarmıştır. Buna göre Ebû Ca'fer, sözü geçen rivayetleri hafızasından değil Rabî'in tefsir nüshasından rivayet etmiştir.[194]

İsnad zincirindeki diğer şahıs Âdem b. Ebî İyâs da yazmaya düşkünlüğüyle tanınan bir âlimdi.[195]

5. er-Rabî' b. Enes[196]

> er-Rabî' b. Enes (140/757) – Ebû Ca'fer (160/777) – 'Abdullâh b. Ebî Ca'fer – Aḥmed b. 'Abdirraḥmân – Ebû Ḥâtim (277/890) (XIV. isnad)

Fasıklıkla bile suçlanan 'Abdullâh b. Ebî Ca'fer hakkındaki nihai kanaat, onun güvenilir olduğu yönünde tezahür etmiştir.[197]

6. 'İkrime

> 'İkrime (105/723) – el-Ḥakem b. Ebân – Ḥafṣ b. 'Umar el-'Adenî – Muḥammed b. Ḥammâd eṭ-Ṭıhrânî (271/884) (XXII. isnad)

İbn 'Abbâs'ın öğrencisi 'İkrime, tefsir sahasında da ün kazanmıştır. O, dinî anlayışı sebebiyle çok tenkit edilmiştir. Harici görüşten etkilendiği, onun birtakım yaklaşımlarını benimsediği ifade edilmiştir. Hatta Kuzey Afrika'daki müslümanların harici öğretiyi 'İkrime'den öğrendiği bile iddia edilmiştir.[198]

İbn 'Abbâs'a yakınlığı, kendisine yöneltilen eleştirilerin dikkate alınmamasında etkili olabilir. Çünkü klasik cerh ve ta'dil teorisine

[192] İbn Ḥıbbân, *Kitābu'l-mecrūḥīn mine'l-muḥaddiṯīn ve'ḍ-ḍu'afā' ve'l-metrūkīn*, II. 120.
[193] İbn Sa'd, VII. 380; C, VI. 281; İbn Ḥıbbân, *Kitābu'l-mecrūḥīn mine'l-muḥaddiṯīn ve'ḍ-ḍu'afā' ve'l-metrūkīn*, II. 120; İbn 'Adiyy, V. 1894-1895; Bağdâdî, *Târîḫu bağdâd*, XI. 147; M, III. 320; Tz, XII. 56-57.
[194] Ḥikmet Beşîr, I. (*Dirâse*) 12-15.
[195] İbn Sa'd, VII. 490; C, II. 268.
[196] Bundan önceki başlık altında Rabî' ve Ebû Ca'fer hakkında bilgi verilmişti.
[197] C, V. 127; İbn 'Adiyy, IV. 1533; Tk, I. 407.
[198] İbn Sa'd, V. 292-293; İbn 'Adiyy, V. 1906.

göre makbul bulunmayan bir mezhebin müntesibi olmanın ötesinde, onun propagandasını yapmak, –en azından– çok olumsuz bir vasıftır.[199] Bunun 'İkrime konusunda hiç işletilmemesinde, herhâlde onun İbn 'Abbâs ile sürdürdüğü uzun birlikteliğin payı vardır. Gerçekten de İbn Ḥacer (852/1448), onu büyük bir iştiyakla savunma ihtiyacı hissetmiş ve eleştirilere cevap vermeye çalışmıştır.[200] Bu savunmada onun İbn 'Abbâs ve öğrencileri ile olan yakınlığı, önemli bir argüman olarak sık sık gündeme getirilmiştir.[201] Doğrusu, bir kimsenin fikrî yaklaşımları, onun güvenilirliğini etkilememelidir. Güvenilirlik, sadece, doğruluk-dürüstlük gibi ahlaki erdemler başta olmak üzere, 'ehliyet' gibi ilmî gerekliliklerle birlikte düşünülmelidir.

İsnad zincirindeki Ḥafṣ b. 'Umar el-'Adenî'nin güvenilirliğinden ise kuşku duymak gerekmektedir. Rivayetlere göre o, hem isnadları hem de metinleri karıştırabiliyordu. Nitekim o, bu sebeple mecruh sayılmıştır.[202]

İbn Ebî Ḥâtim'in Ḥafṣ ile ilgili değerlendirmeleri şu cümlelerle sona ermektedir:

> ...Ebû 'Abdillâh eṭ-Ṭıhrânî (271/884), Ḥafṣ b. 'Umar el-'Adenî'nin sika olduğunu bildirmiştir. Babama (Ebû Ḥâtim) İbn 'Umar'i sordum. Bunun üzerine babam "O, *leyyinu'l-ḥadīṣ*'tir (hadisi makbul değildir)" dedi.[203]

Yukarıdaki ibareden de anlaşılacağı üzere, İbn Ebî Ḥâtim, Ḥafṣ'ın güvenilirliğiyle ilgili bir kanaat belirtmemiştir. Ancak Ḥafṣ, onun tefsirindeki önde gelen şahıslardan biridir. Sadece XXII. isnad göz önünde bulundurulduğunda Ḥafṣ'ın isminin 105 kere geçtiği görülür. XXII. isnad kalıbında Ḥafṣ'tan bilgi nakleden Ṭıhrânî, İbn Ebî Ḥâtim'in diğer eserinde onu tezkiye eden şahıs olarak karşımıza çıkmaktadır.[204]

7. *'Aṭâ' b. Ebî Muslim el-Ḫurâsânî*

> 'Aṭâ' b. Ebî Muslim (135/752) – 'Uṯmân b. 'Aṭâ' (155/772) – Muḥammed b. Şu'ayb b. Şâbûr (200/816) – el-'Abbâs b. el-Velîd b. Mezyed (270/883) (XXVIII. isnad).

[199] Bağdâdî, *Kitābu'l-kifāye fī 'ilmi'r-rivāye*, s. 194-195.
[200] Tz, VII. 272-273.
[201] İbn Ḥacer, *Muḳaddimetu feṯḥi'l-bārī, bi şerḥi ṣaḥīḥī'l-buḫārī*, s. 597-602; Ayrıca bkz. C, VII. 9; İbn 'Adiyy, V. 1910; N, V.22.
[202] İbn Ḥıbbân, *Kitābu'l-mecrūḥīn mine'l-muḥaddiṯīn ve'ḍ-ḍu'afā' ve'l-metrūkīn*, I. 257; İbn 'Adiyy, II. 794; 'Uḳaylî, I. 273; M, I. 560; Tz, II. 411.
[203] C, III. 182.
[204] C, III. 182.

Hem 'Aṭâ' hem de oğlu 'Uṣmân çok fazla eleştiriye maruz kalmışlardır. Bu eleştiriler, onların hafızalarının zayıflığı ve haber nakli için gerekli hassasiyetlere riayet etmemeleri konularında odaklanmaktadır. Ancak, cerh ve ta'dil âlimlerinin değerlendirmelerinden, onların görüş birliği içinde olmadıkları da anlaşılmaktadır.[205] Kendisinden önce yaşayan rical âlimlerinin kanaatlerini değerlendiren İbn Ḥacer (852/1448), sonuç olarak 'Aṭâ'ı *ṣadûḳ*, oğlu 'Uṣmân'ı *ḍa'îf* bulmuştur.[206]

İbn Ḥacer, İbn Cureyc'in (150/767) 'Aṭâ'a ait tefsiri edindiğinden ve ondan yararlandığından bahsetmektedir.[207] Diğer taraftan Fuat Sezgin, Dâru'l-kutubi'ẓ-ẓâhiriyye'de Hicri 5. asra ait ve 'Aṭâ'a isnad edilen küçük bir tefsir nushasının mevcudiyetini kaydetmiştir.[208] Bu bilgiler ışığında 'Aṭâ'ın, bugün itibarıyla hacmi meçhul bir tefsirin sahibi olduğu sonucuna varabiliriz.

İsnadda yer alan İbn Şu'ayb'ın da birtakım yazılı dökümanlara sahip olduğu bildirilmiştir.[209]

8. eḍ-Ḍaḥḥâk b. Muzâḥim

> eḍ-Ḍaḥḥâk b. Muzâḥim (105/723) – 'Ubeyd b. Suleymân – Ebû Mu'âẕ el-Faḍl b. Ḫâlid – 'Abdul'azîz b. Munîb – Ebû Ḥâtim (277/890) (XXXI. isnad)

Ḍaḥḥâk ile ilgili bilgiler daha önce İbn 'Abbâs'ın kaynaklık ettiği isnad grubu anlatılırken verilmişti. Bu isnadda yer alan şahıslarla ilgili çalışmamızı doğrudan ilgilendiren bir bilgiye ulaşamadık. Sadece İbn Ebî Ḥâtim'in el-Faḍl b. Ḫâlid'in güvenilirliğiyle ilgili bir yargıda bulunmayışını tespit etmekle yetineceğiz.[210]

9. Vehb b. Munebbih

> Vehb b. Munebbih (113/731) – 'Abduṣṣamed b. Ma'ḳîl (173/789) – İsmâ'îl b. 'Abdilkerîm (210/825) – Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Ḥammâd eṭ-Ṭıhrânî (271/884) (XXXII. isnad)

Tefsir geleneğinde belli bir yer işgal eden 'israiliyyat' bilgisinin önemli kaynaklarından biri sayılan Vehb'in naklettiği haberleri

[205] İbn Sa'd, VII. 369; C, VI. 162; İbn Ḥıbbân, *Kitâbu'l-mecrûḥîn mine'l-muḥaddiṯîn ve'ḍ-ḍu'afâ' ve'l-metrûkîn*, II. 130; İbn 'Adiyy, V. 1817-1818; 'Uḳaylî, III. 210, 405-407; M, III. 48-49, 71.

[206] Tk, II. 12, 23.

[207] Tz, VII. 214.

[208] Fuat Sezgin, *Târîḫu't-turâṯi'l-'arabî*, I. 79.

[209] Tz, IX. 223.

[210] C, VII. 61.

nereden edindiği sorun olmamıştır. Çünkü onun Ehl-i Kitaba ait zengin bir malzemeyi tetkik ettiği bilinmektedir.[211]

Vehb b. Munebbih'in kader konusunda bir kitap yazdığı, bu sebeple eleştirildiği ifade edilmiştir. İlgili kaynaklarda Vehb b. Munebbih'in kader konusundaki aykırı fikirlerinden vazgeçtiği, hatta bu kitabı hiç yazmamış olmayı dilediği de belirtilmektedir.[212] Ancak biz bu rivayetlere ihtiyatla yaklaşmayı tercih ediyoruz. Onun yaşadığı dönemin sorunlu konuları arasında önemli bir yer tutan kader konusunun kutuplaşmaya sebep olduğu açıktır. Bu konuda taraf olanların, kamuoyu nezdinde otoritesi bulunan Vehb ile ilgili spekülasyon yapmaları muhtemeldir. Bir tarafın onu kaderi inkar eden bir otorite olarak göstermesi de, diğer tarafın onun bu görüşten vazgeçtiği iddiasını ortaya atması da akla uygun düşmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Vehb b. Munebbih'e isnad edilen rivayetler, çoğunlukla Kur'an'daki kıssalar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Gerçekten de elimizdeki tefsir rivayetlerinden hareketle, onun kader konusuyla özel olarak ilgilendiği kanaatine ulaşmak güçtür.

İsmâ'îl b. 'Abdilkerîm'in, Vehb b. Munebbih kanalıyla kendisine ulaşan Câbir b. 'Abdillâh'ın *Ṣaḥîfe*'sini rivayet ettiği bildirilmiştir.[213]

XXXII. isnadın en yukarısında yer alan ilk üç şahıs akrabadır. İncelediğimiz 35 isnad gurubunda benzeri bir özellik sadece X. isnad için geçerlidir. Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi X. isnadda yer alan beş şahıs da akrabadır.

10. 'Abdulmelik b. 'Abdil'azîz b. Cureyc

İbn Cureyc (150/767) – Muḥammed b. Sevr (190/806) – Zeyd b. el-Mubârak – 'Alî b. el-Mubârak (XXXV. isnad)

İbn Cureyc, Vehb b. Munebbih (113/731) gibi 'israiliyyat' konusundaki zengin malumat yığınının kaynaklarından biridir. Ancak 'ricâl' yazarlarının onunla ilişkilendirdikleri en önemli konu bu değildir. Onlar, en çok, İbn Cureyc'in edindiği bilgileri yazarak kayıt altına alışını önemsemişlerdir. O, bu özelliği sebebiyle ilk kitap tasnif edenlerden biri olarak anılmıştır.[214]

İbn Cureyc, rivayetlerinde çok fazla 'tedlîs' ve 'irsâl' yapmasına rağmen güvenilir bulunmuştur.[215]

[211] N, IV. 547.
[212] N, IV. 548-549,551; Tz, XI. 168.
[213] Mizzî, III. 140; Tz, I. 316.
[214] C, V. 357-358; Tz, VI. 404.
[215] M, II. 659; Tk, I. 520.

XXXV. isnadda yer alan 'Alî b. el-Mubârak'ın da rivayetleri yazarak kayıt altına alması, kaynaklarımızca önemsenmiştir.[216]

III. Kısım: İbn Ebî Ḥâtim'in Tefsirindeki İsnadlar ile Ṭaberî'nin Tefsirindeki İsnadların Karşılaştırılması

Muasır iki müfessir Ṭaberî ve İbn Ebî Ḥâtim, eserlerinde ilk üç asrın tefsir rivayetlerini toplamaya çalışmışlardır. Onlar yaşadıkları dönemde ilmî bakımdan ün kazanan bölgeleri –mevcut rivayetleri kaydetmek gayesiyle– dolaşmışlardır. Telif ettikleri eserlerin önemi, onların yalnızca ilk dönem Kur'an yorumlarını derlemelerinden ileri gelmemektedir. Hicri ilk üç asırda ortaya çıkan tefsire ait isnad kalıplarını da onlar aracılığıyla tetkik etme imkanı bulabiliyoruz.

A. İstatistikî Karşılaştırma

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin elimize ulaşan kısmındaki isnadları, Ṭaberî'nin tefsirindeki isnadlarla mukayese ettiğimizde karşımıza çıkan tabloya göre;

	Ṭaberî'nin Tefsirinde	İbn Ebî Ḥâtim'in Tefsirinde
Toplam İsnad Sayısı	Yaklaşık 37000	16283
Toplam İsnad Kalıbı Sayısı	Yaklaşık 13000[217]	5169'dur.

Ṭaberî ile İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirlerinde yer alan toplam isnad sayılarından, mükerrerleri çıkardığımızda kalan isnad kalıplarının oranı her iki tefsirde de yaklaşık olarak 1/3'tür. Yani isnadları bakımından her iki tefsirin de yaklaşık olarak 2/3'ü mükerrerdir.

İbn Ebî Ḥâtim'in elimizde bulunan eserinin, mushafın yaklaşık olarak yarısının tefsiri olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu tefsirin diğer yarısı kayıptır. Tefsirin kayıp olan bu kısmının bulunma-

[216] C, VI. 203; Tz, 375-376.

[217] Heribert Horst, s. 6. Ṭaberî tefsirinin –bilebildiğimiz kadarıyla– son baskısında, bu tefsirde yer alan isnadlar numaralandırılmıştır. Buna göre, Ṭaberî tefsirinde 38397 isnad bulunmaktadır (bkz. İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-ḳur'ân*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1999). Bu durumda Horst'un, Ṭaberî tefsirinde yer alan toplam isnad sayısına ilişkin ulaştığı sonuçla sözü geçen baskı arasında 1397 isnad farkı bulunmaktadır. Bunun sebebini kesin olarak bilemiyoruz. Daha önce de belirttiğimiz gibi (bkz. "İsnadların İstatistikî Dağılımı" konusu) araştırmacıların, ta'lik türü rivayetlerin numaralandırılması konusunda farklı tutum sergilemeleri, bunun sebebi olabilir. Yani muhtemelen bazı ta'liklerin sıralamaya dahil edilmesi ya da edilmemesi böyle bir farklılaşmaya sebep olmuştur. Her hâlukârda biz, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki verileri, Ṭaberî tefsirindeki isnadların ayrıntılı bir dökümünü verdiği için Horst'un çalışmasıyla mukayese ettik.

sı hâlinde, toplam isnad sayısının iki katına çıkabileceği muhtemeldir. Bu faraziye, aslında her iki tefsirin de hemen hemen aynı sayılarda isnad içerebilecekleri ihtimalini gündeme getirmektedir.

Horst'un tespitine göre Ṭaberî'nin tefsirinde yüzden fazla tekerrür eden isnad kalıbı sayısı yirmi birdir.[218] İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde de yirmi üç isnad kalıbı yüzden fazla tekerrür etmektedir. Yani her iki eserde de çok fazla tekerrür eden isnad kalıplarının sayısı birbirine yakındır.

B. Ortak İsnadlar

Ṭaberî'nin tefsirinde yer alan ve herbiri yüzden fazla tekerrür eden 21 isnad kalıbından 13 tanesi, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde de çok fazla tekerrür eden isnadlar arasındadır. Bunları "İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde elliden fazla tekerrür eden isnadlar" başlığı altında incelediğimiz için burada tekrar zikretmek istemiyoruz. Sadece söz konusu 13 isnad için daha önce kullandığımız kodları vermekle yetineceğiz. Bu İsnadlar şu rakamlarla ifade edilmişti:

I–I[219]–IV–V–VII–X–XI–XIV–XV– XVII– XX–XXX–XXXI.

Bu 13 ortak isnad, her iki tefsirin de temel haber kaynaklarını oluşturmaktadır. Değişen, isnadların aşağısına doğru çoğunlukla bir, bazen iki, nadiren üç ravidir. Yani çok önemli isnad kalıpları, Ṭaberî ve İbn Ebî Ḥâtim'e sadece farklı şeyhler aracılığıyla ulaşmıştır.

Ortak 13 isnadın Ṭaberî ve İbn Ebî Ḥâtim'e ulaşma biçimi düşünüldüğünde akla iki ihtimal gelebilir: 1. Bu isnadlar onlara yazılı metinler aracılığıyla ulaşmış olabilir; 2. Bu iki müfessir onları, düzenli devam eden ders halkalarına katılarak kaydetmiş olabilirler. Fuat Sezgin, üçüncü hicri asırdaki musannafatın, daha önceye ait yazılı dökümanlardan derlendiği kanaatindedir.[220] Yine o, Ṭaberî'nin tefsirinin ve diğer tefsir musannafatının, irili-ufaklı birçok tefsir risalesinden derlendiğini düşünmektedir.[221] Fuat Sezgin bu iddiasında haklıdır. Özellikle çok fazla tekerrür eden isnad kalıplarının getirdiği bir yığın rivayetin, alelade usûllerle kayıt altına alına-

[218] *Age.*, s. 9-22.

[219] I rakamını iki defa zikretmemizin sebebi, Ṭaberî'de yer alan iki ayrı isnadın İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde tek isnada tekabül etmesidir.

[220] Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 47.

[221] *Age.*, s. 50-51. Nabia Abbott da araştırmasının önemli bir bölümünü erken dönemdeki yazılı ilmî faaliyetlere ayırmıştır (bkz. Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri, II Qurānic Commentary and Tradition*, The University of Chicago Press, 1967, s. 33-64).

mayacağı açıktır. Her hâlukarda çok fazla tekerrür eden bu isnadların ilk döneme ait geniş tefsir külliyatı içindeki en sağlam ve en yaygın rivayet kalıpları arasında yer aldıklarını düşünebiliriz.[222]

Ṭaberî ve İbn Ebî Ḥâtim hemen hemen aynı yöreleri dolaşarak rivayet toplamışlardır. Bu durumda akla bir soru gelmektedir. Acaba onlar, –en azından eserlerinin bir bölümünün telifi için– birlikte kurgulama faaliyeti yürütmüş olabilirler mi? Bu mümkün görünmemektedir. Her şeyden önce onların ilmî bir ortamda bir araya gelmeleri uzak bir ihtimaldir. Zira Aḥmed b. Ḥanbel'i (241/855) fıkıhta otorite kabul etmeyip onu sade bir muhaddis sayan Ṭaberî'nin, Şafii-Ḥanbeli çizgisinin önde gelen simalarından İbn Ebî Ḥâtim ile anlaşabileceğini muhtemel görmek gerçekten zordur. Üstelik Ṭaberî'nin bu kanaati sebebiyle çok kötü muamelelere maruz kaldığı; Ḥanbeli mezhebi mensuplarının onu, evinde mahsur bırakacak kadar ileri gittikleri bilinmektedir.[223] Ayrıca bu iki müfessir, eserlerinde birbirlerinin isimlerine hiç yer vermemişlerdir.

Burada, muasır iki müfessirin birbirlerinden yararlanmaksızın telif ettikleri eserlerin belli bir açıdan mukayesesini yaparak birtakım sonuçlara ulaşmak istedik. Bizce iki eser arasındaki bütün örtüşmeler, onların kurguya dayanan zayıf bir zemin üzerine oturmadıklarını göstermektedir.[224] Onlar, İslami ilimler bakımından önemli, ancak yeterince aydınlatılamamış bir dönemin ve bu döneme ilişkin tefsir faaliyetlerinin daha iyi anlaşılmasına yardım edebilecek kaynaklardır.

[222] Hemen hemen aynı zaman diliminde telif edilmiş olan söz gelimi İbnu'l-Munẕir'in (318/930) tefsirinin ve İbn Ḥıbbân'a (354/965) isnad edilen tefsirin tamamı ya da büyük bir kısmı ortaya çıkarılırsa bu konuda daha doğru sonuçlara ulaşılabilir. En azından bu iki tefsirin mevcut el yazmaları üzerinde aynı gözle yapılacak bir araştırma önemli bir fikir verebilir. Bu el yazmaları hakkında daha önce bilgi vermiştik (bkz. "Araştırmanın Konusu ve Önemi" s. 11).

[223] Bağdâdî, *Târîḫu bağdâd*, II. 164.

[224] Çağdaş oryantalistik çalışmalar içinde "erken döneme ait rivayetlerin güvenilirliği" konusunun yoğun olarak ele alındığı dikkat çekmektedir. Herbert Berg, çalışmasının önemli bir bölümünde oryantalistlerin bu konudaki yaklaşımlarını sistematik bir metodla incelemektedir (bkz. Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam. The Authenticity of Muslim Literature from the Formativ Period*, Richmond (Surrey), Curzon 2000, s. 6-104). Daha sonra Berg, Ṭaberî'nin tefsiri içinden, belli bir yaklaşımla seçtiği 997 rivayet üzerinde istatistikî bir çalışma yaparak bu rivayetlerin kurguya dayandığı; güvenilir olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. (bkz. s. 108, 215, 228) Berg'in bu çalışması hakkında eleştirel bir makale hazırladık. Ancak kitabımızın yayımlandığı dönemde bu makale neşredilmemişti.

İKİNCİ BÖLÜM

TEFSİR TARİHİ ÇERÇEVESİNDE İBN EBÎ ḤÂTİM'İN TEFSİRİ

I. Kısım: İbn Ebî Ḥâtim'in Tefsirinin Önemi ve Etkisi

Dinî konular üzerinde yoğunlaşan tartışmalar, beraberinde çeşitliliği ve farklılaşmayı getirmiştir. Hicri birinci asrın son çeyreğinden itibaren ortaya çıkan itikadi mezhepler ve ondan çok daha önce Hulefa-i Raşidin döneminin sonlarına doğru görülmeye başlayan farklı siyasi eğilimler, hiç şüphesiz kültür tarihimizi ve İslami ilimleri doğrudan etkilemiştir.

Teşekkül eden fikrî birliktelikler, dinî eğilimleri etkilemekle kalmamış; genellikle telif edilen eserlerin karakterlerini de belirlemiştir.

İbn Ebî Ḥâtim'in *ehlu'l-āṣār*'dan[1] olması, tefsirine büyük oranda yansımıştır. Tefsiri baştan sona incelendiğinde, onun kendi görüşünü beyan etmeme çabası içinde olduğu; hatta bunun için kendisini zorladığı hissedilir. Öyle ki, on cilt hâlinde basılan elimizdeki matbu nüshada, İbn Ebî Ḥâtim'e ait görüşlerin tamamı, iki sayfayı geçmemektedir. Bunun için doğrudan İbn Ebî Ḥâtim'in tefsir metodunu araştırmaya yönelik bir araştırmanın çok anlamlı olmayacağını düşünüyoruz.[2]

Onun tefsiri çok bariz şekilde bir hadis kitabını andırmaktadır. İçinde aynı konuya ilişkin farklı ya da alternatif yaklaşımları barındıran ve bu yaklaşımlardan herhangi birisini teklif etmeyen bilgi aktarım metodu, onun tefsirinin en belirgin özelliğidir. Bu olgunun daha iyi anlaşılabilmesi için tefsirine yazdığı kısa mukaddi-

[1] Lâlekâ'î, I. 48-49.

[2] İbn Ebî Ḥâtim'e ait tefsir, bu özelliğe sahip yegane örnek değildir. 'Abdurrazzâḳ'ın tefsiriyle ilgili doktora tezi hazırlayan Mustafa Akşit, 'Abdurrazzâḳ'ın tefsiri için de aynı durumun geçerli olduğunu belirtmiştir (bkz. Mustafa Akşit, *Abdurrezzak b. Hemmâm ve Tefsirdeki Metodu*, basılmamış doktora tezi, Ankara 1981, s. 207).

menin önemli bir bölümünü vermek istiyoruz. İbn Ebî Ḥâtim tefsirine şu ifadelerle başlamaktadır:

> Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamd olsun. Nebilerin sonuncusu Muḥammed ve onun bütün yakınlarına Allah salat etsin. Bir grup arkadaşım benden (çeşitli) tarikleri, delilleri, harfleri, rivayetleri, surelerin indirilişi ile ilgili bilgileri hazfederek, isnadların en sağlamlarını (zikretmek suretiyle) özlü bir Kur'an tefsiri "ihrac etmemi" (derlememi) istediler. Başka şeyi değil yalnızca Kur'an tefsiri "ihrac etmeyi" hedefliyoruz. Kur'an'dan, hakkında tefsir bulunan hiçbir harfi dışarıda bırakmamak (onunla ilgili), 'tefsir'i 'istihrac' etmek (derlemek) için ayetlerin tefsirini araştırarak...
>
> Bu yöndeki taleplere icabet ettim. Başarı Allah'tandır. Yalnızca ondan yardım isteriz. 'Güç' ve 'kuvvet' yalnızca Allah'tan gelir.
>
> İsnad yönüyle haberlerin en sağlamlarını ve metin bakımından en çok benzeşenlerini (bularak) onları 'ihrac' etmeye çalıştım. Allah Rasülü'nden bir 'tefsir' bulduğumda aynı görüşü belirten bir sahabiyi zikretmedim. Sahabeden bir 'tefsir' bulduğumda eğer sahabe görüş birliği içindeyse bu görüşü en sağlam isnadlarla, derece bakımından en yüksek olandan; aynı görüşü paylaşan diğer sahabilerin isimlerini, isnadları hazfederek (*ta'lîḳ*) ile zikrettim.
>
> Eğer farklı görüşteyseler, onların farklılıklarını zikrettim ve onların herbirinin isnadlarını verdim. Görüş birliği içindeki sahabilerin görüşlerinin geldiği isnadları hazfederek (*ta'lîḳ*) ile isimlerini kaydettim. Sahabede bir şey bulamazsam ve tabiinde bulursam, sahabeden gelen rivayetler konusunda yaptığım gibi yaptım. Tebe'u't-tabiin ve onlardan sonra gelenlerle ilgili rivayetler konusunda da aynı üslubu benimsedim.
>
> Allah bu eseri yalnızca kendi rızasına uygun yapsın ve onu faydalı kılsın.[3]

İbn Ebî Ḥâtim'in yukarıdaki ifadeleri, aslında tefsirini tanıtmaktadır. O, 'tefsîr' kelimesini hemen hemen rivayet anlamında kullanarak tanımlamıştır. Ona göre tefsir, salt rivayet; kendisi de nakilcidir. Bu noktada mukaddimede yer alan diğer bir kelime dikkat çekmektedir. İbn Ebî Ḥâtim, tefsirinin yazılmasını 'te'lîf', 'taṣnîf' ya da benzer anlamı karşılayan bir kelimeyle ifade etme-

[3] T, I. 14. İbn Ebî Ḥâtim bu ifadelerinden sonra yaklaşık yarım sayfa kadar da tefsirinde yer alan isnadlarla ilgili kısa bir açıklama yapmış ve mukaddimeyi tamamlamıştır.

miştir. O bunu 'iḫrâc' (tefsir rivayetlerini derleme) işlemi olarak görmektedir. İbn Ebî Ḥâtim bu konuda haklıdır. Çünkü o, 'tefsîr'i salt 'rivâyet' şeklinde algıladığı için, yaptığı işlemi yeni ve fikrî bir inşa faaliyeti olarak görmemiştir. O, kendisini, Kur'an konusunda kendisinden önce söz söyleyenlerin beyanlarını toplamakla yükümlü hissetmektedir.

Hemen hemen aynı dönemde telif edilen Ṭaberî'nin tefsiri ile İbn Ebî Ḥâtim'in tefsiri yukarıda üzerinde durduğumuz konu dikkate alınarak karşılaştırılırsa önemli bulgulara ulaşılabilir. Öyle anlaşılıyor ki, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki yegane gayesi, Ṭaberî'nin tefsir telif ederken gözettiği amaçlardan yalnızca bir tanesidir. İki tefsir arasındaki nitelik farkını görmek için onların mukaddimelerini karşılaştırmak bile yeterlidir. Ṭaberî, tefsirinin mukaddimesinde tefsirle ilgili gördüğü sorunlar üzerinde özellikle durarak kendi görüşlerini beyan etmektedir. O, Kur'an'da Arapça dışında bir kelimenin yer alıp almaması,[4] farklı kıraatler,[5] Hz. Peygamber'in tefsirinin bağlayıcılığı[6] ve Kur'an'ın te'vili[7] gibi konulara tefsirinin mukaddimesinde değinmektedir.

Böyle bir mukayese bağlamında, Ṭaberî ile İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirlerinin isimleri de dikkat çekicidir. İbn Ebî Ḥâtim, eserinin isminde 'tefsîr' kelimesini kullandığı hâlde, Ṭaberî, eserini isimlendirirken 'te'vîl' kelimesini tercih etmiştir. Aslında Ṭaberî, tefsirinde, 'te'vîl' ve 'tefsîr' kelimelerini eş anlamlı olarak kullanmıştır.[8] Yine de Ṭaberî'nin, Ḳur'an'ı tefsir ederken kendisine geniş bir hareket alanı açmak istediğini; tercih durumunda da, eserinin ismi için 'te'vîl' kelimesini uygun gördüğünü zannediyoruz. Unutulmamalıdır ki, Ṭaberî, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde yaptığını yapmakla, yani rivayetleri

4 Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-ḳur'ân,* Dâru'l-fikr, Beyrut 1988, I. 8.

5 *Age.*, I. 30-31.

6 *Age.*, I. 37-39.

7 *Age.*, I. 37.

8 Meselâ bkz, *age.*, III. 184. Bu konuda, *Ṭaberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vîl Tercihleri* isimli doktora çalışması yapmakta olan araştırmacı Atik Aydın ile yaptığımız görüşmelerden yararlandık. Doktora çalışmamızda Ṭaberî'nin 'te'vîl' ve 'tefsîr' kelimelerini farklı anlamda kullandığını ifade eden cümleler kullanmıştık. Aydın ile yaptığımız görüşmeler sonucunda bu ifadeleri –yukarıda görüldüğü gibi– değiştirmeye karar verdik. Burada, Aydın'ın, Ṭaberî'nin, eserini isimlendirirken 'te'vîl' kelimesini seçmesinin özel bir anlamı olduğu yolundaki kanaatimizi paylaşmadığını da belirtmek istiyoruz (bkz. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri –İbn Ebî Ḥâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi–*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001, s. 85, 159).

toplamakla yetinmeyerek, kendi görüşünü beyan etme safhasına geçmiştir. Ṭaberî'nin kendisi, bu iki kelimenin anlamı konusunda önemli bir farklılık görmeyebilir; ancak onun, sözkonusu kelimelerin anlam farklılığına ilişkin yaşadığı dönemde var olan değerlendirmelerden habersiz olduğunu düşünmek makul değildir.[9]

Sahabe ve tabiin döneminde 'te'vîl' kelimesi, 'tefsîr' kelimesinin muradifi olarak kullanıldığı gibi, birtakım olumsuz anlamların karşılığı da olmuştur. Bu kelimeye zaman zaman "işine geldiği gibi yorumlama" hatta "taḥrîf" anlamları yüklenmiştir. Bunu İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde yer alan 'tefsîr' ve 'te'vîl' kelimelerini tetkik ettiğimizde kolaylıkla anlayabiliriz.[10] Mesela İbn 'Umar (74/693) ile ilgili bir rivayette, onun Ehl-i Kitaptan olan hanımlarla evlenmeyi çirkin gördüğü ve 2. Bakara suresinin 221. ayetinde yer alan "İnanmadıkça müşrik hanımlarla evlenmeyin!" ibaresini 'te'vîl' ettiği ifade edilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki, böylece İbn 'Umar'in, 5. Mâ'ide suresinin 5. ayetinde bulunan ve Ehl-i Kitabın hanımlarıyla evlenilebileceğini bildiren ayeti görmezden geldiği ve 2. Bakara 221'deki ayeti olduğundan farklı yorumladığı ima edilmek istenmiştir.[11]

'Te'vîl' kelimesine duyulan antipati Kur'an kaynaklı da olabilir. 3. Âlu 'İmrân suresinin 7. ayetinde kelime olumsuz bir anlamda kullanılmıştır. Ayette, Kur'an'ı anlama konusunda samimi olmayan kimselerin, ayetleri kullanarak yorum yaptıkları belirtilirken, bu olumsuz eylem 'te'vîl' kelimesiyle ifade edilmiştir. Söz konusu ayetle ilgili İbn İsḥâḳ'tan (150/767) gelen bir rivayette de bu olumsuz eylem 'taḥrîf' daha sonra da 'te'vîl' kelimeleriyle açıklanmıştır.[12]

'Te'vîl' kelimesinin zaman içinde anlam kaymasına uğradığı; kelimenin, zamanla "görüş beyan etme" anlamına gelmeye başladığı anlaşılmaktadır. Bu durumu Suat Yıldırım şu şekilde dile getirmiştir: "Âlimlerin ekserisinin ifadelerinden anlaşıldığına göre,

[9] Hicri ilk dört asrın tefsir literatürünü ve tefsir faaliyetlerini tanıtması bakımından çok önemli bir yeri olan Sa'lebî (427/1036), tefsirinin mukaddimesinde, kendisinden önceki âlimlere de atıfta bulunarak, 'tefsîr' ve 'te'vîl' arasındaki faklılıklar üzerinde durmuştur (bkz. Salebî, I. 8b-9a). Ayrıca, Sa'lebî, Ṭaberî'nin bu iki kelimeyi kullanışıyla ilgili yeterli bilgiye de sahip olmalıdır. Çünkü o, eserinin hemen girişinde Ṭaberî tefsirinin bütününü dikkate alan değerlendirmeler yapmıştır (bkz. *age.*, I. 1b).

[10] 'Tefsîr' kelimesinin geçtiği yerler: T, II. 354, 619; III. 765, 769, 980, 982; IV. 1117, 1179; VI. 1749, 1787, 1839, 1939; VII. 2152; VIII. 2524, 2646, 2745; IX. 2823, 3028. 'Te'vîl' kelimesinin geçtiği yerler: T, II. 398, 594; III. 760, 834; IV. 1227, 1309.

[11] T, II. 398.

[12] T, II. 594.

tefsir rivayete, te'vil ise dirayete racidir."[13] Ancak daha sonraları bu ayırım kalkmış, Kur'an'ı yorumlama işi genel olarak 'tefsîr' kelimesiyle anlatılmaya çalışılmıştır.

Rivayet ve dirayet ayırımında, Ṭaberî'nin durumu dikkat çekicidir. Her ne kadar tefsirinin mukaddimesinde salt rey tefsirini çirkin gördüğünü belirtmişse de[14] bunu tefsirinde takip ettiği metoda aykırı düşmeyecek bir anlayışla söylediği aşikardır. Bize göre o, Kur'an'ın ruhuna uymayan yorumlara, cahil kesimin Kur'an ayetlerini istismar etmelerine karşıydı. Aksi taktirde onun çoğu konularda kişisel bir tercihte bulunmasını, hatta rivayetleri yorumlamasını izah etmek güçleşecektir. Örnek olarak Ṭaberî'nin 8. Enfâl suresinin 60. ayetini tefsir ederken takındığı tutum verilebilir. Bu ayette "Siz de onlara gücünüzün yettiği kadar kuvvet hazırlayın!" buyurulmaktadır. Hz. Peygamber'in bu ayeti "Gözünüzü açın; kuvvet, atmak demektir." şeklinde tefsir ettiği rivayet edilmektedir.[15] İlginç olan Ṭaberî'nin bu hadisi zikrettikten sonra yorumlaması ve ayetin mânâsının daha geniş olduğunu, Hz. Peygamber'in tefsirinin sadece bir örnekleme olarak kabul edilebileceğini ima eden açıklamalar yapmasıdır.[16]

Ṭaberî'nin tefsiri hakkında hazırlanmış bir doktora çalışmasına göre, Ṭaberî sayesinde "Rey tefsirinin akla hudut tanımayan görüşüne karşı bir otokontrol kurulmuştur."[17] Yani, aslında, Ṭaberî'nin salt rivayetçi olmadığı; sadece akli tefsirin ilkelerini belirlemek için rivayet malzemesini bir kontrol mekanizması gibi kullandığı belirtilmek istenmiştir. Gerçekten de Ṭaberî'nin kişisel inisiyatif kullanma konusunda inkar edilemez bir ayrıcalığı vardır.[18]

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsiri ile Ṭaberî'nin tefsiri farklı özellikler taşımaktadırlar. Tefsir tarihi yazarlarınca her ikisi de aynı kategorinin, "rivayet tefsiri" geleneğinin iki örneği olarak gösterilmesine karşılık,[19] aralarında yukarıda işaret etmeye çalıştığımız türden

[13] Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'ân Tefsiri*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1998, s. 22.

[14] Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-ḳur'ân*, I. 34.

[15] Aḥmed b. Ḥanbel, IV. 157; Ebû Dâvûd, Cihâd, bab 24, hadis no 2514, III. 30; Tirmizî, Tefsîr, bab 9, hadis no 3083, V. 270; İbn Mâce, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, Cihâd, bab 19, hadis no 2813, II. 940.

[16] Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-ḳur'ân*, X. 32; Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Suat Yıldırım, s. 130-131, 135-137.

[17] A. Hamdi Savlu, *Müfessir Taberî ve Tefsirdeki Metodu*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1971, s. 142.

[18] *Age.*, s. 143, 162.

[19] Suyûṭî, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, II. 1235; Zurḳânî, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, Dâru iḥyâ'i'l-kutubi'l-'arabiyye, Kâhire, ty., II. 28; İsmail Cerrahoğlu, *Tef-*

farklılıklar vardır. Bizce rivayet tefsirinin ideal örneği İbn Ebî Ḥâtim'in tefsiridir.[20] Ṭaberî'nin tefsirine gelince, o, birçok yönüyle nev'i şahsına münhasır bir eserdir.

İbn Ebî Ḥâtim, eserinde ne görüş bildirir, ne de rivayetler arasında bir tercihte bulunur. Ancak bunun bazı istisnaları vardır. Mesela o, çok nadir olarak isnadlar ve raviler hakkında birtakım teknik değerlendirmeler yapar.[21]

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde Kur'an metninin açıklanmasına yönelik olarak onun kişisel katkısının yer aldığı yegane örnek 8. Enfâl suresinin tefsir edildiği bölümde gözlenmektedir.[22] Surenin hemen başında ganimetlerden (*enfâl*) bahsedilmektedir. Bu açıklama, tefsirinin genel yapısının aksine isnadsız olarak gelmiştir. İbn Ebî Ḥâtim yaşadığı dönemde çok güncel olan bir konuya açıklık getirmek veya birilerine cevap vermek kastıyla âdeti hilafına böyle bir açıklama yapmış olabilir. Bu çeşit bir açıklamanın başka hiçbir konuda tekerrür etmemesi ise akla, bu açıklamanın tefsire daha sonradan, müstensihler tarafından sokuşturulmuş olabileceği ihtimalini de getirmektedir.

İbn Ebî Ḥâtim, birkaç yerde de naklettiği haberlerin yanlış anlaşılmaması için açıklama yapma ihtiyacı hissetmiştir. Bunun en tipik örneği 9. Tevbe suresinin 12. ayetinin tefsiriyle ilgili olarak İbn 'Umar'dan (74/693) nakledilen bir rivayetle ilgilidir. Ayette bir savaş konu edilmekte, Müslümanlarla anlaşmayı bozup ihanet eden inkarcılarla savaşılması gerektiği üzerinde durulmaktadır. İşte bu bağlamda İbn 'Umar, savaşılması gerekenler arasında Ebû Sufyân'ın (33/653) da bulunduğunu ifade etmektedir. İbn Ebî Ḥâtim, İbn 'Umar'in açıklamasını zikrettikten sonra "müslüman olmadan önce" kaydını getirerek, sözü geçen rivayette Ebû Sufyân'ın müslüman olmadan önceki durumunun konu edildiğini vurgulamıştır.[23]

İbn Ebî Ḥâtim iki konuda müfessirler arasında görüş ayrılığının bulunmadığını beyan etmektedir. O, bu tespiti 2. Bakara suresinin 2. ayetindeki *rayb* kelimesinin 'şüphe' anlamına geldiği ve 1. Fâtiḥa suresinin son ayetinde yerilen kimselerin yahudiler ve hıristiyanlar olduğu yolundaki rivayetleri zikrettikten sonra yapmaktadır.[24]

sir Tarihi, II. 160. Suyûṭî haklı olarak Ṭâberî'nin tefsirini, diğer bütün tefsirlerden ayrı olarak mütalaa etmiştir (bkz. II. 1235).

[20] İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin muhakkiklerinden 'Iyâde Eyyûb da aynı görüştedir (bkz. 'İyâde Eyyûb, I. 72).

[21] T, VI. 1797, 2002.

[22] T, V. 1650-1651.

[23] T, VI. 1761. Ayrıca benzeri birkaç örnek için bkz. III. 753, 847.

[24] *Age.*, I. 31-34.

Tefsir rivayetlerinin önde gelen bir derlemecisi sıfatıyla İbn Ebî Ḥâtim, bir geleneğin temsilcisiydi. Onun, eserini, büyük oranda kendinden önce kaleme alınan tefsirlerden yararlanarak meydana getirdiğini düşünmeliyiz.[25] Çünkü, onun, kendinden önceki müfessirlerin eserlerini görmezden gelerek hareket ettiğini varsaymak makul değildir. İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin muhakkiklerinden Ḥikmet Beşîr, çoğu, İbn Ebî Ḥâtim'den önce yaşayan ve kaynaklarımızda tefsir sahibi olmakla tanıtılan âlimleri bir liste hâlinde vermeye çalışmıştır. Bu listede ismi geçen 107 şahsın İbn Ebî Ḥâtim'den önce yaşadığını biliyoruz.[26] Ḥikmet Beşîr bu isimlerden büyük bir bölümünün onun tefsirinde de geçtiğini tespit ettiği için onları, "İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirdeki kaynakları" olarak vasıflandırmaktadır.[27] O, daha sonra bu âlimlerin tamamının Kur'an'ı baştan sona tefsir etmediğini de özellikle belirtmektedir.[28]

İlk üç asrın tefsir rivayetlerini toplayan ve bugün elimizde bulunan hacimli iki eserden birisi İbn Ebî Ḥâtim'in tefsiridir. Onun tefsir tarihindeki mevkiini ve âlimler arasındaki yerini incelemek için öncelikle yazdığı tefsirden yararlananları tespit etmeliyiz. Acaba o, daha sonra kaleme alınan tefsirlere hangi oranda katkı sağlamıştır? Bu soruya kesin bir cevap verme imkanından mahrumuz. Bunun sebebi yalnızca, tefsir tarihinde ismi geçen birçok tefsirin bugüne kadar ulaşamayışı değildir. Aynı zamanda İbn Ebî Ḥâtim'den sonra tefsir yazım tarzının değişmesi de bunda etkili olmuştur. Gerçekten de hicri 3. asırdan sonra isnadlar hazfedilmeye; böylece rivayetler sadece isnadların en yukarısındaki şahsa izafe edilmeye başlamıştır.[29] Bu durumda eğer eser sahibi zikrettiği rivayeti hangi kaynaktan aldığını özellikle belirtmezse, bizim açımızdan kaynağın tespiti güçleşmektedir. Çünkü aynı rivayetin pek çok kaynaktan alınma ihtimali vardır. Suyûṭî'nin, rivayetleri zikrederken kullandığı bir kalıbı gösteren şu örneğe dikkat edelim:

Ve aḫrace ibn cerîr ve ibn ebî ḥâtim 'an ibn 'abbâs...[30]

Görüldüğü gibi Suyûṭî, Ṭaberî'nin ve İbn Ebî Ḥâtim'in, İbn 'Abbâs'a kadar ulaşan isnadlarını hazfederek rivayeti doğrudan

[25] 'Abdullâh Ḥâmid Senbû, s. 77-78.

[26] Ḥikmet Beşîr, I. (*Dirâse*), 50-70.

[27] *Age.*, I. (*Dirâse*), 39.

[28] *Age.*, I. (*Dirâse*), 47-48.

[29] Ḥikmet Beşîr (*Dirâse*), I. 140; Velîd Ḥasen Ẓâhir, s. 80; 'Abdullâh Ḥâmid Senbû, s. 63. Ayrıca bkz. Suyûṭî, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, II. 1235.

[30] Suyûṭî, *ed-Durru'l-menṣûr fi't-tefsiri'l-me'ṣûr*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1990, III. 106.

İbn 'Abbâs'a izafe etmiştir. Böylece biz Suyûṭî'nin, bu rivayeti, söz konusu iki müfessirin eserlerinden aldığını isnadlardan hareket ederek tespit edemiyoruz. Bu durumda bizim, kullandığı kaynaklar konusunda Suyûṭî'ye güvenmekten başka çaremiz kalmamaktadır. Yani hicri 3. asırdan sonra ortaya çıkan bu referans tarzı, gözlenebilir olmaktan ziyade eser müelliflerine güven duymayı gerektiren bir karakter taşımaktadır. Dolayısıyla eğer müellif titiz değilse, ya da kaynak gösterme hassasiyetinden yoksunsa, eserinin kaynakları doğru bir biçimde tespit edilemeyecektir.

Yukarıdaki değerlendirmelerimizden, isnadların hazfedilerek verilmesini eleştirdiğimiz sonucu çıkarılmamalıdır. Bu üslup tabii bir süreç içinde ortaya çıkmıştır. Asırlar geçtikçe, bir tabiî görüşünün, sözgelimi hicri beşinci ve altıncı asra kadar dahi ulaştığını gösteren isnad zincirinin belirtilerek zikredilmesi güçleşmiştir. Bunun yerine bilgileri, –Suyûṭî'den aktardığımız örnekte görüldüğü gibi– doğrudan yazılı kaynaklara işaret ederek zikretme geleneği başlamıştır. Biz sadece, bu üslupla birlikte gündeme gelen ve tefsir sahasında hicri dördüncü asırdan sonra kaleme alınan eserlere ait kaynakların tespitini zorlaştıran bir hususa temas etmek istedik.

Kaynakları belirlemedeki bu zorluğa rağmen, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin daha sonra kaleme alınan tefsirlere ve diğer eserlere etkisini bir dereceye kadar tespit edebiliyoruz. Bu konuda ayrıntılı bir araştırma yapan Ḥikmet Beşîr, birçok önemli eserin İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinden faydalanılarak telif edildiği sonucuna ulaşmıştır.[31] Bu eserlerden önemli gördüklerimizi ve onların müelliflerini zikretmek istiyoruz:

1. *Kitābu's-siḳāt*[32], Muḥammed b. Ḥıbbân el-Bustî (354/965)

2. *el-Kāmil fî ḍu'afā'i'r-ricāl,*[33] 'Abdullâh b. 'Adiyy el-Curcânî (365/976)

3. *Aḫlāḳu'n-Nebī,*[34] 'Abdullâh b. Muḥammed b. Ca'fer b. Ḥayyân (369/979)

[31] Ḥikmet Beşîr (*Dirāse*), I. 134-140. Burada zikredeceğimiz eserlerin referansları bakımından da Ḥikmet Beşîr'in araştırmasından yararlandık.

[32] IX. 292.

[33] I. 189.

[34] s. 181, 271. Nakleden Ḥikmet Beşîr, I. (*Dirāse*) 134. Bu kitap Türkçe'ye çevrilmiştir. Ancak isnadlar hazfedildiği için 'Abdullâh b. Muḥammed'in İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinden yararlanarak zikrettiği rivayetleri tespit etme imkanımız yoktur (bkz. Ebû'ş-Şeyh el-İsbehânî, *Hz. Peygamber'in Edeb ve Ahlâkı*, çev. Naim Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1997).

4. *Şerḥu uṣûli i'tiḳâdi ehli's-sunne ve'l-cemâ'a*,[35] Hibetullâh b. el-Ḥasen b. el-Manṣûr el-Lâlekâ'î (418/1027)

5. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-ḳur'ân*,[36] Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm eş-Ş'lebî (427/1036)

6. *Aḥkâmu'l-ḳur'ân*,[37] Aḥmed b. el-Ḥuseyn b. 'Alî el-Beyhaḳî (458/1066)

7. *Esbâbu'n-nuzûl*,[38] 'Alî b. Aḥmed el-Vâḥıdî (468/1076)

8. *Mecmû'u fetâvâ*,[39] Taḳıyyuddîn Aḥmed b. 'Abdilḥalîm b. Teymiyye (728/1328)

9. *Teẕkiratu'l-ḥuffâẓ*,[40] Şemsuddîn Muḥammed eẕ-Ẕehebî (748/1347)

10. *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*,[41] 'İmâmuddîn İsmâ'îl b. Keşîr el-Ḳuraşî (774/1372). İbn Keşîr, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinden en çok yararlananlar arasındadır. Onun bu tefsire ayrı bir ihtimam gösterdiği anlaşılmaktadır. Öyle ki, İbn Keşîr'e göre İbn Ebî Ḥâtim'in tefsiri Ṭaberî'nin tefsirinden bile üstündür.[42]

11. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*,[43] Bedruddîn Muḥammed b. 'Abdillâh ez-Zerkeşî (794/1392)

12. *Kitâbu't-taḥfîf mine'n-nâr ve't-ta'rîf bi ḥâli dâri'l-bevâr*,[44] 'Abdurraḥmân b. Aḥmed b. Raceb el-Ḥanbelî (795/1393)

13. *el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-Ṣaḥâbe*,[45] *Feṭḥu'l-bârî bi şerḥi ṣaḥîḥi'l-buḥârî*,[46] *Taġlîḳu't-ta'lîḳ 'alâ ṣaḥîḥi'l-buḥârî*,[47] Aḥmed b. 'Alî b. Ḥacer el-'Asḳalânî (852/1448)

14. *'Umdetu'l-ḳârî*,[48] Muḥammed b. Aḥmed el-'Aynî (855/1451)

15. *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*,[49] *Lubâbu'n-nuḳûl fî esbâbi'n-nu-*

[35] II. 558.

[36] Ş'lebî tarih de vererek, İbn Ebî Ḥâtim kanalıyla edindiği Ebû Sa'îd el-Eşecc'in (257/871) tefsirini hicri 389 senesinde şeyhine okuduğunu zikretmektedir (bkz. Ş'lebî, I. 4b).

[37] Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1975, I. 40, II. 104-105.

[38] Dâru'l-ḥadîṯ, Kâhire 1996, s. 80

[39] *İṣrâfu'r-ri'âseti'l-'âmme li ṣu'ûni'l-ḥarameyni'ş-şerîfeyn*, el-Memleketu'l-'arabiyyetu's-su'ûdiyye, ty., XIII. 11.

[40] III. 832, 1029.

[41] Çağrı Yayınları, İstanbul 1986, I. 165, 321, 405.

[42] İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI. 191.

[43] Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ty., I. 493-494.

[44] Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1985, s. 49, 94, 105, 111, 210.

[45] Dâru'l-'ulûmi'l-ḥadîṯiyye, Mısır, ty., I. 252, II. 212.

[46] IX. 73, 99, 103, 105.

[47] el- Mektebetu'l-islâmiyye, Beyrut 1985, IV. 192, 193, 195, 202, 204, 360, 367.

[48] Dâru iḥyâ'i't-turâṯi'l-'arabî, Beyrut, ty., XVIII. 84,139, 162.

[49] II. 1244, 1245, 1250, 1265, 1266.

zûl,[50] *Mufhemâtu'l-aḳrân fî mubhemâti'l-ḳur'ân*,[51] *ed-Durru'l-menṣûr fi't-tefsîri'l-me'ṣûr*, Celâluddîn 'Abdurraḥmân es-Suyûṭî (911/1505).

Bildiğimiz kadarıyla İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinden en çok yararlanan âlim Suyûṭî'dir. Onun *ed-Durru'l-menṣûr fi't-tefsîri'l-me'ṣûr* isimli eserinin hemen her sayfasında İbn Ebî Ḥâtim'in ismine rastlanmaktadır. Zaten Suyûṭî, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirini özetlediğini açıkça beyan etmektedir.[52] Bununla birlikte Suyûṭî'ye göre tefsirlerin en güzeli Ṭaberî'nin tefsiridir.[53]

16. *Feṭḥu'l-ḳadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*,[54] Muḥammed b. 'Alî b. Muḥammed eş-Şevkânî (1250/1834)

Araştırmalar sonucunda Şevkânî'nin, Suyûṭî'nin tefsirinden yararlanmak suretiyle İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki rivayetleri zikrettiği ortaya çıkmıştır. Çünkü Ḥikmet Beşîr'e göre Şevkânî, Suyûṭî'nin İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinden rivayet ederken içine düştüğü hataları tekrar etmektedir.[55]

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin etkisi bunlarla sınırlı kalmamış, yapılan araştırmalar bu tefsirin tefsir tarihini çok daha derinden etkilediğini ortaya çıkarmıştır.[56] Bu noktada Sa'lebî'nin (427/1036) tefsiri, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin daha sonraki müfessirlere ulaşmasında bir köprü görevi görmüştür. Sa'lebî, tefsirinin mukaddimesinde kaynaklarını zikrederken İbn Ebî Ḥâtim vasıtasıyla, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki en önemli şeyhlerinden Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. Sa'îd el-Eşecc'in (257/871) tefsirini aldığını belirtmektedir.[57]

Ma'âlimu't-tenzîl isimli meşhur tefsirin[58] müellifi Bağavî (516/1122) ise tefsirinin hemen girişinde Sa'lebî'nin ismini özellikle vermektedir. Bağavî, tefsirinin en önemli kaynağı olarak Sa'lebî'nin tefsirini göstermekle kalmamış, aynı zamanda Sa'lebî'nin tefsirdeki kaynaklarına da atıfta bulunmuştur.[59]

[50] Maṭba'atu'l-istiḳâme, Kâhire, ty. (Celâleyn tefsirinin kenarında), s. 20, 21, 23, 25, 35.

[51] Bu kitabın tamamını inceleyen Ḥikmet Beşîr, Suyûṭî'nin 357 yerde İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinden rivayet aldığını tespit etmiştir (bkz. Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1986, s. 49,55-56).

[52] Suyûṭî, *Ṭabaḳâtu'l-mufessirîn*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1983, s. 53.

[53] Suyûṭî, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, II. 1235.

[54] Dâru'l-vefâ', Kâhire 1994, I. 160, 191, 355.

[55] Ḥikmet Beşîr (*Dirâse*), I. 140.

[56] *Age.*, I. 134-140; Velîd Ḥasen Ẓâhir (*Dirâse*), s. 80-84; 'Abdullâh Ḥâmid Senbû (*Dirâse*), s. 64-68.

[57] Sa'lebî, I. 4b.

[58] Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1993,

[59] Bağavî, I. 4.

Sa'lebî'nin tefsiri Faḫruddîn er-Râzî'nin (604/1207) de en önemli kaynaklarındandır.[60] Râzî'nin babası Ḍıyâ'uddîn 'Umar'in, Bağavî'nin talebesi olduğunu biliyoruz.[61] Râzî'nin, babası aracılığıyla Bağavî'nin tefsirine ulaştığını da varsaymak makul görünmektedir. Bütün bunları gören araştırmacı Velîd Ḥasen, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin, tefsir tarihi bakımından önemini şu cümlelerle ifade etmeye çalışmıştır:

> ... Böylece müfessirlerin İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinden yararlanmaları damarlardaki kanın akışı gibi gerçekleşiyordu... Görmeden ve hissetmeden...[62]

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsir tarihindeki yerini incelerken göz ardı edilmemesi gereken bir konu daha vardır. O da takriben yarısı elimizde bulunan tefsirin ona aidiyetinin sorgulanmasıdır. Bunu kolaylaştıran birtakım unsurların varlığından söz edilebilir. Sözgelimi İbn Ebî Ḥâtim'in tefsiri dışında basılı eserlerinin bulunması bize yardımcı olabilir. Özellikle bu eserler arasında yer alan *Kitâbu'l-cerḥ ve't-ta'dîl* isimli eseriyle tefsiri arasında yapılacak bir karşılaştırma bu konuda sağlıklı bir sonuca varmamızı sağlayabilir. İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde çok sık tekerrür eden bazı isnadların bu eserde de aynen yer alması elimizdeki tefsirin İbn Ebî Ḥâtim'e aidiyetini ortaya koyan güçlü bir veri olarak kabul edilmelidir.[63] Bunlar III,[64] IV,[65] X,[66] ve XI[67] kod rakamlı isnadlardır.

Daha ilginç bir incelemeyi Ḥikmet Beşîr yapmıştır. O, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde 3. Âlu 'İmrân ve 4. Nisâ' surelerindeki rivayetlerle, İbn Keşîr'e ait tefsirin bu iki suresindeki İbn Ebî Ḥâtim rivayetlerini hassas bir gözle değerlendirmeye tabi tuttuğunu belirtmektedir. Sonuçta o, elindeki İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin el yazmalarında bulunan hataların İbn Keşîr'in tefsirinde aynen yer aldığını tespit etmiştir. Bu hataları bir tablo hâlinde veren Ḥikmet Beşîr, bu şekilde elimizdeki tefsirin İbn Ebî Ḥâtim'e aidiyetini ispat etmekle kal-

[60] Ḫalîl Meys, *Muḳaddime*, Faḫruddin er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, Daru'l-fikr, Beyrut 1990, s. 9

[61] İbn Ḫallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve ebnâ'i ebnâ'i ehli'z-zamân*, Mektebetu'n-nahḍati'l-mışriyye, Kâhire 1948, III. 384; Ḫalîl Meys, *age.*, s. 3.

[62] Velîd Ḥasen (*Dirâse*), s. 82.

[63] 'Iyâde Eyyûb, s. I. 104; 'Abdullâh Ḥâmid (*Dirâse*), s. 50-51.

[64] C, II. 5.

[65] C, I. 9.

[66] C, II. 4.

[67] C, II. 3.

mamış, aynı zamanda İbn Keşîr'in de bu el yazmasını ya da onunla tamamen aynı başka bir nüshayı kullandığını belirlemiştir.[68]

II. Kısım: İbn Ebî Ḥâtim'in Tefsirindeki Gayesi

İbn Ebî Ḥâtim'e ait tefsirin, tefsir tarihindeki yerini incelerken eleştirel bir üslup kullanmaya çalıştık. Bunun sebebi, bu kıymetli eserle baş başa kalan günümüz insanının, eserle ilgili olarak karşılaşacağı sorunları gözler önüne sermekti. Ancak günümüzden bin küsür sene önce telif edilen bir eserin hangi şartlarda telif edildiğini tam olarak bilemeyeceğimizden, eserin müellifine karşı insaflı olmanın gereğine inanıyoruz. Bu noktada empati yoluyla müellifin dünyasına inerek onu anlamaya çalışmak ilmî bir yaklaşım olsa gerektir. Bütün bu gayretlerden sonra müellifin yetersiz kaldığı bazı noktalara işaret edilmesi de ilmî yaklaşımın gereğidir.

İlk hicri asırların ayet yorumlarını aksettiren elimizdeki birkaç eserden birinin müellifi olduğu için her şeyden önce İbn Ebî Ḥâtim'e çok şey borçluyuz. Yaşadığı dönemde İslam dünyasındaki ilim merkezlerinin çoğunu dolaşarak bulabildiği rivayetleri eserine kaydetmiştir. Bunu yaparken hedefinin, sadece ayetlere ilişkin rivayetleri toplamak olduğunu daha önce belirtmiştik.[69] Belki de onun, rivayetler arasında yorum yapmamak ve görüş beyan etmemek gibi ilkeler edindiği kabul edilebilir. O, bu şekilde akla sınırsız yorum alanının kapılarını aralayan eğilimlere bir cevap vermek istemiş de olabilir. Bütün bu yaklaşımlar doğru olsa bile, yine de, tepkisel saiklerle eser telif etmenin yanlış olduğuna inanıyoruz.

İbn Ebî Ḥâtim, eğer isteseydi, tefsir alanına kendi görüşleriyle çok özgün katkılarda bulunabilirdi. O, ilmî ve entelektüel bir ortamda yetişmiş bir ilim adamıydı. Buna rağmen onun tefsir ilmine ait kişisel yorumlarını öğrenmemizi sağlayacak bir metodunun olmaması, gelişigüzel bir eser telif ettiği anlamına gelmez. Eseri incelendiğinde rivayet toplama ve kaydetme işleminin bir plan dahilinde gerçekleştirildiği görülür. O, bir taraftan ayetlerin tefsirine ilişkin bilgisel katkı sağlamayan rivayetleri bile kaydederek onların zayi olmasını engellerken, diğer taraftan da okuyucuyu düşünmektedir. Tefsirinin muhtelif yerlerinde aynı isnadlarla gelen aynı haberleri tekrar tekrar zikretmesi, okuyucuyu düşündüğünü göstermektedir. Bu, Kur'an'ın tertibinden kaynaklanan zorunlu bir

[68] Ḥikmet Beşîr (*Dirāse*), s. 166-167.

[69] "İbn Ebî Ḥâtim'in Tefsirinin Önemi ve Etkisi" konusuna bkz.

durumdur. Bilindiği gibi Kur'an'da birçok kelime, ayet, ayet grubu tekerrür etmektedir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Ebî Ḥâtim, eserinin okuyucu tarafından baştan sona okunamayabileceğini düşündüğünden, tekerrür eden ibarelerin tefsirinde aynı haberleri tekrar tekrar vermektedir. Onun bu tavrı, gelişigüzel bir rivayet toplayıcısı olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Meselâ 1. Fâtiha suresinin 6. ayetinde yer alan "dosdoğru yol" tamlaması açıklanırken zikredilen dört rivayet,[70] söz konusu tamlama 3. Âlu 'İmrân suresinin 101. ayetinde tekerrür edince aynen zikredilmiştir.[71] Bu rivayetlere göre 'dosdoğru yol'; 'Allah'ın kitabı', 'İslam', 'Nebi', 'Hak' anlamlarına gelmektedir.[72] İbn Ebî Ḥâtim zaman zaman da rivayetleri tekrar etmek yerine, o rivayetlerin daha önce geçtiğini ifade eden birtakım tabirler kullanmayı yeğlemektedir.[73] Bazı rivayet tekrarlarının okuyucuyu sıkacağına olan inancı, böyle bir tercih yapmasına sebep olmuş olmalıdır.

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde, ayetlerin tefsirine ait bilgisel katkı sağlamayan rivayetlerin de bulunduğuna şahit oluyoruz. Mesela İbn 'Abbâs'tan 11. Hûd suresinin 45. ayetiyle ilgili olarak gelen bir rivayet dikkat çekicidir. Ayetin yer aldığı bağlamda Tûfan'da azâba maruz kalanlardan bahsedilmektedir. 45. ayette de, Hz. Nûḥ'un, iman etmemesi sebebiyle cezalandırılan oğlu için feryat ederek, "Rabbim oğlum benim ailemdendir." dediği beyan edilmektedir. Bu ayetin tefsiri sadedinde İbn 'Abbâs'a atfedilen rivayette, sadece, İbn 'Abbâs'ın azaba uğrayan kimsenin Hz. Nûḥ'un oğlu olduğuna yemin ettiği bildirilmektedir.[74] Bu rivayetin ayeti tefsir etmediği açıktır.

İbn 'Abbâs'tan gelen başka bir rivayette yine aynı durum söz konusudur. İbn 'Abbâs, ayetlerde[75] bahsi geçen "sekiz eş hayvan"ın neler olduğunu "deve, inek, keçi ve koyun" diyerek açıklamıştır.[76] Oysa İbn 'Abbâs'ın tefsirine medar olan iki ayette bu hayvanların neler olduğu zaten belirtilmektedir. Yani İbn 'Abbâs'ın ifadeleri bu iki ayette verilen bilginin tekrarıdır.

[70] T, I. 30.
[71] T, III. 720-721.
[72] Tekerrür eden diğer bazı örnekler için bkz. T, I. 94 – III. 704; I. 55 – III. 705; I. 196 – III. 718; I. 197 – III. 718; I. 289 – III. 947; III. 899 – III. 944; III. 911 – III. 914.
[73] Mesela bkz. T, II. 623; IX. 2911-2912.
[74] T, VI. 2038.
[75] 6. En'âm 143-144
[76] T, V. 1402.

el-Ḥasen el-Başrî'ye izafe edilen bir rivayet konumuzla ilgisi bakımından dikkat çekmektedir. Ḥasen bu rivayette "Allah, leş, kan ve domuz etini yasak etti." demektedir.[77] Bu rivayet, İbn Ebî Ḥâtim tarafından 6. En'âm suresinin 145. ayetinin tefsiri olarak zikredilmiştir. Ancak ilgili ayette bu üç necis şeyin yasaklandığı, Ḥasen'in izahına ihtiyaç kalmayacak biçimde zaten bildirilmektedir.

Bu örneklerin yanlış anlaşılmaması için bir açıklama yapmak istiyoruz. Örneklerde ismi geçen İbn 'Abbâs'a ve Ḥasen'e atfedilen ifadeleri eleştirmiyoruz. Belki de onlar, etraflarında bulunan insanlara ayetlerin anlamlarını vurgulamak için bu yolu özellikle tercih etmişlerdi. Dikkat çekici olan, tefsir özelliği taşımayan bu ifadelerin isnadlarıyla beraber İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde yer almasıdır. Bu noktadan hareketle, İbn Ebî Ḥâtim'in rivayet toplarken güttüğü gayelerden birine ulaşmış oluyoruz. Demek ki o, Kur'an tefsirine, bilgisel katkı sağlayan ya da sağlamayan her türlü rivayeti kaydetmeye çalışmıştı.[78] Onun bu tavrı, her şeyden önce yaşadığı dönemde, nakilci çevrelerde tefsir kavramına yüklenen anlamın ortaya çıkarılmasına da yardımcı olabilir.

Tefsirde yer alan, metinleri aynı, isnadları farklı rivayetler konumuz açısından önemlidir. Bu rivayetler sayesinde bazı âlimlerin aynı kanaati paylaştıkları gözler önüne serilmektedir. Dikkat çekici olan ise, bazı ortak kanaatlerin hemen hemen aynı lafızlarla dile getirilmesidir. Bu durumda okuyucu, lafız ve mânâ olarak hemen hemen aynı tefsiri getiren farklı isnadların zikredilme sebebini anlayamayabilir. Ancak hicri ilk asırlarda rivayet toplamanın başlı başına maharet sayıldığı düşünüldüğünde, bu tutumun sebebi kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Müellif aynı rivayete birden fazla isnadla ulaştığını göstermek ve bu şekilde de becerisini sergilemek istemiş olabilir. Bunda yadırganacak bir durum yoktur. Mesela *el-ḥukm* kelimesi, biri Mucâhid'den, diğeri 'İkrime'den tamamen farklı iki isnadla gelen rivayetlerde[79] *el-lubb* (akıl) kelimesiyle tefsir edilmiştir. İbn Ebî Ḥâtim, *el-ḥukm* kelimesinin geçtiği 3. Âlu 'Imrân suresinin 79. ayetinin tefsirinde 'İkrime'den gelen isnadı zikrederken, aynı kelimenin yer aldığı 6. En'âm suresinin 89. ayetinin tefsirinde Mucâhid'den gelen isnadı tercih etmiştir.[80]

[77] T, V. 1407.

[78] Bununla ilgili diğer bazı örnekler bkz. T, III. 1027; IV. 1217, 1308, 1951, 2026, 2096; V. 1402, 1407, 1482, 1528, 1557.

[79] T, II. 690; IV. 1338. Bu iki isnadın hiçbir ravisi ortak değildir.

[80] İsnadları farklı metinleri hemen hemen aynı rivayetler için bkz. T, I. 196 – III. 718; II. 463 – III. 731; I. 67 – III. 984; I. 99 – III. 1004; I. 98 – III. 847; III. 898 –

Rivayet toplama kaygısı güden yaklaşımın birtakım gariplikleri de beraberinde getirdiği müşahede edilmektedir. Mesela Hz. 'Îsâ'nın ölüleri diriltmesiyle ilgili olarak zikredilen bir rivayet dikkat çekicidir. Rivayete göre Hz. 'Îsâ, bir ölüyü diriltmek istediğinde önce iki rekat namaz kılar; ilk rekatta 67. Mulk suresini, ikinci rekatta da 32. Secde suresini okurdu. Daha sonra da Allah'ın birtakım isimlerini zikrederek dua ederdi.[81] Rivayetteki tuhaflığı anlamak için zihnî bir gayret bile gerekmemektedir. Kur'an'ın vahyedilmeye başlamasından altıyüz küsür sene önce Hz. 'Îsâ'nın kıldığı namazlarda Kur'an'da bulunan iki sureyi okuması tevili mümkün olmayan bir tuhaflıktır. İbn Ebî Ḥâtim, bu rivayeti Hz. 'Îsâ'nın söz konusu mucizesinin anlatıldığı 3. Âlu 'İmrân suresinin 49. ayetini tefsir ederken zikretmemiştir. O, bu rivayete daha sonra aynı konunun işlendiği 5. Mâ'ide suresinin 110. ayetini tefsir ederken yer vermiştir.

İbn Ebî Ḥâtim'in bu rivayeti zikretme sebebini anlamak zor değildir. O, tefsirinin mukaddimesinde imkan bulursa Kur'an'da yer alan her harf için bir rivayet zikretmeye çalışacağını belirtmiştir.[82] Hareket noktası bu olunca, daha makul bir rivayet bulamadığı için onu vermek zorunda kalmıştır. Ancak bu rivayetin eleştirel bir değerlendirme yapılmadan zikredilmesinin doğru olmayacağı da açıktır.

Ṣubḥî eṣ-Ṣâliḥ'in, zikrettikleri bir rivayet dolayısıyla Ṭaberî (310/922) ve Vâḥidî'ye (468/1076) yöneltiği eleştiri üzerinde durmak istiyoruz. Ḳatâde'den (117/735) gelen bu rivayette 2. Baḳara suresinin 114. ayetinde zemmedilen ve Allah'ın mescitlerine zarar vermekle itham edilen kimsenin Buḫtunnaṣr olduğu ifade edilmektedir.[83] Rivayet devamla, Buḫtunnaṣr'a bu çirkin eyleminde Hıristiyanların yardım ettiği haberini getirerek sona ermektedir. Ancak Buḫtunnaṣr'ın Beyt-i Maḳdîs'e zarar verme olayı, Ṣubḥî eṣ-Ṣâliḥ'in de belirttiği gibi takriben milattan altıyüz küsür sene önce cereyan etmiştir.[84] Bu sebeple Hıristiyanların Buḫtunnaṣr'a yardım etmesi tarihen imkansızdır. Ṣubḥî eṣ-Ṣâliḥ, Vâḥidî'yi bir neb-

III. 900; III. 817 – VI. 1770; III. 1013 – V. 1522; IV. 1062 – I. 261 – IV. 1288; VII. 2141 – VII. 2186; VII. 2099 – IX. 2818; IX. 2532 – IX. 2848; V. 1431 – IX. 2934; VII. 2105 – IX. 3008.

[81] T, IV. 1241.

[82] T, I. 14.

[83] Ṭaberî, *Cāmi'u'l-beyān 'an te'vîli āyi'l-ḳur'ān*, I. 499; Vâḥidî, *Esbābu'n-nuzûl*, Dâru'l-ḥadîṯ, Kâhire 1996, s. 37.

[84] Ṣubḥî eṣ-Ṣâliḥ, *Mebâḥiṯ fî 'ulûmi'l-ḳur'ān*, Dersa'âdet, İstanbul, ty., s. 137.

ze olsun mazur görmektedir.[85] Ancak aynı zamanda meşhur bir tarihçi olan Ṭaberî'yi şiddetle eleştirmektedir. Çünkü Ṭaberî bu rivayeti diğer rivayetler içinden tercih etmiştir. Yani ayetin tefsiri için en uygun rivayetin o olduğunu iddia etmiştir. Ṣubḥî eṣ-Ṣâliḥ'e göre, böylece Ṭaberî'nin rivayet zikretme pahasına tarih bilincini ne kadar göz ardı edebileceği ortaya çıkmıştır.[86]

İbn Ebî Ḥâtim de Buḥtunnaṣr ile Hıristiyanlar arasındaki ilişkiye işaret eden rivayete eserinde yer vermiştir.[87] Ancak o, tefsirindeki genel tutumuna uygun olarak bu rivayeti tercih etmediği için Ṭaberî kadar eleştirilmeyi hak etmemektedir.

Üzerinde durduğumuz rivayetle ilgili olarak dikkat çekmek istediğimiz bir nokta daha bulunmaktadır: Ḳatâde'den gelen bu rivayet İbn Ebî Ḥâtim'e sahih bir isnadla (XV) ulaşmaktadır. İsnadın sorunsuz olması, Ḳatâde'nin, bu konuda açık bir tarihî yanılgıya (anakronizm) düştüğünü gösterir.

İbn Ebî Ḥâtim'in rivayet toplama işini belli bir plan dahilinde yaptığına dair kanaatimizi daha önce belirtmiştik. Şimdi bu yargıyı destekleyecek bir örnek üzerinde durmak istiyoruz. Bu örnekte aynı sözün, bir yerde Hz. Peygamber'e, başka bir yerde de A'meş'e (147/764) isnad edildiğini müşahede ediyoruz:

Ayette[88] zikri geçen "(Allah) onlara mükafatlarını verecek" ibaresi, "Onların mükafatları, Allah'ın onları cennete koymasıdır." şeklinde tefsir edilmiştir. İbn Ebî Ḥâtim, bu tefsirin geldiği ve Hz. Peygamber'e nispet edildiği isnadı vererek bir değerlendirme yapmıştır. Ona göre bu isnad sahih değildir.[89] Daha sonra başka

[85] Ṣubḥî eṣ-Ṣâliḥ, s. 138-139. Ayrıca Vâḥidî, diğer eserinde bu ayeti tefsir ederken bu rivayete hiç yer vermemiştir (bkz. Vâḥidî, *el-Vasîṭ fî tefsîri'l-ḳur'âni'l-mecîd*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1994, I. 193).

[86] *Age.*, s. 138-139. Ancak ilginç olan, Ṭaberî'nin tarih ile ilgili eserinde Buḥtunnaṣr ile İsrailoğulları arasında gerçekleşen olayları doğru tarihi bağlam içinde ayrıntılı bir şekilde anlatmasıdır (bkz. Ṭaberî, *Târîḫu'l-umem ve'l-mulûk*, I. 558-560). Ṭaberî'nin iki eseri arasındaki bu çelişkili durum şu şekilde anlaşılabilir: Ṭaberî, *Târîḫ*'inde *Tefsîr*'ine atıfta bulunmaktadır (bkz. Ṭaberî, *Târîḫu'l-umem ve'l-mulûk*, I. 89). Yani Ṭaberî, tefsirini daha önce yazmıştır. Sözü geçen tarihî olayın doğrusunu daha sonra öğrendiği ve tarihine kaydettiği düşünülebilir. Ancak ilginç bir biçimde tefsirinin başka bir yerinde de Buḥtunnaṣr'dan doğru tarihî bağlam içinde bahsetmektedir (bkz. Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-ḳur'ân*, XVII. 9). Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda Ṭaberî'nin, Ṣubḥî eṣ-Ṣâliḥ'in eleştirdiği kadar sert ve katı bir eleştiriyi hak etmediği, 2. Bakara suresinin 114. ayetini tefsir ederken bir yanılgıya düştüğü kabul edilebilir.

[87] T, I. 210.

[88] 3. Âlu 'İmrân, 57.

[89] T, II. 664.

bir ayetle[90] ilgili olarak aynı tefsiri zikretmiş ve bu sefer kendisine göre doğru olan isnadı vererek bu tefsirin aslında A'meş'e ait olduğunu göstermiştir.[91] Açıkça anlaşılacağı gibi İbn Ebî Ḥâtim, zayıf bulduğu bir isnadın zayıflığını göstermek için onu zikretmiş; gerekli değerlendirmeyi ve düzeltmeyi yapmıştır.

Herbiri elliden fazla tekerrür eden Ḳatâde kaynaklı sekiz isnadın tefsirdeki dağılımına göz attığımızda, söz konusu planlamanın izlerini gösteren bir ipucu ile daha karşılaşıyoruz: Bu isnadlardan herbirinin tekerrürü, Kur'an'ın farklı bir suresinin tefsirinde yoğunlaşmaktadır.[92] Bu da gösteriyor ki, müellif sistematik olarak rivayet toplamış, kendi ihtiyaçlarını ve eksiklerini gözeten bir anlayışla hareket etmiştir.

Son olarak müellifin, eserin mukaddimesinde dile getirdiği bir konuyu önemsediğimiz için ele almak istiyoruz. Müellif, mukaddimede, isnad bakımından en sağlam haberleri bulmaya çalışacağını belirtmiştir.[93] Müellif tabii ki bu sözüyle, eserde yer verdiği bütün isnad kalıplarının sağlam olduğunu iddia etmemiştir. O gerçekten de bir ayetin tefsiriyle ilgili en sağlam isnadlı haberleri bulmak için araştırmış olmalıdır. Bu konuda müellife güvenmek zorundayız. Çünkü, büyük ölçüde bunu test etme imkanından yoksunuz. Ancak, müellifin eseri incelendiğinde, pek çok zayıf isnadlı habere rastlanmaktadır. Onun sağlam isnadlı haber bulamadığı konularda, daha zayıf isnadlı rivayetleri kullandığını anlamak zor değildir.[94] Bize göre bu kadar hayati bir konuda müellifin çelişkiye düştüğünü tasavvur etmek insafsızlık olur. Gerek kendi dönemi gerekse kendinden sonraki zamanlar için birçok konuda otorite kabul edilen İbn Ebî Ḥâtim'in böylesine basit anlaşılabilecek bir çelişkiye düşmesi makul görünmemektedir. Erken dönemde âlimler, tefsire dair zayıf haberleri rivayet etmekte bir beis görmüyorlardı. Çünkü onlar, tefsirde akaid ve hukuk alanlarını ilgilendirmeyen rivayetleri çok önemsemiyorlardı. İbn Ebî Ḥâtim de bu geleneğe uygun olarak zayıf rivayetleri tefsirine almış olmalıdır. Bu konuyu ayrıntılı bir şekilde araştırmamızın son bölümünde ele alacağız.

[90] 4. Nisâ', 173.

[91] T, IV. 1124.

[92] I. Bölüm' deki "İsnadların Tanıtımı" başlığı altında yer alan XIX kod rakamlı isnadın açıklamalarına bkz.

[93] T, I. 14.

[94] Çalışmamızın son bölümünde bu konuya geniş yer vereceğiz.

III. Kısım
İbn Ebî Ḥâtim'in Tefsirindeki Rivayetlerin Kaynakları

İslami ilimlerde referans gerekliliği ortaya çıkmaya başladığında, sağlıklı bilgi akışının nasıl gerçekleştirilebileceği sorun edinilerek, bir metodoloji geliştirilmiştir. Bu önemli sorun, o günün şartlarında 'isnad' sistemi kullanılarak çözülmeye çalışılmıştır. Birtakım kusurları olsa da âlimlerimiz tarafından geliştirilen isnad sistemi, övgüyü hak etmektedir.[95]

Ciltler hâlindeki yığınla rivayeti barındıran bir eserle karşı karşıya kalan okuyucu, doğal olarak birtakım konuları sorgulayacaktır. Bu sorgulamada zihnin belki de en fazla önemseyeceği sorulardan bir tanesi, karşı karşıya kaldığı eserin hangi döneme ve kimlere ait rivayetleri içerdiğidir. Bu bağlamda İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirine bakarak rivayet tefsirinin menşei sorgulanabilir. İbn Ebî Ḥâtim'in topladığı rivayetlerin asırlara göre dağılımı nasıldır? Acaba İbn Ebî Ḥâtim örneğinde Hz. Peygamber, sahabe, tabiin ve tabiin sonrası, eldeki tefsir muhtevalı rivayet malzemesine hangi oranlarda katkı sağlamışlardır? Kuşkusuz bu soruların cevapları, ancak istatistiksel yöntemlerle verilebilir. Tespitimize göre yaklaşık 16283 isnad içinde Hz. Peygamber'in sözlü beyanlarının sayısı 589'dur. Yine toplam isnad sayısı içinde 3865 isnad, sahabeye ait rivayet getirmektedir. Kalan 11829 isnad ise tabiin ve sonrasına ait haberleri içermektedir. Yani bu tefsirdeki toplam rivayetlerin yaklaşık % 4'ü Hz. Peygamber'in sözlü beyanını, % 22'si sahabe-

[95] Bu övgünün, geçmişte, müslüman âlimlerce de tescil edildiğinin bir göstergesi olarak İbnu'ṣ-Ṣalâḥ'ın 'isnad' sistemiyle ilgili değerlendirmeleri dikkat çekmektedir. O, 'isnad' sisteminin İslam ümmetine özgü bir metodoloji olduğunu belirtmektedir (bkz. İbnu'ṣ-Ṣalâḥ, s. 437). 'İsnad' sistemine yöneltilen eleştirilerin temelinde bu metodolojiye yöneltilen aşırı ilginin bazı olumsuz sonuçlar doğurduğu iddiası yatmaktadır. Buna göre isnadlarla gelen metinlerin bizatihi değerlendirilebilme imkanı ortadan kalkmış; bir taraftan metin tenkidi ihmal edilirken diğer taraftan da aklın alanı iyice daraltılmıştır (bkz. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu, Ankara 1999, s. 38-41). Gerçekten de tabiinin ileri gelenlerinden Muḥammed b. Sîrîn'in (110/728) ve 'Abdullâh b. el-Mubârak'in (181/797) 'isnad'ı 'dîn'in çok önemli bir parçası olarak gösterebilmeleri dikkat çekmektedir (bkz. Muslim, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981 (Makaddime), s. 14-15). Onların bu yaklaşımı esasen, yalan habere karşı olan haklı duyarlılıklardan kaynaklanmış olabilir. Ancak 'isnad' sisteminin bu şekilde aşırı derecede yüceltilmesi, daha sonraları ortaya çıkan ve 'isnad' sisteminin sadece bir metodoloji olduğunu göz ardı eden kesimlerce yanlış algılanmış olmalıdır. Sonuç olarak, bütün başarısına rağmen 'isnad' sisteminin, yöntem sorununu çözmek için geliştirildiği unutulmamalıdır.

ye ait rivayetleri, % 74'ü ise tabiin ve sonrasına ait haberleri içermektedir. Bu sayısal verilerin doğal sonucu şudur: İbn Ebî Ḥâtim örneğinde tefsir, ağırlıklı olarak tabiin ve sonrasının ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.[96]

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsiri üzerinde yapılan bu istatiksel araştırmanın mevzii bir değer taşıdığı düşünülmemelidir. Bu değerlendirmenin rivayet tefsirinin geneline dair çok önemli bir veri olduğu kabul edilmelidir. Çünkü Ṭabe̊rî'nin tefsiri de, bu konuda benzer bir sonuç vermektedir.[97]

Burada rivayet tefsirinin unsurlarından sayılan "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri" konusuna da değinmek istiyoruz. Bu kapsama giren tefsir metodunun, rivayet tefsiriyle ilgisi, araştırmaya değer görünmektedir. Çünkü bir ayetin, diğer bir ayetin tefsiri olarak gösterilmesi sanıldığı kadar nesnel bir zemine dayanmamaktadır. Gerçek şu ki, çoğunlukla tefsir eden ayet, müfessirin dirayeti ile belirlenmektedir. Bu noktadan bakıldığında "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri" pekala dirayet tefsirinin unsurlarından biri olarak görülebilir. Nitekim bu çeşit tefsirin, dirayet tefsirinin en önemlilerinden sayılan Faḫruddîn er-Râzî'nin (604/1207) tefsirinde, sözgelimi Ṭaberî'nin tefsirinden çok daha fazla olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Râzî, pek çok ayetin tefsirinde Kur'an ayetlerini kullanmıştır. O, çoğu defa kişisel eğilimine göre ayetler arasında irtibat kurarak, konu edindiği ayeti tefsir etmeye çalışmaktadır. Mesela Râzî, 9. Tevbe suresinin 60. ayetini tefsir ederken zekatın gerekliliğini mantık zeminine taşıyarak izah etmeye çalışmakta; insan-mal sevgisi-tasadduk arasındaki bağlantıyı kurmak için 11. Hûd, 6; 13. Ra'd, 17; 96. 'Alaḳ, 6 ve 7. ayetlerini gündeme getirmektedir.[98] Hemen belirtelim ki Râzî, bu şekilde, konuya çok güzel üslup ve mantık örgüsü içinde bir giriş yapmaktadır.

Üzerinde durduğumuz konu bakımından önemli nokta ise şudur: Zekat sisteminin makuliyetini ortaya koymak için üç ayet tercih edilmiş ve bu tercihte sadece Râzî'nin öznelliği rol oynamıştır. Başka bir müfessir, ilgili ayetin tefsirinde bu ayetleri hiç kullanmayarak da başarı gösterebilir. Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır (1362/1946) 9.

[96] Bütün bu rakamlarda bir hata payı düşünülebilir. Çalışmamızın tamamında verdiğimiz rakamlar için de aynı şey geçerlidir. Ancak bunun, rakamlar üzerine bina edilen yorumları kayda değer oranda değiştirebilecek bir yanılma olamayacağı bilinmelidir.

[97] Bu konuya 'Hz. Peygamber' ve 'Tabiin' başlıkları altında yer vereceğiz.

[98] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1990, XVI. 102-106.

Tevbe suresinin 60. ayetini, sözü geçen ayetlere hiç değinmeden tefsir etmekte ve ustalığını gözler önüne sermektedir.[99]

Tefsir usûlünün en önemli simalarından Zerkeşî'nin (794/1392) *el-Burhân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân* isimli eserine bakıldığında "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri"nin bir metod olarak teklif edildiği görülür. Bu makul teklifin konunun ele alındığı bölümde bir ayrıntı olarak gelmesi ise ilginçtir.[100] Zerkeşî, tefsirin teorisini ortaya koyduğu ve en önemli kaynaklarını zikrettiği bölümde ise "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri"ne hiç yer vermemiştir. Ona göre tefsirin dört önemli kaynağı vardır. Bunlar: 1. Hz. Peygamber'den gelen rivayetler;[101] 2. Sahabenin sözleri;[102] 3. Arap Dili;[103] 4. *et-Tefsîru bi'l-muḳteḍâ*, yani 'rey'dir.[104] Zerkeşî'nin bu tasnifinde dikkat çeken diğer bir nokta, tabiini asıl kaynaklar arasında görmemesidir. Herhâlde o, tabiini tali derecede bir başvuru mercii olarak görmektedir.[105]

Zerkeşî'nin bu dörtlü taksimini esas alan Suyûṭî (911/1505) ise "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri" konusu üzerinde Zerkeşî kadar bile durmamıştır.[106] Suyûṭî ve Zerkeşî'nin bu konuda doğru karar vermelerinin sebebi acaba nedir? Onlar, topladıkları tefsir rivayetleri içinde, "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri" kapsamına girebilecek rivayetlerin çok az olduğunun farkındadırlar. Bu nedenle de onu ayrı bir rivayet kaynağı olarak görmemişlerdir. Zerkeşî'nin 19. Meryem suresine kadar bir tefsir telif ettiği bilgisine sahibiz.[107] Suyûṭî'nin meşhur rivayet tefsiri ise bugün elimizdedir. Buradan hareketle her ikisinin de tefsir rivayetlerinin kapsamıyla ilgili yeterli bilgiye sahip oldukları sonucuna varıyoruz.

[99] Hamdi Yazır, *Hak Dînî Kur'ân Dili*, Diyânet İşleri Reisliği, İstanbul 1935, III. 2572-2574.

[100] Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, II. 174.

[101] *Age.*, II. 156.

[102] *Age.*, II. 157.

[103] *Age.*, II. 160.

[104] *Age.*, II. 161. Muhammed Ebû Zehra da Zerkeşî'nin bu tasnifini esas almış; tefsirin dördüncü kaynağı olarak *et-tefsîru bi'l-muḳteḍâ*'yı günümüz için anlaşılabilir bir kavramla açıklamıştır. Ona göre dördüncü sıradaki bu kaynak 'rey'dir (bkz Ebû Zehra, *el-Mu'cizetu'l-kubrâ el-ḳur'ân*, Dâru'l-fikri'l-'arabî, Beyrut, ty., s. 507).

[105] Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, II. 158.

[106] Suyûṭî, bir müfessirin takip etmesi gereken metotların başında "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri"ni zikretmektedir. Dikkat edilmesi gereken ise onun, bunu bir dirayet vasıtası olarak takdim etmesidir. Suyûṭî buna, tefsirin kaynakları arasında tıpkı Zerkeşî gibi hiç yer vermemiştir (bkz. Suyûṭî, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, II. 1197).

[107] Kâtip Çelebi, *Keşfu'ẓ-ẓunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, Maṭba'atu vekâleti'l-ma'ârif, 1360, I. 448.

Gerçekten de İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde örneği en az olan rivayetler, "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri"ne örneklik teşkil edenlerdir. Suyûṭî'nin *ed-Durru'l-menṣûr fi't-tefsîri'l-me'ṣûr* ismini verdiği hacimli rivayet tefsirini telif ederken elindeki en önemli kaynaklardan biri de İbn Ebî Ḥâtim'in tefsiriydi. Bunu, onun kendi ifadelerinden[108] ve tefsirinin hemen hemen her sayfasında geçen İbn Ebî Ḥâtim rivayetlerinden anlıyoruz. Dolayısıyla Suyûṭî'nin ortaya koyduğu tefsir usûlüyle, kendisine ulaşan rivayet malzemesinin örtüşmesi çok doğaldır. Bizim konuyla ilgili olarak vardığımız kanaat de Suyûṭî'nin "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri" konusunu göz ardı etme sebebini açıklamaktadır.

Üzerinde durmaya çalıştığımız sorunun günümüzde, Zurḳânî'nin (1368/1948) yanlış tasnifiyle ortaya çıktığı kanaatindeyiz. O, rivayet tefsirinin kaynaklarını üç maddede özetlemektedir. Bunlar: 1. Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri. 2. Kur'an'ın Hz. Peygamber'in sünnetiyle tefsiri. 3. Kur'an'ın sahabenin beyanlarıyla tefsiridir.[109] Zurḳânî'nin bu tasniften sonra zikrettiği örneklerden hareketle onun yanlış bir kanaate sahip olduğunu daha açık bir şekilde anlıyoruz. Burada onun, Hz. Peygamber'in 6. En'âm suresinin 82. ayetindeki 'zulm' kelimesini 'şirk' kavramıyla tefsir etmesini değerlendirme biçimine temas etmek istiyoruz. Sahabenin de zikrinin geçtiği olay şu şekilde gelişmiştir:

Söz konusu ayet nazil olunca sahabe-i kiram telaşa kapılır. Ayet, "İnananlar ve inançlarına hiç zulüm karıştırmayanlar (...) işte onlara, güven vardır ve onlar doğru yoldadırlar." anlamına gelmektedir. Sahabe, ayeti işitince bu övgüye nail olabilecekleri konusunda çok ciddi endişe duyar. Bunun üzerine Hz. Peygamber 31. Luḳmân suresinin 13. ayetini okuyarak 'zulm'ü, 'şirk' kelimesini kullanarak tanımlar. Yani Hz. Peygamber, 6. En'âm suresinin 82. ayetini, 31. Luḳmân suresinin 13. ayetiyle tefsir etmiştir. Rivayete göre sahabe, Hz. Peygamber'in bu açıklamasından sonra rahatlamıştır.[110]

Bu rivayet, tefsirin kaynakları bakımından "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri" kapsamında mı yoksa "Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsiri" başlığı altında mı değerlendirilecektir? Zurḳânî, bu rivayeti

[108] Suyûṭî, *Ṭabaḳâtu'l-mufessirîn*, s. 53.

[109] Zurḳânî, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, Dâru ihyâ'i'l-kutubi'l-'arabiyye, Kâhire, ty., II. 12; Ayrıca bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 131; Mustafa Çetin, *Tefsirde Dirayet Metodu*, basılmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1984, s. 24.

[110] T, IV. 1333; Ayrıca bkz. Buḫârî, eş-*Ṣaḥîḥ*, Tefsîr 6, bab 3, V. 193; Muslim, Îmân, bab 56, hadis no 197, I. 114-115; Tirmizî, Tefsîr, bab 7, hadis no 3067, V. 262.

"Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsiri" başlığı altında vermiştir. Hemen belirtelim ki Zurkânî'ye bu tercihinde katılıyoruz. Ancak Zurkânî'nin "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri"ni ayrı bir tefsir kaynağı olarak görmesi, bu örnek bağlamında bile sorun çıkarmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla o, "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri"ni Hz. Peygamber'in katkısından bile bağımsız bir katagori gibi görmektedir. Bu sebeple de bu iki maddeyi birbirinden kesin çizgilerle ayırmıştır. Oysa bu konudaki tefsir külliyatı, bizi, müfessir ayetlerin büyük oranda âlimlerimizin dirayetleriyle belirlendiği sonucuna götürür. Her ne kadar sayılı birkaç ayet, insani bir katkı olmaksızın bazı ayetleri tefsir ediyormuş gibi görünse de, bu durum genel yargıyı etkilememelidir.[111] Bu ayetleri, ilave bilgi getiren ya da Kur'an'ın nazil olduğu dönemde sıkıntıları olduğu için daha fazla açıklama bekleyen insanlara bahşedilen lütuf kapsamında değerlendirmek gerekir. Bizce bu birkaç ayet, tefsir literatüründe yer alan ve "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri"ne örnek gösterilen öznel bir yığın malumattan ayrı düşünülmelidir.[112]

Bütün bu açıklamaları, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki rivayet kaynakları arasında "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri"ne yer vermeyişimizin sebebini izah edebilmek amacıyla yaptık. Bu kapsama girebilecek örneklerin, Hz. Peygamber'in, sahabenin ya da tabiin ve sonrasının tefsiri bağlamında ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri", büyük oranda 'tefsir'e Kur'an'ın doğrudan bir katkısı değil; insana ait tefsir gayretinin (dirayet) bir aracıdır.[113] Bu durumun en önemli göstergesi elimizdeki tefsir malzemesidir. Sözgelimi, bu kapsama girebilecek örnekler, dirayet tefsirlerinin en meşhurlarından Râzî'nin (604/1207) tefsirinde, rivayet tefsirlerindekilerle kıyaslanamayacak kadar fazladır.

Burada Salih Akdemir'in tespit ettiği bir hususa, konumuzla ilgili olduğu için temas etmek istiyoruz. Ona göre, bazı müfessirlerin Kur'an'ı Kur'an ile tefsir ederken hata yapmaları, Hıristiyanlığın teolojisinde önemli bir yer tutan 'teslis'i yanlış algılamalarına sebep olmuştur.[114] Ṭaberî'de yer alan bir rivayette ve Râzî'nin tef-

[111] Zurkânî bu özelliği taşıyan birkaç ayet zikretmektedir. Ancak o, aynı özelliği taşıyan birçok ayetin varlığından bahsetmektedir. Oysa ki o, bize göre bu konuda zikredilebilecek ayetleri zaten vermektedir (bkz. Zurkânî, II. 12).

[112] Muḥammed Ebû Zehra da "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri"nin bir dirayet metodu olduğunu açıkça dile getirmiştir (bkz. Muḥammed Ebû Zehra, s. 516).

[113] Karşılaştırınız. Hâlis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şûle Yayınları, İstanbul 1996, s. 43, 56.

[114] Salih Akdemir, "Cumhuriyet Döneminde Yayınlanan Türkçe Telif ve Tercüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar*, II (1988), sayı 8, s. 21.

sirinde, 'teslis' inancının kabul edilemezliğini gözler önüne seren 5. Mâ'ide suresinin 73. ayeti, yine aynı surenin 116. ayetiyle açıklanmaya çalışılmıştır.[115] Sonuç olarak da 'teslis'in Allah, 'Îsâ ve Meryem'den teşekkül ettiği iddia edilmiştir. Oysa ki, ne 5. Mâ'ide suresinin 116. ayeti 'teslis' ile ilgilidir, ne de Meryem, 'teslis'in unsurlarından biridir. Bilindiği gibi Hıristiyanların inandığı 'teslis', Baba, Oğul ve Ruhu'l-Kuds'ten oluşmaktadır. 'Teslis'i açıklamak için öne sürülen 5. Mâ'ide suresinin 116. ayeti ise, sadece, Hz. 'Îsâ ve Hz. Meryem'e uluhiyet atfedenlere, bizzat Hz. 'Îsâ'nın dilinden sert bir eleştiri getirmektedir.

Bu örnekte de görüldüğü gibi Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etmek, doğru sonuçlara ulaşmanın garantisi değildir.[116] Bu tefsir tarzında önemli olan, müfessirin ayetler arasındaki ilgiyi doğru kurarak, dirayetini yerinde kullanmasıdır.

A. Hz. Peygamber

Kur'an'ı doğru anlamak için bilimsel bir çaba harcandığında Hz. Peygamber'den müstağni kalınamayacağı ortaya çıkmaktadır. Çünkü, o ve ashabı, Kur'an'ın ilk ve doğrudan muhataplarıdır. Bu sebeple onu en doğru anlayanlar da onlardır. Bu konuda, yalnızca Hz. Peygamber'den gelen tefsir malzemesi ve onun yorumlanması değil; aynı zamanda Hz. Peygamber'in Kur'an tefsiri karşısındaki tutumu da büyük önem taşımaktadır.

İbn Ebî Ḥâtim'e ait tefsirin elimizdeki kısmında Hz. Peygamber'in sözlü beyanlarını çıkardığımızda ilginç bir tablo ile karşılaşıyoruz. Tefsirde yer alan yaklaşık 16283 isnadın getirdiği rivayetler içinde Hz Peygamber'in sözlü beyanları % 4'e tekabül etmektedir. Bu sayısal veriden hareketle Hz. Peygamber'in, Kur'an'ın çok cüzi bir bölümünü tefsir ettiği sonucuna ulaşılabilir. Ṭaberî'nin tefsirinde de durum çok farklı değildir:

Ṭaberî tefsirinin 1999 yılında yapılan baskısı toplam 13 ciltten oluşmaktadır. Aḥmed İbrâhîm tarafından hazırlanan son cilt, Ṭaberî'nin tefsirindeki merfû hadislerin fihristidir. Bu fihriste göre, Ṭaberî tefsirinde, Hz. Peygamber'e ulaşan rivayet 3000'i geçmemektedir. Bu sayı da yaklaşık olarak bu tefsirdeki toplam rivayetlerin % 7.8'ine tekabul etmektedir.[117]

[115] Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân 'ân te'vîli âyi'l-ḳur'ân*, IV. 314; Râzî, XII. 51. Bu rivayet İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde de bulunmaktadır (bkz. T, IV. 1179).

[116] Daha fazla bigi için bkz. Salih Akdemir, s. 21-22 .

[117] Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-ḳur'ân*, XIII. 3.

Gerçekten de Hz. Peygamber, Kur'an'ın küçük bir bölümünü tefsir etmiş olmalıdır. Çünkü ashab, büyük ölçüde Kur'an ayetlerini anlıyordu ve tefsire ihtiyaçları ancak bu kadardı. Yirmi üç sene boyunca devam eden nüzul sürecinin en önemli gündem maddesi olan Kur'an, onları ilgilendiren hemen her konuda hayatla iç içeydi ve anlaşılmaması için de sebep yoktu.

Suyûtî (911/1505), Hz. Peygamber'e ait tefsirin çok az olduğunu belirtmektedir.[118] O, *Durru'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr* adlı tefsirini telif ederken bunu açıkça görmüştü. Elindeki en önemli kaynaklardan Ṭaberî'nin ve İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirleri, bu yargının en önemli somut verileriydi. Onun böylece pratiğe uygun bir teori (uṣûl) geliştirme şansı vardı. Bu nedenle, bu konudaki görüşü de tefsir tarihinin gerçekleriyle örtüşüyordu.

Diğer yandan İbn Teymiyye (728/1328), Suyûtî'nin görüşünün tersi bir kanaattedir. Onun, konuyla ilgili ifadeleri şu şekildedir: "Hz. Peygamber'in, ashabına, Kur'an'ın lafızlarını açıkladığı gibi mânâlarını da açıkladığı bilinmelidir."[119] İbn Teymiyye bu kanaatini desteklemek için 16. Naḥl suresinin 44. ayetini delil getirmektedir. Orhan Karmış'a göre, İbn Teymiyye –bu ifadelerine rağmen– Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tamamını tefsir ettiği kanaatinde değildir.[120] Bize göre Karmış yanılmaktadır. Çünkü söz konusu ibareyi, İbn Teymiyye'nin tefsir teorisi ile birlikte değerlendirdiğimizde şu kanaate varırız: İbn Teymiyye'nin tefsir teorisi, Hz. Peygamber'e ait tefsir malzemesinin hacimli olmasını gerektiriyordu. O, bir taraftan tefsirin kaçınılmazlığını savunurken,[121] diğer taraftan da müfessirin kişisel katkı alanını (rey-dirayet) alabildiğince daraltıyordu.[122] Bu durumda tefsir için makul, yeterli ve itiraz edilmesi güç kaynaklar teklif etmeliydi. Bunlar da tabii ki Kur'an-ı Kerim'in kendi kendisini tefsir etmesi yanında Hz. Peygamber'den, sahabeden ve tabiinden gelen ve tefsiri ilgilendiren beyanlar olacaktı.[123] Öyle anlaşılıyor ki, Kur'an tefsirinde aklın alanını iyice daraltan İbn Teymiyye, böylece kendi içinde tutarlı bir metot teklif etmeye çalışıyordu.

[118] Suyûtî, *el-İtḳān fī 'ulūmi'l-ḳur'ān*, II. 1193, 1205; Suyûtî, *Mu'teraku'l-aḳrān fī i'cāzi'l-ḳur'ān*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1988, I. 99.

[119] İbn Teymiyye, *Muḳaddime fī uṣūli't-tefsīr*, Dâru'ṣ-ṣaḥâbe li't-turâs, Tanta 1988, s. 65.

[120] Orhan Karmış, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1975, s. 34.

[121] İbn Teymiyye, *Muḳaddime fī uṣūli't-tefsīr*, s. 64, 66.

[122] *Age.*, s. 98-102.

[123] *Age.*, s. 92, 93, 94.

Bütün bunların yanında, akla bir ihtimal daha gelmektedir: Kur'an tefsirine ait sınırların çok belirgin olmaması da İbn Teymiyye ve onun gibi düşünenlere imkan sağlamış olabilir. Eğer Hz. Peygamber'e isnad edilen bütün sözler, 'din'in ve en geniş anlamıyla da Kur'an'ın bir tefsiri gibi algılanırsa, bu durumda Hz. Peygamber'in tefsirdeki rolü çok farklı bir zemine oturtulabilir. Ancak biz, Hz. Peygamber'in Kur'an ayetlerini açıklayan beyanları ile diğer ifadelerini birbirinden ayırmak gerektiği kanaatini taşıyoruz. Geleneksel anlayışta zaman zaman bu ikisinin aynileştirildiğine şahit olabiliriz. Mesela, İbn Kesîr'in (774/1372) ifadelerinden, bu ikisini birlikte mütalaa ettiği anlaşılmaktadır.[124]

Ṭaberî'nin de konuyla ilgili beyanlarından onun, 'tefsîr'in sınırlarını çok geniş tuttuğu anlaşılmaktadır. Böylece o da, Hz. Peygamber'in, Kur'an'ın az bir kısmını tefsir ettiği yolundaki yaklaşıma sıcak bakmamıştır.[125] Belki de bu, onun yaşadığı dönemdeki ihtiyaçların bir gereğiydi. Bütün bunlara rağmen Ṭaberî'nin ve İbn Kesîr'in bir tefsir usûlü eseri kaleme almadıklarına dikkat etmeliyiz. Bu sebeple onlar, İbn Teymiyye gibi eleştirilmeyi hak etmemektedirler. Bir tefsir usûlü yazarı olarak İbn Teymiyye, vakıaya uygun bir metodoloji teklif etmeliydi. Günümüzde Suyûṭî'nin yaklaşımının esas alınması uygun olur. Buna göre geniş hadis külliyatı içinde, Hz. Peygamber'in sadece Kur'an ayetlerinin anlaşılmasına yönelik beyanları tefsir kapsamında mütalaa edilecek ve onun tefsire katkısı buna göre değerlendirilecektir.[126]

Hz. Peygamber'in aslında Kur'an'ın çoğunu tefsir ettiği, ancak bu rivayetlerin bize kadar ulaşmadığı ihtimali, önemli bir sorunu da beraberinde getirmektedir. Hz. Peygamber, Kur'an'ın sahabe tarafından anlaşılması için çok fazla açıklama yapmışsa, bu açıklamaların muhafazası için gerekli tedbirler neden alınmamıştır? Yoksa Kur'an'ın doğrudan muhatapları için bile gerekli görülen bu açıklamalar önemsenmemiş midir? Bizce bu yaklaşımlar makul değildir. Hz. Peygamber daha fazlasına ihtiyaç olmadığı için Kur'an'ın çok küçük bir bölümünü tefsir etmiş olmalıdır. Nitekim

[124] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, I. 3.

[125] Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-ḳur'ân*, I. 35, 39.

[126] Bu noktada İbn Ebî Ḥâtim ile aynı dönemde yaşayan Nesâ'î'nin (303/915) Kur'an tefsirine ilişkin merfû' ve mevḳûf haberleri toplamak için kaleme aldığı tefsiri dikkat çekmektedir. Nesâ'î sadece 735 rivayet toplayabilmiştir. Bunların çoğunun Hz. Peygamber'e ulaştığı düşünülürse Nesâ'î'nin sonuçlarıyla İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde bizim ulaştığımız sonuçların uyum içinde olduğu görülür (bkz. Nesâ'î, *Tefsîru'n-nesâ'î*, Muessesetu'l-kutubi'ṣ-ṣeḳâfiyye, Beyrut 1990, II. 570).

Hz. 'Â'işe'ye isnad edilen bir rivayette Hz. Peygamber'in Kur'an'ın çok az bir bölümünü tefsir ettiği açıkça belirtilmektedir.[127]

Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in Kur'an'ı ne çok az, ne de çok fazla tefsir ettiği de iddia edilmiştir.[128] Bu iddianın sahipleri 'orta yol' tezini uygun bulmuşlardır. Ancak, bu yaklaşım somut bir fikir vermemektedir. Konuyla doğrudan ilgili bir çalışma yapan Suat Yıldırım, en azından elindeki tefsir malzemesinin Hz. Peygamber'e isnad edilenlerini sayısal olarak verebilirdi. Sözgelimi o, Ṭaberî'nin tefsirinde Hz. Peygamber'e atfedilen beyanları tespit ederek tefsirdeki diğer rivayetlere göre bir oranlamaya gidebilirdi. Kanaatimizce bu, konuyla ilgili çok aydınlatıcı bir bilgi olurdu.[129]

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde Hz. Peygamber'in sözlü beyanlarını tetkik ettiğimizde çözümü zor bir sorunla karşılaşmaktayız: Hz. Peygamber'e isnad edilen ve belirli ayetlerin tefsiri olarak zikredilen bu sözler, Hz. Peygamber tarafından o ayetleri tefsir etmek kastıyla mı söylenmiştir? Yoksa İbn Ebî Ḥâtim, Hz. Peygamber'in çeşitli zamanlarda ve muhtelif vesilelerle söylediği bazı sözleri birtakım ayetlerin tefsiri için uygun mu görmüştür? Her iki guruba girebilecek örnekler bulmak mümkündür. Ancak bu gruplandırmada çoğu rivayetlerin yerini kesin olarak belirleme imkanı yoktur. Bu sebeple sayı vermekten kaçınacağız. Her şeye rağmen bu sınıflandırmaya dayalı bir değerlendirmenin gereğine inanıyoruz. Ṭaberî tefsirindeki merfu rivayetlerin de böyle bir sınıflandırmaya tabi tutulması gerekir. Aksi hâlde, bu tefsirdeki merfu rivayetlerin tamamı, Hz. Peygamber'in tefsiri olarak algılanabilir.

a. Hz. Peygamber'in Tefsir Amaçlı Beyanları

Hz. Peygamber'e bazen bir ayetin anlamıyla ilgili soru yöneltilebiliyordu. O, bu durumda ayeti herkes tarafından anlaşılır kılabilecek bir açıklama getiriyordu. Mesela 12. Yûsuf suresinin 18. aye-

[127] Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-ḳur'ân*, I. 37. Bu rivayetin isnadının eleştirisi ve metninin değerlendirilmesi için bkz. Suat Yıldırım, s. 46-51

[128] Ẕehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kâhire 1989, I. 55; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 67; Suat Yıldırım, s. 70.

[129] Konuyla ilgili *el-Kutubu's-sitte*'yi esas alan bir çalışma yapan Hasan Güç, toplam 28 surenin tefsiriyle ilgili olarak *el-Kutubu's-sitte*'de hadis bulunmadığını belirttiği ve çoğu surenin tefsiriyle ilgili sadece birkaç rivayet tespit edebildiği hâlde, Hz. Peygamber'den yığınla tefsir rivayeti geldiği sonucuna varıyor (bkz. Hasan Güç, s. 13, 187). Onun, tefsir rivayetlerinin tamamını ve Kur'an ayetlerinin sayısını dikkate almadan bu değerlendirmeyi yapması gerçekten yadırganması gereken bir durumdur. Üstelik onun verdiği *el-Kutubu's-sitte* kaynaklı hadislerden bir bölümünün tefsir kapsamına alınması da kanaatimizce doğru değildir.

tinde yer alan Hz. Ya'ḳûb'un sözü ashab tarafından iyi anlaşılamamıştı. Ayette belirtildiğine göre Hz. Ya'ḳûb, çok sevdiği oğlu Yûsuf'un yokluğu karşısında Allah'tan güzel bir sabır *(ṣabrun cemīlun)* niyaz etmişti. Ashab, Hz. Peygamber'den daha fazla açıklama isteyince de Hz. Peygamber "şikayet içermeyen bir sabır" dedi.[130] Bunun üzerine "güzel bir sabr"ın ne anlama geldiği ortaya çıkıyordu. Kişi karşı karşıya kaldığı bir felaket karşısında hâlinden şikayetçi olmaksızın sabrettiğinde, güzel bir sabır göstermiş oluyordu.

Ubeyy b. Ka'b (32/ 652), Hz. Peygamber'e 10. Yûnus suresinin 26. ayetinde övülen ve cennet ehli olarak anlatılan kimselerle ilgili bir soru yöneltmişti. Hz. Peygamber de onların "tevhid ehli" olduklarını beyan etmişti.[131]

Hz. Peygamber'in tefsir amaçlı beyanları için verilebilecek diğer bir örnek de şudur: Hz. Peygamber'e kendiliğinden ölen bir koyundan bahsedilince o, koyunun derisinden yararlanılması gerektiğini söylemiştir. Bunun üzerine şaşkınlığını gizleyemeyen koyunun sahibine Hz. Peygamber, 6. En'âm suresinin 145. ayetini okuyarak bunda bir sakınca bulunmadığını bildirmiştir.[132]

Yine Hz. Peygamber 9. Tevbe suresinin 108. ayetini açıklamak için dikkat çekici bir yol izlemiştir. Câbir b. 'Abdillâh (70/689'dan önce) ve Enes b. Mâlik'ten (92/711) gelen rivayet şu şekildedir:

> ..."Onda (mescitte) temizlenmeyi seven erkekler vardır. Allah da temizlenenleri sever." ayeti nazil olunca Allah Rasulü ensar topluluğuna hitaben şöyle demişti: "Ey ensar topluluğu! Allah sizi hayırla övdü. Sizin bu temizliğiniz nedir?" dedi. Onlar da "Namaz için abdest alırız ve cünüplükten temizlenmek için guslederiz." dediler. Allah Rasulü (devamla) "bunun yanında başka bir şey var mı?" diye sordu. Ensar da "Hayır, ancak bizden birisi tuvalete gittiğinde suyla temizlenmeyi sever." dediler. Bunun üzerine Allah Rasulü "İşte bu o (övgünün sebebi), öyle yapın." demiştir.[133]

Zaman zaman Hz. Peygamber'e aidiyeti mümkün olmayan tefsir içerikli rivayetlerin ona isnad edildiği de görülmektedir. Örneğin, Hz. Peygamber'in Kur'an'da yer alan birtakım olumsuz eylemleri ve yerilen kimseleri Haricilere hamlederek tefsir ettiği ri-

[130] T, VII. 2112.

[131] T, VI. 1994.

[132] T, V. 1405. Ayrıca bkz. Aḥmed b. Ḥanbel, I. 327; Buḫârî, *eṣ-Ṣaḥīḥ*, Eymân, bab 2, V. 230; Tirmizî, Libâs, bab 7, hadis no 1727, IV. 220.

[133] T, VI. 1882; Ayrıca bkz. İbn Mâce, Ṭahâra, bab 28, hadis no 355, I. 127; Beyhakî, *Kitābu's-suneni'l-kebīr*, I. 105.

vayet edilmektedir.[134] Hz. Peygamber'in, vefatından çok sonra Hz. 'Alî'nin (40/660) katledilmesiyle gündeme gelen siyasi bir topluluk hakkında söz söylemesi makul değildir. Ayrıca bu durumda Haricilerden bahsettiği iddia edilen ayetlerin, onlar ortaya çıkana kadar ne anlama geldiği merak konusu olmaktadır. Anlaşılacağı üzere bunlar, Haricilik karşıtlarınca uydurulmuş rivayetlerdir.[135]

Hz. Peygamber'e isnad edilen tefsir rivayetlerini incelediğimizde ayetlerde yer alan ibarelerin çok farklı durumlarda kullanıldığına da şahit oluyoruz. Bir keresinde hiç beklemediği bir kimseyle karşılaşan Hz. Peygamber, 3. Âlu 'Imrân suresinin 27. ayetinden bir bölüm okumuştu. Olay şu şekilde gelişmiştir:

Hz. Peygamber, eşlerinin yanında bir hanım görerek onun kim olduğunu sorar ve onun, akrabası Ḫâlide Bintu'l-Esved b. 'Abdi Yeğûṯ olduğunu öğrenir. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Allah ne yücedir. Ölüden diriyi çıkarır. Bu, saliha bir hanımdır. Babası ise inançsızdı." buyurmuşlardır.[136]

Söz konusu ayet tetkik edildiğinde, onun, daha ziyade Allah'ın yaratılışa dair koyduğu birtakım kurallardan bahsettiği görülür. Ancak Hz. Peygamber, yaşadığı olaya uygun düştüğü için ilgili ayetin bir parçasını "ölüden diriyi çıkarır" kısmını okumuş ve gerekli açıklamayı yapmıştır.

Benzer bir durum 'Amr b. el-'Âṣ'ın (40/660 küsür) yaşadığı bir olayda görülmektedir. Onun 4. Nisâ' suresinin 29. ayetine bağlı olarak anlattığı olay dikkat çekicidir. 'Amr b. el-'Âṣ yaşadığı olayı Hz. Peygamber'e şu şekilde anlatmaktadır:

> Ey Allah'ın elçisi! Benzerini görmediğim kadar soğuk bir gecede ihtilam oldum. Gusledip ölmekle, abdest almak arasında kararsız kaldım. Sonra Allah'ın şu sözünü hatırladım: "... Kendi kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir." Daha sonra da abdest aldım. Bunun üzerine Allah'ın elçisi güldü ve hiçbir şey söylemedi.[137]

[134] T, III. 729, 742, V. 1429.

[135] İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki birtakım rivayetlerde, Kur'an'ın nüzulünden çok sonra ortaya çıkan tartışmaların bazı ayetlerle irtibatlandırıldığı gözlenmektedir: "Kader" konusu için bkz. T, I. 36, 194; II. 399, 586; III. 1009; IV. 1259; V. 1412-1413; VII. 2232; VIII. 2749; IX. 2859, 3002; İman-amel ilişkisi için bkz. I. 292; III. 818; VI. 1914; Siyasi ve kelami ekoller için bkz. I. 72; III. 742, 745, 746, 809, 985, 986; IV. 1162; V. 1587, 1607, 1677; Şefaat konusu için bkz. VIII. 2610.

[136] T, II. 626. Ayrıca bkz. İbn Sa'd, VIII. 249; İbn Ḥacer, *el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe*, IV. 279-280.

[137] T, III. 928. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, Ṭahâra, bab 126, hadis no 334, I. 238; Ḥâkim, *el-Mustedrak 'ale'ṣ-ṣaḥîḥayn fi'l-*

İlgili ayet incelendiğinde onun ticaret ahlakına yönelik öğütler getirdiği görülür. Ancak ayet, bir sahabi tarafından hayatın başka bir alanına ait çok farklı bir sorunu çözmek için kullanılmıştır. En önemlisi ise Hz. Peygamber'in bu yaklaşıma karşı çıkmamasıdır. Bu yaklaşımı tefsir tarihini etkilemesi bakımından önemsiyoruz. Çünkü, hem bu rivayetin hem de bundan önce verdiğimiz rivayetin, dirayet tefsirinden yana olanları cesaretlendireceği açıktır: 'Amr örneğinde olduğu Hz. Peygamber'in ayetin gerçek bağlamını dikkate almadan yorumlayan bir sahabiye ses çıkarmaması, bunun da ötesinde Ḫâlide Bintu'l-Esved rivayetinde olduğu gibi, bizzat Hz. Peygamber'in aynı türden bir yaklaşım sergilemesi, herhâlde Kur'an'ı rahat ve serbest bir şekilde yorumlamak isteyenler için önemli dayanaklardır. Öyle ya, eğer Hz. Peygamber, Kur'an'ı bu şekilde yorumlayabiliyorsa, ayrıca, onun nezaretindeki bir sahabi de yorum konusunda bu denli rahat hareket edebiliyorsa, Hz. Peygamber'i ve ashabını örnek alması gereken müslümanlar, Kur'an'ı yorumlarken neden kendilerini onlar kadar rahat hissetmesinler? Bu, söz konusu rivayetlerin dikkate alındığı basit bir akıl yürütme neticesinde varılabilecek doğal bir sonuçtur.

Bu örneklerden hareketle tefsir ilminin kural tanımaz bir karakter taşıdığını söylemek istemiyoruz. Söylemek istediğimiz, Kur'an'ı yorumlama faaliyetinde, bu faaliyete teşebbüs edenlerin, kişisel öznelliklerini rahatça sergileyebilecekleri bir yön bulunduğudur. Bu, daha önce bilinmeyen yeni bir tespit de değildir. Ancak burada önemli olan, tefsirin bu yönünün Hz. Peygamber ve sahabe döneminden örneklerle ortaya konulmaya çalışılmasıdır. Bu ve benzeri örnekleri, tefsir tarihinde, İbn 'Abbâs ve öğrencileriyle başlayan ve günümüze kadar devam eden, özgürlükçü tefsir faaliyetinin kapılarını aralayan unsurlar arasında da sayabiliriz.

Bütün bu misallerde görüldüğü gibi, Hz. Peygamber gerektiğinde açıklama yaparak Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasını sağlıyordu. Bazen de o, hayatın akışı içinde karşılaştığı bir durumu, bu duruma uygun düşen bir ayet vasıtasıyla yorumluyordu. Hz. Peygamber'in, bu çeşit yaklaşımda, ayetlerin mushaf içindeki bağlamlarını göz önünde bulundurma şartı aramaması ise, ayrıca incelenmesi gereken bir konudur.

ḥadîs, Mektebetu'l-ma'ârif, Riyad, ty., I. 177; Beyhaḳî, *Kitābu's-suneni'l-kebīr*, Dâru'l-ma'ârif, Beyrut 1344, I. 226; Dârakuṭnî, *es-Sunen*, Dâru'l-maḥâsin li't-ṭabâ'a, Kâhire, ty., I. 178.

b. Hz. Peygamber'in Tefsir Amacı Gözetmeyen Beyanları

Hz. Peygamber'in birtakım beyanları, onun dışındaki kimseler tarafından bazı ayetlerin tefsiri için uygun görülmüştür. Burada, tefsir eden aslında Hz. Peygamber'in beyanları değildir. Bu çeşit tefsirde belirleyici olan bazen bir sahabi, bazen bir tabiî, bazen de bir müfessirin dirayetidir.

İbn Ebî Ḥâtim, 7. A'râf suresinin 128. ayetinde yer alan "Sabredin!" ifadesini açıklamak için dikkat çekici üç rivayet zikretmektedir. Şimdi bu üç rivayeti tahlil etmek istiyoruz. Hz. Mûsâ ve beraberindekilerle Fir'avn arasındaki mücadeleden bahseden bu ayetin anlamı şöyledir:

> Mûsâ kavmine: Allah'tan yardım isteyin, sabredin, yeryüzü Allah'ındır. Onu, kullarından dilediğine verir. Sonuç, (Allah'tan korkup günahtan) korunanlarındır dedi.

İbn Ebî Ḥâtim bu ayetteki "Sabredin!" ifadesinin tefsiri için "Oruç sabrın yarısıdır." hadisini nakletmektedir.[138] Daha sonra o, Hz. 'Umar'in (23/644) sabırla ilgili şu açıklamasına yer vermektedir:

> Sabır iki türlüdür; felaket anındaki sabır güzeldir. Ondan üstünü ise Allah'ın haram kıldığı şeylere karşı gösterilen sabırdır.[139]

İbn Ebî Ḥâtim son olarak da Sa'îd b. Cubeyr'in şu ifadelerini zikretmektedir:

> Sabır; kulun, Allah için, O'ndan geleni kabullenmesi ve Allah'tan bunun sevabını beklemesidir. (Ne var ki) kişi bazen, yeterince tahammüllü olduğu hâlde sızlanır.[140]

Bu üç rivayette yer alan ifadelerin sözü geçen ayeti tefsir etmek kastıyla söylenmediği ortadadır. Bununla birlikte Hz. 'Umar'e ya da Sa'îd b. Cubeyr'e ait sözlerle, ayetin tefsiri arasında bir bağlantı kurulabilir. Çünkü Hz. Mûsâ, Fir'avn'un zulmünden kaçan insanlara sabrı tavsiye etmekte; sabrın ne denli yüksek bir erdem olduğu da Hz. 'Umar'in ve Sa'îd b. Cubeyr'in sözleriyle gösterilmektedir. Ancak, Hz. Peygamber'in "Oruç sabrın yarısıdır." şeklindeki beyanlarıyla ayetin bağlamı arasında hiçbir ilgi bulunmamaktadır. Aradaki yegane ortak nokta iki ibarede de yer alan 'sabr' kelimesidir.

138 T, V. 1539. Ayrıca Bkz. Tirmizî, Da'avât, bab 87, hadis no 3519, V. 536; İbn Mâce, bab 44, hadis no 1745, I. 555.
139 T, V. 1539.
140 T, V. 1539.

İbn Ebî Ḥâtim Hz. Peygamber'in bu sözüne 2. Bakara suresinin 183. ayetini tefsir ederken yer verseydi anlamlı olurdu. Çünkü bu ayette oruçtan bahsedilmektedir. Hz. Peygamber'in "Oruç sabrın yarısıdır." şeklindeki açıklaması ise orucun güç bir ibadet olduğunu vurgulaması bakımından önem taşımaktadır.

11. Hûd suresinin 103. ayetinin tefsiri kapsamında zikri geçen diğer bir hadis de, konumuz bakımından kayda değer görünmektedir. Bu ayetin anlamı şöyledir:

> Şüphesiz ahiret azabından korkanlar için, bunda elbette ibret vardır. O, insanların toplanacağı ve tanıklık edecekleri bir gündür.

Müellif bu ayetin tefsiri sadedinde Hz. Peygamber'in şu hadisini nakletmektedir:

> Cuma günü bana çok salat edin. Çünkü cuma günü meleklerin tanıklık ettiği bir gündür.[141]

Zikri geçen ayet ile, hadis arasındaki konu farklılığı ilk bakışta göze çarpmaktadır. Aralarındaki tek benzerlik her iki metindeki bazı ortak kelimelerdir.

4. Nisâ' suresinin 92. ayetinde ele alınan konu ile ilgisi bulunmadığı hâlde, bu ayetin tefsiri olarak gelen diğer bir hadis de dikkat çekmektedir. Ayette "taksirle adam öldürme" yani ceza hukukunun bir konusu ele alınırken, hadiste, miras hukukuna dair bir hüküm getirilmekte; farklı din müntesiplerinin birbirlerine varis olamayacakları vurgulanmaktadır.[142] Her iki metinde de farklı dinlerin müntesiplerine ait hukuki sorunlar irdelenmiş; ancak mahiyetleri farklı durumlar konu edilmiştir.

Ebû Hurayra (57/677), Hz. Meryem ve oğlu Hz. 'Îsâ ile ilgili şu hadisi nakletmektedir:

> Meryem ve oğlu dışında, doğan her çocuğa şeytan dokunur. Çocuk da Şeytan'ın bu dokunuşu sebebiyle bağırır.[143]

O, daha sonra "dilerseniz şu ayeti okuyun" diyerek 3. Âlu 'İmrân suresinin 36. ayetinin son bölümünü okumuştur. Bu bölüm mealen şu şekildedir:

> ... ('İmrân'ın hanımı şöyle dedi:) O'nu (Meryem)'i ve soyunu kovulmuş Şeytan'ın şerrinden senin korumana havale ediyorum.

Ebû Hurayra'nın ayeti okumadan hemen önce kullandığı ifadeden önemli bir sonuç çıkarıyoruz. Buna göre tefsir eden ile tefsir

[141] T, VI. 2084. İbn Mâce, Cenâ'iz, bab 65, hadis no 1637, I. 524.

[142] T, III. 1036. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, Farâ'iḍ 10, III. 328-329; Tirmizî, Farâ'iḍ 16, hadis no 2108, IV. 424; İbn Mâce, Farâ'iḍ 6, hadis no 2731, II. 912.

[143] T, II. 638; Ayrıca bkz. Buḫârî, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, Enbiyâ', bab 44, IV. 138; Muslim, Faḍâ'il, bab 40, hadis no 147, II. 1838.

edilen arasındaki ilişki onun tarafından kurulmuştur. Ebû Hurayra'nın naklettiği hadisten hemen sonra bu ayeti okuması, onun, ilgili ayet ve hadis arasındaki anlam birliğini ispat etme çabasının bir göstergesidir. Eğer Hz. Peygamber sözü geçen ayeti okuyarak böyle bir beyanda bulunsaydı, Ebû Hurayra kurduğu tefsir ilişkisini Hz. Peygamber'e dayandırır ve bu türlü bir çaba içine girmezdi.

Ebû Hurayra'nın bu yaklaşımı, tabiin döneminde de görülmektedir. Mesela er-Rabî' b. Enes (140/757) Hz. Peygamber'in bir hadisini naklettikten sonra "Bu hadisin Allah'ın kitabından tasdiki şu ayettir *(ve taṣdīḳu ẕālike fī kitābillāh)*" diyerek 3. Âlu 'İmrân suresinin 101. ayetini okumuştur.[144] Yine el-Ḥasen el-Başrî, benzeri ifadelerle bir ayeti tefsir etmiştir.[145]

Hz. Peygamber'in hayatındaki bazı olayların da bir şekilde ayetlerle ilişkilendirilerek tefsire konu edildiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in Hz. 'Alî'den övgüyle bahsetmesi,[146] Yahudilere mektup göndermesi,[147] Ebû Ṭâlib'in hastalığı sırasında müşriklerle münakaşa etmesi[148] bazı ayetlerin tefsiri kapsamına alınmıştır. Hatta, Hz. Peygamber'in, sadece bir ayetin bir kısmını okurken görülmesi, bu tanıklığın nesilden nesile aktarılması sayesinde tefsir mahiyeti kazanabilmiştir.[149]

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde yer alan bütün bu örneklerden hareket ettiğimizde, Hz. Peygamber'in bazı sözlerinin dirayet tefsirine ait bir kaynak gibi telakki edildiği sonucuna varıyoruz. Bu hadislerin tefsire katkılarını doğru anlayabilmenin bir mantığı bulunmaktadır. O da onların, sadece müfessirlerin öznelliklerinin öncülüğünde bir görev ifa ettiklerini gözden kaçırmamaktır. Müfessirleri, bu gruba giren hadislerden müstağni kalmadıkları için eleştirmek ise hata olur. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'in çok az sayıdaki ayeti tefsir ettiğini görmüşler; onun tefsir gayesi gözetmeyen beyanlarını da bir şekilde ayetlerle irtibatlandırarak tefsire daha fazla itibar kazandırmaya çalışmışlardır.

B. Sahabe

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde 3865 isnad, sahabeye ulaşmaktadır. Tefsirin elimizdeki kısmını dikkate alarak % 22'sinin sahabe sözü-

144 T, III. 720.
145 T, III. 579.
146 T, II. 532-533.
147 T, II. 482.
148 T, IV. 1367. Buḫârî, eṣ-*Ṣaḥīḥ*, Cenâ'iz, bab 81, II. 98.
149 T, II. 436.

ne dayandığını söyleyebiliriz. Bunlar içinde İbn 'Abbâs'ın ayrı bir yeri vardır. Çünkü o, tefsire diğer sahabilerle kıyaslanmayacak oranda katkı sağlamıştır. Bu sebeple İbn 'Abbâs'ı ve diğer sahabileri ayrı başlıklar altında ele almayı düşünüyoruz.

a. İbn 'Abbâs

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde 3097 isnad İbn 'Abbâs ile başlamaktadır. Aynı tefsirde sahabeye dayanan toplam isnad sayısının 3865 olduğu dikkate alındığında İbn 'Abbâs'a ait tefsirin önemi ortaya çıkmaktadır. Öyle ki, incelediğimiz tefsirin % 18.5'i, bu tefsir içindeki sahabe ile başlayan isnadların % 80'i İbn 'Abbâs'a dayanmaktadır.[150] Bu durumda tefsir ilmi için –en azından İbn Ebî Ḥâtim bağlamında– sahabeden çok İbn 'Abbâs'ın katkısından bahsetmek mümkündür.[151]

Sahabeden gelen tefsirin, bir şahısta hem de bu oranda yoğunlaşmasını önemsemek zorundayız. Örneğin tabiin düzeyinde benzeri bir durumdan bahsetme imkanımız yoktur. İlgili başlık altında üzerinde duracağımız gibi, tefsirde temayüz etmiş tabiin ulemasından bize, yakın oranlarda rivayetler ulaşmıştır.

İlmî faaliyet bakımından İbn 'Abbâs'ın diğer sahabilerden ayrıldığı gözlenmektedir. O, tabiin nezdindeki itibârını yalnızca vahiy ortamında yaşayan bir sahabi olma vasfıyla kazanmamıştır. Başlangıçtan beri kendisini ilme adadığı ve bu konudaki ona yönelik nebevi dua bilinmektedir.[152] Vahiy sürecini teneffüs etmeyen insanlar, Kur'an ile karşı karşıya geldiklerinde birtakım so-

[150] Ṭaberî tefsirinde de İbn 'Abbâs'ın isminin geçtiği isnad sayısı 6375'tir. Bu da Ṭaberî tefsirindeki isnadların yaklaşık olarak % 16.6'sında İbn 'Abbâs'ın isminin yer aldığı anlamına gelmektedir (bkz. Herbert Berg, s. 142).

[151] Bu sayısal veriden hareketle Sait Şimşek'in sorun edindiği bir konuya cevap bulunabilir. Sait Şimşek, Câḥız'ın (255/869) tefsirde, daha ziyade 'Abdullâh b. Mes'ûd'dan (32/652) değil de İbn 'Abbâs'dan rivayette bulunmasını sorun edinmektedir. Onun hareket noktası şudur: Mutezile'nin önde gelen temsilcisi Câḥız, Iraklı'dır ve 'Abdullâh b. Mes'ûd'ta uzun süre Irak'ta bulunmuştur. Esas önemlisi Câḥız'ın mezhebî temayülüne daha uygun olan tefsir medresesi (rey) 'Abdullâh b. Mes'ûd'un etrafında teşekkül etmiştir (bkz. M. Sait Şimşek, *el-Câḥız ve Eserlerindeki Kur'ân ve Tefsirine Ait Görüşleri*, basılmamış doktora tezi, A. Ü. İlahiyat Fakültesi, Ankara 1984 s. 179). Sait Şimşek, 'Abdullâh b. Mes'ûd ve İbn 'Abbâs'tan gelen tefsir rivayetlerinin miktarlarıyla ilgili bir araştırma yapsaydı, bu sorununu kolayca çözebilirdi. Çünkü, tefsir alanında İbn 'Abbâs'tan gelen rivayetler, İbn Mes'ûd'dan gelen rivayetlerle kıyaslanmayacak oranda fazladır. Yani Câḥız'ın İbn 'Abbâs'tan çok daha fazla rivayette bulunması, onun tercihinin bir sonucu değil; vakıanın bir gereğidir.

[152] Aḥmed b. Ḥanbel, I. 266.

runlar yaşamışlardır. Onların, bu sorunların çözümü için öngördükleri en önemli doğal başvuru mercilerinden birisi İbn 'Abbâs idi.[153] Bu insanların farklı kültür ve medeniyetlerle yakın temasa geçmeleri, hayata, topluma, dine daha farklı bakmalarını sağlamış; böylece mevcut sorunlar bir kat daha artmıştır. İbn 'Abbâs'tan bize ulaşan tefsir malzemesi, onun bu hareketli toplumsal yapı içindeki konumu dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Ondan bize gelen rivayetlerin çokluğu, sıhhatleri ne olursa olsun kendisine çok başvurulduğunu ortaya koymaktadır. Bu rivayetlerin geldiği isnad kalıplarının dağınıklığı, yani özellikle belli bir bölgede yoğunlaşmaması ise, onun, yaşadığı toplum tarafından tefsirin merkezine yerleştirildiğinin bir göstergesidir. Nitekim bu saygınlığı onun, 'Rabbânî' sıfatına lâyık görülmesine kadar varmıştır: Tabiin âlimi İbnu'l-Ḥanefiyye (73/692) İbn 'Abbâs'ın vefatı dolayısıyla "Bugün, bu ümmetin rabbânîsi öldü." demiştir.[154]

İmam Şâfi'î'nin (204/819), "Tefsirde İbn 'Abbâs'tan yüz kadar hadis gelmiştir." dediği rivayet edilmektedir.[155] Bu rivayet çok dikkat çekicidir. Çünkü Şâfi'î'nin İbn 'Abbâs'tan gelen yığınla rivayetten habersiz olduğunu düşünmek makul değildir. Cerrahoğlu, söz konusu rivayetle ilgili olarak yerinde bir yorum yaparak kanaatini şöyle dile getirmiştir:

> ...(Şâfi'î'nin bu sözü), İbn 'Abbâs'a atfedilen tefsir rivayetlerinin şüphe ile karşılandığını gösterir.[156]

Bazı kimselerin kendi kanaatlerine meşruiyet kazandırmak için onları İbn 'Abbâs'a isnad ettikleri bilinmektedir.[157] Telifi mümkün olmayan alternatif görüşlerin İbn 'Abbâs'a dayandırılması bu yargıyı güçlendirmektedir. Mesela Hz. İbrâhîm'in babasının ismi ile ilgili iki rivayet, İbn 'Abbâs'a dayanmaktadır. Birinci rivayette onun isminin 'Yâzer',[158] diğer rivayette de 'Târıḥ'[159] olduğu belirtilmektedir.

[153] İbn Sa'd, II. 367-368; İbn Ḥacer, *el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe*, II. 332-333; 'Abdullâh Muḥammed Selḳînî, s. 9, 71-74.

[154] T, IV. 1140.

[155] Suyûtî, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, II. 1233.

[156] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 107.

[157] 'Abdullâh Muḥammed es-Selḳînî, s. 9, 146-147; 'Abdul'azîz b. 'Abdillâh el-Ḥumeydî, *Tefsîru İbn 'Abbâs ve merviyyâtuhû fi't-tefsîr min kutubi's-sunne*, Merkezu'l-baḥsi'l-'ilmî ve iḥyâ'i't-turâsi'l-'arabî, Mekke, ty., I. 25-30. Bizzat İbn 'Abbâs'ın hadis uydurmacılığından bahsetmesi de dikkat çekmektedir (bkz. Muslim, I. 13).

[158] T, IV. 1324.

[159] T, IV. 1325.

İbn 'Abbâs'tan gelen rivayetlerin özel bir durumu da vardır. Bunun için öncelikle, gerek İbn Ebî Ḥâtim'in gerekse Ṭaberî'nin tefsirinde çok fazla tekerrür eden ve İbn 'Abbâs'a ulaşan isnadlara bakmak gerekmektedir. Öncelikle İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde herbiri elliden fazla tekerrür eden ve İbn 'Abbâs ile başlayan beş isnad kalıbı bulunmaktadır. (I, IX, X, XVIII, XXXIII) Bunlardan üç tanesinde (I, IX, X) –ki bunlar tekerrür oranları en yüksek olanlardır– İbn 'Abbâs'ın öğrencilerini göremiyoruz. Bu isnadlarda İbn 'Abbâs'ın görüşleri hep onu görmeyenler tarafından nakledilmiştir. eḍ-Ḍaḥḥâk b. Muzâḥim (105/723), (IX) 'Aṭıyye b. Sa'd el-'Avfî (111/729), (X) 'Alî b. Ebî Ṭalḥa (143/760), (I) İbn 'Abbâs'ı görmedikleri hâlde ondan en fazla bilgi nakleden kimselerdendirler.

Ṭaberî'nin tefsirinde ise durum, daha fazla dikkat çekicidir. Horst'un tespitine göre Ṭaberî'nin tefsirinde herbiri yüzden fazla tekerrür eden isnadlar içinde İbn 'Abbâs'a dayanan 4 isnad kalıbı bulunmaktadır.[160] İlginç olan bu 4 isnad kalıbında da onun öğrencilerinin yer almamasıdır. Bu isnadlarda yukarıda zikri geçen 'Aṭıyye b. Sa'd ve 'Alî b. Ebî Ṭalḥa ile onu hiç görmeyen İbn Cureyc (150/767) ondan bilgi nakletmektedirler. Yanlış anlaşılmamak için burada birkaç husus üzerinde durmakta yarar görüyoruz:

1. Gerek Ṭaberî'nin gerekse İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde İbn 'Abbâs'ın görüşlerinin öğrencileri tarafından nakledildiğini gösteren birçok isnad kalıbı vardır. Ancak bunlar tekerrür oranları düşük, daha az meşhur isnadlardır.

2. Burada dile getirmeye çalıştığımız veriler, İbn 'Abbâs'ın talebeleri dışındaki âlimler aracılığıyla nakledilen görüşlerinin uydurma olduğunu göstermez. Çünkü İbn 'Abbâs'ın görüşleri yazılı risaleler aracılığıyla nakledilmiş olabilir. Ya da hadis tahammül yolları henüz yerleşmediği için, bilgileri nakledenler onun talebeleri olduğu hâlde isimleri zikredilmemiş olabilir. Ancak bütün bu iyimser yaklaşımlar bile İbn 'Abbâs'a isnad edilen pek çok görüşün onu görmeyenler tarafından nakledildiği gerçeğini değiştirmemektedir.

3. Hem Ṭaberî'nin hem de İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde İbn 'Abbâs'ın talebelerine dayanan ve çok fazla tekerrür eden bazı isnadlar vardır (II, III, XXII, XXVII). İbn 'Abbâs'ın isminin geçmediği bu isnadlar bize, doğrudan onun talebelerine ait görüşleri aksettirmektedir.

İbn 'Abbâs, özellikle Kitâb-ı Mukaddes'i iyi bilen kimselerle yakın temas kurmaya çalışmıştır. Onlardan aldığı haberleri nakletmesi de, kendisinden gelen rivayetlerin sayıca artmasına sebe-

[160] Heribert Horst, s. 10, 13, 17, 20.

biyet vermiştir. Örneğin İbn Ebî Hâtim'in tefsirinde yedi kere tekerrür eden bir isnad ile gelen bilgiler gözden geçirildiğinde, İbn 'Abbâs'ın bir muhadram olan Kâ'b el-Aḥbâr'dan (23-35/644-655) ısrarla bir ayetin tefsirini istediği müşahede edilir.

Ka'b, İbn 'Abbâs'ın isteği üzerine 24. Nûr suresinin 35. ayetini tefsir eder. Ayetin metni ile Ka'b'ın ifadeleri mukayese edildiğinde ilginç bir durum ortaya çıkmaktadır. Çünkü müslüman olmadan önce Yahudi olan ve Tevrat'ı bilen Ka'b, bu ayeti tefsir ederken, Tevrat'ta yer alan herhangi bir bilgiyi kullanmamıştır. Ayetin meali ve Ka'b'ın tefsiri şu şekildedir:

> Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru, içinde lamba bulunan bir kandile benzer. Lamba cam içerisindedir. Cam, sanki inciden bir yıldız. Ne doğuya, ne de batıya ait olan mübarek bir zeytin ağacından yakılır. (Öyle mübarek bir ağaç) ki, neredeyse ateş değmese de yağı ışık verir. Işığı parıl parıldır. Allah dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah insanlara misaller verir. Allah her şeyi bilir.

Ka'b'a göre ayette yer alan 'lamba' Hz. Peygamber'in kalbi, 'cam' ve 'inciden bir yıldız' Hz. Peygamber'in karnıdır. Yağın ışık vermesi ve ışığın parıldaması ise Hz. Peygamber'in dini tebliğ etmesi anlamına gelmektedir.[161]

Görüldüğü gibi Ka'b'ın yorumları, aslında Tevrat'tan aldığı bir bilgiye dayanmamaktadır. Zaten ayetin bağlamı da o türlü bir bilgiyi gerektirmemektedir. O hâlde İbn 'Abbâs'ın bu ayetin tefsirini özellikle Ka'b'dan istemesi nasıl izah edilebilir? Herhâlde İbn 'Abbâs, Ka'b'ın kutsal kitaplar ve onların anlatım üslupları konusundaki tecrübesinden yararlanmak istemiştir. Bu sebeple teşbihlerle yüklü, ağdalı bir anlatım içeren sözü geçen ayetin tefsiri için ona başvurmuştur. İbn 'Abbâs özel durumundan kaynaklanan tecrübesiyle Ka'b'ın, ayetin tefsirine farklı bir yaklaşım getireceğini düşünmüş olmalıdır. O, bu beklentisinde haksız da çıkmamıştır. Çünkü Ka'b'ın yorumları, gerçekten ayetin metniyle hiç ilgisi bulunmayan argümanlara dayanmakta; batını tefsir tarzını ihsas etmektedir. Yorumlarından ötürü eleştirilmeyişinin sebebi de herhâlde söylediklerinin Kur'an'ın özüne aykırı olmamasıdır.

İbn 'Abbâs'ın Ehl-i Kitaptan bilgi almayı hoş karşılamadığını gösteren birtakım rivayetler bulunsa da,[162] elimizdeki rivayet mal-

[161] T, VIII. 2596, 2597, 2599, 2602, 2603.

[162] Buḫârî, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, III. 163; T, I. 154. Mesela İbn 'Abbâs, Ka'b'ın üvey oğlu Nevf b. Faḍâle'nin (90/709 den sonra) Ehl-i Kitaptan naklettiği bilgileri yalanlamıştı (bkz. Tk. II. 309).

zemesi, İbn 'Abbâs'ın bu çeşit haberleri kullandığını göstermektedir. Mesela İbn 'Abbâs Tevrat'ı iyi bilen Ceylân b. Ebî Ferve ile birkaç defa yazışarak, ondan görüş almıştır.[163] İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde 'israiliyyat'a dair haberlerin rolünü tespit etmek için şüphesiz ki daha özel bir çalışma yapmak gerekir. Çalışmamız bağlamında bu konu bizi iki bakımdan ilgilendirmektedir: Birincisi, İbn 'Abbâs'ın 'israiliyyat'a dair haberleri kullanmasıdır. Diğeri de İbn 'Abbâs'ın bile müstağni kalamadığı bu haberlerin, ilk dönem tefsir anlayışında nasıl bir yer işgal ettiğinin sorgulanmasıdır.

Kitab-ı Mukaddes'te yer alan ifadelerin, Kur'an'ın tefsirinde kullanılmasını hoş görmeyen çok sayıdaki rivayetten söz edilebilir.[164] Buna rağmen ilk hicri asırlarda yaygın biçimde bu yola başvurulması nasıl mümkün olabilmiştir? Herhâlde tefsirde israiliyyatın kullanımına çok olumlu bakan çevreler de vardı. Bu bağlamda İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde yer alan bir rivayet dikkat çekmektedir. Sahih bir isnadla Vehb b. Munebbih'ten gelen rivayet şu şekildedir:

> Allah'ın indirdiği şekliyle Tevrat ve İncil'den hiçbir harf değiştirilmemiştir. Fakat onlar tahrifle, te'ville ve yazdıkları kitaplarla saptırıyorlar. Ve o, Allah'tandır diyorlar. Oysa ki o, Allah'tan değildir. Allah'ın kitaplarına gelince, onlar korunmuştur, değiştirilemezler.[165]

İbn Keşîr bu rivayeti yorumlayarak onu Tevrat'ta ve İncil'de metinsel tahrifi öngören yaygın anlayışla bağdaştırmaya çalışmıştır.[166] Ancak İbn Keşîr'in bu çabası da, rivayetin uydurulmuş olma ihtimali de bir gerçeği değiştirmez. Bu gerçek, onun hem de sağlam bir isnadla İbn Ebî Ḥâtim'e kadar ulaşabilmesidir. Bu rivayete olumsuz bakılması dahi, ilk dönem tefsir hareketinde geniş yer tutan 'israiliyyat' malzemesi değerlendirilirken onun ve etkisinin göz ardı edilmesini gerektirmez.

Vasiyet konusundaki bir ilke, hem Hz. Peygamber'e hem de İbn 'Abbâs'a isnad edilmiştir. "Vasiyette zarara uğratmak büyük günahlardandır." şeklindeki bu ifade Kur'an-ı Kerim'deki miras hükümlerine riayet etmenin gereğine vurgu yapmaktadır. İfadenin iki versiyonu vardır. Bu iki versiyon arasındaki farklılık, Arap-

[163] T, I. 55-56. Aynı şekilde İbn 'Abbâs'tan gelen bir rivayet için bkz. T, I. 189.

[164] Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1979, s. 19-24.

[165] T, II. 689.

[166] İbn Keşîr, *Tefsīru'l-ḳur'āni'l-'aẓīm*, I. 376.

çadaki "Zarar verdi." *(ḍarra)* fiilinin iki ayrı kalıba göre *(bāb)* biçimlendirilmesinden ileri gelmektedir. Söz konusu fiil, birinci rivayette *if'āl* kalıbının *(el-ıḍrār)*, diğerinde de *mufā'ale* kalıbının *(eḍ-ḍırār)* mastarı olarak tanzim edilmiştir. Ancak rivayetler arasında anlam farkı bulunmamaktadır.

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde ikişer kere yer alan bu rivayetler, ayrı ayrı hem Hz. Peygamber'e hem de İbn 'Abbâs'a isnad edilmiştir.[167] Bu durumla ilgili bir değerlendirme yapan İbn Ebî Ḥâtim, İbn 'Abbâs'ın, bu sözü Hz. Peygamber'den nakletmediğini; onun 'mevkuf' olduğunu bildirmiştir.[168] Bunun anlamı şudur: Aslında İbn 'Abbâs'a ait olan bu söz, Hz. Peygamber'e de isnad edilmiş ve bu şekilde İbn Ebî Ḥâtim'e kadar ulaşabilmiştir.

İbn 'Abbâs'ın Kur'an tefsirindeki müstesna yerini anlamak için matbu tefsirlere göz atmak yeterlidir. Ancak, ondan gelen yorumların mahiyetlerine dikkat edilmelidir. Bu yorumların arkasında tabiin döneminde ortaya çıkan ihtiyaçları karşılamaya yönelik bir çaba vardır. İbn 'Abbâs'a isnad edilen rivayetlerin bu yönüne, tabiin tefsirini incelerken temas edeceğiz.

b. Diğer Sahabiler

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki rivayetler dikkate alındığında, Kur'an tefsirine kendi görüşleriyle katkıda bulunan İbn 'Abbâs dışındaki sahabiler, tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:[169]

> Ebû Bekr b. Ḳuḥâfe (13/634) (VI. 1800) – Mu'âẕ b. Cebel (18/639) (II. 608) – 'Umar b. el-Ḫaṭṭâb (23/644) (I. 218) – Ḳatâde b. en-Nu'mân (23/644) (IV. 1060) – *Ubeyy b. Ka'b* (32/652) (II. 376) – *'Abdullâh b. Mes'ûd* (32/652) (II. 460) – 'Abdurraḥmân b. 'Avf (32/652) (III. 793) – *Selmân el-Fârisî* (34/654) (IV. 1244) – 'Uṯmân b. 'Affân (35/655) (III. 913) – Ebû'd-Derdâ' (35/655 civarında) (VI. 1807) – Ḥuẕeyfe b. el-Yemân (36/656) (IX. 2922) – ez-Zubeyr b. 'Avvâm (36/656) (III. 793) – Ka'b b. Mâlik (40/660'dan önce) (I. 316) – *'Alî b. Ebî Ṭâlib* (40/ 660) (I. 231) – Zeyd b. Ṯâbit (45/665) (I.448) – 'Âṣım b. 'Adiyy (40-60/660-680) (VIII. 2528) – 'Amr b. Murra el-Cuhenî (40-60/660-680) (VIII. 2737) – Semura b. Cundeb (58/678) (IX. 3020) – Ebû Hurayra (57/677) (I. 268) – *'Â'işe binti Ebî*

[167] T, III. 888, 933.

[168] T, III. 933.

[169] Her şahıstan sonra o şahsa ait bir rivayetin bulunduğu cilt ve sayfa numarasını vereceğiz. İtalik olan isimler diğerlerine göre tefsirde daha çok görüş beyan edenlerdir.

Bekr (58/678) (I. 194) – Ebû Sa'îd el-Ḫudrî (63/683) (III. 839) – Naḍle b. 'Ubeyd (65/685) (VIII. 2520) – Ma'ḳıl b. Yesâr (60/680'dan sonra) (II. 426) – Zeyd b. Erḳâm (66/686) (II. 449) – Câbir b. 'Abdillâh (70/689'dan sonra) (I. 183)– *el-Berâ' b. 'Âzib* (72/691) (I. 254) – *'Abdullâh b. 'Umar* (73/692) (I. 351) – 'Abdullâh b. Zubeyr (73/692) (III. 708) – Seleme b. el-Ekva' (74/693) (I. 312) – 'Abdullâh b. el- Ḥâriṣ (86/705) (VII. 2191) – Ṣudeyy b. 'Aclân (86/705) (I. 182) – 'Abdullâh b. Ebî Evfâ (87/706) (II. 686) – Enes b. Mâlik (92/710) (I. 268) – 'Âmir b. Vâṣile (110/728) (V. 1512) – Sa'd b. el-Aḥram (V. 1497) – el-Ḥâriṣ b. Uḳayş (I. 100) – 'Abdurraḥmân b. Ebzâ (I. 1000) – 'Abdullâh b. 'Amr (II. 353) – Laḳîṭ b. Ṣabira (I. 274)

Kaynaklarımızda ne sahabe ne de 'muhadramun' arasında gösterilen diğer isimler de şunlardır:

Cundeb b. 'Abdillâh (60/680'den sonra) (VI. 2054) – 'Abdullâh b. Muṭî' (73/693) (IX. 2820) – Sehl b. Sa'd (88/707) (I. 318) – 'Abdullâh b. Sa'lebe b. Şu'ayr (89/708) (V. 1675) – Mâlik b. Evs (92/710) (III. 912)

Muhadram vasfını haiz isimler ise şunlardır:

Ka'b b. Mâti' el-Aḥbâr (23-35/644-655) (I. 210) – Mâlik b. el-Ḥâriṣ (37/657) (VIII. 2724) – er-Rabî' b. Ḫuseym (61/681) (IX. 3077) – 'Amr b. Şuraḥbîl (63/683) (I. 301) – el-Aḥnef b. Ḳays (67/686) (III. 841) – 'Ubeyde b. 'Amr (72/691) (III. 866) – 'Amr b. Meymûn (74/693) (VIII. 2701) – Ḳays b. 'Ubâd (80/699'den önce) (VIII. 2772) – Zirr b. Ḥubeyş (81/700) (VIII. 2789) – Şaḳîḳ b. Seleme (100/718) (VI. 1794) – 'İmrân b. Milḥân (105/723) (IV. 1339) – 'Abdulḫayr b. Yezîd (I. 165) – Tubey' el-Ḥımyerî (III. 710)

Sahabenin Kur'an tefsiri konusundaki kanaatleri büyük önem taşımaktadır. Çünkü onlar Hz. Peygamber ile birlikte aynı tarihî süreci paylaşmışlar, vahiy ortamında yaşamışlardır. Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi onlar Kur'an'ı anlıyorlardı ve genellikle tefsire ihtiyaçları yoktu.[170]

Kendisine kadar gelen hadis usûlünün bir derleyicisi kabul edilen İbnu'ṣ-Ṣalâḥ (643/1245) sahabenin tamamının güvenilir olduğunu bildirmektedir.[171] İbn Ebî Ḥâtim de *Kitābu'l-cerḥ ve't-ta'dîl* isim-

[170] Sahabeden gelen rivayet sayısının azlığı dikkat çekmiş olacak ki, bunun sebebi üzerine yorumlar yapılmıştır. Sözgelimi İbn Raceb (795/1393), onların dinî hassasiyetlerinden dolayı fazla söz söylemekten çekindiklerini dile getirerek meseleyi izah etmeye çalışmaktadır (bkz. İbn Raceb, *Faḍlu 'ilmi's-selef 'alā 'ilmi'l-ḫalef*, Dâru'l-beşâ'iri'l-islâmiyye, 1983, s. 77).

[171] İbnu'ṣ-Ṣalâḥ, s. 212.

li eserinde sahabenin tamamının yalandan beri olduğunu açıkça dile getirmiştir.[172] Ancak bu, onlardan bize gelen bütün tefsir rivayetlerinin kabulünü gerektirmemektedir. Nitekim sahabeden gelen rivayetler konusunda, bu rivayetlerin esbab-ı nüzulle ilgileri bakımından bir tasnif yapılmıştır. el-Ḥâkim en-Neysâbûrî (405/1014), bir eserinde ashabın tefsirini 'musned' kapsamında değerlendirmektedir.[173] Diğer bir eserinde de görüşüne açıklık getirerek esbab-ı nüzulü ilgilendirmeyen sahabi görüşlerini 'mevkûf' olarak nitelendirmektedir.[174] Suyûṭî, kendisinin de paylaştığı[175] bu görüşleri Ḥâkim'den naklederek, onu daha fazla anlaşılır hâle getirmiş, İbnu'ṣ-Ṣalâḥ'ın da aslında Ḥâkim ile aynı kanaatte olduğunu belirlemiştir.[176] İbnu'ṣ-Ṣalâḥ'ın, Ḥâkim'in bu görüşünü paylaşması, onun yukarıda işaret ettiğimiz sahabenin tamamının güvenilirliği konusundaki yaklaşımını aydınlatmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla İbnu'ṣ-Ṣalâḥ bununla, sahabenin yalan söylemeyeceğini kastetmiş, onların yanılmazlıklarını iddia etmemiştir. Saḫâvî (902/1497) de sahabenin kendi kanaatleriyle yaptıkları tefsirleri 'merfû' saymamaktadır.[177] Bunun dışında sahabenin birçok konuda görüş ayrılığına düştüğü bilinmektedir. Mesela Hz. 'Â'işe'nin (58/678) bazı sahabilere yönelttiği eleştiriler dikkat çekmektedir.[178]

> Rivayete fazla ehemmiyet verip, reye çok az hak tanıyanlar ve Peygamberimizin Kur'an'ın hemen tamamını izah ettiğini kabul edenler, umumiyetle sahabe tefsirinin hükmen merfu olduğunu kabule mütemayildirler. Bu tezin en meşhur temsilcisi İbn Teymiyye diyor ki:
>
> Sahabeden nakl-i sahih ile nakledilene insanın içi yatar. Zira ya bizzat veya bilvasıta Rasulullah'tan işitmiş olması ihtimali kuvvetlidir.[179]

[172] C, II. 14. Eerik Nael Dickinson'a göre sahabe neslinin tamamının 'sika' olduğunu ilk defa bir doktrin hâlinde ortaya koyan İbn Ebî Ḥâtim'dir (bkz. Eerik Nael Dickinson, s. 118, 172).

[173] Ḥâkim, *el-Mustedrak 'ale'ṣ-ṣaḥîḥayn fi'l-ḥadîs*, II. 345.

[174] Ḥâkim, *Kitâbu ma'rifeti 'ulûmi'l-ḥadîs*, el-Mektebetu'l-'ilmiyye, Medine 1977, s. 20.

[175] Suyûṭî, *Tedrîbu'r-râvî fî şerḥi taḳrîbi'n-nevevî*, Dâru'l-kutubi'l-ḥadîse, Kâhire 1966, s. 192; *İtmâmu'd-dirâye li ḳurrâ'i'n-nuḳâye*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, ty., s. 31.

[176] Suyûṭî, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, II. 1205; İbnu'ṣ-Ṣalâḥ, s. 200.

[177] Saḫâvî, *Feṭḥu'l-muġîs bi şerḥi elfiyeti'l-ḥadîs*, Maṭba'atu'l-a'ẓamî, Medine, ty., I. 119-120.

[178] Bkz. Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahabeye yönelttiği eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, Kitâbiyât, Ankara 2000.

[179] Suat Yıldırım, s. 72; İbn Teymiyye, *Muḳaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 77.

İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili ifadelerini bu şekilde aktaran Suat Yıldırım'a göre, sahabe tefsirini 'merfû' kabul edenler, yine onlar arasındaki görüş ayrılıklarını da özde değil, ayrıntıda görme eğilimindedirler. Yıldırım, haklı olarak onların bu yaklaşımlarını sahabe tefsiri konusundaki yargılarına bağlamaktadır.[180]

Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi İbn Teymiyye'nin tefsir usûlündeki çabası hür beşerî katkıyı tefsirden uzak tutmaya dayanmaktadır.[181] Bu sebeple Kur'an tefsiri için yeterli ve muteber kaynaklar bulmak zorunda kalmıştır. İşte bunun için bir taraftan Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tamamını tefsir ettiğini iddia etmiş, diğer taraftan da sahabenin tefsirini Hz. Peygamber'in tefsiriyle eşdeğer görmüştür.

Esbab-ı nüzul konusunda bir çalışma yapan A. Nedim Serinsu da, sahabe tefsirinin esbab-ı nüzule dayalı bir sınıflandırmaya tabi tutulmasından yanadır. Hatta ona göre nüzul sebeplerini gösteren bazı rivayetler kesinlik ifade ederken, bazıları da ictihadidir ve tevil gayesi gözeten beyanlardır.[182] Bununla birlikte Kur'an'ın anlaşılması için her iki gruba giren rivayetlerden de yararlanılabilir.[183]

Esbab-ı nüzul rivayetleri, gerek teknik, gerekse içeriğe yönelik sorunlarına rağmen, göz önünde bulundurulmalıdır.[184] Bize göre tefsir konusunda önem bakımından esbab-ı nüzul rivayetlerini önceleyen tek kaynak, Hz. Peygamber'in tefsir amaçlı beyanlarıdır. Vahiy sürecini yaşayan sahabe, bu rivayetlerin yegane ve doğal kaynağıdır. Bu sebeple sahabe tefsirini ele aldığımız bir başlık altında esbab-ı nüzul rivayetlerine değinmeden edemezdik. Ancak araştırmamız doğrudan metin tahlilini gerektirmediği için örnek verme ihtiyacı hissetmedik.[185]

[180] Suat Yıldırım, s. 73.

[181] İbn Teymiyye'nin tefsir usûlü konusunda ortaya koymaya çalıştığı teori, eserlerinde izlediği yöntemden farklıdır. Çünkü onun eserlerinde, herhangi bir rivayete dayanmayan Kur'an yorumlarının birçok örneği bulunmaktadır. Mesela bkz. İbn Teymiyye, *et-Tefsīru'l-kebīr,* Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, ty., IV. 154-159, 310-312. Daha fazla bilgi için bkz. Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı ve Anlama Metodu,* basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001, s. 228-229.

[182] Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü,* Şûle Yayınları, İstanbul 1994, s. 280-281.

[183] *Age.*, s. 285.

[184] Bu sorunlar için bkz. *age.*, s. 246-249.

[185] İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin birçok yerinde esbab-ı nüzule ilişkin rivayetlere rastlamak mümkündür. Mesela bkz. T, 248, 266, 273, 314, 323. Bu konuda İbn 'Abbâs ile başlayan ve 13 kere tekerrür eden bir isnadın daha ziyade esbab-ı

C. Tabiin

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki yaklaşık 16283 isnaddan 11829 tanesi tabiine ve onlardan sonra gelen âlimlere dayanmaktadır. Yani tefsirin % 74'ü bu dönemlerde yaşayan âlimlerden gelen rivayetleri içermektedir. Ṭaberî tefsirinin verileri de aynı doğrultudadır. Horst'un tespitlerine göre, Ṭaberî tefsiri, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsiri gibi daha ziyade tabiin rivayetlerini ihtiva etmektedir. [186]

Sahabe döneminden sonra tefsirde ismi çok zikredilen şahısları tespit etmeye çalışabiliriz. Bunun için çalışmamızın birinci bölümünde "İsnadların Tanıtımı" başlığı altında, özellikle ele aldığımız 35 isnadı göz önünde bulundurmamız gerekir. Bu isnadların İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde en çok tekerrür eden isnadlar olduklarını görmüştük. Onlardan İbn 'Abbâs ile başlayan beş tanesi dışındakiler, tabiine ve tabiin sonrası âlimlere dayanmaktadır. İşte bunlar, tabiin döneminin ve hemen sonrasının en belirgin tefsir âlimleridir. Bu şahısları hatırlayacak olursak:

> Ebû'l-'Âliye (90/709), Sa'îd b. Cubeyr (95/714), Mucâhid b. Cebr (103/720), 'İkrime (105/723), eḍ-Ḍaḥḥâk b. Muzâḥim (105/723), el-Ḥasen b. Yesâr el-Başrî (110/728), Ḳatâde b. Di'âme (117/735), Vehb b. Munebbih (114/732), İsmâ'îl b. 'Abdirraḥmân es-Suddî (127/745), 'Aṭâ' b. Ebî Muslim (135/752), er-Rabî' b. Enes (140/757), Muḳâtil b. Ḥayyân (150/767'den önce), İbn Cureyc (150/767), Muḥammed b. İsḥâḳ (151/768), ve 'Abdurraḥmân b. Zeyd b. Eslem'dir (182/798).

Çok fazla tekerrür eden isnad kalıpları içinde ismi geçmemesine rağmen, çalışmamız sırasında diğer pek çok isnadda karşılaştığımız Muḥammed b. Ka'b el-Ḳuraẓî (118/736) ve 'Aṭâ' b. Ebî Rabâḥ'ı da (114/732) zikretmek yerinde olur.

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki rivayetler incelendiğinde Irak medresesinde yer alan âlimlerin tefsire daha az önem verdikleri sonucuna varılabilir. Bunun istisnası Ḳatâde b. Di'âme ve el-Ḥasen b. Yesâr el-Başrî'dir. Bu bağlamda, 'Alḳame b. Ḳays (62/682) ve Mesrûḳ b. el-Ecda'dan (63/683) gelen tefsir rivayetlerinin miktarı, onların bu alanla özel olarak ilgilendiklerini doğrulamaz.[187] Oysa bu iki şahıs özellikle günümüz tefsir tarihi yazarlarınca tabiinin

nüzule ait haberler getirmesi dikkat çekmektedir (bkz. I. 245; II, 355, 357, 357, 460, 487, 526, 537, 539; III. 828, 935, V. 1724; VIII. 2689).

[186] Heribert Horst, s. 66.

[187] 'Alḳame için bkz. T, II. 415; VI. 1946; IX. 2797; Mesrûḳ için bkz. II. 426, 447; III. 912, 997, 1035, 1041; IV. 1072. Bilgisayar ortamında, Ṭaberî tefsirindeki ri-

önde gelen müfessirleri arasında gösterilmektedir.[188] Hatta Ẕehebî'nin tasnifinde 'Alḳame ve Mesrûḳ, hem el-Ḥasen el-Başrî'nin, hem de Ḳatâde'nin çok önünde yer almıştır. Zurḳânî ise 'Alḳame'yi hiç zikretmemiş, Irak medresesi müfessirlerine Mesrûḳ ile başlamıştır.[189] Zurḳânî'nin bu tercihinde İbn Teymiyye'nin (728/1327) etkili olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o da 'Alḳame'yi zikretmeyip, Mesrûḳ'un tefsirdeki ayrıcalığına vurgu yapmıştır.[190]

Bilinen tefsir tarihi, bize ulaşan tefsir rivayetlerindeki bazı verilerle örtüşmemektedir. Doğrudan tefsirlerden hareketle bir tefsir tarihi yazma girişiminin zor ve zaman alan bir gayretle gerçekleşebileceği çok aşikardır. En azından tefsir tarihi bilgilerimiz, bize ulaşan tefsir malzemesi ışığında değerlendirilmelidir. Bilinen tefsir tarihinin daha önce yaşayan tefsir usûlcülerinin kanaatleri esas alınarak hazırlandığını; bu yapılırken de onların aralarındaki görüş ayrılıklarına hiç dikkat edilmediğini söyleyebiliriz. Bir tarih yazma girişimi için getireceği bütün zorluklara rağmen, elimizdeki tefsir malzemesi, en azından tefsir tarihinin önemli bir kaynağı olarak kabul edilmelidir.

Yukarıda zikrettiğimiz 'Alḳame ve Mesrûḳ örneğine tekrar bir göz atalım: 'Abdullâh b. Mes'ûd'un (32/652) bu iki öğrencisi, sürekli ilimle iştigal etmişlerdi. Ancak onlardan gelen tefsir rivayetlerinin miktarı, konunun başında isimlerini zikrettiğimiz tabiin müfessirlerinden gelen rivayetlerle kıyas edilmemelidir. Çünkü bu iki şahıstan gelen tefsir rivayetleri, diğerlerine göre oldukça azdır. Bu noktada Mesrûḳ (63/683) ve Sa'îd b. Cubeyr'in (95/714) tefsire bakışlarını karşılaştırmak istiyoruz. Mesrûḳ şöyle demektedir:

> Tefsirden kaçının, çünkü o, Allah'tan rivayet etmektir.[191]

Buna mukabil Sa'îd b. Cubeyr'in ifadeleri şu şekildedir:

> Kur'an'ı kim okur da tefsir etmezse âmâ ya da cahil *(el-a'rābī)* gibidir.[192]

Bu durumda ne Sa'îd b. Cubeyr'den sayısız tefsir rivayeti gelmesini, ne de Mesrûḳ'a çok az tefsir rivayetinin isnad edilmesini yadır-

vayetleri dikkate alarak yaptığımız araştırma da, bu konudaki değerlendirmelerimizi haklı çıkarmaktadır.

188 Ẕehebî, I. 20; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I. 142-143.

189 Zurḳânî, II. 21.

190 İbn Teymiyye, *Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr*, s. 97.

191 İbn Teymiyye, *Mecmū'u fetāvā*, XIII. 374.

192 Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-ḳur'ân*, I. 36. Ṯa'lebî bu ifadeyi, Sa'îd b. Cubeyr'in İbn 'Abbâs'tan naklettiği bir haber olarak kaydetmektedir (bkz. Ṯa'lebî, I. 8b).

gamaya gerek vardır. Elimizdeki tefsir malzemesi, onların tefsir anlayışlarıyla örtüşmektedir.

'Alḳame ne Mesrûḳ'un diğer önde gelen pek çok tabiin âliminden önce yaşamaları, tefsirin doğal öncüleri olarak algılanmalarını sağlamış olabilir. Gerçekten de İslami ilim geleneğinin hemen her döneminde, hep daha öncekilerin (*muteḳaddimûn*) ağırlığı hissedilmektedir.[193] Gerek 'Alḳame, gerekse Mesrûḳ, pek çok sahabiden ve İbn 'Abbâs'tan önce vefat etmişlerdi.

Tabiin tefsirinin önde gelenleri arasında yer almanın, bu alanda çok fazla görüş beyan etme anlamına gelmediği düşünülebilir. Ancak bunun açıkça belirtilmesi gerekirdi. Çünkü tefsir tarihi okuyucusundan bu özel durumun farkında olması beklenemez.

Tabiin dönemi tefsirinin, sahabe tefsirinden ayrılan birtakım özellikleri bulunmaktadır. 'İsrailiyyat'ın kullanılması, gayba dair serbest yorumlar yapılması, mezhebî tasavvurların tefsire konu edilmesi ve farklı kültürlerden etkilenmelerin yorumlara aksetmesi, şüphesiz ki tabiin tefsirini farklı kılıyordu.[194] Ancak tabiin dönemi tefsirini farklılaştıran yalnızca tefsirin içeriğine yönelik değişimler değildi. Bütün bunların ötesinde tefsir biçim değiştirmişti. Artık basit ihtiyaçları gözeten ve daha ötesine geçmeyen tefsir yaklaşımı, yerini, sistematik olarak Kur'an'ın bütününü tefsire konu eden anlayışa bırakmıştı. Bunun en önemli göstergelerinden biri, pek çok tabiin âliminin tümevarım tarzını kullanarak kelime tahliline girişmesidir. Bu çerçevede, bir kelimenin ya da kavramın Kur'an'ın tamamında ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışan yaklaşımı önemsiyoruz. Bunun sebebi yalnızca söz konusu yaklaşımı ortaya koyan rivayetlerin tefsirde ün kazanan tabiin âlimleriyle birlikte gündeme gelmesi değildir. Bunun yanında aynı özelliği taşıyan birtakım tefsir rivayetlerinin İbn 'Abbâs'a da isnad edilmesidir. Böylece tabiin tefsiriyle İbn 'Abbâs'ın tefsiri arasında doğrudan bir bağlantı kurulabilecek; İbn 'Abbâs'tan gelen bazı rivayetlerin aslında tabiin döneminin sorunlarına cevap verdiği ortaya çıkacaktır. Bunun için İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki rivayetler içinde, bu özelliği taşıyanları vermek istiyoruz:

1. "'Āẕâbun elîmun". Ebû'l-'Âliye (90/709): "Kur'an'ın tamamında acı veren azab demektir" dedi.[195]

[193] İbn Raceb, *Faḍlu 'ilmi's-selef 'alā 'ilmi'l-ḫalef*, s. 53, 58.
[194] Daha fazla bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 168-173.
[195] 4. Nisâ', 138; T, IV. 1092; V. 1513.

2. "... İyiliği emrederler...". Ebû'l-'Âliye: "Kur'an'da Allah'ın (bu ibareyi) zikrettiği bütün ayetlerde, emr-i bi'l-ma'ruf; onların, (mü'minlerin) insanları şirkten İslam'a çağırarak, hiçbir ortak tanımaksızın yalnızca Allah'a ve O'na kulluğa dâvet etmeleridir." dedi.[196]
3. "... Kötülükten nehyederler...". Ebû'l-'Âliye: "Kur'an'da Allah'ın bu ibareyi zikrettiği bütün ayetlerde o, putlara ve şeytana kulluk etmeyi yasaklamaktadır" dedi.[197]
4. "... Mahrem yerlerini korusunlar...". Ebû'l-'Âliye: "Kur'an'da mahrem yerlerini korusunlar şeklindeki bütün ibarelerin anlamı zinadan korusunlar demektir. Sadece 24. Nûr suresinin ilgili ayetinde durum başkadır. Burada Allah, erkek, kadının mahrem yerine, kadın da erkeğin mahrem yerine bakmasın demektedir." dedi.[198]
5. "... Bu Kur'an, *ifk*'ten (yalan) başka bir şey değildir". Sa'îd b. Cubeyr (95/714): "Kur'an'ın tamamında *ifk*, yalan demektir." dedi.[199]
6. "... Onlar bize döndürülmeyeceklerini zannettiler...". Mucâhid (103/720): "Kur'an'ın tamamında *ẓann*, yakin ifade eder." dedi.[200]
7. "... *Bağyen ve 'adven* (haksızlık ve düşmanlık)...". 'İkrime (105/723): "Allah'ın kitabında *el-'advu ve'l-'uluvvu ve'l-'utuvvu*, böbürlenmektir." dedi.[201]
8. "... Allah'a ortak koşanları öldürün...". Ḍaḥḥâk (105/723): "Allah'ın kitabında Allah'ın elçisi ile Allah'a ortak koşanlar arasındaki misak'ın (anlaşma) ve söze dayalı müddetin yer aldığı bütün ayetleri, 9. Tevbe suresindeki şu ayet neshetmiştir: "... Onları yakalayın, hapsedin ve bütün gözetleme mevzilerinde gözetleyin..." dedi.[202]
9. "...*Yaḫlud* (kalır)...". 'Umar b. 'Abdil'azîz (101/719): "Kur'an'ın tamamında *ḫulūd*, tevbenin mümkün olmayacağı (bir süreci ifade eder)." dedi.[203]

196 3. Âlu 'İmrân, 104; T, III. 727; V. 1582.
197 3. Âlu 'İmrân, 104; T, III. 727.
198 24. Nûr, 30; T, VIII. 2571.
199 25. Furḳân, 4; T, VIII. 2663.
200 28. Ḳaṣaṣ, 39; T, IX. 2980.
201 10. Yûnus, 90; T, VI. 1981.
202 9. Tevbe, 5; T, VI. 1752.
203 25. Furḳân, 69; T, VIII. 2731.

10. "(Ey Muhammed) onlara üzülme, tuzak kurmalarından *(yemkurūn)* da sıkılma...". Sufyân b. 'Uyeyne (198/814): "Kur'an'ın tamamında *mekr*, ameldir." dedi.[204]
11. "... Bağışlanma ve tükenmez rızık var...". Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (118/736): "Allah'ın tükenmez rızık dediğini işittiğinde o, Cennet'tir." dedi.[205]
12. "... İşte biz iftiracıları böyle cezalandırırız...". Fudayl b. 'İyâd: (187/803) "Kur'an'ın tamamında bu ibare şöyle anlaşılmalıdır: "Allah daha öncekileri helak ettiği gibi iftiracıları da öyle yapar" dedi.[206]
13. "...*'Asā* (belki)...". Ğazvân Ebû Mâlik: "Kur'an'ın tamamında *'asā* harfi gereklilik ifade eder. Ancak iki yerde farklı anlamdadır. Bunlar 66. Tahrîm 5. ayetteki "(Müminlerin annelerine hitaben) Hz. Peygamber sizi boşarsa belki de Rabbi ona sizden daha hayırlı (eş verir.)" ve 17. İsrâ' 8'deki "Belki Rabbiniz size acır" ibaresidir." dedi.[207]
14. "...*fe lev lā* (...se, sa)...". Ğazvân Ebû Mâlik: "Kur'an'ın tamamında *fe lev lā*, *fe hel lā* (haydi) anlamına gelir. Ancak iki yerde (farklı anlamdadır.): 10. Yûnus, 98'deki "Keşke bir kasaba hâlkı olsaydı da inansaydı..." (ibaresiyle) 11. Hûd 116. ayetteki "keşke sizden önceki nesiller olsaydı." (ibaresidir)." dedi.[208]
15. "Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıktan infak edin..." Yahyâ b. Âdem (203/818): "Kur'an'da *infāk* sadakadır." dedi.[209]
16. "... Eğer size Allah'ın lutfu ve rahmeti olmasaydı, hiçbirinizi asla temizlemezdi (*mā zekā*)." 'Abdurrahmân b. Zeyd b. Eslem (182/798): "(Yani) Müslüman yapmazdı. Kur'an'daki bütün "temizledi" ve ya "temizlendi" (ibareleri) İslam ile ilgilidir." dedi.[210]
17. "...Allah kullarından dilediğine rızkı açar ve kısar *(yakdir)*" 'Abdurrahmân b. Zeyd b. Eslem: "(Yani) azaltır. Kur'an'ın tamamında *yakdir*, böyledir." dedi.[211]

[204] 27. Neml, 70; T, IX. 2917.
[205] 8. Enfâl, 4; T, V. 1658.
[206] 7. Â'râf, 152; T, V. 1572.
[207] 2. Bakara, 216; T, II. 383.
[208] 9. Tevbe, 122; T, II. 383.
[209] 2. Bakara, 254; T, II. 485.
[210] 24. Nûr, 21; T, VIII. 2553.
[211] 28. Kasas, 82; T, IX. 3021.

Şimdi de İbn 'Abbâs'tan benzer kalıplarla gelen rivayetleri görelim:

1. "...İşte böylelerine karşı Allah size açık bir yetki *(sulṭān)* vermiştir." İbn 'Abbâs: "Kur'an'ın bütününde *sulṭān*, huccet (anlamına gelir)." dedi.[212]
2. "Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız..." İbn 'Abbâs: "Allah'ın, karşılığında cehennemi vaat ettiği her şey büyüktür." dedi.[213]
3. "... *ve lev* (keşke) ..." İbn 'Abbâs: "Kur'an'ın tamamında *ve lev*, kesinlikle gerçekleşmez." dedi.[214]
4. "...*ev* ...*ev* (ya... ya...) "İbn 'Abbâs: "Kur'an'da yer alan *ev... ev*, kalıbında muhayyerlik vardır." dedi.[215]

Görüldüğü gibi birçok tabiin âliminin kullandığı tefsir kalıplarıyla, İbn 'Abbâs'tan gelen bu rivayetlerin cümle yapıları arasında benzerlik vardır. Bu, Kur'an'da birden fazla yer alan bazen bir harf, bazen bir kelime, bazen bir ibare ile ilgili genel bir yargıya ulaşma esasına dayanmaktadır.[216]

İncelemekte olduğumuz tefsir kalıplarının kullanıldığı tabiin öncesi döneme ait iki rivayet daha tespit ettik. Bunlardan biri Hz. Peygamber'e, diğeri de Ubeyy b. Ka'b'a isnad edilmektedir. Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayet şudur:

"Ey Meryem, Rabbı'na boyun eğ *(uḳnutī)*..." Hz. Peygamber: "Kur'an'ın tamamında *ḳunūt, ṭā'at* mânâsına gelir." dedi.[217]

Bu rivayetin isnadında yer alan Derrâc (126/744) isimli ravinin Ebû'l-Heyṣem'den rivayet etmesi, tartışma konusu olmuştur. Ḥâkim (405/1014) bunu sahih görürken,[218] İbn Ḥacer (852/1448) zayıf bulmaktadır.[219] Suyûṭî (911/1505) bu rivayeti makbul bulduğu hâlde,[220] onun *el-Cāmi'u'ṣ-ṣağīr* isimli eserini şerheden Munâvî

212 4. Nisâ', 91; T, III. 1030; IV. 1097, 1332, 1968; V. 1471; IX. 2863.

213 4. Nisâ', 31; T, III. 934.

214 4. Nisâ', 83; T, III. 1015.

215 5. Mâ'ide, 89; T, IV. 1194.

216 Malaṭî (377/987), genel olarak, *Kullu şey'in fi'l-ḳur'āni... fe huve...* şeklinde formüle edilebilecek bu tefsir kalıbını, Muḳâtil b. Suleymân'ın (150/767) da çok yoğun bir şekilde kullandığını tespit etmiştir (bkz. Aḥmed b. 'Abdirraḥmân el-Malaṭî, *et-Tenbīh ve'r-radd 'alā ehli'l-ehvā' ve'l-bida'*, tah. Muḥammed Zâhid el-Kevṣerî, Mektebetu'l-muṣennâ, Bağdâd 1968, s. 71-79).

217 3. Âlu 'İmrân, 43; T, II. 648; Ayrıca bkz. Aḥmed b. Ḥanbel, III. 75; Ebû Nu'aym, VIII. 325 (Burada rivayetin metni küçük bir değişiklikle yer alıyor.).

218 Ḥâkim, *el-Mustedrak 'ale'ṣ-ṣaḥīḥayn fi'l-ḥadīṣ*, IV. 596-597.

219 Tk. I. 235.

220 Suyûṭî, *el-İtḳān fī 'ulūmi'l-ḳur'ān*, I. 188.

(1021/1612) zayıf görmüştür.[221] Ṭaberî'nin (310/922) konuyla ilgili çok sayıdaki rivayetini[222] inceleyen Ḥikmet Beşîr'e göre de bu tefsir, Hz. Peygamber'e ait değildir; mevkuftur.[223] Konuyla ilgili en çarpıcı açıklamayı yapan ise İbn Keşîr'dir. (774/1372) O, haberin isnadını zayıf bulduğunu belirttikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

> Bu hadisin Hz. Peygamber'e isnadı yanlıştır. O, sahabe ya da daha sonrasına ait bir söz olabilir.[224]

Bu rivayet, isnadının taşıdığı kusurların yanı sıra, metin bakımından da sorgulanabilir: Bu kalıpla gelen bir tefsirin, Hz. Peygamber'e, ya da, hicri I. asrın II. yarısından önce vefat eden herhangi bir sahabiye ait olması oldukça güçtür.[225] Çünkü bu çeşit tefsir kalıplarına, 'tefsir'in bir disiplin hâline gelmeye başlamasından sonra ihtiyaç duyulmuş olmalıdır. Yine bu tür kalıpların, ancak uzmanlık alanı belli bir mütehassıs tarafından kullanılması makul görünmektedir. Hicri I. asrın II. yarısına kadar bu tür değerlendirmelere ihtiyaç yoktu. O döneme kadar Kur'ân tefsiri, 'basit' ve sadece belli sorunların çözümünü gözeten bir hareketti; daha fazlası ise gerekmiyordu.

Ubeyy b. Ka'b'a (32/652) isnad edilen diğer rivayet ise şu şekildedir:

"Ve O, rahmetin (yağmur) önünde rüzgarları müjdeci olarak gönderdi...". Ubeyy b. Ka'b: "Kur'an'ın tamamında *er-riyāḥ* rahmet, *er-rīḥ* azaptır." dedi.[226]

Bu rivayetin de yukarıda dile getirilmeye çalışılan yaklaşım gereği Ubeyy b. Ka'b'a isnad edilmesi doğru değildir. Zaten haberin isnadı munkatıdır. Çünkü isnadın Ubeyy'den sonraki kısmında *ricālun mine't-tābi'īn* (bir grup tabii) ibaresi yer almaktadır. Yani

[221] Munâvî, *Feyḍu'l-ḳadīr şerḥu'l-cāmi'i'ṣ-ṣağīr,* Maṭba'atu muṣṭafâ muḥammed, Mısır 1938, V. 18.

[222] Ṭaberî, *Cāmi'u'l-beyān 'an te'vīli āyi'l-ḳur'ān,* II. 568-569. Ṭaberî bu mevkuf haberleri zikrettikten sonra, onu Hz. Peygamber'e isnad edilen versiyonuyla da vermektedir.

[223] Ḥikmet Beşîr, I. 358.

[224] İbn Keşîr, *Tefsīru'l-ḳur'āni'l-'aẓīm,* I. 261.

[225] Nitekim, İbn 'Abbâs dışındaki bir sahabinin bu kalıbı kullandığını gösteren sahih bir rivayet tespit edemedik. İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinden hareketle yaptığımız bütün bu yorumları, Ṭaberî tefsirinde yer alan konuyla ilgili rivayetler de doğrulamaktadır (bkz. Ṭaberî, *Cāmi'u'l-beyān 'an te'vīli āyi'l-ḳur'ān,* I. 199, 262, 305; II. 237; IV. 115; V. 42, 205; VI. 265; VII. 31, 198; XI. 38; XVII. 185; XVIII. 101, 146; XIX. 146; XXII. 148; XXIII. 53; XXVII. 122, 138; XXIX. 60).

[226] 25. Furḳân, 48; T, VIII. 2705.

haberin isnadına göre, Ubeyy'in yorumunu nakledenler, isimleri belirsiz bir grup tabiin âlimidir. Belki de bu yorum Ubeyy'in talebesi Ebû'l-'Âliye'ye (90/709) aittir. Çünkü İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirini dikkate aldığımızda o, bu çeşit tefsir kalıplarını en fazla kullanan tabiin âlimi olarak karşımıza çıkmaktadır.[227]

Hicri III. asrın sonlarına doğru telif edilen İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirine bakarak ilk üç asrın tefsir anlayışını aydınlatmaya çalışabiliriz. Tabiin döneminde içerik ve biçim yönlerinden başkalaşan tefsir, toplumun genişlemesine paralel olarak kavram açısından da genişlemeye devam ediyordu. Bu çok tabii bir durumdur. Çünkü toplumla mukaddes kitap arasında dil birliği vardı. Kur'an ayetleri Kur'an'daki bağlamları dikkate alınmaksızın hayatın çeşitli kademelerinde yer bulabiliyordu. Bir tabiînin vefat ederken bir ayeti okuması daha sonra o ayetin tefsirinde yer bulabiliyor,[228] nükteli bir sohbet anında ortama uygun düşen bir ayetin zikredilmesi tefsir kapsamına alınıyordu. Yani tefsir artık sadece ayetleri anlama çabası olarak görülmüyordu. Belki de bu durum Şu'be b. el-Ḥaccâc'ın (160/777), tabiinden gelen tefsir rivayetleri karşısındaki olumsuz tavrının sebebini açıklamaya yardımcı olabilir.[229]

Saygın Emevi halifesi 'Umar b. 'Abdil'azîz (101/719) iktidarı altındaki bölgelerde ortaya çıkan sorunları çözmek için görevlendirdiği kimselere mektuplar yazıyor, talimatlar veriyordu. Dikkati çeken ise Halife'nin meramını anlatmak için ortama uygun düşen ayetleri gündeme getirmesidir. Siyasi içerikli bu mektuplar da daha sonra bu ayetlerin tefsiri olarak kayda geçirilmiştir.[230] Motzki bu duruma farklı bir açıdan yaklaşmıştır. Ona göre bir halifeden gelen rivayetlerin siyasi içerik taşımaları, onların otantikliğini ve kurgu olamayacaklarını gösterir.[231]

Sahabe ve tabiin arasındaki tabii ilişkinin bile zaman zaman değişebilmesi, tabiin dönemindeki aktif ilmî faaliyetin bir göstergesi olarak algılanabilir. Öyle ki, birçok sahabinin, tabiin âlimlerinden rivayetlerde bulunduğu bilinmektedir.[232]

[227] T, III. 727, IV. 1092, V. 1513, VIII. 2571. Biz bu rivayetleri daha önce de zikretmiştik (bkz. Konunun başındaki 1, 2, 3, 4 numaralı maddeler).

[228] T, IV. 1308.

[229] Ḫalîlî, s. 97.

[230] T, II. 578, 604, 669; IV. 1204, 1216; VI. 2074; IX. 2943.

[231] Harald Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz,* Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Stuttgart 1991, s. 135.

[232] İbnu'ṣ-Ṣalâḥ, s. 211.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CERH ve TA'DİL İLMİ ÇERÇEVESİNDE İBN EBÎ ḤÂTİM'İN TEFSİRİ

İsnad sisteminin ilk hicri asrın son çeyreğinden itibaren gelişmeye başladığı bilinmektedir. Âlimlerin, bilginin doğruluğunu kontrol etmek için başvurdukları en önemli vasıtalar, isnad ve ona bağlı konular üzerinde odaklanmaktaydı.[1] İbn Ebî Ḥâtim de isnadın önemini ortaya koyan rivayetleri nakletmektedir.[2]

İlmî çevrelerin isnad konusundaki bu yoğun ilgisi, "Güvenilir bir isnadın özellikleri nelerdir? " sorusunu akla getirmiş, ulema bu sorunun cevabını ararken farklı bir ilim sahası teşekkül etmiştir. Bu sahada önemli bir yer işgal eden "cerh ve ta'dil" ilmi, isnadlarda yer alan ravilerin güvenilirlikleriyle ilgilenmektedir. Bu ilmin, çalışmamız açısından büyük bir önemi vardır. Çünkü İbn Ebî Ḥâtim her şeyden önce tartışmasız bir cerh ve ta'dil uzmanıdır. Bu alanın günümüze ulaşan en önemli eserlerinden biri *(Kitābu'l-cerḥ ve't-ta'dīl)* ona aittir.[3] Ayrıca bu ilmi ilk defa tanımlayanın o olduğu da bilinmektedir.[4] İbn Ebî Ḥâtim, "cerh ve ta'dil"i "sika olan veya olmayan âlimin durumunu açıklamak" şeklinde tanımlamıştır.[5]

İbn Ebî Ḥâtim'e ait sözü geçen eserin, aslında Buḫârî'nin (256/870) *Kitābu't-tārīḫi'l-kebīr* isimli eserinin bir çalıntısı olduğu

[1] Bağdâdî, *Şarafu aṣḥābi'l-ḥadīṣ,* Ri'âsetu'ş-şu'ûni'd-dîniyye, Ankara 1991, s. 39-41; Leknevî, *el-Ecvibetu'l-fāḍıla li'l-es'ileti'l-'aşerati'l-kāmile,* Mektebetu'l-maṭbû'âti'l-islâmiyye, Beyrut 1984, s. 21-27.

[2] C, II. 15-16.

[3] Karşılaştırınız: Ahmet Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi,* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s. 20

[4] Emin Aşıkkutlu, *Hadis'te Rical Tenkidi,* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 18. Ondan daha önce cerh ve ta'dil konusunda Şu'be b. el-Ḥaccâc (160/777), Yaḥyâ b. Sa'îd el-Ḳaṭṭân (198/814), Aḥmed b. Ḥanbel (241/855) ve Yaḥyâ b. Ma'în (233/848) fikir beyan etmişlerdi (bkz. İbnu'ṣ-Ṣalâḥ, s. 654).

[5] Bağdâdî, *Kitābu'l-kifāye fî 'ilmi'r-rivāye,* s. 82.

iddia edilmiştir.[6] Ancak iki eseri karşılaştıran araştırmacılar bu iddianın yanlış olduğu sonucuna varmışlardır.[7] Dickinson'a göre, İbn Ebî Ḥâtim'in ravileri tanıtırken alfabetik sıralamayı esas alan Buḫârî'nin üslubunu benimsemesi, bu çeşit bir yanlış anlamaya sebep olmuş olabilir.[8] Ayrıca İbn Ebî Ḥâtim, Buḫârî'nin bu eserine yönelik eleştirilerini zikrettiği bir kitap da *(Beyānu ḫata'i ebī 'abdillāh muḥammed b. ismā'īl el-buḫārī fī tārīḫih)* kaleme almıştır. Ancak araştırmalar sonucunda, onun Buḫârî'nin eserine yönelttiği tenkitlerin, bugün elimizdeki *Kitābu't-tārīḫi'l-kebīr*'de yer almadığı ortaya çıkmıştır. Böylece İbn Ebî Ḥâtim'e, Buḫârî'nin eserinin elimizdekinden farklı bir nüshasının ulaştığı anlaşılmıştır.[9]

Bu bölümde, önemli sonuçlara varılacağı düşüncesiyle İbn Ebî Ḥâtim'in cerh ve ta'dil alanındaki uzmanlığının, tefsirine ne kadar yansıdığını incelemek istiyoruz. Çünkü 'ricâl' yazarlarıyla ilgili her zaman böyle bir inceleme yapma şansımız yoktur. Yani onların cerh ve ta'dil ilmine dair oluşturdukları teorileri, pratikte nereye kadar uygulayabilecekleri genellikle merak konusudur. İbn Ebî Ḥâtim'in rical konusundaki kitabının ve tamamı isnadlardan, isnadlarla gelen bilgilerden müteşekkil tefsirinin önemli bir bölümünün elimizde olması, bu karşılaştırmayı mümkün kılmaktadır.[10]

Yalnızca İbn Ebî Ḥâtim'in rical değerlendirmeleriyle yetinmek de istemiyoruz. Ona ait tefsirin meşhur cerh ve ta'dil âlimleri cephesinden nasıl göründüğünü de ele almaya çalışacağız. Böylece güvenilirlik açısından, tefsirin geneline ilişkin bir değerlendirme yapma fırsatının doğacağını düşünüyoruz.

I. Kısım: Cerh ve Ta'dil'de Öznellik Sorunu

Cerh ve ta'dil âlimleri, kişileri değerlendirirken farklı yargılarda bulunabilmişlerdir. Bunun sebebini; onların eğitimlerinin, kültürlerinin, dinî hassasiyetlerinin, yaşadıkları bölgelerin, hatta yaşa-

[6] Bağdâdî, *Muvaḍḍiḥu evhāmi'l-cem' ve't-tefrīḳ*, Maṭba'atu dâ'irati'l-ma'ârifi'l-'uṯmâniyye, Haydarâbât 1959, I. 8-9; Yâḳût, IV. 360-361; Ẕehebî, *Teẕkiratu'l-ḥuffāẓ*, III. 978.

[7] İbn Ebî Ḥâtim'in bu eserinin tahkikini yapan 'Abdurraḥmân Yaḥyâ el-Mu'allimî, iki eseri karşılaştırarak bu sonuca varmıştır (bkz. C, I. y-ya; Ayrıca Rif'at Fevzî, s. 185-197 ve Eerik Nael Dickinson, s. 51).

[8] Eerik Nael Dickinson, s. 51.

[9] *Age.*, s. 48.

[10] Bu karşılaştırmada, araştırmanın birinci bölümünde zikri geçen isimlerden başka ravi isimleri verilmeye çalışılacaktır. Bu şekilde, varılan sonuçların daha inandırıcı olması ve bu sonuçların yeterli miktarda bilgiye dayandığının gözler önüne serilmesi hedeflenmektedir.

dıkları zaman dilimlerinin farklı olmasında aramak gerekir. Cerh ve ta'dil kitapları bu açıdan incelenirse, ravi değerlendirmelerinin izafilikten arındırılamayacağı açıkça görülür. Bu durum aynı zamanda bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bugün bile tarihî süreç içinde bize ulaşan bir haberin kaynaklarını, cerh ve ta'dil uzmanlarının değerlendirmeleriyle gözden geçirmekteyiz.

Bazen bir ravi hakkındaki değerlendirmeler, okuyucunun bir yargıya varmasını imkansız hâle getirecek kadar farklılaşmaktadır. Bu rahatsız edici durumun daha iyi algılanabilmesi bakımından Yaḥyâ b. 'Abdilḥamîd el-Ḥımmânî[11] (228/843) hakkındaki değerlendirmeleri sadece tek bir eserden aktarmak istiyoruz. Böylece okuyucunun ikinci bir kaynağa bakmasa bile ne denli bir zihin karışıklığına düşeceği daha iyi anlaşılacaktır. Ẕehebî'nin (748/1347) *Siyeru a'lāmi'n-nubelā'* isimli eserinde, el-Ḥımmânî hakkında değerlendirme yapanlar ve onların değerlendirmeleri şu şekilde özetlenebilir:

Aḥmed b. Ḥanbel: (241/855) "Bilmiyorum (dedi ve sustu)."[12]

Buḫârî: (256/870) "'Alî b. el-Medînî (134/751) ve Aḥmed b. Ḥanbel onun aleyhinde konuştular."[13]

İbn Numayr: (199/815) "Yalancıdır."[14]

Cuzecânî: (259/873) "Hadisi terkedildi."[15]

Nesâ'î: (303/915) "Sika değildir."[16]

Ebû Dâvûd: (275/888) "Hafızdı."[17]

Ebû Ḥâtim: (277/890) "Muhaddislerden biridir."[18]

Yaḥyâ b. Ma'în: (233/848) "Saduktur, sikadır; onu kıskandıkları için aleyhinde konuşuyorlar."[19]

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin 3. Âlu 'İmrân ve 4. Nisâ' surelerine ait kısmını tahkik eden Ḥikmet Beşîr de bu karmaşayı görerek el-Ḥımmânî hakkında herhangi bir kanaate varamadığını itiraf etmektedir.[20] Benzeri bir durum Ẕehebî için de geçerli olacak ki, *Siyeru a'lāmi'n-nubelā'* isimli eserinde "büyük imam" diye tanıtma-

[11] T, III. 712.
[12] N, X. 528.
[13] N, X. 531.
[14] N, X. 532.
[15] N, X. 532.
[16] N, X. 534.
[17] N, X. 529.
[18] N, X. 535.
[19] N, X. 535.
[20] Ḥikmet Beşîr, II. 570.

ya başladığı[21] Yahyâ b. 'Abdilhamîd'e *Mîzânu'l-i'tidâl* isimli eserinde –ki bu eserde daha ziyade zayıf ravileri toplamaya çalışmıştır– de yer vererek onu cerh etmiştir.[22] el-Ḥımmânî gibi, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde ismi geçen ve güvenilirliği konusunda ihtilaf edilen bazı raviler şunlardır:

> 'Abdurrahmân b. Sâbit b. Sevbân[23] (165/782), Ahmed b. Beşîr[24] (197/813), Ca'fer b. Suleymân[25] (178/794), Câbir b. Yezîd[26] (128/746), el-Minhâl b. 'Amr[27], Esed b. Mûsâ[28] (212/827), İsmâ'îl b. 'Abdillâh[29] (227/842), Muhammed b. Muslim Ebû'z-Zubeyr[30], Mûsâ b. 'Abdil'azîz[31] (175/791), Nu'aym b. Ḥammâd[32] (227/842), Sa'îd b. Ebî Hilâl[33] (149/766), Suveyd b. Sa'îd[34] (240/854), Yûnus b. Bukeyr[35] (199/815).

Bazen kitaplarımızda bir âlimin aynı ravi hakkında birbirine ters kanaatler beyan ettiğini de müşahede edebiliyoruz. Şüphesiz ki bu durum cerh ve ta'dildeki öznelliğin daha karmaşık bir yönünü göstermektedir. Yahyâ b. Ma'în'in (233/848), Muslim b. Ḫâlid[36] (179/795) için hem 'sika' hem de 'zayıf' dediği haberi bizlere ulaşmaktadır.[37] Aynı şekilde Ahmed b. Ḥanbel (241/855) ve Yahyâ b. Ma'în'in, İsmâ'îl b. Zekeriyyâ el-Ḫulḳânî[38] (194/810) hakkında hem olumlu hem de olumsuz kanaat belirttikleri rivayet edilmektedir.[39] İbn Ḥıbbân'ın (354/965) Fudayl b. Merzûḳ'u[40] (160/777) hem zayıf ravileri tespit etmek için yazdığı eserinde,[41] hem de sika

[21] N, X. 526.
[22] M, IV. 392.
[23] T, II. 612 – Tz, VI. 150.
[24] T, I. 54 – Tz, I. 18.
[25] T, II. 641 – Tz, II. 95-98.
[26] T, IX. 2812 – Tz, II. 46-51.
[27] T, II. 636 – M, IV. 192.
[28] T, II. 612 – Tz. I. 260.
[29] T, VI. 2008 – Tz, I. 310-312.
[30] T, III. 976 – Tz, IX. 440.
[31] T, VI. 1918 – Tz, X. 356.
[32] T, IV. 1351 – Tz, X. 458-463.
[33] T, III. 651 – Tz, IV. 94.
[34] T, II. 630 – N, XI. 410-420.
[35] T, III. 653 – Tz, XI. 434.
[36] T, I. 198.
[37] M, IV. 102.
[38] T, I. 224.
[39] Tz, I. 297-298.
[40] T, I. 121.
[41] İbn Ḥıbbân, *Kitâbu'l-mecrûḥîn*, II. 209.

ravileri göstermek için kaleme aldığı eserinde zikretmesi[42] ise şüphesiz ki izahı daha güç bir durumdur. Bütün bunlar İbnu'ṣ-Ṣalâḥ'ın (643/1245) rical ulemasına yönelik serzenişini anlamamıza yardımcı olabilir. Ona göre, ulemanın cerh ve ta'dil konusundaki davranışlarının sorun sayılabilecek kapalılıkları vardır.[43]

Cerh ve ta'dildeki öznellik sorunu, günümüzde tespit edilmiş değildir. İslam tarihinin çeşitli dönemlerinde, ulema bu konuya temas etmiştir.[44] Subkî (727/1327) açıkça "Bir âlime göre mecruh olan nice ravi vardır ki, diğer bir âlime göre sikadır." demektedir.[45]

Âlimlerimiz cerh ve ta'dildeki öznelliği bir vakıa olarak kabullenmişler ve onu en alt düzeye çekebilmenin yollarını araştırmışlardır. Bu gayretin göstergelerinden bir tanesi, onların sebebi belirsiz eleştirilere ihtiyatla yaklaşmalarıdır. "Cerh müfesser olmalıdır." şeklinde özetlenebilecek bu yaklaşım, herhâlde cerh ve ta'dildeki izafiliği en aza indirmeyi hedefliyordu.[46] Ancak ne yazık ki, bütün gayretlere rağmen cerh ve ta'dildeki öznelliğin önü alınamamıştır.[47]

Farklı mezheplere mensup olan veya *ehlu'l-ḥadîs* nezdinde makbul görülmeyen birtakım düşünceleri taşıyan ravilerin değerlendirilmesi de cerh ve ta'dildeki öznellik bağlamında ele alınmalıdır. Çünkü bu konuda da herkesçe benimsenen net bir tavrın varlığından söz edilememektedir. Unutulmamalıdır ki, carih veya muaddillerin ortak bir cephelerinin bulunması, onların farklı değerlendirmeler yapmadıkları anlamına gelmemektedir. Daha da önemlisi herhangi bir mezhebî aidiyet, çoğunlukla cerh ve ta'dil uzmanları tarafından belirlenmektedir. Eğer bu şekilde ideolojik bakımdan cerh edilen çoğu ravinin, dinî eğilimlerini ortaya koyan kendi ifadelerine vakıf olabilseydik, herhâlde elimizdeki cerh ve ta'dil malumatının bir bölümü bugünküne oranla çok daha fazla tartışılır hâle gelirdi.

[42] İbn Ḥıbbân, *Kitâbu's-siḳât*, VII. 316.

[43] İbnu'ṣ-Ṣalâḥ, s. 291.

[44] İbnu'ṣ-Ṣalâḥ, s. 10; Subkî, *Ḳā'ide fi'l-cerḥ ve't-ta'dîl ve ḳā'ide fi'l-mu'erriḫîn*, Dâru'l-va'y, Haleb 1978, s. 57; İbn Teymiyye, *Raf'u'l-melâm 'ani'l-e'immeti'l-a'lâm*, Maṭba'atu'l-ḥuseyniyyeti'l-mıṣriyye, Mısır 1323, s. 59; Leknevî, *el-Ecvibetu'l-fâḍıla li'l-es'ileti'l-'aşerati'l-kâmile*, s. 160-169, 179; Tahânevî, *Ḳavâ'id fî 'ulûmi'l-ḥadîs*, Mektebetu'l-maṭbû'âti'l-islâmiyye, Beyrut 1984, s. 20-21.

[45] Subkî, *Ḳā'ide fi'l-cerḥ ve't-ta'dîl ve ḳā'ide fi'l-mu'erriḫîn*, s. 57.

[46] İbnu'ṣ-Ṣalâḥ, s. 290; Nevevî, *Ṣaḥîḥu muslim bi şerḥi nevevî*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, ty., I. 25; Suyûṭî, *Tedrîbu'r-râvî fî şerḥi taḳrîbi'n-nevevî*, Dâru'l-kutubi'l-ḥadîse, Kâhire 1966, I. 305; Leknevî, *er-Raf'u ve't-tekmîl fi'l-cerḥ ve't-ta'dîl*, Mektebetu'l-maṭbû'âti'l-islâmiyye, Haleb, ty., s. 46.

[47] Daha fazla bilgi için bkz. Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları İstanbul, ty., s. 45-47.

Şurası unutulmamalıdır ki, farklı mezhep mensuplarının ya da makbul görülmeyen düşüncelere sahip ravilerin bu durumları olumsuz bir özellik olarak kayda geçirilmiş, ancak çoğunlukla bu insanlardan bilgi alınmıştır. Diğer bir ifadeyle bu değerlendirmeler, genellikle onlardan rivayet nakledilemeyeceğini göstermiyor, bir çekince anlamına geliyordu. Bununla birlikte konu çok yönlü ve ihtilaflıdır. Tarih içinde 'sapkın' bir mezhebe mensup ravinin sapıklığının derecesi de, mezhebinin 'dai'liğini (propogandist) yapıp-yapmadığı da tartışılmıştır. Ancak bugün gelinen noktada Aḥmed Muḥammed Şâkir'in şu ifadelerinin geçerliliği ortaya çıkmıştır:

> Bütün bu sözler teoride kalmıştır. Rivayette esas olan, ravinin doğruluğu, dürüstlüğü, dinî ve ahlaki güvenilirliğidir.[48]

İbn Ḥacer'in aynı isnadda yer alan iki şahısla ilgili değerlendirmeleri, onu doğrular mahiyettedir. Söz konusu isnad şöyledir:

> *Ẕukira 'an 'Abbād b. Ya'ḳūb ṣenā 'Alī b. Hāşim 'an Ebī'l-Cārūd (Ziyād b. el-Munẕir)...*[49]

İbn Ḥacer, 'Abbâd b. Ya'ḳûb'un (250/864) rafızi ve saduk,[50] Ziyâd b. el-Munẕir'in (150-160) ise rafızi ve yalancı olduğu kanaatindedir.[51] İbn Ḥacer'in bu değerlendirmesinde, sadece, ahlaki ilkeleri öne çıkararak hareket ettiği açıktır. Aynen bunun gibi yalan rivayette bulunmayacağı bilinen İsḥâḳ b. Suveyd[52] (131/749) ve Ḥarîz b. 'Uṣmân[53] (163/780) Hz. 'Alî hakkında hiç de iyi duygular beslemediklerini itiraf ettikleri hâlde pek çokları tarafından 'sika' kabul edilmişlerdir.[54] Yine 'dâ'î' mürcii oldukları bilinen Sâlim b. 'Aclân[55] (132/750) ve Yûnus b. Râşid[56] hakkındaki yaygın kanaat, onların 'sika' oldukları yönündedir.[57] İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde yer alan ve sapık bir mezhebî temayülü belirlendiği ya da hoş görülmeyen bir düşünce taşıdığı belirtildiği hâlde rivayetlerinde sakınca görülmeyen diğer bazı şahıslar da şunlardır:

[48] A. Muḥammed Şâkir, *el-Bā'iṣu'l-ḥaṣīṣ şerḥu iḫtiṣāri 'ulūmi'l-ḥadīṣ li'bni Keṣīr*, Mektebetu maṭba'ati muḥammed 'alî, Mısır, ty., s. 100; (Emin Aşıkkutlu, s. 124).
[49] T, VI. 1747.
[50] Tk, I. 294-295.
[51] Tk, I. 270-271.
[52] T, I. 591.
[53] T, I. 34.
[54] Tz, I. 236, II. 238.
[55] T, I. 127.
[56] T, I. 175.
[57] Tz. III. 442, XI. 439.

1. Kaderî olmakla suçlananlar: 'Avf b. Ebî Cemîle[58] (147/764), 'Abdurraḥmân b. Ṣâbit[59] (165/782), 'Umar b. Ebî Zâ'ide[60] (150/767), Ṣevr b. Yezîd[61] (150/767), Muḥammed b. 'Îsâ b. Sumey'[62].
2. Şii olmakla suçlananlar: 'Ubeydullâh b. Mûsâ[63] (213/828), Ca'fer b. Suleymân[64] (178/794), 'Alî b. el-Munẕir[65] (256/870), 'Abdul'azîz b. Siyâḥ[66], 'Alî b. el-Ca'd[67] (230/845), el-Ḥasen b. Ṣâliḥ[68] (199/814), 'Abdurraḥmân b. Ṣâliḥ[69] (235/849), Yaḥyâ b. Cezzâr[70], Dâvûd b. Ebî 'Avf Ebû'l-Caḥḥâf[71], 'Adiyy b. Ṣâbit[72] (116/734).
3. Murcii olmakla suçlananlar: 'Abdul'azîz b. Ebî Ravvâd[73] (159/776), 'Amr b. Murra[74] (118/736), 'Âṣım b. Kuleyb[75] (137/754), Muḥammed b. Ḥâzim Ebû Mu'âviye[76] (195/811), Ḳays b. Muslim[77] (120/738).

Bunlardan başka İsmâ'îl b. Semî'[78] haricilikle, İbrâhîm b. 'Abdillâh el-Haravî[79] Kur'an'ın mahluk olduğuna inanmakla, Aḥmed b. Ebî Bekr, Ebû Muṣ'ab[80] rey taraftarı olmakla itham edildikleri hâlde rivayetleri makbul görülmüştür.

Cerh ve ta'dilde mezhep taassubunun ve ideolojik yaklaşımların etkili olmadığını söylemek istemiyoruz.[81] Söylemek istediğimiz

[58] T, VI. 2000 – Tk, II. 89.
[59] T, VI. 2037 – Tk, I. 474.
[60] T, VI. 2062 – Tk, II. 55.
[61] T, VI. 1862 – Tk, I. 121.
[62] T, V. 1735 – Tk, II. 198.
[63] T, VIII. 2748 – Tk, I. 539.
[64] T, IX. 2810 – Tk, I. 131.
[65] T, IX. 2823 – Tk, II. 44.
[66] T, VI. 1801 – Tk, I. 509.
[67] T, III. 1020 – Tk, II. 33.
[68] T, V. 1653 – Tk, I. 167.
[69] T, VI. 1996 – Tk, I. 484.
[70] T, VI. 2074 – Tk, II. 344. Onun ileri derecede şii olduğu ifade edilmiştir (bkz. Tz, XI. 191-192).
[71] T, III. 835 – Tk, I. 233.
[72] T, III. 909 – Tk, I. 356.
[73] T, IV. 1354 – Tk, I. 509.
[74] T, I. 70 – Tk, II. 78.
[75] T, V. 1652 – Tk, I. 385.
[76] T, V. 1700 – Tk, II. 241.
[77] T, V. 1702 – Tk, II. 130.
[78] T, VI. 1855 – Tz, I. 305.
[79] T, VIII. 2783 – Tk, I. 37.
[80] T, V. 1706 – Tk, I. 12.
[81] Bu konuda bkz. Sabri Kızılkaya, *Cerh ve Ta'dilde Mezhep Taassubu*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998, s. 175-210.

şudur: Raviler bu şekilde tenkit edilse bile, bu, çoğunlukla onlardan gelen rivayetlerin kaydedilmesini engellememiştir. Tabii ki, bu tespiti İbn Ebî Ḥâtim'in tefsiri bağlamında düşünmeliyiz. Rivayet malzemesinin tamamına ilişkin bir tespitte bulunmak, çok daha geniş araştırmaları gerektirmektedir. Bununla birlikte, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsiriyle sınırlı da olsa, bu tespitin, önemli bir fikir vereceği kanaatindeyiz.

Ulemanın bu tutumunun sebebi acaba nedir? Eleştirdikleri bu insanlardan gelen rivayetleri neden terk edememektedirler? Bu rivayetlerden vaz geçmeyi neden göze alamamışlardır? Burada, bu soruların cevaplarına yönelik akla gelen bir iki ihtimali gündeme getirmek yerinde olur:

Kendilerini açıkça rey karşıtları olarak tanımlayan hadis taraftarları ve onların halefleri için en makul yol, rivayetlere sarılmaktı. Onlara göre, sahih olan herbir rivayet 'din'in bir parçasıydı. Bir rivayetin sorunlu bir isnadla gelmesi de, onun, 'din'in bir parçası olma ihtimalini bütünüyle ortadan kaldırmıyordu. Bu sebeple de bir rivayetin –ravisinin ideolojik temayülleri bakımından–, "Hiç itibar edilemez." kapsamına alınması, alabildiğince zorlaştırılmalıydı. Nitekim İbn Ḥıbbân (356/967), farklı dinî eğilimleri olan ravilerin rivayetlerinin terk edilmesi durumunda 'Sünnet'in kaybolacağını belirterek, endişesini dile getirmektedir.[82] Yine 'Alî b. el-Medînî, "Basralı muhaddisleri kaderî, Kûfelileri de şii diye terkedersen kitaplar yok olur gider." demektedir.[83]

Âlimlerimizin, bütün bu anlatılanların dışında düşünülmesi gereken anlaşılması güç tutumları da vardır. Sözgelimi İbn Ebî Ḥâtim, Kaderiyye mezhebinin kurucusu sayılan Ma'bed b. 'Abdillâh b. 'Uveymir el-Cuhenî'ye[84] (80/699) tefsirinde yer verirken[85] daha önce de belirttiğimiz gibi Buḫârî'den (256/870) rivayet nakletmemiştir. Aslında İbn Ebî Ḥâtim'in yaklaşımına göre, her iki şahıs da eleştirilmeyi hak etmiştir. Zira, Buḫârî, *ḫalḳu'l-ḳur'ān* konusunda, Ma'bed ise kader konusunda *ehlu'l-ḥadīs*'in bilinen yaklaşımlarının dışına çıkmışlardır.[86] Oysa, İbn Ebî Ḥâtim'in bu iki şahsı de-

[82] İbn Ḥıbbân, *el-İḥsān fī taḳrībi ṣaḥīḥi ibn Ḥıbbān*, Muessetu'r-risâle, Beyrut 1988, I. 160.

[83] Bağdâdî, *Kitābu'l-kifāye fī 'ilmi'r-rivāye*, s. 206. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. *age.*, s. 205-210; Emin Aşıkkutlu, s. 123-125.

[84] Buna rağmen, âlimlerimizin çoğuna göre Ma'bed'in rivayeti makbuldür. Çünkü kesinlikle yalan söylemeyeceği bilinmektedir (bkz. Tz, X. 225-226).

[85] T, V. 1458.

[86] C, VII. 191, VIII. 280.

ğerlendirirken başvurduğu referansı babası Ebû Ḥâtim (277/890), Buḫârî'den rivayet etmeyi terk etse de, Ma'bed'e yönelttiği eleştiriyi o kadar ileri bir noktaya götürmemiştir. Ebû Ḥâtim'in, Ma'bed hakkındaki dikkat çeken değerlendirmesi şöyledir:

> (Ma'bed) hadiste saduk idi. Kader konusunda liderdi. Medine'ye geldi ve (farklı kader anlayışıyla) insanları ifsad etti.[87]

Ebû Ḥâtim'in, Buḫârî'yi Ma'bed'den daha ağır eleştirmesinin sebebi nedir? Üstelik Ebû Ḥâtim, Ma'bed'in sıradan bir bidatçi olmadığını, insanları saptırdığını bile iddia etmektedir. Buna rağmen o, Ma'bed konusunda gösterdiği hoşgörüyü, Buḫârî'den neden esirgemiştir? Herhâlde bu noktada Ebû Ḥâtim'in belli bir ilke çerçevesinde değil de, duygusal davrandığını kabul etmeliyiz. Ebû Ḥâtim, çağdaşı olan Buḫârî'yi, her yönüyle kendi dinî çizgisinde görürken, birden bire Buḫârî'nin, dönemin en hassas konusunda farklı bir görüş serd etmesini hazmedememiş olmalıdır.

Bütün bunlar gösteriyor ki, cerh ve ta'dile dair değerlendirmelerde, açık bir öznellik boyutu vardır. Cerh ve ta'dil ilminin gerek teorik olarak doğru algılanabilmesi, gerekse pratikte ondan sağlıklı bir biçimde yararlanılabilmesi için bu durumun göz önünde bulundurulması gerekir. Klasik eserlerimizde ismi geçen bütün şahısların güvenilirlikleriyle ilgili sabit ve herkesçe onaylanan yargıların mevcut olduğunu varsayan yanlış bir ön kabulle hareket edilmemelidir. Aksi hâlde, kaynaklarımızdaki birçok isnad kalıbı için geçerliliğini koruyan önemli bir sorunu göz ardı etmiş oluruz.

II. Kısım: Ravilerden Kaynaklanan Sorunlar

A. Ahlaki Zaaflar

Rivayet nakleden bir insanın güvenilirliği, hiç şüphesiz en çok doğruluğuyla ölçülür. Bu sebeple de cerh ve ta'dil âlimleri değerlendirmelerinde, 'yalan' *(kiẕb)* üzerinde ısrarla durmuşlardır.[88] Bunun dışında bir ravinin, 'tedlîs' ve 'irsâl' gibi, kabul gören rivayet tekniklerine aykırı bir üslupla rivayette bulunması da, en fazla eleştiri konusu edilen hususlardandır.[89]

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde yer alan isnad kalıplarında, cerh ve ta'dil âlimlerinin, ahlaki zaaflarından veya rivayet tekniğine uy-

[87] C, VIII. 280.

[88] Nevevî, I. 55-56; İbnu'ṣ-Ṣalâḥ, s. 279-283; İbn Hacer, *Nuḫbetu'l-Fiker Şerḥi*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s. 58-60; Daha fazla bilgi için bkz. Emin Aşıkkutlu, s. 110-119.

[89] İbnu'ṣ-Ṣalâh, s 207, 233, 236.

gun davranmadıklarından dolayı rivayetlerini makbul görmedikleri çok sayıda ravi vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

'Abdul'azîz b. Ebân[90] (207/822), 'Alî b. Mucâhid[91] (180/796), 'Alî b. Yezîd el-Elhânî[92] (110/728 küsür), 'Alî b. Zeyd[93] (131/749), 'Umâra b. Cuveyn[94] (134/751), 'Amr b. Vâḳıd[95] (130-140/748-757), Dâvûd b. el-Muḥabber[96] (206/821), Eḅû Bekr el-Huẕelî[97] (167/783), Eyyûb b. Vâḳıd[98], Ḥakem b. 'Abdilmelik[99], Ḥakem b. Zubeyr[100] (180/796 civarında), Ḫâlid b. Da'lec[101] (166/783), Ḫârice b. Muṣ'ab[102] (168/784), Keṣîr b. 'Abdillâh[103], Maṭar b. Meymûn[104], Mesleme b. 'Alî[105] (190/806'dan önce), Meymûn b. Ebî Ḥamze[106], Mu'ân b. Rufâ'a[107] (150/767'den sonra), Muḥammed b. Ḳays[108], Mûsâ b. Muḥammed et-Teymî[109] (151/768), Muslim b. Keysân[110], Sa'd b. Ṭarîf[111], Sa'îd b. el-Merzubân[112] (140/757'den sonra), Sa'îd b. Sinân el-Kindî[113] (163/780), Ṣâliḥ b. Beşîr[114] (172/788), Ṣâliḥ b. Ḥayyân[115] (140-150/757-767), Ṭalḥa b. 'Amr[116] (152/769), Ṭalḥa b. Zeyd[117], Ziyâd b. el-Munẕir[118] (150/767'den sonra).

[90] T, VI. 1886 – Tk, I. 507.
[91] T, VI. 1801 – Tk, II. 43.
[92] T, III. 863 – Tk, II. 46.
[93] T, V. 1668 – Tk, II. 37.
[94] T, VI. 1877 – Tk, II. 49.
[95] T, III. 969 – Tk, II. 81.
[96] T, VI. 2006 – Tk, I. 234.
[97] T, II. 653 – Tk, II. 401.
[98] T, III. 781 – Tk, I. 92.
[99] T, VI. 6068 – Tk, I. 191.
[100] T, VI. 1860 – Tk, I. 191.
[101] T, III. 826 – Tk, I. 227.
[102] T, III. 954 – Tk, I. 211.
[103] T, III. 728 – Tk, II. 132.
[104] T, VIII. 2781 – Tk, II. 253.
[105] T, V. 1684 – Tk, II. 249.
[106] T, II. 685 – Tk, II. 292.
[107] T, IV. 1118 – Tk, II. 258.
[108] T, III. 865 – Tk, II. 202.
[109] T, IX. 2818 – Tk, II. 287.
[110] T, VIII. 2769 – Tk, II. 246.
[111] T, VI. 1980 – Tk, I. 287.
[112] T, I. 123 – Tk, II. 305.
[113] T, V. 1723 – Tk, I. 298.
[114] T, VI. 1989 – Tk, I. 358.
[115] T, I. 83 – Tk, I. 358.
[116] T, V. 1696 – Tk, I. 379.
[117] T, VI. 1981 – Tk, I. 378.
[118] T, III. 879 – Tk, I. 270.

B. Bedenî ve Ruhi Arızalar

Kitaplarımızda ismi geçen ravilerden bir bölümü, hayatlarının bir döneminde, –çoğunlukla da yaşlandıklarında– akli melekelerinin bir kısmını kaybederek ne söylediklerini bilemeyecek bir hâle gelebilmişlerdir. Bu durum, cerh ve ta'dil âlimleri tarafından dikkatle incelenerek kayda geçirilmiştir. Öyle ki, sadece bu özel alanı konu edinen çalışmalar bile yapılmıştır.[119] Böylece biz, onların cerh ve ta'dil konusunda ne kadar titiz davranmaya çalıştıklarını anlıyoruz. Kaynaklarımızda *iḫtalaṭa* (karıştırdı) ya da *teğayyara 'aḳluh* (aklı karıştı) şeklindeki tanımlamalarla bazen bir ravinin rivayet ehliyeti sorgulanabilmiş ve olumsuz bir yargıya varılabilmiştir. Sözgelimi Leyṯ b. Ebî Suleym'in[120] (148/765) bu hastalığa müptela olduğu tarihten önceki ve sonraki rivayetleri ayırt edilemediği için ondan gelen rivayetlerin tamamının terk edilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır.[121] Buna mukabil, 'Abdullâh b. Ca'fer b. Ğaylân'ın[122] (220/835) ömrünün sonuna doğru maruz kaldığı zihin karışıklığının, ondan gelen rivayetlerin güvenilirliği bakımından bir sakıncasının bulunmadığı bildirilmiştir.[123]

Görebildiğimiz kadarıyla kaynaklarımızda bu gruba girebilecek cerh ve ta'dil değerlendirmelerine yoğun biçimde rastlanmaktadır. İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki isnad kalıplarında da bu şekilde zihin karışıklığına uğradığı belirtilen çok sayıda şahıs vardır. Bunlardan tespit edebildiklerimiz şunlardır:

> 'Amr b. 'Abdillâh Ebû İsḥâḳ[124] (129/747), 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Aḳîl[125] (140/757), 'Abdulmelik b. 'Umeyr[126] (136/753), 'Abdurraḥmân b. Ebî'z-Zinâd[127], 'Alâ b. el-Ḥârîṯ[128] (136/753), 'Aṭâ' b. es-Sâ'ib[129] (136/753), Cerîr b. Hâzim[130], el-Muṯennâ b. eṣ-Ṣabbâḥ[131] (149/766), Ḥaccâc b. Muḥammed el-

[119] Meselâ bkz. İbnu'l-Keyyâl, *el-Kevâkibu'n-neyyirât fî ma'rifeti men iḫtalaṭa mine'ṛ-ruvâti'ṣ-ṣiḳât*, Dâru'l-me'mûn li't-turâṯ, Beyrut 1981.
[120] T, VIII. 2781.
[121] Tk, II. 138.
[122] T, V. 1734.
[123] Tk, I. 406.
[124] T, VI. 1762 – Tk, II. 73.
[125] T, VI. 1898 – Tk, I. 448.
[126] T, III. 1075 – Tk, I. 521.
[127] T, I. 194 – Tk, I. 479.
[128] T, VI. 1889 – Tz, VIII. 177.
[129] T, II. 645 – Tk, II. 22.
[130] T, IX. 2835 – Tk, I. 127.
[131] T, III. 1100 – Tk, I. 228.

Mıṣṣîṣî[132] (206/821), Ḥafṣ b. Ğıyâṯ[133] (194/810), Ḥammâd b. Seleme[134] (167/783), Hilâl b. Ḫabbâb[135] (144/761), el-Ḥuseyn b. 'Abdirraḥmân es-Sulemî[136] (136/753), İsmâ'îl b. 'Ayyâş[137] (181/797), Ḳâsım b. 'Îsâ el-Vâsıṭî[138] (240/854), Mucâhid b. Sa'd[139] (144/ 761), Muḥammed b. el-Faḍl 'Ârim[140] (223/838), Ravvâd b. el-Cerrâḥ[141], Sa'îd b. 'Abdil'azîz[142] (167/783), Seleme b. Nubeyṭ[143], Simâk b. Ḥarb[144] (123/741), Şerîk b. 'Abdillâh en-Naḫa'î[145] (177/793), Şuraḥbîl b. Sa'd[146] (123/741), Vuheyb b. Ḫâlid[147] (165/782), Yezîd b. Ebî Ziyâd[148] (136/753).

Bunlardan başka Hişâm b.'Ammâr'ın[149](245/859) rivayetlerine, telkine maruz kalacak kadar yaşlandığı için ihtiyatla yaklaşılması gerektiği bildirilmiştir.[150] *Telḳîn*, kötü niyetli kimselerin, akli melekelerinden bazıları zayıflayan ve toplumda saygınlığı olan insanların bu zaaflarını istismar etmesi anlamına geliyordu. Bu hasta insanlar, ard niyetli yönlendirmelerle hiç duymadıkları haberleri rivayet etmeye ikna ediliyorlardı.[151] Yaḥyâ b. Muḥammed b. 'Abbâd[152] ve Suveyd b. Sa'îd'in[153] âmâ olmalarının telkine maruz kalmalarını kolaylaştırdığı tespit edilmiş; böylece onların bu bedenî kusurları da cerh kapsamına alınmıştır.[154] Yine, sika kabul edilmesine rağmen Muslim b. İbrâhîm'in[155] (222/837) ömrünün sonuna doğru âmâ olması özellikle kayda geçirilmiştir.[156]

[132] T, VIII. 2785 – Tk, I. 154.
[133] T, III. 928 – Tk, I. 189.
[134] T, V. 1708 – Tk, I. 197.
[135] T, III. 1009 – Tk, II. 323.
[136] T, VI. 1999 – Tk, I. 182.
[137] T, III. 911 – Tk, I. 73.
[138] T, VIII. 2789 – Tk, II. 118.
[139] T, V. 1419 – Tk, II. 229.
[140] T, V. 1432 – Tk, II. 200.
[141] T, VI. 2006 – Tk, I. 253.
[142] T, V. 1654 – Tk, I. 301.
[143] T, V. 1658 – Tk, I. 319.
[144] T, II. 642 – Tk, I. 332.
[145] T, V. 1735 – Tk, I. 351.
[146] T, II. 638 – Tk, I. 348.
[147] T, VI. 2056 – Tk, II. 339.
[148] T, VIII. 2753 – Tk, II. 365.
[149] T, VIII. 2750.
[150] Tk, II. 320.
[151] C, II. 33-34; Bağdâdî, *Kitābu'l-kifāye fī 'ilmi'r-rivāye*, s. 234-237.
[152] T, V. 1672.
[153] T, VI. 1855.
[154] Tk, I. 340, II. 357.
[155] T, IX. 2812.
[156] Tk, II. 244.

III. Kısım: İbn Ebî Ḥâtim'den Kaynaklanan Sorunlar

Cerh ve ta'dil alanındaki uzmanlığı sebebiyle, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirine yönelik birtakım beklentiler içine girebiliriz. Sözgelimi, onun, rivayeti makbul olmayan kimselerden haber nakletmeyeceğini varsayabiliriz. Bundan önceki başlıklar altında gördüğümüz gibi, İbn Ebî Ḥâtim'in rical âlimleri nezdinde muteber olmayan birtakım ravilerden bilgi nakletmesini de bir dereceye kadar normal karşılayabiliriz. Çünkü bu değerlendirmelerin öznellikten arındırılamayacağını düşünebiliriz. Ancak bütün bunların dışında anlaşılması daha güç durumlarla karşılaşmaktayız:

İbn Ebî Ḥâtim'in bizzat kendisinin mecruh saydığı birtakım ravilere tefsirinde yer vermesi kolay anlaşılabilir bir olgu değildir. Aynı şekilde tefsirindeki bazı isimlere, ilk üç asrın rical bilgisini kaydetmek kastıyla telif ettiği *Kitābu'l-cerḥ ve't-ta'dīl* isimli eserinde hiç yer vermemesi de merak konusudur. Ayrıca tefsirindeki isnadlarda geçen kimi ravilerin güvenilirliği hakkında hiç söz söylemediğini müşahede edebiliyoruz.

İlk bakışta çelişki gibi görünen bütün bu konuları incelemeye değer bulmaktayız. Gerçekten de İbn Ebî Ḥâtim'e ait tefsirin önemli bir bölümünün ve söz konusu diğer eserinin tamamının elimizde olması büyük bir şanstır. Bu iki eserin, yukarıda üzerinde durmaya çalıştığımız sorunları gözeten bir karşılaştırmasını yapabilirsek, her şeyden önce erken dönem ilim anlayışının aydınlatılmasına katkı sağlayabiliriz.

A. Cerh Ettiği Ravilere Tefsirinde Yer Vermesi

İbn Ebî Ḥâtim'in *Kitābu'l-cerḥ ve't-ta'dīl* isimli eserine göre rivayetleri sorunlu görülen şahıslardan bir kısmı, onun tefsirindeki isnadlarda geçmektedir. Bunlardan tespit edebildiklerimiz şunlardır:

> 'Abdurraḥmân b. Muḥammed b. 'Ubeydillâh el-'Arzemî[157], 'Alî b. Yezîd Ebû 'Abdilmelik[158] (110/728 küsür), 'Amr b. 'Ubeyd[159], Bişr b. 'Umâra[160], Ebû 'Umar el-Ḫazzâz[161], el-Ḥakem b. 'Abdilmelik[162], el-Ḥasen b. Ḳuteybe el-Medâ'inî[163],

[157] T, IV. 1108 – C, V. 282.
[158] T, VI. 1847 – C, VI. 209.
[159] T, IX. 2812 – C, VI. 346.
[160] T, VIII. 2751 – C, II. 362.
[161] T, I. 86 – C, VIII. 475.
[162] T, IX. 2807 – C, III. 122.
[163] T, IX. 2793 – C, III. 33.

Aşram b. Ḥavşeb[164], Ḫâlid b. 'Abdirraḥmân el-Maḥzûmî[165] (212/827), Ḥâzim b. 'Aṭâ' Ebû Ḫalef el-A'mâ[166], Keşîr b. 'Abdillâh b. 'Amr el-Muzenî[167], Mesleme b. 'Alî[168], Mubeşşir b. 'Ubeyd[169], Muḥammed b. 'Abdirraḥmân b. Mucbir[170], Muḥammed b. Câmi'[171], el-Faḍl b. 'Îsâ er-Raḳâşî[172], Muḥammed b. 'Ubeydillâh el-'Arzemî[173], Mûsâ b. 'Ubeyde er-Rabeẕî[174] (153/770), Muslim b. Ḫâlid ez-Zencî[175] (179/795), Sa'd b. Ṭarîf[176], Ṣâliḥ b. Ḥayyân[177], Vâṣıl b. es-Sâ'ib[178].

İbn Ebî Ḥâtim'in iki kitabı arasındaki bu uyuşmazlığı anlamaya çalıştığımızda üç ihtimalle karşı karşıya kalırız:

1. İbn Ebî Ḥâtim çelişki içindedir. Tefsirinde kendisinden nakilde bulunduğu birçok raviyi hem 'sika' hem 'zayıf', hatta 'metrûk' görebilmektedir.

Bu ihtimalin çok zayıf olduğu kanaatindeyiz. Onun gibi saygın bir aileden gelen ve hayatı boyunca döneminin entelektüel ortamında yaşayan bir kimse her şeyden önce kendi toplumsal konumunu düşünmek ve korumak zorundadır. Onun bu kadar basit bir çelişkiye düşeceğini varsayarak konuyu anlamaya çalışmamız, gerçekleri görmemizi engelleyebilir.

2. İbn Ebî Ḥâtim kanaat değiştirmiştir. Daha önce güvenilir bulduğu bazı kimselerin aslında öyle olmadıklarını tespit etmiştir. Ya da tersine daha önce 'metrûk' sınıfına aldığı bazı ravilere haksızlık ettiğini anlayarak bu iddiasından vaz geçmiştir.

Bütün bunlar da zayıf ihtimallerdir. İbn Ebî Ḥâtim'in hayatının incelendiği "Giriş" bölümünde de üzerinde durulduğu gibi, o, hicri 265 yılında 25 yaşında iken ilmî seyehatlerini tamamlayarak telif ettiği eserlere ilişkin rivayetleri büyük oranda toplamıştı. Daha

[164] T, IV. 1081 – C, II. 336.
[165] T, VI. 1776 – C, III. 343.
[166] T, VI. 1935 – C, III. 278.
[167] T, VI. 1862 – C, VII. 154.
[168] T, IX. 2800 – C, VIII. 268.
[169] T, IX. 2819 – C, VIII. 343.
[170] T, IX. 2836 – C, VII. 320.
[171] T, III. 1038 – C, VII. 223.
[172] T, VI. 1930 – C, VII. 64-65.
[173] T, IV. 1108 – C, VIII. 1-2.
[174] T, VIII. 2765 – C, VIII. 151.
[175] T, VI. 1819 – C, VIII. 183.
[176] T, I. 44 – C, IV. 87.
[177] T, I. 83 – C, IV. 398.
[178] T, I. 223 – C, IX. 30-31.

sonra da kitaplarını telif etmek ve öğrenci yetiştirmek amacıyla Rey şehrine yerleştiğini biliyoruz. Gerek tefsirindeki, gerekse cerh ve ta'dil alanındaki en önemli kaynağı (şeyhi) babası Ebû Ḥâtim ise 277/890 yılında o, 37 yaşında iken vefat etmiştir. Yani İbn Ebî Ḥâtim, giriştiği telif işleminin hemen başında babasını; telif ettiği bu iki kitabın en önemli kaynağını kaybetmiştir.

Ebû Ḥâtim'in vefatından sonra elli sene daha yaşayan İbn Ebî Ḥâtim'in, eserlerinin önemli bir bölümünü bu dönemde kaleme aldığını düşünüyoruz. Söz konusu iki eserindeki en önemli kaynağı, babası, önceden vefat ettiği için çoğu raviyle ilgili bir bilgi değişikliğinden bahsetmek, tarihen imkansız hâle gelmektedir. Çünkü o, *Kitâbu'l-cerḥ ve't-ta'dîl* isimli eserinde ele aldığı çoğu ravinin durumunu babasına sormakta ve aldığı cevabı da zımnen onaylamaktadır.[179] Sonuç olarak, İbn Ebî Ḥâtim büyük oranda tefsirine ait malzemeyi de, diğer kitabına ait malumatı da babası hayattayken gençlik yıllarında toplamış, daha sonra da telif dönemine geçmiştir. Yani bu yaklaşım, İbn Ebî Ḥâtim'in cerh ettiği ravilere tefsirinde yer verme sebebini aydınlatmaya yetmemektedir.

3. İbn Ebî Ḥâtim, cerh ettiği bazı ravilere, tefsirinde bilinçli olarak yer vermiştir. Bu ihtimali irdeleyebilmek için o dönem âlimlerinin 'tefsir'e bakışına bir göz atmak gerekecektir. Aslında Aḥmed b. Ḥanbel'in (241/855) meşhur bir sözü, bu konuda önemli bir açılım sağlamaktadır. O şöyle demektedir:

> Üç çeşit kitabın aslı yoktur. Bunlar; mağazi, melahim ve tefsir (kitapları)'dır.[180]

İbn Teymiyye, Aḥmed b. Ḥanbel'in bu sözünü açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre İbn Ḥanbel, bu üç konudaki rivayetlerin sorunlu olduğunu gördüğü için bu kanaate varmıştır.[181] İbn Teymiyye'nin bu yorumundan hareket ettiğimizde, İbn Ebî Ḥâtim'in

[179] İbn Ebî Ḥâtim'in babasıyla olan bu bilgi alış-verişinde çok sık kullandığı iki kalıp, "*se'eltu ebî 'an... feḳāle...* ya da *semi'tu ebî yeḳūlu ẓālik*" şeklindedir. Mesela bkz. C, V. 183, 202, 203.

[180] Bağdâdî, *el-Câmi' li aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, II. 162.

[181] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, XIII. 346-347. Burada erken dönemdeki 'tefsir' karşıtlığına ilişkin Goldziher ile başlayan; daha sonra da Birkeland ve Nabia Abbott ile devam eden tartışmaya işaret etmek istiyoruz. İsmi geçen her üç araştırmacı da böyle bir karşıtlığın varlığını kabul etmekle birlikte onun başlangıç zamanı ve yoğunlaştığı dönemler konusunda farklı görüşlere ulaşmaktadırlar (bkz. Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* Leiden 1920, s. 55; Harris Birkeland, *Old Muslim Opposition Against Interpretation of The Koran*, I Kommisjon Hos Jacob Dybwad, Oslo 1955, s. 9, 10, 14; Nabia Abbott, s. 107, 111-12).

önünde iki yol olduğunu görürüz. O, ya bu sorunlu malzemeyi kaydederek bir tefsir derleyecek, ya da bir tefsir kaleme almaktan vazgeçecekti. Anlaşılan, bu alanda eser meydana getirecek bir insan için, daha sağlam bir malzeme yoktu. Yani tefsire ait rivayet malzemesinin genel karakteri, zayıf olmasıydı. Böylece İbn Ebî Ḥâtim birinci yolu tercih ederek, her şeye rağmen tefsir rivayetlerini toplamanın gereğine inanmış olmalıdır. Ayrıca o, cerh edilen kimselerden bilgi nakledilmesini, tefsirinin mukaddimesinde koyduğu ilkeye aykırı da görmüyordu. Bu ilkeye göre o, tefsirdeki en sağlam sözleri *(aṣaḥḥu'l-aḳvāl)* kaydedecektir.[182] Bu, zayıf rivayetlerin kaydedilmeyeceği anlamına gelmiyor; sadece bir konudaki –zayıf bile olsa– bulunabilen en sağlam rivayetlerin kaydedileceğini gösteriyordu.[183]

Âlimlerimizin, sorunlu tefsir rivayetlerini kolayca kabullenmelerinin bir sebebini de onların tefsir anlayışlarında aramak gerekir.

Bunun için ilk dönem âlimlerinin ilim telakkileri bakımından 'tefsir'in ne kadar önemli olduğu sorusuna cevap aramalıyız.

İbn 'Abdilberr'in (463/1071) ilk dönemin ilim anlayışını aksettiren eserini inceleyen bir kimse, ilim telakkisinin merkezine 'fıkh'ın yerleştirildiğini hemen fark eder. Bunun için, kitabının "İçindekiler" bölümüne bir göz atmak bile yeterlidir.[184] 'Hukuk' alanı dışında dinin inanç boyutunu ilgilendiren 'akaid' konusuna da çok ehemmiyet veriliyordu. Böylece dinî ilimler alanında 'hukuk' ve 'akaid' açıkça diğerlerinden daha fazla önemseniyordu.[185] İbn Raceb'in (795/1393) tefsir, hadis, helal ve haram konularındaki rivayetleri, "ilimlerin en üstünü" şeklinde tanımlaması bizi yanıltmamalıdır.[186] Aslında o bu değerlendirmesiyle ilimleri sınıflandırmıyor, çok daha genel bir konuya temas ediyordu. Bu yaklaşımıyla İbn Raceb, sadece, sağlıklı bulduğu nakle dayalı ilmî metodu gündeme getiriyordu.

Âlimlerimizin 'hukuk' ve 'akaid' dışındaki sahaları ikinci dereceden önemli görmeleri, İslami ilimleri doğrudan etkilemiştir. Onlar genel olarak, bu iki alanın dışında kalan konulardaki rivayetlerde titiz davranmanın gerekmediğini *(tesāmuḥ)* düşünüyorlardı.[187]

[182] T, I. 14.

[183] Bkz. Suyûṭî, *Tedrību'r-rāvī fī şerḥi taḳrībi'n-nevevī*, I. 87

[184] İbn 'Abdilberr, *Cāmi'u beyāni'l-'ilm ve faḍlih*, Dâru'l-kutubi'l-ḥadîṯe, Kâhire, ty., s. 515-517.

[185] Tahânevî, *Ḳavā'id fī 'ulūmi'l-ḥadîṯ*, s. 37.

[186] İbn Raceb, *Faḍlu 'ilmi's-selef 'alā 'ilmi'l-ḫalef*, s. 58.

[187] Beyhaḳî, *Delā'ilu'n-nubuvve*, I. 34-38; Bağdâdî, *Kitābu'l-kifāye fī 'ilmi'r-rivāye*, s. 212-213, *el-Cāmi' li aḫlāḳı'r-rāvī ve ādābi's-sāmi'*, II. 214; İbn Raceb, *Şerḥu 'ile-*

Munẓirî (656/1258), eserinin mukaddimesinde, geçmiş âlimlerin terğib ve terhib konularındaki bu yaklaşımlarının, kendisine ne kadar cesaret verdiğinden bahsetmektedir.[188]

İbn Ebî Ḥâtim de açıkça 'ahkam', 'adab' ve 'mevaiz' arasındaki ayırıma katılmaktadır.[189] O, adab ve mevaiz konularında zayıf ravilerden haber aktarılabileceğini ifade eden ve 'Abdullâh b. el-Mubârak'a (181/797) isnad edilen rivayeti nakletmekte bir sakınca görmemiştir.[190]

Âlimler, daha az önemli gördükleri 'terğib' ve 'terhib' konuları arasında 'tefsir'i telaffuz etmekten çoğunlukla kaçınsalar da, gerçekte tefsirin 'hukuk' ve 'akaid' kısımlarını ilgilendirmeyen bölümleri, onların dikkatli davrandıkları alanlar değildi. Böylece, dinî ilimlerin metodolojileri bakımından bir farklılaşma doğmuştur. 'Hukuk' ve 'akaid' konusundaki kanaat ya da rivayetlerine iltifat edilmeyen bazı kimselerin rivayetleri, bu iki alan dışında kullanılmaya başlanmıştır. Bu konuda Yaḥyâ b. Sa'îd el-Ḳaṭṭân'ın (198/814) tavsiyesi dikkat çekmektedir. O şöyle söylemektedir:

> Hadis konusunda güvenemeyeceğiniz (bazı) insanlardan, tefsir almakta müsamahakar davranınız. Daha sonra o, Leyṯ b. Ebî Suleym (148/765), Cuveybir b. Sa'îd, Ḍaḥḥâk (105/723) ve Muḥammed b. es-Sâ'ib'i (146//763) (isimlerini) zikrederek şöyle dedi: "Bunların (rivayet açısından) durumları iyi değil. (Fakat) onlardan tefsir yazılır."[191]

Bu kanaatlerin sahibi Yaḥyâ b. Sa'îd el-Ḳaṭṭân'ın cerh ve ta'dil konusunda aşırı titizlik gösterenler grubunda tanıtılması ise gerçekten dikkat çekmektedir.[192]

'Uḳaylî (322/934), Sa'îd b. Beşîr'in (169/785) tefsir alanında bilgili olduğunu ve bu alanın dışındaki konularda rivayetlerinin alınmaması gerektiğini vurgulayan bir görüş nakletmektedir. Bu görüşe mesnet olarak, onun dikkatsizce önüne gelen her haberi nakletmesi gösterilmektedir.[193]

li't-tirmiẕî, 'Âlemu'l-kutub, Beyrut 1985, s. 76-77; Leknevî, *el-Ecvibetu'l-fâḍıla li'l-es'ileti'l-'aşerati'l-kāmile*, s, 42-50; Tahânevî, s. 37; Salahattin Polat, s. 12, 129.

188 Munẓirî, *et-Terğīb ve't-terhīb mine'l-ḥadīsi'ş-şerīf*, Dâru iḥyâ'i't-turâsi'l-'arabî, Beyrut 1968, I. 36-37.

189 C, II. 27-32.

190 C, II. 30.

191 Beyhaḳî, *Delā'ilu'n-nubuvve*, I. 35-36; Bağdâdî, *el-Cāmi' li aḫlāḳı'r-rāvī ve ādābi's-sāmi'*, II.194; M, I. 427; Tz, II. 123; Cerh ettikleri ravilerden rivayette bulunan bazı âlimler için bkz. Tirmiẕî, *es-Sunen, Kitābu'l-'ilel*, V. 742, 755.

192 Leknevî, *er-Raf'u ve't-tekmīl*, s. 117.

193 'Uḳaylî, II. 100.

Ebû Ma'şer Necîḥ b. 'Abdirraḥmân'ın[194] (170/786) güvenilirliği, bazılarınca 'tarih' ve 'rakaik' sahalarındaki rivayetleriyle, Muḥammed b. Ka'b el-Ḳuraẓî'den (118/736) naklettiği tefsir rivayetlerine tahsis edilmişti.[195]

Yaḥyâ b. Ma'în (233/848), Ziyâd b. 'Abdillâh'ı[196] (183/799) sadece 'mağazi' sahasında, İdrîs b. Sinân'ı[197] da sadece 'rakaik' alanında güvenilir görmekteydi.[198]

Konunun başında İbn Ebî Ḥâtim'in güvenilir bulmadığı hâlde tefsirinde yer verdiği bazı isimleri zikretmiştik. Onun tefsirinde, bu ravilerin naklettiği haberlerin, hukuki ya da itikadi bir meseleyle ilgili olmadıklarını görüyoruz. Sözgelimi 'Alî b. Yezîd (110/728 küsür) Ṣa'lebe kıssasına,[199] Mûsâ b. 'Ubeyde (153/770) Hz. Mûsâ'ya iman eden sihirbazların sayısına,[200] el-Ḥakem b. 'Abdilmelik, Lût kavminin helakıyla ilgili bir ayrıntıya,[201] Ebû 'Umar el-Ḥazzâz, Hz. Âdem'in cennetten kovulmasına vesile olan ağacın cinsine[202] ilişkin anlatımlarda yer almışlardır.

Görüldüğü gibi bunlar, zaten tefsir kapsamına hiç alınmaması gereken konulardır. Çünkü onlar, Kur'an metninin daha iyi anlaşılması için gerekli olmayan ayrıntılardır. Nitekim İbn Ḫaldûn (808/1405), müfessirleri, eserlerine bu çeşit birçok haberi aldıkları için eleştirerek, bu durumun büyük bir karışıklığa sebep olduğunu belirtmektedir.[203] Câḥız (255/869) da müfessirlerin doğruyanlış pek çok haberi naklettiklerinden yakınmaktadır.[204] Belki de müfessirlerin zayıf haberlerle yetinmeyerek uydurma haberleri bile eserlerine kaydetmeleri bu karışıklığın ana sebebidir. Oysa ki, tefsir konusunda gösterilen hoşgörü, zayıf haberlerle sınırlı kalabilseydi, bize daha az sorunlu bir tefsir külliyatı ulaşabilirdi.[205]

Leknevî (1304/1889), İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde uydurma haber olmadığını belirtirken, onun eserinin şarihi Ebû Ğudde

[194] T, II. 646.
[195] Tz, X. 420-421.
[196] T, VI. 1853.
[197] T, VI. 1920.
[198] Tz, I. 194; III. 375.
[199] T, VI. 1847.
[200] T, VIII. 2765.
[201] T, IX. 2807.
[202] T, I. 86.
[203] İbn Ḫaldûn, *Muḳaddime*, Dâru iḥyâ'i't-turâṯi'l-'arabî, Beyrut, ty., s. 9.
[204] Câḥız, *Kitâbu'l-ḥayavân*, Mektebetu muṣṭafâ el-bâbî el-ḥalebî, Mısır, ty., I. 343-345.
[205] Karşılaştırınız İbn Teymiyye, *er-Radd 'ale'l-bekrî*, el-Maṭba'atu's-selefiyye, Mısır 1346, s. 7-8; Leknevî, *el-Ecvibetu'l-fâḍıla li'l-es'ileti'l-'aşerati'l-kāmile*, s. 44, 132-139; Tahânevî, s. 91.

(1418/1997) bu kanaati paylaşmamaktadır.[206] İbn Ebî Ḥâtim'in tefsiri, İbn 'Arrâḳ'ın (963/1556) uydurma haberleri tahlil etmek için kaleme aldığı eserinde, bazı garip haberlerin kaynakları arasında gösterilmektedir.[207] İbn Keşîr (774/1372) de, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki bazı rivayetleri, gerek isnad, gerekse metin yönünden eleştirmektedir.[208] Ṭûfî (716/1316) ise bütün müfessirleri savunarak, onların bu garip haberleri, doğruluklarına inanılması için değil, değerlendirilmesi gereken tarihî malumat olarak kaydettiklerini zikretmektedir.[209]

Böylece İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde sorunlu rivayetlere yer verdiğini görüyoruz. Eserinde kendi görüşlerine hiç yer vermezken bu rivayetleri zikretme sebebini iyi anlamak gerekir. İbn Ebî Ḥâtim'in bu tutumunda özellikle Aḥmed b. Ḥanbel'in üzerinde durduğu[210] "Zayıf hadis reye tercih edilir." ilkesinin de etkili olduğunu düşünüyoruz. İbn Ebî Ḥâtim'in anlayışına göre, herhâlde sadece isnad ile gelen bir haber değerliydi. Bu sebeple o, bütün gayretini mümkünse Kur'an'da yer alan herbir harfin tefsiri ile ilgili bir rivayet bulmaya hasretmiştir. Öyle ki, hiç rivayet bulamadığı durumlarda bile kendi düşüncesini göremiyoruz.

Burada, İbn Ebî Ḥâtim'in isnadsız gelen habere değer vermediğini açıkça gözler önüne seren bir konuya temas etmek istiyoruz. Şöyle ki, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsiri ile çağdaşı Ṭaberî'nin tefsiri arasındaki en önemli farklardan biri, müelliflerin 'kıraat' konusundaki tutumlarında görülmektedir. Ṭaberî kıraatlere dair çok miktarda haber zikrettiği hâlde, İbn Ebî Ḥâtim neden kıraat konusunda rivayet sunmaktan kaçınmaktadır?

Ṭaberî hemen her konudaki rivayetleri isnadlarıyla birlikte zikrederken kıraat alanında genellikle isnad vermemektedir.[211] Buradan hareketle o dönemdeki kıraat ile ilgili rivayetlerin genel karakterlerini öğrenmiş oluyoruz. Anlaşılan bu rivayetler isnadsız bir temele dayanmaktadır. Böylece İbn Ebî Ḥâtim'in kıraat konusundaki tavrını anlamaya yönelik bir ipucu yakalamış oluyoruz. Herhâlde o, isnadsız rivayetleri, kaydadeğer bulmadığı için böyle davranmıştır.

[206] Leknevî, *el-Ecvibetu'l-fāḍıla li'l-es'ileti'l-'aşerati'l-kāmile*, s. 104. (I numaralı dipnot)

[207] İbn 'Arrâḳ, *Tenzīhu'ş-şerī'ati'l-merfū'a 'ani'l-aḫbāri'ş-şenī'ati'l-mevḍū'a*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye Beyrut 1981, I. 140-141, 189, 237.

[208] İbn Keşîr, *Tefsīru'l-ḳur'āni'l-'aẓīm*, IV. 508, 520, 531, 556, 558.

[209] Ṭûfî, *el-İksīr fî 'ilmi't-tefsīr*, Mektebetu'l-âdâb, Kâhire 1977, s. 15.

[210] İbn Ḥazm, *el-Muḥallā*, Dâru'l-fikr, ty., I. 68; Saḫâvî, I. 80.

[211] Halis Albayrak, "Taberî'nin Kıraatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLII (2001), s. 108

İbn Ebî Ḥâtim'in kıraat konusundaki bu tutumu, tefsirinin mukaddimesinden hareketle izah edilmeye çalışılmıştır. Buna göre İbn Ebî Ḥâtim, sadece tefsire ait rivayetleri zikredeceğini belirttiği için[212] böyle davranmıştır.[213] Bu açıklama konuyu aydınlığa kavuşturmaktan uzaktır. Her şeyden önce bu yaklaşım, tefsirin en önemli alanlarından birinin kıraat olduğunu göz ardı etmektedir. Ayrıca İbn Ebî Ḥâtim, eğer böyle düşünseydi, tefsirinde kıraati ilgilendiren hiçbir rivayeti zikretmezdi. Oysa, onun tefsirinde kıraate dair haber getiren ve tabii ki isnadı da bulunan birkaç rivayete rastlanmaktadır.[214]

B. Değerlendirmediği Ravilere Tefsirinde Yer Vermesi

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde yer alan isnadlarla, cerh ve ta'dil konusundaki eseri mukayese edildiğinde ortaya çıkan dikkat çekici durumlardan birisi de şudur: O, tefsirinde yer verdiği bazı şahısların güvenilirliği hakkında hiçbir söz söylememiştir. Üstelik bu raviler arasında onun tefsirinde ismi çok fazla geçen 'Alî b. Ebî Ṭalḥa,[215] (I) 'Abdurraḥmân b. Seleme,[216] (XX) Muḥammed b. Muzâḥim,[217] (VI) gibi raviler de vardır. İbn Ebî Ḥâtim'in, güvenilirlikleriyle ilgili hiçbir değerlendirmede bulunmadığı hâlde tefsirinde yer verdiği diğer bazı raviler de şunlardır:

> 'Abdu'l-a'lâ b. Hilâl[218], Ebû Suleymân[219], Ḥazez b. el-Mubârak[220], Ḥıbbân b. Mûsâ el-Mervezî[221], el-Ḥuseyn b. 'Alî b. Mihrân[222], Kulṯûm b. Ziyâd[223], Mûsâ b. İbrâhîm el-Mu'allim[224], Sa'îd b. 'Abdirraḥmân b. Ḥassân b. Ṯâbit[225], Ṣâliḥ b. Ebî Ḫâlid[226], Şihâb b. 'Abbâd[227], 'Ubeyd b. Kureyb Ebû Yaḥyâ[228],

[212] T, I. 14.
[213] 'İyâde Eyyûb, I. 65-70.
[214] T, II. 369; III. 802, 820, 1018; IV. 1270, 1303; V. 1429, 1450, 1499, 1502, 1577, 1588.
[215] C, VI. 188.
[216] C, V. 241.
[217] C, VIII. 90.
[218] T, I. 236 – C, VI. 25.
[219] T, III. 987 – C, IX. 379.
[220] T, III. 953 – C, III. 406.
[221] T, I. 194 – C, III. 271.
[222] T, VI. 1795 – C, III. 56.
[223] T, I. 243 – C, VII. 164.
[224] T, I. 210 – C, VIII. 134.
[225] T, VI. 1809 – C, IV. 39.
[226] T, III. 965 – C, IV. 400.
[227] T, VI. 1748 – C, IV. 361.
[228] T, VI. 1833 – C, V. 413.

'Umar b. Yezîd en-Naṣrî[229], Yaḥyâ b. Ya'lâ[230], Yûsuf b. Ziyâd[231], Zekeriyyâ b. Yaḥyâ el-Kisâ'î.[232]

İbn Ebî Ḥâtim'in cerh ve ta'dil ile ilgili kitabında yer verdiği bazı ravilerin güvenilirliğiyle ilgili bir değerlendirmede bulunmaması, yalnızca bizim dikkatimizi çeken bir husus değildir. Tahânevî (1394/1978) de bu konuya değinmektedir. Ona göre İbn Ḥacer (852/1448), İbn Ebî Ḥâtim'in cerh etmediği için bu ravilere güven duyduğunu düşünmektedir.[233] Tahânevî'nin bu görüşlerini dile getirdiği kitabını şerheden Ebû Ğudde (1418/1997) de aynı yönde görüş bildirerek, diğer bazı âlimleri referans göstermektedir.[234] Bizce de böyle düşünmemek için bir sebep yoktur. Ancak bu, İbn Ebî Ḥâtim'in söz konusu raviler hakkındaki kanaatini neden açıkça belirtmediğini kesin olarak izah etmemektedir.

C. Meçhul Ravilere Tefsirinde Yer Vermesi

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde geçen bazı ravilerle ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamıyoruz. Bu ravileri iki grup hâlinde incelemek mümkündür:

1. Bu grupta ele alacağımız raviler, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde açık isim ya da künyeleriyle zikredilmişlerdir. Ancak onların kimlikleri İbn Ebî Ḥâtim'in *Kitābu'l-cerḥ ve't-ta'dīl* isimli eseri de dahil olmak üzere kaynaklarımızdan hareketle bilinememektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu raviler şunlardır:

'Abdul'azîz b. 'Umayr (I. 183), 'Umar b. 'Abdilğaffâr (I. 84), 'Abdulmelik b. en-Nu'mân (II. 684), 'Abdulvehhâb eş-Şayrafî ve Muslim b. Ḳuteybe (IV. 1119), 'Ubeyd b. 'Ayyaş (VI. 1771), 'Uṣmân b. Ṭâlût (III. 989), Aḥmed b. Bekr (V. 1742), Aḥmed b. Hârûn b. el-Eş'aṣ (V. 1738), 'Alî b. el-Faḍl (IX. 2794). 'Ayyâş b. Ziyâd (I. 32), Ebû 'Afîf (II. 685), Ebû Bekr b. Ebân (II. 695), Ebû Ziyâd el-Ḳaṭṭân (III. 904) el-Ḥasen b. 'Amr es-Sâbirî (VI. 1937), el-Muğîra b. Ḫâlid (III. 711), Furât b. el-Velîd (III. 710), Ḥâtem b. Ebî 'Aclân (III. 949), 'Îsâ b. Merḥûm (III. 943), İshâḳ

229 T, VI. 1920 – C, VI. 142.

230 T, VI. 1748 – C, IX. 196.

231 T, VI. 1920 – C, IX. 222.

232 T, VII. 2765 – C, III. 595.

233 Tahânevî, s. 358; Tahânevî, İbn Ḥacer'in ifadelerinden hareketle bu kanaate varmıştır (bkz. İbn Ḥacer, *Ta'cīlu'l-menfa'a bi zevā'idi'l-e'immeti'l-erba'a*, el-Mektebetu'l-islâmiyye, Medine 1966, s. 147, 150, 151, 164).

234 Tahânevî, s. 358 (I numaralı dipnot); Zeyla'î, *Naṣbu'r-rāye li eḥādīṯi'l-hidāye*, Dâru'l-fikri'l-'arabî, Beyrut, ty., I. 151.

b. Aḥmed (III. 740), Muḥammed el-Ḳahnezerî (III. 751), Râşid b. Muslim (VI. 1789), 'Umar b. Ḫâlid ve Yaḥyâ b. Yezîd (III. 983), Yaḥyâ b. Ebî Keşîr (V. 1428).

2. Bu grupta ele alacağımız raviler, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde isim ya da künyeleriyle zikredilmemişlerdir. Onların isnadlardaki varlığını, yerlerine geçen müphem bir isim ya da sıfat aracılığıyla öğrenebiliyoruz.

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde zikri sık sık geçen *racul* (bir adam) kelimesi dikkat çekmektedir. Bu eserde, meçhul bir ravi karşılığı olmak üzere en fazla kullanılan kelime budur.[235] Bunun dışında, isnadlarda, *aṣḥābunā* (arkadaşlarımız),[236] *şeyḫ*,[237] *ba'ḍu'r-râviyyîn* (bir kısım ravi)[238] gibi müphem tanımlamalar da yer almaktadır.

Rical ilmi bakımından düşündüğümüzde, bir müellifin, eserinde, yığınla meçhul isme yer vermesi, onun aleyhine bir değerlendirmeye yol açar. Ancak, herhâlde, 'tefsir' rivayetleri için öngörülen müsamahakar bakış, 'mecruh' ravilerden yararlanmaya imkan sağladığı gibi, 'meçhul' ravilerden nakledilen rivayetlerin tefsirlere girmesini de meşrulaştırıyordu.

[235] Bkz. T, IV. 1056, 1069, 1113, 1124, 1143, 1146, 1173, 1256, 1291, 1337, 1359, 1381; V. 1431, 1507, 1537, 1539, 1602, 1614, 1690, 1700, 1728, 1741; VI. 1753, 1755, 1789, 1889, 1891, 1923, 1979, 1995, 2072, 2076; VII. 2006, 2114, 2118; VIII. 2512, 2546, 2583, 2600, 2618, 2627, 2628, 2634, 2659, 2667, 2675, 2681, 2694, 2695, 2708, 2726, 2734, 2738, 2745, 2747; IX. 2817, 2886, 2961, 3015, 3023, 3025, 3032, 3067, 3085.

[236] T, VII. 2185.

[237] T, VI. 2083; VIII. 2582, 2606.

[238] T, III. 1002.

SONUÇ/DEĞERLENDİRME

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde doğrudan kendi görüşlerine ya da tercihlerine hemen hemen hiç rastlanmaz. O, yalnızca kendinden önceki tefsir rivayetlerini derlemeyi gaye edinmiş, bunda da başarılı olmuştur. Hatta onun, kendisini, görüş beyan etmemek için zorladığı bile söylenebilir. Bu durumda, onun, Kur'an tefsiri konusunda kendisi için belirlediği ilkelere sadık kaldığını söylemeliyiz. Ancak meşhur bir müfessirin, tefsiri elimizde olduğu hâlde ona ait Kur'an yorumlarına ya da en azından rivayetler arasındaki tercihlerine vakıf olamayışımız doğal değildir. İbn Ebî Ḥâtim'in ilkelerine bağlılığı konusunda başarılı bulunması, onun tefsir anlayışının tamamıyla onaylanmasını gerektirmemelidir.

Hicri üçüncü asırdan itibaren tefsir geleneğinde yaşanmaya başlayan değişim, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin, sonraki müfessirlere etkisini tam anlamıyla belirlememizi zorlaştırmaktadır. Buna göre, rivayetlerin geldiği isnadlar hazf edilerek, sadece isnadların en yukarısında yer alan şahıslar zikredilmeye başlanmıştır. Böylece haberlerin hangi kaynaktan alındığı gözlenebilir olmaktan çıkmıştır. Buna rağmen elimizdeki kaynaklardan hareketle İbn Ebî Ḥâtim'e ait tefsirin, tefsir tarihini çok derinden etkilediğini söyleyebiliriz. Bu konuda, İbn Keşîr'e (774/1372) ve Suyûṭî'ye (911/1505) ait meşhur rivayet tefsirlerinin en önemli kaynaklarından birinin, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsiri olduğu tespitini yapmak herhâlde yeterlidir. Özellikle Suyûṭî'nin *ed-Durru'l-menşūr fi't-tefsīri'l-me'şūr* isimli eserinin hemen her sayfasında İbn Ebî Ḥâtim'in ismini görmek mümkündür.

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde, rivayet tefsirinin en önemli kaynaklarından biri olarak gösterilen "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri"ne ait çok az örneğe rastlanır. Dikkat edilirse bu gruba girebilecek örneklerle Ṭaberî'nin (310/922) tefsirinde de sık karşılaşılmaz. Oysa dirayet tefsirinin en meşhurlarından sayılan Râzî'nin (604/1207) tefsirinde durum böyle değildir. Râzî, birçok ayeti diğer ayetlerle irtibatlandırarak yorumlamaya çalışmaktadır. Bura-

dan hareket ettiğimizde "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri" şeklindeki yorum tarzının, dirayet tefsirinin temel bir unsuru olarak algılanması, vakıaya daha uygun düşmektedir. Genellikle Kur'an, kendisini, Kur'an'ı anlamaya çalışanların öznelliklerinden bağımsız olarak tefsir etmemektedir. Bu konuda "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri"ni, rivayet tefsirinin bir unsuru olarak göstermek için öne sürülen çok az sayıdaki örnek bizi yanıltmamalıdır. Çünkü bu örnekler, tefsir metodolojisi içinde Kur'an tefsirinin geneline teşmil edilemeyecek kadar azdır ve mahiyetleri de 'tefsir'den farklıdır.

İbn Ebî Hâtim'in tefsirinin günümüze ulaşan kısmı –ki, mushafın yaklaşık yarısının tefsirine tekabül etmektedir– dikkate alındığında Hz. Peygamber'in sözlü beyanları tefsirin % 4'ünü oluşturmaktadır. Bu sonuç Suyûtî'nin (911/1505) Hz. Peygamber'e ait tefsir malzemesine bakışını doğrulamaktadır. Ona göre, Hz. Peygamber, Kur'an'ın çok az bir kısmını tefsir etmiştir. Bunun sebebi ise gayet açıktır: Hz. Peygamber daha fazlasına ihtiyaç olmadığı için, Kur'an'ın çok küçük bir kısmını tefsir etmiştir. Çünkü sahabe, Kur'an ayetlerini anlıyordu ve genellikle tefsire ihtiyaçları da yoktu.

Suyûtî, üzerinde durmaya çalıştığımız "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri" konusunda da Zerkeşî (794/1392) gibi isabet kaydetmiştir. Onlar, "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri"ni, insana ait yorum gayretinin bir aracı (dirayet) şeklinde algılamış olacaklar ki, onu bir rivayet kaynağı olarak takdim etmemişlerdir.

İnceleme alanımıza giren konular bağlamında bizde oluşan kanaate göre, Suyûtî'nin tefsir alanında söyledikleriyle bize ulaşan tefsir malzemesi uyum içindedir. Çünkü Suyûtî, tefsire ideolojik bir bakış açısıyla bakmıyordu ve metodoloji geliştirirken takip ettiği yöntem sadece tecrübi idi. O, kendisine ulaşan tefsir rivayetlerini toplayarak hacimli bir rivayet tefsiri derlemiş, daha sonra da elindeki malzemeye uygun bir metodoloji geliştirmiştir.

Bütün tefsir usûlcüleri Suyûtî kadar isabet kaydedememişlerdir. Sözgelimi İbn Teymiyye (728/1328) bir taraftan "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri"ni, kişilerin öznelliklerinden bağımsız bir kaynak gibi gösterirken, diğer taraftan da Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tamamını tefsir ettiği sonucuna varabilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki, bütün bunlar, Kur'an tefsirinden hür insani katkıyı (dirayet-rey) –en azından teorik olarak– dışlamak için çaba gösteren İbn Teymiyye'nin ideolojisine uygun düşüyordu. Ayrıca Hz. Peygamber'in bütün sözlerinin, aslında Kur'an'ın tefsiri olduğu şeklindeki geleneksel anlayış da, onun bu yaklaşımını destekliyordu. Ancak o,

bir tefsir usûlü yazarı olarak gayretini, kaynakları ve sınırları belli bir alanın teorisini kurmak için teksif etmeliydi.

Hz. Peygamber'den gelen tefsir rivayetlerinin bir bölümü, müfessirlerin inisyatiflerinden bağımsız yorumlar getirmemektedirler. Çünkü Hz. Peygamber'in, hayatının çeşitli dönemlerinde, farklı münasebetlerle söylediği bazı sözler, müfessirler tarafından birtakım ayetlerin tefsiri için uygun görülmüştür. Şüphesiz ki bu durumda müfessirlerin dirayetleri, en az Hz. Peygamber'in hadisleri kadar belirleyici olmaktadır.

İbn 'Abbâs'a (68/687) isnad edilen rivayetlerin, rivayet tefsirinde büyük bir yekûn tuttuğu öteden beri bilinmektedir. Öyle ki, Ṭaberî'nin tefsirindeki toplam rivayetlerin % 16.6'sında İbn 'Abbâs'ın ismi geçmektedir. İbn Ebî Ḥâtim'in tefsiri de bu olguyu doğrulamaktadır: Bu tefsirde de toplam rivayetlerin % 18.5'i İbn 'Abbâs'a dayanmaktadır. Tek bir şahsın tefsire bu yoğunlukta katkı sağlaması gerçekten üzerinde durulması gereken bir durumdur. Daha da ilginç olanı, ona isnad edilen rivayetlerin, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki sahabeye isnad edilen bütün rivayetler içindeki oranıdır: Sahabe tefsirinin % 80'i İbn 'Abbâs'a dayanmaktadır. Yani İbn 'Abbâs'tan gelen rivayetler bir tarafa bırakıldığında sahabenin Kur'an tefsiriyle fazla meşgul olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bunu da çok tabii karşılıyoruz. Çünkü sahabe Kur'an'ı anlıyordu ve genellikle de tefsire ihtiyaçları yoktu.

İbn 'Abbâs'tan gelen tefsir rivayetlerinde bir husus özellikle dikkat çekmektedir. Ona isnad edilen en meşhur isnadlarda, genellikle onun öğrencilerini göremiyoruz. 'Alî b. Ebî Ṭalḥa (143/760), 'Aṭiyye b. Sa'd el-'Avfî (111/729) ve eḍ-Ḍaḥḥâk b. Muzâḥim'in (105/723) İbn 'Abbâs'tan yaptığı nakilleri getiren isnadlar, tekerrür oranları en yüksek olan isnadlardır. Bu nedenle de onlar, İbn 'Abbâs'ın en meşhur isnadları olarak algılanmıştır. Ancak 'Alî b. Ebî Ṭalḥa ve eḍ-Ḍaḥḥâk b. Muzâḥim'in İbn 'Abbâs'ı hiç görmediklerinin bilinmesi, bu isnadların güvenilirliğini olumsuz yönde etkilemektedir.

İbn 'Abbâs'ın öğrencilerinin, ona isnad edilen en meşhur isnadlarda yer almamaları farklı bir açıdan da değerlendirilebilir. Acabâ o dönemde Sa'îd b. Cubeyr (95/714), Mucâhid (103/721) ve 'İkrime (105/723) gerekli görmedikleri için mi hocalarının çoğu görüşlerini doğrudan nakletmemişlerdir? Toplumda otorite kabul edildiklerinden, çoğu defa tefsire ilişkin kendi kanaatlerini zikretmekle yetinmiş olabilirler mi? Bu durumda bir sonraki neslin, İbn

'Abbâs'a ait Kur'an yorumlarını tespit etmek için daha fazla gayret göstermesi doğal karşılanabilir. Çünkü tefsirin bu ilk üstatları vefat edince, bir sonraki kuşağa ulaşan yığınla rivayetin, asli kaynaklarına isnad edilmeleri gerekmiş olmalıdır. Bu çabayı, dönemin İslami ilim geleneğinde hissedilmeye başlayan "daha öncekilerin *(mutekaddimūn)* epistemolojik üstünlükleri" yaklaşımı da, herhâlde teşvik etmiştir. Ayrıca İbn 'Abbâs'ın öğrencilerinin ona atıfta bulunmaksızın kendi görüşlerini özgürce ifade edebilmeleri, onların ne kadar hür bir ilmî ortamda çalıştıklarını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Böylece tefsir geleneğinin, başlangıcı itibarıyla 'özgürlükçü' bir yapıya dayandığı anlaşılmaktadır.

İbn 'Abbâs'a isnad edilen tefsir rivayetleri, diğer sahabilerden gelen tefsir rivayetlerinden bazı yönleriyle ayrılmaktadır. İsrailiyyata dair yoğun haber getirmesi ve ayrıntılarla ilgilenmesi, İbn 'Abbâs'ın yorumlarını diğer sahabilerin yorumlarından ayırmaktaydı. İbn 'Abbâs bir sahabi olmasına rağmen, ondan gelen yorumlar sahabe neslinin sorunlarından çok, tabiin döneminin ihtiyaçlarına cevap vermekteydi. Üstelik İbn 'Abbâs, tabiin döneminde biçim bakımından farklılaşan Kur'an tefsirine ayak uydurmakta hiç zorlanmamıştır. Sözgelimi "*Kullu .... fī'l-kur'āni fe huve...*" şeklinde formüle edilebilecek tümevarımcı tefsir yaklaşımı, tefsirle ilgilenen, önde gelen tabiinde görüldüğü gibi, İbn 'Abbâs'ta da görülmektedir. Oysa bu yaklaşımı tabiin döneminden önce göremiyoruz. Çünkü Kur'an'da yer alan herhangi bir kelime ya da kavramın Kur'an'ın tamamında ne anlama geldiğini bulmayı hedefleyen bu yaklaşım, tefsirin bir disiplin hâline gelmeye başlamasıyla gündeme gelmiş olmalıdır. Sahabe döneminde ise tefsir, basitti ve sadece belirli ihtiyaçları gidermeye yönelikti.

Sahabeye isnad edilen tefsir rivayetlerinin bilgisel değerine gelince, onların aslında Hz. Peygamber'den geldiğini kabule yönelik yaklaşımlara sıcak bakmıyoruz. Bunun en önemli dayanağı sahabe arasındaki görüş ayrılıklarıdır. Eğer tefsir alanına giren yorumlarında yegane kaynakları Hz. Peygamber olsaydı, şüphesiz ki farklı yorumlar yapamazlardı. Bu sebeple sahabenin yalnızca esbab-ı nüzulü ilgilendiren beyanlarını 'müsned' kabul etmek daha doğru olacaktır.

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin yaklaşık olarak % 74'ü tabiinden gelen rivayetleri içermektedir. İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde olduğu gibi Ṭaberî tefsirinin de büyük bir bölümü tabiin rivayetlerinden oluşmaktadır. Bu durumda, 'rivayet tefsiri'nin aslında ağırlıklı olarak

tabiin neslinin ürünü olduğu ortaya çıkmaktadır. Yine, Ṭaberî'nin tefsirinde yüzden fazla (23 tane), İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinde de elliden fazla tekerrür eden isnadlar (35 tane) içinde Hz. Peygamber'e ulaşan bir isnad yoktur. Bu isnadlardan İbn 'Abbâs dışında bir sahabiye ulaşanı da yoktur. Bu veri, tabiin döneminden önceki tefsir faaliyetlerinin düzenli ders halkalarında icra edilmediğini gösterir. Eğer aksi olsaydı, Hz. Peygamber'e, ondan sonra da diğer pek çok sahabiye ulaşan ve düzenli olarak tekerrür eden isnadlarla karşılaşmamız gerekirdi. Açıkçası tabiin döneminden önceki zaman dilimi, tefsir ilmi bakımından yalnızca basit bir ön aşama idi.

Bütün bu veriler, rivayet tefsirinin özüne yönelik yaygın bir yanılsamayı gözler önüne sermektedir. Bu, bugüne ulaşan tefsir rivayetlerinin bilgisel değeri ile ilgilidir: Kur'an'ı anlamak isteyen ve ona inanan günümüz insanı açısından bu rivayetler ne kadar bağlayıcıdır? Onlardan vaz geçilmesi nelere mal olur? Hz. Peygamber'den ve sahabeden gelen rivayetlerin, mevcut rivayet malzemesi içinde çok önemli bir yekûn tuttuğu varsayıldığında, onlardan müstağni kalınamayacağı düşünülmektedir. Hatta kişilerin dinî hassasiyetleri, bu rivayetler karşısındaki tutumlarına göre takdir edilebilmektedir. Ancak bu kadar önemli sonuçları olan söz konusu varsayımın neye dayandığı yeterince araştırılmamıştır. Eğer tefsiri ilgilendiren rivayet malzemesinin çok büyük bir kısmı tabiin sözüne ve esbab-ı nüzulü içermeyen sahabe görüşlerine dayanıyorsa, bu rivayetlere itibar etme zorunluluğu bulunmamaktadır. Bunun da ötesinde –biraz önce değindiğimiz gibi– tefsir kitaplarında Hz. Peygamber'e isnad edilen birtakım sözlerin, tefsir özelliği taşımadığı gözlenmektedir. Yani Hz. Peygamber'in bir sözü, o sözle ilgisi olmayan bir ayetin tefsiri sadedinde gelebilmektedir. Bu durumda aradaki ilgiyi kuran müfessirin dirayetini kullandığı ve hata ettiği ortaya çıkmaktadır. Bütün bu değerlendirmelerin, geleneksel dinî yaklaşımlarla da çatışmayacağı açıktır.

Yukarıdaki değerlendirmelerle, tefsir rivayetlerinin önemsizliğini ima etmek istemiyoruz. Bize göre Kur'an'ı anlamaya çalışırken öncelikli olarak onların dikkate alınması gerekir. Çünkü sahabe, Kur'an'ın doğrudan muhatabı, daha sonrakiler de (tabiin) onların hem öğrencileri hem de halefleridir. Dolayısıyla bu iki nesil vahiy ortamına yakın olmanın avantajına sahiptirler. Bu sebeple ilmî bir yöntem olarak onların Kur'an konusundaki yorumlarından yararlanılmalıdır. Fakat bu, onlardan gelen bilgilerin, tartışmasız bir anlayışla kabulünü gerektirmemektedir.

Ṭaberî ve İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirindeki çok fazla tekerrür eden isnadlar, tefsir tarihinin en meşhur isnadlarıdır. Onlar kanalıyla gelen bilgilerin, düzenli ders halkalarında ya da yazılı kaynaklar aracılığıyla edinilebileceğini düşünmek daha makul görünmektedir. Çünkü tabakat kitaplarında, bu isnadlarda yer alan şahıslardan pek çoğunun tefsir sahibi olduğu belirtilmektedir. Bu durum, Fuat Sezgin'in tezini doğrulamaktadır. Ona göre, yazılı ilim geleneği çok erken dönemlerde başlamıştır. İbn Ebî Ḥâtim'in elinde de tefsir rivayetlerine dair çok sayıda yazılı kaynak bulunduğu anlaşılmaktadır.

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin bize kadar ulaşan kısmında yer alan yaklaşık 16283 isnada ait 5169 isnad kalıbı bulunmaktadır. Bu, bu tefsirin isnadları itibarıyla 2/3'ünün mükerrer olduğu anlamına gelmektedir. Ṭaberî'nin tefsiri ile ilgili bir çalışma yapan Heribert Horst da, Ṭaberî'nin tefsirindeki isnadların istatistikî değerlendirmesini yaparak aynı sonuca ulaşmıştır. Buna göre Ṭaberî'nin tefsirindeki isnadların yalnızca 1/3'ü münferid; kalanı mükerrerdir.

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsiri ile Ṭaberî'nin tefsiri arasındaki paralellik, bununla sınırlı değildir. Her iki tefsirde de çok fazla tekerrür eden isnadlardan 13 tanesi ortaktır. Ortak olan bu isnadlardan biri dışındakiler, iki müfessire sadece farklı şeyhler aracılığıyla ulaşmıştır.

İbn Ebî Ḥâtim'in ve Ṭaberî'nin tefsirleri arasındaki bu uyum, onların kurguya dayalı zayıf bir zemine oturmadıkları yolunda bir fikir verebilir. Çünkü her iki müfessir, aynı dönemde hemen hemen aynı bölgeleri dolaşarak, bulabildikleri rivayetleri kaydetmişlerdir. Onların karşılaştıklarına dair de elimizde bir bilgi yoktur. Ayrıca, farklı dinî eğilimleri yüzünden, bu çapta ilmî bir birliktelik gerçekleştirmiş olabilecekleri ihtimali çok zayıftır.

Diğer taraftan, iki tefsir arasındaki bütün bu paralellikler, İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinden hareketle ulaşılan sonuçların önemini artırmaktadır. Ulaşılan sonuçların, yalnızca İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirini ilgilendirmediğini; ilk dönem tefsir tarihinin geneline ilişkin önemli veriler olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemek istiyoruz. Aynı özellikleri taşıyan başka kaynaklara sahip olabilseydik, şüphesiz ki, bu konuda daha rahat konuşabilirdik.

İbn Ebî Ḥâtim'in tefsiri değerlendirilirken, onun cerh ve ta'dil alanındaki haklı şöhreti ve bu alandaki en meşhur eserlerden birinin müellifi sayılması, gözden kaçırılmamalıdır. Bu alanda ortaya koyduğu teoriyi pratikte ne kadar uygulayabildiğini sorgulamak faydalı olmuştur. Eserinde yer verdiği isnadlardaki bütün ravilerin

önde gelen cerh ve ta'dil uleması tarafından güvenilir kabul edildiğini iddia etmek doğru değildir. Daha da önemlisi bizzat kendisinin cerh ettiği ya da değerlendirmediği hatta rical kitabında hiç yer vermediği ravilerden tefsirinde bilgi aktarmasıdır. Onun tefsiriyle rical kitabı arasındaki bu uyumsuzluk, dikkat çekmektedir.

İbn Ebî Ḥâtim'in iki eseri arasındaki bu uyumsuzluktan hareketle, onun çelişki içinde olduğunu iddia etmek, kanaatimizce çok yüzeysel bir yaklaşım olur. Çünkü her şeyden önce, onun, yaşadığı toplumdaki saygın konumunu, bu kadar basit bir çelişkiye düşerek zedelemeyeceğini varsaymak zorundayız. Yine, İbn Ebî Ḥâtim'in bazı raviler hakkında görüş değiştirdiği düşünülebilir. Ancak onun her iki eserine ait rivayetleri, aynı zamanda derlediği bilinmektedir. Bunun da ötesinde, bu iki eserin yaklaşık olarak eş zamanlı telif edildiğini zannediyoruz.

Erken dönem alimlerinin 'tefsir' anlayışı, İbn Ebî Ḥâtim'in bu tutumunu aydınlatmaya yardımcı olabilir. Çünkü başlangıçtan beri hukuk ve itikadı ilgilendirmeyen alanlarda ulema çok dikkatli davranmıyordu. Öyle ki, bu iki alanın dışında kalan konulara ilişkin bilgilerin kaynakları konusundaki rahatlık, ıstılah hâline gelebilmiştir. Ulema 'hukuk' ve 'akaid'i ilgilendirmeyen rivayetlerin isnadlarında açıkça *tesāmuḥ*'u (hoşgörü veya gevşeklik) öngörüyordu. Konuya bu açıdan bakıldığında İbn Ebî Ḥâtim'in iki kitabı arasındaki uyumsuzluk, bir dereceye kadar sorun olmaktan çıkmaktadır. Ancak bütün bu açıklamalara rağmen sorun, kesin bir çözüme kavuşabilmiş değildir. Bu soruna, bir de övgüyü hak eden başarısına rağmen, isnad sistemi ve öznelliği açıkça ortada olan cerh ve ta'dil yönteminin kendi içinden bakmak gerekmektedir.

Çalışmamız sırasında en fazla ilgilendiğimiz alanlardan birisi, cerh ve ta'dil ulemasının tefsir rivayetlerini ilgilendiren değerlendirmeleriydi. Bu değerlendirmelerdeki öznellik ve bu öznelliğin çoğu defa kural tanımaz karakteri, cerh ve ta'dil yöntemine bakışı etkilemektedir. Ulema, bilginin muhafazasında ve naklinde güven sorunu ortaya çıkınca büyük bir başarı göstererek bu yöntemi geliştirmiştir. Ancak sorunlar, bizim onu hakkıyla değerlendiremeyişimizden kaynaklanmaktadır. Bizce bu yöntem için konulan ilkeler ve teori, "olması gerekeni" belirlemeye çalışıyordu. Onlar özellikle erken dönemde ilmî mahfillerde ve pratikte gerçekleşen haber naklinden hareket edilerek tespit edilmiş değillerdi. Bu sebeple geliştirilen cerh ve ta'dil teorisine, ulaşılması ya da yaklaşılması hedeflenen bir 'ideal' nazarıyla bakmak gerekmektedir.

Âlimler, tefsir rivayetlerinin bütün sorunlarına rağmen, onlardan neden müstağni kalamamışlardır? Bunun sebebini anlamak için onların 'bilgi' telakkilerini anlamaya çalışmak gerekmektedir. *Ehlu'l-ḥadīṯ*'in yalnızca isnadla gelen rivayete kıymet atfetmesi ve Aḥmed b. Ḥanbel'de (241/855) ifadesini bulan "Zayıf hadis reye tercih edilir." ilkesi, dirayeti açıkça önemsizleştiriyordu. Bunun için, *ehlu'l-ḥadīṯ* nezdinde muteber addedilmeyen görüşleri benimseyen kimselerden bile genellikle rivayet naklediliyordu. Bu çizginin önde gelen bir temsilcisi olan İbn Ebî Ḥâtim'in önünde ise iki yol kalıyordu. Ya bütün sorunlarına rağmen tefsir rivayetlerini bu hâlleriyle kabullenecek ya da onları derlemekten vazgeçecekti. O, birinci yolu tercih ederek bu rivayetleri derlemiş ve hacimli bir eser vücuda getirmiştir. Böylece biz de, onun sayesinde, ilk hicri asırlarda yaşayan âlimlerin Kur'an yorumlarına ulaşabiliyoruz.

EK

İBN EBÎ ḤÂTİM'İN TEFSİRİNDEKİ ŞEYHLERİ

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin bize ulaşan kısmındaki yaklaşık 16283 isnadda 219 tane şeyhi vardır. Bunların isimlerini aşağıda zikredeceğiz. Böylece, hacimli eserler derleyen ve eserlerinde çok fazla isme yer veren âlimlerimizin doğrudan rivayette bulundukları kişi sayısına ilişkin somut bir fikir vermeyi hedefliyoruz. Ḥikmet Beşîr de İbn Ebî Ḥâtim'in şeyhlerini bir tablo hâlinde sunmuş, ancak bazı isimleri belirleyememiştir. Bkz. Ḥikmet Beşîr (*dirâse*), s. 119-128. Ḥikmet Beşîr'in el yazması nüshalardan hareket etmesi, bizim ise basılı nüshayı esas almamız ondan farklı bir sonuca ulaşmamızın sebebi olabilir. Bizim ulaştığımız sonucun daha doğru olduğu düşünülmelidir. Çünkü böyle bir veriye, bir kişinin, okunması oldukça güç olan el yazması nüshalardan ulaşması, hata payını da artırmaktadır. Bu güçlük sebebiyle İbn Ebî Ḥâtim'in tefsirinin tahkiki, Ḥikmet Beşîr'in de aralarında bulunduğu birçok akademisyen tarafından yapılabilmiştir. Ḥikmet Beşîr'in çalışmasını tamamladığı dönemde bu çalışmalar tamamlanmış değildi. Bununla birlikte onun hazırladığı tablo, tabii ki, daha doğru bir sonuca ulaşılmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca, matbu nüshanın söz konusu tahkik çalışmalarına dayandığını da unutmamak gerekir.

Sadece 'altı çizili' olan isimler İbn Ebî Ḥâtim'in daha fazla rivayette bulunduğu şeyhlerini, hem 'altıçizili' hem 'italik' olan isimler en çok haber naklettiği şeylerini, '•' işaretli isimler ise İbn Ebî Ḥâtim'in Ḥikmet Beşîr tarafından tespit edilemeyen şeyhlerini göstermektedir.

- 'Abbas b. Muḥammed b. Ḥâtim ed-Dûrî,
- 'Abdulmu'min b. Sa'îd b. Nâṣıḥ,
- 'Abdullâh b. 'Abdisselâm el-Mışrî,
- 'Abdullâh b. Usâme el-Ḥalebî,
- 'Abdullâh b. Aḥmed ed-Dımeşḳî,
- 'Abdullâh b. Aḥmed el-Mekkî,
- 'Abdullâh b. Aḥmed b. Zekeriyyâ
- 'Abdullâh b. Eyyûb el-Maḫramî,
- 'Abdullâh b. Hârûn b. el-Eş'aṯ,
- 'Abdullâh b. Hilâl ed-Dımeşḳî,

- 'Abdullâh b. Hilâl er-Rûmî,•
- 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Amr,
- 'Abdullâh b. Muḥammed el-Ḳuraşî,
- 'Abdullâh b. Sa'îd b. Ḥuşayn el-Kindî,
- 'Abdullâh b. Suleyman b. el-Eş'as,
- 'Abdulmelik b. Ebî 'Abdirraḥmân el-Mukrî,
- 'Abdurraḥmân b. Bişr b. el-Ḥakem,
- 'Abdurraḥmân b. Ḫalef b. 'Abdirraḥmân el-Ḥımşî,
- 'Abdurraḥmân b. Muḥammed b. Manşûr el-Başrî,
- 'Abdurrazzâḳ b. Bekr el-Işbahânî,
- 'Alî b. 'Abdil'azîz,
- 'Alî b. 'Ammâr,
- 'Alî b. Ebî Dilâme,
- 'Alî b. el-Ḥasen el-Hasencânî,
- 'Alî b. el-Ḥasen el-Hirsimî,•
- 'Alî b. el-Ḥuseyn b. İbrâhîm,
- 'Alî b. el-Ḥuseyn b. el-Cuneyd,
- 'Alî b. el-Ḥuseyn,
- 'Alî b. el-Munzir et-Ṭarîḳî,
- 'Alî b. el-Mubârak,
- 'Alî b. Ḥarb el-Mevşılî,
- 'Alî b. İbrâhîm el-Vâsıṭî,
- 'Alî b. Muḥammed b. Ebî'l-Ḫuşayb,•
- 'Alî b. Sehl er-Ramlî,
- 'Alî b.Ṭâhir,
- 'Ammâr b. Hâlid el-Vâsıṭî,
- 'Amr b. 'Abdillâh el-Evdî,
- 'Amr b. Selm el-Başrî,
- 'Amr b. Sevr el-Ḳaysârî,
- 'Imrân b. Bekkâr el-Ḥımşî,
- *Işâm b. Ravvâd,*
- 'Ubeyd b. Muḥammed b. Yaḥyâ b. Ḥamze,
- 'Ubeydullâh b. İsmâ'îl el-Bağdâdî,
- 'Ubeydullâh b. Sa'd b. İbrâhîm ez-Zuhrî,•
- 'Umar b. Şebbe b. 'Ubeyde en-Numeyrî,
- Aḥmed b.'Işâm el-Ensârî,
- Aḥmed b. 'Abdirraḥmân b. Vehb,
- Aḥmed b. 'Amr b. Ebî 'Âşım,
- Aḥmed b. 'Usmân b. el-Ḥakîm,
- Aḥmed b. 'Abdirrâḥîm el-Berkî,
- Aḥmed b. Aşram,•
- Aḥmed b. Ebî'l-Ḥıvârî, Aḥmed b. el-Ezher en-Neysâbûrî,
- Aḥmed b. el-Faşl el-'Asḳalânî,
- Aḥmed b. el-Ferac,
- Aḥmed b. el-Ḳâsım b. 'Aṭıyye
- Aḥmed b. Hârûn b. el-Eş'as •
- Aḥmed b. İbrâhîm b. Keşîr ed-Devraḳî,
- Aḥmed b. Manşûr el-Mervezî,
- Aḥmed b. Manşûr er-Ramâdî,
- Aḥmed b. Mehdî,
- Aḥmed b. Muḥammed b. 'Usmân ed-Dımeşḳî,
- Aḥmed b. Muḥammed b. Ebi Eslem,
- Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥıbâl,
- Aḥmed b. Muḥammed b. Seyyâr,
- Aḥmed b. Muḥammed b.Yaḥyâ b. Sa'îd el-Ḳaṭṭân,
- *Aḥmed b. Sinân,*
- Aḥmed b. Yaḥyâ b. Mâlik,
- Aḥmed b. Yaḥyâ el-Evdî,
- Aḥmed b. Yûnûs b. el-Museyyeb eḍ-Ḍabbî,
- 'Allân b. el-Muğîra el-Mışrî,
- Baḥr b. Naşr el-Ḫûlânî,
- Bişr b. Muslim el-Ḥımsî,
- Ca'fer b. Aḥmed b. el-Ḥakem,
- Ca'fer b. en-Naşr,
- Ca'fer b. Muḥammed b. 'Avsece,
- Ca'fer b. Muḥammed b. Hârûn,
- Ca'fer b. Munîr el-Medâ'inî,
- Ebû 'Abdillâh et-Ṭıhrânî,
- Ebû 'Utbe el-Ḥımsî,
- Ebû Bedr 'Abbâd b. el-Velîd,
- Ebû Bekr b. İsḥâḳ eş-Şâğânî,
- Ebû Bekr b. Ḳâsım b. 'Aṭıyye,
- Ebû Buceyr el-Muḥâribî,
- Ebû Hârûn, Muḥammed b. Ḫâlid eş-Şeybânî,•
- *Ebû Ḥâtim,*
- *Ebû Sa'îd el-Eşecc,*
- Ebû Yezîd el-Karâtîsî,•
- *Ebû Zur'a*

- Ebû Şakr Yaḥyâ b. Muḥammed,
- el-'Abbâs b. el-Velîd b. Mezyed el-Beyrûtî,
- el-'Abbâs b. Yezîd el-'Abdî,
- el-'Alâ' b. Sâlim,
- el-Faḍl b. Şâẕân el-Muḳrî,
- el-Faḍl b. Ya'ḳûb,
- el-Ḥasen b. 'Abdil'azîz,•
- el-Ḥasen b. 'Alî b. Mihrân,
- el-Ḥasen b. 'Alî b. 'Affân,
- el-Ḥasen b. 'Alî b. Muslim en-Neysâbûrî,•
- el-Ḥasen b. 'Arefe,
- el-Ḥasen b. Aḥmed er-Râzî,
- el-Ḥasen b. Dâvûd b. Mihrân,
- el-Ḥasen b. Ebî'r-Rabî'
- el-Ḥasen b. Eyyûb el-Ḳazvînî,•
- *el-Ḥasen b. Muḥammed b. es-Ṣabbâḥ,*
- el-Ḥasen b. Muḥammed b. Seleme en-Naḥvî,
- el-Ḥuseyn b. el-Ḥasen,
- el-Ḥuseyn b. es-Seken,
- el-Ḥuseyn b. 'Abdillâh el-Vâsıṭî
- el-Ḥuseyn b. Muḥammed el-Vâsıṭî,
- el-Munẕir b. Şâẕân,
- en-Naṣr b. Hişâm,
- er-Rabî' b. Suleymân,
- Ḥaccâc b. Yusuf Ebû Ya'ḳûb,•
- Haccâc b. Hamze,
- Ḥafş b. en-Naṣr,
- Ḥammâd b. el-Ḥasen b. 'Anbese,
- Hârûn b. İsḥâḳ el-Hemdânî,
- Hâşim b. el-Ḳâsım el-Ḥarrânî,•
- Ḥumeyd b. 'Ayyâş er-Ramlî,
- İbrâhîm b. 'Abdillâh b. Ebî Şeybe,
- İbrâhîm b. 'Atîḳ ed-Dımeşḳî,
- İbrâhîm b. Hânî en-Neysâbûrî,
- İbrâhîm b. Mâlik el-Bağdâdî,•
- İbrâhîm b. Merzûk el-Baṣrî,•
- İdrîs b. Ḥâtim el-Vâsıṭî,
- İsḥâḳ b. Aḥmed er-Râzî,
- İsḥâḳ b. İbrâhîm el-Bağavî,
- İsḥâḳ b. İsmâ'îl b. 'Abdi'l-a'lâ,•
- İsḥâḳ b. Vehb b. Ziyâd,•
- İsḥâḳ b. Vehb el-'Allâf,
- İsmâ'îl b. 'Abdillâh b. Mes'ûd,
- İsmâ'îl b. 'Amr b. Sa'îd el-Ḥımşî,
- İsmâ'îl b. Ebî'l-Ḥâriş (İbn Esed),
- İsmâ'îl b. İsḥâḳ b. Sehl,
- İsmâ'îl b. İsrâ'îl er-Ramlî,•
- İsmâ'îl b. Yaḥyâ b. Keysân,•
- Keşîr b. Şihâb,
- Mevheb b. Yezîd,
- Maḥmûd b. Âdem el-Mervezî,•
- Maḥmûd b. el-Ferac,
- Mervân b. Sâlim el-Mekkî,
- Muḥammed b. 'Ammâr b. el-Ḥâriş,
- Muḥammed b. 'Abâde b. el-Buḥterî el-Vâsıṭî,
- Muḥammed b. 'Abbâd,
- Muḥammed b. 'Abdillâh b. 'Abdi'l-ḥakem,
- Muḥammed b. 'Abdillâh b. Ebî's-Selc,
- Muḥammed b. 'Abdillâh b. Mehel,
- Muḥammed b. 'Abdillâh b. el-Mubârak,
- Muḥammed b. 'Abdillâh b. Yezîd,
- Muḥammed b. 'Abdillâh b. Meymûn,
- Muḥammed b. 'Abdilmelik b. Zenceveyh,
- Muḥammed b. 'Abdilmelik ed-Deḳîḳî,•
- Muḥammed b. 'Abdirraḥmân el-Heravî,
- Muḥammed b. 'Alî b. Sa'îd,
- Muḥammed b. 'Ammâr b. el-Ḥâriş,
- Muḥammed b. 'Avf el-Ḥımşî,
- Muḥammed b. 'Azîz,
- Muḥammed b. 'Ubeydillâh,
- Muḥammed b. 'Uşmân el-Vâsıṭî,
- Muḥammed b. Aḥmed b. İbrâhîm,
- Muḥammed b. Aḥmed b. Yezîd b. 'Abdillâh,
- Muḥammed b. Âmir b. İbrâhîm,
- Muḥammed b. Câbir,
- Muḥammed b. Ebî Davûd es-Simnânî,
- Muḥammed b. el-'Abbâs,
- Muḥammed b. el-Faḍl b. Mûsâ,

- Muḥammed b. el-Ḥaccâc el-Ḥaḍramî,•
- Muḥammed b. el-Ḥuseyn b. Eşkâb,
- Muḥammed b. el-Muşennâ el-Bağdâdî,•
- Muḥammed b. el-Vezîr el-Vâsıṭî,
- Muḥammed b. Eyyûb er-Râzî,
- Muḥammed b. Ğâlib el-Bağdâdî,
- Muḥammed b. Ḫâlid er-Râzî,
- Muḥammed b. Hârûn el-Maḫramî,
- Muḥammed b. Ḥassân el-Ezrak,
- Muḥammed b. el-Ḥuseyn b. İbrâhîm,
- Muḥammed b. İsḥak eş-Şâğânî,
- Muḥammed b. İsmâ'îl b. el-Ahmesî,
- Muḥammed b. İsmâ'îl b. Sâlim,
- Muḥammed b. Muḥammed b. Muş'ab eş-Şûrî,
- Muḥammed b. Mûsâ b. Sâlim el-Ḳâşânî,
- Muḥammed b. Mûsâ el-Kisâ'î,•
- Muḥammed b. Muslim b. Vâra,
- Muḥammed b. Sa'd
- Muḥammed b. Sa'îd b. Ğâlib,
- Muḥammed b. Yâḥyâ el-Vâsıṭî,
- Muḥammed b. Yaḥyâ b. 'Abdillâh ez-Zuhlî,
- Muḥtâr b. İbrâhîm,
- Mûsâ b. 'Abdirraḥmân el-Mesrûḳî,
- Mûsâ b. Ebî Mûsâ el-Enṣârî,
- Mûsâ b. Hârûn et-Tûsî,
- Mûsâ b. İsḥâḳ el-Kûfî,•
- Mûsâ b. Sehl er-Ramlî,•
- Sa'd b. 'Abdillâh b. 'Abdi'l-ḥakem,
- Sa'dân b. Naṣr el-Bağdâdî,
- Sa'dân b. Naṣr,
- Sa'dân b. Yezîd,
- Sa'îd b. 'Amr es-Sekûnî,
- Sa'îd b. Sa'd el-Buḫârî,•
- Şâliḥ b. Aḥmed b. Ḥanbel
- Şâliḥ b. Bişr b. Seleme,
- Sehl b. Baḥr el-'Askerî,
- es-Serî b. Yaḥyâ,
- Suleymân b. Dâvûd,
- Suleyman b. Ḫallâd el-Mueddeb,
- Useyd b. 'Âsım,
- el-Velîd b. Mezyed el-Beyrûṭî,
- Ya'ḳûb b. 'Ubeyd,
- Yaḥyâ b. 'Abdik,
- Yaḥyâ b. Ebî Ṭâlib,
- Yaḥyâ b. Ḥabîb b. İsmâ'îl,
- Yaḥyâ b. 'Usmân b. Şâliḥ,
- Yezdâd b. 'Umar el-Hemzânî,
- Yezîd b. Sinân el-Başrî,
- Yûnus b. 'Abdi'l-a'lâ,
- Yûnus b. Ḥabîb,
- Zekeriyyâ b. Dâvûd b. Ebî Bekr,
- Zeyd b. İsmâ'îl eş-Şâ'iğ.

KAYNAKÇA

Abbott, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri, II- Qurânic Commentary and Tradition*, The University of Chicago Press, 1967.

'Abdullâh Ebû's-Su'ûd Bedr, *Tefsîru ḳatâde*, Âlemu'l-kutub, Kâhire 1979.

'Abdullâh Ḥâmid Senbû, *Tefsîru's-sûreti'lletî yuẕkeru fîhâ şu'arâ' min tefsîri'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, basılmamış yüksek lisans tezi, Câmi'atu ummi'l-ḳurâ, Mekke 1407.

'Abdullâh b. Aḥmed b. Ḥanbel, *Kitâbu's-sunne*, tah. Muḥammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Ḳaḥṭânî, Dâru ibni'l-ḳayyîm el-cevziyye, el-Memleketu'l-'arabiyyetu's-su'ûdiyye, 1986.

'Abdul'azîz b. 'Abdillâh el-Ḥumeydî, *Tefsîru ibn 'abbâs ve merviyyâtuhû min kutubi's-sunne*, Merkezu'l-baḥsi'l-'ilmî ve iḥyâ'i't-turâsi'l-'arabî, Mekke, ty.

'Abdu'l-Mu'ṭî Emîn Ḳal'acî, *Muḳaddimetu'l-muḥaḳḳiḳ, Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'azîz (Tefsîru 'abdirrazzâḳ)*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1991.

'Abdurraḥmân b. Ebî Ḥâtim, el-Ḥanẓalî, er-Râzî, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm musneden 'an rasûlillâhi ve'ṣ-ṣaḥâbeti ve't-tâbi'în*, tah. Es'ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib, Mektebetu nizâr muṣṭafâ el-bâz, Mekke 1987.

_____, *Kitâbu'l-cerḥ ve't-ta'dîl*, Meclisu dâ'irati'l-ma'ârifi'l-'uṣmâniyye, Haydarâbât (Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut) 1952.

_____, *Âdâbu'ş-şâfi'î ve menâḳıbuh*, tah. 'Abdulğanî 'Abdulḫâliḳ, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, ty.

_____, *Kitâbu'l-merâsîl*, tah. Aḥmed 'Işâm el-Kâtib, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1983.

Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Musned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.

Aḥmed Muḥammed Şâkir, *el-Bâ'iṣu'l-ḥaṣîṣ şerḥu iḫtiṣâri 'ulûmi'l-ḥadîṣ li'bni keṣîr*, Mektebetu maṭba'ati muḥammed 'alî, Mısır, ty.

Akdemir, Salih, "Cumhuriyet Döneminde Yayınlanan Türkçe Telif ve Tercüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar*, II (1988), sayı 8, s. 17-34.

Akşit, Mustafa, *Abdurrezzâk b. Hemmâm ve Tefsirdeki Metodu*, basılmamış doktora tezi, Ankara 1981.

Albayrak, Hâlis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şûle Yayınları, İstanbul 1996.

_____, "Taberî'nin Kıraatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLII (2001), s. 97-130.

Arpa, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı ve Anlama Metodu*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001.

Aşıkkutlu, Emin, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, İfav Yayınları, İstanbul 1997.

Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1979.

el-'Aynî, Maḥmûd b. Aḥmed, *'Umdetu'l-ḳârî şerḥu ṣaḥîḥi'l-buḫârî*, Dâru ihyâ'i't-turâsi'l-'arabî, Beyrut, ty.

el-A'zamî, Muhammed Mustafâ, *Dirâsât fî'l-hadîsi'n-nebevî ve târîhi tedvînih*, el-Mektebetu'l-islâmî, Beyrut 1985.
el-Bağavî, el-Huseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ, *Ma'âlimu't-tenzîl*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1993.
el-Bağdâdî, Ahmed b. 'Alî el-Hatîb, *Târîhu bağdâd*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, ty.
_____, *Takyîdu'l-'ilm*, tah. Yûsuf el-'Iş, el-Ma'hedu'l-fransî, Dımeşk 1949.
_____, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, tah. Mahmûd et-tahhân, Mektebetu'l-ma'ârif, Riyad 1983.
_____, *Şarafu aşhâbi'l-hadîs*, tah. Mehmet Said Hatîboğlu, Ri'âsetu'ş-şu'ûni'd-dîniyye, Ankara 1991.
_____, *Kitâbu'l-kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, Matba'atu's-sa'âde, Kâhire, ty.
_____, *Muvaddihu evhâmi'l-cem' ve't-tefrîk*, Matba'atu dâ'irati'l-ma'ârifi'l-'usmâniyye, Haydarâbât 1959.
Berg, Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam. The Authenticity of Muslim Literature from the Formativ Period*, Richmond (Surrey), Curzon 2000
el-Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî, *Kitâbu'l-esmâ' ve'ş-şifât*, tah. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Dâru ihyâ'i't-turâsi'l-'arabî, Beyrut, ty.
_____, *Ahkâmu'l-kur'ân*, tah. 'Abdulğanî 'Abdulhâlik, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1975.
_____, *Delâ'ilu'n-Nubuvve ve ma'rifeti ahvâli asâbi'ş-şerî'a*, 'Abdu'l-Mu'tî Kal'acî, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1985.
_____, *Kitâbu's-suneni'l-kebîr*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1344.
Birkeland, Harris, *Old Muslim Opposition Against Interpretation of The Koran*, I Kommisjon Hos Jacob Dybwad, Oslo 1955
Brockelmann, Carl, *Gal*, Leiden 1944-1949.
el-Buhârî, İsmâ'îl b. İbrâhîm, *Kitâbu't-târîhi'l-kebîr*, Dâru ihyâ'i't-turâsi'l-'arabî, Beyrut, ty.
_____, *es-Sahîh*, Çağrı yayınları, İstanbul 1982.
Cerrahoğlu, İsmail, "Tefsirde Mücâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII (1978), s. 31-50
_____, *Tefsir Târihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.
el-Câhız, 'Amr b. el-Bahr, *Kitâbu'l-hayavân*, tah. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu mustafâ el-bâbi el-halebî, Kâhire, ty.
Çetin, Mustafa, *Tefsirde Dirâyet Metodu*, basılmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1984.
ed-Dârakutnî, 'Alî b. 'Umar, *es-Sunen*, Dâru'l-mehâsin li't-tabâ'a, Kâhire, ty.
ed-Dârimî, 'Abdullâh b. 'Abdirrahmân et-Temîmî es-Semerkandî, *es-Sunen*, Dâru ihyâ'i's-sunneti'n-nebeviyye, ty.
ed-Dâvûdî, Muhammed b. 'Alî b. Ahmed, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, ty.
Dickinson, Eerik Nael, *The development of early Muslim hadîth criticism: The "Taqdima" of Ibn Ebî Hâtim er-Râzî*, basılmamış doktora tezi, Yale University, 1992.
Ebû Dâvud, Suleymân b. el-Es'as, *es-Sunen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
Ebû Nu'aym, Ahmed b. 'Abdillâh el-Isfahânî, *Hilyetu'l-evliyâ' ve tabakâtu'l-asfiyâ'*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, ty.
Ebû Ya'lâ, Ebû'l-Huseyn, *Tabakâtu'l-hanâbile*, Matba'atu's-sunneti'l-muhammediyye, Kâhire 1952.
Ebû Zehra, Muhammed, *el-Mu'cizetu'l-kubrâ*, Dâru'l-fikri'l-'arabî, ty.

el-Faḍl b. Şâẕân en-Neysâbûrî, *el-Îḍâḥ,* Muessetu'l-'alemî li'l-maṭbû'ât, Beyrut 1982.

Goldziher, Ignaz, *Muhammedanische Studien,* Halle 1890.

_____, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung,* Leiden 1920

Güç, Hasan, *el-Kütüb's-Sitte'de Bulunan Tefsir Bölümleri, Mahiyetleri ve Karşılaştırılmaları,* basılmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1990.

el-Ḥâkim, Muḥammed b. 'Abdillâh el-Ḥâfız en-Neysâbûrî, *Kitâbu ma'rifeti 'ulûmi'l-ḥadîs,* tah. Mu'ẓam Ḥuseyn, el-Mektebetu'l-'ilmiyye, Medine 1977.

_____, *el-Mustedrak 'ale'ş-şaḥîḥayn fi'l-ḥadîs,* Mektebetu'l-ma'ârif, Riyad, ty.

Ḫalîl Meys, *Muḳaddime,* Faḫruddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb,* Dâru'l-fikr, Beyrut 1990.

el-Ḫalîlî, 'Abdullâh b. Ḫalîl, Ebû Ya'lâ, *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâ'i'l-ḥadîs,* haz. 'Âmir Aḥmed Ḫaydâr, Dâru'l-fikr, Lübnan 1993.

Hasan, İbrahim Hasan, *Siyâsî-Dînî- Kültürel-Sosyal İslâm Târihi,* çev. İsmâil Yiğit-Sadrettin Gümüş, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1985.

el-Ḥasen b. Yesâr el-Başrî, "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halîfe Abdulmelik b. Mervân'a Mektubu", çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* III (1954), sayı: 3-4.

Ḥikmet Beşîr Yâsîn, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'Aẓîm musneden 'an rasûlillâhi ve'ş-şaḥâbeti ve't-tâbi'în- sûratâ 'âli 'imrân ve'n-nisâ', dirâse ve taḥḳîḳ,* basılmamış doktora tezi, Câmi'atu ummi'l-ḳurâ, Mekke 1404-1405.

Horst, Heribert, *Die Gewährsmänner im Korankommentar des Ṭabarî. Ein Beitrag zur Kenntnis der exegetischen Überlieferung im Islam,* basılmamış doktora tezi, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1951.

İbn 'Abdilberr, Yûsuf b. 'Abdilberr el-Ḳurṭubî, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve faḍlih,* haz. 'Abdurraḥman Ḥasen Maḥmûd, Dâru'l-kutubi'l-ḥadîse, Kâhire, ty.

İbn 'Adiyy, Ebû Aḥmed, 'Abdullâh el-Curcânî, *el-Kâmil fî ḍu'afâ'i'r-ricâl,* Dâru'l-fikr, Beyrut 1985.

İbn 'Arrâḳ, 'Alî b. Muḥammed, *Tenzîhu'ş-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-aḫbâri'ş-şenî'ati'l-mevḍû'a,* tah. 'Abdulvehhâb 'Abdullatîf-'Abdullâh es-Ṣıddîk, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1981.

İbn 'Asâkir, 'Alî b. el-Ḥasen b. Hibetillâh b. 'Abdillâh, *Târîḫu medineti dımeşḳ,* tah. 'Umar b. Ğarâme, Dâru'l-fikr, Beyrut 1995.

İbn 'Aṭıyye, 'Abdulḥaḳḳ b. Ğâlib el-Endelusî, *el-Muḥarraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz,* Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1993.

İbnu'l-Cezerî, Muḥammed b. Muḥammed, *Ğâyetu'n-nihâye fî ṭabaḳâti'l-ḳurrâ',* tah. G. Bergstraesser, Mektebetu'l-ḫancî, Mısır 1932.

İbn Ḥacer, Aḥmed b. 'Alî el-'Asḳalânî, *Lisânu'l-mîzân,* Muessesetu'l-'âlemî li'l-maṭbû'ât, Beyrut 1971.

_____, *Tehẕîbu't-tehẕîb,* Dâru ṣâdir, Beyrut, ty.

_____, *Feṭḥu'l-bârî bi şerḥi ṣaḥîḥi'l-buḫârî,* el-Mektebetu't-ticâriyye, Beyrut 1993.

_____, *Tağlîḳu't-ta'lîḳ 'alâ ṣaḥîḥi'l-buḫârî,* tah. 'Abdurraḥmân Mûsâ, el-Mektebetu'l-islâmî, Beyrut 1985.

_____, *Taḳrîbu't-tehẕîb,* tah. 'Abdulvehhâb 'Abdullaṭîf, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1975.

_____, *el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-Ṣaḥâbe,* Dâru'l-'ulûmi'l-ḥadîsiyye, Mısır, ty.

_____, *Şerḥu nuḫbeti'l-fiker,* çev. Talat Koçyiğit, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971.

_____, *Ta'cîlu'l-menfa'a bi zevâ'idi'l-e'immeti'l-erba'a,* tah. 'Abdullâh Hâşim Yemânî, Dâru'l-meḥâsin li'ṭ-ṭabâ'a, Medine 1966.

İbn Ḫaldûn, 'Abdurrahmân b. Muḥammed, *Muḳaddime,* Dâru iḥyâ'i't-turâṯi'l-'arabî, Beyrut, ty.

İbn Ḫallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve ebnâ'i ebnâ'i ehli'z-zamân,* Mektebetu'n-nahḍati'l-mıṣriyye, Kâhire 1948.

İbn Ḥazm, 'Alî b. Aḥmed b. Sa'îd, *el-Muḥallâ,* tah. Aḥmed Muḥammed Şâkir, Dâru'l-fikr, ty.

İbn Ḥıbbân, Ebû Ḥâtim et-Temîmî, el-Bustî, *Kitâbu'ṣ-ṣiḳât,* Muessesetu'l-kutubi'ṣ-ṣeḳâfiyye, Haydarâbât 1973.

_____, *Kitâbu'l-mecrûḥîn mine'l-muḥaddiṯîn ve'ḍ-ḍu'afâ' ve'l-metrûkîn,* tah. Muḥammed İbrâhîm Zâyid, Dâru'l-va'y, Haleb 1396.

_____, *el-İḥsân fî taḳrîbi ṣaḥîḥi ibn ḥıbbân,* tertib 'Alâ'uddîn 'Alî b. Elbân el-Fârisî, tah. Şu'ayb el-Arnavuṭ, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1988.

İbnu'l-'Imâd, 'Abdulḥayy b. Aḥmed, *Şeẕerâtu'ẕ-ẕeheb fî aḫbâri men ẕeheb,* tah. Maḥmûd el-Arnavuṭ, Dâru ibn keṯîr, Beyrut 1986.

İbn Keṯîr, İsmâ'îl b. 'Umar, *el-Bidâye ve'n-nihâye fî't-târîḫ,* Maṭba'atu's-sa'âde, Kâhire 1932.

_____, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1986.

İbn Ḳuteybe, 'Abdullâh b. Muslim, *Te'vîlu muḫtelifi'l-ḥadîṯ,* Dâru'l-ciyl, 1972.

_____, *el-ma'ârif,* tah. Şaffet 'Ukkâşe, Maṭba'atu dâri'l-kutub 1960.

İbn Mâce, Muḥammed b. Yezîd, *es-Sunen,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* haz. Gustav Flügel, Mektebetu ḫayyât, Beyrut 1964.

İbn Raceb, 'Abdurraḥmân b. Aḥmed, *Faḍlu 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-ḫalef,* tah. Yaḥyâ Muḫtar Ğazzâvî, Dâru'l-beşâ'iri'l-islâmiyye, 1983.

_____, *Şerḥu 'ileli't-tirmiẕî,* tah. Ṣubḥî es-Sâmarrâ'î, 'Âlemu'l-kutub, Beyrut 1985.

_____, *et-Taḥfîf mine'n-nâr ve't-ta'rîf bi ḥâli dâri'l-bevâr,* Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1985.

İbn Sa'd, Muḥammed el-Başrî, *Kitâbu'ṭ-ṭabaḳâti'l-kebîr,* Dâru ṣâdir, Beyrut ty.

İbnu'ṣ-Ṣalâḥ, Taḳiyyuddîn Ebû 'Amr, *el-Muḳaddime fî 'ulûmi'l-ḥadîṯ,* tah. 'Â'işe 'Abdurraḥmân, Dâru'l-ma'ârif, Kâhire 1989.

İbn Teymiyye, Taḳıyyuddîn Ebû'l-'Abbâs, *Mecmû'u fetâvâ ibn teymiyye,* İşrâfu'r-ri'âseti'l-'âmme li şu'ûni'l-ḥarameyni'ş-şerîfeyn, el-Memleketu'l-'arabiyyetu's-su'ûdiyye ty.

_____, *Raf'u'l-melâm 'ani'l-e'immeti'l-a'lâm,* Mecmû'u'r-rasâ'il, Maṭba'atu'l-ḥuseyniyyeti'l-mıṣriyye, Kâhire 1323.

_____, *Muḳaddime fî usûli't-tefsîr,* Dâru'ṣ-ṣaḥâbeti li't-turâṯ, Tanta 1988.

_____, *er-Radd 'ale'l-Bekrî,* el-Maṭba'atu's-selefiyye, Mısır 1346.

_____, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* tah. Abdurraḥmân 'Umayra, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut ty.

'İyâde Eyyûb, *Tefsîru sûreteyi'l-enfâl ve't-tevbe min tefsîri'l-ḳur'âni'l-'aẓîm musneden 'an rasûlillâhi ve'ṣ-ṣaḥâbeti ve't-tâbi'în,* basılmamış doktora tezi, Câmi'atu ummi'l-ḳurâ, Mekke 1986-1987.

_____, *İbn ebî ḥâtim ve tefsîruhu'l-musned,* ed-Dirâsâtu'l-islâmiyye, ty., Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Dökümantasyon Servisi, no: 90296

Jeffery, Arthur, *Introduction Materials for the History of the Text of the Quran,* Leiden 1937.

Karataş, Mustafa, *Rivâyet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı,* basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1988.

Karmış, Orhan, *Tefsir İlminde Te'vîlin Yeri ve Önemi,* basılmamış doktora tezi, Ankara 1975.

Katip Çelebî, *Keşfu'ẓ-ẓunūn 'an esāmi'l-kutub ve'l-funūn,* Maṭba'atu vekâleti'l-ma'ârif, 1360.

Ḳays Âli Ḳays, *İbn ebî ḥâtim er-râzî,* el-Îrâniyyûn ve'l-edebû'l-'arabî-ricâlu 'ulûmi'l-ḳur'ân, Muessesetu'l-buḥûs ve'ṭ-ṭaḥḳîḳâti's-seḳâfiyye, ty.

el-Kettânî, Muḥammed b. Ca'fer, *er-Risāletu'l-mustaṭrafe li beyāni meşhūri kutubi's-sunneti'l-muşerrafe,* Beyrut 1332.

el-Kevserî, Muḥammed Zâhid, *Taḳdimetu naṣbi'r-rāye, Naṣbu'r-rāye li eḥādīsi'l-hidāye,* el-Mektebetu'l-islâmiyye, Beyrut 1973.

Kırbaşoğlu, Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi,* Ankara Okulu, Ankara 1999.

Kızılkaya, Sabri, *Cerh ve Ta'dilde Mezhep Taassubu,* basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998.

Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri –İbn Ebî Ḥâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi–,* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001

Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları,* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.

Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler,* Kitâbiyât, Ankara 2000.

el-Kutubî, Muḥammed b. Şâkir, *Fevātu'l-vefeyāt,* tah. İḥsân 'Abbâs, Dâru ṣâdir, Beyrut, ty.

el-Lâlekâ'î, Hibetullâh b. el-Ḥasen b. Manṣûr eṭ-Ṭaberî, *Şerḥu uṣûli i'tiḳādi ehli's-sunne ve'l-cemā'a mine'l-kitābi ve's-sunne ve icmā'i'ṣ-ṣaḥābeti ve't-tābi'īn min ba'dihim,* tah. Aḥmed Sa'd Ḥamdân, Dâru ṭayyibe, Riyad, ty.

el-Leknevî, Muḥammed 'Abdulḥayy, *el-Ecvibetu'l-fāḍıla li'l-es'ileti'l-'aşerati'l-kāmile,* ta'lîḳ 'Abdulfettâḥ Ebû Ğudde, Mektebetu'l-maṭbû'âti'l-islâmiyye, Beyrut 1984.

_____, *er-Raf'u ve't-tekmîl fi'l-cerḥ ve't-ta'dîl,* tah. 'Abdulfettâḥ Ebû Ğudde, Mektebetu'l-maṭbû'âti'l-islâmiyye, Haleb, ty.

Maḥmûd Muḥammed Şâkir, *Taḥḳîḳu tefsīri'ṭ-ṭaberî,* İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Cāmi'u'l-beyān 'an te'vîli āyi'l-ḳur'ān,* Dâru'l-ma'ârif, Mısır 1969.

el-Maḳdisî, Muḥammed b. Aḥmed el-Beşârî, *Aḥsenu't-teḳāsīm fî ma'rifeti'l-eḳālîm,* tah. M. J. De Gueje, Brill 1906.

el-Malaṭî, Aḥmed b. 'Abdirraḥmân, *et-Tenbîh ve'r-radd 'alā ehli'l-ehvā' ve'l-bida',* tah. Muḥammed Zâhid el-Kevserî, Mektebetu'l-muşennâ, Bağdâd 1968.

Massignon, Louis, *La Passion de Hallaj,* Gallimart, Paris 1975.

Minorsky, V, "Rey Maddesi", *İslâm Ansiklopedisi,* Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1965.

el-Mizzî, Cemâluddîn Ebî'l-Ḥaccâc Yûsuf, *Tehẕîbu'l-kemāl fî esmā'i'r-ricāl,* tah. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1985.

Motzki, Harald *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz,* Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Stuttgart 1991.

Muḥammed Zuḥaylî, *el-İmām eṭ-ṭaberî,* Dâru'l-ḳalem, Dımeşk 1990.

el-Munâvî, Muḥammed 'Abdurra'ûf, *Feyḍu'l-ḳadîr şerḥu'l-cāmi'i'ṣ-ṣağīr,* Maṭba'atu muṣṭafâ muḥammed, Mısır 1938.

el-Munẕirî, 'Abdulḥalîm b. 'Abdilḳavî, *et-Terğīb ve't-terhīb mine'l-ḥadīsi'ş-şerîf,* Dâru iḥyâ'i't-turâsi'l-'arabî, Beyrut 1968.

Muslim b. Ḥaccâc en-Neysâbûrî, *eṣ-Ṣaḥîḥ,* Çağrı Yayınları 1981.

en-Naḥḥâs, Aḥmed b. Muḥammed b. İsmâ'îl, *Kitābu'n-nāsiḫ ve'l-mensūḫ,* tashih Muḥammed Emin el-Ḥâncî, Maṭba'atu's-sa'âde, Mısır 1323.

en-Necâşî, Aḥmed b. 'Alî, *Ricālu'n-necāşî,* Muessesetu'n-neşri'l-islâmî, İran 1418.

en-Nesâ'î, Aḥmed b. Şu'ayb b. 'Alî, *Tefsîru'n-nesâ'î*, tah. Şabrî 'Abdulḥâlik eş-Şâfi'î-Seyyid b. 'Abbâs el-Celîmî, Muessesetu'l-kutubi'ş-şeḳâfiyye, Beyrut 1990.
en-Neşşâr, 'Alî Sâmî, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-islâm*, Dâru'l-ma'ârif, Kâhire, ty.
en-Nevevî, Yaḥyâ b. Şeraf, *Şaḥîḥu muslim bi şerḥi nevevî*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, ty.
Nevfel, Aḥmed İsmâ'îl, *Mucâhid el-mufessir ve't-tefsîr*, Dâru'ṣ-ṣafve, Kâhire 1990.
en-Nubâhî, Ebû'l-Ḥasen b. 'Abdillâh b. el-Ḥasen, *Târîḫu ḳuḍâti'l-endelus*, Dâru'l-kâtibi'l-mışrî, Kâhire 1948.
Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.
Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul, ty.
er-Racâl, Râşid 'Abdu'l-mun'im, *Şâḥifetu 'alî b. ebî ṭalḥa 'an ibn 'abbâs fî tefsîri'l-ḳur'âni'l-kerîm*, Mektebetu's-sunne, Kâhire 1991.
er-Râzî, Faḫruddîn, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1990.
Rif'at Fevzî, 'Abdulmuṭṭalib, *İbn ebî ḥâtim er-râzî ve eseruhû fî 'ulûmi'l-ḥadîs*, Mektebetu'l-ḫâncî, Kâhire 1994.
es-Sa'lebî, Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-ḳur'ân*, 1186 tarihli el yazması, Beyazıt Kütüphanesi, no: 130, İstanbul.
Savlu, Ahmed Hamdi, *Müfessir Taberi ve Tefsirdeki Metodu*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1971.
es-Saḫâvî, Muḥammed b. 'Abdirraḥmân, *el-İ'lân bi't-tevbîḫ li men ẕemme't-târîḫ*, tah. Franz Rusnesall, Beyrut, ty.
_____, *Feṭḥu'l-muğîs bi şerḥi elfiyeti'l-ḥadîs*, Maṭba'atu'l-a'ẓamî, Medine, ty.
es-Selḳînî, 'Abdullâh Muḥammed, *'Abdullâh b. 'abbâs ve medrasetuhû fi't-tefsîr*, Dâru's-selâm, Kâhire 1986.
es-Sem'ânî, 'Abdulkerîm b. Muḥammed b. Manṣûr, *el-Ensâb*, tah. 'Abdurraḥmân b. Yaḥyâ el-Mu'allimî, Maṭba'atu meclisi dâ'irati'l-islâmiyye, Haydarâbât 1962.
Serinsu, Ahmed Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, Şûle Yayınları, İstanbul 1994.
Sezgin, Fuat, *Târîḫu't-turâsi'l-'arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Ḥicâzî, İdâratu'ş-şeḳâfeti ve'n-neşr, 1983.
_____, *Buhârî'nin Kaynakları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1956.
Sofuoğlu, M. Cemal, *Şia'nın Hadis Anlayışı*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1977.
Şubhî eş-Şâliḥ, *Mebâḥis fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, Dersa'âdet, İstanbul, ty.
es-Subkî, 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. 'Abdi'l-kâfî, *Kitâbu'ṭ-ṭabaḳâti'ş-şâfi'iyyeti'l-kebîr*, Maṭba'atu 'îsâ el-bâbî el-ḥalebî, 1964.
_____, *Ḳâ'ide fi'l-cerḥ ve't-ta'dîl ve ḳâ'ide fi'l-muerriḫîn*, tah. 'Abdulfettâḥ Ebû Ğudde, Dâru'l-va'y, Haleb 1978.
es-Suyûṭî, Celâluddîn 'Abdurraḥmân, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, tağlik Muṣṭafâ Dîb el-Buğa, Dâru ibn keşîr, Dımeşk 1987.
_____, *ed-Durru'l-menşûr fi't-tefsîri'l-me'şûr*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1990.
_____, *el-Feṭḥu'l-kebîr*, tah. Yûsuf Nebhânî, Dâru'l-kutubi'l-'arabiyyeti'l-kubrâ, Mısır, ty.
_____, *Mufhemâtu'l-aḳrân fî mubhemâti'l-ḳur'ân*, tah. 'İyâd Ḫâlid eṭ-Ṭabbâ', Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1986.
_____, *Mu'teraku'l-aḳrân fî i'câzi'l-ḳur'ân*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1988.

_____, *İtmâmu'd-dirâye li ḳurrâ'i'n-nuḳâye,* Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, ty. (Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-'ulûm adlı eserinin kenarında)

_____, *Ṭabaḳâtu'l-mufessirîn,* Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1983.

_____, *Lubâbu'n-nuḳûl fî esbâbi'n-nuzûl,* Maṭba'atu'l-istiḳâme, Kâhire, ty. (Tefsiru Celâleyn'in kenarında)

_____, *Tedrîbu'r-râvî fî şerḥi taḳrîbi'n-nevevî,* tah. 'Abdulvehhâb 'Abdullaṭîf, Dâru'l-kutubi'l-ḥadîşe, Kâhire 1966.

Şimşek, Said, *el-Câhız ve Eserlerindeki Kur'ân ve Tefsirine Ait Görüşleri,* basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1984.

eş-Şevkânî, Muḥammed b. 'Alî b. Muḥammed, *Feṭḥu'l-ḳadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr,* tah. Abdurraḥmân 'Umayra, Dâru'l-Vefâ', Kâhire 1994.

eṭ-Ṭaberî, Muḥammed b. Cerîr, *Târîḫu'l-umem ve'l-mulûk,* tah. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrahîm, Dâru suveydân, Beyrut, ty.

_____, *Câmi'u'l- beyân 'an te'vîli âyi'l-ḳur'ân,* Dâru'l-fikr, Beyrut 1988.

_____, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-ḳur'ân,* Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1999

Taşköprüzâde, Ahmed, *Mevḍû'âtu'l-'ulûm,* çev. Kemâluddîn Muḥammed Efendi, Dersa'âdet, İstanbul 1313.

et-Tahânevî, Ẓafer Aḥmed el-'Uṯmânî, *Ḳavâ'id fî 'ulûmi'l-ḥadîṯ,* tah. 'Abdulfettâḥ Ebû Ğudde, Mektebetu'l-maṭbû'âti'l-islâmiyye, Beyrut 1984.

et-Tirmizî, Muḥammed b. 'Îsâ, *es-Sunen,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

eṭ-Ṭûfî, Suleyman b. 'Abdi'l-ḳavî eṣ-Ṣarṣârî, el-Bağdâdî, *el-İksîr fî 'İlmi't-tefsîr,* Mektebetu'l-Âdâb, Kâhire 1977.

eṭ-Ṭûsî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. el-Ḥasen, *el-Fihrist,* Menşûrâtu maṭba'ati'l-Ḥaydariyye, Necef 1960.

el-'Uḳaylî, Muḥammed b. 'Amr b. Mûsâ b. Ḥammâd, tah. 'Abdu'l-mu'ṭî Emin Ḳal'acî, *Kitâbu'ḍ-ḍu'afâ'i'l-kebîr,* Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1984.

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994.

el-Vâḥidî, 'Alî b. Aḥmed, *Esbâbu'n-nuzûl,* tah. Eymen Şâliḥ Şa'bân, Dâru'l-ḥadîş, Kâhire 1996.

_____, *el-Vasîṭ fî tefsîri'l-ḳur'âni'l-mecîd,* Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1994.

Velîd Ḥasen Ẓâhir, *Tefsîru's-sûreti'lletî yuzkeru fî hâ hûd min tefsîri'l-ḳur'âni'l-'aẓîm,* basılmamış yüksek lisans tezi, Câmi'atu ummi'l-ḳurâ, Mekke 1404.

Yâḳût b. 'Abdillâh el-Ḥamevî, *Kitâbu mu'cemi'l-buldân,* Maṭba'atu's-sa'âde, Mısır 1906.

Yazır, Elmalılı Ahmed Hamdi, *Hak Dînî Kur'ân Dili,* Diyânet İşleri Reisliği, İstanbul 1935.

Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'ân Tefsiri,* Kayıhan Yayınları, İstanbul 1998.

Yıldız, Hakkı Dursun, *İslâm Devleti Hizmetinde Türkler,* Doğuştan Günümüze büyük İslâm Tarihi, Çağ Yayınları, İstanbul, ty.

Yücel, Ahmet, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi-Hicrî İlk Üç Asır,* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996.

eẕ-Ẕehebî, Muḥammed b. Aḥmed b. 'Uṯmân, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ',* tah. Şu'ayb el-Arnavuṭ, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1985.

_____, *Teẕkiratu'l-ḥuffâẓ,* Dâru iḥyâ'i't-turâṯi'l-'arabî, Beyrut, ty.

_____, *Mîzânu'l-i'tidâl fî naḳdi'r-ricâl,* tah. 'Alî Muḥammed el-Becâvî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1963.

_____, *el-Muğnî fi'ḍ-ḍu'afâ',* tah. Nûruddîn Iṭr, Dâru'l-ma'ârif, Sûriye 1971.

eẕ-Ẕehebî, Muḥammed Ḥuseyn, *et-Tefsīr ve'l-mufessirūn*, Mektebetu vehbe, Kâhire 1989.
ez-Zehrânî, Aḥmed 'Abdullâh el-'Imârî, *Terācumu ricāl fī tefsīri sūreti'l-fātiḥa ve'l-baḳara tefsīru ibn ebī ḥātim*, Mektebetu'd-dâr, Medine 1408.
ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muḥammed b. 'Abdillâh, *el-Burhān fī 'ulūmi'l-ḳur'ān*, tah. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ty.
_____, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, Kitâbiyât, Ankara 2000.
ez-Zeyla'î, 'Abdullâh b. Yûsuf, el-Ḥanefî, *Naṣbu'r-rāye li eḥādīṣi'l-hidāye*, el-Mektebetu'l-islâmiyye, 1973.
ez-Zurḳânî, Muḥammed 'Abdul'aẓîm, *Menāhilu'l-'irfān fī 'ulūmi'l-ḳur'ān*, Dâru iḥyâ'i'l-kutubi'l-'arabiyye, Kâhire, ty.

ŞAHIS ADLARI DİZİNİ*

'Abbâd b. Manşûr 42, 49, 74
'Abbâd b. Ya'ḳûb 140
el-'Abbâs b. el-Velîd b. Mezyed 49, 79
Abbott, Nabia 83, 149
'Abdu'l-ḫayr b. Yezîd 36
'Abdu'l-a'lâ b. Hilâl 154
'Abduṣṣamed b. 'Abdilvâris 44
'Abduṣṣamed b. Ma'ḳîl 50, 80
'Abdulḫayr b. Yezîd 123
'Abdul'azîz b. 'Umayr 155
'Abdul'azîz b. Ebân 144
'Abdul'azîz b. Ebî Ravvâd 141
'Abdul'azîz b. Munîb 50, 80
'Abdul'azîz b. Siyâḥ 141
'Abdulkebîr b. 'Abdilmecîd Ebû Bekr el-Ḥanefî 42
'Abdulkerîm el-Cezerî 42
'Abdullâh b. 'Amr 123
'Abdullâh b. Ṣâliḥ 64
'Abdullâh b. Ca'fer b. Ğaylân 145
'Abdullâh b. Ebî Ca'fer 41, 78
'Abdullâh b. Ebî Evfâ 123
'Abdullâh b. el- Ḥâris 123
'Abdullâh b. el-Mubârak 102, 151
'Abdullâh b. Lehî'a 34, 75, 76
'Abdullâh b. Mes'ûd 36, 117, 122, 127
'Abdullâh b. Muṭî' 123
'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Aḳîl 145
'Abdullâh b. Muḥammed b. Ebî Muḥammed (Ebû'ş-Şeyḫ) 26, 92
'Abdullâh b. Sa'lebe b. Ṣu'ayr 123
'Abdullâh b. Sercis 56
'Abdullâh b. Suleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî (İbn Ebî Dâvûd) 40, 69, 70
'Abdullâh b. Zubeyr 123
'Abdullâh Ḥâmid 14, 67
'Abdulmelik b. 'Umeyr 145
'Abdulmelik b. en-Nu'mân 155
'Abdulmelik b. Mervân 74, 75
'Abdulvehhâb eş-Şayrafî ve Muslim b. Ḳuteybe 155
'Abdurrazzâḳ b. Hemmâm 41, 42, 51, 57-59, 85
'Abdurraḥmân b. 'Avf 122
'Abdurraḥmân b. Ṣâliḥ 141
'Abdurraḥmân b. Ebî Ḥammâd 42, 69
'Abdurraḥmân b. Ebî'z-Zinâd 145
'Abdurraḥmân b. Ebzâ 123
'Abdurraḥmân b. Muḥammed b. 'Ubeydillâh el-'Arzemî 147, 148
'Abdurraḥmân b. Sâbit b. Şevbân 138, 141
'Abdurraḥmân b. Seleme 45, 63, 154
'Abdurraḥmân b. Zeyd b. Eslem 37, 77, 126, 130
'Abdurraḥmân Muḥammed el-Ḥâmid 13
'Abdurraḥmân Yaḥyâ el-Mu'allimî 136
Âdem (Hz.) 152
Âdem b. Ebî İyâs 39, 71, 77, 78
'Adiyy b. Sâbit 141
Aḥmed b. 'Abdirraḥmân 41, 78
Aḥmed b. 'Usmân b. Ḥakîm 36
Aḥmed b. Bekr 155
Aḥmed b. Beşîr 138
Aḥmed b. Ebî Bekr 141
Aḥmed b. el-Mufaḍḍal 36, 69
Aḥmed b. Hârûn b. el-Eş'as 155
Aḥmed b. Ḥanbel 24, 64, 84, 135, 137, 138, 149, 153, 164
Aḥmed İbrâhîm 107
Aḥmed Muḥammed Şâkir 140
Aḥmed Taşköprüzâde 55
el-Aḥnef b. Ḳays 123
'Â'işe (Hz.) 61, 110, 122, 124
Akdemir, Salih 106
Akşit, Mustafa 85
'Alḳame b. Ḳays 126-128

* "Birinci Bölüm"deki şemalarda ve "Ek"te yer alan isimler ile "İbn Ebî Ḥâtim" dizinde yer almamaktadır.

'Alî b. Hâşim 140
'Alâ b. el-Ḥârîs̱ 145
'Alî (Hz.) 25, 70, 112, 116, 122, 140
'Alî b. Aḥmed el-Vâḥıdî 93
'Alî b. Ebî Ṭâlib⇒ Hz. 'Alî
'Alî b. Ebî Ṭalḥa 33, 34, 64, 65, 119, 154, 159
'Alî b. el-Ca'd 141
'Alî b. el-Faḍl 155
'Alî b. el-Medînî 137, 142
'Alî b. el-Mubârak 51, 81, 82
'Alî b. el-Munẕir 141
'Alî b. el-Ḥasen 45
'Alî b. el-Ḥuseyn b. el-Cuneyd er-Râzî 47
'Alî b. İbrâhîm er-Râzî 22
'Alî b. Mucâhid 144
'Alî b. Yezîd el-Elhânî 144, 147, 152
'Alî b. Zeyd 144
el-A'meş, Suleymân b. Mihrân 42, 100, 101
Âmir Aḥmed 22
'Âmir b. el-Furât 40, 69
'Âmir b. Vâşile 123
'Ammâr b. Ḥâlid 51, 67
'Amr b. 'Abdillâh Ebû İsḥâḳ 145
'Amr b. 'Ubeyd 147
'Amr b. el-'Âṣ 112, 113
'Amr b. Meymûn 123
'Amr b. Murra 141
'Amr b. Murra el-Cuhenî 122
'Amr b. Ḥammâd 37, 69
'Amr b. Şuraḥbîl 123
'Amr b. Vâḳıd 144
Aşbağ b. el-Ferac 37, 77
Aşbağ b. Nubâte 26
Aşbağ b. Zeyd 51
'Âşım b. 'Adiyy 122
'Âşım b. Kuleyb 141
Aşram b. Ḥavşeb 148
'Aṭâ' b. Dînâr 34, 75
'Aṭâ' b. Ebî Muslim el-Ḫurâsânî 49, 75, 79, 80, 126
'Aṭâ' b. Ebî Rabâḥ 126
'Aṭâ' b. es-Sâ'ib 145
'Aṭıyye b. Sa'd el-'Avfî 39, 66, 67, 119, 159
'Avf b. Ebî Cemîle 141
Aydın, Atik 87
'Ayyâş b. Ziyâd 155

el-Bağavî 94, 95
el-Berâ' b. 'Âzib 123
Berg, Herbert 84
el-Beyhaḳî, Aḥmed b. el-Ḥuseyn b. 'Alî 25, 93
Birkeland, Harris 149
Bişr b. 'Umâra 38, 147
Boz, Halit 16
Brockelmann, Carl 12
el-Buḫârî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'îl 18, 25, 65, 70, 72, 135-137, 142, 143
Buḫtunnaşr 99, 100
Bukeyr b. Ma'rûf 37, 76

Ca'fer b. Suleymân 138, 141
Câbir b. 'Abdillâh 81, 111, 123
Câbir b. Yezîd 138
Câḥız 117, 152
Cerîr b. Hâzim 145
Cerrahoğlu, İsmail 11, 12, 15, 71, 118
Ceylân b. Ebî Ferve 121
Cundeb b. 'Abdillâh 123
Cuveybir b. Sa'îd 42, 66, 151
Cuzecânî 137

eḍ-Ḍaḥḥâk b. Muzâḥim 38, 42, 50, 65, 66, 80, 119, 126, 129, 151, 159
Dâvûd b. Ebî 'Avf, Ebû'l-Caḥḥâf 141
Dâvûd b. el-Muḥabber 144
Dâvûdî 55
Derrâc 131
Ḍıyâ'uddîn 'Umar 95
Dickinson, Eerik Nael 15, 16, 22, 23, 25, 124, 136

Ebû 'Abdillâh, Muḥammed b. Ḥammâd eṭ-Ṭıhrânî 46, 50, 51, 59, 78-80
Ebû 'Âfif 155
Ebû Bekr (Hz.) 77, 122
Ebû Bekr b. Ebân 155
Ebû Bekr b. Ebî Mûsâ el-Enşârî 42
Ebû Bekr b. İsḥâḳ eş-Şâğânî 39
Ebû Bekr el-Huẕelî 144
Ebû Ca'fer er-Râzî 39, 41, 77, 78
Ebû Dâvûd 40, 69, 70, 137
Ebû Ğudde 152, 155
Ebû Hurayra 42, 115, 116, 122
Ebû Ḥanîfe 25
Ebû Ḥâtim 21, 23, 25, 27, 33, 41, 44, 46, 48-50, 59, 61, 69, 78-80, 137, 143, 149
Ebû Huẕeyfe Mûsâ b. Mes'ûd 48
Ebû Ma'şer Necîḥ b. 'Abdirraḥmân 152
Ebû Mâlik el-Ğıfârî 42, 130
Ebû Mu'âẕ el-Faḍl b. Ḫâlid 50, 80

Ebû Mu'âviye 141
Ebû Muş'ab 141
Ebû Nuaym 38, 67
Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. Sa'îd el-Eşecc 93, 94
Ebû Sa'îd el-Ḫudrî 67, 123
Ebû Ṣâliḥ (Kâtibu'l-Leyṯ) 33
Ebû Ṣâliḥ 42
Ebû Ṣâliḥ Mevlâ Ummu Hânî 67
Ebû Sufyân 90
Ebû Suleymân 154
Ebû Ṭâlib 116
Ebû 'Umar el-Ḫazzâz 147, 152
Ebû Ziyâd el-Ḳaṭṭân 155
Ebû Zur'a 21, 22, 25, 27, 28, 34, 37, 38, 43, 47, 59, 62, 75
Ebû'l-'Âliye 39, 77, 126, 128, 129, 133
Ebû'l-Cârûd 140
Ebû'd-Derdâ' 122
Ebû'l-Cumâhir 45
Ebû'l-Faḍl b. Suleymânî 25
Ebû'l-Heyṯem 131
Enes b. Mâlik 56, 111, 123
Es'ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib 28
Esbâṭ b. Naṣr 36, 37, 40, 42, 69
Esed b. Mûsâ 138
Eyyûb b. Vâḳıd 144

el-Faḍl b. Ḫâlid 80
el-Faḍl b. 'Îsâ er-Raḳâşî 148
el-Faḍl b. Şâẕân el-Ezdî en-Neysâbûrî 23
el-Faḍl b. Şâẕân er-Râzî 23
Fâṭımâ Bintu'l-Munẕir 60, 61
Fir'avn 51, 114
Fuḍayl b. 'İyâḍ 130
Fuḍayl b. Merzûḳ 138
Furât b. el-Velîd 155

Goldziher, Ignaz 16, 24, 149
Güç, Hasan 70, 110

Ḥaccâc b. Muḥammed el-Mıṣṣîṣî 145
Ḥaccâc b. Ḥamza 34
Ḥafṣ b. 'Umar el-'Adenî 46, 78, 79
Ḥafṣ b. Ğıyâs 146
el-Ḥakem b. 'Abdilmelik 144, 147, 152
el-Ḥakem b. Ebân 46, 78
Ḥakem b. Zubeyr 144
el-Ḥâkim en-Neysâbûrî, Muḥammed b. 'Abdillâh (el-Ḥâfıẓ el-Kebîr) 76, 124, 131
Ḫâlid b. 'Abdirraḥmân el-Maḫzûmî 148
Ḫâlid b. Da'lec 144
Ḫâlide Bintu'l-Esved b. 'Abdi Yeğûs 112, 113
el-Ḫalîlî, Ebû Ya'lâ 22, 68, 75
Ḥammâd b. Seleme 146
Ḫârice b. Muş'ab 144
el-Ḥâriş b. Uḳayş 123
Ḥarîz b. 'Uṯmân 140
Hârûn b. Ḥâtim 42
el-Ḥasen b. 'Amr es-Sâbirî 155
el-Ḥasen b. 'Aṭıyye b. Sa'd 39
el-Ḥasen b. Ṣâliḥ 141
el-Ḥasen b. Aḥmed Ebû Fâṭıma 42, 49
el-Ḥasen b. Ebî'r-Rabî' 41, 42
el-Ḥasen b. Ḳuteybe el-Medâ'inî 147
el-Ḥasen b. Yesâr el-Baṣrî 42, 49, 73-75, 98, 116, 126, 127
Ḥâtem b. Ebî 'Aclân 155
el-Ḫaṭîb el-Bağdâdî 59
Ḫazez b. el-Mubârak 154
Ḥâzim b. 'Aṭâ' Ebû Ḫalef el-A'mâ 148
Ḥıbbân b. Mûsâ el-Mervezî 154
el-Ḥımmânî, Yaḥyâ b. 'Abdilḥamîd 137, 138
Hibetullâh b. el-Ḥasen b. el-Manṣûr el-Lâlekâ'î 22, 93
Hilâl b. Ḫabbâb 146
Ḥikmet Beşîr 12, 13, 31, 74, 91, 92, 94, 95, 132, 137, 165
Hişâm b. Ḫâlid 44
Hişâm b. 'Urve 60, 61
Horst, Heribert 18, 19, 32, 33, 52, 55, 69, 71, 75, 82, 83, 119, 126, 162
el-Ḥuseyn b. 'Abdirraḥmân es-Sulemî 146
el-Ḥuseyn b. 'Alî b. Mihrân 40, 154
el-Ḥuseyn b. el-Ḥasen b. 'Aṭıyye 39
el-Ḥuseyn b. Muḥammed el-Mervezî 47
Ḥuẕeyfe b. el-Yemân 122

İbn 'Abbâs, 'Abdullâh 33, 34, 37-39, 42, 50, 60, 63-66, 70, 71, 75, 78-80, 91, 92, 97, 98, 113, 117-122, 125-128, 131, 159-161
İbn 'Abdilberr 150
İbn 'Adiyy 26, 58, 69, 92
İbn 'Arrâḳ 153
İbn 'Asâkir 22, 24
İbn Cureyc 51, 80, 81, 119, 126
İbn Ebî Necîḥ 34, 42, 48, 72
İbn Ḥacer, Aḥmed b. 'Alî el-'Asḳalânî 59, 65, 72, 74, 80, 93, 131, 140, 155
İbn Ḫaldûn 152
İbn Ḥıbbân, Muḥammed Ebû Ḥâtim el-Bustî 11, 12, 26, 64, 72, 77, 84, 92, 138, 142

İbn Keşîr, 'İmâmuddîn İsmâ'îl el-Ḳuraşî 93, 95, 96, 109, 121, 132, 153, 157
İbn Numayr 137
İbn Raceb 93, 123, 150
İbn Sa'd, Muḥammed el-Başrî 66-68
İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Aḥmed b. 'Abdilḥalîm 93, 108, 109, 124, 125, 127, 149, 158
İbn 'Umar, 'Abdullâh 79, 88, 90, 123
İbn Yesâr⇒ el-Ḥasen b. Yesâr el-Başrî
İbnu'ş-Şalâḥ 102, 123, 124, 139
İbnu'l-Munẕir 11, 12, 65, 84
İbnu'l-Ḥanefiyye 118
İbnu'n-Nedîm 23, 55
İbrâhîm (Hz.) 118
İbrâhîm b. 'Abdillâh 49
İbrâhîm b. 'Abdillâh el-Haravî 141
İdrîs b. Sinân 152
'İkrime 42, 46, 78, 79, 98, 126, 159
'İmrân 115
'İmrân b. Milḥân 123
Îsâ (Hz.) 99, 107, 115
'Îsâ b. Merḥûm 155
'İṣâm b. Ravvâd 39, 77
İsḥâḳ b. Aḥmed 155
İsḥâḳ b. Suveyd 140
İsmâ'îl b. 'Abdilkerîm 50, 80, 81
İsmâ'îl b. 'Abdillâh 138
İsmâ'îl b. 'Ayyâş 146
İsmâ'îl b. Semî' 141
İsmâ'îl b. Zekeriyyâ el-Ḫulḳânî 138
'Iyâde Eyyûb 13, 15, 90

Jeffery, Arthur 69, 70

Ka'b b. Mâlik 122
Ka'b b. Mâti' el-Aḥbâr 120, 123
Karmış, Orhan 108
Ḳâsım b. 'Îsâ el-Vâsıṭî 146
el-Ḳâsım b. Ebî Bezze 72
Ḳâsım b. Ebî Eyyûb 50
Ḳatâde b. Di'âme 11, 35, 41, 44, 45, 47, 49, 51, 53, 55-58, 99, 100, 101, 126, 127
Ḳatâde b. en-Nu'mân 122
Ḳays Âli Ḳays 15
Ḳays b. 'Ubâd 123
Ḳays b. Muslim 141
el-Kelbî, Muḥammed b. es-Sâ'ib 67, 151
Keşîr b. 'Abdillâh b. 'Amr el-Muzenî 144, 148
Kulşûm b. Ziyâd 154

Laḳîṭ b. Ṣabira 123
Leknevî 152
Leyş b. Ebî Suleym 145, 151
Lût kavminin helakı 152

Ma'bed b. 'Abdillâh b. 'Uveymir el-Cuhenî'ye 142, 143
Maḥmûd Şâkir 68
Ma'ḳıl b. Yesâr 123
Malaṭî 131
Mâlik b. el-Ḥâriş 123
Mâlik b. Enes 57, 60, 61
Mâlik b. Evs 123
Ma'mer b. Râşid 41, 42, 44, 49, 51, 56-57
Massignon, Louis 26
Maṭar b. Meymûn 144
Meryem (Hz.) 107, 115, 131
Mesleme b. 'Alî 144, 148
Mesrûḳ b. el-Ecda' 126-128
Meymûn b. Ebî Ḥamze 144
Mincâb b. el-Ḥâriş 38, 67
el-Minhâl b. 'Amr 138
Motzki, Harald 133
Mu'ân b. Rufâ'a 144
Mu'âẕ b. Cebel 122
Mu'âviye b. 'Amr 39
Mu'âviye b. Ṣâliḥ 33, 64, 65
Muḳâtil b. Ḥayyân 37, 76, 126
Muḳâtil b. Suleymân 67, 131
Mubeşşir b. 'Ubeyd 148
Mucâhid b. Cebr 11, 34, 42, 48, 64, 70, 71, 72, 98, 126, 129, 159
Mucâhid b. Sa'd 146
el-Muğîra b. Ḫâlid 155
Munâvî 131
Munẕirî 151
Mûsâ (Hz.) 51, 114, 152
Mûsâ b. 'Abdil'azîz 138
Mûsâ b. Ebî Mûsâ el-Enṣârî ⇒ Ebû Bekr b. Ebî Mûsâ el-Enṣârî
Mûsâ b. Hârûn eṭ-Ṭûsî 47, 59
Mûsâ b. İbrâhîm el-Mu'allim 154
Mûsâ b. İsḥâḳ b. Mûsâ el-Enṣârî ⇒ Ebû Bekr b. Ebî Mûsâ el-Enṣârî
Mûsâ b. Muḥammed et-Teymî 144
Mûsâ b. M–ḥ–k–m 42, 75
Mûsâ b. 'Ubeyde er-Rabeẕî 148, 152
Mûsâ İbnu'l-Kûfî 43
el-Muşennâ b. eş-Şabbâḥ 145

Muslim b. İbrâhîm 146
Muslim b. Keysân 144
Muslim b. Ḫâlid ez-Zencî 138, 148
Muḥammed b. 'Abdi'l-a'lâ 49
Muḥammed b. 'Abdirraḥmân b. Mucbir 148
Muḥammed b. Aḥmed el-'Aynî 93
Muḥammed b. 'Alî b. el-Ḥasen b. Şaḳîḳ 37, 76
Muḥammed b. 'Amr Zuneyc 28, 40, 48
Muḥammed b. Câmi' 148
Muḥammed b. el-'Abbâs 40, 45
Muḥammed b. el-Faḍl 'Ârim 146
Muḥammed b. el-Faḍl b. Mûsâ 37, 76
Muḥammed b. el-Ḥasen 51
Muḥammed b. Ḥâzim 141
Muḥammed b. 'Îsâ 47, 63
Muḥammed b. 'Îsâ b. Sumey' 141
Muḥammed b. İsḥâḳ 40, 45, 47, 48, 60, 60-63, 88, 126
Muḥammed b. Ḳays 144
Muḥammed b. Ka'b el-Ḳurazî 126, 130, 152
Muḥammed b. Mervân es-Suddî es-Sağîr 67
Muḥammed b. Muḳâtil 28
Muḥammed b. Muzâḥim 37, 76, 154
Muḥammed b. Sa'd b. Muḥammed b. el-Ḥasen 39, 67
Muḥammed b. Şevr 49, 51, 81
Muḥammed b. Sîrîn 102
Muḥammed b. Şu'ayb b. Şâbûr 49, 79, 80
Muḥammed b. Yaḥyâ 48
Muḥammed Ebû Zehra 104, 106
Muḥammed el-Ḳahneẕerî 156
Muḥammed Ḥuseyn eẕ-Ẕehebî 127
Muḥammed b. Muslim Ebû'z-Zubeyr 138

Naṣr b. 'Alî 46
Naḍle b. 'Ubeyd 123
Necâşî 23
Nesâ'î 109, 137
Nevf b. Faḍâle 120
Nevfel, Aḥmed İsmâ'îl 71
Nu'aym b. Ḥammâd 138
Nûḥ (Hz.) 97

Peygamber (Hz.) 19, 20, 35, 36, 56, 70, 77, 86-89, 100, 102, 103, 105-116, 120-125, 130-132, 158-161

er-Rabî' b. Enes 39, 41, 77, 78, 116, 126
er-Rabî' b. Ḥuseym 123
er-Rabî' b. Suleymân 24
Râşid b. Muslim 156
Ravvâd b. el-Cerrâḥ 146
er-Râzî, Faḫruddîn 95, 103, 106, 157
Rif'at Fevzî 'Abdulmuṭṭalib 15

Saḫâvî 124
Sa'd b. el-Aḫram 123
Sa'd b. Muḥammed 39
Sa'd b. Ṭarîf 144, 148
Şafvân b. Şâliḥ 28, 47
Sa'îd b. 'Abdil'azîz 146
Sa'îd b. 'Abdirraḥmân b. Ḥassân b. Şâbit 154
Sa'îd b. Beşîr 45, 47, 56-58, 151
Sa'îd b. Cubeyr 11, 34, 43, 50, 66, 67, 75, 76, 114, 126, 127, 129, 159
Sa'îd b. Ebî 'Arûbe 44, 57
Sa'îd b. Ebî Hilâl 138
Sa'îd b. el-Merzubân 144
Sa'îd b. Sinân el-Kindî 144
eş-Ş a'lebî, Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm 76, 88, 93, 94, 95, 127
Sâlim b. 'Aclân 140
Şâliḥ b. Aḥmed b. Ḥanbel 24
Şâliḥ b. Beşîr 144
Şâliḥ b. Ebî Ḫâlid 154
Şâliḥ b. Ḥayyân 144, 148
Sehl b. Sa'd 123
Sehl b. Yaḥyâ 43
Seleme b. el-Ekva' 123
Seleme b. el-Faḍl 28, 40, 45, 47, 48, 62, 63
Seleme b. Nubeyṭ 146
Selmân el-Fârisî 122
es-Semerḳandî, Ebû'l-Leyş Naṣr b. Muḥammed 11, 12
Semura b. Cundeb 122
Serinsu, A. Nedim 125
Şevr b. Yezîd 141
Sezgin, Fuat 18, 55, 68, 71, 80, 83, 162
Simâk b. Ḥarb 146
Subkî 139
Şudeyy b. 'Aclân 123
es-Suddî, İsmâ'îl b. 'Abdirraḥmân 11, 36, 37, 40, 42, 67-69, 126
Şubḥî eş-Şâliḥ 99, 100
Sufyân b. 'Uyeyne 37, 130
Surûr b. el-Muğîra 49, 75
Suveyd b. Sa'îd 138, 146
es-Suyûṭî, Celâluddîn 'Abdurraḥmân 66, 90-92, 94, 104, 105, 108, 109, 124, 131, 157, 158

Şakîk b. Seleme 123
Şâfi'î 24, 118
Şebâbe b. Sevvâr 34, 72
Şerîk b. 'Abdillâh en-Naḫa'î 146
eş-Şevkânî, Muḥammed b. 'Alî b. Muḥammed 94
Şeybân b. 'Abdirraḥmân 47, 56, 58
Şibl b. 'Abbâd 48, 72, 73
Şihâb b. 'Abbâd 154
Şimşek, Sait 117
Şu'ayb b. İshâk 44, 57, 59
Şu'be b. el-Ḥaccâc 62, 133, 135
Şuraḥbîl b. Sa'd 146

eṭ-Ṭaberî, Muḥammed b. Cerîr 11, 12, 15-20, 27, 33, 52, 55, 59, 63, 65-68, 71, 75, 76, 82-84, 87-91, 93, 94, 99, 100, 103, 106-110, 117, 119, 126, 132, 153, 157, 159-162
Tahânevî 155
Ṭalḥa b. 'Amr 144
Ṭalḥa b. Zeyd 144
Târıḥ 118
Tirmizî 67
Tubey' el-Ḥımyerî 123
Ṭûfî 153
Ṭûsî 23

'Uḳaylî 151
'Ubeyd b. 'Ayyaş 155
'Ubeyd b. Kureyb Ebû Yaḥyâ 154
'Ubeyd b. Suleymân 50, 80
'Ubeyde b. 'Amr 123
'Ubeydullâh b. Mûsâ 141
Ubeyy b. Ka'b 111, 122, 131-133
'Umar (Hz.) 114, 122
'Umar b. 'Abdil'azîz 129, 133
'Umar b. 'Abdilğaffâr 155
'Umar b. Ebî Zâ'ide 141
'Umar b. Ḫâlid 156
'Umar b. Yezîd en-Naṣrî 154
'Umâra b. Cuveyn 144
'Ummu Seleme 73
'Uṯmân (Hz.) 25, 59, 122
'Uṯmân b. 'Aṭâ' 49, 79, 80
'Uṯmân b. Ṭâlût 155
Ünal, İsmail Hakkı 25

el-Vâḥidî, 'Alî b. Aḥmed 93, 99, 100
Vâṣıl b. es-Sâ'ib 148
Vehb b. Munebbih 50, 80, 81, 121, 126
el-Velîd b. Muslim 28, 44, 47, 58, 59
Velîd Ḥasen Ẓâhir 14, 95
Verḳâ' 34, 72, 73
el-Vuheyb b. Ḫâlid 146

Yaḥyâ b. 'Abdillâh b. Bukeyr 34, 75
Yaḥyâ b. Âdem 130
Yaḥyâ b. Cezzâr 141
Yaḥyâ b. Ebî Keşîr 156
Yaḥyâ b. Ma'în 76, 135, 137, 138, 152
Yaḥyâ b. Muḥammed b. 'Abbâd 146
Yaḥyâ b. Sa'îd el-Ḳaṭṭân 135, 151
Yaḥyâ b. Ya'lâ 155
Yaḥyâ b. Yezîd 156
Ya'ḳûb (Hz.) 111
Yâḳût 26
Yâzer 118
Yezîd b. Ebî Ziyâd 146
Yezîd b. Hârûn 51
Yezîd b. Zuray' 59
Yazır, Elmalılı Hamdi 103
Yıldırım, Suat 88, 110, 125
Yûnus b. Bukeyr 138
Yûnus b. Râşid 140
Yûsuf (Hz.) 77, 111
Yûsuf b. Yezîd Ebû Yezîd el-Ḳarâṭîsî 37, 77
Yûsuf b. Ziyâd 155

Zâhid el-Kevserî 25
ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed 56, 58, 61, 70, 73, 77, 93, 137
ez-Zehrânî, Aḥmed 'Abdullâh 14, 31, 67, 74
Zekeriyyâ b. Yaḥyâ el-Kisâ'î 155
ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muḥammed b. 'Abdillâh 93, 104, 158
Zeyd b. el-Mubârak 51, 81
Zeyd b. Erḳâm 123
Zeyd b. Eslem 42
Zeyd b. Ṣâbit 122
Zirr b. Ḥubeyş 123
Ziyâd b. 'Abdillâh 152
Ziyâd b. el-Munẕir 140, 144
ez-Zubeyr b. 'Avvâm 122
Zurḳânî 105, 106, 127

İNGİLİZCE ÖZET
(*ABSTRACT*)

Early *Tafsīr* Activities Based on Analyses of *Isnāds* in Ibn Abī Ḥātim's *Tafsīr*

This study reviews certain traditional approaches in history of *tafsīr*. Direct narrations of *tafsīr* and forms of *isnāds* are consulted instead of works of *uṣūl al-Tafsīr* or *Ḥadīth* frequently used by historians of *tafsīr* as such works, being subject to social, political and cultural contexts, do not provide informations corresponding the relevant narrations.

Chapter one provides statistics of 16283 *isnāds* covered by Ibn Abī Ḥātim's (d. 327/939) *Tafsīr*; while most important forms of narrations are evaluated two thirds of the *isnāds* in Ibn Abī Ḥātim's *Tafsīr* are found to be repetitive. A comparison of Ibn Abī Ḥātim's *Tafsīr* to the *Tafsīr* of al-Ṭabarī is made on the basis of Heribert Horst's work in this chapter. The two works of Ibn Abī Ḥātim and al-Ṭabarī are seen alike in certain respects though there is no information to show if the two contemporary authors ever met.

Chapter two presents statistical analyses about the origins of the interpretations covered by Ibn Abī Ḥātim's *Tafsīr*. Here, it is observed that about two thirds of the entire content of the work under discussion comprise the ideas of scholars of the era of *Tābi'ūn*. Hence, the science of *tafsīr* is seen to have gained the state of an established Islamic science in the era of *Tābi'ūn*. Though a large number of narrations present in Ibn Abī Ḥātim's *Tafsīr* are referred to Ibn 'Abbās, these narrations are in line with the approaches of the *tafsīr* scholars of *Tābi'ūn* era. For example, a given word of the *Qur'ān* is explained by the same verbal formats in both Ibn 'Abbās alone of the Companion's generation and most scholars of *Tābi'ūn* era.

Chapter three covers a comparison between the *Tafsīr* of Ibn Abī Ḥātim and his *Kitāb al-jarḥ wa al-ta'dīl*. Here, it is observed that Ibn Abī Ḥātim includes many narrations in his *Tafsīr* while he disparages their narrators in his *Kitāb al-jarḥ wa al-ta'dīl*. This lack of correspondence between his two works is probably due to his approach to interpretation of the *Qur'ān*: he probably followed the approach that the commentary of the Qur'ānic verses that are not about issues of faith or law is less significant. In addition, his persisting usage of weak narrations is also probably related to his subscribtion to the concept of 'science' or 'knowledge' of *Ahl al-Ḥadīth*. Accordingly, the only valuable 'knowledge' was the one that came through *isnāds*, and a weak *riwāya* was preferable to *ra'y*.